

صورت معقول و شورشیان نامعقول

از هبوط فوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ فدا و بازگشت فوددا



هیرش قادری

صورت معقول و شورشیان نامعقول

از هبوط خوددا به پردیس و صعود بشر به فردوس تا مرگ خدا و بازگشت خوددا

هیرش (ذکریا) قادری

2022

فهرست مطالب

چکیده ۱

طرح مسئله ۲

مقدمه نظری و مژده ۱۱

«دیگری» فلسفه، دین و اسطوره در بدو تکوین ۱۹

فلسفه: تمثیل غار و عالم مثل

دین: اهریمن و اهورا: زرتشت و ابراهیم

اسطوره: مردوک و تیامات

هبوط خوددا در پردیس غار و هه‌لپه‌رکی عهدالست ۲۲

صعود بشر به فردوس (صعود خدا) ۲۶

بین‌النهرین (مارگزنده های کوهستان و بی خرد و متجاوز به حریم خدایان)

زرتشت/پارس؛ (اهریمن، شر و دیو و ضحاک)

یونان و افلاطون: (دیونیزوس، مدوسای گیسو مار و غار جهالت)

ابراهیم: قربانی و امر متعال، طواف و هه‌لپه‌رکی

سنتز اسلام از نرگل زاگرس به جن جبال

نیمه جهالت فلسفه در افلاطون و دین در زرتشت: صورت‌سمبلیک غار و عالم‌مثل و مینوی ۴۰

مسئله غار ۴۴

تعریف مفاهیم: هه‌لپه‌رکی ذهنی و عینی، دونادون، کرول و کرمول، مم ۴۷

پنج مرحله عینیت و ذهنیت

دونادون گشتنهای صورت هه‌لپه‌رکی بر ماده اجتماع از گوتی بی خرد تا روزاواوی تروریست ۵۵

صورت سمبلیک: بدن کامل - هه‌لپه‌رکی ۵۷

نه شرقی، نه غربی، جغرافیای سیاسی و فرهنگی ۵۹

مرحله‌ی اول: هه‌لپه‌رکی عینی: سیاست و حقوق: ۷۰

از گوتی تا خرمی

مرحله‌دوم: هه‌لپه‌رکی ذهنی/روحی در تصوف و فلسفه و آیین

هه‌لپه‌رکی ذهنی اخلاقی: اخلاق اجتماعی ۷۵

فتیان و قلندریه

هه‌لپه‌رکی ذهنی روحی: تصوف و ادبیات: ۸۰

از شیخ جنید کنگاوری تا نظامی گنجوی؛ از عهدالست تا گاوکشی

هه‌لپهرکی ذهنی فلسفی ۹۱

از رازی و ابن سینا تا سهره‌وه‌ردی و شهرزوری

هه‌لپهرکی ذهنی اجتماعی (آیین) ۱۰۹

ایزدی و یارسان

هه‌لپهرکی هنری بدن کامل و روح کامل نمازجماعت ۱۱۴

هه‌لپهرکی تمثیلی: شاه‌ماران و بارام و بالی ۱۱۶

مرحله‌ی سوم: عینی شدن دوباره ذهنیت:

از اخلاقی شدن سیاست به سیاسی شدن اخلاق در آناتولی ۱۲۰

از جنبشهای اخیه و بابائیه در آناتولی تا تثبیت صفویان

مرحله‌ی چهارم: ذهنی شدن دوباره‌ی عینیت:

هه‌لپهرکی ذهنی زبانی: دوره‌ی پیشاگذار و انحطاط ۱۲۴

ادبیات کوردی: ۱۲۸

از باباطاهر تا کویی و محوی: از پردیس تا فردوس

قادریه و نقشبندیه: از مم تصوف سنت به مم روشنفکر مدرن ۱۴۱

مرحله‌ی پنجم: گسست عینیت از ذهنیت

جنبشهای معاصر ۱۵۰

امر مسیانسیم و قربانی ۱۵۶

سه رویکرد دوران گذار: ۱۶۴

نورسی و کواکبی، سکبان و گوک آلپ و بدرخانیان و امین زکی

امر قدسانی و امر دنیوی ۱۷۸

از هه‌لپهرکی تا طبع‌تام بسوی بدن کامل: از ماد تا ایوبیان تا شکاف روزآوای تروریست و ایزدی شیطان‌پرست ۱۸۲

تکامل صورت‌معقول خوددا در غرب و مرگ خدا (از خدا تا شیطان) ۱۹۱

مهریسم، کورد و تاریخ ۱۹۸

مرگ کورد و فراموشی خوددا (دریافت مفهومی) ۲۰۹

خوددا، طبیعت، تاریخ و کورد ۲۱۹

عقلانیت و واقعیت: ذهنیت و عینیت ۲۲۸

یادداشتها ۲۴۰

صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول کورد

روح آزاد بود اما خودآگاه نبود:

هگل در سال ۱۸۰۷ پایان تاریخ را اعلام کرد که کوژووی تیز بین آن را بازگشت به حیوانیت که من تمایل داریم آن را ابدانیت بنامیم، نامید. نظریه‌ی ژرف پایان نظری تاریخ هگل، در فوکویاما در حد ایدئولوژی سیاست خارجی آمریکا تقلیل یافت که هانتینگتون به درستی آن را درک نادرستی از پایان ایدئولوژی صورت‌بندی کرد نه تاریخ. نظریه‌ی پایان تاریخ که هاینریش هاینه به زبان ساده، آن را تضاد خدای مادر بزرگش در آسمانها و خدای هگل که خود وی است، تلقی عامیانه‌ای از آن را بیان کرد، در فیلسوف تراژدی، به شکل مرگ خدا و نیپیلیسم بیان گردید که همچون پایان تاریخ هگل، آغازی نیز دارد. هایدگر که تمثیل غار را سرآغاز فلسفه‌سیاسی غرب تعریف کرد، نیپیلیسم را نه حادثه‌ای مدرن بلکه موتور محرکه‌ی تاریخ تبیین کرد. نیچه، این رویکرد را آپولون و ندای بازگشت جاودانه به قبل از آن، یعنی دیونیزوس را سر داد. فلسفه با نظریه‌ی کار مارکس و ذهن هوسرل و اراده‌ی قدرت نیچه به پایان خویش رسید که خالقان هستی‌زمینی را به جای خدا نشانند.

نظریه‌ی آزادی بدنی فوکو با واسطه تبارشناسی نیچه و ایدئولوژی مارکس که، هرگونه فلسفه و حقیقتی صورت‌بندی خاصی از قدرت است و رانسیر که، دموکراسی و برابری را نه با فلسفه بلکه با کنش و، کل فلسفه‌سیاسی را انتظامی‌گری نام نهاد، پایان آغازی بود که هگل در ۱۸۰۷ آن را اعلام کرد. نظریه‌ی پایان تاریخ هگل بدون نظریه آغاز نیست که این آغاز سیاسی در مرز شرق و غرب با پادشاهی خدالاسالارانه ایران و نور زرتشت و فلسفه‌ی یونان و اساطیر بین‌النهرین تحت عنوان دوره‌ی محوری و آغازگاه تمدن و تاریخ تبیین گشته‌است که نیچه با مفاهیم آپولون و دیونیزوس و ادعای دوستی مار و عقاب، به جنگ آن می‌رود. دنیای ماقبل آغاز تاریخ، با امپراتوری ایران و دین زرتشت و فلسفه افلاطون و پیامبران و اساطیر بین‌النهرینی، به شر و شیطان و تاریکی و لویاتان ملقب گردید. با پایان تاریخ، لویاتانی که دیگری یهوه و، شر بود، به لویاتان قرارداد اجتماعی هستی بخش آزادی و دموکراسی تبدیل می‌شود همانطور که شیطان شر و تاریکی، به مفیستوفلس آزادی‌بخش انسان از شر ظلم خدایان تغییر معنا یافت.

فیلسوفان غرب: ژیزک، چامسکی و والرستاین به تحسین کوردستان غرب/روژاوا می‌پردازند. «روژاوا» نمادی از آزادی، زن و تمدن و دموکراسی، در برابر داعش، به همراه ترکیه و ایران، که نمایانگر ماقبل تمدن و مردسالاری و خدسالاری هستند، تعریف می‌شود. کوردستان، سایکس/پیکو، ضد تمدن فیلم جن‌گیر و وحشی کارل می (Durchs wilde Kurdistan)، به کوردستان مدینه‌ی فاضله‌ی چپهای دموکرات و امید پایان مدرنیته کاپیتالیستی تحول یافته‌است. آنچه در این نوشتار در پی پردازش آن هستیم، ارائه سنتزی از نظریه‌ی پایان تاریخ و ظهور عملی کورد یا به عبارت دیگر، صورت معقول و سیاسی بخشیدن به شورشیان نامعقول و اخلاقی کورد یا صورت نظری دادن به صورت سمبلیک «بدن کامل/هله‌په‌رکی» و پدیدارشناسی هله‌په‌رکی؛ به شکل مطلق، روح عینی، روح ذهنی، روح ذهنی عینی شده و گسست عینیت از ذهنیت در طول تاریخ است. پایان تاریخ و مرگ خدا و بازگشت به ابدانیت، آغاز خیر گشتن کورد شر شده‌است همانطور که آغاز آن، پایان کورد با القاب غار جهالت و اهریمن و تیامات و شیطان و شر بود اما این آغاز و پایان، بدون هبوط و صعودهای هله‌په‌رکی در طول تاریخ قابل درک نیست که در این تحقیق نه به آغاز و انجام، بلکه به میانه‌ی آن، به دوندونهای متکثر صورت هله‌په‌رکی در طول تاریخ در اشکال سیاسی و فرهنگی و اجتماعی می‌پردازیم چرا که در دایره‌ی هله‌په‌رکی، بن چوپی و سرچوپی بدون میانه‌ی آن فاقد نقش خویش هستند.

طرح مسئله:

کورد چون موضوع، تاکنون مسئله و ابژه‌ی تحقیق نبوده است. شاید کسانی پاسخ دهند که گُرسیه‌های کوردشناسی در مناطقی از شرق و غرب جهان وجود دارد و بسیاری نیز در خاورمیانه چه در میان کورد و چه دیگریه‌های کورد، به مسئله کورد پرداخته‌اند. پاسخ درست است؛ کورد موضوع تحقیق بوده است، اما کورد چون کورد و کل در پیوستگی تاریخی و چون مجموعه‌ای فرهنگی و سیاسی، بدون نیت‌مندی‌های سیاسی، تاکنون موضوع تحقیق نبوده است. به همین دلیل، در عالم سیاست نیز چون کل به رسمیت شناخته نشده است و تئوری‌های موجود در این زمینه چه در دانشگاه‌های علمی و چه نهادهای امنیتی و حتی توسط خود کورد، تفاوتی با همدیگر در فقدان نظریه و مفاهیم در بررسی کورد چون موضوع ندارند. ناگزیر تئوری‌های موجود از یک سو، بخشی از واقعیت نامطلوب موجود و انتزاع و تعبیر آن است و از سوی دیگر، توجیه و مشروعیت بخش آن است. کورد فاقد هستی‌عینی چون کل است و فقدان هستی‌عینی که امروز دولت از آن مدنظر است، به امتناع نظری چون یک مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی نیز سرایت کرده است. ناگزیر نظریه بجای فراروی از واقعیت برای تغییر آن، با انتزاع اخلاقی و قداست بخشیدن به آن، در اسارت همان نظم موجود باقی خواهد ماند. هرکسی از ظن خویش، سبملها و نشانه‌هایی از کورد را آیدتیک کرده است و حتی اگر کورد چون یک هویت و کل مورد بررسی قرار گرفته است، یک کل بی تعیین و انتزاعی به عنوان نشانه‌ای از یک کل دیگر تفسیر گشته است که بازهم تایید و تداوم فقدان هستی‌عینی با آیدتیک کردن از هم گسیختگی عینی آن در شکل قوانین مطلق اخلاقی-حقوقی یا پوزیتیویستی است که خود به خود، حکم نظری-فلسفی بودن و کل بودن آن انکار می‌شود. در این مختصر، دلایل امتناع نظری کورد را در دو بخش واقعی و نیت‌مندی و سپس رویکردهای نیت‌مندی در غرب و دیگریه‌ها بررسی و در نهایت، سنتز هردوی آنها در تداوم امتناع آن توسط خود کورد مورد تامل قرار خواهد گرفت. در نهایت به چگونگی ورود به دالانی که سرها بریده بی جرم و بی جنایت بینی اشاره می‌شود، تا مسیر صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول روشن گردد؛ گرچه ناهلان را امکان ورود به آن نیست.

فقدانیت کورد چون موضوع، در تحقیقات علمی از یک سو، به فقدانیت آن در عالم واقعیت بر می‌گردد که قادر به تصویر سازی آن چون هستی مستقل نیستند و از سوی دیگر، به دلیل نیت‌مندی ناشی از ارتباط دانش و قدرت چه در غرب و چه در نهادهای علمی کشورهای منطقه که، از نظر سیاسی درگیر مسئله کورد هستند بر می‌گردد. طرح مسئله کورد، در راستای سیاست‌های دولتهای دیگری و مرزهای سایکس/پیکو، در جهت حفظ مرزها و تعریف آن به عنوان بخشی از هویت دیگری یا مرکز-پیرامون بوده است که، ایدئولوژیک و سیاسی است نه علمی چرا که به رسمیت شناختن کورد چون یک موضوع مستقل و کلی، در جهت مقابل سیاست‌های آنان است؛ ناگزیر کورد به شکل شکسته و مرزبندی شده، مورد بررسی قرار گرفته است.

مسئله دانش و قدرت در نهادهای کوردشناسی در دانشگاه‌های غربی نیز با تفاوت‌های مقرون به صحت است که نشانه‌ی اصلی آن فقدان کوردشناسی مستقل در دانشگاه‌های غربی است که همیشه کوردشناسی بخشی از ایران‌شناسی یا اسلام‌شناسی و ترک‌شناسی بوده است که در توجیه سایکس/پیکو است چرا که کوردشناسی در ارتباط با سیاست‌های آنان بویژه فرانسه‌ی عامل سایکس-پیکو تکوین یافت. در این زمینه نظریات علمی مستشرقین و نظریات سیاسی دیگریه‌ها حتی اگر نیت متفاوتی داشته باشند، همسان و مکمل همدیگر است. در غرب، مسئله تنها به نیت‌مندی چون نهادهای علمی کشورهای دیگری مربوط نمی‌شود بلکه به منطق علوم اجتماعی مدرن و منابع آن ارتباط دارد. از سویی، سوژه اصلی علوم اجتماعی دولت است و فقدان هستی‌عینی دولت در کورد، مانع از طرح کورد به عنوان هویت مستقل سیاسی شده است و از سوی دیگر، به منابع کلاسیک بر می‌گردد که، کورد چون کورد معرفی نشده است. در تقابل با دانشگاه‌های غربی که به کلان روایتها و ملت/دولتهای بزرگ چون ایران و عثمانی می‌پرداختند، کوردشناسی شوروی سابق وجود دارد که تا حدودی به مسئله کورد پرداخته است اما در قالب زبانی و نژادی و باستان‌شناسی، نه سیاسی و فرهنگی که، بعداً با سیاست‌های مارکسیستی و چپی، توهامات دموکراسی خلقها بر ساخته شد. ناگزیر کورد به عنوان یک موضوع مستقل که به عنوان یک کل به شکل نظری انتزاعی یابد، مطرح نگردد.

در فقدان طرح نظری کورد، از سوی موسسه‌های علمی دنیا به عنوان هویتی مستقل از یک سو، و فقدان هستی‌عینی مستقل کورد از سوی دیگر، نخبگان کورد نیز فاقد هرگونه صورتی برای پوشاندن به ماده‌ی کورد، خارج از نظریه‌های موجود دیگریه‌ها و مستشرقان بودند و همچنان مشغول تحلیل فیزیکی چون ماده هستند حتی اگر دولت کوماری کوردستان یا تاریخ شاهنشاهی ماد باشد. به همین دلیل، بحث

کورد، یا محدود به بحث‌های ادبی و زبانی گشت، یا زبانی جز حقوق بشر و اخلاق جهانی برای اگزیستانسیالیسم شدن سیاسی خویش نیافت که درونی شدن دیدگاه‌های سایکس/پیکو از یک سو، و دیگریها از سوی دیگر است که موج معلق کوردایه‌تی چه در نظر و چه در عمل، با خشم به صخره‌ها در توهم اختیار می‌زند.

در این مختصر، ابتدا به دلایل واقعی عدم طرح مسئله کورد فارغ از نیت‌مندی خواهیم پرداخت و سپس به عاملیت نیت‌مندی می‌پردازیم که دو دلیل را می‌توان برای عدم طرح کورد چون موضوعی مستقل فارغ از نیت‌مندی سیاسی را در نظر گرفت. یکی اینکه آغاز تحقیقات که در قرون نوزدهم و بیستم بود، بازتاب عینیت موجودی بود که کورد به عنوان یک هستی مستقل بخشی از آن نبود. فقدان هستی سیاسی مستقل کورد در تحقیقات نیز بازتاب یافت. برای مثال، وجود امپراتوری ایران و عثمانی باعث طرح دو مفهوم ایرانیت و تورانیسم، در تحقیقات علمی مستشرقان گردید که امپراتوری سیاسی به مجموعه‌ی تمدنی و فرهنگی و حتی تاریخی نیز انتزاع یافت؛ به این معنی که در چهارچوب مرزهای امپراتوری هر آنچه که در درون این مرزها بود و سابقه‌ی تاریخی آن، تحت عنوان دال اعظم ایرانیت، ترکیب و اسلامیت تخته‌بندی شد و کورد از سهم فرهنگی و تمدنی و تاریخی خویش، به دلیل فقدان هستی سیاسی، محروم گشت. به همین دلیل، از آغاز کورد، در گسست از فرهنگ و تمدن مطرح گشت و چون مسئله‌ای که از قدیم مانده است؛ یعنی باستان‌شناسی و زبان‌شناسی تقلیل یافت چون کل فرهنگ و تاریخ آن به دلایل مرزهای سیاسی در چهارچوب مرزهای فرهنگی و تمدنی دیگری به شمار آمده بود که باعث عریان شدن فرهنگی و تاریخی کورد گردید که با درونی شدن آن، تاریخ‌نگاری کورد محدود به ذکر رویداد و تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر و بحث‌های زبانی و نژادی گشت.

دلیل دوم، وجود منابع کلاسیک است. منابع کلاسیک را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: منابع قبل از اسلام، دوران اسلامی و یونان. که اگر حتی فرض را بر نیت شریف مستشرقان بگذاریم با مسئله منابع بر می‌خوریم منبع مستشرقان و علم تاریخ مدرن، منابع کلاسیک اسلامی و باستان‌شناسی است که در دوران قبل از اسلام - به قول کلیما - تاریخ‌نگاری در انحصار شاهان بوده است چون تاریخ‌نگاری داریوش در کتیبه‌ی بیستون یا خدای نامه شاهان ساسانی که در مقابل شورش گئوماته و مزدک تدوین گردید ناگزیر به عنوان منبع مستشرقان نمی‌توان انتظار برکشیدن تصویری کلی و مثبت از کورد را داشت که به شورشی و یاغی حتی بدون ذکر اسم کورد مشهور گشته است. به این معنی که پیوند قدرت و دانش نه تنها در ذهنیت سوژه‌ی مدرن، مانع از طرح مسئله کورد گشته است بلکه در یافتن منبع نیز، مانع مهمی در طرح مسئله کورد بوده است. این مسئله در باره مورخان اسلامی که معمولاً امپراتوریها را روایت کرده‌اند، صدق می‌کند. منبع مستشرقان و علم تاریخ مدرن، منابع کلاسیک اسلامی و کتیبه‌هاست و اینکه خود کردها صاحب کتیبه و نوشته‌های تاریخی در مورد تاریخ خود نیستند. دیگر این که مورخان گذشته و حتی جدید، بیشتر به کلان روایت‌ها می‌پردازند و تاریخ امپراتوری‌ها و کشورگشایی‌ها را به نگارش در می‌آورند. ملتی مانند کُرد که فاقد امپراتوری و کشورگشایی بوده است، برای مورخان جذابیتی نداشته، که تاریخ آنان را به قلم در بیاورند. در واقع دلیل اولی هم - نداشتن نوشته و کتیبه... - به همین دلیل دومی بر می‌گردد، چون مورخان دوره‌ی اسلامی، بیشتر مورخان درباری و امپراتوری‌ها بوده‌اند و تاریخ خود را می‌بایست بر حسب میل و خواسته‌ی شاهان به نگارش در می‌آوردند. «احسن تواریخ» مورخ شاهان صفوی، «جامع التواریخ» رشیدالدین فضل‌الله مورخ ایلخانیان، بیهقی مورخ غزنویان، جوینی مورخ مغولان و... این مورخان در چهارچوب مشروعیت‌دهی و اغراق‌گویی شاهان مطبوع خود و از دیدگاه تعصبات مذهبی/قومی به نگارش تاریخ پرداخته‌اند برای مثال کشت و کشتار سنی‌ها توسط صفویان، در منابع تاریخی صفوی نیامده است و مستشرقانی هم زمان با آن چون شاردن آن را ذکر کرده‌اند که دوره هخامنشیان نبودند. در واقع تاریخ‌نگاری در انحصار حب و بغض شاهان بوده است. «ایرانیان باستان و مورخان اسلامی نیز تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می‌کردند از اینجاست که کتاب‌های تاریخی را خدای نامه یا شاهنامه می‌نامیدند» در این منابع نیز مانند دوران قبل از اسلام نه تنها روایتی مستقلی از کورد روایت نشده است بلکه به شکل منفی شورشی و یاغی و کافر و جن همانند قدیم که دیو و اشموغ نابکار و دروج معرفی شده است که در اکثر اوقات بدون نام کورد در قالب مفاهیم شر توصیف گشته‌اند همانند امروز تجزیه‌طلب و تروریسم. بنابراین، مستشرقی که به تحقیق تاریخی می‌پردازد حتی اگر نیت شریفی هم داشته باشد، قادر به انتزاع مسئله کورد چون یک کل و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ سیاسی نیست.

منبع مهم دیگری که مورد توجه مستشرقان است، جدای از منابع سنگی آشور و بابل که به دلیل ستیز با زاگرسیان، کورد به عنوان شر معرفی گشته است، منابع کلاسیک یونانی چون هرودت است که بازم پارسی بر جسته شده است و کورد مهجور به این دلیل که، تاریخ نگاری یونانی زمانی آغاز گشت که پارسیها بر مادها غلبه یافته بودند، و منبع مورخان یونانی همچنان که خود هرودت اعتراف کرده است، اشراف پارسی بوده اند که چون کتیبه بیستون و خدای نامه در ذکر عظمت خودی و شر و منفی بودن دیگری است که مفاهیم ظلم و ستم آستیگ و حقوق بشر کوروش که امروزه نیز باب شده است، نمونه‌ی آن است چون هرودت برخلاف امثال شاردن شاهد نبود بلکه شنونده از یک طرف ستیز بود. این دلایل را فعلا بدون توجه به نیت مندی به دلیل فقدانیت هستی عینی و سیاسی در واقعیت امروزی و منابع کلاسیک در نظر میگیریم تا به دلایل نیت مندی در تفسیر بپردازیم که خود به چند گروه که هر گروه شامل تقسیم بندیهایی می شود. اما در یک دید کلی می توان به دو گروه مستشرقان بویژه فرانسویها در ارتباط با سیاست و تحقیقات دیگرها - ایران و ترکیه و عرب- را در حوزه نیت مندی مطرح کرد تا به فقدان طرح نظری کورد توسط خود کورد که سنتزی از فقدانیت هردوی نیت مندی و نیت نامندی است، برسیم که فقدانیت طرح نظری کورد چون کل در عمل و نظر کورد، نه تنها درونیت یافته بلکه صاحب مشروعیت اخلاقی و علمی نیز گشته است که به جای معقول نمودن شورشیهای نامعقول، در فقدان ایده و صورت کوردی، شورشیهای نامعقول، توجیهات علمی، اخلاقی و رئالیستی می یابد.

اگر از نمونه‌ی باسیلی نیکیتن که -به قول بروین سن- برای اولین بار واژه‌ی کوردشناسی را بکار برد، بگذریم که وی نیز در فرانسه با مقدمه ماسینیون فرانسوی کنایش را منتشر کرد، تحقیقات اولیه در باره کورد، توسط فرانسویها یا در سایه تحقیقات آنها انجام گرفت که وارد حوزه‌ی نیت مندی و رابطه‌ی دانش و قدرت در انجام تحقیقات درباره کوردها، در ارتباط با سیاستهای آنها بویژه سایکس /پیکو می شویم.

باسیلی نیکیتن، روسی و نماینده روسیه در ارومیه در قبل از جنگ جهانی اول و دوران جنگ بود، بعد از انقلاب شوروی به فرانسه پناهنده شده و کتاب خویش را در فرانسه به رشته تحریر در آورد که هویت مستقل، کارا کتر و روحی را برای کورد در نظر می گیرد اما نه تنها فاقد هرگونه هویت و مفاهیم سیاسی است بلکه کلیت در نظر گرفته شده تنها اسم بی مسمی کورد در ذکر پراکندگیها بدون یگانگی است. قبل از وی نیز شخصی مانند مینورسکی که نماینده‌ی دولت روسیه برای تعیین مرزهای عثمانی و ممالک محروسه بود، اگر چه ریشه‌ی کورد را به مادها می رساند، اما تنها از نظر زبانی و نژادی به آن پرداخته و به هویت سیاسی کورد و ماد نمی پردازد و اگر شخصی چون دیاکونوف، به هویت سیاسی و دولت در ماد می پردازد، در عدم ارتباط با کورد آن را بررسی می کند. یعنی از آغاز قبل از شروع تحقیقات فرانسویها، مسئله کورد اگر چه چون کل مورد بررسی قرار گرفت، اما بدون سر سیاست در ارتباط با زبان و نژاد و تا حدودی فرهنگ ناسیاسی که بیشتر باستان شناسی بود، بررسی گردید که اگر به قبلتر بازگردیم، نمونه‌ی دیگر آن، تحقیقات ژان. مار است که اگر چه اصطلاح مهم ملت فراموش شده تاریخ را برای کورد به کار برد و از نظر زبانی کورد را خارج از تقسیم بندی هندوآریایی و سامی تعریف می کند، اما بازم این ملت فراموش شده چون یک موضوع مستقل و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ و مفاهیم سیاسی مطرح نمی گردد و فراموش شدگی تاریخی کورد، در تحقیقات خود ژ. مار بدون آدلای چگونگی این فراموشی، دچار فراموشی علمی گردید. بویژه اینکه استالین با پشت کردن به جو اولیه رویکرد طبقاتی و مارکسیستی لنین و طرح نژاد و هویت اسلاوی، با تحقیقات ژان. مار مشکل داشت و وی و تحقیقاتش در بوته فراموشی سپرده شد. با استالین و دموکراسی خلقهای وی که در راستای دولت تک-قومیتی روسیه بود؛ از زمانی که ک.ژ.ک، به حزب دموکرات تغییر یافت تا به امروز در قالب دموکراسی ملت‌های ایرانی بازتولید گشته است.

از موارد ذکر شده گذر کنیم، تحقیقات اصلی در مورد کورد، توسط فرانسویها یا در ارتباط با فرانسویها مانند بدرخانیان در توجیه سایکس -پیکو صورت گرفت. نباید فراموش کنیم که بسیاری از کسانی که بعدا در چهارچوب شرق شناسی به کوردشناسی پرداختند و حتی بعدا به مقامات علمی در دانشگاه های کشور مطبوع خویش رسیدند، مقامات دولتی و از طرف وزارت خارجه با مسئله‌ی کورد درگیر شدند که طبیعتا باید مطابق با سیاست خارجی که سایکس -پیکو از آن تراوش کرد، هماهنگ باشد. این در مورد ایران شناسان نیز از گوبینو تا کربن صادق است که تحقیقات آنها می بایست مطابق با مرزهای امپراتوری که بعدا دولت-ملت نامیده شد، مطابق باشد.

بدرخانیان در سوریه و لبنان تحت نظر قیمومیت فرانسه در ارتباط با فرانسویهایی چون روزه لسکو و پیر روندو به مسئله‌ی کورد پرداختند. کتاب ثریا بدرخان نمونه آن است که مسئله کورد، به رابطه دولت‌های ظالم و کوردهای مظلوم که باید با اصول حقوقی و اخلاقی مطابق

منشور ملل متحد بر خورد گردد، محدود شد. به این معنی که بعد از سایکس-پیکو، فرانسویها متوجه مسئله کورد نیز بودند که در چهار چوب مرزهای سایکس-پیکو مطرح گردد نه به عنوان هویت مستقل. کورد به اتونومی / خودمختاری و مسئله‌ای حقوقی تقلیل یافت که توسط بدرخانیان درونیت یافت و با قاسملو و ابراهیم احمد نهادینه گشت و صد سال کورد با آن دست و پنجه نرم می‌کند. بعد از ظلمهای صورت گرفته که به اقلیت مظلوم کورد صورت می‌گرفت و اتونومی تحقق نیافت، مسئله کورد کاملا در چهار چوب مسئله اخلاقی و حقوقی مطرح گردید که همچنان با حفظ سایکس-پیکو، مسئله عذاب وجدان آن نیز حل گردد و دموکراسی و حقوق بشر راه حل آن است. از دهه ۱۹۶۰ به بعد تحقیقات کریس کوچرا و ژرار شالیان را در بر می‌گیرد که امروز به اصطلاح استراتژی سیاسی احزاب کورد گردیده است. بعد از آن به تدریج مسئله کورد از یک ملت مستقل و رابطه‌اش با دیگرها از رابط دو ملت یا دو قوم، به رابطه اقلیت و قوم-دولت حاکم تقلیل یافته بود و با کوچرا به اقلیتی نه قومی بلکه مظلوم و حقوقی کاسته شده بود. با بوزرسلان دیگر چیزی از آن به عنوان یک هویت ملی و مجموعه فرهنگی باقی نماند و به مسئله مرکز-پیرامون تبدیل گشت که با رویکرد مقایسه‌ای در چهار کشور در حد مسئله‌ای اجتماعی و اقتصادی - که در ایران و ترکیه نیز مسئله کورد در این چهار چوب مطرح است- محدود گشت که تحقیقات بعدی دیوید مک داوول را در این چهار چوب می‌توان بررسی کرد که امروزه هر پیرامونی از کوردستان با یکی از مرکزها در ارتباط است.

با تاسیس کوردشناسی در پاریس که کوردهایی چون فواد حسین، و کندال نیز با آن همکاری داشتند، می‌توان مرگ مسئله‌ی کورد را مشاهده کرد که از یک سو، به مسائل فرهنگی و زبان و ادبیات و معرفی کورد چون یک امر باستان‌شناسی و فولکلوریک بدون روح سیاسی می‌پردازد و از سوی دیگر، بررسی مسائل سیاسی کوردستان به شکل تقسیم‌شده و بدون صورت کلی. نتیجه منطقی این دیدگاه و تقسیم بدنی کورد به مسائل ریز که در ادامه تقسیم بدنی سیاسی-پیکو است، در مارتین وان بروین سن با وجود کارهای ارزشمند وی مشاهده می‌شود که کلا مسئله کورد را از ملیت و دولت، به وفاداریهای محلی و بومی و ماقبل سیاسی چون آغا و شیخ و قبیله محدود کرد که با وجود پرداختن به همه آنها، به شکل تقسیم شده و فاقد صورت کلی است. در واقع، روحی که نیکیتین به شکل انتزاعی و بدون تعیین پردازش کرده بود، در بی روحی بروین سن، نتیجه‌ی منطقی خوش را یافت و صادقانه اعتراف می‌کند که بعد از چهل سال تحقیق در باره‌ی کورد؛ «نه فهمیدم آنها کی هستند و نه چه می‌خواهند» چرا که قادر به درک یگانگی در پراکندگی کورد نیست. کوردشناسی انگلستان نیز در این چهار چوب قرار داد؛ کتاب «فرهنگ و هویت کورد» با ویراستاری کریین بروک و آلیسون، نمونه‌ی آن است که با مقدمه اخلاقی و احساسی و تقلیل فرهنگ کورد به فولکلوریک و لباس و...، انگار یک قبیله‌ی عقب‌مانده‌ی تازه کشف شده در آمازون را به شکل عینی و پوزیتویستی بررسی می‌کنند. چرا کورد به این تجسمات فولکلوریک محدود شده است؟ چون همین نویسندگان در جای دیگری به فرهنگ فلسفی و تاریخ سیاسی کورد، مَهر ایرانی زده‌اند که قادر به تحلیل این سمبلها نیستند. سپس کوردشناسی در آمریکا که حسن پور نیز با آن همکاری داشت، مسئله تقسیم شده کورد به قبیله و فولکلوریک به مسئله امنیت سیاست خارجی آمریکا و امنیت منطقه تقلیل یافت و برای همیشه از یک مسئله ملت و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی که خواهان دولت است، محروم گشت و به مسئله برگ سیاست خارجی تقلیل یافت. اهمیت عالم نظر در ارتباط با عالم واقعیت و سیاست تنها به این امر تقلیل نمی‌یابد که عالم سیاست و سایکس-پیکو عاملیت این تحقیقات بود بلکه نتیجه سیاسی و فرهنگی آن در خود کورد جالب توجه است که احزاب روزه‌لات جلسه سیاسی تشکیل می‌دهند که آیا آمریکا حمله خواهد کرد یا نه؟ و مسئله کورد کاملا به برگ سیاست قدرتها تقلیل یافته‌است. من (نگارنده) به شخصه از روسای احزاب شنیدم که «آمریکا حمایت نمی‌کند که...» و «همان ظلم رضاشاه کافی است نیازی به تاریخ و... نداریم». آفت فرهنگی آن این است که، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند و فلاکت‌بارتر اینکه مرزی بین تراوشاتِ اهل فرهنگ و اهل سیاست وجود ندارد. علقه‌های حزبی قلم به‌دستان تا آخر عمر ماهیت ایسمی آنها را تشکیل می‌دهد. فقر و فلاکت فرهنگی تا حدی است که حتی پرسش مهمی مطرح نمی‌شود چون پاسخها به لطف اراده متعال دیگریها بستگی دارد که به جای پرسش و تفکر و کنش، باید به پای آن تمنا و خون قربانی ریخت. در واقعیت-سیاستی که از فرهنگ-عقلانیت گسسته است، نباید انتظار تولید متفکر و عاقل را داشت؛ شورشیان بی‌خردی که فقر تاریخی و فلسفی خویش را با نفرین آن فرافکنی می‌کنند. به اندازه جمعیت کوردستان چاودیر/تحلیلگر سیاسی داریم؛ اما هزاران موضوع بکر در باره کورد و کوردستان وجود دارد که کسی یارای درافتادن با آنها نیست و تمامی پرسشها محدود به این شده‌است که آیا آمریکا قصد حمله دارد یا نه؟ بغداد موچه/بودجه می‌دهد یا نه؟ پارتی خوب است یا پ.ک.ک. که نمادین شدن شربه‌برد عشیره در دنیای سخیف ژورنالیست‌هاست.

این پروسه‌ی تحقیقاتی از سایکس-پیکو تاکنون را می‌توان، پروسه‌ی مرگ تدریجی کورد به عنوان یک قوم-ملت خواهان دولت/استقلال در ارتباط با اقوام-دولتهای حاکم دیگری، به قومی خواهان خودمختاری و سپس اقلیتی حقوقی و اخلاقی مورد ظلم و سپس مرکز پیرامون در هر چهار کشور و در نتیجه به عنوان برگ و ابزار سیاست خارجی قدرتها، در نظر گفت که توسط خود کوردها، آنها در توهم سوژه‌ی مستقل و خودبنیاد علمی و اخلاقی، در سیاست و نظریه درونیت یافته‌است که تقدیر عرفان مولوی به تقدیر سیاست رئالیسم تغییر هویت داد. نه تنها سیاست احزاب در طرح مسئله کورد به عنوان حقوق بشر و دموکراسی و انتظار امر متعال تقدیر خدای سیاست خارجی آمریکا و دولتهای دیگری با قربانی پیشمرگ، بلکه درونی کردن و نظری کردن آن تحت عنوان فدرالیسم ایرانی و کنفدرالیسم دموکراتیک بی دولت و شهروندی و مدنیت که، انتزاع و مشروعیت دادن به همان سایکس/پیکو و تقلیل مسئله کورد به اقلیت حقوقی و مظلوم و برگ برنده سیاستهای خارجی است که نمونه‌ی آن را در باشور/موصل و روزآوا/رقه در مقابل با داعش با قربانی پیشمرگ برای رضایت امر متعال دیگریها و ابرقدرت، مشاهده کردیم. ایده‌های که تحت عنوان رئالیسم و منطق و مدنیت، توسط احزاب و قلم به دستان کورد امروزه مطرح می‌گردد که جنبه متافیزیکی و غیرقابل پرسش یافته‌است، ریشه در نیت‌مندی پیوند قدرت و سیاست عاملان تقسیم کوردستان دارد که در متن بیشتر به آن می‌پردازم. تحقیقات بعدی مستشرقین نیز مانند لیزنبرگ و یوانا بوخنسکا و جان کلاین جنیفر یاسبرگ و باربارا هنینگ و...، یا در ادامه تقسیم بندی سایکس-پیکو با تقسیم بدنی کورد به مسائل مجزای فرهنگی و ادبی است، یا مسئله کورد در ارتباط با مستشرقین، بر ساخته فرض شد که همان انتزاع پروسه‌ی کوردشناسی بعد از سایکس پیکو است که هنینگ و یاسبرگ و محققان ایرانی و ترکی در آن جای می‌گیرند در حالی که برعکس، مستشرقین، باعث زوال آن گشتند نه طرح آن. به عبارت دیگر، سایکس-پیکو علمی باعث امتناع طرح کوردیت و ایجاد ناسیونالیسم و نادولتی امروز کورد گردید و در مقابل باعث ایجاد ناسیونالیسم دیگری تحت عنوان ایران فرهنگی و تورانیسم شد که هرگونه نقد و نفی ناسیونالیسم باید به نفی و نقد دولتهای تک-قومیتی دیگری که بر ساخته‌ی ناسیونالیسم است، سرایت یابد در غیر اینصورت در توهم سوژه اخلاقی و علمی، چیزی جز درونیت یافتن سایکس-پیکو علمی نیست. گذار از کوردستان وحشی کارل می به کوردستان دموکراتیک ژینک و چامسکی، گذار از مستشرقان وابسته‌ی سیاست دولتهای استعمارگر به متفکران آزاد و منتقد آن دولتهاست.

نتیجه‌ی منطقی تحقیقات کوردشناسی که در راستای سایکس-پیکو، پراکندگیهای بدون یگانگی بود، از دهه ۵۰ و ۶۰ به بعد وارد فاز مردم شناسی ادموند لیچ و فردریک برث شد که به کلی مسئله از شرق شناسی زوال و به مردم شناسی -قبیله، زن و روستا و...- که از یک سو، به نوعی در چهارچوب جامعه شناسی نه مطالعات ملی و علوم سیاسی است و از سوی دیگر، در ادامه باستان شناسی و بررسی پوزیتویستی کتیبه‌های سنگی است که دیتر کریستن سن در جنوب دریاچه‌ی وان بر روی انسان و اکولوژیکی فیزیکی و قبایل چادرنشین تحقیق می‌کرد که، نه تنها مسئله ملت و قوم مطرح نبود بلکه اکولوژی جایگزین فرهنگ در تحلیل گشت که پایان روحی بود که نیکیتن آن را ندا زد اما قادر به یافتن آن روح/یگانگی در میان پراکندگیها نبود که اکنون پراکندگیها بدون روح/صورت به شکل زیست شناسی بررسی می‌گردند.

رویکرد بعدی به کورد که از سویی، بازتولید علوم مستشرقان است و از سوی دیگر، مطابق با رابطه دانش و قدرت و سیاستهای دولتهای حاکم است، توسط نویسندگان دولتهای تک-قومیتی صورت گرفته است که هدف نه دانش و شناخت بلکه مشروعیت بخشی به سلطه‌ی دولت تک-قومیتی خویش و آسیمیله کردن کوردها است به این معنی که نیت‌مندی در انتزاع و ایداتیکی کردن برخلاف نظر هوسرل، برای شناخت نیست بلکه شناخت همبسته قدرت و سیاست است. در ایران امثال حمید احمدی و جواد طباطبایی جلایی پور و... در این راستا هستند که آن هم درونیت یافتن پروژه‌های فکری مستشرقان است که برخلاف طرح مسئله کورد در قالب جزئیات و باستان شناسی، با ابداع مفاهیم جعلی ایران فرهنگی و تمدن و تاریخ هزارساله ایرانی توسط کسانی چون هانری کربن و وینیو و هرتسفلد، بنیاد مشروعیت دولتهای مطلقه تک قومیتی را فراهم آوردند. در ترکیه فاروق سومر و زکی توقان و... که در جهت ترکیزه کردن تاریخ و فرهنگ کورد بویژه در آناتولی، در راستای کمالیسم و تورانیسم می‌کوشند که دولتهای تک-قومیتی امروز و سیاستهای آنان مشروعیت تاریخی و فرهنگی ببخشند که بسیاری از کوردها چه با نیت شریف و چه ناشریف، در این چهارچوب در عمق وجود نداشتند مفاهیم دیگریها مانند ایران فرهنگی و سرزمین ایرانی، غرق شده‌اند، غافل از آنکه عمق مفاهیم فرهنگی و تاریخی در بی عمقی سیاست سلطه است.

اکنون به طرح مسئله کورد توسط خود کوردها که سنتزی از دیدگاه‌های ذکر شده است، می‌پردازیم که درونی شدن سلطه دیگری و موفقیت هژمونی/دیسکورس سایکس-پیکو و دولت‌های دیگری را نشان می‌دهد. در واقع امتناع طرح نظری کورد توسط خود کورد، بازتولید گشت که، هرگونه گسست از آن، در سیاست به رادیکالیسم و ناسیونالیسم و در فرهنگ و تاریخ‌نویسی، به تخیلات و تعصب، تلقی می‌گردد که نتیجه‌ی از خودبیگانگی و شی‌گشتگی کورد به دلیل پروسه‌ی ذهنی شدن یا همان درونیت یافتن سلطه فرهنگ سیاسی دیگری است که با بدرخانیان آغاز گردید و تا به امروز درگیر آن هستیم. از نظر تاریخ‌نگاری، فقدان هستی‌سیاسی عینی کورد و دیدگاه مستشرقان در تقلیل کورد به زبان و نژاد یا طرح اخلاقی آن را از امین زکی تا تاریخ‌های ناتاریخ ایلات و عشایر و بحث‌های زبانی و نژادی سوران‌همه‌ره‌ش، مشاهده می‌کنیم که، یا تاریخ کورد مبری از هرگونه کلیت چون یک مجموعه فرهنگی و تمدنی و فاقد سر سیاست، محدود به زبان و نژاد شده است چون سوران، و یا اگر به تاریخ سیاسی پرداخته می‌شود از دیدگاه اخلاقی و بدون مفاهیم سیاسی است چون امین زکی که باید گسسته‌های تاریخی گاه‌ها هشتصدساله و فقدان پیوستگی آن را نیز در نظر بگیریم، چون صفی زاده. فقدان طرح مسئله کورد چون یک کل بدون سر سیاست، در تحقیقات ادبی و فرهنگی نیز مشاهده می‌شود که بیشتر شبیه باستان‌شناسی و فولکلوریک است. همچنین، طرح مسائل نظری فلسفه غرب، بدون نگاه کردن از شانه‌های غول سنت که، باید دستگاه زاهدی تصوف مدرن را نیز به آن اضافه کنیم که صوفی‌های ریاکار مدرن به خاطر منافع شخصی و ضعف اخلاقی در مقابل دیگرپها، در رسانه‌های دیگری، محض رضای آنان، به مشروعیت بخشی آنچه هست می‌پردازند.

از طرف دیگر، به خاطر درونیت یافتن تحقیقات مستشرقین، از قومی‌سیاسی به مردم‌شناسی و اکولوژیک را در تحلیلهای کوردها از پدیده‌های معاصر و تاریخ کورد مشاهده می‌کنیم که پرسش از سنوآل کورد کیست، به مسائل طبیعی کتیبه و زبان و نژاد محدود می‌گردد. در حالی که این پرسش مربوط به هویت است و سیاست و فرهنگ بهتر از زبان و نژاد، هویت را نمایان می‌کند و بدتر اینکه، رخداد مهم و سیاسی چون اعلام دولت در روزه‌لات (کوماری کوردستان) به مانند پدیده طبیعی در فیزیک و زیست‌شناسی، چون یک مولکول و تقسیم گشته بر اساس روابط مادی بررسی می‌گردد چرا که بدون درکی از سیاست و مفاهیم سیاسی، تحلیلگر مسائل سیاسی و سیاستمدار شده‌اند. منظور من زاهدان ریاکار رسانه‌های دیگری و یا جوانک‌هایی که بر اساس علقه‌های حزبی کومله و دموکرات به تحلیل لیبرالیستی و مارکسیستی کومار می‌پردازند، نیست که اساساً شایسته‌ی انتقاد نیستند، بلکه متأسفانه در تحلیل اشخاص صاحب‌نظری چون پروفیسور ولی که، کارهای با ارزشی دارد و رابطه کورد و دیگرپها را خوب تحلیل می‌کند، مشاهده می‌شود. تحلیل‌هایی شبیه به زیست‌شناسی و آنتی‌فونومولوژی در زودن صورت کلی آن، در نهایت می‌توان گفت که جامعه‌شناسی است نه علوم سیاسی؛ حتی جامعه‌شناسی سیاسی هم نیست. البته قابل درک است چرا که در صورت گذار به کلیات و مفاهیم سیاسی، در نظر همکاران دانشگاه‌های غربی و ایرانی، از جاده‌ی علم خارج می‌گردد در حالی که این علم، صورتی از ایدئولوژی است که هرگونه طرحی از کورد چون کل، از دایره علم خارج و ایدئولوژی خطاب می‌گردد چون ایدئولوژی خویش را با قدرت، به اسم علم تثبیت کرده‌اند که بازتولید حلال و حرام یا کافر و مسلمان‌غزالی و ابن تیمیه است که فیلسوفانی چون ابن سینا و زکریای رازی ملحد و اشخاصی چون سهروردی و عین‌القضات همدانی مانند بابک خرم‌دین، به دار آویخته شدند. نگاهی به کتاب بنیادهای هویت ملی ایرانیان، حمید احمدی، شاهد این مدعا است که تقسیم بندی وی از علمی و غیرعلمی، مطابق با ایرانی بودن نبودن است. شکل سیاسی آن را در جمله مشهور مسعود بارزانی مشاهده می‌کنیم که گفت «بغداد وه‌فای نه‌بوو» و مصطفی هجری که گفت «ما اخلاق را وارد سیاست کردیم» که ضمن احترام به نیت شریف، شما اخلاق را آگاهانه وارد سیاست نکردید بلکه ناخودآگاه اخلاقی و اجتماعی بودید که بدون درک روح سیاست و درک دیگر چهره‌ی ژانوس سیاست، وارد سیاست شدید. اینکه چرا اینگونه است و جنبش‌های سیاسی هنوز در حد اخلاقی و اجتماعی باقی مانده‌اند، بحث مفصلی است که در متن پاسخ آن را خواهید یافت. ناگزیر صورت‌معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول، صورت سیاسی پوشیدن به جنبش‌های اخلاقی و اجتماعی نیز می‌باشد. ایضا، تحقیقاتی که از اقتصاد سیاسی و شورش‌های دهقانی (قاسملو و حسن پور) بدون هرگونه صورت کلی کوردی شده است. همین دوستان، در تحلیل‌هایشان، فرهنگ تمدن عظیم و کلی ایرانی را پذیرفته‌اند که پدیده‌های کوردستان را تقسیم شده و مولکولی بررسی می‌کنند که می‌توان آنان را مرز نشینان غیور فرهنگی قلمداد کرد. همانطور که در عالم سیاست، مبارزات ضد سلطه‌ی کوردها نه تحت عنوان کورد خوب و با معرفت، بلکه تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم معرفی می‌گردد در عالم علم نیز نباید انتظار تولید تکست کوردی را با تأیید دیگرپها داشت. بنابراین، ما نه

تنها به گرامشی و فوکو و دریدا، برای درک زیربنای فیزیک سیاسی مفاهیم متافیزیکی نیاز داریم، بلکه به یک دیلتای نیز که سلطه علوم طبیعی بر مطالعات کوردی را بزداید، احتیاج داریم. غفلت احزاب در وام‌گیری تئوریهای پساتاسیس برای موقعیت پیشاتاسیس کورد، در میان تحلیلگران نیز مشاهده می‌شود که با روح خشک پوزیتیویستی- که محصول دوران پسادولت و گذار از فلسفه به علوم طبیعی بود، بدون مفاهیم سیاسی و فلسفی و صورت کلی، به تحلیل مسائل سیاسی کوردستان می‌پردازند که نه تحلیل سیاسی بلکه زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

تقسیم‌بندی کورد و فقدان طرح نظری آن چون یک مجموعه فرهنگی و تمدنی با تاریخ سیاسی مختص به خویش، در تحقیقات امروزی کاملاً هژمونی یافته‌است که، مسئله کورد را چه در سیاست و چه در نظر، در چهارچوب ایرانیت، ترکیب یا نظریه‌های عام اسلامیت و دموکراسیسم و مدنیت که همان ایدئولوژی ایرانیت و ترکیب است، مطرح می‌گردد یا تنها یک بخش و جزئی از کل مطرح برجسته می‌شود که به دلیل تاثیر تقسیم‌بندی بیرونی در ذهنیت کورد است. چرا که فقدان کورد چون یک موضوع کلی، روی دیگر فقدان سوژه کوردی است که همدیگر را بازتولید می‌کنند همانطور که وجود آنها دو روی یک سکه است. سوژه‌های امروزی چه در سیاست و چه فرهنگ و تاریخ‌نویسی، در آرایش فکری خویش در آیین ایدئولوژیک دیگری، درونیت یافتن سلطه دیگری یا روان‌کننده‌ی چرخهای قدرت دیگری بر کورد هستند که در یک کلام؛ چون «مم» با پشت کردن به «زین» به اسم عشق الهی/دیگری، به نیستی می‌گرایند تنها به جای عشق و عرفان، علم و رئالیسم، توجیه‌گر فحای خویش و و نخواستن زین کوردستان گشته‌است.

اکنون با توجه به موارد ذکر شده که در متن بیشتر به آن خواهیم پرداخت، چگونه می‌توان به کورد چون کورد بازگشت؛ به قول هوسرل، به خود چیز کورد بدون مفاهیم قبلی بازگردیم که این مفاهیم قبلی با نیت‌مندی، در ارتباط با سیاست و قدرت، در راستای حذف و تقلیل کورد صورت گرفته است و یا با نیت شریف در فقدان هستی، تنها سمبها و نشانه‌های پراکنده‌ایی از آن با فراموشی هستی کل، انتزاع شده است؟ که نتیجه نیت شریف و ناشریف یک چیز است؛ هستنده‌هایی که در فقدان هستی کورد، دچار دیگرزدگی شده‌اند. اشاره کردم که در منابع باستانی و اسلامی کورد به شورش و یاغی و دیو و شر و جن ملقب گشته‌است. اگر باور آن سخت است، امروز را در نظر می‌گیریم. ترکیه در حمله روزآو و حتی در قنديل و باکور، هیچگاه ادعای حمله به کوردها و کوردستان را بهانه قرار نداده است، برعکس از برادری کورد و ترک و یک ملت بودن و یک فرهنگ بودن آنان سخن می‌پراکند. جمهوری ایرانی/پارسی-اسلامی در حمله به روزه‌لات، هیچگاه ادعای جنگ با کوردها را نداشته‌است برعکس از ایرانی اصیل بودن و با معرفت و مرزنشینان غیور سخن پراکنی کرده‌است. داعش نیز مدعی کشتار کوردها در سنگال نشده است. بعث نیز اقدام به کشتن کورد نکرده‌است برعکس از استقرار کوردستان چون بغداد سخن می‌پراکند صدام. این هجوم‌ها و کشتارها تحت عنوان کورد صورت نگرفته است بلکه تحت عنوان تروریسم، تجزیه‌طلب، حزب شیطان و شیطان‌پرست، عامل امپریالیسم و اسرائیل دوم و ارتجاع سنت، توجیه گشته‌است بدون ذکر نام کورد. اکنون فرض می‌گیریم که قرن بیستم و بیست و یکم که عصر اطلاعات و اینترنت و ماهواره است و کوردها خود نیز صاحب تکست و متن هستند، نیست و هزارسال بعد کسانی به تحقیق در باره امروز کورد می‌پردازند. با چه تصویری از کورد روبه رو می‌شوند در صورتی که کوردها نابود و منابعی نداشته‌اند یا منابع آنان توسط دولتهای حاکم پیروز جنگ، از بین رفته‌است و تنها منابع دولتهای درگیر که طرف مقابل بوده‌اند، باقی مانده‌است؛ مانند منابع ساسانیان در باره مزدک و کتیبه بستون درباره گنوماته و فرورتیش و منابع پارسی روایت شده توسط هرودت در باره مادها و منابع آشور و بابل و مورخان اسلامی، در باره جنیان جبال و زاگرس. اگر هزار سال بعد در باره امروز تحقیق شود، ما با واژه پیشمرگ که کوردی است بر می‌خوریم اما در منابع دولتی که، پیشمرگه نیروهای خادم و وفادار دولت ترکیه و ایران، در جنگ با تروریست‌ها و تجزیه‌طلبان قنديل و زاگرس هستند؛ چون نیروهایی که بویژه در ترکیه به قنديل برای جنگ با پ.ک.ک فرستاده می‌شوند، پیشمرگه نامیده می‌شوند. بنابراین، کوردها گروهایی مزدور یا وفادار و مرزنشینان غیور ترکیه و ایران بوده‌اند که بر ضد تروریسم و تجزیه‌طلب جنگیده‌اند. اگر شخصی چون راقم این سطور دریابم که نه، کورد تنها پیشمرگه‌های در خدمت ایران و ترکیه نبوده است بلکه پیشمرگه‌های زاگرس و قنديل بوده‌اند که به تروریست و تجزیه‌طلب ملقب گشته‌اند آیا باید با اعتماد و تکیه بر منابع دیگری، منکر آن بشویم و کورد را به همان نیروهای در خدمت دولتهای دیگری تقلیل و منکر کورد بودن و پیشمرگه بودن کسانی که به تروریسم و تجزیه طلب ملقب گشته‌اند، شویم؟ یا با این استدلال که در اسناد آمریکا، تروریسم نسبت به گروه‌های دیگری قبل از آن بکار رفته است، پس نمی‌توان تاریخ کورد را در واژه های تروریسم ذکر شده در منابع ایران و ترکیه استخراج کرد،

می توان منکر شد؟ پس وجود واژه های جن و قرمطی و اهریمن و ضحاک و توران و شر و تیامات و بی خرد و... نیز در قدیم نسبت به کورد بکار رفته است حتی اگر قبلا موجود بوده باشد یا بعد کارکرد دیگری یافته باشند. چرا که حوزه فرهنگی و جغرافیایی و شورشهای سیاسی کوردی را خطاب قرار داده اند. برای مثال امروز حزب الشیطان نسبت به کورد بکار رفته است اما شیطان بزرگ نه و با وجود استفاده ی واژه ی تجزیه طلب، حتی در شیمی و فیزیک، در خاورمیانه نسبت به کورد بکار می رود. پس وجود واژه ی جن در قرآن، دال بر عدم انطباق آن با کورد در تاریخ قدیم نیست «الاکراد من الجنی». نتیجه این می شود که تاریخ کورد نوشته شده است، اما نه تحت عنوان نام کورد بلکه تحت عنوان «دیگری» و برای کشف و بررسی تاریخ کورد تا دست یافتن به طرح نظری و مفهومی آن چون یک کل و مجموعه فرهنگی و تمدنی با سر سیاست، باید به دیرینه شناسی سکوت تاریخ «دیگری» و باید در متنهای دیگری - دیگری متن سیاسی و فرهنگی دیگریها-، اما با وارونه کردن ارزشها نه تبرئه خویش از پادمفهومها، به دنبال تاریخ کورد گشت که متوجه می شویم برخلاف نظر مستشرقان و دیگریها و درونیت یافتن آن توسط خود کوردها، کورد، صاحب تاریخ فرهنگی و سیاسی نیز می باشد که با چنین القابی مواجه شده است همچنانکه امروز این القاب نه به یک کورد شهری بلکه به مبارزات سیاسی کورد خطاب می شود. چون امروز یک کورد شهرنشین که سلطه دیگری را پذیرفته است و گوشت و خون و زبان کوردی نیز دارد، به تروریسم و تجزیه طلب ملقب نمی گردد بلکه به کوردهای که از نظر سیاسی و فرهنگی به نفی و نقد سلطه دیگری و به شکل جمع به مبارزه با آن می پردازند، خطاب می شود که گاه شکل علمی آن به جای تروریسم، ایدئولوژی خطاب می شود که تکستهای تولید شده کوردی که در چهارچوب تسکتهای دیگری نیست را در قدیم زندق و حرام و اکنون ایدئولوژی و تعصب قلمداد می کنند.

اما چرا دیرینه شناسی سکوت؟ چون توسط دیگری، به دیگری با القاب منفی نامیده شده است. همانطور که امروز توسط دیگریها به دیگری تجزیه طلب و تروریسم ملقب می گردد. یعنی دیگری «The Other»، مثلا غار جهالت یا جن و اهریمن و گوتیان بی خرد، توصیف و تعریفی است که از طرف دیگری به آن قالب گشته است و برخلاف امروز که کورد تروریسم ملقب گشته، زبانی غیر از زبان توصیف شده ی دیگری دارد، با توجه به منطق دنیای قدیم، فاقد منابع و زبان خاص خویش بوده است که سکوت خویش را بشکند و اگر بوده است، برخلاف دنیای ارتباطات امروز، از بین رفته است، که، باید با توجه به تقابل های دوگانه برساخته شده توسط دیگری، آن را بررسی کرد. بنابراین، با استفاده از بنیاد نظری فلسفه غرب با ارزشیابی دوباره ارزشها، باید سعی در نوشتن تاریخ مستقل فرهنگی و سیاسی در گذار از تاریخ نویسیهای زبانی و نژادی و عشایری و باستان شناسی فرهنگی داشت تا از یک سو، به تصویری کلی از کورد چون کل دست بیابیم و از سوی دیگر، به طرح نظری و مفهومی و سیاسی آن برسیم تا از ناسیاسی بودن امروز با وجود درگیری عملی با سیاست و تحلیلهای ناسیاسی سیاست رهایی بیابیم. محدود کردن کورد به تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر یا زبان و نژاد، همانند محدود کردن امروز کورد بدون احزاب و گروههای اپوزسیون دولتهای حاکم است که تحت القاب منفی توصیف می شوند. تکرار می کنم که تاریخ کورد را باید از تاریخ دیگری و از طریق منابع دیگری با توجه به فقدان منابع خودی در قدیم استنباط کرد که توسط فلسفه روح (اسطوره بین النهرین و دین: زرتشتیان و اسلام و فلسفه یونان و در مدرن ایدئولوژی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی) تحت عنوان دیگری مطرود و به سکوت محکوم گشته است که به دیرینه شناسی سکوت بدن کامل و بازگشت به خود چیز کورد، در زدودن مفاهیم منفی دیگری به آن دست بیابیم تا با توجه به امکانات نظری امروزی به آن صورت معقول و مفهوم بیوشانیم که کلی است نه جزئی. می خواهیم از یک سو، به زبان فلسفه و مفاهیم سیاسی زبان تمثیل و صورت سمبلیک را یاد دهم و آن را با صورت سمبلیک هه لپه رکی آشتی دهم و از سوی دیگر، به صورت سمبلیک هه لپه رکی زبان فلسفی و سیاسی یاده داده و به آن صورت معقول بیوشانیم. به عبارت دیگر، قصد دارم صورت سمبلیک و زبان تمثیل کوردی، که مستشرقان در حد فولکلوریک و باستان شناسی تقلیل داده اند که باعث محرومیت تاریخی و سیاسی کورد از مفاهیم سیاسی و نظری شده است را با صورت معقول و نظری آشتی دهم. برای سوژه شدن باید تحلیلهای مستشرقین و دیگریها، در حد فاکت تقلیل و ابژه تحقیق ما شوند نه اینکه چهارچوب ذهنیت ما را شکل دهند.

این دفتر، کوششی است در جهت نیل به صورت کلی کورد، چون مجموعه ای فرهنگی و سیاسی نه نژادی و زبانی و فولکلوریک که، با نوشتن تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد، در یک مجموعه صورت می گیرد تا گسست سیاست /واقعیت از فرهنگ /عقلانیت امروزی، از نظر تاریخی روشن گردد که عین پیوند دوباره آنها با هم است تا در نهایت صورت سمبلیک و پراکسیس کورد، به صورت معقول دست بیابد و کورد

در حد ایده و نظریه و به صورت کل، ابژه تحقیق قرار گیرد که سوژه‌ی برساخته انتزاعی و اخلاقی قادر به انجام آن نیست چون عقلانیت پروسه‌ی تاریخی است. اگرچه برای فهم بهتر این نوشتار، مطالعه کتاب و نوشته‌های قبلی که به تاریخ سیاسی و فرهنگی، برخلاف زبانی و نژادی و تبار، پرداخته و طرحی نظری از نظریه دولت و ما/دیگری ارائه داده‌ام، لازم است، اما این نوشتار مستقل، بدیع و متفاوت از نوشته‌های قبلی است. این نوشتار که بدون قصد قبلی، حجم آن زیاد شد، فارغ از سخت‌گیریهایی ذکر منبع است و سعی در ارائه صورت کلی و نظری از کورد در پروسه‌ی تاریخی آن به طور خلاصه است که به شکل فلسفی و متافیزیکی آغاز می‌گردد و سر از سیاست و عینیت امروز در می‌آورد. در واقع پروسه این نوشتار وارونه پروسه «مم» است که از جوانی جنگجو و سرزنده‌ی خواهان زین، غرق در متافیزیک گشت و به زین پشت کرد که در این نوشتار قصد دارم مم را به زمین و زین بازگردانم که شاید نافاضلان و ژورنالیستها و اهل تفننهای فرهنگی، قادر به ورود به دالان آن که سرهای بریده بی جرم و جنایت مشاهده می‌گردد، نیستند و برایم قابل پیشبینی است که فقر فلسفی و تاریخی خویش را به آن فراقکنی خواهند کرد. لازم است، از دوستی گرامی تشکر کنم که با مطالعه‌ی این نوشتار، پیشنهاد نوشتن این مقدمه را ارائه دادند. راقم این سطور، به این مطالب در متن و پاورقی به شکل پراکنده پرداخته است اما بدون پیشنهاد ایشان، با ذکر چکیده، مقدمه نظری شروع می‌شد و در تحریر نوشتن مقدمه مانده بودم چون درون متنی به آن می‌نگریستم که با پیشنهاد ارزنده‌ی ایشان درباره مطالعات کوردی، چاه به راه تبدیل شد. همچنین، از دوستی دیگر که ذکر نامهایشان به دلایل امنیتی به صلاح نیست، تشکر کنم که طراحی جلد کتاب را انجام دادند. در نهایت مایل هستم دین خودم را به یکی از اساتید قدیمی در دانشگاه علامه ادا کنم که در سال ۱۳۸۵ زمانی که دانشجوی ارشد بودم و این تز در ذهنم در حال تکوین بود، در باره آن که کورد، دیگری بوده است، بحث می‌کردیم، به من پیشنهاد دادند که از دیگری شروع کن و به کورد برس نه برعکس که شاید به طور ناخودآگاه ظاهر این نوشتار، از پیشنهاد ایشان الگو گرفته است.

مقدمه نظری، متد و هدف:

گذار از پدیدارشناسی روح مطلق به دیرینه‌شناسی سکوت بدن کامل

هگل می‌نویسد روح آزاد بود اما خودآگاه نبود. گوهر روح آزادی است که تاریخ، پیشرفت آگاهی از آزادی خویش است. آگاهی روح از آزادی خویش، روی دیگر آگاهی انسان از روح و همان خودآگاهی انسان است. بنابراین، اساس انسان ذهن است و ذهن آشیانه ایی است که روح در ادیسه روحانی خویش به آن باز می‌گردد. پیش فرضهای این دیدگاه یکی در نظر گرفتن نقطه آغازگاه تاریخ است که در هگل ایران است و یاسپرس از دوره‌ی محوری تاریخ از ۸۰۰ تا ۲۰۰ قبل از میلاد نام می‌برد دوما مفهوم پیشرفت است. سوما تاریخ را از منظر روح: دین و فلسفه و لاجرم انسان را با ذهن/روح در نظر می‌گیرند. به همین دلیل مفهوم از خودبیگانگی در هگل، مارکس و فوئرباخ اهمیت ویژه ایی دارد. باید اشاره کنم که نتیجه ای که آنان از سیر تکامل روح یا تاریخ گرفتند درست بود اما پیش فرضهای آنان که تاریخ و مورخان تاریخ یعنی دین و فلسفه؛ پروسه تکامل و شناخت خدا است، مبتنی بر پیش فرضهای نادرست و درک نادرست آنها از مطلق است که دین و فلسفه و اسطوره آن را نمایندگی می‌کند و با وجود نقد تیز آنها از دین و فلسفه و اسطوره، درک آنها از مطلق، همان درک دین و فلسفه است که همانطور که خود آنان گفته اند، آن را وارونه و یا پوسته آنها را شکسته و به هسته دست یافته اند. برای درک روح مطلق، که نه مطلق است و نه روح، باید با پدیدارشناسی وارونه به «خود چیز» قبل از ظهور تاریخ که همان ظهور متافیزیک و روح است یعنی به شرایط سیاسی و تاریخی برساخته شدن مطلق بازگشت تا به غیریت مقدم بر تاریخ که باعث ایجاد تقابل‌های دوگانه و دیالکتیک تاریخ گشت، التفات بیابیم.

اینکه خداشناسی همان انسان‌شناسی است درست اما تصویری از خدا که در خداشناسی دین و فلسفه است تصویری راستین از خوددا نیست. در تصور نادرستی که از خوددا به دلیل تصور دین و فلسفه یافته بودند، خدا در نیچه با وجود نفی، در اراده قدرت، در هوسرل و هگل در ذهن و در مارکس در قالب کار بازتولید گردید و دولت تجلی زمینی خدا در زمین تلقی می‌شود که، شکل سکولار و زمینی همان خدایی است که نفی کردند. درک دین و اسطوره و فلسفه این بود که رویدادهای عالم ناسوت، تجلی رویدادهایی است که در عالم مثال و ملکوت می‌افتد این دیدگاه از سوئی، در فلسفه افلاطون است که نمونه کامل هر چیز زمینی در «عالم مثل» موجود است و از سوی دیگر، در دین زرتشت که، نبردهای زمینی، شکلی از نبرد آسمانی و شاه تجلی خدا بر روی زمین در نبرد با دیوان و اهریمن است. اسطوره نیز رویدادهایی هم زمانی را تجلی و تکرار کار خدایان می‌داند. این مسئله با مفاهیم روان پریش فروید و ایدئولوژی مارکس و انسان‌شناسی فوئرباخ حل گردید که آفریننده همان انسان، کار و یا روابط قدرت و اقتصادی است و آنچه از آن خاطره ازلی ساخته شده است چیزی جز بت ذهنی و ایدئولوژی نیست. اما مسئله اصلی که آنان قادر به دریافت آن نشدند این است که این تصور از آفرینندگی باهم با وجود شالودشکنی دین و فلسفه، تصویری است که از دین و فلسفه خلق شده است چرا که این انسان الگوی زمینی همان خدایی است که نفی می‌کنند به همین دلیل مرگ خدای نیچه نتیجه منطقی خویش را در مرگ قاتل خدا یعنی انسان یافت.

پیش فرض تکاملی تاریخ و اینکه دین و فلسفه و اسطوره، علم شناخت مطلق هستند، باعث این تصورات ناصواب گشته است. در حالی که فرضیه این نوشتار این است که تاریخ نه تکامل بلکه گسست و، دین و اسطوره و فلسفه به عنوان نظامهای دانش بشری نه شناخت و یا سیر شناخت خوددا بلکه گسست از خوددا و جایگزینی تصورات نادرست از خدایی نادرست و طرد و نفرین کردن خوددای راستین به اهریمن و شیطان بود در نتیجه برای درک خوددا باید به عالم بیرون از عالم روح یعنی دین و فلسفه پرتاب شد که اتفاقاً مطلق که دین و فلسفه بر ساختند، گسست از آن بود و به پدیدارشناسی مطلق خوددا نه خودا در تاریخ پرداخت که روایت فاتحان و اربابان نیست و فلسفه روح نیز بیانگر آن نیست بلکه پراکسیس مغلوبان و صورت‌سمبلیک و سیاسی نمایانگر آن است. به عبارت دیگر، برای صورت‌معقول بخشیدن به صورت سیاسی/سمبلیک خوددا در تاریخ می‌بایست، تاریخ شورشهای نامعقول و دیگری تاریخ فلسفه روح یا آنتی صورت‌معقول را به رشته تحریر در آورد.

دین و فلسفه، برای پوشش و تثبیت تصور خود از خدا در حاکمیت حقیقت، می‌بایست آن تصور راستین از خود را یا می‌زدودند و یا تخریب می‌کردند که با پاک کردن هسته اصلی و نفرین و شاخدار کردن ظواهر آن، «دیگری» خدا و تاریخ را از سویی، پوشانده و از سوی دیگر، تخریب کردند که آن حوزه، نااندیشیده باقی بماند تا انگیزش اخلاقی و ارزشی حوزه‌ی اندیشیده شده از بین نرود. اگرچه نیت‌مندی در ظهور سوژه تاریخی نقش داشت اما هستی در پرتو قرار نگرفت بلکه با برجسته کردن یک بعد آن، بعد دیگر آن طرد و نفرین گشت و ابژه اندیشه با استقلال از عینیت هستی و حالت نفسانی، به سوژه متعال انتزاع یافت که قادر به آفرینش است. بنابراین، سوژه متعال، فقدان هستی عینیت یافته است که برای جبران فقدان، به خلق هستی موهومی در تصور هستی واقعی می‌پردازد و خود در مقابل ابژه‌ی متعال شده به سوژه خالق هستی، حالت ابژینگی دست می‌دهد. لاجرم نه مانند هوسرل، هستی در پرتو قرار گرفت و نه مانند فوئرباخ، خدا وارونه گشتن انسان شناسی به طور ناخودآگاه است بلکه پوشاندن خود را به شکل خودآگاه در ارتباط با ساختار قدرت قومی و طبقاتی یا جهل و کینه‌ی شخصی، توسط آفرینندگان دین و فلسفه بوده است. در واقع آفرینندگان دین و فلسفه همان آفرینندگان خدا و تاریخ هستند که برای تاریخ نگه داشتن چیزی به روشن کردن مسئله‌ی دیگری پرداختند و دین و فلسفه نه شناخت و یا سعی در انکشاف هستی/خود را بلکه پوشاندن آگاهانه آن بود. لاجرم زیرساخت همه این تلاشها نیمه جهالت تاریک ذهن اشخاص و یا سلطه‌ی قومی و طبقاتی، جایگزینی روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی و حقانیت بخشیدن به آن است.

با تولد سوژه، که فقدان هستی است، هستی عینی در فقدانیت سوژه، به سکوت محکوم شد و تجربه آگزیستانس خویش از هستی را تنها می‌توانست به شکل پراکسیس و سمبلیک آگزیستانسیال کند که بخاطر کرول شدن و امتناع پراکسیس، که همان فقدانیت عینیت هستی است که دیگر امکان پراکسیس و آگزیستانسیال شدن آن نبود، از سویی، تنها صورت سمبلیک هستی را می‌توانست تجربه کند و از سویی، هرگونه تصور کردن به آن و به کلام در آوردن آن، آغشته گشتن به کلام سوژه‌ی فقدان هستی می‌شد و در عدم هستی کامل، تنها می‌توانست نشانه‌ها و سمبلهایش را تصور و بیندیشد و چون هرگونه تصویری و اندیشیدنی به آن در کانتکت سوژه و کلام فقدان هستی صورت می‌گرفت، زمینه ساز آشتی زبان و تمثیل یا کلام و صورت سمبلیک می‌شد که سمبلهای هستی عینی، نیز از حالت ابژینگی خارج و با استقلال از حالت نفسانی و عینیت، به حالت سوژینگی دست یافته که سوژه تصور کننده به حالت انفعال ابژینگی می‌رسد اگرچه همچنان سعی در اتحاد دوباره با هستی دارد اما نه به شکل پراکسیس جمعی و آگزیستانسیال بلکه در حالت انفعال و فردی، زبان تصویر و سمبلیک وی در هاله‌ایی از کانتکت کلام قرار می‌گیرد.

اگر تاریخ و یا متافیزیک که هم سان همدیگر هستند را به شکل یک کتاب تاریخی در نظر بگیریم هر کتاب و تمدنی سعی در تخریب کردن از سویی، و پنهان کردن تمدن قبل از خود از سوی دیگر دارد. برای نمونه تمدن تازه آمریکا از سوی به نابودی و تخریب تمدن قدیم پرداخت و از سوی دیگر کتمان سویی‌های تمدنی و فرهنگی آن که؛ خود را آغازگران تاریخ بنامند. مثالهای زیاد دیگری مانند انقلاب ایران که از سویی، تخریب و از سوی دیگر نادیده انگاشتن سهم خود از نظام قبلی و یا صفویان در پوشاندن شیخ و کورد بودن خود یا اسلام در جهالت نامیدن دوره قبل از بعثت و آغازی نو پنداشتن خویش در حالی که اکثر مفاهیم و منطق آن به دوران قبل از بعثت تعلق داشت. تاریخ و مورخان تاریخ نیز که به دوره‌ی محوری و آغاز تاریخ مشهور گشته است؛ با پنهان کردن از سوی و تخریب تمدنی قبل از خود از سوی دیگر، گام در وادی ظهور گذاشته است. این نه تنها در مورد تاریخ‌های جزئی صدق می‌کند کلیت تاریخ را نیز شامل می‌شود که چیزی قبل از خود را نفی و در تاریکی نگه داشته است. تخریبها و آغازهای جزئی مانند نمونه اسلام، اگرچه شاید سیاسی و یا فردی بوده است اما آن تخریب و فراموشی نیازمند برساخت نه تنها نظامی سیاسی تازه بلکه ایدئولوژی و دانش و خدایی تازه بود که به ظهور فلسفه در یونان و دین در خاورمیانه که شامل قانون و اخلاق نیز بود؛ گشت. در این زمینه نیچه با مفهوم نیهیلیسم و بازگشت جاودانه با پیامبر دیونیزس و هایدگر که نیهیلیسم را موتور محرکه متافیزیک و تاریخ پنداشته است و به حقیقت عملی قبل از سقراط باز می‌گردد؛ در آستانه درک مسئله قرار گرفته‌اند اما متاسفانه در نرسیدن به اصل مسئله فراتر از متافیزیک کلام و خارج از تقابل‌های دوگانه، خدای دیگری که از همان تصویر مطلق دین و فلسفه تدوین شده بود را وارونه کرده و به ظن خویش از ساختار شکل گرفته دوره‌ی محوری یا متافیزیک خارج یا فراتر رفته‌اند.

در این زمینه، دو تئوری متفاوت موجود است؛ تئوری که از فلسفه مدرن دکارت بویژه کانت و هگل تا مارکس تداوم می‌یابد در بررسی سیر تاریخ که اگرچه به درک زیرساخت زمینی و ناسوتی عالم ملکوت رسید اما با تصور اینکه هسته حقیقت در زیر پوسته است و از درون

همان نظام دانش سعی در درک حقیقتی داشتند که در ماورا و ناندیشیده‌ی نظام دانش بود، به بساختن خدایان دیگری رسیدند به جای پایان دادن به مطلقیت. برای مثال سوژه‌ای شناسا و قادر مطلق چه در نظر و چه در عمل که در نظر چون خدا قادر به شناسایی مطلق رها از غرایز و موقعیت است و در عمل چون خدا قادر مطلق و کن فیکون است که نتیجه نظری آن ساختن خدایان تازه که همان ایدئولوژیها هستند و در عمل ایجاد انقلابها در ساختن بهشت که چیزی جز بازتولید ساخت روابط قدرت و اقتصاد قدیم در قالبی تازه نبودند. آنها در نیافتند همانطور که انقلابها با جهالت و وحشی خواندن دوران قبل از خود، خود را پیشگام تاریخی تازه و تمدنی تازه تصور می‌کنند که بازتولید همان قدیم است، خود ادیان و فلاسفه و خود خدا و تاریخ نیز که آن را آغاز تاریخ و شکوفایی می‌دانند چیزی قبل از خود را در تاریکی و با مفاهیم شر توصیف کرده‌اند که تصور خود را نیک و در حاکمیت حقیقت ماندگار کردند با این تفاوت آن نقطه آغازین بود و ساختن تازه میسر بود اما در دوره مدرن ناممکن است چرا که در نقطه آغازین، مفاهیم خلق شدند و واقعیت سیاسی بدون واسطه مفاهیم زیسته می‌شد اما اکنون هر واقعیتی در قالب مفاهیم قدیم مفصل بندی می‌شود. به همین دلیل این تصور از هگل تا مارکس و هوسرل چون در چهارچوب همان نظام دانش باقی ماندند خود خالق هستی تازه آفریدند که مواد آن از همان نظام دانشی بود که قصد ویرانی آن را داشتند مانند سوژه و کار و اراده.

این تصور توسط دیگران به چالش کشیده شد مثلا سوژه استعلایی با فروید و عقلانیت با اراده قدرت و آپولون با دیونیزوس نیچه و ایدئالیسم با ایدئولوژی و طبقه مارکس. به این معنی اینان بعد خریدن آدمیت را در پس بعد فرشته آن شناختند اما هنوز دریافتند که دیگری، نه صرفا ناخودآگاه و غریزه و این ناخودآگاه نه دوران کودکی فرد، بلکه دوران کودکی کل بشر و تضاد آپولون و دیونیزوس نه تنها جنگ مفاهیم بلکه جنگ تاریخ و ماقبل آن است اینکه در قبل از سقراط اثرات عینی آن را یافته‌اند تنها تاثیراتی از جای دیگری بود. یونگ با ابداع ناخودآگاه جمعی سعی در گذار از روان‌شناسی سوژه محور فروید داشت همانطور که عقلانیت ارتباطی هابرماس، تقلا برای گذار از سوژه کانتی/هگلی بود همانطور که قدرت چون توافق آرنت نفی سوژه قدرت محور است. این تصور غلط در امثال دریدا و الیاده نیز هست دریدا به خوبی دریافت که غیریت مقدم بر تقابل‌های دوگانه است اما سعی در شناخت عینی آن غیریت نداشت و الیاده با اینکه دریافت ابراهیم آغازگر زمان تاریخی در تقابل با زمان ازلی است، اما در نیافت که این جنگ دو اسطوره یا جنگ دین با اسطوره نیست بلکه جنگ کل دین و اسطوره با امر واقعی بوده است که این دین و اسطوره یا ابراهیم بر علیه آن شوریده‌اند چرا که امر واقعی بود که، از نظم نمادین کل دین و اسطوره و فلسفه می‌گریخت. بنابراین صرف وارونه گرداندن تقابل‌های دوگانه از آپولون به دیونیزوس، از خدا به شیطان و.. کافی نیست اگرچه چهارچوب تنوری آن را فراهم کردند اما هنوز در درون کلام گرفتار است در حالی که تضاد مابین کل کلام (اسطوره و دین و فلسفه) و ماقبل کلام یعنی امر واقع بود به عبارت دیگر تضاد صورت معقول و «صورت سمبلیک» یا - به قول ویگنشتاین - مابین زبان ابزار و زبان تصویر بود.

تقابل‌های دوگانه توسط یک طرف روح و کلام برساخته شد که خود موخر را خیر و دیگری مقدم را شر نامیده‌اند. به این معنی که، هر دو دال تقابل‌های دوگانه توسط طرف کلام متاخر برساخته شده است و غیریت متقدم ماورا و ماقبل کلام و تقابل‌های دوگانه است که برای نفی آن غیریت؛ مفاهیم دین و فلسفه با تقابل‌های دانش-جهالت و خیر-شر برساخته گشت. اثری از این درک در آثار ادورنو که دیگری ایدئولوژی را خود واقعیت و دریدا که غیریت را مقدم بر تقابل می‌داند و دیونیزوس نیچه هست اما آن را مفهومی درک کردند نه واقعی یا سر از ترکستان یونان در آوردند به همین دلیل، دین و فلسفه‌ی تازه‌ای برساختند. درک این غیریت و واقعیت قبل از دین و فلسفه، به معنی پایان فلسفه و دین و متافیزیک و بازگشت به مرحله ماقبل متافیزیک است البته با تجربه پسمتافیزیک. برای گذار از کلام و متافیزیک باید، بدن و روابط افقی و عمودی بدن‌ها را مبدا آغازین هر تفکری کرد. از آغاز بدن بود نه کلام و نه عمل. تفسیر و توجیه روابط مابین ابدان، ریشه تمامی فلسفه روح و متافیزیک است. اینکه فلاسفه مدرن و پست مدرن هنوز دریافتند که غار تمثیل نبود بلکه واقعی و تعلق فرهنگی داشت نشان از ماندن در چهارچوب فلسفه‌ای هستند که افلاطون آن را پی ریزی کرد.

با این توصیفات ما چگونه می‌توانیم به تصویر خوددای راستین برسیم؟ چگونه می‌توانیم توحید واقعی را احیا کنیم و به زمانی بازگردیم که پرده‌های حجابی بین خودها و خوددای نبود؟ به زمانی که انسان و خوددای با هم می‌زیستند؟ جواب ساده است این خوددای راستین نه هسته خود دین و فلسفه که امثال هگل و فوئرباخ آن را خدای نوینی ساختند، بلکه هسته «دیگری» دین و فلسفه است یعنی ما باید به جای تمرکز

بر دین و فلسفه و راززدایی و اسطوره زدایی از آن؛ به راززدایی از «دیگری» دین و فلسفه برسیم که نه تنها به تصویری راستین از خوددا و ناندیشیده تاریخ اندیشیده شده دست می یابیم بلکه به شناخت درستی از کل نظام دانش بشری و دین و اسطوره و فلسفه نیز دست می یابیم. به این معنی نیست که با کشف دیگری تقابل های دوگانه، به تصویری از خوددا دست می یابیم بلکه به این معنی است که راه دیگری، تنها راه رسیدن به خودداست که باید آن را از بار معنایی تقابل های دوگانه پاک کرد تا از طریق آن به تصویر از خوددا دست یابیم. برای اینکار باید به نقطه صفر و زمان تکوین دین و فلسفه بازگردیم که من در اینجا افلاطون را برای فلسفه برگزیده و زرتشت را برای دین و ابراهیم را برای تاریخگیری و تصویر یکتاپرستی و تمدن سومر را برای اسطوره که در تمامی این تطورات روحی؛ یک «دیگری» است که اگرچه با الفاظ متفاوت اهریمن؛ تیامات؛ غار جهالت و شر توصیف گشته است اما اشاره به یک مجموعه دارد که در دارسایی این تمدنهای حضوری ملموس و عینی داشت. ظهور روح و خدا در قالب دین و فلسفه ظهور خداسالاری و پادشاهی؛ ساختار طبقاتی و سلطه‌ی قومی؛ عدالت افلاطونی یا سلسله‌مراتبی؛ روح و معنویت گرایی نیز بود یعنی تحول اجتماعی و سیاسی و فرهنگی لازم و ملزوم یکدیگر بودند که همان رابط دانش و قدرت است ناگزیر «دیگری» که به شر و شیطان ملقب گشته است؛ آنتی طبقاتی و سلطه‌ی قومی و آنتی معنویت و روح یعنی فرهنگی مادی زمینی مردمی و زمینی بود. که تقابل های دوگانه آن مشروعیت توافقی و زمینی در تقابل با مشروعیت متافیزیکی و حق الهی شاهان چه پادشاهی «خداسالارانه» و چه فیلسوف-شاه؛ فرهنگ دیونیزوسی و مادی و زمینی در تقابل با آپولونی و معنوی که همان تقابل رندی با زاهدی است؛ عدالت برابری در تقابل با عدالت افلاطونی و سلسله‌مراتبی در یک کلام پردیس زمینی در تقابل با فردوس آسمانی بود که در آن پردیس خوددا و خودها با همدیگر می زیستند چرا که خوددا در پردیس زمینی هبوط کرده بود و بدنها با وی عهدی بستند که تاریخها این عهد را شکستند.

با بررسی «دیگری» و «غیر» این تمدنها که در قالب اهریمن و هادس و غار جهالت و... تصور شده است و با بررسی زمان قبل از ظهور تاریخ/روح و فرهنگ حاکم در آن، می توان به غیریتِ مقدم بر تقابل های دوگانه دست یافت. چون این دیگری فلسفه روح، مانند خیر و شر یا خدا و شیطان، هردو نامگذاری از طرف یک طرف ستیز بوده است که خود موخر را نماد خیر و دیگری مقدم را نماد شر و با دایره لغات خویش، «غیریت» را توصیف کرده است که این دایره لغات و مفاهیم، توانایی بیان آن غیریتی که شر خوانده شده است، را ندارد. با بررسی آن در می یابیم که زیرساخت تمامی مفاهیم الهی و ازلی یا کینه و جهل بوده است یا منافع قومی و طبقاتی که شکل دانش آن به قول رانسیر انتظامگیری و دانش تولید شده روح در قالب دین و اسطوره و فلسفه ارتباطی مستقیم با ظهور ساختار طبقاتی و سلطه‌ی قومی دارد که البته به معنی مدینه‌ی فاضله بودن دوره قبل نیست بلکه تنها قبلا سلطه در حاکمیت حقیقت تثبیت نگشته بود؛ حقیقت و آزادی از هم نگسسته بودند اما نه در قالب روح و کلام بلکه صورت‌سمبلیک بدن کامل که زبان آن تصویر بود نه زبان ابزاری کلام. بنابراین، «**بدن آزاد بود نه روح که خودآگاهی آن عین زیستن آن بود**» به همین دلیل می بایست از نوشتن پدیدارشناسی روح یا متافیزیک به دیرینه‌شناسی سکوت بدن کامل پرداخت که تاکنون نه تنها فاقد صورت‌معقول بوده است بلکه توسط صورت‌معقول دین و فلسفه، در طول تاریخ، به نامعقول و دیگری توصیف شده است که روایت مغلوبان و شورشیان صامت نامعقول است. به عبارت دیگر، روایت مرگ خدا تنها جنبه‌ی نظری و فلسفی ندارد همانطور که دیگری تقابل های دوگانه تنها در درون کلام نیست بلکه جنبه تاریخی و سیاسی دارد. نگارش تاریخ بدن کامل، پدیدارشناسی روح در قالب دین و فلسفه و اسطوره نیست بلکه دیرینه‌شناسی امر واقعی است که توسط فلسفه روح به دیگری و سکوت محکوم گشته است که خویش را در پراکسیس و صورت‌سمبلیک اگزیستانس کرده است نه روح و کلام. در نتیجه باید تاریخ نامعقول و ناخدایی را نوشت چرا که ظهور نامعقول چون شیطان فاوست و لویاتان هابز، باعث مرگ خدا/روح در فلسفه غرب گردید. به قول هایدگر، با ظهور متافیزیک، هستی پوشیده ماند. «وجود رازخیز و رمزآمیز است در حالی که فلسفه و کلام سنتی این امکان را از وجود نفی می کنند. خدای فلسفه و کلام را نمی توان پذیرفت. انسان در برابر خدای فلسفه و کلام نه می تواند برای وی حرمت قائل شود و نه در برابر وی به سرود خوانی و سماع و رقص بپردازد» بنابراین، به سوی یافتن هستی و خوددای راستین سماع و رقص یا هه‌لپه‌رکی.

در زمینه متد این نوشتار باید اشاره کنم که تحولات فکری معاصر غرب همسان تحول در متد نیز بوده است. متد این دفتر با تمام وام گیری از هگل - که پایتیر به تفاوتها اشاره خواهیم کرد- دیالکتیک یا پدیدارشناسی مطلق نیست که به قول دیلتای بیشتر پدیدارشناسی متافیزیک است چون اولاً در خاورمیانه دیالکتیک خیر و شر به سنتزی دست نیافته است و فاقد پروسه تکاملی بوده است. دوما، سرآغاز و

مطلق، روح نامتعیین نیست بلکه بدن متعیین است؛ سرآغاز هستی عینی متعیین و تجربه زیسته سیاست است پس شاید پدیدارشناسی وارونه یا دیرینه‌شناسی سکوت یا همان پدیدارشناسی بازگشت به خود چیز قبل از دنیای نظری بهتر باشد. دیلتای - و زیمل و هارتمان - با حذف روح مطلق و ادغام همه آنها در روح عینی به جای پدیدارشناسی، هرمنوتیک را متد کار خویش قرار داد که می‌توان از آن بهره برد اما هنوز کافی نیست به این دلیل که از یک سو، در آغاز، عینیت، تجلی روح نبوده است در دوران پس از امتناع عینیت سیاست است که عینیت، جنبه ذهنی می‌یابد روح عینی موضوع تحقیق می‌شود و از سوی دیگر، دیلتای هرمنوتیک را در تقابل با علوم طبیعی به روش خاصی از دانش تقلیل می‌دهد در حالی که هستی در آغاز متعلق دانش و سوژه نبوده است بلکه عمل و زیسته شده است. پدیدارشناسی هرمنوتیکی هوسرل راه را گشود تا به بنیاد هستی‌شناسی دست یابد و تقابل قدیمی میان هستی و شناخت را از بین می‌برد که هرمنوتیک همان هستی‌شناسی بنیادین است. از نظر هوسرل عینیت‌های آگاهی همانگونه که از فعالیت‌های نفسانی جدا میگردند از واقعیت‌های عینی و خارجی نیز جدا می‌شوند. عینیت‌های آگاهی با آگاهی حصولی یا صور ذهنی اتحاد دارند و جنبه مفهومی دارند نه مصداقی لذا کلیاتند نه جزئی که می‌توان معنا را از واقعیت جدا ساخت. ابژه به پدیدار ذهنی تبدیل می‌شود و در مرحله آیدتیک عین پدیدار شده در ذهن ما معنای کلی تر می‌یابد و با رهایی از محدودیت‌ها می‌شود و به صور ناب و خالص دست می‌یابد و از حضور خویش به عنوان دگرگون کننده‌ی جهان با خبر می‌شود و خود متعالی می‌شود. این همان وارونگی مطلق و فلسفه روح است که سر از سوژه در آورد. تعلیق عین به موضوع پدیدار ذهنی، اسارت در همان فلسفه روح است که به متد نیز سرایت کرده است. عین به تعلیق در نمی‌آید بلکه خود به امتناع رسیده است و سپس متعلق آگاهی می‌شود. در حضور عین، آگاهی به نکاپو برای شناخت و تقلیل آن به پدیدار ذهنی نمی‌افتد بلکه در فقدان عین، ذهن به تصویر آن مشغول و با جدا ساختن تصویر از ابژه با توجه به کانتکت روح زمانه و محدودیت‌های فرمان، آن را انتزاع و در کانتکت روح زمانه دوباره به آن تصویر ذهنی، عینیت می‌بخشد که جنبه شی‌گشتگی نیز پیدا می‌کند. یعنی متعلق شناخت یا ابژه در گسست از عین و واقعیت، به شکل انتزاعی و آگاهی ناب در می‌آید که سوژه بر سازنده آن، به ابژه آن و ابژه ذهنی شده به سوژه متعالی تبدیل می‌شود که سوژه ابژه شده، معنای نه تنها ذهنی خویش بلکه معنای وجودی خویش را از آن می‌گیرد و برخلاف هوسرل این سوژه انتزاع کننده نیست که به حضور خویش به عنوان دگرگون کننده‌ی جهان با خبر می‌شود بلکه ابژه انتزاع شده به سوژه متعال است که نه تنها دگرگون کننده‌ی جهان بلکه خالق جهان فرض می‌شود. تصور نادرست هوسرل و اصحاب فلسفه روح/سوژه این است که از آغاز با آن شروع می‌کنند چه در هگل با شروع از مطلق نامتعیین روحی و چه کانت و هوسرل با شروع از سوژه آگاهی که در هر صورت هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی تقلیل می‌یابد حتی اگر شناخت سعی در راه یافتن به هستی بنیادین داشته باشد. تصور آنها از سوژه و انسان نیز برگرفته از ابژه‌ی سوژه گشته و متعالی گشته است که فوئر باخ خداشناسی را همان انسان‌شناسی می‌داند و فوکو انسان را مخلوق خداوندگار دانش در دویست سال اخیر تعریف کرد که نتیجه منطقی مرگ خدا، به مرگ قاتل خدا یعنی انسان رسید. به همین دلیل، با وجود تمامی تلاش آنها برای گذار از فلسفه روح و متافیزیک آن را در شکل سوژه‌ی متعال انسان بازتولید کردند. هستی از آغاز عینیت دارد و پیوند با هستی نه از طریق آگاهی بلکه با زیستن و تجربه کردن آن در دو صورت سمبلیک و سیاسی است، هستی با سیاستی که ما آن را نفرین می‌کنیم پیوند دارد نه با روح نازنین و تا زمانی که هستی عینیت دارد، متعلق سوژه نمی‌گردد در زیستن با هستی و تجربه کردن آن، نیازی به سوژه برای شناخت ابژه نیست. سوژه، خلا ناشی از فقدان هستی است فقدان زیستن با هستی است.

بنابراین، تنها با فقدان هستی است که سوژه متولد می‌شود. واقعیت برای تفنن تفکر در پرائنز توسط سوژه قرار نمی‌گیرد بلکه از سویی، به طور عینی در پرائنز یا امتناع قرار گرفته است و از سوی دیگر، توسط سوژه به خاطر نیت‌مندی سیاسی و شخصی در پرائنز قرار گرفته می‌شود، سپس سوژه در نبود آن یا در نفی آن، به تصور از آن مشغول می‌شود و تصور به تدریج شکل ناب به خود می‌گیرد و از ابژینگ به سوژینگ دست می‌یابد. عینیت یا هستی عینی، جدا از سمبلها و نشانه‌هایش نیست؛ خوددا از صفات خویش جدا نیست، عینیت از ذهنیت نیز جدا نیست اما در امتناع عینیت، سوژه نه با کل عینیت هستی بلکه کلیت را از طریق نشانه‌ها و سمبل‌هایش می‌شناسد اما شناخت سمبل‌های هستی عینی، در کانتکت و دنیای دانشی سوژه شکل می‌گیرد که با همان نشانه‌های دیسکورس حاکم تفسیر و به هم می‌پیوندند که گاهی ابژه انتزاع شده از حالت مخلوق به خالق تبدیل و سوژه‌ی اکتیو با از خودبیگانگی از تصویر برساخته ذهن خویش، مطیع آن می‌گردد و در عین حال از وجود این موجود برتر لذت روحانی و فکری می‌برد و هستی مفقود را در دنیای ذهنی خویش جستجو می‌کند.

بنابراین، همانند بحث نظری محض که در بالا اشاره کردم، از نظر متد نیز فلاسفه غرب در چهارچوب فلسفه روح که سوژه از آن می تراود، می اندیشند و ریشه اکثریت مفاهیم آنها به عصر ظهور کلام/متافیزیک در یونان باز می گردد که هستی با زبان ابزار فلسفه‌ی روح بیان گردید بنابراین آنان قادر به التفات هستی واقعی و عینی قبل از ظهور متافیزیک نیستند و بنیاد هرگونه متدی، بر اساس روح و ذهنیت شکل می گیرد که همان سپردن نقش خدا به سوژه و کار و اراده انسانی است. این که هیچکدام از فلاسفه تشخیص ندادند که غار تمثیل نبود و این دو کلمه را از هم تجزیه نکردند، نشان از دوری آنان از حوزه ناندیشیده و هستی واقعی است چون غار واقعی و مکان هستی واقعی بود.

هایدگر به دنبال سرآغازینی است که نسبت خود را با اگریستن از دست نداده باشند. و فلسفه را پدیدارشناسی هرمنوتیکی می داند که به سرآغازینی بودن آزمون زیسته تاریخی در نسبتش با اگریستن نظر دارد که برچیده شدن پدیدارشناسی از روش های فهم است که علم سرآغاز مقدم بر نظریه است و به خلوص امر واقع باز می گردد. با هایدگر شناخت شناسی تاویل جای خود را به هستی شناسی فهم داد که فهم نه وجهی از شناخت بلکه وجهی از هستی است. هایدگر با بازگشت به سرآغازین و مهمتر نسبتش با اگریستن گام مهمی در گذار از فلسفه روح/سوژه برداشت اما همچنین فهم که مسئله ایی تاریخی است، حضور دارد در حالی که اگریستن سیال شدن تجربه سرآغازین، از آغاز مبتنی بر فهم نبوده است و خود اگریستن سیال را اگریستن سیال کرده اند. بنابراین ما به پدیدارشناسی نیاز داریم که تجربه اگریستن را از طریق خود اگریستن بفهمد یعنی از حالت فهم و دانش خارج و بدن را سوژه قرار دهد نه ذهن را. زیرا که نقاش و منقوش از هم سوا نبوده اند که فهم برای پر کردن خلا دست به کار شود. سوژه و ابژه یا ذهن و عین همدیگر را زیسته اند؛ سپستر در گسست ذهن و عین یا عدم امکانیت اگریستن سیال شدن هستی است که فهم و سوژه به اندیشیدن و تصویر سازی درباره آن می پردازد که این مسئله شناختی نامرتبط با روان شناسی فروید و تفاسیر ژیزک نیست که سوژه، فقدان است. فقدان سوژه با جایگزینی ناخودآگاه جمعی یونگ با فردی فروید، در باره سوژه تاریخی دین و فلسفه و اسطوره نیز صادق است لاجرم سوژه و شناخت نه انتزاع عین موجود بلکه عین ناموجود است و انتزاع عین ناموجود چنان به شکل ماهیت ناب در می آید که کار دگرگونی جهان به وی تعلق می گیرد در حالی که خود عین بوده است، نه سوژه خودکار که باعث جدایی سوژه و ابژه نیز می گردد که فلسفه مطلق و سوژه مطلق در درون همان ابژه روحی شده به خودآگاهی رسیده اند، هرچقدر هم سکولار و علمی باشند، نمی توانند فراتر از شکل زمینی مطلق روحی یا خدا فراتر بروند به همین دلیل خداوندگار در هوسرل به ذهن فردی تقلیل می یابد که در کانت و دکارت و هگل (ما) نیز چنین است و با مارکس به کار و نیچه با اراده جایگزین می گردد. به عبارت دیگر، روح یا سوژه یا فهم بشری در یک مرحله بعد از هستی قرار دارد که عین را در پراتنز قرار نداده است بلکه با نفی عین و با عین نیست شده است که، سوژه یا فهم شکل می گیرد و فلسفه غرب هرچقدر نیز این را وارونه کند به مرحله ماقبل روح یعنی هستی عینی دست نمی یابد. سوژه نه تنها فقدان میل است بلکه فقدان هستی نیز هست و امتناع است نه امکان، امتناعی که امکانیت خویش را به ابژه انتزاعی شده ناب می سپارد که فوئرباخ به این دلیل خداشناسی را همان انسان شناسی نامید اما فوئرباخ و کل فلاسفه سوژه و روح، متوجه نشدند که خوددای دیگر و مطلق دیگری قبل از تشکیل خدا و مطلق روحی و ذهنی وجود داشته است که بازگشت به خود آن خوددا جز با بازگشتن به تجربه قبل از تشکیل مفاهیم و فلسفه روح امکان ندارد. به همین دلیل اگر مفاهیم اگریستن شدن سرآغازین هایدگر و بازگشت به خود چیز هوسرل را از کانتکت ذهنی و فهمی آن منزه کنیم مقدمات امکان فهم هستی عینی را به ما می دهد.

دیالکتیک ماتریالیستی مارکس با مفهوم ایدئولوژی، رشته های مطلق هگل را پنبه کرد و دیدگاه آنتی پدیدارشناسی جایگزین پدیدارشناسی گردید که تکامل این دیدگاه با واسطه نیچه، به تبارشناسی فوکو در جایگزینی جامعه‌ی انضباطی به جای جامعه سرمایه‌داری می انجامد که اگرچه راقم این سطور در کتاب اولی که سیاست درونیت نیافته بود، بیشتر از این دیدگاه بهره برده ام، اما برای بررسی دوره روح عینی و روح ذهنی به دلیل نادیده انگاشتن روح ذهنی دارای کاستیهایی است و دیدگاه تک بعدی اقتصاد و تقلیل سیاست و حقوق به آن نویسنده را دچار تنگناهای زیادی می کند. اگرچه میان رشته ایی بنا به مقتضیات به تمامی این موارد نیاز است چون کلیتی در یک پروسه تاریخی شامل سیاست و حقوق و عرفان و فلسفه در حال بررسی است اما مفهومی که می توانم برای آن در نظر بگیرم، دیرینه‌شناسی سکوت در بازگشت به خود چیز دیگری است که این بازگشت و دیرینه‌شناسی مستلزم وارونه کردن تقابل های دوگانه نه برای حفظ آبروی دیگری منفی این تقابل بلکه برای فراروی از آن و دستیابی به غیریت مقدم بر تقابل می باشد. بازگشت به خود چیز با دیرینه‌شناسی سکوت و دست یافتن به دیدارشناسی و پدیدارشناسی دوباره آن اما پدیدارشناسی بدن کامل است نه روح مطلق که ذهنی و روحی شدن بدن کامل، نه تلاش

نظری انسان برای شناخت بلکه جایگزین شدن بدن کامل در ذهن به جای زیستن با خود بدن کاملی است که دیگر امکان زیستن با آن وجود ندارد. بنابراین اگر چه از نظر مفهومی و متدی ما قادر به استفاده از متدهای پدیدارشناسی هستی هستیم اما به شرطی که متعلق آن را و خود هستی را در فضای خارج از فضای شکل‌گیری این متدها تصور کنیم. پدیدارشناسی هستی عینی در اگزیستانسیالیسم شدن بدنی آن که با زوال، عین جنبه ذهنی و امتناع به خود می‌گیرد در یک کلام هرگونه فلسفه ایی باید از بدن آغاز گردد و رابطه افقی و عمودی مابین بدنها، اصل و اساس هر تحول تاریخی و روحی بوده است. فلسفه ایی که با بدن آغاز نشود، خود بخشی از روح ناآگاهی است که در مرحله مابعد هستی قرار دارد و امکانی در شناخت هستی/خوددا نمی‌یابد. اما منظور من از بدن، نه این بدن زیست‌شناسانه بلکه دو شکل سیاسی و سمبلیک بدنهاست که با ظهور حوزه اندیشیده شده دین و فلسفه روح نه در پراتنز بلکه به حوزه تاریک نااندیشیده رانده شد. گسست از روح در اندیشه سیاسی و پیوند آن با کنش، با واسطه‌ی فوکو توسط رانسیر شکل گرفت اما در امتد اگر چه از جنبه پیوند با قدرت مطرح گشته است اما شروع از بدن و عمل هنوز معیار آغاز متد نگشته است.

به عبارت دیگر، باید شعار هوسرل در بازگشت به خود چیز را به نتیجه منطقی آن برسانیم که همان گذار از خود هوسرل است. «خود چیز» ماقبل مفاهیم، هستی عینی بدن کامل است که در پراتنز قرار دادن آن از سر تفنن فکری و شناخت نیست بلکه زیرساخت شناخت در شکل جمعی قومی و طبقاتی و در شکل فردی کینه و جهالت یا حیرت است. سوژه در فقدان هستی یا بهتر با نفی هستی، در عین حال مفصل بندی سمبلیها و نشانه‌های آن در چهارچوب دیگری زایش می‌یابد همانند تولد سوژه خدا که با کشتن هیولای تیامات، و از اعضای بدن آن، جهان هستی را خلقت می‌بخشد که در اینجا خدا، سوژه‌های تاریخی چون افلاطون و زرتشت هستند که با کشتن هستی عینی بدن کامل - به قول هوسرل در پراتنز قرار دادن - و با سمبلیها و نشانه‌های آن، جهان تاریخی/متافیزیکی را شکل می‌دهند. تولد تاریخ/متافیزیک، ادعای استقلال خودآگاه/سوژه، از ناخودآگاه/بدن است که باعث دوگانگی بین آن دو شد و تضاد این دو، محرک تاریخ و شورشها و سرکوبهای آن می‌گردد. در شکل فلسفی آن در غرب: آپولون/افلاطون - دیونیزوس/تراژدی و در شکل سیاسی روم - استپارتاکوس و در شرق مزدک - ساسانی و یا مهر - زرتشت و خرمیدیان - خلافت. بدن کامل که در پراتنز یا نیست و نفرین شده است، گاهی سمبلیهای و نشانه‌های آن مانند افلاطون - سوفسطائیان و گاهی بدنهای آن که متفرق شده اند دوباره در مقابل سوژه ایی که باعث تفرق آن شده است، شکل بدن کامل به خود می‌گیرند و عصبانی را در برابر سوژه براه می‌اندازند مانند گنومه‌ها - داریوش یا خرمیان - خلافت. با امتناع عینی بدن کامل، پروسه‌ی ذهنی شدن آن آغاز می‌شود که با سوژه‌ی معقول و متعالی متافیزیکی دینی و فلسفی که در تقابل با بدن کامل انتزاع یافت، تفاوت دارد چرا که زبان آن نه وحی و دیاکتیک بلکه تصویر و تمثیل است که در پروسه‌ی ذهنی شدن با روح متافیزیک آغشته می‌گردد و با هر خودآگاهی، بخشی از آگاهی خویش به بدن کامل را نیز از دست می‌دهد. بنابراین، هستی عینی مفقود شده یا در پراتنز قرار گرفته همان بدن کامل یا هه‌لپه‌رکی است که نه تکامل و ابژه اندیشه بلکه گسست و تشکیل و سوژه/ابژه اگزیستانسیالیسم شدن است که هر گسست و تشکیل آن از سویی، به اراده و توافق اعضا و از سوی دیگر، موانع بیرونی سلطه در ارتباط است که نیت‌مندی آن، نیت سیاسی سلطه‌ی قومی با انتزاع سوژه دینی (پارس - زرتشت و اسلام - عرب) و طبقاتی (فلسفه/آریستوکراسی) از یک سو، و نیت‌مندی کینه نوزی (زرتشت - ابراهیم) و جهالت/حیرت (افلاطون) از سوی دیگر، باعث گسست و در پراتنز قرار دادن هستی عینی آن شد. لاجرم مفهوم پدیدارشناسی هوسرلی را باید در پرتو مفاهیم تبارشناسی فوکو و روان‌شناسی نیچه دریابیم.

آنچه در این نوشتار پردازش شده است، داستان فراق و وصال از خودداست که «اگر چه آب دریایی است که نتوان کشید / اما بقدر تشنگی بیاید چشید». ابتدا پدیدارشناسی وارونه‌ی بازگشت به نقطه صفر شکل‌گیری دونالیسم خیر و شر یا خودآگاه و ناخودآگاه که همان سفر از من الخلق الی الحق تا دست‌یابی به خوددا - خودا به شکل منز و بدون حجاب می‌باشد و سپس پدیدارشناسی دو خوددا - خودا (خودآگاه و ناخودآگاه) یکی وحدت و دیگری توافق یکی روح کامل و دیگری بدن کامل در طول تاریخ در سه شکل روح عینی، روح ذهنی و روح مطلق است تا با خودآگاهی به سیر تاریخی آن در ذهن راقم این سطور، صورت سمبلیک نیز به خویش خودآگاه و بدن کامل هه‌لپه‌رکی، صاحب صورت نظری تا شاید شورشیان نامعقول کورد صاحب صورت معقول شوند و عینیت گسسته از ذهنیت دوباره با آن آشتی کند که در این مسیر با وجود اینکه «سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت»، ناگزیر از گذار از آن برای ازدواج تئوری و عمل هستیم. با تحولات فلسفی غرب که به مرگ خدا منجر شد، امکانات مفهومی لازم که سهره‌ورده‌ی و شهرزوری قادر به انجام آن نبودند برای ما فراهم آمده است تا به خوددا که

صورت سمبلیک و بدن کامل است، صورت نظری و معقول ببخشیم. خوددای که در تاریکی تکایا و فولکلور مهجور و مستور مانده است و ما خوددا را فراموش و در ظلمت بت پرستی گمراه گشته ایم. اما این آشتی با خوددا بدون واسطه انجام نمی گیرد. بدون واسطه در بدن کامل هه لپه رکی ممکن می گردد که آن را می زییم اما نه در ساحت ذهن و اندیشه که به آن ببندیشیم و سپس با تراوش آن به آن عمل کنیم. در هه لپه رکی نقاش و منقوش یکی هستند. اما در عالم سیاست خالق و مخلوق از هم گسسته اند. ناگزیر باید به دونادونه های خوددا در طول تاریخ در روح ذهنی و عینی و مطلق آگاهی بباییم (سفر من الحق الی الخلق) تا خوددا از ناخودآگاه به خودآگاهی بیاید و در ذهن ما حکاکی شود. صورت معقول بخشیدن به خوددای صورت سمبلیک هه لپه رکه / بدن کامل، صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول نیز می باشد. خودآگاهی خوددا به خویش و خودآگاهی ما به وی که دو روی یک سکه است بدون خودآگاهی ما به ناخودآگاهی جمعی و تاریخی ما ممکن نمی گردد. خوددای نه مطلق است نه قادر مطلق است و نه روح و کلام است، بلکه بدن کامل و صورت سمبلیک است، با وی زیسته ایم و تجربه اش کرده ایم تنها در این صد سال اخیر در عالم عینیت سیاست از آن گسسته ایم و گسست امروز از آن، ذهن ما را وادار به خودآگاهی به آن می کند. اگر این گسست، صورت نمی گرفت، نیازی به خودآگاهی ما به وی و صورت نظری و مفهومی بخشیدن به آن نبود. چون از آن تهی گشته ایم باید به آن ببندیشیم و کمبود عینیت آن را در تصور ذهنی خویش جبران کنیم. به قول نیچه، اندیشه زاغی سرخوش از بوی لاشه است و مرگ کورد که همان فراموشی خودداست راقم این سطور را به اندیشیدن درباره آن واداشته است. خودآگاهی مدرن ما با توجه به منطق عینیت سیاست مدرن گسسته از خوددا/ذهنیت، نه آگاهی به خوددا بلکه عین ناآگاهی و دو برابر از ناخودآگاه تاریخی و حافظه سمبلیک ما گسسته است. برای آشتی این دو باید به سیر تاریخی ظهور و زوال خوددا بپردازیم تا دلیل و نقطه صفر گسست عینیت از ذهنیت و خودآگاهی از ناخودآگاهی شناخته شود. خود شاخه پروسه ی گسست عینیت از ذهنیت یا فراق ما از خوددا، وصال دوباره خوددا و بازگشت خوددا از ناخودآگاه جمعی ما به خودآگاه ما است. وصال خودها و خوددا، قبلا با مذهب و زبان تمثیل، از شیخ جنید تا نظامی از سلطان صحاک تا بابیه و از عین القضاة همدانی با وجه الله تا طابع تام سهروردی صورت گرفته است که باید این زبان تمثیل، زبانی فلسفی بیاید و به سطح سیاست گسترش یابد که همان اتفاق عاقل و معقول و اجماع بدنیا یا همان بدن کامل است اما امروز اعضای بدن کامل از هم گسیخته و در فقدان روح متلاشی شده است که تنها خوددا می تواند روحی در این جسد بدمد و آن را احیا کند. می خواهیم به صور سمبلیک هه لپه رکی، زبان منطقی عقل و به عقل و منطق، زبان تمثیل صورت سمبلیک هه لپه رکی را نشان دهیم.

هیرش (ذکریا) قادری 14.04.2022

آلمان

z.heresh.qaderi@gmail.com

«دیگری» در فلسفه، دین و اسطوره در بدو تکوین

فلسفه: تمثیل غار و عالم مثل:

هایدگر و آرنست، «تمثیل غار» افلاطون را سرآغاز فلسفه سیاسی غرب می‌داند، که در تقابل با آن، «عالم مثل» بر ساخته می‌شود. عالم مثل، ایده‌های ایده‌ها و خیر است که فلسفه، کاری جز شناخت این ایده/خیر و تحقق آن در دنیا نیست که نتیجه سیاسی فیلسوف/شاه و اتوپیا از آن استنباط می‌شود لاجرم فلسفه از آغاز چون دین از باایده‌ها یا ایده‌آل سوا نبود. عالم مثل با «دیگری» ساختن تاریکی غار و ساکنان آن بر ساخته می‌گردد که نمادی از جهالت و غفلت و فقدان دانش و فلسفه بودند. افلاطون آن را «تمثیل غار» نامید و هنوز بعد از هزاران سال، هیچ کس این دو کلمه را از هم مجزا نکرد. افلاطون، برای تثبیت دیدگاه خویش در حاکمیت حقیقت، غار واقعی را تمثیل و تمثیل «عالم مثل» که نمادی از خورشید است را واقعیت محض پنداشت که خارج از ذهن انسان وجود دارد و تمامی چیزهای عالم ناسوت، تمثیلی از عالم مثال و ملکوت هستند که، نقاشان که دو برابر از عالم مثال دور افتاده اند جایی در مدینه‌ی فاضله‌ی وی ندارند چرا که نقاشی زبان تصور و زبان خدای ماقبل وحی و دیالکتیک است و اثبات این ادعاست که فلسفه از عقل نه از خیال سرچشمه می‌گیرد که تقسیم بندی عقل و توهم، فلسفه و شعر نیز لازمه آن بود بنابراین موجودی به نام عقل تولد یافت. فلاسفه ای بعد از افلاطون که هرچقدر نیز به وی بتازند، اسیر همان چهارچوبی هستند که افلاطون تعریف کرد چرا که تمثیل بودن غار را پذیرفتند حتی اگر منکر واقعی بودن «عالم مثل» شدند. غافل از اینکه غار و ساکنان آن واقعی بودند که افلاطون در عدم درک آن، آن را نماد جهالت و تمثیل نامید و تمثیل خویش از عالم ایده را واقعیت پنداشت. تقابل دوگانه افلاطون مبتنی بر دانش در مقابل جهالت است که فضیلت دانش است و رذیلت جهالت که این تقسیم بندی سلسله پیامدهای علمی و سیاسی به همراه خویش دارد. دانش که با نیکی همسان است در عالم مثل موجودیتی مستقل از ذهن انسان دارد و روح انسان که میخ کوب ماده بدن شده است، از عالم مثل هبوط کرده است که با درک آن عالم قادر به رهایی از شهوات و جهالت است و چون این عالم به تفکر و فلسفه نیاز دارد و عامه مردم که مشغول کار بدی هستند از تفکر محروم، لاجرم نخبه‌ها و عده‌ی معدودی که فلاسفه هستند امکان دسترسی به عالم مثل را دارند. بنابراین، به دلیل اینکه شرط سعادت جامعه شبیه شدن به عالم مثل است باید از قوانین مثل پیروی کند و چون فیلسوف تنها کسی است درکی از این قوانین دارد به نتیجه‌ی سیاسی فیلسوف-شاه با اراده نظامیان و اطاعت توده مردم کشاورز و کارگر می‌انجامد که تحت عنوان عدالت افلاطونی/طبقاتی مشهور است.

به بحث اصلی بازگردیم که «دیگری» فلسفه و فلسفه سیاسی افلاطون «تمثیل غار» است که سرآغاز فلسفه و دانش غرب گشت که نماد سیاسی آن فیلسوف-شاه و نظم طبقاتی و «انتظامی‌گری» است و این دانش محدود به معدودی است که عامه مردم یا جاهلان دسترسی به آن نداشته و ناگزیر باید مطیع باشند چون نماد شکم و شهوت هستند. روشن است تمثیل غار جاهلان افلاطون، ایده‌ی عامه‌ی مردم را نیز در خود نهفته دارد. آنچه به زبان امروز آن را دموکراسی و تقسیم عادلانه عقل در میان عامه مردم و نظم افقی قراردادی می‌نامیم را در قالب تمثیل غار، نماد جهالت می‌داند که گفتیم غار نه تمثیل بلکه واقعیتی سیاسی و اجتماعی در همان دوران بوده است که در غارهای آبی تاریک به شکلی سمبلیک بیان شده است که مثل و خورشید و نور و آتش در تقابل با آن نماد دانش و خرد تعریف گشت غافل از آنکه آتش به قول ارسطو خشونت است چون مسیر آن به بالاست و پایین زمین در غار، برابری از آغاز بود.

«دیگری» دوم و مهم کل فلسفه افلاطون؛ انسان شیر-سری است که افلاطون همانند غار، آن را تمثیل پیش فرض می‌گیرد که نماد بعد اهریمنی و غریزی انسان است و اگر انسانی مطابق با فلسفه و خرد نباشد همان انسان شیر سری خواهد بود که نه تنها نماد جهالت نسبت به دانش است، نماد شر و شروری بعد مادی آدمی نیز هست لاجرم دانش و خوبی و معنویت در کنار هم و جهالت و شر و بعد مادی و زمینی انسان با هم تعریف می‌گردند چرا که فضیلت و دانش یکی هستند که تا دوران مدرن این روابط از هم نگسست. اینکه ارتباط بعد مادی انسان با شر گسست و فاوست و لویاتان در پی سعادت بعد زمینی و مادی هستند نه بعد معنوی و آسمانی درست اما این نوشتار نه وارونه کردن تقابل‌های دوگانه و تایید بعد زمینی در مقابل بعد آسمانی، بلکه نشان دادن بعد زمینی و تاریخی کل تقابل‌های دوگانه خیر و شر است که بر ساخته تخیلات افلاطون نیستند بلکه ماده ایی در عالم واقعیت بودند که تخیلات افلاطون بر آنها صورتی نو بخشید و این ماده قدیم

موجود را شر و واکنش و عصیان خویش در برابر آن را خیر نامید حال انگیزه این عصیان و نفرت جهل شخصی باشد یا موقعیت اجتماعی و سیاسی وی اهمیتی ندارد.

دین: اهریمن و اهورا:

زرتشت، تلفیقی از تفکر هندی و اساطیر بین النهرینی و ادیان ابراهیمی است که سنتز کاملی را در قالب تضاد نور و تاریکی یا خیر و شر از آن ارائه کرد به همین دلیل نیچه برای دست یافتن به نقطه صفر دونالیسم به زرتشت بازگشت. بنیاد تقابل‌های دوگانه زرتشت مبنی بر تضاد دو دال مرکزی اهورامزدا در تقابل با اهریمن، با تقابل‌های سمبلیکی مانند: نور در برابر تاریکی، آتش در برابر آب، گاو در برابر شیر، عقاب در برابر مار، فره ایزدی شاهان یا مشروعیت متافیزیکی در برابر مشروعیت توافقی و دین و معنویت در برابر مادیت و رقص و شادی است.

زرتشت، «غیریت» مقدم تاریخی خویش را که باعث عصیان وی در مقابل آن شد را اهریمن و تاریکی خطاب کرد که، در تقابل با آن اهورامزدا و نور را به عنوان خیر انتزاع کرد. اما عالم مینوی اهورامزدا در قالب دین و وحی از بالا به پایین با فرشته بیان می‌شود نه از پایین به بالا با دیالکتیک و فلسفه. نماد سیاسی عالم مینوی اهورامزدا، نظم سلسله‌مراتبی فره ایزدی و ساختار طبقاتی است که شاه سر آن و قرینه زمینی اهورامزدا تعریف می‌شود. زرتشت نیز با مشاهده گاوکشی با رقص و مستی در تاریکیهای مهرابه/غار آبی با حیواناتی چون مار و عقرب، کل مراسم و تاریکی غار و حیوانات آن را نماد شر و اهریمن خواند. اهریمن زرتشت، کشنده گاو است که فلسفه ظهور زرتشت، دفاع از روان گاو می‌باشد که دنیای خیر وی با سمبل نور و آتش در تقابل با تاریکی و آب غار است. اینکه هگل دیگری نور زرتشت را طبیعت می‌داند درکی از مسئله نیافته است که دیگری نور و آتش زرتشت نه طبیعت بلکه تاریکی غار بود. همچنین دیگری سیاسی زرتشتیان، آژی دهاک است که در هگمتانه/محل توافق دولت را ایجاد کردند.

ابراهیم: میرچا الیاده، ابراهیم را آغازگر زمان تاریخی در مقابل زمان ازلی و الهی می‌داند که سوژه ابراهیم در پی تحقق وعده‌های الهی، وی را وارد زمان و تاریخ می‌گرداند که خدا ماورا آن وعده‌هایی داده است که باید انتظار آن را در فردای زمانی و تاریخی داشت که تاریخ موضوع می‌گردد و این وعده‌ها با اطاعت از قوانین خدا از سوئی، و قربانی دادن و وفای به عهد الوهیم، تحقق می‌یابند و قوانین/وحی خدا از طریق پیامبر/ابراهیم دریافت و ابلاغ می‌گردند که رابطه چوپان-رعیتی برساخته می‌گردد. الیاده، به درستی دریافته است تقابل زمان ازلی و تاریخی را اما درک نکرد که آن زمان ازلی، وجود واقعی و تاریخی نیز داشته است که تنها شکل سمبلیک آن که باعث عصیان ابراهیم گشت. در تقابل با زمان تاریخی ابراهیم، نه زمانی اسطوره‌ای و کیهانی بلکه واقعیتی تاریخی بود که خود اسطوره نیز مانند دین و فلسفه در تقابل با آن و در عدم درک زبان سمبلیک و تصویر آن زایش یافت. غار جهالت و اهریمن در ابراهیم فراری از حران، بت‌پرستی و گمراهی از خدا نامیده شد و غار، گورستان مردگان می‌گردد. مبارزه با بت‌پرستی صورت موخری است که بعداً توسط ادیان یکتاپرستی به وی قالب گشت بخاطر اینکه وی را قهرمان توحید معرفی نمایند. اگر بخواهیم دیگری ابراهیم را دریابیم باید دریافت دیگری مفاهیم و اعمال سمبلیک قربانی و ختنه و عهد در ابراهیم در تقابل کدام اعمال سمبلیک دیگری قرار می‌گیرد. در روایاتی ابراهیم توسط نمرد به آتش انداخته می‌شود رویکرد متافیزیکی و معنوی ابراهیم در تقابل با رویکرد زمینی نمرد قرار می‌گیرد که بعداً نمادی از بت‌پرستی و باعث گریز وی از حران-تپه نمرد می‌شود که پایینتر به آن می‌پردازیم.

اسطوره: مردوک و تیامات:

بابل: اسطوره‌های سومی که سرآغاز همه تقابل‌های دوگانه و قوانین الهی با حمورابی هستند بر ای باور هستند که مردوک با کشتن تیامات و از اعضای بدن وی کیهان را ساخته است که شکل سیاسی و دینی این کیهان یکتاپرستی با قوانین الهی و امپراتوری و نظم سیاسی سلسله‌مراتبی با حاکمیت شخص شاه چون حمورابی است. در قوانین حمورابی جامعه به سه دسته تقسیم می‌گردد که پادشاه در رأس نماینده و ابلاغ گر قوانین الهی مردوک است. دیگری یا نرگل تمدن سومر ریشه در کلمه کور و به زاگرس اشاره دارد و ساکنان زاگرس را مارگزنده‌های متجاوز به حریم خدایان و گوتیان بی خرد لقب دادند. دوره حاکمیت‌های حکومت‌های مهری گوتی در سومر به هرچ و مرج و

آشوب تیامات و کاسموس نسبت داده شده است که مردوک با کشتن بانوی تیامات دوباره نظم را برقرار می‌کند. متهم کردن کورد به بی‌خردی و وحشی با عقل سیاسی اسلام که تلفیقی از اساطیر بین‌النهرین و ادیان ابراهیمی و زرتشت است با ملقب کردن کورد به جن و عاری از فضیلت بازتولید گشت. شایان ذکر است که ظهور این تمدنها همراه با تشکیل امپراتوری نیز بوده است که امپراتوری بابل و ایران در تقابل و نفی حاکمیت‌های گوتی و مادی تکوین یافتند که پادمفهوم‌های تیامات و اژی دهاک در همان دوران تشکیل امپراتوری بر ساخته شده‌اند که از سویی، پیوند دین، اسطوره و فلسفه را با قدرت سیاسی امپراتوری یا همان پیوند دانش و قدرت را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، پیوند نظم سیاسی گوتیها و مادها با آنچه‌ای که به تیامات و اهریمن و جهالت ملقب گشتند.

بنابراین تمدنهای تاریخی، چه در قالب اسطوره و چه دین و فلسفه دارای دیگری و تقابل‌های دوگانه هستند که دیگری این تقابل‌های دوگانه، متناسب با هر فرهنگی با مفاهیم متفاوت اهریمن و شر و غار جهالت و جن اما با بارمعنایی یکسان شر وجود دارد. حال آیا می‌توان به غیریت عینی و تاریخی ماقبل تقابل‌های دوگانه در عالم واقعیت و سیاسی دست یافت یا زاده تخیلات کودکانه اقوام اولیه و استعداد‌های فلسفی و تمثیل است. از نظر نگارنده این مفاهیم نه زاده تخیلات غیرمنطقی بشر اولیه است و نه استعداد‌های اشخاصی چون افلاطون بلکه ماده ایی قدیم بوده‌اند که با ظهور تمدنهای تاریخی و دانش بشری؛ که به بر ساخته شدن تقابل‌های دوگانه منجر گشت؛ این ماده قدیم صورت شر و منفی به خود گرفت و عصیانگران به هر دلیلی در مقابل آن نماد خیر و خوبی گشتند که با وارونه کردن این تقابل‌های دوگانه با توجه به انقلاب ارزشی که در غرب صورت گرفت می‌توان به دیگری تقابل‌های دوگانه که نه تنها دیگری بلکه غیریت مقدم بر تقابل‌های دوگانه است، دست بیابیم. چرا که اگر یک طرف تقابل‌های دوگانه گشته‌است اما این نام گذاری از سوی طرف موخر و در درون کلام (وحی و دیالکتیک) صورت گرفته است که غیریت مقدم بر کل کلام است و تن به منطق تقابل‌های دوگانه زبان ابزار نمی‌دهد چرا که اگر صرفاً آن را وارونه کنیم دوباره تقابل بر ساخته می‌گردد در حالی که غیریت متقدم، فاقد تقابل‌های دوگانه بوده است. به عبارت دیگر؛ اگر چه ما ناگزیر از درون کلام تقابل‌های دوگانه آغاز و به پدیدارشناسی وارونه می‌پردازیم اما در نهایت باید از دنیای کلام و پدیدارشناسی خارج و به غیریت قبل از ظهور کلام برسیم که از سویی، نه پدیدارشناسی بلکه هستی‌شناسی است یعنی در آغاز کلمه نبود و هدف از این تحقیق زدودن خوددا از صفات نسبت داده شده و بشر از حجابهای بین او و خودداست تا به توحید راستین بازگردیم. به زمانی که بدنهای بشر قبل از وجود متافیزیکی و تاریخیشان به صورت پاک وجود دیگری در مهرابه داشتند و هیچ حجابی مانعشان نبود و خوددا/بدن کامل را زیستند.

در واقع ظهور دین و فلسفه در قالب روح و متافیزیک از یک سو همذات ظهور ساختار ناب بر طبقاتی-قومی بیان شده توسط مارکس و روح قومی هگل نیز هست که عقده ها و جهالت شخصی نیچه و جهالت و نیمه تاریک زبان مولر را نیز باید به آن اضافه کرد بنابراین ظهور تضاد قومی و طبقاتی همان ظهور متافیزیک و خدا در نیچه و هایدگر است که باید دیدگاه پدیدارشناسی و آنتی پدیدارشناسی را با هم تلفیق کنیم. در واقع ما در این بررسی سعی در ارائه سنتزی از یک سو از نیچه و هایدگر و از سوی دیگر هگل و مارکس و جنبه روان‌شناسی فروید و مولر داریم. البته در دوجریان متفاوت غرب و شرق که در غرب تضاد طبقاتی زیربنای متافیزیک با زبان فلسفه بوده است و در شرق قومیت زیربنا که، دین زبان بیان آن بوده و هست.

«دیگری» همان عینیت هستی است که در پراگماتر قرار نگرفته است بلکه طرد و نفرین گشته‌است که در فقدان عینیت هستی، سمبلها و نشانه‌های آن، ابژه‌ی اندیشیدن می‌شوند که با استقلال از حالت روانی شخصی و عینیت هستی، سمبلها از حالت ابژینگگی به حالت سوژینگگی می‌رسند و به شکل ناب و خالص به امر متعال که قادر به دگرگونی جهان هستند دست می‌یابند. این امر متعال انتزاع شده، همان ظهور خداست از فقدان هستی عینی رنج می‌برد و فقدان خویش را به فقدان هستی عینی یعنی نفی و نیستی کردن هستی عینی سرایت و نبود خویش را با نفی هستی عینی جبران می‌کند.

هبوط خوددا در پردیس غار و هه‌لپه‌رکی عهد الست

خوددا در درون غاری تاریک، «مهرابه»، از دل صخره و خاک ظهور یافت در یک دست وی چاقو است و در دست دیگر شمع و اولین کارهای وی مبارزه با خورشید و به زانو درآوردن آن و کشتن گاو است. شمع‌های متکثر غار نماد ضدیت با خورشید انحصارگر و نشان دادن محدودیت عقل در میان تاریکی ناخودآگاه امیال است. هنگام کشتن گاو، مار و عقرب نیز وی را یاری رسانده و کلاغ سیاه (مهر سکوت) یابنده گاو است. با قربانی گاو، ساکنان از خون وی نوشیده و گوشت او را می‌خورند که همان گوشت و خون خودداست و بعد از پایان هفت‌خوان که خوان آخر، پیر یا میثاق است، با هه‌لپه‌رکی از یک سو، جشن عهدالست با خوددا را جشن می‌گیرند و از سوی دیگر، خوددا را زیسته و اجرا می‌کنند. به عبارت دیگر، هه‌لپه‌رکه نه تنها جشن و مستی ناشی از عهد با خودداست بلکه نقاشی و اجرای آن نیز هست. (بخش هه‌لپه‌رکه).

تاریکی غار از سویی، به معنی تراژیک بودن جهان هستی و ناخودآگاه جمعی و فردی انسان است و از سوی دیگر، به معنی ماده خامی است که فاقد صورت است که، توافق/خوددا به آن خلقت می‌بخشد. لاجرم خالق، مخلوق است و مخلوق، خالق و اناالحق، مالخالق می‌گردد که همان مالخالق است همچنان که سرچوبی، گوانی و گوانی، سه‌رچوبی می‌شود و هه‌لپه‌رکی هم خودداست و هم خودها هم جشن توافق خودها است و هم زیستن و نقاشی خوددا. خوددا همان هه‌لپه‌رکی است اما هه‌لپه‌رکی اجماع بدنهاست لاجرم خوددا همان بدن کامل است و اجتماع بدنها تجلی و حلول خوددا در بدنهای می‌گردد که با تفرق بدنها، بدن کامل از هستی اجتماع به نیستی انتزاع پس رفت و خودها از خوددا دور می‌شوند عهد شکسته می‌شود که تاریخ چیزی جز حضور و غیاب خوددا در بدنها و فراق و وصال آن نیست.

خروج از غار به روشنایی، نه صعود از جهالت به علم و نه هبوط از فردوس آسمانی به دنیای ظلمت بلکه گذار از وضع طبیعی به وضع سیاسی و مدنی، تا قانون خوددا اجرا گردد که همان تحقق خودداست. اتفاق بدنها، خوددا و انفاق، بی خوددای، به این معنی هیچ ماهیتی قبل از توافق بدنها در ایجاد قانون وجود ندارد و سیاست نیز باید با توافق شکل بگیرد و این توافق و عوامل توافق، همان خوددا یا «بدن کامل» است که چیزی خارج از جمع خودها و بدنها نیست و قانون و خوددا نیز از هم مجزا نیستند اجرای قانون خوددا، همان زیستن و تجلی خودداست. «هه‌لپه‌رکی» که «بدن کامل» است، صورت‌سمبلیک و نقاشی این زندگی سیاسی و اجتماعی است. شکل ظاهری هه‌لپه‌رکی همان پارادیس یا خوشی و مستی و آگزستانسیال شدن غرایز در همین دنیا است و معنای مجازی آن توافق/قرارداد و روابط برابر و افقی افراد است که انتخاب و تغییر حاکم که نمادی از تغییر سرچوبی است، با توافق و دوره‌ایی است نه خطی که هر «سری»، «انجام» می‌شود و هر انجامی سر. گاو که باید کشته/قربانی شود، نمادی از گنبد آسمان و متافیزیک است که کشتن آن عین قربانی آن برای زمین است و مار و عقرب نمادی از زمین و ابدانیت. مسیر آب در «مهرابه» ها به طرف زمین است و خبری از آتش نیست چرا که به طرف بالا است. شکل سیاسی آن، نظم‌سیاسی قرارداد اجتماعی و مشروعیت‌زمینی است که شاه، همان خوددا (شاه‌بغ؛ شبک) چرا که خدای خالق، مخلوق توافق آدمهاست و در عین حال خود توافق است نه آینده آن بلکه از آغاز حضور دارد، نه هدف سیاست بلکه خود سیاست افقی توافقی است. خدا و سیاست و کلی و فرد به اتحاد/توافق می‌رسند. در واقع هه‌لپه‌رکه شکل سمبلیک خوددا و دولت (هگمتانه) تجلی عینی و سیاسی آن است (ر.ج: فصل طرحی از نظریه دولت در کتاب عقل سیاسی ...).

جغرافیای «هبوط» خوددا که هینتس آن را با یک کلمه پردیس می‌نامد، مهرزمین است که در طول تاریخ با اسامی متفاوتی چون کاسپی و کاسی و گوتی و ماد و ماننای و جبل و ماهین و امروز به کوردستان مشهور است. ماد بزرگ و کوچک که اکنون کوردستان، کوچکتر از ماد کوچک نیز گشته‌است، مکان «هبوط» خوددا بود از از گوبکلی تپه (Xirabreske) تا شهر زیرزمینی و تاریک درینکویو و تپه نوشی جان تا عهدنامه بغازکوی تا کتیبه کوماژن، از مزدک و خرمیه تا جنبشهای قلندریه و بابائیه و از یارسان دالاهو تا ایزدی لالش و علوی درسیم، اصالت فرهنگی و سمبلیک خویش را با وجود نفوذ عناصر فرهنگها و هجوم دیگر اقوام حفظ کرده‌است. این «صورت سمبلیک» با نقاشی هه‌لپه‌رکی که دونادونه‌های متعدد و متکثری داشته‌است، صاحب فرهنگ/آنتی فرهنگ مختص خویش که همان مهر/میترا است، بوده‌است که معنی

هردوی سرزمین ماد و آیین مهر، میانه یا میانجی است، که در دل سرزمین ماد، خوددای مهر با هبوط خویش، خود را قربانی مردمان آن کرد که ارتباط ما بین خوددای سرزمین و مردم با توافقی که آن را عهدالست نامیده‌اند و هه‌لپه‌رکی سمبل آن توافق است برقرار شد. لاجرم آن را مهرزمین یا کوردستان با مردمان کورد و آیین مهر نام گذاری می‌کنیم. هبوط خوددا در دل زمین نماد آشتی و توافق آسمان و زمین (با واسطه بدنها)، خودآگاه و ناخودآگاه، کل و فرد و، خدا و سیاست که با عهدی که هه‌لپه‌رکی هم نقاشی عهد و هم اجرا و زیستن آن گشت، اجرا شد. شمعه‌های درون غار تاریک نمادی از جزیره کوچک سوژه خودآگاهی در درون اقیانوس عمیق و تاریک ناخودآگاهی است که تاریخ با تاکید بر خودآگاهی و فراموشی ناخودآگاهی، لیبک خویش به عهدالست را فراموش و با طرد و نفرین آن همیشه به آن نیز بازگشته‌است در عین حال مهردینان با غرشهای هه‌لپه‌رکی خویش در خرابات تاریک زیرزمین روبروای خانه خدایان تاریخ که بر روی خرابات آنها بنا شده است، را به لرزه و وفای خویش به عهدالست را به طور ناآگاهانه و سمبلیک نمایش داده‌اند. تعامل و تقابل سلطه سوژه‌ی فقدان هستی تاریخ/متافیزیک و هستی بدن کامل که شبیه عصیان ناخودآگاه و سلطه دوباره خودآگاه است، نه خطی بلکه چون هه‌لپه‌رکی گسست و تشکیل است که این تعامل و تقابل، موتور محرکه تاریخ شد. پیوند خوددای سرزمین و مردم، اکنون گسسته است. مهرزمین از مهر تهی گشته‌است به همین دلیل در آتش نفاق می‌سوزد.

نظم زمینی سیاست، نه هبوط از عالم ملکوت به یک نفر شاه-پیامبر، بلکه صعود از مهرابه به روی زمین و اجرا و تجلی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی در هگمتانه است که مخلوق انسانهای زمینی با توافق و شاه/سرچویی، با انتخاب است و برادری و برابری از همان آغاز پروسه پدیدار است نه اینکه هدف پروسه باشد، لاجرم نیازی به زمان و تاریخ نیست که حلقه «هه‌لپه‌رکی» نماد وحدت بدون تاریخ سوژه و ابژه یا خدا و فرد است. توافق سیاسی در هگمتانه که خود هگمتانه به معنی محل توافق است، تحقق عینی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی در غار است که البته واسطه‌ی آن عالم ناسوت زیر زمین، نه چون عالم ملکوت/مثل، نخبه پیامبر و فیلسوف، بلکه همه بدنهاست چرا که خوددا نه روح بلکه بدن کامل و متجلی در بدن است. بدنها نیز یکسان هستند ناگزیر ارباب/چوپان برای هدایت لازم نیست و چون خوددا قبل از توافق، نیستی و عدم است و تنها با توافق بدنها، از نیستی انتزاع به هستی اجتماع در می‌آید، فاقد هرگونه ماهیت و قانون و دینی است که نیازی به امام و فیلسوف برای ابلاغ و خودکامه برای اجرا و روح برای دریافت باشد. هرکسی به طور برابر، قادر به دریافت و زیستن با خوددا و فاصله خوددا با تک تک افراد برابر است چون خوددا همان جمع خودها و بدن کامل یا اجماع بدنهاست. لاجرم رابطه افقی بدنها با هم مطرح است نه عمودی و، توافق و مهر و دوستی بدنها با هم تحقق و خدمت به خوددا نیز هست که عمل سیاسی نیز تحقق خودداست چون خوددا/ایزد همان شاه است که البته مخلوق توافق بدنهاست به این معنی که خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. غار و هه‌لپه‌رکی صورت سمبلیک آن و هگمتانه/دولت، تحقق عملی و سیاسی آن که البته تحقق عینی صورت سمبلیک همیشه ناقص خواهد بود. خوددا تنها با توافق بدنها چه در جشن و جم خانه با موسیقی و رقص و چه در عالم سیاست با قرارداد ظهور می‌یابد. عزلت کنج مسجد و تکایا و سیاست غیر توافقی، دوری و گسستن از خوددا و ظلمت است. اکنون کوردستان به مکانی تهی از خوددا تبدیل گشته‌است و هستنده‌ها، در فقدان هستی، دچار دیگرزدگی گشته‌اند و یا تنها جنبه‌های سمبلیک و وضعی از خوددا بدون روح صورت آن مانند گاوکشی از دالاهو تا لالش و هه‌لپه‌رکی به شکل Positive تشریحی باقی مانده‌است. پیوند دوباره خوددا و سرزمین کوردستان، و تبدیل آن به مهرزمین تنها با واسطه توافق انسانهای مهربان درون آن شکل می‌گیرد.

شکل سمبلیک تحقق خوددا که در غارهای تاریک به دور از نور خورشید انجام می‌گرفت، همراه با موسیقی و شادی است. موسیقی، که فیثاغورث آن را ندای خدایان می‌نامید همان «هوره» درون غارها است. «هوره» سبکی از خواندن در میان کوردهاست که آواز آن عین سکوت است و بخش اعظم آن بدون ذکر کلمات در واقع فریاد سکوت است. خوددا نه در کلام بلکه تصویر و عمل یا زبان تمثیل است چرا که خوددا موجودی دور و مستقل از خودها نیست که طرف دیالوگ باشد بلکه اجماع خودهاست. خوددا زیسته و اجرا می‌گردد نه گفتگو، خوددا تصویر می‌شود نه پرستش. هوره و های و هوی هه‌لپه‌رکی، امتناع کلام در گفتگو با خوددا را می‌رساند و فریاد سکوت هوره، فریاد دوری از خوددا و فراموشی عهدالست است که در طبیعت به دنبال آنی می‌گردد اما نمی‌یابد غافل است که طبیعت از خوددا تهی گشته‌است به همین دلیل بی اختیار اشک از چشمان هوره کننده جاری می‌گردد.

این شکل آسمانی و تمثیلی نه در عالم ملکوت بلکه در عالم هادس و زیرزمین بود که با اجرای آن در سیاست، پردیس شکل می گیرد. همانطور که هفت خوان میترا به قول بیوار سقوط به عالم هادس است که، هفت خوانهای عرفانی بعد آن را وارونه روبه عالم ملکوت کردند چون خدای متافیزیکی را جایگزین خوددای درون غار کردند. شیری که سالک مهری باید به آن مشرف گردد در هفت خوانهای عرفانی و دینی و حماسی باید کشته شود همانطور که بغستان/باغستان را که پردیس بود به بیستون، مکان خدایان تعبیر کردند.

به عبارت دیگر، اسطوره‌ی آفرینش و عالم ملکوت ادیان، درون غاری تاریک در زیر زمین روی می دهد نه در ماورا زمین که، بعد از اتمام اجرای سمبلیک آن به شکل هه‌لپه‌رکی در زیرزمین غار، به عالم بالای غار یعنی روی زمین رفته و عهد خود را در هگمتانه/دولت یعنی مکان توافق تحقق بخشیده و به سامان دهی زندگی سیاسی براساس توافق می پردازند که هگمتانه، نماد عینی «هه‌لپه‌رکی» و به معنای تکرار آفرینش آغازین و تکرار کار خوددای درون غار است. «هه‌لپه‌رکی» «دونادون» گشتن خوددای یا «بدن کامل» در بدن انسانهاست. این بدن است که تجلی وجود خوددای می باشد و روح چیزی فراتر از توافق بدنها نیست. «هه‌لپه‌رکی» وحدت بدون تاریخ خدا و فرد است و آغاز/سر و انجامی دارد یعنی تکامل در آن جای ندارد که همان سرانجام یا سرچوبی و گاوانی است و مانند دور هه لپه رکی تاریخ دورانی و بازتولید کار خوددای است. نظم هه‌لپه‌رکی سکون و قاعده و سلسله‌مراتب نیست بلکه برآیند بی نظمی آن است. وحدت هه‌لپه‌رکی فراتر از کثرتهای آن نیست بلکه عین کثرت است. «هه‌لپه‌رکی» یک رخداد است که برابری و آزادی در خود آن است. روح، اجماع بدنهاست و صورت کامل، فراتر از صورتهای جزئی نیست، «طباع نام» مستقل از طبیعتهای فردی نیست. غار که نماد خاک و آب است همان موادی است که در ادیان، خدا آدم را با آن سرشت. خاک در کوردی به معنی آخ است و آب را آو/می گویند که در هر حادثه و یا لذتی که می گوئیم آخ و یا او/ندای بازگشت به همان اصل آغازین است. اما هه‌لپه‌رکی تنها نقاشی و جشن و تمرین آن است و سیاست اجماعی تحقق واقعی خوددای است. هه‌لپه‌رکی شکل هنری خوددای و دولت تجلی عینی و سیاسی خوددای است لاجرم دولت باید شبیه هه‌لپه‌رکی یا شبیه خوددای شدن به شکل توافقی و برابر با تغییر شاه/سرچوبی باشد. نقاشان در مهرزمین کوردستان برخلاف مدینه‌ی فاضله افلاطون، اهمیت ویژه ایی دارند برخلاف متکلمان/ژورنالیست‌ها.

این پارادایس واقعی و ناسوتی، همان سرزمین زاگرس و کوردستان قدیم از زمان گوتیها و مادها بود که نظم سیاسی توافقی آن و ایین مهری آن در منابع قدیم از هرودت تا کتیبه های سومری و پیامبران یهودی به آن اشاره کرده اند. شاهنشاهی ماد بیشتر شبیه عقد پیمان با روسای محلی بود تا تشکیل امپراتوری. هنوز هم شکل سمبلیک گاوگشی و اهمیت پیمان و توافق را از یارسان و هورامان تا لالش و ماردین و در فولکلوریک کوردی می بینیم و حتی شکل سیاسی آن را به شکل ناخودآگاه در «روژاوا» و ناقص تری در باشور مشاهده می شود. متأسفانه به دلیل سلطه فکری دیگرها و فراموشی خوددای توسط کوردها، امکانیت آن به امتناع تبدیل گشته و خواهد شد. مهرزمین، مجموعه ایی از شاهکها بود که با توافق شاهنشاه را انتخاب می کردند. شَبک به معنی شاه/بغ و در هم تنیدگی نور و ظلمت است یعنی خوددای و شاه یکی بودند نه اینکه مانند خداسالاریها، شاه نماینده خدای متافیزیکی و یا مصر شاه خود مدعی خوددای خورشیدی باشد بلکه شاه، خود خوددای اما مخلوق توافق بدنهای زمینی بود که از پارس تا مصر و بابل که در مقابل گاوگشی مهر، به تقدیس گاو پرداختند مفاهیم و سمبل را گرفته اما معنای آن را دگرگون کردند و فلسفه یونان نیز در برابر خدای قرارداد سوسفطائیان، ظهور یافت که پایینتر به مصادره و در عین حال چرخش معنایی آن باز خواهم گشت. به همین دلیل زاگرس و ساکنان و نظم سیاسی آن به تخمه تیامات و گوتیان بی خرد و اهریمن و غار جهالت و دیو ملقب گشتند. خوددای راستین به شیطان مقلب و عصیانگران به خدا همانطور که تاریخ واکنشی جایگزین تاریخ کنشی گشت. عصیانگران و واکنشیان به آن، به دلایل روانی و اقتصادی و سیاسی، نظم شیطانی خویش را با ادعای تحقق زمینی نظم الهی، در حاکمیت حقیقت ماندگار و دوران صعود به فردوس و عالم مثال آغاز گردید که به آن همان دوره‌ی محوری تاریخ گذار از عالم مادیت به معنویت و ظهور دین و فلسفه و امپراتوری و یکتاپرستی نام می برند که در گسست از هستی عینی بدن کامل / خوددای با سیاست توافقی، با ایدتیک کردن نشانه‌ها و سبلمهای آن برای توجیه روابط عمودی بدنها و سیاست سلطه‌ی طبقاتی و قومی و نخبه‌ای، به نفرین خوددای و تجلی خوددای در دولت/هگمتانه پرداختند و بی تمدنی به دلیل انحصار حقیقت(دین و فلسفه)، ظهور تمدن نامیده شد و تمدن ماقبل، نماد تاریکی و شر و وحشیگری.

در مهرزمین، تقدیر، سیاست بود. سیاست/خوددا یعنی توافق ابدان در شکل دهی هیولای وضع طبیعی اجتماع بود. اما عینیت هیچگاه شبیه با ذهنیت/حقیقت نمی شد به همین دلیل تراژدی را با اتفاق هه‌لپه‌رکی دیونیزوسی پذیرفتند به جای سرکوب و تعصب بیشتر بر حقیقت. اما اقوام دیگر توان بار مسئولیت تراژدی زندگی را نداشته و با خلق خدایی قهار و مطلق، مسئولیت را از دوش خویش برداشته و تقدیر جایگزین سیاست گشت و به جای رقص دیونیزوسی با بدن که محکم پا به زمین می کوبد و خبط آن همان توافق آن است، به نیایش و تعظیم سر در برابر خدای نامشهود و قادر و جبار به پرورش روح برای تاثیر بر اراده این قادر مطلق مشغول شدند که شرط آن نه هه‌لپه‌رکی بلکه اطاعت و تعظیم نماز جماعت شد. بدن آزاد بود و خودآگاهی آن شادی و زیستن آن بود. «عهد الست» نه قبل از تولد بشر و در ملکوت، بلکه قبل از ورود به عالم سیاست و اجتماع در، زیرزمین/غار بود که صورت تمثیلی زندگی واقعی را سمبلیک اجرا و می زیستند. هگمتانه، نه هبوط از روح به ماده بلکه صعود از غارتاریک به زمین روشن یا از ناخودآگاه به خودآگاه است که پردیس و قرارداد، توافق ناخودآگاه و خودآگاه است به این معنی که رهایی غرایز ناخودآگاه که پردیس است با قرارداد نظم می‌یابد که همان نظم در بی نظمی هه‌لپه‌رکی یا وحدت در کثرت سیاست است.

هبوط خوددا توسط دیگرها مورد پذیرش واقع نشد و صعود بشر به فردوس با برساختن خدایانی متافیزیکی که روابط عمودی بدنها و سلطه‌ی قومی و طبقاتی را مشروعیت بخشند، با فراموشی خوددا آغاز گشت. مهرزمین میانه با هجوم پایان ناپذیر مردمانی از دیار شرق و غرب، مکان تاخت و تازهای نامهربان شد و سیاست خدایی خویش را جایگزین خدای سیاسی با تثبیت روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی بدنها کردند و دین و روح و متافیزیک را برای مشروعیت بخشی به روابط عمودی بدنها و رابطه چوپان/رعیتی برساختند.

هبوط خوددا همان عینیت یافتن هستی است که سوژه‌ها خود بخشی از آن و هستی مستقل از هستنده‌ها نیست به همین دلیل، هستی تجربه و آگریستن می‌شود. چون فقدان نبود که نیازی به اندیشیدن و تصور کردن به آن باشد. هستی عینی در دو شکل جشن/پردیس و قرارداد زیسته و اجرا می‌گردد و چون طرف مقابل نیست بلکه بخشی از خودهاست، نیازی به زبان کلام و دیالوگ با آن نیست بلکه از شادی زیستن با آن زبان آن سکوت‌های و هوی و موسیقی است. خوددای اجرا کردن در دو شکل هنری و سیاسی است نه خدای دیالوگ و اندیشیدن یا خدای قانون و شریعت. با در پرائنز قراردادن یا نفرین و طرد کردن هستی عینی، و فرافکنی تصویر آن به عالم ملکوت، هستی و هستنده از هم گسیختند و دین و اسطوره و فلسفه یا زبان کلام و ابزار، هرکدام با ایداتیک کردن سمبلها و نشانه‌های آن، به تصویر سازی از آن مطابق نیازهای فردی و قومی و طبقاتی سیاسی پرداختند که سمبلها از ابژینگ به سوژینگ دست یافته و سوژه متعال خدا، عالم مثل از آن برساخته شد که عین فقدان هستی است و در گسست هستنده‌ها از هستی، زبان ابزار و دیالوگ یا اطاعت و نیایش برای پرکردن فاصله خدا و انسان برساخته می‌شود. نیت‌مندی، باعث این شکاف و، نیست کردن هستی عینی گشت؛ اما نیت‌مندی برخلاف نظر هوسرل، نه از سر تفنن فهم و شناخت، بلکه نیت‌مندی قدرت و منافع قومی-طبقاتی یا برتری طلبی شخصی باعث آن شد که در ادامه به انتزاع سوژه متعال و نفی هستی عینی تحت عنوان ظهور خدا یا صعود بشر به فردوس می‌پردازیم.

صعود بشر به فردوس و ظهور خدا و مرگ خوددا

«ژیزک: نژادپرستی پاسخ وجود نداشته به این پرسش است که آنها از ما چه می‌خواهند»

بین‌النهرین (مارگزنده های کوهستان و بی خرد و متجاوز به حریم خدایان)

سومر از اولین تمدنهای مکتوب و شناخته شده بشری است که بعداً کلدانیان و سامیها در آنجا حاکمیت یافتند و قوانین حمورابی از اولین قوانینی بشری است که به دست خدا به پادشاه دیکته گشته است که الگوی بسیاری از پیامبران و پادشاهان در کسب مشروعیت متافیزیکی گشت. حال ببینیم «دیگری» این تمدن به کدام فرهنگ و کجا رفرنس دارد و چرا به دیگری ملقب گشته است. در اسطوره‌های بین‌النهرین، مردوک خدای خدایان که مرد است با کشتن الهه تیامات و از اعضای بدن تیامات کیهان را خلقت می‌بخشد. جالب است بدانیم مادها و کاسیها و گوتیها ساکنان زاگرس که سلسله حکومتی در سومر داشته‌اند در این اسطوره‌ها به تخمه تیامات و گوتیان بی خرد ملقب گشته‌اند که محققانی چون دیاکونوف دلیل آن را حکومتی انتخابی این مردمان در سومر می‌دانند که مطابق با کتیبه‌های سومری، هر سه سال یک بار پادشاه چرخش یافته است. قبل از تحلیل، لیست شاهان گوتی در سومر طبق کتیبه‌های اکدی که به بی‌نظمی و هر ج و مرج و تیامات مشهور گشتند چنین است:

اریدو پیزیر ۲۱۳۸-۲۱۴۱ (۶ سال). ایمتا ۲۱۳۵-۲۱۳۸ (۳ سال). اینکیشوش ۲۱۳۵-۲۱۲۹ (۶ سال)

سارلاگاد ۲۱۲۶-۲۱۲۹ (۳ سال). شولمی ۲۱۲۶-۲۱۲۰ (۶ سال). ایلولمیش ۲۱۲۰-۲۱۱۴ (۶ سال)

اینیماکاش ۲۱۰۹-۲۱۱۴ (۵ سال). آگیشوش ۲۱۰۳-۲۱۰۹ (۶ سال). یارلاگاش ۲۰۸۸-۲۱۰۳ (۱۵ سال)

ایبانی ۲۰۸۵-۲۰۸۸ (۳ سال). یارلا ۲۰۸۵-۲۰۸۲ (۳ سال). کوروم ۲۰۸۲-۲۰۸۱ (۱ سال)

آپیلکین ۲۰۷۸-۲۰۸۱ (۳ سال). لا-ارابوم ۲۰۷۸-۲۰۷۶ (۲ سال). ایراروم ۲۰۷۶-۲۰۷۴ (۲ سال)

ایرانوم ۲۰۷۳-۲۰۷۴ (۱ سال). هابلوم ۲۰۷۳-۲۰۷۱ (۲ سال). پوزور-سوین ۲۰۷۱-۲۰۶۴ (۷ سال)

یارلاگاندا ۲۰۵۷-۲۰۶۴ (۷ سال). سومی ۲۰۵۷-۲۰۵۰ (۳ سال). تیریگان ۲۰۵۰-۲۰۴۰ (۴۰ روز).

نظم سیاسی گوتیها با هجوم سامیها و کلدانیها با شکست و به زاگرس پس روی کردند. دوره ایی که نظم انتخابی و توافقی مهربان در آن حاکم بود، در کتیبه‌های سومری به دوره کاسموس و بی‌نظمی و حاکمیت تیامات لقب گرفته است همانطور که نظم مادی در اسطوره‌های پارسی به ضحاک مغز خور و اژدها تفسیر گشت. با حاکمیت کلدانیها و سامیها و با مشروعیت متافیزیکی سیاست مانند حمورابی و تشکیل امپراتوری، شکل ملکوتی این نظم نیز برساخته می‌گردد که یکتاپرستی مردوک نمادی از یکتا بودن شاه و، حاکمیت یک خدا بازتابی از تصرف سایر ممالک به دست یک شاه است که البته در اساطیر برعکس نمایان می‌گردد که شاه نماینده زمینی مردوک است و کشتن تیامات توسط مردوک، بازتابی از کشتار و شکست مهربان کاسی و گوتی در آن دیار و تسلط سیاست‌خدایی بر خدای سیاسی بود. چرا که آن اقوام/قبایل در فقدان مقبولیت مردمی، مشروعیت را به متافیزیک فراقنی کردند که لازمه آن برساختن خدای آسمان و روح برای ارتباط با آن است. خوددای مهربی که بدن کامل و در ارتباط برابر با همه بدنهاست امکانیت سلسله‌مراتب و رابطه ارباب-رعیتی نبود که یک نفر واسطه

خدا و انسانها گردد به همین دلیل نفی خوددا در قالب کشتن تیامات که همان سرنگونی حاکمیت سیاسی گوتیها و کاسیهاست انجام گرفت و خدای متافیزیکی که لازمه آن واسطه پیامبر-شاه و روح است، بر ساخته شد بنابراین، نیت در پراتنز قرارداد هستی‌عینی، سیاسی و قدرت است نه شناخت که شناخت در پی آن و برای مشروعیت بخشی و توجیه آن ظهور می‌یابد همانطور که خدا و متافیزیک و روح برای توجیه سلطه نابرابر و روابط عمودی بدنها، بر ساخته می‌شود.

همچنین ساموئل کرمر، «نرگل» که همان شیطان و هادس است را از ریشه کلمه «کور» خطاب به زاگرس نشینان می‌داند. در واقع گذار از نظم مهربان کورد به دو معنای پارادیس و قرارداد، یعنی شادی و خوشی در همین زندگی و نظم سیاسی توافقی، به حاکمیت سامیها در نظم سیاسی امپراتوری امثال حمورابی و قبل از وی، گذار از خوددای مهر به خدای خالق آسمان و زمین یعنی مردوک نیز بود که خوددای پردیس به تیامات و شیطان خدای مردوک تبدیل و فردوس جایگزین پردیس زمینی گشت که، واسطه‌ی این خدای متافیزیک و زمین، روح و نخبگانی چون شاه و پیامبر هستند چرا که روح، ابژه‌ی خدا و قادر به دریافت وحی و قوانین او می‌باشد. ابدان و عامه مردم که درگیر معیشت هستند، فاقد روح متعال برای دریافت و نمایندگی خدا هستند، لاجرم سلسله‌مراتب و ارباب-رعیتی، جایگزین نظم توافقی و، خدای روحی، جایگزین خوددای بدن کامل می‌گردد و توافق بدنها به عنوان مبنای مشروعیت سیاست، جای خود را به اطاعت بدنها از شاه، نماینده‌ی روح مطلق می‌دهد. در فقدان مشروعیت سیاسی به دلیل تسلط نظامی، مشروعیت را به آسمان فراقنی کرده که شاه از طرف مردوک برگزیده و لازمه این وارونگی بر ساختن روح و معنویت نیز هست چون این خدای ماورا زمین نمی‌تواند بدن انسان را خطاب قرار دهد چون بدن عادلانه ترین چیزی است که در بین مردم تقسیم گشته است. بنابراین، برای نفی برابری و ایجاد نظم سلسله‌مراتبی که شاه در راس آن است، نظمی ملکوتی را پردازش که خدا در راس و، این خدای روحانی با روح گفتگو می‌کند که عامه مردم از آن محروم و کاهنان و شاه، قادر به دریافت وحی الهی و قوانین وی هستند لاجرم حق حکومت را نیز در انحصار خود دارند. لذت نیز در انحصار طبقات بالا است که برای آن روح و معنویت و دین بر ساخته شد که، با انحصار لذات برای نخبگان سیاسی و اقتصادی که اکنون طبقه دینی نیز به آن افزوده شده است (ساختار طبقاتی سه گانه)، عامه‌ی مردم را از آن محروم و با وعده فردوس آسمانی مشغول و به بردگی بکشاند. مردم و اکثریت، نماد شهوت و بدنیت می‌شوند که فاقد صلاحیت لازم برای امور سیاسی و دینی هستند. دین برای مشروعیت به سلطه، بر ساخته می‌گردد و فردوس برای تحمل رنج و نداری توسط عامه که امیدی به فردای بهتر پس از مرگ در میان رنجهای امروز داشته باشند. اینجاست که راز و نیایش برای بخشیدن گناه و تمنای فردوس جایگزین پذیرش تراژدی زندگی با هه‌لپه‌رکی دیونیزوسی نیز می‌گردد و پرورش روح مستقل از بدن که تمنای وصال با روح مطلق را دارد، ابژه محرومان گسسته از وصال دنیا می‌گردد. به عبارت دیگر، گذار از روابط افقی و سیاست توافقی به روابط عمودی بدنها و سیاست خدایی، دلیل بر ساخته شدن روح و دین و خدا است. زبان دیالوگ و ابزاری نیز جایگزین زبان تصویر می‌شود چرا که خدا قابل زیستن و نقاشی با بدن نیست بلکه در جایی دور از بدن تنها می‌تواند متعلق شناخت و گفتگو باشد.

به همین دلیل، زاگرسیان به تخمه تیامات و هادس و گوتیان بی‌خرد ملقب گشتند. عقل نامعقول بین النهرینی سامی در اسلام نیز بازتولید گشت که کورد در منابع اسلامی به جن «الاکراد من الجنی» و زندق و کافر ملقب گردید و روایتی از پیامبر در گفتمان اسلامی هست که پیامبر عدم اتفاق کوردها را از خدا دعا کرده است. همچنین روایاتی است مانند تاج العروس که کوردها را مردمانی که قبل از حضرت آدم بودند، معرفی می‌کنند که به نظر می‌رسد، نمادی از قبل صعود بشر به فردوس که همان «هبوط» بشر از بهشت ادیان است، معنی می‌یابد. قبل از حضرت آدم بودن، به معنی ماقبل نظم نمادین تاریخ بودن است. تمدن سومر همچنان که اوجالان و سوران حمه‌ره‌ش نیز بیان کرده‌اند، قبل از تسلط کلدانیان و سامیها، احتمالاً چون هگمتانه، بخشی از تمدن مهر زمین بوده است که همانند سلطه‌ی پارسهای مهاجر در شرق، سامیها نیز در بین النهرین، مهاجمانی مسلط شده بودند که چون پارسها، گوتیها را به وحشی و بی‌خرد ملقب کردند و در نبود مقبولیت مردمی، مشروعیت متافیزیکی را علم کردند.

زرتشت/پارس؛ (اهریمن، شر و دیو و ضحاک)

زرتشت/زرتشتیان، همانطور که در متون اوستا مشاهده می‌شود و مستشرقان نیز تایید کرده‌اند، با عصیان در برابر گاوکشی و مستی رقص میترائان در غارهای تاریک سربرافراشت. رسالت اصلی وی، دفاع از روان گاو است که، مراسم مهریان در غارهای تاریک به دور از نور خورشید با مار و عقرب و کشتن گاو و هلیه رکی و شادی و مستی آن را نمادی از اهریمن و دیو و در تقابل با آن اهورامزدا و عالم خیر را انتزاع کرد که خرد، معنایی دینی و متافیزیکی به خود می‌گیرد و در تقابل با آن، گاو و عقاب را مقدس و برعلیه نظم توافقی که شاه همان خدا و خدا مخلوق توافق مردم است، با برساختن اهورامزدا، و ملقب کردن مهر به اهریمن، سیاست‌خدایی را جایگزین خدای سیاسی کرد و با تغییر معنای فره ایزدی، شاه را قرینه زمینی اهورامزدا و ساختار طبقاتی را قرینه طبقات آسمانی پنداشت. زرتشت، صراحتاً در گاتها بدون ذکر نام مهر به آیین گاوکشی و شادی و مستی در درون غارهای تاریک یورش می‌برد و در برابر «مهرابه» ها و سسمبلهای آن، عالم مینوی و روحی را بنیاد می‌گذارد. تدوین عالم مینوی که فرافکنی مهرابه است، مستلزم برساختن روح و انتقال دادن عهدالست به عالم قبل از تشکیل جهان هستی است و مانند بین‌النهرین، چون عامه مردم آن عهد را فراموش کرده‌اند، پیامبر و پادشاه، واسطه عالم مینوی در هدایت عامه مردم و نجات از ظلمت عالم گیتی هستند که تثبیت و مشروعیت بخش روابط عمودی و ساختار طبقاتی در مقابل نظم توافقی و مصنوعی است. خدای خالق اهورامزدا از مخلوق می‌گسلد و نظم‌سیاسی نه محصول توافق انسانها بلکه در خدمت امر الهی و ماورا حسن و قبح عقل انسان است که گسست از نظم مصنوعی و قابلیت تغییر به نظمی طبیعی و الهی است که به جای عصیان باید اطاعت شود و هرگونه عصیانی نمادی از عصیان اهریمن بر علیه اهورامزدا که باید سرکوب و نفرین شود به همین دلیل مادها به اهریمن و دیو در گئوماته و مزدک به دروج و اشموغ نابکار و زندیق ملقب گشتند.

در تقابل با تاریکی، نور و آتش را مقدس در تقابل با مار و عقرب، گاو و عقاب را و اساساً، رسالت خویش را نجات گاو از دستبرد میترای می‌داند که کشته گاو که همان میترای است، به اهریمن ملقب می‌گردد. در تقابل با پردیس زمینی، آن را به بهشت آسمانی تعبیر می‌کند که لازمه آن نیز سرکوب امیال و بدنیت و دنیا است که دنیا به خودی خود ارزشی ندارد و تنها سلاحی در دست اهورا، برای نابود اهریمن می‌شود که، شکل زمینی آن، نابودی مهردینان به دست شاهان است. در مقابل مشروعیت توافقی و مردمی، نظریه حق الهی شاهان و فره ایزدی و ساختار طبقاتی را برجسته که با اتحاد با پارسها به آن تجلی عینی می‌بخشد. نکته مهم تر اینکه در مهر، تضاد مطلق بین خیر و شر و تاریکی و روشنی وجود ندارد «ای سرور آشتی و ناآشتی» اما زرتشت با هجوم به این دیدگاه، به طور بنیادی خیر و شر را از هم گسست و دنیا و سیاست را مبارزه‌ی دائمی خیر و نور با شر و تاریکی دانست، تا پیروزی نهایی خیر و نور بر تاریکی و ظلمت، که همان پیروزی سیاسی شاهان پارس بر شاهان ماد است که به آژی‌دهاک و ضحاک ماردوش مغز خور ملقب گشتند، ادامه دارد.

دین وی در اتحاد با اقوام تازه وارد از صحراهای ترکستان و جنوب سیبری یعنی پارسها - پارس به معنی پراسویا کناره واژه‌ایی است که از طرف ماد قالب گشته‌است که به تدریج در مرزهای ماد ظهور می‌یافتند- که، نیروهای مهاجم و فاقد مقبولیت مردمی بودند، نظم‌سیاسی پادشاهی، سلسله‌مراتبی و استبدادی را مشروع و قوم مهاجم مسلط شده، به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه مادها، به طبقه برتر نیز تبدیل و ساکنان اصلی مغلوب شده که عامه مردم بودند، به طبقه فروتر تقلیل، که جنبشهای بعد چون مزدک، جنبه کمونیستی و طبقاتی نیز به خود می‌گیرد اما اصل آن همان قومی مابین قوم صاحب سرزمین و مغلوب شده و قوم غالب مهاجم است. قوم مهاجم با دین زرتشت، مشروعیت را از زمین به آسمان فرافکنی کرده و خدایی را که همان توافق و مخلوق بود، به خالق و مشروعیت بخش نظم‌سیاسی تبدیل که، لازمه این خدا و این نظم سیاسی، گذار به عالم معنویت که ابدانیت شر و شیطان می‌شود و لازمه کنترل ابدان عامه مردم که قوم ماد و ساکنان سرزمین بودند، سلطه دینی و سلطه سیاسی است که دین، مشروعیت بخش و، سیاست ابزار کنترل و سرکوب مادی آن است. پیوند دین و دولت در نظم سیاسی ایرانی، که تقدیر آن طبق مفهوم هگلی تاکنون گشته است که حتی ناسیونالیسم مدرن نیز اکنون جنبه‌ی دینی و اعتقادی برای تثبیت قدرت دولت مدرن به کار می‌رفت، به این دلیل است که توضیح دادیم و تنها روشنفکران جای موبدان را گرفته‌اند. امپراتوری دین بنیاد هخامنشیان که شاه تجلی خدا و ستون زمین و آسمان است، سنتز سلطه‌ی قومی /طبقاتی و دین مشروعیت بخش سلطه است. بنابراین، نیت‌مندی، سیاست و سلطه‌ی قومی پارس و کینه‌ی شخصی زرتشت است که باعث انتزاع سوژه اهورا و مسئله

شناخت و تولید متن می‌شود برای مشروعیت بخشی به سلطه و چون کوردها نیازی به سلطه و توجیه روابط عمودی بدنها نداشتند، نیازی هم به تولید دین و تکست و روح برای تفکر نداشتند.

سرزمین کوردستان قدیم در نظریات علمی، مهد انقلاب کشاورزی و سرزمینی سرسبز و حاصلخیز بوده است و دیگران ظاهراً مهاجمانی فاقد تمدن که به این سرزمینها هجوم برده که برای تصرف زمین و رفع فقدانیت مشروعیت خویش، آسمان و روح و دین را برای مشروعیت سلطه خویش بر ساختند و با مصادره فرهنگ و مفاهیم، بار معنایی آن را دگرگون کردند. مهمترین این دگرگونی در خود مفهوم خدا و شاه بود. در مهربان ماد، خوددا همان شاه و مخلوق توافق بود به خدای متافیزیک تبدیل که شاه نماینده وی است لاجرم دارای قداست و از انتخابی بودن به انتصابی بودن گذار که مردم عامل نظم‌سیاسی که حق انتخاب و عزل داشتند، به مردمی مطیع امر قدسانی و شاهی خداسالارانه تبدیل گشتند. قوم مهاجم مسلط نظامی به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه ساکنان سرزمین، به طبقه برتر نیز تبدیل و عدالت افلاطونی جایگزین برابری مهری می‌گردد که دین ابزار هژمونیک آن و امپراتوری، ابزار نظامی و اداری سلطه‌ی قومی پارس می‌گردد. روح و بهشت نیز به عنوان پاداش مطیعان نظم‌سیاسی پردازش می‌گردد همانطور که جهنم و شر، جزای کسانی است که بر علیه شاه و نظم سیاسی شوریده‌اند. امشاسپندان و عدد هفت و...، کلا برگرفته از سمبلهای مهری/ کوردی هفت‌خوان میترا بود که بارمعنایی آن را دگرگون کردند.

مفهوم شاهنشاهی، به قول کوک اصل آن مادی بوده است که به معنی تکثر شاهان است که حتی در تصرف آشور و در اوج جنگ، به قول کتیبه‌ها ۲۷ شاه متساوی الحقوق شرکت داشتند. پارسها و زرتشتیان، معنای آن را تغییر و به شاه مطلق و حاکم بر سایر سرزمینهای تصرف شده قالب کردند. مثال دیگر مفهوم فره وشی است که اکنون نیز در کوردی به معنای شادی زیاد است که در زرتشت و پارس به روح مردگان تغییر معنا یافت یا فره (خیلی. Very) ایزدی که در کوردی به معنی تکثر شاهان بود، فره ایزدی که شاه صاحب فره، آن را از خدا می‌گیرد، تغییر معنا یافت. حلقه‌ایی که در کتیبه‌ها هورامزدا به داریوش به عنوان نماد مشروعیت می‌بخشد، نماد همان حلقه‌ها لپه‌رکی است که شاه نماینده توافق بدنهاست که به کلی معنای آن دگرگون می‌گردد. مفاهیم و سمبلهای مادی را مصادره و بار معنای هندی و بابلی بر آن قالب کردند. سمبلهای مبارزه شاهان پارس با شیر و عقاب هورامزدا و... کپی کاملی از بین‌النهرین است (ر.ج به کتاب).

از نظر بن‌ونیست، شاهنشاهی که واژه‌ای مادی است از Xasayasiya گرفته شده است که اصل واژه Khshathra-Varirya است که هم به معنی سرزمین/ دنیا و هم شهر و شاه و هم خدا به معنی خودتوانا و Variya به معنی انتخاب شده است که درکل به معنای شاه انتخاب شده است که منبع قدرتش سرزمین و شهر است در پارسیان به شاهی تبدیل می‌شود که به سرزمین و شهر اعمال قدرت می‌کند چون مهاجمان پارس، فاقد سرزمین و جغرافیای مشخص بودند که سلطه بر مردمان/ مادها به معنی سلطه بر سرزمین نیز بود. یعنی شاه/ ایزدی که قدرتش دنیوی و منتخب است که هخامنشیان زرتشتی با مصادره واژه آن را دگرگون کردند و به شاهی که قدرتش را به دنیا و شهر اعمال می‌کند و از ایزد مشروعیت می‌گیرد، تبدیل شد. یعنی معنای ایزد را از شاه گسستند و مشروعیت را از زمین و انتخابی به آسمان انتصابی تغییر دادند این چیزی است که من گذار از خدای سیاسی به سیاست‌خدایی یا گذار از بدن کامل به روح مطلق تعبیر می‌کنم چون خدا یا خودتوانا از خودها گسست و خدای مطلق گشت که خودها باید مطیع امر ابلاغ شده وی توسط موبدان و شاهان باشند.

بنابراین، تاکنون دریافته‌ایم که «دیگری» اسطوره (بین‌النهرین) و دین (زرتشت) و امپراتوری هخامنشیان پارس که، هگل آن را ورودی دالان تاریخ می‌داند، همان کوردها و آیین مهری آنان هستند که در قالب ضحاک و اهریمن و تیامات، به حوزه ماقبل تمدن و تاریخ رانده شدند. این مفاهیم شر، امر واقع سیاسی و ساکنان واقعی سرزمین مهرزمین بوده است که این «غیریت» که تن به نظم نمادین اقوام و طبقات حاکم نداده است، در تقابل‌های دوگانه اسطوره و دین، به شر و اهریمن و، خود موخر غالب را نماد خیر و اهورا و مردوک معرفی کردند که، در ماقبل این سلطه و این تقابل‌ها، نه خیر و شری معنا داشت و نه تقسیم بندی بدن و روح و زمین و آسمانی. در واقع سلطه‌ی قومی/ قبیله‌ایی باعث زایش و تکوین و تثبیت دین و اسطوره گشت که ایدئولوژی جوامع سنتی هستند. به این معنی که غیریت وجودی واقعی و سیاسی و فرهنگی بوده است و نمی‌توان در چهارچوب تقابل‌های دوگانه کلام آن را دریافت. عدم آشنای فلاسفه غرب با کوردستان باعث شد که آنان قادر به فراروی از متافیزیک حضور و کلام نشوند و یا در ترکستان یونان به دنبال مطلق بگردند اگر چه از نظر مفهومی آن را دریافتند و به همین

دلیل امروز قادر به درک تمدن دموکراتیک و آزادی زن، در خاورمیانه‌ی اسلامی و سنتی نیستند همانطور که قادر به درک مروت و بخشش و وفای به عهد سلطان صلاح‌الدین در چهارچوب فرهنگ سیاسی اسلامی نبودند چون کورد را بخشی از تمدن و فرهنگ ایرانی و اسلامی در نظر گرفته‌اند.

به عبارت دیگر ظهور دین و عالم ملکوت، و ظهور سلطه‌ی قومی/قبیله‌ای که شکل طبقاتی نیز به خود گرفت، همسان بود و تا زوال سلطه‌ی قومی/طبقاتی، خدای دین و ملکوت زوال نخواهد یافت. زیربنای تقابل‌های دوگانه دینی، تضاد قومی است که امروزه هم شاهد آن هستیم ضحاک مغز خور به کورد سر بر و اهریمن به عامل امپریالیسم و حزب شیطان تبدیل گشته‌است. با سلطه پارس-زرتشت، در فقدان کردن هستی عینی بدن کامل، سبملهای آن چون هفت‌خوان و فره ایزدی و... از کلیت گسسته و در چهارچوب دیگری مفصل بندی گشتند که سوژه متعال اهورا از آن برساخته گشت.

یونان و افلاطون: (دیونیزوس، مدوسای گیسو مار و غار جهالت)

کاسیرر، به درستی تبیین کرده‌است که دیونیزوس چیزی نبود که نظم منطقی یونانی، قادر به هضم آن باشد و کل نظم منطقی یونان و فرهنگ هلنی را به مخاطره می‌افکند. از نظر وی، دیونیزوس نه یونانی بلکه از زاگرس آمده بود به همین دلیل باید، دیونیزوس را یونانی/هلنی تفسیر می‌کردند همانطور که مهر زرتشتی برساخته شد. یونانیان برای دیونیزوس بیگانه، همانطور که جیمز فریزر در کتاب شاخه‌ی زرین نوشته است، ریشه هلنی/یونانی برساختند و به تدریج آن را با نظم منطقی یونانی تطبیق دادند. تضادهای دیونیزوس و آپولون که نیچه درباره آن نوشته است، و به زایش تراژدیهای یونانی انجامید و منطق پارادوکسهای ماده/روح و لوگوس/اروس در تمدن غرب شد، ناشی از تاثیر هله‌لپه‌رکی/دیونیزوس در یونان بود.

باید توجه داشت که در آناتولی در آن زمان که ترکیه و ترکی وجود نداشت، کوردستان و یونان هم مرز بودند به همین دلیل نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان برگرفته از آیین مهر است که افلاطون در تقابل با آن نظریه فیلسوف-شاه را ارائه داد. تمثیل غار افلاطون نیز گویایی آشنایی یونانیان با فرهنگ دیونیزوسی زاگرسیان و «مهرابه» ها بوده است که نماد جهالت شد که در تقابل با آن عالم مثل انتزاع یافت. چیزی که در اسطوره، نماد هادس و بی خرد و تخمه تیامات گشت و در دین زرتشت، نماد اهریمن و شر و دیو و تاریکی، در فلسفه افلاطون، نماد جهالت و اسب چموش و انسان شیر-سر گردید که غار جهالت، همان «مهرابه» های میتراپی است و انسان شیر-سر نیز، همان توصیف و نقاشی میترا در سنگ نوشته‌هاست. این دوره را مورخان و فیلسوفانی مانند یاسپرس، دوره‌ی محوری تاریخ نامیده‌اند که گذار از قفس مادیت به معنویت و روح است. گذار از مادیت به معنویت، از زمین به آسمان و از نظم‌سیاسی توافقی به نظم‌سیاسی سلسله‌مراتبی با مشروعیت آسمانی، به تدریج از هراکلیتوس و پارمیندس آغاز و با سقراط پردازش که در افلاطون صورت منظم خود را دریافت. هراکلیتوس معنویت را با آتش و مادیات و شهوت را با آب در نظر می‌گیرد که «مهرابه» ها درکنار چشمه آب است و آتش و نور نیز عصبان دین زرتشت در تقابل با آن است که در تمامی فرهنگ از هند تا مصر گاو مقدس و مار و عقرب منفور می‌گردند.

در فلسفه افلاطون مانند ادیان، بدن نماد قفس که روح در آن اسیر است و روح کامل که قبل از آلودگی به بدن در آنجا سکنی داشته همان «عالم مثل» است. بدن مطرود و تحقیر می‌گردد تا توده‌ها از سیاست محروم گردند که قادر به درک و دریافتی از عالم مثل نیستند. چون بدن در میان همه برابر و عادلانه تقسیم شده است. پذیرش بدن، پذیرش نظم‌سیاسی توافقی و برابری سیاسی از آغاز است که برای گذار به نظم‌ی الیگارشی و فیلسوف-شاه، باید تحقیر گردد و روح برساخته شود که فقط عده‌ایی معدود که همان طبقات بالا هستند و از کار یدی فارغ، قادر به دریافت عالم مثال با فکر و روح هستند. افلاطون که اشراف زاده و مانند استاد خویش، از دموکراسی متنفر بود، برای توجیه سلطه‌ی طبقاتی و نفرت خویش از طبقات عامه و دموکراسی، با برساختن «عالم مثل» و مستلزمات آن چون روح و ساختار سه گانه اجتماعی همانند بدن که، مغز در راس آن است، در واقع، واکنشی به نظم توافقی ماد/مهری و توجیه موقعیت اشرافی خویش و حفظ سلطه‌ی طبقاتی می‌اندیشد که دموکراسی و نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان آن را در معرض خطر قرار داده بود. سقراط نیز عقل

جهانی را ابداع و سیاست را چون پزشکی، علمی تخصصی که، فقط معدودی حق صلاحیت مشارکت در آن را دارند، نفرت خویش از دموکراسی با محرومیت عامه مردم از ناموس جهانی را بیان کرد که در مناظره با پروتاگوراس و برخلاف نظر وی، فضیلت سیاسی را قابلیت آموزش همگانی نمی‌داند.

اگر در میان پارسیها و سامیها، این سلطه‌ی قومی با توجیه دین و اسطوره بود که باعث زایش متافیزیک با تمامی مستلزمات آن گشت، در یونان این سلطه‌ی طبقاتی و توجیه آن است که باعث نفی برابری و توافق بدنها، با ابداع نظم ملکوتی «عالم مثل» گردید. اما مسئولیت شخصی را نیز نباید نادیده گرفت. زرتشت خود به قول بارتمه در ماد ظهور کرد که با عدم پذیرش دینش به شرق گریخت و با اتحاد با پارسیان تازه وارد، مادها و ایین آنها، میترا را نفرین و اهریمن کرد که در اساطیر، ورود زرتشت به دربار گشتاسب و آغاز جنگ‌های دینی ایران و توران و جنگ اسفندیار با رستم تفسیر شده است. یعنی ظهور زرتشت، شامل کینه‌ی شخصی وی نیز می‌شد و می‌توان مفهوم دینیار کینه‌توز نیچه را به آن قالب کرد که در نفرت از مهربان که دین وی را نپذیرفتند، آنان را اهریمن خطاب کرد. اما در مورد شخص افلاطون اگرچه نفرت وی از دموکراسی و موقعیت الیگارش‌ی وی بی‌تأثیر نبود، این جهالت یا بهتر حیرت وی نسبت به مراسم غار بود که وی را به واکنش واداشت. گفته مولر درباره اساطیر که نیمه جهالت زبان است، بیانگر آن است. افلاطون شنیده یا دیده بود - احتمالاً از طریق صیاحت نامه فیثاغورث از مهرباها - اما قادر به درک معنای سمبلیک تاریکی و رقص آن نشد به همین دلیل جهالت خویش را به نفی آن تبدیل کرد. به همین دلیل تقدیر فلسفه، جهالت است. فلسفه هرچقدر تلاش در جهت شناخت کند و به هر سمت بنگرد قادر به دیدن پشت سر خویش و نااندیشیده امر نااندیشیده شده را ندارد به همین دلیل از یک سو، دریدا قادر به خروج از متافیزیک کلام نیست که درک کند، غیریت مقدم بر ظهور کلام و در خارج از آن است و نیچه و هایدگر در ترکستان یونان به دنبال هستی گمشده می‌گردند. تقدیر دین، کینه‌توزی است که، هر چقدر هم در نفی کینه نصیحت اخلاقی بکند سرنوشتی جز ایجاد کینه و نفرت پراکنی و نفاق ندارد.

ظهور فلسفه، همزمان بود با ظهور سلطه‌ی طبقاتی و یا مشروعیت دادن به آن که زیربنای تقابل دوگانه فلسفی همانطور که سارتر اشاره کرده است طبقاتی است و محرک تاریخ، از نظر مارکس تضاد طبقاتی بوده است. همانطور که عالم‌مثل در تقابل با غار تمثیل گشته انتزاع یافت، اندیشه سیاسی افلاطون نیز در تقابل با نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان بر ساخته شد که افلاطون آن را چون شنی روان قابلیت بر ساختن ساختمان سیاست بر روی آن را ناممکن می‌دانست. دو ایده‌ی، فیلسوف شاه و عالم‌مثل در تقابل با پردیس و رهایی امیال بدنی تمثیل غار و نظریه‌ی قرارداداجتماعی انتزاع یافتند که کل تاریخ فلسفه غرب را به خویش مشغول داشت در تقابل با آن، دیونزیوس از طریق کیش اورفئوس و تراژدیها و فلاسفه مادیگرایی چون اپیکور به عنوان طرف مقابل فلسفه افلاطونی تداوم یافت تا به شورش اسپارتاکوس و هبوط مسیح رسید.

از دیگر اساطیر یونانی، مدوسا و پرسپوس، که نویسندگان یونانی، مادها را از نسل مدوسا و پارسیها را از نسل پرسپوس می‌دانند، مدوسا گیسوانی از مار و بدنی ازدها مانند دارد که در دنیای تاریک زیر زمینی هادس زندگی می‌کند و هر نگاهش آدمها را به سنگ تبدیل می‌کند - که شباهتهایی با اسطوره شاه‌ماران درمیان کوردها دارد - اما در عین حال، نگاه وی برای نابودی هیولایی که قصد نابودی آگورا را دارد، لازم است که قهرمان داستان پرسپوس، فرزند زئوس با کمک خدایان، موفق به جدا کردن سر مدوسا از تن می‌شود. شکل و شمایل مدوسا از جمله مار و تاریکی و زیر زمین، شباهتهایی با ضحاک ماردوش و مهربا و شاه‌ماران دارد. نفی و طرد مهرباها‌های مهری مهرزمین، به معنی عدم مصادره نیست. تراژدیهای یونانیان از تأثیرات دیونزیوس زاگرس اما با تلفیقی از روح آپولونی هلنی است. اورفئوس، رقص دیونیزیوسی هه‌لپه‌رکی را به مستی روحانی تبدیل و با فیثاغورث ادامه یافت که به آن باز خواهیم گشت.

نکته مهمی که نباید از آن غافل بود، در تفاوت عقل سیاسی فلسفه در یونان با عقل سیاسی دینی ایران و اسلام این است که، فلسفه تضاد خویش را از دل خویش پروراند. به همین دلیل دیاکلتیک تکاملی هگل در غرب معنی دار است و در شرق فاقد معنی. اگرچه فلسفه سیاسی با تدوین نظریه فیلسوف-شاه تکوین یافت اما ایده‌ی تیرانی، برخلاف اندیشه شاه‌پرستی ایرانی، خیر مطلق نبوده است و مهمتر از همه در دل همان فلسفه یعنی ارسطو، ما با مفاهیم دموکراسی حداقلی و برابری روبه‌رو می‌شویم. مهمتر اینکه ارسطو، عینی بودن مفاهیم کلی را به چالش کشیده و آتش را به دلیل اینکه مسیر آن روبه‌بالا است، خشونت قلمداد می‌کند. ایده‌های قرارداداجتماعی سوفسطائیان نیز بار

فلسفی به خود گرفت و ما با فلسفه های متضادی چون اپیکور روبه رو هستیم که کیهان را نه مطابق با ایده بلکه از سر تصادف می داند و فلسفه وی اصالت لذت یا دفع رنج و ترس است. به عبارت دیگر فلسفه در غرب دیگری خویش را در درون خویش دارد و این تضاد درونی است که باعث دگر دیسی و تحول یا تکامل فلسفه می گردد. که هگل به سیر آن با دیالکتیک می پردازد حتی در هگل دولت تجلی روح عینی است نه روح مطلق. اما در عقل سیاسی ایران که استبداد خیر مطلق است و عصیان در برابر آن شر و اهریمن، این تضاد برون بودگی دارد که کلا از دایره نظم نمادین عقل ایرانی / پارسی بیرون و دیالوگ با آن جز در چهار چوب عقلانیت حاکم ممکن نیست. بنابراین، تضادی در درون این عقل که به دگر دیسی منجر شود، وجود ندارد لاجرم ما به قول فرای با یک تاریخ تکراری روبه رو هستیم و ارزشهای سیاسی از کوروشی که ملت مظلوم یهود را نجات داد تا خامنه ایی که ملت مظلوم فلسطین و سوریه را نجات می دهد، با وجود گسسته های مکرر سیاسی و تغییر اشخاص و حکومتها، از موبد موبدان تا فیلسوف سیاسی، یک عقل است که تازش اهریمنی به تجزیه طلبی تبدیل شده است.

ابراهیم: قربانی و امر متعال، طواف و «هه لپه رکی»

ابراهیم و نسل وی، ارتباط قومی و نمادین زیادی با حران در شمال کوردستان که امروز ارفا نامیده می شود و زادگاه عبدالله اوجالان نیز هست، دارند. طبق عهد عتیق، در طول اقامت ابراهیم در حران بود که برای اولین بار وعده الهی برای پدید آمدن ملتی از نسل ابراهیم به او داده شد. طبری، پدر ابراهیم را اهل حران و همراه ثعلبی ساره را دختر فرمانروایان حران فرض کرده اند. ابراهیم یکی از خدمتکارانش را به حران فرستاده تا برای یعقوب زنی بیابند و در تورات، از سفرهای یعقوب به حران و زن گرفتنهای وی در آن منطقه اشارات زیادی رفته است. مشاهده می کنیم که حران پیوند خاصی با زن در دین ابراهیم دارد. قبل از ادامه بحث درباره ابراهیم، باید ملتفت شد که، در حران گروهی به نام صائبیان زندگی می کنند که قبلا ماندائی نامیده می شدند. حران یکی از عمده مراکز علوم عقلی یونانی به دنیای اسلام و دانشمندان زیادی را به دنیای اسلام تحویل داده است. در سفر مامون به رم و گذر وی از حران، آنها را تهدید به کشتار و مهاجرت کرد در صورتی که در زمره اهل کتاب در نیابند. به همین دلیل آنان نام صائبی را به خاطر پیشنهاد یکی از روحانیون اختیار کردند چرا که در قرآن در زمره اهل کتاب آورده شده است. گزارشی که ابن ندیم از مراسم تشرف و برادر خواندن همدیگر و حیوانات سگ و کلاغ و... ارائه داده است را گرین، مربوط به آیین میتزایی می داند. همچنین، باید اشاره کرد، زمان تاریخی که برای ابراهیم در نظر گرفته اند، مصادف است با زمانی که زاگرس نشینان در بین النهرین و تمدن سومر به گوتیان بی خرد و هادس ملقب گشتند.

اشاره کردم که از نظر الیاده، ابراهیم آغازگر زمان تاریخی و به نوعی عصیانی در برابر زمان دوری و ازلی اسطوره ای آفرینش است که ابراهیم در پی وعده های الوهیم، وارد دالان زمان تاریخی در پی تحقق وعده های الوهیم می شود که تحقق وعده های الهی نیاز به عملی کردن عهدهای ابراهیم و ملت وی در برابر خدا در قالب قربانی و اطاعت می شود. در دین ابراهیم یا شخصیت وی، که اسطوره ای یا تاریخی بودن وی اهمیتی ندارد، چند مسئله برجسته می شود. از یک سو، خدا یا الوهیم وجود دارد که وعده هایی و گاهی قوانین و دستوراتی را به ابراهیم می دهد که ابراهیم واسطه و پیوند ملت و الوهیم می گردد یعنی خدا با مردم و مردم با خدا امکان رابطه ای مستقیم ندارند، و از سوی دیگر، ابراهیم عهدهایی در برابر خدا دارد که قربانی اسحاق و ختنه کردن، نمونه های برجسته آن است. در روایت عهد عتیق: «ابراهیم و الوهیم توافق کردند که به عنوان نشانه عهدی که بسته اند، همه پسران ابراهیم و نوادگان و برده های او ختنه شوند تا عهد الوهیم در گوشت آنان جاودان باشد و آن کس که ختنه نشود، عهد را شکسته است». همین امروز موقع ختنه یهودیان، عبارت «ورود به عهد پدرمان ابراهیم» گفته می شود. نمونه دیگر از عهد ابراهیم به خدا، قربانی کردن اسحاق / اسماعیل است. همچنین، ابراهیم غار مخپلا را خرید تا گورستان خانوادگی آنها باشد و در بسیاری روایت، هنوز جایگاه دینی - تاریخی پدر ابراهیم و صخره نامیده شدن او تایید شده است که بعضی ها پدر ابراهیم را در آغاز خدایی اجدادی در غار در نظر می گیرند که توسط اسرائیلیان پرستیده می شده است. چند مسئله در روایت های گوناگونی که درباره ابراهیم است، اهمیت ویژه دارند؛ وعده های خدا و قربانی و پیوند قربانی با گوشت و خون و غار و حران.

اگر این نشانه ها را با سمبل های قربانی گاو در مهرابه ها و عهدهای ابراهیم را با عهدالست آن بسنجیم، ارتباط و در عین حال تقابل آنها را با مهرابه ی مهری در می یابیم. مسئله قربانی گاو در مهرابه ها، توسط ابراهیم به کلی وارونه می شود ناگزیر معنا و مفهوم عهد و میثاق نیز تغییر

می‌یابد. در مهرابه، این خودداست که هبوط می‌کند و قربانی گاو، نمادی از قربانی کردن خویش است و نوشیدن و خوردن خون و گوشت گاو، نمادی از خوردن و نوشیدن خون و گوشت خوددا است. این خداست که قربانی می‌شود و به زمین هبوط می‌کند که بعد از قربانی نیز هله‌پهرکی و رقص و شادی و موسیقی برگزار می‌شود. گاو که نماد گنبد آسمانی است و از هند تا مصر مقدس بوده است، قربانی می‌گردد که نمادی از پایین آمدن خوددا و شکستن دوئالیسم زمین و آسمان و حتی زیرزمین و آسمان است و عهد انسان و خوددا چیزی جز توافق انسانها با هم نیست چون خوددا همان بدن کامل و بدن کامل همان اجماع بدنهاست.

ابراهیم انسان و گاهی حیوانات را قربانی می‌کند در پی امر یا وعده خدا. یعنی به کلی داستان وارونه و معنای نشانه شناختی دیگری می‌یابد. به این معنی که، در گسست یا در پراتنز قراردادان هستی عینی هله‌پهرکی غار، سمبلهای آن، متعلق سوژه پیامبر و در چهارچوب دیگری مفصل بندی می‌شوند که الوهیم (روح مطلق) به جای بدن کامل، هستی بخش و معنا بخش دوباره سمبلهای گسسته از هستی عینی بدن کامل می‌گردد. خدایی که قربانی شده است تا بشر به آزادی برسد در ابراهیم، به خدایی متافیزیکی که انسان برای او قربانی می‌شود تبدیل می‌یابد. قربانی مهری همراه با رهایی امیال بدنی است، اما قربانی ابراهیم، نمادی از کشتن و انتظام امیال و غرایز بدنی است که ختنه نمادی از آن است. خون در مهرابه، خون خوددا/گاو است که با نوشیدن آن، امیال رها و تنها مانع توافق و قرارداد است. اما خون ختنه، سرکوب امیال و تن است همچنین، ابراهیم که با کنیز و خواهر و .. ازدواج می‌کند البته نه به رضایت بلکه با تحمیل رضایت از طریق اطاعت از قانون خدا که خود وی نماینده او است، انحصارگری جنسی را نشان می‌دهد که با انحصارگری رهبریت و چوپانی همسان است اما خون گاو را همه بدنها می‌نوشند و همه بدنها در هله‌پهرکی مشارکت دارند یعنی تقسیم برابر لذت که شکل سیاسی آن را در مزدکیان می‌توان مشاهده کرد و چون خوددا-بدن کامل، همان اجماع بدنهاست پس همه بدنها رابطه برابری با خوددا دارند که به معنی حذف واسطه و رهبریت فردی است.

قربانی مهر، مسئولیت را بر دوش انسان می‌گذارد اما قربانی ابراهیم، به تبعیت و اطاعت انسان از قوانین خدا و نماینده خدا منجر می‌شود. در مهر، خدا به زمین می‌آید و به دور از راز و رمز خود را در قالب اجماع بدنها و توافق بدن کامل نشان می‌دهد اما در ابراهیم، خدا در آسمان و دور از دسترس که رابطه با آن از سوئی، وعده و مجازات خدا است و از سوی دیگر، قربانی و نیایش بشر و، چون بشر قادر به این ارتباط نیست واسطه‌هایی چون ابراهیم پیامبر عامل ایجاد این پیوند هستند که رابطه ارباب-رعیتی ایجاد می‌گردد و این واسطه که پیوند خدا و انسان است، به زبان و کلامی نیاز دارد که زبان وحی و دین به عنوان ماهیت و روح، مکان دریافت آن می‌گردد در حالی که خوددا در مهرابه رابطه افقی خود خودهاست و فاقد واسطه پیامبر و روح است. خوددا در بدنها تجلی می‌یابد و بدن، عادلانه‌ترین چیزی است که تقسیم می‌گردد به همین دلیل رهبریت/سرچوبی نیز به نوبت عوض می‌شود. خدای مهری که در هله‌پهرکی هورقلیا می‌گردد و با خون و گوشت در بدنها روان و همان اجماع بدنهاست، در ابراهیم به کلی از بدن گسست می‌یابد که این بدن انسان است برای وی قربانی می‌گردد نه بدن خدا برای انسان و این قربانی که نشانه و عملی سمبلیک است، معنایی در پس پرده دارد که، رابط ارباب-رعیتی و قوانین مستقل از توافق بشر از طرف امر الوهی نازل می‌گردند که، اطاعت بشر از قوانین الهی ابلاغ شده توسط پیامبران را به همراه خود دارد در حالی که در مهر، قوانین و اصول از پیش تعریف شده وجود ندارد و از نظر سمبلیک هیچ بدن کاملی قبل از اجماع بدنها در هله‌پهرکی قابل تصور نیست و با تفرق بدنها، خوددا نیستی می‌یابد همانطور که اجماع بدنها خوددا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند.

عمل قربانی و امر متعال، دو محور اصلی است که اگر چه سمبلیک از مهرابه برگرفته شده‌اند اما معنایی وارونه یافته‌اند. همانطور که هفت‌خوان مهری که به قول بیوار سقوط به دنیای هادس بود را معنایی وارونه داده و صعود به عالم ملکوت تفسیر کردند. امر متعال در مهر، هبوط می‌کند و خود را قربانی بشر می‌کند و در بدنها تجلی می‌یابد و جشن تجلی وی، اگزستانسیال شدن امیال بدنی و رهایی و شادی دیونیزوسی است. معنای دیگر هبوط خوددا، زمینی بودن پردیس است. اما در ادیان، امر متعال از خود قربانی جدا می‌گردد که قربانی از نشانه‌های ارتباط و کسب رضایت او می‌شود. خدایی که وعده و مجازات می‌دهد دور از دسترس است تنها روح می‌تواند مکان دریافت کلام وی گردد و نه همه ارواح بلکه پیامبران و برگزیدگان که واسطه وعده و قوانین الهی از سوئی، و نیایش و قربانی بشر از سوی دیگر هستند که تلاش در پی تحقق عهد با خدا و تحقق وعده الهی، باعث زایش زمان آینده می‌گردد چرا که - به قول فلوپین- این نفس و امید به فردای بهتر است که آینده را برساخته است اما در مهرابه‌ها که حلقه هله‌پهرکی، نماد زمان دوری است، نیازی به زمان تاریخی نیست چون وعده و تحقق

عهد نه در پایان بلکه در آغاز توافق است و انسان نه ابزار تحقق وعده خدا که باید قربانی یا مطیع گردد، بلکه عامل ایجاد و تحقق وعده با عمل سیاسی خویش است که تکرار خداست نه اطاعت از امر خدا به همین دلیل برابری نه در پایان با تحقق وعده خدا بلکه در آغاز با اجرای خودداده است. این مفهوم قراردادی مهر بود و اما مفهوم پردیسی آن که تراژدی زندگی را با رقص هه‌لپه‌رکی می پذیرفتند و تاریکی غار نمادی از درک شر بودن است بنابراین نفسی برای دنیای بهتر در پایان تاریخ و یا فراتاریخ/بهشت وجود ندارد که انسان از عاملیت به ابزار تبدیل گردد و یا مجبور به اطاعت از قوانینی ماورا برای دریافت جواز ورود به فردوش شود چون پردیس ساختنی توسط توافق انسانهاست نه نتیجه‌ی اطاعت از قوانین الهی و واسطه‌ی وی.

در روایت ابراهیم، ختنه و قربانی فرزند که نشانه عهد الهی است، هردو با گوشت و خون ارتباط دارد بویژه در ختنه کردن است که بریدن اندامی است که نماد عصیان امیال جنسی و بدنی است، که عهد الوهیم در گوشت قربانیان جاری می‌شود در حالی که در مهرابه، خون و گوشت قربانی شونده، نه با قطع عضو نمایانگر امیال بدنی انسان، بلکه در رهایی امیال بدنی تجلی می‌یابد که مارهای ضحاک نماد آن است. عهد نه اطاعت از امر متعال بخاطر تحقق وعده‌های وی، بلکه توافق و اجماع بدنهای جزئی است به این معنی که نفس کلی - که به قول رازی هبوط کرده است- همان اجماع نفوس جزئی است لاجرم امر متعالی که قادر به ارائه وعده و یا قانون باشد وجود ندارد تنها تهدید و پاداش وی مهر/پیمان و دشمن مهردروج/پیمان شکنان است اما خود پیمان هیچ ماهیتی ندارد. نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که، با وارونه کردن تمثیل قربانی و گوشت و خون، این انسان است که باید قربانی گردد که قربانی خونی اسماعیل نماد آن است. اصل قربانی که ختنه نماد آن است، درونی کردن قربانی یعنی قربانی شدن امیال و غرایز و سرشت بدنها در پای امر متعال روحانی است که نتیجه سیاسی و اجتماعی آن، قربانی کردن انسانها در جنگهای مقدس در پای وعده‌های امر متعال با واسطه پیامبران و شاهان است که در پی نابودی اهریمنان و کفار و سعادت بشریت هستند که نافی بسیاری از مفاهیم هه‌لپه‌رکی چون برابری و رابطه افقی و مشروعیت‌زمینی و توافقی است اگرچه سمبلها و نشانه‌هایش را مانند زرتشت، از هه‌لپه‌رکی می‌گیرد. رابطه عمودی انسان با خدا، تصویری می‌شود که رابطه انسان با سیاست و دولت را نیز می‌سازد که همان رابطه‌ی چوپان-رعیتی است.

درونی کردن قربانی در زرتشت و افلاطون نیز مشاهده می‌گردد. زرتشت که اساسا در تقابل با قربانی گاو ظهور و قربانی کننده را اهریمن لقب داد و به مراسم رقص و شادی و بنگ نوشی آنان به دور از نور خورشید می‌تاخت، به درونی کردن قربانی در قربانی کردن امیال بدنی در پای توهمات روحی و اخلاقی با وعده بهشت از سوئی، و قربانی کردن بدنها در میدان جنگ شاهنشاهی برای نبرد با سپاه اهریمن و دیو و آژی دهاک از سوی دیگر منجر می‌گردد. در افلاطون نیز بدنیت و امیال آن قربانی انتظام بندی به هبری عقل/فیلسوف و یا قانون می‌گردند.

در روایت اسلامی، ابراهیم سازنده خانه خدا کعبه و اولین موحد است و فراموش نکنیم مسئله غار مخپلا در روایت عهد عتیق و یهودی را که اهمیت بسیاری دارد. غاری که مکان هبوط خدا و سرشار از زندگی بود در ابراهیم به گورستان مردگان تبدیل می‌شود. در روایت یهود، وی بتهایی را که پدر وی در حران ساخته بود، شکسته است و جد وی که در غاری بوده است که از سوئی، ارتباط خانوادگی وی را با حران نشان می‌دهد و از سوئی، ارتباط بت با غار را به این معنی که روایت دینی از تقابل ابراهیم با بت‌پرستی، همانند دیگر روایت از اهریمن و تیامات، اشاره به هه‌لپه‌رکی مهری دارد. زن گرفتنهای فرزندان وی از حران، نمادی از بازگشت و اتصال خودآگاه به ناخودآگاه و وصال دوباره عهدالست است که ابراهیم با خریدن غار مخپلا و تبدیل آن به گورستان، به کلی در صدد تثبیت عقل مردانه خودآگاه و قطع ارتباط آن با ناخودآگاه است همانطور که ادیسیوس با کردن پنبه در گوش پیروان قصد داشت که آواز سیرن‌ها - نیمه زن و نیمه حیوان - را نشنوند که به قول دیالکتیک روشنگری، قصد تثبیت عقل مردانه خودآگاهی و تثبیت سوژه را داشت و به همین دلیل، شاه‌ماران مجبور به کتمان خویش در غارهای زیرزمین هستند.

ابراهیم در حران، با مشاهده مراسم مهریان در غارهای تاریک، قادر به درک و هضم آن نگشت و یا شاید مانند دیندار کینه توز زرتشت، در صحرای سوزان، خورشید را به جای تاریکی و فضای باز صحرا را به جای دیوارهای تنگ غار و خدای تک صدایی را بر ساخت که تنها ابراهیم قادر به دریافت وحی وی است را به جای خدای همگانی و عمومی مهر و مهمتر از همه طواف به دور خانه خدا را در گسست از تداوم «هه‌لپه‌رکی» طرح ریخت با این تفاوت که «هه‌لپه‌رکی» خود خوددا، در حالی که طواف ابراهیم، تهی از خدا بود و ابدان باید به دور خانه‌ای

تهی که مکان خدای لامکان است، گرد آیند. طواف و نمازهای جماعتی که بعدا در ادیان ابراهیمی زاده شد، دقیقا شکل سمبلیک هه‌لپه‌رکی «مهرابه» ها را وارونه کردند. همانطور که مهرابه را به محراب برگرداندند. اما این تقلید از شکل سمبلیک همانطور که فردوس آسمانی تقلیدی از پردیس زمینی «مهرابه» بود، معنایی ضد آن به خود گرفت. طواف بدن‌ها به دور خانه خدا که خدا ماوار بدن‌هاست و رابطه بدن‌ها با خدا از طریق روح صورت می‌گیرد که پیامبران نمونه روح کامل در واسطه بودن بین بدن‌ها و خدا هستند، به تغییر معنای خدا از بدن کامل به روح کامل منجر شد و طواف، مرکزیتی ماوراء دایره می‌یابد و نماز جماعت اصول و رهبریتی. در حالی که هه‌لپه‌رکی فاقد مرکزیت و مکان مقدس و رهبریت مطلق است و در هر مکان و هر زمانی امکانیت آن است که حج/هه‌لپه‌رکی می‌تواند هر روزه و در هر مکانی اجرا گردد و هرکسی با هر رنگ و مذهب و قومیتی در آن شرکت کنند.

خیلی از مشاهده گران در عجب هستند چرا زمانی که جنگ و درگیری هست، کوردها، هه‌لپه‌رکی / می‌رقصند و موسیقی و شادی بر پا می‌کنند. حیرت آنان که چنین حیرتهایی باعث زایش فلسفه افلاطون شد، ناشی از جهالت است به این دلیل است که، هه‌لپه‌رکی را براستی در حد یک جشن/رقص تقلیل داده‌اند در حالی که کورد نیز مانند تمامی ملت‌های دیگر در زمان جنگ و بدبختی، به خوددا پناه می‌برد اما هه‌لپه‌رکی خود خوددایی است که پناه بردن به آن همان زیستن آن است نه خدای ماورا حلقه دایره که البته به معنی انکار معنای شادی و جشنی آن نیست. هه‌لپه‌رکی/جم یا ذکر دراویش، در هر دو مراسم عروسی و عذار برگزار می‌شود به این معنی است که این خوددا ماورا تقابل‌های دوگانه و تضاد مطلق خیر و شری است که مورخان تاریخ بر ساختند. شادی و رنج یا به قول سهروردی عشق و حزن، دو روی یک سکه خودداست. در یک کلمه هه‌لپه‌رکی خود خودداست و هه‌لپه‌رکیدن کوردها هنگام جنگ و توپ و تفنگ، مانند ملت‌های دیگر، پناه بردن به خودداست یعنی تفاوت کورد با دیگران در تفاوت خوددای کورد با خدای دیگران است که به طور رسوب یافته و در ناخودآگاه جمعی آنان وجود دارد حتی اگر به آن خودآگاه نباشند.

. اشعاری از پیر مرمو یارسان که به زیبایی به نقد حج و طواف پرداخته و بر جم خانه به جای حج تاکید دارد این تفاوت را بیان می‌کند:

ویل نوانی ویل / باچه غلامان ویل نوانی ویل

روژی صد مینگه (منزل) نگیلان چوین خیل / ومیل بنیام هاشیام اوذیل

کعبه ی حج ویل: غلامان مکردی کعبه ی حج ویل / هنگام نیا هاشیام اوذیل .

شده رشانم کردن اراگیل. / هنت گروی گروی ناجین.

کعبه شان جمن ویشان حاجین / لوام اوکلام کلام وانا.

کعبه ی من جمن ای مهربانا / ورتتر نه خواجا پیرش نمانا.

نماز جماعت (پایینتر مفصل به این مسئله می‌پردازم) ادیان ابراهیمی نیز اگرچه بدن‌ها جمع می‌گردند اما به دور و در اطاعت از امام که رابطه امام و امت هست. خدا نیز نه مجموع بدن‌ها بلکه روح کاملی است که بدن‌ها باید در برابر آن تعظیم کنند که همان قربانی بدنیت و تسلیم قوانین است، می‌باشد. جالب است بدانیم که زمخشری و نسفی و ابن کثیر روایتی از ابن عمر دارند که «یک کورد پیشنه‌اد آتش زدن ابراهیم را ارائه داد و اثری از خوی و رفتار اسلامی دین ابراهیم را در آنان نمی‌بینی». ابراهیم برخلاف مامون قدرت تغییر آیین آنان و تحمیل دین خویش را نداشت به همین دلیل از حران آواره گشت. بت پرست بودن پدر ابراهیم و اجداد وی در غار و لقب صخره که میترا نیز از دل صخره متولد می‌شود شاید نشان از مهری بودن اجداد ابراهیم دارد همانطور که زرتشت نیز در ماد ظهور و بر علیه آن عصیان کرد و هیچگاه جمشید را نبخشید.

در آیات متعددی در سوره‌ی انبیا اشاره به داستان آتش انداختن ابراهیم بدون ذکر اسم نمرود شده‌است و روایاتی از از صحابه و خلفا وجود دارد که یک کورد پیشنه‌اد به آتش انداختن ابراهیم را مطرح و یک کورد ابراهیم را که پنهان شده بود، فاش کرد. با توجه به وجود حران در کوردستان و تپه نمرود در نزدیکی آن، ستیز ابراهیم و نمرود، همان ستیز با فرهنگ مهری کورد بوده است که همانند سایر پیامبران، خود

را نماد خیر و نیکی و نمود را نماد بت‌پرستی و شر معرفی کرد. ادعای نامیرایی نمود - که شکل کوردی اسم می‌توان نهم در سورانی یا نهم در هورامی باشد - می‌تواند بیانگر تضاد پردیس با فردوس باشد که راهکار نمود، کنش سیاسی و راهکار ابراهیم در مقابل بحران، دعا بود.

شلایرماخر، بنا به گفته پولس که خدا به دلیل ایمان ابراهیم، او را برای عهدهای الهی انتخاب کرد، نوشته است که مسیحیت، یهودیت خالص ابراهیم است که احیا شده است. این جمله شلایرماخر نشان می‌دهد که وی نه درکی از مسیح یافته‌است و نه درکی از ابراهیم. اولاً مسیح در زمان خویش و بعد از مرگ خویش، هنوز مسیح نبود و تنها یک مسلح یهودی بود در دهه‌ها و سده‌های بعدی این مسیح شکل گرفت که در آن زمان آیین توده روم، مهریسم بود که با رسمی شدن مسیحیت همچنان باقی و داستان اصحاب کهف، ریشه در زجرها و گریزهای دارد که از دست مسیحیت رسمی شده به آنان وارد آمد. مسیح برگرفته از الگوی مهر و بازگشت نمادینی است به قبل از ابراهیم البته با سازه‌های معنایی ادیان ابراهیمی. حلول و تجلی خدا در بدن عیسی و شراب و نان شام آخر که نمادی از خون و گوشت عیسی الوهیت یافته‌است، تکرار کهن الگوی مهر و هبوط وی در درون غار تاریک است در حالی که خدای ابراهیم با وحی و وعده با بندگان ارتباط می‌یابد نه هبوط و مستقیم. مسیح با نفی قوانین سنگی، قلب انسانها را مکان قوانین که همه بندگان به طور یکسان قادر به دریافت قوانین الهی هستند و با این کار کل دستگاه کاهنان و واسطه‌های قانون الهی که سنت ابراهیمی بود را به چالش کشید. در واقع کاری که قرن‌ها بعد با فلاسفه بی چون هگل و گوته انجام گرفت از نظر دینی با مسیح انجام شد یعنی پایان صعود بشر به فردوس و هبوط خود را به پردیس زمینی که البته تنها نمادین بود. تفسیر دینی و الهیاتی دستگاه کلیسا که از آن صورت گرفت آن را ابراهیمی/یهودی کرد که، بشریت بعد از آن نمونه افراطی تری از صعود به فردوس را به خود ندیده است. خود مسیح نیز نمادین مهر را باز یافت و بسیاری از مفاهیم پیر و رنگ سرخ و... همان مراسم مهری است اما در چهارچوب معنایی ادیان ابراهیمی آن را ابلاغ کرد یا چون صحنه شطرنج رندان حافظ که جایی برای شاه نداشت، در فقدان قدرت و پیرو، گفت پادشاهی من در ملکوت است و عمل سمبلیک وی در حاله‌ایی از تارهای معنایی متافیزیکی ناپدید شد. مسیح با جایگزینی رابطه عشق خدا با انسان به جای رابط قدرت و عذاب خدا از سویی، و ترس بنده از سوی دیگر، و پیام‌های اجتماعی عشق و دوستی وی، تبلوری دوباره از آیین مهر و مهر و دوستی آن و اتحاد دوباره خود را به بشر گردید که اندیشه حلول متصوفه نیز در همین راستا است که البته اصل عمل سمبلیک مسیح در چهارچوبی دیگر مفصل بندی و دریافت شد.

دوران مسیح، روم به دلیل پیوند با آناتولی، سرشار از ایده‌ها و سمبل‌های مهری و ایده برابری آن البته بدون سرچوبی آن شده بود. اما هنوز پنانسیل لازم برای درک کلیت آن فراهم نگشته بود که مسیح هبوط کرده خود ابزار صعودی دوباره گشت. در زمانی نه چندان دور از مسیح، شورش اسپارتاکوس نیز روی داد که مانند خرمیان و مزدکیان تقدیری جز شکست نمی‌توانست داشته باشد. به این معنی در میان ادیان و پیامبران، این تنها مسیح است که بازگشتی به «عهد الست» واقعی کرده است چرا که وی در میان فرهنگ مهریان در روم بزرگ شده و اگر یک تصادف نبود - به قول رنان - اکنون غرب بر مذهب میتراپی بود نه مسیحی. همچنین اصحاب کهفی که در تاریخ‌نویسی مسیحی به مسیحیان متواری از دست شاهان کافر معرفی شده است - و در میان فتویان نیز قهرمانان هستند که به غار پناه می‌برند - در اصل مهریانی بودند که از دست مسیحیان فرار کرده‌اند. دیگر آثار مهر در آیین مسیح، مثل شراب شام آخر و مفاهیم پیر و رنگ سرخ و... نمایانگر آیین مهری است که با فروپاشی کلیساها در جنگ جهانی دوم، معلوم شد که بسیاری از آنان در اصل «مهرابه» بوده‌اند که با تسلط مسیحیت، به کلیسا مبدل گشته‌اند.

دوره‌ی محوری تاریخ به سه دوره تقسیم می‌شود. بر خلاف یاسپرس و هگل باید به ماقبل ۸۰۰ ق.م بازگردیم تا قادر به درک درستی از تاریخ و روح مطلق باشیم. دوره اول تاریخ با تمدن بین‌النهرین بعد از سومر و ابراهیم در حدود ۲۰۰۰ سال ق.م شروع شد. دوره دوم با تمدن پارسی/زرتشتی و قبل از وی هندی، در حدود ۶۰۰ ق.م و پیامبران یهودی و دوره سوم با تمدن یونان به اوج خود رسید که این تمدنها در قالب اشخاصی چون زرتشت و کوروش و افلاطون و ابراهیم و حمورابی، به کلام در آمد و زبان ابزار وحی و دیالکتیک، جایگزین زبان تصویر شد. در فقدان هستی‌عینی یا نیست کردن آن به شکل نیت‌مندانه، سوژه‌های دینی و فلسفی تولد می‌یابد. سوژه (افلاطون و ابراهیم و

زرتشت) و روح (خدا و عالم مثل و اهورا) که ابژه‌ی سوژه است همانطور که هوسرل اشاره کرده است لازم و ملزوم یکدیگر هستند. ابژه براساس تصویری از هستی عینی نیست شده یا به قول هوسرل در پراتنز قرار داده شده، شکل می‌یابد اما از مادیت/زمینیت تهی می‌گردد و از حالت ابژینگی به سوژینگی و امر متعال و خالق تبدیل می‌گردد. نیت‌مندی در این وادی لزوماً برای شناخت نیست بلکه در پیوند با قدرت قومی و طبقاتی یا روان‌شناسی فردی (کینه-جهالت) است. ظهور تاریخ که همان ظهور خدا و متافیزیک است، با نفی خوددا/بدن کامل، شکل گرفت که شکل سیاسی آن روابط عمودی سلطه‌ی طبقاتی و قومی و چوپانی به جای سیاست توافقی بود که آن را آغاز تمدن و تاریخ می‌دانند در حالی که قبل از آن تمدن بود و این دوره، بی‌تمدنی یا وحشیگری قومی/طبقاتی و یا قدرت طلبی شخصی (کوروش-حمورابی یا کینه‌ی شخصی زرتشت و ابراهیم) با انحصار حقیقت، خود را نماد تمدن معرفی کرد و تمدن ماقبل را نماد وحوشیت و بی‌تمدنی معرفی کرد که آغاز تشکیل تقابل‌های دوگانه خیر و شر یا خدا و شیطان است. این دوره، نقطه صفر شکل‌گیری تقابل‌های دوگانه و جدایی زمین از آسمان، روح از بدن، خودآگاه از ناخودآگاه و خودا از سیاست بود که روح کامل جایگزین بدن کامل و روابط عمودی بدنها در شکل سلطه‌ی قومی و طبقاتی و شخصی جایگزین روابط افقی گشت و کورد از تاریخ محروم و به پستوی تاریک و ناندیشیده تاریخ پس‌رانده شد همانطور که شیطان از درگاه الهی طرد شد. در واقع، در مقابله میانه‌ی مادی/مهری، غرب و شرق در رابطه نفی/مصادره، زایش یافت. تاریخ غرب با سلطه‌ی طبقاتی که فلسفه توجیه آن شد، آغاز و شرق با سلطه‌ی قومی که دین مشروعیت بخش آن گردید، تکوین یافت که دیگری هردو دین و فلسفه، هه‌لپه‌رکی هنری و و تجلی آن در دولت توافقی بود. لاجرم ظهور دین و فلسفه یا متافیزیک، همسان ظهور سلطه‌ی قومی و طبقاتی است و دوره‌ی محوری یا آغاز تاریخ، نه تکامل و صعود بلکه زوال و گسست و واکنشی بود.

اشخاص ذکر شده، مورخان تاریخ و نقاشان خدا و متافیزیک یا عالم ملکوت بودند. عالم ملکوتی که قائم به ذات تلقی و، نظم‌سیاسی و اجتماعی باید مطابق با آن طراحی گردد، فراقنی صورت‌سמبلیک هه‌لپه‌رکی غارهای تاریک بود که آن را وارونه و از زمین/بدن تهی کردند. فاصله این دو عالم با نخبگانی مثل پیامبر و فیلسوف و یاه شاه برطرف می‌شود که، این پیامبر و فیلسوف یا نخبگان، واسط تبدیل به دین و فلسفه گشتند و این نخبگان نه با بدن خویش بلکه با عقل و روح خویش قادر به ارتباط یا دریافت وحی و عقل الهی بودند که این روح و عقل ویژه، در انحصار آنان و نمایندگانشان بود و چون عامه از دریافت این وحی و منطق محروم بودند لاجرم می‌بایست مطیع و فرمانرو می‌شدند که نتیجه آن سیاست چوپان-رعیتی و نظم سلسله‌مراتبی بود که شاه-پیامبر در راس ساختار طبقات تا به عامه مردم می‌رسید. صاحبان روح و دانش برتر، صاحبان منافع و امکانات بهتر نیز بودند و محرومان از آن دانش که عامه مردم و مشغول کار یدی بودند، در پایین هرم این نظم که فاقد روح و چون گله می‌بایست مطیع چوپان باشند. این نظم سلسله‌مراتبی قطعاً باعث نارضایتی عامه خواهد گشت که تنها نیروی نظامی برای کنترل نظم کافی نخواهد بود. بنابراین، دین و فلسفه و قانون برای مشروعیت دهی به این نظم و سلسله‌مراتب تدوین گردید و اخلاق، برای کنترل روابط و خویشستن داری عامه مردم که نباید در پی لذت دنیوی و رفاه بروند و این تقدیر خدایان است که طبقه ای از آن بهره مند و عامه از آن بی بهره باشند که عصیان برعلیه این نظم‌سیاسی و طبقاتی، عصیان برعلیه نظم خدا و کیهان است از این روی، خود با انحصار امکانات و لذات، عرفان و اخلاق را به طبقات عامه تزریق کردند که نتیجه خویشستن داری آنان، فردوس برین خواهد بود.

بنابراین، سیاست در دو شکل رابطه قومی و طبقاتی، بنیاد متافیزیک و روح و خداست. به عبارت دیگر گسست از سیاست توافقی که خالق و مخلوق و خدا و شاه یکی هستند به سیاست اتحاد و سلسله‌مراتبی، ریشه زایش تمامی مفاهیم و سمبل‌های معنوی و الهی است و نهایت عمق آنها نه به خدا و سعادت بلکه به سلطه می‌رسد. دلیل پذیرش آن توسط عامه مردم سوای هژمونی و ایدئولوژی که گرامشی و مارکس توضیح داده‌اند، عدم مسئولیت‌پذیری بشر، طبق توضیحات اریک فروم و هانا آرنه نیز می‌باشد. خوددا مسئولیت می‌خواهد چون که بهشت و جهنم در همین دنیا، تجسم اعمال و کردار ماست. با ظهور خدا، مسئولیت از دوش انسان برداشته شد و تقدیر و نیایش جای اراده و مسئولیت را گرفت.

این است راز پیدایش اخلاق و عرفان و معنویت و خدا و ملکوت که، ما را متوجه درک درست فوکو از دیسکورس که هرگونه حقیقتی صورت‌بندی خاصی از قدرت است و جامعه انضباطی و دیسکورس شکل دهنده انسان است اگرچه فوکو نیز چون نیچه و هایدگر در برهوت یونان در مقابل سیاست چوپان-رعیتی به دنبال سیاست ناخداایی می‌گردد. بنابراین، درک نیت‌مندی هوسرل، مستلزم استفاده از مفاهیم نیچه-فوکویی است که نیت‌مندی نه برای شناخت بلکه قدرت است. گروهایی، حال مهاجم یا متعلق به طبقه اشرافی قادر به پذیرش برابری

نبودند و یا فاقد مقبولیت مردمی بودند برای توجیه سلطه، نظم الهی را برساختند و این نظم نامشهود که با روح مشاهده می‌شود باعث ابداع روح و معنویت گشت تا ابدان و نظم را کنترل کنند و با برساختن بهشت و جهنم از سویی، آنان را کنترل کرده و از سوی دیگر، سختی و محرومیت این دنیا را با وعده بهشت اخروی برای آنان محتمل می‌ساختند. این جا است که مفهوم آزادی تنی فوکو و رابطه دانش و قدرت وی که روح/سوژه، روان کننده چرخ‌دنده قدرت و سلطه است، بهتر تفهیم می‌شود. در واقع این نظم ملکوت و الهی بود که بازتاب نظم سیاسی و زمینی بود که درون متن، آن را برعکس کردند همانطور که عصیان خویش را در درون متن با عصیان شیطان نسبت به خدا وارونه کردند. برای مشروعیت سیاسی و سلطه، نابرابری خیر گشت و، برابری، شر و اهریمن و مفهوم عدالت (طبقاتی) بر عدالت برابری چیره گشت تا مارکس که از همه خدایان متنفر بود باعث برتری عدالت برابری بر طبقاتی گشت.

«عالم مثل» و ملکوت نیز از سویی، مصادره و از سویی، تغییر معنای همان مراسم مهریان بود که شکل زندگی سیاسی و اجتماعی خویش را با مراسم «هه‌لپه‌رکی» و گاوکشی سمبلیک جشن می‌گرفتند که «عهد الست» بود. در واقع در گسست خوددا از سیاست که خوددا مخلوق و همان توافق بدنها بود، نیاز به روح و دین و فلسفه ظاهر گردید تا خلا بین خدا و انسان را پرکند. زمانی که خدا با سیاست و سیاست در قالب قرارداد اجتماعی همان خوددا بود، نیازی به پُل روح و نگهبان دین و فلسفه نبود که، کل تاریخ، سیر دوری و بازگشت خدا به زمین است که در دین مسیح (بسیاری از مفاهیم و سمبلهای مسیح میترایی است) و بیان فلسفی این دین در هگل، به تحقق پیوست که همان «هبوط» دوباره خوددا و مرگ خدا یا به قول کوژوو بازگشت به ابدانیت است. به همین دلیل، برابری اصل اساسی دین مسیح و با تقسیم بندی هگل از آزادی مواجه می‌شویم که در شرق یک نفر آزاد بود، در یونان عده‌ای و در ژرمن مسیحی، همه مردم آزاد هستند که با انقلاب فرانسه و نظریه قرارداد اجتماعی روسو که کلیت بر اساس فردیت بنا می‌گردد، تاریخ از نظر نظری پایان یافت و لازمه این پایان نظری تاریخ، وارونه شدن و یا ارزشیابی دوباره ارزشهاست که ضحاک مغز خوری که روحش را به شیطان فروخت و نمادی از شر شده بود، در فاوست گوته، نمادی از خیر و دولت مدرنی می‌گردد که در پی سعادت دنیوی است نه اخروی و لویاتانی که شر و توسط یهوه کشته می‌شود در نظریه هابز، به لویاتان مشروعیت‌زمینی و قراردادی سیاست مدرن تبدیل می‌شود. بعد از «هبوط» دوباره بشر که همان «هبوط» روح القدس تفسیر گشته‌است، نظم توافقی و برابری و بدن، جایگزین نظم الیگارشسی و مشروعیت خداسالاری و روح گشت که بشر با انقلابها و سوژه، خواهان بازگشت بهشت از آسمان به زمین و تحقق آن با اراده بشری است تا من و ما، بویژه در نظریه روسو، در نظریه قرارداد اجتماعی دوباره به هم برسند و آن را به درستی پایان تاریخ قلمداد کرده‌اند. به این دلیل، راقم این سطور، مدعی است که امکانات نظری لازم برای صورت معقول بخشیدن به صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهیا شده است. کورد، در تاریخ‌نگاری غربی سهمی نداشته‌است که امثال هگل و نیچه متوجه آن شده باشند که در ترکستان یونان که تنها نشانه‌هایی از آن را دریافته بود، به دنبال گمشده‌ی خویش می‌گشتند. نفی برابری بدن و جایگزینی روح کامل به جای بدن کامل هه‌لپه‌رکی، سرمنشا فلسفه ارواح و متافیزیک برای توجیه رابطه عمودی میان بدنها در قالب سلطه‌ی قومی و طبقاتی است که کل شورشهای کوردی از مزدکیان زمان حاکمیت پارسیان تا خرمیان و قرمطیان حاکمیت خلافت اسلامی و امروز، عصیانی در تقابل با سلطه‌ی قومی و طبقاتی و ایدئولوژیهای مشروعیت بخش آن است.

همچنین، باید اشاره کرده که طبق نظر یاسپرس که به تبیین دوره‌ی محوری تاریخ پرداخته است، از عناصر اصلی آن به غیر از گذار از مادیت به معنویت، تشکیل امپراتوری است که هگل امپراتوری ایران را واسطه گذار شرق به غرب یا ورودی دالان تاریخ می‌داند. امپراتوری کوروش پارسی، واکنشی به سیاست قرارداد اجتماعی ماد بود. اصل و اساس امپراتوری هخامنشی کوروش با شکست و تغییر سیاست از قرارداد به استبداد بود که کوروش به قانون و خیر ملقب و آستیگ، به اژدها و شر. رابطه امپراتوری ماد مبتنی بر قرارداد صلح با لیدی و بابل بود که کوروش خان پارس همه را غارت و تصرف کرد که در جای دیگری به تفصیل گفته‌ام (کتاب عقل سیاسی...). در واقع چهار عنصر اسطوره، فلسفه و دین و امپراتوری در تقابل با ماد مهرزمین بوجود آمدند. این فقط دوره‌ی محوری تاریخ نیست که کورد و آیین مهری با چنین القابی توصیف گشته‌است برای مثال مزدکیان نیز به اشموغ نابکار و دروج و نابود کننده تمدن ملقب گشتند که انوشیروان با کشتن هفتاد هزار نفر از آنان توسط موبدان به عادل مشهور گشت و در اسلام نیز روایت‌های متعددی در باره کورد مشاهده می‌شود که قبل از پایان این بحث لازم است به چندتایی اشاره شود:

سنتز اسلام: از نرگل زاگرس به جن جبال

اسلام تلفیقی از اساطیر بین المللی بین النهرین و دین زرتشت و ادیان ابراهیمی است و در گسترش خود به جبال، حتی قبل از آن در زمان پیامبر، «دیگری»، در قالب مفاهیم جن و قرمطی و زندیق و کافر در هر دو روایت شیعه و سنی پردازش شد. زرتشت خود متأثر از اساطیر آشور و بین النهرین بود و قبل از ظهور اسلام، تلفیق آیینی دو تمدن انجام گرفته بود که الحضرة نمونه آن است که در الحضرة، نرگل/اهریمن خطاب به زاگرسیان در قالب جن، خطاب به جبال دوران اسلام بازتولید شد.

نرگل: درج ورس در مقاله‌ی «مهر در الحضرة» نکاتی درباره‌ی التقاط دینی میان ایران و میان-رودان -سامی ارائه داد که مهر در الحضرة/هترا، همان اهریمن شیطان است. فرانتس کومون معتقد است که مغان ایرانی متأثر از کاهنان بابلی بودند و الهیات فاضلانهای بابلی خود را بر مزدآپرستی تحمیل کرده است. ایزدان دو مذهب همسان گشتند افسانه‌های آن‌ها به هم نزدیک شد، اخترشناسی سامی بر اسطوره‌های طبیعت‌گرایانه‌ی ایرانیان غلبه کرد؛ اهورامزدا با بلع، آناهیتا با ایشتر و مهر(مهر پارسی/زرتشتی گشته) با شمس همسان شد. همان‌طور که کومون اشاره کرده است دین ایرانی با سامی همسان و متحد گشته است همچنان که سیستم سیاسی آنان همسان بود. ویدن‌گرن، مدافع نظریه‌ی کومون، بارها به «الحضرة» اشاره می‌کند که در آن «نرگل» همراه با کژدم، مارها و سگ‌ها ترسیم شده است... که آن‌ها را نمادهای مهرپرستی می‌داند. نرگل در عقل سامی همان نقش اهریمن در عقل ایرانی و هادس در عقل یونانی را دارد. خدای پلیدی و زشتی و دنیای تاریکی و زیر زمین. اساساً سامی‌های بین النهرین - به قول سامونل کرمز - نرگل را در اشاره به کوه نشینان زاگرس به کار برده‌اند و ریشه‌ی لغوی نرگل، «کوه» است که خطاب به کوه نشینان زاگرس یا همان مادها و گوتی‌ها به کار رفته است. چرا که در زبان سومری، به جای کلمه‌ی هادس یونانی Hades و شول sheol عبری کلمه‌ی kur آمده است، این لغت در اصل به معنی «کوه» بود، ولی رفته رفته به معنی سرزمین بیگانه در آمد چون سرزمین‌های کوهستانی اطراف سومر پیوسته منبع خطر و تهدید بودند. واژه‌ی کور هم به معنی کوه و خطاب به رشته کوه‌های زاگرس است که می‌تواند خطاب به کورد نیز باشد چون ما در کتیبه‌های بین النهرین با واژه‌هایی چون کوردو و کاردو خطاب به زاگرس نشینان بر می‌خوریم.

جن در دوران اسلامی بازتولید نرگل و اهریمن نسبت به کوردها است؛ راغب اصفهانی از مشاهیر حکمایی است که فخر رازی او را همدوش غزالی شمرده است در کتاب محاضرات می‌گوید: عمر بن خطاب روایت کرده است از پیامبر (صلی الله علیه و آله) که: «الاکراد جیل من الجن کشف عنهم الغطاء»؛ کردها گروهی از جن هستند که پرده از آنها برداشته شد. وگویند برای این ایشان را اکراد نامند که چون سلیمان (علیه السلام) غزو هند نمود، هشتاد جاریه از ایشان سبی «اسیر» نموده در جزیره ای ساکن ساخت. جن از دریا بیرون آمده با ایشان مواجهه نمودند، چهل کنیزک حامله شدند. با سلیمان گفتند، فرمود: ایشان را از آن جزیره به زمین فارس بیرون کنند. چهل پسر بزائیدند، و چون بسیار شدند در زمین فساد می‌کردند و راه می‌زدند. به سلیمان (علیه السلام) شکایت بردند، فرمود: «اکردوهم الی الجبال»؛ آنها را به کوه‌ها برانید. پس ایشان را اکراد گفتند. لکافی (ط - الإسلامیة): «مُحَمَّدُ بْنُ یَحْيَى وَ غَيْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ إِنَّ عِنْدَنَا قَوْمًا مِنَ الْأَكْرَادِ وَ إِنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ يَجِئُونَ بِالْبَيْعِ فَتُخَالِطُهُمْ وَ تُبَايِعُهُمْ فَقَالَ يَا أَبَا الرَّبِيعِ لَا تُخَالِطُوهُمْ فَإِنَّ الْأَكْرَادَ حَيٌّ مِنْ أَحْيَاءِ الْجِنِّ كَشَفَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْغِطَاءَ فَلَا تُخَالِطُوهُمْ». حضرت امام صادق (علیه السلام) علیه السَّلَام به ابرو بیع شامی فرمود: با کردها آمیزش نکنید زیرا کردها طایفه‌ای از جن هستند که خداوند پرده از رویشان برداشت. ثُمَّ قَالَ مُحَمَّدُ أَفندي المَدْكُور: وَقِيلَ أَصْلُ الْكُرْدِ مِنَ الْجِنِّ، وَكُلُّ كُرْدِيٍّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ يَكُونُ رُبْعَهُو جِنِّيًّا

محمد افندی می‌گوید: گفته شده که اصل کورد از جنیان میباشد و هر کردی که بر روی زمین است یک چهارم از جن است. تاج العروس کوردها را قبل از حضرت آدم می‌داند. ابوحامد غزالی در مشکاه الانوار می‌گوید: و فرقة رأَتْ أَنْ غَايَةَ السَّعَادَاتِ هِيَ الْغَلْبَةُ وَالْاِسْتِيْلَاءُ وَالْقَتْلُ وَالسَّبْيُ وَالْأَنْسَرُ، وَهَذَا مَذْهَبُ الْأَعْرَابِ وَالْأَكْرَادِ وَكَثِيرٌ مِنَ الْحَمَقِيِّ، وَهَمَّ مَحْجُوبُونَ بِظُلْمَةِ الصِّفَاتِ السَّبْعِيَّةِ لَغَلْبَتِهَا عَلَيْهِمْ وَكُونَ إِدْرَاكِهَا مَقْصُودَهَا أَكْثَرُ اللَّذَاتِ. وَهَوْلَاءُ قَنَعُوا بِأَنْ يَكُونُوا بِمَنْزِلَةِ السَّبَاعِ بَلْ أَحْسَنُ. وَگروهی نیز هستند که انتهای سعادت را در غلبه و استیلاء و کشتار و اسیر کردن دیگران میدانند. این مذهب، نظر اعراب و کردها و بسیاری از احمق‌ها میباشد زیرا که آنها بواسطه صفات حیوانی که بر ایشان غلبه کرده محبوب شده‌اند و ایشان قانع شده‌اند که به منزله درندگان بلکه پست تر از ایشان باشند. غزالی در احیاء علوم الدین نیز

میگوید: حکایات افرادی که اهل صبر و بردباری و عفو بوده‌اند و کسانی که ک ظلم غیظ میکرده‌اند از قول انبیاء و اولیاء و حکیمان و علما و بزرگان ملوک فاضل زیاد نقل شده‌است در حالی که ضد این خصوصیات از قول کردها و جاهلان و احمق هایی که هیچ عقل و فضلی ندارند. ابن کثیر در تفسیرش می‌نویسد: وَجَعَلُوا إِبْرَاهِيمَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، فِي كَفَّةِ الْمُنْجِنِي بِإِشَارَةِ رَجُلٍ مِنْ أَعْرَابِ فَارِسٍ مِنَ الْأَكْرَادِ - قَالَ شُعَيْبُ الْجَبَائِي: اسْمُهُ هَيْزُرٌ. پس آنها به پیشنهاد و اشاره مردی از کردهای سرزمین فارس، ابراهیم علیه السلام را در کفه منجین قرار دادند (تا وی را در آتش بیندازند). شعیب جبایی میگوید: اسم آن مرد کرد، هیزن بوده است. تفسیر القرآن.

آلوسی نیز در تفسیرش میگوید: وأخرج ابن جرير عن مجاهد قال: تلوت هذه الآية على عبد الله بن عمر فقال: أتدري يا مجاهد من الذي أشار بتحريق إبراهيم عليه السلام بالنار؟ قلت: لا. قال: رجل من أعراب فارس يعني الأكراد ونص على أنه من الأكراد ابن عطية.

ابن جریر طبری از مجاهد نقل میکند: این آیه را برای عبدالله بن عمر خواندم. ابن عمر گفت: مجاهد! آیا میدانی که چه کسی پیشنهاد آتش زدن ابراهیم علیه السلام را داد؟ مجاهد گفت: نمیدانم. ابن عمر گفت: او مردی از اعراب فارس بود یعنی کردها. (آلوسی میگوید): ابن عطیه نیز بیان میکند که آن مرد، از کردها بوده است. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

شیخ صدوق در کتاب «من لا يحضره الفقيه» ضمن «باب المعایش و المكاسب» آورده است: «وقال (الصادق) - عليه السلام - لأبي الربيع الشامي: لا تخالط الأكراد فان الأكراد حي من الجن كشف الله عزوجل عنهم الغطاء». یعنی: «امام صادق - عليه السلام - به ابوریع شامی گفت: با کردها آمیزش مکن زیرا که کردها طایفه‌ای از جن هستند که خداوند عزوجل پرده از آنها برداشته است.

دلیل این امر یکی به آیین مهری تکثیر شده در مذاهب فرمطی و خوارج و خرمی در کوردستان باز می‌گردد و دیگری شورشهای متعددی بر اساس صورت آیین مهری که بر علیه هردو خلافت اموی و عباسی صورت گرفته است. کتاب حرکت الخوارج فی البلاد الکرد و لازاریف منطقه جبال را مهد شورشهای مزدکی و خرمی و گاه خوارجی و فرمطی بر علیه خلافت غربی و حکومت‌های شرقی ایرانی می‌دانند. اما نباید فراموش کنیم که ریشه برخی از این روایات به خود پیامبر و خلفای اولیه می‌رسد که اسلام هنوز به جبال سرایت نکرده بود بویژه اینکه روایت دیگری از پیامبر که شرفنامه نیز بیان کرده‌است وجود دارد دال بر اینکه کردها هیچ گاه به اتفاق دست نیابند. اگر این مسئله را مهرزدایی از غار که پایین تر به آن باز می‌گردم در کنار همدیگر قرار دهیم، پیامبر چه از طریق دین زرتشت یا اساطیر بین‌النهرین که بسیاری از آموزه‌های قرآن ریشه در آن دو دارد یا از طرق دیگری مانند سفر به شام که ما از کم و کیف آن خبر نداریم، با کردها و آیین مهر آشنا بوده است که این احادیث، روایت شده‌اند.

نیمه جهالت فلسفه در افلاطون و دین در زرتشت: صورت‌سمبلیک غار و عالم‌مثل و مینوی

قبلا از زاویه طبقاتی و قومی، اشاره ایی به جهالت افلاطون از درک تمثیل غار ارائه دادم اکنون به شکل کاملتری می‌خواهم به خود نخبه افلاطون از زاویه دیدگاه مولر درباره اسطوره که آن را نیمه تاریک ذهن می‌داند، فلسفه افلاطون را دوباره درارتباط با تمثیل غار که در مقابل آن، «عالم مثل» را انتزاع کرد که، تاکنون هیچ فیلسوف و شارح افلاطونی متوجه آن نگشته‌است، بپردازم. به این معنی که همان طور که خود فلاسفه می‌گویند، فلسفه با حیرت آغاز می‌گردد، افلاطون دیده یا شنیده از مهربان آگاهی یافته بود اما قادر به درک آن نشده بود. اگر دینیار کینه توز نیچه درباره زرتشت و شاید ابراهیم صادق است، در افلاطون این جهالت یا حیرت است که باعث زایش فلسفه و عالم‌مثل گشت چرا که وی قادر به درک و یا قادر به پذیرش آن در غار تاریک نبود.

افلاطون و تفکر یونان، ماده را قدیم که خدا/نجان، تنها به آن صورت بخشیده است. «عالم مثل» قدیمتر از وجود خدا نیز می‌باشد که خدا/نجان بر اساس آن به هیولی شکل می‌بخشد. در واقع، «عالم مثل» که قدیم است علت غایی نیز می‌گردد که نظریه فیلسوف-شاه افلاطون، افق و مدینه‌ی فاضله ایی است برای اصلاح واقعیت اجتماعی که باید براساس «عالم مثل» که نیکی است، بناگردد. آنچه اینجا

قصد بیان آن را دارم این است که کل فلسفه افلاطون که در ابتدا بیان کردم در تقابل و با دیگری ساختن تمثیل غار بود، برگرفته از آن و پژواکی از همان تمثیل غار نیز می‌باشد یعنی همان گسست در تداوم و صورتی نو بخشیدن به ماده قدیم تمثیل غار یا «مهرابه».

«مهرابه» یا مراسم غارهای تاریک مهریان، نمادی از «زجم» نیز می‌باشد که تاریخ است و معنای نمادین این تاریکی بیانی از ماده خام بودن دنیای سیاست و اجتماع است (نه طبیعت) که، خوددای نجار باید به آن صورت ببخشد که در «مهرابه» ها خوددای نجار نه فرد بلکه خودا یا همان جمع خودها و توافق است که به ماده خام یا هیولا شکل و صورت می‌بخشد که گفتیم شکل سیاسی و اجتماعی «عهد الست» «مهرابه» ها که با «هه‌لپه‌رکی» به شکلی سمبلیک جشن گرفته می‌شود، هگمتانه است که دیاکو با توافق انتخاب می‌شود و اشاره کردیم، خوددا همان شاه است که هم خالق است و هم مخلوق، مخلوق قابلیت جایگزین شدن و عزل و چرخش را دارد. نجار بدن کامل، باید بر اساس «عالم مثل» که در اینجا «هه‌لپه‌رکی» «مهرابه» است، به ماده اجتماع صورت ببخشد. در واقع خدا/نجار و ایده و مخلوق به یگانگی رسیده اند. در افلاطون، با گسست «عالم مثل» از تمثیل غار و فراقنی آن به متافیزیک، نجار، جنبه شخصی یافته و نماینده وی به «فیلسوف شاه» تبدیل می‌شود. اینکه نجار باید غایتی و تصویری از عالم مثال داشته باشد همان ابدانی هستند که با غایت تصویر از «هه‌لپه‌رکی» در «مهرابه» ها و «عهد الست»، به ماده جامعه، شکل سیاسی می‌دهند و دولت - به قول هگل که در گفتمان دیگری مطرح کرده است - تجلی کامل و مطلق از ایده یا «صورت سمبلیک» هه‌لپه‌رکه «مهرابه» ها می‌گردد. انتخاب شاه، نمونه زمینی و سیاسی انتخاب و چرخش سرچوبی در «هه‌لپه‌رکی» است که نجار نه شخص خدا و «فیلسوف شاه»، بلکه جمع ابدانهاست که صورت کل «هه‌لپه‌رکی» نیز فراتر و جدا از صورتهای فردی بدنهای شرکت کننده در آن نیست لاجرم خدا/نجار، همان «بدن کامل» و بدن کامل همان اجماع بدنها است. اما فلسفه و دین در عدم درک آن یا به دلایل سیاسی قومی و طبقاتی که قبلا ذکر شد، صورت سمبلیک غار را به متافیزیک فراقنی کرده که چون به تفکر و عبادت در درک آن احتیاج است، عامه را از پروسه مشارکت خارج و با جایگزینی فرد با جمع و انتظامیگری با دموکراسی، سعی در پرکردن خلا عالم مثال و ارواح با عالم مادی دارند که لازمه آن سیاست انتظامیگری و روح و قواعد دینی و اخلاقی بر اساس خدا/نجار می‌شود که بعد مادی و زمینی انسان نماد شر و اهریمن می‌گردد و بعد معنوی به خیر تبدیل می‌گردد که کل فلاسفه و پیامبران برای پر کردن این خلا آمدند. حافظ مهری به درستی متوجه این مسئله گشته است که این شعر را سروده است:

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات پیرسید که هوشیار کجاست

هر که آمد؛ همان پیامبران و فلاسفه و، خرابات شکل اسلامی گشته همان «مهرابه» هاست. افلاطون آگاه است که امکانیت تحقق مدینه‌ی فاضله وی نیست و اشاره کرده است که واقعیت هیچ وقت با مثل به طور کامل تطبیق داده نمی‌شود. این کاملا درست است «هه‌لپه‌رکی» به شکل یک تصویر و هنر می‌تواند به زیبایی هرچه تمامتر اجرا و نقاشی شود اما در سیاست به طور کامل اجرا نمی‌گردد حال به هر دلیل اقتصادی و غریزی و یا اعتقادی که به همین دلیل من (نگارنده) اعتقادی ندارم و نداشتم که بهشت گمشده‌ایی در تاریخ قدیم کورد/ماد بوده است بلکه «صورت سمبلیک» و تلاش تحقق آن بوده است همانطور که پایان تاریخ و پیروزی آزادی در نظر به معنی تحقق آن در عمل نیست چرا که سرمایه داری و... مانع از تحقق عینی آن می‌گردند در کورد نیز موانعی چون قبیله گرایی و دیگری مانع از تحقق عینی آن می‌گردند. مهمتر اینکه برخلاف خدای ادیان و فلاسفه، خوددا/مهر عاری از خطا نیست چرا که همیشه امکان بی نظمی و ناهنجاری و گسست در نظم هه‌لپه‌رکی نیز وجود دارد که البته نظم هه‌لپه‌رکی هماهنگی مجموعه‌ایی از بی نظمیهاست که بعدا به آن خواهم پرداخت. این تصور خطا از خدای مطلق است که باعث مطلق گرایی امروزی انسانها گشته است. بدون اصلاح تصور از خدا/خوددا، سخت بتوان تصور و عمل سیاسی را اصلاح کرد که در صورت ناممکن بودن اصلاح تصور، فقدان هر تصویری در خلا بهتر است که بازهم بازگشتی به خوددا است که خلا و بیکرانگی و عدم است و تنها توافق بدنها آن را از عدم به هستی می‌رساند.

دین زرتشت نیز به جای «صورت سمبلیک»ی که اتفاقا در زیرزمین و دور از نور خورشید بود، صورتهای محض معنوی بدون ماده را جایگزین کرد که نماد نور و در تقابل با تاریکی تعریف که، در عالم ملکوت/مینوی در تقابل با عالم مادی/گیتی صورت بندی می‌شوند که، با وجود تضاد و تقابل، برگرداننده همان «صورت سمبلیک» «مهرابه» هایی است که بر علیه آن شورید. «فره وشی» هنوز هم در زبان کوردی وجود دارد که به معنی خوشی و شادی زیاد یا تکرر شادی است. در واقع در مفهوم فره وه شی در معنای قدیم کوردی آن، خود سمبل

هه‌لپه‌رکی و مفهوم خوددا نهفته است، تکثر شادی، تکثر بدنهای بدن کامل است. این مفهوم، اگرچه همان مستی و شادی «هه‌لپه‌رکی» را در بر دارد اما می‌توان درک درست افلاطون از اینکه واقعیت، شبیه به مثل نخواهد شد را هم از آن استنباط کرد که کوردهای مهری متوجه شده‌اند که این «صورت سمبلیک» را نمی‌توان در عالم واقعیت به راحتی تحقق داد که این شادی و «هه‌لپه‌رکی» در تاریکی غار به نوعی گوشزد کردن تراژدی زندگی با رقص دیونیزوسی است. «فره وشی»، طعنه‌ایی به این مسئله است که با خیال یا سمبلیک خیلی آسان است اما در عمل فتاده مشکلیها؟ امروزه در کوردی در بکاربردن کلمه فره‌وه‌شی، همان طعنه وجود دارد که آخ چقدر خوب میشد اگر، خوبه‌ها اگر... اما...؟ این مفهوم و بسیاری از مفاهیم دیگر را زرتشت، صادره اما به کلی دگرگون کرد و فره‌وه هر تمثیل و یا نمونه مینوی شد که نمونه گیتی باید بر اساس آن نظم یابد که اتفاقاً تکثر و رابطه افقی را نیست می‌کند.

«صورت سمبلیک» «مهرابه» همراه با ماده /عامل انسانها در شکل «هه‌لپه‌رکی» بود اما افلاطون و زرتشت یا دین و فلسفه، این «صورت سمبلیک» را از ماده آن تهی کرده و به عالم ملکوت و روحیات فراقنی کردند که واسطه‌ی ماده سیاست و اجتماع با «عالم مثل» و مینوی، شاهان و خداسالاری و پیامبر و فلاسفه می‌شوند که انسان /بدنها، نه عامل تشکیل دولت بلکه ماده‌ی آن می‌گردند چون ماهیت آن از قبل تبیین گشته‌است. اگر این گسست صورت نمی‌گرفت، نیازی به تاریخ و مورخان تاریخ، فلسفه و دین و مصلحان نبود که کل تاریخ از سوپی، دوری و از سوی دیگر، بازگشت به آن «روح آزاد» است که در اینجا «بدن کامل آزاد است»، است. به همین دلیل در ۱۸۰۷ تاریخ به پایان رسید و کوژوو به درستی آن را بازگشت به حیوانیت /ابدانیت نامید. برای درک حیوانیت یا ابدانیت بهتر است مطالبی ذکر کنم.

اشاره کردم که مهر به معنی میانجی است و مهر که خدای بزرگ بود، میانجی اهورا و اهریمن در نگه داشتن قرارداد بین آن دو می‌شود. شکل انسانی اهورا و اهریمن همان چیزی است که در عرفان به نصف خر و نصف فرشته توصیف شده‌است که با گسست از عهدالست مهرابه، که گسست خدا از سیاست و جامعه بود، (و مهرابه‌ها بعد از کار و سیاست در بازگشت هفتگی یا ماهیانه به رحم عهدالست مهرابه، به جشن به شادی و مستی بدنی می‌پرداختند)، در نفرت و نفی مستی و اگزستانسیال شدن ابدان و مسکرات آن، به نفی کل بعد بدنی و مادی انسان پرداخته و آن را خر یا اهریمن لقب داده و با برجسته ساختن بعد معنوی و روحانی انسان، مسئله هدایت و دین و عالم ملکوت و مثل برساخته گشت که «انتظامی‌گری» و قوانین اخلاقی و دینی برای تقویت بعد معنوی انسان و ممانعت از بازگشت به بعد مادی و حیوانی انسان بود که در واقع همان «عهدالست» اگرچه همیشه دعوت به میثاق «عهدالست» نیز داشته باشند. بازگشت به حیوانیت که در شعار دوستی مار و عقاب نیچه نیز مشهود است، گذار از دوئالیسم ماده و روح و بازگشت به مهر به عنوان یگانگی آن دو است.

در اصل، خدای قدیم و ماقبل جهان ادیان که، روح بشر قبل از «هبوط» به بدن، با خدا میثاقی بست و، «عالم مثل» قدیم فلاسفه، پژوهی از «صورت سمبلیک» «مهرابه» ها است که قبل از عالم بودن و قبل از «هبوط» به بدن بودن، همان قبل از تشکیل سیاست و قرارداد اجتماعی در مهرابه‌ها است. اکنون باید بفهمیم که چرا توماس هابز و جان لاک دوران قبل از قرارداد اجتماعی را وضع طبیعی فرض می‌گیرند که با قرارداد اجتماعی ما وارد عصر مدنیت و سیاست می‌شویم. در واقع ظهور مهر از دل صخره کنار آب، صعود است نه هبوط که به معنی صعود از وضع طبیعی انسان گریز است به وضع مدنی توافقی انسان با انسان است به همین دلیل، ورود به عرصه سیاست و مدنیت، صعود از عالم زیرزمین و تاریک غار به روشنایی زمین است که هفت خوان مهری نمایانگر آن تا مرحله‌ی هفتم که پیر /قرارداد است اما در ادیان و عرفان چاشنی صعود آن را خیلی زیاد کردند که به ماورا زمین رفتند. متأسفانه به قول شیخ جنید کنگاوری /بغدادی ما میثاق «عهدالست» را فراموش کرده‌ایم و تنها در حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا هورامان و لالش و درسیم باقی مانده‌است که جزیره خودآگاهی ما به جای التفات به آن هرچه بیشتر از آن می‌گسلد که ما بی خوددا و کافر و خوودا در پستی تکایا و جشنها تنها باقی مانده‌است و دیگران نیز «هرکه آمد» در عدم درک آن تفسیر دیگری از آن ارائه دادند.

به عبارت دیگر «عالم مثل» فلسفه و «عالم مینوی» زرتشت و عهدالست بشر با خدا که، در عالم ارواح قبل از هبوط به عالم ماده، تصور شده‌است و همچنین خدایان خالقی که با کشتن هیولاهای تیامات و لویاتان، کیهان و هستی را خلق کردند، از سوپی، گسست و از سوپی، بازتولید صورت سمبلیک مهرابه‌هایی است که خوددا در آنجا با کشتن گاو، هبوط کرد و بشر با وی عهدی بست. این عالم، نه دنیای مینوی قبل از تولد بشر و قبل از خلقت بود و نه خدا، خالق کیهان و بشر بلکه، در غارهای تاریک زیر زمین در میان خاک و آب اتفاق و صورت بست.

خوددا/نچار همان جمع خودها است که صورت و ماده از هم سوا نیستند؛ صورتی مستقل از ماده/بدنها وجود ندارد که واسطه دین و فلسفه برای دریافت آن و یا صعود بشر لازم باشد. صورت اولیه، همان بدن کامل است و بدن کامل هم اجماع بدنهاست ناگزیر نچار نیز موجودی متفرق و سوا نیست بلکه خود اجماع بدنهاست که با تفرق بدنها، صورت از هستی اجتماع در نیستی انتزاع گم می‌شود. در نتیجه چون هه‌لپهرکی که برخلاف نماز جماعت، مطابق با اصولی پیشین نیست، اصول و قوانینی برای تطابق دادن سیاست با آن نیست بلکه محصول و مخلوق خود توافق انسانهاست ناگزیر راهی برای پادشاهی خداسالارانه ایرانی و سامی و فیلسوف-شاه افلاطون در آن وجود ندارد. در نتیجه ماده قدیم، و صورت آن تازه است و خوددا، علت غایی است نه علت العلل. کشتن هیولا و داستان آفرینش در این عالم هادس، منظور آفرینش سیاسی است و عالم قبل از آفرینش، نظم قبل از توافق سیاسی یا وضع طبیعی است که اصحاب قرارداد بیان کرده‌اند. کشتن هیولا همان کشتن گاو است که قربانی شدن خوددا و هبوط وی است و عهدالست همان مرحله هفتم هفت خوان یعنی پیر/پیمان است «نامان نامانه یا پیر نامانه / نه مشه و شه و هه که ی عهد و پیمان» که بعد از آن، گوشت و خون گاو را که گوشت و خون مهر است را می‌نوشند و به رقص و شادی-هه‌لپه‌رکه- می‌پردازند که هه‌لپهرکی، نه تنها شادی پردیسی بلکه نقاشی و تمثیل عهد و میثاق نیز هست و چون خوددای مهر معنی جز پیمان و میثاق ندارد، عمل هه‌لپهرکی زیستن خوددا نیز می‌باشد. اینکه تاج العروس کوردها را مردمانی قبل از حضرت آدم می‌داند اشاره ایی به آن است که کوردها قبل از تولد تاریخ و متافیزیک و خدایان آسمانی نه قبل از تولد بشر شوکتی داشته‌اند. این روایت با روایتی از ایزدیان کامل می‌گردد که معتقدند حضرت آدم قبل از ازدواج با حوا فرزند دیگری داشته‌است که جد ایزدیان است و خدا ملک طابوس را برای راهنمایی آنان به زمین فرستاده است. داستان آفرینش انسان از خاک و آب یا گل نیز برگرفته از خاک و آب غارهای زیرزمینی است. ادیان و اساطیر و فلسفه از سویی، صورت سمبلیک مهرابه و اسطوره قربانی و پیوند انسان و خدا را از آن گرفتند و از سوی دیگر، با تغییر سازه‌های معنایی و وارونه کردن آن، مهر و اعمال مهرابه را به دیگری و هیولای تبدیل کردند که خدایان با کشتن آن، به کاسموس پایان می‌دهند و نظم کیهانی و به تبعیت از آن نظم سیاسی را ایجاد می‌کنند که در پی این فنومنولوژی، آنتی فنومنولوژی سیاست قومی و طبقاتی و نخبه‌سالاری قرار دارد که نظم کیهانی ایجاد شده از سویی، بازتاب و از سوی حقانیت بخش رابطه نابرابر قومی و طبقاتی و نخبه‌گرایان می‌گردد. از این روی، همزمان با ظهور روابط عمودی بدنها، زبان ابزاری کلام وحی و دیالکتیک زایش و جایگزین زبان تمثیل کوردی/مهری می‌گردد. مردمانی را که این رخداد در میان آنها انجام گرفته است را به تخمه تیامات و سپاه اهریمن و جاهل و شر توصیف کردند. این است راز اینکه کوردها در طول تاریخ با چنین القابی توصیف و طرد شده‌اند و مهرزمین به کوه‌های کوردستان و زاگرس محدود گشت.

در نتیجه، صعود بشر به فردوس یا تکوین خدا، که همان ظهور کلام-وحی و دیالکتیک- یا آغازگاه دانش بشری است، تنها مسئله شناخت و یا کنجکاوای ذهنی در شناختن نیست بلکه سیاست و جایگزینی روابط عمودی بدنها با روابط افقی است. سوژه‌ی دین و فلسفه در طرد و نفرین نیت‌مندانه عینیت هستی بدن کامل، با نشانه‌ها و سمبلهای آن، نظام دانش خویش را متناسب با نیازهای غریزی شخصی و جمعی که همان سلطه‌ی قومی و طبقاتی یا کینه و جهل شخصی است، مفصل‌بندی کردند. سمبلها در حالت ناخودآگاه به حالت ناب دست نیافتند که به امر متعال و دگرگون‌کننده جهان انتزاع یابند بلکه آگاهانه و نیت‌مندانه انتزاع و به خالق دگرگون‌کننده تبدیل یافتند. نیت‌مندی نیز مسئله شناخت شناسی نبود بلکه روابط سلطه و قدرت بود. سمبلهای انتزاع یافته که از اجزای بدن کامل، کنده شده بودند-شکل اساطیری آن کشتن تیامات و اهریمن و یهوه و خلق جهان هستی از اعضای بدن آن- اجزای اندیشه‌ی سوژه گشته که با انتزاع یافتن به امر متعال به حالت ناب و خالص به دگرگون‌کننده جهان و خالق هستی معنا می‌شوند.

مسئله غار

«من پاره‌ای از آن ظلمتم که نور از آن زهدان پدید آمده است» (فاوست، گوته)

حافظ شکایت از شب هجران چه می‌کنی / در هجر وصل باشد و در ظلمت است نور

اگر دقت کرده باشیم در میان همه آنها «غار» و تاریکی آن، گذشته از مراسم و صورتهای آن، نماد شر و اهریمن و مرگ معرفی می‌شود. به چه دلیل، غار برای مهربان مهم و برای اصحاب متافیزیک، شر و نفرین گشته است؟ اگر از تفسیرهای خود الیاده بهره بگیریم، غار از سوی نماد زهدان-مادر است و از سویی، دیگر، ناخودآگاه فردی و جمعی. برگزاری مراسم در غار به نوعی وحدت خودآگاه و ناخودآگاه و یا تأیید بعد تاریک و ناهنجار آدمی نیز می‌باشد که، توصیف افلاطون از بعد تاریک و شیطانی انسان با کتیبه مهر/میترا یکسان است. به عبارت دیگر اگر غار و رسوم آن اشاره به ناخودآگاه دارد، که البته به معنی فراموشی خودآگاه نیست چرا که میثاق بر مبنای خودآگاهی بشر است همانطور که پردیس بعد ناخودآگاهی آن است، تاریخ و متافیزیک که همان دین و فلسفه است، عصیان سوژه‌ی معلق خودآگاه نسبت به ناخودآگاه و تاریکی و ناشناختگی آن است که، این همه نفرین، نسبت به غار، عجز و ضعف جزیره خودآگاهی را نسبت به امواج اقیانوس ناخودآگاه را نشان می‌دهد که پس از هر شکل گرفتنی دوباره با موج ناخودآگاه، از هم فرو می‌پاشد و نفرت از کورد/مهر، نفرت از بعد وجودی خود سوژه‌های دین و فلسفه نیز می‌باشد به همین دلیل ژیزک، سوژه را فقدان میل و نژادپرستی را حسرت نسبت به دارندگان آن می‌داند. اشاره کردم که نه دیالکتیک بلکه عصیان و سرکوب، منطق تاریخ است و هه‌لپه‌رکی که تشکیل و گسست یا همان عصیان و فروپاشی است، متد این نوشتار نیز می‌باشد. در مراسم غار، خودآگاه و ناخودآگاه، تاریکی و نور در کنار هم و دو بعد یک چیز هستند که همان همگرایی دوگانگی و میانه بودن مهری است. شمع روشن درون غارهای تاریک که اکنون نیز در غار لالاش که، راقم این سطور چند ماهی را در لالاش گذرانده‌ام، شاهد هستیم، شاید اشاره‌ایی به خودآگاه روشن آدمی دارد که در دریایی از تاریکی محصور است و شعله‌های آن قادر به روشن کردن تمامی ابعاد تاریک غار/ناخودآگاه را ندارد. به همین دلیل، در مقدمه اشاره کردم که ناخودآگاه جمعی یونگ مفهوم مناسبی برای درک مسئله است. در واقع نفرت متافیزیک/تاریخ، از مهر-کورد، فرافکنی نفرت آنان از خویشتن خویش است که آن را به بیرون فرافکنی می‌کنند. سوژه‌های تاریخی با خر و شر جلوه دادن بعد مادی و ناخودآگاه ذهن انسان، سعی در فرار از خویشتن خویش داشته‌اند که هرچقدر موجهای این اقیانوس بیشتر محو شدن این سوژه‌ها را تهدید می‌کند، خطر و نفرین نسبت به مهر و مراسم آن بیشتر می‌گردد. فرار از مهره‌بوط یافته در غار تاریک، فرار از بعد تاریک و ناشناخته وجود انسانیت است که به جای پذیرش و شناخت آن، به نفرین و طرد آن پرداختند و جهالت خویش را حقیقت مطلق پنداشتند که اصرار بیشتر بر حق بودن آن، نمایانگر آگاهی خود آنان بر جهالتش است که فاش نگردد. به عبارت دیگر، تلاش تاریخ/متافیزیک، تلاش سوژه خودآگاه بر فائق آمدن بر ناخودآگاه تاریک و ناشناخته و در عین حال نادیده گرفتن بعد تاریک آدمی است. اسطوره ادیسیوس نیز تثبیت عقل مذکر مردانه در برابر ناخودآگاه غریزه زنانه است و ختنه ابراهیم روی دیگر پنبه در گوش کردن ادیسیوس در تثبیت سوژه در برابر ناخودآگاه است.

از این رو، با به چالش کشیدن سوژه خودبنیاد مدرنیته که، آن را زمینی شدن همان سوژه‌ی قادر مطلق خدا در نظر می‌گرفتند، مفاهیم میل و سکسوالیته و قدرت و منافع، اهمیت مثبت و یا غیرقابل انکاری به عنوان بعد وجودی انسان می‌یابند. چرا که عصر پست مدرن به جای تأکید بر سوژه محوری و دانش مطلق، بر رهایی بعد بدنی و امیال تأکید دارد و نظریه ایدئولوژی مارکس و روان‌پیشی فروید و میل به قدرت نیچه، خاطره ادلی متنهای مقدس را به بت ذهنی تقلیل دادند. به عبارت دیگر، اعماق و خاطره ازلی که بشریت از ادیان و فلاسفه کلاسیک و اساطیری که کورد در آنها به اهریمن و شیطان ملقب گشت، عین بی‌عقلی و بت ذهنی است که مانع از بازگشت به عهدالست می‌شود. دلیل اینکه راقم این سطور زمینه را برای صورت‌معقول دادن به شورشیان نامعقول مناسب می‌دانم این تحول فکری و تأیید بعد تاریک و مادی وجود انسانی در ناخودآگاه فردی و جمعی است که شکل سیاسی آن مشروعیت دادن به جنبشهای توده‌ای و برابری است که در نظم قدیم نمادی از جهالت و شر و شهوت بودند چیزی که کوردها به تکرار مفتخر به دریافت این القاب بوده‌اند.

غار حتی در ظهور و هجرت پیامبر نقش بسزایی دارد اما غار پیامبر بیشتر شبیه عالم مثل افلاطون است تا غار مهری؛ در واقع پیامبر اسلام غار را غارزدایی کرد. غاری که مکان هبوط خود را بود به غار مکان دریافت وحی و تجلی فرشته‌ی خدای متافیزیکی تبدیل می‌گردد. غار تاریک، مکان ظهور نور و با نور و وحی و آسمان ارتباط پیدا می‌کند. این غار خشک و بی آب بیشتر نماد صحرای خشک ابوالپیامبران ابراهیم است تا غار مهری به همین دلیل همراهی هله‌په‌رکی نیز تبدیل به محراب امام گشت. در هجرت محمد و یار غارش، ابوبکر نیز غار دوباره اهمیت می‌یابد و به کلی مهرزدایی صورت می‌گیرد. طبق روایتی زمانی که محمد خوابیده سر بر روی زانوی ابوبکر داشت، ماری ابوبکر را نیش می‌زند و ابوبکر از شدت رنج بیدار می‌گردد. محمد از چرایی بی‌قراری وی می‌پرسد که نیش زدنش توسط مار را بازگو می‌کند. محمد مار را صدا زده و از چرایی نیش زدنش به یار غارش می‌پرسد. مار پاسخ می‌دهد که ابوبکر را نیش زده است بلکه زیارت کرده است. ماری که دشمن ناشناخته و پنهان در تاریکی بود در روشنایی نور چشمان محمد ظهور می‌یابد و نیش زدنش به تبرک گرفتن تعبیر می‌شود. مار دیگر دشمن پنهان در تاریکی نیست بلکه دوست گشته است همانطور که غار، تاریک و نماد ظلمت نیست بلکه مکان نور و دریافت وحی است. مشاهده می‌کنیم که پروسه‌ی مهرزدایی از غار که با دریافت وحی آغاز شد، در هجرت به اتمام می‌رسد و با مهرزدایی، غارزدایی نیز صورت می‌گیرد. ظاهراً محمد به این نیز راضی نمی‌گردد و دستانش را به شکل دعا به سوی آسمان دراز می‌کند و عدم اتفاق کوردها را از خدا طلب می‌کند اتفاق بر وزن وفق به معنی توافق است. کوردها از جمله شرفنامه در عدم درک ایده‌ها، داستان را شخصی کرده‌اند و دلیل آن را مشاهده یک کورد قوی هیکل و وحشتناک توسط محمد می‌دانند که باعث نفرین کورد توسط وی گشت این همان آفت دونادون شخصی ایده‌هاست که فقدان درک مفهومی سبملها باعث آن است. در واقع کورد قوی هیکل وحشتناک همان هله‌په‌رکی در غار تاریک است. نباید فراموش کنیم که بسیاری از مفاهیم اسلام برگرفته از زرتشت است و حتی جاهدو فی سبیل‌الله و غنیمت و جهاد مقدس و بهشت و جهنم و شاید جن همان دیو اوستا باشد که درک مسئله را آسانتر می‌کند.

در واقع، در زمان و مکان هم‌زمان مهر، تقابل مادی / معنوی و خیر / شر و اهورا و اهریمن بر ساخته نشده و از هم جدا نشده بود چون خدا از سیاست نگسسته بود «هله‌په‌رکی» از سویی، مادی و شادی و اگرستانسیال شدن غرایز و امیال بود و از سوی دیگر، معنویت و اخلاق جامعه و راهنمای سیاست که تاریخ بُعد معنوی آن را در جهالت یا نفرت از بعد زمینی و مادی آن گسست و بعد زمینی آن را نفرین کرد تا سیاست زمینی خویش را مشروعیت ببخشد. نیچه، متوجه این دوئالیسم گشته بود که با پیامبر دیونیزوسیش در کتاب چنین گفت زرتشت در تقابل با آپولون زرتشت و افلاطون، سعی در بازگشت به زندگی، همین زندگی و پذیرش تراژدی با رقصی دیونیزوسی داشت. ایجاد تقابل‌های دوگانه که به معنی نفی همگرایی تضادها در آیین مهر بود، سوای دلایل سیاسی (طبقاتی و قومی) نتیجه‌ی حیرت و یا جهالت و کینه‌ی شخصی نیز بوده است. در واقع، اگر به جمله ژیزک برگردیم، نفرین ماد/مهر، جدای از دلایل ذکر شده، پاسخ وجود نداشته و عدم درک مراسم غار در تاریکی و مستی و رقص هله‌په‌رکی بود که آنها چه می‌خواهند و چه می‌کنند؟

مولر، اسطوره را نیمه جهالت زبان می‌داند که با انتقال اسامی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و در عدم درک آن اسامی؛ اسطوره برای تفسیر آن شکل می‌گیرد. این تفسیر از اسطوره اگر از منظر پدیدارشناسی، افلاطون را دریابیم و هنوز وارد فاز آنتی پدیدارشناسی و ایدئولوژی نشویم؛ در باره فلسفه نیز صدق می‌کند. افلاطون که از ساکنان غار و مراسم آن چیزهایی شنیده و احیاناً دیده بود؛ اما قادر به درک و تحلیل آن نشده بود، در جهالت خویش و نفرت پراکنی خویش از این مراسم که آن را نماد جهالت خواند، «عالم مثل» خویش را بر ساخت که اساساً در تقابل با صورت‌سمبلیک واقعیت غار زایش و آن را واقعیت مطلق نامید. این جهالت که سرآغاز تکاپوی فلسفه بود تقدیر فلسفه را از خود وی تا پایان آن در دریدا رقم زد که اگرچه غیریت را مقدم بر تقابل‌های دوگانه می‌داند اما قادر به درک این که، خود آن غیریت، مقدم که، متافیزیک حضور است «امر واقعی» است که در تقابل‌های دوگانه، طرف شر و منفی شناسانده شده است اما به معنی یک طرف شر بودن نیست بلکه در ماورا که همان ماقبل تقابل‌های دوگانه است. تقابل‌های دوگانه امروزی نه دین و کفر یا خیر و شر، بلکه علم-ایدئولوژی و یا علم-خیال و متد و نامتد است. هگل اگرچه ژرفای خویش را در بیان اینکه «روح آزاد بود» نشان داد؛ اما به دنبال حقیقت در هسته طرف خیر دین و فلسفه؛ در همان چهارچوب جهالت ابوالافلاسفه باقی ماند که انسان همان ذهن و دولت فراتر از افراد است که پس رفتی از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بود. نیچه که گامی فراتر در نامیدن آن به اپولون و برجسته ساختن دیونیزوس در تقابل با آن داشت؛ نعره

شیر وی به طرف غار بود نه آسمان، به همین دلیل: وی نیز در همان گل دست و پا زد که زرتشت: پلی عبور از پلی است؛ غافل از آنکه به قول هایدگر، آن طرف پل نیز آسمان همان آسمان است.

فلاسفه ی بعد از نیچه، از نظر مفهومی به حقیقت دست یافتند و مارکس و فروید به درستی زیرساخت غیردانشی آن را یافتند که بدون این تحول فلسفی، ما قادر به درک آن غیریت مقدم نمی شدیم. بویژه خود نیچه با مفاهیمی چون تاریخ واکنشی و دینیار کینه توز، به کلی قداست متافیزیک و تاریخ را به چالش کشید. مفهوم دینیار کینه توز وی را می توان با دستبردهای برای زرتشت صادق دانست و مطابق با توضیحاتی که ارائه دادم، تاریخ و متافیزیک چیزی جز واکنش نبودند که البته قضیه را وارونه کردند که شیطان در مقابل خدا عصیان کرده است. اشکال کار این متفکران این بود که درنیافتند آن لیبیدو و آن کمون و قرارداد که اکنون ناندیشیده و تاریک مانده است، در دوره ایی و در فرهنگی نه چندان دور از مورخان کتاب تاریخ و متافیزیک، وجود عینی و سمبلیک داشته است و تنها مفهومی ایده آل یا پادمفهوم نیست که، زبان وحی و فلسفه، قادر به درک آن نیست چرا که از آغاز کلمه نبود و اتفاقاً ظهور کلمه، پوشاندن آن بود ناگزیر فلاسفه در چهارچوب کلمه، قادر به دریافتی از آن نیستند چرا که ماقبل کلمه است. فاوست گوته با فروش روح خویش به شیطان، شیطانی که «دیگری» خداست؛ و بیان اینکه در آغاز عمل بود؛ گامی فراتر نهاده است اما درک وی نیز از عمل، رو به آینده چون کار فلاسفه نه تفسیر بلکه تغییر جهان چون مارکس بود. شکل سیاسی تحول فلسفی که گوته با زبان ادبی آن را نمایش داد نظریه ی قرارداد اجتماعی توماس هابز و «لویاتان» است. درک درست آن خداوندگار اندیشه سیاسی مدرن در نامیدن کتاب و دولت خویش به «لویاتان» نشان از وارونه کردن تقابل های دوگانه دین و فلسفه و گذار از آن است چرا که لویاتان چون مفیستوفلس فاوست، همان اهریمنی است که یهوه، با کشتن وی کیهان را از اجزای بدن وی می سازد یعنی با تجزیه بدن لویاتان و جمع دوباره به دست یهوه، کیهان ساخته شده است که همان ظهور تاریخ و متافیزیک می نامندش که، هابز با تجزیه و تفریق نظم ملکوتی سیاست و جمع دوباره آن با فرد که فرد نه ماده بلکه عامل دولت نیز هست؛ این معنا را وارونه کرد اما با خدای زمینی خواندن لویاتان قادر به درک این مسئله نشد که خدا، تمثیلی شدن نظم سیاسی زمینی بود که قصد گذار از آن را داشت که دولت وی نیز خدای تازه ایی فراتر از فردها گشت به همین دلیل دریدا مخالف وارونه کردن تقابل های دوگانه خویش است. روسو، با پیش فرض وحشی نجیب که سعی در اتحاد دوباره انسان خوب و شهروند خوب را داشت گامی فراتر نهاد اما اراده کلی وی نه تبلور افراد بلکه کلیتی مستقل از افراد گشت. نظریه ی روسو که برای اولین بار همانطور که اشتراوس اشاره کرده است، تاریخ اهمیت می یابد، به نوعی آشتی هلهپهرکی - توافق من و ما- با تاریخی گری ابراهیم است که وحشی نجیبی که در پروسه ی تاریخی از هم گسیخته است، دوباره با هم آشتی یابند که وحشی نجیب وی، در هگل همان روح آزاد است و پروسه ی تاریخی آن، خودآگاهی وحشی نجیب به خویش است. این که وضع طبیعی اصحاب قرارداد، دنیای انسانی ماقبل توافق سیاسی است اگرچه از سویی، به ماقبل زندگی سیاسی در عهدالست غار قبل از هلهپهرکی اشاره دارد اما در واقع، تاریخ آغاز گشته با ایرانیها و یونانیها و سامیها، از دوره ی محوری تا قبل از قرارداد اجتماعی /دموکراسی عصر مدرن، نمادی از وضع طبیعی است و قبل از ظهور تاریخ، وضع مدنی حاکم بود.

تعریف مفاهیم

هه‌لپه‌رکی، بدن کامل، دونادون، مم، کرول-کرمول

پدیدارشناسی بکارگرفته شده در این نوشتار در نوع خود، ضد پدیدارشناسی هگلی اما با همان منطق هگلی است. به دو دلیل: یکی اینکه صورتی که من (نگارنده) به دنبال آن هستم نه صورت معقول در ذهن بلکه در پراکسیس و «صورت سمبلیک» است که اتفاقاً نقطه شروع کلام و متافیزیک، نقطه پایان آن است همانطور که اوج تکامل صورت معقول در هگل، پایان آن نیز بود. مطلق در این فلسفه، نه روح، بلکه بدن کامل است و تقسیم بندی هگل از روح: روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق نه تنها به هم می‌ریزد بلکه وارونه نیز می‌گردد. چون پدیدارشناسی بدن کامل است روح در آغاز وجود ندارد؛ بنابراین، از آغاز کلمه نبود. هنگامی که روح، اصل آغازین نیست، اصل پایانی و مطلق نیز نیست به این معنی که کاملترین تجلی مطلق نیست. چیزی که هگل آن را روح عینی در میان روح ذهنی و روح مطلق تعریف می‌کند، کاملترین شکل تجلی مطلق/بدن کامل است. از نظر راقم این سطور، مطلق، بدن کامل نه روح کامل که، هه‌لپه‌رکی کاملترین تجلی هنری و سمبلیک آن است و هگمتانه-دولت یا روح عینی سیاست و حقوق، کاملترین شکل تجلی عینی آن است. هه‌لپه‌رکی هنری است که نقاش و منقوش یکی هستند به این معنی که مطلق-خوددا و خودها یکی هستند به همین دلیل مطلق همان بدن کامل و بدن کامل همان اجماع یا توافق بدنهاست که هه‌لپه‌رکی نقاشی و زیستن و اجرای آن است بنابراین، هه‌لپه‌رکی، بدن کامل، مطلق، صورت سمبلیک، هستی عینی یا سیمرغ اشاره به یک چیز است. چیزی که در هگل، روح مطلق تجلی یافته در دین و هنر و فلسفه می‌داند در این نوشتار، اسفلترین تجلی بدن کامل و فقدان آن است که با شکست و نیستی بدن کامل-هستی عینی یا روح عینی، ما وارد مرحله روح ذهنی اخلاقی و اجتماعی و روح ذهنی زبانی-تمثیلی می‌شویم که از نظر نگارنده، بعد از مرحله کامل هه‌لپه‌رکی عینی-سیاسی و حقوقی VollkGeist یا Absoluter Geist، وارد مرحله بدن ذهنی و بدن تمثیلی و فلسفی می‌شویم که فلسفه و دین و ادبیات نه روح مطلق بلکه روح یا ذهن نامطلق ناشادی است که در فراق یار می‌سوزد که من آن را بدن ذهنی/روحي، شامل تصوف و فلسفه و دین و ادبیات می‌دانم که تلفیقی از آنچه هگل، روح ذهنی و روح مطلق می‌نامد، است که در فقدان هستی عینی یا نیست شدن روح عینی (هه‌لپه‌رکی سیاسی)، به تصویر سازی از سمبلها و نشانه‌های آن می‌پردازد که شامل درونیت یافتن آن در تصوف و فلسفه و مذهب و کلام می‌شود که بدن کامل-هه‌لپه‌رکی یا سیمرغ به بدنها یا مرغهای منفرد در جستجوی هستی عینی تبدیل می‌شود. بنابراین، سوژه-برخلاف نظر هوسرل-آگاهانه هستی عینی را در پرانتز قرار نمی‌دهد، چرا که مسئله اصلا شناخت و تفهیم نیست، بلکه هستی عینی در پرانتز قرار داده می‌شود یا نیستی می‌یابد سپس سوژه یا تصویر سازی از آن شروع می‌شود که مرحله آگاهی ناشاد و درونیت یافتن در دین و فلسفه و عرفان و ادبیات می‌گردد.

تصوف مهری، همان بدن ذهنی (هه‌لپه‌رکی ذهنی) Geistige Vorstellung - Personalen Geist است که با Subjektiven Geist فرق دارد و فلسفه کلاسیک مهری، روح ذهنی تمثیلی و انتزاعی Allegorische Geist-Veranschaulichen و دین، روح ذهنی اجتماعی Individuelle Gemeingeist است که، همان طور زیمل و دیلتای اشاره کرده‌اند تعلق به روح عینی دارند Objektiver Geist نه روح مطلق که منظور من از روح، همان درونیت یافتن بدن کامل-هه‌لپه‌رکی است یا همان بدن ذهنی شده است. به عبارت دیگر در آیینی مانند یارسان جامعه ذهنی شده است و از جنبه فردی تصوف مانند جنید، به جنبه اجتماعی گسترش یافته‌است اما این تفاوت دارد با ذهنیت عینی شده در سیاست.

با ذهنی شدن بدن کامل در تصوف و دین و فلسفه، که ممکن است همزمانی باشد نه در زمانی، دوباره پروسه عینی شدن آن در سیاست و حقوق فراهم می‌شود که می‌توان بدن عینی اخلاقی و اجتماعی منهای سیاست نیز باشد. به عبارتی بعد از مرحله مطلق بدن کامل در شکل هنری هه‌لپه‌رکی که خود هبوط خوددا و صورت سمبلیک آن است مرحله عینی هه‌لپه‌رکی در سیاست و حقوق آغاز می‌شود که همان هگمتانه یا دولت با پراکسیس است که با شکست آن نه تکامل آن، ذهنیت، بنیاد آن می‌گردد و فرهنگ در مرحله ذهنی فردی (تصوف) و تمثیلی (فلسفه و شعر) و اجتماعی (مذهب)، جایگزین سیاست می‌گردد و از هه‌لپه‌رکی عینی، وارد فاز هه‌لپه‌رکی ذهنی-روحي می‌شویم که هبوط خوددا از عینیت سیاست-دولت که همان هگمتانه-توافق بدنهاست، وارد مرحله ذهنیت-روحانیت و فردانیت می‌شود که هبوط خوددا یا توافق خوددا و خودها، شکل فردی در قالب انال‌الحق به خود می‌گیرد. در صورت امکان که نه تقدیر است و نه ضرورت قطعی، بلکه

به سلطه و زوال عوامل بیرونی و اراده و توافق داخلی بستگی دارد، دوباره مرحله عینی شدن بدن کامل ذهنی شده که قبلاً ذهنی و روحی نبود، آغاز می‌شود و گاهی عینیت در گسست کامل از ذهنیت و در بیرون از آن ادامه می‌یابد و گاهی بدون شکل کامل عینیت می‌یابد که نه سیاسی شدن بلکه اجتماعی شدن است. بنابراین از آغاز کلمه و روح نبود که عینیت یابد و دوباره به روح بازگردد که فلسفه و دین شکل کامل مطلق باشد بلکه از آغاز بدن کامل بود که شکل کامل آن عینیت سیاسی و حقوقی است و روح ذهنی و روح مطلق، درونیت ناشی از شکست عمل یا فقدان هستی عینی است که ذهنیت دوباره امکان وصال عینیت را می‌یابد اما با عینیت اولیه تفاوت دارد چرا که پروسه‌ی ذهنی شدن را طی کرده است که اگر عینیت در پروسه‌ی ذهنیت، تکامل لازم را نیابد که گذار از تصوف و دین و ادبیات به فلسفه باعث تکامل آن می‌گردد، مرحله گذار به عینیت ناقص خواهد بود. اگر نظم خاصی در میان این تقسیم بندی نوشتار وجود ندارد به این دلیل است که مقاهیم را از دل واقعیت تاریخی بیرون کشیده ام که نه باوری به تکامل و غایتی در تاریخ دارم و نه در تاریخ غایت و معنای نهفته است بلکه مجموعه ایی از تصادفها و شانستها و صعود و زوال قدرت است که شر هم هیچ توجیهی نمی‌یابد مگر فراموشی خوددا و بسیاری از روح ها می‌توانند همزمانی باشند نه در زمانی. شر را تنها می‌توان با توافق سیاسی دفع کرد چون هگمتانه و یا پذیرش کرد چون هلهپه‌رکی که رویکرد نمودی است و تنها با شکست این رویکرد به، رویکرد ناقص نوح-ابراهیمی یا متافیزیکی جایگزین آن می‌گردد که شخصیت «م» گویای آن است و نمادی از زوال و انحطاط است. تلاشهای توجیه کردن شر، مبتنی بر درک غلط از خدا استوار است که موجودی متعال و مافوق ماده و دنیاست به همین دلیل تصور موهوم فردوس عاری از رنج را نیز برساختند در حالی که خوددا و پردیس در همین دنیا و شر خود زندگی است. اساسا شر و خیر معنی ندارد. شر، مفهومی سیاسی است نه هستی‌شناسی که با ظهور سلطه‌ی قومی و طبقاتی بر ساخته شد.

دوما: لازمه این پدیدارشناسی؛ پدیدارشناسی وارونه کل نظام دانش و شروع از جایی است که آن را پایان فلسفه می‌نامند برای درک آن چیزی که در آغاز ظهور فلسفه اتفاق افتاد. به نوعی پدیدارشناسی وارونه بازگشت به خود خوددا یا دیرینه‌شناسی سکوت بدن کامل با فریاد سکوت هوره است که نهایت پدیدارشناسی، دیدارشناسی است. اما متاسفانه این پدیدار و ارتباط عمل و نظر تنها در ذهن فردی راقم این سطور صورت گرفته است و کورد درکی از آن ندارد بنابراین، نه صورت معقول Begriff. بلکه تصور کردن Vorstellungen است که در صورت پراکنش می‌تواند به صورت معقول نیز انتزاع یابد. روح مطلق هگل در این نوشتار بدن کامل است نه فرد و کاملترین تجلی بدن کامل، عینیت سیاسی و حقوقی است لاجرم تنها زمانی آنچه در ذهن راقم این سطور جنبه عینی سیاسی به خود ببینید Vorstellungen به Begriff تبدیل می‌شود.

به عبارت دیگر: از یک سو، فرا رفتن از ماده‌ی فلسفه مدرن که آن را تکامل صورت معقول می‌نامندش، یعنی اسطوره و دین و فلسفه و از سوی دیگر، خود فلسفه مدرن که خودآگاه شدن این سیر در فلسفه هگل است، که نوعی بازگشت به ماقبل فلسفه است. پس این پدیدارشناسی وارونه است که در نهایت با گذار از پدیدارشناسی به هستی‌شناسی می‌رسیم. در ثانی فرارفتن از این دیدگاه به معنی رد پیش فرضهای این دیدگاه نیز می‌باشد. برای مثال مفاهیمی چون پیشرفت-تکامل، که در تقابل با آن، تاریخ را نه پیشرفت بلکه گسست و زوال تعریف که، البته بازگشت به این دنیای ماقبل فلسفه و متافیزیک تنها با تجربه مفاهیم پسا فلسفی و پساتاریخی ممکن می‌شود که، زمان در دایره مکان جای می‌گیرد و کلام-روح به سرانجام خویش که همان پایان متافیزیک و پایان تاریخ است. در واقع این نوشتار از انجام به سر و دوباره از سر به انجام می‌پیماید تا سرانجام شود. امر واقع و «صورت سمبلیک»ی که زبان آن نه کلام بلکه تصویر و عمل بود، با ظهور تاریخ به پستوی ماقبل تاریخ رانده شد اما در عین حال موتور محرکه‌ی ناپیدای تاریخ نیز بود، تنها با تجربه مفهومی پساتاریخ ممکن می‌شود. شرط دیگر این است که نفی تجلی مطلق در کلام (وحی و دیالکتیک) و نفی ایده‌ی پیشرفت، به نفی توجیه مسئله شر (احسن الخالقین) نیز منجر می‌گردد که علم مطلق، قادر به توجیه و صورت معقول دادن به آن نبوده و نیست. عبارت دیگر درک من از پدیدارشناسی وارونه، دیرینه‌شناسی سکوت است. چیزی است که در عمل و صورت نمایانده شده است اما کلامی برای گفتار نداشته است و اتفاقاً کلام حاکم، آن را از سویی، تحریف و از سوی دیگر در درون کلام جای داده است که به ضد خود تبدیل شده است که سعی در به کلام در آوردن این سکوت در چهارچوب همان کلامی که قصد نفی آن را دارم اما نفی آن تکامل آن است که اوج تکامل همان پایان آن است.

مفاهیمی که راقم این سطور برای بررسی هبوط و صعود خدا و بشر برگزیده ام نه دیالکتیک تکامل است نه تبارشناسی و باستان‌شناسی بلکه فراق و وصال، حضور و غیاب یا هبوط و صعود است، پوشیدگی و آشکارگی و یا خودآگاه و ناخودآگاه ست. می‌توان به نوعی رابطه

خودآگاه و ناخودآگاه را برای آن در نظر گرفت که با زوال عقل (سیاسی) خودآگاه، ناخودآگاه نامعقول عصیان کرده است و با سلطه دوباره خودآگاه، ناخودآگاه به پستوی تاریکی رانده و گرانشهای آن دوباره سرکوب می شوند. رابطه دیالکتیکی بدون سنتز و بدون تکامل، عصیان ناخودآگاه و تسلط دوباره خودآگاه که شکل فرهنگی آن هه‌لپه‌رکی و نماز جماعت یا رندی و زاهدی یا هگمتانه-توافق و هخامنش-وحدت است. یکی از مفاهیمی که در نظر راقم این سطور است «هه‌لپه‌رکی» (رقص کوردی) است که قصد داریم به این صورت سمبلیک، جامه نظری و فلسفی بپوشانیم. هه‌لپه‌رکی همانطور که گفتیم هم جشن عهدالست و شادی ناشی از اتحاد خوددا و خودهاست و هم اجرا و زیستن آن که نقاش و منقوش یا خالق و مخلوق به یگانگی می رسند. اما در اینجا از نظر متد و کارکردی به آن می پردازم از نظر معنا و مفهومی بعدا دوباره به آن خواهیم پرداخت. هه‌لپه‌رکی ظهور و تفرقی دارد که تفرقی آن به معنی نابودی مواد تشکیل دهنده آن یعنی افراد نیست همانطور که قبل از تشکیل، به معنی عدم بودن نیست بلکه این صورت گرفتن آن است که مهم است که تشکیل آن بستگی به مجموعه عوامل درونی و بیرونی دارد؛ درونی، خواست و اراده اعضا برای به پا کردن آن است و بیرونی محیط و فضای آزادی و پذیرش عمومی. بنابراین، صورت اتفاق هه‌لپه‌رکی حادث می‌شود اما ماده آن، قدیم است و بعد از نفاق آن، مواد باقی خواهد ماند اگرچه صورت از بین می رود. هه‌لپه‌رکی، تکامل و پیشرفت و خطی نیست بلکه دوری-دایره‌ایی و گسست و تشکیل است؛ فراق و وصال است. هستی یافتن آن و نیستی یافتن آن، سنتز و تکامل نیست بلکه ظهور و عدم است یا عصیان و سرکوب است مانند عصیان ناخودآگاه و سرکوب خودآگاه و فرامن. بنابراین، هه‌لپه‌رکی، متد این نوشتار نیز می‌باشد که تاریخ گسست و تشکیل یا اراده و بی اراده‌ایی است. زمانی که برای مثال از هه‌لپه‌رکی خرمیان یا فتویان می گویم به این معنی نیست که افراد و ایده‌های جزئی قبل از این شکل، وجود نداشته‌اند و با سرکوب و نابودی کلیت جنبش، ایده‌ها و افراد همچنان نیست می‌شوند بلکه صورت کلی تشکیل و عدم می‌شود و ظهور و سقوط آن، مانند هگمتانه به سلطه و رهایی بیرونی و خواست درونی ربط دارد که به مفهوم دیگر «کرول» و «کرمول» می‌رسیم. کرمول اشاره به انحطاط و پوسیدگی درونی دارد و کرول به منع از سوی عامل بیرونی. هه‌لپه‌رکی که حاوی هر دو معنای پردیس/قرارداد و صورت‌سمبلیک خوددا/مهر است و در مقابل نماز جماعت عصیان می‌کند که همان عصیان رندی در برابر زاهدی یا توافق کثرت در برابر وحدت و سلطه است، با شکست سیاسی که سی مرغ شدن سیمرغ است، مانند خرمیان تا جمهوری کوردستان و ۱۹۷۵، کرول می‌گردد که مرحله ذهنی شدن آغاز می‌گردد و کرمول شدن، در پروسه‌ی ذهنی شدن انجام می‌گیرد که سمبلهای هستی‌عینی مفقود شده - به قول هوسرل در پراتنز قرار داده شده - در چهارچوب سوژه متعال، صورت‌بندی می‌شوند؛ مانند تصوف مه‌ری که صورت و معنای عرفانی و هندی به خود می‌گیرد یا مانند مم روشنفکری مدرن، صورت و معنای دیگری چون ایرانی را می‌پذیرد. ظهور و سقوط هه‌لپه‌رکی (بدن کامل یا خوددا)، ارتباط خاصی با قدرت و ضعف دیگری آن که صاحب گفتار و عقل است، دارد همچنانکه عقل خودآگاه از سوئی، ناخودآگاه تاریک را روشن/تعبیر می‌کند و از سوئی، سرکوب مانند کورد با معرفت ایرانی اصیل و در عین حال تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم بنابراین، عصیان و سرکوب یا تشکیل و گسست است نه تکامل و پیشرفت. توهم پیشرفت و پایان تراژدی، احساسات و های و هوی شادی هه‌لپه‌رکی است. «کرول» یا عامل بیرونی به دلیل موقعیت جغرافیای کوردستان که همیشه مورد تاخت و تاز بوده و هست، باید مورد توجه قرار بیگردد. همین امروز نیز اگر عاملیت بیرونی یا کرولی نبود، باشور و روزآوا موقعیت بهتری داشتند.

در اینجا به مفهوم دیگر «دونادون» (حلول و تناسخ) می‌رسیم. مهر که در جنبشی چون خرمی یا فتوت پدیدار می‌گردد، همان دونادون گشتن صورت مهر در بدنهای یک جنبش یا هبوط دوباره‌ی خوددا و سیمرغ شدن سی مرغها است که آن را به هه‌لپه‌رکی در یادآوری عهدالست وا می‌دارد. هه‌لپه‌رکی همان بدن کامل و هستی‌عینی و صورت‌سمبلیک است و دونادون گشتن خوددا و یا عصیان ناخودآگاه بر علیه خودآگاه است. دونادون گشتن همان تحقق هه‌لپه‌رکی سمبلیک و هنری در عالم سیاست و واقعیت است. هه‌لپه‌رکی گاهی در شکل سیاسی دونادون اتفاق می‌افتد مانند خرمیان و گاهی در قالب فرهنگی و اخلاقی چون فتوت و تصوف. با مردن بدن کاملی که همان تفرقی بدن‌هاست، معنا و مفهوم مه‌ری چون پردیس و قرارداد و برابری که هه‌لپه‌رکی صورت‌سمبلیک آن است، به بدنهای دیگری انتقال یا دونادونی تازه می‌یابد که مفهوم بدن کامل که همان اجماع بدن‌هاست، تکمیل کننده آن است. در خرمیان بدن کاملی به هه‌لپه‌رکی سیاسی می‌پردازد چون مهر در این بدن‌ها دونادون گشته‌است به عبارتی هه‌لپه‌رکی اتفاق می‌افتد که همان هبوط خودداست. با شکست خرمیان که مرگ در اینجا تفرقی بدن‌ها از هم دیگر است مهر در بدنهای دیگری چون قلندریه دونادونی دیگر می‌یابد و که گسست و تشکیل یا اتفاق و نفاق

هه‌لپه‌رکی است. دونادون، نه تداوم و تکامل است نه گسست مطلق در واقع مانند خود هه‌لپه‌رکی گسست و تداوم است که متد این نوشتار نیز می‌باشد. هه‌لپه‌رکی خرمیان با سرچویی یعنی سیاسی است اما هه‌لپه‌رکی قلندریه بدون سرچویی یعنی بدون شاه است. سیاست کاملترین شکل تجلی خوددا یا دونادون است که با نیست شدن آن، تنها سمبلهای آن دونادونی دیگر می‌یابد نه به شکل کامل مانند حلاج.

به عبارت دیگر منظور من از دونادون شدن همان روح عینی و عینی شدن ذهنیت یا روح است که روح زمانی در سیاست عینیت می‌یابد و زمانی درتصوف به دلیل شکست سیاست به ذهن بازگشته و درونیت می‌یابد. در مقابل مفهوم دونادون که باعث هه‌لپه‌رکی می‌گردد، مفهوم «مم» قرار دارد که نماد زوال و گسست از هه‌لپه‌رکی است. دونادون، هبوط است و مم صعود به این معنی که مم در نقطه مقابل دونادون که هبوط کلیت است هم نفی کلیت است و هم نفی هبوط. مم هستنده ایی هست که در زوال هستی به تدریج تصویر هستی را نیز فراموش و در نیستی نُقم/هظم می‌شود. مم اگر چه ابتدا «کرول» گشت اما در تداوم کرولی دوری از زین، نیستی را جایگزین تصویر زین می‌کند و کرمول نیز می‌گردد که با وجود رفع کرولی، کرمولی مانع از وصال یار می‌شود و یارها و سیمرغهای دروغینی را به جای سیمرغ زین جایگزین می‌کند که کل روشنفکری معاصر کورد، نماد مم هستند. مم، سنتزی از کرولی بیرونی و تداوم آن در کرمول شدن است.

سه کلمه‌ی کوردی ژن، ژیان و ژیان‌ه‌و، یک ریشه اما به معنایی متفاوت هستند. بدنهای منفرد، ژیان (زندگی) می‌کنند زمانی که بدن کامل و هه‌لپه‌رکی می‌گردند که به دلیل دونادونی مهر در آنهاست، ژیان‌ه‌و (تجدید حیات) صورت می‌گیرد و این ژیان‌ه‌و از خرمی تارندی با عصیان ناخودآگاه امیال و، جنبه مادی و دنیوی دارد که ژن (زن) نماد آن است که در یونان نیز غرایز به شکل نیمه زن و نیمه حیوان مانند سیرن‌ها نشان داده شده‌اند که شکل کوردی آن شاه‌ماران است و زن -حوا باعث گمراهی آدم می‌گردد به همین دلیل شاه‌ماران در غار تاریک ناخودآگاه، خود را پنهان کرده‌اند که می‌تواند بعد پردیسی غار تصوف و فولکلوریک باشد. در هه‌لپه‌رکی هرکسی با هر اعتقاد و نژادی قادر به شرکت هست و احتمالاً بعد از هه‌لپه‌رکی یکی به مسجد برود و یکی به کلیسا و یا میخانه. مسئله شر نیز توجیه نمی‌شود - بلکه با ساز و موسیقی هه‌لپه‌رکی در آغوش گرفته می‌شود- چون بدن کامل /خوددا نه همیشه امکان دونادون گشتن داشته‌است و نه امکان تداوم. بشر همیشه از خود دور گشته‌است و عهدالست را فراموش کرده‌است که شُر، نبود خوودا و فراموشی عهدالست است که در صورت وصال خوددا نیز، پردیس متفاوت از فردوس آسمانی، به معنی نبود رنج و ماده نیست. درباره مسئله شر این نوشتار با بنیامین موافق است که نگاه فرشته با مقاومت در مقابل نسیم پیشرفت به نقطه ایی چون انفال و شنگال و آشویتس می‌نگرد.

پس ما با یک تاریخ جهانی هماهنگ رویه رو نیستیم بلکه با تاریخهای متفاوت که البته گاه‌ها صورتهای اقوام گوناگونی مانند صورتهای اقوام پارس و عرب یگانه در مقابل «صورت سمبلیک» قوم کورد است که این دیالکتیک سلطه و آزادی یا نظم و عصیان، حامل سنتز نبوده است پس اصلاً دیالکتیک نیست بلکه گسست و بازتولید است. در واقع هه‌لپه‌رکی که مبتنی بر گسست و تشکیل بر اساس دو عامل دخالت خارجی و اراده درونی است، متد است که امتناع اجتماع نقیضین است نه دیالکتیک و تکامل. اقوام مسلط دیگر که حامل یک صورت تاریخی هستند در صورت ظهور صورت کوردی /مهری در اتحادی سه گانه آن را به نیستی کشانده‌اند که از خرمیان تا فراندوم باشور شاهد آن هستیم و هرگونه هه‌لپه‌رکی سیاسی خرابات، فروپاشی نظام سیاسی جماعت مساجد است همانطور که هرگونه انتظام نماز جماعت، نفی هه‌لپه‌رکی خرابات است.

این صورتهای متفاوت که یکی همان صورت نظری /متافیزیکی (عقل نامعقول) که قدرت عملی آن نیز بنیادی نظری /دینی داشته‌است، صورتهای انضمامی آن را در میان اقوام مسلط عرب و ترک و فارس دونادون گشته‌است که با وجود تکثر قومی دارای یک صورت معقول هستند. و دیگری صورت سمبلیک و عملی (نامعقول عقلانی)؛ که انضمام قومی آن را در هه‌لپه‌رکه‌های مکرر کورد مشاهده می‌گردد. ستیز دو صورت یکی نظری و دیگری سمبلیک که در اقوام صورتهای انضمامی خویش را یافته‌است و در قالب تقابلهای دوگانه قابل تبیین است: عدالت افلاطونی در مقابل عدالت برابری، ساختار طبقاتی در برابر توده‌ی مردم. مشروعیت متافیزیکی در برابر مشروعیت زمینی، نظم آپولونی در برابر عصیان دیونیزوسی، «بدن کامل» در برابر روح کامل، «صورت سمبلیک» در برابر صورت معقول، شیطان /خوددا در برابر خدا، «هه‌لپه‌رکی» در برابر طواف و نماز جماعت در یک کلام خدای سیاسی در تقابل با سیاست خدای که می‌تواند در قالب مفاهیم یک شاعر میترایی یعنی رندی و زاهدی حافظ بیان شده‌است. برای دادن بار فلسفی به مفاهیم حافظ، ناگزیر از استفاده از مفاهیم دانش فلسفه غربی

هستیم برای مثال «انتظامی‌گری» و برابری از آغاز رانسیر و یا مفاهیم ژینک که سوژه را فقدان میل و عیش می‌داند و نژادپرستی را که از سوئی، فقدان میل می‌داند و از سوی دیگر پاسخ به پرسشی که آنها از ما چه می‌خواهند. صورت دینی/معقول عرب و فارس همان سوژه زاهدی است که فاقد میل و عیش هستند که از سوئی، در حسرت آن می‌سوزند و به فردوس فراقنی کرده‌اند و از سوئی، به سرکوب آن می‌پردازند که رندی هه‌لپه‌رکی را نه با نام نژادپرستی بلکه دین و تمدن پرستی سرکوب کرده‌اند.

روح در «هه‌لپه‌رکی» چیزی جز صورت یافتن و سمبلیک‌گشتن «بدن کامل» و اگزستانسیال شدن امیال بدن با رضایت نیست؛ عصیان ناخودآگاه اما با رضایت و توافق خودآگاه. از این رو دو مفهوم «هه‌لپه‌رکی» و «دونادون» را برای پدیدارشناسی خوددا/مهر در سیر گسسته تاریخ بررسی می‌کنیم «دونادون» شدن مهر در «هه‌لپه‌رکی» مزدکی و خرمی و سپس قلندری و تصوف... که با هردونادونی بدن‌ها با اجماع بدن کامل را شکل می‌دهند و صورت هه‌لپه‌رکی به خود می‌گیرند که با بنای مسجد بر روای خرابات‌ها، نماز جماعت جایگزین آن گردیده است. در عدم امکانیت هه‌لپه‌رکی به دلیل تسلط نماز جماعت، از سوئی، هه‌لپه‌رکی از عالم سیاست و اجتماع عقب نشینی کرد و به جشن و شادی سمبلیک تقلیل یافت که تنها قادر به نقاشی دونادون‌گشتن خوددا است و از سوی دیگر، خوددا در قالب یک بدن از سلطان صحاک تا سلما و حبیبه دونادون می‌گشت یا در همان مساجد به نام تکایا در شکل ذکر درآویش بازتولید می‌گردد و یا خود هه‌لپه‌رکی شکل فردی مطلق و کلی را به خود گرفت که شرط پیوستن به آن کل، که امکانیتی در دنیا ندارد، گسستن از دنیا و دلبستگی‌های آن برای اتفاق دوباره با آن است که کوس اناالحق سر در می‌آورد. شادی بیرونی بدنی، درونی می‌گردد و یار از یارستان می‌گسلد که اتحاد فردی با یار عروج یافته در مناره مسجد و تکیه جایگزین آن می‌گردد در واقع ناخودآگاه فردی جایگزین ناخودآگاه جمعی می‌گردد که این کرمول شدن به دلیل «کرول» شدن ناشی از بنای مساجد بر ویرانه‌های خرابات است که ناخودآگاه فرد همان ویرانه خراباتی است که زیربنای تاریک مساجد و کلیسا است اما مطلق در خودآگاه فرد معتزل در مسجد، تنها تصویری از ناخودآگاه نازنینی شده است یا همان فردوس بی سیاست چرا که دنیا، سیاست بدون پردیس گشته است و همانگونه که هه‌لپه‌رکی نیز تنها تصویری از دونادون‌گشتن خودداست چون آتشی نوشته شده بر روی کاغذ، نه آنی که باید در جامعه و سیاست باشد. این تحول به جایگزینی رابطه عمودی به جای رابطه افقی منجر می‌شود و وفای به عهد میان بدن‌ها، به بدن مطیع امر خدا تبدیل می‌شود. بدن کامل زیسته گشته به روح مطلق تبدیل که حسرت زیستن با آن به عصر ماقبل تولد در بهشت ارواح تبدیل می‌گردد. هه‌لپه‌رکی ایی که خوددا همان خودها و خود بخشی از خودا بود، به عبادتی که وصال دوباره خود و خدا به مابعد دنیای تهی از خوددا موکول می‌شود یا ارادت و سرسپردگی به نماینده وی در این دنیا.

همچنین منظور از هبوط خوددا، تجلی مهر در «مهرابه» هاست، همان چیزی است که خدایان آن را شیطان نامیدند. صعود بشر به فردوس نه مثبت بلکه منفی و واکنشی بود که، همان برساختن «عالم مثل» و متافیزیک است. هر بار صعود در نظم‌سیاسی تسلط یافته است یعنی زاهدی و انتظامیگری قالب گشته است، «هبوط» یعنی رندی و قلندری با مرگ ابدان کامل مواجه و، صورت با گسست از هه‌لپه‌رکی سیاسی به اشکال دیگری خارج از سیاست و اجتماع مثلاً در فولکلوریک منزوی گشته است. منظور از «هبوط» دوباره بشر و مرگ خدا، اشاره به حلول خدا در بدن عیسی است که نتیجه فلسفی این عمل سمبلیک در هگل و کانت و گونه به مرگ خدا منجر که نیچه آن را مفصل بندی کرد به این معنی که خوددای راستینی که شیطان ملقب گشته بود، با مرگ خدای برساخته ذهن خودآگاه، با بشر آشتی می‌کند چرا که بشر با ناخودآگاه خویش آشتی و پردیس جای فردوس را می‌گیرد. آشتی خودآگاه و ناخودآگاه؛ خدا و خوددا در غرب تا حدودی به تحقق پیوسته است. مسیح که خوددا در وی هبوط یافت مدعی بود که با اراده می‌توان کوه را به حرکت در آورد که در سوژه‌ی آن کوینگسبرگ که ذهن به جهان شکل می‌دهد و مطلق هگل به تغییر جهان در مارکس رسید. اسپینوزا خدا را با طبیعت بشر آشتی داد و تضاد میل و اراده را نفی که هگل به درستی مسیر فیلسوف شدن را مطالعه وی فرض کرد که خود با آشتی میل و خودآگاهی پایان تاریخ را اعلام که کوژوو آن را بازگشت به ابدانیت نامید و از نظر سیاسی اصحاب قرارداد اجتماعی رابطه افقی و مشروعیت‌زینی را جایگزین رابطه عمودی و مشروعیت متافیزیکی کردند در یک کلام غرب به صورت هه‌لپه‌رکی دست یافت به چیزی که ما با آن می‌زیستیم و گاه عمل کرده‌ایم، اندیشید. آغاز تمدن مدرن غرب که بازگشت به حیوانیت/ابدانیت است، پایان ظهور تاریخ/متافیزیک یا سلطه‌ی قومی/طبقاتی است به عبارت دیگر پایان وحوشیت تمدن/تاریخ نامگذاری شده و بازگشت به تمدن هه‌لپه‌رکی است.

صورت سمبلیک مهر/ خوددا شامل دو مفهوم قرارداد/ پردیس است که بررسی تاریخی آن همانطور که گفتیم با آنتی پدیدارشناسی (الخلق به الحق) نه به دیدگاه آنتی فنومنولوژی مارکسیستی بلکه به هستی شناسی خوددا می انجامد که بازگشت به نقطه صفر صعود بشر یا شکل گرفتن روح و ادیسه تاریخی آن، که با هگل و کاسیرر تدوین گشت، است. اکنون چگونه هستی عینی غار/مهرابه را از هستی شناسی به متعلق معرف شناسی تبدیل کنیم، یعنی از سمبل به مفهوم تبدیل کنیم. اشاره کردیم که هلهپهرکی یا هبوط خوددا به شکل سمبلیک و عملی در غار اتفاق افتاد و پدیدارشناسی جنبه تاریخی و عینی آن (الحق به الخلق) است اما نه در قالب روح (فلسفه و دین) بلکه بیشتر پراکسیس و سمبلیک. هگل مقولات ذهنی کانت را که به تجربیات پراکنده شکل می دهد را به روح تفسیر کرد که در ادیسه روحانی خویش به تجربیات تاریخی شکل می دهد. اکنون در بررسی تاریخی یا دونادون شدن صورت هلهپهرکی در تاریخ، اگر قصد مفهوم سازی آن و گذار از سمبل به مفهوم را داریم، ابتدا باید مقولات و مفاهیم آن را در ذهن پدیدار کنیم تا به پدیدارشناسی آن در تاریخ بپردازیم. صورتهای قالب شده بر تاریخ از گوتی تا خرمی توسط انسان کورد شکل گرفته است انسان کورد، واسطه صورتهای و عمل تاریخی بوده است و با عمل سیاسی خویش، صورتی را تحقق بخشیده است. اکنون برای خودآگاهی آن صورت پدیدارگشته در عمل سیاسی و خودآگاهی آن در ذهن کورد، باید آن را به مفاهیم ذهنی انتزاع کنیم که گسست خودآگاهی مدرن کورد از ناخودآگاه یا حافظه سمبلیک کورد پُر شود. فراموشی سوژه مدرن کورد نسبت به حافظه سمبلیک و ناآگاهی حافظه سمبلیک از خویش دو روی یک سکه است لاجرم خودآگاهی حافظه سمبلیک هلهپهرکی و خودآگاهی ذهن کورد به آن، دو روی یک سکه است که شرط خودآگاه شدن حافظه سمبلیک به خود که از دالاهو تا لالاش و درسیم وجود دارد اما خودآگاه نیست، خودآگاهی ذهن کورد به آن است و این خودآگاهی ذهن کورد در یک ادیسه پراکسیستی/اگریستانسیالیستی تاریخی از گوتی بی خرد تا ایزدی شیطان پرست و روزآوای تروریست شکل می گیرد. چگونه تجربه تاریخی و پراکنده کوردی را با فلسفه نظری مجهز کنیم؟

صرف اینکه رابطه معنایی نظر و عمل را نشان دهیم کافی نیست بلکه باید نظر را بنیاد عمل و یا عمل را نظری کنیم. برای اینکار باید آن صورتهای متکثر سیمرغ هلهپهرکی و پراکندگی تاریخی را از متعلق تاریخ و هستی شناسی به متعلق ذهن و معرفت شناسی تبدیل و از صور و عمل به مفهوم انتزاع کنیم نه فقط با مفهوم تفسیر کنیم. برای این کار باید مفهوم را از خود صورت سمبلیک هلهپهرکی انتزاع و با ذهن و مفهوم آشتی دهیم و ذهن را با صور و عمل. این کار اگرچه با شیخ شهاب و شهرزوری در حال انجام بود اما نارس و ناخودآگاه بود و امکانات مفهومی آن در افق نظر فراهم نگشته بود. اصل اول در این کار بازگشت به سهروردی و شهرزوری با تجربه کانت و هگلی است. یعنی اصالت ماهیت و کثرت در سهروردی و نفی وجود خارجی هستی توسط شهرزوری، با خارج ساختن وجود از تعلق هستی شناسی به معرفت شناسی در کانت و ادیسه تاریخی آن در هگل. مفاهیم قبل از تجربه، همان صورت سمبلیک قبل از سیاست یعنی عهدالست و نقاشی آن هلهپهرکی است که باید به مفهوم انتزاع و از تعلق جشن و احساس و عینیت به ذهن و مفهوم انتقال یابد. دو مفهوم انتزاع شده قرارداد و پردیس با نفی و دونادون است با متعلقات آنها. قرارداد به نوعی جنبه خودآگاه و اخلاقی و سیاسی آن است و پردیس جنبه ناخودآگاه رهای امیال بدنی/دنیوی و البته جشن و موسیقی آن. یکی جنبه عقلانی و دیگری احساسی، یکی نور و دیگری تاریکی که البته مستقل از هم نیستند همانطور که هلهپهرکی آن دورا با هم نقاشی کرده است و نقاش و منقوش یکی هستند. قرارداد؛ توافق بدنها و رابطه افقی برابر است که خود به خود مفهوم پردیس در آن نهفته است یعنی نفی سلسله مراتب و امتیازات دانشی و دینی روح چون فقیه و فیلسوف و پایکوبی بدنی اجماع بدنها جنبه شادی و رهای امیال آن نیز هست. بنابراین از مفهوم قرارداد توافق انسانهای برابر و آزاد با عهد استنباط می شود که عهد انسانهای برابر با هم همان میثاق عهدالست با خوددا نیز می باشد که نفاق انسانها و رابطه نابرابر، فراموشی عهدالست نیز می باشد. باری، مفهوم قرارداد شامل مشروعیت توافقی/زمینی و برابری و آزادی نیز می باشد. پردیس نیز تاکید بر زندگی دنیوی و مادی/بدنی و رهایی ناخودآگاه و امیال و بعد تاریک انسان اما با رضایت دیگران و بدون آزار سایر بدنها که رهایی امیال بدنی و های و هوی فردی هلهپهرکی در هماهنگی با دیگر بدنها می باشد که به همان مفهوم قرارداد می رسیم. از این رو، پردیس شامل مفاهیم اروس، بدنیت و رهای امیال و دنیویت نیز می شود. در طول تاریخ فراموشی عهدالست و صعود بشر به فردوس توسط دین و فلسفه و اسطوره، به دلیل محرومیت، همیشه جنبه سلبی و نفی داشته است؛ همان بیکرانگی در مقابل کرانگی، عقل در برابر واقعیت و نفی و سلب در برابر تشریح و ایجابیت. هر جا جنبشی در هر قالبی - که به دلیل تسلط ادیان متافیزیکی برخی از آنها مجبور به پوشش مذهبی بوده اند-، به نفی سلطه و نابرابری و نفی محرمات و شریعت و

فردوس آسمانی یعنی همان صواب و عقاب پرداخته است، تجلی از آیین مهر یا همان نفی واقعیت توسط عقل بوده است. بنابراین جنبشی مانند خرمیدیان که صراحتاً در تقابل با واقعیت ایجابی و تشریحی قرار گرفته‌اند تا تصوف رندی و قرمطی و اخوان الصفا در لباس شیعی، حاوی مفاهیم مه‌ری و نفی مفاهیم تشریحی، بخشی از پروسه عقلانی کردن واقعیت یا هبوط دوباره خوددا و نفی خدای متافیزیکی هستند. باری مفاهیم اصلی قرارداد و پردیس هستند که شامل مجموعه مفاهیم دیگری چون دونادون که از سوئی، هبوط خوددا و نفی واسطه‌های شریعت و پیامبر/امام و فیلسوف است یعنی نفی روح واسطه خدا و بشر است و از سوی دیگر نفی آخرت و فردوس متافیزیکی و صواب و عقاب اخروی است. نفی‌گری در تقابل با واقعیت ایجابی یعنی عقل/خودا همیشه جنبه عصبان و شورش در مقابل شرعیت انتظام یافته و سکون داشته است. در نتیجه صورت معقول هه‌لپه‌رکی یا مفاهیم اولیه آن شامل:

مهر قرارداد: - برابری- مشروعیت توافقی و زمینی- نفی قییم سیاسی و استبداد و انتظامی‌گری در شکل عینی دولت توافقی

مهر پردیس: - اروس-بدنی/دنیوی- آزادی و رهایی امیال- نفی قییم متافیزیکی و دینی و لوگوس

مهر دونادون: نفی روح و دین و فلسفه و شریعت و نفی صواب و عقاب اخروی و فردوس

مهر نفی: عصبان- شورش بر علیه انتظام و ایجابیت.

در یک کلام عقل همان اجماع بدنیا به شرط رضایت، توافق، عدم ازار و نفی موانع تحقق آزادی و برابری بدنیا چه متافیزیکی چون شرع و ترس از آخرت و چه سیاسی چون استبداد و نابرابری اجتماعی در یک کلام نفی قییم سیاسی و متافیزیکی. که هه‌لپه‌رکی شکل سمبلیک آن است و دولت-هگمتانه شکل سیاسی و عینی آن. دولتی که بر اساس هه‌لپه‌رکی یعنی قرارداد و توافق نباشد، دیگر نمی‌توان دولت نام نهاد بلکه به وضعیت طبیعی تعلق دارد که حاکمیت‌های استبدادی/دیکتاتوری امروز خاورمیانه ماقبل دولت هستند.

اکنون باید به پدیدارشناسی این عقل در تاریخ که برخلاف فلسفه هگل نه با صعود بشر به فردوس و ظهور روح بلکه در نفی آن تجلی یافته است. برای مثال در پدیدارشناسی هگل، ظهور روح(دین و فلسفه) تجلی مطلق است و زرتشت و امپراتوری ایرانی ورودی دالان تاریخ و پیشرفت محسوب می‌شود اما در پدیدارشناسی (نگارنده) برعکس است یعنی روح زرتشت/افلاطون و امپراتوری هخامنشی، انتظامی‌گری و فراموشی عهدالست است و نفی آن در گنوماته و مزدک و تراژدی و اپیکور و سوفسطائیان، پدیدارشناسی عقل است. در واقع آنتی پدیدارشناسی هگل در متد تاریخی اما در نتیجه یکسان می‌گردند. تضاد این دو پدیدارشناسی یا پدیدارشناسی و دیدارشناسی به نوعی تضاد کلان روایت و دیرینه‌شناسی سکوت که همان تضاد تاریخ حاکمان و محکومان نیز می‌باشد. به عبارت دیگر در این پدیدارشناسی باید نه سراغ برندگان و حاکمان سیاسی و معنوی تاریخ و قاضیان آن رفت بلکه باید به دنبال متهم مان و توده گشت و به نوعی پدیدارشناسی «دیگری» از گوتیان بی‌خرد و اهریمن و آژی دهاک تا جن و شیطان و تروریست و تجزیه‌طلب که باید با وارونه کردن ارزشها، جایگاه متهم و قاضی را عوض کنیم. ناگزیر لازمه این پدیدارشناسی کمک گرفتن از تاریخ واکنشسی نیچه نیز هستیم. پدیدارشناسی هگل همان تاریخ واکنشسی است که بنیاد دونالیسم را گذاشت و طرف موخر با استفاده از امکانات دولتی/امپراتوری و مفهومی دین و فلسفه، خود موخر را خیر نامید و غیریت مقدم ماقبل خیر و شر را شر نامید. به عبارت دیگر باید تاریخ دیگری مفهومی و تمثیلی اسطوره و دین و فلسفه را در شکل انضمامی قوم کورد و آیین مهر بررسی کرد. بازهم برای مرزبندی با دیدگاه هگل باید مفهوم مرگ خدای نیچه را جایگزین تجلی خدای هگل در دولت مدرن کرد چرا که با مرگ خدا بود که امکان ظهور نظری خوددا فراهم شد که هگل خود قبل از نیچه به آن آگاه بود و تنها مانند دین در قالب رمز و راز آن را بیان کرد.

مدرنیته آزادی نه تجلی و تکامل مفهوم خدا بلکه مرگ آن و بازگشت خوددا در شکل سمبلیک آن در مسیح و فلسفی آن در هگل است. همچنین تاریخ واکنشسی و دینیار کینه توز و مرگ خدای نیچه را باید از درک غلط وی از رقص دیونوزوسی مبرا کنیم. نیچه درنیافت که رقص دیونوزوسی برابری و اتفاقاً تاریخ واکنشسی کینه توزان سقراطی-زرتشتی، واکنشسی در مقابل برابری و باعث ایجاد نابرابری گشت و مرگ خدا نه نیهلیسم بلکه رهایی از نیهلیسم دوهزارساله بود. ایده‌ی برابری دموکراسی، برگرفته از مسیح، نه درتاوم دینیار کینه توز یهودیت(زرتشتیت و یونانیت سقراطی) بلکه گسست از آن بود. همچنین، باید توجه داشت که زیربنای مطلق Absolutes هگل شک است چون هر شری در

پروسه دیالکتیک توجیه می‌شود و معیاری برای نقد نیست برخلاف وی این با نیچه شکاک است که معیاری برای نقد فراهم می‌آورد و از سقراط تا خود هگل به تیغ نقد کشیده می‌شوند. مفاهیم دیگر هگل چون Selbstoffenbarung نیز بار الهیاتی و جزمیت دارد که به نظر با قطعیت مطلق سازگار است مفهوم مورد نظر بنده همان ناخودآگاه جمعی یونگ است و ناخودآگاه در تقابل با فرامن و با واسطه من امکان ظهور می‌یابد در عین حال خود ناخودآگاه پذیرای صورتهای تازه یا محدودیتهای فرامن می‌شود از این روی اراده فردی و خواست لازم است تا ناخودآگاه خودآشکارگی و به عینیت در کردار و گفتار و یا در واقعیت برسد به این معنی که Selbstdetermination نیست و تکامل و زوال نیز تنها - به قول شکسپیر - بودن و نبودن است؛ قدرت و عدم قدرت یا سلطه و شورش است.

لازم است که تفاوت دیگر این مسئله روشن شود؛ در پدیدارشناسی هگلی تا کاسیرری سیر تکامل از اسطوره به دین و فلسفه و علم است ناگزیر باید تفاوت صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی که هم سمبل است و هم عمل با اسطوره روشن شود. اسطوره داستان خلقت است؛ سمبل هه‌لپه‌رکی نیز داستان خلقت است با این تفاوت که آن، به خلقت کیهان و انسان از عدم، توسط خدایان می‌پردازد اما خلقت هه‌لپه‌رکی، نه خلقت از عدم بلکه خلقت سیاسی از هیولای اجتماع است مانند خلقت هه‌لپه‌رکی از هیولای بدنهای منفرد؛ به این معنی که سیاست، مخلوق توافق و، شاه / خوددا، اتحاد خالق و مخلوق است که در اجماع بدنها صورت می‌پذیرد نه در روح فردی. باری این اسطوره یا سمبل، عملی سیاسی و جشنی زمینی است. اسطوره در دیدگاه تاریخی به نوعی ایدئولوژی قدیم است؛ همانطور که بارت تشریح کرده است: طبیعی کردن امر سیاسی است چنان که شاه پارسی به نماینده هورامزدا انتزاع می‌یابد که مطابق با نظم الهی است که بیشتر مشروعیت سیاسی در گسست از سیاست به اسطوره است. اما در اسطوره مهری، عین سیاست است؛ تکرار کار خودای هه‌لپه‌رکی، قرارداد اجتماعی با توافق برابر بدنهاست پس نیازی به مشروعیت و روح و طبیعی سازی سیاست وجود ندارد. با گسست تاریخ و سیاست یا خدا و شاه بود که، ایدئولوژی یا فلسفه روح، برای مشروعیت دادن به روابط عمودی بدنها زایش یافت. در نهایت باید اشاره کنم که تاکنون کورد ابژه اندیشیدن دیگری و توسط دیگری تاریخ نام گذاری شده است اکنون برای اندیشیدن به کورد باید کل تاریخ ابژه اندیشیدن کورد شود. کورد باید تاریخ را بیندیشد تا بتواند در صاحت اندیشه، خود آگاه شود. به عبارت دیگر، باید کل جهان تاریخی را قورت داد تا بتوان کورد را بالا آورد. شکل خورده روایت آن اندیشیدن به ایران-زرتشت چون یک ایده است تا از سوژه متعال به ابژه سوژه کورد تقلیل یابد.

پنج مرحله عینیت و ذهنیت

«دونادون» گشتن متکثر صورت «هه‌لپه‌رکی» بر ماده اجتماع از گوتی بی خرد تا «روژاوا»ی تروریست:

مورخان تاریخ و نقاشان خدا و ملکوت، هرکدام بنا به دلایلی به فردوس صعود کردند و «هبوط» خدا در پارادایس زمین را برنفتند. پردیس را به آسمان برده و تمثیل ملکوت و مثل را برای توجیه نظم طبقاتی و سلطه‌ی قومی و حاکمیت نخبگان بر ساختند و اگر چه این سلطه را با دین و فلسفه و اسطوره در حاکمیت حقیقت تثبیت کردند و نظم توافقی و خدای سیاسی و زمینی و شادی را با مفاهیم شر و اهریمن و جهالت، به دیگری این نظم ملکوتی تبدیل کردند، اما غیریتِ مقدم و خوددای راستین ابدان و شادی به طور کامل از بین نرفت و با غرشهای رندانه‌ی خود هر از گاهی پوسته زاهدی را در هم می شکست؛ چه در قالب جنبشهای سیاسی و اجتماعی و چه اخلاقی و نظری دوباره خود را نشان داده است. در واقع ما با دیالکتیک بدون سنتز «صعود» و «هبوط» خدا/خوددا در درازنای تاریخ روبه رو هستیم.

در مطالب قبلی با پدیدارشناسی وارونه که در واقع بازگشت به خود چیز بود سعی در بازگشتن به نقطه صفری داشتم که، صاحب پدیدارشناسی که من سعی در وارونه کردن آن به دیدارشناسی داشتم، به درستی آن را «روح آزاد» می نامد که برای این نوشتار «بدن آزاد بود» است اما برای توجیه تاریخ می گوید خودآگاه نبود که تاریخ سیر خودآگاهی روح به خویش است. اکنون ما نیز در پی دیدارشناسی و یا باستان‌شناسی بدن کامل «عهد الست» هستیم که آنتی پدیدارشناسی روح است. که اگر چه بشر با ظهور تاریخ آن را فراموش کرد، اما هر از گاهی یاد «عهد الست» در حافظه سمبولیک و ناخودآگاه تاریخی عصیان می کرد که، بدن کاملی پاک و ماقبل تاریخ متافیزیک دارد نه ماقبل وجود. ابتدا به تجلیات «بدن کامل» در شکل سیاسی و اجتماعی آن در همان جغرافیای مهرزمین/ماد که امروزه ایران نامیده می‌شود در قبل از اسلام و بعد از اسلام می پردازم تا به امروز و سپس به تبلور نظری «بدن کامل» در فلسفه غرب از اپیکور تا گوته و هابز و فوکو رانسیر که این صورت معقول غربی باید به آن صورت سمبولیک و پراکسیس، سنتزی بیابد.

در واقع، بدن کامل یا هه‌لپه‌رکی ابتدا به شکل مطلق و تمثیلی خویش در عالم قبل از خلقت سیاست در غار، اجرا و زیسته شد که عالم عهدالست قبل از تولد سیاسی به شکل صورت سمبولیک هه‌لپه‌رکی است که بدن کامل یا خوددا به صورت تمثیلی که مرحله ماقبل صعود به عالم سیاست و اجتماع بود که بعد از آن پنج دوره‌ی دیالکتیک ذهنیت/عینیت آغاز می‌شود که اولین مرحله، تجلی سیاسی و عینی آن در شکل قرارداد/دولت است. هه‌لپه‌رکی، عهدالست بالاترین شکل تمثیلی تجلی خوددا و عهد خوددا و خودهاست، در واقع همان خوددا به شکل بدن کامل ناشی از اجماع بدنها به شکل رابطه افقی است که شامل دو مفهوم قرارداد و پردیس است و دولت-هگمتانه، کاملترین شکل تجلی عینی و سیاسی خداست. هه‌لپه‌رکی نقاشی و زیستن با خوددا/بدن کامل است تجلی مطلق در شکل غیر سیاسی و غیر عینی آن به شکل فراتاریخی است که بعداً در پروسه تاریخی هه‌لپه‌رکی یا بدن کامل، به چند مرحله‌ی عینی (دولت/سیاست از گوتی تا خرمی)، ذهنی (تصوف و فلسفه و ادبیات و آیین)، عینی شدن دوباره ذهنی (آناتولی، اخیه)، ذهنی شدن دوباره (تصوف قادریه و نقشبندیه و ادبیات کوردی) و گسست عینیت از ذهنیت (ناسیونالیسم مدرن) تقسیم می‌گردد که همان دونادون گشتن متکثر صورت سیمرغ هه‌لپه‌رکی است.

اشاره کردیم که هبوط خوددا در غار و توافق خوددا و بشر یعنی عهدالست، در بدن کامل/هه‌لپه‌رکی، نقاشی و زیسته شد که باید در دولت/هگمتانه، اجرا و تجلی یابد. صورت سمبولیک هه‌لپه‌رکی در غار، همان عالم مثل فلسفه و عالم مینوی دین است که، بشر با خوددا عهدی را می بندد با این تفاوت که این صورت سمبولیک نه در عالم مینوی و روحی ماقبل تولد، بلکه در همین عالم پردیس زمینی با بدنها بود و خوددا در بدنها تجلی یافت که همان اجماع و توافق بدنهاست. هه‌لپه‌رکی از سویی، نقاشی و زیستن خوددا است که روح آن همان نظم بی نظمیهای متکثر فردی و بدنی و صورت کلی آن همان صورتهای هماهنگ فردی است و از سوی دیگر، نقاشی زندگی سیاسی و اجتماعی با دو مفهوم قرارداد و پردیس است که ماده خام اجتماع با توافق بدنها صورت می‌پذیرد و نظم توافقی سیاست شکل می‌گیرد که خوددا همان شاه و خالق و مخلوق یکی هستند. به عبارت دیگر، دولت، مکان یا فضای اتحاد خوددا و خودهاست و بی‌دولتی به معنی بی‌خوددای و نفاق و ظلمت است. در هه‌لپه‌رکی، سرچوپی و بن‌چوپی، با توافق تغییر می‌یابند و سلسله‌مراتب و واسطه‌ایی بین خوددا/بدن کامل، و خودها

وجود ندارد. زمانی که خوددا همان خودها و بدن کامل همان اجماع بدنهاست، خالق ماده‌ی خام اجتماع، به صورت سیاست، همان قرارداد اجتماعی انسانها برای تشکیل دولت و شاه/خوددا، هم مخلوق است و هم خالق. در نتیجه، پردیس محصول توافق انسانها در همین زندگی است. هلهپه‌رکی نه تنها نقاشی قرارداد اجتماعی است بلکه رهایی امیال و شادی یعنی پردیس نیز می باشد. این صورت سمبلیک باید تجلی عینی و به زمین صعود یابد. برخلاف عهدالست، ادیان و فلاسفه در عالم روح، که باید بر زمین هبوط یابد، این صورت در زیرزمین غار، می بایست به روی زمین یا عالم سیاست، صعود یابد تا در سیاست تجلی عینی به خود ببیند که هگمتانه/دولت، تجلی عینی و سیاسی آن است که در این مرحله عینیت همان ذهنیت است و تضاد وجدایی بین عینیت و ذهنیت نیست همانطور که تفاوتی بین خوددا و خودها در سیاست یا شاه و خوددا نیست. همچنین، تفاوتی بین اخلاق و حقوق و عالم بیرون و عالم درون وجود ندارد چون مرحله ذهنی شدن و درونیت یافتن - با استثنای مانی - بعد از شکست تجلی سیاسی و حقوقی یعنی دولت، در بعد از خرمدینان شکل می گیرد.

مرحله اول، مرحله عینی شدن هلهپه‌رکی است که عینیت و ذهنیت در هم تنیده اند و هنوز ذهنیت از عینیت نگسسته است که از گوتی تا ماد عینیت تثبیت شده به شکل دولت است و از گئوماتا تا خرمیان، مرحله عینیتی که به مرحله تثبیت نرسید. مرحله دوم با شکست عینیت و امتناع آن، مرحله روحی و ذهنی شدن عینیت است که خود به چند مرحله تقسیم می شود: مرحله اخلاقی و اجتماعی شدن آن در فتویان و جوانمردان، مرحله ذهنی و روحی شدن آن در تصوف با جنید و حلاج تا همدانی و در فلسفه و زبان تمثیل، با ابن سینا تا سهروردی و مرحله مذهبی آن که اجتماعی شدن ذهنیت فردی است نه عینیت یافتن ذهنیت، با نمونه یارسان و ایزدی و علوی که، سنتزی از سه مرحله قبلی روحی شدن بدن کامل است. در آناتولی مرحله عینی شدن دوباره ذهنیت ممکن می شود اما عینیت سیاسی که تجلی ذهنیت است بدون سرِ سیاسی است این مرحله، ذهنیت تجلی عینی می یابد اما قبلا در پروسه‌ی ذهنی شدن، بدن کامل به تکامل در جنبه سیاسی آن نرسید و صحنه شطرنج رندان بدون شاه باقی ماند. تمامی مراحل تکامل خویش؛ اخلاقی و اجتماعی و زبانی و فلسفی را طی کرد اما امکانی برای تکامل در عالم نظر به ایده‌ی سیاسی را نیافت. بدون تکامل آن در عالم ذهنیت، از مرحله ذهنی و اخلاقی و فلسفی و دینی به سیاسی، امکان سیاسی شدن عملی یافت. دوباره با شکست سیاست، که ناشی از ظهور عثمانی و صفویه بود، مرحله دوم ذهنی شدن هلهپه‌رکی صورت می گیرد. ذهنیت در ادبیات تصوف به جای تکامل به بدن کامل سیاسی با سرچوبی شاه، به زوال و انحطاط مم وار گسست کامل از بدن کامل و هضم در روح کامل گردید. در این مرحله ذهنی شدن بدن کامل، ذهنیت در ذهنیت خویش برخلاف مرحله قبل، از بدن کامل گسست و چون مم، به مرحله قبل از عمل و قبل از تصور رسید که امکانی برای عینی شدن دوباره در سیاست و آفرینش فلاسفه‌ایی چون سهروردی یا آیینی چون یارسان را نداشت، بلکه تصوف تشریحی نقشبندیه و شیخ تولید کرد. در دوره مدرن، امکانات سیاست عینی بوجود آمد اما در گسست از ذهنیت و مرحله جدایی کامل عینیت از ذهنیت شکل گرفت چون نه عینیت درکی از ذهنیت داشت و نه ذهنیت امکانات مفهومی ورود به عالم عینیت و سیاست مدرن را داشت که همچنان درگیر آن هستیم که در این عینیت گسسته از ذهنیت، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند. دوره بعد از خرمیان نیز عینیت گسسته از ذهنیت را در روادیان و شدادیان که مرحله اول امارت و عشایر است را داریم با این تفاوت که در آن زمان، ذهنیت چون مم به امتناع تصویر نرسیده بود اما گسست بعد از دوره تثبیت عثمانی و صفوی و شروع دوره دوم امارت و عشایر چون بابان و بدلیس، ذهنیت در درون خویش نیز به امتناع تصویر و هضم در روح کامل شد. اگر در مرحله اول ذهنی شدن، در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نبود، در مرحله دوم ذهنی شدن، در صحنه شطرنج نه تنها جایی برای شاه نبود بلکه جایی برای رندان نیز نبود.

گسست عینیت از ذهنیت دوره مدرن، مدرن نیست بلکه تکرار منطق قدیم گسست است. در واقع مرحله اول روحی شدن عینیت در تصوف و فلسفه بعد از شکست خرمدینان، از یک لحاظ گسست عینیت و ذهنیت نیز بود که ذهنیت در آشیانه تصوف و فلسفه لانه کرد و عینیت گسسته از ذهنیت، در قالب امارت‌های شدادی و روادی بدون صورت فرهنگی تداوم یافت. مرحله دوم گسست عینیت از ذهنیت با شکست جنبش‌های آناتولی و لانه کردن سیمرغ ذهنیت مهری در تصوف و ادبیات بود که به مرحله دوم عشایر و امارت‌های بابان و بدرخان انجامید که به اصطلاح ناسیونالیسم مدرن، مرحله سوم گسست عینیت از ذهنیت است با این تفاوت که، روشنفکری و ایده‌های مدرن جایگزین تصوف و ادبیات گشته‌است اما برخلاف دوره های سنتی، روشنفکری مدرن خود بخشی از عینیت از خود بیگانه شده‌است نه ذهنیت مهجور به همین دلیل، مرز بین فرهنگ و سیاست از بین رفته است و فرهنگ در حد نمادین کردن دعوای سنگی عشایر یعنی

مداحی/نفرین تقلیل یافته‌است و ژورنالها لقب روشنفکر گرفته‌اند. در واقع روشنفکری مدرن را می‌توان مرحله سوم ذهنی شدن خوانند که مانند مرحله دوم بخشی از انحطاط است و مدرن شدن شخصت مم است که به جای بقا با دولت زین، به فنای عشق الهی دولتهای دیگری دلخوش کرده‌است چون در گسست واقعیت از عقلانیت، نباید انتظار تولید عاقل و متفکر را داشت. در این مرحله گسست عینیت از ذهنیت، ذهنیت به شکلی سمبلیک در مذاهب یارسان و ایزدی و فرهنگ عامه و گاهی در رمانها و اشعار فریادهای سکوت خویش را سر می‌زند که بوروکراسی مدرن آن را در معرض نابودی قرار داده‌است که این بار گذر نسل، باعث بحرانی کیفی خواهد شد.

مرحله مطلق؛ بدن کامل

هه‌لپه‌رکی، تجلی خوددا در شکل سمبلیک آن است که بعد از هفت خوان و رسیدن به مرحله پیر/قرارداد، اجماع با کشتن گاو توسط مهر، به نوشیدن خون و گوشت گاو که همان گوشت و خون خودداست، به هه‌لپه‌رکی می‌پردازند که از یک سو، شادی و پردیس و جشن ناشی از اتفاق افتاده یعنی هبوط خودداست و از سوی دیگر، نقاشی و زیستن آن به شکل بدن کامل است که بعدا در هگمتانه تجلی سیاسی و عینی می‌یابد. هه‌لپه‌رکی، از سویی، پردیس و شادی است و از سویی، قرارداد و میثاق. از سویی، تمثیل همکاری و توافق انسانها است و از سوی دیگر، نمایش صف جنگ و برخورد. از سویی، رهایی غرایز ناخودآگاه و امیال درونی فردی است و از سوی دیگر، نظم و کلیت که تمثیل خوددایی است که سرور آشتی و ناآشتی، نور و تاریکی و خودآگاهی و ناخودآگاهی است. قبل از تجلی خوددا ما امکان شناخت خوددا را نه با دین و نه با تفکر نداریم. خوددا در غار/مهرابه خویش را نمایش داد و قبل از آن تنها می‌توان به آن تخیل و توهم داشت. خوددای هبوط یافته نه خدای ادیان و فلاسفه است که به بحثهای بیهوده و پایان ناپذیر ذات و صفات بپردازیم و نه خدای هگل که خود تاریخ باشد و قدرت حق تلقی گردد و چون تجلی وی در ابدان است، بعد از نابودی ابدان و مکان ابدان یعنی دنیا، نخواهد بود. گوشت و خون خوددا در خون و بدنهای انسانها جاری و پیوند خودها و خوددا برقرار می‌گردد که انتزاع این پیوند یا اتحاد خالق و مخلوق، هه‌لپه‌رکی است که نقاش و منقوش یکی هستند. بدنها، مکان تجلی خوددا و خوددا در بدنها تجلی می‌یابد نه در روح. روح همان صورت کلی بدنهای منفرد در شکل سمبلیک هه‌لپه‌رکی و سیاسی دولت است که روابط افقی بدنها را در سیاست با تحقق عهد الست، تجلی عینی ببخشند. اگر هه‌لپه‌رکی، کاملترین شکل هنری و سمبلیک تجلی و نقاشی خودداست، هگمتانه/دولت، یعنی روح عینی، کاملترین شکل تجلی عینی خوددا است که سیاست و حقوق، توافق و روابط افقی بدنهاست. هه‌لپه‌رکی که عهدالست انسان با خودداست، عین اجرا و نقاشی و زیستن آن نیز هست. بنابراین، خوددا تنها در اجماع بدنها تجلی می‌یابد و اتحاد عاقل و معقول شکل می‌پذیرد که در هگمتانه/دولت باید اجرا گردد. رهایی امیال درونی و های و هوی فردی در عین حال نظم و صورت کلی هه‌لپه‌رکی، همگرایی خودآگاه و ناخودآگاه نیز هست.

تاریخ/متافیزیک با برجسته کردن یک بعد خوددا/مهر یعنی خودآگاه و روح، گسست آن از بدن کامل، و انتزاع روح کامل در قالب دین و فلسفه و اساطیر تکوین یافت که به روابط عمودی بدنها مشروعیت ببخشند. تضاد این دو ایده، موتور محرکه تاریخ گشت و با سلطه روح مطلق متافیزیک در شکل انضمامی سلطه‌ی قومی/طبقاتی عرب و فارس و یونان، با ایده‌های عالم‌مثل و عالم‌مینوی اهورامزدا، صورت‌سمبلیک عهدالست هه‌لپه‌رکی را به متافیزیک فرافکنی و عهدالست را به زمان و مکانی قبل از تولد بدن انتقال که روح، متعلق آن است. اتحاد خوددا و سیاست به شکل روابط افقی بدنها در هگمتانه را گسستند، و روابط عمودی بدنها و سیاست‌خدایی پادشاهیهای خداسالارانه - فره ایزدی و فیلسوف شاه- را جایگزین خدای سیاسی، در توجیه سلطه‌ی قومی و طبقاتی و نخبه‌گرایی شخصی کردند. در واقع تمدن نامیده شده، چیزی جز گسست از تمدن و توجیه روابط عمودی بدنها یا سلطه‌ی قومی و طبقاتی مشروعیت یافته با دین و فلسفه نیست که روابط افقی و تمدن ماقبل آن را وحوشیت و ماقبل تمدن نامیدند و، برای پوشاندن ریشه سیاسی این تحول، از سویی، خدایی متافیزیکی بر ساختند تا به آن تقدیس ببخشند و از سوی دیگر مهربان مهرزمین را به اهریمن و دیو و تیامات و غار جهالت ملقب کردند که نظم قبلی در قالب ماقبل تمدن در حوزه تاریک و نااندیشیده شده تاریخ باقی بماند.

این که آغاز تاریخ و تمدن و زبان را به سامیهای بین‌النهرین و ایرانیان زرتشتی و فلسفه یونان پیوند می‌دهند، تاریک ماندن حوزه نااندیشیده ماقبل آن را نشان می‌دهد که در سایکس/پیکو و فیلم جن‌گیر و کوردستان وحشی کارل می، و اتحاد سه قوم عرب و ترک و فارس

در منطقه، شکل سیاسی این تفکر نمایش داده می‌شود. آناتولی، قبل از تسلط یونانیان و بعدها ترکان - که نیچه رگه‌هایی از آن را تحت عنوان دیونیزوس یافته‌است -، ماد بزرگ، قبل از تسلط ایرانیان و سومر، قبل از تسلط سامیها و کلدانیها، پردیس مکان هبوط خود را با زبان کوردی است که در همه زبانها تا ده م -بله زمان رسیده است- بازهم آدم است و در همه زبانها در ندای بازگشت به اصل، آخ و اوف می‌گویند که در کوردی به معنی خاک و آب است. با تسلط متافیزیک و فلسفه روح در شکل انضمام یافته سلطه‌ی قومی و طبقاتی که ادیان و فلسفه و اسطوره، ایدئولوژی آن هستند، کورد به ماقبل تاریخ رانده شد. اتحاد سه قوم فلسفه و اساطیر و دین که اکنون با تصرف آناتولی به دست ترکان به اتحاد سه قوم عرب و ترک و فارس بر ضد کورد تبدیل شده است که شکل انضمامی و قومی آن تضاد دو ایده‌ی خدای سیاسی توافقی با سیاست خدای وحدتی را نشان می‌دهد که امروزه به وضوح در تضاد سه قوم با کورد، شاهد آن هستیم، بازتولید کهن الگوی آغاز تاریخ با همکاری بابل و هخامنشیان یعنی مردوک و اهورامزدا است که در خرمینان با همکاری سه قوم فارس و عرب و ترک سرکوب و اهریمن و تیامات به جن و زندیق تبدیل که اکنون نیز در قالب تروریست و تجزیه‌طلب بازتولید گشته‌است.

این حوزه تاریک مانده که به اهریمن و تیامات و جهالت ملقب گشته، هر از گاهی با ندای عهدالست، با هله‌په‌رکیدنهای سیاسی چون امر واقعی که نظم نمادین تاریخ و سیاستهای خدایی زرتشتی و اسلامی را به چالش کشیده که در امتناع سیاست، اتحاد خالق و مخلوق در شکل تصوف و مذهب به شکل فردی و روحی صورتی نو می‌یابد و قرارداد اجتماعی و سیاسی دولت شکل اخلاق فردی و اجتماعی به خود می‌گیرد که در ادامه به سیر و تحول آن می‌پردازیم. شکل فلسفی آن با توجه به برخورد فلسفی عالم‌مثل با تمثیل غار در غرب تکامل یافت و شکل سیاسی و اخلاقی آن در مکان هبوط آن در کوردستان که بر خوردهای سه قوم حاکم با آن در روزآوا و باشور، آخرین رمقهای متافیزیک و روح مطلق بر علیه بدن کامل است و حمایت فلاسفه آزاد منش غربی، نشان از پیوند صورت‌معقول و صورت‌سمبلیک و سیاسی آن است. تمدن غرب اکنون، تمدن کلیسا و عالم‌مثل یونان نیست بلکه تمدن فاوست است که روحش را به شیطان /ملک طاوس فروخت که بازگشتی به ضحاک است. مابین ضحاک تا فاوست اگر از صوفیان مهری ایزدی چون حلاج و همدانی بگذریم، مردان خدا از ایوب و بودا و عارفان ایرانی و عرب، با شیطان درگیر بوده‌اند اما تن به منطق شیطان نداده‌اند این تنها فاوست گوته و لویاتان هابز هستند که به شیطان آنها با قرارداد بازگشتند. در اساطیر ایزدی -که توسط داعش به شیطان ملقب گشتند- ملک طاوس-شیطان، که در سهروردی به سیمرغ تبدیل شد- مدبر جهان مادی است و رودی دیگر خداست که دوگانگی آنان ناشی از قهر خدا با اراده آزادی است نه عصیان شیطان، که، با آشتی خدا با اراده آزاد، همگرایی دوگانگی بر تضاد مطلق دوگانگی فائق خواهد آمد. نماد سیاسی آن، آشتی سه قوم مسلط عرب و ترک و فارس با آزادی و برابری است که روزآوا نماد آن است که به معنی پایان روابط عمودی بدنها و پایان سلطه‌ی قومی و طبقاتی است که، پایان سیاست‌خدایی و متافیزیک مشروعیت بخش دینی و ملی نیز خواهد بود که متاسفانه تنها تفاوت آن با آغاز تاریخ، پیروزی بعد نظری ماده و شیطان بر روح و خدا یا دموکراسی بر استبداد است که به معنی پایان عملی آن نیست چون دولتهای تک قومیتی منطقه که به طبقه برتر نیز تبدیل شده‌اند، صاحب مشروعیت بین المللی و کوردها فاقد دولت، همچنان در صورت عصیان به تروریست ملقب و فاقد حمایت هستند که اگر چه تئوری اوجالان در نفی دولت-ملت، همسان عمل کنفدرالیسم دموکراتیک وی آخرین سنگ بنای تاریخ را نشانه رفته‌است اما بیشتر به نفی زین چون مم می انجامد و نباید فراموش کرد که سیاست -به قول هگل- جای زیباییها نیست و هدف تاریخ نه خوشبختی بلکه خودآگاهی است.

نه شرقی نه غربی، کوردستان مه‌ری. جغرافیای سیاسی و فرهنگی

قبل از پدیدارشناسی خوددا در تاریخ در اشکال عینی و ذهنی، لازم است جغرافیای مکان هبوط خوددا که میانه‌ی شرق و غرب است، مشخص شود. مه‌رمزمین ماد(بزرگ و کوچک) که در دوران اسلامی، به جبال و ماهین و سپس کوردستان مشهور گشت، منطقه‌ای از موصل و شهرزور تا اران و آذربایجان و آناتولی و طبرستان و شرق خراسان و اصفهان و از جنوب تا خوزستان را شامل می‌شود که، جنبشهای مه‌ری این منطقه کاملاً منطبق بر مه‌رمزمین هستند. به این معنی که صورت که همان جنبشهای مه‌ری چون مزدکی و خرمنی و قرمطی و... است با ماده که همان کوردها (کورد اسم عامی است) هستند و جغرافیای مه‌رمزمین جبال، تطابقت داشته است. مادستان در دنیای قدیم مرکز جهان عالم و واسطه شرق و غرب بود که تا سده‌ها بعد از حاکمیت هخامنشیان، بابلیها و یونانیها همچنان آنان را به اسم ماد و جنگهای یونان به اسم جنگهای مادی مشهور بود و آیین مه‌ر در دنیای قدیم گسترشی فراتر از مرزهای ماد و مردم کورد داشت که تمامی ادیان و پیامبران و فلاسفه، از سویی، در تقابل با آن ظهور یافتند و از سوی دیگر، با مصادره‌ی مفاهیم و سبملهای آن که، با وجود حاکمیت‌های سیاسی هخامنشیان زرتشتی و سامی/اعراب اسلامی، مه‌ر تا سده‌ها آیین توده‌ی مردم از آناتولی تا خراسان و از اران و طبرستان تا شیراز و اصفهان بود و تأثیرات آن در شرق تا هندوستان و ترکمنستان و در غرب در قالب دیونیزوس باعث زایش فرهنگ تراژدی و در روم قبل از به رسمیت شناخته شدن مسیحیت، آیین اصلی آن دیار بود.

جبال، که مه‌د جنبشهای ضد خلافت اموی و عباسی گشت در میانه‌ی ایران شرقی و غرب غربی قرار می‌گیرد. جنبشهایی از ابومسلم و استادسیس در خراسان تا جنبش مزدکی مازیار کوردهای دیلمی طبرستان و خرمنیان آذربایجان و جنبش قرامطه و خوارج در موصل و شهرزور و خوزستان، که در ادامه ماد و مزدکیان قبل از اسلام با مولفه‌های مه‌ری قرارداد/پردیس، در نفی قیم سیاسی خلافت غربی و حکومت‌های شرقی ایرانی و قیم متافیزیکی اسلام و محرمات دینی بود. در تقابل با آن، ایران ویج در منطقه ترکمنستان و تاجیکستان و افغانستان با فرهنگ هندی/زرتشتی تلفیق شده با اسلام عربی که، در اتحاد حکومت‌های طاهریان و سامانیان تا غزنویان و سلجوقیان با خلافت عباسیان، اتحاد شرق و غرب بر علیه میانه جبال را سامان دادند. حاکمیت‌های ایرانی در خدمت خلافت عربی بغداد و در جهت گسترش اسلام سنی، با خلافت عربی رابطه‌ی دوگانه کسب مشروعیت و خدمت رسانی داشتند. خلافت عربی غربی و حکومت‌های ایرانی (فارس-ترک) شرقی، بر علیه جنبشهای مه‌ری کوردی با هم متحد بودند که نمونه آن همکاری طاهریان و افشین با خلافت بغداد عربی در سرکوب خرمدینان بود که بازتولید کهن الگوی قدیم و تا به امروز نیز تداوم یافته است.

ماد و آیین مه‌ری آن که هر دو به معنی میانه و میانجی هستند، از نظر جغرافیایی نیز میانه ایران شرقی و غرب غربی است. از طرف شرق با تمدن هندی و چینی و بعدا پارس و ترک و مغول که از یک خانواده بودند و از طرف غرب جنوبی از کلدانیان و آشور و بابل تا عرب اسلامی و از طرف غرب شمالی با تمدن لیدی و یونانی و رومی. از یک سو، تأثیراتی را پذیرفته است و از سوی دیگر، اثرات فرهنگی خویش را بخشیده است که امروز نیز با جایگزینی ترکان در غرب شمالی، مابین سه قوم عرب و ترک و فارس تقسیم گشته است. تضاد شرق و غرب با کوردستان میانه، در سه بعد سیاسی و جغرافیایی و فرهنگی بازتولید گشته است. در واقع، مه‌رمزمین، واسطه تمدن‌های شرقی و غربی بوده که واسطگی جغرافیایی و سیاسی آن که مکان جنگ‌های شرق و غرب مانند ایران و اسلام با رومیان بوده است، از نظر فرهنگی و فلسفی نیز همانطور که از مفهوم ماد و مه‌ر به چشم می‌آید، جنبه‌ی میانه مابین اشراق شرقی و متافیزیک غربی را داشته است که شرق هندی/ایرانی و غرب یونانی/هلنی و رومی/مسیحی، هر کدام یک جنبه از آن را بر جسته و متناسب با صورت فرهنگی خویش، بعد دیگر را نفی و یا در پراتز قرار دادند تا سوزده استعلایی دینی و فلسفی خویش را سامان دهند.

در ابتدا این ستیز ما بین گوتیها و مادها با غرب یعنی سامیهای بابل و آشور و در شرق با پارسهای هخامنشیان بود که در اتحاد با همدیگر که اتحاد مردوک و اهورا بر علیه مه‌ر بود، باعث سرنگونی مادها و گوتیها و تبدیل مه‌ر به اهریمن و تیامات گشتند. ایران شرقی از سویی،

تفکرات هندی/بلخی و از سوی دیگر، ساختار حکومتی و اساطیر بابلی را الگوی خویش قرار دادند که، کوروش صراحتاً آشور بانیپال را الگوی خویش معرفی می‌کند و زرتشت نیز سنتزی از اساطیر آن دیار و اشراق هندی است که بعداً اسلام از تلفیق زرتشت و اساطیر آفرینش سامی بین‌النهرین و ادیان ابراهیمی بر ساخته شد. خلافت بغداد عباسیان پیوند دوباره غرب عربی و شرق ایرانی بر علیه ماد میانه را برقرار ساخت. قبل از اسلام نیز، کوردستان، میانه‌ی دو امپراتوری ایرانی/شرقی (اشکانی و ساسانی) و رومی غربی بود که بعداً با جایگزینی اسلام، میانه‌ی تمدن اسلامی و روم مسیحی گشت. به عبارت دیگر کوردستان اگرچه نسبت به شرق ایرانی، غربی است اما نه شرقی است و نه غربی بلکه میانه و مرکز است از نظر لغوی نیز ماد و مهر هردو به معنی میانه و میانجی است که نمونه تمثیلی و فلسفی آن مفهوم عقل سرخ سهروردی است که سرخی تلفیقی از سیاهی و سفیدی و میانه هردوی آنهاست مانند شفق و افق. کوردستان در طول تاریخ میانه ایی مابین درگیریهای شرقی و غربی بوده است.

از نظر فرهنگی، از سویی، عقل فرهنگی و سیاسی سامی/عربی بابل و حمورابی تا دین ابراهیم و اسلام در جنوب غربی و، در شمال غربی، با فرهنگ هلنی و افلاطونی یونان، که همان دین و فلسفه است، در تقابل با آن و تبدیل آن به دیگری غار جهالت و تخمه تیامات و جن تکوین یافتند. از سوی دیگر عقل فرهنگی و سیاسی هندی و سلسله حکومت‌های شرقی پارس-ترک در تقابل با آن و تبدیل آن به دیگری اهریمن و دیو و ضحاک تطور یافتند که با سیل مهاجرت ترکان به غرب، پیوند ماد و غرب هلنی قطع شد اما تأثیرات فرهنگ مهری آن به طور مستقل تطورات خویش را به ثمر رسانید.

از نظر سیاسی حکومت‌های ایرانی شرقی طاهریان و سامانیان تا غزنویان و سلجوقیان در اتحاد با خلافت غربی عربی، بر علیه جنبش‌های مهری مهرزمین چون خرمینان و قرمطیان بودند که، کهن الگوی همکاری قدیمی بابل و هخامنشیان و شکل مدرن آن در همکاری سه قوم در قضیه فرماندوم کوردستان بازتولید گشت. ازدواج مشروع سیاسی این دو قوم که مبتنی بر عقل سیاسی یکسانی در عطش ثروت‌های دیگری از اکباتان تا قیصر است و، خلافت/امپراتوری و دین اسلام/زرتشت، ابزار نظامی و هژمونی سلطه و غارت‌های دو قوم است، که دیگری بودن مهرزمین، نه تنها در ایدئولوژی سیاسی آنها که ابزار هژمونیک سلطه‌ی قومی است بلکه فراتر از آن در عمق خداشناسی آنان نیز ضدیت با مهر/کورود از تخمه تیامات و اهریمن تا جن و شیطان مشهود است.

شرق/ایران، با طاهریان در سیاست که پایتخت آنان مرو و بلخ و سپس نیشاپور بود، ظهور کرد. فارسی نو به قول مینورسکی، در غزنه سربرآورد و عنصری و برخی از عرفای بزرگ اهل بلخ بودند. پایتخت سامانیان نیز بخارا و سمرقند و حوزه فرمانروایی آنان افغانستان و تاجیکستان و ترکمنستان بود - امروزه تاجیکستان خود را وامدار سامانیان می‌داند و واحدپولی آنها سامانی است - و از نظر مذهبی در ادامه طاهریان در گسترش اهل سنت و ضدیت با سایر مذاهب با مشروعیت خلافت بغداد بود که در ادامه حاکمیت‌های مهاجر شرقی قبل از اسلام چون پارها و پارتها بودند که با غزنویان و سلجوقیان و مغولان تداوم یافت.

سلطان محمود، تعصب سنی‌گری را از سامانیان وام گرفت هم‌چنانکه زبان فارسی را از آنان وام گرفت و حمایت خلیفه از سامانیان با غزنویان نیز در سرکوب حکومت‌های مردمی غربی و میانه تداوم داشت. سه بخش شرق یا ایرانی که شامل افغانستان و تاجیکستان و ترکستان می‌شد، سلطنت، اشرافیت و اهل سنت با مشروعیت خلفای بغداد بود که بر علیه جنبش‌های توده‌ای غیر اهل سنت، در افتادند. مورخین نیز به دلیل اینکه سامانیان و طاهریان در حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی و ظاهر شریعت پرداخته و برخلاف صفاریان که عیاران فرومایه بودند، به مدح و ستایش آنان یا همان تاریخ‌نگاری آنان پرداختند چون خود از اشراف بودند. بنابراین، ایران یا شرق طاهریان و سامانیان تا غزنویان و سلجوقیان ظهوری تازه یافت و در دفاع از اهل سنت و در همکاری با خلفای بغداد به سرکوب جنبش‌های مردمی و بومی در مهرزمین که به جبال مشهور گشته بود، پرداختند. ایران که حامل اندیشه‌های هندی/اسلامی و زبان فارسی/بلخی و ماده نظامی پارس و ترک بود، در زمان صفویان که کوردهایی از غرب بودند، برای همیشه از مهرزمین جدا گشت و جنگ صفویان از غرب با عثمانی و از شرق با ازبک و افغانی همان الگوی ستیز غرب و شرق با میانه بود که حمله اشرف افغان/ایران به صفویان، بازتولید کهن الگوی حمله پارس به ماد است با این تفاوت که صفویان در امتناع نظری و سیاسی مهریسم در مرحله تثبیت از کورد/ایزدی به ترک/شیعی متمایل گشتند. تفاوتی مابین فارس و ترک چه در هویت نژادی و چه ساختار حکومتی نبوده است همانطور که باثورت اشاره کرده است: «در ایام فردوسی تضاد میان ایران و توران

یک پیش داوری ادبی و تاریخی شعور ملی ایرانی بوده است نه توصیف چگونگی یک امر واقع به قول جاحظ تفاوت میان ترک و خراسانی مثل تفاوت ایرانی و عرب یا زنگی و حبشی در خلقت و فطرت نیست بلکه مثل مکی و مدنی یا بدوی و حضری یا دشتی و کوهی است». جنگ طاهریان با خرمیان با جنگهای سلجوقیان و مغولان با روادیان و شدادی کورد تداوم یافت. نباید فراموش کنیم طبق خود اوستا «ایران ویچ» که - به قول نیولی - مفهومی دینی بود همانطور که بهار اشاره کرده است در منطقه جنوب روسیه و ترکمنستان قرار دارد و سلطه ایرانیان بر مهرزمین مادستان از هخامنشیان تا غزنویان، سلطه سیاسی و حکومتی بر فرهنگ و سرزمین بوده است که این سلطه ایران شرقی (فارس و ترک) همیشه در همکاری با سامی/عرب غربی بوده است. از آغاز همکاری کوروش با بابل در سرنگونی مادها تا طاهریان و سلجوقیان در سرنگونی حاکمیت‌های کوردی از خرمیان تا شدادیان و ضدیت با فرهنگ آن تحت عنوان کفر و شیطان پرستی تا همکاری افغانی و ازبکی و عثمانی بر علیه صفوی و همکاریهای امنیتی سه قوم حاکم امروز چون قضیه فراندوم بردوام بوده است.

ایران زمین که شامل افغانستان و تاجیکستان است و زبان فارسی نیز همان زبان افغانی و تاجیکی و فرهنگ ایرانی نیز همان فرهنگ شرقی آن دیار در تضاد با غرب مه‌ری/کوردی بود با تشکیل صفویان تجزیه گشت. ایرانی‌تی که امروزه می‌شناسیم، در دوران قاجاریه، تحت تاثیر ایده‌های مستشرقین با انقلاب مشروطه و سپس دولت مدرن از بالا شکل گرفت که تنها دولت و ایدئولوژی بود همانطور که زرتشتیت تنها دولت بود و با زوال دولت ساسانیان، سر به نیستی گذاشت و همانطور که پارس قدیم تنها امپراتوری بود و با مرگ کمبوجیه، جنبش‌های توده‌ایی مانند گئوماته روی داد که با سرنگونیش، کل آسیا به قول هرودت به حالش گریستند که تنها با قدرت نظامی و گارد جاویدان داریوش دوباره نظم برقرار شد همانطور که رضاخان با گارد قزاق قادر به ایجاد نظم دولتی شد. جنبش توده‌ایی مزدک نشان از تداوم تضاد ملت با دولت/امپراتوری بود. دولت مدرن نیز برساخته ایدئولوژی/دانش مستشرقان بود؛ قاجاریه که تفاوتی با سلسله قبایل قبلی چون غزنویان نداشت، از بحران مشروعیت رنج می‌برد و مشروعیت بخشیدن علما دیگر کارساز نبود با ظهور طبقه‌ایی نوظهور با استفاده از علوم مستشرقین، بنیاد نظری آن را شکل که در دولت مطلقه رضاشاهی تجلی یافت که اصل و اساس آن جز با سرکوب ملت از کوردستان و آذربایجان تا خوزستان و خراسان شکل نگرفت که بازتولید همان تضاد دولت با ملت بود. فروپاشی مشروطه و عصیان تمامی ملت در چهارپارچه کشور، تکرار فروپاشی کمبوجیه و شورش‌های تمامی ملت مهرزمین بر علیه امپراتوری پرسی/هخامنشیان بود. اما در فروپاشی دولت مطلقه شاهی با انقلاب ۱۹۷۹، تنها در کوردستان مقاومت صورت گرفت. برخلاف تحلیلهای آبی که دلیل آن را نور انقلاب در نظر می‌گیرند این ظلمت دولت مطلقه بود به این معنی که دولت مطلقه‌ی مدرن که اساسا در تقابل با شورش ملت مه‌ری تکوین یافت، با توجه به انحصار امکانات مدرن و سیستم آموزشی در تحمیل زبان و فرهنگ فارسی، برخلاف دوره‌های قبلی موفق به فارسیزه/ایرانیزه کردن، ملت مه‌ری شد که به جای زرتشت-اسلام، این بار ناسیونالیسم ایدئولوژی آن بود. ایرانی که فرهنگ و زبان و سرزمینش در افغانستان و تاجیکستان بود با دولت مطلقه مدرن، موفق به آسیمیله/ایرانیزه کردن مهرزمین و فرهنگ و زبانی آن شد که شورش‌های احاد ملت بعد از فروپاشی هخامنشیان-مشروطه به شورش کوردستان بعد از فروپاشی دولت مطلقه محدود شد. تضاد دولت و ملت به تضاد دولت تک-قومیتی پارس و قوم بی دولت کورد تبدیل شد. اینکه در اوایل انقلاب داوطلبانه از شهرهای ایران بر ضد جنگ بر علیه قیام کوردستان می‌آمدند، ناشی از موفقیت دولت مطلقه تک قومیتی مدرن در فارسیزه/ایرانیزه کردن، ملت مه‌ری بود که مهرزمین به کوردستان کنونی زاگرس تقلیل یافت. هنوز هم ایرانیها زبان افغانی و تاجیکستان را می‌فهمند اما زبان ما را نه و اگر ما زبان فارسی را یاد گرفتیم به دلیل تسلط سیستم آموزشی است همانطور که در ترکیه، ترکی را یاد گرفتیم. اینکه در فروپاشی گئوماته تمامی ملت‌های آسیا گریستند اما اکنون با سرکوب کوردها تمامی آسیا خوشحال می‌شوند، سرخی شرم بر گونه‌ی هگل.

شرق ایرانی با حاکمیت‌های سیاسی از طاهریان تا سلجوقیان با عرفان مکتب بلخ، ابراهیم ادهم و اصم و شریعت مدارانی از ترمذی و بخارا تا غزالی و خنجی، با زبان فارسی/افغانی و دین رسمی اسلام، صورت زبانی و فرهنگی خویش را به دست آورد که پیوند دین زرتشت و قدرت ساسانیان، در پیوند حکومت‌های شرقی با شریعت اسلامی بازتولید گشت. غرب نیز با زبان عربی و شریعت اسلام و عرفان ذوالنون مصری و حسن بصری و متشرعانی چون ابن حنبل و ابن تیمیه با خلافت عباسیان بغداد صورت سیاسی و فرهنگی خویش را سامان داد. هم زمان با احیا ساسانیان در قالب طاهریان و سامانیان در اتحاد با دستگاه خلافت، زرتشت در قالب اسلام، اوستا در قالب قرآن و موبدان در قالب علما بازتولید گشت. ماد میانه‌ی مزدکی و مانی، در سیاست در قالب خرمدینان و مازیار و قرمطیان و در فرهنگ با شخصیت‌هایی چون سپهرودی و

جنید و همدانی و حلاج و رازی و آیینهای فتیان و یارسان و ایزدی، بازتولید جنبشهای مادی/مزدکی با صورت مهریسم، بر ضد طاهریان شرقی از یک سو و عباسیان غربی از سوی دیگر با صور اسلامی خلافت بود.

با شکست بابک خرمدین، شورشهای صاحب الزنج و قرمطیان که گاه در لباس خوارج و غلات شیعه ظاهر می گشتند، بر علیه اشرافیت و خلافت سربرافراشت که نظم الملک، قیام زنج را شبیه مذهب مزدک و بابک وزکریای رازی و قرامطه در همه معانی می داند و دو سوم اهالی جبال را قرمطی و کافر بر می شمارد. سرزمین جبال یا بلاد الکرد به قول عطا عبدالرحمن و لازاریف، مهد جنبشهای قرمطی و مزدکی و خوارج بر ضد امویان و عباسیان غربی و ایرانیان (ترک و پارس) شرقی بوده است. اگر ساسانیان در طاهریان تا غزنوی و سلجوقی احیا گشت، مزدکیان در ابومسلم و خرمدینان و مازیار و صاحب الزنج و قرمطی و خوارج و اگر اندیشه ایرانی و عربی در عرفان و زهد بی روح مکتب بلخ و بصره و شریعت گزایی بخارا و غزالی و ابن تیمیه بازتولید شد، اندیشه مهری/ کوردی در رندی و قلندری. تضاد شرق و غرب ایرانی و عربی با میانه مادی تنها در سیاست نبود بلکه جنبه فرهنگی و جغرافیایی نیز داشت. از نظر سرزمینی، سرزمین سرسبز ماد همیشه مورد تاخت و تاز اقوام سامی/عربی غربی و پارسی/ترکی شرقی بوده است. در تصوف، مکتب جنید و حلاج و همدانی و فتیان و قلندریه و حافظ در تضاد با دو مکتب عرفان نظری و زهد خشک از سویی، ابراهیم ادهم شرق و حسن بصری مصری غرب بود. از نظر فلسفی مهریسم با زکریای رازی و ابن سینا و آمدی و اخوان الصفا و سهروردی و شهرزوری احیا گشت. به عبارت دیگر اتحاد سیاسی و قومی شرق ترکی/پارسی با غرب سامی/عربی، جنبه دینی و فرهنگی نیز داشت که تخمه تیامات و اهریمن و اژی دهاک قبل از اسلام مردوک و اهورا به جن و قرمطی دوران اسلامی الله و در تجزیه طلب و تروریست دوران اسلام سیاسی بازتولید گشت.

از نظر سیاسی و سرزمینی: اقوام مهاجم که فاقد مقبولیت مردمی بودند امپراتوری/خلافت و دین (اسلام-زرتشت) را به ترتیب به عنوان ابزار نظامی و هژمونیک سلطه‌ی قومی/قبیله‌ای نیاز داشتند که با تاراج انباشت سرمایه به طبقه برتر نیز تبدیل شدند که پیوستگی دانش/دین و قدرت/امپراتوری را نشان می دهد. در قدیم اتحاد موبدانی چون کرتیز و تنسر و قدرت ساسانیان که در دوره اسلامی به اتحاد روحانیون و علمایی چون غزالی و نظام الملک با عباسیان و سلجوقیان که در دوران مدرن در قالب اتحاد روشنفکران و دولت‌های مطلقه بازتولید گشته است. بنابراین، اساطیر و دین زرتشت نیز در قالب اسلام و قرآن، هخامنشیان در قالب عباسیان و سپس؛ امت اسلامی در قالب ناسیونالیسم و ملت، امپراتوری در قالب دولت-ملت بازتولید که سلطه خویش بر سرزمین کوردستان را حفظ کنند. اما کوردها که صاحب سرزمین و مقبولیت مردمی و سیاست توافقی بودند احتیاجی به امپراتوری و دین برای حفظ سلطه خویش نداشتند به همین دلیل با حاکمیت سامی و پارس بر کورد، سیاست‌خدایی سلسله‌مراتبی جایگزین خدای سیاسی توافقی گردید و اتحاد دین و دولت که نمونه آن دین زرتشت با هخامنشیان و ساسانیان است، در اتحاد اسلام و خلافت و در دوران مدرن نیز اتحاد اسلام سیاسی یا ناسیونالیسم با دولت-تک قومیتی عرب و ترک و فارس بازتولید گشت.

بین‌النهرین، که با جایگزینی خلافت با امپراتوری و قرآن با اوستا و علما با موبدان، کوردهای وحشی بی خرد را به جن و شیطان و وحشیان تهی از فضیلت تغییر القاب داد، امروز در نظم دولت‌های مطلقه که روشنفکران جایگزین علما و موبدان گشته‌اند و ملیت جایگزین امت و ناسیونالیسم جایگزین اسلامیت، به تجزیه طلب و عامل امپریالیسم و تروریست که اتحاد دانش و قدرت در میان سه قوم عرب و ترک و پارس و همکاری هر سه بر عیه کورد را نشان می دهد که در روژاوا و باشور، انتزاع تضاد سه قوم با کورد را در قالب تضاد دیکتاتوری و اسلام با سکولاریسم و دموکراسی یا تضاد وحدت با کثرت مشاهده می کنیم. به عبارت دیگر، اگر اساطیر و دین در قدیم در مشروعیت بخشی به امپراتوری/خلافت به اسلام سیاسی و ناسیونالیسم در مشروعیت بخشی به دولت-تک قومیتی مدرن تبدیل شده است، دو ایده‌ی قرارداد/پردیس مهری نیز در قالب سکولاریسم و سوسیالیسم و کنفدرالیسم کوردها گسست در تداوم یافته است.

به همین دلیل، غزالی و نظام الملک و ابن تیمیه، خادمان دستگاه خلافت عباسیان، بدترین الفاظ را نسبت به کوردها به کار برده‌اند. نظام الملک اهالی جبال را کافر و قرمطی و غزالی کوردها را پست تر از درندگان و فاقد فضیلت می داند. در این دوران بود بسیاری از احادیث چه از شیعی و چه سنی چه جعفر صادق و چه غزالی در جنی بودن «الاکراد من الجنی» و نفرین کورد روایت می شد و حتی روایتی از پیامبر که کوردها، هیچ گاه به اتفاق/وحدت دست نیابند در گفت‌وگو آن زمان نقل شده است که همسان تکفیر و اعدام متفکران و صوفیهایی چون

حلاج و همدانی و رازی و ابن سینا و سهروردی بود. جالب است مستشرقان مدرنی چون اشپولر و فرای نیز در بررسی آن دوران خوشحالی خود را از «رفع خطر وحشت زادی حکومت کوردی» پنهان نکرده‌اند.

همانطور که اشاره کردم، سرزمین جبال و کوردستان، صورت فرهنگی خویش را نیز داشته است. با زوال سیاسی خرمدینان که در نفی خلافت غربی و حاکمیت‌های شرقی بود، نفی‌گری در قالب تصوف و فلسفه دونادونی دیگر یافت. در تصوف که متفاوت از عرفان شرقی و غربی بغداد و بلخ بود، متصوفانی چون جنید و حلاج و همدانی و باباطاهر و حافظ ستیز سیاسی را در قالب فرهنگی ستیز زاهدی شرقی و شریعت‌گرایی غربی با رندی مهری بود. در فلسفه شخصیت‌هایی چون زکریای رازی و ابن سینا و سهروردی و شهرزوری نمایانگر فلسفه مهری خرمدینان در تقابل با فلسفه معقولات و فقه حسیات بود. در مذهب؛ آیین‌های اجتماعی از فتویان و عیاران تا یارسان و ایزدی و اخیه و بابائیه، ظهورات اجتماعی مهریسم و درونیت یافتن خرمدینان در تقابل با دین اسلام و زرتشت بود. برای مثال نفی توحید و معاد و نبوت توسط فلاسفه مهری مانند ابن سینا و زکریای رازی که بنیاد مشروعیت خلافت و سلطه سیاسی را به چالش می‌کشید یا نفی واسطه‌ی پیامبر و خلافت با شعار انا الحق حلاج و پیوند مستقیم با عهدالست توسط جنید بدون واسطه پیامبر و طباع‌تام سهروردی و نفی هستی خارجی شهرزوری مفهوم برابری دریافت وحی اخوان الصفا، شکل درونی و فرهنگی جنبش خرمدینان است که نفی‌گری سیاسی به نفی‌گری فرهنگی و دینی انجامید که توسط اصحاب قلم شرق و غرب، یا مانند بابک چون حلاج و سهروردی به دار آویخته شدند و یا مانند ابن سینا و رازی و ایزدی توسط غزالی متشرع شرقی و ابن تیمه غربی به کفر و ارتداد متهم شدند که اساساً تهافت الفلاسفه در پی حفظ بنیادهای مشروعیت خلافت نوشته شد. بنابراین مهرزمین، صورت فرهنگی خویش در تقابل با صورت فرهنگی و دینی شرق و غرب اسلامی و هندی بعد از زوال سیاست، را حفظ کرده است که سرکوب سیاسی خرمدینان و قرمطیان با جایگزین شمشیر با قلم و فرهنگ، به تکفیر و ارتداد دینی و جنی «الاکراد من الجنی» خواندن کوردستان منجر شد.

تضادهای فرهنگی به دلیل تشکیل امپراتوریها و فقدان مرزهای مشخص سیاسی و فرهنگی، گاهی صورت ایرانی شرقی و کوردی غربی در هم تنیده و گاهی در یک شخص باعث تغییر وی می‌شود؛ مانند مولانای بلخی که در مهر زمین آناتولی در آشنایی با شاعران و عارفان آنجا چون شمس تبریزی، از عرفان زاهدانه خشک ایرانی/هندی به رندی و قلندری تحول یافت و برعکس آن تاثیر تفکرات اشراقی بر ظلمت ماده‌ی مهری چون تفسیر طباع‌تام با صورت معنوی است.

شرق، بیانگر تفکر و عرفان هندی که معنویت اسلامی نیز به آن افزوده گردید و غرب مادگرایی مهری که بنیاد تضاد ماده‌ی مهری و صورت معنوی از عوامل مهم تفسیر فرهنگی دنیای بعد از حاکمیت اسلام است. غرب ظلمت که مکان چشمه حیات نیز هست صورت و ماده همسان هستند یعنی صورت مهری بر ماده کوردی در جغرافیای کوردستان آن زمان هماهنگ است مانند جنبش سیاسی خرمدینان و جنبش فرهنگی قلندریه و یارسان و ایزدی که پیوند سرزمین و مردم و مهریسم را نشان می‌دهد. اما در ایران شرقی (افغانستان و تاجیکستان)، ماده ترکی از هخامنشیان تا مغول، صورت هندی و اسلامی به خود گرفته است که گاه ماده‌ها صورتهای همدیگر را پوشانده و تلفیق می‌کردند. در نتیجه کوردستان از گوتی و ماد تا مزدکی و خرمی از آیین مهر تا تا جنبش فلسفی رازی و سهروردی و تصوف جنید و حلاج و شعر باباطاهر و حافظ تا یارسان و ایزدی علوی و قادری و نقشبندی، پیوند جغرافیا و آیین و مردمان را حفظ کرده است که همبستگی سرزمین و فرهنگ و مردمان آن به همبستگی مردمی و دینی و سیاسی دیگریهای آن نیز انجامیده است که دین و علما و امپراتوری آنان چون دین اسلام و خلافت/امپراتوری عباسی-طاهری و فرهنگ شریعت غزالی و ابن تیمیه را بر علیه کوردستان با القاب جن و شیطان موجب گشته است.

نباید از نظر دور داشت شرق، تنها از نظر سیاسی و حاکمیت در انحصار ترکان/پارسیها بود خراسان آن زمان شامل بلخ و بخارا و شرق ازبکستان نیز بود اما شرق نزدیک، همچنان آثار فرهنگ مهری مانند ابومسلم و مازیار و استادسیس و صفاریان و تصوف را داشته‌ایم که غیرپارسی و ضد زرتشتی/اسلامی بودند اگرچه شاید تاثیراتی پذیرفته باشند. کتاب کوردکال نامه و تاریخ سیستان به کورد بودن خوارج و مزدکیان دیار شرق اشاره کرده‌اند. در قبل از اسلام نیز از حاکمیت هخامنشی تا ساسانی پارسی، حاکمیت سیاست و سلطه حکومتی بر فرهنگ و سرزمین مادی/مهری بود که در عین سرکوب و نابودی آنان، مفاهیم و فرهنگ آن را مصادره که آن را با سیاستهای خویش منطبق

کردند. این سلطه بعد از مشروطه با حمایت مستشرقان و دانش غربی و نژادپرستان آریایی چون گوبینو و هرتسفلد، به سلطه زبان فارسی نیز انجامید (به قول ادوارد براون خارج از تهران هیچ کس فارسی صحبت نمی کرد. قبل زبان فارسی تنها در میان نخبگان به دلیل تسلط دیوانی رواج داشت نه عامه مردم) زبانی که حامل «اسطوره‌های شاه‌پرستی» سلسله‌های پارسی ساسانیان بود که به زوال زبان کوردی و دیالکتیک‌های آن از همدان تا بجنورد گشت. این در آناتولی و آذربایجان نیز اتفاق افتاد شرق آناتولی که مکان تاریخی و فرهنگی کوردهای مه‌ری بود و غرب آن یونانی و رومی، با حاکمیت ترکان عثمانی و بعد کمالیسم، ترکیزه گشت که این فارسی و ترکی شدن با روایت تاریخ‌نویسی نیز همراه بود که به پاک کردن کورد در تاریخ قدیم پرداختند. این مسئله تاریک نگه داشتن و پاک کردن تاریخ ماقبل سلطه، در تاریخ‌نگاری‌های هر سه قوم مشهود است که پیوند دانش و قدرت را عریان نشان می‌دهد.

در زیر سایه‌ی حکومت‌های شرقی با عرفان هندی و شمشیر ترکی/پارسی، از سوئی، شاهنامه‌ها و سیر الملوک‌ها گسترش یافت و از سوی دیگر انسان کامل‌ها و زهد عرفان نظری و شریعت‌گرایی. این حاکمیت‌های شرقی به رواج دو امر دیگر پرداختند: یکی گسترش خلافت عربی/اسلامی بود و دیگری گسترش زبان فارسی. تمامی حکومت‌های شمال شرقی ایران و ترکستان، زیر سایه مشروعیّت خلافت عربی به قدرت خویش اقتدار بخشیدند، در عین حال به گسترش قدرت و اقتدار آن پرداختند. زبان فارسی نیز که با شاهنامه‌ها و مداحان درباری امرا چون رودکی و دقیقی و فردوسی که حتی به مدح سلطان محمود نیز می‌پرداخت، زایش و تکامل یافت با خود این شاهان نیز گسترش یافت. در همان زمان در سرتاسر امپراتوری اسلامی، ما شاهد تکامل سایر زبانها از جمله کوردی هستیم که نسبت به حاکمیت‌های پارسی قبل از اسلام، تساهل بیشتری حاکم بود و امکانیت بروز زبانی و فرهنگی سایر اقوام به وجود آمد چیزی که در دوره جهالت و بی‌تمدنی حاکمیت پارس‌های هخامنشی و ساسانی در تصور نمی‌گنجید. اما زبان فارسی با کشورگشایی‌های سلسله‌های ترک گسترش بیشتری یافت و بر سایر زبانها تسلط ادبی و دیوانی یافت البته در میان نخبگان.

بنابراین، حکومت‌های شرقی، از زبان فارسی که حامل فرهنگ ایرانی یا همان اسطوره‌های شاه‌پرستی و تقدیس ساختار طبقاتی بود، حمایت کردند. زبان و فرهنگ عربی نیز امکانیت دادن اقتدار مطلق به حاکمان مطلق را نداشت. در زبان عربی هم فلسفه بود و هم شریعت که قدرت را محدود می‌کرد. نظریه‌های استحسان و اهل حل و عقد حکومت را به چهارچوب فقه‌سیاسی محدود می‌کرد. با تئوریزه‌های ایرانی چون غزالی و نظام‌الملک در قالب فره‌ایزدی بود که خلافت، اقتدار مطلق را یافت و از دیکتاتوری به استبداد ایرانی گرایش یافت همانطور که هرمنیسیم و عرفان نظری ایرانی بود که باعث زوال فلسفه و مکتب عقل‌گرایی شد مکتب عقل‌گرایی با نهضت ترجمه یونانیان با ماندائیان حران و ثابت بن قره بود در بغداد رواج یافت که با حمله‌های غزالی و ابن تیمیه به آن به تدریج اسلام را بر بنیاد عرفان و شریعت بنیاد گذاشتند. به همین دلیل، اکثریت قریب الاتفاق کُتب فلسفی و شرعی به زبان عربی نگاشته می‌شد و کتب ادبی و شعر به زبان فارسی و اگر استثنائاتی هست مانند دانشنامه‌های علائی به امر یکی از امرا بوده است همانطور که خود شاهنامه به دستور امرا جمع‌آوری گردید. در واقع چیزی که فرهنگ ایرانی نامیده‌اند نه تنها از نظر محتوایی «اسطوره‌های شاه‌پرستی» است که توسط مداحان شاهان و با حمایت آنان نیز تدوین شده است که با زبان شریعت در قالب ظل‌السلطان بازتولید گشت همچنان که مهریسم در ایده‌ی برابری رازی و اخوان‌الصفا و عقد و قرارداد فتیان در تقابل با قدرت سیاسی بازتولید گشت.

ابن مقفع، از اولین کارهایی که کرد ترجمه متون زمان ساسانی در باره آداب سیاست و پیوند دین و سیاست بود و خود به مقام وزارت در نظم‌سیاسی عربی رسید و از مهمترین نوشته‌های او کتاب مزدک نامه است که همانطور که کلیما اشاره کرده است ان کتاب را برای مشروعیّت زدایی از مزدکیان نو که همان خرمدینان بودند نوشت. این کتاب و اقدامات ابن مقفع باعث ازدواج مشروع عقل‌سیاسی پارسی با عربی/اسلامی گشت که هر دو باید مواظب شورش‌های مردمی مزدکیان عصر اسلام باشند. اما در هر صورت توده مردم، اگر چه در ظاهر با سیستم و دینی متفاوت و قومی سروکار داشتند اما ساختار سیاسی و عقلی قدیم پارسی-سامی، در قالب خلافت، بازتولید شده بود. با وجود تسلط سیاسی و دینی اسلام و دیوانسالاری پارسی، گاهگای ندای «عهد‌الست» در میان مهربان چه در نظر و چه در عمل هویدا می‌گشت که تقدیر تقابل‌های دوگانه تمدن اسلامی را در قالب اسلام-کفر، مسلمان-کافر، خدا-شیطان، انسان-جن، عرفان-عشق، زاهدی-زندگی، آزاد اندیشی-تعصب، وحدت-کثرت، وجود-ماهیت در یک کلام سیاست‌خدایی عربی/فارسی در تقابل با خدای سیاسی توافقی مه‌ری/کوردی را رقم زد.

تضاد شرق و غرب ایرانی/ترکی و عربی با میانه کوردی که بعداً با هجوم ترکان به آناتولی و تشکیل امپراتوری قدرتمند عثمانی به تضاد شرق/ایرانی و غرب عرب/ترک با میانه کوردی تبدیل شد و با همکاریهای سه گانه دولتی در سرکوب جنبشهای معاصر کوردی از پیمان سعد آباد و سرکوب شیخ عبیدالله و شیخ محمود تا قیام ملا مصطفی و فراندوم بازتولید شد در دوران قبل از جنبشهای مدرن و بعد از خلافت عباسی نیز تداوم داشته است. آیینهای یارسان و ایزدی از سویی، و مذهب شافعی در میانه دریای حنفی ترک و عرب و، شیعی ایرانی از سوی دیگر، حفظ گوهر میانه و تمایز با شرق و غرب ایرانی و عربی و ترکی است. خود امام شافعی واسطه‌ایی در میان دو مکتب عقل‌گرایی و نقل‌گرایی و، با وجود سرسخت بودن در اهل سنت از محبان اهل بیت شیعه بود که شافعی بودن کوردستان در میان قطب‌های حنفی و شیعی، نشانی از میانه بودن مهری کوردستان است. مهمتر از آنکه ظهور طریقت‌های قادری و نقشبندی است که بعداً در قالب جنبشهای سیاسی از شیخ عبیدالله تا شیخ محمود و بارزانی در تقابل با سه قوم شرقی و غربی اعلام ظهور کرد.

به این معنی که میانه بودن جغرافیایی و آیینی که با دشمنی شرق و غرب روبه‌رو شده است تنها منفعل نبوده بلکه در عالم ایده و ذهنیت نیز عقل فعال و بازتاب یافته است که ندای مهریسم برای حفظ تعادل در میانه دو قطب مخالف است برای مثال: اساساً خود تصوف که در کوردستان رواج یافت، به نوعی واسطه و میانه‌ایی مابین شیعه و سنی یا عقل سرخ است نه شیعی و نه سنی است که کلود کاهن این فرایند عجیب را شیعی شدن تسنن نامیده است. برای مثال اگر چه قادریه در آغاز با شیخ عبدالقادر - که نگارنده هیچگاه به نتیجه نرسیدم به کدامین دیار تعلق دارد - تکوین یافت جنبه فقهی و ضد شیعی داشت اما با گسترش در کوردستان از جنبه شرعی - فقهی آن کاسته شد و اصولی از تشیع را نیز پذیرفت. به نوعی تصوف در عام و قادریه و نقشبندیه در خاص، واسطه و حلقه واسط شیعه و سنی و مروج ایده‌ی تساهل و همگرایی در میان آن دو بر خلاف فتواهای دو طرف بر علیه یکدیگر هستند. گسترش قادریه همزمان با گسترش صفویه ضد تسنن نیز در این چهارچوب قابل تفسیر است که با وجود حفظ شافعی - سنی، ظواهر از تشیع مانند قداست علی و اهل بیت را نیز پذیرفته است و گرایشات امارتها و شیوخ به عثمانی در آن زمان در این چهارچوب قابل تفسیر است که در مقابل افراطی‌گری تشیع صفوی بود. اساساً گسترش نقشبندیه در مقابل ظهور بنیادگرایی دینی در کافر و مرتد خواندن دیگر مذاهب ظهور یافت. نقشبندیه نیز چون قادریه در عین حالی که وفاداری خویش را به اهل سنت بیان می‌کند و سلسله را به ابوبکر می‌رساند اما مناجات و اشعار مولانا خالد نشان از تلفیق شدن با تشیع نیز دارد که در مدح اهل بیت و امامان شیعه کم نسروده است. به این معنی که میانه بودن مهری کوردستان از نظر جغرافیایی، که شرق و غرب در گسست از تعادل آن شکل گرفت، تلاشهایی برای احیای تعادل چه در مفاهیم فلسفی عقل سرخ و چه آیینی چون تصوف برای نفی دوگانگی بنیادین زرتشتی - اسلامی و جنگ مذاهب به خرج داده است امروزه نیز تنها در کوردستان است که برخلاف داعشیسم سنی غرب و جنوبی و شیعی ایرانی شرقی، گروه‌های افراطی مذهبی جایی در سیاست با وجود انتخابات آزاد ندارند در حالی که نظام حاکم در ایران با انتخابات مردم و با رای اکثریت به قدرت رسید و تنها کوردستان در مقابل آن مقاومت کرد. میانه بودن گاه‌ها با نفی‌گری ظهور می‌کند که در تقابل با تاکید یک جانبه و افراطی بر مدرنیته چون کمالیسم و رضاخان، شورشهای کوردی در قالب سنتی‌تر مانند شیخ سعید پیران و کوماری کوردستان ظهور می‌یابد و در مقابل تاکید بر اسلام شیعی، کوردها بر سکولار و سوسیالیسم و تا حدی سنی‌گری تاکید داشتند که برای رعایت حفظ تعادل است. همین امروز شاهد میانه و متفاوت بودن کوردستان در مقابل قطب‌های افراطی ناسیونالیستی و مذهبی سه قوم عرب و ترک و فارس، متوجه ظهور گفتمان دموکراتیک و سکولار کوردی هستیم.

تاکنون از زاویه تضاد و تقابل شرق و غرب، به مسئله ماد/مهر میانه پرداختیم؛ اما نباید فراموش کرد رابطه شرق و غرب با میانه، نه تنها سرکوب و نفی، بلکه مصادره نیز بوده است. همانطور که اشاره کردم کوردستان که در قدیم به جبال و ماد و گوتی مشهور بوده است مهد انقلاب کشاورزی و مرکز جهان قدیم بوده است. گوبکلی تپه (Gire Mirazan- Xirabreske) نشان از تشکیل اولین تمدن بشری در کوردستان است که ستونهای سنگی به مسیر دایره‌ایی، می‌تواند نشانی از دایره‌ی هه‌لپه‌رکی و تصاویر گاو و مار و عقرب نیز می‌تواند اشاره‌ایی به اسطوره قربانی گاو باشد. آیین مهر تأثیرات گسترده و شگرفی در شرق و غرب گذاشته است. وجود دیونیزوس در یونان و مهریسم در روم و اسامی مهر و میترا در هند و ریگ ودا، نشان از تأثیر گسترده‌ای این آیین در شرق و غرب است. نمونه واضح این گستردگی تأثیر و در عین حال تقابل، تقدیس گاو از هند تا مصر در تقابل با گاوکشی مهر است. نباید با جغرافیای امروزی به قدیم نگریم. امپراتوری ماد که آیین آنها مهریسم بود در شرق تا مرز هند و چین و در غرب تا یونان هلنی و در جنوب تا بابل گستردگی داشت. گناه جمشید که در شرق بود

و زرتشت هیچگاه وی را نبخشید، قربانی گاو و تاثیرپذیری وی از مهریسم و اطاعت از مادهاست. حتی محققانی که وجود زرتشت را در شرق جستجو می کنند، مانند هنینگ، اعتراف کرده اند که دین زرتشت در تقابل با مهریسم و نفرین گاوکشی و تاریکی غار ظهور یافت که نشان از گستردگی آیین مهر در شرق دارد. در غرب نیز که بعداً به آن باز می گردم همانطور که ارنست کاسیرر و راسل اشاره کرده اند، دیونیزوس نه آیینی یونانی بلکه از زاگرس به یونان رسید و تاثیرات زیادی در فرهنگ تراژدی هلنی و امثال فیثاغورت و افلاطون گذاشته است. در تمدن رومی نیز در قرون اولیه رقابت شدیدی مابین مهر و مسیح وجود داشت که به قول ارنست رنان، اگر مسیحیت دین رسمی امپراتوری نمی شد، اکنون غرب بر مذهب مهریسم بود. پاپهای مسیحی منکر شباهت مسیحیت و مهریسم نبودند اما آن را تقلید شیطانی مهریسم از مسیح می دانستند به همین دلیل با به رسمیت شناختن مسیحیت در قرن چهارم، مهربان مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند که اصحاب کهف نمونه آن است. در حالی که مسیح تقلیدی از مهریسم بود: مفاهیم پیر یا پدر و رنگ سرخ و شراب شام آخر و مهمتر اینکه اصل هبوط پدر در پسر دین مسیح، اساسی مهری و هبوط خود را در غار است. در ریگ ودا نیز اسم مهر با ورونا ذکر شده است و تقدیس گاو ناشی از تقابل با آن است که زرتشت در تداوم ضدیت هندوئیسم/سامیسم با مهریسم است. همانطور که گفتیم تفکر ایرانی/زرتشتی همان شرقی/هندی است که با حاکمیت‌های نظامی گسترش یافت. بنابراین، رابطه تاریخ با مهر رابطه دوگانه نفی-مصادره است. برای مثال افلاطون با جهالت خواندن تمثیل غار، عالم مثل را بر اساس صورت همان غار مهری پردازش اما از ماده زمینی آن تهی کرد. مهریسم در قالب دیونیزوس از طریق اورفئوس، به کیشی معنوی تغییر معنا داد و از طریق فیثاغورت که به تناسخ ارواح معتقد بود وارد فلسفه افلاطون گشت که مفاهیم اسب چموش و خموش وی همان دوگانگی نور و ظلمت مهریسم است با این تفاوت که دوگانگی و با هم بودن آن دو را به تقابل مطلق تبدیل کرد. در شرق این کار با زرتشت صورت گرفت که همسانی نور و ظلمت را به تقابل مطلق آنان تبدیل و گاو را تقدیس کرد. شکل سیاسی این دین و فلسفه، نفی نظم سیاسی توافقی و فرافکنی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی غار به عالم مثل و عالم مینوی روحی در دنیای ماقبل آفرینش که نظم سیاسی باید مطابق با الگوی کیهانی در تبعیت از فیلسوف-شاه و پیامبر و شاه شکل بگیرد. در دین سامی این ابراهیم بود که رابطه نفی/مصادره با مهریسم را با فرار از حران در قالب وارونه کردن قربانی و جایگزینی طواف و نماز با هه‌لپه‌رکه صورت داد که اسلام سنتزی از همه آنان بود و غار را به مکان وحی الهی و تهی از صورت هه‌لپه‌رکه تبدیل کرد.

رابطه نفی و مصادره در سمبل‌های اهورامزدا/اشورامزدا به خوبی مشهود است. این پرنده همان سیمرغ و ملک طاوس مهری است که تجلی وی همان جمع مرغها به شکل شهریار بدن کامل و توافق بدن‌هاست و حلقه دایره‌ای که اهورامزدا به داریوش به نشانه مشروعیت پادشاهی می بخشد. نشان از حلقه دایره هه‌لپه‌رکی و مشروعیت‌زمینی و توافقی از پایین است که در نظم سیاسی و دینی ایرانی، از بالا به پایین تغییر می‌یابد. شکل اساطیری نفی/مصادره در خلقت هستی بازتاب یافته است که مردوک با کشتن تیامات اما از اعضای بدن وی، جهان هستی را خلق می‌کند به این معنی که فرهنگهای دیگر با کشتن مهر/ماد و از اعضای بدن آن قادر به خلقت جهان سیاسی و فرهنگی و جغرافیایی آن شدند شکل جغرافیایی آن کشتن حاکمیت ماد و تصرف سرزمین آن و شکل فرهنگی آن مصادره سبملها و مفاهیم اما مفصل بندی آن در نظام تازه معنایی دیگری است. با مصادره سمبل‌های مهری و نفی و تکفیر کلیت مهریسم، با مفاهیم غارجهالت، اهریمن، شر و تیامات، به تدوین نظم الهی و سیاسی این تمدنها توسط اهورا و مردوک و عالم مثل شد که شکل زمینی آن حاکمیت نمایندگان مردوک و اهورا و عالم مثل یعنی حمورابی و شاه هخامنشی/ساسانی و فیلسوف-شاه، در نفی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و مشروعیت‌زمینی مهری است، که همان سرنگونی ماد/گوتی توسط اقوام تاریخی است. با زوال سیاست، مادیسیم در قالب جنبش‌های سیاسی مزدکی و خرمی سعی در بازگشت دوباره خویش دارد که با همکاری سه قوم غالب ناممکن می‌شود که تلاش عملی و سیاسی به تلاش نظری در نفی دیگری و بازگشت مهریسم می‌شود. این کوشش اگرچه آغاز آن با مانی شروع گشت که خود را خاتم و فارقلیط نامید و سعی در بازگرداندن و تلفیق دوباره شرق و غرب با همسانی دوباره نور و ظلمت داشت، در دوران اسلامی با تاسیس فلسفه نوآیین شیخ شهاب الدین سوره بردی و شاگردان وی به ثمر نشست. شرق و غرب نماد تقابل نور و ظلمت نیز هست که مانی سعی در فائق آمدن بر این دوگانگی را داشت که با نفی وی توسط زرتشتیان و آگوستین به ثمر نشست. با زوال خرم‌دینان، کوشش‌های متعددی در بازگشت به همسانی خیر و شر یا نور و تاریکی و بازگشت به مفهوم میانجی مهری همسان با جغرافیای میانه‌ی کوردستان، توسط مهربان مهربانی چون شیخ جنید و ابن سینا آغاز گشت اما با سهروردی در قالب مفاهیم طباع تام و عقل سرخ و سیمرغ شکل کامل فلسفی خویش را به دست آورد. سهروردی با ذکر تمامی حکمای شرق و غرب، از

افلاطون تا حلاج، سعی در جمع آوری دوباره سمبل‌های پراکنده شده ی مهری یا سیمرغ کردن مرغهای پراکنده، سعی در فائق آمدن به تقابل‌های دوگانه و همسانی نور و ظلمت و ماده و روح داشت که مفهوم عقل سرخ وی در شکل جمعی تصوف ظهوری جمعی یافت که به آن باز خواهیم گشت.

جغرافیای کوردستان، که با جنبش‌ها و تمدن‌های مهری از گوتیها و کاسیها و لولوییها تا مهریان و هوری و ماننایی و مادها و تا مزدکیان و خرمیان و خوارج، و از فتیه و قلندریه تا اخیه و بابائیه و از یارسان و علوم‌ی تا ایزدی، از جنید و حلاج تا تصوف قادریه و نقشبندیه، فلسفه و هویت فرهنگی و سیاسی خاص خویش را در تقابل با شرق و غرب داشته است، از نظر تمدن مادی-سنگی نیز، صاحب آثار باستانی و هویت متمایز به خود می باشد. اگر هه‌لپه‌رکی، کاملترین تجلی هنری خوددا و هگمتانه/دولت کاملترین تجلی عینی خودداست، می توان تجلی خوددا را نیز به شکل ماتریالیستی و، تداوم فرهنگ عظیم کوردی/مهری را از نظر باستان‌شناسی و عینی نیز کشف کرد: از گوبکلی تپه تا نوشی تپه و کوماژن و تپه نمرود و زیره‌وان، از اکباتان و هولیر تا زیویه و حسنلو و از شهرهای زیرزمینی درینکویو تا نوش آباد و شهرزیرزمینی نیاوند و از شیرهای سنگی عفرین تا همدان دریافت. با وجود فقر شدید باستان‌شناسی تاکنون ۷۰۰ اثر تاریخی در کوردستان به ثبت رسیده است. اما هنوز هزاران تپه و غار در کوردستان مورد کاوش قرار نگرفته است. از آثار دوره پارینه سنگی: محوطه جداقایه قره، دوره مس و سنگ: تپه چهل امیران و بیجار و تپه تل وار دهگلان و میهم قره، دوره مفرغ: تپه تی تاچ بیجار. آهن: گورستان زاگرس و تپه صاحب سندنج و تپه کلین کبود مریوان. دوره ماد و ماننایی و هوری: دژ زیویه و تپه قپلاتتو و تپه حسنلو و مارلیک و آثار سفالی لرستان و آثار سلیمانیه و هولیر و دوره اسلامی قلعه حسن آباد و بابا فیصل و و صدها پیر و چهل پیراز لرستان و خوزستان تا همدان و شهر کورد که امروز بسیاری از آنان را به امام زاده تبدیل کرده‌اند.

این آثار همانطور که محققان بررسی کرده‌اند نه تعلق به فرهنگ هندو آریایی دارند و نه سامی، بلکه فرهنگ و تمدنی متمایز هز هردو شرق و غرب است که تجلی ماتریالیستی فرهنگ و حکومت‌های مهری ماننایی و هوری و کاسی و لولویی و ماد است. در برخی از این آثار چه به شکل سنگی و غارهای نیمه مصنوعی و چه سفال و جام‌های طلایی، آثاری از مهریسم و گاوکشی و تقدیس مار و زمین وجود دارد. در چند مورد نیز به طور ویژه به واژه مهر اشاره شده است برای مثال در لوحه گلی نوزی در کرکوک که متعلق به ۲۵۰۰ ق.م است و در عهدنامه بغازکوی، ۱۴۰۰ قوم و یک مَهر کاسی که متعلق به ۳۵۰۰ ق.م است که همگی به دوران پیش از هندو اروپایی تعلق دارند، اسم و آثار مهریسم را می توان مشاهده کرد. کما اینکه در بسیاری از آثاری که از مارلیک تا حسنلو و لرستان یافته شده است، نقش گاوکشی را می تون مشاهده کرد برای مثال در جام حسنلو که مردی با ردای بلند و با تیر و کمان که ارابه را می راند و دو مرد دیگر گاو نری را برای قربانی کردن به همراه آورده‌اند که نمونه مشابه آن در مارلیک و لرستان نیز یافت می‌شود و ویلیام کالیکان همه آنها را متعلق به دوران تمدنی هوریها و مانناییها و مادها می‌داند و ملک زاده تمدن انیرانی-غیرآریایی این مجموعه فرهنگی را تایید کرده است.

یکی از آثار بسیاری مهم دیگر، گوبکلی تپه (Gire Mirazan- Xirabreske) است که متعلق به دوازده هزار سال قبل و هفت هزار سال قدیمتر از مصر و تمدن سومر است. هنوز زود است که در مورد این کشف بزرگ باستان‌شناسی سخن پراکنی کنیم چرا که تنها ده درصد از آن از زیر خاک بیرون آمده است و محققان هنوز در حیرت این کشف عظیم به خود نیامده‌اند. حراری در کتاب انسان خردمند آن را قدیمترین تمدن بشری و به انقلاب کشاورزی ارتباط می‌دهد که گوبکلی تپه نیز نشانی از اهلی کردن گندم و مکانی شبیه به انبار و اولین نشانه تمدن جمعی بشر بوده است. برخی دیگر آن را مقبره مردگان می‌دانستند که با وجود کشف بخشی از آن هیچ اثری از مرده و مقبره نیافتند. با توجه به اینکه هنوز بخش اعظم کشف نگشته و قادر به تحلیل آن نشده‌اند، در حال حاضر در حد فرضیه ای محتاطانه با توجه به سنگهای کشف شده و معماری آن و نظریات خود کلاوس اشمیت باستان شناس آن می‌پردازیم. تحقیقات کلاوس اشمیت با دقت کردن به درختی بر روی تپه آغاز شد که اهالی کورد به نشان تقدیس درخت، بندهایی را به آن بسته و زوجهای جوان و زنهای حامله نشده، گاهای برای

برآورده شدن دعا‌های خویش، در پیشگاه درخت به قربانی می‌پردازند. اگر ما نیز از کنجکاوای اشمیت کاشف این کشف، شروع کنیم به مسئله قربانی می‌رسیم. تاکنون حداقل ۲۰۰ ستون سنگی عظیم که تقریباً در بیست مسیر دایره‌ای متمرکز کشف شده‌اند، کشف شده است. هرکسی که نگاهی ساده به آن بیندازد شکل‌های دایره‌ای ستون‌ها را در آن مشاهده می‌کند که اگر با برخی از نقاشی‌های آن چون مارهای بی‌شمار و عقرب و خوک و روباه و گاونر و مورچه در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد می‌توان به طرح فرضیه هله‌لپه‌رکی و گاوکشی خطیر کرد. این مکان در همان اورفا-حران در نزدیکی دیاربکر قرار دارد. محققان معتقدند که این مکان در نزدیکی محل سکونت و مکان زندگی نبوده است بلکه همانطور که خود اشمیت اشاره کرده است مکان تجمع و دیدار و جلسات قبایل بوده است. پس می‌توان آن را مکانی مابین محل سکونت‌های متفرق در نظر گرفت به این معنی که با توجه به شکل دایره‌های ستون‌های سنگی که به شکل هله‌لپه‌رکی هستند آن را چیزی شبیه هنگ‌متانه به معنی مکان توافق در نظر گرفت و دو ستون بزرگ وسطی یا سرچوبی و بن چوبی نباشد. ما نمی‌دانیم در ذهن مردمان آن زمان چه می‌گذشته است اما ذهنیت آنان را می‌توانیم بر اساس عینیت‌های سنگی که تجلی ذهنیت آنان بوده است، بررسی کنیم که همچنان باید منتظر کشفیات تازه در آن منطقه بود. در همان نزدیکی‌های گوبکلی‌تپه غارزیرزمینی و دست‌ساز زیره‌وان Zerzevan و تپه نمرود و کوماژن که نماد فرهنگ مهری هستند وجود دارد. همچنین، سنگ‌تراشیهایی وجود دارد که دو سر انسان و سر حیوان یا بدن حیوان و سر انسان با هم هستند که با شاه‌ماران و انسان‌شیر-سر(میترا) که دیگری افلاطون بود، و مفاهیم نصف خر و نصف فرشته عرفان می‌توانیم آن را توضیح دهیم که نمادی از همگرایی انسان با حیوان-طبیعت است که شاه‌ماران-نصف انسان و نصف مار- و زندگی انکیدو با حیوانات قبل از دوستی وی با گیل‌گمش، سمبل‌های خوبی برای توضیح آن هستند که به دنیای قبل از گسست سوژه‌ی فقدان خودآگاهی تاریخ(افلاطون-زرتشت) با ناخودآگاه و همگرایی بعد خیریت-مادیت و بعد معنویت انسان اشاره دارد که همان مهر به معنی میانجی و میانه است. این آثار امروزه تنها به شکل سمبلیک و افسانه مانند شاه‌ماران و اساطیر ایزدی و یارسان در میان کوردها باقی مانده است.

بعد از گوبکلی‌تپه باید از شهرهای زیرزمینی مهری از درینکویو تا نهاوند و نوش آباد را ذکر کرد که در حوزه جغرافیای قدیم کوردستان/ماد از شرق تا غرب از آئاتولی تا همدان و کاشان و لرستان به دست آمده اند که قدمت آنها از ۵ هزار سال تا ۷۰۰ ق.م میلاد ادامه دارد. این شهرهای زیرزمینی اگرچه مورد استفاده‌های متفاوتی قرار گرفته‌اند اما ساخت چنین شهرهای زیرزمینی کاملاً با فرهنگ مهری و مکان جغرافیایی کوردستان میانه که همیشه مورد تاخت و تاز شرق و غرب بوده است، بویژه با داد(د)ستان شاه‌ماران، سازگاری دارد. آن چیزی که جلب توجه مرا به خود واداشت نحوه کشف این شهرهای زیرزمینی از درینکویو تا سفید شهر اصفهان است که شبیه کشف شهرزیرزمینی شاه‌ماران توسط ارجاسب در افسانه‌ها است؛ در سال ۱۹۶۳ مردی که دیوار خانه خود را فروریخت، در پشت دیوار اتاق مرموزی را کشف کرد که با ادامه حفاری به سیستم تونلی پیچیده با اتاق‌های گرم‌مانند رسید که همان درینکویو است. در سفیدشهر نیز با حفاری چاهی به شکل تصادفی، شهرزیرزمینی کشف می‌گردد. در افسانه شاه‌ماران نیز ارجاسب به طور تصادفی با کندن چاهی به شهرزیرزمینی شاه‌ماران دست می‌یابد.

متأسفانه با وجود مواد زیاد تاریخی و باستان‌شناسی و حتی سمبلیک و جشن، با تحقیقات مستشرقین و دیگرها، گاه‌ها صورت ایرانی و زرتشتی به آنها قالب شده است. راقم این‌سطور فاقد صلاحیت علمی و منابع معتبری است که بیشتر از این درباره این آثار بپردازم تنها هدف ارائه صورت کلی از آن و نشان دادن عینیت ماتریالیستی آن در جغرافیای کوردستان است. تنها به یکی از نمونه‌های مورد توجه که باعث حیرت مستشرقین شده است، کوماژن، می‌پردازم که گیمین در بررسی آن، خود اعتراف می‌کند که فرهنگ آن نه هلنی غربی است نه ایرانی زرتشتی و سامی و برخلاف دنیای باستان نه به سعادت اخروی بلکه شادی و لذت دنیوی دعوت می‌کند. در بررسی گیمین از کوماژن با فرهنگی برخورد می‌کند: پادشاه نه وعده آخرت بلکه شراب خوب، خوراک خوب و زندگی خوب را می‌دهد و به جای مغان و آتشکده، دختران نوازنده و روسپی‌گری مقدس وجود دارد. دعوت به زندگی خوب به جای آخرت که گیمین آن را برخلاف دنیای باستان می‌داند، تداوم غارهایی است که هله‌لپه‌رکه برگزار می‌شد و مورد اعتراض زرتشت و افلاطون و ابراهیم قرار گرفت که در مزدکیان و خرمیان و قلندریه تا به امروزه، برخلاف خمینی که آزادی بزرگتر را شهادت قلمداد می‌کرد، عزالدین حسینی مذهبی و سنتی به ارزش‌های سکولاریستی و سوسیالیستی فرا می‌خواند و قاسم‌لو مبارزه را نه برای شهادت بلکه برای زندگی بهتر در نظر می‌گرفت. همچنین، کوردستان از نظر زبانی

نیز به هیچ کدام از حوزه های زبانی سامی-آریایی تعلق ندارد. ژان. مار، به درستی زبان کوردی را متفاوت از هر دو مکتب آریایی و سامی و متعلق به مکتب یافتی لحاظ کرد.

باری، میانه بودن کوردستان مابین شرق و غرب و نه شرقی و نه غربی چه از نظر فرهنگی و سیاسی و چه تمدن سنگی-ماتریالیستی و زبانی مشهود است و این جغرافیای طبیعی با رودخانه ها و دریاچه هایش و با کوهها و دشتهایش، صاحب جغرافیای سیاسی و فرهنگی و سنگی و زبانی متمایز خویش نیز هست. به این معنی که کوردستان همیشه چه به صورت خودآگاهانه و چه ناخودآگاهانه، چه سیاسی و چه فرهنگی و چه زبانی و چه سنگی، تمایزات و هویت مستقل خویش یا صورت خوددا را در در مکان جغرافیایی آن توسط مردمان کورد بروز داده است تنها این ذهنیت به اصطلاح مدرن آموزش یافته در سیستم آموزشی دولتهای مدرن است که سعی در شرقی و غربی کردن کوردستان دارد. همانطور که تحقیقات علمی در باره ی آغاز انقلاب کشاورزی و آثاری چون گوبکلی تپه نشان می دهد، کوردستان مکان هبوط خوددا، مهد تمدن بوده است که تمدنهای شرقی و غربی از یک سو در نفی آن و از سوی دیگر در مصادره آن شکل گرفتند. در تقابل با تمدن-دولت کوردستان که به شکل افقی و شامل مجموعه ایی از اقوام و قبایل متفاوت با زبانها و مذاهب گوناگون بود، در شرق و غرب، دولتهای قومی و طبقاتی در تقابل با آن ظهور می کنند که هرکدام از این دولتها، به خاطر توجیه نابرابری، به ایدئولوژی نیز نیاز داشتند که در شرق و خاورمیانه، دین ایدئولوژی سلطه ی قومی و نخبه سالاری و سلسله مراتب اجتماعی گشت و در غرب، فلسفه ایدئولوژی سلطه ی طبقاتی. با ظهور سلطه ی قومی/قبیله ایی و طبقاتی، خوددا/توافق، می بایست نفی شود چون متناسب با سیاستهای آنان نبود به همین دلیل همزمان با ظهور سلطه ی قومی و طبقاتی، دین و فلسفه و روح و متافیزیک برساخته شد و در حاکمیت حقیقت متافیزیکی، ناتمدن خویش را تمدن و تمدن نفی شده قبلی کوردستان را ناتمدن و وحشی و شر ملقب کردند که امکان تثبیت بیابند. در حالی که دولت کوردی برای مثال مادها، قراردادی مابین مجموعه تمدنها و فرهنگها و شاهکهای دیگر با حفظ هویت خویش بوده است. دولت کوردی توافق دیگر دولتها همانطور که مهر، توافق دیگر آیینها و مذاهب است.

مرحله اول: تجلی عینی بدن کامل یا هه‌لپه‌رکی سیاسی و حقوقی در قبل و بعد از اسلام

«آلا یا ائها الساقی ادر کأسا و ناولها / که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلیها»

از گوتی تا خرمی

زاگرس نشینان در بین‌النهرین، به دلیل نظم‌سیاسی توافقی و فرهنگ دیونیزوسی «هه‌لپه‌رکی»، به وحشیان بی‌خرد و تخمه‌تیامات ملقب گشتند. گوتیان که به بی‌خرد و وحشیانی که قادر به تشکیل پادشاهی راستین نیستند، لقب گرفتند، از زاویه پادشاهی‌های خداسالارانه و ساختار طبقاتی سامیها نامیده شدند. نمونه‌ی کامل آن در قوانین حمورابی تجلی یافته‌است که خود نماینده خوددا و دستورات وی قوانین ابلاغ شده از طرف خدای مردوک هستند که جامعه را به طبقاتی مجزا تقسیم می‌کند در مقابل، طبق خود کتیبه‌های بابلیان، گوتیهای معرفی شده به تخمه‌تیامات - الهه تیامات شیطانی است که مردوک با کشتن وی و از اعضا بدن وی قادر به خلق جهان هستی و تبدیل کاسموس به نظم می‌گردد - دارای نظم‌سیاسی توافقی و رهبران به صورت دوره‌ای بین سه تا پنج سال انتخاب می‌شدند. بنابراین، القاب مارگزنده‌های کوهستان و وحشی و بی‌خرد که قادر به تشکیل پادشاهی راستین نیستند، منظور همان نظم توافقی است که قادر به ایجاد پادشاهی خداسالارانه و استبدادی دائم‌العمر نیستند. اقوام سامی و کلدانی که فاقد مشروعیت مردمی بودند با خلق خدای متافیزیکی، منبع مشروعیت را به خدایان آسمانی انتقال و ساختار طبقاتی جامعه را که قوم مسلط غالب، در راس آن بود را نمادی از ساختار نظم‌کیهانی فرض کردند تا به سلطه خویش مشروعیت و به همین دلیل دین و قوانین الهی و روح در این دوران برساخته می‌گردد تا روابط عمودی مابین بدن‌ها و رابطه نابرابر اجتماعی را حقانیت ببخشند.

بعد از هجوم سامیها و کلدانیها، گوتیان به زاگرس عقب‌نشینی و نظم‌سیاسی مادها را تشکیل دادند. هرودت نظم‌سیاسی مادها را به شکل قرارداد اجتماعی مبتنی بر انتخاب شاه توصیف که هگمتانه نیز به معنی توافق است. شاهنشاهی ماد مبتنی بر توافق مجموعه‌ی شاهکها و فاقد ساختار تعریف شده‌ی طبقاتی و گاردجاویدان بود (توضیح مفصلتر در کتاب). بعد از شکست مادها و تصرف سرزمین آنها توسط مهاجران تازه وارد پارس که شاخه‌ای از اقوام مهاجر ترک-مغول بودند - این مهاجرتها از کوروش خان پارس تا چنگیز خان مغول تداوم داشت - آنها به آزدها و ضحاک و آیین مهر به اهریمن ملقب و در مقابل نظم‌سیاسی مادها؛ نظم سلسله‌مراتبی که شاه در راس آن بود را تحمیل که قوم برتر مهاجم به طبقه برتر نیز تبدیل شد و در مقابل فرهنگ دیونیزوسی و زمینی آن، فرهنگی متافیزیکی و دینی را نظم بخشیدند که البته به معنی نفی مصادره مفاهیم مادی نبود بلکه بارمعنایی آن را تغییر دادند مولفه‌هایی که از دوران مادها و آیین مهری می‌توان در عالم نظر استنباط کرد که به معنی تحقق کامل آن در عالم واقعیت نبوده است، در دو اصل کلی قرارداد اجتماعی یا همان میثاق و پردیس که ریشه هر دو مفهوم در آیین مهر و سمبل هر دو «هه‌لپه‌رکی» است، استنباط کرد. نظم مادی تجلی سیاسی و عینی «عالم مثل» «مهرابه» ها بود که قطعاً نمی‌توان به طور کامل عین «صورت سمبلیک» آن در غار تاریک باشد. اصل قرارداد به معنی مشروعیت توافقی و مردمی است که ضد آن مشروعیت متافیزیکی و یا حق الهی شاهان و خداسالاری، که مفهوم برابری و ضدیت با ساختار طبقاتی نیز از آن استنباط می‌شود. مفهوم دوم یعنی پردیس؛ به معنی این است که بهشت در همین دنیا و رهایی غرایز و امیال بدنی و دنیوی به شرط رضایت و قرارداد است. به عبارت دیگر قرارداد نفی قییم سیاسی و سلطه و ساختار طبقاتی و تشکیل نظم‌سیاسی براساس برابری و رضایت و توافق مردم است و پردیس: نفی قواعد دینی و معنوی یا نفی قییم متافیزیکی.

این مولفه‌ها که به شکل ناقصی در مادها تحقق عینی یافته بود که با حاکمیت پارسها و همکاری بابلیهای سامی، به کلی نفی و خداسالاری و مقیدات دینی و ساختار طبقاتی جایگزین آن گشت که شاه نماینده اهورامزدا بر روی زمین و نظم سیاسی، مطابق با نظم کیهانی اهورامزدا صاحب مشروعیت که هرگونه شورشی بر علیه پادشاهی خداسالارانه، شورش علیه نظم اهورایی و اهریمن ملقب می‌گشت. پارسها که در عطش ثروت مادها می‌سوختند بعد از تصرف نظامی ماد و تصرف اموال و گنجینه‌های اکباتان، نظم/امپراتوری را برای حفظ

متصرفات خویش و دین را به عنوان ابزار مشروعیت آن به کار بردند که قوم مسلط در راس هرم به دلیل تاراج مازاد انباشت سرمایه مدها، به طبقه برتر نیز تبدیل و قوم مغلوب شده ماد، به طبقه فروتر تقلیل یافت که تقدیر قیام های بعدی در تلفیق بعد قومی و طبقاتی شد. فقدان مقبولیت مردمی باعث انتقال مشروعیت توافقی به مشروعیت متافیزیکی و کارکرد سیاسی دین در حفظ ساختار طبقاتی گشت که رابط ارباب-برده در دو شکل قومی / طبقاتی که بردگان همان قوم بومی مغلوب و ارباب، اقوام مهاجمی بودند که با پارس آغاز و با مغولان و تیمور به پایان رسید، تقدیر منطق عصیان-سرکوب تاریخ این سرزمین را تا به امروز رقم زده است. امپراتوری که ابزار نظامی و دیوانی سلطه قوم برتر بود، دین زرتشت و اساطیر به آن مشروعیت می دادند به همین دلیل آیین مهر و قوم ماد در دین زرتشت و اساطیر قومی پارس به آژی دهاک و مغز خور و آیین مهر توسط زرتشت به اهریمن و دیو ملقب گشت که تقدیر پیوند دین و دولت را در امپراتوریهای ایرانی از فره ایزدی تا ولایت فقیه رقم زد.

بعد از شکست مدها، آنها دوباره در دوران کمبوجیه با **گئوماته** و فره وه رتیش و چیرتخمه قیام کردند که گئوماته تا زمانی که حاکمیتش تثبیت نشده بود، مادی بودن خود را فاش ناساخت. از اقدامات وی نابودی آتشکده های زرتشی که سعی در احیای آیین میترا و بازگشت به «عهد الست» بود و بخشیدن مالیاتها و کاستن ارتش و بر هم زدن ساختار طبقاتی بود که محققان به درستی وی را آوانگارد جنبش مزدک می دانند که داریوش و سپاهیان وی را از سریر قدرت به پایین کشیده و به کشتار مدها که در کتیبه بیستون داریوش خود آن را توصیف کرده است؛ پرداختند. هرودت نوشته است با اعدام گئوماته، تمامی ملتهای آسیا به غیر از پارسها به حال وی گریستند دلیل آن روشن است چرا که فرمانروایی وی با بخشیدن مالیاتها و برهم زدن ساختار طبقاتی و نفی دین زرتشت یعنی مشروعیت آسمانی بود و مشروعیت و محبوبیت به دلیل عمل و اقدامات سیاسی و اجتماعی وی در جهت عامه ی مردم بود. گئوماته از سوئی، سعی در بازتولید حکمرانی مادی و آیین مهری آن داشت که مولفه های مشروعیت مردمی و عدالت برابری نفی ساختار طبقاتی و نفی دین متافیزیکی را در برداشت و از سوی دیگر، به قول ویسپوفر و آلتهایم، آوانگارد جنبش مزدک بود.

بعد از گئوماته، عصیان دیگر دیونیزوس هه لپه رکی و ندای «عهد الست» را در جنبش **مزدک** می بینیم که نام مزدک قبلا در کتیبه های آشوری نسبت به شاهان ماد ذکر شده است. وی از سوئی، تمامی ساختارهای عقل سیاسی پارس را به چالش و از سوی دیگر مولفه های مهر و «عهد الست» را در جنبش وی می بینیم. اولاً که جنبش، جنبشی عمل و سیاسی اجتماعی است نه نظری. دوماً وی از سوئی، آتشکده ها را خاموش که ندای آن نفی دین زرتشت است و از سوی دیگر سعی در تقسیم عادلانه لذتها (اموال و زن) میان بدنها دارد و به مبارزه انحصار کامجویی زن و اموال در میان اشراف و طبقات می رود و دفع سلطه سیاسی را مقدم بر دفع ساختار طبقاتی و دین می داند. جنبش وی، ندای عدالت برابری در مقابل عدالت سلسله مراتبی افلاطونی / زرتشتی است و جنبش او عصیان عامه مردم که همان مدها بودند بر ضد قوم برتر پارس که همان طبقه برتر نیز شده بودند، بود. ایدئولوژی مشروعیت بخش این ساختار سلطه یعنی دین زرتشت و قوانین وی را به چالش کشاند. مزدک که زن و اموال را دلیل اختلافات و کینه می دانست به جای سرکوب این امیال، معتقد به برآوردن این نیازها بود که لازمه آن تقسیم عادلانه زن و اموال و نتیجه آن نفی ساختار طبقاتی و انحصار کامجویی الیگارشویی و شاهان است یعنی قرارداد یا نفی قیام سیاسی شرط پردیس یعنی نفی قیام متافیزیکی و دینی است. همچنین خطاب وی نه به پادشاهان بلکه به مردم برای گرفتن حق بود که جنبش و انقلاب از آن زاده می شود. مزدک، برخلاف اندیشه سیاسی قدیم، سعی در فروپاشی کلیت طبقاتی و تشکیل کلیت جامعه و سیاست بر اساس خواسته های بدنی افراد بود به این معنی که کلیت نظم سیاسی باید بر اساس خواسته های برابر افراد شکل بیگرد نه اینکه افراد با سرکوبی غرایز و امیال، خود را با کلیت جامعه سیاسی تطبیق بدهند به همین دلیل مبارزه طبقاتی وی، سیاسی بر ضد سلطه پادشاهی خداسالارانه و دین مشروعیت بخش این سلطه نیز بود که شکل عینی و سیاسی همان کلیت هه لپه رکی است که صورت کلی بر اساس رهایی امیال فردی است.

جنبش مزدک، همانطور که با سرنگونی گئوماته همه به غیر از پارسها گریستند، جنبش توده مردم یا ملت بر علیه دولت / امپراتوری بود. بعد از سرنگونی مدها، همگرایی بین دولت و ملت از بین رفت و دولتهای حاکم از هخامنشیان تا مغولان، قبایل مهاجم منطقه ترکستان / مغولستان بودند که در فقدان مقبولیت مردمی، به مشروعیت متافیزیکی با استفاده از دین شدند. در این مرحله است که تضاد

دولت و ملت شکل می‌گیرد. دولت‌های حاکم به دلیل انحصار امکانات، باعث جذب اشراف اقتصادی و مالی ملت زیر دست شدند که هارپاگ نمونه آن است. هارپاگ نه شخص بلکه مجموعه‌ای از اشرافیت است که جذب قدرت حاکم در ضدیت با ملت خویش می‌شود که اسطوره انکیدو نیز آن را بازتاب داده است. فارس به عنوان مردم تنها در دوران مدرن با انحصار امکانات دولتی خلق شد که برخلاف گذشته با سیستم آموزشی و تحمیل زبان فارسی/افغانی، و هجوم توده‌ای ترکان - که پارسها خود بخشی از آنان بودند تنها تفاوت این بود که زبان افغانی را به عنوان زبان ادبی خویش انتخاب کردند - زبانهای کوردی به منطقه زاگرس عقب نشینی و برخی از دیالکتیکهای آن مانند تاتی و گیلگی به دلیل تسلط زبان فارسی از یک سو، و عدم ارتباط با دیگر بخشهای کوردستان، از زبانهای کوردی جدا گشته و زبانی مانند آذری به دلیل تلفیق با ترکی و ایدئولوژیهای ناسیونالیستی مدرن کاملاً هویتی مستقل از کورد را برای خویش تعریف کردند اگرچه از نظر تاریخی امکان این کار را ندارند. به همین دلیل، اکنون نه تضاد دولت و ملت بلکه تضاد دولت-تک قومیتی فارس و عرب و ترک با قوم بی دولت بویژه کورد است.

از سوی دیگر با **مانی** از اهالی همدان و بزرگ شده در میان معتسله بابل روبه رو هستیم که عصیان وی نه جنبه عملی و پراکسیستی بلکه با نزدیکی با پادشاهان سعی در اصلاح دارد که شاید ناامیدی از این استراتژی نصیحت مابانه مانی بود که مزدک با وجود امکان ارتباط با شاهان، به توده پیوست. مانی خود را پیامبر اما به جای وحی و دیالکتیک دریافتی خود را نقاشی و کتاب مقدس وی ارزشنگ تصاویر است که ندای از زبان تصویر «عهد الست» «مهرابه» هاست. نفی دنیا توسط مانی باید در کانتکست خویش بررسی شود چرا که این نظم نه نظامی مهری بلکه گسست از آن است لاجرم نفی دنیا توسط مانی، نفی نظام سیاسی و اجتماعی بود که مبتنی بر سلطه و نابرابری بود. همانطور که دزدی اموال اشراف توسط مزدکیان، بازپس گیری اموال دزدیده شده توده مردم توسط آنان بود. هر دو نفی کننده نظم موجود بودند؛ یکی با عمل و دیگری با نظر و هردو در این نفی کردن می‌بایست کل ساختار موجود را که بر اساس نفی خوددا بنیاد نهاد شده بود، نفی کنند؛ یکی در عالم نظر با نفرین دنیاگرایی چرا که تمدن آن زمان گسست از خوددا بود و دیگری با عمل در قالب شورشی اجتماعی. چرا که نظم موجود بر اساس نفی نظم بدن کامل، خوددا بنا نهاده شده بود و خوددا برای تحقق خویش باید این نظم موجود را نفی می‌کرد که نفی دنیا توسط مانی که برای نخبگان می‌باشد بازتابی از عمل مزدک در نظر بود که همان نفی کامجوی اشرافیت و ساختار طبقاتی ساسانی بود چون از نظر مانی، مراتب اخلاقی با فضیلت معنوی به دست می‌آمد نه با پول و خون که نفی ساختار طبقاتی مبتنی بر خون و اشرافیت سیستم ساسانیان بود.

نکته مهم دیگر در دین مانی، که صراحتاً در تقابل با دین زرتشت قرار می‌گیرد و به همین دلیل توسط مغان زرتشتی به شاه فشار وارد گشت که وی را بکشد، نفی دوگانه انگاری دین زرتشت است که شاهنامه نیز به این مناظره اشاره کرده است: «اگر اهریمن جفت یزدان بودی / شب تیره چون روز رخشان بودی»

از نظر مانی، اهریمن و اهورا یا خیر و شر، از یک گوهرند که نتیجه آن نفی ماهیت و گوهر هر دو است که به معنی عدم است که این همان نفی دوگانه انگاری و عدم بودن خوددا در آیین مهری است در حالی که در زرتشت، این دو از بنیاد جدا و هرکدام دارای ذات بنیادین خویش است. تفاوت دیگر و مهم مانی با زرتشت این است که، دنیا و یا ماده که شر و اهریمن است، ذاتی است نه عارضه و همیشه باقی خواهد ماند در حالی که در زرتشت با سلاحهای اهورا و شاه، اهریمن ریشه کن خواهد شد به همین دلیل با سوشیانت و مدینه‌ی فاضله درآینده و اطاعت و نظم در حال سروکار داریم. ذاتی بودن ماده و دنیا، ندایی از درک تراژیک بودن آن است. مهمتر از همه انسان برساخت اهریمن است نه اهورامزدا و جدال خیر و شر یا نور و ماده ذاتی دنیاست. در ادامه به این بحث بازخواهم گشت اما مانی که بزرگ شده در میان معتسله و آشنا گشته با تمامی مذاهب زرتشت و مسیحی و بودایی بود و حتی هدف خود را تلفیق همه آنها می‌داسنت به همین دلیل خود را خاتم الانبیا دانست، تحول مهمی در عالم نظر آیین مهری به حساب می‌آید. اگر مزدک مانند ماده شتر نابینا محکم پای در زمین می‌کوبد و ندای «از آغاز عمل بود» را سر می‌داد، نفی‌گری وی به نظم حاکم گشته در عالم نظر است. در واقع نفی ماده و دنیا، نفی نظم موجود است و ناامیدی از اصلاح آن است. همچنین با توجه به تاثیر سایر ادیان بر وی، رسالت بازگشت به اصل و خوددای قبل از تقابل نور و تاریکی یا خیر و شر را داشت اما در همان چهارچوب و گفتمانی که ادیان این تقابل را برساخته بودند، سعی در انجام آن داشت که نتیجه این طرز تفکر را در تصوف

دنیای اسلام بیشتر مشاهده می‌کنیم که به آن خواهیم پرداخت. تنها یک چیز را باید در نظر داشت که دو شاخه مانی و مزدک که هر دو اهالی ماد بودند در تقابل با پادشاهیهای «خداسالارانه» ساسانیان که بعداً در خلافت عباسیان با همان دیوانیان و نظریه‌پردازان پارسی چون ابن مقفع و نظام الملک و غزالی که موبدان دین اسلام بودند، این دو شاخه گاهی با هم به طور برون بود تلفیق مانند فتویان متصوف و گاهی دوباره از هم جدا می‌گشتند و سرنوشت جنبشهای اعتراضی دوران اسلام را چه در عمل و چه در نظر شکل دادند.

همانطور که اشاره کردیم ثنویت مانی برخلاف زرتشت دو روی یک سکه است و در تقابل با ثنویت مطلق زردشت در دو خدا پنداشتن خیر و شر است. اما از سوی دیگر، به شکل وارونه ایی، مانی همان کار زرتشت را تکرار کرد در شر خواندن واقعیت اما بدون قدرت سیاسی. زرتشت که در ماد ظهور کرد - به قول بارتلمه - مراسم و آیین مادی مهر را شر خطاب کرد و در سفر به شرق و اتحاد با اقوام مهاجر پارسی، تصویر عالم خیر را با تفکرات هندی و سامی و خلاقیت‌های خویش انتزاع کرد. شر در زرتشت انتزاع واقعیتی سیاسی و فرهنگی بود که در ماد زیسته می‌شد. زرتشت برای نابودی شر مادها و آیین مهری آنان که بازتاب متافیزیکی آن نابودی اهریمن توسط اهورامزدا است، با اقوام پارس متحد و حتی هینتس از دیدار بین کوروش و زرتشت گفته است، و خیر خویش را با ماده نظامیان پارس در مقابل شر واقعی ماد، عینی و به تحقق رساند که شاه همان تجلی زمینی اهورا است. مانی نیز در مشاهده نظم سیاسی و طبقاتی ساسانیان، آن را تحت عنوان عالم شر انتزاع کرد اما قدرت مخالفی برای ساپورت و عملی کردن عالم خیر خویش نداشت به همین دلیل منظور وی از شر بودن دنیا و ماده، بازتابی از شر بودن نظم حاکم ساسانی/زرتشتی بود که عالم خیر وی طرد و گذار از عالم دنیوی گشت اما مزدک به جای طرد و پناه بردن به عالم معنویت، به مبارزه با آن پرداخت در واقع عمل مزدک تحقق نظر مانی بود که این پارادوکس عمل و نظر سایه ی خود را بر جنبشها و تصوفهای دوران اسلام افکنده بود که یا در قالب خرمیان چون مزدک مبارزه می‌کردند و یا چون تصوف چون مانی نظم موجود را نفی می‌کردند.

در دنیای قبل از اسلام، ما با شورشها و نهضت‌های اصلاحی و اجتماعی دیگر که ویژه باشد مواجه نیستیم: از سویی، به دلیل الیگارشی حاکم و امپراتوریهای قدرتمند قوم حاکم است و از سوی دیگر نبود منابع برای دانستن آن. جنبش مزدک نیز اگر منابع رومی نبودند ما قادر به شناخت آن نبودیم چرا که انوشیروان که بعد از قتل و عام توده مردم مادی و بازگرداندن اموال به اشرافیت به عادل مشهور گشت، دستور نابودی تمامی اسناد و نوشته های آنان را نیز صادر کرد و علم در انحصار الیگارشی حکومتی پارس بود که عامه کورد از آن محروم بودند که با ورود اسلام و خارج ساختن دانش و فرهنگ از انحصار حاکمیت، مهریسم/هله‌په‌رکی در قالبهای متکثر فرهنگی و سیاسی «دونادونهای» ی مکرری ریافت.

بعد از حاکمیت مسلمانان عرب؛ از یک سو، امپراتوری ایرانی/پارسی در قالب خلافت عربی، زرتشت در قالب اسلام و اوستا در قالب قرآن بازتولید یا گسست در تداوم یافت و از سوی دیگر ماد و مهریسم/مزدکیسم و مانویسم) در قالب جنبشهای اجتماعی خرمی و قرمطی و فتوت و تصوف. زاگرس نشینان که قبل از اسلام توسط سامیهای بین‌النهرین و پارسهای زرتشتی به تخمه تیامات و بی‌خرد و اهریمن و دیو ملقب گشته بودند در اتحاد سامیها و پارسها در خلافت عباسی و طاهریان و سامانیان، توسط متفکرانی چون نظام الملک و غزالی و ابن تیمیه با جایگزینی اسلام به جای دین زرتشت و اساطیر بین‌النهرینی که در واقع اسلامی سنتزی از آن دو بود، به جن و کافر و قرمطی عاری از فضیلت ملقب گشتند. زرتشت به دلیل اینکه از سویی، دین حاکمیت و اشرافیت بود با زوال حاکمیت پارسی مانند یک ایدئولوژی منقرض گشت و از سوی دیگر الیگارشی پارس برای حفظ موقعیت خویش اسلام را پذیرفت و اسلام و خلافت در حفظ سلطه‌ی قومی و طبقاتی، جایگزین زرتشت و ساسانیان گردید. از سویی، پارس با حکومت‌های طاهری و سامانیان و شاهنامه بازتولید گشت و از سوی دیگر کورد در قالب خرمیه، قرمطیه و صفاریان و حسنویه که با جایگزینی حاکمیت پارسها با ترکان غزنوی و سلجوقی، این تضاد شرق پارسی/ترکی با غرب کوردی همچنان تداوم یافت که سلجوقیان و مغولان آخرین سلسله حکومت‌های کوردی در کوردستان و آناتولی شرقی را سرنگون کردند.

در عمل، از اولین جنبشهای مردمی که تجلی سیاسی صورت «عهد الست» و احیاکننده مزدکیسم و جامه مهر را در جبال میانه بر تن جنبش خویش دونادون کرد، جنبش **ابومسلم** بود که توده مردم کورد و سایر اقوام، بر ضد اشرافیت/دهقانان پارسی و خلافت اموی عصیان کردند. این جنبش با کشته شدن ابومسلم که به شعار عدالت و برابری عباسیان باور کرده بود، به طور موقت سرکوب شد اما در جای دیگری در قالب خرمدینان بازتولید گشت. جنبش ابومسلم که تمامی مورخان به کورد بودن آن اذعان دارند؛ جنبش توده کورد با ندای برابری

الست بر یکم بر علیه هردو قوم طبقه برتر پارس و عرب بود که جنبشهایی دیگری چون سندباد و سپیدجامگان و استادسیس و... در ادامه آن بود. سندباد که بلافاصله پرچم خونخواهی وی را در جبال برافراشت مدعی شد که ابومسلم نمرده است و وی پیش مزدک است.

جنبش بابک، در اواخر قرون دوم هجری تمامی مولفه‌های «عهد الست» و مهربان را در خود دارد اگرچه به تثبیت حاکمیت نرسید که شکل سیاسی آن نیز هویدا گردد. مولفه‌های آن برابری مردم و مبارزه بر ضد اشرافیت؛ طبق نظر ابن ندیم گاوکشی نیز در میان آنان اتفاق افتاد و به شرط رضایت تمامی محرمات مباح که، نفی هنجارهای دینی و شکستن تابوهای روحی و اخلاقی را گواه که تنها قانون، قانون قرارداد با رضایت بود. به عبارتی جنبش از یک سو مهرپریدی بود در نفی مقیدات دینی و محرمات و از سوی دیگر مهرمیثاقی بود در نفی سلطه سیاسی و بر هم زدن ساختار طبقاتی. خرمیان به قول مارکوارت کوردهایی بودند که نه زرتشتی بودند و نه اسلامی که در تداوم مزدکیان بودند. جنبش بابک نیز با اتحاد پارسها و اعراب و ترکهای تازه وارد به نیستی گراید. به قول مسعودی: «بعد از رسیدن خبر دستگیری بابک به خلیفه... مردم صدا به تکبیر برداشتند و شاد شدند و فتح نامه به ولایتها نوشته شد. سال 223... هارون بن معتصم و خاندان خلافت و رجال دولت، از افشین استقبال کردند. پیراهن طلا با یاقوت و جواهر بروی پوشاندند». «شاعران و خطیبان در مجلس معتصم سخن بسیار گفتند... معتصم «ترجه» دختر «اشناس» ترک را به حسن بن افشین داد. عروسی بی نظیری ترتیب داد...». این صرفاً ازدواج نکاحی نبود، بلکه ازدواج عقل سیاسی ترک و ایران و عرب بر علیه سیاست عقلانی گرد بود که بعد از آن هم تا پیمانهای امنیتی امروزی و آخرین آن رفراوندوم باشور بازتولید شد. مهر عدالت با هه‌لپه‌رکی ایی سیاسی توانست دوباره از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع گردد اما به مرحله‌ی تثبیت نرسید. بعد از جنبش خرمدینان و شکست دیگر جنبشهای عدالت مهری و عباران مانند خوارج و قرمطی که هر دو بعد میتر (پریدی/توافق) را در بر داشت، مهر قرارداد/پریدی امکانیت سیاسی خود را از دست داد و جنبه اجتماعی و فرهنگی از فتوتیه تا تصوف نظری و فلسفی به خود گرفت که نمونه توده و عامیانه‌ی آن با جنبشهای به ظاهر متصوفانه چون قلندریه و عباران و فتیان و جنبه فردی آن با اشخاصی چون جنید و همدانی و سهروردی دونادونی فرهنگی یافت که مرحله ذهنی شدن عینیت است.

مرحله دوم: ذهنی شدن عینیت:

هه لپه‌رکی روحی و ذهنی (اخلاق و تصوف و فلسفه)

هه لپه‌رکه‌ی ذهنی اخلاقی (فتیان و قلندریه)

جنبش‌های اجتماعی فتوتیه و عیاران را می‌توان اولین گام در جهت اخلاقی و اجتماعی کردن بدن کامل مهریسم بخاطر امتناع سیاسی آن به شمار آورد. در واقع، در این مرحله هه‌لپه‌رکی بدون «سرچوبی» یا صحنه شطرنج رندان بدون شاه است. این مرحله اجتماعی و اخلاقی کردن سیاست و حقوق بدن کامل، به دلیل اینکه با تصوف مخلوط گشته‌است، به اخلاق اجتماعی، جنبه ذهنی و درونی داده می‌شود و مبتنی بر سوژه اخلاقی و فردی می‌گردد اگرچه هنوز پروسه درونیت و ذهنی شدن و یا فردی شدن ناکامل است به عبارت دیگر از سوچی، جنبه اجتماعی و عینی دارند و از سوی دیگر جنبه ذهنی و فردی که جنبه اجتماعی آن نه سیاسی و عمومی بلکه مبتنی بر فرد و مفاهیم سیاسی جنبه اخلاق فردی اجتماعی به خود می‌گیرند تا با متصوفانی چون جنید و حلاج و فلاسفه‌ای چون شهرزوری به شکل کامل درونیت می‌یابد که مذهب اجتماعی یارسان/اهل حق، به جای عینیت یافتن دوباره ذهنیت، بیشتر ذهنی شدن اجتماع یا اجتماعی شدن ذهنیت‌های فردی است که به تدریج به آن می‌پردازیم. در فقدان هستی عینی سیاست، سمبلیهای حقوقی و سیاسی مهریسم چون پردیس و قرارداد و وفای به عهد، با فتیان و قلندریه و عیاران، جنبه‌ی اخلاقی و اجتماعی به خود می‌گیرند. این گروه‌های اجتماعی، نفی‌گری سیاسی خرمیان/مزدکیان را با نفی‌گری تابوها و محرمات اسلامی به شکل اجتماعی و رفتارهای اخلاقی نشان دادند که بعدها در فلسفه جنبه نظری در نفی نبوت و معاد و توحید به خود گرفت.

معیار جنبش‌های اجتماعی فتوتیه و جوانمردان، مبارزه با ظلم و اشرار و تحقق برابری و برادری و ایمان به عهد و وفا و شکستن تابوها و مقدسات دینی و متافیزیکی بود. بعضی‌ها معتقدند این جنبشها بدنه و زیربنا بود و تصوف تنها روبنا و بعد نظری این جنبش‌های عملی بود. در یک کلام دو اصل مهری پردیس/عهد در جنبش‌هایی که در عدم امکانیت سخن و سیاست، جامه تصوف و اخلاق اجتماعی را بر تن کرده بوده‌اند که همان صورت تصوف دادن به مهر است را دارا بودند؛ یعنی از یک سو، نفی قییم‌های دینی و معنوی و شکستن تابوهای اجتماعی و بی‌توجهی به محرمات دینی که بعد پردیسی آن است و از سوی دیگر، نفی سلسله‌مراتب‌های اجتماعی و اهمیت دادن به برادری و برابری و مهمتر از همه وفای به عهد در میان آنان اصل اساسی بود به این معنی که مفهوم مهرقرارداد که مفهومی سیاسی و حقوقی بود در میان فتیان، جنبه اخلاقی و اجتماعی یافت.

مراسم تشریف فتویان نیز در غار انجام می‌گرفت، غار برای فتویان نشانی از قرب به خداوند تفسیر گشت و مراسم تشریف را با آیه دهم سوره کهف که در باره غار است، شروع می‌کردند. اهمیت غار در میان فتویان با تاکید عهد و میثاق بازتابی از کهن‌الگوی عهدالست مهرابه‌هاست. در مجموع مولفه‌های فتویان شامل عهدالست، غار، میثاق و عهد و پیمان، مستی و مسکرات و نادیده گرفتن محرمات دینی و هنجارهای اجتماعی و مبارزه بر ضد ظلم بود. نوشیدن مسکرات و مستی و میخانه و نادیده گرفتن محرمات دینی و هنجارهای اخلاقی جامعه بعد پردیسی آن است و میثاق و اهمیت وفای به عهد، بعد قراردادی آن که ندای بازگشت به عهدالست مهرابه است. تحولی که در گذار از هه‌لپه‌رکی خرمیان به فتویان اتفاق افتاد این بود که هه‌لپه‌رکی فتویان فاقد سه رچوبی بود که تقدیر مهریسم را تا به امروز رقم زده است به این معنی که از حوزه سیاست به حوزه اجتماع و اخلاق عقب‌نشینی کرد.

در واقع، تضاد پارس و کورد یا تضاد میترا و زرتشت که به قول بهار که، میترا ایدئولوژی جنبش‌های برابری خواهانه و زرتشت ایدئولوژی اشرافیت و سلطه بود؛ در دنیای اسلام نیز تداوم یافت که همکاری اعراب و پارس در سرکوبی خرمینان نمونه آن است. مهریسم هر از گاهی در قالب توده مردم چه به شکل سیاسی و چه اجتماعی و فرهنگی تجلی دوباره می‌یافت. در دوره اسلامی شکل سیاسی آن، خرمینان بود

و شکل اجتماعی آن در قالب جوانمردان و فتویان و گاه خوارج و شکل فرهنگی آن در قالب تصوف قلندریه که کوردستان، به قول کدکنی مهد آن بود، بازتولید و یا دوندون گشت که به جنبشهای اناتولی که به قول یاشار اجاق، قلندریه؛ ریشه تمامی جنبشهای اناتولی بابایها و اخیه بود، و در یارسان و ایزدی و بابانها دوندونی تازه یافت. یعنی این تضاد که با سیاست شکل گرفت و قوم حاکم هجوم آورنده از شرق یعنی پارسها، بخاطر تسلط سیاسی که با برساختن سیاست‌خدایی باعث مستور ماندن خدای سیاسی عهدالست شدند، در زمانهایی که امکانیت عصیان سیاسی آن نبود شکل فرهنگی و اجتماعی به خود می‌گرفت. به عنوان مثال تضاد شرق و غرب در آغاز جنبه جغرافیایی و سیاسی داشت - که مادها که در میانه بودند اما نسبت به پارسها که از شرق هجوم آورده بودند؛ نماد غرب بودند و پارس نماد شرق گشتند- تفسیری عرفان به خود گرفت که غرب/ماد نماد ظلمت و ماده و شرق، نماد نور و معنویت شد.

در دنیای اسلام، در دورانی که هردو از قدرت محروم گشتند، بویژه بعد از دوران طاهریان و خرمینان، نخبه‌گرایی متافیزیکی فارس در قالب عرفان نظری و اشراقی/هندی امثال ادهم و شریعت‌گرایی امثال غزالی و ترمذی تداوم یا بازتولید شد و عامه‌گرایی کورد و میترا برای برابری، در قالب تصوف عامیانه فتیان و قلندریه درونیت یافت. تضاد غرب و شرق در ادبیات و فرهنگ به تضاد عشق و عرفان، تضاد نفس و اراده و یا جسم و روح تعبیر گشته است. غرب جغرافیایی به ظلمت غرب عرفانی و شرق پارسی/هندی به شرق معنوی تعبیر گشت که این تضاد در سنتی ناهمگون در فلسفه‌ی اشراق به تکامل رسید که پایتخت به آن خواهم پرداخت. از سوی، میانه مهری/زاگرسی به دلیل اقتدار خلافت، گاه صورت‌های شریعت عربی غربی و گاهی شرقی پارسی بر خود می‌گیرد که از جنید کنگاوری تا شهاب الدین سهروردی شاهد آن هستیم اما متفکران و شاعران شرق پارسی نیز صورت‌ها و سبب‌های مهرزاگرسی را دریافتند. از اولین نمونه‌هایی از عرفان ایرانی/هندی که به عشق مهری متمایل گشت احمد غزالی است که به دفاع از شیطان پرداخت و تضاد وی و برادرش تضاد عشق مهری و عرفان و شریعت پارسی بود که گاردلت تقدیس شیطان در میان آنان را متأثر از آیین یزیدی می‌داند. نمونه بسیار برجسته آن مولانای بلخی است که تا قبل از آشنایی با شمس مهری/تبریزی تفاوت چندانی با ابراهیم ادهم نداشت اما بلافاصله مهری گشت و عشق جایگزین عرفان متافیزیکی وی گشت اگرچه همچنان صورتهایی از شرع/شرق خویش را حفظ کرد.

زاهد بودم ترانه گویم کردی / سرحلقه بزم و باده جویم کردی

سجاده نشین با وقاری بودم / بازیچه کودکان گویم کردی.

در واقع مولانایی که ما می‌شناسیم بعد از آشنایی با شمس «فاش گویم شمس منو خدای من» بود که عشق را جایگزین حزن و خوف غزالی کرد و به نوعی از غزالی فاصله گرفت:

غزالی سلطان علما دنیا بودی / کاش ذره ای چو احمد از عشق بهره می بردی.

مولانا، به درستی به زاهد بودن قبلی خویش و گذار به رندی بودنش اشاره کرده است. وی بعد از آشنایی با شمس و امثالهم در کوردستان شمالی بود که وعظ را کنار گذاشت و به سماع و دف و شعر روی آورد گذار مولانا از وعظ و خوف به سماع و شعر و عشق گذار از ایرانیت به کوردیت از شریعت و زاهدی به قلندری مهری بود. در واقع تضاد مولانای زاهد با مولانای قلندر ترانه گو، تضاد فرهنگ زاهدی ایرانی/هندی با رندی مهری/کوردی است بنابراین مولانا در حوزه فرهنگ مهرزمین می‌گنجد نه زرتشتی/هندی. بعد از شمس، مولانا با حسام الدین زرکوب و چلبی آشنا شد که مثنوی را سرود. شروع اولین بیت مثنوی با «بشنو از نی چون حکایت می‌کند / و ز جداییها شکایت می‌کند» ندای عهدالست در شعر مولانا است.

«اول و آخر بیاید تا در آن / در تصور گنجد اوسط یا میان.

بی نهایت چون ندارد دو طرف / کی بود او را میانه منصرف.

گفت راه اوسط از چه حکمت است / گفت اوسط نیز هم با نسبت است»

من که تصور می‌کنم مراسم هه‌لپه‌رکی یا سماع و میانه‌بودن مهری را توصیف می‌کند. مولانا در ابیات دیگری با اشاره به یار و غار و همگرایی دوگانگی صراحت بیشتری می‌یابد:

یار مرا غار مرا عشق جگر خوار مرا / یار تویی غار تویی خواجه نگهدار مرا

نوح تویی روح تویی فاتح و مفتوح تویی / سینه مشروح تویی بر در اسرار مرا

نور تویی سور تویی دولت منصور تویی / مرغ که طور تویی خسته به منقار مرا

قطره تویی بحر تویی لطف تویی قهر تویی / قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا.

تبدیل از مولانای زاهد خشک بی‌روح به مولانای ترانه‌گوی قلندر اتفاقی است که در شاهنامه نیز موجود می‌باشد. عصر اساطیری و حماسی شاهنامه که برگرفته از مهریشت است، مربوط به قبل از دوران ظهور زرتشت است که مهری/مادی است که با ظهور زرتشت با چند شعر بی‌روح سر و ته آن جمع شود تا به ساسانیان تاریخی می‌رسد. حتی غزالی متشرع و برده قدرت خلافت نیز در آخر قدرت مقاومت در برابر فرهنگ مهری/کوردی را از دست دارد. این درباره خود زرتشت نیز صادق است که در عصیان مقابل آیین مهری که آن را به قول بارتلمه تصویری از عالم شر فرض کرد در گریز به شرق «به کدام سرزمین روی آورم» و در اتحاد با اقوام پارس/پارت تازه وارد از ترکستان عالم خیر را بر مبنای فرهنگ هندی/ترکستان صورت‌بندی کرد که ماده و مفاهیم آن چون فره ایزدی و فره وه شی و... مهری بود اما صورت شرقی/هندی به آنها داد و با مشروعیت بخشی به حاکمیت تازه هخامنشی که نماد زمینی اهورامزدا ی خیر وی گشتند، مادها را به آژی دهاک و دیو ملقب و به نابودی آنها مشروعیت داد. تفاوت مولانا با زرتشت در این است که مولانا با ماده شرقی، صورت مهری یافت و زرتشت با ماده مهری/مادی، صورت شرقی/هندی را پذیرفت. به همین دلیل هویت مستقلی به نام ایرانی/زرتشتی وجود ندارد بلکه ماده، سرزمین و زبان و فرهنگ آن کوردی/مهری است اما صورت و سلطه، سامی- هندی است. فارس/ایران در ذات خود ایدئولوژی و فاقد سرزمین و فرهنگ است. تنها در این دویست سال اخیر با قدرت دولتی همه آن را در قالب ایران صورت‌بندی و زبان نخبه‌گرایانه و دیوانی فارسی را به عامه تحمیل کردند. در واقع، چیزی که مستشرقان آن را ایران غربی و شرقی می‌نامند، تنها با امپراتوریها به هم وصل شده است و ایران غربی چیزی جز ماد/کورد با فرهنگ مهری نیست و ایران شرقی همان افغانستان و زبان آن با فرهنگ هندی و حاملان ترکی است که در دوران اسلامی صورت عربی/اسلامی را نیز پذیرفت.

عکس آن نیز درست است: مهریسم به دلیل فقدان قدرت سیاسی از یک سو و قدرت مشروعیت یافته دیگری از سوی دیگر، جنبه‌هایی از اشراق هندی و اسلام را پذیرفته‌اند تا امکان بقا بیابند و از سرنوشت خرمیان و حلاج‌رهایی یابند. در واقع، بقای آنان در عرفان و اسلام، فنا نیز بوده است. کیش شخصیت و واسطه‌هایی نخبه‌ایی چون امام و مرشد که بعداً به آن بر می‌گردم، برخلاف آیین مهر است که فاقد هرگونه واسطه نخبه و پیامبر است به این دلیل در این ادوار، فتوت را با نامهای ابراهیم و علی در آمیخته‌اند همانطور که یارسان را علی الهی می‌نامند و جنبشهای توده‌ایی ضد شریعت و اسلام را تصوف اسلامی خواندند. تصوف، نفی و هضم *Aufhebung* نیست بلکه در مایه‌های همان عقل سرخ است که بالای آن روح و معنویت است و پایین آن ماده‌ی مهری که به نوعی همگرایی دو بنی خود مهریسم است با این تفاوت که صورت کلی معنوی به خود گرفته است و خرابات به خانقاه تبدیل شد که همچنان مراسم هه‌لپه‌رکی برگزار می‌گردد اما با صورت دینی جدایی زن و مرد و به شکل حلقه ذکر دراویش. بنابراین، این تلفیق عقلانی و منطقی *Vernünftig* نیست بلکه قابل فهم *Verständnis* است.

تبدیل «مهرابه» به کلیسا و مسجد را در چهارپارچه کوردستان هم شاهد هستیم. شکل سمبلیک این ساختمانهای کلیسا و مسجد که بر خرابه «مهرابه» و خانه خرابات بنا شده‌اند همان شکل حاکمیت و تسلط ادیان و متافیزیک و سیستم سیاسی بر روی زیرساخت خرابات ها و ابدانیت عامه و شادی آنهاست که جز با نابودی روبنا، زیربنا هویدا نمی‌گردد. به همین دلیل، روبنای تفسیر دینی و متافیزیکی از زیربنای عهدالست، جنبشهای مهری را دچار سردرگمی کرده است و با وجود نیت و عمل مهری، گاه تفاسیر آنان رنگ متافیزیکی به خود می‌گیرد که از یارسان تا صفوی و بکتاشی و نقشبندی شاهد آن بوده و هستیم. همین امروز نیز در کوردستان از یارسان و هورامان تا لاش و ماردین گاوکشی و تقدیس مار وجود دارد اما قلم به دستان کورد در جهالت به آن آن را قربانی اسلامی و یا زرتشتی تفسیر می‌کنند. به این معنی

چیزی که در حد یک استراتژی برگزیده شد یا به دلیل فقدان قدرت و اقتدار، جنبه اخلاقی و درونیت یافت، به سرنوشت محتوم آن تبدیل و چون شریعت بیرونی، چنان پوسته‌ی محکمی گشته‌است که امکان شکوفای غنچه را نمی‌دهد.

نمونه‌ی دیگر این تصوف عامیانه، **قلندریه** است که محمود بن خطیب در ۶۴۸ آن را همان مزدکیان و خرمدینان می‌داند که بعد از مغولان به قول کدکنی مرکز آنان کوردستان بود. اصول قلندریه یکی تقسیم نعمات الهی به طور مساوی در بین مردم بود که ایده‌ی برابری مهری آن بود. آنان با هرگونه ظلم و نابرابری و تعدد زوجه مبارزه می‌کردند که شکل نفی‌گری سیاسی آن یعنی بازگشت ایده‌ی توافق مهری است که جنبه‌ی اجتماعی یافته‌است. سوم، نقد فرهنگ عامه مردم در قالب بی‌توجهی به ملامت‌های آنان و شکستن تابوها و محرمات و نوشیدن مسکرات با شکل و فرم‌های غیرعادی، اعتراض خویش را به قضاوت مرسوم بیان می‌کردند. تنها معیار آنان، عهد و میثاق بود نه امر و نهی که این بی‌توجهی به امر و نهی جامعه شکل فرهنگی جنبش و بعد پردیسی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهری است. سوم که بی‌توجهی به حلال و حرام و قوانین دینی و شراب خوری و مستی و شادی بود شکل حقوقی و آنتی دینی جنبش بود که با اعمال آنان تصوف از شریعت گسست و شکستن تابوی جامعه اسلامی و شریعت، به چالش کشیدن مشروعیت سیاسی خلافت نیز بود که به مبارزه با ظلم سیاسی و نابرابری‌های اجتماعی بروز می‌یافت. این جنبش اگرچه زودتر ظهور کرد اما در قرون بعدی صورت خود را یافت و با باباطاهر عریان و محمد کوردی و شمس کورد و ابوبکر نساری و... شکل ادبی و فرهنگی به خود گرفت. با سقوط عباسیان و زوال سلجوقیان تا ظهور عثمانیان و صفویان در آناتولی، در قالب اخیه و ابدالیه و باجیه و قزلباش به اوج سیاسی و اجتماعی خویش رسید که ایده تناسخ (نفی عقاب و صواب اخروی)، عدم اقامه نماز و محرمات دینی و استعمال مسکرات و وفاداری به میثاق از خصوصیات آنان بود که به آن باز می‌گردم. همانطور که مشهود است، سمبلیهای سیمرخ مهریسم، پردیس و قرارداد و نفی‌گری در جنبش قلندریه دوندونی اجتماعی و فرهنگی به خود می‌گیرد.

بیان کردیم که تضاد عدالت برابری مهری با عدالت سلسله‌مراتبی زرتشتی و فرهنگ دیونیزوسی شادی و رقص و موسیقی کوردی با دین و معنویت پارسی در دنیای اسلام گاه‌ها در شکل سیاسی مانند افشین و خرمدینان و گاه‌ها در شکل نظری مانند عرفان نظری و بردگی درونی مولانایی با تصوف عامیانه قلندریه با تضاد عشق و عرفان بازتولید می‌شود که در فقدان سیاست، تضاد غرب و شرق و زمین و آسمان، درونیت یافته و به تضاد روح و ماده تفسیر می‌شود که بعد از شکست خرمدینان به دلیل تسلط عباسیان و سلسله‌های مطیع خلافت مانند غزنویان و سامانیان و سلاجقه؛ امکانیتی برای تجلی خدای سیاسی مهر باقی نمی‌ماند به همین دلیل پراکسیس کوردی دچار انشقاق فرهنگ و سیاست شد و فرهنگ در جای دیگری در قالب تصوف و فلسفه و شعر تداوم و سیاست کوردی که از فرهنگ آن گسسته‌است در قالب امارت‌های روادی و شادای که بابک خود از روادیان بود؛ بدون «صورت سمبلیک» مهری تداوم می‌یابد در واقع ماده سیاست کوردی از صورت آن جدا گشت که همان جداگشتن عینیت از ذهنیت یا مهر و مهرزمین یا خوددا و خودها تعبیر می‌شود.

تضاد مهر و زرتشت / اسلام را می‌توان در قالب تقابل عشق-عرفان، خانه خدایان و خرابات، نمازجماعت و طواف با مستی و شادی هه‌لپه‌رکی و رندی و زاهدی در بسیاری از شاعران و فیلسوفانی چون نظامی و شیخ اشراق و عارفانی چون جنید و حلاج و همدانی نیز مشاهده کرد که در ادامه به برخی از آنان اشاره خواهیم کرد متفکرانی نیز وجود دارند که در دنیای اسلام منحصر به فرد بودند: به عنوان مثال سیف الدین آمدی تنها متفکر مسلمانی است که نظریه تقدم ایجاب بر ایجاد را به چالش کشید که محمود شبستری نیز با مفاهیم «شب روشن» و «روز تاریک» از سوی بنیاد دوگانگی را به چالش و از سوی دیگر به نفی قاعده منع صدور کثرت از وحدت پرداخته‌است. شب روشن ندای از تاریکی غار و روز تاریک ادیان نورانی است. عمر سهره وردی که کتاب فتوت نامه را نیز نگاشته‌است تنها متفکر مسلمان منکر احسن الخالقین در دنیای اسلام است. همانطور که اشاره کردیم، در مقابل مکتب تصوف بغداد، چون ذوالنون و حسن بصری و تصوف بلخ و هند، چون ابراهیم بن ادهم و اصم، تصوف کوردستان در حد میانه آن دو نه زهد خشک است و نه نفی دنیا که از جنید بغدادی آغاز و با حلاج و همدانی به عمر سهروردی و شیخ اشراق تا قادریه و نقشبندیه ادامه می‌یابد. بنابراین مهرزمین کوردستان که آشیانه تصوف و مکان فتوت و قلندریه گشت، نه غربی است و نه شرقی، نه اسلامی و رومی است و نه هندی و ایرانی بلکه میانه است که، هر دو واژه ماد و مهر نیز به معنی میانجی و میانه می‌باشد که این میانه بودن هم در سیاست آن هویدا گشته‌است و هم در تصوف و فلسفه که، میانجی بودن مهر در میان دو قطب اهورا و اهریمن یا عقل سرخ در میانه سیاهی و سپیدی عیان است.

لازم به ذکر است که تضاد مهریسم و زرتشت، تنها نفی‌گری نبود بلکه تولید نیز بود. نکته مهم این است که رابط با مهریسم توسط شاهان پارسی قبل از اسلام، جنبه‌ی تغییر و تفسیر دوباره مهری نیز بود به این معنی که قبل از فتویان، مهریسم دچار تحولی از بیرون توسط قدرت و دین حاکم گشته بود و آن نفی بعد شیطانی و تاریکی مهر تحت عنوان اهریمن و ظلمت و برجسته کردن بعد نور و الهی آن بود که نماد خورشید گشت و به جای مفهوم قرارداد، مفهوم فرمانبرداری را برجسته و در چهارچوب گفتمان دولت حاکم، تفسیری نو یافت چرا که مهر مذهب توده مردم بود و به راحتی قابل حذف نبود. این است که از اردشیر به بعد در حالی که داریوش تمامی آثار میتراپی را نابود کرده بود، دوباره مهر با تفسیری نو به معنای خورشید و عدالت سلسله‌مراتبی باز می‌گردد. شاهان اشکانی کلا مهریسم بودند با این تفاوت که یک بعد مهریسم را گرفته و بعد دیگر آن با القاب اهریمن و ظلمت نفی شد. این پارادوکس مسئله‌ایی بود که مانی نیز با آن درگیر بود که اگرچه از نظر نفی تضاد مطلق دین انگاری و زبان تصویر نقاشی به نفی دوتالیسم زرتشت و زبان ابزار کلام پرداخت، اما تاکید وی بر بعد نور، متأثر از مهریسم تحول یافته توسط قدرت و دین حاکم نیز می‌باشد. دین و اسطوره قدیم، همانند ایدئولوژی مدرن در خدمت قدرت به کار گرفته می‌شد و قدرت نه تنها سرکوب کننده بلکه تولید کننده نیز می‌باشد؛ هخامنشیان متوجه شدند که تداوم تسلط بر مادیات بدون تحولی در مهریسم ناممکن است چون جنبشهای زیادی را بر علیه سلطه و خداسالاری سبب می‌شد. اطاعت مادیات منوط به اطاعت مهر از زرتشت بود. از این روی، بعد از برخورد اولیه و خشن داریوش با مهریسم و مادیات، به تدریج مهر به عنوان الهه نور و فرمانبر با نفی دیگر بعد مهر برجسته گردید که مادیات عصیانگر فرمانبر قدرت شوند و خودای تاریکی جذب در خدای نور و آتش زرتشتی گردد که در دین زرتشت دولتی، مهر به عنوان فرشته‌ی مطیع اهورامزدا به رسمیت شناخته می‌شود تا فرمانبرداری مادیات از پارسها تضمین گردد. نمونه‌ی دیگر آن رستم مهری است که رنگ و لعاب زرتشتی/پارسی به آن قالب می‌کنند. مانی، از یک سو، بازتاب آن تحول است و از سوی دیگر، اعتراض به آن. بازگشت به مهریسم با نفی دین انگاری زرتشت است که فضیلت معنوی وی نیز، نفی سلسله‌مراتب ساختاری مبتنی بر خون و مال ساسانیان بود و از سوی دیگر، تاکید بر نور و معنویت، محصول تحول صورت گرفته از مهریسم میانه نور و تاریکی به نفی تعادل بین نور و تاریکی به نفع نور بود. هدف از این نوشتار فهم تحول مهریسم و تلفیق آن با تصوف و اشراقیت است که قبل از اسلام این تحول از بیرون آغاز گشته بود و بعد تاریکی و دنیوی آن به سود بعد نور و معنوی آن کمرنگ گشته بود اما چندان موفقیت آمیز نبود که جنبشهای توده‌ایی مزدکیان قبل از اسلام و خرمیان دوره‌ی اسلامی نمایانگر آن است. تحول صورت سمبلیک مهریسم از روح عینی به روح ذهنی یعنی از سیاست به فرهنگ در دوره‌ی بعد از خرمدینان، توسط خود خرمدینان شکست خورده و محروم شده از سیاست، صورت گرفت که سرنوشت بسیاری از اهل فرهنگ/تصوف مانند حلاج، همانند خود بابک رقم خورد. وصال با یار گسسته از هه‌لپه‌رکی عینی سیاست در عالم ذهنی فرهنگ، بدون فراق و هزینه انجام نمی‌گرفت که پایینتر به آن باز می‌گردم.

هه‌لپه‌رکی ذهنی روحی: تصوف و ادبیات

از شیخ جنید کنگاوری تا نظامی گنجوی؛ از عهدالست تا گاوکشی

اشاره کردیم که با گسست صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی از ماده سیاست با شکست خرمیان، صورت در آشیانه تصوف و یا تصوف را آشیانه‌ایی برای لانه کردن سیمرغ خویش کرد که بلافاصله در پی مرگ بابک ۲۲۳ هجری، با کسانی مانند شیخ جنید کنگاوری/بغدادی (وفات ۲۹۷) و منصور حلاج (وفات ۳۰۹) روبه‌رو می‌شویم که پرچم صورت‌سمبلیک مهری را که با مرگ بابک بر زمین افتاده بود را دوباره علم می‌کنند. این پروسه‌ایی است که صورت‌سمبلیک خوددا در آغاز با شیخ جنید در پوسته تصوف بیان می‌گردد تا حافظ با واسطه‌ی امثال باباطاهر و قلندریه پوسته خویش را انداخته و عیان‌تر بیان می‌گردد. این پروسه‌ی هبوط دوباره‌ی خوددا به پردیس است که در قالب رمز بیان شده است «آن راز که از ماست پس پرده بلاست / کی راز شود باز که یابم دل باز». در واقع خوددا/بدن کامل که در فلسفه غرب صورت‌معقول خویش را به دست آورد در تصوف اسلامی در قالب صورت‌سمبلیک به زبان رمز به خویش آگاه شد. در این مرحله، عینیت یا خوددای عینیت یافته در خرمیان به شکل کامل درونیت یافته و جنبه ذهنی و معنوی به خود می‌گیرد که نه تعلیق واقعیت که، فهم مسئله باشد بلکه ناشی از امتناع واقعیت و عینیت است که تصویر/ذهنیت، جایگزین واقعیت می‌شود و عینیت نه به شکل کامل بلکه خوددا را تنها از طریق نشانه‌ها و سمبل‌های آن می‌توان شناخت. خوددایی که در عالم عینی سیاست با وی می‌زیستیم در فراق خویش تنها قادر به پدیدار کردن نشانه‌های وی در عالم ذهن هستیم که ذهنی شدن آن، همسان فردی شدن نیز هست که هر فرد از ظن خویش، نشانه‌ایی از صورت کامل را دریافت تا به صورت کامل خویش در شیخ اشراق و حافظ دست می‌یابد و سپس دوباره پس از اتمام پروسه‌ی ذهنی شدن، در آینه‌ها یارسان و ایزدی و علوی و قلندریه، دوباره جنبه‌ی اجتماعی به خود می‌گیرد اما این اجتماعی شدن براساس ذهنیت و فردانیت است؛ اگر نشانه‌ی عهدالست در شیخ جنید برجسته می‌گردد، در حافظ بعد پردیسی و یار و وفای یار و قرارداد و در نظامی سمبل گاوکشی و در سهروردی که اگرچه قلندر و صوفی و فیلسوف است در بحث فلسفه به آن باز می‌گردم، خود مفهوم بدن کامل/طباع‌تام با تاکید بر کثرت‌گرایی آن احیا می‌شود.

شیخ جنید ملقب به شیخ طائفه و معروف به سلطان طریقت که بسیاری از طریقت‌هایی چون قادری از آن ریشه می‌گیرند و وی اولین کسی بود که تصوف را مقبول اهل شریعت گردانید و بنیان تصوف زاگرسی را در تفاوت با عرفان شرقی ایرانی/هندی و غربی/بغدادی را پردازش کرد. ایده‌ی اصلی تصوف شیخ جنید میثاق در ارتباط با توحید و فنا است.

به عقیده جنید، نفوس بشری (که در این جهان به ابدان متصل‌اند) قبل از وجود این جهانیشان، به صورت پاک و خالص، وجود دیگری هم در عالم دَر داشته‌اند و در آن‌جا به سبب اتصال مستقیم به مبدأ الوهی، هیچ حجابی مانعشان نبوده است ولی پس از اتصال این ارواح با عالم مادّی و اشتغال آنها به ابدان و شهواتی که لازمه این ابدان و اجسام است، حجاب‌هایی میان ارواح و مبدأ الوهی پدید آمده است. به عقیده جنید، ارواح در عالم دَر، در پاسخ «الست‌بریکم» پروردگار، «بلی» گفتند و به وحدانیت او گواهی دادند زیرا در آن وضعیت، غیر از خداوند، هیچ فاعل و مرید و قادری را نمی‌شناختند و از سویی، فاقد هرگونه صفات عینی و محو در وجود الهی بودند. وقتی این ارواح به عالم سفلی هبوط کردند، عهد قدیم را فراموش کردند و توحیدشان به انواع شوائب آلوده گردید. که باید به همان وضعی باز گردند که در عالم دَر داشته‌اند و معنای قول او که در پایان سلوک توحیدی، موحد، شَبَحی است ایستاده پیش روی حق، و میان آن دو، سومی نیست و بنده در آن مرحله به همان وضعی باز گشته‌است که پیش از هست‌شدن خود داشت، یعنی درست مثل زمانی که به پرسش «الست» پاسخ «بلی» می‌گفت این حد‌غایی فنای عید و وفای او به عهدالست و توحیدگری اوست. در رساله فناضمن تفکیک وجود عادی مخلوقات و وجود کاملشان به هنگام خطاب، «الست» را یادآوری می‌کند. باری، اصل اندیشه‌ی میثاق عهدالست و وجود کامل مخلوقات است که، با فنا یا وحدت خالق و مخلوق این دوری به سر آید. جنید دونالیسم را می‌زداید ذات واحد خدا بدون صفات به طور سمبلیک ندای از مهر است که هیچ اصول و تعیین و قوانین جز توافق ندارد. ابن‌فارض بالاترین حالت تصوف را نه فنا بلکه بقا به صفات الهی است که صفات خوددا میثاق و پردیس است. در واقع، شیخ جنید اتحاد خالق و مخلوقی که، هه‌لپه‌رکی سمبل آن و هگمتانه عینیت آن بود - شاه همان خوددا و

خوددا که اجماع خودهاست هم خالق است و هم مخلوق - را در عالم ذهن به صورت سمبلیک تفسیر کرد. پیش از هست شدن، همان پیش از هستی سیاسی در غار است که میان آن دو سومی نیست و خوددا در بدنها تجلی و توافق بدنها خود خودداست که هه‌له‌پرکی و هگمتانه زیستن با خودداست چرا که خوددا همان توافق خودها یا بدن کامل همان اجماع بدنهاست. اما با جنید چه اتفاقی افتاد؟ عینیت که دیگر وجود خارجی ندارد، در عالم ذهن پدیدار می‌شود و ذهن که آبخشور آن کانتکست متافیزیک روحی است، عهدالست مهربانه ایی که قبل از وجود سیاسی است را به قبل از هستی یافتن انتقال می‌دهد و خوددا در فقدان عینیت سیاسی چون در ذهن غیرعینی/بدنی، پدیدارگشته‌است، جنبه غیرعینی و روحی به خود می‌گیرد که پروسه تفسیر خوددا بر اساس ذهنیت خدا اتفاق می‌افتد که از سویی، وصال دوباره با خوددا و عهدالست است و از سوی دیگر، فراق از آن است. پارادوکس سیاسی که قبلاً محرک تاریخ عینی بود با روحی گشتن به محرک تاریخ اندیشه تبدیل می‌شود. اصل، همان ایده تناسخ یا حلول و دوندون مهری در فقدان اعتقاد به صواب و عقاب اخروی است. اندیشه اتحاد خالق و مخلوق در دین زرتشتی و سامی نمونه ایی ندارد چرا که اعتقادی به تناسخ ندارند که این ایده دوندون با ذهنی گشتن بدن کامل، از شکل عینی و سیاسی خارج گشته و جنبه فردی و روحی به خود می‌گیرد که بدن کامل نه اجماع بدنها بلکه روح کامل در انسان کامل فردی به اتحاد می‌رسند. بنابراین، پروسه روحی گشتن بدن کامل با فردی گشتن نیز همراه است چرا که خدای متافیزیکی واحد مطلق است نه واحد در کثرت خوددا و واحد مطلق قادر به تجلی در فرد می‌باشد در حالی که خوددا وحدت آن عین کثرت است و پدیدارشدن وی تنها در کثرت امکان پذیر بود چرا که بدن کامل همان اجماع بدنهاست به این معنی که پروسه وصال دوباره با خوددا به همان اندازه نیز فراق از آن هست و هر احیایی بدون هزینه انجام نگرفته است. خوددایی که با فتویان، جنبه اخلاق اجتماعی یعنی جنبه اجتماعی منهای سیاست اما بر مبنای اخلاق فردی به خود گرفته بود، با تصوف جنید، کاملاً از اجتماع و عینیت گسست و جنبه ذهنی و فردی به خود گرفت. در فتویان هنوز عینیت دارد و اجتماع مسئله است اما صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نیست. به عبارتی اولین گسست جامعه از سیاست نیز اتفاق می‌افتد. قبلاً در تجلی عینی خوددا در سیاست، جامعه و سیاست از هم مجزا تصور نمی‌شدند همانطور که اخلاق و حقوق از هم نگسسته بودند و همانطور که مرزی بین عالم درون و عالم بیرون تصور نمی‌شود. فتویان مرحله میانی مابین عینیت سیاسی و حقوقی مادی/خرمی و مرحله ذهنی و فردی شدن تصوف هستند. به این معنی که هنوز اجتماعی است اما بر مبنای اخلاق فردی که گذار از سیاست به اجتماع است که با تصوف، به کلی از اجتماع می‌گسلد و جنبه فردی آن در گسست از اجتماع، درونیت یافته و ذهن و روح مکان پدیدار صورت خوددا می‌گردد. پروسه‌ی ذهنی و فردی شدن تداوم می‌یابد تا مذاهب یارسان و ایزدی دوباره صورت اجتماعی به خود می‌گیرد اما بر مبنای ذهن فردی و اجتماع روحی گشته نه تجلی روح. در واقع مذهبی چون یارسان سنتزی از جنبه اخلاق اجتماعی فتیان و عباران، و ذهنی تصوف امثال جنید و تمثیلی فلاسفه ایی چون سهروردی است که دوباره جنبه‌ی اجتماعی می‌یابد اما فاقد سر سیاست است که امکانات عینی سیاست در شمال کوردستان/آناطولی، بدون بازگشت سیاست به آن در عالم روح بود که بعداً به آن باز می‌گردم.

اندیشه‌ی دوندون یا تناسخ/حلول، در شاگرد وی **منصور حلاج** که به خاطر آن نیز جانش را فدا کرد، واضحتر بیان شده‌است. عقیده تناسخ ارواح و اتحاد خالق و مخلوق و امتناع از واجبات فقهی و حلال و حرام و مهمتر اینکه شوق به درد و رنج وسیله اتحاد با اراده الهی است. همچنین همیشه اظهار داشته‌است که چون مسیح منتظر صلیب است نه بازگشت به مکه و مدینه. اصلی که جنید برای مقبولیت با ظاهر شریعت آراسته کرد بعد از وی به تدریج پوسته آن افتاده و گوهرش در قالب راز در بازگشت به عهدالست و میثاق با پذیرش تراژدی با رقص دیونیزوسی بیان گشته‌است. احدیت ذات و زدودن غیریت و دوئیت توسط جنید تعلیم داده می‌شد و حلاج ممکن است از او شنیده باشد. از نظر ماسینیون، مقصود از انا الحق را کلمه حق در عبارات صوفیه دال بر افریدگار جهان و در برابر خلق تعریف می‌شود. تردیدی نیست که انا الحق یعنی من افریدگار بر حق ام. هرکسی می‌تواند تصور کند که حلاج نیز به آن اندازه احمق و دیوانه نبوده است که خود را با خالق ادیان که کیهان و هستی را آفریده است، یکسان انگارد بنابراین، گریزی نیست جز اینکه من خالقم را مهری تفسیر کنیم که اشاره کردیم تاریکی غار نماد ماده خام که توافق انسانها به آن شکل می‌دهند و در عالم سیاست اجماع بدنها خالق نظم آن هستند تنها تفاوت این است که ایده تناسخ که نفی صواب و عقاب اخروی است، جنبه روحی و فردی به خود گرفته است. حلاج در کتاب طواسین، ابلیس را عاشق خدا می‌داند و علت امتناع وی از سجده وی بر آدم این بود که سجده بر غیر او را بر خود نمی‌پسندید. تقدیس ابلیس را اگر با آیین ایزدی تفسیر کنیم، معنای خاصی دارد از نظر آنان ملک طواس روی دیگر خدا است و تضاد نه به خاطر اشتباه ابلیس بلکه دوری خدا از اراده آزاد است.

عدم سجده شیطان بر غیر خدا را می توان نپذیرفتن واسطه مابین انسان و خوددا و اتحاد خالق و مخلوق تفسیر کرد. خدایی که آدم را به عنوان نماینده خویش بر می گزیند، بازتابی از ادیانی است که پیامبران نماینده خدا بر روی زمین هستند و فاصله عظیمی ما بین انسان و خدا تصور کردند که تنها را پر کردن این فاصله تبعیت از واسطه‌هایی چون پیامبران است که عصیان شیطان می تواند عصیانی بر علیه این واسطه ها و ندایی از بازگشت به توافق خالق و مخلوق باشد به همین دلیل صوفیان مهری به تقدیس وی پرداختند.

اندیشه‌ی دونالدون و پذیرش دیونیزی تراژدی و عهدالست که با جنید و حلاج ببین گردید در **عین القضاة همدانی** با تقدیس شیطان نیز همراه می‌گردد. همانطور که ماسینیون اشاره کرده است اگر حلاج موسس ستایش شیطان بود، همدانی گسترش دهنده آن است. وی محمد را نور و شیطان را ظلمت که هر دو را دو روی یک سکه که، شیطان جباریت خدا، و محمد رحمانیت که، تضادها اعتباری و ضدها با هم سعادت می‌آورند. به نوعی در مقابل دوگانگی عصیان کرده و با ذکر نور سیاه و نور سفید سعی در بازگشت به جمع اضداد مهری به عنوان میانجی دارد. جایگاه ابلیس در نظام آفرینش از دیدگاه وی امری وجودی است. تقدیس شیطان در میان متصوفه را «گاردلت» تأثیری از آیین یزیدی می‌داند به عبارت بهتر نشان از ایزدی بودن آنان است. نباید فراموش کنیم که در آن زمان راز می‌بایست پوشیده مانده و فاش نگردد که با وجود تمامی پوشیدگیها و ظاهرسازیها از حلاج تا همدانی، محکوم به اعدام شدند. به قول حافظ «همه کارم ز خودکامی به بدنامی کشید آخر / نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفل‌ها». همدانی به قول ایزتسو، پیشرو سهروردی و ابن عربی است که ارتباط لفظ و معنی را از هم گسست که فاصله همه چیزها با خدا یکسان است. همدانی از سوئی، تکاملی نسبت به جنید و حلاج است برای مثال در یافتن جایگاه شیطان که دیدگاه وی را در میان ایزدیان که ملک طاوس شیطان و جدا از تجلی خدا نیست را مشاهده می‌کنیم اما از سوی دیگر، سرآغاز زوال نیز می‌باشد که در شیخ اشراق به اوج خویش رسید یعنی با گسستن ارتباط الفاظ با معانی به الفاظ معانی تازه عرفانی قالب کرد که اوج آن را در سهروردی می‌بینیم که به الفاظی چون طباع تام معنایی عرفانی داد که پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت.

اما اینکه ارتباط همه چیزها با خدا یکسان است بازآفرینی اصل برابری مهری در تقابل با نخبه محوری امام و پیامبر و سلسله‌مراتب اجتماعی است که در فلسفه رازی صریحتر بیان شده است. از نظر همدانی در سطح معناشناختی رابطه تقدم و تاخر از بین می‌رود و هه چیز در فاصله برابری با مطلق است. نظم عمودی یا زمانی بین دو چیز وجود ندارد؛ هه‌همه چیز در رابطه افقی بی‌کران و بی‌زمان همزیستی دارد و در نقد علت العلل ابن سینا می‌نویسد که کاتب علت برابر همه سطرهاست که به این زیبایی برابری افراد «بدن کامل» را در کلام عرفانی نمی‌توان بازتاب داد که به نوعی فراتر از رازی - پایین‌تر به آن می‌پردازم - که اگرچه طرفدار قاعده برابری همه انسانهاست و سلسله‌مراتب تعلیمی امامان و پیامبران را به چالش می‌کشد اما با احیای فیلسوف، خود اصل برابری خویش را به چالش می‌کشد اما همدانی آوانگارد این شعر حافظ که «هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بپرسید که هوشیار کجاست» نیز هست که نفی هرگونه قییم سیاسی و عقلی و معنوی بر انسانهاست که برابری بدون قییم، خرابات نماد سمبلیک درک فلسفی وی است که همه آنها پوست عوض کردن برابری و نفی سلسله‌مراتب خرمیان، از سیاست به فلسفه و عرفان است. همچنین، وی به زیبایی و رازآمیزی می‌نویسد که «خوودا با چیزهاست اما نمی‌توان گفت چیزها با خوددا هستند» که به نظر راقم این سطور تایید داستان هبوط خوودا و نفی صعود بشر است. نکته دیگر اینکه آفرینش را وجه الله یا صورت خدا می‌داند که نه تنها با زبان کلام بازگشتی به زبان تصویر در صورت خدا دانستن آفرینش دارد بلکه خوودا را از علت العلل ساقط و جنبه غائی به آن می‌دهد که مهر نیست نه علت ماده بلکه صورت دهنده آن و هه‌لپه‌رکی صورت سمبلیک خودداست و این صورت از نظر زمانی سابق بر جهان نیست و گذشته و حال و آینده رابطه یکسانی با وجه‌الله دارند.

به نظر راقم این سطور، رابطه افقی و برابر همه چیز با خوددا نشان از رابطه‌ی افقی و یکسان تمامی بدن‌ها با بدن کامل هه‌لپه‌رکی است و نفی حال و گذشته و آینده تایید دوری بودن و نفی تکاملی است که هه‌لپه‌رکی آن را اجرا و نقاشی می‌کند. در هه‌لپه‌رکی نیز هر بدن رابطه یکسانی با بدن کامل دارد و در این حلقه دایره هول اول و هو‌الخر و گذشته و آینده و حال محلی از اعراب ندارد. اگر مقایسه مختصری در تصوف مهریسم با تصوف شرقی ایرانی در امثال عزالدین نسفی داشته باشیم به خوبی متوجه تفاوت‌های آنان می‌شویم که نباید اسم عام عرفان را بر همه آنها قالب کرد برای مثال دو عالم مینوی و گیتی نسفی اثری از آن در همدانی نیست و مفاهیم شیطان و تقدیس آن در نسفی نیست.

همچنین، از نظر همدانی، شریعت مجموعه‌ای از قواعد است که نه تنها احوال عاشقان در آن گنجایی ندارد، بلکه در عالم عرفان مانند نگهبان و حافظی است که نمی‌گذارد راز و اسرار ربوبیت مجال بحث و پیدایی بیابد. «دریا نمی‌یازم گفتن، مگر که شریعت را ندیده‌ای که نگهبان شده است بر آنها از ربوبیت سخنی گویند؟ هرکه از ربوبیت سخن گوید، در ساعت، شریعت خورش بریزد» که در نهایت خورش نیز ریخته شد چرا که ربوبیت وی با ربوبیت متافیزیک اسلام تفاوت دارد. در وصف ابلیس گوید: «گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند. ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ دریغا گناه خود همه از اوست کسی را چه گناه باشد» و «این جوانمرد، ابلیس، می‌گوید: اگر دیگران از سیلی می‌گریزند ما آن را بر گردن خود گیریم». این اشعار را از زبان ابوسعید بیان می‌دارد:

ما را به جز این جهان جانی دگر است / جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

آزاد نسب زنده به جانی دگر است / و آن گوهر پاکشان زکانی دگر است

قلاشی و رندی است سرمایه عشق / قرائی و زاهدی جهانی دگر است

تقدیس شیطان و نفی دو بنی متضاد و قلاشی و رندی و نفی دوزخ و فردوس و شریعت، همگی تحول نفی‌گری سیاسی به فرهنگ و تصوف است که همچنانکه خود نیز پیش بینی کرده بود «شریعت خورش بریزد» چون بابک به دار آویخته شد چون پرچم مزدکیان و خرمیان را در قالب رندی تصوف دوباره عَلم کرد.

ابوعلی سینا که پایتزر به تفصیل خواهم گفت، ظاهراً اگرچه کتاب اصلی حکمت المشرقین وی از بین رفته است، وی نیز در به زبان تصویر و تمثیل در سه رساله حی بی یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابسال درکی از محدودیت شریعت اسلامی از سویی، و فلسفه یونان از سوی دیگر یافته است. منظور وی از فلسفه غربی که در مقابل آن قصد تاسیس منطق المشرقین را داشت، مکتب بغداد است. ستیزها و دشمنی های غزالی با وی نمادی از ستیز اندیشه ایرانی/عربی و متافیزیکی با مهری است. اندیشمندان ایرانی در خدمت دیوانسالاری خداسالاری بوده‌اند؛ مانند غزالی و نظام الملک به مشروعیت دهی قدرت خلافت در قالب نظریه ضل السلطان پرداخته‌اند و یا چون فردوسی فره ایزدی شاهان ویا چون ترمزی و بخار به جمع آوری احادیث پرداخته‌اند. غزالی در چند مورد به شدت به ابن سینا می‌تازد از جمله در رد معاد جسمانی و علم خدا به جزئیات و، انتقاد اخلاقی وی به ابن سینا نیز به دلیل نادیده گرفتن محرمات و نوشیدن مسکرات توسط وی است. در واقع سه اصل اصول دین یعنی توحید، معاد و نبوت توسط ابن سینا به چالش کشیده شده‌اند. همچنین اصل زروانی نور و ظلمت که زاییده وجود واحدی هستند که در ابن سینا این وجود واحد عقل اول است نشانی از نپذیرفتن تضاد بنیادی خیر و شر اندیشه ایرانی و افلاطونی توسط وی و بازگشتی به میانجی بودن مهر است. مهر در واقع همان زروان هبوط یافته در دل مکان و زروان، زمانیست که مهر در مکان هبوط نکرده است که در مقابل این هبوط زمان در مکان، اهورا با صعود بشر به فرامکان عصیان کرد و شر حاکم گشت که خود شر را به دلیل حاکمیت، خیر و نور خواند و مکان و دنیای ماقبل شر و خیر را به شر ملقب گردانید که مانی در واقع تبیین این شر و مزدک عصیان برعلیه آن است با این تفاوت که شر و خیری که جغرافیایی و سیاسی و قومی بود، عرفانی تفسیر گردید به این معنی که گذار از حماسه به عرفان نه با شیخ اشراق آغاز گشت بلکه وی آن را به سرمنزلهایی خویش رسانید. در میان سایر متفکران این دوره که نه در لباس صوفی بلکه فیلسوف و پزشک می‌توان آثار اندیشه سمبلیک مهری را در اندیشه‌های وی یافت، ذکریای رازی کاشف الکلی است که سی سال بعد از شکست خرمینیان متولد و هشتاد سال بعد وفات یافت تقریباً هم دوره شیخ جنید می‌باشد که نشان از دوندون شدن یا پوست عوض کردن مهر از سیاست به فلسفه و تصوف می‌باشد که پایتزر به وی خواهم پرداخت.

همانطور که اشاره کردم مهر در دوران قبل از اسلام در دو قالب نفی و ایجابی مانی و مزدک به دو شاخه تبدیل گشت. مانی در ناامیدی از تحقق اصل و نفی واقعیتی که تجلی شر بود، (مانی ماده را شر و انسان را برساخته شیطان می‌دانست که روح الهی در قفس تن گرفتار است) نمایانگر روان رنجور و پریشانی است که قادر نبودن به تغییر را با نفرین آن پاسخ می‌دهد در حالی که مزدک با عمل و اتفاق - به زبان هگلی - سعی در عقلانی کردن واقعیت داشت. این دو شاخه در صورتهای متفاوتی پدیدار گشتند. جنبه مادی و زیربنای فتویان در نفی مقیدات دینی و اخلاقی و وفای به عهد و عصیان در برابر هنجارهای جامعه، قاعده ایی مزدکی اما، بدون سر سیاست که، با اخلاق سعی در تغییر

جامعه دارد. روبروای تصوف آن نیز نمایانگر ایده مانی است که در صوفیان ذکر شده نیز می توان آن را دریافت برای مثال اصل قاعده ی عهدالست و میثاق جنید که مهری است با دیدگاه مانی تفسیر می گردد نه با مزدک.

سیمرغ:

سیمرغ در مهریسم اهمیت ویژه ایی دارد و در شاهنامه نیز پره های تاریکی و اهریمنی سیمرغ باعث کوری اسفندیار و در نهایت مرگ وی در کمک به رستمی می گردد که حاضر به رهایی دین مهری و پذیرش دین زرتشتی نشد. در دادستانهای کوردی نیز چون بارام و بالی، سیمرغ اهمیت ویژه ایی دارد. سفیر سیمرغ شیخ اشراق که عقل هدایت کننده است، یادآور ملک طاوس آیین ایزدی است که خوددا هدایت جهان را به وی سپرده است چون در آیین ایزدی مانند عقل سرخ، برخلاف زرتشت، تضاد بنیادینی بین خیر و شر و خوددا و شیطان وجود ندارد. روایت سیمرغ عطار نیشاپوری به نوعی نه تنها اشاره ایی است به خوددای مهری که که با عنوان شهریار خطاب می گردد و سیمرغ جستجو شده چیزی خارج از حضور اجماع مرغان نیست. داستان از این قرار است که: مرغان برای جستن و یافتن پادشاهشان سیمرغ، سفری را آغاز می کنند. در هر مرحله گروهی از مرغان از راه بازمی مانند و به بهانه هایی پا پس می کشند، تا این که در نهایت و پس از عبور از هفت مرحله، از گروه انبوهی از پرندگان تنها «سی مرغ» باقی می ماند و با نگرستن در آینه حق در می یابند که سیمرغ در وجود خود آن هاست. در نهایت با این خودشناسی مرغان جذب جذب خداوند می شوند و حقیقت را در وجود خویش می یابند

مجمعی کردند مرغان جهان / آنچ بودند آشکارا و نهان

جمله گفتند این زمان در دور کار / نیست خالی هیچ شهر از شهریار

چون بود کاکلیم ما را شاه نیست / بیش از این بی شاه بودن راه نیست

پس همه با جایگاهی آمدند / سر به سر جویای شاهی آمدند..

جمله گفتند آمدیم این جایگاه / تا بود سیمرغ ما را پادشاه..

چون نگه کردند آن سی مرغ زود / بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

هم ز عکس روی سیمرغ جهان / چهره سیمرغ دیدند آن زمان

چون نگه کردند آن سی مرغ زود / بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

در تحیر جمله سرگردان شدند / می ندانستند این، تا آن شدند

خویش را دیدند سیمرغ تمام / بود خود سیمرغ سی مرغ مدام

چون سوی سیمرغ کردند نگاه / بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه

ور به سوی خویش کردند نظر / بود این سی مرغ ایشان، آن دگر

این ابیات به وضوح هر چه بیشتر گویای خوددای مهری در مقابل با خدای متافیزیکی و نظم سیاسی توافقی در مقابل نظم خداسالاری دینی را نشان می دهد که سیمرغ / خوددا همان سی مرغ / خودها است و شاه / سرچوپی توافقی و ناشی از اجماع بدنهاست و سیمرغ و سی مرغ

یکی گشتن / همان بیان شاعرانه هه‌لپه‌رکی است که نظم آن مجموعه‌ای از بی‌نظمی‌های فردی و صورت کلی آن متشکل از بدنهای فردی است.

اگر در جنید معنای سمبلیک عهدالست و بازگشت به آن اهمیت بنیادینی داشت و در حلاج اندیشه دونا‌دون و رقص دیونیزوسی در قالب فردی بیان گردید و در همدانی با تقدیس شیطان و نور سیاه که می‌تواند همان اشاره به غار تاریک باشد که جنید نیز آن را ذر می‌نامد که می‌تواند اشاره به جمع اضداد اهورا/اهرمین در زروان باشد، در عطار با همان سمبل سیمرغ و با سیاست پیوند می‌خورد که خوددایی به غیر از جمع خودها یعنی بعد اجماعی و قراردادی مهر صورت خویش را نمایان می‌کند.

حافظ:

در باره حافظ و گنجوی و مهری بودن آنان، کارهای زیادی انجام شده است که نیازی به تفصیل در آن نمی‌بینم و اشعار زیادی گویای آن است. شایان ذکر است که حافظ و امثالهم، اشخاصی بریده از محیط نبودند بلکه محصول محیط خویش و مفاهیم و سمبل‌های مهری در اشعار آنان، گویای گستردگی و رواج آن آیین در میان مردم و فرهنگ هم‌عصر آنان داشته است همانطور که جنبش‌های سیاسی ضد خلافت/شرق، گویای آیینی متفاوت از اسلام و زرتشت در میان توده مردم داشته است که با زوال سیاست، سیمرغ نفی‌گری و ضدیت با متافیزیک اسلامی/ایرانی و ترکی، در آشیانه شعر و فلسفه و تصوف، در نفی نبوت و معاد و محرمات شرعی لانه کرد. لازم است اشاره کنم که پارسی‌گویی حافظ به معنی فارس/ایرانی بودن وی نیست که خود به لهجه خویش اشاره کرده است: «غلام حافظ خوش لهجه خوش آوازم». اگر فارسی‌سرایی وی نشانه فارس بودن وی است، ناگزیر باید اکثریت نویسندگان دوران اسلامی از جمله غزالی را عرب در نظر بگیریم چون به زبان عربی نوشته‌اند. راقم این سطور نیز این نوشتار را به فارسی می‌نویسم که لابد دلیل بر ایرانی بودن و عشق من به ایرانی/فارسی است که قطعاً مقرون به صحت نیست برعکس نشان از سلطه حکومتی و تحمیل آن دارد که کوردهای ترکیه و سوریه نیز به زبان ترکی و عربی می‌نویسند. زبان فارسی نیز با حاکمیت سامانیان در افغانستان تکوین و با امپراتوری‌های جهانشمول چون غزنوی، جهانشمولی یافت؛ همانند زبان عربی که با خلافت عربی، جهانگیر شد. حافظ چه آشکار و چه در قالب رمز و راز به آیین مهری خویش اشاره می‌کند:

یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود / رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود.

بر دلم گرد ستم هاست خدایا مپسند / که مکدر شود آینه‌ی مهر آیینم.

در اینجا به طور خلاصه به احیای صورت‌سمبلیک و جایگزینی روایت رندی هبوط به جای روایت زاهدی اشاره می‌کنم. حافظ به نوعی داستان هبوط را وارونه کرده و آن را کمال توصیف می‌کند و با مشروعیت دهی به گناه مبتنی بر رضایت:

نه من از پرده تقوا به درافتادم و بس / پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست.

اصل پردیسی مهر را که در خرمیان نیز مورخان اسلامی به آن اشاره کرده‌اند را احیا کرده است. در کتاب بویژه در فصل مزدک به تفصیل گفتم در شریعت میترا‌ی تبلور یافته در مزدکیان و خرمدینان، تنها شریعت، توافق با رضایت است و در صورت رضایت و عدم آزار، هیچ قانون و اخلاق و شریعتی برای محدودیت هر چه خواهی بکن وجود ندارد همان میترا‌پرَدیس است. همانطور که اجانب اهل وفا همان میترا — قرارداد است.

هر آنکه جانب اهل وفا ننگه دارد / خدای در همه حال از بلا ننگه دارد

گرت هواست که معشوق نگس‌لد پیمان / نگاه دار سر رشته تا ننگه دارد

زدرد دوست نگویم حدیث جز با دوست که آشنا سخن آشنا نگه دارد
سرو زر و دل و جانم فدای آن محبوب که حق صحبت و عهد وفا نگه دارد.
مرید پیرمغانم زمن مرنج ای شیخ / چرا که وعده توکردی واو بجا آورد.
فتوی پیر مغان دارم و قولیست قدیم / که حرام است می آن جا که نه یار است ندیم .
و یار که بعد در آیین یارسان جنبه مذهبی و اجتماعی به خود میگیرد، همان خوددا/مهرست:

سرو زر و دل و جانم فدای آن یاری / که حق صحبت مهر و وفا نگه دارد
ای صبا گر بگذری بر کوی مهرافشان دوست / یار ما را گو سلامی، دل همیشه یاد اوست
ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم / ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما...
یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود / رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود..
یاد باد آن که صبحی زده در مجلس انس / جز من و یار نبودیم و خدا با ما بود..
یاد باد آن که خرابات نشین بودم و مست / و آنچه در مسجدم امروز کم است آنجا بود.

پیر مغان اسرار آیین میتراپی و خرابات همان مهرابه‌های مهری است. خوددا نیز من و یار است، خوددا یا بدن کامل همان من و ما است. وی بسیاری از مفاهیمی مانند یار و رندی و قلندری را قبلاً شاعر یارستانی باباطاهر عربان به کار برده است که یار معنای خوددای مهری دارد. حافظ خرابات را در در تقابل با خانه خدایان مسجد و مستی و شادی یا رندی هلهپه‌رکی را در تقابل با زاهدی نماز جماعت برجسته می‌کند:
حافظا گر به دست آری در روز ازل جامی / از کوی خرابات بپرندت به بهشت.
مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
عنان کشیده رو ای پادشاه کشور حُسن / که نیست بر سر راهی که دادخواهی نیست.

خرابات به معنی لغوی خراب به علاوه آباد نیز می‌باشد که پارادوکس آن حاوی پارادوکس شعر حافظ نیز می‌باشد یعنی آبادی از خراب و هشیاری از جایی که به خرابی مشهور است می‌آید نه برعکس. خرابات به قول رضی خرابه‌های مهرابه‌های میتراپی بوده است که رشید الدین فضل الله آن را روسپی خانه نامیده است.

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم / این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم.
جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو / خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم.

خرابات تاریک و مکان مستی و هلهپه‌رکه که در تقابل با آن مساجد و کلیسای نورانی و مزین را ساختند که خرابات برساخته عامه و توده مردم و مساجد برساخته امپراتوری و اشرافیت است که در تزیینات آن نیز مشهود است، همان مهرابه‌های تاریک مهری است که حافظ در تقابل با مکه، آن را خانه خدا می‌داند.

اما حافظ به این نیز بسنده نمی‌کند و فراتر از بحث عشق شخصی و فرهنگی فغان نبود یار و یارستان سیاسی را نیز سر می‌دهد:

یاری اندر کس نمی‌بینیم یاران را چه شد / دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد...
شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار / مهربانی کی سر آمد شهریاران را چه شد..

اینکه می‌گوید شهر یاران و خاک مهربانان این دیار، اشاره به اصل قدیم از بین رفته در معنای فرهنگی و تمدنی دارد و فغان از به سر آمدن سیاست آن: مهربانی کی سر آمد شهریاران را چه شد که در نهایت با مهر خموشی اشاره به روزگاران قدیم که شهریاران در شهر-یاران حاکمیت داشته‌اند که اعتراضی به نظم موجود زمان خویش و حسرت دوران قدیم شهر یاران را دارد. شهریاران که جمع است برخلاف شاه ایرانی که فرد است، غم فقدان سیاست و شهر-یاران و خاک مهربانان، نماد فرهنگی آن است که یاران را در یارسان و شهریاران را در پیرشالیار-شهریار نیز می‌بینیم. به این معنی که در زمان حافظ در حافظه جمعی مردمان وجود داشته‌است که جنبشهای سیاسی چون خرمیان و قرمطی و جنبشهای فرهنگی و شعری چون حافظ و گنجوی را بروز داده است. فغان حافظ از شهر یاران همان چیزی است که تحول مهریسم را از سیاست به فرهنگ و ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی عینی را نشان می‌دهد که در فقدان عینیت، به تصور سازی از سمبلهای آن می‌پردازند و در غربت آن گام در سرای چشمه حیات در مغرب ظلمت می‌نهند و اعتراض سیاسی خرمیان را به اعتراض فرهنگی و نمادین نفی شریعت و محرمات و متافیزیک و نظم سیاسی ایجاد کننده آن تبدیل کردند و حسرت و غم فقدان شهریاران به غربت غرب/جبال و امتناع آن اشاره دارد که که اناالحق ها سعی در توافق دوباره با آن و احیای آن را دارند و یار و یارستان از عینیت به ذهنیت و صفای دل دونادونی دیگر می‌یابد و با کندن پوست سیاست و عمل، پوست زبان تمثیل و صفای دل را به تن می‌کند که در مسیر «آرامگه یار...» و «چشمه حیات» که دچار «غربت غربیه» شده است، «پیرسرخ» راهنمای مسیر می‌گردد و با تفسیر معنوی سمبلها در فقدان هستی عینی، حماسه به عرفان تبدیل می‌شود و غربت غرب ظلمت که مکان چشمه حیات در اندرون کوه قاف است، ندای جبال مظلوم و «شهریاران را چه شد» می‌شود که مهر خموش در امتناع سیاست زبانی جز «رمز و راز و تمثیل»، برای به کلام درآوردن «هوره» نمی‌یابد که قادر کویی در فقدان درک از رمز و راز به جای شکستن پوسته راز و برکشیدن گوهر آن، زمینه تبدیل خانه خرابات به مسجد را فراهم کردند. سفر از شرق به غرب که در مسیر غرب در ظلمت چاه قیروان غار هبوط می‌کند همان فغان شهریاران را چه شد است که فقدان هه‌لپه‌رکی سیاسی به هورقلیای خرابات و غربت غرب و غم فقدان شهر یاران و چشمه حیات می‌شود.

اما نکته مهمتر در مهری بودن حافظ و برگرداندن داستان هبوط و صعود این شعر است :

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست / منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست.

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد / در خرابات پیرسید که هوشیار کجاست.

«هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد»، منظور پیامبران و مصلحان و فلاسفه هستند و خرابات، همان مه‌راهه یا غار میتربی است که در دنیای اسلام به خرابات مشهور است که جای مستی و رقص و می نوشی است و تقسیم بندی کافر و مسلمان در آن راه ندارد. در محدودیت فضای اینجا امکان تفصیل نیست. اما «خرابات» جای هوشیار، همان مه‌راهه، مکان شادی و مستی و زندگی دنیوی است و «هرکه آمد...»، همان زرتشت و افلاطون و... که آن را خراب کردند. در واقع هر که آمد به جهان یعنی فلاسفه و پیامبران به راستی نقش خرابی داشتند. در واقع شعر حافظ بیانگر کل رساله ایی است که من در حال نوشتن آن هستیم که نقش خراب هر که آمد پیامبران و فلاسفه این است که از خوددای خرابات یا مه‌راهه ما را دو کرده‌اند و در خرابات است که خود را دوباره یافت می‌شود.

این اشعار نیز نیازی به تفسیر و توضیح در مهری بودن حافظ و برجستگی وفای به عهد و پیمان ندارد که پیوند وفا و خوددا و دوست و یار را گوشزد می‌کند که قطعاً پیوند خدا و یار و پیمان، نمی‌تواند خدای اسلام و زرتشت باشد که یار و پیمان و عهد در آن اهمیتی ندارد و بعداً شکل آیینی آن را در یارسان مشاهده می‌کنیم به این معنی که شاعران و متصوفان، حاملان و نگهدارندگان مهریسم به زبان تمثیل و راز بعد از زوال سیاست که سامان سخن نبود، بودند تا دوباره در خلا قدرت، در قالبهای اجتماعی ایزدی و یارسان و علوی ظهوری دوباره یافتند.

نظامی گنجوی

نظامی گنجوی نه تعلقى به فرهنگ ایرانی / زرتشتی و اسلامى دارد و نه تركى / آذرى. اگرچه فرهنگ مهرى فراتر و گسترده تر از قوم و زبان است اما اكثریت آنان نیز از نظر قومى كورد بوده اند مانند گنجوى كه خود به آن اشاره كرده است «گر مادر من رئيسه كورد / مادر صفتانه پیش من مُرد» برخى چون زرین كوب اشاره كرده اند كه اگر پدر وى نیز كورد بود، گنجوى به آن اشاره مى كند و فقدان اشاره گنجوى دال بر غيركورد بودن پدر وى است كه باید تفهیم كنم ناشى از عدم درك فرهنگ كوردى است كه در آن زمان رهبرى بسيارى از قبایل كورد در دست زنان بود كه در حمله مغولان نیز بسيارى از قلعه هاى تسخير شده، توسط يك زن رهبرى مى شد مانند قلعه رواندز. اشاره نظامى «رئيسه كورد»، همان مادرسالارى و رهبریت سياسى زن كورد است كه به پدر خویش اشاره نكرده است. تا قبل از گسترش بوروکراسى، اهميت زن در كوردستان همچنان باقى بود كه بسيارى از طایفه ها و قبایل را به اسم زن مثل طایفه خجى و فاطمى و... نام مى بردند كه در طایفه‌ى گنجوى نیز زن، كه مادر وى يكى از آنان است، رئيسه كورد بوده است البته به معنى فمینیسم و حقوق زنان نیست كه مفاهیم و محصول تمدن معاصر غرب مى باشند.

اسكندرنامه گنجوى روايتى از مهر و داراى مولفه‌هاى مهریسم است. همچنين، در هفت گنبد، اسطوره‌ى آغازین گاوكشى ميترا را به زبان رمز و تمثيل بيان مى كند. قصرهاي هفتگانه هفت شاهدخت، اهميت عدد هفت در آيين‌هاى ميترايى، همچنين مقايسه نقش هفت شاهدخت بر گنبد كاخ خورنق با نقاشي‌هاى مهربان بر سقف مهرباه‌ها، تطبيق هفت مرحله آيين مهرى با گذر بهرام از هفت گنبد، نمونه نشانه‌هاى از كارکرد نمادين مهریسم در هفت پيكر نظامى است. مرگ ققنوس وار سمنار در هفت گنبد توسط شیده باز افرینی اسطوره‌ى آغازین گشتن گاو است. شیده، الهه مادى به معنى شیدا و دیوانه است كه معنای رندى در آن نهفته است و حتى برخى محققان واژه‌ى شيطان را برگرفته از آن مى دانند.

بر اساس هفت پيكر، بهرام گور در پايان زندگى خویش با راهنمایى گورى به درون غارى مى رود. ياران همه چشم انتظار بازگشت او مى شوند اما ندایى آنان را از اين انتظار بيهوده بر حذر مى دارد. غار، گور و نامعلوم بودن سرنوشت بهرام شاخص‌هاى هستند كه همسان‌سازى ميترا و بهرام را در متن هفت پيكر محتمل مى سازند كه ميترا نیز با راهنمایى كلاغ به غار مى رود. نظامى در اين گنبد با بكارگيرى آرایه ايهام و تمثيل به اسطوره قربانى مهرى اشاره مى كند بخصوص كه پادشاه سياه پوشان كه فردى بخشنده است با عنوان زرافشان شناخته شده است و مرد قصاب به گاو قربانى تشبيه شده است. اصطلاح گاو قربانى اشاره اى به داستان قربانى كردن ايزد مهر است كه با واژه گاو، قصاب و زرافشانى در معنای استعارى نورافشانى به نوعى ايهام تناسب دارد.

مرد قصاب ازان زرافشانى / صيد من شد چو گاو قربانى

گاو بر گردن ايستاد به پاى / شير چون گاو دید جست ز جای

داستان گنبد هفتم، روايتى شاد، پر از آواز، رقص و جنب و جوش است. كنيزكان باغ گل و گياهان سبز، همگى فصل رویش و بهار را يادآورى مى كنند؛ بهارى كه با جارى شدن خون گاو قربانى در گنبد‌هاى پيشين برای مردمان نوزايى زمين و تولدى دوباره را نوید مى دهد. اين تولد جشن و سرورى بس باشكوه را مى طلبد. وصف غار متروك و پوشيده از گل و گياه با خرمنى از گل ياسمن همچون نور، وجود بيشه در کنار غار كه تداعى كننده چشمه يا بركه‌اى در آن نزديكى است. همگى نشانگر فضا‌سازى به منظور احياى غار مهرى است.

جست بيغوله‌اى در آن بستان / سر زلفش گرفت چون مستان.

ياسمن خرمنى چو گنبد نور / بود در كنج باغ جايى دور.

بر سرش بيشه و به بن غارى / بر كشيده علم به ديوارى.

همچنين گنبد چهارم در هفت پيكر به رنگ سرخ است و جوانى كه خواهان گذار از هفت خوان است به لباسى به رنگ سرخ است:

سرخی در سرخ زیوری بر ساخت / صبح گاه سوی سرخ گنبد تاخت

بانوی سرخ روی سقلایی / آن به رنگ آتشی به لطف آبی.

در این اشعار نظامی به زیبایی که چون عقل سرخ سهروردی به برجستگی رنگ سرخ که رنگ لباس مهر و نمادی از میانه بودن میانه بودن سیاهی و سپیدی یا نور و تاریکی است مانند شفق و افق، از نظر رنگ به آتش اما از نظر ماهیت به آب تشبیه می‌کند چرا که مسیر آب برخلاف آتش به طرف زمین است و مهرابه‌ها همانطور که از نامش پیداست در غارهایی با چشمه‌های گوارا مانند غار لالش می‌باشند که از نظر سهروردی و شبستری نیز چشمه حیات در مغرب ظلمت در اندرون کوهی است که اندرون در نظامی «سوراخانی» تعبیر شده است. در گنبد چهارم جوان سرخ لباس و خون سرخ که هفت‌خوان را طی کرده است، تمثیلی از اسطوره نخستین قربانی گاو مهری است که با لباس سرخ و خون آغشته شده است. گنجوی گاهی از همان واژه «سور» کوردی به جای سرخ استفاده می‌برد در دو معنای متفاوت اما مهری استفاده می‌برد:

گرد گیتی چو بنگری همه جای / نبود جز به سور شهرآرای

آن پریخ که شد ستیزه حور / شهری آراسته به سر نه به سور

سور، در بیت اول به معنای سرخ و صورت سرخ شهر اشاره دارد و در بیت دوم به معنای شادی و جشن که به نظر می‌رسد به پیوند قرانی گاو توسط مهر سرخ لباس و شادی هله‌په‌رکه می‌رسد. اشعار بیشتری را می‌توان از هفت گنبد نظامی بویژه گنبد چهارم مثال زد که برای هر اهل علم نیاز به تفصیل بیشتر نیست و قصد من فقط ارائه صورت کلی در این مختصر است.

باری، مهر در امتناع سیاست که حافظ به آن اشاره کرده است: «در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نیست» یعنی امکانیت تعرض به شاه و تحقق سیاسی آن نیست، در صورتهای متفاوت؛ در قالب تصوف و شعر با زبان راز و تمثیل بیان بروز یافت و اگر کسانی پروا به خرج داده و جانب راز را نگه نداشتند، چون حلاج و عین‌القضات همدانی و حتی سهروردی، سرنوشتی جز سرنوشت بابک خرم‌دین نیافتند. بنابراین، همیشه لفافه‌ایی از راز و تمثیل و شریعت، بر هسته‌ی صورت سبملیک می‌ترایی وجود دارد. در واقع شیخ جنید، ایده‌ی اصلی مهر یعنی عهدالست را در قالب زبان شریعت بیان کرد در سیر خویش زبان و صورت شریعت و روحانیت کمرنگ و غنچه پردیسی و توافقی آن دوندونهای متکثر و متفاوتی به خود دیده است. اگر در حافظ بار معنایی و پردیسی و وفای به عهد صراحتاً در قالب رندی بیان می‌شود، در گنجوی، سبملهای عمل نخستین گاوکشی است که برجسته می‌گردد. در واقع عرفا و شعرا به قول رضی، آیین مهری را نمایان می‌کنند که تا قرون هشتم و نهم خانگه‌های مهردینان در ایران رواج زیادی داشت.

قبل از پایان این بحث لازم است چند نکته عیان گردد که عیان سازی آن حاجت به بیان دارد. اولاً که تغییر پوست مهریسم از سیاست به تصوف و شعرا با این چند مورد ذکر شده پایان نمی‌یابد و شخصیت‌های بسیار دیگری چون شبستری و مراغه‌ایی و لاهیجی و... نیز در این وادی گامهایی برداشته‌اند همچنانکه در فلسفه نیز، اما محدودیت این نوشتار اجازه بررسی همه این اشخاص را به طور مستقل نمی‌دهد و نیاز به تحقیق بیشتر و منابع معتبر دارد. دوماً: تصویری که از خوددا در مهرابه‌ها هله‌په‌رکیده گشت مبتنی بر پردیس زمینی یعنی رهایی بدن و دنیوی است، چگونه عارفانی که به نفی امیال بدنی و دنیا می‌پردازند می‌توانند یادآوری آن عهدالستی باشند خوددا در بدنهای خودها هبوط کرد. باید روشن شود که اولاً این درباره بسیاری از آنان صدق نمی‌کند و مانند حافظ و باباطاهر و فتیه و قلندریه، به کرات جنبه پردیسی می‌و میخانه و گناه و لذت دنیوی را برجسته کرده‌اند و به نفی محرمات و مقدسات پرداخته‌اند به همین دلیل نیز بسیاری از عرفا به نادیده گرفتن محرمات دینی و شریعت متهم گشته و حتی به دار آویخته شده‌اند دوماً: زبان آنها مانند گنجوی و حافظ و سهروردی، زبان تمثیل است و باید در چهار چوب زبان تمثیلی مهری بررسی شود، نه معنوی و متافیزیکی. تفاسیر متافیزیکی از سوئی، به محدودیت‌های زمان آنها باز می‌گردد که برای رهایی از اتهام، مجبور به بکار بردن مفاهیم قرآنی و تفسیر معنوی بودند مانند قصه‌ی غربت غربیه سهروردی که داستان هبوط در غار قیروان غرب است که کاملاً مهری است اما از مفاهیم و تفاسیر دینی نیز استفاده می‌کند که، مشروعیت بیاید. این مسئله حتی در قرن بیست و یک نیز که قرن سکولاریسم است مورد استفاده قرار گرفته است مانند یافتن قرینه قرآنی برای ماده‌های قانونی و فلسفی غرب در

مشروطه ایرانی و از سوی دیگر، تفاسیر از بیرون است که توسط مسلمانها و ایرانیها قالب گشته‌است که سعی در تفسیر قرآنی و زرتشتی/شیعی از آن دارند که همان مثال سهروردی هبوط به غار را که بازآفرینی تمثیلی هبوط مهر است را معنوی اسلامی/زرتشتی تفسیر می‌کنند یا مفهوم یار حافظ که در یارسان به تکامل خویش رسید را تفسیری شرقی/اسلامی می‌کنند که متأسفانه فقدان مفاهیم پیشینی مهری/کوردی باعث تداوم آن گشته‌است. سوما: جنبش مزدک که بر علیه ساختار طبقاتی و خداسالاری، پراکسیس و اگزستانسیال شد و خواهان تقسیم برابر زن و مال بود نیز، آز و کینه و امیال نسبت به زن و اموال را دلیل شر می‌دانست و شورش او برای از بین بردن این امیال دنیوی و بدنی بود با این تفاوت که راه از بین بردن آن را برآورده کردن آن در تقسیم برابر زن و مال است تا امیال به آز و حرص تصعید پیدا نکنند. به عبارت دیگر شکل دهی کلیت جامعه بر اساس امیال دنیوی بدنیا مانند کلیت شکل هه‌لپه‌رکی که بر اساس رهایی امیال درونی افراد است نه سرکوب‌گرایی بدنیا با نظم‌سیاسی و شریعت و دین. نفی امیال دنیوی توسط عرفا، بازتولید مزدکیسم است نه گسست از آن. تنها تفاوت در آن است که تصوف، بدون سر سیاست و ناامید از تغییر سیاسی است. یعنی اصل یکی است که آز و حرص در نتیجه مال و زن دلیل شرک و دوری از خوداست اما راهکار متفاوت بود که مزدک و خرمیان اصل را بر آورده کردن و تقسیم برابر آن در میان بدنیا برای نابودی رشک و کین و نفرت داشتند اما تصوف مهری در نفی آن از سویی، مراعات عرف روز را می‌کرد از سوی دیگر، در پی تحقق همان اصل مزدکی در از بین بردن نفاق کینه و رشک داشت. مهریسم که توافق خودآگاه و ناخودآگاه است به معنی بی قید و بندی غریزه نیست بلکه برآوردن آن که جنبه‌پردیسی و ناخودآگاه آن است بر اساس رضایت و توافق که جنبه قرارداد و خودآگاه آن است که همان توافق بدنیا یا بدن کامل/هه‌لپه‌رکی است اما در نظام‌های سیاسی ایرانی/اسلامی که امکانیت چنین توافقی در تصور نمی‌گنجید، نفی دنیا، نفی نفی‌کننده مهریسم یعنی نظم سیاسی-اجتماعی اسلامی/ایرانی و نفی دنیا‌یابی است که امکان توافق بدنیا را نفی کرده‌است. تصوف مهری متفاوت است با عرفان زهد و نظری شرقی و اسلامی که بیشتر ایدئولوژی الیگارشی خداسالارانه حاکم در درونی کردن نظم و پذیرش کامروایی با وعده بهشت اخروی به خاطر انحصار کامجویی توسط طبقه حاکم است. تصوف مهری بر مبنای مفهوم رندی و پردیس زمینی است و نفی دنیا‌گرایی آن، نفی همان نظمی است که مزدک با عمل سیاسی در پی نفی آن بود. معنویت‌بگرایی مانی نیز مانند مزدک اعتراضی بر علیه نظم طبقاتی ساسانیان بود که امتیازات مالی و خونی و انحصار کامجویی آن را به چالش بکشاند چرا که فضیلت و رتبه بندی اخلاقی است نه مادی که البته تاثیرات و تبادلات فرهنگی و پوشیده ماندن راز را نیز باید به آن افزود که گنومانه نیز در آغاز تقیه داشت.

در نهایت شایان ذکر است که اشخاص ذکر شده جزیره‌ای منفرد از جامعه نبودند. بلکه محصول جامعه و فرهنگ خویش بوده‌اند به این معنی که سمبلها و آثار مهری در اشعار و بیانات آنان، نشان از وجود آن در میان فرهنگ عمومی مردم نیز داشته‌است که از زبان شعرا و متصوفه بیان گردیده است. گستردگی آیین مهر و بازتاب آن در شعر و ادبیات آن از نیشاپور تا شیراز و از نهاوند تا اران و گنجه و از درسیم تا موصل، گستردگی کوردها را نیز در این سرزمین نشان می‌دهد که اشاره کردیم، سلطه پارس و عرب و ترک، سلطه نظامی و سیاسی و ایدئولوژیک بود که به تدریج جنبه سکونتی و زبانی نیز یافت که به تدریج به قول جیمز بوریس کوردستان محدودتر و محدودتر گشت و با محدودیت کوردستان، آیین مهر نیز به کوردستان محدود گشت که اکنون دیگر سراغی از آن در شیراز و اصفهان و شمال نیست بلکه برای مثال اسطوره گاوکشی از دالاهو تا هورامان و لالش و درسیم و حتی قوچان، جایی که کوردها هستند، مهریسم نیز همچنان سرزنده اگرچه ناخودآگاه و سمبلیک باقی مانده است تنها حافظه خودآگاه ما که محصول نظام دانش دولتهای مدرن تک-قومیتی صد سال اخیر است، از آن گسسته است. این در مورد جنبشهای سیاسی نیز صادق است که از خراسان تا آنکارا از موصل و شهرزور تا خوزستان و شیراز، جنبشهای ضد استبدادهای خداسالاری در جریان بوده است اما با محدود شدن کوردستان به اکنون زاگرس، جنبشهای سیاسی ضد استبداد نیز محدود گشت مانند اوایل انقلاب اسلامی ایران که تنها جایی که ندای مقاومت را سر زد، در کوردستان بود. بنابراین، اگر قبلاً تضاد دولت و ملت بود به دلیل محدود شدن کوردستان و آیین مهری آن، اکنون تضاد دولت تک-قومیتی فارس با اقوام بی دولت، بویژه کورد است و کوردستان امروز را باید حفظ کرد نه برای توجیه مماشات ایران مال ماست به تعمیر خانه‌ی خدایانی پرداخت که بر روی خرابات کورد بنا شده است.

هه‌لپه‌رکی ذهنی فلسفی: آشتی زبان تمثیل و فلسفه:

از زکریای رازی و ابن سینا تا سهروردی و شهرزوری

اشاره کردم که تاریخ، داستان فراق و وصال از خوددا/خداست که وصال یکی، فراق از دیگری است و زوال یکی، ظهور آن دیگر است. با ظهور زبان ابزار کلام (وحی و دیالکتیک) خدا، زبان تصویر خوددا به محاق فرو رفت اگرچه تصویر آن توسط زبان ابزار در جهت وجود خدا به کار گرفته شد. خوددای صورت و تمثیل که گوهر آن نه روح بلکه عمل و سمبل بود، در صورت امکانیت، به شکل پراکسیس، وصالهایی با خوددای خویش داشته‌است مانند آنچه از گنوماته تا خرمدینان اتفاق افتاد و گاه در امتناع پراکسیس با زبان تصویر و راز مانند آنچه مانی ندای وصال را با فراق از دنیا داد و امتناع عمل، وی را به نفی مکان نفی کننده عمل وی، دنیا، کشاند. در دوران اسلامی، صورت و عمل بارها از هم گسستند که از سویی، عمل به غرایز قبایل و امارتها بدون هیچ صوری تقلیل یافت و از سوی دیگر صورت گسسته از عمل، به دنبال ابزار دیگری برای ابزار خویش می‌گشت که بیان، نه زبان صریح وحی و دیالکتیک بلکه، زبان راز و تمثیل را برگزید. به عبارت دیگر، زبان با تمثیل و تمثیل با زبان آشنا شد. همانطور که گفتیم بعد از خرمیان، سیمرغ هه‌لپه‌رکی، درگسست از پراکسیس سیاسی، از یک سو، در کوه قاف تصوف و قلندریه لانه کرد که از جنید و حلاج تا باباطاهر و همدانی، دونادونی سلبی در نفی سیاست یافت و از سوی دیگر، زبان تمثیلی فلسفی، مکان صور لامکان توسط رازی و ابن سینا تا سهروردی و شهرزوری گشت. دو دوره، این تفرق عمل و صورت شکل گرفت؛ دوره اول: که با شکست خرمیان بود و دوره دوم با هجوم سلجوقیان و برچیدن حاکمیت‌های کوردی بود. در دوره اول با دونادونهای فردی تصوف و فلسفه در فلسفه ابن سینا و تصوف جنید بغدادی و اجتماعی اخلاق فتوتیه مواجه هستیم؛ در دوره دوم به تدریج سیمرغ هه‌لپه‌رکی در آشیانه فلسفه و مذهب لانه می‌کند اما همچنانکه این صورت، فلسفی و آیینی می‌گردد، فلسفه نیز، تمثیلی و صورت مهری می‌پوشد. این دوره از نظر فلسفی با شخصیت‌هایی چون شیخ اشراق، شمس الدین شهرزوری، سیف الدین آمدی و عمر سهروردی مواجه هستیم که به تدریج صورت هه‌لپه‌رکی که از عمل گسسته، سعی در دونادون شدن در فلسفه و شکستن سکوت تصوف دارد و از سوی دیگر، به صورت آیین اجتماعی یارسان و علوی و قلندریه در می‌آید که در این بخش تمرکز بر روی زبان تمثیل فلسفی از زکریای رازی تا شهرزوری است.

آشنایی فلسفه با زبان تمثیل، با رازی و ابن سینا آغاز گشت اما صورت کامل خویش را نیافت. ابن سینا در آخر عمر در رساله‌هایی مانند *حی بن یقضان* و *رساله الطیر* که زبان تمثیل را در نفی زبان وحی و مفاهیم آن چون توحید و معاد و نبوت به کار می‌برد، به این صورت دست یافت اما فرصت تکمیل آن را نیافت. دلیل اصلی امتناع زبان فلسفی از صورت مهری بود که میانجی تصوف مهرزمین از جنید تا همدانی می‌توانست زمینه ساز آشنایی زبان فلسفی و صورت سمبلیک باشد تا در فلسفه سنتز صورت نظری خویش را بیابد. بدون میانجی‌گری زبان سکوت تصوف، آشتی بی میانجی زبان تصویر و زبان ایده، سخت در تصور می‌گنجید. بنابراین، آنچه اینجا مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ سیر دونادون گشتن هه‌لپه‌رکی در فلسفه از رازی و ابن سینا تا شیخ شمس الدین شهرزوری است که شامل مفاهیمی چون وحدت و کثرت، وجود و ماهیت و ایجاد عالم تمثیل در میانه دو عالم معقول و محسوس و نفی بنیاد خلافت و متافیزیک آن یعنی توحید و نبوت و معاد است که قطعاً به زبان تمثیل نیز نیاز دارد. در فلسفه رازی، ایده برابری و نفی مسئله نبوت و معاد صریحتر بیان می‌گردد اما در ابن سینا و شیوخ به طور نمادین و تمثیلی بیان می‌گردد که در اینجا مراحل آشنایی زبان فلسفه با صورت سمبلیک و سمبل‌های آن از ابن سینا تا سهروردی است که مرحله درونیت یا فلسفی شدن پراکسیس خرمیان است که شیخ جنید به بدن کامل عینیت یافته در خرمیان، صورت ذهنی تصوف داد و رازی و ابن سینا صورت فلسفی. در واقع سیمرغ صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی، در فقدان هستی عینی سیاست خرمیان و قرمطیان، نشانه‌ها و سمبل‌های آن چون مرغهای پراکنده‌ایی در هستنده‌های صوفی و فیلسوف، دونادونی تازه می‌یابد و نفی‌گری از سیاست به فرهنگ منتقل می‌شود به همین دلیل، سرنوشت بسیاری از آنان همانند سرخ جامگان بایک، خون آلود شدن به دار اعدام عقل سیاسی و تشریحی ایرانی/عربی دستگاه خلافت است. در این پروسه‌ی ذهنی/فلسفی شدن، به تدریج، صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی، با مفاهیم و صورت معقول آشنایی می‌یابد و زبان فلسفی، آشیانه‌ی مرغ‌های گسسته از سیمرغ عینی سیاست می‌شود و فرهنگ و فلسفه، جایگزین پراکسیس سیاسی می‌شود و هه‌لپه‌رکی از حالت عینی و سیاسی، به حالت ذهنی و روحی و در یک کلام درونیت می‌یابد.

زکریای رازی: بدن ذهنی فلسفی

زکریای رازی - ۳۱۳/۲۵۱- به دورانی تعلق دارد که در امتناع عینیت سیاست (شکست خرمدینان با مرگ بابک ۲۲۳)، ذهن، آشیانه هبوط سیمرخ بدن کامل می‌گردد؛ دوران تحول از هه‌لپه‌رکی عینی به ذهنی که در فقدان عینیت، ذهن آن را از طریق نشانه‌ها و سمبله‌ایش می‌شناسد. به عبارت دیگر، در امتناع عینی خوددا، وی را می‌توان تنها از طریق نشانه و آثار وی شناخت که کوه ذهن، پناستیل هبوط کامل خوددا را چون بدن و عمل سیاسی ندارد ناگزیر تنها قادر به دریافت بخشی از آن می‌شود. پراکسیسی که در خرمیان، نفی نظم ایجابی ایرانی/اسلامی بود، در نظر، به نفی نظم نظری و بنیاد مشروعیت نظم موجود چون نبوت و معاد و سلسله‌مراتب روحانی می‌پردازد و، دفاع سیاسی و نظامی نظم موجود، به دفاع از ارزشهای اسلامی و شریعت‌گرایی در مقابل افکار ظالمانه و فرمطی و کافر تحول می‌یابد که متفکران بسیاری در این دوره یا به کفر و ارتداد محکوم یا چون بابک به دار آویخته شدند و جبال مهد خرمدینان و قرمطیان به جبال مهد جن و شیاطین تغییر نام داد.

از نظر رازی، پنج اصل قدیم هستند: خالق، نفس کلی، هیولی، زمان و مکان که، نفس کلی اسیر جهان گشته‌است تا خالق عقل را فرستاد که نفس را رها کند و رسالت فیلسوف، نجات نفس و بازگرداندنش به وطن اوست. این اصل رازی که رگه‌هایی از مانی را در خود دارد به شدت مورد انتقاد اسماعیلیه و ناصر خسرو است. از نظر ناصر خسرو، نفس کلی هبوط نکرده‌است بلکه این نفوس جزئی هستند که دچار هبوط شده‌اند و نفس کلی را نمی‌توان به نفوس جزئی تقلیل داد. همچنین رازی، به شدت طرفدار برابری میان افراد انسانی است و منکر نابرابری در ترجیح کسی به رسالت نبوت است که بازهم اسماعیلیه که آن را در تضاد با تعالیم امام می‌دانستند به آن تاختند. از نظر وی، نبوت، نتایج زیانباری خواهد داشت که جنگ و کشتار به خاطر اعتقادات و باورهای پوچ، نتیجه آن است. اگر پنج اصل قدیم رازی را به اعتقاد وی به برابری انسانها و نفی نبوت در کنار هم قرار دهیم، می‌توان پژوهی از صورت نظری شده بدن کامل را دریافت. اینکه رازی بدرستی نفس کلی را هبوط یافته می‌داند چرا پژوهی از بدن کامل نباشد و اینکه نفس کلی که مادون خالق است و هبوط یافته‌است، چرا خالق زروان نباشد که نماد زمان ازلی است که با سپردن کار به دست اهریمن/ملک طاوس و تجلی مهر در مکان غار، همان هبوط نفس کلی است که تعالیم دینی قادر به درک و پذیرش آن نیست چرا که در تعالیم متافیزیکی دینی-فلسفی، نه نفس کلی بلکه نفوس جزئی هبوط یافته‌اند. هبوط نفس کلی، پژوهی از هبوط خوددا/مهر در مهرابه‌ها است که برخلاف ادیان، عهد الست، نتیجه هبوط خوددا یا نفس کلی است نه نفوس جزئی. در ادیان و افلاطون، نفوس قبل از هبوط به قفس بدن، در حضور خدا در عالم روح، عهدی را بسته‌اند اما هبوط نفس کلی قابلیت تفسیر در متافیزیک روح را ندارد بلکه تنها می‌توند پژوهی از هبوط مهر در مکان غار باشد که هیولی خام را با توافق شکل ببخشد. نباید فراموش کنیم در زمانی که جنبش عظیم مهری خرمدینان هورقلیا می‌کرد، لابد اساطیر و سمبله‌های مهری نیز حضوری فعال داشته‌اند که رازی به آنان شکلی فلسفی داده بویژه اینکه ماسینیون بسیاری از فلاسفه را متأثر از مانداییها می‌داند و نظام الملک، اندیشه‌های رازی را همسان با مزدکیه و خرمیه و قرمطیه در نظر می‌گیرد.

زروان، خدای زمان، با شماییلی شبیه مهر با بدنی اژدها و سری شیر مانند توصیف شده‌است که، پدر اهورا و اهریمن با هم هست. اشاره شد که مهر خوددای بزرگ و میانجی اهورا و اهریمن است. تفسیر پنج اصل رازی می‌تواند اشاره ایی به آن باشد که خالق زروان/مهر که زمان است در مکان غار هبوط و زمان در دایره مکان و دایره حلقه هه‌لپه‌رکه قرار می‌گیرد و هیولی نیز اشاره به نبود ماهیت و قوانین از پیش داده شده یا همان ماده خامی است که تاریکی غار، نماد آن است که باید خوددا یا همان توافق بدنها به آن صورت ببخشد که در هگمتانه نیز به ماده اجتماع، صورت سیاسی با توافق بخشیده می‌شود. هبوط نفس کلی با توجه به ایده برابری رازی و نفی واسطه پیامبر و امام، معنای کامل خود را صورت می‌بخشد که همان روابط افقی بدنها و اجماع آن در شکل بدن کامل است که رازی اصطلاح نفس کلی را برای آن برگزیده است همانطور که سهروردی، اصطلاح طباع‌تام را برگزید. در واقع نفس کلی با هبوط خویش در جمع نفوس جزئی به شکل بدن کامل هه‌لپه‌رکی پدیدار می‌شود. اصل برابری رازی و نفی پیامبری نیز بازتابی از آیین مهر است که در این آیین نه پیامبری است نه سلسله‌مراتبی بلکه توافق بدنها خالق اصول و قواعد است و رابطه برابر و افقی با خوددا که شکل عرفانی آن را در عین القضاة همدانی نیز

مشاهده کردیم، در رازی بیانی فلسفی می‌یابد. اینکه خالق عقل را می‌فرستد تا نفس را رها کند، اولین بارقه‌های آشتی نفس کلی/بدن کامل با عقل است چون عقل در میان پنج اصل رازی جایگاهی ندارد که مرحله گذار از هه‌لپه‌رکی سیاسی به فلسفی و درونیت یافتن آن است که در فقدان عینیت، ذهن از طریق سمبلا و نشانه‌هایش آن را با کمک عقل و فلسفه تفسیر می‌کند.

اشتباه رازی در آن بود که دریافت که خود فلسفه نیز بخشی از کلامی است که وی در نقد تعالیم اسماعیلیه به رد ظاهر و باطن کلام پیامبران می‌پردازد و از نیات شیطانی آنها می‌گوید اما همانطور که اشاره شد در این مرحله ذهنی شدن بدن کامل، زبان ابزار و کلام، بیانگر زبان تصویر می‌شود. رازی اگر چه در کتاب مخاریق النبیاء به رد مسئله‌ی نبوت و امامت می‌پردازد اما در طب روحانی متأثر از افلاطون است که عقل باید بر هوی و هوس، امر و نهی کند. اگر چه رازی مطابق افلاطون بر سرکوبی شهوت اصرار دارد اما ملاک سرکوبی شهوت را قابل تامل تعریف می‌کند؛ وی می‌گوید: «شهوتی را باید سرکوب کرد که زیان و گزند دنیایی اندر فرجام با لذت نخستین آن برابری یا افزونتر باشد» یعنی معیار محدود کردن لذت نه صواب و عقاب اخروی بلکه دنیوی است. اگر این اصل را با اعتقاد رازی به ایده تناسخ/دونادون گردآوریم، که در تناسخ نفی عقاب و صواب اخروی نهفته است و در مزدکیان و خرمیان که، توافق به شرط رضایت دنیوی تنها معیار محدودیت لذت است، مهریسم/هه‌لپه‌رکی با نفی روح و آخرت و معاد و نبوت، کامل است. ابن حزم ایده تناسخ در رازی را برگرفته از قرامطی و اندلسی از صائبیان می‌داند. همچنین اندیشه پنج قدیم متأثر را از حران و ماندائیه‌ها لحاظ کرده‌اند که، منتقل دهندگان فلسفه یونانی به دنیای اسلام بودند و بسیاری از فیلسوفان مسلمان متأثر از ایده‌های آنان بودند.

نباید فراموش کرد که حران که در باکور می‌باشد، ماندائی بودند که با تهدید مامون، لفظ صائبی را که در قرآن به اهل کتاب معروفند را به اجبار برای خود برگزیدند که از تهدید مامون در امان بمانند. شستن بدن با آب توسط صائبین حران، اثری مهری است که در صیاحتنامه فیثاغورث نیز به آن اشاره رفته‌است که در اندیشه آنان نیز بدون واسطه پیامبر و امام، امکان رستگاری انسان و دیدار با خود را ممکن می‌باشد که نفی سلسله مراتبی روحانی متافیزیکی است. از نظر ماندائیان نیز چون رازی، پنج اصل قدیم وجود دارد؛ خدا، نفس، هیولی نامتعیین، زمان و فضا یا خلا که دو اصل قدیم فاعل و حی هستند چون خدا و نفس و دو اصل قدیم غیرفاعلند یعنی دهر/زمان و خلا/مکان. هیولی یا ماده اولی نیز منغفل است و از واهب الصور قبول صورت می‌کند. همانطور که در تفسیر فلسفه رازی نیز اشاره کردیم، این پنج اصل را می‌توان به فلسفه هیبوط مهر تطبیق داد بویژه اینکه از نظر آنان هیولی نامتعیین و منفعل است که اشاره کردم تاریکی غار نشان از ماده اولیه جامعه است که فاقد هرگونه قوانین و ماهیت از پیش تعیین شده‌است و باید با توافق به آن صورت بخشید و مراسم مهرابه داستان خلقت سیاسی و تمرین هنری آن است و خوددا همان صورت کلی یا بدن کامل است که به ماده بدن و جامعه صورت می‌بخشد.

حران، به شهر شرک (City of Pagan) مشهور بوده است و مراسم تشرف آنان همان مراسم آیین مهری است و بسیاری بنیان نظریه‌های اخوان الصفا را نظریه‌های مندائی حرانین می‌دانند. اصل و اساس اخوان الصفا که از اسم آن نیز مشهود است «کتاب‌های برادران پاک و دوستان وفاداری و اهل عدالت و پسران ستایش»، برابری و برادری و وفا و عدالت است. آنان معتقد بودند که امکان تلفیق عرفان و اسلام با فلسفه یونان وجود دارد و هدف آنان از سازش بین ایده‌ها، اجتماعی و سیاسی، از بین بردن اختلاف بین گروه‌ها و فرقه‌ها، و مدارا و تساهل تا دستیابی به شکل کل بر اساس ایده برابری و آزادی است. شکل کل با ایده برابری و تساهل که یادآور مهردوستی مهریسم است - و امروز در شکل سیاسی برادری خلقهای اوجالان احیا گشته‌است -، شکل باطنی بدن کامل است و به همین دلیل ایده‌های خویش را پنهان و یا با راز بیان می‌کردند و مورد نفرین متشرعان قرار گرفته‌اند. ایده برابری و برادری اخوان الصفا با دیدگاهی نئوافلاطونی و فیثاغورثی تفسیر می‌گردد که مرحله ذهنی شدن بدن کامل است. هدف از ذکر اندیشه‌های حرانین و اخوان الصفا که بررسی مستقل آنها از محدودیت این مقال خارج است، به این دلیل است که سیر گذار از هه‌لپه‌رکی سیاسی و عینی به هه‌لپه‌رکی ذهنی نشان داده شود که در دوران زوال پراکسیس، روح کورد دچار آشفتگی که، با انتقال ایده‌ها از سیاست به تصوف و فلسفه، به دنبال آشیانه‌ای نو برای سیمرغ صورت سمبلیک بدن کامل است.

اگر ملتفت شویم تحولی که از سیاست به اخلاق اجتماعی که در فتنان اشاره کردم، در اخوان الصفا نیز مشاهده می‌گردد اما شکلی فلسفی و دینی به خود می‌گیرد. یعنی ایده توافق و وفا در رسیدن به شکل کل، کاستن از تعصبات دینی و فرقه‌گرایی در دستیابی به توافق

است که به جای توافق بدنها، در دوران هه‌لپه‌رکی ذهنی، توافق ایده‌ها و تساهل و مدارای فکری راه رسیدن به شکل کل یا بدن کامل ذهنی است. گروهی چون ماسینیون اخوان الصفا را قرامطه و گروهی چون طه حسین آنان را اسماعیلی در نظر گرفته‌اند اما آنان فاقد مذهب خاصی بودند در عین حال هرکسی از هر مذهب و عقیده و نژادی در میان آنان حضور داشت. ایده وفاداری و عدالت اخوان الصفا را می‌توان اگر چه نه سنتز بلکه مابین ایده‌های اخلاق اجتماعی فنیان و تصوف جنید و فلسفه رازی لحاظ کرد که، گروهی اجتماعی هستند و برادری و وفا را برای دفع تعصبات مذهبی در قالب تفسیری فلسفی به کار می‌برند. این دوران که دوران عقلگرایی نیز هست اگر چه امکان سیاست نیست اما آزادی اندیشه‌ای که در پرتو عقل‌گرایی بوجود آمده بود، قلم‌جایگزین سیاست و جدالهای فلسفی جایگزین جدالهای سیاسی می‌گردد. در واقع اتحاد سه قوم پارس (طاهریان و افشین)، ترک و خلافت عربی، بر ضد خرمدینان، جنبه دینی و فلسفی به خود می‌گیرد که کشتار بابک در کشتار حلاج و همدانی و نفرین رازی و آوارگی ابن سینا بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر، جنگ و جدال سه قوم بر علیه خرمدینان و قرامطی و خوارج، شکل ستیز قلمی شریعت با فلسفه، زاهدی با رندی و قداست خلافت (ظل السلطان) با نقد ایدئولوژی آن چون معاد و نبوت به خود می‌گیرد، که نفرین و کفر خواندن اندیشه‌های رازی و اخوان الصفا و ابن سینا و سهروردی و همدانی، همسان و همزمان با روایت‌های بیشماری است که در مورد جن نامیدن کوردهای جبال روایت می‌شود. نفی‌گری سیاسی مهریسم، شکل فلسفی در نفی‌گری بنیان‌های دین و مشروعیت خلافت که همان شک و تردید در نبوت و توحید و معاد است به خود گرفت که غزالی مشروعیت بخش خلافت عربی، تیشه برداشت و در کتاب تهافت الفلاسفه بر ریشه فلسفه زد که بنیاد تفکرات امثال ابن سینا و رازی را بخشکاند و به پادشاهی خداسالارانه مشروعیت ببخشد که به دستور خلیفه نیز کتابی در رد باطنیه - المستظهري - نوشت و کار وی توسط ابن تیمیه تداوم می‌یابد. شمشیر ترکان سلجوقی و دانش و مدیریت غزالی و نظام الملک ایرانی/پارسی و مشروعیت خلافت عربی در نفرین و تکفیر مخالفان جنی و کافر که بازتولید همکاریهای سه‌گانه در سرکوب خرمدینان است، تا به امروز مشاهده می‌شود که دولت جایگزین خلافت/امپراتوری، ملت جایگزین امت و روشنفکران جایگزین متشرعان گشته‌اند و رابطه افقی بدن کامل و تساهل و مدارا نفی نبوت و معاد که در رازی و اخوان الصفا شکل فلسفی و باطنی به خود گرفته‌بود به شکل برون‌بود در سیاست‌های امروزی کوردی در قالب سکولاریسم و سوسیالیسم بازتولید شده است.

ابن سینا

در باره ابن سینا دو مسئله است که اهمیتی بسزا در وصال به خوددا دارد که البته بر درکی از خدا استوار است. یکی آشنا کردن عالم ایده‌ی محض بدون صورت افلاطون، با جسم لطیف عقل فعال در قالب فرشته که با همسانی عقل فعال با سیمرخ و طباع تام سهروردی به تکامل، یعنی صورت کامل خویش را باز می‌یابد. مسئله دوم برجسته ساختن ماهیت در مقابل وجود که بازم ابن سینا به شکل ناقص و ناکاملی در درون درک از خدای کلام، سعی در بیان آن را داشت که با واسطه همدانی و سهروردی در شمس الدین شهرزوری به نهایت خویش رسید.

لازم به ذکر است افلاطون اگر چه تصویر عالم مثل را از تمثیل غارانتزاع کرد، اما کلاً آن را از تصویر تهی و به مفهوم و ایده تبدیل کرد تا جایی که از لچ صورت سمبلک غار، نقاشان جایی در مدینه‌ی فاضله وی ندارند. همچنین وی هستی واقعی غار را که مکان هبوط بود و هبوط کننده، فاقد هستی واقعی و عینی در خارج از دریافت کنندگان هبوط داشت را تمثیل خواند و به مثل خویش، هستی واقعی و خارجی داد. اهمیت کار ابن سینا در این است که وی دوباره سعی در آشتی عالم «ایده‌ی ایده‌ها» ی محض تهی از تصویر، با صور، با زبان تمثیل را داشت که، البته در قالب مفاهیم اسلامی فرشته. عقل فعال در ابن سینا جایگاهی فرشته‌شنای می‌یابد یعنی از عقل محض خارج شده و صورت پیدا می‌کند که بعد به طباع تام در سهروردی و جسم لطیف در اخوان الصفا به بدن کامل نزدیک شد که، نه عقل محض فلسفه است و نه فرشته شریعت به این دلیل، هم این رشد فیلسوف و هم غزالی متشرع آن را بر نتافتند. درک ابن سینا از شرق نه جغرافیایی بلکه سفر به عالم مثال یا صورتهاست (البته منظور وی از غرب مکتب بغداد بود شاید شرق همان مهرزمین باشد) و رمز هم سخن است و هم سکوت و نفوس فلکی نیروی خیال محض هستند. عقل فعال - به قول کرین - که ابن سینا آن را با روح القدس و فرشته یکسان می‌پندارد، فاقد قوه‌ای است که عقلی واحد و نفسی واحد ایجاد کند بلکه نفوس انسانی کثیر را صادر می‌کند که با وجود این عقل، واسطه‌های کلیسا و مسجد حذف و نیازی به مفسران وحی نیست زیرا هر فرد، خود مستقیماً با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند. عقل فعال که واهب الصور است، فهمیدن همان فهمیده شدن از طرف فرشته است که به معنای نوعی وحی فردی است و این نوع وحی، صورت‌های ازلی و مثال‌های وجود

را تجلی می‌دهد. در این وادی فرشته‌شناسی، نفس تنها از طریق بیدار ساختن آگاهی به خویش است که نفس به شناخت فرشته توانا می‌شود.

در مطالب ذکر شده، هورقلیای هه‌لپه‌رکی را شاهد هستیم. اولاً که عقل فعال به جسم لطیف یا فرشته تفسیر می‌گردد که واهب‌الصور است که می‌تواند پژواکی از صورت‌سمبلیک بدن کامل باشد اینک فهمیدن همان فهمیده شدن از طرف عقل فعال است، بیانگر اتحاد عاقل و معقول یا خوددا و خودهاست و وحی فردی حامل ایده برابری و نفی واسطه‌های روحی دین و فلسفه است که همان رابطه برابر و افقی بدن‌ها با بدن کامل یا انسانها با خودداست که دریافتی وحی نیز صورتهای ازلی است نه کلام -وحی و دیالکتیک- که اثر ارزنگ مانی را شاهد هستیم همانطور که صور کردن عقل فعال ندایی از ملک طاوس با واسطه سیمرغ سهروردی نیز هست که مدبر جهان هستی است. از نظر ابن سینا، همانند همدانی، نور و تاریکی هر دو صدور یافته از عقل فعال هستند که نفی تضاد دو بنی و بازگشت به مهریسم به عنوان میانجی است. مهمتر اینکه، نفوس انسانی کثیری را صادر می‌کند که همان تجلی خوددا در توافق بدن‌هاست با این تفاوت که، در مرحله ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی، ذهن جایگزین بدن شده است که خودآگاهی نفس به خویش همان آگاهی به فرشته یا عقل فعال است که باعث خودآگاهی فرشته به خویش نیز می‌شود.

اگر بخواهیم تصویری کلی از مطالب ذکر شده ارائه دهیم قبل از هر چیز باید به نکته‌ای بسیار مهم اشاره کنیم که دونادونه‌های مهر در طول تاریخ جنبه سلبی و تسلط عقل ایرانی جنبه ایجابی داشته است یعنی این عصیان بوده است و آن انتظام. به این معنی که این سلبی‌گری را باید در جامه عوض کردن مهر از سیاست به تصوف و فلسفه نیز در نظر گرفت برای مثال در تصوف، رندی بیشتر جنبه سلبی و نفی‌زاهدی را در بر دارد همانطور که در عمل مزدک، نفی نظام حاکم نهفته بود. در مورد زبان تمثیل فلسفه نیز که دیگر فلسفه نیست چرا که فلسفه از آغاز تکوین خویش با افلاطون و ارسطو، تمایز فلسفه از شعر را به خاطر زبان خیال شعر می‌دانستند، به طور سلبی بسیاری از دو طرف عالم معقولات فلسفی و عالم وحی شرع به چالش کشیده شده است. از سویی، با صورت بخشیدن به عقل فعال آن را از جنبه عقلی فلسفه معقول خارج ساخته و از سوی دیگر، با نفی سه ایده‌ی اصلی اسلام یعنی توحید و نبوت و معاد، نفی‌گری سیاسی خرمیان را به فلسفه سرایت دادند و با نفی واسطه‌های پیامبر و فیلسوف و امکان اتصال و وحی شخصی، آن را از زبان شریعت و واسطه‌های امام و ملا منزّه کرده است که در یک کلام نفی رابطه عمودی بدن‌ها و بازگشت به رابطه افقی مهری است. ابن سینا به دورانی تعلق دارد که نه تنها در صحنه شطرنج رندان جایی برای شاه نیست بلکه خود وی نیز فاقد امنیت لازم از دست تعصب سنی‌گرایی شمشیر غزنویان است که بعداً شمشیر سلطان محمود به مرتد خواندن فلسفی وی توسط غزالی می‌انجامد. به همین دلیل، چون مسیح مال قیصر از آن وی و پادشاهی من در عالم ملکوت است، اندیشه سیاسی را به خدمت الهیات در آورد. هرچقدر در تفکرات فلسفی محض با نفی نبوت و معاد و توحید، از الهیات اسلامی دور می‌گشت، در تفکرات سیاسی به خاطر ناامیدی از تغییر نظم موجود که خلافت عربی غرب با حاکمیت‌های ایرانی شرق سامانی-غزنوی، ثبات می‌یافت، تسلیم خویش را به تسلیم فلسفه سیاسی به الهیات بازتاب داد.

عقل فعال در ابن سینا، فاقد قوه‌ایی است که نفسی واحد ایجاد کند بلکه نفوس انسانی کثیری را صادر می‌کند و فهمیدن، همان فهمیده شدن از طرف عقل فعال است. برای ادامه این بحث لازم است به مطلب بعدی ابن سینا در باره وجود و ماهیت یا وحدت و کثرت بپردازیم. وجود نزد ابن سینا تحقق بخش یا شکل دهنده ماهیت نیست. از نظر ابن سینا، هستی، ماهیت چیزی و جزئی از ماهیت چیزی نیست. هستی داخل در مفهومی ماهیتها نیست. وی بر عروض وجود بر ماهیت تاکید می‌کند. مثال پیری و جوانی انسان که وجود عارض می‌شود مانند انسانیت چون انسانیت ماهیت است و خود وجود نیست و، وجود جزئی از آن نیست بلکه از بیرون از تعریف آن و عارض بر آن است. انسان بودن غیر از موجود بودن است در واقع وجود وصف و حالت ماهیت است و ماهیت را می‌توان بدون توجه به وجود آن تصور کرد مانند ماهیت مثلث. بنابراین، وجود تحقق خارجی ندارد و تنها ماهیت است که دارای اصالت و خارجیت است و ماهیت را کمال حقیقت شی و تمام کننده حصول ذات شی می‌داند. ابن سینا گاه‌ها به جای لفظ ماهیت، وجود خاص را به کار می‌برد که منظور وی همان ماهیت است. همانطور که مشاهده می‌کنیم ابن سینا رگه‌هایی از نفی اصالت وجود و تاکید بر اصالت ماهیت را در فلسفه خویش می‌پروراند اما مانند بسیاری دیگر از صور و زبان تمثیلی وی، به شکلی ناقص تا سهروردی و شهرزوری آن را به نتیجه منطقی خویش می‌رسانند که نفی وجود خدایی مطلق قبل از وجود وجودهای بشری است که زمینه ساز بازگشت به خودداست که تنها در اجماع کثرتها از نیستی انتزاع وارد هستی

اجتماع می‌گردد نباید فراموش کرد که در فلسفه محض و ادیان، وجود مطلق قبل از کثرتهای دنیوی و بشری هستی دارد که نفی وجود خارجی به معنی نفی خدای واحد قبل از خلقت است و ندایی به اتحاد خالق و مخلوق یا خوددا و خودهاست. وجود خاص ابن سینا همچنان به واجب الوجود و علت مطلقی نیاز دارد و وجود خاص نه وجود مطلق است و نه عدم. اینکه نه وجود است و نه عدم که عالم ممکن را به ذهن متبادر می‌کند بسیار جای تامل دارد که بعداً به آن بازخواهم گشت اما اینکه واجب الوجود وی، همچنان در قید تصویری از خدای مطلق است، نشان از کاستی گسست وی از وحی و دیالکتیک دارد که وجه الله عین القضاة همدانی که قبلاً بیان کردیم، مسئله را حل می‌کند تا به اصالت ماهیت شیخ اشراق و نفی کامل وجود خارجی توسط شهرزوری می‌رسیم که پایینتر به اهمیت نفی اصالت وجود و تاکید بر ماهیت، پی می‌بریم.

شیخ شهاب الدین سهروردی

اشاره کردم که شرق و غرب برای مثال افلاطون و زرتشت، در رابطه دوگانه‌ی نفی/مصادره مهریسم از سویی، مهریسم و صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی را نماد غار جهالت و اهریمن و شر تبدیل کردند از سویی دیگر با مفصل بندی سمبلهای مهری در قالب فلسفه روح، نظم متافیزیکی را بر بنیاد تقابل‌های دوگانه خیر-شر، روح-ماده و نور-تاریک بنیاد گذاشتند که لازمه آن انتقال صورت آفرینش مهری که قبل از خلقت سیاسی در غار تاریک زیرزمین بود، به عالم میونی و مثل در دنیای قبل از خلقت مادی و دنیوی بود و نتیجه سیاسی آن تغییر روابط افقی بدن‌ها به روابط عمودی که پیامبر و فیلسوف نماینده عالم مینوی در هدایت بشر هستند در حالی که صورت‌سمبلیک مهری اجماع و توافق سیاسی بود و هگمتانه تجلی سیاسی و عینی هه‌لپه‌رکه بود.

با شکست تلاشهای سیاسی در بازگشت دوباره به عهد الست، بعد از خرم‌دینان، کوششهای نظری از جنید و رازی تا ابن سینا و همدانی برای گذار از تقابل‌های دوگانه و بازگشت به میانجی بودن مهری در نفی نبوت و معاد و واسطه‌های پیامبر و امام و همسانی شیطان و خدا صورت پذیرفت که کوشش عظیم فلسفی شیخ اشراق سنتزی از همه آنها با ذکر حکمای قبل از خود به دست داد. اولین کوشش وی برای گذار از تقابل مطلق عالم معقولات/لاهورت و عالم حسیات/ناسوت، کشف یا پردازش عالم مثال، مابین عالم معقولات و عالم حسیات است، که ندایی از صورت «عهد الست» مهری را بازتاب می‌دهد که اعتراضی به تضاد بنیادین دو عالم است که با افلاطون و زرتشت بنیادگذاشته شده بود که، مفاهیم شیخ، البته با تفسیر اسلامی و روحی آغشته گشته است. تلاش بعدی وی در آشتی و نفی تقابل دوگانه نور و تاریکی با تاسیس مفهوم عقل سرخ است؛ در کتاب «عقل سرخ»، پیر سرخ در پاسخ به چرایی سرخ بودن موهابش، آن را به دلیل تلفیق سفیدی و سیاهی می‌داند چون شفق اول شام یا آخر صبح که سرخ می‌نماید. مهر/میترا نیز همیشه لباس سرخی به تن دارد که نمادی از سرخی افق و غروب خورشید یا قبل از طلوع خورشید است در اساطیر نیز طلوع و غروب خورشید وارونه‌ی مهر است. در بعضی اساطیر نیز مهر، نگهبان عهد بین اهورامزدا و اهریمن است، که همان میانجی و میانه بودن مابین خیر و شر یا سفیدی و سیاهی است. تاسیس عالم مثال و عقل سرخ گام مهمی در بازگشت به عهدالست صورت‌سمبلیک مهری در نفی تقابل‌های دوگانه است. در غربت غریبه تلاشهایی برای اضافه کردن مفهوم غار و جغرافیای غرب مهرزمین در تکامل بازگشت به دوگانگی مهری صورت می‌گیرد چرا که چاه زندگانی یا چشمه حیات، در درون غار در کوه قاف، اندرون کوره در مغرف ظلمت قرار دارد که می‌تواند همان غار کوهی مهری/ماد باشد و کوه قاف می‌تواند اشاره به زاگرس باشد که خوراسان مکان طلوع خورشید، شرق می‌شود و سفر وی از شرق ماورالنهر به غرب که در چاه قیروان که همان غار است، هبوط می‌کند. چون همانطور که گفتیم مفاهیم غرب و شرق از آغاز جغرافیایی و سیاسی بود که با درونیت یافتن، معنایی روحی به خود گرفتند. شبستری نیز درون تاریکی را مکان آب حیات می‌داند «به تاریکی درون آب حیات است». در این تمثیل نه تنها به جغرافیا مهرزمین و غار باز می‌گردد بلکه مهمتر سقوط وی در غار تاریکی، تمثیلی از هبوط مهر/خوددا در مهربا است که با مفهوم سیمرغ به شکل کاملتری از آن دست می‌یابد. داستان رستم و اسفندیار سهره‌وردی و سیمرغ به کل متفاوت است از آنچه فردوسی سروده است اگرچه در هر دو سمبلهای مهری/سیمرغی هویدا است و اسفندیار دین پرور و قهرمان دین زرتشتی با پرهای سیمرغ در دام مرگ می‌افتد اما در سهره وردی پر سیمرغ نه چون تیر در کمان بلکه چون آینه ای که هیکل سیمرغ را بازتاب می‌دهد، باعث کوری اسفندیار می‌گردد که پژواک اسطوره یونانی مدوسا

را در آن می بینیم که هر آن کس به چشمان مدوسا بنگرد سنگ می شود و تنها پرسپوس قادر به کشتن وی با کمک زئوس و آیینه خدایان گردید. در این داستان سیمرغ در قالب هیکل و بدن ظاهر می شود و پره‌های وی نور چشم دین اسفندیار را کور می کند یعنی مفاهیم بدن و تاریکی نیز در فلسفه وی نشان از جمع کردن مرغ‌های پراکنده در سیمرغ بدن کامل است. سیمرغ، وجودی مستقل از سی مرغ ندارد که اشاره به همان خوددا است که وجودی جز جمع خودها ندارد، است بویژه اینکه سیمرغ، عقل فعال است که در ادامه ابن سینا، عالم روح و معنویت را با صورت سمبلیک دوباره آشنا می کند و سیمرغ که مدبر جهان است همان ملک طاوس و شیطان در آیین ایزدی است چرا که سیمرغ برخلاف ظاهر شرقی فلسفه سهروردی، نماد اهریمن و هیکل است و پره‌های وی نور چشم اسفندیار را کور می کند. اما هنوز بازگشت کامل به مهریسم و صورت بدنی هله‌پهرک شکل نگرفته است که با مفاهیم سکینه و خورنه به آن نزدیک می شود. سکینه یا خورنه به معنی ساکن شدن و رحل اقامت نفس در هیکل است که بازگرداندن مفاهیم فروهر به صورت سمبلیک و گسست آن از معانی زرتشتی/افلاطونی است که کلا آن را از ماده و بدن تهی و بنیاد تقابل دوگانه بدن/روح را گذاشتند که سکینه و رحل اقامت نفس یا نور در هیکل، نفی نفی مهر توسط زرتشت/افلاطون و بازگشت به همسانی ماده و روح در قالب بدن کامل است بویژه اینکه، فرشته سهروردی دو بال دارد یکی بال نور و دیگری ظلمت است و عقل سرخ میانجی سیاهی و سپیدی است که تکامل تفکرات ابن سینا و عین القضاة همدانی است. شیخ با مفهوم طباع تام یا جسم و جسد مثالی، بازگشت کاملی به صورت سمبلیک بدن کامل هله‌پهرکی و گسست از روح و متافیزیک را به سرانجام می‌رساند که تمامی تفاسیر معنوی و زرتشتی/اسلامی را با تردید مواجه می‌سازند. در خود مفهوم واژه جسم و جسد و طبیعت نهفته است که طبیعت کامل می تواند همان «بدن کامل» باشد نه روح کامل. سهره‌وردی مفاهیم مادی و بدنی را به کار می برد گرچه گاهها در گسست از عینیت، جنبه فردی به خود می گیرند. همچنین اگر مفهوم علم حضوری که حاصل انتزاع موضوع و محمول و مقید به بهره گیری از میانجی نیست بلکه این شناخت همسان و عین خود جان یا انانیت است، شکل علمی بدن کامل است که حجاب و واسطه‌ایی بین خوددا و خودها نیست.

تلاشهای شیخ اشراق، تلاشهایی از «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» بدن کامل «هله‌پهرکی» در عالم نظر است که، سبملها و مفاهیم، مادی/مهری هستند اما از یک سو توسط محققان غربی و ایرانی، زرتشتی/معنوی تفسیر می گردند از سوی دیگر، همین نام گذاری این فلسفه به اشراق، توسط خود شیخ، نشان از تلاشهای ناکام و ناقص «صورت سمبلیک» برای یافتن صورت معقول است که متن را با پارادوکسهایی درگیر می کند که این پارادوکسه‌ها از سویی، بازتاب پارادوکسه‌های فرهنگ حاکم در تلفیق ناهمگون آیین مهری با زرتشتی-عرفانی و بویژه اسلامی است که اشراق است اما آب حیات در مغرب ظلمت از سوی دیگر، امتناع کلام (وحی و فلسفه) در بیان «صورت سمبلیک» مهر است. اما اگر اندیشه تناسخ شیخ، که شهرزوری بزرگترین شارح وی اعتقاد شیخ اشراق به تناسخ را تایید کرده است، را به آن اضافه کنیم، گسست کامل از اعتقاد دینی زرتشتی/اسلامی در نفی صواب و عقاب اخروی و نبود و معاد و بازگشت به مهر صورت میگیرد که با نفی تقابل دوگانه در قالب عقل سرخ و سیمرغ، گسست کامل نیز از تقابل دوگانه زرتشتی صورت گرفته است.

سهروردی، رفرنسهای متعددی به انجیل یوحنا و اندیشه هبوط مسیح دارد. نباید فراموش کنیم که اندیشه هبوط و تناسخ پدر در پسر، تقلید عیسی از آیین مهر است که در آن زمان در روم رایج بود - و تنها شلورا گشاد مهر را به لباس رومی تغییر دادند- همان طور که شراب شام آخر نیز همان نوشیدن خون و گوشت گاو مهری است. اندیشه‌ی هبوط خوددا که با مانی شروع شده بود در شیخ، با مفاهیم طباع تام و هیکل نورانی و سکینه، شکل کامل را به خود می گیرد که با شاگردان وی از جمله شهرزوری و ودود و رجیعی تبریزی و قطب الدین شیرازی به نتیجه نهایی خویش در نفی وجود خارجی و اصالت دادن به ماهیت/کثرت به دست می آورد. اینکه از نظر وی کلیات در خارج از ذهن تحقق نمی‌یابند که متأثر از اندیشه ابن سینا است، اگر ذهن را به بدن یا فرد تشبیه کنیم، درک وی متناسب است که بدن کاملی خارج از بدنهای منفرد در هله‌پهرکی وجود ندارد همانطور که سیمرغی مستقل از سی مرغ وجود ندارد اما آشیانه این کلیات نه ذهن بلکه ابدان است. همچنین وی به جای نظریه مرغ عرفان با پوست عوض کردن مار تمثیل خویش را بیان می کند که مسیر مار برخلاف مرغ نه به آسمان بلکه به زمین و هادس است و رابطه افقی در پوست عوض کردن است نه عمودی که میتواند نمادی از دونادون باشد.

بعد از اتمام بحث در باره مفاهیم مهری فلسفه سهروردی چون طباع تام/بدن کامل و عقل سرخ لازم است به بُعد فلسفیتور وی در نفی وجود و تایید ماهیت می پردازم که به جرات می توان گفت تنها فیلسوفی که صراحتاً به اصالت ماهیت گرایش پیدا کرد و خانه مشائیان را

ویران می‌دانست به دلیل اینکه مبتنی بر اصالت وجود است. از نظر شیخ شهاب الدین سهروردی، اگر چیزی در خارج موجود باشد یا جوهر است یا عرض و چون وجود، نه جوهر است و نه عرض، بنابراین، وجود تحقق خارجی ندارد و ذهنی است و در خارج بیش از یک چیز نیست و آن چیز، تنها ماهیت است که دارای اصالت و خارجیت است. قبل از اینکه به اوج منطقی این بحث در شهرزوری، فیلسوف بزرگ و شارح حکمت الشراق بپردازیم، لازم است اشاره شود چرا بحث وجود و ماهیت دارای اهمیت است و چرا سهروردی و بعد از وی شهرزوری تنها فیلسوفی است که صراحتاً به نفی اصالت وجود و اصالت را به ماهیتها می‌دهد. اولاً که بحث وجود و ماهیت نه ذات فلسفه غرب بلکه محصول فلسفه مخلوط شده با ادیان ابراهیمی است که خدا هستی را از عدم آفرید. چنین مباحثی صراحتاً در یونان اشاره نشده است بلکه در فلسفه اسلامی و مسیحی مطرح گشته است که همه آنان در جهت اعتقاد دینی خویش، اصالت را به وجود داده اند چرا که وجود، واحد است و ماهیت متکثر، و اصالت دادن به ماهیت، وحدت وجود مطلق خدا را دچار خدشه می‌کند. فلاسفه یونان بویژه ارسطو و کل تمدن غرب به غیر از مسیحیان، اصالت را به ماهیتها داده اند نه وجود. اما فلسفه مسیحی و اسلامی با ظلمت دانستن کثرتها، اصل را وجود پنداشته‌اند.

اصالت دادن به ماهیت منتهی به اصالت کثرت می‌شود که اگر آن را مفاهیم توضیح داده شده در بالا چون سیمرغ و طباع تام در نظر بگیریم بازگشت به مهریسم و هه‌لپه‌که کامل می‌شود. تاکید بر وجود نتیجه ایی جز وحدت وجود که نتیجه سیاسی آن وحدت و اتحاد سیاسی است را ندارد. به همین دلیل بسیاری از شارحان و علما ایرانی از ملاصدرای فیلسوف تا علامه طباطبائی روحانی شیعه و تا فردید و طباطبائی روشنفکر، یا سعی در نادیده گرفتن این بعد افکار سهروردی دارند و یا مخالف آن هستند. در مخالفت با اصالت ماهیت شیخ اشراق است که، ملاصدرا، نظریه اصالت وجود را مطرح کرد و اندیشه وحدت وجود در قالب وحدت ایرانی شکل روشنفکری و سیاسی به خود می‌گیرد که البته به معنی مصادره کردن و تاثیر شیخ اشراق بر آنان نیست که حکمت متالیه و شخصیت‌های آن چون میر فندرسکی و میرداماد که لفظ میر همان مهر است، متأثر از فلسفه مهریسم گذار کرده از فیلتر شیخ سهروردی هستند اما در چهارچوب اندیشه وحدت زرتشتی/اسلامی آن را مفصل بندی کردند که به نوعی زوال فلسفه شیخ اشراق نیز می‌باشد. در فلسفه غرب اصالت به ماهیت است به همین دلیل درکی از پلورالیسم سیاسی و فرهنگی یافته و در سیاست تحقق بخشیده اند. اگر کمی به قبل تر بازگردیم تا از سویی، ارتباط این مباحث فلسفی با ایده اصلی مشخص گردد و از سوی دیگر، آشیانه کردن سیمرغ مهر از لانه عمل به آشیانه فلسفه را درک کنیم که در گسست از عمل سعی در آشتی فلسفه با زبان تمثیل دارد؛ به عبارت دیگر، پلورالیسم سیاسی، زبان فلسفی اصالت کثرت و ماهیت به خود می‌بیند، بهتر متوجه اهمیت این بحث خواهیم شد. در کتاب به تفصیل بحث کرده‌ام که دال اصلی اندیشه ایرانی/پارسی وحدت و، هخامنش به معنی اتحاد است و این وحدت در سیاست و معماری و ادبیات آنان نیز تجلی یافته است که در سیاست، وحدت بر محور فره ایزدی و شاهنشاه که با واسطه ظل السلطان، به ولایت فقیه ختم می‌شود و، در عرفان ظلال کثرتها و نفی آن تا رسیدن به نور وجود واحد که نتیجه سیاسی آن ظلمت کثرت‌هایی چون اقوام و تفکیک قوا و پلورالیسم است. در صورت سبملیک کوردی/مهری که در سهروردی و شهرزوری در جامه اندیشه دوناوونی دیگر می‌یابد، اصل بر توافق است و واحد و خدایی سواي کثرتها وجود ندارد. بدن کامل همان اجماع بدن‌ها و هگمتانه به معنی مکان توافق بدن‌ها در سیاست است.

به همین دلیل، بحث اصالت ماهیت در شیخ ما در تقابل با اصالت وجود اندیشمندان ایرانی، اهمیت ویژه ایی می‌یابد که در تقابل با عرفان نظری ایران شرقی و بغداد غربی قرار می‌گیرد که اصل با وجود است و کثرتها، ظلمت تعبیر می‌شوند. شکل فلسفی اهمیت کثرتها، همان ایده برابری رازی و اخوان نیز هست که لازمه کثرتها، توافق است که اخون الصفا سعی در توافق همه ایده و دفع کینه و اختلافات دینی با تروجی برابری و تساهل داشتند اما اصالت وجود و نفی کثرتها در غزالی و ابن تیمیه، به نفرین اعتقادات متفاوت و دفاع از یک تفسیر و یک فرقه می‌گردد و خدای مطلق و واحد در هر صورت باید پرستش شود که نمادی از خلیفه و قدرتی است که در هر صورت باید اطاعت گردد. همین امروز نیز که قرن دموکراسی و پلورالیسم است، در زبان و عمل هردوی سیاستمداران و روشنفکران ایرانی، اصل اساسی مفهوم وحدت است و، کثرتها شیطان و اهریمن هستند در حالی که در جهان بینی سیاسی کورد شاهد هستیم که، کثرتها فاقد وحدتی و رای کثرتها است در حالی که در ایران وحدت، به قیمت نفی کثرتهاست. همانطور که قبلاً اشاره کردم استبداد، در اندیشه ایرانی که همان اسطوره شاه پرستی است، خیر تلقی گشته است، و عصیان در برابر استبداد، شر و اهریمن معرفی شده است. استبداد حقانیت یافته ایرانی که ابزار سلطه‌ی قومی/طبقاتی است، در قالب عرفان نظری و فلسفه و روشنفکری در صورتهای وحدت وجود و وحدت اسلامی و ایرانی بازتولید شده است.

در واقع نظم واحد اهورایی به نظم ایرانی و تازش اهریمنی به تازش تجزیه‌طلبی تبدیل شده است. در آن سویی، کورد از نبود وحدت و غرق در کثرت‌ها می‌سوزد چرا که وحدت در کورد، وجودی خارجی ندارد. خوددای مهری نه واحدی مطلق و ماورا کثرت‌ها بلکه توافق خود کثرت‌هاست. از این رو، کورد اگر چه در بیرون اسیر واحدهای نظامی و سیاسی دیگری گشته‌است، به شکل درون‌بود تن به دیکتاتوری داخلی یک گروه نمی‌دهد و تنها راه وحدت همان توافق کثرت‌هاست. خوددای کثرت مهری چه در سیاست از هگمتانه تا امروز و چه در تصوف رندی و قلندری و فلسفه سهروردی و شهرزوری دوناوونهای متکثر خویش را باز یافته‌است که صورتی از صورت‌های پهلوی است و دیگری، صورتی نماز جماعت با امام واحد که از اندیشه وحدت هخامنش تا وحدت نورانی زرتشت و خدای واحد غزالی و عرفا تا وحدت ایرانی باز تولید شده است. در واقع، بدن کامل که مبتنی بر رابطه افقی و اهمیت کثرت بدن‌هاست که تنها وجود و واحد همان توافق کثرت‌هاست، در زوال سیاست یا هه‌لپه‌رکی عینی، در شکل فلسفی اصالت ماهیت ابن سینا و سهروردی و شهرزوری و ایده برابری رازی و تساهل و مدارای اخوان الصفا و اخلاق اجتماعی فتیان، جنبه ذهنی، اجتماعی و اخلاقی به خود می‌گیرد که تحول به هه‌لپه‌رکی ذهنی اجتماعی تفسیر می‌شود.

اکنون که دریافته‌ایم که فلسفه شیخ احمای صورت‌سمبلیک مهریسم هه‌لپه‌رکی است و اهمیت دادن وی به اصالت ماهیت و کثرت همان دوناوونی صورت سیاسی ماد-خرمیان در فلسفه است که متناسب با مفهوم طباع‌تام و عقل سرخ وی است آیا در فلسفه شیخ و یا جهت گیریهای شخصی وی خبری از سیاست و اندیشه سیاسی نیز می‌توان یافت. شیخ در سفر به دربار سلطان صلاح‌الدین ایوبی مورد تکریم و احترام فرزند وی، ملک شاه، قرار گرفت که بعداً با فشار علما شافعی و حنفی بر صلاح‌الدین دستور قتل شیخ را به فرزندش ابلاغ می‌کند که با ممانعت‌های اولیه ملک شاه، در نهایت مجبور به این امر می‌شود. طبق معمول علما در دادن فتوای مرگ شیخ اتهاماتی چون زندیق و کفر را علم کردند اما ایا شیخ در سفر به آن دیار و ملاقات با حکومت کوردی حاوی مفاهیم سیاسی نیز بوده است و آیا ترس علما اسلام تنها به خاطر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی وی بوده است یا از تأثیرات سیاسی وی نیز در هراس بودند. چند نکته را باید در نظر داشت اول اینکه شیخ بنا به قول شهرزوری بزرگترین شارح وی، قلندریه بود و پوشش وی نیز مانند قلندریه بیشتر شبیه خرپط بود تا عالم و خود ایوبیان نیز از فتیان بودند که باعث گسترش آیین فتوت در بلاد شام و مصر شدند. دوم اینکه فرمان قتل شیخ در اوج گرفتاری صلاح‌الدین بود که از سویی، با صلیبیون و ریچارد شیردل درگیر بود و از سوی دیگر، با مزاحمت‌های فاطمیان و خلافت عباسی و در این دوران بحران وی قصد رنجش علما اسلام را نیز نداشت که تن به فشار آنان در اجرای کردن فتوای قتل داد. منابع روشنی در این زمینه مشاهده نمی‌شود و نیاز به تحقیق بیشتری دارد اما پیوند یک فیلسوف کورد و سلطان کورد که ندایی از پیوند نظر و عمل است می‌توانسته است، زنگ خطری برای علمای شافعی و حنفی باشد. در معدود منابعی که اشاره شده است، شیخ خود را با سقراط و ملک شاه را با اسکندر مقایسه کرده است که به معنای تجلی ساختن اندیشه‌های فلسفی خود در عالم سیاست و پیوند نظر و عمل دارد و همچنین وی در ملاقات با سیف‌الدین آمدی که خون وی نیز توسط علما حرام اعلام و مجبور به ترک مصر و شام شد، از پادشاهی جهان سخنها رانده بود. اگرچه مفاهیم مدینه‌ی فاضله در شیخ به شکل فارابی در کتب وی یافت نمی‌شود اما مفاهیم جابلسا و جابلقا می‌تواند نمادی از ناکجاآباد سیاسی نیز باشد بویژه اینکه وی ریاست مدینه را نه به خاطر فترت و طبیعت بلکه پیوستن نفس به عقل فعال می‌داند و اشاره کردیم که عقل فعال همان عقل سرخ و عالم لاهوت و ناسوت در وی همان نور و ظلمت است که عقل سرخ و دوبال نور و ظلمت فرشته وی، حکمی بر پایان تقابل بین عالم ناسوت و عالم لاهوت و بازگشت به یگانگی آن در مهریسم با اندیشه هبوط خودداست. بنابراین، با توجه به پیوند ودوستی بین وی و ملک شاه و کورد بودن هردو که سلطان صلاح‌الدین در عمل با کنفدرال‌بسم قبایل و وفاداری به عهد و میثاق حتی نسبت به دشمنان صلیبی، چیزی را اجرا می‌کرد که شیخ در نظر به آن می‌اندیشید تنها صلاح‌الدین، در چهارچوب تقابل شرق اسلامی با غرب مسیحی آن را اجرا می‌کرد که سفر شیخ از شرق به غرب و هبوط در غار ظلمت قیروان، و سعی در بازگشت به پیش‌پدر یمینی که یمن به معنی دست راست و عهد و میثاق است، تلاشی برای تأثیر بر حکومت کوردی و آشنایی وی با اندرون کوه قاف می‌باشد که شخصیت متشرع صلاح‌الدین و فشار علمای اسلام آن تلاش را با ناکامی و اجرا کردن فتوای علمای اسلام توسط سلطان، شکست تلاش آشتی عمل و نظر و تحقق ذهنیت در عینیت بود که سلطان برای کسب مشروعیت که همان مقبولیت مردم مسلمان بود و اعتقادات اسلامی خویش از آن امتناع کرد که تحقق و تثبیت نظم وی نیز به دلیل اسلامی بودن وی بود در غیر اینصورت کورد ملقب به جن و کافر، در هژمونی اسلامی امکانی برای تداوم نداشت که صفویان نیز نمونه شیعی آن است که در گذار از جنبش به ثبات از نفی به ایجابیت در فقدان نظریه سیاسی، از کورد/ایزدی گسسته و به ترک/شیعی تبدیل شدند. به

عبارت دیگر، ترس علما عرب از سهروردی و فشار آنان بر صلاح الدین، نه تنها از بخاطر ماهیت تفکرات فلسفی وی بود بلکه ترس از تاثیرات سیاسی آن نیز بود. علما و مورخان دوران اسلامی که همیشه نسبت به کورد دیدگاهی منفی داشتند، نمی خواستند قهرمان اسلام و نجات دهنده بیت المقدس از دست کفار مسیح، بخشی از افتخارات عرب و اسلام نباشد به همین دلیل در منابع قدیم و جدید، بعد مهری سلطان، چون فتی بودن وی و ارتباط اعمال مهری وی چون وفای به عهد و اهمیت میثاق و قرارداد با آیین مهریسم و ایزدی نادیده گرفته شده است و چون قهرمان اسلام و عرب به وی می پردازند در حالی که سعی شیخ مقتول ما شاید یادآوری جغرافیای عهدالست به وی بود که شهریار را در شهر یاران تشکیل دهد به همین دلیل، با وجود اکرام و احترام در دربار سلجوقیان در آناتولی / دیاربکر به دربار ایوبیان در شام و مصر رفت.

سرخ می موی پیر سرخ در کتاب «عقل سرخ» همان سرخ جامگانی که در جنبشهای عملی از مزدکی و خرمدینی تا علوی و بارزانی «دونادون» گشتند در اینجا سعی در «دونادون»ی نظری دارد که درگیر پارادوکسی است که از خود مانی آغاز گشت. اگر امثال شیخ جنید کنگاوری و حلاج به دوره بعد از شکست خرمیان تعلق دارند که مهر گسسته از سیاست در آشیانه تصوف لانه کرد، شیخ اشراق و قلندریه همراه با یارسان، به دوره بعد از زوال حاکمیتهای کوردی کوردستان و اران توسط سلجوقیان تعلق دارند. در زوال حاکمیتهایی که در سرزمین مادری وی به دلیل هجوم ترکها اتفاق افتاد، چون مانی ناامید از عالم دنیوی، جغرافیای مثالی در عالم مثال برای قوه خیال خویش بر می سازد که متفاوت از عالم مثل افلاطون است نه به این دلیل که پایینتر از عالم معقولات وی است بلکه به این دلیل عالم مثل افلاطون افقی برای دنیا است اما در سهروردی مکانی لامکان در ناامیدی از مکان دنیا است.

کلام دوره قرون وسطی که کلامی روحی و متافیزیکی بود و اساسا کلام در تقابل با این «صورت سمبلیک» زایش یافته بود، امکانیت مفهوم پردازی آن را نداشت که هرگونه تلاش برای بیان فلسفی آن چون سهره وهردی به پارادوکسهای مفاهیم و سمبلهای به کار رفته چون «طباع تام» و کژدم و مار و هیکل و هورقلیا، با تفسیر اشراقی آن می گردد که غیبت مفاهیم اخلاق اجتماعی و رابطه عمودی ماده و روح نشانه آن است. ماده فلسفه اشراق مهری / زاگرسی است اما تفسیر از آن رنگ شرقی / غربی به خود می گیرد چرا که به طور ناخودآگاه و در حافظه سمبلیک امثال سهره وهردی «هه لپه رکی» هورقلیا - شیخ احمد احسائی هورقلیا را جسم لطیف می داند - می کند و «صورت سمبلیک» مهری وجود دارد اما زبان و کلام حاکم، روحی و دینی است که، قادر به بیان آن نیست به همین دلیل هرگونه گذار از حافظه سمبلیک و ناخودآگاه تاریخی، به عالم خودآگاه و کلام، منجر به این پارادوکسها می گردد. حتی امروزه که امکانیت مفهومی آن برای ما میسر گشته است، در جهالت کورد به خویش که، باعث مستور ماندن و پوشیده ماندن ناخودآگاه و عدم آگاه شدن «صورت سمبلیک» به خود می گردد، صورت سمبلیک مهری و حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا لالش و درسیم، زرتشتی و اسلامی تفسیر می گردند. گسستی بین حافظه سمبلیک ما (سنت) که در آن می زییم و تجربه می کنیم با حافظه خودآگاه ما (مدرنیته) رخ داده است. حتی التفاتی به این برزخ و گسست سنت و مدرنیته در کورد ایجاد نگشته است که سعی در التیام آن کند. در یک کلام ادعای سهروردی در احیاگری، اگر معیار را سهروردی سمبلیک در نظر بگیریم، درست است اما از سوی دیگر سهروردی با تفسیر معنوی سمبلها، فیلسوف انحطاط نیز است. وی منشا حکمت خویش را اشخاصی ذکر می کند که باید اعتراف کرد، به درستی تفاوتی اصولی مابین آنها قائل نیست؛ تفاوتی ما بین ادیان ابراهیمی و دانش پارسی - نه مجوسی - نمی بیند و منشا خداشناسی افلاطون را خورنه و تعالیم پیامبران می داند. این اشخاص همانهایی هستند که راقم این سطور، تحت عنوان گسست از عهدالست و صعود به فردوس تشریح کردم. یعنی نقطه آغاز حکمت وی دقیقا نقطه آغاز انحطاطی هست که وی تحت عنوان احیا تدوین کرد. انحطاط فلسفه اشراقی از سوبی، به دلیل خود فلسفه سهروردی است و از سوی دیگر سرچشمه های دانش وی که به درستی در یک اصل کلی اشراق، آنها را تخته بندی می کند. سمبلها و ماده های مهری چون طباع تام نه با خود سهروردی صورتی روحانی دریافتند بلکه با سرچشمه های حکمت وی که در خود سهروردی به اوج زوال در عین احیا رسید، صورت یافتند. احیا در سمبلها و زوال معنایی، در تفسیر غار و چاه قیروانی که نماد ظلمت می گردد، مشهود است که در تداوم افلاطون و زرتشت است که تقسیم بندی ظلمت و نور را ایجاد کردند. از نظر سهروردی، سکینه به معنی حضور روح خدا در هیکل است که هیکل می تواند بدن کامل یا طباع تام وی باشد اما

در طباع تام مهري رابطه افقي افراد يعني اخلاق و سياست مطرح مي‌گردد در حالي كه در تفسيروي متافيزيكي از روح و هيكل، رابطه عمودي فرد منفرد با روح مسئله وي مي‌گردد و رهبانيت و كشتن نفس جايگزين اخلاق و سياست مي‌گردد.

اصل جسمانيت يافته روح در ميترا به روحانيت گشتن جسم در شيخ تبديل گشت. حقي كه در مهر، با كثرتها شناخته مي‌شد و عين كثرتها بود در شيخ ما در ماورا كثرتها و ماهيتها بايد به دنبال آن گشت كه تنها يك مخلوق با كوس انالحق در پي وصال حقي است كه وجود وي تنها در بدنهاست. فني بدن در بدن كامل، عين بقاي وي بود و، تاريخي غار عين عدمي است كه به توافق انسانها قدرت خالق بودن را مي‌دهد كه در شيخ ما به قفسي تبديل مي‌گردد كه امكانيت آن جز با فني بدن ممكن نشود. البته ظلمت در وي به ممكن تعبير شده است و نور به وجود كه ظلمت تاريخي غار كه عالم ممكنات است، ندائي از مهر است. تاريخي در شيخ يعني ممكني كه امكان هستي دارد كه متاثر از ماني و مزدك است. داستان مهر، خلقت سياسي بود و عدم، ماقبل سياست در شب تاريخ غار است؛ اما خلقت، ايجاد نظم سياسي در روز است كه در خلقت اديان، خلقت كيهان و سما در روزهاي هفته است كه عدم خلقت، شب هاي آن است. در تقابل با خلقت در شب تاريخ غار «شب روشن»، داستان خلقت را در روز آفريدند كه شب در آن سهمي ندارد. سهروردي، همچنين انديشه برابري رازي و همداني را نيز نفي مي‌كند چرا كه رابطه انوار سلسله مراتبي است نه افقي و ارتباط نور عالي نسبت به سافل، قهر و برعكس محبت است.

اما اين يك طرف قضيه است كه خواستم پارادوكسهاي فلسفه وي را نشان دهم پارادوكسي كه در سياست ايويان نيز مشهود است؛ به اين معني كه تمامي سبملها و مفاهيم مهريسم را با آشتي دوگانگي احيا مي‌كند اما در گسست از سياست، پوسته ايي روحي و معنوي به خود مي‌گيرد. اين پارادوكس اگر از دلايل ظاهري و سياسي تقيه كردن و استراتژي بگذريم كه، مرگ شيخ نيز امكان آن را در دنياي حاكميت شريعت و خلافت تايد مي‌كند كه مجبور به بيان فلسفي مهريسم خويش در قالب روح و صورت زمانه بودند، انتزاع واقعي موجودي بود كه شيخ آن را انتزاع كرد يعني در صحنه شطرنج آنان شاه فاقد بود و مرغان پراكنده كه، اين دوره همانطور كه اشاره كردم، دوره تحول از هله‌لپه‌ركي عيني-سياسي به ذهني و روحي است، ناگزير استفاده از مفاهيم روحي و معنوي نيز هستند. اين منطق تحول عيني و واقعي است كه در امتناع سياست و عينيت، كه نه سامان سياست بود و نه سامان سخن، اتفاق افتاده بود و شيخ نيز از سويي، محصول آن بود و از سوي ديگر، احياگر و تكميل كننده آن. اگر فلسفه شيخ را در ارتباط با نفي اصالت وجود و تاكيد بر اصالت ماهيت و جهت گيري سياسي وي در دربار ملك شاه را در نظر بگيريم اهميت فلسفه وي و درك ظاهر معنوي فلسفه وي، قابليت درك بيشتري دارد. نبايد فراموش كرد، تفسير فلسفه شيخ اشراق چون پيچيدن در زلف چون كمندش «سرها بريده بيني بي جرم و بي جنائيت» است چرا كه مستشرقان و ديگرها، تفاسير معنوي و زرتشتي را به آن قالب كرده اند. اين مسئله در مورد خود شيخ نيز بايد مورد تامل قرار گيرد كه در زمان وي، مهريشت با صورت زرتشتي و معنوي آغشته شده بود و در امكانات مهفومي و تاريخ آن زمان، گذار وي از تفاسير روحي و اسلامي سزاوار ستايش است.

احياي مهريسم توسط شيخ و ديگران، در فقدان هستي عيني مهريسم كه همان فقدان سياسي آن است، از طريق نشانه و سبملهاي آن صورت گرفت كه به تدريج اين سبملها با استقلال كامل از عينيت، از حالت ابژينگي خارج و به حالت سوژينگي و ناب و خالص در مي‌آيند كه پروسه ذهني و روحي شدن آن نيز هست به همين دليل احياي سبملهاي مهريسم در چهار چوب هاله ايي از مقدسات متافيزيكي و معنوي در گسست از دنيويت و بدنيت صورت مي‌پذيرد حتي اگر همراه با مفاهيم بدني طباع تام و هيكل باشد. از سوي ديگر، بايد در نظر گرفت كه شيخ فيلسوف بود نه مورخ و باستان شناس و بعد از سده ها حاكميت پارسها و عربيها، بويژه پارسها كه با دين زرتشت سعي در كتمان و نابودي مهريسم داشتند و انحصار فرهنگ مکتوب را نيز در اختيار گرفته بودند، دست يابي به تصوير كلي از آن كار سختي بود. شيخ از طريق نفي كندگان مهري چون افلاطون و فيثاغورث و زرتشت و فرهنگ عامه ايي كه در آن زيسته است، با مهريسم آشنائي يافته است نه مکتوبات در دسترس. احيايي كه وي از طريق حكماي پيشين چون فيثاغورث و بزرگ مهر تا حلاج و بسطامي در پي آن است، شكل دادن به سيمرغ از طريق مرغهاي پراكنده در حكماي پيشين است چون همانطور كه اشاره كردم رابطه زرتشت-افلاطون با مهر رابطه نفي / مصادره است كه از سويي، سبملهاي آن را مصادره و در قالب سازه هاي معنوي ديگري مفصل بندي كردند و از سوي ديگر، به نفي آن پرداختند.

اهميت كار شيخ اين است كه دوباره سبملهاي مصادره شده را در كليتي مهري با زدودن روح ديني و فلسفي آن در قالب مفاهيم طباع تام و عقل سرخ و عالم مثال و تناسخ به سرانجام رسانيد كه گسستي از هر سه عقلانيت نامعقول يوناني / افلاطوني، ايراني / زرتشتي و

اسلامی/عربی و طرحی از عقلانیت مهری/کوردی بود. به این معنی که اگر از فرهنگ عامه ایی که وی در آن زیسته است، بگذریم منابع آشنایی وی با مهریسم از طریق نفی کنندگان مهریسم است. از این روی، هرگونه تلاشی برای احیا، بخشی از انحطاط نیز هست و هرگونه تلاشی برای زدودن روح متافیزیکی دین و فلسفه از آن، بازهم بخشی از آن را با خود دارد. اینکه وی با ابداع عالم مثال و جسم تمثیلی گسستی از هردوی دین و فلسفه ایجاد و با عقل سرخ گسستی از تقابل دوگانه افلاطونی/زرتشتی ایجاد کرد، اما بازهم از سویی، بدلیل فقدانیت عینیت سیاسی مهریسم و پروسه‌ی ذهنی شدن آن، همراه با هاله‌ایی از معنویات است که با توجه به زمان وی و شخصیت مجرد وی قابل درک است. نباید فراموش کنیم که فرنیغ پسر فرزندان که در سده سوم هجری اقدام به نوشتن کتاب مقدس زرتشتیان کرد، تمامی آیین مهر و مهریشت را نیز تحت عنوان اوستا و دین زرتشت جمع آوری کرد و در واقع به مهریشت، مهر زرتشتی داد که البته این کار قبلاً توسط خود زرتشت و ساسانیان انجام گرفته بود. شاهنامه نیز براساس چنین متونی در واقع تاریخ انیران با رنگ و لعاب ایرانی است. به همین دلیل مستشرقان حتی اگر نیت شریفی داشته باشند، فرهنگ مهری را در چهارچوب فرهنگ و دین زرتشتی بررسی می‌کنند و سهروردی اسم زرتشت را ذکر می‌کند البته نباید فراموش کرد که وی به درستی حکمای پیشین را متفاوت از مجوس و ثنویت گرای می‌داند و ملتفت هستیم که مجوس، اسمی است که بر زرتشتیان می‌نهادند و اصل و اساس دین زرتشت، ثنویت گرای است. همچنین وی اگرچه در منابع خویش اشاره ایی نمی‌کند، همگرایی ظلمت/نور وی متأثر از مانی و مزدکیسم است که آن دو نیز برخلاف زرتشت و زرتشتیان مخالف تقابل دوگانه نور و ظلمت بودند بویژه اینکه ابن عماد، سهروردی را یک مزدکی زاهد «شیخ را زهد مزدک بود» می‌داند و اندیشه‌های واهب‌الصور و ارباب انواع و حذف واسطه پیامبران، همانطور که ابوریحانی بیرونی در مورد سایر اندیشمندان گفته است، متأثر از آیین مندائی/صائبی در حران است نه آن طور که کربن می‌گوید متأثر از زرتشت است. مفاهیم و سمبلهای دیگری چون هفت و صورت قبل از خلقت، مفاهیم مهری/مادی هستند که توسط زرتشتیان/ایرانیان مصادره شدند که وجود این سمبلها، مهری/کوردی بودن را نشان می‌دهد نه آنطور که کربن بروک تلاش در زرتشتی/ایرانی معرفی کردن آن دارد. مانند هفتن در یارسان که گاوکشی مهری را هنوز اجرا می‌کنند و به تناسخ و دوندون باور دارند. یک مرحله باید بیشتر به عقب بازگشت که همان حوزه ناندیشیده شده است که اگر اندیشیده شود، انگیزش اخلاقی/سیاسی حوزه اندیشیده شده از بین می‌رود به همین دلیل نظم سایکس/پیکو و دانش آن سعی در کتمان نگه داشتن آن دارند.

هانری کربن که دلشکسته و پریشان از جنگ جهانی، به دنبال مکانی برای آرامش روحی خود می‌گشت، چون گوینو که از انقلاب طبقات پست بر علیه نژاد برتر ژرمن-فرانک ناامید شده بود و سراب سنگ خاراای ایران را بر ساخت، به عنوان مجری وزارت خارجه‌ی کشوری که از بنیان سایکس-پیکو بود، ماموریت سفر به ایران را یافت. وی فلسفه‌ی اشراق سهروردی را با زرتشت پیوند و در جهالت به تفاوت‌های آن و یا از سر نیت‌مندی - که به قول هوسرل لازمه فهم است-، به تحریف و تفسیر زرتشتی فلسفه‌ی اشراق پرداخت. در حالی که کل فلسفه‌ی اشراق نفی تقابل دوگانه زرتشتی است. کربن پاسخی ندارد که چرا سهروردی، مفهوم بدنی طباع‌تام را که میتراپی است بکار برد. وی تقدیر کل روشنفکران و اصحاب اهل قلم ایرانی را رقم زد که در بی هویتی خویش، به آن پناه بردند. پروسه‌ی شیعی شدن ایران که توسط صفویان، صورت کامل پذیرفته بود را، تقدیر آن از آغاز و با زرتشتی/ایرانی پیوند داد در حالی که صفویان، در ادامه‌ی پروسه‌ی تصوفی بود که به تدریج در انجام خویش به شیعه گرایش یافت و در آغاز خویش آشیانه‌ایی بود برای مهریسم/مزدکیسم در تقابل اتحاد عقل سیاسی پارسی/زرتشتی و عربی/اسلامی در دستگاه خلافت که سهروردی بخشی از آن پروسه بود. با صفویان، ایران زمین زرتشتی سنی شده، از مهرزمین تجزیه شد که در جنگ با ازبکان و هجوم اشرف افغان به قلمرو صفویان و نقد امثال خنجی از صفویه شاهد آن هستیم. نباید فراموش کنیم زمانی که ایرانیان، چون بخارا و غزالی، لباس اهل سنت را بر تن کردند، کوردها، گاه‌ها در لباس خوارج و غلات شیعی ظهور می‌کردند و پروسه شیعی شدن که صوفی شدن زمینه‌ی آن را فراهم آورده بود، از قبل در تقابل با سنی شدن و دفاع ایرانیان از شریعت اسلام، آغاز شده بود همچنان که دفاع ایرانیان از اسلام و شریعت اهل سنت و جن و کافر خواندن کردها، در تقابل با مهریسم/مزدکیسم احیا شده در ظواهر تشیع و تصوف بود که بازتولید تضاد مهر و زرتشت بود چرا که شیعه، ایدئولوژی جنبشهای برابری خواهانه در مقابل نظم سلسله‌مراتبی اسلامی-عربی و ایرانی عباسیان بود. به عبارت دیگر، پروسه‌ی شیعی گشتن که در تقابل با پارسیان/زرتشتیان سنی شده، اتفاق افتاد را کربن، منطق روح ایرانی و در تداوم زرتشتی تفسیر کرد و روح کوردی/مهری آن را زدود.

هانری کربن، با تحریفات خویش، معمار تاریخ فرهنگی ایران گشت که خلا تاریخی ایران بعد از اسلام، را پُر و مشرووعیت فرهنگی/ایدئولوژیک بخشید که همان مشرووعیت بخشیدن به سایکس-پیکو نیز می‌باشد که به همراه سایر ایدئولوژی‌های سایکسس/پیکو چون جان ملکم و هرتسفلد، بنیاد نظریه‌های ناسیونالیسم مدرن دولت تک-قومیتی ایرانی/پارسی را گذاشتند. در حالی که ارتباطی بین سهروردی و سایر متصوفه مه‌ری، با دال اعظم ایرانی/زرتشتی وجود ندارد. زرتشت یک دین حکومتی و ایدئولوژی طبقات بالا بود که با سرنگونی حکومت، بعد از سده‌ها تبلیغ و تحمیل ساسانیان، به کلی محو و نیستی یافت به همین دلیل پارسها/دهقانان، در زوال ساسانیان-زرتشت، به عباسیان-اسلام گرویدند و چون غزالی و نظام الملک در دفاع از آن، در نفرین و طرد فرهنگ مه‌ری امثال حلاج و همدانی و سهروردی و رازی و خرمیه از هیچ چیز دریغ نکردند. فرهنگ مه‌ری که آیین توده‌ی مردم بود، قبل از اسلام نیز، در میان توده‌ی حضوری فعال داشت و جنبشهایی چون گئوماته و مزدک و مانی را موجب شده بود، - متأسفانه به دلیل انحصار تاریخ‌نویسی در دست شاهان ساسانی ما از کم و کیف آن خبر نداریم. با آزادی نسبی اسلام نسبت به زرتشت-ساسانی، و گسترش علم و دانش در میان عامه مردم که در دوران ساسانی غیرقابل تصور بود، مه‌ریسم، ظهوری دوباره در تصوف و عرفان و فلسفه و شعر و ادبیات یافت که، وجود گروه‌های اجتماعی بی‌شمار فتویان و قلندریه و خرابات و خانقاه در سرتاسر مهرزمین از شهرزور تا نیشاپور، شاهده‌ی بر آن است که با توده مردم کورد ارتباط دارد نه ایرانی/فارسی و زرتشتیان مسلمان شده که در همکاری فکری و نظامی با خلافت عربی در سرکوبی این جنبشها همکاری داشتند.

شاید برخی از آنها به برجسته کردن بعد هویت قومی خویش اذعان نکرده‌اند اما نباید فراموش کرد این از سویی، منطق قرون وسطی است که صلاح‌الدین نیز در چهارچوب اسلامیت خود را تعریف می‌کرد و تأکیدی بر هویت قومی خویش نداشت نه اینکه بر آن آگاه نباشد و یا تحت تأثیر آن نباشد که در رفتار و کردار وی بعد کوردیت، چه نفوذ کوردها در دستگاه حاکمیت و دیوانسالاری و چه مفاهیم قرارداد و عهد، هویدا بود، بلکه منطق آن زمان بود. کما اینکه اگر معیار اعتراف به هویت قومی است، کل متفکران ایرانی که به عربی نوشته‌اند و از اسلام و خلافت دفاع کرده‌اند، نباید ایرانی فرض شوند که در این صورت هویت تاریخی و فرهنگی به اسم ایران وجود ندارد چون مدافعان حرم خلافت و اسلام اهل سنت بودند و خود را مسلمان و پایبند به خلافت و به زبان عربی می‌نوشتند. صورت ایرانی و آریایی پوشیدن به جنبشها و متفکران قرون وسطی، صورت متاخری است که توسط مستشرقانی چون کربن و گوینو انجام گرفت. از سوی دیگر، این خصوصیت فرهنگی مه‌ری/کوردی است که عام است چون کوردیت به دلیل مه‌ریسم، تجلی ارزشهای عام انسانی است که گروهی چون فتیان در قالب ارزشهای اخلاقی خود را اگزستانسیال کرده‌اند که امروزه نیز مشاهده می‌کنیم که احزاب کوردی بویژه پ.ک.ک، با ارزشهای عام انسانی مبارزه می‌کند و اتفاقاً منکر کورد بودن خویش نیز هستند که آیا می‌توانیم حکم کورد نبودن پ.ک.ک را صادر کنیم؟ برعکس این نیز صادق است که سرکوب دولتهای حاکم تحت عنوان سرکوب حزب الشیطان و تروریسم و تجزیه طلب صورت می‌گیرد نه تحت عنوان کورد. در قدیم نیز سرکوب کورد، تحت عنوان اهریمن و شیطان و تیامات و جن و قرمطی صورت گرفته است. تفاوت در دنیای بیرونی مدرنیته و عصر اطلاعات است نه در منطق برخورد دیگرها با کورد. تنها تفاوت امروز با دیروز آن است که، امروزه امکان انحصار اطلاعات توسط دیگرهای حاکم نیست که سرکوب کوردها را بتوانند تحت عنوان تروریسم و عامل امپریالیسم کتمان کنند همانطور که داریوش و کوروش و زرتشتیان کشتار مادیها را تحت عنوان کشتار مغان و اهریمن و دیو و اژی دهاک، کتمان کردند و در اسلام نیز تحت عنوان کافر و جن و قرمطی سرکوب و سرنگون می‌شدند. کورد بودن احزاب نیز، هرچقدر هم فریاد ارزشهای عام دموکراسی و کمونیستی داشته باشند، مشهود است برخلاف فتیان و خرمیان که گاه نامشهود است. در قدیم باید با تحقیق و تطبیق به آن پی برد که اگر امروزه نیز منابع دولتی را هزار سال دیگر کشف کنیم، مانند منابع هزار سال قبل، تنها شیطان و اهریمن و تروریسم سرکوب شده‌اند نه کوردها. نه عرب بعثی و داعشی، نه ترکیه کمالی و اسلامی و نه ایران شاهی و اسلامی، هیچگاه رسماً اعلام نکرده‌اند که قصد نابودی و کشتار کوردها را دارند، بلکه برعکس ادعای دوستی را نیز داشته‌اند، اما بر همگان روشن است که هر سه قوم با هر ایدئولوژیی چه اسلامی و چه ناسیونالیستی، قصد نابودی سیاسی و سرکوب جنبشهای کوردی را داشته‌اند. بنابراین، برای نوشتن تاریخ کورد، باید به نوشتن تاریخ دیگری همت گماشت البته دیگری که مطابق با هویت و جغرافیای کوردی/مه‌ری باشد برای مثال حزب الشیطان درباره کورد است اما شیطان بزرگ نه. توران زمانی خطاب به ماد بود اما زمانی نه. تاریخ کورد، تاریخ «دیگری» است

سلطه‌ی پارسها قبل از اسلام مانند عرب و ترکها، سلطه‌ی حکومت و دیوانسالاری بر توده مردم بوده است به همین دلیل استقبالی از فروپاشی ساسانیان می‌شود و با کشتن گنوماته، تمامی آسیا به قول هرودت به گریه می‌افتد. زرتشت نیز بعد از فروپاشی حکومت، به آسانی رو به زوال می‌نهد. مورخان اسلامی از حضور گسترده کوردها از شیراز تا اصفهان و خراسان و سیستان و طبرستان و اراک نوشته اند که نشان از کورد بودن توده مردم و ارتباط آن با فرهنگ توده‌ای خراباتی مهریسم دارد؛ بویژه که با محدود شدن کوردستان به زاگرس، امروزه آثار مهری را تنها در کوردستان از دالاهو تا لالش و درسیم مشاهده می‌کنیم نه در استانهای فارس و ترک شده همانطور که مقاومت در برابر استبداد ایرانی، مانند ۱۹۷۹ تنها در کوردستان مشاهده می‌شود. بنابراین ارتباطی بین فرهنگ عظیمی توده دوران اسلامی که در جامعه‌های گوناگون تصوف و شعر و فلسفه دوناودن یافته‌است، با دال اعظم ایران/زرتشتی وجود ندارد و به فرهنگ عظیم کوردی/مهری تعلق دارد که خود شیخ اشراق و گنجوی و جنید کنگاوری نیز کورد بوده‌اند. ایران همان افغانستان و تاجیکستان است و زبان افغانی از طریق امپراتوریهای سامانی و غزنوی تکوین و گسترش یافت همانند زبان عربی که با خلافت عربی گسترش یافت. متأسفانه در فقدان آگاهی کوردی، همکاری دانش سایکس/پیکو و دانش دولت تک قومیتی مدرن، باعث حافظه‌ی فراموشی آنها و فراموشی حافظه ما شده است. ایرانی/پارسی فرض کردن متفکران و فرهنگ این جغرافیا اگر از نیت ناشریف آنان بگذریم، به دلیل وجود امپراتوری پارسی قبل از اسلام است که چون متفکران و عارفان در حوزه جغرافیایی و فرهنگی آن امپراتوری، سربرآوردند، مَهر پارسی را بر آنان می‌زنند که دلیل بر پارسی و فرهنگ آن نیست. اگر قبل از حمله اسلام، مغولان صاحب امپراتوری بودند، اکنون تمامی فرهنگها و متفکران را فرهنگ مغولی تعریف می‌کردند و اگر علم در ثریا بود، مردانی از مغول به آن دست می‌یافتند.

شمس الدین شهرزوری

اصالت ماهیت شیخ شهاب با نفی وجود عینی شهرزوری به اوج خویش می‌رسد. شیخ شمس الدین شهرزوری در کتاب نفیس و با ارزش الشجره الهیه فی علوم الحقایق الربانیه تاریخ جامعی از سیر فلسفه و حکمت چه در یونان و چه اسلام با ذکر تمامی علوم و دانشمندان فلسفه و عرفان به رشته تحریر در آورده است همچنین کتاب نزهه الارواح و شرح حکمه الاشراق بر فیلسوفان بسیاری از جمله قطب الدین شیرازی تا حکمت متعالیه تأثیر زیادی بر جای گذاشته است. وی از سوبی، فیلسوف و مورخ فلسفه است و از سوی دیگر پزشک و دانشمند. اهمیت اساسی شهرزوری در ادامه سهروردی، - همانطور که منافیان اشاره کرده است - اعتباری دانستن هستی و نفی وجود خارجی آن است که نظیری نه در شرق و نه در غرب قبل از کانت نداشته است. کانت نیز برای اولین بار مفهوم هستی/وجود را از حوزه مابعد الطبیعه و هستی شناسی خارج و آن را متعلق به منطق و لاجرم معرفت شناسی تقلیل داد. شهرزوری، به پیروی از شیخ اشراق، بر این باور است که برخی از مفاهیم و معنای ذهنی، اموری اعتباری هستند که صرفاً در ذهن حاصل اند و ثبوت و حصول خارجی ندارند. او هر معنای ذهنی را که فرض تحقق خارجی آن با اشکالات منطقی مواجه شود، اعتباری می‌داند؛ هستی نیز در نظر وی چنین است: معنا و مفهوم «هستی» در اذهان ما یافت می‌شود؛ با این حال، «هستی» دارای حصول و ثبوت عینی نیست. این سخن، نخستین وجه مشترک دیدگاه او با نظریه کانت در باب «هستی» است.

شهرزوری معتقد است که این معنا توسط خود ذهن اعتبار و حاصل می‌شود. ذهن در مواجهه با امور خارجی، امور متعددی را اعتبار می‌کند که «هستی» نیز یکی از آنهاست. «هستی» معنایی انتزاعی است؛ البته انتزاع به این معنا که اگر چه ما به ازایی برای این مفهوم در شیء خارجی نیست، اما ذهن با نظر به همین شیء خارجی، به درک این معنا نائل می‌گردد. اینکه ذهن بتواند از شیء دیگری سخن بگوید، منوط به تقابل آن با دیگری است. معنای «هستی» نیز چنین است، یعنی امری در مقابل ذهن قرار دارد. ذهن در فرایند شناخت، با گذر از شناخت تصویری، به شناخت تصدیقی دست می‌یابد. ذهن برای این که بتواند امری را به عنوان «موضوع» و امر دیگری را به عنوان «محمول» در نظر بگیرد و به چیزی حکم کند، نخست باید آن دو را شناخته باشد؛ این امر ممکن نیست مگر با فرض «هستی» برای هر یک از آنها. از این رو، ذهن با نظر به نحوه شناخت خود و اقتضائات آن، معنای «هستی» را اعتبار می‌کند. در حقیقت، هنگامی که گفته می‌شود: «انسان هست»، در ذهن خود، معنای «انسان» و معنای «هستی» را به هم نسبت می‌دهیم تا به این واقعیت اشاره کنیم که انسان، در

مقابل ذهن قرار گرفته است. بر همین اساس، خود این گزاره به دو معنا و مفهوم اشاره می‌کند؛ اما درباره واقع خارجی، چنین نیست و نمی‌توان به دنبال دو مؤلفه در خارج گشت. کانت می‌گوید: «وجود یک محمول حقیقی نیست»، و استدلال می‌کند که: «وجود» چیزی بر مفهوم شیء نمی‌افزاید، «هستی» برای کانت، مفهومی صرفاً منطقی است؛ یعنی در فرایند شناخت معنادار می‌شود و خارج از حیطه معرفت صرف، معنای محصلی ندارد. شاید حق با هگل باشد، آن‌گاه که می‌گوید: فلسفه انتقادی، متافیزیک را به منطقی تبدیل کرد. همچون شهرزوری به انکار واقعیت و حصول خارجی «هستی» پرداخته شود، تمامی بررسی‌هایی که درباره آن صورت می‌گیرد، تنها در ظرف منطقی معنا دارد. شهرزوری، از پذیرش این لازمه ابایی ندارد؛ چرا که خود با صراحت بیان کرده است که فایده معنای «هستی»، در وضع و حمل و مسائل مربوط به آن ظهور می‌کند. به نظر می‌رسد، این نتیجه که بحث درباره «هستی» تحقیق منطقی است، روح حاکم بر اندیشه کانت و شهرزوری محسوب می‌شود.

شهرزوری، در تداوم سنتی که با ابن سینا آغاز و با سهروردی تکامل یافت را به اوج منطقی خویش رساند و هستی/وجود واقعی و خارجی را به چالش کشیده و به ماهیتها، اصالت داد که نفی وجود واقعی خارج از ذهن و تقلیل آن از هستی‌شناسی به معرفت‌شناسی و امری ذهنی، اهمیت بسزایی دارد چرا که ذهنی دانستن و نفی وجود خارجی آن از سوی در تقابل با فلسفه افلاطون - واضع غار جهالت - است که اصرار بر عینی و هستی خارجی داشتن کلیات داشت و از سوی دیگر، واحد خارجی و مطلق مسلمانان را به چالش می‌کشد که البته این جنبه سلبی اندیشه شهرزوری صراحتاً به نفی خدای متشرعان منجر نمی‌شود چرا که او در دنیای متافیزیک اسلامی قلم فرسای می‌کند و می‌بایست مواضع نفس خویش نیز باشد تا به سرنوشت همدانی و سهروردی دچار نشود. در تقابل با چنین اندیشه‌هایی است که حکمت شرعی/هندی ایرانی، از ملاصدرا تا علامه طباطبایی تأکید دوباره‌ای بر اصالت خارجی وجود و اثبات خدا داشته و شکل مدرن آن برای اثبات خارجی بودن هویت و وحدت ایرانی در تکاپو هستند و کثرتها را اعتباری می‌دانند در حالی که در شهرزوری و سهروردی، کثرتها اصل و وحدت اعتباری است. شهرزوری احیاکننده و مبلغ فلسفه شیخ اشراق است و بسیاری از شارحان فلسفه‌ی اشراق چون شیرازی متأثر از تفسیر وی هستند.

نفی هستی خارجی، بازگشتی فلسفی به خوددا و نفی عالم‌مثل و خدا است. سیری که از ابن سینا آغاز گشته بود در شهرزوری صورت کامل خویش را یافت. خوددا فاقد عینی خارجی و همان جمع خودهاست و بدن کامل همان توافق بدنها. اصالت ماهیت و نفی وجود خارجی، بازگشت به اتحاد خالق و مخلوق و تقلیل خوددا به کثرت خودها است که نفی رابطه عمودی و بازگشت به رابط افقی در افق آن مشهود است.

نکته مهم دیگری که باید به آن پرداخت این است که تاریخ فلسفه‌ی شهرزوری، به فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو و فیثاغورث برخلاف سهروردی که آنان را منابع فلسفه خویش می‌پندارد، چون سیر زوال می‌نگرد به عبارت دیگر صعود بشر به متافیزیک را چون زوال می‌نگرد که نه امکانات و منابع کافی را برای درک نیت وی را از آن را داریم و نه توانای علمی من اجازه این کار را می‌دهد. اما دلیل ساده آن، نفی عالم معقولات و معنویات محض و تایید عالم صور و مثال سهروردی است. اما همان‌چنانکه نظریه اصالت ماهیت و نفی وجود خارجی هستی سهروردی را به شکل کاملتری ارائه داد، فلسفه مهری صورت‌سمبلیک شیخ اشراق را به نتیجه منطقی خویش در زوال پنداشتن حکمای یونان و امتناع ذکر حکمای ایران، به نتیجه منطقی خویش رساند که در تایید مهری بودن وی کافی است اشاره کنم که وی به تناسخ ارواح باور دارد که سهروردی در باره آن تردیدهایی دارد. اما شهرزوری صراحتاً آن را بیان می‌کند و طبق تفسیر وی، سهروردی نیز معتقد به تناسخ بوده است که اندیشه تناسخ ارواح با زوال فلسفه در آیین یارسان و ایزدی دوندونی مذهبی به خود می‌گیرد. وی همچنین طرفدار کثرت عقول بوده است که نفی همان عقل و وجود واحد و بازگشت به کثرتها است. به عبارتی، ایده‌ی توافق و کثرت که هه‌لپه‌رکی شکل سمبلیک وهگمتانه شکل سیاسی آن است، در گذار از بدن کامل عینی سیاسی به بدن کامل ذهنی فلسفی، بیان فلسفی در قالب کثرت عقول و اصالت ماهیت و ایده برابری و نفی سلسله‌مراتب روحی نبوت و نفی هستی خارجی وجود به خود می‌گیرد در مقابل ایده‌ی وحدت سامی و ایرانی که در هخامنشی و حمورابی تا سنتز آن دو در عباسیان تداوم می‌یابد، بیان فلسفی وحدت وجود و ظلمت کثرتها و مجتهد و مقلد و تایید نبوت به خود می‌گیرد.

دو دونادون مهری در فلسفه ابن سینا و عرفان شیخ جنید، با سهروردی و شهرزوری به سنتز وصال دست یافت که این وصال به همان اندازه نیز فراق یار بود. مهر-عهدالست بدون صورت سمبلیک جنید کنگاوری و مهر-صور خیال ابن سینا بدون عهدالست که یکی با زبان شریعت و دیگری فلسفه، در سنتز صورت طباع تام و نفی هستی خارجی وجود، وصالی یافت که به همان اندازه فراق یار نیز بود. وصال یار صورت سمبلیک، همچنان در چهارچوب خدای متافیزیکی و نفی دنیاست که فراقی از یار پردیس/قرارداد رندی و سیاست است که دیالکتیک این وصال و فراق یار در خود جنید و ابن سینا هست. ابن سینا فلسفه را اگر چه با صورت سمبلیک آشنا کرد؛ از سویی، به فلسفه زبان سمبل و صور را یاد داد و از سوی دیگر به صورت، فلسفه را اما، فلسفه را به خدمت الهیات نبوت در آورد چرا که به عهدالست قرارداد التفاتی نیافته بود که شکل سیاسی آن به خدمت اسلام در آوردن سیاست در صلاح الدین ایوبی است. نبوتی که قبلا توسط زکریای رازی به چالش کشیده شده بود اما فاقد صور خیال بود. برعکس وی در شیخ جنید، احیای عهدالست در عام ذر، از فقدان صورت سمبلیک رنج می برد که ادوار شریعت و وحدت جایگزین آن می گردد.

به عبارت دیگر سیمرغ صورت ههلهپرکی مهری بعد از شکست بابک خرمدین از هم گسیخت و هر مرغی از آن در خانه ایی آشیانه کرد. مفهوم عهدالست لب مطلب جنید بغدادی است اما در چهارچوب شریعت و وجود مطلق یعنی تصوف با عهدالست مهر در چهارچوب شریعت و عرف آشتی می کند. در زکریای رازی مهر با نفی مفهوم نبوت و واسطه روحی، با اندیشه برابری انسانها آشتی می کند. با ابن سینا صور سمبلیک مهر با زبان فلسفی آشتی می کند اما فلسفه به خدمت الهیات در می آید. همزمان جنبشهای فتوتیه و جوانمردان را داریم که مهر عهد و مهر پردیس را با اخلاق اجتماعی و فرد آشنا می کنند که مفهوم عهد بدون سر سیاست جنبه اخلاقی می یابد و با نفی محرمات و نوشیدن مسکرات مهر پردیس را نمایش می دهند که در ادبیات این دوره، از باباطاهر تا حافظ آشکارگی مهرپردیس را به شکل کاملتر شاهد هستیم. اگر چه هرکدام از این نمایندگان بخشی از مهر را تجلی و نمایش دادند اما در میان هرکدام نیز غنچه در پوسته ایی اسیر است؛ برای مثال مفهوم عهدالست در جنید کنگاوری فاقد مفهوم پردیس است اما در فتیان که مفهوم قرارداد و هم پردیس حضور دارد، فاقد جنبه سیاسی است. صور خیال ابن سینا فاقد مفهوم عهد و پیمان است. نفی نبوت رازی با واسطه فلسفه فاقد صورت و تمثیل است که هنوز نیاز به آشکارگی بیشتری دارد. این موانع با شیخ اشراق تا حد زیادی رفع و غنچه ها امکان شکوفایی بیشتری به دست می آورند. شیخ با اصالت با ماهیت و اعتباری دانستن وجود، مفهوم عهدالست را از تنگناهای وحدت وجودی رها و با کثرت آشتی داد بویژه اینکه میانجی بودن مهر را با مفهوم عقل سرخ و بدن کامل را به شکل صریحی در قالب طباع تام احیا کرد اما این وصال با طباع تام به همان اندازه نیز فراق بود چرا که طباع تام تهی از طبیعت و روحی تفسیر می شود. این مسئله با شهرزوری که به کلی هستی خارجی را نفی و به امر منطقی تقلیل داد به نتیجه تکامل خویش در اصالت ماهیت و کثرت رسید که مفهوم خاون کار یارسان که پاینتر به آن می رسیم در تضاد مطلق با خداوندگار ادیان ابراهیمی و اسلام صورت کامل خویش را با نفی هستی خارجی به دست می آورد اما نه در چهارچوب بدن کامل، بلکه انسان کامل سلطان صحاک یعنی هر وصالی، فراق خویش را به دنبال داشته است.

همچنین، مفهوم طباع تام (بدن کامل) وی که از سویی، تکامل ایده صور خیال ابن سینا بود از سوی دیگر مفهوم عهدالست را از روح رها و به بدن و جسم مثالی ربط دارد اما هنوز فاقد جنبه پردیسی آن است. سیمرغ بازگشته به آشیانه که فاقد وجود عینی و خارجی است و تنها تکثر سی مرغ است، اما دیگر تاریکی چشمان اسفندیار زرتشت نیست بلکه خود نور چشمان وی گشته است یعنی فاقد جنبه پردیسی آن است که با فتوت و باباطاهر شروع و در قلندریه به اوج خویش رسید. عمر سهروردی که ظاهرا از خویشاوندان یحیی سهروردی است فتوت و جوانمردان جنبه نظری یافت و نباید فراموش کنیم که وی تنها متفکر دنیای اسلام است که نظام احسن الخالقینی که مسلمانان برای تبرئه خدا و توجیه شر برساخته بودند را به چالش کشید. جنبه صورت کامل اسطورهی آفرینش کشتن گاو و غار را در این دوره به طور کامل در هفت پیکر و اسکندرنامه نظامی گنجوی شاهد هستیم. آشنایی دوباره مهر با زبان کوردی و کورد و کوردستان نیز را در اشعار باباطاهر و باباسرهنگ مشاهده می کنیم تا در کلام یارسان (سرانجام) به اوج خویش رسید. شعر و ادبیات که با باباطاهر و بابا سرهنگ شروع شده بود با سلطان صحاک و پیرموسی و... و ملای جزیری تا خانی و کوی، که زبان کوردی آشیانه سیمرغ ههلهپرکی می گردد و صورت مهری با زبان کوردی آشنایی دوباره می یابد و زبان شعر کوردی، خانه هستی بدن کامل می گردد. به عبارت دیگر سیمرغ صورت ههلهپرکی مهری که بعد از خرمیان از هم گسیخته شد هرکدام از مرغهای آن چون میثاق و پردیس و صورت و تقدیس شیطان و کشتن گاو به طور جداگانه در آشیانه

های متفاوتی از تصوف و فلسفه تا خرابیات و شعر به جریان خویش بدون سر سیاست ادامه داد تا با سقوط خلافت عباسی و زوال حاکمیت‌های ایرانی در شرق، امکانی دوباره برای پیوستن تمامی جریانها به شریانی عظیم در عالم سیاست برای تحقق هه‌لپه‌رکی سیاسی به دست آمد که بدون سر چوبی سیاسی بود چون خوددا هنوز با اندیشه سیاسی آشتی نکرده بود به همین دلیل، امروزه نیز مفاهیم سیاسی ناسیونالیسم و سوسیالیسم در قالب حقوقی و اخلاقی فهم می‌شود.

در این دوران به بعد است که با زوال فلسفه، با آیینهای مهری از یارسان و بابائیه و ایزدی و قلندریه و اخیه روبه رو هستیم که جنبه دینی و اجتماعی به خود می‌گیرد. در این دوران نه تنها سمبلهای اصلی مهر پردیس/قرارداد در قالب رندی و وفای به عهد دونادونی تازه در زبان کوردی می‌یابد بلکه اسطوره‌ی آغازین عهدالست یعنی گاوکشی و نفی دوگانگی مطلق با تقدیس شیطان و ملک طاوس نیز اهمیتی ویژه می‌یابد و حتی نام کورد و کوردستان «چنی ایرمانان مگیلم هردان / مکوشم پری آیین کردان» به عنوان مکان آیین مهری ذکر می‌گردد. این دوران دورانی است که با حمله مغول و سرنگونی خلافت به دلیل تساهل دینی آنان که چون هخامنشیان اولیه فاقد هرگونه تمدن و دین خاصی بودند، امکانیت تازه پیدا می‌شود تا همدانی و سهروردی و حلاج با وجود سکوت سنگین خویش از تیغ انتقام سیاست‌خدایی شریعت در امان بمانند. به همین دلیل در این فضای بازشده، صورت سیمرغ مهری با مهرزمین و زبان کوردی آشتی کرده و زمینه ساز جنبشهای آناتولی می‌گردد. به عبارت دیگر، سیمرغ هه‌لپه‌رکی در مرغهای سیاسی خرمیان دونادونی سیاسی یافت با شکست از نیروی سه گانه مشروعیت خلافت عربی و دیوانسالاری ایرانی و افشین و نظامیان ترکی، از هم گسست و مرغهای بدن فاقد صورت سیمرغ هه‌لپه‌رکی شدند که با فتویان و جوانمردان جنبه اخلاقی و اجتماعی پردیس/قرارداد(رندی و وفای به عهد) احیا گشت. با جنید و باباطاهر، سیمرغ هه‌لپه‌رکی مهر با تصوف آشنایی یافت و با سهروردی و شهرزوری با زبان فلسفه آشتی کرد. با سقوط خلافت بغداد و زوال حاکمیت‌های شرقی پارسی، صورت سمبلیک در مهرزمین زاگرس دوباره شکل گسترده اجتماعی و سیاسی به خود گرفت و با زبان کوردی آشتی کرده و زبان مهری کوردی، حامل صورت مهری گشت و سمبلهای عهدالست نیز احیا گردید. مسیرهای متفاوت عهدالست جنید و رندی شعر و زبان تمثیل سهروردی و اخلاق وفای به عهد قلندریه، رودخانه خروشان را در قالب یارسان و ایزدی و بابائیه و اخیه موجب گشت که دوباره امکانیت سیاسی خویش را در آناتولی و آذربایجان به دست آورد. اما وصال دوباره یار با یارستان کوردستان و زبان کوردی و احیا و هبوط متکثر دوباره خوددا، در سیر فراق و وصال خویش، بدون هزینه انجام نگرفته بود و در قبال هر آشتی که با تصوف و فلسفه و اخلاق یافته بود، بخشی از وجود خویش را نیز داده بود؛ اگر چه صورت خویش را با زبان و تصوف و اخلاق آشنا کرد اما صورتهایی از آنان را نیز دریافته بود که به درونی شدن پارادوکس خوددا/خدا در خود زبان کوردی و جنبشهای کوردی مهرزمین گشت و بازگشت به سیاست بدون ذهنیت سیاسی انجام گرفت. این مرحله، ذهنیت در عینیت تجلی می‌یابد اما ذهنیت در ادیسه روحانی خویش، روحانی گشته بود و به شکل کامل روح عینی یعنی سیاست و حقوق دست نیافته بود به این دلیل، در بازگشت به سیاست و عینیت فاقد ایده سیاسی هگمتانه است و بیشتر سیاسی شدن جنبه پردیسی آن است.

با جایگزینی سیمرغ نورانی عقل فعال با سیمرغ اهریمنی کور کننده چشمان دین اسفندیار، مهر زمین، درگیر ستایش دو خدا/خوددا می‌شود که، اگر چه مفاهیم و سمبلها، ندای وصال یار خودداست اما شخصیت سازی و قداست فردی، فراق از آن و وصال با خدا می‌باشد که با وجود امکانیت سیاسی آن در گذار به سیاست از شیوخ کورد مهری/ایزدی به مرشد شیعی عرفانی چون صفویه تبدیل می‌شوند و منتقدان نیمه مدرنی چون قادر کوبی به جای شکستن پوسته و رهایی گوهر، هر دو را با هم نفرین و برزخ سنت و مدرنیته چنان عمیق گشت که تنها ایدئولوژی و کیش شخصیت قادر به پر کردن آن هستند. نفی هستی خارجی نه چون کانت گذار از هستی شناسی به معرفت شناسی بلکه به صورت شناسی و زبان تصویر مهری بود اما فاقد اگزستانسیال شدن سیاسی.

در صورت شناسی فلسفی خوددا به «خاون کار» می‌رسیم که اگر چه پایان صعود بشر به فردوس و هبوط خوددا به پردیس «جم خانه» به جای نمازجماعت و حج است اما این صورت نه در اجماع ابدان بلکه در یک بدن سلطان صحاک تجلی می‌یابد که امروز نیز کیش شخصیت آپو و سروک در سیاست جایگزین توافق شخصها گشته است. نباید از یاد برد که شریعت گرایی امثال غزالی و نظام الملک و هجوم ترکان متعصب سنی که آن را از سامانیان و طاهریان گرفته بودند، به علاوه عرفان زهد و خشک مکتب بلخ و نسفی که کلا انوار شرق ایرانی (پارس/ترک) بودند، امکانیت اگزستانسیال شدن صورت و پراکسیس را نمی‌داد. فکر و دین پارسی که همان شریعت گرایی و زهد

امثال غزالی و ادهم و نظام الملک بود با شمشیر ترکان غزنوی و سلجوقی که باعث گسترش زبان فارسی نیز گشت، مهرزمین که به سرزمین جنیان و قرامطه مشهور گشته بود، را در تئوری و عمل به صحنه آشوب صورت و معنای شرق ایرانی و غرب اسلامی تبدیل کرد که همچنان بدون آنکه تاملی در آن صورت گیرد، درگیر آن هستیم. به همین دلیل صورتهای سمبلیک مهرزمین و زبان تمثیل آن در چهارچوب سازه های معنای شرق ایرانی و غرب اسلامی بیان گشته اند که این تضاد دو خدا/خوددا و دریافت صورت و معناهایی از غرب اسلامی/عربی و شرق پارسی/ترکی موضوع قابل تاملی هست که نیاز به تحقیق بیشتر دارد. اگرچه مهر وجود دو خوددا/خدا با هم بود اما بازگشت به این دو با غلبه خدا بر خوددا یعنی اشراقیت بر غربیت اتفاق افتاد. خاوند کارکه از سوی، با جم و موسیقی و هه لپه رکی مهر پردیس است و از سوی دیگر، با وفای به عهد «یاران به قه وول / یاران مه وه ره ستگار» مهر قرارداد و مهر صورت را با غار و گاوکشی دوناودن و با هبوط خوددا، ختم کلامی بر صعود بشر است اما این هبوط در دل معنوی و کیش شخصیت صورتهایی نیز از انسان کامل شرقی امثال نسفی گرفته است که در ادامه به این تحول آن در ادبیات و سیاست خواهیم پرداخت.

در فقدان عینیت هستی یا فقدان خوددا به شکل عینی بعد از خرمیدینان به دلیل هستی یافتن سوژه فقدان در شکل سیاست، ذهن برای تصور آن در سوزش فراق یار، به تکاپو می افتد. در این مرحله نیز، هستی در پراتز قرار نگرفته شد بلکه نیست شد. هستی دیگری باعث نیستی آن شد به همین دلیل ذهن در فقدان عینیت کامل به اندیشیدن یا تصور کردن سمبلها و نشانه هایش می پردازد. خوددا چون در آغاز برخلاف خدا، سوژه متعال تهی نبوده است بلکه عینیت و صورت سمبلیک بوده است، تصور آن نیز برخلاف زبان ابزار کلام -وحی و دیالکتیک یا فلسفه و دین- صرف نظری نیست بلکه زبان تمثیل است مراحل آشنای صورت و زبان و آشنایی فلسفه با صورت سمبلیک فراهم می شود که از نظر فلسفی این کار با این سینا آغاز و با سهروردی به تکامل رسید و از نظر شعری با باباطاهر و باباسرهنگ آغاز تا حافظ و خانی. در واقع زبان خوددا شعر و تمثیل است نه فلسفه نظری محض و نه شریعت و وحی. سمبلهای اندیشیده شده در فقدان عینیت هستی، که ابژه تصور کردن هستند، اگرچه از عینیت استقلال می گیرند اما برخلاف زبان ابزار، از حالات نفسانی استقلال نمی گیرند و حالت خالق و دگرگونی آن از فرد تصور کننده جدا نمی گردد که شکل انالحق و دوناودن به خود می گیرد که در فلسفه و دین ناممکن است چرا که نشانه های هستی از هردوی عینیت و حالات نفسانی استقلال می گیرد اما در زبان تمثیل و شعر، تنها از عینیت هستی استقلال می گیرد آن هم نه به خاطر نیت مندی آگاهانه بلکه بخاطر نیست شدن هستی بدن کامل. به همین دلیل فراق تنها از عینیت صورت می پذیرد نه از حالات شخصی و نفسانی که وحدت با هستی عینی و اگزستانسیال شدن آن که قبلا به شکل جمعی و سیاسی بود در فقدان آن، وحدت با آن به شکل فردی اتفاق می افتد. اگرچه تصور کردن سمبلهای هستی در کانتکت سوژه امر متعال صورت می پذیرد اما همچنان حالت کامل فقدان به خود نمی گیرد و در اتحاد با هستنده باقی می ماند. در این مرحله هستنده ها و انالحق های فردی جایگزین هستی عینی و کامل می گردد که به دلی نیستی شدن یا کرول شدن از طرف دیگر هستی است که نیستی خویش را با نیست کردن هستی عینی فراق کنی می کند و زبان ابزار را برای توجیه مشروعیت سیاست نیست کننده خویش به کار می برد مانند خروج هستی عینی از دایره نظم نمادین الهی و ملقب کردن به جن و اهریمن. در زمانهایی که به تدریج بارقه امیدی به عینیت یافتن دوباره هستی تصور شده فراهم می شود، هستند در شکل آیین، سعی در دستیابی به هستی عینی بدن کامل دارد که چون در ابتدا هستی عینی به شکل سیاسی و حقوقی بوده است، در فقدان سیاست، اجتماعی شدن ذهن تصور شده بیشتر از آنکه عینیت یافتن دوباره هستی بدن کامل باشد، ذهنی شدن بدن کامل یا اجتماع است. بخاطر اینکه هستی عینی فقدانیت یافته است و این فقدانیت بخاطر سیاست نیست کردن دیگری بوده است، پروسه تصور کردن و ذهنی شدن آن در نفرت از سیاست دیگری عینیت یافته، بدون بدون سرسیاست صورت می گیرد که با امکانیت عینیت یافتن دوباره، هستی عینی ذهنی شده بخشی از نشانه ها و سر خویش را از دست داده است که به جای هستی یافتن خود به نیستی یافتن خویش یاری می کند که به تدریج پروسه نیستی شدن عینی در ذهن نیز به نیستی و امتناع عمل و تصویر چون مم می رسد و به کلی از عینیت می گسند و عینیت به طور مستقل از آن به شکل هستندند های پراکنده و متفرق به مسیر خویش ادامه می دهد.

ایزدی و یارسان

همانطور که اشاره کردیم سیمرغ هه‌لپه‌رکی با وجود شکست سیاسی که شکست آن چون کل بود، چون آتشی زیر خاکستر، در صورتهای متفاوت و متکثری از تصوف و اخلاق تا فلسفه و شعر دوباره دوندون یافت و سعی در خودآگاهی به خویش در آگاهی انسان به آن داشت. اما خودآگاهی سیمرغ مهر به خویش از هم گسیخته چون که آگاهی به آن در مجراهای مختلف تصوف و فلسفه ناکامل بود. برای مثال اگر در تصوف، عهدالست برجسته می‌شد؛ در فلسفه صور و زبان تمثیل بود که ندای وصال با یار را داشت. مرغهای پراکنده شده سیمرغ در تصوف و فلسفه و شعر با زوال خلافت عباسی و تساهل مذهبی مغولان، امکان سیمرغ شدن را در سطح گسترده اجتماعی و سیاسی و وصال یار توسط یارستان که همان خودآگاهی یار به خویشتن سیمرغی خویش است با یارسان و ایزدی و علوی میسر گشت که تا به امروز بنیادهای ذهنیت و ناخودآگاه جمعی ما را شکل داده است.

اگرچه حافظه خودآگاه و سوژه از هم گسیخته مدرن ما در گسست از سنت شکل گرفته است، اما حافظه سمبلیک و مخیله فرهنگی و سیاسی ما از کوردهای خراسان تا دالاهو و هورامان و تا لالش و ماردین و درسیم، سرشار از سمبلها و افسانه‌های مهریسم است که گاهی چون هه‌لپه‌رکی که به شادی و مراسم محدود گشته است و گاهی چون گاوکشی که رنگ قربانی اسلامی به خود گرفته است که با آن می‌زییم بدون اینکه به آن آگاهی داشته باشیم - به قول هگل که به مناسبت دیگری گفته است - روح آزاد است اما خودآگاه نیست. گاهی در قالب افسانه مانند شاه‌ماران و تقدیس مار که به داستان سرای محدود مانده است. گاهی نیز در صورت‌های آیینی و سمبلیک که به طور ملموستری مرزهایش را با ادیان حاکم مشخص کرده است چون یارسان و ایزدی و علویسم از دالاهو تا درسیم که با مفاهیمی چون دوندون و تقدیس شیطان، صراحتاً بنیاد مذاهب ابراهیمی را به چالش می‌کشند. گاهی نیز مانند حلقه ذکر دراویش جامه تصوف قادریه و نقشبندی را بر تن کرده است چون حلقه ذکر دراویش. تحلیل همه آنها از طاققت این مقال خارج است و قبلاً در باره آنها نوشته‌ام. در اینجا به طور مختصر اشاره ایی به چندتا از عناصر و سمبلهای آن در ایزدی و یارسان و پیرشالیار خواهم کرد که صورتهای متکثر مهریسم را که به دلیل اینکه سامان سیاست و سخن نبوده است، از هم گسیخته که در یک ادیسه تاریخی باید این از هم گسیختگیها چون هه‌لپه‌رکی شکل کل به خود بگیرند و سه رچویی را انتخاب نمایند اما متأسفانه در امتناع سیاست از سویی، و سیاست زدایی از سوی دیگر، پیر «سه رچویی» سیاست به پیر طریقت معنوی تبدیل شده است که تنها زبان تمثیل آن باقی مانده است «امان امانه یا پیر امانه / امشو شوکی عهد و پیمان».

از موارد مهم «دوندون» گشتن «هه‌لپه‌رکی» و بازگشت به «عهدالست» را که تا امروزه نیز در لفافه رمز و به شکل سمبلیک باقی مانده است، مانند خود هه‌لپه‌رکه/جم خانه، عمل سمبلیک گشتن گاو، اهمیت عهد و پیمان، تقدیس شیطان، غار و مار را از دالاهو با گذر از هورامان و لالش تا درسیم و ماردین مشاهده می‌کنیم. بسیاری از این آیینها متناسب با فرهنگ و زبان هر منطقه‌ای در قرون هفت و هشتم هجری، بعد از زوال خلافت عباسیان صورت‌بندی تازه ایی یافتند. در این قرون که امکانیتی دوباره به بازگشت خدای سیاسی با زوال سیاست‌خدایی پیش آمده بود، جنبشهای متعدد فرهنگی صورت یافتند که از سویی، در تداوم مهریسم لانه کرده در تصوف و شعر بود و از سوی دیگر، گاه در حد جنبشی سیاسی در منطقه زاگرس و آناتولی تکامل می‌یافت. غرش دیونیزوسی با شکستن پوسته آهینین آپولونی اسلام/ایرانی، ظهورات متکثری به خود دید که البته تاثیراتی را نیز پذیرفتند. جنبشهایی مانند یارسان و حروفیه و قلندریه و ایزدی و اخیه و بابائیه و شبک و ... که با ظهور و تثبیت عثمانیان سنی و صفویان شیعی شده، بسیاری از آنان یا به منطقه‌ای محدودگشتند چون ایزدی که در آن دوران آیین منطقه وسیعی از کل کوردستان بود و یا المنتهایی از مذهب اسلام را افزوده و هسته و سمبلهای مهریسم را رنگی دینی دادند چون یارسان تبدیل گشته به علی الهی و البته علوی و یا در آشیانه تصوف چون قادریه و نقشبندی و بکتاشی لانه کردند. مذهب در کوردستان از سویی، یارسان و ایزدی و کاکه‌ای و شبک و علوی است و از سوی دیگر تصوف قادریه و نقشبندی که نشان از تداوم و مردمی بودن آیین مهر است برخلاف دین دولتی زرتشت که بلافاصله پس از سقوط ساسانیان به نیستی گرایید. سرزمینی که توسط سلطان سنجر به کوردستان، مکان زندگی کوردها نامیده گشت، مهرزمین و سرشار از مهریسم است که قبل از سلطان سنجر نیز اسم کورد و کوردستان در اشعار مهری بابا

سرهنگ قرن سوم «مکوشم پری آیین کردان» مشاهده می‌کنیم. در همه آنها شیطان نه تنها نماد شر نیست بلکه مقدس است و تقسیم بندی مطلق و تضاد خیر و شر اسلامی/زرتشتی در آنها راه ندارد. همچنین عقیده به «دونادون» و نفی داوری پس از مرگ و بهشت و جهنم را شاهد هستیم که از نظر سمبلیک نیز نمادهای غار و گاوکشی و اهمیت پیمان را در آنها شاهد هستیم.

طبق اسطوره‌ی آفرینش ایزدی و یارسان، وجود خوددا در مرواریدی با فضای بسته و محدود، که نماد همان غار است، هفت تن را آفرید که با پیمان بین خودا و «هفت تن» و قربانی گاو، مسئولیت این جهان را به آنان می‌سپارد. جهان از مروارید پدید می‌آید و به هفتا سپرده شد که در میان اینان ملک طاوس که شیطان یا ابلیس است، از ذات خداوند جدا نمی‌باشد؛ یعنی نفی تضاد و تقابل خیر و شر یا خدا و شیطان. نفی تضاد خدا و شیطان که مهر نیز میانجی اهورا و اهریمن است را در سایر اساطیر کوردی، از درسیم و لالش تا قوچان مشاهده می‌کنیم. برای مثال در داستانی شبیه داستان شاه‌ماران، جوانی که قصد کشتن مار سیاه را دارد به دلیل آمیختگی وی با مار سفید، قادر به تشخیص اینکه کدام سیاه/شر و کدام سفید/خیر است، را ندارد که مرز مشخصی بین خدا و شیطان وجود ندارد. مروارید تنگ و محدود که تَر و نمناک است همان غار خاکی و چشمه آب آن است. هفت تن منظور همان هفت‌خوان است و بستن عهد خدا با آنان، نمادی از مرحله آخر هفت‌خوان که به پیر ملقب و عین میثاق و قرارداد است. زایش جهان از مروارید به معنی الگو بودن میثاق با خدا یا همان «عهد الست» برای زندگی واقعی و سیاسی است که مطابق با میثاق و پیمان باشد که در ادبیات مذاهب کوردی نیز به شخصیت‌های بزرگ لقب پیر داده‌اند. همچنان نیز مراسم هه‌لپه‌رکی و جم و گاوکشی در میان آنان رایج و اشعاری سرشار از مفاهیم میثاق و وفا و تفاوت خاون کارو ایزد با خدای ابراهیمی در میان آنان وجود دارد.

اسطوره‌ی آفرینش در میان ایزدی و یارسان با وجود تفاوت‌های جزئی از نظر ساختار شبیه و در هر دو «دُر» نقش گوه‌ری دارد. از آغاز دُری است که گاه در اعماق اقبانوس است و با متلاشی شدن دُر، جهان هستی خلق می‌شود. نکته مهم اینکه در اسطوره‌ی آفرینش جهان از دُر، ما با کلام (کن فیکون) سروکار نداریم بلکه بیشتر عمل و سمبل است. دُر با آب و اعماق و دایره سروکار دارد. دایره بودن دُر می‌تواند نمادی از دایره‌ی هه‌لپه‌رکی از سوی، و تنگی غار باشد و اینکه ذات حق در آن پنهان است و سپس نمایان می‌شود، اشاره‌ای است به اینکه خوددا یا بدن کامل در دایره‌ی هه‌لپه‌رکه/غار پنهان است و خارج از آن نیست. از این روی، در اشعار ایزدی، صراحتی بر اینکه دُر، پادشاه را آفرید یا برعکس، وجود ندارد: «که بیژنه من؛ دور ژ په دشایه، ئان په دشا ژ دوری؟» یعنی در اسطوره نیز بیان شده است که جدایی بین عاقل و معقول یا بدن کامل و دایره‌ی اجماع بدن‌ها وجود ندارد. در یارسان نیز اشاره شده است که «خداوند دُر سفید را از صور گرامیش آفرید» یعنی دُر یا دایره‌ی هه‌لپه‌رکی، همان صورت خودداست. دُر تنگ و نمناک، نمادی از مهربانی یعنی غار و آب است در اسطوره ایزدی خدا، دُر نمناک را با خاک لالش جامد می‌کند که پیوند آن با خاک قطعی می‌شود. غار، خاک و آب است که اسطوره‌ی آفرینش انسان از خاک (آخ) و آب (اوف) نیز از آن سرچشمه گرفته است. بیرون آمدن ذات حق از دُر، اشاره به آفرینش سیاسی از صورت سمبلیک دُر/غار است که تجلی عینی می‌یابد که جشن خاونکار نیز، «مرنو» یعنی غارنو نامیده می‌شود. بر روی سقف غارها، نقوشی از آسمان و خورشید حکاکی شده‌است؛ بالا و پایین غار نمادی از خود دنیا است که سقف آن آسمان، و پایین آن، زمین است که چندان فاصله‌ی عمیقی بین آن دو نیست. اسطوره‌ی آفرینش اولیه خلقت، به نوعی تعبیری از آن در مرحله ذهنی شدن خوددا در قرون هفتم و هشتم است. تقدم منطقی یافته‌است اما از نظر زمانی صورت موخری است به صورت سمبلیک غار که خلقت سیاسی مدنظر بوده است. این اساطیر نه قبل از عمل و سمبل که عمل، تکرار کهن الگوی آن باشد بلکه تعبیر رمز آمیز عمل و «رمز مگو»ی آن است در واقع مرحله ذهنی شدن و درونیت یافتن روح عینی است.

یارسان و ایزدی نه تنها صورت کلی سیمرغ مهری را با تمامی مولفه‌های آن احیا کردند بلکه آن را با زبان کوردی و یارستان کوردستان آشنا کردند. از این به بعد است که زبان کوردی و ادبیات دیالکتیک‌های متفاوت کوردی آشیانه سیمرغ مهر می‌شود برخلاف حافظ و سهروردی که به زبان عربی و فارسی نوشتند. آشیانه کردن زبان کوردی از باباطاهر شروع و از طریق ملای جزیری و خانی و مولوی و نالی به کوبی و پیرمرد تا دوره معاصر که در بخش ادبیات کوردی به آن می‌پردازم. همچنین متنهای آیین ایزدی که به کرمانجی است را باید در نظر گرفت. در اینجا تنها چند نمونه شعر یاری در اشاره به کورد و کوردستان را ذکر می‌کنم:

پیرموسی قرن هفتم: به رگ خودره نگي بی وه خلاتش / ته مام کوردستان دا وه به راتش.

یه کسه ر کرده وه کورد و کوردستان / هه م وه موعجزات هه م و ه سفره و خوان

بابا سرهنگ قرن سوم:

سرهنگ دودان سرهنگ دودان / از که ناممن سرهنگ دودان

چنی ایرمانان مگیلم هردان / مکوشم پری آیین کردان.

عابدینه جاف قرن هفتم: ده ستي خه لکی بگره له زين / با نه وانیش وه ک تو بزین

چونکه هه موو هه ر وه ک به کن / لور و جاف ولولو و له کن .

باید توجه داشت که این مفاهیم و اعمال سمبلیک در قالب اشخاص تجلی یافته است که نمادین است و متاسفانه امروز نمادها را به جای تفسیر فلسفی و تبدیل آنها به مفهوم، واقعی گرفته اند. حافظه سمبلیک کورد و حافظه جمعی و مخیله سیاسی وی سرشار از عهدالست «مهرابه» ها است اما زمانی که این زبان تصویر در قالب زبان ابزار (وحي و دیالکتیک) بیان شود که متون یارسان و ایزدی به کلام و قول مشهور است، به خاطر اینکه زبان کلام توانایی و ظرفیت بیان زبان سمبلیک و تصویر مهرابه‌ها را ندارد و آغشته به متافیزیک و روح و کیش شخصیت گشته است، در حالی که در مهریسم واسطه و پیامبری وجود نداشته است. هر بازآفرینی در حاکمیت دنیای کلام و متافیزیک به دلیل اینکه امکانیتی بیشتر از آن نبوده است، شکلی ناقص و تنها پژواکی از آن است اگرچه سمبلیک و کرداری همچنان قدرتمند و زنده مانده است. به همین دلیل، از سویی، به خاطر آغشته گشتن این آیینها از آغاز با کلام و تفسیر مذهبی امروزی از آن، مانند شیعی و علی‌اللهی تفسیر کردن یارسان، پیر که نمادی از میثاق و صورت است، قالب شخص و مرشد به خود گرفته و سرسپردگی به میثاق و عهدالست به سرسپردگی به مرشد و رابطه مراد و مریدی در این مذاهب منجر شده است که به دلیل عدم درک و قاصر بودن فهم از معنای سمبلیک آن است.

از مراسم مهم دیگری که امروز همچنان با «هله‌په‌رکی» و موسیقی جشن گرفته می‌شود مراسم پیرشالیار در هورامان است. پیر-شاه-لیار که از سه کلمه و یا دو کلمه پیر-شهریار تشکیل شده است به طور سمبلیک سرشار از مهریسم است. پیر همان مرحله هفتم هفت خون مهری است که به مرحله قرارداد یا میثاق می‌رسد و بعد از این مرحله است که به اجرای میثاق یعنی هله‌په‌رکی می‌پردازند. شاه در ارتباط با پیر معنی می‌دهد یعنی شاه بر اساس قرارداد و توافق انتخاب می‌شود و لیار می‌تواند معنی وکیل یا یار را بدهد که کسی که یار وفادار و وکیل و قاضی مردم باشد، انتخاب می‌شود (چون دیاکو و قاضی محمد). پیرشالیار به معنی پیری است که به شاهی بر اساس عدالت انتخاب می‌شود و بر اساس روایت سنتی، پیرشالیار زمانی شاه منطقه اورامان تخت به معنی پایتخت بوده است. در مراسم نیز یکی از اشعار که هنگام ذکر و سماع خوانده می‌شود سرود شب میثاق است «ئامان ئامانه یا پیر ئامانه / ئه مشوشه وه که ی عهد و پیمان» پیر آمده است و شب عهد و پیمان است. اگر در میان دراویش پرچ (گیسوی بلند) نماد وفای به عهد، در میان یارسان، سبیل نمادی از آن است. جدا از تحلیل اسمی پیرشالیار مراسم هله‌په‌رکی یا ذکر دراویش که به صورت حلقه دست در دست هم برگزار می‌گردد و مهمتر گاوکشی آن است. هنوز هم در فرهنگ این روستا بعد از مراسم پیرشالیار که در نیمه دوم زمستان برگزار می‌گردد بعد از آن با توافق کدخدا و میراو و مسئولان را انتخاب می‌کنند و مراسمی دارند به اسم «ژیره و مره» که حالت پارلمان امروزی در گفتگوی اهالی روستا برای انتخابات و حل مشکلات روستا را دارد.

«شَبَک» نیز که امروزه به دلیل حاکمیتهای سیاسی، روابط آن با دالاهو و درسیم قطع گشته است، در اصل به معنی مخلوط شدن و درآمیختن ظلمت و تاریکی یا همان مهر و عقل سرخ است که به معنای شاه-بگ یا بغ-شاه نیز می‌باشد. بغ، لقب خوددای میترا است. بگ، بزرگانی در میان کوردها بودند که وظیفه‌ی حفظ صلح و داوری را بر عهده داشتند که تا قبل از ظهور حاکمیت دولت مدرن همچنان تداوم داشت. همسان بودن شاه و بگ/بغ، همان چیزی است که به آن اشاره کردم که در مهر/ماد، خوددا همان شاه و مخلوق توافق بود که واژه‌ی این یگانگی شاه-خوددا و ظلمت و تاریکی باقی مانده است اما متاسفانه التفاتی به معنای آن نمی‌یابیم.

قبلا نیز اشاره کردم که حلقه هه‌لپه‌رکی دست در دست هم و به شکل دایره از سویی، به معنای پردیس و رهایی امیال به شرط عدم آسیب و حفظ اجماع است و از سوی دیگر اجرای خود پیر یعنی توافق و رابطه افقی برای انتخاب سرچوبی و یا شاه را دارد. این مراسم امروزه ظاهر و پوسته اسلامی به خود گرفته است و حتی روایتی دینی از پیرشالیار نیز بر ساخته شده است. حلقه هه‌لپه‌رکی به حلقه ذکر در اویش تبدیل و گاوکشی به قربانی اسلامی تفسیر می‌گردد. کوردستان همیشه مورد هجوم و تاخت و تازهای نظامی و مذهبی بوده است و کورد همیشه ملقب به جن و کافر و شیطان پرست بوده است. اینکه روپوش اسلامی را بر تن مهر کرده‌اند، هنر مردمان این دیار برای حفظ یار است که در قرن بیست و یکم نیز به اسم شیطان و کافر انفال و ژینوساید می‌شوند. هنر و سیاستی است که کوردها برای حفظ فرهنگ مهری خویش به کار برده‌اند. تفسیری اسلامی از کشتن گاو ارائه و «هه‌لپه‌رکی» نیز با وجود تشکیل در لفافه عرفان اسلامی پوشیده می‌شود، در امتناع خدای سیاسی و سلطه سیاست‌خدای دیگری کاملاً قابل درک است اما اینکه ناروشن‌فکران امروزی آن را اسلامی و یا زرتشتی تفسیر می‌کنند، قابل درک نیست که به دلیل گسست سوژه‌ی خودآگاهی ما از حافظه‌ی سمبلیک ما است. فرهنگ عظیم مهری/ کوردی با وجود تاثیرات زیادی که از صورتهای دیگری داشته‌است اما همیشه هسته اصلی خویش را حفظ کرده‌است. حتی با ویرانی خرابات، مسجد را به خراباتی تازه با هه‌لپه‌رکی اسلامی تبدیل کردند و روپوش قربانی اسلامی را به قربانی گاو اسطوره‌ی آغازین مهری پوشاندند. این تنها در صد سال اخیر با تولد سوژه خودآگاه مدرن کوردی که عین از خود بیگانگی است، در معرض نابودی قرار گرفته و یا به باستان‌شناسی محدود گشته‌است و یا زرتشتی/ ایرانی تفسیر می‌گردد.

خودآگاه شدن این سمبلها و درک هسته فلسفی و سیاسی آن تنها در ذهن خودآگاه کورد شکل می‌گیرد. در واقع خودآگاهی خوددا به میثاق و برابری خویش در خودآگاهی ذهن کورد به آن صورت می‌گیرد. دست یافتن به معنا و کنه این سمبل تنها با درک فلسفی ممکن است که در شرق فاقد چنین درکی هستیم و از دل سنت سمبلیک کورد نیز قادر به استنباط این مفاهیم نیستیم. در واقع سنت سمبلیک و آیینی کورد دچار تسلب و ایجابیت گشته‌است که تنها با نگاهی از بیرون و امکانات مفهومی فلسفه پساتاریخ قادر به شالودشکنی پوسته این سمبلها و مفهومی کردن آن هستیم. به عبارت دیگر خوددا را باید از موضوع اعتقاد و جشن به موضوع اندیشه و سمبلهای آن را به مفهوم تبدیل کنیم تا دوباره خوددا را با سیاست آشتی دهیم. به عبارت دیگر ما از یک سو از سنت بریده‌ایم و از سوی دیگر درکی از مدرنیته نیافته‌ایم به همین دلیل ما بی تاریخیم و برای گریز از بی تاریخی باید به نقد اکنون و نقد سنت گذشته باقی مانده در اکنون پردازیم. تنها با نقد اکنون است که وارد دالان تاریخ شده و از چرخه کور عصیان/ تسلیم رهایی می‌یابیم چون بدون نقد اکنون همانطور که امروز در گذشته صد سال قبل باقی مانده‌ایم، صد سال بعد نیز همچنان در اکنون باقی می‌مانیم چرا که اصلاً در اکنون نیستیم. ما با خوددای هبوط یافته در سنت می‌زیستیم اما اکنون تنها پوسته‌ی آن در گوشه‌ای افتاده و به جای خاطره‌ی ازلی، به بت ذهنی تعبیر می‌شود مانند نقد تصوف چون یک نهاد. اما اکنون که از خوددا گسسته‌ایم و با وی زندگی نمی‌کنیم، تنها راه بازگشت به خوددا و بازگشت خوددا به ما و رهایی از شرک پراکندگی و نفاق سیاسی، اندیشیدن به خوددا است و تنها اندیشه است که موضوع اندیشیدن است یعنی باید سمبلها را مفهوم و به مرگ کورد که فاقد روح خوددا است خودآگاهی بیابیم.

به عنوان مثال: اهمیت نقد سیاسی و فلسفی این تجسم در قالب اشخاص که بجای احیای برابری توافق به رابطه مرشد و مرید منجر شده‌است تنها ادبی و لذت فهمیدن نیست بلکه مقدمه رهای سیاسی امروز است نه تنها برای در هم شکستن رابط ارباب رعیتی مرید و مرشد این آیینها و احیای میثاق «عهد الست» در تحقق برابری بلکه، درک سمبلیک تجسد یافتگی خوددا در قالب اشخاصی چون سلطان صحاک، درک ساختار ذهن و کردار سیاسی کورد است که سیاست ما را در برابر دیگرها شکل داده است که صد سال به اسم رئالیسم، از آن سیاست، سنت و مذهب سمبلیک دیگری ساخته‌ایم که گذار و نقد آن بدعت و ایدئالیسم سیاسی است. این درک سمبلیک و شخصی از ایده‌ها و عدم درک کلیت ایده‌ها در ماورا اشخاص، به توهم احقاق حق و تحقق دموکراسی با تغییر اشخاص و حکومتها انجامیده است که از آتاتورک تا اردوغان، از مشروطه مشروعه کش تا مشروطه مشروطه کش همچنان به این سنت به اسم سیاست و رئالیسم وفادار و نقد آن بدعت و کفر است غافل از اینکه این ایده‌ها یا عقل سیاسی است که حکومت می‌کنند نه اشخاص. نه قادر به درک ایده سیاست‌خدایی در ماورا شخصیتها و حکومتهای دیگری هستیم و نه درکی از ایده کردن خوددای شخصیت یافته خویش و تحقق خدای سیاسی هستیم. تصوف و یارسان وایزدی که تبلوری از خوددا برای آزادی و برابری بودند، خود در باتلاق سلسله‌مراتب و بردگی افتاده‌اند. هر زمان ذهن مذهبی ما از کیش

شخصیت و کاست و شیخ و مرید یارسان و ایزدی و تصوف رهایی یافت، ذهنیت سیاسی ما نیز از کیش شخصیت‌های سیاسی و عصیبت حزبی رها خواهد شد. آزادی مذهبی شرط آزادی سیاسی است اما نقد نباید چون یک نهاد و یا سنت عقب مانده باشد بلکه نقد مفهومی سبملهای آن. در یک کلام نقد مذهب مقدمه هرگونه نقد سیاسی است که البته در اینجا نقد به معنی شکستن پوسته و صورت نظری و مفهومی دادن به دُر و گوهر مذهب و صورت‌سمبلیک چون هه‌لپه‌رکی است. خودآگاهی خود و خوددا به همدیگر یعنی اتحاد عاقل و معقول با بدن ذهنی از حلاج و سلطان صحاک تا محمد علی باب صورت گرفته است که همان وجه‌اللهی است که همدانی اشاره کرده است اما این اتفاق/وفق خود و خوددا با زبان تمثیل و سمبلیک یا دینی انجام گرفته است که اکنون باید با زبان فلسفی و سیاسی فهمیده شود و وجه الله و بظهر الله تجلی ذات حق بودن به ایده اصلی آن با زبان فلسفی و سیاسی بازگردد که همان بدن کامل (پردیس/قرارداد) است که این تواق خود و خوددا باید سیاسی و اجتماعی گردد که یکی از آخرین نمونه‌ی آن بعد از جنبش‌های آناتولی را در جنبش بابیه مشاهده می‌کنیم که به سطح جنبش اجتماعی و سیاسی با نفی اسلام و ورحانیون و معاد و نبوت منجر گشت اما با اینکه در آستانه دوران مدرن بود، بدون توجه به منطق آن، در قالب همان زبان تمثیل و سمبلیک سنتی ظهور یافت و قادر به تحول خویش از صورت سبملیک به صورت معقول نگشت.

لازم می‌دانم که قبل از پایان این مطلب، اشاره‌ایی هم به جنبش بابیه داشته باشیم. اشاره کردیم که آیینهای مهری بعد از سلطه عثمانی و صفوی روپوشی از اسلام را برای بقا خویش بر تن کرده‌اند؛ بعد از آنکه خود صفویان به اسلام شیعی گرویدند و به خاطر فشارهای روزافزون آیین مهری یارسان که در حوزه جغرافیایی ایران می‌زیست نمادهایی از اسلام شیعی را پذیرفتند. به نوعی تلفیقی از بیرون مابین الحق و شیعه بوجود آمد که به تدریج علمای شیعی عرب دعوت شده به دربار صفوی پوسته شیعی را زمخت و هسته مهری آن را محدود و پوشیده کردند. با نفوذ علما در دوره قاجاریه و شرایط سخت اقتصادی، به نوعی جنبش بابیه هم ندای طبقات زیردست دهقانی و شهری بود و از سوی دیگر، واکنش هسته مهری به پوسته شیعی و اسلامی آن بود. سید علی محمد باب، که جنبش وی در ادامه بابائیه و شکل سیاسی یارسان بود، ابتدا خود را تنها مفسر شریعت و در چهارچوب مذهب شیعی معرفی می‌کرد تا قدرت لازم را برای نفی شریعت به دست بیاورد. سپس کلا شریعت اسلامی را نسخ و مفاهیم تناسخ/مظهرالله مهری را احیا و تفسیری دنیوی از معاد کرد که نه پایان تاریخ، بلکه پایان یک مرحله از تکامل بشر یعنی پایان دوران یک دین و آغاز ظهور دین بعدی است که قیامت اسلام در ۱۲۶۰ با ظهور باب اتفاق افتاد که همان بیان دونادون است. همچنین وی منکر دوزخ و بهشت اخروی گشت که در ادامه همان پردیس مهری است و آن را نه محلی برای شکنجه و یا تمتع ابدی بلکه شناخت و رضای خدا و عمل به ارزش های نوین و دوزخ محرومیت از این تکامل. وی عدل الهی را مستلزم اختیار بشر که در نهایت به انتهای نبوت و نفی کامل عدل الهی منجر می‌شود. عصیان وی بر علیه تلفیق جنبش صفویه با شیعه، انکار اقتدار و فتوای شیعیان و منع آنان از دخالت در امور زندگی مردم است که کلا به معنی خلع ید علما از قدرت مادی و معنوی است. یکی دیگر از رهبران بابیه طاهر قره العین که کشف حجاب کرد و خواهان برابری جنسیتی و رفع ستم بر زنان شد و کلا مانند خود باب، شریعت اسلام را ملغی که تاریخ مصرف آن را پایان یافته خواند. به طور کلی باب بعد از اعلان رسمی و کنارگذاشتن محافظه کاری قبلی ایده اصلی مهری جنبش را نمایان ساخت. مفاهیم پردیسی وی در نفی قیامت و نبوت و معاد مشهود است و جنبه قراردادی آن در اینکه جنبش دهقانان و توده های شهری بر علیه اشرافیت فئودالی و اشرافیت روحانی علما بود ایده برابری و نفی سلطه و ساختار طبقاتی و نفی قیام متافیزیکی یعنی شریعت و روحانیون و تناسخ در آرائ باب و قره العین کاملا مشهود است تا جایی که شیخ فضل الله نوری ایده های قانون و برابری مشروطه را از بابیه می‌دانست. بنابراین همانطور که گوینو نیز اشاره کرده است بابیه و شیخیه در ارتباط با الحق فهمیده می‌شوند نه خود شیعه و از نظر فکری متأثر از طباع تام و جسم مثالی سهروردی هستند اعتقاد باب در مورد جسم مثالی معابد بدون مکان، تاثیرات سهروردی و زبان تمثیلی مهری را نشان می‌دهد. همچنان مسئله‌ایی که مطرح کردم اخلاقی شدن سیاست در جنبش بابائیه نیز موجود است چرا که در نامه ایی به شاه اشاره می‌کند که خواهان سرنگونی شاه نیست البته وی در آغاز نیز منکر اسلام و شریعت نمی‌شود. این جنبش در سرتاسر مهرزمین که اکنون ایران زمین خوانده می‌شود، گسترش یافت اما مانند تمامی جنبشهای دیگر مهری سرکوب گشت.

لازم است اشاره کنم که در صد سال اخیر با ظهور ناسیونالیسم و دولت مدرن اتفاقات بسیاری افتاده است و بت‌های ذهنی ساخته شده است که ما از آنها خاطره ادلی ساخته‌ایم. با امکانات دولت مدرن بود که جمعیت فارسی زبان گسترش و ایده‌های پارسی قدیم و شاهنامه گسترش و رواج یافت و ایده‌های مهری پس روی کرد. ایده‌های تحمیلی صد سال اخیر را به کل تاریخ سرایت که اتحاد دانش

روشنفکران و مورخان با قدرت دولتی را نشان می‌دهد که، متأسفانه خود کوردها نیز چون با توجه به دانش آنان، به تاریخ می‌نگرند، از آن خاطره ادلی ساخته‌اند. فارسیت چیزی جز ایدئولوژی و سلطه نیست. بسیاری از مورخان و محققان از کسروی تا زرین کوب در خدمت ایدئولوژی دولتی به نوشتن روی آوردند که متأسفانه فارسیزه گشتن و استفاده از آموزشهای مدرن و سپس گسترش شیعه ضربه سختی هم از نظر آیینی و هم زبانی به کوردهای مهری زد. قاجاریه مانند تمامی حکومت‌های ترک دیگر چون سلجوقی و غزنوی و هخامشیان در قدیم، تنها سلطه حکومتی و نظامی بر مهرزمین بود در زمان محمد علی شاه به تدریج با ورود مستشرقان آریایی‌گرا چون گوبینو و راولینسون و سپس دولت مدرن مفاهیم و اندیشه‌های شیعی و ایرانی گسترش و جنبه اجتماعی یافت قبل از آن در تمامی این سرزمین در قهوه خانه‌ها حسین کرد شبستری و اسکندرنامه - که اشاره کردم اسکندرنامه بر اساس مهر سروده شده است - سرایده می‌شد نه شاهنامه بعد از آن با ایدئولوژی حکومتی از بالا بود که شاهنامه جایگزین گشت. این فارسیزه و شیعیزه گشتن مهرزمین در ترکیه نیز با ترکیزه و سنیزه گشتن صورت پذیرفت که آیینهای مهری در هر دو سو برای بقای خویش مجبور به پذیرش پوشش شیعی در ایران چون علی‌اللهی و سنی در ترکیه چون نقشبندی و بکتاشی شدند. هم زمان با سرایش حسین کورد شبستری و اسکندرنامه، قیام مهری بابیه را شاهد هستیم که نشان از مهری و غیرفارس‌ی بودن مهرزمین قبل از تشیکل دولت مدرن و اواخر قاجاریه و تحمیل نام ایران به آن است.

«هله‌پرکی» هنری در تقابل با نمازجماعت و طواف

هله‌پرکی همانطور که اشاره کردیم، تجلی خوددا در شکل سمبلیک آن است که بعد از هفت‌خوان و رسیدن به مرحله پیر/قرارداد، مهر با کشن گاو، با نوشیدن خون و گوشت گاو که همان گوشت و خون خودداست، خودها و خودا به اتحاد-توافق می‌رسند و به هله‌پرکی می‌پردازند که هم شادی و پردیس و جشن ناشی از اتفاقی افتاده یعنی هبوط خودداست و هم نقاشی و زیستن آن که بعدا در هگمتانه تجلی سیاسی و عینی می‌یابد. هله‌پرکی، از یک سو، پردیس و شادی است و از سوی دیگر، قرارداد و میثاق. از سویی، خوددا/بدن کامل است و از سویی، بدنهای انسان. از سویی، تمثیل همکاری و توافق انسانها است و از سوی دیگر، نمایش صف جنگ و برخورد. از سویی، رهایی‌غرایز ناخودآگاه و امیال درونی فردی است و از سوی دیگر، نظم و کلیت که تمثیل خوددایی است که سرور آشتی و ناآشتی است اما نمازجماعت محراب، با مصادره یک بعد آن، ابعاد دیگر را نفرین و طرد کرد.

«هله‌پرکی» (رقص کوردی) نقاشی سمبلیکی است که نقاشان آن با خود نقش یکی هستند. «هله‌پرکی» هر جا و هر زمان می‌تواند برگزار گردد برخلاف نمازجماعت که زمان و مکان مناسب و از پیش تعیین شده ایی دارد. در «هله‌پرکی» هر زمانی و هرکسی می‌تواند وارد حلقه آن شود و هر زمان و هر کسی می‌تواند بدون هیچ قانونی از دایره حلقه خارج گردد بدون اینکه نظم فروپاشد، برخلاف نمازجماعت آغاز و انجام مشخصی دارد و خروج ممنوع و ورود نیز با پیروی از قواعدی همراه است. نمازجماعت متکی بر صفهای مرتب و حرکات و اوراد مشخص و تعریف شده است و اصول و قواعد آن در بیرون آن توسط امام یا شرع تعریف که جماعت و حرکات آن باید مطابق با آن باشد که فردیت در جماعت گم و اصل عینی بر درونیت فردی حاکم است؛ اما «هله‌پرکی» فاقد اوراد و حرکات منظم و مشخص است و نظم آن تبلوری از بی‌نظمیهای متکثر است که اصول آن همان پراکنش و عصیان امیال درونی و وجد آمیز فرد است. اجماع «هله‌پرکی» و کلیت آن نه مبتنی بر نفی درونیت و فردیت بلکه برآیند و بروز مجموعه فردیتها و امیال درونی است که به جمع و اصل تبدیل می‌شود در واقع نظم آن تجلی بی‌نظمی است. در نمازجماعت پیروی از امام جماعت و حرکات وی اصل اول و آخر است؛ وجد و عصیان فرد در آن نیست اما در «هله‌پرکی» سه رچویی خود تنها یکی از جمع است و نه تنها بدون وی جمع پایدار بلکه هر کسی بدون سلسله‌مراتب و علم و سابقه ی خاصی و تنها با رضایت می‌تواند، سه رچویی باشد برخلاف امام که صلاحیتهای دینی و علمی باید داشته باشد و در حین نماز قابلیت تغییر ندارد. روح در «هله‌پرکی» همان اجماع فردها و تبلور امیال و درونیت فردهاست. روح، تنها با حرکات بدنهای نمایش داده می‌شود اما در

نماز جماعت و البته طواف، روح در بیرون آن که بدنها در برابر آن سکوت و تعظیم می کنند. هه‌لپهرکی قیل و قال است و نماز اوراد؛ هه‌لپهرکی پا محکم بر زمین کوبیده می‌شود و نماز، بدن رام و حرکات منظم انجام می‌دهد. شرکت در نماز جماعت منوط به داشتن اعتقاد خاصی و شرکت کنندگان بر یک اعتقاد هستند اما در هه‌لپهرکی، منوط به اعتقاد مشترکی نیست بلکه اعتقادات متفاوتی می‌توانند در آن شرکت کنند. شرکت در نماز جماعت مبتنی بر باور به چیزی فراتر از آن است که نماز مقدمه دستیابی به آن است اما هه‌لپهرکی خود آن باور و خود هدف است در یک کلام خدا در نماز جماعت فراتر از جماعت است اما در هه‌لپهرکی خوددا همان است نه فراتر از آن. در هه‌لپهرکی خوددا زیسته و نقاشی می‌شود و خوددا همان خودهاست اما در طواف و نماز جماعت، خدا در بیرون آن قرار داد و باید تعظیم گردد. به همین دلیل، هه‌لپهرکی برای شرکت کننده مسحور کننده است نه چون نماز و طواف، مبتنی بر سود و زیان یا عقاب و صواب یا تکلیف. هه‌لپهرکی، هبوط خودداست اما نماز، صعود بشر.

به عبارت دیگر دو مورد قرارداد و پردیس که از نظر معنایی، «هه‌لپهرکی» نقاشی آن است که هم شادی و رهایی امیال و ناخودآگاه است و هم نظم و توافق و برابری افراد. به این معنی که توافق و اختیار در چرخش از بن چوبی به سه رچوبی که هر گاوانی می‌تواند سه‌رچوبی باشد و هر سه رچوبی، گاوانی نه تنها با تغییر و انتخاب بلکه با قرار گذاشته شدن در جایگاه همدیگر یعنی زیستن و اگریستانسیال است نه رای و برابری از آغاز است نه هدف. یعنی در دایره‌ی «هه‌لپهرکی» که نمادی از دایره‌ی هستی است، سر، انجام می‌شود برعکس (سرانجام کتاب مقدس یارسان). آینه کل «بدن کامل» متشکل از بدنهای تک تک افراد است. و رهایی غرایز و امیال درونی و شادی و مستی آن نمادی از پردیس است. اما این تفسیر معناشناختی است در حالی که خود عمل - صورت «هه‌لپهرکی» چون یک رخداد این دو مفهوم را می‌زید و تجربه زیسته می‌کند. در واقع دنیای واقعی / خوددا زیسته و تجربه می‌شود همان چیزی که نقاش و نقش یکی هستند این همان شورشهای کوردی / مه‌ری است که هم از نظر معنا و هم رخداد، هه‌لپهرکی است. این همان چیزی است که در فلسفه و ادیان به «عالم مثل» و عالم مینوی فرافکنی شد یعنی نفی / مصادره شد که البته فردوس جایگزین پردیس به آسمان منتقل شد که نتیجه رعایت اصول «عالم مثل» / خدا با پیروی از نمایندگان آن پیامبر-فیلسوف است و جهنم عدم رعایت که باعث اصولی گشت که نماز جماعت باید از آن اصول رعایت کند که البته این شامل طواف نیز هست که خدا نه خود جمعیت طواف بلکه مرکزی ماورا جمع است که طواف به دور آن می‌چرخد و این جمعیت باید از اصول و قواعدی پیروی کند که تجلی سیاسی آن، سیاست متفاوتی با روابط عمودی بدن یا همان سلطه و ساختار طبقاتی است. «هه‌لپهرکی» نه جماعت و جمعیت بلکه اجماع است که خودا نه خارج از اجماع بلکه خود اجماع است این همان میثاق بشر و خدا در «عهد الست» است که نه ماقبل تولد انسان یا روح قبل از «هبوط» در بدن، بلکه ماقبل ورود به زندگی سیاسی و اجتماعی و صورت قبل از هیولا است. این دو «صورت سمبلیک» اصول پیشین دو زندگی سیاسی و اجتماعی متفاوت نیز هست. تجلی سیاسی و اجتماعی نماز جماعت و طواف رابطه ارباب / رعیتی سیاست است که ملتی باید از امامی تبعیت کرده و بیعت کنند جامعه و افراد باید از اصول و قواعدی از قبل تعریف شده تبعیت کنند و جامعه بر فرد از جحیت دارد تجلی آن همان پادشاهی «خداسالارانه» نظم های ایرانی و عربی است. تجلی سیاسی و عینی یا «هبوط» که چون غار زیر زمین است، صعود این «صورت سمبلیک» به روی زمین سیاسی، همان نظم اجتماعی هگمتانه و گوتی یا دولت است که خودا همان شاه است که مخلوق توافق مردم یا قبایل است. هیچ قانونی از قبل مانند دین و شریعت و اخلاق نیست تنها قانون توافق با رضایت است که مورخان به نمونه آن در خرم‌دینان اشاره کرده‌اند. جامعه نه مبتنی بر سرکوب امیال فرد بلکه باید مبتنی بر امیال فرد باشد یعنی کلیت باید متناسب با فرد باشد که شورش مزدک نمایانگر آن است. به همین دلیل تیمه، قرارداد اجتماعی مهر را پیشرفته تر از روسو در نظر می‌گیرد؛ چرا که نظریه روسو، آشتی کلیت جامعه با فرد یا تشکیل ما بر اساس من‌ها بود. نمونه‌ی آن را در جنبش مزدک می‌بینیم که ریشه منازعه را زن و مال می‌داند اما برخلاف ادیان و ساستهای ایرانی و اسلامی نه خواهان زهد و سرکوب امیال افراد بلکه فروپاشی نظم موجود و ساختن کلیت جامعه براساس تقسیم عادلانه زن و اموال است یعنی سوسیالیسم آن مبتنی بر امیال و رهای غرایز فرد است که نقاشی آن همان «هه‌لپهرکی» است. هم چنین در «هه‌لپهرکی» زن و مرد با هم و در میان هم به صورت برابر هستند که نماز جماعت فاقد آن است که حلقه ذکر در اویش، عقل سرخ دین اسلام و هه‌لپهرکی کوردی است.

با سلطه اسلام و معنویت و امتناع عمل و سخن، «هه‌لپهرکی» در مکانهایی مجبور به تغییر محتوا با حفظ شکل خویش گردید اگر چه جدایی زن و مرد نیز بخشی از تغییر شکل است. حلقه ذکر در اویش کوردستان نه هر سماع عرفانی، «دونادون» اسلامی «هه‌لپهرکی» است.

کلمه ذکر هم به معنی ورد آن است و هم همان حلقه سماع. تمامی مولفه‌هایی که ذکر کردم در مورد ذکر در اویش نیز درست است که نه مقایسه با نماز جماعت بلکه با «هله‌پرکی» است که البته قبل از آن، نماز را برگزار کرده‌اند که نشان از تکثر و پلورالیسم فرهنگی و تاثیر پذیرفتن از تاریخ است اما هسته آن رهایی امیال فرد و وجد و بی‌نظمیهای مکرر عملی و گفتاری که در نظمی محسوس کننده تجلی می‌یابد، همان «هله‌پرکی» است. این احیا در قالبی تازه، همان سیمرغ فرهنگ عظیم کوردی است که هر بار زیر خاکستر تولدی دوباره می‌یابد.

امروزه بسیاری از کسانی که به ذکر در اویش علاقه مند هستند لزوماً مسلمان و معتقد نیستند چه بسا سکولار و ملحد نیز می‌باشند و مقید به هیچ مقیدات و محرمانی نیستند. در حلقه‌ی ذکر در اویش ظاهراً اسلامی شرکت می‌کنند اما در نماز جماعت نه. یعنی ذکر در اویش نیز نه بر اساس نفی و نابودی امیال درونی فرد بلکه تجلی و بروز آن است به همین دلیل اصطلاح دیوانه را در میان این در اویش زیاد می‌شنویم. با وجود نظم و اصول سرسخت نماز جماعت و در عین حال تمامی بی‌نظمیهای کوچک و پیروی نکردن از اصول ثابت و از پیش مقرر «هله‌پرکی» سکولار و «هله‌پرکی» عرفانی، این تقابل دوگانه اما با همدیگر نظم/بی‌نظمی «هله‌پرکی» است که مسحور کننده و تماشاگر جذب می‌کند نه نماز جماعت. نماز نه با خواست درونی و عشق و اشتیاق بلکه وظیفه‌ای است که با وجود عدم میل به آن به خاطر تهدید و یا پاداش اخروی انجام می‌گیرد در حالی که «هله‌پرکی» پاداش آن همان عمل انجام شده است این همان معنی رخدادی پردیس وجودی آن است. در واقع «هله‌پرکی» همانطور که کمپل بیان کرده است وحدت بدون تاریخ سوژه و ابژه است در حالی که نماز جماعت عملی است که تهی از هر دو بعد الهی و زندگی تنها برای وصال به خدا در مابعد زندگی است.

برخی مانند داگلاس و لوئیس حتی تفاسیری اجتماعی و سیاسی از آن کرده‌اند که روحانیت این مراسم بر علیه جسم جامعه است. به این معنی که این مراسم در میان گروه‌های به حاشیه رانده شده و مطرود شده برگزار می‌گردد که این روحانیت و در هم ریختن جسم، عصیان بر علیه جسم جامعه یا همان نظم موجود است که با وجد و خروشهای خشونت‌انگیز این مراسم عصیان و اعتراض را نسبت به نظم موجود یا جسم جامعه نشان می‌دهند که باز هم به همان مفهوم نفی در هله‌پرکی می‌رسیم که گاهی در عمل چون مزدک و گاهی در نظر چون مانی.

هله‌پرکی تمثیلی: شاه‌ماران و بارام و بالی:

«شاه‌ماران»، از داستانهای محبوب و عامیانه‌ای است که از باکور تا روزه‌هلات از ماردین تا خراسان/قوچان، چه در قالب داستان و چه در قالب تمثیل و نقاشی در فرش بافی و... در میان کوردها رواج دارد. در باره این داستان به اندازه کافی نوشته شده است و این راقم قصد بازگویی و تفصیل آن را ندارم بلکه تنها سعی در ارائه صورت و فرم‌های مهری این دو داستان را دارم که شباهتهایی مابین آنان است. اولاً شاه‌ماران که خود اسم آن گویای مهر و تقدیس مار است. مار در میان کوردها نه شر بلکه مقدس و نماد خیر است که آثار آن را در میان ایزدیه‌ها و طریقت‌های درویشی مشاهده می‌کنیم. مار در داستان ضحاک، نماد عصیان میل و زمین در مقابل مقدسات متافیزیکی و دینی است. سوژه مرکزی این دو داستان مفهوم عهد و پیمان، فراموشی آن و بی‌وفایی انسان‌ها است. در هر دو داستان: یکی مارها در غاری زیر زمینی در شاه‌ماران و در بارام و بالی: حیوانات با رهبری شیر و سیمرغ در قلعه‌ای تاریک به دور از تمدن بشری، از بی‌وفایی انسانها و عدم پابندی آدمها به وفا فغان سر می‌دهند. دلیل اصلی دوری آنها از انسانها نیز، همین بی‌وفایی آنان می‌باشد. در شاه‌ماران، اشاره دارد که زمانی ما با انسانها با هم زندگی می‌کردیم اما به دلیل بی‌وفایی انسانها و شکستن پیمان، ما برای رهایی از مرگ به درون غاری در زیر زمین پناه بردیم. در بارام و بالی نیز شاه‌رخ با نقشه روباه، حیوانات را در زمین به رهبری شیر و در آسمان به رهبری سیمرغ، برای نجات شاهدخت می‌فرستد که سیمرغ وی را باز می‌گرداند. روباه که همیشه از بی‌وفایی انسانها ناله سر می‌دهد با بازگشت انسانها به قلعه آنجا را ترک می‌کند در واقع دور انداخته می‌شود. اینکه چرا این دو گروه در قالب مار و یا شیر و سیمرغ نشان داده شده‌اند و انسان به آنها ظلم می‌کند، معنای نمادین دارد.

انسان در فلسفه لاکان امری نمادین است که اگر امر واقع، در چهارچوب این امر نمادین قرار نگیرد، از دایره انسان بودن خارج و انگهایی چون شر و شیطان به وی لقب داده می‌شود مانند القابی که به کورد در طول تاریخ تحمیل شده است. اینکه شاه‌ماران می‌گویند ما زمانی با انسانها با هم زندگی می‌کردیم و به دلیل پشت کردن آنان به وفا از هم دور شدیم، اشاره به شکل‌گیری انسان به معنای نمادین آن است که، اتفاقاً در دوره‌ی محوری تاریخ با زرتشت و سقراط و افلاطون تعریف گشت. قبل از سقراط و زرتشت، انسان فاقد فطرت و معنای کلی انسانیت بود و تنها انسانهای جزئی وجود داشتند و یا چون هه‌لپه‌رکی، کلیت وجودی مستقل از جزئیات نداشت. این با سقراط است که مفهوم کلی از انسان و در ماورا انسان، برساخته می‌گردد. در واقع مفهوم بدن کامل را از بار بدنی و عینی آن خارج و مفهوم انتزاعی انسان کامل را برساختند و کسانی که در دایره‌ی نظم نمادین این انسان قرار نمی‌گیرند با جهالت و شهوت و شر توصیف می‌گردند. نظم نمادین زندگی در مقابل زیست است. به قول شلینگ چیزی که تا آخر زیسته شود دیگر زندگی نیست، زندگی گسست از زیست و ماهیت اصیل است.

این داستان با سوژه‌ی مرکزی وفای به عهد، اشاره ایی نمادین به گسست تاریخ از عهدالست است. یعنی با برساخته شدن انسان متافیزیکی و معنوی، که سیاست‌خدایی جایگزین خدای سیاسی مهر به معنی توافق/پردیس گشت، مارها و حیوانات که در این نظم نمادین، بدنهایی که تن به آن ندهند در قالب نصف خر و حیوان و شهوت تعریف می‌شوند یعنی از دایره‌ی نظم نمادین خارج گشته‌اند، از انسانها دور گشته و در غارهای زیر زمینی زندگی می‌کنند که می‌تواند کوههای دوردست نیز باشد. چرا که مار در میان کوردها نماد خرد و آزادی نیز می‌باشد یعنی زمانی که خرد از آزادی نگسسته بود. تارنمای این داستان را می‌توان در اسطوره‌ی گیل گمش و انکیدو نیز بازیافت که عبدالله اوجالان تفسیر بسیار زیبایی از آن کرده است. انکیدو که با حیوانات زندگی می‌کند در آشنایی با زندگی شهری و دوستی با گیل گمش، از زندگی ساده و طبیعی انکیدو دوری کرده و در بازگشت حیوانات وی را نمی‌پذیرند. یعنی آلودگی تن و دوری از عهدالست تن دادن به نظم نمادین انسان تاریخی است. اوجالان تفسیری که می‌کند بر اساس تضاد نخبگان و اشراف با عامه مردم است که وی حیوانات را نمادی از توده مردم کورد که همیشه با خیانت اشراف و الیگارشی مواجه شده‌اند که تفسیر قابل تاملی است و نمونه آن را از هارپاگ تا اینونو شاهد هستیم که گذار به نظم نمادین دیگری، همان نماد گذار از کوردیت به دیگری شدن است چون کورد اکنون نیز نمادی از سنت و عقب ماندگی تعریف گشته است که گذار از سنت به مدرنیته، همان معنی می‌دهد که گذار از کورد به فارس و ترک. اما فراتر از تضاد نخبه و توده، بیانگر تضاد تکثر بدنها و ابدانیت که خودا همان بدن کامل بود با نظم نمادین انسان که خدایش روح مطلق می‌گردد و اطاعت از سلسله‌مراتب عمودی بر وفای توافق افقی غالب گشته است. شکل سیاسی بی وفایی انسانها به کوردها را در دوران مدرن نیز شاهد بودیم که بعد از تصرف استانبول و موصل و انقلاب ایران، انسانها به عهد خویش وفا نکردند و کوردها به جن و شیطان و کافر ملقب گشتند که بی وفای خویش را توجیه کنند.

همچنین، در داستان شاه‌ماران، پادشاه با کشتن وی و خوردن گوشت شاه‌ماران، قادر به ادامه حیات است که ندایی از اسطوره‌های ازلی ادیان است که بیهو و مردوک با کشتن لویاتان و تیامات و از بدن آنها را قادر به ساخت جهان مادی می‌شود. باری، در میان دادستانهای عامه مردم نیز، صورت سمبلیک مهری با دو ایده پردیس و پیمان، به طور ناخودآگاه حضوری زنده در میان ما دارد که متاسفانه به سوژه خودآگاه مدرن که عین عدم تولد سوژه است، اسامی انتشارات منتشر کننده‌ی کتاب شاه‌ماران را زرتشت می‌نامیم که همان انسانهایی است که شاه‌ماران از ترس قتل و عام آنان به غاری در کوه پناه برده‌اند که نمادی از به زنجیر کشیدن ضحاک در غاری در کوه دماوند توسط فریدون و آستیگ توسط کوروش است.

نماد دیگر شاه‌ماران که زبان آن سکوت و تنها سمبلیک نشان داده شده است این است که شاه‌ماران نیمه زن و نیمه مار است. در ادیسیوس نیز سیرن‌ها که نمادی از غرایز حیوانی هستند با بدنی نیمه زن و نیمه حیوان نشان داده شده‌اند و ادیسیوس عقل مردانه باید بر آن تسلط یابد و اسیر و سوسه‌های آنان نگردد. مدوسای گیسو مار نیز سری چون زن با گیسوانی چون مار و بدنی از اژدها دارد که هر دو شاه‌ماران و مدوسا در غاری تاریک در دنیای هادس زندگی می‌کنند. شاه‌ماران بیان می‌کند که زمانی ما با آدمها با هم زیست می‌کردیم که در پی بی وفایی آدمها ما به غار تاریک پناه بردیم. آدمها می‌توانند نمادی از زایش و ظهور عقل مردانه باشد و غار تاریک، نمادی از ناخودآگاه. نمادی از گذار از سیاست توافقی هگمتانه به سیاست عمودی و خداسالارانه ایرانی و عربی و زن سالاری یا برابری زن و مرد به مردسالاری است. در واقع زمان زندگی آنها با هم اشاره ایی نمادین به قبل از دوره‌ی محوری تاریخ است یعنی زمانی قبل از ظهور سوژه عالم و قادر مطلق خدا و

عالم‌مثل که سعی در سرکوب و تسلط بر ناخودآگاه شهوت و امیال را داشت. ظهور تاریخ ظهور مدعیانه استقلال سوژه خودآگاه نیز می‌باشد. به همین دلیل جنبشهای کوردی/مهری در طول تاریخ به کافر و جن و صفات بد اخلاقی توصیف گشته‌اند. یعنی عصیان ناخودآگاه بر علیه خودآگاه که زن تمثیل ناخودآگاه است. این دلیل به چالش کشیدن خودآگاه مطلق، توسط فروید و نیچه است و به همین دلیل کوژوو پایان تاریخ را بازگشت به حیوانیت/ابدانیت نامید. شهرهای زیرزمینی کشف شده در کوردستان از دیرینکویه تا نوشی جان شاید گواهی بر واقعیت داستان شاه‌ماران باشد.

ایضا، باید اشاره کرد که وجود دادستانهای شاه‌ماران تنها جنبه نمادین ندارد بلکه نمادین شدن زندگی واقعی خود کوردها و اهمیت زن در میان کوردها را نشان می‌دهد. سنگی از ضحاک پیدا شده است که به شکل زن است و دیاکو می‌تواند به معنی دایه سخت‌گیر باشد. روایت سلسله‌ایی هروودت از شاهان ماد با کتیبه‌های آشور همخوانی ندارد بلکه طبق کتیبه‌ها، شاهان متساوی‌الحقوق و متکثری در میان مادها بوده است که لایورانی آن را City Lord تفسیر کرده است و پیربریان حاکمیت مادها را چیزی شبیه عقد با شاهکهای محلی دانسته است نه امپراتوری. به این معنی که چه بسا حاکمان، زن بوده‌اند نباید فراموش کنیم که با حمله مغولان برخی از حاکمان محلی که به دست مغولان سرنگون گشتند، زن بودند مانند حاکم رواندز. در دوران تسلط دولتهای مدرن و بوروکراسی مدرن است که خیلی از مظاهر سنت از بین رفته است تا چند دهه قبل در بسیاری از مناطق کوردستان، طایفه‌ها به اسم زن مشهور بودند. اهمیت زن را در مبارزات روزآوا می‌بینیم. در هه‌لپه‌رکی نیز معمولاً سرچویی را اگر دست زن باشد، از وی نمی‌گیرند اما به سرعت وی را از گاوانی بر می‌اندازند.

قبل از اینکه بحث را در اینجا به پایان برسانیم و مطلب بعدی را ادامه بدهم شایان ذکر است که هیچ فرهنگ و ایده‌ایی دست نخورد باقی نمی‌مانند آن هم در کوردستانی که فاقد حصارهای سیاسی در حفظ آن بوده است. فرهنگ پارادیس زاگرس در طول زمان متأثر از عرفان و زرتشت و اسلام و حتی مسیحیت و یهود و امروزه مدرنیته گردیده است که باید با رازدایی و اسطوره‌زدایی از آن به هسته مهری آن بازگشت که نمونه آن سهره وردی است مفاهیم و صورتها را یافته است اما تفسیر وی اسلامی و معنوی است که به دلیل ارتباط دین و زبان با سلطه‌ی قومی در خاورمیانه، رازدایی و یا اسطوره‌زدایی از مهریسم به معنی نفی تبادلی فرهنگی و یا سنت‌زدایی نیست بلکه یافتن صورت‌نظری کوردیت در دل تاریخ و سنت از سویی، و نفی سلطه فرهنگی دیگرها از روی عتیقه‌های کوردی با باستان‌شناسی است که بدون آن امکانیت نفی سلطه سیاسی را نداریم.

مسئله دیگری که باید به آن پرداخت این است که مهر دو صورت کلی پردیسی و میثاقی دارد و فاقد تعیینهای جزئی و فردی متصلب است. مهر در ذات خویش هه‌لپه‌رکی است. هه‌لپه‌رکی رخداد و صورت کلی با پذیرش فردیتهای متفاوت است، وحدت در کثرت است «هزاران نقش بر لوح عدم زد». کسانی که در هه‌لپه‌رکی / ره‌شبه‌له‌ک شرکت می‌کنند ملتزم به دین و رسوم خاصی نیستند. افراد شرکت کننده در هه‌لپه‌رکی و حتی حلقه ذکر در اویش می‌توانند به هر مذهب و آیین و قوم و نژادی متعلق باشند و بعد از گسست اجماع هه‌لپه‌رکی می‌توانند به مسجد و کلیسا یا میخانه بروند و می‌توانند از آن آمده باشند. بنابراین، زمانی که از دونادون گشتن صورت مهر در هه‌لپه‌رکی سیاسی سخن می‌گوییم به این معنی نیست که تمامی مردم شرکت کننده در این جنبشها غیرمتدین بوده‌اند. امکان دارد به هر مذهب دیگری تعلق داشته باشند چون مهر مذهبی متفاوت نیست بلکه ماورا تمامی مذهبها و پذیرش همه آنها در اجماعی افقی است. هه‌لپه‌رکی کلیتی است که مبنی بر رهایی درونیت افراد است. اگرچه هیچ اثر و روستای زرتشتی در کوردستان سراغ نداریم و اسلام نیز بیشتر در دو قرن اخیر به توده مردم راه یافت و بیشتر نخبگان بودند که آن را پذیرفتند اما مهر مذهبی برای زندگی که دارای قواعد اخلاقی و فقهی بوده‌باشد، نیست. مهر یک رخداد با دو مفهوم کلی است که حتی اگر افراد مشارکت کننده در جنبشی مهری مانند اناتولیه مسلمان یا مسیحی بوده‌اند، در شرکت در رخداد سیاسی آن به طور ناخودآگاه مهری به نفی مقیدات متافیزیکی/دینی(پردیس) و سیاسی(میثاق) پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد مفهوم ناخودآگاه جمعی یونگ مطابق درک فروید از ناخودآگاه فردی برای درک مسئله کارساز باشد. سوژه‌ی خودآگاه و اعمال هر فردی مطابق فلسفه فروید می‌تواند اخلاقی و عرفی و دینی باشد اما اصل تعیین کننده رفتار و گفتار وی ماورا ظاهر کلمات و رفتارها، ناخودآگاه لیبدو است. به این معنی که ناخودآگاه کورد چیزی ماورا تعیینهای ظاهری مذاهب دارد که در رخداد هه‌لپه‌رکی سیاسی و یا فرهنگی با موجهای خویش، جزیره کوچگ خودآگاهی دینی و عرفی را می‌پوشاند. رخداد و هه‌لپه‌رکی به این معنی است که قبل از رخداد، نیستی است و تنها اجماع بر وزن اجتماع است که مهر را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند. اتفاقاً سکون و ایجابیت به معنی نفی

هه‌لپه‌رکی و فرهنگ مرداب شده و ایجابیت یافته آنتی مهر است. از این رو آیینهای ایزدی و یاری که دچار غربت غرب سیاسی و اجتماعی گشته‌اند و در سکون قرار دارند تنها در صورت سمبلیک اجماع سیاسی در جشنها و جم خانه‌ها و یا صورت های سمبلیک سنگی و نقاشی مهری هستند در غیر این صورت به مذاهبی جایگیری شده غیرمهری تبدیل گشته‌اند که شاید بتوان آن را نوعی فرقه یا تصوف نامید. این ناخودآگاه مهری را ایرانیها و عربها و ترکها فاقد آن هستند به همین دلیل در نوشته‌هایی سعی در یافتن و ارتباط خودآگاه روزآوا و ه.دپ در مهریسم داشتیم. مذهب اسلام یا غیره می‌تواند به عنوان امر فردی و اعتقادی شخصی در میان هر مهریسمی وجود داشته باشد و به مسجد و کلیسا و خرابات نیز برود اما در گذار به عالم اجماع به طور خودآگاه یا ناخودآگاه کنار گذاشته می‌شود. وحدت در مهریسم و در مهرزمین عین کثرت است و ماهیت و اصولی قبل از اجماع کثرتها با حفظ هویت خویش ندارد. در قدیم نیز صورت سمبلیک آن را در غارهای تاریک/مهرابه اجرا و صورت عینی را در هگمتانه/محل توافق تحقق داده و از لذات زندگی لذت برده و به هه‌لپه‌رکی پرداخته‌اند.

مرحله‌ی سوم: عینیت یافتن دوباره عین ذهنی شده:

از اخلاقی شدن سیاست به سیاسی شدن اخلاق

از جنبشهای اخیه و بابائیه در آناتولی تا تثبیت صفویان

در دوران بعد از حاکمیت عباسیان و تسلط مغولان که با تساهل نسبی مذهبی روبه‌رو هستیم، «خوددای سیاسی» کورد بار دیگر امکانیت سیاسی و اجتماعی در «مهرزمین» یافت که در مقابل «سیاست‌خدایی» عربی/فارسی و ترکی قد علم کرد و تئوری و عمل به شکل پراکسیس در جنبشهای اجتماعی آناتولی متجلی گردید. در این قرون، جنبشهای قلندریه و سایر جنبشها؛ چون حروفیه و یارسان و ایزدی و اخیه و باجیه و ابدالیه و بابائیه مندائی و نصیرییه در کل کوردستان و آناتولی به اوج خود رسید که هرکدام با توجه به موقعیت جغرافیایی و فرهنگی دوران خویش، صورت‌بندی تازه‌ایی از آن کردند که گاه‌آغشته با تفکرات حاکم معنوی زمان نیز بود. آنچه در اینجا در پی‌پردازش آن هستیم؛ برآیند سیاسی مطالبی است که قبلاً بیان کردیم. تحول مهریسم سیاسی به اخلاقی شدن از خرم‌دینان به فتویان و ظهور سیاسی دوباره آن در آناتولی با همان مهریسم اخلاقی که با وجود امکان سیاست عملی، تاملی در بازگشت سیاست به خوددا - که در امتناع سیاست بعد از خرمیان -، جنبه اخلاقی یافته بود، نشد که دوره مدرن نیز با وجود سیاست عملی هنوز التفاتی به گسست خوددا از سیاست و بازگشت دوباره سیاست به آن نشده است که با وجود درگیری عملی با سیاست و استفاده از مفاهیم سیاسی چون رئالیسم، منطق اخلاق و وفای به عهد اخلاقی، بر احزاب مدرن کوردی حاکم است که چون آناتولی با وجود امکانیت سیاسی، فاقد درک سیاسی از سیاست هستند و فقدان سیاسی بودن خویش را با مفاهیم سیاسی رئالیسم و مدنیت توجیه می‌کنند. منطق راقم این سطور در این کار جمله مشهور مارکس و هگل است: اولی در بیان اینکه نقد دین مقدم بر هرگونه نقدی از جمله نقد سیاسی است و هگل که به درستی تبیین کرد که، تصور هر قوم از دولت و سیاست، ریشه در تصور از خدا دارد. امروزه نقدهای زیادی به احزاب کورد می‌شود غافل از آنکه احزاب کورد از فقدان چیزی رنج می‌برند که منتقدان خود التفاتی به فقدان آن نیافته‌اند. عدم درک منطق اخلاقی سیاست امروز حاکم بر هر چهار بخش کوردستان و سؤال بی‌پاسخ‌گذار صفویان از کورد ایزدی به شیعه‌ی ترکی، در پی درک این مسئله است که در ادامه قصد تحلیل آن را داریم که چیزی جز تحول صوری و دینی خوددا از سیاست به اخلاق و انحطاط آن در تصوف نیست که با وجود امکانیت سیاسی دوباره، تصور خوددا از سیاست دچار امتناع شده که همان فقدان درک سیاسی کورد از سیاست است.

ابن بطوطه که در این سالیان از آناتولی دیدار داشته است، همه اهالی شهر و روستا را «اخیه» که جمع برادران یا همان فتیان می‌نامد مردمانی مهربان، ضد ظلم و وفادار به عهد و پیمان می‌نامید. آنان از یک سو، از امرا و مردم بومی در مقابل هجوم ترکان دفاع می‌کردند از سوی دیگر، با اشتغال زایی و شهری کردن و استقبال از مهاجران و مهاجران ترک و ترکمن، به آنان کمک می‌کردند. اخیان، چادرنشینان ترکمن را شهری و متمدن کردند و به تاسیس مدارس و کاروانسرا برای آنان پرداختند. ابن بطوطه بر عهد و پیمان برادری و مهر و محبت آنان تاکید ویژه‌ای داشته و آنان را اهل رقص و شادی نیز توصیف کرده است. بنا به توصیف وی و سایر محققان، جنبشهای بابائیه و باجیان مولفه‌های مهری (پردیس/قرارداد)؛ نفی مقیدات دینی و معنوی مانند عدم اقامه نماز و روزه و استعمال مسکرات اگزیزستانسیال شدن امیال بدن، و اهمیت وفا و تناسخ یعنی نفی صواب و عقاب اخروی را در این جنبشها شاهد هستیم که جنبشهای شهری غیرحکومتی بودند. گاهی نیز حاکمیت‌های شهری داشتند مانند آنکار که یک سلطان اخی حکومت می‌کرد تا سلطان مراد اول عثمانی شهر را تسخیر می‌کند در ایران نیز اخیچق حکومت محلی داشت تا از جلایری شکست خورد. اصل و اساس همه این مذاهب مهریسم در شکل یزدیسم و یارسان بود که بعد تثبیت صوفی و عثمانی، یزدیسم به منطقه شنگال و یارسان به کرمانشاه محدود و مابقی لباس تصوف بر تن کردند گشت.

باید اضافه کنم که حاکمیت‌های محلی آناتولی و کوردستان و آذربایجان قبل از هجوم سلجوقیان و مغولان در دست کوردان روادی و شدادی بود که گاه حاکمان نیز از زنان بودند مانند حاکم رواندز که به دست مغولان برافتاد. در آن زمان ایزدی و یارسان محدود به کرمانشاه و شنگال نبود بلکه جنبشی فرهنگی و اجتماعی کل کوردستان آن زمان بود که اکنون به دلیل ترکیزه/فارسیزه گشتن محدود گشته است و باید اعتراف کنیم که خود کوردها به این ترکیزه شدن کمک کردند به دلیل ظهور سیاسی مهر، بدون سیاسی کردن دوباره آن که بعد از خرمیان با فتویان اخلاقی گشته بود. استقبال و کمک به شهری کردن مهاجران ترک که، اکنون ترکان شهری و صاحب قدرت گشته و کوردها روستایی

و حاشیه. اولین دسته غزها نیز توسط وهسودان رودی اسکان داده شدند. جنبشهای ابدالیه و بابان و باجیان و اخیه که ریشه همه آنها به قول یاشار اجاق، قلندریه بود و قلندریه آشیانه تصوف مهر در دوران حاکمیت خلافت عباسی و دیوانسالاران پارسی بود. حتی جنبش صفویه نیز در آغاز جنبشی ایزدی و مهری بود که مانند تمامی جنبشهای دیگر، بعد کوردی و میتزایی آن پوشانده شد و به ترک و شیعه تبدیل یافتند. اکنون سؤال این است که چه ارتباطی مابین این جنبشها و ظهور عثمانی و صفوی است چرا مردمان و جنبشها، کورد و مهری بودند اما حاکمیت به دست ترکان صفوی افتاد و ایدئولوژی حکومتی، سنی و شیعه شد که تکرار کهن الگوی دیرین است.

برای درک این مسئله به تحلیل سنوالی می پردازم که ابراهیم یونسی مطرح کرده است اگر چه پاسخ وی فاقد اهمیت است، اما پرسش مهمی را مطرح کرده است. وی این پرسش را مطرح کرد که چرا کاوه‌ها شورش کردند و فریدون‌ها به حکومت رسیدند؟ در دورانی که متافیزیک و نظم سلسله‌مراتبی سیاست حاکم بود، امکانیت تحقق نظم‌سیاسی کوردی /مهری تقریباً ناممکن می‌شود که با وجود اینکه جنبشهای برابری خواهانه و توده‌ای از آغاز کوردی بودند، مانند ابومسلم و صفوی و خرمدنیان و همکاری با دیلمیان، اما یا توسط دیگری، این جنبش‌ها مصادره می‌گشت مانند جنبش تودایی ابومسلم که توسط عباسیان مصادره و ابومسلم کشته شد. یا در گذار از سلبیت و نفی به ایجابیت-انتظام، از کوردیت و مهریت می‌گسست و به نظم‌سیاسی متافیزیکی تبدیل می‌شد مانند صفویان و ایوبیان که یکی به شیعی و ترکی و دیگری در خدمت نظم اسلامی /عربی بود و یا قبل از مرحله سیاست‌وضعی، سرکوب می‌گشت، نمونه آن از مزدکیان تا خرمدنیان و یا در مرحله ماقبل سیاسی امارت و عشیره باقی می‌ماند که روادیان و بابان و احزاب امروز نمونه‌ی آن هستند. چرا که تجلی «عهد الست» مهری جنبی سلبی داشت و در عصر متافیزیک و تاریخ، امکانیت ایجابیت نداشت؛ به همین دلیل، با وجود تمامی شورشها و جنبشهای اجتماعی، یا به سطح سیاست و ایجابیت نمی‌رسید و یا مصادره و مبدل می‌گشت که در این تبدیل باید گذشته خویش را پنهان می‌کردند چرا که نظم‌سیاسی به مشروعیت متافیزیکی نیاز دارد و گذار از جنبش اجتماعی به نظم‌سیاسی همان، گذار از کوردیت به ایرانیت و ترکیت و عربیت همان. نمونه‌ی کامل آن جنبش صفویه که شیوخ کورد و ایزدی شنگالی بودند و فرهنگ آنان ایزدی و مهری بود که در قید شریعت و متافیزیک نبودند اما در دست‌یابی به قدرت به تشیع گراییده و حتی ترک گشتند.

در ایرانیت و عربیت با مذاهب زرتشت و اسلام، امکان مشروعیت سیاسی و تشکیل امپراتوری بدون مقبولیت مردمی هست اما نظم‌سیاسی کوردی انتزاع نظری نیافته است؛ به همین دلیل، در گذار از یک جنبش توده‌ایی به، نظمی سیاسی، از قوه به فعل، از ماده به صورت، چون غایتی از نظم‌سیاسی مهری چه در قالب اسطوره و چه دین و دانش صورت‌بندی نشده است، گذار از کوردیت به ایرانیت و عربیت می‌گردد که چرا که در آن اقوام و ادیان، اسطوره‌ها و روایت قوی مقدس بودن نظم‌سیاسی و شاه وجود دارد. این نمونه را نیز همین امروز شاهد هستیم که حزبه‌های روز‌ه‌لات نه برای نظمی کوردی بلکه در چهارچوب نظریه‌های دیگری یا حقوقی مبارزه می‌کنند که در گذار به امکانیت نظم‌سیاسی، اولاً منکر کورد بودن جنبش می‌شود دوماً با استفاده از تئوریهای پساتاسیس غربی و دموکراسی بدون درک وضعیت پیشاتاسیس کورد، ندای نفرین دولت را سر می‌دهد چرا که با وجود عمل کوردی این جنبشها فاقد نظریه و تئوری مناسب خویش هستند و کوردیت، به نظریه انتزاع نیافته است و ماده‌ی فاقد صورت است. به عبارت دیگر، فقدان تئوری و تصویری از نظم‌سیاسی در غایت اندیشه و عمل سیاسی، در قالب نخواستن آن با استراتژی فدرال و کنفدرال بی دولت بروز می‌یابد. در آیین مهری با وجود اینکه دولت کاملترین شکل تجلی سیاسی آن است، نظریه‌ایی از دولت /امپراتوری انتزاع نگشته است چرا که زمانی تجربه زیستن داشته است، تئوری از عمل جدا نبود که به نظریه انتزاع یابد و سپس در فقدان سیاست در سقف ویل آسمان صعود کرد که در صحنه شطرنج آنان جای برای شاه نبود که به نظریه‌پردازی آن بپردازند. مهریها در مرحله عصیان و جنبش که بر ضد نظم نابرابرای است همیشه پای ثابت میدان، اما در مرحله نظم و ایجابیت، از گردونه خارج گشته‌اند. در آیین مهری، و رسوب‌یافته‌ی آن در مخیله‌ی سیاسی کوردها، جایی برای امپراتوری و تجاوز و تصرف و غنیمت نیست و، خوددا در حد نظریه‌ی سیاسی و دولتی انتزاع نگشته و با سیاست آشتی نکرده است اگر چه انتزاع نیز یابد، تحقق عینی و عملی آن در عصر متافیزیک و استبدادهای متافیزیکی که امروز نیز در خاورمیانه حاکم است، مشکله‌ی می‌افتد.

نظم قدیم کوردی، سیاست بود؛ نظریه‌ی سیاسی، در فقدان سیاست زایش می‌یابد. به این معنی که ابتدا نظم کوردی در بین‌النهرین و ایران حاکم بود و نظام‌های سیاسی اقوام مهاجم پارس و سامی، برای نفی نظم سیاسی کوردی و ایجاد نظم خودی، نیاز به مشروعیت‌زدایی از نظم سیاسی کوردی و مشروعیت بخشی به نظم سیاسی خودی نامقبول داشتند؛ به همین دلیل، تلاش و تکاپوی نظری برای طرح‌ریزی

آن در قالب اسطوره و دین و فلسفه، شکل می‌گیرد که اساساً این تلاشها برای مشروعیت‌زایی و مشروعیت‌زدایی، باعث ظهور اسطوره و دین و فلسفه گشت. همانطور که اشاره کردم، سوژه، فقدان هستی عینی است؛ کورد که صاحب هستی عینی سیاست بوده است، نیازی به اندیشیدن به سیاست نداشته است اما دیگرها که فاقد هستی عینی سیاست بودند، برای پی‌ریزی آن که فاقد مقبولیت مردمی برای نظامی توافقی نیز بودند، به آن اندیشیدند و سیاست را به نظریه چه در قالب دین و اسطوره و چه فلسفه، انتزاع کردند و شورشهای کوردی در مقابل نظم‌های سلطه‌ی دیگری، همچنان در قالب پراکسیس و عمل و با سکوت نظر، گسست و بازتولید می‌شد. در زوال پراکسیس نیز، صحنه‌ی شطرنج آنان بدون شاه بود به همین دلیل، سیاست و مفاهیم سیاسی چون قرارداد و وفای به عهد و دوستی اقوام، جنبه‌ی فرهنگی و اخلاقی یافت که در جنبشهای آناتولی و سیاست معاصر، با همان دیدگاه اخلاقی، وارد سیاست عملی شدند.

شورشهایی چون نقش‌بنده و بابایه در آستانه عصر مدرن با همان صور سمبلیک، و حتی جنبش شیخ عبیدالله‌نهری که اگرچه ندای کوردستان مستقل در مقابل شرق و غرب ایرانی و ترکی را سر می‌دهد اما فاقد هرگونه تعیین و ماهیتی است، نشان از درک نکردن منطق دنیای مدرن و عدم تحول صور سمبلیک به مفاهیم عقلانی و سیاسی است که همسان عدم تحول صور سمبلیک در ادبیات است که حتی برعکس مسیر مخالف مدرنیته را پیمود. اگر صفویه نیز از مهریسم گسست نمی‌کردند، شاید امکانیت تاسیس امپراتوری را نداشتند چون مهریسم به اخلاق اجتماعی محدود و در عصر خداسالاریها امکان تحقق دولت مهری با قرارداد اجتماعی سخت در تصور می‌گنجید. مهریسم در صور سمبلیک خویش تحولی به مفاهیم مدرن و سیاسی نیافت به همین دلیل کورد در گذار به دنیای مدرن، فاقد مفاهیم سیاسی بود که فقدان مفاهیم سیاسی در عین سیاست عملی به جنبشهای دولت نخواهی چون کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم در چهارچوب دولت ایرانی منجر شد که همان سیاسی شدن شخصیت مم در خواستن زین است.

دلیل دیگر این است که بار بسیار منفی و شیطانی در ادیان و اساطیر نسبت به کورد وجود داشته است که در عصر حاکمیت خداسالاری، ادعای اقتدار سیاسی آنان با مشکل مواجه می‌شد که این بار منفی ادیان امروزه با ایدئولوژیها در قالب ترک کوهی و سنتی و تجزیه طلب بازتولید گشته است. این مسئله حتی در مورد اشخاص نیز صحیح می‌باشد. برویین سن، به کوردهایی صاحب نام و صاحب قلمی می‌پردازد که در دوران اسلامی به خاطر ادبیات منفی که در باره کوردها وجود داشته است، هم خود منکر کورد بودن خویش می‌شدند و یا اصراری بر آن نداشتند و هم مورخان از معرفی کوردیت آنان تساهل به خرج می‌دادند حتی امروزه نیز مدعی مبارزه برای کوردستان نیستند.

البته در دوران متافیزیک تاریخی، امکانیت صورت‌بندی کردن این نظم، کار سختی بود چون تاریخ، یک خطای ماندگار و هژمون یافته بود. کورد به دلیل همین جنبشهای مهری که در قبل از اسلام، به اهریمن و بی‌خرد ملقب بود در دوران اسلام به جن و زندق و قرمطی که روایتی از پیامبر را نیز تکرار کرده اند که کورد به اتفاق نرسد. کوردی که با چنین القابی مزین گردیده است و ارائه دهندگان این القاب، هژمونی فرهنگی و سیاسی داشته‌اند، چگونه می‌توانسته است در میان این فرهنگها و مردمان، نظم سیاسی خود را ایجاد کند که تمامی محرمات متافیزیکی و ساختار اجتماعی / طبقاتی را مانند خرمیان تخته کرده است. به همین دلیل، یا در حد نظم ماقبل سیاسی مانده است چون امارتها و قبایل و یا در گذار از نظم امارت به نظم دولت / امپراتوری، از کورد گسسته است چون ایوبیان و صفویان. حتی امروزه نیز که عصر پست مدرن و تکثر و اسلام به ترور و حشت و ظلم مشهور گشته است این کوردهای ایزدی و یارسان هستند که باید تقیه کنند و مراعات اسلام و مسلمانان کنند نه برعکس چرا که این مذاهب ادعای انحصار حق و حقیقت را با خدای مطلق خویش داشته‌اند اما کوردهای فاقد پیامبر و دین، فاقد چنین حقانیت و مشروعیتی هستند و به جای قضاوت بر کرسی اتهام نشسته‌اند حتی در قضیه‌ی حمله داعش به باشور و کوبانی، بسیاری از مسلمانان عرب، از ته دل با آن همراه بودند.

اشاره کردم که فقدان صورت‌بندی از نظم سیاسی کورد؛ اینکه در عصر لشکرکشیها و امپراتوریها، کورد مهری امکانیتی برای نظم سیاسی ندارد چرا که مهر برخلاف اسلام و زرتشت، آیین فتح و ساختار طبقاتی و غنیمت و قتل نیست بلکه برعکس آیین جنگ دفاعی و برابری و مشروعیت توافقی است که هر دو نظم باشور (اشرافیت تازه حزبی / عشیرتی) و روزآوا نیز با تمامی کاسیتهای آنان تنها جنگ آنان دفاع خارجی و بر اساس توافق داخلی است که با وجود فروپاشی حاکمیتهای مرکزی جز به مناطق کوردی که جنبه دفاع و بازپس گیری دارد، و یا دفع داعش، به جای دیگری دست‌اندازی نکردند.

در آناتولی نیز چنین است ساکنان کورد و مهري که به کمک و اشتغال زایی و شهری کردن ترکان مهاجر می‌پردازند، اما ترکان در پی کسب قدرت و جهانگشایی با امپراتوری عثمانی، با سرکوب و نابودی آنان، پاسخ وفای آنان را با بی‌وفایی می‌دهند که کل دادستانهای کوردی از جمله شاه‌ماران و بالی و بارام، حول بی‌وفایی آدمیان می‌چرخد که باعث پناه‌بردن ماران به غارهای زیرزمینی گشته‌است که می‌تواند پناه بردن به لاک پر رمز و راز تصوف و دوری از عالم سیاست باشد. برای مثال سلطان مراد اول خود از اخیسان بود که بعد از قدرت انکارا را از آنان ستانده و به سرکوب آنان نیز می‌پردازد. اکنون نیز مورخان ترک در بررسی جنبشهای آناتولی، سعی در کتمان نقش کوردها دارند حتی تا دهه های اخیر کسی از کورد و شنگالی بودن شیخ صافی اطلاعی نداشت و برای اولین بار کسروی آن را هویدا ساخت که نقشه ترکیزه کردن آذربایجان ترکیه را نقش بر آب کند و در ایرانیت هضم کند. متأسفانه روایت غیر کوردی در باره کورد حاکم است که مفاهیم دینی اهریمن و شیطانی و ضد تمدن با روایت تاریخی مورخان ترک و عرب و فارس مکمل، و کوردها را نه تنها فاقد ریشه‌ی تاریخی و فرهنگی معرفی می‌کنند بلکه خود را صاحب تاریخ و فرهنگ جنبشهای کوردی کرده‌اند. با مصادره فرهنگ و تاریخ آنان، از سویی، کوردها را خلع سلاح فرهنگی و تاریخی می‌کنند و از سوی دیگر، خود را صاحب تمدن و فرهنگ جلوه می‌دهند که سیاست (ایران فرهنگی و پان ترکیسم) و تاریخ‌نگاری آنان به تکمیل یکدیگر می‌پردازد و کورد از خویش بریده، به اثبات وجود خویش به عنوان بخشی از آنان و به تبرئه خویش از اتهامها، بدون درکی از زیربنای فیزیک‌سیاسی تقابل‌های دوگانه متافیزیکی، برای وارونه کردن تقابل‌های دوگانه در گذار از ابژه/متهم به سوژه/قاضی است. برای این کار، کوردیت باید به ایده و نظریه انتزاعی باید و برای انجام آن از یک سو، باید کورد به طور مستقل به عنوان یک مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی با تاریخ سیاسی و فرهنگی مستقل خویش، ابژه و موضوع تحقیق قرار بگیرد و از سوی دیگر، دیگرانی که تاکنون کورد ابژه‌ی ادیان و اساطیر و تحقیقات آنها بوده‌است، به ابژه‌ی تحقیقات و اندیشیدن کورد تبدیل شوند، تا کورد به سوژه انتزاعی باید چون سوژه، بدون ابژه امکان ظهور ندارد.

به اصل مطلب برگردیم که جنبشهای دو سوی آناتولی که کورد و مهري بودند با کسب قدرت یکی به عثمانی و دیگری به صفوی نه تنها از مهر پردیس/قرارداد گسستند بلکه از کورد چون هویت نیز گسستند به دلیل اخلاقی کردن سیاست که ناشی از تحول روح عینی به روح اخلاقی در جنبشهای اخلاقی غیرسیاسی، فتویان و عیاران و قلندریه بود. روح عینی ذهنی شده در بازگشت دوباره به عینیت، التفتاتی به اخلاقی شدن خوددای سیاست نیافته بود و با همان منطق اخلاقی وفا و عهد و پیمان که در دوران سیاست، جنبه قرارداد سیاسی را داشت، به سیاست عملی روی آوردند که در فقدان ذهنیت سیاسی به ابزار بسیج سیاسی دیگران تبدیل شدند. به عبارت دیگر، ذهنیت عینی شده‌ی جنبشهای آناتولی، بدون درک تحولی بود که در ذهنیت به دلیل فقدان امکانات سخن و سیاست بوجود آمده بود، تحولی که به مفاهیم سیاسی عهد و پیمان و پردیس، معنایی اخلاقی و فردی تزریق شده بود. نمونه‌ی آن در دوران خیلی نزدیک قضیه موصل و رقه بود که در دوران دفاع و آزادسازی کوردها نقش مهمی داشتند اما حاکمیت بعدی فاقد خون و صورت کوردی گشت چرا که قربانی دادن پیشمرگه در پای امر متعال دیگری بر اساس باور کوردها به وفای به عهد و اخلاقی دیدن سیاست بود که پایینتر در بحث سیاست مدرن به تفصیل به آن می‌پردازم.

بعد از حاکمیت و تفوق صفوی شیعی در ایران و عثمانی سنی، کوردیت مهري در مضیقه قرار گرفته و امکانیتی برای پراکسیس نداشت که برای بار دیگر تئوری از عمل گسست و جنبشهای اجتماعی لباس طریقت‌های قادری و نقشبندی و بکتاشی و یا علوی بر تن خود کردند و ایزدی و یارسان به مناطقی محدود گشتند. فرهنگ به دور از سیاست به حوزه فولکلوریک و ادبیات و تصوف لانه کرد و سیاست گسسته از فرهنگ در دام امارت و عشیره باقی ماند که مرحله دوم مهم امارت‌گرایی از یک سو و ذهنی شدن دوباره هه‌لپه‌رکی یا همان شکاف فرهنگ و سیاست آغاز گردید که اگر فرهنگ مهري در ادبیات این دوره تجلی داشت، ارتباط آن با نظم امارتها بیرونی بود نه درونی و به شکل پراکسیس. این دوره تداوم داشت تا ناسیونالیسم مدرن ظهور کرد. در واقع سیاست یا عینیت با گسست از ذهنیت پدیدار شد که با عینیت یافتن ذهنیت تفاوت دارد چرا که ذهنیت که پایینتر به آن می‌پردازم در سیر درونی خویش به جای تکامل به صورت سمبلیک، مسیر زوال - صعود را به روح مطلق پیممود و کرمول شد که، با کرولی بیرونی ناشی از برخورد با مدرنیته و ظهور دولتهای مدرن دیگری، باعث گسست عالم بیرون از عالم درون یا همان تضاد سنت و مدرنیته گشت که می‌توان آن را تحت عنوان دوران گذار تبیین کرد که همچنان در آن دوران می‌زییم.

مرحله چهارم و دوران دوم ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی:

دوران زوال و انحطاط :

در پدیدارشناسی خوددا در تاریخ یا «دونادون» شدن «هه‌لپه‌رکی»، دریافتیم که امکانیت آن هم به امر بیرونی / کرول و هم درونی / کرمول بستگی داشت همانطور که تشکیل و ظهور آن نیز به قدرت و زوال دیگری بستگی داشت. اجرای «هه‌لپه‌رکی» از گوتی تا ماد به مرحله تثبیت و «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و عینی یافت. از گئوماته تا خرم‌دینان اگر چه «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و به شکل سیاسی بود اما به مرحله تثبیت نرسید. بعد از خرم‌دینان که امکانیت نظم‌سیاسی و سامان سخن نبود، «هه‌لپه‌رکی» بدون «سه‌رچویی» در جنبشها و فرهنگهای اجتماعی و اخلاقی تجلی یافت تا فروپاشی عباسیان و زوال مغولان. در این دوره که جنبه فرهنگی «هه‌لپه‌رکی» درگسست از سیاست در صحنه شطرنج قلندریه و فتوت و تصوف بدون شاه عصیان کرد، سیاست کوردی بدون فرهنگ در قالب امارتهای روادی و شدادی انتظام یافت. در دوره مغولان تا پایان قدرت آنان که با تساهل مذهبی روبه رو هستیم، امکان توافق دوباره فرهنگ و سیاست یا تئوری و عمل فراهم گشت که با جنبشهای آناتولی و آذربایجان یارسان و ایزدی و قلندریه، در قالب بابان ها و اخیه ظهور سیاسی و اجتماعی یافت. اما این توافق دوباره فرهنگ و سیاست زمانی شکل گرفت که فرهنگ به دلیل گسستی که از سیاست داشته بود و جنبه اجتماعی و اخلاقی به خود گرفته بود با وجود امکانیت سیاسی دوباره با همان درک اخلاقی از میثاق یا بدون سه‌رچویی به «هه‌لپه‌رکی» پرداخت که نه تنها به مرحله سیاست نرسید بلکه به تثبیت سیاست دیگری و تضعیف و نیستی خویش کمک کرد. با تثبیت سیاست عثمانی و صفوی و در معرض تهدید قرار گرفتن و فقدان امکانیت سیاسی، «هه‌لپه‌رکی» به ذکر دراویش تبدیل که همان لباس تصوف بر تن فرهنگ مهری در قالب قادریه و نقشبندی و بکتاشیه شد که ایزدی به شنگال و یارسان به دالاهو، آنهم در لفاقه تشیع محدود شد. در عقب نشینی فرهنگ از سیاست و لانه کردن در تصوف و ادبیات، مرحله دوم سیاست ناسیاسی و تاریخ بی تاریخ ایالات و امارتهای بابان و اردلان آغاز گشت. مرحله سوم که از سوئی، تولد ناسیونالیسم مدرن از درون فرهنگ مهری عرفانی شده در آشیانه تصوف و تکایا بود و از سوی دیگر، بازتولید امارتها/عشایر گسسته از فرهنگ بود، بازهم التفاتی نه به تحول عرفانی فرهنگ شد و نه به گسست فرهنگ از سیاست. به عبارتی با ورد عملی به دنیای سیاست، متوجه سیاست‌زدایی نشدند که جنبشهای سیاسی ناسیاسی صد سال اخیر را تشکیل داد که به جای تامل در سیاست و گذار از اخلاق به سیاست، به توجیه و تئوریزاسی همان منطق سیاست اخلاقی در قالب نظریه‌های حقوقی کنفدرالیسم بی دولت و ایران فدرال پرداختند. در واقع سیاستهای احزاب مدرن کوردی برخلاف ظاهر مدرن آن، در ادامه کهن الگوی گسست سیاست از فرهنگ چون دوره شدادیان و روادیان یا بابان و اردلان است که تفاوت آن در نهاد حزبی و منطق بیرونی دنیای مدرن و استفاده از مفاهیم مدرن است. سیاست‌زدایی و اخلاقی کردن سیاست که اولین بار با فتیان و تصوف بعد از شکست خرمیان شکل گرفت که در قالب صحنه شطرنج رندان بدون شاه آن را توصیف کردیم، در دوره انحطاط در قالب شخصیت مم‌بازتولید گشت که با پشت کردن به دولت زین، هضم در خدای دیگری شد که قلم به دستان مدرن، سیاسی شدن شخصیت مم هستند. در مرحله هه‌لپه‌رکی عینی، اشاره کردم که هه‌لپه‌رکی، کاملترین تجلی هنری خوددا و دولت کاملترین شکل عینی تجلی خودداست که فراموشی خوددا روی دیگر سکه مرگ گورد به خاطر گسست از صف هه‌لپه‌رکی است که به آن بازخواهم گشت.

دوران تثبیت حاکمیت عثمانی و صفوی و شکست جنبشهای آناتولی تا ظهور دوران مدرن و شبه مدرن با قیام شیخ عبیدالله را می توان به دوران ماقبل گذار و انحطاط نزدیک دو تا سه قرن سکوت سیاست در نظر گرفت. اگر دوران بعد از سرنگونی خلافت عباسیان، بویژه پس از زوال تیموریان، تا ظهور صفویان و تثبیت خلافت عثمانی، دوران گسترش مهریسم و دونادونهای متکرر صورت‌سمبلیک در جامه های متفاوت زبان و ادبیات و مذهب و در نهایت عینیت یافتن آن در جنبشهای سیاس آناتولی است، دوران ظهور و تثبیت صفویان تا قیام شیخ عبیدالله را می توان دوران سکوت سیاست و ذهنی شدن دوباره هه‌لپه‌رکی عنوان کرد که برخلاف دوران قبل، سیمرخ هه‌لپه‌رکی در زبان و ادبیات کوردی، آشیانه می‌کند اما برخلاف دوران قدیم ذهنی شدن، در فقدان تفکرات انتزاعی و فلسفی، بعد از مراحل اولیه سیر زوال و انحطاط را می‌پیماید.

این دوره در حدود قرن شانزدهم تا نوزدهم را در بر می‌گیرد. یعنی از دورانی که صفویان از سویی، از هویت کوردی/مهری خویش گسسته و با دعوت علما عرب، به تثبیت شیعی گری فقهی و هویت زبانی ترکی در مقابل تصوف مهری/کوردی پرداختند. اگر بر خورد اولیه صفویه با بر ضد تسنن و تصوف، به عنوان مکان تسنن بود؛ به تدریج در زمان شاه طهماسب با دعوت علمای شیعه، مبارزه با تصوف در راس قرار گرفت و با شاه عباس مبارزه با صوفیان و تخریب کانون‌های تجمع آنان آغاز گردید حتی مراقد طریقت قادریه در بغداد ویران گشتند. گذار صفویه از کثرت‌گرایی تصوف/کوردیت به شیعیت و مقابله با تصوف، همسان گذار به امپراتوری و انحصار قدرت بود که مفهوم مرشد کامل با توجه به امکان وجود مرشدهای دیگر، امکانیت انحصار همسان با قدرت را نداشت به همین دلیل به تدریج شاه عباس پادشاه نامیده شد و گرایش‌ها از یک سو، به تشیع به عنون منع شرعی قدرت و از سوی دیگر، به اساطیر شاه‌پرستی، و بر ساختن اسطوره‌های پیوند حسین و دختر یزدگرد رواج یافت. این مطلب در پیوند با مطالبی که قبلاً ذکر کردم، مهم است چرا که در اندیشه مهریسم تصوف گردیده، مبانی مشروعیت امپراتوری خداسالارانه پردازش نشده است و گرایش به انحصار قدرت و یکتاسالاری همان است و گسست از مهریت/کوردیت همان. در زمان شاه صفی، نزاع فقها و صوفیان وارد عرصه نظر شد و با شاه عباس دوم علما شیعه در برابر قدرت و نفوذ فراوانی یافتند از جمله این اشخاص «کرکی» است که از مخالفان سرشناس تصوف بود در این دوره بود که شیخ علی بن محمد بن حسن کتاب السهم المارقه من الرد علی الصوفیه را در این دوره نوشت. در زمان شاه سلیمان و سلطان حسین، علما شیعه به کلی قدرت را در ید گرفته و باعث زوال تصوف/مهریسم صفویان گشتند. علمایی چون مجلسی که به کلی باعث گسست صفویه از تصوف به شریعیت و شیعیگری شدند که، در جلد ۵۲ بحار النوار تاکید ویژه‌ای بر حدیث جعفر الصادق در جنی خواندن کوردها «الاکراد من الجنی» دارد. این گسست تا حدی است که مجلسی منکر صوفی بودن پدر خویش می‌شود و شیخ الاسلام ملا محمد طاهر قمی مدتی روابط خویش را با فیض کاشانی به خاطر اتهام صوفی بودن وی، قطع می‌کند و کتاب تحفه الخبار را در نقد صوفیان نوشت و تصوف را برخاسته از تسنن دانست. قطعاً تصوف در اینجا به عنوان آشیانه کوردیت/مهریسم مدنظر است که با فروپاشی خلافت عباسیان و حکومت‌های شرقی/ایرانی که مظهر دفاع از شریعت بودند، چون آتشی زیر خاکستر امکان شعله‌ور شدن دوباره در قالب تصوف را یافت. تصوف مذهب عامه‌ی مردم بود در مقابل مذهب قوم/طبقات مسلطه که مذهب شریعت داشتند. در واقع فرهنگی شدن جنبش‌های توده‌ای چون مزدکیه و خریمیه بود که در آناتولی قبل از تثبیت صفویان، دوباره به ایفای نقش سیاسی پرداختند.

القاب تشیع جنبش‌های آناتولی را بعداً بر ساختند در آن زمان اتفاقاً این سنی‌گری بود که رواج داشت که با جنبش‌های معتقد به دونادون حلولیت ضدیت تام داشت نه تشیع. حتی در ایران نیز مذهب حاکم، اهل سنت بود نه تشیع، گذار صفویه به تشیع به تدریج با گسترش حروفیه و بویژه بعداً برای مرزبندی خویش در مقابل عثمانی و ازبکی سنی و کسب مشروعیت برای قدرت سیاسی بود. شاه اسماعیل، به «اسماعیل ختایی» ملقب بود. ختایی شکل همان خوددایی یا خودی است. بنویست خدا را واژه‌ای مادی به معنی خودی یعنی خودتوانا می‌داند که امروزه هنوز کوردهای کرمانجی به خدا می‌گویند «خودی» و ختایی همان خوددای است یعنی خوددا یا خودتوانا، شاهی است که با توافق مخلوق می‌گردد مانند مفهوم شابگ. تحول از مفهوم خوددا به معنی اجماع خودها به خدای خالق متعال، همسان تحول از نظم سیاسی توافقی به نظم سیاسی الگیارشیک است که در دوران اسلامی، نماد تحول از مرحله جنبش و نفی به مرحله تثبیت و نظم است چرا که خوددا، به سطح نظریه‌ی سیاسی انتزاع نیافته بود.

در باره ظهور و تثبیت صفویان و تحول در ایدئولوژی آنان از تصوف: یارسان/ایزدی به شیعیسم و ایرانیت و ترکیت، ایرانیها و ترکها تحقیقات زیادی انجام داده اند اما تاکنون از زاویه عقل کوردی تحلیل نشده است. ایرانیها آن را احیای وحدت ملی ایرانی با تشیع در مقابل خلافت دنیای اسلام و، ترکان، آن را در ادامه سلسله‌های حاکم ترک در نظر می‌گیرند اما این تحلیلها بیشتر ایدئولوژی است نه تحلیل علمی و تاریخ. ظهور صفویان در آناتولی که مرحله عینیت یافتن دوباره ذهنیت/خوددا بود تا گسست آنان از مهریسم و کوردیسم به شیعیسم و ترکیسم، گرایش همزمان مهرزمین از سنی به شیعی، بر خوردهای آن با تصوف و بویژه قادریه و محدود شدن قادریه، اما همزمان میانه بودن آن در میان سنی‌های شرقی ایرانی/ازبکی و غرب ترکی/عثمانی، زوال جنبش‌های سیاسی آناتولی و پنهان شدن در لاک تصوف، از پرسش‌های مهمی است که فعلاً امکانات لازم را برای پاسخگویی به آنان را نداریم؛ حداقل من (نگارنده) توانایی علمی لازم را برای اینکار ندارم. اما ظهور و تثبیت صفویه که تثبیت آن به معنی زوال مهریسم بود، یادآور کهن‌الگویی است که اکنون نیز در قالبی متفاوت درگیر آن هستیم:

از سویی، ما را به پرسش مطرح شده در عدم تحول مفاهیم اخلاقی به سیاسی پرتاب می‌کند که هرگونه گذاری از نظم قبیله/شهری به امپراتوری، گسست از نظم کوردی به دیگری می‌شود که نمونه دیگر آن ایوبیان است یا در حد همان نظم محدود شدادی و روادی باقی می‌ماند که امروزه نیز هرگونه گذاری از عالم سنت به مدرنیته، گذار از کوردیت به دیگریت می‌شود یا کورد بودن همان سنتی بودن باقی می‌ماند که نشان می‌دهد نه در عالم قدیم و در قالب اندیشه سیاسی قدیم، مهریت با مفاهیم سیاسی و مشروعیت امپراتوری آشتی کرده است و نه در عالم تجدد، کوردیت توانسته است، تحولی در صورتهای سمبلیک به مفاهیم سیاسی ایجاد کند که هرگونه گذار، یا گسست از کوردیت است یا باقی ماندن در نظم طبیعی قبیله که امروز احزاب، همان قبایل و امارتها هستند که، هرگونه تلاشی برای گذار از آن، چون صفویه، گذار از کوردیت می‌شود؛ مانند حزب کمونیست ایران و کنفدرالیسم بی دولت کوردی و فدرالیسم ایرانی که حاوی هردو بعد گذار و ماندن است؛ گذار از کوردیت است چون خواهان اصلاح و تعمیر خانه خدایان ایرانی و ترکی با مفاهیم دموکراسی ایرانی و فدرال و کنفدرال است و از سویی، بقا است که با مفاهیم خودمختاری و فدرالیسم سعی در حفظ بقا خویش در چهارچوب دیگری دارد که به نوعی بازگشت به نظم امارت-امپراتوری در قالب ایده‌های مدرن است با این تفاوت که در قدیم تنها روابط سیاسی و ازدواجی باعث تحکیم روابط می‌شد و هویت امارتها حفظ می‌گردید مانند شعرای بابان و اردلان، حتی در گسست صفویه از کوردیسم به شیعیسم/شرقیسم، کورد به غرب-تسنن متمایل شد اما امروزه، به نفی کامل هویت کوردی نیز منجر می‌گردد و بقای مادی قبیله/حزب سر از فنای فرهنگی در می‌آورد چرا که ملیتهای ایرانی و ایرانی بودن، نفی کامل هویت کوردی است. به این معنی، که تا قبل از ظهور مدرنیته و سوژه‌ی معلق و برساخته کوردیته‌ی مدرن، هویت کوردی به شکل سمبلیک و آیینی بهتر قادر به حفاظت خویش و تعادل میانه بودن در مقابل شرق و غرب هویتی و سیاسی بود اما امروزه نه آن هویت سمبلیک باقی مانده است و نه به عقلانیت گذار شده است که هویت کوردی در مقابل شرق و غرب حفظ شود برعکس، در قالب روشنفکری، موار به نفی هویت کوردی و کوردستان می‌پردازند. ما از سنت، صورت سمبلیک، بریده‌ایم اما به صورت معقول مدرن نیز دست نیافته‌ایم، نه سنتی هستیم و نه مدرن.

از سوی دیگر، تثبیت و قدرت عثمانی دوران سلیمان قانونی که با سرکوب جنبشهای مهری آئاتولی، از سویی، یارسان و ایزدی به مناطقی محدود و از سوی دیگر مهریسم در دوباره جامه تصوف را از بکتاشیه تا نقشبندیه بر تن می‌کند. سلاطین عثمانی با توجه به پوشیدن خرقة تصوف توسط جنبشهای مهری که از آغاز تصوف با اهل سنت تعریف گشته بود، روابط بهتری با طریقتها و طبیعتا امارتها در مقابله سیاسی با صفویه داشتند که تعمیر تکیه شیخ عبدالقادر در بغداد توسط سلیمان قانونی که صفویه آن را ویران کرده بودند، نمونه آن است. شیوخ قادریه نیز از سلاطین عثمانی در مقابل صفوی و حتی بعدا افشاریه دفاع کرده‌اند که نمونه‌ی آن امتناع شیخ حسن گله‌زده از پیوستن به نادرشاه و حمایت وی از سلاطین عثمانی بود. کوردستان/جالی که مهد جنبشهای قرمطی و خوارج و خریمیه که به تدریج بسیاری از آنان ظاهری شیعی صوفیان را پذیرفته بودند، چرا با شیعی گشتن صفویان، به تسنن گرایش یافتند؟ در مقابل دو قطب قدرت پس از سرکوبهای اولیه شدید عثمانی و صفوی در کوردستان، عقب نشینی ایزدی و یارسان و پناه بردن به لاک تصوف به ظاهر سنی، گسست از صفویان بیشتر گشت و میانه کوردستان/حبال محدودتر گشت که محدود شدن طریقت قادریه نمادی از محدود شدن کوردستان نیز بود که با ظهور نقشبندیه، قادریه نیز قدرت و گسترش خویش را از دست داد که پایینتر به آن باز می‌گردم. اما ارتباط طریقتهای صوفی چون قادریه و بکتاشی و بعدا نقشبندیه با یارسان و ایزدی و علوی، محدود شدن قادریه و سپس جایگزینی با نقشبندیه، روابط تصوف با امارتهای کوردی و دو قطب قدرت شرق و غرب، پرسشهای بی پاسخ مهمی است که طبق معمول راقم این سطور قادر به پاسخگویی به آنان نمی‌باشم و متاسفانه در کوردستان کنونی، ژورنالها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند که علاقه و طاقتی برای چنین پرسشهای سنگینی ندارند.

در هر صورت با تثبیت صفوی و عثمانی، دوره دوم ذهنی شدن که در امتناع سیاست، زبان خانه هستی می‌شود و سکوت سیاست به زبان ادبیات تبدیل میشود، مصادف است با ظهور ادبیات کوردی در سه مکتب کرمانجی و گوران/هورامی و سورانی که در اوایل قرن هفدهم که زبان کوردی در مدارس جایگزین زبان عربی و فارسی می‌شود. زمان تولد-مرگ برخی از شعرا چون حریری و ملای جزیری هیچگاه بر من معلوم نشد و زمان باباطاهر نیز از قرن سوم هجری تا پنجم سیال است، حداقل مطمئن هستم که باباطاهر - و احتمالا حریری - مربوط به دوره زمانی که در اینجا مدنظر است، قرار نمی‌گیرد و بیشتر مربوط به دوره اول ذهنی شدن است اما با توجه به منطبق زبان کوردی، همه آنها را به شکل یک مجموعه بررسی خواهیم کرد. تمرکز به سیر زوال پس از احمد خانی است و نه به همه شاعران. بیشتر تمرکز بر منطبق تحول

شعر و ادبیات کوردی به عنوان آشیانه هبوط خوددا و سیر صعود آن به خدا را بررسی می‌کنم که عین زوال آن است که فردوس جایگزین پردیس می‌شود و شخصیت «مم» نماد این تحول است. این دوران تقریباً بعد از تثبیت صفویان شروع و در قرن هفدهم به با خانی به اوج خویش می‌رسد و پس از آن به تدریج سیر زوال خویش را می‌پیماید تا جایی که در مقابل منطق و زبان علم و سیاست مدرن، چیزی در چننه برای بروز ندارد. این دوران سکوت که دو قرن به طول می‌انجامد با ظهور دو مکتب طریقت و رقابتهای آنان صورت خویش را می‌یابد که بعد از بررسی سیر ادبیات به طور خلاصه نیز به ظهور دو طریقت قادریه و نقشبندی با توجه به صورت کلی کورد در مقابل شرق و غرب و برزخ ایجاد شده بین سنت و مدرنیته می‌پردازم و رویکردهای دوران گذار را بررسی می‌کنم.

هه‌لپه‌رکه‌ی ذهنی ادبی؛ از پردیس تا فردوس

ادبیات کوردی: از باباطاهر تا حاجی قادر کویی و محوی

با ادبیات کوردی، پروسه‌ی ذهنی شدن هه‌لپه‌رکی کاملتر و حتی با زبان کوردی نیز آشنا می‌گردد. سیمرخ هه‌لپه‌رکی بعد از شکست خرمیان و جنبشهای دیگر، چون دیگر ملموس نیوده و عینیتی حاضر نیست، نشانه‌ها و سمبلهای آن مانند عهد و قرارداد، پردیس و... چون مرغهای در جستجوی سیمرخ، در آشیانه‌های متفاوتی از تصوف و فلسفه و مذهب اتراق می‌کنند تا زبان کوردی خانه هستی آن می‌گردد. هنگامی که از ادبیات کوردی بحث به میان می‌آید؛ منظور نه بخش شفاهی آن که، در ده‌های اخیر به شکل مکتوب در آمده است مانند دادستان «شاه‌ماران» و «بالی و بارام» بلکه ادبیات مکتوب: از باباسرهنگ و باباطاهر تا خانی و نالی و از مولوی تا سالم و قادر کویی است که هرکدام چه به شکل پراکنده و چه منظم، دفترهایی در قالب‌های متفاوت سروده‌اند. در میان کوردها، این تنها ادبیات است که به زبان کوردی سرایش یافته است مابقی فیلسوفان و مورخان مانند دو سهروردی و ابن اثیر و... به زبان عربی و گاه فارسی نوشته‌اند که البته بسیاری از ادیبان و تکست‌های ادبی متعلق به «مهرزمین» و ساکنان آن است که از زبان فارسی و عربی برای سرایش استفاده کرده‌اند حافظ و سهروردی و نظامی گنجوی از این دسته‌اند.

اگر چه تکستهای قدیمیتری از زبان کوردی تا اوایل هجوم اعراب به کوردستان یافت شده است، اما آغاز ادبیات کوردی به قرون سوم در اشعار باباسرهنگ تا قرون پنجم با خاندان حسنویه و اشعار رندانه باباطاهر و ملای جزیری است که بعداً در مکتبهای گوران دالاهو و کرمانجی باکور و هورامی اردلان و سورانی بابان به اوج خویش می‌رسد. با وجود آثار زبان کوردی در قدیم، آغاز واقعی زبان کوردی در مدارس کلاسیک به قرن هفدهم می‌رسد. اگر چه از قرون سوم از باباطاهر و باباسرهنگ تا ملا باتبی در قرن پانزدهم که مولود نامه‌هایی به زبان کوردی سرابید، می‌توان سراغ آن را گرفت اما قرن هفدهم اوج تکامل این ادبیات است. یکی از مهمترین تکستهای زبان کوردی در قرن هفدهم کتاب دستور زبان علی ترماسی است که - به قول لیزنبرگ - دهه‌ها قبل از گارزونی ۱۷۸۷ و قبل از آشنایی با علوم مدرن مستشرقان نوشته شده است که اولین نسخه کپی آن در ۱۸۵۷ توسط ملا محمود بایزدی تهیه شد. شخصیت‌هایی چون فهقی ته‌یران و حریری و ملای جزیری و از مهمترین این اشخاص احمد خانی است که نه تنها شاهکار مم و زین را سرود بلکه به نوعی فرهنگ لغت عربی به کوردی «Nubihara picukan» را نیز تهیه کرد که ادبیات کوردی شاخه‌ی کرمانجی با اشخاصی چون یونس کهالقاتینی «Khalaqatini» و ملا محمود بایزدی و... تداوم یافت که با مکتب هورامی اردلان: مردوخی، بیسارانی، کوماسی و خانای قبادی و در نهایت مولوی و سورانی بابان: با نالی و محوی و قادر کویی و رضا طالبانی تداوم یافت.

در این دوره که همزمان است با گسترش تصوف و یا ذهنی شدن دوباره عینیت بعد از شکست جنبشهای آناتولی، باعث محدود شدن یارسان و ایزدی و دوندونی جنبشهای آناتولی در تصوف قادری و بویژه نقشبندیه، با زبان کوردی که برخلاف مرحله اول تصوف که با زبان عربی و فارسی بود، آشیانه سیمرخ صورت‌سمبلیک گردید. به عبارت دیگر، در این دوره است که زبان کوردی خانه هستی بدن کامل می‌گردد و صورت‌سمبلیک و زبان کوردی با هم به یگانگی می‌رسند. با ظهور مدرنیته که قادر کویی زبان بیان آن در تضاد با عالم سنت است، اگر چه شعر و ادبیات کوردی پایان نمی‌یابد اما با وجود زایش زبان تازه‌ی مدرن و ورود عملی به دنیای مدرن، دیگر ادبیات نقش خود را به عنوان حامل سنت از دست می‌دهد و بی‌توجه به منطق واقعیت، نمی‌توان زبان شعر را بیانگر تحول روحی و سیاسی کورد دانست در این دوره است که از سویی، طنز با رضا طالبانی وارد شعر می‌شود و از سوی دیگر، در برهوت متافیزیک نُقم /هضم می‌شود که در هردو صورت، فاقد صورت کلی هه‌لپه‌رکی است.

مهریسم، با دو مفهوم پردیس و قرارداد، دوندونهای متکثر و متفاوتی داشته است. در واقع زندگی فرهنگی و سیاسی و زبانی کورد را نمی‌توان از مهر جداساخت و همیشه حتی اگر به طو رناخودآگاه باشد، کورد با مهر یا صورت آن هه‌لپه‌رکی زیسته است. گاهی خوددا به شکل تجربه زنده و زیسته مانند هه‌لپه‌رکی نمودار می‌شود و گاهی در شکل حافظه سمبلیک مانند مذاهب امروزی کوردی از یارسان تا ایزدی و

علوی که سمبلهای آن از گاوکشی گرفته تا تقدیس شیطان و مار همچنان باقی مانده است و گاهی در قالب جنبشهای سیاسی و پراکتیکی که از خرمیان تا آناتولی و روژآوا که با درک پروسه تاریخی روح عینی، قادر به تفسیر صورتهای متشکر آن هستیم. در واقع تاریخ، واسطه آشتی فرهنگ با سیاست است و تنها با درک تاریخ - نه ذکر رویداد-، قادر به دریافتی از گسست ذهنیت از عینیت یا جدایی فرهنگ از سیاست هستیم.

ادبیات، به نوعی تلفیق زبان و سمبل یا خودآگاه و ناخودآگاه است که دونا دونهای متعدد و متکثری از هه لپه رکی را در آن می بینیم که گاهی معشوق در قالب فردی زولف سلما و حبیبه و فاطمه و گاهی بعد پردیسی آن در قالب رندی و میخانه و خرابات برجسته می گردد و گاهی بعد میثاق آن و گاهی نیز هر دو به محاق می روند و تنها مفاهیم سمبلیک آن با معنای فردی و معنوی روایت می گردد. گاهی شعر در امتناع پراکسیس و سخن، بهترین تجلی صورت خوددا می گردد. اگر سیر این ادبیات را از باباطاهر شروع و به مکتب بابان پیگیری کنیم؛ به چند تحول ملتفت می شویم. برای مثال در باباطاهر این جنبه پردیسی و عصیان مهر است که برجسته است اما در خانی جنبه قراردادی و سیاسی آن که در ادبیات سالم و نالی جنبه فردی و انحطاط آن و با مولوی در تقدیر و مرگ به نیستی انتزاع می رسد تا در سالم و محوی، خدا، جایگزین خوددا می گردد که به جای پذیرش تراژدی با رقص دیونیزوسی، حکمت خدا جایگزین آن می گردد و صعود کورد نیز به فردوس با فراموشی پردیس با میثاق شروع می گردد. در واقع کورد در این عصر که مدرنیته نیز وارد می گردد و امکانات مفهومی را برای اندیشیدن به صورت سمبلیک مهری فراهم می کند، مسیر برعکسی را می پیماید و عهد و میثاق عهدالست با خوددای خویش را فراموش می کند و به خدای متافیزیکی پناه می برد و دچار نیهیلیسم منفعلی می گردد که هر از گاهی عمل خروشان عصیان، وی را از نیستی به عالم هستی بر می گرداند. در واقع در پروسه برخورد با مدرنیته و منطق دنیای تازه، در فقدان زبان و مفاهیم مناسب برای درک و انحلال آن در خویش، همانند کاری که ابن سینا و سهروردی انجام دادند، به کلی به آن پشت کرده و مسیر متفاوتی از منطق دنیای بیرون، در گذار به متافیزیک می پیماید که منطق دنیای بیرون تهی از مفاهیم و سمبلهای آن، در بیرون آن به مسیر خویش ادامه می دهد.

اگر **باباطاهر** را به دقت مطالعه کنیم متوجه می شویم که بسیاری از مفاهیم و سازه های معنایی که حافظ بکار برده است قبل از وی توسط باباطاهر استفاده و سروده شده است. مفاهیمی مانند رندی و قلندری و مشروعیت گناه در تقابل با زاهدی. باباطاهر در حدود قرن سوم هجری به دوره ایی تعلق دارد که هه لپه رکی از دونا دونی سیاست با شکست خرمیدیان گسست و در جامه تصوف و شعر دونا دونی تازه یافت.

موتان ره نده م که نامه م بی قه له نده ر / نه خوون دیره م نه موون دیره م ن له نگه ر

چوروز آید بگرده م گیردی گیتی / چو شه و نایه د به خشتی وانه هه م سه

همچنین به مفاهیمی در مایه های عقل سرخ یا شکستن بنیاد تضاد مطلق خیر و شر و در حین تضاد با همدیگر بودن مهری را می توان در آن یافت:

دلی عاشق به سانی چووب ته ربی / سه ری سووجه، سه ری خووناب ریجه. یعنی مانند داری که یک سر آن آتش و می سوزد و طرف دیگر آن خیش و آب بیرون می دهد. همچنین اشعاری که در حافظ نیز بسیار به آن بر می خوریم اشاره به گناه ابوالبشر و توجیه گناه و نفی فرشتگی انسان:

موتان ره نده م که که عیسیان پیشه دیره م / به ده ستی جام و به ده ستی شیشه دیره م.

ته گه ر تو بی گوناھی ره و مه له شو / موئه ز حه وا و ناده م ریشه دیره م:

به این معنی که من رندم و عصیان شغل من است و اگر گناه نمی کنی فرشته شو من گناه می کنم که از جدم آدم و حوا به من رسیده است. ناله های شاعران کورد که سرگردان مطلق و یا صورت سمبلیک مهر هستند هر از چندگاهی از این شاخه به آن شاخ پریده و ماده های متفاوتی را به عنوان ظرف دونا دون گشتن مهر بر می گزینند اما به وصال معشوق نمی رسند:

به نه وشه ی چوکه ناران هه فته یه بی / نلاله ی کوهساران هه فته یه بی و... یعنی شاعر زمانی که صورت یار مهری را که یار در میان ادبیات کوردی منظور خوددا است، در ماده طبیعت و گاهی صورت زولف یار می جوید اما نمی یابد. در کل اگر از مفهوم یار و عهد بگذریم در باباطاهر خبری از جنبه میاقی مهر نیست و بیشتر جنبه پردیسی و می و گناه و رندی آن دونا دون گشته است که طبیعی است چون او پیری گسیخته از عالم اجتماع و سیاست بود. این بعد پردیسی و تضاد رندی و زاهدی و اهمیت دادن به خرابات و می را به شکل بهتری در اشعار **ملای جزیری** نیز شاهد هستیم:

ئه وه ل کویار دامه یه ک زه ره یه ک عینایه ت / قسمه ت مه خه مر و جامه، د ده فته را هیدایه ت.

گناه و زوهد و تاغات هه لناگرت خه رابات..... ئه توار عیشق و مه سستی ئه سرار بوتپه رستی... .

ادبیات کوردی که در باباطاهر جنبه پردیس آن نمایان است و این جنبه پردیسی و عصیان بر علیه محرمات و تقدیس خرابات و میخانه را نیز در ملای جزیری می بینیم که البته با جزیری اتفاق دیگری که می افتد؛ یار در قالب فردی «سلما» در ماده شخص دونا دون می گردد. در باباطاهر یار، گاه در طبیعت که خود شاعر از آن راضی نیست و چه دریا و چه کوه قادر به بازتاب نیستند، می نامد. اما در ملای جزیری، صورت سمبلیک یار، در ماده شخص سلما تبلور می یابد که این شخصی سازی با بیسارانی که «فاطمه» معشوق و مطلق وی است، به تکامل می رسد. یعنی هنوز خوددا با ماده واقعی خویش یعنی سیاست و اجماع هه لپه رکی آشتی نکرده است. این پروسه در حدود ۵ قرن به طول می انجامد که در این دوران باید ادبیات یارستان را نیز برشمرد که اگر چه مفهوم قراردادی مهر «یاران به قه ول یاران مه و ره سنگار» و کوردستان «مه کوشم په ی ایینی کوردان» بسیار برجسته می گردد اما باز هم جنبه دونا دونی فردی و اخلاق فردی و شخصی دارد نه اجماع سیاسی که قبلا به آن پرداختیم.

با **احمد خانی** است که یار با سیاست و مفهوم قراردادی آن نمایان می گردد که البته به قیمت فراموشی بعد پردیسی آن. صورت سمبلیک یار در باباطاهر و ملای جزیری تعیینی دارد اما بدون شکل کلی و حتی فاقد ماده سیاست و اجتماع است، در خانی یار صورت کلی خویش را در ماده سیاست باز می یابد اما بی تعیین که همان فقدان پردیسی آن است. به عبارتی وحدت بدون کثرت است:

گه ر دی هه بووا مه ئیتتیفاقه ک / فیکرا بکر مه ئینقیاده ک.

روم و عه ره ب و عه جه م تمامی / هه میان ژ مه را دکر غولامی.

ته کمیل دکر مه دین و ده وله ت / ته حسیل دکر مه عیلم و حیکمه ت.

احمد خانی اولین کسی است که در عالم نظر و ادبیات، صورت مهری یار را با سیاست و دولت، آنهم دولت / پادشاهی کوردی آشتی می دهد و روح سرگردانی که در باباطاهر و جزیری و بیسارانی جنبه طبیعی و فردی به خود گرفته بود را به سر منزل اصلی خویش باز میگردداند اما این بازگشت یار به عالم اتفاق و توافق بدون تعیین پردیسی آن است. «اتفاق»ی که خانی به کار می برد دارای دو معنی است: از یک سو اتفاق، به حرکتی گفته می شود که رخداد است مانند ماده شتر ناییابی که محکم پا به زمین می کوبد مانند هه لپه رکی اما از سوی دیگر «اتفاق»، بر وزن «وقف» به معنی قرارداد و توافق است یعنی خانی که به فکر اتحاد کورد است، همان واژه توافق را نیز بکار می برد. وی قبل از ارائه راه حل توافق به طرح مسئله می پردازد که، دلیل بدبختی و زیر سلطه بودن کورد، توسط عرب و ترک و فارس چیست که، آن را نه نتیجه اخلاق بد و یا ترسو بودن کورد که، از شیر و داد «شیر هیممه ت و داد» آنان نیز می سراید، نیست بلکه به دو دلیل: از سویی، نفاق و اختلاف می داند که به اجماع دست نمی یابند و از سوی دیگر «بخت». این مسئله مهم است که اگر مفهوم پادشاهی خانی را به آن اضافه کنیم و زمان خانی را در نظر بگیریم که قبل از ظهور مدرنیته و انقلاب فرانسه بود، مفهوم بخت، خانی را به فلسفه کلاسیک پیوند می دهد یعنی از سویی، اختلاف و نفاق را دلیل بخت بد کورد می داند و از سوی دیگر، این توافق، نه تنها به اراده بلکه به یاری بخت نیز نیاز دارد دیگر بخت چون بانویی نیست که به اسیر بی باکان در آید چون کوردها بی باک هستند. این مطلب مهم است چرا که بخت نیروی خارج از اختیار و عاملی بیرونی است که می توان مفهومی که مدنظر این نوشتار یعنی کرول است، را از آن استنباط کرد.

مهمتر اینکه خانی، همچون هگل، و تا حدی ابن خلدون که، دولت را بنیاد دین و فلسفه و هنر می‌داند، دلیل عقب ماندگی علمی و فرهنگی کورد را به نبود دولت/شاهی نسبت می‌دهد. این مسئله‌ی مهمی است که خانی به آن پرداخته است که اقوام صاحب دولت نیز صاحب فرهنگ و هنر و فلسفه نیز می‌گردند و بی‌دولتی به معنی بی‌فرهنگی نیز می‌باشد که امروز هنوز در آستانه درک خانی نیز قرار نگرفته‌اند.

مم و زین خانی را نه می‌توان با تراژدی مدرن شکسپیر مقایسه کرد نه تراژدی کلاسیک سوفکلس. چرا که مم نه مانند هملت به گفتگو و پرسش از بودن و نبودن می‌رسد و نه به عمل چون ادیپ. مم از سوی به امتناع عمل و دنیای ماقبل سیاست بر می‌گردد و از سوی دیگر به امتناع نظر و دیالوگ تا جایی که چنان در عشق الهی در نرسیدن به عشق زمینی خویش جذب شده است قادر به تشخیص زین در دیدار با وی نمی‌گردد. جایگزینی عشق الهی با عشق زمینی و بازگشت به تاریکی و امتناع عمل و نظر، ندایی از تحول منفی صورت خود را (پردیس/قرارداد) به صورت خدای دانست که در ادامه به آن می‌رسیم. در واقع هرچقدر خانی خودآگاه، منادی احیا و سیاست توافق است، خانی آگزستانسیال شده در مم و زین، فیلسوف طرح شکاف و زوال و امتناع سیاست است (رج. مقاله مم و زین خانی).

احمدخانی، دلیل فلاکت کورد را از سوئی، بخت و از سوی دیگر نبود اتفاق داخلی در نظر می‌گیرد. بخت همان مفهومی است که راقم این سطور تحت عنوان کرول بودن در نظر گرفته‌ام و نفاق داخلی همان کرمول بودن است. شخصیت مم در مم و زین خانی، نماد کامل از همکاری دو آفت بیرونی یعنی بخت/کرول و درونی نفاق/کرمول است که با استفاده از آن می‌توان بسیاری از تحولات فرهنگی و سیاسی بعدی کورد را تفسیر کرد. خانی ساختار و شخصیت را سمبلیک در قالب تمثیل، به ما داده است تنها لازم است که از آن مفهوم بسازیم. «مم»، ابتدا توسط بخت از بیرون کرول می‌گردد که با تداوم کرول بودن ناشی از بخت، به کرمول بودن نیز می‌رسد و بخت بیرونی در عدم اتفاق با زین، را درونی می‌کند. به این معنی که دلیل زندانی شدن مم به خاطر خواستن زین و دست نکشیدن از خواسته‌اش در پیوستن به زین بود اما با تداوم کرولی بیرونی و محرومیت از زین، محرومیت بیرونی از زین، به نخواستن درونی تبدیل می‌شود و تقدیر به اراده تحول می‌یابد که نمونه‌ی آن را امروزه شاهد هستیم که جنبش‌های اولیه کورد خواهان کوردستان مستقلی بودند که با محرومیت بیرونی کرول-بخت، آن را درونی کرده و اکنون با افتخار از عشق الهی ایرانی و مدنی ندای نخواستن دولت کوردی را فریاد می‌زنند. در واقع شخصیت مم و منحنی تحول وی از کرول شدن به کرمول شدن، منحنی بسیاری از تحولات قدیم و جدید کوردی است که می‌تواند ما را در فهم و درک مفهومی مسئله کورد یاری برساند. این در مورد پروسه‌ی ذهنی شدن هلهپهرکی نیز صادق است که ابتدا به دلیل اینکه سامان سخن و سیاست نیست، درونیت می‌یابد و مفاهیم پردیس و قرارداد به شکل سمبلیک و شعر و فلسفه با زبان تمثیل بیان می‌گردد اما در تداوم بخت/کرولی بیرونی، به تدریج به کرمولی و زوال درونی می‌رسد. مانند تحول تصوف در قدیم که به آن پرداختم و ادبیات که در ادامه به آن می‌پردازم که به تدریج خدا جایگزین خود را در ادبیات و تصوف می‌گردد. در یک کلمه، خانی نه عارف است اگرچه عرفان و تصوف را تحلیل کرده است و نه ادیب و شاعر بلکه فراتر از همه آنها، وی یک فیلسوف است و ظاهر فراخوانی به اتحاد ناشی از فیلسوف شکاف بودن وی است. فیلسوفی که چون سهروردی، زبان تمثیل و چون حافظ زبان شعر را برای بیان صورت سمبلیک برگزید.

سیری که از باباطاهر تا خانی برای یافتن یار پیموده شده است را می‌توان نوعی تکامل از صورت پردیسی مهر به صورت قراردادی آن که البته در هردو به شکل ناقص بود، دانست که، متأسفانه بعد از خانی که ذکر دلایل آن خارج از حوصله این مقال است به جای تکامل آن، با زوال روبه‌رو هستیم که صورت یار در نالی و سالم که به زولف یار و «مه مک» امثال حبیبه «پیم ده لین مه حبووبه خیل و قیچه مه یلی شه ر ده کا/ خیل و قیچه یا ترازووی نازی نه ختی سر ده کا» محدود می‌گردد که اگرچه گاهی سمبلها و مفاهیم مه‌ری در آن «هورقلیا» می‌کند اما فغان شاعر از دوری یار در ماده فردی است در حالی که صورت کلی هلهپهرکی نه در تقابل با فرد و نفی فردگرایی بلکه اجماع فردهاست که اگرچه نالی و سالم صورت کلی هلهپهرکی را با برجسته ساختن فرد فراموش کردند، خانی با اهمیت دادن به صورت کلی، فرد را نادیده گرفت که نه فرد تنها قادر به هلهپهرکی است و نه هلهپهرکی ایی تنها با «سه رچویی» و بدون افراد قابل تصور است. فقدان صورت کلی را با زهم به شکل فغان غربت نالی و سالم برای دیار سرچنار و سلیمانیه و نه کوردستان می‌بینیم که اگر به شهر و امرای کوردی نیز می‌پردازند مانند فغان سالم از ترکان، بخاطر نابودی بابان، بدون میانجی تصویر کلی «کورد» است در حالی که چند قرن قبل در اشعار بزرگان یاری چون باباسرهنگ ما با مفهوم کلی کورد و کوردستان بر می‌خوریم. اما نباید از نظر دور داشت که اگرچه از نظر سمبلیک پردیسی از شعرای قبل از خانی عقب مانده تر بود، اما از نظر شعری و اینکه صورت یار جنبه زمینی و جغرافیایی به خود می‌گیرد نه طبیعت کلی، با زهم پیشرفته تر

است. در این دوره، مسئله رنج و شر برجسته می‌گردد، که پردیس و میخانه قادر به حل مسئله نیست چون این شعرا با مسائل تراژیک واقعی زوال امارت‌های کوردی سروکار داشته‌اند که بخت/کرولی بیرونی در زوال امارتها، به کرمولی دورنی در زوال صورت‌سمبلیک می‌انجامد. نه مانند باباطاهر و ملای جزیری به دور از سیاست به پردیس و میخانه و گناه پرداختند و نه مانند خانی با سیاست کوردی چون گل درگیر بودند. نیست شدن هستی‌عینی در این دوران در پروسه‌ی ذهنی شدن، به بساختن ذهنی و تمثیلی آن و انتزاع به کل در ذهن نینجامید بلکه نیستی بیرونی، چون مم به نیستی دورنی نیز سرایت کرد که به جای تصور سازی از هستی که نیست گشته‌است، نیستی تا عمق ذهن و روح نیز سرایت می‌کند و تقدیر یا بخت/کرولی، درونیت می‌یابد. مهمتر اینکه در خودآگاهی به زوال ذهنی شدن در تصوف، انتقاد به آن نه از زاویه گسترش و شکوفایی غنچه آن است و نه از نگاه بیرونی کارکرد اجتماعی چون قادر کویی بلکه از زاویه متافیزیک شریعت انتقاد صورت می‌پذیرد.

برای مثال: اشعار **نالی** در نقد تصوف و شیوخ از زاویه متافیزیک شریعت اسلام است:

نالی که وبقاری نیه بیباکه له خه لقی / سوفی که سلووکیکی هه به عوجب و ریاییه.

فلاکت‌بار اینکه نقد نالی به خاطر شباهت ذکر درویش با ره شبه لکه/هه‌لپهرکی و از زاویه شریعت است که نه تنها گسست وی از مهر/قرارداد را کامل بلکه از مهر/پردیس نیز می‌گسلد:

بنواره وشکه سوفی و رقی به هه له له / دیسان له به حری وه شکی هه وادا که وته پی مه له

ئه م ئه رزه مه زرع ی عه مه له گولخه نی ئه مه ل / هه ندی بووه به مه سجید و هه ندی بو مه زبه ل

شیخم چه که رمه حه لقی زیکرت به ره شبه له ک / حالی ئه مانه خو به جه نابت موحه ووه له

انتقاد از تصوف و شیوخ در میان سایرین نیز چون بیکه س و ناری و قانع تداوم می‌یابد برای مثال ناری:

ته ریفه ته ی قادری که ی زیده ی ئه حکامی شه ربه ت بوو؟ / خودا دیوانه رووره ش کا که جاری دا به دنیا دا

متوجه می‌شویم نمونه این انتقادات به تدریج زیاد می‌شود که یا از زاویه مال پرستی است و یا شریعت اما معیار انتقاد نه رندی (مهرپردیس) است و نه اجتماعی (مهر قرارداد). این شاعران درکی از تصوف به عنوان خراباتی که ماران برای پنهان شدن به آن پناه برده‌اند نداشته‌اند که با نقد/تخریب دیوارهای آن ماران را نجات دهند بلکه دیوارهای خرابیات را بر روی ماران پناهنده ویران کردند؛ قفس و سیمرغ را با هم نابود کردند. نقد آنان از زاویه سازمان خارجی جامعه بود نه فرهنگ که هسته آن را شکوفا کنند. بنابراین نقدهای این دوره از تصوف و شیخ نه در ادامه حافظ/باباطاهر است نه مدرن چون کویی. با اینکه عملاً وارد دنیای مدرن گشته‌اند.

سالم و نالی عملاً وارد دنیای عملی سیاست که تدریجاً مدرنیته نیز در آن تاثیر می‌گذاشته، شده بودند اما متأسفانه حتی درک سنتی خانی را نیز از آن نیافته‌اند و اینجاست که مسئله رنج و شر برجسته می‌گردد اما درک فردی است و راهکار متافیزیکی «خه میری خاکی من ئه ووه له به بارانی فه ره ج نه کرا/ جوانی و پیری و تفلیم سه را سه ر جومله گی غم بوو» و پناه بردن به تقدیر و آفرینش، نه سیاست و جامعه که، این زوال در مولوی به اوج خویش می‌رسد که، نه سیاست و اتفاق چون خانی، یا مستی و گناه چون باباطاهر، بلکه تقدیر اهمیت می‌یابد. در خانی که همراه با بخت، اراده و توافق مطرح است، نقد اجتماعی را نیز به دنبال دارد اما با **مولوی**، در تقدیر

«چه رخ هه ر ئه و چه رخه ن تائاوه رد و به رد / ده س ئه و ده ست نگین تا خاته م ئاوه رد»،

تنها می‌توان انتظار انفعال را داشت. یعنی در اوج درگیری با مدرنیته، تفکر و شعر از تاریخ و مدرنیته می‌گسلد:

«نازانی که سه رمه شقی مه یخواران / پاشماوه ی به جیماوه ی رابوردووی یارانه»

یاران از حالت اکتیوی خارج و مسئله مرگ آنان اهمیت می‌یابد: «نازیر دیاره ن کوچی دواییمه ن...» یعنی با وجود مفاهیم مهری چون «شه وان خه لوته ن دوس خه وه ردان...» که گاهی لقب شای سوسه ن خاله ن دارد و اهمیت میخانه و می، اما در برخورد با مسائل اجتماعی و سیاسی، انفعال و تقدیر و مرگ برجسته می‌گردد که ادبیات و زبان سمبلیک کورد از صورت سمبلیک مهری پردیس / قرارداد گسست که، تغییر صورت هه لپه‌رکی به ذکر در اویش می تواند نمادی از آن باشد.

اگر تراژدی دوری یار در باباطاهر و ملای جزیری با پردیس دیونیزوسی پذیرفته و در نالی به زولف و مه مکی یار جنبه عاشقانه دارد در **مولوی** به عزای مرگ و حزن تبدیل می‌شود

«شوورای عاشورا دیسان به زمش به ست / محرم ثاما محرم شی نه ده ست.

رو حوسه یین ناسا فه ردا که رو بو / داخوسه ر جهکو لاشه م چه کو بو»

با نالی که، مدرنیته و علم مرزهای متافیزیک را در هم می‌شکست، نه تنها این «سنت عزیز» درکی از این تحول نیافت بلکه تحول درونی آن از باباطاهر تا خانی، به تدریج زوال و، متافیزیک حزن و تراژدی مرگ جایگزین آن گشت. حزن و تراژدی در باباطاهر و سهروردی نیز مسئله است اما یا پذیرش پردیسی می‌یابد و یا روی دیگر چهره زندگی در بازگشت به دوگانگی مهر می‌گردد اما در این دوران، از جنبه بیرونی و سیاسی خارج گشته و جنبه وجودشناسی به خود می‌یابد که به جای پذیرش پردیسی یا دفع قراردادی، انفعال و تقدیر و انتظار مرگ پاسخگوی آن می‌شود. سنت با پشت کردن به دنیا و منطق جدید، به پستوی روح و عرفان عقب نشینی کرد و التفاتی به دنیای جدید نیافت. در واقع مولوی و قبل از وی تا حدودی نالی که اگرچه اوج ادبیات و صناعات ادبی کورد هستند، حکم «مم» احمد خانی را دارند که عشق و اندوه الهی را جایگزین دست‌یابی به دولت زین کردند. در همین دوران مولوی و بعد از آن است که با شکست امارتها، شیوخ به سیاستمداران قوم تبدیل می‌شوند اما روح قوم با گسست از سیاست، در پستوی تکایا، تراژدی مرگ و دوری یار را متافیزیکی می‌کند که موج ناپایدار دنیا امکانیت ثبات و ارزش درگیر شدن را ندارد که به موجهای ناپایدار جنبشهای سیاسی دنیای بیرون می‌انجامد چرا که در مقابل تقدیر، باید تسلیم و منفعل بود که جنبه بیرونی تحول درونی ادبیات، در عالم سیاست تکرار می‌شود که تقدیر / بخت دست نیابی به یار دولت، جنبه تئوریک سیاسی در قالب نظریه‌های رئالیستی عدم دولت‌خواهی به خود می‌گیرد. در واقع رئالیسم حاکم موجود بر احزاب و تئورسینهای آنان، عینیت / سیاست یافته همان تقدیر ادبیات عرفانی مولوی است. در فلسفه خانی، بخت وجود دارد که با توافق و اراده به جنگ آن و یا سعی در تعادل با آن را دارد اما در اشعار عرفانی امثال مولوی، بخت / تقدیر درونی می‌گردد و با انتظار مرگ باید آن را پذیرفت نه با رقصی دیونیزوسی چون باباطاهر و حافظ و نه با اراده و سیاست چون خانی بلکه چون مم درونی می‌گردد و از واقعیت به حقیقت تبدیل می‌گردد. این پروسه درونی ادبیات را به عینه در عالم سیاست مشاهده می‌کنیم که در تقدیر / کروی بیرونی در دست نیافتن به دولت / استقلال، به جای راهکار قرارداد / توافقی آن، به درونی کردن آن در قالب تقدیر / رئالیسم پرداختند که گذار از آن کفرناسیاسی بودن است چرا که ناسیاست در قالب نظریه سیاسی، به شریعت تبدیل شده است و تئورسینهای ما (ژورنالیستها) در قالب نظریه‌های رئالیسم و منطق و مدنیت، سیاسی / مدرن گشتن شخصیت مم می‌شوند.

به عبارتی شیوخ، زمانی عملاً وارد دنیای سیاست می‌گردند که ادبیات عرفانی از سیاست گسست و شیوخ با منطق عرفان گسسته از مهر (پردیس / قرارداد) با همان ذهنیت متافیزیکی عرفان و درک عرفانی تراژدی مرگ، وارد سیاست تراژیک واقعی می‌گردند که منطق سیاست کوردی را با پارادوکسهای مواجه ساخت که اکنون نیز درگیر آن هستیم و هنوز التفاتی به آن نیافته ایم. این پارادوکس که پایینتر به آن بازخواهم گشت، پارادوکس عمل تراژیک است که در پی شکستن کل و رستم وار به مبارزه می‌رود با نظر و ذهنیتی است که مولاناوار تسلیم همان کلی است که عملاً درگیر مبارزه با آن است. همزمان با مولوی، شاعران دیگری چون ملای جباری که یار با طبیعت همزاد می‌شود و در سه ی یاقو و کوردی، یار دوباره با عشق و میخانه در تضاد با زاهدی مطرح می‌گردد بدون هیچ التفاتی به هرودی صورت و واقعیت تازه‌ی منطق دنیا، سروکار داریم تا به حاجی قادر کویی می‌رسیم.

بعد از جنبشهای آناتولی که به نوعی با پراکسیس کوردی مواجه هستیم و نظر و عمل در هم تنیده می شوند. نظری که بعد از خرمیان از عمل گسسته بود و در تصوف قلندریه از باباطاهر و یارسان تا ملای جزیری لانه کرده بود در دوره بعد از سلجوقیان تا برآمدن عثمانیان و صفویان، سیمرخ نظر گسسته از عمل، دوباره به میدان سیاست باز می گردد که جنبشهای اخیه و ابدالیه و اباجیه و صفویه نمونه آن بودند. بعد از تثبیت عثمانی و صفویه، دوباره یار از یارستان گسسته و این جنبشها، جامعه تصوف بر تن کرده و یار گسسته از یارستان، دوباره در لانه ادبیات لانه می کند که یار در طبیعت و قلندر و تضاد رندی و زاهدی از شعرایی چون بیسارانی و خانی و مولوی گسست در تداوم یا دوندون می یابد. با احمد خانی که در میانه عثمانی و صفوی است، یار با سیاست و قرارداد آشتی می کند اما پردیس رندانه آن در پستو مانده است که بعد از وی با سلسله از شعرا روبه رو هستیم که یار از هر دو بعد پردیس و قرارداد می گسند و با مرگ و تقدیر، با انزوای عرفان از جامعه روبه رو هستیم که اگرچه با اوج ادبیات زیبایی شناسانه کوردی روبه رو هستیم، دوره ایی از انحطاط و زوال است تا به **حاج قادر کویی** می رسیم که اتفاقاً به هر دو ادبیات و شیوخ می تازد. کویی سه مرحله عاشقانه، نقد اجتماعی و کوردایه تی را پست سر می گذارد. مرحله اول که اشعار گرامی وی است مانند سایر شاعران کلاسیک است در مرحله دوم نقد اجتماعی است:

حاکمی ریگری مه عموره یه، قازی دزی رۆژ / وزرا و وکه لا گورگه، ره عیبت گه له یه

و نقد شیوخ و تکایا:

شکلی ته کیه و خانه قاهی شیخه کان / واقعه ن ره نگینه، نه ممما بۆ رپان

ده بیه ده رویش و مارگر و همال / که نه فعیکت نه بوو بۆ ملک و میلله ت

خانه قا و شه یخ و ته کیه کان یه ک سه ر / پیم بلین نه فعیان چیه نا خر

این اشعار کویی که می توان آشتی یار را با جامعه کوردی در آن یافت یعنی یار از زولف و طبیعت و خدای مم به جامعه و سیاست باز می گردد اما در این دوره هنوز نقدهای قادر کویی به زبان امروزی، روشنفکری دینی است چرا که وی به کارکرد اجتماعی شیخ و تکایا نقد وارد می کند نه به خود شیخ که از ارادتمندان شیخ مولانای نقشبندی نیز است «قوتبی زمانه خالد ئاواره بوو وکو من»

و در مقابل تکایا، نه رندی و قلندری بلکه مسجد به عنوان مکان واقعی خداپرستی بر جسته می گردد

موجیزه و که شف و که رامات و دوعا / بوچی نه بیوو فه خری عال م موسته فا

له م هم موو شیخ و موریدانی رپا / فهدیکی ناچیته مزگه وتی خودا

که نشان از بازگشت قرارداد مهری و فراموشی پردیس آن است. در مرحله سوم کویی که در استانبول با بدرخانین و علوم تازه آشنا می گردد، به بیپوده بودن ادبیات کلاسیک کوردی و پاسخ گو نبودن آن به دنیای مدرن می تازد:

شاعر و شیخ و خواجه ده به ده رن / قسه ی بی نه تیجه دا ده مرن.

باسی زولفی دریژ و چاوی به خو / نه برایه و بووه تری خه سره و.

قهید و تذبیب و حاشیه و اعراب / هم موو با بردی بووه ته موجی سه راب.

از نظر وی همچون خانی، مشکل از خود کورد نیست بلکه کورد خوب است:

کوردی ناخر بلئی چیه عیبی؟ «هر که لامی حه قه نییه عیبی. صلاح الدین» و «نورالدین» ی کوردی / عه زیزانی جزیر و مووش و وانی.

اما: آفت در جهالت و غفلت از علوم زمانه است:

هر کورده هم موو له بهینی کوللی میلله ت / بی به هره له خویندن و کیتابه ت...

نهی خهریکی رموز و راز و نیاز / نهوروپا فهنی گه یوه ته ئی عجاز.

در واقع وی متوجه بنیاد تفاوت‌های دو علوم سنتی راز و نیاز به امر متعال و علوم مدرن می‌شود و راهکار وی نه مانند احمدخانی عملی و سیاسی با توافق بلکه ریشه عقب ماندگی در فرهنگ است. این اولین بار است که مسئله فرهنگ و عالم ذهن در ارتباط با عالم بیرون که عقب ماندگی است مطرح می‌گردد. در خانی ما به مسئله فرهنگ: علم و هنر و ادبیات، مواجه هستیم اما تفاوت در اینجاست که خانی چون ابن خلدون مسئله فرهنگ را موخر بر سیاست یا دولت/پادشاهی می‌داند اما با حاجی قادر کویی که بیانگر شکوفه‌ی اندیشه مدرن است، فرهنگ، علت و قائم به ذات و مقدم بر سیاست، علت عقب ماندگی در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر قادر کویی با همان زبان ساده و سنتی خویش متوجه شده است که رفع کرمولی مقدم بر دفع کرولی است و دنیای درون و بیرون از هم سوا نیستند. در خانی بخت بیرونی با اراده سیاسی دفع می‌گردد اما در قادر کویی با اراده فرهنگی و علمی. در واقع قادر کویی، متوجه گسست عینیت از ذهنیت و بی توجهی ذهنیت به دنیای بیرونی سیاست گشته بود و اسیر تقدیر نمی‌گردد همانطور که خانی اسیر آن نمی‌گردد. این مسئله اهمیت دارد به این دلیل که اکنون نسبت به درک این دو بزرگوار، روشنفکران مدرن تحصیلکرده دانش غربی، پس روی کرده‌اند و به جای دفع تقدیر/کرولی با اراده یا علم و فرهنگ، به قربانی به پای امر متعال می‌روند و با پذیرش تقدیر در قالب مفاهیم مدرن رئالیسم و مدنیت، تن داده‌اند. قربانی احزاب اگر پیشمرگ است، در روشنفکران (قلم به داستان و بقالان فرهنگی)، «ما ایرانی و مدنی هستیم» همان تسلیم تقدیر (مرز و دولت بیرونی) و تمنای آن با اوراد مدرن (ما مدنی و تجزیه ناطلب هستیم) است. چرا با وجود تحصیلات مدرن، نسبت به قادر کویی و خانی پس رفته‌ایم؟ و قادر به دریافتی از ارتباط دنیای بیرون و درون یا همان کرول/بخت و کرمول/انحطاط نیستیم، به این دلیل است که قلم به داستان مدرن، خود بخشی از عینیت گسسته از ذهنیت یا عینیت یافتن ممتصوف در قالب علم مدرن هستند و صورت خویش و کورد را از دیگر دریافت می‌کنند. از نظر قلم به داستان مدرن و البته احزاب، دنیای درون کورد (چون خانی اتفاق و توافق و کویی فرهنگ)، قادر به حل مسئله بیرونی یا دفع تقدیر/مرز نیست و تقدیر چنان غیرقابل تغییر است که با مفاهیم مدرن مدنیت و رئالیسم، درونی گشته است که هرگونه گذار و نفی آن، نماد غیرمنطقی و تخیل و رادیکالیسم معرفی می‌شود. بنابراین، ما هنوز در آستانه درک خانی و قادر کویی قرار نگرفته‌ایم که به فکر تغییر دنیای بیرون باشیم. البته نباید مسئله منافع شخصی روشنفکران امروزی در تشبیت جایگاه خویش را فراموش کرد که آنهم قادر کویی به درستی در قالب مال و رنگ تکایا که همان زاهدی حافظ است، به آن پرداخته است. در واقع از نظر کویی، یکی از دلایل غفلت از علوم زمانه، منافع شخصی شیوخ و صوفیه نیز می‌باشد تا مردم را به عنوان رعیت خویش نگه دارند. امروزه این خانقاه‌ریاکاران که به خاطر منافع شخصی مانع از آگاه شدن مردم گشته‌اند، قشر ژورنالیسم‌هایی هستند که در رسانه‌ها و نهادهای دیگری به خاطر منافع شخصی، سلطه بیرونی را چون تقدیر با مشروعیت مفاهیم مدرن ایران فرهنگی و مدرنیت و شهروندی رنگ و لعاب داده‌اند و هرگونه گذار از آن را به خاطر حفظ موقعیت اشرافیت مالی و فکری خویش، نمادی از افراط و تعصب و تخیل و ناسیونالیسم در نظر می‌گیرند همانطور که شیوخ و متشرعان آن را نماد کفر و قرطی بازی معرفی می‌کردند در حالی که خود غرق در تعصب و ناسیونالیسم دیگری گشته‌اند و همانطور که شیوخ سلطه و منافع شخصی خویش را در قالب مفاهیم معنوی و متافیزیکی توجیه می‌کردند، چاپلوسان امروزی در قالب مفاهیم متافیزیکی مدرن و مدنیت توجیه می‌کنند.

به عبارت دیگر، قشر قلم به دست امروز کورد که در نهاد و رسانه‌های دیگری مشغول به چاپلوسی کرامات شیوخ ایران فرهنگی و حفظ مرزها هستند، همان تکایا و خانقاه‌ریا و زاهدی و پول و مال پرستی است که قادر کویی به آنها تاخته بود که به زبان هگلی جامدیت-شرعیت Positivität است که مانع از تحول و نوآوری می‌گردد. لاجرم ما بعد از صد سال به قادر کویی نیاز داریم که به برجهای ریا و رنگین چاپلوسان فرهنگی رسانه‌ها و نهادهای دیگری بتازد. همانطور که قبلاً توضیح دادم در کنار سلطه و ساختار قومی و طبقاتی (هگل و مارکس) نباید از بعد روان شناسی فردی نیچه و منافع و عقده‌های شخصی نیز غافل باشیم که از زرتشت و هارپاک تا یاسمی و ژورنالهای امروزی، بخشی از سلطه بیرونی هستند که به خاطر منافع شخصی به بازتولید سلطه بیرونی در قالب مفاهیم عام، مانع مهمی در تحول هستند. به این معنی که همچنان که باید به تعادلی از کرولی یا بخت و تقدیر بیرونی و کرمولی یا زوال و انحطاط درونی رسیم باید به درکی از ارتباط ساختار و کارگزار نیز دست بیابیم که اگرچه کارگزار ساختار را تولید اما ساختار به بازتولید کارگزار نیز کمک می‌کند و چاپلوسان رسانه و نهادهای دیگری که مانند زاهدان ریاکار تکایا، بخشی از ساختار قدرت دیگری هستند که، در قالب مفاهیم عام روشنفکری، موقعیت خود را

در نظر دارند، در حالی که به بازتولید ساختار سلطه نیز یاری می‌رسانند که نقد سلطه و تقدیر بیرونی باید همراه با نقد آنان در درونی کردن تقدیر سلطه بیرونی باشد که رمز و راز مدنیت و روشنفکری آنان در توجیه سلطه دیگری، مانع از نگاه علمی و مدرن به سلطه بیرونی برای قطع ارتباط آن با تقدیر می‌شود.

با حاجی کویی، مسائل سیاسی و اجتماعی و عقب ماندگی کورد، مسئله اصلی زبان ادبی کورد می‌گردد و «یار»، با سیاست و اجتماع آشتی می‌کند. در واقع بعد از دو قرن زوال و تاریکی، خانی دوباره باز می‌گردد: «تا ریّ نه کهون قه بیلی ئه کراد/ هر وا ده بنه خراپه ئاباد». همانطور که اشاره کردم بازگشت بعد توافقی یار به قیمت فراموشی بعد پردیسی آن است که اتفاقاً زاهدی واقعی خداپرست در مقابل آن برجسته می‌گردد که امروز نیز شاهد آن هستیم: کوردایه‌تی و حل مشکلات اجتماعی مردم در کنار مسجد و خداپرستی. حاجی کویی زمانی است که بدرخانیان بعد از شکست در استانبول با نهضت تازه ناسیونالیسم آشنا گشته و از زبان مدرن نثر برای بیان نظرات خویش استفاده می‌کردند که کویی سعی در بیان دیدگاههای مدرن اجتماعی و سیاسی، با زبان کلاسیک ادبی داشت که به نقد ادبیات کلاسیک عشق و قافیه و ردیف پرداخت اما ابزار کویی در این کار، نصیحت و ناله بود و با همان ادبیات کلاسیک بدون تحول درونی زبان آن سعی در بیان اندیشه‌های مدرن کوردایه‌تی داشت.

در زمان کویی از سویی، بنیادهای ناسیونالیسم مدرن با ابزارها و زبان مدرن رسانه در حال پی ریزی بود و از سوی زبان و ادبیات کلاسیک همانطور که کویی اشاره کرده است مشغول زلف یار و قافیه و ردیف بود که زبان مدرن در گسست از دنیای کلاسیک بر ساخته می‌شد. اهمیت کویی در آن است که یار را چون خانی با یارستان دوباره آشنا کرد اما این آشنایی یار با یارستان تنها در ذهن و اراده حاجی کویی برقرار شد. چیزی که خانی به دلیل فقدان مفاهیم مدرن امکانیت ایجاد آن را نداشت، کویی در جهالت به بنیادهای هردو و در آشنایی سطحی، سعی در ایجاد پلی میان آن دو، با نصیحت و نقد داشت غافل از آنکه پلی که او سعی داشت مابین برزخ سنت و مدرنیته ایجاد کند، قادر به اقناع مردم برای گذار از آن سوی سنت به دنیای مدرن را نداشت. او به جای ترغیب و تشویق آن سوی پل سنت برای گذار از پل ضعیف و محرک، می‌بایست پل این برزخ را با دارستان قدیم چنان با مهندسی و ابزار مدرن محکم و قوی می‌ساخت که، مردم آن سوی پل، بدون نیاز به ترغیب از روی آن گذار می‌کردند که کویی قادر به درک آن نبود. وی سعی در بیان اندیشه‌های مدرن و نقد اجتماعی با همان ادبیاتی داشت که خود به نقد آن می‌پرداخت وی درکی از تحول خود مفاهیم و ادبیات پیدا نکرد که بار مدرنی را به مفاهیم و کلمات کلاسیک تزریق کند به همین دلیل زبان و مفاهیم مدرن با بدرخانیان، در گسست از زبان و مفاهیم کلاسیک ایجاد گشت و سوژه خودآگاه حاجی کویی نه درکی از منطق آن دو داشت و نه با نصیحت اخلاقی می‌توانست آن برزخ را پر کند و گسست ایجاد شده بین سنت و مدرنیته که حاجی کویی تیزبین به آن آگاه شده بود، همچنان ماندگار و تا به امروز درگیر آن هستیم. از سوی مدرنیته در عالمی متفاوت و با زبانی متفاوت در گسست از سنت و زبان و ادبیات آن تدوین گشت و از سوی دیگر، سنت بدون قدرت تحول به این دنیای تازه، در لاک خویش منزوی گشت. در واقع اگر از زبان قادر کویی سخن بگوییم مدرنیته‌ای کوردی که در گسست از سنت ایجاد گشت، خود امروزه به سنتی تازه تبدیل گشته است که به جای رمز و راز و قافیه و ردیف، مدنیت و روشنفکری، زبان آن و به جای شیوخ، روشنفکران/ژورنالها منادیان آن هستند که اگر بخواهیم اشتباه قادر کویی را تکرار نکنیم باید به نقد بنیادهای این سنت و چگونگی تکوین آن آگاهی بیابیم تا از قیل و قال و نصیحت وارد دنیای نقد شویم که پایینتر به آن باز خواهیم گشت.

علوم و مکانهای علوم تازه در گسست از تکایا و مدارس کلاسیک بنیاد گذاشته شد نه این مدرن به درون مردم راه یافت و نه آن سنت از درون متحول شد و ادبیات قادر به تحول و تطبیق با زبان و دنیای تازه نگشت به همین دلیل تلاش در آشنایی یار غریبه با یارستان آشنای سیاست و جامعه راه به جایی نبرد و یارستان بدون یار چون بدنی عریان بدون عبا، یاری تازه و لباس تازه ناسیونالیسم و حقوق بشر را بر تن کرد و تئوری و عمل به طور بنیادینتر گسست و یار به درون تکایا در ذکر در اویش و سمبلیها لالاش و دالاهو عقب نشینی و سیاست عریان با ایسم های ناسیونالیسم و سوسیالیسم و ایرانیسم در چاه ویل هبوطی افتاد که هنوز التفاتی به این گسست نشده است به همین دلیل در کشور نیمه مستقل باشور با بودجه های عظیم قادر به هیچ تولید علمی نیست چرا که، دانشگاه فاقد هرگونه موضوعیتی است. به قول آلمانها هر جستجویی Suchen یک موضوعی Gesucht می‌خواهد. به عبارت دیگر اندیشه و زبان تازه ایی که در فضای شهری با فرزندان بدرخان بنیاد گذاشته شده بود به نقد و شالوده شکنی ادبیات سنتی پرداخت و ادبیات سنتی نیز التفاتی به دنیا و مفاهیم مدرن نیافت اگر دیالوگی

برقرار و توجه ایی میشد در همان ساحت سوژه خودآگاه شخصی باقی می ماند و وارد عمق مفاهیم نمی شد. کسانی از عالم مدرن به ادبیات کلاسیک پرداختند که همانند باستان‌شناسی و یا با همان نگاه سنتی بود و کسانی مانند حاجی کویبی به درکی از منطق دنیای تازه رسیدند، اما در سطح امواج ذهن و گلابیه باقی ماند و به تحولی در زبان و مفاهیم سنتی که بار و معنای مدرنی به خود بگیرند، نینجامید.

این تضاد و عدم دیالوگ مابین این دو علوم حداقل تا زمان کودکی من (نگارنده) باقی مانده است؛ از یک سو، با شرکت در کلاس قرآن و علوم دینی سرگرم امور روحانی و قیامت و نفی دنیا بودیم اما زمانی که به دانشگاه رفتیم با دنیایی متفاوت و علمی که، نه به روح بلکه به سیاست و دنیا می پردازند، برخورد کردیم؛ دو دنیای متفاوت که باعث از هم گسیختگی ما که یا سنتی و مذهبی بودیم و یا به نفرین آن می پرداختیم. این مسئله که حداقل در شهر و روستاهای کوچک باقی مانده است بحران عقب ماندگی را در میان کوردهای حاشیه دولتهای مدرن نشان می دهد که بعد از حداقل ۱۵۰ سال آشنایی با علوم مدرن که کویبی فغان آن را سر می داد، التفاتی به همسانی این دو عالم متفاوت روحی و دنیوی نشده است. هنوز هم در محرابها و مدارس علوم دینی، به نفرین و قبح دانشگاهها و دنیویت پرداخته می شود و قلم به دستان مدرن، چون کویبی به نفرین و فحش به سنت. دو عالم متفاوتی مابین کسانی که مشغول تدریس و تعلیم فقه و امور مذهبی از سوئی، و علوم تازه از سوئی دیگر، وجود دارد. نه علمای علوم سنت و واعظان مساجد، اهمیتی به علوم تازه می دهند و نه علمای مدرن، سعی در همنشینی با سنت را دارند. دو دنیای متفاوت که به طور موازی و بی تفاوت نسبت به هم تداوم می یابند. از معدود کسانی که به این مسئله پرداخته است سعید نوری است که سعی در آشتی بین دو دنیا را داشت که پایینتر به آن باز می گردم.

حاجی قادر کویبی، اهمیت بسیار زیادی در مطالعه گسست دنیای مدرن از سنت دارد چرا که خود شخص و گفتار وی بازتابی از آن چیزی است که ما هنوز در برخورد با اجداد خویش درگیر آن هستیم. از سوئی، تربیت شده در دنیای سنت و عالم رمز و نیاز و از سوئی دیگر آشنا با علوم دنیای مدرن و گسست مطلق از سنت که نفرین و تحقیر آن، به جای نقد و درک، تقدیر همه ما شده است. عالمان سنتی ما نماد جوانی کویبی و عالمان مدرن ما، نماد دوران بلوغ کویبی هردو بدون دیالوگ با هم، تنها با نفرین همدیگر مواجه می شوند. راقم این سطور این مسئله را به خوبی درک می کند چون نه تنها هنوز هم با آن درگیر هستیم بلکه خود شخص من که از خانواده ایی سنتی شیوخ طریقت قادریه، با علوم رمز و راز و کرامات اولیا تربیت و، در دانشگاه در آشنایی با علوم مدرن، از هم گسیختگی سنت و مدرنیته را تجربه کرده ام که البته در سنت زبان عربی و در مدرن، زبان فارسی ملاک بود. در یکی اهمیت زبان عربی به خاطر قداست آن باعث نفی زبان کوردی می شد - که تنها کتاب کوردی که به زبان امروزی فرهنگ لغت عربی به کوردی بود، کتاب احمدی شیخ معروف نوده ایی بود- و در دانشگاه زبان فارسی به عنوان زبان برتر و ادبیات به ما تحمیل شد که ما یا سنتی و مذهبی بودیم و یا مدرن و ایرانی که هردو منهای کورد بود. به همین دلیل امروزه فرهنگ عربی/اسلامی که در میان کورد رواج داشت، در میان قلم به دستان نمادی از سنت است اما فرهنگ ایرانی/فارسی، نمادی از روشنفکری و مدرن معرفی می گردد مانند شاهنامه‌های به اصطلاح کوردی که اوج ارزش آن مانند یا محمد المصطفاهای گورانی است. جدای از دو موج اسلامی/عربی و مدرن/فارسی، موج سوم کوردی که بعداً در محیط دانشگاه با آن درگیر شدیم، در حد شعار و کفهای آب ژورنالیستی و حزبی باقی ماند و زبان برتر فارسی - که کوردی تنها لهجه ایی از آن بود- در قالب ملت برتر ایرانی که کورد بخشی از آن است را احیا کردیم. دوره سوم ورود عملی ما به عالم کوردایه‌تی که با مجلات و ماهواره اتفاق افتاد، تنها درگیری عملی و شعاری اما ساختار تفکرات و شخصیت ما ایرانی مذهبی - در جای دیگری ترکی - که آن را در قالب مفاهیم ظاهراً مدرن مدنیّت و فدرال و کنفدرال احیا کردیم که روپوش مفاهیم رئالیسم را به خاطر هی عظمت شخصیت و زبان فارسی دانشگاه و تلویزیون باقی مانده در وجودمان را پوشانیدیم و لهجه‌ی زبان فارسی بودن زبان کوردی، تحت عنوان بخشی از ایران بودن کورد و ایران چند ملیتی، در عالم سیاست بازتولید گشت که نه استراتژی بلکه انتزاع ساختار وجودی شکل گرفته توسط سیستم دیگری است. مسئله ما این است که بعد از نزدیک ۱۵۰ سال از دوران کویبه، هنوز در آن دوران می زییم. از سوئی، در تکایا و مدارس علوم دینی رمز و راز و کرامات و عالم روح تدریس و تفهیم می شود و از سوئی دیگر، علوم مدرن که در دانشگاه با آن آشنایی می یابیم که پلی مابین این دو هنوز هم در تصور نمی گنجد و علما و سنتیها ما هنوز در آستانه درک سعید نوری قرار نگرفته اند. این شکاف عمیق که دو طرف، یک طرفه به تخریب و تحقیر همدیگر می پردازند، با توجه زوال تصوف در شریعت بویژه در دهه های اخیر، از یک طرف، باعث تولید سلفی در نفی دنیای مدرن می گردد و از طرف دیگر، سوژه‌های معلق بی هویت مدرن شهری که جذب هویت‌های برتری مانند ایران می شوند.

به عبارت دیگر، از هم گسیختگی سه بعدی وجود ما را فرا گرفته است از سویی، عالم «رمز وراز و نیاز»، از سوی دیگر علوم مدرن گذار کرده از فیلتر زبان ترکی و عربی و فارسی و از سوی دیگر سوژه خودآگاه کوردی ما که غرق اقیانوس خاطره ایرانی و اسلامی است. یا علوم سنتی و مذهبی -چرا که حجره های ما دیگر مکان زبان و ادبیات کوردی نیست- که ما را با توجیه خدا و آخرت به اخوان و داعش و سلفیسم هدایت می کند، یا علوم مدرن دانشگاهی ایرانی و ترکی که ما را با توجیه مدنیت و دموکراسی در چهارچوب مرزهای فرهنگی و سیاسی آنان اسیر کرده است و کوردایه‌تی در نبود زبان خویش که همان گسست از سنت است، زبانی جز حقوق بشر برای شکستن سکوت خویش ندارد که در حد تفنن هوره باقی خواهد ماند. دوران کویی و مابعد وی بسیار مهم است چرا که ما هنوز از نظر فکری در آن دوران می‌زییم. در دوران بعد از کویی که عملاً وارد دنیای مدرن گشته‌ایم تحت عنوان دوران گذار، ما با سه رویکرد برخورد می‌کنیم که گذار از رویکرد ناله و نفرین کویی نسبت به سنت است؛ رویکرد اول: سکبان گوک آلپ و یاسمی که گذار از سنت همان و دیگری شدن همان که بازتولید بعد مدرن آموزش ما با زبان و نهاد دیگری است و، دیگری سعید نورسی و کواکبیان است که تلفیقی از بعد غیرکوردی آن دو در تلفیق علوم مدرن و سنت که نه سنت کوردی بود و نه مدرن، یعنی علوم سنتی اسلامی/عربی و مدرن ترکی/ایرانی که اشاره کردم و رویکرد سوم نیز توسط بدرخانیان که کوردی محض غیر متعین است که همان سوژه‌ی معلق موج سوم کوردی است. در واقع سه رویکرد نمایانگر سه بعد از شخصیت از هم گسیخته ما در عالم گذار سنت و مدرنیته است. این سه رویکرد هستی بخش اعمال و گفتار ما در این صد سال اخیر بوده‌اند که پایینتر به آن باز می‌گردم.

مفهوم اتفاق/توافقی که با خانی و کویی در نقد تفرق اکراد برجسته گشت؛ بدون روح آن، با ناسیونالیسم مدرن که حاملان آن قبایل/احزاب یا شیوخ گسسته از یار بودند، سر از توافق با دیگری و نفاق با خود کورد سر در آورد. از یک سو، نه این حاملان سیاست کوردی قادر به حمل مفاهیم کلی ملیت هستند که هر کثرتی خود را نماینده حق کلی و جام خویش را نمایش جام جم می‌دانستند، غافل از اینکه این آیینه شکسته، تنها بخشی از جام کورد را به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر، یار در پستوی سنت عزیز در سماع های وجد آمیز سکوت خویش را با های و هوی فغان می‌کشید و زبانی برای بیان خویش جز نقاشی متحرک و سنگی نیافت.

برزخی که در قرن ۱۹ بین سنت و مدرنیته ایجاد گشت نه تنها هنوز پُر نشده است بلکه التفاتی نیز به آن نشده است. هنوز هم قلم به داستان/روشنفکران کورد تا زمانی که از ادبیات و سنت عزیز کورد، سخن پراکنی می‌کنند چون یک ادیب سنتی هستند و در بحث از مدرنیته چون یک روشنفکر مدرن، که انگار در آلمان و سوئیس هستند. به جای اینکه از زاویه نقد عقل مدرن، به سنت و نقد آن به پردازند تا با شکستن پوسته آن که همان سلطه ذهنیت و عقل دیگری است، غنچه آن را شکوفا کنند و یا چون یک کورد حامل سنت و سوار بر شانه‌های سنت ادبی، به مدرنیته نگاه کنند، در این میان مانده‌اند. به همین دلیل، هنوز امکان دیالوگی بین سنت و مدرنیته ایجاد نگشته است و تنها سلطه عقلانیت و ذهنیت دیگری را در قالب مفاهیم مدرن مدنیت و فدرال و کنفدرال بازتولید می‌کنیم که حاملان آن همان قبایل و امارت‌های قدیم و مداحان مدرن آن هستند.

به بحث اصلی بازگردیم که اشاره کردیم، حاجی قادر کویی با وجود درک غفلت ادبیات و عقل کلاسیک و سنتی کورد از منطق دنیای مدرن، قادر به ایجاد دیالوگ و گفتگو یا نقد سنت از زاویه تجدد نگشت و بدون تحول درونی ادبیات کلاسیک با همان مفاهیم و زبان با ابزار نصیحت، به مسئله پرداخت. به عبارت دیگر، انتقادهای وی بیشتر از زاویه کارکرد اجتماعی بود تا نقد عقل مدرن. به همین دلیل، دو دنیا به طور موازی و بدون اصطکاک و در غفلت از هم دیگر به مسیر خود ادامه دادند. اوج غفلت و گسست ادبیات کوردی که، نظر بریده از عمل به خیال پناه می‌برد را در **محو** می‌بینیم که نظر در امتناع عمل به نفرین و طرد آن یعنی دنیا می‌پردازد:

ئه جهل ده‌ورم ده‌دا حازر به وه‌عه‌ده‌ی ده‌ور و ته‌سلیمه / منی غه‌فله‌ت زده هیشتا خه‌ریکی مه‌سه‌له‌ی ده‌ورم.

خه‌یالی پووچی دونیا وا ده‌ماغ و دل‌می پینچاوه / قیامت هه‌ر مه‌گه‌ر روژی قیامت بینه‌وه فیکرم.

اصل مرگ و تقدیر مولوی، به قاعده شعر محوی تبدیل می‌شود و نقد وی نه مانند کویی از زاویه نقد اجتماعی بلکه از زاویه طرد دینی و بی‌ارزشی دنیا است:

« له هموو چی له چه کس بیینی مرووت نایه / کهره م و سیدق و وه فا ئیسه له عالم بووه قات».

در این شعر متوجه می شویم که کرولی بیرونی که نبود وفا و سیدق است به جای راهکار اتفاق چون خانی یا فرهنگ و آموزش چون کویی، به تسلیم در برابر تقدیر آن و ترک دنیا می انجامد:

«دونیا تیاترپویه مه وهسته تیا، برۆ / کی مایه وه تیا، که نه بووبی «تیا» ترۆ؟!»

بنابراین انتقاد وی از تصوف نیز نه از زاویه رندی باباطاهر و حافظ است نه مدرنیته حاجی کویی بلکه از زاویه دینی و شریعت است. به این معنی که به جای برخورد با کرولی/بخت بیرونی، و یا پذیرش رندانه آن که همان نقد و نفی آن است، در برابر آن تسلیم و به نفی دنیا می پردازد و با درونی شدن کرولی، کرمول می گردد که سیر گذار از پردیس به فردوس مانند مم است و نقدهای وی از تصوف از زاویه شریعت است.:

« که شیخ و واعیز و سوفی به جه ننه ت به ن گه د و گیبال / ده بی ئه مسالی ئیمه بو جه هه ننه م به ن سر و سپیال»

با **محو**، ما به اوج انحطاط سنت و ادبیات می رسیم که نه تنها یا از یارستان می گسلد بلکه از خود یار یعنی بار صورت پردیس/قرارداد نیز می گسلد و فردوس متافیزیکی، جایگزین پردیس مهری می گردد که دنیا مزرعه آخرت آن فردوس برین است. به جرات می توانم بگویم چیزی که امروزه هنوز در تکاپای کوردستان حاکم است طرز تفکری است که در قرن ۱۹ با مولوی آغاز و به محوی رسید. تصوفی که رسالتش حفظ صورت سمبلیک مهر و تصوف لانه ایی بود که سی مرغ مهر برای حفظ خویش از شیعه و سنی قدرتهای حاکم به آن پناه برده بود، خود به درونی کردن اسلام عرفانی منجر شد اگرچه اسلامی معتدل و انسانی و ضد بنیادگرا که تا این اواخر شریعت هیچ نقشی در آن نداشت و بیشتر پشت کردن به دار فانی دنیا در آن برجسته است. گسست مطلق سنت یا صورت سمبلیک یار از یارستان دنیایی که گام در وادی مدرنیته گذاشته است که با این گسست، مرحله سوم حاکمیت امارتها و قبایل که بعدا لباس حزب مدرن را بر تن کردند، آغاز گشت و خود را در پستوی تکاپا و فتوشاپهای باستان شناسی، نه تنها تهی از دنیا گشت بلکه از روح خویش نیز بیگانه گشت که این تفکر عرفانی گسسته از یار، با ورود عملی شیوخ به عالم سیاست، به جستجوی یار و رحمت الهی در دولتهای دیگری منجر شد که با تمنا به درگاه آن از عذاب الهی آن در امان بمانند که ما گناهکار نیستیم و سگ اصحاب کهف ایران و ترکیه هستیم که ترجمان سیاسی شده آن، ما تجزیه طلب نیستیم و نه اتحاد دوباره با یار که دولت است، بلکه فدرال و کنفدرال می خواهیم که همان هضم شدن مم های مدرن در نیستی فنا است. این گسست مطلق دو عالم را در زبان شاعر بعدی شیخ «ره زا» طالبانی می بینیم که از سوی یار با از دست دادن معانی سمبلیک آن، به ماده زمینی دختر عمویی به دست نیامده محدود می شود که، اوج سخافت ادبیات و زبان را در نرسیدن به آن می بینیم:

پیئم خوْشه له بهر جهوری برا و لؤمیی ئه قوام / سه د جار له غیرییی بکهوم موفلیس و مه فلووک.

مامه کهم قه حبه ژنه، ده و له تی شه ددادی هه یه / تالیعی راهبه ر و به ختی خودادادی هه یه.

تف له کوز داک، له کن خوْی، کوری هیناوه ته ده ر؟! / گوو به ریش باوکی، له کن خوْی، ئه میش ئه ولادی هه یه.

من له که رکوو که وه دینیته کن ئه م قه حبه ژنه / له گه لم خه سمه فه له ک، نییه تی بیدادی هه یه.

این اشعار اوج تهی شدن ماده زمینی سکسوالیته از صورت مهری/پردیسی آن است که نه یار، بیشتر حسرت و عقده و ادبیات خفیف است و از سوی دیگر با اشعاری در تداوم محوی، در مدح پیامبر اسلام که: «من سگ اصحاب توم و او سگ اصحاب کهف / او به جنت رود و من به جهنم کی رواست»، روبه رو هستیم. به عبارتی برزخ حل ناشدندی سنت و مدرنیته یا یار و یارستان را در اشعار شیخ «رزا» مشاهده می کنیم که از سوی یار، نه تنها به کلی از سیاست گسسته است بلکه از صورت خویش نیز تهی و چون محوی با فراموشی پردیس، سرگرم فردوس متافیزیکی است و از سوی دیگر ماده پردیس دنیایی بدون صورت مهری با ادبیاتی سخیف و ماده ایی بی صورت به غریزه کین و میل

شخصی تقلیل پیدا می‌کند. ادبیات سخیف بدون صورت شیخ رزا طالبانی در وصف یار به دست نیامده، همان مفاهیم سیاسی ناپجای شیوخ سیاست در نرسیدن به وصال دولت است. نفرینها و اشعار شیخ رزای ما که با وعده عمومی خویش در دادن دخترش به او که ماهها حمالی شیخ ما را در پی داشت وصفی سمبلیک از شیوخ سیاسی ماست که در پی وعده عموهای بزرگتر ایران و ترکیه و عراق که با وعده بعد از تصرف موصل و استانبول و انقلاب، به حمالی و قربانی پیشمرگه منجر که، در عدم تحقق وعده، نفرین خویش را بیان می‌کنند که وارد مسئله دیگر تفکر مسیانیستی و قربانی می‌شویم که پایینتر به آن می‌پردازم.

از این دوره به بعد که مهر اوج انحطاط خویش را تجربه می‌کند، شیوخ رهبری ناسیونالیسم کورد را به عهده می‌گیرند که حتی گسست ظاهری که از رهبریت آنان در بعد ۱۹۷۵ با احزاب مدرن بوجود، به گسستی از این تفکر نینجامید. نمونه قادر کویی نیز با مشاهده از بیرون بود نه تحول از درون که نمی‌توانست از درون محمولی برای تحول ایجاد کند. این انحطاط فلسفه صورت‌سمبلیک مهری با شعرای دوره بعد یعنی سالم و مجدوی و ادب و حریق به اوج خویش رسید که یا تقلید از پیشینیان است و یا روحانیت:

هر چه‌نده به جیسمانی که دوورم له حوزوورت / رُوحانییه‌تت سه‌بته له‌نیو زوبده‌یی دلما.
رُوحی لاهووتی که‌زبندانی نه‌نی ناسووتییه / له‌م قه‌فه‌زخانه‌ی هه‌یوولایه ده‌کا‌عه‌می نه‌جات.
مدح پیامبران و خلفا و تبرئه صانع از مسئله شر دنیا.

نوقسان له‌ت‌ره‌ف قاییله، نه‌ک فاعیلی موختار / نهم قه‌ولی منه‌رُئی‌ی جه‌میعی حوکه‌مایه

حتی نفی تضادهای آن: تال و شیرین پیکه‌وه نه‌مدیوه چا‌بی، چا‌نه‌بی / هه‌ر که‌سیکی هه‌منشینی چا‌نه‌بی، پیت چا‌نه‌بی. اگر به شعرای این دوره از محوی تا حریق و سالم و مجدوی و... تا قبل از ظهور پیرمرد توجه کنیم، به نوعی متوجه می‌شویم که کورد مرتکب عملی شد که تاریخ در تقابل با وی در آغاز تاریخ انجام داد. یعنی در دوره ایی که مصادف است با مدرنیته، کورد پردیسی به فردوس آسمانی صعود می‌کند. این یعنی شکست خوددای کورد در مقابل خدای متافیزیک ایرانی/اسلامی. در اشعار این دوره نه تنها خبری از پردیس و قرارداد یارمهر نیست و نه تنها یار از یارستان می‌گسلد بلکه ما با یار و خدای سروکار داریم که در تقابل با خوددای کورد سربرافراشت و با فراموشی پردیس با انتظار فردوس سروکار داریم که در سیاست انتظار وعده دیگریها بعد از تصرف موصل و استانبول و انقلاب می‌شود که اسارت در مقابل خدای ابراهیمی است که با قربانی و اطاعت، انتظار تحقق وعده دیگری/خدای دولتها را دارد که نه تنها تراژدی دنیا را با روح پردیسی هه‌لپه‌رکی نمی‌پذیریم بلکه با هضم تفکر مهری در الهیات اسلامی، منکر شر و تراژدی دنیا، با تبرئه خدا می‌شویم و فراتر از آن برخلاف مقدمه خانی «گول سیسه به دوور له‌درک و دالان / مار هویه که‌گه‌نج نه‌چی به‌تالان» در همذات‌پنداری خیر و شر باهم که پژواکی از عهدالست و نفی تقابل دوگانه آنهاست، با نفی تضاد پرداخته «تالی و شیرین بیکه‌وه نه‌مدیوه» که این نفی تضاد نه مانند عهدالست مهری در پذیرش تراژیک آن دو با هم و نفی تضاد مطلق زرتشتی/افلاطونی بین آنها بلکه این تضاد، نفی می‌شود به نفع یک طرف نور و خیر خدایی که خوددای ما را به شیطان ملقب گرداند یا وحدتی بدون کثرت. در این دوره کورد به خواب غفلتی فرو رفت که هیچ طبل عهدالست نیز وی را بیدار نمی‌کرد. اسارت در خدای دیگری با اطاعت و عبادت در دنیای ذهنیت، به اسارت در دنیای سیاست با مدنیت حفظ مرز و قربانی پیشمرگ منجر گشت.

سیمرغ صورت سمبلیک مهر که مدتی در لانه ادبیات از باباطاهر تا خانی آشیانه کرده بود؛ گاهی با چهره ی پردیسی و مستی خرابات و گاهی چهره اتفاقی در سیاست دونادون می‌گشت و در قادر کویی می‌رفت که با سیاست و دنیا آشتی کند، به کلی از این آشیانه آواره گشت و مرغ مقدس خانه خدا در آن لانه کرد و سیاست نیز به طور مستقل از آن به راه خویش ادامه داد. بنابراین، یاری که ما با آن می‌زیستیم اکنون تنها صورت سمبلیک آن در هه‌لپه‌رکی و حافظه سمبلیک ما از دالاهو تا لالش و درسیم در اعمال نمادین باقی مانده است و حافظه خودآگاه ما به کلی از آن گسسته است که ایدئولوژیهای سوسیالیسم و لیبرالیسم و ایرانیسم و اسلام‌یسم پلی تقلبی بر برزخ آن ساخته اند که امکانیت ارتباط دوباره خودآگاهی ما با حافظه جمعی ما را به کلی به امتناع تبدیل کرده است که پایینتر به آن بازخواهم گشت برای پایین دادن به این بحث باید اشاره کنم که در نهایت اگر به یک تقسیم بندی کلی از ادبیات کوردی براساس دیالکتیک بپردازیم که همیشه مقرون به صحت

نیست و در درون این تقسیم بندی با تضادهایی روبه رو هستیم می توان سیر ادبیات کوردی از هورامی نه کل گوران به سورانی و کرمانجی را سیر از معشوقه طبیعت در هورامی به سکسوالیته و زن در سورانی و حماسه و سیاست در کرمانجی در نظر بگیریم. در این مجموعه شعرای دیگری بودند که من از ذکر نام آنها خودداری کردم چرا که سیر تحول آن برای من اهمیت داشت اگرچه گاهی این اشعار به شکل همزمانی است نه در زمانی برای مثال گاه در سرایشی اشعاری مانند شعرهای وفایی حاوی رگه های پردیسی هست اما گرانیگاه تحول اهمیت دارد که به کدامین سوی می رود.

از مم تصوف سنت به مم روشنفکر مدرن

قادر به و نقشبندی

دوران زوال خلافت تا دوران زوال ایلیخانیان و تیمور، دورانی است که پروسه ی ذهنی شدن بعد از شکست خرمینان، از شکل ذهنی و فردی با تکاملی که از جنید و رازی به سهروردی و باباطاهر و حافظ یافته بود، در شکل مذاهب اجتماعی چون یارسان و ایزدی و علویسم تکوین و در جنبشهای آناتولی ظهوری سیاسی می یابد. سلطان صحاک که تقریباً هم دوران حافظ است، مکتب رندی-قلندری که از فتیه و حلاج و باباطاهر شروع و در اشعار حافظ در زبان شعر غم یار و شهر یاران به اوج خویش رسید، در امکانیتی که خلا سیاسی ایجاد کرده بود، در قالب مذهب اجتماعی یارسان به ثمر می نشیند و مرغها و نیهای پراکنده ای که از غم فراق نیستان و سیمرغ می سوختند، با سلطان صحاک به شکل سیمرغ دوباره اجماع می یابند که با زوال تیموریان دو مذهب عام یارسان و ایزدی که صورت یافتن مهریسم ذهنیت شده بودند، در قالب جنبشهای متکثر آناتولی به عالم ناسوت سیاست، در قالب اخیه و اباجیه و بابایه، هبوط دوباره می یابند. این دوره، عقلانیت/ذهنیت، وارد دنیای واقعیت/سیاست می گردد. ظهور دوباره مهریسم در آناتولی، همزمان است با هجوم و مهاجرت ترکان و ترکمن ها از آسیای میانه به منطقه که جنبشهای مهریسم، به اسکان و شهری کردن آنان می پردازند و در قالب ظاهری اسلام عامیانه و تصوف، از قبیله گرایی صرف غریزی خارج و وارد پروسه مدنیت می کنند. اما این اقوام تازه وارد که گاه حامل ایده های مهریسم می شدند، در قبال تاثیراتی که می پذیرفتند، تاثیراتی نیز از شمنیسم خود بر آن می گذاشتند که به تدریج با قدرت گرفتن آنان، زبان کوردی از حالت عامیانه و توده ای آناتولی و آذربایجان حذف و به ترکی و سپستر به سید و شیعه گرایش یافتند که صفویان نمونه بارز آن بود. یاشار اوجاق، برخلاف کوپرولو به درستی رواج تشیع را پدیده ای متاخر و برخلاف تاکید «کوپرولو» بر نقش اسلام عامیانه تصوف، نقش مذاهب غیراسلامی که ریشه همه آنها به قلندریه برمی گردد را تایید کرده است. بعد از هجوم و زوال مغولان، کوردستان همانطور که کدکنی آورده است، مهد قلندریه می شود. در واقع قلندریه همانطور که مفهوم آن چند قرن قبل توسط باباطاهر استفاده شده است، پروسه ی ذهنی شدنی است که از فتیان آغاز و از مسیر بهلول و حلاج و رازی و سهروردی در مفهوم رندی حافظ به اوج زبانی خویش و در مذهب یارسان و ایزدی و ظهورات آنان بابایه و اباجیه و اخیه، به تکامل خویش دست یافت. نباید فراموش کنیم که شهرزوری بزرگترین شارح سهروردی، وی را قلندر می خواند که همان مفهوم رندی حافظ است.

پروسه ی شهری و متمدن کردن ترکمن و ترکان تازه وارد و متمدن کردن و اسکان دادن آنان، همانند فغان شاه ماران، با بی وفایی آنان بعد از تثبیت قدرت پاسخ داده شد که تکرار کهن الگویی بی وفایی پارسها بود که مادها به آنها اسکان و سعی در متمدن کردن آنان داشتند که با ظهور کوروش، پاسخ وفای مادها را با نابودی آنان دادند. در زوال دوباره سیاست، پروسه ی ذهنی و روحی شدن هلهپهرکی دوباره اتفاق افتاد اما این بار زبان کوردی آشیانه سیمرغ هجران گشت که قبلاً در باره سیر و زوال آن بعد از خانی اشاراتی را بیان کردم که هرکس اهل بشارت است، اشارت داند. دوره دوم ذهنی شدن که با زبان کوردی بیان می گردد به تصوف خاص کوردی نیز منجر می شود. به عبارت دیگر، در این دوران با تسلط و هجوم ترکان، به تدریج کوردستان نیز محدود می گردد و با تقلیل یارسان به دالاهو و ایزدی به سنگال، در میانه تعصب شیعی

شرق و تعصب سنی غرب، میانه کوردستان برای حفظ خویش در مقابل دو قطب شیعه و سنی شرق و غرب، تصوف را آشیانه سیمرغ هه‌لپه‌رکی می‌کند که نمونه برجسته آن ظهور نقشبندیه/خالدیه در تقابل با شیعه شرق و جنوب و سنی غرب و شمال است.

ظهور طریقت نقشبندیه، مصادف است با دورانی که جنب و جوش احیا دینی شیعه و سنی آغاز گشته بود که با سید جمال الدین اسد آبادی به اوج خویش رسید. از سویی، جنبش وهابیت در عربستان در ۱۸۰۰ و از سوی دیگر، نهضت علمای شیعی برعلیه جنگهای ایران و روس در سالهای ۱۸۰۰ تا ۱۸۲۰ که باعث افزایش قدرت علما و رهبریت سیاسی آنان گردید، و هیجان شیعی در جنوب عراق در تقابل با وهابیت سنی، طریقت نقشبندیه بنیاد و به سرعت، گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت تا جایی که اولین جنبش شبه مدرن شیوخ، به رهبری شیخ عبیدالله از شیوخ طریقت نقشبندیه شکل گرفت که با شیوخ بعدی نقشبندی و قادری از شیخ سعید پیران و شیخ محمود برزنجی تا ملا مصطفی بارزانی و طالبانی تداوم یافت. در روزه‌های بر خلاف باکور و باشور، نه جنبش شیوخ بلکه رئیس قبیله سمکو بود که آغازگر شورش بود و بعداً در جمهوری کوردستان تا احزاب مدرن تداوم یافت.

شیخ مولانا خالد و شیخ معروف، در زمانی که ناسیونالیسم آغاز نگشته بود و هنوز تسلط زبانی با هورامی بود، هر دو به نوشتن رسالاتی به زبان سورانی پرداختند. در واقع تصوف قادریه و نقشبندی در این دوران، از سویی، آشیانه سیمرغ پروازی جنبشهای آناتولی است که در خانه تصوف و ادبیات لانه می‌کند و از سوی دیگر، تثبیت و حفظ میانه بودن کوردستان در مقابل شرق ایرانی و غرب ترکی و عربی است که نمونه آن شافعی در مقابل سنی حنفی عراق و ترکیه و جعفری ایرانی است و مهمتر از همه گسترش طریقت نقشبندیه در تقابل با شیعه ایرانی و عراقی و سنی عربی و ترکی است که زبان راز جغرافیای میانه کوردستان در تقابل با شرق و غرب می‌شود. ایده اصلی وهابیت، حقانیت یک مذهب و مبارزه با مذاهب دیگر است که بازتولیدی از ابن حنبل و ابن تیمیة و غزالی است. در مقابل آن نقشبندیه/خالدیه، در کوردستان ظهور کرد، در تقابل با آن، -همانطور که لیزنبرگ اشاره کرده است- ایده تساهل و پذیرش مذاهب دیگر را شعار خود قرار داد که در تداوم ایده توافق هه‌لپه‌رکی ذهنی شده توسط فتیان و اخوان الصفا و سهروردی است. به همین دلیل با تسلط وهابیون بر مکه و مدینه در سالهای ۱۹۲۵ تمامی شخصیت‌های طریقت نقشبندیه را سرکوب و بیرون راندند. در سوی دیگر، علما شیعی که در جنگهای روس قدرت یافته بودند، در ادامه علما شیعی به استخدام صفویه در آمده بودند که بعداً بایه در تقابل با آنان شکل گرفت. به عبارت دیگر، مفهوم میانه کوردستان میانه در مقابل شرق ایرانی/شیعی و غرب عربی/سنی که قبلاً در قالب خرمیه و قرمطیه و یارسان بود، در قالب تصوف قادریه و نقشبندیه احیا گردید که پرچم ایده تساهل و مدارا را در تقابل با فتوای حلال و حرام دو طرف شیعه و سنی عَلم کرد.

درباره‌ی زوال طریقت قادریه در مقابل نقشبندیه، محققان دلایل متفاوتی را ذکر کرده‌اند: بروین سن، از نظر نهادی و جامعه‌شناسی به بررسی مسئله می‌پردازد و دلیل آن را محدودیت طریقت قادریه به انتخاب جانشین پسر به جای پدر در مقابل آزاد بودن انتخاب خلیفه در میان نقشبندیه که باعث زوال قادریه در مقابل آن شد. به نظر نمی‌آید این دلیل اصلی مسئله باشد آنچنان که خود من (نگارنده) به عنوان فردی از خانواده‌ی شیوخ قادری، شاهد بوده‌ام تحلیل بروین سن مقرون به صحت نیست چون در میان قادریه نیز خلفا لزوماً از میان خانواده انتخاب نمی‌شوند و در ولایات دیگر خلفای از همان دیار به جانشینی انتخاب می‌شوند. محدودیت تحلیل بروین سن به محدودیت متد جامعه‌شناسی وی بر می‌گردد. پطروشفسکی در کتاب اسلام در ایران، دلیل زوال قادریه را حنبلی بودن شیخ عبدالقادر گیلانی بر می‌شمارد که با شیعی شدن ایران به دست صفویان و ضدیت حنبلیسم با شیعه، باعث زوال قادریه شد. پطروشفسکی در آستانه درک مسئله قرار گرفته است که مسئله تضاد را برجسته می‌کند اما نمی‌تواند به تنهایی دلایل آن را توضیح دهد چون اگر چه شیخ عبدالقادر حنبلی (وی هر دو فقه حنبلی و شافعی را تدریس می‌کرد) بوده است اما در آن زمان و اکنون قادریه شافعی بوده‌اند و تصور نمی‌کنم اعضای قادریه در کوردستان چندان به مذهب حنبلی شیخ آگاهی داشته باشند. میثائیل لیزنبرگ اگر مستقیماً به این سؤال نپرداخته است اما به درک مسئله نزدیکتر می‌شود. وی در تقابل با تز بروین سن که ظهور طریقت در کوردستان را ناشی از زوال امارتها به دلیل تنظیمات سلطان می‌داند، ظهور طریقت را به دوران قبل از وی ارتباط با این مسئله می‌داند. از نظر وی ظهور نقشبندیه، اساساً در تقابل با سلفی‌گری ظهور یافته در وهابیت بود که در مقابل تکفیر مذاهب دیگر، مولانا خالد، ایده تساهل و اسلام میانه و معتدلی در مقابل سلفیسم وهابی مطرح کرد. اگر تحلیل لیزنبرگ را با مسئله حنبلی بودن شیخ عبدالقادر طبق تحلیل پطروشفسکی، در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد زوال قادریه به حنبلی بودن شیخ ارتباط داشته باشد که نقشبندیه در تقابل با وهابی حنبلی مذهب ترقی ویژه‌ای یافت. اما از سوی دیگر، تحلیل

پطروشفسکی قابل تامل است اما در جهت عکس؛ به این دلیل، همانطور که نقشبندیه در تقابلی با وهابیت عربیسم و جنبش شیعیسم جنوب عراق بود، در تقابل شیعیسم صفویه نیز بود به این معنی که قادریه اگر چه از نظر رسمی در چهار چوب اهل سنت تعریف می‌گردد اما ریشه معنوی خویش را به علی می‌رساند و در زمان بعد از صفویان و گسترش قداست علی در میان فارس/ایرانیها و شیعیان جنوب عراق، نقشبندیه که ریشه معنوی خود را به ابوبکر رسانده و به ظاهر شریعت مقیدتر است، شاید پاسخی به نیازهای آن زمان در حفظ هویت میانه در مقابل ایرانیت/شیعیت و سنیت (عرب-ترک) بود و زوال قادریه نه آنچنان که برخی معتقدند به خاطر ضدیت وی با صفویه بلکه به خاطر شباهت آن با صفویه است که در گسست صفویه از مهریسم، و گرایش به شیعیسم و جنی خواندن کوردها توسط علما شیعی عرب در برابر صفویه و گرایشات شرقی (ترکی/ایرانی) آن، نقشبندیه که در تقابل با شیعه خود را به ابوبکر می‌رساند، جایگزین قادریه گشت که مرز هویت با دیار شرق معلوم گردد. بویژه این دوران مصادف است با گسترش یافتن روحانیون بعد از فتوای جنگ با روسیه، که جنبش بابیه نیز در تقابل با آن ظهور می‌کند که قصد برافکندن علما و خلع ید قدرت آنان از صدور فتوی و امکانات مالی را دارد که اعتراض دیگر روح مهری بر علیه شرق ایرانی/ترکی و شیعی است. بنابراین، اسارت شرق و غرب به دست ترکان و شیعی افراطی از سوئی، و از سوی دیگر، سنی افراطی وهابیت، باعث گسترش تصوف نقشبندیه در چهار چوب مذهب شافعی برای حفظ میانه در مقابل شرق و غرب بود که شاید قادریه قادر به پاسخگوی نیازهای آن زمان در حفظ میانه بودن نبود.

از یک جنبه شاید بتوان جایگزینی قادریه با نقشبندیه را بخشی از پروسه زوال دانست برای اینکه تا جایی که من اطلاع دارم و با آن زیسته‌ام؛ قادریه اگر از یکی دو دهه اخیر بگذریم، چندان مقید به شریعت و فقه نبوده است. ماسینویون نیز بعضی از سرودهای قادریه را صراحتاً کفر آمیز می‌خواند «تهریقه تهی قادری که ی زیدھی نه حکامی شه ریعه ت بوو؟». نکایای طریقت قادریه تا چند دهه پیش، بسیار تاریک و تنها پنجره آن سوراخی به اندازه سنگ برای تهویه هوا و دود سیگار بود که مراسم با قیل و قال خاصی برگزار و درویش با مارهای سفید و سیاه در آن حضور می‌یافتند. همچنین مراسم قربانی گاو برگزار می‌شد و حرکاتی با بدن‌ها انجام می‌گرفت که علم قادر به تحلیل آن نیست. اما در چند دهه اخیر همانند نقشبندیه، تغییراتی درگرایش به شریعت و ممنوعیت برخی از حرکات اتفاق تحمیل شد تا جایی که در کنار تکایا مدارس علوم دینی نیز دایر گشته است. باید در نظر داشت که قادریه در سیر خویش، تحولات مهمی به خود دیده است. ظهور این طریقت با شیخ عبدالقادر گیلانی که خود شخص وی بیشتر به عنوان یک واعظ مشهور بود نه صوفی، صبغهی فقهی و شرعی آن برجسته بود با زوال خلافت و در دوران بعد از ایلخانیان به تدریج از جنبه فقهی آن کاسته شد و جنبه صوفیان و عامیانه به خود گرفت که گسترش قابل ملاحظه‌ای در مهرزمین یافت در این دوران که همزمان شاهد گسترش تشیع هستیم، تشیع و تصوف تأثیراتی را از همدیگر دریافت و داده اند که قادریه نیز بی‌تأثیر نبوده است؛ برای مثال سرسلسله به علی می‌رسد و سرودهایی در ستایش علی در اشعار صوفیانه این فرقه به عنوان پیر طریقت به گوش می‌رسد، اما همچنان مرزهای خویش را با شیعه با معیار قراردادان صحابه نه اهل بیت و نفی تعطیلی برخی احکام تا ظهور امام زمان، حفظ می‌کند. گروهی گسترش طریقت قادریه در مهرزمین را با تاخیر نسبت به سرزمینهای دیگر، همزمان با گسترش تشیع صفویه در نظر می‌گیرند که اگر این فرض درست باشد، شاید طریقت قادریه در کوردستان با توجه به ضدیت صفویه با اهل سنت، رنگ شیعی دادن به اهل سنت برای حفظ در مقابل سختگیرها و سرکوبهای صفویه یا همان میانه دو قطب باشد که شخصیت علی نیز برجسته می‌گردد چون برخوردهای اولیه صفویه نه با تصوف بلکه با تسنن بود. اما گروه دیگری برعکس معتقد به زوال طریقت قادریه در زمان ظهور صفویه و قبل از ظهور مولانا خالد نقشبندی هستند و چون پطروشفسکی، جنبه حنبلی شیخ عبدالقادر و سنی بودن قادریه را دلیل زوال قادریه و محدود شدن در مقابل گسترش تشیع صفویه می‌دانند. اما منظور این دسته از محققان از محدود شدن، به کوردستان است ناگزیر شاید محدود شدن در ایران به کوردستان، همان گسترش آن در کوردستان در زمان صفویه باشد. محدود شدن قادریه و گسترش شیعه صفویه که همان ظهور قادریه در کوردستان است که محدود شدن یارسان و ایزدی نیز در این دوران رخ داده است و با توجه به گرایشات امارتهای آن زمان به عثمانی و حمایت سلاطین عثمانی از این طریقت را چگونه می‌توان تحلیل کرد در حالی که نقشبندیه ارتباط خاصی با سلاطین عثمانی، با وجود گسترش طریقت در امپراتوری و حتی نقشبندیه شدن بسیاری از شیخ الاسلامهای استانبول و بغداد و دمشق، ندارد اگر چه عثمانیها را دژ اسلام می‌نامد. همچنین، اجازه طریقت مولانا در شرق در هندوستان گرفته شده است که اتفاقاً یکی از اتهامهای شیخ معروف قادری در رساله «تحریر الخطاب فی الرد علی خالد الکذاب» به مولانا خالد، تفکرات هندی وی می‌باشد؟ آیا می‌توان ظهور

نقشبندی را پاسخی به نزدیکی قادریه به عثمانی در نظر گرفت؟ که تاجایی من اطلاع دارم تاریخ روایتی از تضاد نقشبندی و عثمانی را روایت نکرده است بلکه برعکس والیان شهرهای مهمی چون بغداد که زیر نظر سلاطین عثمانی بودند، از مریدان وی شدند. جدای از اینکه این رقابتها در میان دو پادشاه طبیعی است اما سواى هدف شیخ معروف، اتهام تفکرات هندی بودن مولانا و حمایت والی بغداد از مولانا در مقابل اتهام شیخ معروف را چگونه می توان تفسیر کرد؟ نباید فراموش کرد که شیخ مولانا در تبعیت خلیفه رحیم بیگ که فرستاده شده از طرف شیخ عبدالله دهلوی در هند بود، به دیار شرق شتافت که در افسانه شکل اسطوره ای طلبیدن و راهنمایی الهی را به آن داده اند. وی در سال اول حضور در خانقاه شیخ عبدالله دهلوی حاضر به پذیرش تفکرات احمد سرهندی نبود اما بلافاصله پس از پذیرش، اجازه طریقت را دریافت. طریقت قادریه در آن زمان در حکم ایدئولوژی امارت بابان بود، با توجه به ستیز دو طریقت و بازگشت مولانا از هند و تاکید بر شریعت و سفرهای وی به شام و حمایت والی بغداد از وی، آیا می توان آن را بخشی از تجلی سیاسی پروسه زوال خوددا و جایگزینی خدا که در ادبیات نیز آن را بررسی کردم، باشد و در تقابل با گسست صفویه از مہریت/ کوردیت در تقابل با آن کوردیت به شریعت گرایش یاف؟

نقشبندی برخلاف قادریه، توجه بیشتری به ظاهر شریعت دارد که البته به معنی نفی شریعت توسط قادریه نیست اما نقشبندی این پیوند را درونبود کرد، وی در نامه ای به یکی از منصوبان خویش، می نویسد «طریقت بی شریعت الحاد و زندقه است... بعضی از اولیا شریعت را فرع و پوست و معارف اولیا را اصل و مغز می گویند و این سخن در مشرب حضرات ما بی اعتبار است بلکه حقیقت همه شرع و ماسواى شرع فرزند... در مشرب ما طریقت برای حصول شریعت است... علم بی باطن و باطن بی شرع ضلال است». همچنین در نامه به شیخ محمد فراقی اشاره می کند: «کار مردان خدا پیروی از شریعت حشرت خاتم است... اصل تعلیم شرائع است و عبادت بی ترویج شریعت از دست هر مفلوج و پیرزنی می آید». این ایده مولانا خالد، برخلاف اصول تصوف حتی در دوران خلافت عباسی است که غایت شریعت را طریقت و دسترسى به طریقت به معنی نفی شریعت بود که اتهام علما خلافت چون نظام الملک و غزالی به متصوفان مہری این بود که، طریقت و تصوف را بهانه ای برای نفی شریعت در نظر می گرفتند. وی خواهان بازگشت به سیره پیامبر و از لزوم اطاعت حکام از شریعت اسلامی ندا سر می داد که همان تفکرات احمد سرهندی است که می تواند بخشی از پروسه زوال در آغشته شدن به شریعت باشد.

اگرچه همچنان تحلیل لیزنبرگ قابل تامل است چرا که در اندیشه های وی تساهل و عدم تعصب گویای روح متساهل کوردیت در تقابل با دو قطب شیعیسم و سننیم شرق و غرب بود. مولانا معتقد بود که نباید خود را بهتر از کسی به شمار آورد حتی اگر بر فسق و معصیت باشد چرا که «خاتمه ی کار مجهول است... چه بسا میخوارگان فجار در آخر به درگاه کریم پذیرفته و ای بسا زاهدان متشرع خلوت نشین مرتاض به سمت فجار و به رسوم مفار مرتسم می شوند». به این معنی که وی در ادامه متفکران مہری، دوبنی مطلق را نفی می کند. نفی تضاد مطلق و در آستانه میانه مہری باقی ماندن را در اشعار و مناجات وی نیز مشهود است چرا که وی اگرچه اهل سنت و سلسله نقشبندی را به ابوبکر می رساند «به سوز سینه صدیق اکبر» اما اشعار و مدحهای زیادی نیز از امامان شیعه و اهل بیت دارد «حسین ان سرور جمیع سیدان... محمد باقر آن کوه مفاخر» و خواهان نفی تضادهای مطلق مذاهب است «در خمخانه الست با کسی صبح پر فتوح تعشق را نوشید... در این خرابات نه سنی عمری را با شیعه جعفری غباریست و نه شریف قریشی را با بنده حبشی نفاری و نه ندمای سلاطین را بر فقرای مسکین مزیت وافتخاری بلکه ژنده پوش را با جوهر فروش جای همسری است و گدایان و را با پادشاهان مجال برابری». همچنین کسب روزی را از طریق دین و دینداری آفات ویژه و سود شخصی می دانست که جسارت و قدرت انتقاد از علما را از مردم می ستاید و باعث زوال معنویت خواهد شد. نوشته ها و اشعار وی نیز تاثیراتی از مہریم که برخی از آنان را ذکر کردم مشاهده می گردد برای مثال:

می خواره و بت تراشی و فاسق بودند / با اهل خرابات موافق بودن

بر هر چه که نارواست، عاشق بودن / به زانکه به خرقة در مناقق بودن...

نه نقشبند له وح صه حیفه ی هه ستی / نه شته به خش جام باده ی سه رمه ستی

شوعله به خش نار پورته و نه فزای نوور / روزی ده هنده ی مه ل و مار و موور

خالد همچنین در پی یار است اما یار را نمی‌یابد و قادر به تعیین بخشی به آن نیست نه در پردیس چون باباطاهر و نه در قرارداد چون احمد خانی و اگرچه یار همچنان معشوق واقعی است:

ندارد هیچ کسی یاری چو یار من همایون فر / خجسته طلعت و فرخ رخ و ماه و سعید اختر

جبین مهری، پری چهری، ستمکاری، دل آزاری / شهی سرکش، بتی سرخوش نگار آتش، ممه انوار

و گاهی چون حافظ فغان نبود یار را سر می زند:

افسوس که وقت یار از دست برفت / ایام وصال یار از دست برفت

در معرض یک دولت ناپاینده / صد دولت پیدار از دست برفت

جای جانان است، اینجا، مایه جانم کجاست / منزل سلطان خوبان است، سلطانم کجاست؟

همچو مجنون کوره و هامون می نوردم بهر او / سو بسو میجویمش اما نمی دانم کجاست.

چون کواکب صف به صف قوج بتن در جلوه اند / شاه خوبانم کجا خورشید رخشانم کجاست

سخت سرگردانم اندر این شب تاریک هجر / روشنی بخشم کجا شمع شبستانم کجاست

بی وفایی با وفاداران نه طور عاقلی است / خاصه یاری نیست مانندش وفادار دگر

و گاهی ناامید از وصال با یار و نیافتن تعیینی برای یار خویش یا عدم امید به آن،

خالد سوخته از هجر تو روزش نار است / شب یلداست برش غره نور روز فراق

خالدا امید شادی بگسل از دنیای دون / لشکر سلطان غم صف صف ستاده هر طرف

خالد از درد و غمش افغان و زاری تا بکی؟ / ناله کم کن شد جهان از ناله زارت خجل

در یثرب و مدینه نبی و شریعت به دنبال یار می‌گردد: «یثرب آن خاک است پیش از خلق آدم صبح و شام» «سالها بگذشت از عمر و نکردم طواف آن».

خالد ای مرغ گلستان وفا بس کن بغان / کان بهار زندگانی خرم و خندان رسید.

بنابراین، مولانای نقشبند اگرچه سرشار از مفاهیم مهری غار و بار و عهدالست و خرابات و خرمی بهار است اما قادر به تعیین یار و یافتن آن نمی‌شود تا به وصال یثرب و خاک رسول می‌رسد و آن را تجلی یار خویش در نظر می‌گیرد که اگر نفی قداست شیطان برخلاف حلاج و همدانی و گرایشات شدید وی به شریعت را به آن اضافه کنیم، می‌توان وی را به نوعی در ادامه پروسه زوال از تصوف مهریسم به شریعت و سنتزی درونبود از هردوی آنها که در اشعار مولوی و محوی نیز مشاهده می‌گردد در نظر گرفت. اگر شیخ شهاب الدین سهروردی به شکل درونبود مهریسم را با معنویت تلفیق کرد و مذهبی چون یارسان با کیش شخصیت و مراد و مریدی، مولانا خالد، به شکل درونبود، مهر/یار را با شریعت پیوند دادند که نتیجه این پیوند، بعداً در نورسی و کواکبی و امروز در پیوند شریعت با خرابات/خانقاهای کوردستان مشاهده می‌کنیم که سلطان عبدالحمید با شعار اتحاد اسلامی، از شیوخ طریقت در کوردستان سواستفاده‌های سیاسی می‌کرد. مهرزمین مهد خرمیان و قلندرهایی چون سهروردی و رازی و همدانی و باباطاهر، به تدریج در تداوم کرولیت، کرمول نیز می‌شود و شریعت از قرون ۱۸ و ۱۹ پای ثابت کوردستان می‌گردد در زمانی که مدرنیته قداست‌ها را دود می‌کرد کوردستان با شریعت آشتی کرد. یار در پروسه احیای خویش از راه‌های متفاوت تصوف و فلسفه و مذهب، با هر احیا و وصالی فراق و هزینه‌ایی نیز داشته است. در واقع مولانا خالد، مم‌ی است که از کنج خلوت به عالم اجتماع وارد می‌گردد اما با همان ذهنیت مم به علاوه شریعت. به این معنی پروسه زوال و ذهنی/فردی شدنی که در ادبیات بعد از خانی شاهد آن بودیم با نقشبندیه شکل اجتماعی به خود می‌گیرد. همان اتفاقی در قرون ۷ و ۸ با مذهبی چون یارسان اتفاق افتاد

«Individuelle Gemeingeist») که براساس همان ذهنیت فردی و اخلاقی شده با متصوفان و فلاسفه ای چون جنید و حلاج و سهروردی، یار را با یارستان آشتی می دهند. نقشبندیه نیز براساس ذهنیت فردی وصال یار که رگه‌های زوال و ترک دنیا و شریعت و روح‌گرایی در آن برجسته شده بود، به آن جنبه اجتماعی داد با این تفاوت که برخلاف اجتماعی شدن یارسان، این بار جنبه تشریحی و شریعت اسلامی آن نیز برجسته شده بود که با واسطه نوری در ظاهر شریعتی جامعه امروزی کوردی مشاهده می‌شود که حتی کوماری کوردستان، در برابر هر اصل حقوقی مدرنی آن را با یک آیه از قرآن تزئین می‌کند. نقشبندیه بخشی از پروسه‌ایی است که بعد از سلطه شیعه و سنی با صفویه و عثمانی در شکست جنبشهای آناتولی و محدود شدن یارسان به دالاهو و ایزدی به سنگال و پوشیدن خرقة طریقت بر جنبشهای مهری اخیه اتفاق افتاد. قادریه خود نیز بخشی از این پروسه زوال است. نباید فراموش کنیم مولوی که، اولین بار مفاهیم تقدیر و حزن و مرگ و پوچی دنیا در اشعار وی هویدا شد که بعداً در اشعار امثال محوی به قاعده تبدیل شد، ظاهراً شاگرد شیخ معروف نودهی، رئیس طریقت قادریه است (متأسفانه به منابع خوبی در بررسی افکار شیخ مارف نودهی دست نیافتیم). اما تفاوت نقشبندیه این بود که پیوند با شریعت را درون‌بود کرد و شریعت را ماهیت و نهایت طریقت فرض کرد که مناره‌های مساجد، نمادی از طبیعت کوردستان شده است. مِم فردی/اخلاقی شده که متوسل به شریعت نیز می‌شود بعداً با سیاسی شدن این ذهنیت فردی/اخلاقی اجتماعی شده با نهضت شیوخ و سپس احزاب، با مِم های مدرن فکری و سیاسی بر می‌خوریم که نگاهی اخلاقی و فردی به سیاست دارند که با تغییر اشخاص، امید به دنیای بهتر و انتظار وفای به عهد فردی اخلاقی را در سیاست دارند و پادمفهومهای سیاسی را چون اتهام اخلاقی در نظر می‌گیرند که باید از آن تبرئه شوند و به پای امرمتعال برای بخشش و رحمت قربانی می‌دهند.

نبايد این مسائل را یک طرفه تحلیل کرد. برای تحلیل هرگونه تحول مفهومی/سمبلیک کورد باید رابطه متقابل کرول-کرمول را در نظر گرفت. ظهور علمای دینی مدرن متأثر از اخوان و سلفیسم و گاه وابسته و حقوق بگیر دولت در میان عامه مردم می‌تواند عامل مهمی در گرایشات تشریحی و فقهی باشد که در دهه‌های اخیر در میان قادریه نیز اتفاق افتاده است. برای مثال در یکی از روستاهای هورامان به اسم دیووزناو (شاید به معنی دیو ظهور کرد) مراسمی چند هزار ساله وجود دارد که در سالیان اخیر توسط ملاهای روستا انجام می‌پذیرد و شکل اسلامی و تشریحی به آن بخشیده‌اند. در کنار تکایای طریقت قادریه که قبلاً از اسلام تنها نماز و روزه‌ایی وجود داشت، مدارس علوم دینی و فقهی دایر کرده‌اند اگر چه هنوز در مراسم ذکر از هر قشر و فرقه‌ایی از جوان چپ و کمونیسم تا صوفی سنتی و ملای تشریحی حضور دارند. این مسئله در پیرشالیار نیز وجود دارد که با وجود حفظ سمبلهای آن به شکل اسلامی برگزار می‌گردد. این از یک سو، روح منعطف کورد را نشان می‌دهد که امکانیت تطبیق با شرایط زمانه را می‌یابد اما از سوی دیگر، در هر تطبیقی، بخشی از هویت نیز قربانی می‌گردد که در ارتباط دو عامل «کرول» و «کرمول» یا هیبوط و صعود باهمدیگر باید پروسه تاریخی آن را در نظر گرفت. مایلیم اعتراف کنم که در این زمینه تحقیقات هنوز ادامه دارد. این دوران و رقابتهای دو طریقت در تقابل با دو قطب شرقی و غربی و ظهور مدرنیته و همزمان زوال ادبیات، دورانی تاریک و پر از سرهای بریده بی جرم و جنایت است و چنین پرسشی هنوز در میان خود کوردها طرح نگردیده است لاجرم در حد امکانات فعلی امکان پاسخگویی به این پرسش وجود ندارد و یا شاید راقم این سطور فعلاً صلاحیت علمی لازم برای بررسی همه جانبه مسئله را ندارم و آنچه بیان می‌شود در حد فرضیه‌ایی بیش نیست تا شاید روزی با منابع بهتری بتوان به آن پاسخ داد.

این دوران، یعنی در قرن نوزدهم که دوران سکوت سیاست و تثبیت دیگرپها نیز می‌باشد، ادبیات کوردی که لانه سیمرغ مهریسم گشته بود، زوال باورنکردنی در ترک پردیس به سوی فردوس به خود می‌بیند که شخصیت مِم نماد آن است. شاید به دلیل زوال امارتهای کوردی و عدم شروع جنبشهای شیوخ است. زبان این دوره برخلاف قدیم که امکانیت سازش و استفاده از فلسفه یونانی نئوآفلاطونی را داشت، قادر به درک و دریافت زبان خشک علمی مدرن نگشت به همین دلیل در دورانی که مدرنیته قداستههای سنت را دود و به هوا می‌فرستاد، به جای ارائه سنتز چون سهروردی، زبان - و تصوف - غرق در قداستههای رمز و راز، چون مِم به امتناع تصویر و عمل می‌رسد و نه تنها از عالم دنیوی و سیاست به کلی کنار می‌گیرد بلکه با صورت مهری خویش نیز بیگانه می‌شود که شخصیتهایی بعد از مولوی چون محوی و نالی و ناری بیانگر آن هستند تا به ظهور ناسیونالیسم مدرن و قادر کویی و دوران گذار بعد از کویی می‌رسیم. کویی مرحله شناخت بحران، و ناسیونالیستها و روشنفکری دینی پاسخ به بحران بودند. به این معنی که کویی متوجه زوال سنت و عدم پاسخگویی دنیای رمز و راز در مقابل دنیای مدرن شده بود اما هنوز در حیرت شکاف باقی مانده بود تا به شخصیتهای نافذ و عالم دیگری چون نوری و بدرخانیان می‌رسیم که سعی در ارائه

پاسخ به بحران را دارند. در واقع آخرین جنبش‌های کلاسیک مهری چون نقشبندیه و بابیه، نشان از عدم تحول صورت‌سمبلیک به مفاهیم سیاسی است که با ورود به سیاست، فاقد مفاهیم سیاسی هستند نمونه‌ی سیاسی آن شیخ عبیدالله‌نهری است که با وجود حفظ میانه بودن در ادعای استقلال از قاجاریه‌ی شرقی و عثمانی غربی، فاقد هرگونه ایده و ایدئولوژی برای ادعای خویش در استقلال کوردستان است. صورت‌سمبلیک از دالاهو تا لالش و ماردین در جایی دور از سیاست و سیاست در بیرون آن، با حقوق و اخلاق مشغول قربانی دادن است و این فقدان همچنان بردوام است که حتی اگر مفاهیم سیاسی را بکار می‌برند، ذهنیت، فردی/اخلاقی است که طرح حقوقی مدرن یافته‌است.

طریقت نقشبندیه و تصوف به کلی، از سویی، مکانی برای گسترش زبان کوردی در مدارس-مکتب بود و از سوی دیگر حامل ایده‌های مهریسم عینیت یافته در آناتولی که با زوال قدرت امپراتوری عثمانی با الهام بخشی به شورش شیخ عبیدالله در مقابل شرق و غرب، در شورش شیخ سعید پیران در تقابل با کمالیسم و تشکیل دولت تک قومیتی ترکیه، تجلی عینی می‌یابد که با شکست شورش، دولت ترکیه، از سویی، مدارس-مکتبهای طریقت را تعطیل کرد و از سوی دیگر، زبان کوردی را ممنوع اعلام کرد به این معنی که دو حامل ایده مهریسم را از بین بردند که در این دوران، طریقت نقشبندی از حوزه اجتماع و سیاست عقب نشینی و جنبه فردی و شهری به خود می‌گیرد که سعید نورسی، نتیجه این تحول است. در واقع نورسی و امتناع وی از پیوستن به جنبش شیخ سعید پیران، نشان از ظهور هردوی فردانیت از هم گسیخته و شریعت، در مقابل صورت‌سمبلیک تصوف است و عزلت شیخ کاتب رساله نور در غاری در وان، از سویی، اوج تکامل زوال تصوف از صورت‌سمبلیک خوددا به خدا و از بدن کامل به بدن جزئی که روی دیگر ظهور و تولد سوزده‌ی معلق مدرن کوردی است که از صورت کلیت کوردی گسسته است که در نورسی، کلیت جایگزین شده، شریعت و حاملان شریعت یعنی عثمانی است که بعداً کلیتهای دیگری چون طبقه کارگر جهانی و مدنیت و شهروندی شکل می‌گیرند که حاملان آن چون کلیت نورسی همان اقوام مسلط دیگری می‌شوند و از سوی دیگر، در عبادت حی حاضر در غار و امتناع وی در پیوستن به شیخ، بازتولید کهن الگوی «مم» در سیاست است که در اشتغال به خدا، از پیوستن به خوددای زین امتناع می‌ورزد. تحلیل ساده‌انگارانه لیزنبرگ از مم و زین، که آن را عارفانه می‌پندارد، شامل شخصیت خود خانی نمی‌شود که، نگاهی سیاسی و بیرونی به عرفان دارد نه اینکه خود خانی فرد عرفانی در تکاپوی حق باشد و برخلاف یوانا بوخنسکا، این خدای مم و امتناع وی از زین بود که ناشی از تاثیر خدای ابراهیمی بود نه صعود «بکو» به بهشت که نمایانگر همگرایی تضاد مهری است و یک قرن بعد در فاوست تبلور یافت. زوال صورت کلی سمبلیک ناشی از «کرمول» شدن تصوف و «کرول» شدن بیرونی بخاطر ممنوعیت زبان و مدارس به عنوان دو حامل ایده خوددا/کلیت، فردانیت از هم گسیخته کوردی را به ظهور رساند که اگرچه با نورسی آغاز گشت اما دیگر پایانی برای آن در تصور نمی‌گنجد. به همین دلیل مشاهده‌ی مرگ کورد که آن را فریاد زدم، برای هر تحلیلگری اما نه زورنالیست‌ها کار سختی نیست.

باکور بعد از شکست شیخ پیران، با وجود شورشهای متعدد دیگر چون آراتات، قادر به هه‌لپه‌رکیدنی سیاسی نمی‌شود تا ظهور عبدالله اوجالان که گسست در تداوم طریقت نقشبندیه و سعید نورسی در قالب اندیشه‌های مدرن است که پایینتر به هردوی آنها بازخواهم گشت. در واقع تحول مفاهیمی که بعد از خرمیان با تصوف اسلامی از سیاست به اخلاق روی داد، در دوره‌ی بعدی ذهنی شدن با تصوف و ادبیات، با شخصی شدن بعد از دوران مدرن چون نورسی، بازهم تکرار گشت که این بار فردی و ذهنی شدن نه به متافیزیک معنوی و انالحق بلکه به متافیزیک دولتهای دیگری اناالایران و اناالاسلام در قالب ترکیه و ایران فرهنگی انجامید و چون یارسان که هرچقدر هم اجتماعی و سیاسی بود، با گذار از فیلتر ذهنی و فردی شدن جنید و حلاج، یعنی مبتنی بر ذهنیت فردی اجتماعی گردید که احزاب سیاسی مدرن نیز هرچقدر در ظاهر هیکل سیمرغ را داشته و سیاسی و اجتماعی هستند، بازهم از فیلتر ذهنی شدن و فردی شدن اخلاقی پروسه تصوف، به دنیای سیاست گام گذاشتند که جنبشهای سیاسی معاصر چون پ.ک.ک، مانند یارسان، جنبشهای فردی/اخلاقی اجتماعی شده «Individuale Gemeingeist» هستند و اگر فردانیت یافتن قدیم به اسارت در تارهای معنایی اسلامیت خلافت و معنویت دین منجر می‌گشت، پروسه فردانیت یافتن دوره مدرن به اسارت در تارهای معنای ملیت دولت ایرانی/ترکی و معنویت ملیت ایران و ترکیه فرهنگی منجر می‌شود که مهریسم تحول یافته بعد از فتیان که در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نبود، اما فغان آن را سر می‌کشیدند «یاران را چه شد. شه‌یاران را چه شد» به ایدئال کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم ایرانی منجر شد که فغان نه برای شه‌یاران شهر یاران بلکه برای آبادی

شاهی دیگران است. در حالی که دولت تجلی سیاسی خوددست و نخواستن دولت ریشه در زوال صورت خوددا در تصوف و ادبیات قبل از مدرنیته با شخصیت مم دارد که توسط مم های قلم به دست و تفنگ به دست مدرن، بازتولید گشته است.

پروسه فردی و اخلاقی شدن در این دوره - برخلاف نظر لیزنبرگ- تنها به دلیل نابودی بنیادهای سنت توسط مدرنیته و شهری شدن نبود بلکه قبل از مدرنیته با تصوف و ادبیات آغاز گشته بود که پروسه فردانیت سازی ناشی از شهرنشینی، به آن تداوم بخشید که نمونه آن همکاریهای شیوخ قادریه با عثمانی و شخص شیخ محمود است. فرد گسسته از صورت کلی سمبلیک به دنبال صورت کلی در هویت یابی به خویش و اتحاد خالق و مخلوق می گردد که این صورت کلی را بخاطر زوال صورت کلی هه لپه رکی، در کلیت دولتها-ملتهای دیگری و یا کلیتهای ایسمی چون پرولتاریا و شهروند جهانی می یابد. فردانیت گسیخته از کلیت به جای درک این گسست، در توهم کلیت دیگری، بنیاد نظری خویش را با درونی کردن نظریه های دیگری، در قالب مفاهیم شهروندی حقانیت می بخشد که همان امتیزه شدن فرد کورد در صورت کلی دیگری است که چون مم، بی اختیار به زین پشت می کند چرا که به حقانیت و اتحاد عاقل و معقول به شکل فردی دست یافته است. فردانیتی که با فردی شدن تصوف تکوین در پروسه شهرنشینی که همان پروسه امتیزه شدن توسط دیگری است، در سیستم دیگری فاقد مشکل است به این معنی که فرد کورد یعنی گوشت و خون کورد، بدون صورت کوردی حتی می تواند اینونو و زنگنه شود. این فرد گسیخته از صورت کل، که در پروسه شهرنشینی با مفاهیم شهروندی به حقانیت دست یافته است، در توهم کورد بودن است اما تنها از نظر نژاد و تبار و خون کورد است. به همین دلیل، تاریخ نویسی وی از کورد نیز به نژاد و تبار و خون محدود می شود که، فرافکنی شخصیت فردی شده ی گسیخته از کلیت خویش است که نیستی خویش را به نیستی تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد می کشاند. فردی که به تبار و خون محدود گشته است، چون هویت وی دیگر کوردی نیست، تراوشات فکری و قلمی وی نیز نمی تواند کوردی باشد. فردانیت بی صورت برای دریافت صورت دیگری، باید قربانی ببخشد و تنها با اثبات برادری خویش صاحب ارث صورت دیگری می شود که شکل فرهنگی و سیاسی آن که عین بی فرهنگی و بی سیاسی شدن فرد کورد است که نمونه آن را از مرزنشین غیور و خدمت رسانی کوردها به فرهنگ عظیم ایرانی شاهد هستیم. فردانیت بدون صورت و محدود شده به گوشت و خون، مشارکت گوشت و خون کورد بدون صورت کورد در سیستم ایران و ترکیه را مشارکت سیاسی و دموکراسی نام می نهد. این فردانیت، عدم است و توگویی با آگاهی از عدمیت خویش، با بخشش و قربانی در قبال دریافت صورت دیگری، سعی در هستی یافتن دارد که پایینتر در بحث امر مسیانسیم و قربانی به آن باز می گردم.

به عبارت دیگر، این دوره که بعد از ذهنی شدن دوباره سیاست با تصوف و ادبیات است، بدون درک تحول مفاهیم و سمبلها صورت گرفت و برخلاف ماد و ماننایی و مزدکی، مانند جنبشهای آناتولی که با اخلاقی کردن سیاست با هستی بخشیدن به ترکان، نیستی خود را تضمین کردند، با همکاری در استانبول و موصل و رقه و انقلاب، دشمن خویش را تقویت کردند و امروزه آن را در اخلاقی و حقوقی درک کردن مفاهیم سیاسی و استراتژی مشاهده می کنیم که بازتولید همکاری دیروزی نوری و شیخ محمود با ترکان عثمانی است که مسئله کورد نیز به مسئله ایی اخلاقی و حقوقی اقلیت تقلیل یافته است و قادر به درک سیاسی مفاهیم سیاسی چون ایران پلورال و درک رفتارهای سیاسی چون وعده قبل از تصرف موصل و استانبول نیستند. به این معنی که فردی/اخلاقی شدن خویش را به دیگری نیز فرافکنی می کنند. تحقق وعده و قول، مسئله ایی اخلاقی و فردی است اما در سیاست مدرن، کوردها انتظار تحقق آن را توسط دولتها دارند چرا که قادر به دریافتی از دولتها و ایده ها، فراتر از شخصیتها ندارند به همین دلیل از آناتورک تا اردوغان، از رضاخان تا خامنه ایی از قاسم تا عبادی، در توهم تغییر سیاستها با تغییر اشخاص هستند که فرافکنی شده شخصی/فردی شدن خویش است که با تصوف آغاز و با شهرنشینی تداوم یافت.

بنابراین، ظهور به اصطلاح ناسیونالیسم مدرن کوردی در زوال سیمیرغ هه لپه رکی در تصوف و ادبیات، به مرغهای پراکنده فردی که در تمنای وصال سیمیرغ چون مم هستند، به اشخاص - یاسمی و نوری - و احزابی منجر شد که به جای سیمیرغ کردن سی مرغها و تشکیل شهریاران با شهر یاران، هرکدام از مرغها در آینه سیمیرغ دیگری در توهم سیمیرغ شدن و تشکیل کلی می افتند که همان نفی سیمیرغ شهریاران و صورت کلی کوردی/مهری است. مدرنیته کوردی در بازتولید مم خانی است که به جای تلاش در دست یافتن دوباره به زین، به مرحله ماقبل سیاست و ماقبل زبان در انحلال خدا می رسد که همان آسیمیلاسیون خدای دولتهای دیگری است حتی اگر زین به آغوش وی بازگردد چون ۱۹۷۹، ۲۰۰۳ و ۲۰۱۴، مم احزاب ما، وی را پس داده و به آغوش عشق خدای سوریه دموکراتیک و ایران دموکراسی و عراق فدرال پناه می برد.

در واقع، دوران بعد از زوال جنبش‌های آنتاتولی، بویژه بعد از خانی که در مبحث ادبیات به آن پرداختم را که نزدیک دو قرن ۱۸ و ۱۹ است را می‌توان دوران زوال و انحطاط دانست که مصادف است با ظهور مدرنیته. تصوف زوال یافته در عالم «رمز و راز» برخلاف تصوف قدیم در برخورد با فلسفه متافیزیکی و رمز و رازدار یونانی، چیزی در چنته در برخورد با علم پوزیتویستی مدرن نداشت و در حین برخورد عملی، هرچه بیشتر به لاک رمز و راز خویش پناه می‌برد و برزخی مابین این دو دنیا ایجاد گشت که هنوز هم قادر به ایجاد پلی مابین آن دو نشده‌ایم. نه فغانهای قادر کویی از این برزخ راه به جای برد نه راهکارهای ناسیونالیسم انتزاعی اخلاقی بدرخانیان و اسلامی نوردی و سوسیالیسم و ایرانیسم بعدی. قادر کویی که دریافتی از این برزخ یافته بود به جای رمززدایی از عالم رمز و راز، به راززدایی آن از زاویه کارکرد اجتماعی و بعدا شریعت پرداخت که امکانیت تحول مفاهیم پوشیده شده به رمز و راز، به شکوفایی، به کلی به امتناع رسید و مکاتب و مدارس مکان زبان کوردی و سیمرخ هه‌لپه‌رکی، به مکان شریعت و زبان عربی تبدیل شدند که نوردی حلقه گذار آن با حقیقت محمدیه تا اسلامیستهای امروزی است که اگر تجربه من(نگارنده) در این مدارس را بتوان عام فرض کرد، نه تنها همچنان عالم رمز و راز متافیزیکی حاکم است بلکه عالم حلال و حرام و شریعت نیز به آن اضافه شده و تنها کتابی که به کوردی تدریس می‌شد، کتاب «احمدی» شیخ معروف نوده‌ایی بود که آن هم چیزی شبیه فرهنگ لغت عربی-کوردی بود. در واقع با توجه به محرومیت کورد از مدرنیته و حاشیه نگه داشتن آن توسط دولتهای مدرن تک-قومیتی، پروسه‌ایی که در قرن ۱۹ اتفاق افتاد و قادر کویی خود آن را تجربه کرده بود، یعنی شکاف سنت و مدرنیته، در نسل ما نیز تکرار شد. از سویی، عالم رمز و راز صوفیانه و حلال و حرام شریعت و آخرت که با ورود به دانشگاه و آشنایی با علوم مدرن و سیاست از زاویه ایرانیت و فرهنگ و زبان فارسی، دو دنیای کاملا متفاوت را تجربه می‌کنیم که همچنان این دو عالم نسبت به هم غریبه و به نفرین همدیگر می‌پردازند که موج سوم کوردایه‌تی برای همیشه در حد موج بودن باقی می‌ماند که در برخورد با صخره‌ها در توهم اختیار است غافل از اینکه زیربنای موج، اقیانوس مدرنیته ایرانی/ترکی است که سر از حل مسئله کورد در قالب فدرال و کنفدرال در می‌آورد که انتزاع علقه‌های عصیبت حزبی در قالب روشنفکری است و یا از سویی، صوفیانه، بدون درک سیاسی و مدرن، به بحثهای ادبی می‌پردازد که همچنان ادبیات باقی خواهد ماند و از سوی دیگر، به ذکر کلمات فلسفی فلاسفه غرب که باز هم همان صوفی است که به جای اوراد با تسبیح، به اوراد واژه‌های فلسفی با قلم می‌پردازد.

باری، سوژه‌ی مدرن کورد، در فقدان عینیت هستی، متولد می‌شود نه اینکه با اختیار عینیت را در پرائنز قرار داده باشد بلکه در فقدان آن و همزاد با هستی عینی دیگری که همان فقدان هستی خودی است، به تعریف خویش و انتزاع خویش چون سوژه می‌پردازد. این سوژه که در آیین دیگری تکوین یافته‌است، چون هستنده‌ایی گسسته از هستی، درد فراق هستی را با پناه بردن به هستی دیگری جبران می‌کند که هرگونه نفی آن هستی، چون بنده‌ی بی‌خدا در تصور نمی‌گنجد و تراوشات فکری و عملی این سوژه را همچنان شاهد هستیم که قادر به تصور خلقت خویش بدون خدا نیست خدایی که با وجود عذابهای بی‌شمارش به حکمت، همچنان باید پرستش شود تا شاید روزی از در رحمت وارد می‌شود و برادری خلقها و ایران پلورال تحقق یابد.

مم تصوف روشنفکر شده، به امتناع عمل و تصویر رسید و تصویر خدای ایرانی و ترکی و اسلامی در قالب مدنیت و مدرنیته و خلق انسان نوین، جایگزین تصویر دولت زین کوردی گشت. در عدم درک بحران و انشقاق سنت و مدرنیته توسط امثال کویی، راهکارهایی آن نیز از ایرانیسم (یاسمی تا احزاب امروز) و ترکیسم (آپ و امروز) تا اسلامیسم (نوردی و مکتب قران و...) و ایسم های غربی چون رهایی پرولتاریا، که بخشی از همان ایرانیسم و عراقیسم است، نه تنها قادر به پر کردن آن خلا نگشتند چون اصلا خلا و بحران درک نشده بود، بلکه هرچه بیشتر به آن دامن زدند و متافیزیک ایسم ها و ماتریالیسم عصیبت حزبی منطق مرغهای پراکنده و گسسته از سیمرخ کورد گشته‌است که هرکدام به دنبال سیمرخ متوهم دیگری از ایران پلورال تا طبقه پرولتاریا هستند که پایتزر به راهکارهای ارائه شده باز خواهم گشت. به عبارت دیگر، صورت کلی هه‌لپه‌رکی/خوددا در سیر زوال ادبیات بعد از خانی - که خدای متافیزیکی جایگزین آن شد و به شکل فردی قابل وصال است - فراموش شد و باعث گسیختگی فرد کورد از کلیت شد که این فرد از هم گسیخته در کلیتهای دیگری به دنبال گمشده‌ی خویش می‌گردد. فرد گسسته از صورت سمبلیک خوددا/دولت، زمانی که وارد عصر مدرن سیاست شد، فاقد تصویری از دولت به دولتهای دیگر در قالب نظریه‌های متفاوت پناه برد. در حالی که دولت-قرارداد، کاملترین شکل تجلی خودداست و زوال خوددا به خدا در تصوف به زوال دولت کوردی و فغان حفظ دولت دیگری در قالب فدرال و کنفدرال بازتولید شد.

گسست عینیت از ذهنیت:

جنبش‌های معاصر کوردستان

جنبش‌های معاصر کوردستان از شکل شبه ناسیونالیسم با بدرخانان تا سمکو و از شیخ عبیدالله تا شیوخ پیران و برزنجی و بارزانی شکل می‌گیرد که با جنبش‌های شهری استانبول و فرزندان بدرخان و جمهوری کوردستان به رهبری قاضی محمد، صورت مدرن می‌یابند و بعد از شکست جنبش ۱۹۷۵ به رهبری ملا مصطفی بارزانی، در قالب احزاب، صورت مدرن و ناسیونالیستی به خود می‌گیرند اما هیچگاه صورت کلی کوردی را درنیافتند.

ظهور جنبش‌های نیمه مدرن شبه ناسیونالیستی به شکل ناقص آن در شکل سیاسی با حاکمیت بدرخانان ظهور یافت که چون در جهالت به نظر لانه کرده در ادبیات و تصوف بود، در حد حاکمیت امارت قدیم باقی ماند و امکانیت گذار به دولت را نداشت. در مرحله دوم با شکست این امارتها توسط امپراتوریه‌ها، رهبریت جنبش به دست شیوخ افتاد. شیوخ و تصوف که شکل پوشیده شده صورت مهری بودند، آوانگارد جنبش‌های مدرن کوردی گشت اما فرهنگ کوردی که در امتناع سخن و پراکسیس، لباس تصوف پوشیده بود و آغاز ناسیونالیسم مدرن کورد از دل تصوف و تکایا، بدون هیچ تامل و درکی از زیربنای تصوف حاکم، در قالب همان تصوف متصلب گشته که در بالا به آن اشاره کردم، تبلور یافت که، تمنا به درگاه خدای آسمانی عرفان با سیاسی شدن عرفان، بدون سیاسی کردن مهر صوفی گشته، به تمنا به درگاه دولتهای حاکم تبدیل گشت و گدایی سیاسی جایگزین کنش سیاسی شد که متافیزیک سیاست کوردی را در صد سال اخیر صورت بخشید. تضاد تئوری و عمل در قالب تضاد امارت و تصوف نماد یافت که تضاد شیخ عبدالقادر با بدرخان شکل فردی به خود گرفت. سنتز این دو با گذار از جنبش به نهاد، تشکیل احزاب مدرن، از سویی، بازتولید همان روابط قدیم امارت و قبیله با امپراتوریه‌های دیگری، در قالب مفاهیم مدرن فدرال و کنفدرال بود و از سوی دیگر، همان نگاه زیبایی‌شناسی و همدلی عرفانی به سیاست که، تمنا به درگاه خدای خالق دولتهای دیگری با نیایش خودمختاری و قربانی پیشمرگه تجلی سیاسی یافت. به عبارت دیگر، منطق تضاد و ستیز قبایل از سویی، و همدلی عرفانی و همزات‌پنداری نسبت به امر متعال در عرفان از سوی دیگر، منطق سیاست احزاب گردید. سیاست زمانی از دل تصوف برخاست که تصوف در اوج انحطاط خویش از صورت کلی سیم‌ع هله‌په‌رکی ی مهری تهی گشته بود. تصوفی که بعد از مولوی، با مسئله مرگ و امر متعال و تقدیر سروکار داشت که در ورود عملی به سیاست به قربانی پیشمرگه در پای امر متعال دیگری و تقدیر دخالت و رضایت دیگری منجر شد و امارتهایی که در گسست از صورت کوردی مهر جز بقای غریزه‌ی بی روح نبودند که، بقا احزاب بر هستی‌سیاسی هله‌په‌رکه‌ی کوردستان بدون سرچوبی/دولتی می‌چربید که تئوریهای بعدی چیزی جز گردو غبار ناشی از کارکرد غرایز حزب/قبیله نبود.

احزاب مدرن کورد با صورتهای ظاهری متفاوت ناسیونالیسم و مارکسیسم و دموکراسی، صاحب وجودی یکسان هستند که ماهیتهای ایسمی، استتار وجود ثابت ساختارهای ما قبل سیاسی و ماقبل مدرن در لباس مدرن و سیاسی است که با وجود انتقاد ایدئولوژیک و اخلاقی از همدیگر، نقش‌های همدیگر را در موقعیتهای متفاوت برعهده گرفته‌اند. احزاب که همان امارت و قبایل عریان قدیم بودند و در گسست از فرهنگ مستور مانده کوردی در حافظه سمبلیسم ما از یارسان تا لاش و و فولکلوریک شکل گرفت، برای پوشاندن عریانی خویش لباسهای مارکسیسم و ناسیونالیسم و اسلام‌یسم بر تن کردند و شکاف سیاست و فرهنگ به جای حل آن با خودآگاهی مدرن، انشقاق بیشتری یافت. خودآگاهی مدرن کورد به طور ناخودآگاه و رسوب یافته، مهر را با خود دارد که ادعای سکولار و چپ بودن، نمادی از بعد پردیسی آن است اما در عدم درک آن، سوختن در فقدان مذهب سیاسی است تا بی‌مذهبی سکولار و، فدرال و کنفدرال، نمادی از عهد و پیمان آن است اما، به شکل وارونه‌ی پیمان با دیگری و دشمنی با خودی که ندای همان عقل نامعقول امارتهای ماقبل سیاسی و ماقبل ملی و تسلیم در برابر امر متعال تصوف به ابتدال کشیده شده به امر متعال دولتهای دیگری است که خانی با شخصیت مم آن را پیش بینی کرده بود.

تفاوتی که دوران مدرن با قدیم دارد، ظهور حلقه سوم روشنفکری کوردی آسیمیله شده ی روشنفکری دیگری است که، نه تنها متاسفانه بازتولید یا سیاسی شدن فرهنگ مستور مانده کوردی در لانه فولکلوریک و یا حافظه سمبلیک نیست، بلکه این جزیره خودآگاهی درکی از اقیانوس احاطه کننده آن ندارد و در گسست از حافظه سمبولیک و ناخودآگاه تاریخی و سیاسی کورد شکل گرفته است که اقیانوس ناخودآگاه وی به جای مهریسم کوردی، فرهنگ ایرانی و اسلامی گشته است. به همین دلیل، برای همیشه در حد روشنفکری فرهنگی و ادبی نشخوار کننده نظام دانش سلطه دیگری باقی خواهد ماند حتی اگر سیاسی و درباره سیاست بنویسد. این حلقه روشنفکری نه تنها به طرح مسئله کمک نکرده است بلکه مشکل فروپاشی رژیم های حاکم و امکانیت «دونادون» ی دیگر را برای کورد به امتناع تبدیل کرده است. برای مثال: با شعار مرگ بر جمهوری اسلامی منهای ایران و طرح ایران پلورال و دموکراسی و شهروندی برای همه از جمله کوردها. در واقع این حلقه سوم روشنفکری مدرن، نه تنها نمادی از فرهنگ و سوژه کوردی نیست بلکه درگسست آن، امکانیت پراکسیس کورد و ازدواج عمل کوردی با تئوری متناسب را به امتناع رسانده است. این حلقه ی سوم، نه تکامل فرهنگ و انتزاع کورد عملی به نظری نیست بلکه برساخته دیسکورس و روشنفکران دیگری است که فرصتی که امکانات مدرنیته به کورد می داد، و می توانست معضلی در گسست از عقلانیت دیگری باشد به امکانیت گذار نظم سیاسی دیگری از شاه تا ملا، از صدام تا عبادی، بدون بحرانی در تمامیت ارضی آن منجر گشته است که همان نفی تمامیت ارضی و صورت کلی کورد یعنی دولت است.

در قدیم اپوزسیونها از خود قوم پارس، به دست شاهان کور و کشته می شدند و دیگری کورد، در قالب اهریمن و دیو سرکوب می شدند. اما مدرنیته این امکانیت را از سویی، به کورد داده که با مفاهیم مدرن دموکراسی و حقوق بشر، مفاهیم حزب شیطان و «سر بُر» را وارونه کند اما در مقابل، اپوزسیون فارس نیز امکانیت زنده ماندن و سخن پراکنی را به لطف مدرنیته یافته است. اپوزسیون برای اینکه هم امکانیت انتقام از نخبگان صاحب قدرت را به دست بیاورد و هم اینکه، جنگ قدرت نخبگان، به زوال سلطه ی قومی نینجامد و سلطه پارس را تداوم و بازتولید کند، به تولید مفاهیم عام و روشنفکری پرداخت که قوم مغلوب کورد نیز در آیین آن به خودآگاهی رسید. به عنوان مثال «این تنها جمهوری اسلامی منهای ایران است که ظلم می کند و، ظلم به تمامی ملت های ایران است» «خودمختاری برای کوردستان و دموکراسی برای ایران» که نظریه های تضاد دولت و ملت و وحدت در کثرت و ایران پلورالتر از فارس و ناسیونالیسم مدنی و کنفدراسیون ایلات، نمونه ایی از نظریاتی هستند که برای گذار از دوره بحران فروپاشی رژیم ها تدوین شدند. با این استدلال که رژیم های چون جمهوری اسلامی و شاه، عارضه و موقتی هستند نه برآیند عقل سیاسی ایرانی /پارسی، و با تیره دولت از حکومتها، مسئله ظلم را موقت جلوه دادند که با تغییر نظام، جهنم کوردستان به بهشت تبدیل خواهد شد. با برساختن بهشت گمشده ایران قدیم و پرتاب آن به آینده در قالب مدینه ی فاضله، ایران پلورال و دموکراتیک که شامل ایرانیان اصیل یعنی کوردها نیز می باشد را به آرمان مبارزه کوردها نیز تبدیل کرده اند. عدم درک سیاسی و تاریخی مفاهیم روشنفکران قوم مسلط، امکانیت و فرصتی که مدرنیته در اختیار کورد گذاشته بود را به امتناع رسانده که سلطه پارس /ایران، با وجود روشنفکری کورد، بر کورد بازتولید و چرخش نخبگان فارس با بسیج عامه غیرفارس به چرخش و تغییر سلطه پارس منجر نمی شد (ر.ج گسست سیاسی و تداوم سلطه پارس). نمونه آن قاسملو و ابراهیم احمد تا تحلیلگران ژورنالهای داخلی و خارجی امروز. روشنفکری مدرن کوردی از روزه لات تا باکور، باعث گردیده است که با وجود رشادتهای عملی و جنبشهای و عصیانهای مکرر در نهایت سر از تسلیم در بیاورد. به این معنی که روشنفکری کورد، حلقه ی واسطه ی سلطه و مشروعیت یا روان کننده ی چرخ دنده ی قدرت دیگری تبدیل شده است. در واقع بخشی از پروسه تبدیل خشونت به هژمونی یا قدرت به اقتدار است که قربانی پیشمرگه در پای امر مسیانیسیم را با وعده تحقق وعده های دیگری، به وظیفه ایی دینی در حفظ شریعت مرزهای الهی /دولتی تبدیل می کند.

ظهور حلقه سوم روشنفکری کورد که گسست خودآگاهی از حافظه ناخودآگاهی جمعی است را می توان در قاب شخصیت «مم» که احمدخانی به ما داده است، مفهوم سازی کنیم. روشنفکران معاصر کوردی، مم های هستند که در پروسه دولت-ملت سازی از بیرون کرول و سوژه های منفرد سواگشته از جامعه /ناخودآگاه کوردی هستند که در تداوم پروسه ملت سازی و شهرنشینی در گذار از سنت /روستا به شهر /مدرنیته، دچار کرمولی نیز می گردند و نه از سر اجبار اولیه بلکه از سر اختیار، ندای نخواستن کورد چون کل یا دولت زین را سر می دهند و از عشق متافیزیکی خدای دولتهای دیگری و ایدئولوژیهای آن چون طبقه پرولتاریا و کنفدرالیسم بی دولت و شهروندی ندا سر می دهند. مم های روشنفکر کورد، بازگشت به عشق اولیه زین که به خاطر آن کرول گشته بودند را هبوط از عشق الهی به زمینی یا همان هبوط

از روشنفکری و مدرنیت به تعصب و سنت قلمداد می کنند. هستنده‌های کورد، در گسست از هستی‌عینی که از بیرون با کرول شدن اتفاق افتاد، چون مرغهایی پراکنده هرکدام به دنبال سیمرغی تخیلی می روند و باعث درونیت یافتن کرولی به کرمولی می شوند. عدم تحول صورت‌سمبلیک به مفاهیم مدرن سیاسی که آخرین جنبش‌های مه‌ری در آستانه دوران مدرن چون نقش‌بنده شاهدهی بر عدم تحول آن هستند، باعث گسست فرد کورد گشته‌است که تنها به عنوان فرد امکانیت ورود به دنیای مدرن را دارد چون صورت کلی کورد، نمادی از سنت است. حتی امروزه نیز در فقدان تفکر فلسفی و مفاهیم سیاسی در قالب تمثیل بیان می شود. برای مثال ایده‌نالی‌بازیهای حزبی از پرولتاریای جهانی تا خلق انسان نوین در قالب رمان جمشیدخانی مامم اثر بختیار علی و با گذار توهم آمیز از مرزها-فرامرز- در قالب فیلم نیوهی مانگ بهمن قبادی که تنها راه گذار از سنور که در فیلم هناره شکست آن عیان شد، تمثیل و سمبلیک نشان داده می شود.

شورشیان نامعقول گسسته از سنت/صورت که تنها با نظم دیوانی و نظامی ایرانی در ستیز هستند و سلطه نظم ایرانی در مفاهیم آن را دریافته‌اند که نه تنها قاضی محمدها را از بین می برد بلکه محمد قاضی ها را نیز تولید می کند که با وجود شورش عملی در فقدان مفاهیم مناسب خویش، در چهارچوب همان مفاهیم نظم ایرانی می اندیشید که هردو روشنفکران و احزاب را شامل می شود. نظم ایرانی، که قلم به داستان و احزاب کورد به آن چون خاطره اذلی می اندیشید و عمل می کنند، تفاوت ساختاری با نظم عربی و ترکی ندارد چه از نظر تاریخی و چه مفهومی تنها تفاوت آن در موفقیت سلطه آن به خاطر آسیمیله کردن کورد و مصادره بیشتر است چرا که وجود آن از بالا با سیاست و قدرت تکوین یافت. ایرانیت، تنها ایدئولوژی و سیاست و قدرت است نه سرزمین و فرهنگ. سرزمین و فرهنگ آن افغانستان و ازبکستان بود که همراه ترکان عثمانی دو جبهه متحد اهل سنت بر علیه صفویه ایزدی شیعه گشته بودند که اشرف افغان سنی، صفویان را منقرض کرد. صفویان نه آنطور که ایرانیها مدعی هستند وحدت ملی ایرانی بود نه آنطور که فاروق سومر در تداوم سلسله های ترکی بود بلکه آغاز و انجامی داشت در نظر از آغاز کوردی/مه‌ری بود و در انجام شیعی و ترکی و ایرانی گشت اما در عمل همچنان ضدیت مرکز و میانه کوردستان با شرق ایرانی-ازبک و افغانی- و شرق ترکی عثمانی بود. بعدا با دولت مدرن و امکانات آموزشی آن، بخش گسترده ایی از مهرزمین به ایرانیت تحول یافته‌است همانطور که آناتولی به ترکیت. چیزی که آن را شباهت می نامند، سلطه عمیقتر و مصادره بیشتر است و ارتباطی بین دال ایران و مدلول سرزمین و فرهنگ وجود ندارد. ابتدا باید به تجزیه مفاهیم پرداخت تا بتوان به مقام رفیع تجزیه‌طلبی/دولت‌طلبی نایل شد؛ مفاهیمی چون سرزمین ایرانی، فرهنگ ایرانی و کورد ایرانی باید از هم تجزیه شوند. راه حل نه در گذشت اخلاقی کورد با دادن قربانی پیشمرگه و اثبات نیت خیر خویش بلکه در زوال سلطه دیگری و تن دادن به منطق برابری است به عبارت دیگر کورد متهم نیست بلکه قاضی است. شرط گذار از متهم بودن به قاضی بودن، گذار از ابژه بودن و تبدیل به سوژه شدن است و شرط آن اندیشیدن از جهان بینی کوردی/مه‌ری به دیگری چون ابژه در پروسه تاریخی آن است که پایین تر به آن بر می گردم.

شایان ذکر است که پروسه‌ی ذهنی شدن بدن کامل در دوران مدرنیته که ظهور حلقه روشنفکری کورد است، چند تفاوت با منطق قدیم دارد. اولاً که مستقیم از عینیت به ذهنیت نیست مانند گذار از هستی‌عینی خرم‌دینان به تصوف و فتیان بلکه گسست در تداوم ذهنیت تصوف و ادبیات که عینیت در بیرون آن شکل گرفت که مم تصوف، به مم روشنفکر تبدیل می شود. دوما، برخلاف قدیم اگرچه مولفه‌های یکسانی را می توان انتزاع کرد، مجموعه‌ای از خرده روایتهاست که بعد از هر گسست هله‌په‌رکی عینی، در باکور تا روزه‌ه‌لات - با توجه به تقسیم بندی بین چهاکشور که برخلاف قدیم با یک مجموعه خلافت یا امپراتوری سروکار نداریم- صورت خاص همان بخش را نیز با خود دارد. برای مثال می توان خرده روایت ذهنی شدن بعد از شکست هستی‌عینی جمهوری کوردستان به رهبری قاضی محمد، را به شکل نسبتاً مستقلاً صورت‌بندی کرد که چون مم در دوری از زین، بعد از مدتی به کلی با پشت کردن به زین دولت کوردستان، هضم در عشق الهی ایرانیت، در قالب پرولتاریا و دموکراسی گشت که ذهنی شدن عینیت و هستی دیگری در نفی هستی خویش و چون مم به آغوش عدم رفتن است. نوشته‌های اوجالان بعد از گسست وی از عینیت(زندانی شدن وی)، بخشی از پروسه‌ی ذهنی شدن است که به جای فائق آمدن ذهنی به موانع حل نشده در واقعیت، خود واقعیت نامطلوب را انتزاع و نظری کرد. دوره پس از خرمیان، هستی‌عینی هله‌په‌رکی-خوددا، ذهنی گشت اما ذهنی شدن در اوجالان، از سویی، ذهنی گشتن هستی‌عینی خدا-ترکیه است که کنفدرالیسم بی دولت، روی دیگر نئوعثمانیسم است که در دهه‌های آغازین شکل‌گیری پ.ک.ک در تقابل با همان پ.ک.ک تدوین گشت که با ذهنی شدن رهبر خلق، استراتژی خود حزبی گشت که استراتژی دیگری در برابر آن بود و از سوی دیگر، در گسست در تداوم راهکارهای عام امثال نورسی که

محتوای آن تغییر یافته است اما در هردو فاقد دولت کوردی است. اوجالان اگر چه بسیاری از سمبل‌های مهربیسم چون کثرت و برابری را احیا کرده است اما بدون میانجی و صورت کوردی است.

هستی‌عینی جمهوری کوردستان در مه‌باد، اگر چه کوردی و کلی بود اما تحول در خود عینیت جمهوری، از کوردستان-دولت به حزب و از کل به جز اتفاق افتاده بود. پروسه‌ی ذهنی شدن در ذهن هستنده‌هایی شکل گرفت که محصول ذهنیت دیگری چون چپ فارسی بود که به کلی از هستی‌عینی زین جمهوری کوردستان گسسته و به عشق الهی ایران پناه و از تقلیل جمهوری به خودمختاری سر در آورد. روز‌ه‌لات همانطور که عباس ولی اشاره کرده است، نیم قرن بعد وارد پروسه خودآگاهی ملی آغاز گشته در باکور بود اما نباید فراموش کنیم که اعلام جمهوری و دولت که در روز‌ه‌لات اتفاق افتاد، سابقه‌ای در بخش‌های دیگر نداشت. از زمانی که کومله ژ.ک در تاریخ‌خانه‌های مهری با قسم-قرارداد عضوگیری و از کوردستان بزرگ سخن می‌راندند تا تحول در گفتمان «نیشتمان» و رهبریت قاضی محمد و تبدیل به حزب دموکرات و سپس اعلان جمهوری نه خودمختاری، آشفته‌بازای است که راقم این سطور از سویی، به دلیل محدودیت منابع و از سوی دیگر، محدودیت این نوشتار، قادر به تحلیل آن نیستم. اما در کل سه ایده را می‌توان در این پروسه مشاهده کرد: یکی کوردستان و ملت که بعداً به شکل نسبی در اعلام جمهوری تبلور یافت دوم سوسیالیسم و سوم حزب دموکرات و خودمختاری در چهارچوب ایران که البته باید ظاهر اسلام را نیز در نظر گرفت.

با نیست شدن هستی‌عینی دولت کوردستان - به قول هوسرل در پراتنز قرار گرفتن آن - هستنده‌های بعدی که محصول نظام دانش همان دولتی بودند که به نیست کردن جمهوری پرداخته بود، به انتزاع و ایداتی‌ک کردن سمبلها و نشانه‌های آن بدون درک و تصویری از کلیت هستی پرداختند. «کومله» نشانه‌ی سوسیالیستی آن را با برجسته کردن بعد طبقاتی و فراموشی بعد ملی، رویکرد حزبی خویش قرار داد. «دموکرات»، بعد خودمختاری در چهارچوب ایرانیت و بعد ملی آن فراموش گشت. اگر چه دکتر قاسملو، در برشمردن سه حقوق از حق ملی نیز دفاع و در اولویت قرار می‌دهد، اما ملتی که وی از آن سخن می‌گوید بیشتر ناملی و اقلیتی حقوقی در چهارچوب ایران است (رج. به مقاله قاسملو). شاید بتوان «مکتب قرآن» مفتی‌زاده را برجسته کردن بعد دیگر آن یعنی ظاهر اسلامی آن؛ چون قسم به قرآن و مزین کردن روزنامه نیشتمان با آیات قرآن در نظر گرفت. بعد آغازین آن در «ک.ژ.ک» در پیوند با هیوا، بعد ملی و کوردی است که نمایشنامه‌ی قاضی محمد نیز بیانگر آن است اگر چه ورود عملی وی به حزب و بازگشت از باکو باعث تغییر از ملت به حزب گشت. فراموش شد. در واقع هستنده‌ها یا مرغهای پراکنده‌ی بعدی با فراموشی سیمرغ دولت کوردستان، در پی سیمرغهایی فراتر از مرغهای خودی چون پرولتاریا و ملت ایرانی و امت اسلامی رفتند. مسئله‌ی دیگری که توجه مرا به خود جلب کرد، قرارداد-قسم در تاریخ خانه با وجود هفت ماده با پرچم کوردستان است که می‌تواند نمادی از پیر-قراردادِ مهرابه عهدالست باشد که متأسفانه به منابع خوبی برای بررسی آن دست نیافتیم.

دولت کوردستان به ریاست جمهوری قاضی محمد و وجود سرود ملی و پرچم کوردستان، پدیده‌ای بسیار مهمی در تاریخ معاصر کورد است. این واقعه اعلام دولت کوردی بود اما متأسفانه تحلیلهای آنتی فونمونولوژی مارکسیستی و اخلاقی از سوی خودی و توطئه‌ایی از سوی دیگری، مانع از تحلیل این رخداد بسیار مهم گشته است. هنوز بعد از نزدیک هفتاد سال تا جایی که من اطلاع دارم، تحلیل آن به عنوان دولت کوردی، قربانی تحلیلهای جزئی مارکسیستی و لیبرالیستی هستنده‌های منفرد کورد گشته است که هرکدام بنا به علقه‌های حزبی خود، قادر به دیدن سیمرغ دولت کوردی نشده‌اند. راقم این سطور عذرم را به خاطر محدودیت منابع و محدودیت این نوشتار از تحلیل آن بیان می‌کنم تنها قصد تاکید بر اهمیت آن را دارم. تحلیلهای فاقد ارزش جزئی، دولت کوردستان با ریاست جمهوری قاضی محمد و پست‌های دولتی چون وزیر جنگ و وزارت‌های دیگر و پرچم کوردستان و اتحادیه زنان و آموزش به زبان کوردی، را در ذهنیت م‌های مدرن، به جای انتزاع آن چون یک نظریه و الگو، در آستانه‌ی عدم قرار داده است. این به معنای آن نیست که دولت کوردستان، صورت کامل را داشت اما اتفاق افتادن آن به عنوان یک رخداد در هفتاد سال قبل که بخش اعظمی از مردم فاقد آموزش و سواد و ارتباطات مدرن بودند، پدیده‌ای بسیار مهم است که برخلاف انتظار لبیک حکومت مرکزی، توسط جنبش کوردستان شرقی در اوایل انقلاب ۱۹۷۹، به طور مستقل اعلام هویت و موجودیت کرد. عدم تحلیل آن به عنوان پدیده‌ای کلی و دولت، بحران فقدان گذار کوردها از تحلیل‌های اخلاقی و قبیله‌ایی به مفاهیم سیاسی و کلی را نشان می‌دهد. گروهی با چاپلوسی امروزی خود در رسانه‌های فارسی، آن را وفادار به دولت مرکزی یا صرفاً واکنشی به ظلم نظام حاکم شاهی (ایرانی‌گری) بدون در نظر گرفتن آن به عنوان تکامل خودآگاهی مدرن کوردی در ارتباط با بخش‌های دیگر

کوردستان و گروهی دیگر در قالب تحلیل‌های آنتی‌فونمولوژی مارکسیستی و طبقاتی/قبیله‌ای به تحلیل جامعه‌شناختی ساختار و پروسه آن بدون درک صورت کلی آن و مابقی نیز با مفاهیم ارزشی و اخلاقی حق و عدالت، قادر به تحلیل سیاسی یک رخداد مهم سیاسی با میانجی صورت کلی کوردی نیستند که فقدان درک و مفاهیم سیاسی تحلیلگران را نشان می‌دهد که بدون درک سیاسی، تحلیلگر سیاسی و سیاستمدار شده‌اند. تقسیم بندی تحلیلی از دولت کوردستان که ناشی از فقدان صورت کلی و مفاهیم سیاسی در تحلیل آن است روی دیگر تقسیم سیاسی دولت کوردستان، در سه حزب دموکرات و کومله و مکتب قرآن است که در نیافتن کلیت آن هرکدام بخشی از آن را الگوی خویش قرار دادند.

اعلام وجود دولت با وزارتخانه‌های دولتی و ریاست جمهوری و وزارت جنگ، پرچم کوردستان، زبان کوردی و سرود ملی، تاریخانه‌ی اولیه ژ.ک و پیمان کوردستان بزرگ، اتحادیه‌ی زنان و اندیشه‌های سوسیالیستی/برابری، وجود مصطفی بارزانی باشوری به عنوان ژنرال ارتش و پیوند قبلی با هیوا که نفی مرزهای سایکس/پیکو است، سمبلها/مفاهیم مهمی هستند که در چهار چوب کلی کوردی و سیاسی باید دوباره تحلیل شوند. فقدان میانجی کورد در تحلیلها که پایین تر (یادداشتها) به آن باز می‌گردم، همان فقدان مفاهیم سیاسی و مفاهیم پیشینی یا صورت کلی کوردی است که قادر به شکل دادن به تجربیات تاریخی و تشکل جهان تاریخی کوردی نیست. تحلیل‌های جزئی این پدیده‌ی مهم از سویی، بازتولید عقل نامعقول جزئی-حزبی-عشیرتی است که لباس تحلیل مارکسیستی و جامعه‌شناسی پوشیده است همانطور که خود عشایر، لباس مدرنیته فدرال پوشیده‌اند و از سوی دیگر، بازتولید آن در سیاستهای ناسیاسی امروزی است که از کوردستان شرقی تا غربی، سمبلها و مفاهیم کوردی/مهری چون کثرت کنفدرالیسم و سکولاریسم و سوسیالیسم وجود دارد اما فاقد صورت کلی و بدون میانجی کورد است.

در چهارپارچه کوردستان می‌توان از چهار خورده روایت سخن راند؛ اگرچه با توجه به منطق نسبتاً یکسان دولتهای مدرن که از ناسیونالیسم یکسان و دولتی تک-قومیتی یکسان سرچشمه می‌گیرند، مولفه‌های یکسانی در پروسه‌ی ذهنی شدن هر چهاربخش، می‌توان استخراج کرد چرا که پروسه‌ی ذهنی شدن، گسست از عینیتی است که عینیت شده‌ی ذهنیت کوردی نیست. سمبلهای هستی‌عینی دیگری که همچنان عینیت دارد، با احساسات فراق هستی وجود نداشته کوردی مفصل بندی می‌شود که احساسات کوردی و شورهای احساسی چون هله‌پهرکی هنری، اعث چرخه‌ی کور عصیان-تسلیم می‌شود. در فقدان عینیت و هستی‌عینی کوردی در دوره مدرن، پروسه‌ی ذهنی شدن، ذهنی شدن سمبلها و نشانه‌های عینیت دیگری است که تنها نیت و احساس قلبی آن کوردی است در واقع ماده‌ی آن کوردی است و صورت آن غیرکوردی. به همین دلیل، از سویی، پارادوکس شورش-تسلیم را دامن زده است چرا که شور است و فاقد شعور و از سوی دیگر استراتژیها و تئوریه‌ها، برون ریخته شده‌ی این ذهنیت، توجیه همان عینیتی است که عملاً بر علیه آن شورش می‌کنند که آن را تحت عنوان تضاد تئوری و عمل بیان کردم. عمل که همچنان کوردی است و رسوب یافته صورت-سمبلیک هله‌پهرکی است، چون خود هله‌پهرکی تشکیل و گسست می‌یابد چون ۱۹۷۹ و ۱۹۷۵ اما نظر که ذهنی شدن عینیت دیگری است، با وجود مبارزه در عمل، تأیید همان عینیتی است که قصد نفی آن را دارد که حفظ تمامیت ارضی و ایران فرهنگی و ملیتهای ایرانی خروجی آن در ایران و کنفدرالیسم بی دولت، خروجی آن در ذهن ابرمرد ماست (ضعف اطلاعات من اجازه پرداختن مستقل به باشور و روزآوا و باکور بعد از بدرخانیان به غیر از اوجالان را نمی‌دهد). گسست از دولت کوردی که کاملترین شکل تجلی خودداست، چون «مم» گذار و گسست از زین و به آغوش عدم/مرگ رفتن است که همان فراموشی خوددا و مرگ کورد است که به آن باز می‌گردم و همچنین، فقدان مفاهیم پیشینی - که آن نیز پایینتر به آن باز می‌گردم- که امکانیت صورت بخشیدن به تجربیات پراکنده را ندارد. مفاهیم پیشینی، مفهومی کردن خوددا و صورت کلی سمبلیک است که فقدان آن که همان فقدان میانجی کورد است، امکان نقد خودبنیاد را به جای شور و احساس از کورد گرفته است و شکل سیاسی آن فقدان دولت در شکل دادن به احزاب پراکنده است.

هرگونه گذار و پشت کردن به خوددا، ظلمت است و تجلی خوددا-هله‌پهرکه، هگمتانه/دولت است که نفی آن، باعث مرگ کورد و فقدان مفاهیم پیشینی و ذهنیت خودبنیاد در کورد، مانع از گذار از ابژه/متهم به سوژه/قاضی می‌گردد. دولت کوردی، مانند مهر/خوددا، فاقد ماهیت و قوانین از پیش تعیین شده است، تنها نتیجه قرارداد و توافق بدنها/احزاب است که می‌تواند به شکل فدرال و یا کنفدرال باشد. هیچ کسی نمی‌داند ماهیت و محتوای آن چگونه باید باشد. بازگشت به خوددا که در شکل سیاسی و عینی آن، تشکیل دولت است، به معنی نفی

پروژه‌های قبلی چون پروژه‌ی اوجالان نیست بلکه تنها باید اوجالان را که بر روی «انجام» خویش ایستاده است، بر روی «سر» بازگرداند تا «سرنجام» شود. انجام اوجالان، کنفدرالیسم دموکراتیک است و سر وی «باشور، باکور، روزه‌لات یک خبات و یک ولات» یا کوردستان بزرگ بود که باید با انجام وی، کنفدرالیسم دموکراتیک، اجماع یابند. پروژه‌ی اوجالان از نظر سلبی، مهر نفی، در نفی آخرین سنگر تاریخ یعنی دولت-ملت با ارزش است همانطور که فلاسفه مه‌ری، نفی‌گری سیاسی خرمیان را در نفی فلسفی نبوت و توحید و معاد، درونی کردند تا بنیادهای مشروعیت خلافت را براندازند اما همچنان صحنه شطرنج زندانه وی بدون شاه باقی می ماند اگر نفی‌گری دولت، یک طرفه باقی بماند. حرام بودن مفهوم دولت (دولت کوردی) حتی زمانی که بدرخانین ندای استقلال و باشور ندای رفراوندوم و پ.ک.ک، ندای کوردستان بزرگ را سر می داد، به حرام بودن و نفرین شدن خوددا در تاریخ، توسط خدا باز می گردد که کورد به دلیل اینکه درکی از تحولات نظری غرب که فراتر از ظاهر امپریالیسم و سایکس-پیکوی آن است، نیافته است که قادر به ارزشیابی دوباره ارزشها و نقد یا وارونه سازی تقابل‌های دوگانه باشد که دولت سلطه واحد بر کثرت دیگری را حرام و، دولت وحدت در کثرت خویش را حلال اعلام کند چرا که حسن و قبح وی شرعی/دیگری است نه کوردی/عقلانی. اینکه تنها از نظر احساسی و اخلاقی به حمایت برخی از فلاسفه غرب از روژاوا می نگرند، نشانگر عدم درک آنان از زمانه ازدواج عمل و تئوری است.

شایان ذکر است که بخشی از بیماری ذهنی معاصر، ریشه در خود واقعیتهای دارد که نیست. گرایش به نیستی در ذهنیت، ذهنی شدن نیستی در واقعیت است به این معنی که کورد تصویری فراتر از امارات/عشایر نمی تواند داشته باشد که تئوریهای فدرال و کنفدرال نیز همان ذهنی شدن منطق امارات/عشایر است چرا که در تصور و حافظه کورد، دولتی وجود ندارد و اگر دولتی مانند کوماری کوردستان، چون یک رخداد شکل گرفت، قادر به دریافت آن چون یک دولت نیست چرا که فاقد مفاهیم کلی پیشینی کوردی است. به همین دلیل، عینیت کورد در دوران معاصر، در فقدان عینیت هگمتانه/دولت در واقعیت که مبنای ذهنی شدن کورد گردد، تنها بر اساس عینیت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مانند تمامی شورشهای موقتی معاصر، احساسی و گسست و تشکیل آن موقتی است. صورت سمبلیک که در آستانه دوران مدرن - در بحث ادبیات و نقشبندی به آن پرداختم - قادر به تحول از صور سمبلیک به مفاهیم سیاسی نگشت لاجرم به شکل جامدیت و سمبل از دالاهوتا لالش و درسیم به سنتی عزیز محدود گشته است و ذهنیت مدرن، در بیرون آن شکل گرفت که نه تنها از سنت عزیز گسسته است بلکه بدون شانه‌های غول سنت، قادر به دریافتی کلی از مدرنیته نیز نمی باشد. بنابراین، از سویی، تصویری فراتر از امارت-عشیره ندارد که در چهارچوب کنفدرالیسم بی دولت و فدرالیسم و خودمختاری ظاهری مدرن به خود گرفته است و از سوی دیگر، صورت سمبلیک به دلیل عدم تحول به مفاهیم مدرن، قادر به ارضای روشنفکر مدرن کورد نیست و چیزی در چینه در مقابل مفاهیم جذاب و مدرن دیگریها از رهایی طبقه پرولتاریا تا ایران فرهنگی و نئوعثمانیزم ندارد به همین دلیل، گسست از سنت به مدرن، یعنی از قبیله و صوفی به روشنفکر، گذار از کوردیت به ایرانی‌ت و ترکیت می شود که نه کسی به آن التفات یافته است نه کسی یارای درک آن را دارد.

در آغاز اشاره کردم که این نوشتار نه صورت معقول بلکه تصور کردن است چون شخصی و ذهنی در وجود راقم این نوشتار است عامه کورد و سیاستمداران، تصویری از آن ندارند به همین دلیل هرگونه طرحی از کوردستان، محدود به شعار حقوقی و اخلاقی می گردد حتی استقلال، تنها مسئله‌ای حقوقی است نه دولت کوردی. در مقایسه با دولت ایرانی که با تصورسازی از بهشت گمشده‌ی دیروزی ناشی از علم مستشرقان و اساطیر قدیمی و نهادینه کردن آن در سیستم آموزشی، تداوم یافت. کورد که سهمی نه در نظام دانش مستشرقان دارد و نه مورخ و محقق سخت کوش، فاقد مبنایی برای تصور کردن و اندیشیدن به آن است. محدودیت هه‌لپه‌رکی به جشن و سرور موقتی، شورشهای موقتی کورد را نیز موجب شده است که شادی و سرور احساسی را با انتقال به سیاست، به شادی رهایی پرولتاریای جهانی و خلق انسان نوین تبدیل کرده اند به عبارت دیگر به جای مدرن کردن و صورت سمبلیک و تحول آن به مفاهیم، بعد احساسی آن را سیاسی و مدرن کرده اند اگرچه به شکل ناخودآگاه و سمبلیک.

در پاسخ به سئوالی که قبلا از زبان ابراهیم یونسی مطرح کردم، یعنی فقدان تصور و نظریه که یا ماقبل سیاسی مانند چون امارتها و شورش‌های موقتی است یا در گذار به سیاست و نظم، گسست از کورد چون صفویه و ایوبی و امروز ایرانی می شود، همچنان بحران عقلانیت وجود نداشته کوردی است. در فقدان عینیت آن - که تصویری از آن در حافظه سمبلیک و تاریخی کورد باقی نمانده است - افقی برای طرح آن را نیز ندارد. فقدان هستی عینی آن از یک سو، که مبنای تصورپردازی یا ذهنی شدن شود و فقدان افلاطون و زرتشت، که به تصورات

خویش در قالب فلسفه و دین، هستی‌عینی و کلی ببخشند، بحران عینیت را به ذهنیت نیز کشانده است. اعراب و ترک و فارس با علم مستشرقان، به این بحران فائق آمدند اما علم مشروعیت بخش سایکس-پیکو، بخشی از عینیت و هستی است که نیستی کورد است ناگزیر به جای پناه بردن به این ابرمرد و آن سرورک، ضمن احترام و رعایت حال آنان، نیاز به زرتشت و افلاطونی هست که نیستی - کورد چه در عینیت و چه ذهنیت نیستی شده است - را در عالم ذهن انتزاع و در قالب عالم‌مثل و عالم مینوی، که در اینجا مفاهیم پیشینی است، هستی ببخشند تا هستی‌سیاسی بر اساس آن شکل بگیرد. افلاطون و زرتشت و ابراهیم، نیستی طرح خویش در مقابل هستی‌عینی کورد/مهریسم (هه‌لپه‌رکی غار) را با ابداع هستی‌های مطلق مثل و اهورا و الوهیم، جبران، و با هستی بخشیدن سیاسی به آن، دولت/امپراتوری و هستی‌عینی و سیاسی کورد - نمرود، ماد و غار - را به نیستی تبدیل کردند که این کار ابتدا در عالم ذهنیت آنان شکل گرفت که عالم‌مثل و اهورا، خیر و، صورت سمبلیک غار و ماد، شر ملقب گشت. اکنون ما در موقعیت آنان در مقابل هستی‌های عینی ایرانی و عربی و ترکی هستیم؛ با این تفاوت که پشتوانه‌ی نظری آن را نیز داریم. باید با انتزاع هستی‌عینی دیگری در عالم ذهن، آن را به نیستی و نیستی خویش را به هستی تبدیل کنیم. اگر آغاز تاریخ با اشخاص ذکر شده، پایان ما بود، اکنون باید آغاز ما، پایان آنان گردد و این کار با الگو گرفتن از ابراهیم و زرتشت و افلاطون اما در تقابل با آنان صورت می‌گیرد به این معنی که در عالم ذهن به نفی متافیزیک و سیاست‌خدایی آنان و، هستی بخشیدن مفهومی به خدای سیاسی مفقود شده کوردی باشیم. اینکه اوجالان خود را در تداوم ابراهیم در نظر می‌گیرد، اگر چه عملاً در تقابل با ابراهیم است، اما خودآگاهی وی درکی از آن را در نیافته است که ابراهیم در تقابل با وی بود و او باید در تقابل با ابراهیم صورت خویش را پردازش کند نه در تداوم آن.

امر مسیانیسیم و قربانی ناشی از اخلاقی شدن سیاست

امر مسیانیسیم و قربانی در کورد، سنتزی از زوال داخلی ناشی از انحطاط تصوف به درونی شدن قربانی در پای امر متعال با راز و نیایش و قالب گشتن صورت خدای دیگری به جای خوددای مهری است که اتحاد صوفی گسیخته از خوددا با خدا در آسیمیلاسیون فرادانیت کورد با خدای دولتهای مدرن بازتولید شد. تصوف مهری که آشیانه هبوط خوددا بود، به تصوف زاهدانه شرقی صعود به امر متعال خدا تبدیل گردید. همان طور که اشاره کردم نقد مذهب مقدمه هرگونه نقدی از جمله نقد سیاست است و مذهب و سنت در کورد، تصوف و سنت ادبی است که تنها با زوال آن، شریعت و فقه بخشی از سنت گشت. انحطاط سیاسی احزاب نه در خود احزاب بلکه ریشه در بنیادهایی دارد که احزاب بر بنیاد آنها شکل گرفت که منطق سلسله‌مراتب و ارباب رعیتی امارت و عشیره قدیم از یک سو و تصوف زوال یافته در امر متعال خدا که همدلی عرفانی را به جای امر سیاسی ما/دیگری صورت‌بندی کرد از سوی دیگر است. اما تداوم منطق امارت و عشیره نیز ناشی از گسست آن از فرهنگ مهری و امتناع فرهنگ مهری آشیانه کرده در تصوف و ادبیات از هبوط در سیاست بود که باعث عقب نشینی فرهنگ از سیاست به پستوی تکایا و عربان مانند سیاست ماقبل سیاسی عشایر گشت که منطق بقا آنان به هستی صورت کلی کورد غلبه می‌یابد. به قول دیلتای سازمان خارجی جامعه - یعنی قبایل - از صورت فرهنگی آن گسستند. به عبارت دیگر زمانی که تصوف، دچار انحطاط و خدا جایگزین خوددا شد، سیاست نیز در منطق عشیره و امارت غرق گشت که زمینه امر متعال و قربانی را به منطق سیاست امروز تبدیل کرده است. احزاب به شکل نهاد و ایدئولوژی مدرن هستند اما در واقع مرحله سوم گسست سیاست از فرهنگ و عربان شدن قبایل از صورت مهری است. برای درک این مسئله باید بازگشتی به سنت و تحلیل تحول آن در درون خود سنت اما با نگاهی مدرن داشته باشیم.

تفکر مسیانیسیم کورد ناشی از عدم درک سیاست‌خدای دیگری از یک سو، و زوال خدای سیاسی مهری به خدای اخلاقی از سوی دیگر است. عدم درک خداسالاری که عملاً به درگاه این خدا دعا و قربانی می‌دهد - دعای من تجزیه‌طلب نیستم و قربانی پیشمرگ در جنگ - اما تصور و درکی از خدایی بودن وی ندارد و این خدای جبار و متکبر، شامل تصویر دیگری که رحمان و رحیم است - که همان ایران پلورال و عراق فدارل است، می‌باشد. چرا که این استبداد تنها یک بعد از جباریت خداست. با جایگزینی روشنفکران به جای موبدان و نظم ایرانی به جای نظم اهورایی، کورد به جای عصیان در برابر این خدای ظالم چون شیطان در فلسفه غرب، به تزرع و نیایش قربانی چون ایوب/مم واداشته است که این بعد مسیانیسیمی، امید به روی دیگر رحمانیت خدا است که در فردای انقلاب و تغییر رژیم، با قربانی و دعا به درگاه وی،

جباریت ظلم به رحمانیت دموکراسی تبدیل خواهد شد. شکل سیاسی آن، عدم تولد سوژه سیاسی کورد در درک ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم فرهنگی و الهیاتی دیگری است که دقیقاً ریشه در فقدان درکی سیاسی از فرهنگ خویش و فرهنگی دیدن سیاست دیگری است. اما مسئله به این سادگی نیست که با نصیحت اخلاقی حل شود. این مسئله به طور تاریخی در گسست مهر از سیاست به اجتماع و اخلاق رخ داده است که به این تحول التفتانی نشده است. باید به طور عینی در پروسه تاریخی آن و نه تنها ذهنی و سوپژکتیویته، به احیا و تطور امر سیاسی در عقل کوردی پرداخت که البته این امر عینی/واقعی، تنها می تواند هستی درونی در سوژه داشته باشد به این معنی که واقعیتی که هستی بیرونی دارد را با اندیشیدن به آن هستی درونی کرد. اکنون ببینیم این گسست از سیاست که با وجود صدسال سیاست عملی فاقد نگاه و سر سیاست هستیم، چگونه رخ داده است.

قبل از ورود به تاریخیت بحث، لازم است ریشه آن را در خود ایده جستجو کنیم. به تکرار اشاره کردم که برخلاف عقلانیت دینی دیگری که تضاد مطلق ما بین خیر و شر و نور و تاریکی وجود دارد، خوددای کورد، خیر و شر را دو روی یک سکه می داند و شیطان/ملک طاوس، تجلی ذات خودداست. عصیان ادیانی مانند زرتشت در انتزاع بعد خیر و نفی بعد شر در قالب دو بنی و مهتر اینکه خوددای دو بعدی مهری را به یک بعد شر و تاریک تقلیل دادند، باعث گشت که هر آنچه در طرف سیاست زرتشتی است چون استبداد و طبقات و کشتار، جنبه خیر مطلق به خود گرفته و مخالفت و عصیان در برابر آن جنبه شر به خود بگیرد که در زوال سیاست با ورود اسلام، این استبداد مطلق خیر در حوزه نظر به وحدانیت منزه در عرفان شرقی تبدیل گشت که، کثرتها نمادی از ظلمت هستند و در حوزه شرع و فقه، به قداست خلافت که مخالفان نماد جن و کفر هستند و خلافت چون خدای بی قید و بند غزالی که همچنان باید پرستش شود، باید اطاعت گردد. با ظهور عصر مدرن وحدانیت نور و خیر مطلق عرفان، به وحدانیت سیاسی انقلاب نور تبدیل گشت که هرگونه کثرت قومی و پلورالیسم، نمادی از شر و اهریمن که همان امپریالیسم و تجزیه طلبی است، تبدیل شد. این خدا یک بعد است و هرآنچه خسرو استبداد کند شیرین بود و مخالفت با خسرو استبداد، شر و ظلمت است این مسئله روشن است که با هر تغییر و انقلابی این وحدانیت الهی خیر که اکنون به وحدانیت سیاسی ایران تبدیل گشته است، تداوم و هرگونه شورشی درمقابل استبداد قومی/پارسی/ایرانی ملقب به شر و سرکوب خواهد شد که بازتولید ازدها خواندن پادشاهی مادها و کشتار و سرکوب آنهاست چرا که ارزشها تغییری نکرده اند و تغییر نظام و اشخاص، تغییری در این قاعده بوجود نخواهد آورد. ارزشها نیز روبنا و تغییر ارزشها بدون تغییر سلطه‌ی قومی و نفی دولت ابزار سلطه‌ی قومی، آب در هاون کوبیدن است.

اما چرا کورد قادر به درک این مسئله نیست؟ این دقیقاً به تصویر کورد از خوددای خویش بستگی دارد که آن را به خدای دیگری بدون درک منطق خداسالاری دولت دیگری، فراقکنی کرده است. خوددای کورد فاقد تضاد مطلق خیر و شر است در واقع ماقبل تقسیم بندی خیر و شر است که کورد با تصور خوددای خویش به سیاست خدای دیگری می نگرد که شاید روزی بعد شر و ظلم آن، به خیر و دموکراسی تبدیل شود که این امر متعالی که باید سر خیر و رحمت بیاید، بدون امر قربانی ناممکن است که قربانی موصل و ادعای قاسملو که در صورت دادن خودمختاری، شش میلیون پیشمرگه را در اختیار نظام قرار خواهد داد، نمونه بارزی از آن است. در واقع همانطور که در شخصیت مم نشان دادم، ذهنیت کورد از نظر ساختاری همان ذهنیت خوددای دو بعدی است که با خدای ابراهیمی قربانی نیز عجین گشته است. ایمان به وفای عهد دیگری در فردای انقلاب و ره‌های موصل و رقه، نیز بازتابی از عهد و پیمان خود کوردهای مهری است که به دیگری فراقکنی شده است. به این معنی که چون خوددای کورد، عهد و پیمان است، کورد با تصور خوددای خویش، انتظار پیمان و عهد را از خدای تجلی یافته در دولت دیگری را دارد در حالی که خدای دیگری اساساً در تقابل با پیمان و میثاق خوددای ظهور و تکوین یافت همانطور که تجلی سیاسی آن از هخامنشیان تا آتاتولی در شکستن پیمان قبلی خویش با کورد، تثبیت شدند.

خوددای سیاسی هه‌لپه‌رکی کورد، چگونه بدون سرچوبی/شاه، به خوددای اخلاقی تحول یافت که با اخلاقی کردن سیاست امروز مواجه هستیم. این اخلاقی کردن سیاست همان وفای به عهد است اما بدون سر سرچوبی سیاست که نمونه آن را در گفتار مسعود بارزانی بعد از حمله بغداد صراحتاً مشاهده کردیم که گفت: «بعدا وه فای نه بوو» و مصطفی هجری که مدعی شد ما اخلاق را وارد سیاست کردیم و سیاست اخلاقی غرب کوردستان نسبت به دیگرها. کورد چون خود مهری است و وفای به عهد اصل مسلم کردار و رفتار وی است در توهم وفای به عهد خدای بی وفای دیگری نیز هست که به قربانی پیشمرگ منجر می شود. بی وفایی خدای دیگران را غزالی با خدای بی قید و بند خویش، تئوریزه کرد و نوح اجرا کرد. هنگامی که کشتی نوح سوراخ گشت با دادن عهد به مار که اگر سوراخ را مسدود کند، وی را نخواهد کشت اما

بعد از نجات کشتی، نوح مار را کشت. مار، وعده و عهد وی را یادآوری کرد اما نوح بی توجه به عهدی که بسته بود، مار را کشت. به همین دلیل شاه‌ماران در غارهای تاریک فغان بی وفایی آدمها را سر می‌زنند. در اساطیر نیز، مهر که میانجی عهد اهورا و اهریمن است با شکستن عهد توسط اهورا مواجه می‌گردد. این ما را به پاسخ سئوالی که از زبان یونسی مطرح کردم، می‌رساند مانند عهدهای قبل از انقلاب و قبل از تصرف موصل و استانبول که از نورسی و شیخ محمود سنتی و حسن خیری تا احزاب مدرن گرفتار آن هستیم. دلیل اینکه ادیان و پیامبرانی چون نوح و ابراهیم عهدالست را به خدایی متافیزیکی نسبت داده و به قبل از تولد انسان در لامکان روح فراقنی کردند، از این روی بود که به هیچ عهدی وفا نکنند و تنها عهد، اطاعت از نظم سیاسی خویش به عنوان نماینده خدای الست تقلیل دهند که سیاست خدایی خویش و اطاعت از آن به عنوان نماینده خدا، نماد خیر و تحقق عهدالست گردد چرا که عهدالست مهری با سیاست توافقی جایی برای پادشاهی خداسالاری و رابطه عمودی و نخبگان پیامبری باقی نمی‌گذارد.

مارکس می‌گوید نقد مذهب مقدم بر نقد سیاسی و هگل تصویر هر قوم از خدای خویش را مقوم تصور قوم از دولت و سیاست می‌داند که اکنون به تحول تاریخی و مفهومی خوددای عهد و قرارداد مهری از سیاست به اخلاق که با وجود سیاست مدرن هنوز بر پایه درک اخلاقی از سیاست استوار است می‌پردازیم.

اخلاقی کردن سیاست مانند دوستی با دیگر اقوام و اعتقاد به عهد و میثاق اخلاقی در عالم سیاست را در جنبشهای آناتولی تا به امروز از مسائل مهمی است که درگیر آن هستیم. مهاجمان تازه وارد به آناتولی که در موقعیت ضعف بودند با استفاده از فرهنگ عهد و میثاق کوردهای ساکن و کمک آنها، سکنی گزیده و صاحب اقتدار گشتند که بعد از تصاحب قدرت و تشکیل حکومت؛ پا بر همه میثاق‌ها گذاشته و با لگد زدن به مادر کورد خویش که آنها را سکنی و متمدن کرده بودند، به کشتار و محدود کردن کوردها در تشکیل امپراتوری خویش دست زدند. در آذربایجان نیز با ورود اولین امواج غز و ترکهای مهاجم در دربار روادیان با همین مسئله مواجه هستیم که آنها را ساکن و یاری دادند که بعدا با قره آق قویونلوها و صفویان پاداش خدمت و میثاق کوردها را با کشتار و تصرف و ترکیزه کردن سرزمینشان دادند. در قدیم نیز پارسهای تازه وارد را مادها اسکان داده و با آنها عقدی را منعقد کردند. پاسارگارد که امروزه به آن فخر می‌فرشند، طبق گفته والتر هینتس، شاهنشاهی ماد، آن را به عنوان دژی در حمایت از پارسها ساخت که از غارتها و کشتار قبایل آنها نسبت به همدیگر جلوگیری کرده و نظم و امنیت را در میان قبایل نامتمدن پارس نسبت به همدیگر از یک سو، و غارت و چپاول اموال بومیان از سوی دیگر، تضمین کند و آنها را وارد پروسه تمدن کنند. اما پارسها و نوادگانشان ترکهای غز، عهد و میثاق را شکسته و پاسخ وفا و کمک کوردها را با بی وفایی و شکستن نمکدان دادند. در واقع دین اسلام و زرتشت، مشروعیت بخشی به همان غارت و چپاول و تصرفات قبایل نیمه متمدن عرب و پارس است که بعدا ترکان نیز از قافله جدا نمانده و با همان دین اسلام و اسطوره‌های زرتشتی ایرانی، به چپاول و کشتار پرداختند و حاکمیت و تمدن مادها/کوردها به دوران ماقبل اندیشیده شده و تاریخ و جهالت رانده شد که سیستم ماقبل تمدن خویش را نماد نور و تمدن معرفی کنند. در واقع تمدنهای پارسی و عربی و ترکی، نمادین شدن و مشروع گشتن متافیزیکی سیستم ماقبل تمدن است که قبیله به ابرقبیله در امپراتوری و دولت مدرن انتزاع یافت.

اخلاقی و اجتماعی دیدن سیاست در کورد و یا سیاسی کردن مفاهیم اخلاقی چون عهد و پیمان، ریشه در اخلاقی کردن سیاست توسط فتویان، بعد از سرکوب خرمینان است که امکانیت سخن و سیاست از کورد رخت بر بست و «هله‌په‌رکی» با بریدن سر سرچویی در فرهنگ های اجتماعی قلندریه و فتوت و عیاران و تصوف، جنبه اجتماعی و اخلاقی یافت که با امکانیت سیاسی دوباره آنها بعد از فروپاشی خلافت و زوال مغولان، به جای سیاسی شدن و احیای سرچویی، به سیاسی کردن اخلاق پرداخته که نتیجه آن استقبال و اسکان و کمک به مهاجمان تازه نفس در سرزمینهای کوردستان گردید. اتفاقی که در آن زمان افتاد؛ فردانیت یافتن و اخلاقی شدن مفاهیم/سمبلها که اخلاقی شدن و فردی شدن لازم و ملزوم همدیگر هستند، در دوره دوم ذهنی شدن در ادبیات و تصوف بعد از قرون هفدهم، دوباره صورت گرفت که اناالحق حلاج به اناالایرانی روشنفکران تبدیل شد.

جدایی حوزه اجتماع از سیاست برای اولین بار در این دوران اتفاق افتاد همانطور که اخلاق از حقوق مجزا گشت البته ما متاسفانه به غیر از جنبشهای سیاسی شناختی به دلیل فقدان منابع یا شاید ضعف علمی نگارنده، از دوره قبل از اسلام نداریم اما می‌توان به طرح این فرضیه

خطر کرد که اخلاقی و اجتماعی گشتن در این دوران اتفاق افتاد که هنوز هم با وجود سیاسی بودن و سیاسی شدن، مبنای رفتار و نوشتار ما اخلاقی و اجتماعی است نه سیاسی.

فرهنگ عهد و پیمان و برادری و فتوت در میان مزدکیان و خرمدینان نیز و حتی مادها نیز که به اسکان پارسها پرداختند وجود داشت. مورخان اسلامی از اخلاق برادری و برابری و اهمیت میثاق در میان مزدکیان و خرمیان کم ننوشته اند اما این فرهنگ در میان آنان فردی و اخلاقی و اجتماعی باقی ماند و با نظام های سیاسی با منطق سیاست جنگ و دفاع مقابله می کردند؛ مانند جنگ مادها با آشوریها و پارسها که در یکی پیروز گشت و با دیگری شکست و یا جنگ مزدکیان و خرمدینان با ساسانیان و خلافت. حتی این مسئله در سلطان صلاح الدین نیز مشهود است که با وجود وفای به عهد و گذشت های اخلاقی وی، با صلیبیون و فاطمیون با منطق جنگ و سیاست برخورد می کند به همین دلیل به موفقیت دست یابد. در صورت تحقق نظم سیاسی چون مادها که جز در جنگ با آشوریها تحقق نیافت، با دولتهای دیگر چون بابل و لیدی معاهده صلح و قرارداد می بستند با حفظ سرزمین و اقتدار خویش مانند معاهده مانناییها با هیتی که برای اولین بار نام میتررا بر روی معاهده که متعلق به ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد است؛ ذکر شده است اما در امتناع سیاست بعد از خرمدینان و یا گسست سیاست از فرهنگ؛ فرهنگ سیاسی مهربی عهد و پیمان و پردیس از سویی، در قالب جنبشهای اخلاقی و اجتماعی قلندریه و فتوت جنبه اخلاقی و اجتماعی یافت و از سوی دیگر نظامهای سیاسی کورد چون شدادیان و روادیان تهی از فرهنگ سیاسی کورد در حد نظم طبیعی امارت و قبیله باقی ماند.

به عبارت دیگر، صورت سیاسی «هلهپه رکی» که بعد از سرکوب خرمدینان امکانیت عملی سیاست را نداشت با تغییر صورت سیاسی خویش در قالب جنبشهای اخلاقی و اجتماعی فتوتیه و قلندریه، صورتی اخلاقی و اجتماعی به خود گرفت. مفاهیم عهد و پیمان که در هگمتانه و نینوا سیاسی بود به اخلاق محدود گشت که جنبشهای آناتولی و ناسیونالیسم مدرن کورد التفاتی به این اخلاقی گشتن امر سیاسی نیافتند و به طور ناخودآگاه اگر چه مفاهیم مدرن را بکار می برند، در گسست در تداوم همان اخلاقی شدن امر سیاسی هستند که تولد ناسیونالیسم از دل تکایا مسئله ای مهمی است که تاکنون به آن پرداخته نشده است که باید به دیرینه شناسی گفتار تصوف کوردستان پرداخت تا با باستان شناسی به نقطه صفری که تحول از سیاست به اخلاق صورت گرفت، روشن گردد تا سیاست و اخلاق با هم آشتی کنند که با درک اخلاقی از سیاست متفاوت است که بعضی روسای احزاب ادعای آن را دارند. جنبشهای اخلاقی و اجتماعی فتوت و جوانمردان که بعد از خرمدینان سر برآوردند در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه نبود و به فردی کردن و اخلاقی کردن مفاهیم سیاسی عهد و پیمان در کمک های گروهی و فردی به دیگران پرداختند که با آغشته گشتن آن با تصوف و خدای اخلاقی کانتی که تو نیکی کن و در دجله انداز/ ایزدت در بیابانت دهد باز، به کلی لطیف و به معنای گذشت و فداکاری یک طرف در مقابل طرف دیگر تفسیر گشت در حالی که اصل عهد رابطه برابر و وفای دو طرف است.

آغشته گشتن هلهپه رکی مهر با تصوف آفت دیگری نیز به همراه داشت و آن شخصیت پردازی از ایده هاست. به عبارت دیگر، دونالدون گشتن مطلق و یا هبوط خود را در یک شخص مرشد و پیر از سویی، به کیش شخصیت آپویی و سروکی در کورد تبدیل گشت و از سوی دیگر عدم درک ایده خداسالاری دیگری فراتر از شخصیتهایی چون شاه و صدام است که شاید با تغییر شخصیتها، ایده نیز تغییر یابد که به همان بعد رحمانیت خدای نیز ربط دارد که قبلتر بیان کردیم. عدم درک این سلطه عقلانی یا خداسالاری مستقل از اشخاص که با تغییر اشخاص، خدای سلطه نیز تغییر خواهد کرد ریشه در شخصی کردن خود را توسط خود کورد نیز دارد همانند شخصی سازی خود را/خاونکار در یارسان است. در فقدان درک مفهومی و مهربی آن، آن را تجلی یافته در شخصیتهای صالح می دانند که بعد دیگر آن شخصیتهای ناصالح دیگری است. در چهارچوب این درک از خود را که آثار آغشته گشتن آن با تصوف انالاحق است با وجود حفظ ظاهر هلهپه رکی در جم خانه، مطابق اصول «سرانجام» نیست. چرا که «سر» هلهپه رکی «انجام» آن نمی شود یعنی چرخش سر و انجام یا سرچویی و گاوآن از بین رفته است چون شخص نماد مطلق گشته است در حالی که در سرانجام و «هلهپه رکی»، صورت کلی اصل است نه فرد؛ سر، انجام می شود و انجام، سر.

اما مسئله تنها به اخلاقی شدن سیاست ختم نمی شود چرا که خود اخلاقی شدن سیاست، معلول است که در صحنه شطرنج رندانه آنان جایی برای شاه نبود. آفت دیگر فقدان شاه، به عدمیت تصویر آن چون شکل کل نیز انجامید که هر زمان به دنبال کلیتهای دیگری برای

معنادهی به خود گرایش یافتند. هرگونه کوششی برای احیای صورت کل چه در شکل فلسفی آن در سهروردی و چه اعتقادی آن در اخوان الصفا و چه مذاهب یارسان و ایزدی، دیگر کل نبود بلکه فردی شده است چون خاوندکار و طباع تام که ظاهراً صورت کل است اما در فرد تجلی یافته است یا در چهارچوب کلیت دیگری چون اسلام، تشیع و معنویت قابلیت عام شدن و کلیت یافتن را دارد که به نتیجه سیاسی سنی شدن ایوبیان و شیعی شدن صفویان انجامید. به این معنی که، فقدان تصویر کل در عالم عینیت به فقدان آن در عالم ذهنیت منجر شد و فقدان آن در عالم ذهنیت، امتناع تلاش در جهت تحقق دوباره آن در عالم واقعیت می شود. هستنده ایی که فاقد تصویر از هستی باشد هرچقدر نیز تلاش به خرج دهد که از روزمرگی/دیگرزدگی رهایی یابد، بازهم بر اساس همان تصویر دیگری به تصویرسازی هستی می پردازد. خرمدینان به مرحله تثبیت نرسیدند که قادر به ارتعاش تصویر کل شوند. سیاست، کاملترین تجلی شکل کل-خوددست که خرمیان با شکست در مراحل نفی و نرسیدن به مرحله ثبات، تصویری از کل بر جای نگذاشتند به همین دلیل تکاپوی ذهنی شدن برای احیای کل در زیرسایه کلهای دیگری انجام گرفت مانند کلیت معنویت-اسلام در تصوف و فتیان. در آن زمان به دلیل مصادره و تاریخ سازی و تاریخ زدایی پارسها از مادها، امکانات لازم برای تصویر سازی از دوره مادها وجود نداشت و زرتشتیانی چون فرنبغ پسر فرخزادان و قبل از وی خداینامه، تمامی آیین مهری و مادها را مصادره و مهر زرتشتی زده بود که سهروردی از سویی، از احیای حکمای باستان ندا سر می دهد و از سویی، به نفی ثنویت گرایان و مجوسان می پردازد، به طور ناخودآگاه و سلبی متوجه این امر شده است اما امکاناتی برای تصور سازی تصویر کل نداشته است.

فقدان تصویر کل و عام، باعث جایگزینی عامهای دیگر چون مفهوم خدا در ذهنیت و خلافت و امپراتوری دیگری در عینیت گشت. جستجوی تصویر کل و عام گرایی از یک سو، و نیافتن تصویر کلی مهری/سیاسی از سوی دیگر، همیشه روح کورد را دلبسته و وابسته عامهای دیگری کرده است. تجلی سیاسی و عینی این وابستگی به عام وکل دیگری در سیاست، گرایش به مفاهیم عام دیگری و فقدان آن در خودی است چرا که روح کورد کل و عام است نه خاص. همانطور که اشاره کردم، کورد نه تبار و قوم و نژاد بلکه مجموعه ایی فرهنگی و تمدنی است که در فقدان هستی عینی آن در دوران ذهنی شدن اولیه، قادر به تصویر سازی و ایدتیک کردن آن نبودند که دوباره تلاشی در جهت تحقق عینی-سیاسی آن داشته باشند به همین دلیل همیشه گرایش به عامها و کلیتهای دیگری است. نمونه ای امروزی آن گرایش به عام ایرانیت و ترکیت در احزاب و گرایش به عامهای سوسیالیسم و پرولتاریا و انسان نوین در روشنفکری مدرن کوردی که با شخصیت مم در گرایش به عامی متافیزیکی آن را توصیف کردیم. در دوران ماقبل مدرن در گرایشهای امارتها به امپراتوریها و ذهنیت آن زمان، مانند تصوف و شیوخ، در ارادت به سلاطین عثمانی مشاهده می گردد. در حالی که چه در دوران مدرن و چه قدیم، امکانیت عینی عام شدن یا دولت/امپراتوری شدن امارتها-احزاب وجود داشته است؛ اما نه تنها تلاشی برای آن صورت نگرفته است بلکه برعکس با توجهات رئالیسم به یکی از عامهای دیگری گرایش یافته اند و یا در صورت تلاش چون ایوبیان و صفویان، در قالب تصویر عام دیگری انجام گرفته است. تعصب صلاح الدین در سنی گری و تلاشهای بی سابقه صفوی در دعوت علما شیعی عرب برای تصویرسازی، نشان از خلا عام/دولت، در میان کورد/مهر دارد. به این معنی که شخصیت مم، در فراموشی شخصیت و کل زین، در پناه بردن به تصویر کلی دیگری در دوران اول ذهنی شدن نیز اتفاق افتاد که فراموشی همان شاه/دولت است که از سویی، نماینده عام و کلیت است و از سویی، تجلی خوددای عام و کلی است که در فقدان آن، قادر به تصویر سازی از آن چه در عصر دین و چه در عصر مدرن، نشده اند و به عامها-دولتهای دیگری پناه می برند. این مسئله شخصی و خدمت و خیانت نیست. اکنون نیز چون تصویری از عام-دولت در میان کورد شکل نگرفته است، هرکدام به دنبال عام دیگری چه سیاسی و چه فکری می روند اگرچه امروز فکر، به مداحی سیاسی حزبی تقلیل یافته است و زورنالها به متفکران قوم تبدیل شده اند.

ناگزیر از تکرار هستیم که امتناع نظری کوردیت/دولت، دلیل اصلی امتناع عملی و سیاسی آن است که عدم تصویر کلیت و اخلاقی شدن، به چیزی منجر شده است که امروز گرایش و دفاع از ارزشها و کلیت های دیگری چه فکری چون پرولتاریا و ایرانیت و دموکراسی و چه سیاسی چون حل مشکل در چهارچوب و عام ایران و ترکیه، با توجیه اخلاقی صورت می گیرد و نفی آن که نفی سلطه ای قومی و استبداد است، نفی ارزشهای انسانی و اخلاقی - که گاه نامهای علم و رئالیسم می یابد- تلقی می گردد به همین دلیل به جای مقابله، به تبرئه خویش از اتهام می پردازند. فلاکت بار اینکه نفی ارزشهای عام و کلیت خودی و گرایش به عامهای دیگری که عام شدن سلطه آنهاست، قداست

اخلاقی و برتری ارزشی یافته‌است. البته قابل درک است چون مم نیز با اختیار و تکیه بر ارزشها، به دولت زین پشت کرد. همانطور که در تعریف مفاهیم بیان کردم، این مسئله که در قالب شخصیت مم قابل تعریف است تداوم کروولیت و درونی شدن آن که همان کرمولیت، می‌باشد که ارزشهای کوردی درونی شدن سلطه ارزشی دیگری است و مم‌های مدرن که همان ژورنالیست‌ها هستند، روان‌کننده‌ی چرخ سلطه دیگری و بخشی از هژمونی آن هستند.

با ظهور شبه ناسیونالیسم مدرن، به دست امارتهایی چون بدرخان و شیخهایی چون عبیدالله و سعید و بارزانیها، التفاتی به این شکاف و انشقاق فرهنگ و سیاست از سویی، که فرهنگ در فقدان تصویر کلی شاه-دولت، به کلیتهای دیگری دل می‌بندد، و اخلاقی/فردی شدن سیاست از سوی دیگر، نشد که فرهنگ عهد و میثاق بدون درکی سیاسی از آن و با همان منطق اخلاقی آن، تقدیر جنبشهای مدرن کوردی را رقم زد. از فرزندان بدرخان تا سمکو و قاسملو در پی باور به میثاق و عهد مذاکره و امید به حل مشکل در چهارچوب دیگری، در حین آن شهید گشتند که یادآوری اعدام عین القضاة همدانی و حلاج و سهروردی است که هرچقدر نیز در قالب کلیت معنویت و اسلام، ایده‌های خویش را بروز دادند، سرنوشتی غیر از سرنوشت بابک خرم‌دین نیافتند. از یک سو اخلاقی شدن امرسیاسی و انتظار وفای به عهد اخلاق شخصی رد سیاست، که نمونه کامل آن باور باشور به وفای به عهد بغداد در قضیه موصل و فراندوم بود که بغداد تا زمانی که در ضعف و باشور در قدرت بود، وعده تحقق میثاق را داد اما بعد از تصرف موصل و شکست داعش، که بدون کورد و قربانی پیشمرگ امکان نداشت؛ به کوردستان حمله کرد و فغان و ناله مسعود بارزانی که بغداد وفا نداشت، دقیقاً همین درک اخلاقی از سیاست را نشان داد که عین آن در «روژاوا» که پیشمرگ را در جهت وعده‌های ابرقدرت آمریکا قربانی و بعد، با سکوت در مقابل حمله ترکیه، پاسخ وفای خویش را دریافتند. این مسئله در روزه‌لات نیز هر بار تکرار گشته‌است که امید به وفای به عهد دیگری در فردای بعد از انقلابهاست که قبلاً نیز در همکاری شیخ محمود و نورسی با عثمانیها اتفاق افتاده‌است. کورد و احزاب کورد به دلیل اینکه خود درکی اخلاقی از سیاست دارند که متکی بر عهد و میثاق است؛ انتظار برآورده شدن و وفای به آن را نیز در دیگری دارند غافل هستند که دیگری، نگاهی سیاسی به اخلاق و اجتماع دارد نه نگاهی اخلاقی به سیاست که در فردای انقلاب فردا نیز، بی وفایی دیگری یا همان تکرار یک بعد جباریت خدا را دوباره خواهند دید. درک درست و سیاسی از میثاق بدون درک تحول تاریخی و مفهومی آن از سیاست به اخلاق و تصوف و انحطاط تصوف و ادبیات، ممکن نخواهد گشت و بدون بازآفرینی درک سیاسی مهر با نقد سنت از بیرون و دست یافتن به تصویر کل به جای تعریف خویش به عنوان بخشی از کلیت دیگری، تکرار خواهد شد. در یک کلام بدون نقد سنت و مذهب و تحول خوددا از درون سنت و مذهب، نقد سیاسی فاقد ارزش و در حد شاره‌برد نمادین شده امروز باقی خواهد ماند.

تولد ناسیونالیسم کورد از دل تکایا و شیوخ تصوف، بدون التفات به اینکه تصوف در کوردستان از قلندریه تا نقش‌بندیه و قادریه؛ عقب‌گردی از عالم سیاست به به عالم اجتماع و اخلاق شخصی یافته بود، وارد دنیای سیاست گشتند که انتظار مفاهیم وفای به عهد را با عمل اخلاقی خوب که یکی از این اعمال، قربانی دادن پیشمرگه‌است، را داشتند. فقدان درخواست دولت و امتناع نظری آن و نوشتن تاریخ اخلاقی و اجتماعی کورد منهای سیاست حتی اگر در باره سیاست باشد، نمونه آن است. احزاب نسبتاً مدرنی که بعد از ۱۹۷۵ در پی شکست جنبش شیوخ شکل گرفتند بر اساس همان منطق، صورت سیاسی یافتند که در چهارپارچه کوردستان در پی تعمیر و اصلاح خانه خدایان دیگری شدند که بر روی ویرانه‌های خرابات کوردستان شکل گرفته‌بود که هرگونه سعی در تعمیر و اصلاح آن، که همان دموکراسی و مدنیت است، تداوم خرابات بودن کوردستان باست و با همان درک اخلاقی از سیاست که شخص را مدنظر قرار می‌دهند، التفاتی از سیاسی بودن دولت و مفاهیم و ساختار فراشخصی نیافتند که هر بار با تغییر اشخاص به تغییر ساختار دلخوش گشتند و زیرساخت درک اخلاقی خویش را در قالب برادری خلقها، تئوریزه کردند.

جنبش «روژاوا» یا کاملتر کنفدرالیسم دموکراتیک بدون دولت؛ نیز جنبشی اخلاقی و اجتماعی است و محبوبیت آن نیز از سویی، به دلیل انسانیت اخلاقی آن است که روی دیگر ژانوس سیاست یعنی قدرت و مداخله دیگری را مشاهده نمی‌کند. این جنبش مانند همه‌ی جنبشهای دیگر معاصر کوردی، هه‌لپه‌رکیدنی سیاسی است به این معنی که به جای سیاسی و عقلانی کردن اخلاق و اجتماع به اخلاقی کردن سیاست پرداخته است به عبارت دیگر، به جای صورت‌معقول و سیاسی بخشیدن به صورت احساسی هه‌لپه‌رکی، همان درک احساسی هه‌لپه‌رکی را سیاسی و ماندگار و تئوریزه کرده‌است و از سوی دیگر، ضعف شخصیتی کوردها در روابط شخصی با دیگریهای فارس و عرب که

خود را از اتهام تجزیه‌طلبی و ناسیونالیسم در برابر شونیسیم آنان تبرئه کنند. این ضعف شخصیتی نیز ریشه در همان اخلاقی فرض کردن سیاست برای رهایی از اتهامهای سیاسی اخلاقی فرض شده است. به این معنی که در مقابل اتهام سیاسی که منطق سیاست ما/دیگری است، در نظر و عمل به تبرئه خویش از اتهامها می پردازد که در واقع نه اتهام اخلاقی بلکه پادمفهوم سیاسی است اما کورد درکی از آن ندارد و سعی در تبرئه خویش در اتهام اخلاقی مثلا تجزیه‌طلبی که به مرحله عمل در فدرال و کنفدرال و پذیرش مرزها می‌رسد، مانند تن دادن مخالفان استالین و هیتلر به سلطه آنان و استعفا از موقعیت اپوزیونی در دفاع از ارزشهای انسانی است. کورد چون درکی از ما/دیگری سیاسی که لازمه آن مفهوم/پادمفهوم است، پادمفهوم‌های دیگری استبداد نسبت به دموکراسی خویش را اخلاقی فرض می‌کند و به جای تئوریزه کردن منطق درست و دموکراتیک عمل خویش در نفی استبداد و خداسالاری، به تئوریهای توجیه همان استبداد پناه می‌برد. دیگری مسلط، از استالین و هیتلر تا داعش و ایران و بعث، باید با مفاهیم عام و انسانی/دینی سلطه خویش را توجیه و مخالفان خویش را مخالفان ارزشهای عام انسانی/اسلامی معرفی کند. اما درک اخلاقی کورد مانع از تبیین این مسئله شده است که با وجود مبارزه عملی، اسیر همان ذهنیت سلطه می‌گردد که اپوزیون استبداد محکوم به محکومیت اخلاقی نیز می‌باشد که به جای وارونه کردن ارزشها و فراقکنی محکومیت اخلاقی، به تبرئه خویش می‌پردازد. اینکه در جاهایی مانند مقابله با داعش از این خطا مبری است به دلیل پشتیبانی اخلاقی جهانی است نه هنر کورد. به این معنی که کورد باید مفتخر به اتهام/پادمفهوم از طرف استبداد مثلا ایران و تئورسینهای استبداد مثلا روشنفکران داخلی و خارجی آن باشد نه اینکه خود را تبرئه کند.

به این مسئله تاکنون دقت نشده است که بنیاد بسیاری از نظریه و اعتقادات کوردها نه در خود نظریه و اعتقاد، بلکه در ضعف اخلاقی وی به عنوان متهم است که قادر به وارونه کردن ارزشها و جایگیر شدن بر کرسی قضاوت نیست که همان روی دیگر ایزه بودن وی است چرا که کورد اکنون، ماده‌ای فاقد صورت است که صورت آن را دیگران تعریف می‌کنند و هرگونه تخطی از آن صورت تعریف شده، گذار از نظم نمادین است که فغان سردهد ما تجزیه‌طلب نیستیم و دموکراسی داریم. متأسفانه برخلاف نظر خانی و قادرکوبی، کورد اکنون حتی «شیر همت و داد» نیست بلکه به نقدهای آنان باید ضعف اخلاقی و عدم اراده را نیز افزود. اینکه روشنفکر کورد در رسانه‌های فارسی مشغول بد و بیراه گفتن از جمهوری اسلامی منهای ایران است، نه تنها هیچ درکی از علوم سیاسی نیافته است که سلطه‌ی دولت تک-قومیتی است نه تنها حکومتی و نظام حاکم جمهوری ایرانی/پارسی-اسلامی است، بلکه نشخوارکننده‌ی روشنفکر پارسی است و برای کسب رضایت وی شیر شده است ربطی به نفی سلطه بر کورد ندارد. نفی سلطه بر کورد نفی دولت ایرانی/فارسی است. این ضعف اخلاقی شخص کورد در مقابل دیگری که با ایده‌های رئالیسم و مدنیت آن را توجیه می‌کند در باره خود احزاب از جمله روزآوای اوجالان نیز صادق است که اخلاقی شدن و درک اخلاقی از سیاست را به اسم خلق انسان نوین، تئوریزه کرده است. جنبش روزآوا، در فقدان نظریه سیاسی و عدم درک سیاسی از سیاست که به بن بست وی انجامیده بود به طور کامل منطق اخلاقی سیاست را تئوریزه کرد و فقدان سیاست‌گری که همان فقدان دولت خواهی است را با تئوری آنارشویستی کنفدرالیسم دموکراتیک منهای دولت تئوریزه کرد در حالی که تئوریهای آنارشویستی در چهارچوب دولتها و بعد از تکوین و تثبیت دولت/ملتها و موخر بر آن صورت‌بندی یافته بود که پرش جانانه از ماقبل دولت به مابعد دولت، که ناشی از درک پساتاسیسی از وضعیت پیشاتاسیسی کورد است، به پرش جانانه کمونیسیم شوروی بدون انقلاب صنعتی منجر می‌گردد. در این اخلاقی سیاسی گشته، دولت ناهنجار است و کورد دولت نمی‌خواهد اما این کنفدرالیسم کاری با مرزهای سیاسی دولتهای دیگری ندارد و در چهارچوب دولت ترکیه، قصد تحقق دارد. اینکه قصد نابودی خانه خدایان دولت ترکیه و سوریه و ایران و مرزهای سیاسی را ندارد و تنها کورد دولت نمی‌خواهد؛ همان اخلاقی ماندن سیاست عملی در کوردستان است که فاقد سر سیاست و دولت است و این استراتژی برای آینده چیزی جز نمادین کردن نظم موجود و تسلیم در برابر واقعیت موجود نیست که نه در گسست بلکه گسست در تداوم همان رئالیسم و استراتژی روزه‌لات و باشور در تجزیه ناطلب بودن و مدنی بودن و ایرانی بودن است که بازتابی از همان جنبشهای قلندریه و فتوت است تنها حزب سیاسی به آن اضافه گشته است. اینکه در صحنه شطرنج کورد جایی برای شاه/دولت نیست به معنی از بین رفتن دولت/شاه در صحنه شطرنج دیگریها هم نیست برعکس تسلیم شدن در برابر آن است.

بنابراین، تا زمانی که خداسالاری باقی مانده است که ستیز و دشمنی سه قوم عرب و ترک و فارس با کورد که ستیز روح با بدن، مشروعیت مردمی و برابری با مشروعیت متافیزیکی و سلسله‌مراتبی، رندی با زاهدی و تاریخ با پسا تاریخ است، که نمونه کامل آن را در حمله و تحریم

باشور هنگام فراندوم و روزآوا دیدیم، امکانیت تحقق نظم کوردی با وجود امکانیت عملی آن ممکن نمی‌شود چرا که با وجود امکانیت تئوریک، فاقد تئوری سیاسی است و تبریته جستن از اتهام/پادمفهوم دیگرها، به تئوری سیاسی کورد در مشروعیت بخشیدن به همان خداسالاریها انتزاع یافته‌است. تاریخ معاصر ثابت کرده‌است که امتناع نظری یکی از دلایل اصلی امتناع سیاسی نظم/دولت کوردی است برای مثال در سال ۲۰۰۳. امکانیت تئوریک آن که، کورد قادر به درک آن نیست، گذار از کوردستان وحشی «کارل می» به کوردستان دموکراتیک ژینک و چامسکی است که ژینک خود به آن اشاره کرده‌است اما وی قادر نیست دریابد که ژینک واقعی، فلسفه وی است نه شخص وی که حسرت سوژه را ناشی از فقدان میل و نژادپرستی را پاسخ به این سؤال می‌داند که آنها از ما چه می‌خواهند که در عدم شناخت خوددای مهربی کورد، به نژادپرستی در مقابل کورد با مفاهیم شیطان و جن و تروریسم پرداختند. البته نباید پروسه اخلاقی گشتن سیاست را رماتیک و مثبت ارزیابی کرد چرا که احزاب کورد نسبت به همدیگر فاقد هرگونه اخلاقی هستند و بر اساس منطق سیاسی و بقا قبیله در ستیز هستند لاجرم ضعف اخلاق سیاسی است نه اخلاقی بودن. همچنین، ما را به سمت بحث دیگری که «دیگری»، هنوز در داخل است و به بیرون هدایت نشده است، سوق می‌دهد که آن هم به فقدان صورت کوردی و فقدان کورد چون کل بر می‌گردد.

دیگری با انحصار مدرنیته که همان انحصار امکانات دولت تک قومیتی پارس و ترک و عرب بود با مدرن و مترقی خواندن خویش، عصیان برعلیه دولت تک قومیتی خویش را عصیان سنت عقب ماندگی برعلیه مدرنیته قلمداد کرد، نه تضاد و جنگ سیاسی دو قوم. لاجرم این عصیان فاقد سر سیاست تفسیر می‌گشت و حلقه روشنفکری کورد که نتیجه همان سیستم آموزش و پرورش ملی شده ی امپراتوری قدیم بود، در گذار از سنت به مدرنیته، و در گذار از فرهنگ و اجتماع به سیاست، همان بود که گذار از کورد به دیگری چون فارس که هرچقدر هم احساس کوردی و درباره کورد بنویسد، فاقد سوژه سیاسی کورد و ندای آسیمیله شدن خویش را با آسیمیله کردن کورد در قالب ایران فدرال و کنفدرال و فرهنگ عظیم ایرانی بازگو می‌کند چرا که باید از اتهام اخلاقی ارتجاعی و سنتی بودن، خودش را نجات ببخشد. یعنی به جای درک منطق تضاد ما/دیگری در میان دو قوم یکی صاحب دولت و دیگری فاقد دولت، تضاد را از دیدگاه دیگری، تضاد مدرنیته و مفاهیم مثبت دیگری با سنت و ارتجاعی خواندن خویش می‌بیند که برای تبریته خویش، دست به دامن تئوریهای دیگری در حال جنگ با وی می‌افند که ریشه در همان عدم درک سیاسی از سیاست و گم شدن در فضای متافیزیک تقابل‌های دوگانه طرح شده‌ی دیگری بدون درک زیربنای فیزیک سیاسی آن است. این به معنی منفی بودن این مفاهیم نیست، برعکس بسیار زیبا هستند اما همانطور که هگل گفته است سیاست جای زیباییها نیست و وفای به عهد یک طرفه را قبلا ذکر کردم به چه انجامید. گل هر چقدر هم خوش بو و زیبا باشد در صورت آغشته گشتن با فاضلاب، به گلاب شدن فاضلاب منجر نمی‌شود بلکه به فاضلاب شدن گل منجر می‌شود. اگر تجزیه طلب بودن مفهومی منطقی است که کورد سعی در تبریته خویش از آن دارد، جن و شیطان بودن دوران اسلامی و قدیم نیز منطقی و درست است که باید ثابت کنیم که جن نیستیم و اکنون که در حال نوشتن این مطلب هستیم، اتهام نازیسم بودن رهبر یهودی اوکراین نیز توسط روسیه باید منطقی باشد و اوکراین باید مانند کورد، ثابت کند که نازیسم نیست؟

سه رویکرد دوران گذار:

نورسی و کواکبی، سکبان و گوک آلپ و بدرخانیان و امین زکی در پاسخ به بحران گذار سنت به مدرنیته

سالهای بعد از مرگ حاجی قادر کوبی، که می توان آن را به دوران گذار و آگاهی بر بحران نامید، سالهای پرتلاطمی در ادب و اندیشه کوردی است که به جرأت می توان گفت تقدیر اکنون ما را رقم زده است. به همین دلیل، برای مدرن بودن که در یک کلمه به معنی نقد اکنون یعنی نقد سنت‌های بازمانده در اکنون است، باید سنت های پردازش شده در آن دوران که تاکنون بازمانده است را بررسی و نقد کرد. سالهای بعد از کوبی تا ظهور احزاب مدرن ناشی از خلا شکست جنبش ملا مصطفی بارزانی، دوران گذار از سنت و مدرنیته است که نه سنت است و نه مدرن؛ بنابراین، دوران بحران و شکل‌گیری است و چون شکلی از کورد شکل نگرفت، ما هنوز بی شکل و کورد فاقد صورت به این معنی که هنوز در دوران گذار به سر می‌بریم. دورانی که مم تجلی سیاسی خویش را در حسن خیری یافت و اکنون مم-خیری الگوی هردو روشنفکران و احزاب گشته است. همانطور که اشاره کردم قادر کوبی، اگر چه به شکاف سنت و مدرنیته، آگاهی یافته بود اما وی فاقد هرگونه زبان و معرفت‌شناسی تازه بود و نقدهای وی و دیگر شاعران به تصوف و شیوخ، یا از زاویه شریعت و اسلام ناشی از آغشته کردن تصوف با شریعت توسط مولانا خالد نقشبندی بود که اتفاقاً باعث رونق اسلام‌گرایی همزمان با شعارهای احیای سید جمال‌الدین اسدآبادی شد- که هنوز هم تاثیر انتقادهای آنان بر مدرسه با واسطه نورسی که اکنون مکان تدریس شریعت و تولید بنیادگرهای اسلامی گشته است، مشهود است- و یا از زاویه کارکرد اجتماعی، با همان زبان و مفاهیم سنتی انجام می‌گرفت بدون تحولی در مفاهیم سنتی لاهوت به ناسوت بود.

در دورانی که مدرنیته، مرغهای اقوام مختلف و نخبگان آنها را از آشیانه‌ی گرم سنت پراکنده کرده بود، هر گروه و قومی در جستجوی آشیانه‌ی دیگری برای پناه روحی خویش می‌گشتند. امتناع فکری ناشی از زوال سنت ادبی به اندیشه عرفانی تقدیر و فنا، از سویی، و واقعیت‌های رئال-پولیتیک که دیگران صاحب مرز و امپراتوری مشخص اما کورد فاقد آن بود از سوی دیگر، باعث انتزاع اختلاف‌های قبیله‌ای و مذهبی به عالم اندیشه /ایدئولوژی گشت چون فاقد صورت کلی در شکل دادن به پراکندگیها بود. در این دوران اگر بخواهیم با مسامحه آن را تقسیم بندی کنیم، که این تقسیم بندی موقت و نیاز به تحقیق و مطالعه بیشتری دارد، می توان اندیشه‌ها و رویکردهای بروز یافته‌ی بعد از آگاهی بر بحران را به چهار مکتب تقسیم کرد. رویکرد اول: دیدگاه اسلام‌گرایی و اتحاد اسلامی است که نمایندگان آن بدیع الزمان نورسی و عبدالرحمن کواکبی هستند. این رویکرد را می توان ایدئولوژیک کردن سنت آنها سنتی که انحطاط یافته بود، نام نهاد. دیدگاه دوم گذار از سنت به مدرنیته، همان می‌شود که گذار از کوردیت به ترکیت /ایرانیت که گوک آلپ و یاسمی و به شکل متفاوتی سکبان نماینده آن هستند. دیدگاه سوم که حامل اندیشه‌های مدرن ناسیونالیستی هستند، فرزندان بدرخان و امثال امین زکی و احسان نوری پاشا هستند که ناسیونالیسم انتزاعی و فاقد محتوای کوردی و تاریخی است به همین دلیل الیتستی باقی خواهد ماند. دیدگاه چهارم که بیشتر باید نیستی آن را بررسی کرد نه ظهوراتش، همان سنت عزیز مهجور مانده در فولکلوریک و حافظه سمبلیک ما که گذاری به مدرنیته نیافت. به همین دلیل دوران گذار، دورانی است که من به گسست عینیت از ذهنیت آن را قلمداد می‌کنم چرا که سه دیدگاه نوآوران بدون توجه به منطق قدیم چه آنانی که ندای احیای کوردی سر دادند و چه کسانی که ندای احیای اسلامی، از آن گسستند. تنها حلقه‌ی اتصال سنت و مدرن، فردانیت تصوف که به شکل فردی در اتحاد با خالق است به فردانیت شهروند مدرن تبدیل می‌شود که در اتحاد با خالق زمینی شده‌ی ایسم‌ها و دولتهای دیگری است. به عبارت دیگر، فرد کورد گسیخته از صورت سمبلیک و کلیت، حلقه واسطه سنت و مدرنیته است که گاهی در کلیت اسلام و گاهی در سوسیالیسم و ایرانیسیم به جستجوی عشق خویش می‌گردد که همان جایگزینی خدای ابراهیمی با خوددای زین توسط مم است که مم به شهروند کورد و خدای ابراهیم نیز در دولتهای تک قومیتی انضمام یافته است.

این سه رویکرد، نمایانگر سه بعد شخصیت کورد در دوران گذار است که اشاره کردم. از سویی، تعلیمات عالم رمز و راز و از سوی دیگر آموزش مدرن زبان ترکی و عربی و فارسی که تنها زبان نیست بلکه ماده‌ی ایدئولوژی ناسیونالیسم مدرن نیز است و سوژه‌ی معلق کوردایه‌تی که البته گاهی همدیگر را در بر می‌گیرند. تعلیمات رمز و راز که با انتقادهای متشرعان به رنگ شریعت نیز در آمد در نورسی مشاهده می‌کنیم که با آموزش‌های مدرن احیای اسلامی تلفیق می‌گردد که ایدئولوژیک کردن سنت منحط بود. نمایندگان بُعد آموزش مدرن که دیگری می‌شوند، بیشمار هستند از آلپ تا یاسمی و سوژه‌ی معلق و جزیره خودآگاهی کوردایه‌تی را بدرخانیان نمایندگی می‌کنند.

این دوران همچنین مصادف است با جنبشهایی که بعد از شکست امارتها به دست شیوخ از شیخ عبیدالله نه‌ری تا شیخ سعید پیران و شیخ محمود برزنجی شکل گرفت که، می‌توان جنبشهای نسبتاً مدرنی چون خویبون و جنبش آرات و قیام سنتی قبیله‌ای سمکورا نیز به آن اضافه کرد. در این دوران بسیاری از اشرافیت سنتی و روستایی قبایل و شیوخ، به اشرافیت شهری تبدیل و با گسترش شهرنشینی و آموزش های مدرن مراکز امپراتوری مواجه هستیم. در زوال سنت و امتناع اندیشه سنتی ادبی برای رودروی با منطق دنیای مدرن - که حاجی قادر کویی بیشتر از اینکه نماد آغازی نو باشد، بیانگر پایان آن و انتقادهای وی نشان دادن امتناع سنت در برخورد با دنیای مدرن بود نه اینکه خود حامل اندیشه و معرفت شناسی تازه ای باشد- از سویی، رویکرد ناسیونالیستی خانواده بدرخانین را مشاهده می‌کنیم که به احیا و مدرن کردن زبان و ادبیات کوردی و حمایت از مبارزات ناسیونالیستی می‌پردازند که افسران قدیم و مبارزان و مورخان جدیدی چون نوری پاشا و امین زکی یکی در عمل و دیگری در نظر در همین دیدگاه قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، دو دیدگاه گسست از کورد یکی هضم در ملی‌گرایی قوم غالب و دیگری اسلام‌گرایی، که، گوک آلیپ و یاسمی نماینده اولی و کواکی و نورسی نماینده دومی هستند که به ترتیب به آنها می‌پردازم.

دیدگاه ناسیونالیستی بدرخانین که بعد از شکست جنبش شیخ عبیدالله نه‌ری و قبل از آن، برچیده شدن امارت بدرخانین، با انتقال فرزندان آنها چه به شکل تبعید و چه هجرت به مناطق شهری روی داد، تکوین یافت که در سال ۱۹۸۷ اولین روزنامه کوردی به اسم کوردستان به مدرن سازی زبانی و ادبی کوردی و طرح مسئله کورد در قالب اندیشه‌های مدرن ناسیونالیستی پرداخت. این جنبش با فراز و نشیب های زیادی از تشکیل جمعیت تعاون و حدت که دو سال بعد از انقلاب ترکان جوان و کمیته اتحاد و ترقی پان ترکها تشکیل و با اختلافات بدرخانین و شیخ عبدالقادر تا حمایت از قیام شیخ سعید پیران و شکست جنبش آرات را به خود دیده است که محدودیت این مقال اجازه تفصیل آن را نمی‌دهد. با شکست جنبش آرات که بعد از شکست جنبش شیخ سعید پیران در ۱۹۲۷ تشکیل و در ۱۹۳۰ پایان یافت، بسیاری از بدرخانین از مبارزه سیاسی رسمی دست کشیده و به کارهای فرهنگی و انتشار روزنامه پرداختند که تاسیس خط لاتین برای زبان کوردی یکی از اقدامات آنان بود. این گروه که ابتدا از انقلاب ترکان جوان بر ضد خلافت حمایت کردند و در پیمان سور نقش بسزایی داشتند با تغییر پیمان سور به لوزان و حذف از سیستم تازه، آوازی کشورهای همجوار از جمله دمشق و بیروت و یا اروپا شدند.

اگر مروری به روزنامه های آنان از کوردستان تا هاوار و هیوا داشته باشیم که اندیشه ای نامتجانس ناسیونالیستی و غیراسلامی و سکولار است: ایده‌هایی را مشاهده می‌کنیم که هنوز درگیر آن هستیم. اولاً باید توجه داشت تمرکز نوشته های آنان بر زبان و ادبیات است اما از نظر فرم و ظاهری ادبی بدون توجه به محتوای سنتی آن اگرچه گاه‌آیینی چون ایزدی به عنوان آیین سنتی غیراسلامی کورد و احمد خانی برجسته می‌گردد، اما ریشه‌های آیین ایزدی را با توجه به مطالعات غربی خویش و تعریف خویش بر علیه ترکیت و اسلامیت، به زرتشتی و ایرانی نسبت دادند. در واقع ایده‌هایی که امروز توسط اوجالان با قدرت تبلیغاتی مدرن در باکور جایگیری شده است را بدرخانین آغاز کردند اگرچه قدرت تبلیغی پ.ک.ک را برای گسترش آن در میانه عامه‌ی مردم بی‌سواد نداشتند. دوماً، بسیاری از آنان که در سوریه و لبنان، در متصرفات فرانسه و انگلیس دوران هجرت و یا تبعید خویش را به سر می‌بردند، با اندیشه‌های مدرن از زاویه فرانسویها آشنا گشتند که خود عاملان سایکس-پیکو بودند. اکثر مجلات آنها نیز در این دو شهر منتشر شدند: هاوار Hawar در دمشق بین سالهای ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۳، روناھی Ronahi در دمشق از ۱۹۴۱-۴۴، روز نو Roja nu در بیروت ۱۹۴۳-۴۶ و Ster در دمشق ۱۹۴۳-۴۵ که نمایانگر هویت و فرهنگ مدرن کوردی با برادران بدرخان و شخصیتهایی چون عثمان صبری و رشید کورد و نوردالدین زازا بود که با استقلال سوریه در جنگ جهانی دوم به پاریس هجرت کردند. در این دوران فرانسویها و انگلیسیها که در صدد و یا انجام سایکس-پیکو بودند، متوجه مسئله کورد نیز بودند که آنها را به عنوان اقلیتی در درون مرزهای سایکس-پیکو به رسمیت شناختند و از خودمختاری محدود آنها در چهارچوب دولت مرکزی بر ساخته سایکس-پیکو حمایت می‌کردند که این کار نیز بیشتر جنبه نصیحت به حاکمان منصوب شده خود را داشت.

فرزندان بدرخان، در دوران سپری شده در دمشق و بیروت، در آشنایی با اندیشه‌های اتونومی تبلیغ شده توسط فرانسویها از سویی، و نامیدی از تشکیل استقلال کوردستان بعد از تسلط کمالیسم، از سوی دیگر، مسئله ناسیونالیسم و استقلال خواهی را با اندیشه‌های

دموکراسی خواهی با رعایت حقوق اقلیت، برافراشتند. اگر چه بعد از فروپاشی عثمانی در پایان جنگ جهانی اول، روزنامه ثریا بدرخان مسئله استقلال کوردستان را مطرح می‌کند اما اولاً ناشی از فروپاشی عثمانی است و تداوم نمی‌یابد، دوماً، مطرح کردن استقلال، مسئله‌ای حقوقی است و حرام بودن مفهوم دولت از آن زمان تکوین یافت. گذار از پیمان سور به لوزان، باعث تحول مفهومی خاصی نشد در حالی که گذار از تشکیل دولتهای عربی به بالفور و تشکیل اسرائیل، باعث تحولات زیادی در ناسیونالیسم عربی در تغییر از ناسیونالیسم حقوقی فرانسوی به رمانتیک آلمانی گردید همچنین در ایران با شکست مشروطه، شاهد این تحول هستیم اما تا جایی که اطلاعات من یاری می‌دهد، تحولات سیاسی، به تحولات مفهومی منجر نگشته است و این مسئله از فروپاشی عثمانی تاکنون، گریبانگیر مسئله کورد است. به این معنی که، نظریه هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد چرا که اساساً نظریه‌ای مطرح نگشته است بلکه از زاویه اخلاقی مطرح شده است و اخلاق مستقل از واقعیت، همیشه به شکل استعلایی اهمیت مطلق خویش را حفظ می‌کند. عدم تحول مفهومی ناسیونالیسم کورد و فقدان نظریه دولت، ریشه در نامفهومی بودن آن از آغاز دارد که فاقد تئورسینهایی بود که فقدان چهار چوب در واقعیت را با طرح آن در ذهن جبران کند و پیشگام اولین مرحله ذهنی شدن مدرن گردد تا ناسیونالیسم مدرن ذهنی گردد و در فقدان عالم بیرون، در عالم درون به صورت کلی دست یابد و با قورت دادن مرزها، در فرصت مناسب، صورتی بدون مرز را بالا بیاورد. سنورهایی که مانع از دست یافتن به هه‌ناره شدند، از یک سو، به جای فائق آمدن به آنها در عالم تخیل و اندیشه، به منطق اندیشه وجود نداشته یا همان استراتژیهای مشهور گشته به رئالیسم شد که همان تسلیم رئال-پولیتیک شدن است از سوی دیگر، تخیلاتی چون خلق انسان نوین پرولتاریا و کنفدرال، چون جمشید خانی مامم شد که روی دیگر همان تسلیم واقعیت است که نشان از گسست مطلق ذهنیت و واقعیت دارد که، به جای اندیشیدن به موانع و هضم آنها در مفاهیم و سپس تبدیل به کنش، به پای در رحمت امر متعال به نیایش و گدایی سیاسی پرداخت. این است دورانی که آغاز گسست عینیت از ذهنیت و ذهنیتی برای فراروی از مرزهای واقعیت دیگر وجود ندارد که به جای نظریه‌دادن برای واقعیت به نظریه‌سازی همان واقعیت موجود می‌پردازد.

این گسست بعد از قادر کویی ایجاد شد که، زبان و هویت مدرن کوردی با بدرخانین، بدون توجه به هویت سنتی و ذهنیت تبلور یافته در زبان سنتی، ایجاد شد که گسست زبان مدرن از زبان کلاسیک ادبی به معنای گسست واقعیت سیاست مدرن از ذهنیت سنتی بود که تاکنون این برزخ مورد تامل قرار نگرفته است و از کویی به بعد، دیگر شاعران اهمیتی در تحول مفاهیم ندارند چرا که همانطور واقعیت در بیرون سنت به راه خویش ادامه داد، سنت یا ذهنیت نیز بدون توجه به واقعیت، زاینده‌گی خویش را از دست داد و در سقف متافیزیک صعود کرد نمونه‌ی آن پیرمرد است که با وجود درگیری با ابزارهای مدرن چون روزنامه و آشنایی با ناسیونالیسم، یا در طبیعت سیر می‌کند یا در سقف متافیزیک. در واقع، ایده‌هایی که امروزه درگیر آن هستیم در آن زمان شکل گرفت یکی ربط دادن آیین‌های کوردی توسط مذهبیهای سکولار شده چون جگر خون، به زرتشت و ایرانیگری که خود را از ترکیه و کمالیسم متمایز کنند. دوم، طرح ناسیونالیسم به شکل خودمختاری و محدود در چهار چوب مرزهای موجود آن هم در شکل حقوقی و اخلاقی و سوم، محدود شدن فرهنگ کورد به مسائل ادبی و زبانی بود. اینکه ایرانیها و کوردهای نشخوارکننده‌ی آنها، مدعی هستند که حتی کوردهای عراق و ترکیه خود را ایرانی در نظر می‌گیرند، ریشه در این دوره دارد که ناسیونالیسم آغازین کورد در ترکیه/باکور تکوین یافت که خود را در تقابل با ترکیه و توران تعریف می‌کرد که واکنشی به نفی، توسط کمالیسم بود که با گسترش ناسیونالیسم به باشور و روزه‌لات نیز ایده‌ی زرتشتی/ایرانی بودن کورد نیز همانند حقوقی و اخلاقی بودن آن، گسترش یافت. شاید اگر آغاز ناسیونالیسم در روزه‌لات بود، اکنون با قضیه متفاوتتری روبه رو بودیم.

با مشاهده سرکوبهای شدید، بعداً خود فرانسویها، مسئله کورد را از حالت اقلیت قومی و ملی بویژه بعد از ۱۹۶۰ به اقلیت مظلوم و حقوقی تغییر دادند که دولتهای مرکزی باید حقوق بشر را نسبت به اقلیتهای چون کورد رعایت کنند و ابزار آن نصیحت و پیشنهاد بود که باعث تقلیل مبارزه از سطح تضاد دو قوم، به دولت-ملت مسلط و اقلیتی که حقوق آن باید توسط اکثریت تامین شود، شد. در کنار این سیاست تبلیغی عاملان سایکس-پیکو، از یک سو، مستشرقانی در هماهنگ با مرزهای سایکس پیکو، فرهنگ و ادیان و زبان کوردی را بخشی از تمدنهای دیگر چون ایران و اسلام بررسی کردند نه چون یک قوم/ملت و یک مجموعه‌ی فرهنگ و تمدنی مشخص و متمایز که، کربن و کرین بروک در این چهار چوب هستند و از سوی دیگر، مسئله کورد، به مسئله‌ای حقوقی چون کریس کوچرا و یا صرفاً به ادبیات و فولکلوریک مانند کارهای لیزنبرگ و یوانا بوخنسکا تقلیل یافت که بخش اعظم مستشرقان در این چهار چوب در باره کورد تحقیق کرده‌اند. در واقع، نفی دولت کوردی

در نقشه‌های آنان در همکاری با قدرتهای حاکم ترک و فارس و عرب، به نفی تاریخ و فرهنگ و زبان مستقل کورد در تحقیقات علمی تبدیل شد. امتناع کوردیت چون مفهومی کلی، دلیل اصلی امتناع آن چون دولت گشته‌است و کورد در فقدان مفاهیم پیشینی و صورت کلی کورد، به بازتولید همان رویکرد تحت عنوان علم می پردازد چرا که خروج از پارادایم و دیسکورس تعریف شده، نمادی از ایدئولوژی خواهد شد.

باری، مسئله‌ایی که امروز درگیر آن هستیم و با ابراهیم احمد و قاسملو، به شکل استراتژی در آمده و نهادینه گشت، در آن زمان توسط فرانسویهای عامل سایکس-پیکو تبلیغ و توسط بدرخانین به شعار ناسیونالیسم کورد تبدیل شد؛ یعنی تقلیل مسئله کورد از دولت به خودمختاری در چهارچوب سایکس-پیکو و طرح مسئله با حقوق بشر و تمنای رعایت آن که امروزه مشاهده می‌کنیم. طرح خودمختاری در چهارچوب مرزهای سایکس-پیکو توسط غربیهای فرانسوی وانگلیسی برای توجیه سیستم تحمیلی خویش، متناسب است با فقدان کوردشناسی مستقل، هیچ کرسی کوردشناسی مستقلی در دانشگاههای غربی وجود ندارد و بخشی از مطالعات ایران شناسی و ترک شناسی و اسلام شناسی است. مستشرقان آنان از گوبینو نژادپرست با طرح سنگ خاراای ایران تا فیلیپ کرین بروک که با تلاش خستگی ناپذیری، سعی در زرتشتی و ایرانی کردن آیینهای یارسان و ایزدی دارد، تداوم می‌یابد که ایرانی و اسلامی کردن مذاهب کوردی همان ایدئولوژی سایکس-پیکو در ایرانی و عراقی-سوری کردن کوردهاست.

اندیشه‌های و مفاهیم مطرح شده ناسیونالیستی در نخبگان شهری شده ی باکور بسیار مهم است چون اولین موج شکل‌گیری ناسیونالیسم است که ایده‌های آن در گسترش به باشور و روزه‌لات نیز دوندونهای تازه‌ای یافته و جامه به جامه از سوسیالیسم دموکراتیک قاسملو و ایران چند ملیتی تا کنفدرالیسم بی دولت اوجالان بر بدنهای تازه‌ایی هر بار با مرگ بدنهای قدیم یعنی شکست جنبشهای قدیم، تولدی دوباره می‌یابد که جنبه اجتماعی ذهنیت فردی مم-خیری و بدرخانین است همانطور که یارسان جنبه اجتماعی شده ذهنیت فردی جنید-حلاج بود. اندیشه‌های نو دموکراسیهای خواهی و حقوق اقلیت کورد با مفصل بندی آن در چهارچوب ساختار کلاسیک امرمتعال دیگری و قربانی ما دولت نمی‌خواهیم، تقدیر سیاست مدرن کوردی را رقم زد که سیاست آن همان تقدیر روی دیگر رحمانیت خدای جبار دولت‌های حاکم است که با قربانی پیشمرگه، حکمت ظلم درگاه متعال بسته شود و در دیگر رحمت، با تغییر اشخاص و حکومتها گشاده شود. اندیشه‌های شهری ناسیونالیستی باکور در گذار به باشور در ده و روستا در قالب آغاوات و شیوخ دوندوننی دیگری یافت که نه شهر و نخبه تحصیلکرده بلکه روستا و نخبه سنتی حامل آن شدند که رفیق سایبر به خوبی به این تحول پرداخته است که مریوان قانع به درستی دلیل نابودی روستاها/لادی توسط بعث را این می‌داند که لادی مکان کوردی‌تی شده بود.

در این دوران یکی از اشخاصی که به طور مستقل کارهای ارزنده‌ایی در باره تاریخ کورد نوشته است و می‌توان تعلق وی به ناسیونالیسم مدرن را تایید کرد، امین زکی، نویسنده کتاب تاریخ کورد و کوردستان و تاریخ امارتهای کوردی دوران اسلام می‌باشد که به نسبت آن زمان کتابهای مهمی در نوشتن تاریخ مستقل کورد و اولین مورخ مدرن کورد است. اما نباید فراموش کنیم دیدگاه اخلاقی و حقوق بشری سیاست عملی و ایرانیکرایی، در تاریخ‌نگاری وی تاثیر گذاشته است. روایت وی، سوای اینکه ذکر رویداد است نه تاریخ افعال، تفسیر وی از خیر حکومت‌های کوردی، اخلاقی و حقوقی در قالب عدالت و فضیلت پادشاه، با وجود تاریخ‌نگاری مدرن، به اندیشه قدیم پادشاه عادل/ظالم تعلق دارد و با وجود ذکر تاریخ سیاسی، فاقد هرگونه دیدگاه و مفاهیم سیاسی و مهمتر فقدان طرحی از نظریه حکمرانی یا دولت کوردی است که قطعا دیدگاه اخلاقی وی امکان مفهوم پردازی مدرن و سیاسی را به وی نمی‌دهد. ضمن ارج نهادن به کارهای امین زکی که در این زمینه آوانگارد است، نباید فراموش کنیم که تقریبا همزمان با وی ساطع الحصری که به فیخته عرب مشهور است، تاریخ‌نویسی را در قالب مفاهیم انجام می‌دهد و از ذکر رویداد فراتر می‌رود. وی تاریخ را با فرهنگ آشتی می‌دهد که سعی در آشتی مفاهیم سنتی چون عصبیت با مفاهیم مدرن چون ناسیونالیسم دارد و مهمتر اینکه اسلام را به عنوان فرهنگ عرب و در درون ناسیونالیسم عرب جای می‌دهد که نمونه آن را ما در امین زکی مشاهده نمی‌کنیم چرا که وی مورخ صرف است و طرح مسائل فرهنگی در ارتباط با تاریخ و نوشتن تاریخ با مفاهیم سیاسی در کارهای وی، غیبت بزرگی است که هنوز هم مورخان کورد درکی از آن نیافته‌اند و در همان قالب امین زکی به بحث زبانی و نژادی یا ذکر رویداد تاریخ پادشاهی نه سیاسی می‌پردازند. اگر به مقایسه تاریخ‌نویسیهای این دوره کوردی و حتی سیاست در مقایسه با تاریخ‌نویسیهای مشابه ایرانی و عربی و ترکی بپردازیم، متوجه فقدان مفاهیم سیاسی ملت و دولت در تاریخ‌نگاری کوردی و وجود آن در تاریخ‌نگاری دیگرها می‌شویم که از سویی، درونی شدن سیاست عملی فاقد دیدگاه سیاسی، سیاستمداران است که امین زکی نگاه اخلاقی به حکومت‌های

کوردی دارد و از سوی دیگر، فقدان درک امر سیاسی در تاریخ‌نگاری و پیشرو بودن برای مردان اهل عمل است. برای مثال ناسیونالیسم حقوقی فرانسوی اعراب - به قول باسام - بعد از عدم تعهد انگلیسیها به دادن استقلال به عربها و معاهده بالفور، به ناسیونالیسم آلمانی فرهنگی تغییر یافت به این معنا که مابین سیاست و تاریخ‌نویسی ارتباطی هست و درکی سیاسی و مفهومی از تاریخ‌نویسی یافته‌اند برخلاف مورخان کورد که در عدم درک مفهومی و فقدان ذهنیت سیاسی، نتوانسته‌اند از ذکر رویداد فراتر روند و مابین مفاهیم مدرن و تاریخ‌نویسی ارتباطی برقرار کنند تا مفاهیم لامکانی چون ناسیونالیسم، صاحب مواد بومی و تاریخی شود و ناسیونالیسم از حالت انتزاعی و الیتستی اخلاقی و حقوق بشری نخبگان خارج و در دل توده جای بگیرد.

رویکرد دوم، راه حل اسلام و امت اسلامی است که سردمداران آن یکی عبدالرحمن کواکبی در روژآوا و دیگری سعید نورسی در باکور است. گرایش نقشبندی به شریعت، که در انتقادهای نارلی و کویی به تصوف از زبان شریعت نیز مشهود است، نتیجه منطقی خویش را در نورسی می‌یابد. سعید نورسی که در سال ۱۸۸۴ به دعوت حسن پاشا والی شهر وان به آن دیار رفته بود، با علوم تازه آشنایی می‌یابد، چون قادر کویی، متوجه محدودیتهای علوم سنتی در مقابل علوم دنیای مدرن شده و در یادگیری علوم تازه، همت به خرج می‌دهد که در سال ۱۹۰۷ پیشنهاد تاسیس دانشگاهی متشکل از علوم سنتی و مدرن را در کوردستان باکور، به سلطان عبدالحمید ارائه می‌دهد که سلطان، پیشنهادش را رد می‌کند. ایده اصلی وی، تلفیق دو علوم مدرن و قدیم: از سوئی، آموزش علوم تازه در مدارس قدیم و از سوی دیگر، آموزش علوم قدیم در دانشگاه های تازه بود که موفق به ایجاد آن نشد. وی پس از شنیدن سخنرانی گلاسون که قرآن را مانع سلطه غرب بر مسلمانان دانست، عزمش را جزم نمود که عمر خود را وقف دفاع از قرآن و ایمان اسلامی مسلمانان کند. در جنگ جهانی اول با یک دست قرآن و دست دیگر شمشیر، در سپاه عثمانی علیه روسها جهاد کرد و پس از رهایی از اسارت روسها، به استانبول رفت. قبل از آن وی که مخالف استفاده‌ی ایدئولوژیک از اسلام توسط سلطان بود، به حمایت از نهضت ترکان جوان پرداخت و انگلستان را به خاطر تصرف استانبول، شیطان واقعی نام نهاد. و آتاتورک او را مورد احترام و تکریم قرار داد. سپس که ایدئولوژی کمالیسم در ضدیت با اسلام بر وی آشکار شد، در سال ۱۹۲۳ به غاری در وان مشغول عبادت شد؛ غاری که نه «مهرابه»ی خوددای بدن کامل بلکه مکان وحی خدای محمد که بازتابی از زوال تصوفی است که با شریعت آغشته شده بود.

با شروع شورش شیخ سعید، با وجود درخواست شیخ از وی در پیوستن به جنبش، وی امتناع کرده و مبارزه با امت اسلامی و کسانی که اجدادشان در راه اسلام جنگیده اند را نه جهاد بلکه حرام دانست که با وجود عدم مشارکت، بعد از شکست جنبش، وی نیز اسیر و تبعید شد که بعدا رسالات نور را نگاشت و با خلوتهای تازه وی که ناشی از ناامیدی وی از اصلاح قدرت و اتحاد اسلام با روح قرآن بود، سر از تصوف در آورد. در واقع نورسی محل پیوند مم به خیری است و نماد گذار از سنت به مدرنیته است؛ عزلت وی در غاری در وان در عبادت به خدای متافیزیکی، همان هضم شدن در شخصیت مم است و پیوستن وی به شورش شیخ سعید، تجلی سیاسی مم در خیری است و شریعت‌گرایی و حقیقت‌محمديه وی، گذار از تصوف مهری به شریعت اسلامی ناشی از تلفیق طریقت با شریعت توسط مولانا خالد نقشبندی است. به عبارت دیگر هر سه آفت بحران گسست از ذهنیت به عینیت در شخصیت وی تجلی یافته‌است.

در مجموع، بدیع‌الزمان نورسی، خواهان اتحاد امت اسلام با روح قرآن و تلفیق علوم قدیم و مدرن و تطبیق مفاهیم مدرنی چون آزادی با حریت اسلامی و مشروطه مشروعه است که در دنیای آن زمان از مصر تا ایران نمی‌توان آنها را اندیشه‌های بدیع و تازه‌ایی به شمار آورد بلکه قاعده‌ی اندیشمندی بود که بعدا به روشنفکر دینی مشهور گشتند. نکته مهم در بررسی ما، غیبت مسئله کوردیت در شخصیت و اندیشه‌های وی است اگرچه در منابعی (Alakom) اشاره به حس قومیت وی شده است. حتی از بیداری شیرهای کوردستان بعد از پنج قرن خواب و به تشویق ادبیات و زبان کوردی چون ملای جزیری و خانی پرداخته است، اما راه‌حل وی، در چهارچوب عام امت اسلامی و شریعت و قرآن است که همان پیوستن به جهاد ترکیه و پیوستن به قیام سعید پیران است و امروزه در راه‌حل‌های عام دموکراسی بازتولید گشته‌است. در اندیشه‌های وی که عدم پیوستنش به شیخ سعید نیز گویای آن است، برای کورد هویت مستقلی تعریف نگشته‌است حتی اگر دغدغه قومیت نیز داشته است. به همین دلیل نیت، مسئله نیست بلکه برون داد و کارکرد اهمیت دارد. در واقع از نورسی و بدرخانیان تا کورد، نمی‌توان مسئله را خیانت تلقی کرد بلکه مسئله ماده و صورت است که با وجود ماده‌ی کوردی یا احساس کوردی، فاقد صورت کوردی هستند. مم - خیری‌های امروزی نیز لزوما نیت بدنی ندارند. شورشیان نامعقول اصطلاح توصیفی است نه شورشیان خبیث. از این روی، هم

مورد احترام سلطان عثمانی بود و هم کمالیسم آغازین چرا که اندیشه اتحاد و فرمان جهاد وی بر ضد کفار، کاملاً در راستای سیاستهای امپراتوری و دولت تازه کمالیسم بود. جستجوی چهارچوبهای دیگری چون اسلام و کمونیسم و دموکراسیسم، به فقدان چهارچوب و مفاهیم پیشینی در ذهن کورد باز می‌گردد که از آن زمان تاکنون در متافیزیک ارزشهای اسلامی و انسانی صعود می‌کنیم غافل از درک زیربنای فیزیک سیاسی آن.

اسلامیسم عثمانی و روشنفکران عرب در خدمت قومیت ترک و عرب و، ابزاری برای تحکیم ناسیونالیسم و تشکیل دولت بود اما عالم بزرگوار ما در جهت عکس، برای نفی کوردیت و در خدمت تحکیم دولت و ملت دیگری به کار برد. خود اقدامات وی نیز هماهنگ با اندیشه‌هایش در شرکت در جهاد علیه روسیه اما عدم مشارکت در جنبش شیخ سعید، بیانگر عدم علاقه و غیبت مفاهیم و احساس ناسیونالیستی در وی است. این مسئله که دیگران اسلام را در خدمت ناسیونالیسم اما کورد و نوری، اسلامیت در جهت مقابله با ناسیونالیسم خودی و خدمت به دیگری بوده است، مسئله‌ای است که ما همچنان درگیر آن هستیم. اگر دقت کنیم اسلام از میشل عفلق سکولار و الحصری تا اخوان المسلمین و خمینی و جنبش گولن، در راستای ناسیونالیسم و، جهانی بودن شعارهای اسلامی آنان، در خدمت جهانی کردن سلطه‌ی قومی آنان است (ر.ج به مقاله پیوند اسلام و عصیت/ ناسیونالیسم عربی) اما در نوری برعکس است. ناسیونالیسم مادری کورد، همیشه فدای ایسم‌های دیگر شده است اما مادر ناسیونالیسم عرب و ترک و ایرانی، همیشه دیگر ایسم‌ها را در جهت تقویت ناسیونالیسم به کار برده است. ناسیونالیسم همیشه ظرف و کمونیسم و اسلامیسم مظلوف آن بوده‌اند اما در کورد برعکس، ناسیونالیسم همیشه فدای دیگر ایسم‌های تبلیغی قوم مسلط شده است. اسلامیسم ضد قومیت نوری، بعداً در گروه‌های اسلامی باشور و اخوانیه‌های روزه هلات و مکتب قرآن تا این اواخر پیوستن کوردها به داعش مشاهده می‌گردد اگر چه این رویکرد عام‌گرایانه محدود به اسلامی‌ها نیست بلکه در میان سکولارهایی چون حزب کمونیست ایران و دموکراسیسم و شهروندی عام بازتولید شده است که سکولار شده‌ی همان راه‌حل‌های عام اسلامی در جهت عام کردن سلطه‌ی قومی دیگری است. تکرار چرخه شورش/ تسلیم و ایده‌هایی که در آستانه ورود به عصر مدرنیته توسط امثال نوری مطرح گشت، نشان از عدم گذار ما از آن دوران و فقدان نقد سنت بازمانده در اکنون کورد است.

بنابراین، پیوستن یک کورد به داعش یا فداکردن کوردیت بخاطر فنا در ایرانیت، تحت عنوان رئالیسم و مدنیت و دموکراسی، مسئله‌ای شخصی و حزبی نیست بلکه بحران هویت کوردی است که به فقدان تحکیم هویت فرهنگی در میان کورد بر می‌گردد که بتواند با میانجی کورد، به اسلام و کمونیسم و دموکراسی بپردازد و صورت کوردی به آن ببوشاند. تکرار این مسئله را با ظهور جنبشهای کمونیستی نیز شاهد هستیم که کمونیسم جهانی ایرانی و عربی در خدمت ناسیونالیسم قوم برتر برای آسیمیله کردن قومیت کورد به کار می‌رفت اما در میان کورد، در جهت نفی قومیت کورد که همان بازتولید ایده‌های نخبگان قوم حاکم و سلطه است. نمونه دیروز کومله و امروز حزب کمونیست ایران در ارتجاعی خواندن ملت و و قومیت و شعار رهایی ایران، امروز نیز در شعار رهایی ملیتهای ایرانی و فدرالیسم ایرانی کومله و دموکرات و رهایی خلقهای پ.ک.ک، بازتولید و تکرار تاریخ فنای کورد و بقای دیگری است که بنیان آن با امثال نوری و کواکبی در دین و در میان بدرخانیان با حقوق بشر گذاشته شد که با جنبشهای کمونیستی در باشور و روزه‌هلات و تغییر مبارزه قوم مغلوب و قوم مسلط، به مبارزه طبقه کارگر و سرمایه دار و امروز اقلیت مورد ظلم و دولت ظالم، شاهد آن هستیم که بدون میانجی کورد، صورت می‌گیرد که همان سیاسی و اجتماعی شدن شخصیت مم-خیری است. شکل بسیار مدرنتر آن همین امروز پ.ک.ک و جنبش روزآوا است که قومیت و دولت را ارتجاع و شعار اتحاد اسلامی نوری به شعار اتحاد دموکراتیک و برابری خلقها شکل سکولاری به خود گرفته است. اتحاد ملت‌های ایرانی دموکرات و کومله نیز بخشی از آن است که همان نفی قومیت خود و تثبیت و تقویت ناسیونالیسم دیگری یا همان توجیه وضعیت موجود است. در واقع، این ایدئالیسم تبلیغ شده چیزی جز تعبیر و استمنا رنال-پولیتیک نفرین شده و چیدن گل به دور زنجیر و پرچینهای آن نیست در حالی که هدف نقد برعکس آن برچیدن گل‌های زیبا به دور پرچین خاردار سلطه است.

سعید نوری که ایده‌ی وی در تلفیق دو علوم مدرن و سنتی بدون پشت کردن به هردوی آنها که پیشرفته تر از عالمان و روشنفکران امروز و شایان تأمل است توسط جنبش اجتماعی گولن و بعداً نئوعثمانیسم برای هضم کردن کوردی که با کمالیسم آسیمیله نگشته بود، بکار بسته شد که نوری همچنین در مقابل ناسیونالیست‌ها در میان آنان برجسته و شایسته احترام است که درک آنان از اسلام واقعی محمد به اینکه سیاست بنیاد و دین ابزار و فقدان درک نوری از هردوی سیاست روز و اسلام پیامبر را ندا می‌دهد. نوری در ۱۹۶۰ تقریباً زمانی که

اوجالان ۱۲ سال داشت در مکان تولد وی در اورفا دار بقا را به دیار فنا وداع گفت اما مرگ وی، به مرگ روح وی منجر نشد بلکه روح برابری اسلامی وی در بدن اوجالان دونا دونی تازه در قالب برابری خلقها یافت.

نفر بعدی مبلغ ایده‌های اتحاد اسلامی که خواهان بازگشت به خلافت عربی با نظریه اهل حل و عقد در مخالفت با امپراتوری عثمانی بود، **عبدالرحمن کواکبی** است که کتاب وی طبایع الاستبداد در نوع خود و در زمان خویش بی نظیر و اولین کتابی بود که به طور مستقل به سیاست و اندیشه سیاسی می پرداخت که در تحولات جهان عربی و مشروطه ایرانی نیز بی تاثیر نبود. کواکبی که در سفر به مصر با اندیشه‌های سید جمال و عبده آشنا گشت - همانند سفر مفتی زاده به تهران و آشنایی با افکار شریعیتی -، استبداد را دلیل عقب ماندگی شرق می دانست یعنی دلیل انحطاط را داخلی و نه استعمار می دانست که، مانع از ترقی و تکامل روحی و اخلاقی و علمی مسلمانان گشته است. در کتاب ام القری که گفتگوی تخیلی ما بین نخبگان کورد و فارس و عرب و ترک درباره مشکلات اسلامی است راه‌حلهای متفاوت را با هم سنجیده و در نهایت راهکار را چون نوری، در بازگشت به اسلام واقعی و روح قرآنی آن دانست که، اسلام را از استبداد تبرئه و خواهان بازگشت به خلافت عربی با نظریه اهل حل و عقد است. همانند نوری اثری از ناسیونالیسم کوردی در میان وی نیست اگرچه در دوران و محیط وی ناسیونالیسم کوردی تکوین نیافته بود اما مسئله‌ایی که در میان همه آنها مشابه و همچنان نیز درگیر آن هستیم، نشو و نماکنندگی اندیشه‌های دیگران در میان نخبگان کورد است که راه‌حلهای آنان با راه‌حلهای نخبگان اقوام مسلط شبیه است با اینکه گاه از صلابت و قدرت فکری برخوردار هستند که امروزه نیز خواهان حل مسئله‌ی کورد در چهارچوب ایرانیت چند ملیتی هستند و ناسیونالیسم و دولت را ارتجاع می‌دانند غافل از آن هستند که نتیجه‌ی منطقی ارتجاع دانستن ناسیونالیسم، نتیجه‌ی منطقی خویش را در فروپاشی و نفی دولتهای حاکم دیگری می‌بیند نه تداوم بی دولتی و ناسیونالیسم کورد و تن دادن به چهارچوب دولت-مرزهای دیگری، غرق شدن در ارتجاع ناسیونالیسم دیگری است.

راه حل اسلامی نوری و کواکبی که مشکل ترک و عرب و کورد را با راهکاری عام و اسلامی حل می کنند، همان راه‌حلی است که امروزه توسط ناروشن‌فکران سکولار، دموکراسی و مدنیت و شهروندی را راه حل مشکلات همه اقوام ایرانی و ترکی می‌داند چه در سطح حزبی و استراتژی و چه فکری. راه‌حلهای عام آنها از اسلام و طبقه پرولتاریا تا شهروندی و دموکراسی، ریشه در درک عام دیدن مشکل است که بازهم ریشه در نبود تصویر کلی از کورد و تمایز آن از دیگر اقوام است. اگرچه راه‌حلهای امثال عبده و اخوان و وهابیون نیز اسلامی و عام است، اما اولاً اسلام دین آنان و قوم مسلط هستند دوماً به عام کردن قومیت در میان آنان منجر می‌شود نه هضم شدن آن چون کورد. همزمان با کواکبی و بعد از وی، بسیاری از روشن‌فکران عرب، اسلام را به عنوان بخشی از عظمت عرب می‌نگریستند و احیای عظمت اسلام را در جهت احیای عظمت عرب در نظر می‌گرفتند که امپراتوری/خلافت اسلامی را ندا تا سلطه عرب بر غیرعرب احیا گردد که بسیاری از این روشن‌فکران احیاگر اسلام، سکولار و غیرمسلمان بودند مانند علق که مسیحی بود. آنان زوال عرب و تسلط ترکان را به دلیل فاصله گرفتن از اسلام اصیل، و بازگشت به اسلام به معنای بازگشت به دوران عظمت عرب و احیای خلافت-امپراتوری عرب در نظر می‌گرفتند اما فقدان درک کلی از کورد و همچنین واقعیت‌های رئال-پولیتیک، مانع از درک این مسئله توسط کورد و طرح کورد به عنوان مسئله‌ای مستقل شد و راه حل غیر اسلامی آن نیز چون دموکراسی و حقوق بشر عام است که بازتولید هژمونی و ایدئولوژی اقوام مسلط است. یکی از دلایل این مشکل، عدم درک سلطه هژمونیک دیگری است که تنها یک بعد سلطه‌ی دولتی-نظامی را مشاهده می‌کنند و قادر به درکی از روشن‌فکران ارگانیک و پیوند دانش و قدرت نیستند. سلطه همیشه از طریق مفاهیم عام دینی و انسانی، اقتدار می‌یابد و راه‌حلهای عام روشن‌فکران/احزاب کورد، درونی شدن سلطه دیگرها در قالب مفاهیم عام است. کورد اکنون به گرامشی نیاز دارد بازگشت لنین وار به کنفدرالیسم نیازمند گرامشی نیز می‌باشد. کنفدرالیسم بی دولت درونی شدن یا مشروعیت یافتن سلطه‌ی دولت ترکیه در قالب تنوع‌مانیزم برای تبدیل به امپراتوری است همانطور که راه حل فدرالیسم ملیتهای ایرانی و دموکراسی ایرانی، درونی شدن سلطه‌ی دولت ایرانی/فارسی با مفاهیم ایران فرهنگ در احیای امپراتوری قدیم است. در نهایت جهالت کورد همیشه بخشی از پروژه سیاسی دیگری بوده است که به بازتولید امر مسیانیسم و قربانی منجر گشته است.

واقعیت رئال پولیتیک عدم امپراتوری و تبلیغات صاحبان سایکس-پیکو و روشن‌فکران همبسته دولتهای حاکم، در عدم امکانیت دولت برای کوردها و کوشش برای خودمختاری، به ایده‌های ایده‌نالیستی کوردها تحت عنوان رئالیسم تبدیل گشته است و اگر ایده‌ی

ناسیونالیستی نیز مطرح و یا کتاب تاریخی نوشته شده است، فاقد محتوا و صورت کوردی است مانند بدرخانیان و امین زکی. فقدان مفاهیم سیاسی و طرح مسئله ناسیونالیسم بی تعیین اخلاقی و حقوقی در مقایسه با دیگران برآستی شایان تأمل است. از زمانی که کورد با شعار رئالیسم، استقلال و دولت کوردی را نفی می‌کند، سازمان ملل از ۴۰ کشور به ۲۰۰ کشور افزایش یافته است کما اینکه این رئالیسم یعنی دموکرات کردن ایران و ترکیه و عراق، از تمامی ایده‌ناله‌ها، ایده‌نالت‌ها و ناممکن‌تر است.

همزمان با امین زکی و کمی بعد از کواکبی با ساطع الحصری رودرو هستیم که به فیخته عرب مشهور است و ناسیونالیسم را از حالت انتزاعی خارج ساخته و با تعیین بخشیدن به آن، تزئینات آن را از دل تاریخ عرب بیرون می‌کشد و آن را با عصبیت این خلدون پیوند می‌دهد. یعنی ناسیونالیسم، از حالت الیتستی و انتزاعی نخبگان با صور و اعتقادات سنتی تلفیق و معیار رفتار عامه و نخبه می‌شود کاری که روشنفکران ایرانی نیز انجام دادند و مفاهیم عالم ناسیونالیستی را با موادی از تاریخ و فرهنگ بومی تلفیق کردند. اما ناسیونالیسم کوردی یا اصلاً مطرح نمی‌گردد و یا چنان انتزاعی و بی تعیین است نتوانسته است شکل فرهنگی و اعتقادی به خود بگیرد و باقی ماندن آن در حد مسئله‌ای اخلاقی و حقوقی، مانع از گسترش آن در میان توده گشته است. ناسیونالیسم، در جایی بیرون از تاریخ‌نگاری و ادبیات، لامکان است؛ مواد آن از دل تاریخ و سنت کوردی استخراج نگشته است. به همین دلیل، ناسیونالیسم کوردی، الیتستی و سیاسی باقی مانده است و ناسیونالیسم عرب و ایرانی و ترک چون یک مذهب تازه در دل عامه مردم رسوخ و همانند اعتقاد دینی آنان را در جایگاه قضاوت و کورد را در کرسی اتهام نشانده اند. حتی امروز اگر کسی سعی در یافتن مواد تاریخی بومی برای ناسیونالیسم کوردی و خارج ساختن آن از حالت انتزاعی سیاسی و آشتی آن با تاریخ و فرهنگ داشته باشد، وی را به ارتجاع و تعصب و نفی انسانیت متهم می‌کنند در حالی که ناسیونالیسم دیگری چنان گسترده تعریف شده است هر چیزی می‌توند در درون آن تعریف و جای بگیرد چه طبقه کارگر و چه تاریخ‌نویسی و چه حقوق بشر اما همه اینها در کورد باید در بیرون از ناسیونالیسم و ناسیونالیسم بیرون از فرهنگ و تاریخ‌نویسی جریان بیابد لاجرم معیار رفتار و تفکرات ما نمی‌شود و در میان مردم جز در حد شعار و یک فرم بی تعیین رسوخ نخواهد کرد. برای مثال ناسیونالیسم ایرانی و عربی، فرم را از غرب گرفته و مواد آن را از دل تاریخی خویش که با هر چرخشی مثلاً سوسیالیستی، ماده آن را از دل تاریخ استخراج و سیوسیالیسم را نیز ناسیونالیستی و در خدمت قومیت خویش قرار می‌دهند. حتی جنبش وهابیان طبق خود مورخان عرب در خدمت ناسیونالیسم عرب و اسلام اصیل همان عرب اصیل معنی می‌دهد. پیوند اسلام و ناسیونالیسم در میان آنان از حمایت اخوان از بعث تا داعش را مشاهده می‌کنیم که قبلاً به آن پرداخته ام. اما مسئله ای اصلی که همچنان درگیر آن و باید جدی گرفته شود، فقدان مفاهیم دولت و ملت از بدو تکوین ناسیونالیسم تاکنون است نه در تاریخ‌نویسی آن نه در شعار آن با بدرخانیان ما با مفاهیم سیاسی دولت روبه رو نیستیم و فقدان مفهوم دولت، مبارزات سیاسی را همچنان ناسیاسی و به توجیه آن در کنفدرالیسم بی دولت رسانده است.

خلق انسان و دنیای نوین که از اتحاد اسلامی تا اتحاد پرولتاریا و اتحاد انسانیت خلقا و ملیتهای ایرانی و ارتجاعی خواندن گذشته، سیاسی کردن هه‌لپه‌رکی احساسی بدون درک سیاسی آن است. اشاره کردم که هه‌لپه‌رکی متد این کار است نه اینکه در ذهن نگارنده این کار صورت پذیرفته باشد بلکه منطق عمل کورد در تاریخ است چون در هه‌لپه‌رکی زمان دوری و تکرار کهن الگوی آفرینش و خلقت آغازین است که با هر هه‌لپه‌رکی سیاسی خواهان خلق دنیای نوین هستند. زمان خطی و تاریخی در کورد وجود ندارد که قادر به مشاهده سیر تاریخی تکوین مفاهیم و ارتباط آنها با سیاست و تاریخ و تحول مفاهیم مثلاً از اسلامی به سکولار نیست که با هر گسست و تشکیلی، خواهان نفی گذشته و خلق دنیای نوینی است که چون بدون درک سیاسی و تاریخی آن صورت میگیرد، بازتولید اسطوره خلقت خوددا، تکرار چرخه عصیان/تسلیم می‌شود که از نظر اخلاقی با ارزش و از نظر هنری چون هه‌لپه‌رکی زیباست اما سیاست آن هم سیاستی که در انحصار خداسالاریهاست، جای زیبایی‌ها نیست به همین دلیل در تلاش برای تحول صورتهای سمبلیک به صورت معقول و درک سیاسی و تاریخی آن هستیم. انتقال هه‌لپه‌رکی احساسی به عالم سیاست، سیاست احساسی جوانهای مدهوشی می‌شود، که فنا در خوددا/بدن کامل به فنا در سلطه دیگری منجر می‌شود. این سادگی مقدس به خاطر هه‌لپه‌رکیدن هه‌لپه‌رکی بدون سرچویی/دولت است که شکل نظری آن فقدان مفاهیم سیاسی است که نمونه‌ی فلاکت‌بار آن بعد از هفتاد سال از تحقق آنی دولت در روزه‌لالت، کومای کوردستان، هنوز تحلیلی کلی و سیاسی چون دولت از آن نشده است. عامگرایی کورد، در شکل دولت تحقق می‌یابد نه اتحاد اسلامی و انسانی. فقدان مفهوم دولت باعث انحراف عام‌گرایی کورد به بیراهه‌ها که همان آسیملیه شدن در دولتهای دیگری است، منجر شده است. دولت کوردی، چون خود مجموعه فرهنگی و

آیینی کورد/مهر، عام است و فراتر از قوم و قبیله و مذهب و آیین خاصی است اما عام‌گرایی دیگریها، تنها گسترش خاص بودن قومیت و دولت تک-قومی است. عالم‌گرایی کوردی، اصیل و قابل درک است با توجه به اینکه کورد برخلاف دیگریهای تک مذهبی و تک زبانی که در دولت تک قومیتی تجلی یافته‌است، مجموعه فرهنگی متشکل از چند زبان و چند آیین است تنها مشکل عام‌گرایی کورد، نیافتن صورت کلی آن در دولت است. دولت ماد، دولتی قومی-قبیله‌ای چون هخامنشیان و خلافت عربی نبود که سلطه واحد بر کثرت بود، بلکه توافق و کنفدراسیونی متشکل از مجموعه‌ی اقوام و قبایل و زبان و مذاهب بود. بنابراین، سنتز عام‌گرایی کورد از سویی، و تک قومیتی دیگری از سوی دیگر، دولت کوردی است که چون هه‌لپه‌رکی هر قوم و مذهب و زبانی می‌توان در آن مشارکت کند چون دولت کوردی وحدت همان توافق کثرت‌هاست اما دولت دیگری نابودی کثرت‌ها در جهت وحدت از بالا است. دولت، سنتزی مابین خاص‌گرایی کوردی و عام‌گرایی ارزش‌های انسانی است چون خوددای کورد که در دولت تجلی عینی یافت، خوددای انسانی فاقد ماهیت و قوانین از پیش تعیین شده‌است که نیازی به روابط عمودی بدن‌ها و سلطه گروهی بر دیگری شود بلکه مبتنی بر توافق برابر بدن‌ها/گروها با اعتقادات و زبان متفاوت است.

رویکرد سوم، که کلا نه تنها به نفی کورد و کورد بودن عامل و نویسنده منتهی می‌شود بلکه اساساً موجودیتی به اسم کورد انکار می‌شود که در هر چهار پارچه کوردستان شاهد آن هستیم و از سردمداران آن ضیاگوک آلم است. اگرچه پروژه آلم، صراحتاً منکر هویتی به اسم کورد نیست و بیشتر بر آسیمیله شدن آن تأکید دارد همانند یاسمی در ایران، اما نتیجه منطقی وی بعداً به نفی هویتی به اسم کورد در سکبان و ریشوان اوغلو و روز و فیرات منجر گشت. گوک آلم که اهل دیاربکر و بروئین سن اسنادی را در باره علاقه وی در جوانی به ادبیات کوردی و کار وی بر آن در جوانی را مشاهده کرده‌است، در مصاحبه در باره ریشه‌ی کوردی خود، ملت را با فرهنگ تعریف می‌کند نه با ریشه و تبار و ملیت خویش را ترک اعلام می‌کند حتی اگر تبار وی کورد باشد. وی نظریه‌پرداز اصلی ناسیونالیسم ترک است که ملت را از تبار و نژاد خارج ساخته و با فرهنگ و زبان ترکی تعریف می‌کند. طبیعی است ناسیونالیسم فرهنگی وی همانند ایران فرهنگی، نفی قومیت یک طرف یعنی کورد و تثبیت طرف دیگر یعنی قومیت ترک است. ضیا بر اساس اندیشه‌های جامعه‌شناسی دورکهایم و جایگزین کردن ملت به جای جامعه، نظریه ملت ارگانیک را برای دفع اختلافات و اتحاد ملت ترک بکار برد. در نظریه‌ی ناسیونالیسم فرهنگی وی، تضادهای قومی و مذهبی مسئله می‌شود چرا که ترکیه فاقد صنعت و تضاد پرولتاریا و سرمایه‌دار است که نظریه ملت ارگانیک با همسانی فرهنگی اسلام و فرهنگ و زبان ترکی، باید بر تضادها فائق آید که به معنی نفی قومیت‌های دیگر و تثبیت زبان و هویت ترکی است. دیدگاه جامعه‌شناختی وی که قوم و قبیله را از مسئله نژاد و تبار می‌گسلد و تحولات جامعه را در شکل‌گیری هویت‌ها اساس فرض می‌گیرد، امکانیت آسیمیلاسیون اقوام و قبایل غیرترک را در درون ملیت ترک فراهم می‌آورد. ناسیونالیسم فرهنگی وی مبتنی بر دو ایده‌ی فرهنگ و تمدن که فرهنگ ناخودآگاه جمعی است و شامل اسلام و زبان و فرهنگ ترکی و، تمدن اکتسابی که باید ترکیه از نظر تمدنی مسیر صنعتی شدن و سکولاریسم را بییماید.

آنچه در اینجا شایان تأمل است نه ایده‌های وی بلکه وجود وی به عنوان یک کورد-ترک است که نظریه‌پرداز ملتی می‌شود که تقدیرش، نفی ملت خود وی است که شکل سیاسی آن عصمت اینونو است که تکرار مم-خیری است. دوران گذار جامعه‌ی کوردی که با برچیده شدن امارت‌های سنتی آغاز - و ظاهراً هنوز در آن دوران به سر می‌بریم- به دلیل امتناع و زوال سنت و گسست عینیت از ذهنیت، گذار از سنت به مدرنیته همان و گذار از کوردیت به دیگریت همان. چرا که نه سنت «رمز و راز و نیاز» چیزی در چنته برای دنیای مدرن دارد و نه مدرنیته و فرم ناسیونالیسم مدرن، محتوا و تزئینی از سنت دریافته‌است. همچنین، با زوال امارت‌ها و فقدان چهارچوب امپراتوری چون دیگریها، امکانیتی برای آویزان شدن انسان از هم گسیخته کورد وجود نداشت که ناگزیر باید ستون دیگری برای آویزان کردن خویش بیابد که از همان آغاز بجای فکر به تشکیل چهارچوب، سعی در جای دادن خود در چهارچوب‌های دیگری داشت که چون امروز، سیاست نه ایده آل برای تغییر واقعیت بلکه انتزاع و پذیرفتن واقعیت چهارچوب دیگری و عدم تلاش در ایجاد چهارچوب خودی بود به این معنی که تئوری به جای فراروی از واقعیت، در فقدان مفاهیم پیشینی کوردی و صورت کلی، به پذیرش واقعیت و جای دادن خود در چهارچوب آن بود که گدایی سیاسی نیایش به تمنای امر متعال جایگزین، کنش سیاسی امر فعال گردید. به همین دلیل، از آغاز سعی در تعمیر چهارچوب خانه‌ای داشتند که بر ویرانه‌های خانه‌ی کورد بنا شده بود و هرگونه تعمیر آن، تداوم ویران بودن «خرابات» کورد بود. عدم مفاهیم پیشینی و صور کلی از کورد که بتواند به واقعیت شکل دهد، به تسلیم واقعیت انجامید که کل تئوری‌های این صد سال به جای سعی در تشکیل چهارچوب، جایگیر کردن و جای دادن خویش در چهارچوب دیگری بوده است که فقدان تمنای چهارچوب کلی کورد در بیرون که همان دولت است، به فقدان مفاهیم

پیشینی و صورت کلی در ذهنیت کورد بر می‌گردد که همان گسست عینیت از ذهنیت و زوال ذهنیت از پردیس به فردوس، از زین به خدا است که در تصوف و ادبیات به آن پرداختم که مم هضم در خدا به حزب-روشنفکر هضم در دولت‌ها انجامید. در حالی که دیگریها، مفاهیم مدرن را به سنت خویش آغشته و به دلیل امکانات دولت، مدرنیته را در انحصار خویش گرفته بودند که، دولت و ملت حاکم، نمادی از مدرنیته و شورش برعلیه آن، نمادی از سنت می‌گردد. کورد مدرن دیگر کورد نمی‌ماند و مدرن شدن وی مساوی است با دیگری شدن و نفی کورد بودنش. یا از طریق ایده‌های دیگری به مسئله کورد می‌پردازد که همان آسیمیله کردن هویت کوردی چون کل و تقلیل آن به بخش و جزء است.

شخصیت مرموز و مهم دیگری که باید به وی اشاره کرد، سکبان Sekban است که، در آغاز منتقد ضیا و سیاستهای انتگراسیون کمالیسم بر ضد کوردها بود. وی که به زبانهای چند مسلط و در اروپا می‌زیست، یک دهه بعد در سلسله نوشته‌هایی به کلی منکر هویتی به اسم کورد و، کوردیت را بر ساخته امپریالیستها دانست. وی همچنین از نظر تاریخی مانند رشید یاسمی در ایرانی کردن کوردها، اصل و ریشه کوردها را ترک شمرد که به مرور زمان، در زمان مادها، زبان آنها به هندو اورپایی تغییر یافته است. سکبان که در ابتدا کوردی ناسیونالیسم بود- به قول بروین سن- به دلیل ناامیدی از ناسیونالیسم کوردی و اینکه کوردها در پروسه دولت مدرن مشارکت و در حاشیه تمدن جدید باقی نمانند، به نفی قومیت کورد حکم داد. وی با مشاهده آسیمیله گشتن کوردها و تثبیت قدرت مرکزی، دیگر امید خود را به استقلال و شکل‌گیری هویت کوردی از دست داده بود به همین دلیل با نیتی صادقانه برخلاف ضیا، به نفی هویت و قومیتی به اسم کورد، همت‌گماشت تا از تمدن دولت مدرن سهمی برده و از حاشیه و کوهی خارج گردند اما نتیجه یک چیز بود نفی کوردیت و تقویت دیگری. امروزه نیز کسانی بخاطر مشارکت در دولت و اعاده‌ی سهم کوردها، خواهان مشارکت سیاسی و پذیرش چهارچوب دیگری در چهارچوب اصلاحات هستند که نتیجه‌ایی که سادگی مقدس سکبان از آن گرفت در انتظار اصلاح طلبان رئالیست نیز خواهد بود.

سکبان، ناخودآگاه به نیهیلیسم پی برده و مرگ خدا که در اینجا مرگ کورد است را ناگفته اعلام کرد چیزی که راقم این سطور پنج سال پیش به شکل خودآگاه اعلام کردم. اما اعلان وی نفی کورد بود و اعلان من پوست عوض کردن و اگزستانسیال کردن کورد بود. به این معنی که امیدی به کورد نیست و زمانی که امیدی به کورد نیست و مبارزه نه برای کوردیت بلکه از نوری تا موصل و رقه، مبارزه برای دیگری است، پس نتیجه‌ی هزینه‌دادن و ناامنی کوردستان چیست؟ اگر مسئله تنها گوشت و خون، بدون صورت کوردی است که امروزه نیز ایرانی خواندن کورد و دموکراسی ایرانی و ترکیه‌ایی، تداوم فقدانیت صورت کوردی است، پس چرا باید هزینه داد. هم اکنون نیز گوشت و خون کورد، هیچ مشکلی ندارد. ناگزیر برخلاف میل مجبور به صدور فتوایی هستم که احزاب نه تنها در تداوم مرگ بدن کامل کورد هستند بلکه شریک کرکسها در خوردن جسدمثالی آن نیز هستند. ایران و ترکیه دموکرات را خود آنان درست کنند و ترور جهانی را نیز قدرتهای جهانی از بین ببرند؛ راز این همه قربانی بی‌هوده از بدنهای کورد چیست؟ مباحث نظری که خوانندگان از ربط آن به مباحث تاریخی می‌پرسند، به همین دلیل است که این شورشیان نامعقول را صاحب صورت معقول کنم که گذار از سنت به مدرنیته، به گذار از کوردیت به دیگریت منجر نشود. نیهیلیسم منفعل سکبان در نفی کوردیت اما با نیت کوردیت را به شکل دیگری در نظریه‌های امروزی فدرال و کنفدرال و اصلاحات شاهد هستیم که در راستای همان نفی کوردیت برای سهم بردن از نظم دولت مرکزی است. کورد ایرانی و مرزنشین غیور یا بخشی از امت اسلامی، دیگر کورد نیست بلکه تنها ماده آن کورد و صورت غیرکوردی است. البته به معنی نفی وجود ایرانی، ترکی و اسلامی در میان کورد نیست بلکه باید مرکز و چهارچوب کوردی باشد یعنی صورت کوردی بیابد همانند دوران قدیم که به عرفان و تصوف صورت مهربی داده شد. کورد را به ماده صورت ایرانی و ترکی و اسلامی محدود کردن همان بازتولید مرزنشین غیور و مدافع مرزهای اسلام و ایرانیت در شکل فرهنگی آن است. ماده بودن اهمیتی ندارد چرا که آشور نیز با ماده کورد در حمله با ماد کاری نداشته است. این که ما اخلاق را وارد سیاست کردیم و به دنبال دولت و استقلال نیستیم، بازتولید همان نیهیلیسم اما بدون درک سکبان است. شاید تنها از نظر مادی/ماده، نیهیلیسم را فعال کرده‌اند اما به معنای گذار از نیهیلیسم ناشی از مرگ کورد یعنی درک مرگ کورد نیست.

همسانی کورد بودن و سنتی بودن، تنها به دلیل «کرمول» بودن کورد نبود بلکه نتیجه کرول شدن وی نیز بود. کهن الگوی ظهور تاریخ و متافیزیک، بار دیگر در قالب ظهور دولت‌های مدرن تکرار شد که اوچالان در عدم درک پیوند دولتهای مدرن با امپراتوریها، نابودی سنت را به مدرنیته کاپیتالیستی و دولت-ملت محدود کرده است و به بردگی امارتها در چهارچوب امپراتوریا تحت عنوان کنفدرالیسم بی دولت باز

می‌گردد. کورد یا می‌بایست سنتی و عقب مانده در کوهها باقی می‌ماند و یا در گذار از سنت، می‌بایست تن به منطق مدرنیته که همان منطق دولتهای ایرانیت و ترکیت و فراموشی زبان و فرهنگ خویش باست، تن دهد که تکرار کهن الگوی محرومیت کورد از تاریخ با ظهور امپراتوریهای آغازین سامی و پارسی بود که در آن زمان می‌بایست تن به منطق متافیزیک و دین می‌داد. از این رو، سکبان صادقانه به طور ناخودآگاه متوجه مسئله‌ایی بحرانی در ارتباط کورد با دیگری شده بود که شرط بقای کورد یا محرومیت از پروسه مدرنیته/تاریخ است همانطور که در قدیم از پروسه تاریخ محروم گشت و یا شرط گذار به مدرنیته و استفاده از امکانات آن، که در انحصار دولتهای تک قومیتی است، گذار از کوردیت است که در ایران نیز شاهد آن هستیم؛ کورد ایرانی شده صاحب امکانات و انتشار، و کوردی که تن به منطق نظم نمادین دولتهای مدرن که همان آسیمیله گشتن در قومیت حاکم است را نمی‌دهد، به کلی از دایره تمدن خارج و کهن القاب اهریمن و جن در قالب القاب بومی اصیل و ترک کوهی و ارتجاع بازتولید می‌گردد. لاکان می‌گوید انسان بودن نه طبیعی بلکه نمادین است و امر واقعی که تن به منطق نظم نمادین ندهد از دایره انسان بودن خارج می‌گردد. سعی سکبان در گذار کورد از امر واقع به نظم نمادین، همان نتیجه پان‌ترکیسم در نفی هویت کورد منجر گشت و امروزه سعی در گذار به نظم نمادین ایرانی با ادعای ایرانی بودن، بازتولید همان سیاست حاکم در آسیمیله گشتن است. ناگزیر، تقدیر همه‌ی ما یا سکبان صادق و احزاب امروزی ناصادق، در جای دادن خویش در نظم نمادین دیگریهاست که کورد خوب با معرفت و ایرانی اصیل شویم که بازهم نتیجه یک چیز است، سرکوب و نفی. یعنی این دورغ را تنها خود کوردها باور می‌کنند همانطور که علمایی که حکم اعدام امثال عین‌القضات همدانی را صادر کردند به اندازه‌ی خود همدانی در نوشته‌هایشان از حدیث و آیات استفاده نمی‌کردند و دروغ وی در مسلمان بودن را باور نکردند، و یا چیزی که راقم این سطور به دنبال آن است، دگرگونی تقابل‌های دوگانه و ارزشیابی دوباره‌ی ارزشها برای اینکه در مبارزه‌ی عملی و سیاسی صاحب صورت و مشروعیت شویم نه اینکه از ایده‌های دیگری، مشروعیت برای مبارزه‌ی کسب کنیم که برعلیه همان دیگری است.

کورد همان امر واقعی است که به تن دادن به منطق دنیای بیرون به ماهیت خویش وفادار و به نظم نمادین دولتهای مدرن و تاریخ تن نداده است به همین دلیل از دایره‌ی انسان بودن نیز خارج می‌گردد و شرط پذیرش در نظم نمادین، تن دادن به منطق آن که همان منطق ترکیت و فارسیت است که نماد فرهنگ و مدنیت و مدرنیته می‌شوند و کورد ماندن، نماد سنت، عقب ماندگی و افراط و ایدئولوژی است در حالی که کورد امر واقع، و دیگری تثبیت شده، ایدئولوژی است. این مسئله همچنان ماندگار، بنابراین ما هنوز در دوران گذار سیر می‌کنیم و اشرافیت فکری و مالی کوردی، برای کسب موقعیت در نظم نمادین دیگری که می‌تواند رسانه‌های آنان نیز باشد، باید منطق سلطه دیگری را به اسم تمدن و مدنیت و دموکراسی بپذیرد همانطور که در قدیم می‌بایست در قالب دین تن به آن می‌داد تا امکان سخن بیابد.

مسئله در این است که از همان آغاز کوردهای صامت، زبان و مفاهیمی برای بیان کوردیت نیافتند از سوی، مانند ضیا، و یاسمی بخشی از فرهنگ عظیم ایرانی/فارسی و ترکی تعریف کردند و یا اگر مفاهیمی برای بیان آن یافتند، مانند طبقه کارگر و امت اسلامی و اخیراً حقوق بشر و شهروندی، درونیت یافتن مفاهیم دیگری است که تنها به درونی شدن سلطه بیرونی و روان کردن چرخ دنده‌ی قدرت دیگری می‌انجامد لاجرم قلم به داستان امروزی کورد پذیرفته شده در میان رسانه و سیستم دیگری، همان صوفیان قدیم متشرع شده هستند؛ در حالیکه صوفیان اصلی مه‌ری، از حلاج تا عین‌القضات همدانی و سهروردی، چون بابک خرم‌دین، تقدیری جز دار اعدام نداشتند و در مقابل غزالی صاحب شوکت در دستگاه خلافت، ابن سینا آواره و، خون سیف‌الدین آمدی حلال اعلام شد. امروزه به وضوح شاهد صوفیان متشرع و زاهدان ریاکار چه در احزاب و چه قلم به داستان رسانه دیگری هستیم که باید همیشه تجدید بیعت خویش را در ایرانی بودن و راه‌حلهای اپوزسیون دیگری فریاد بزنند که خود احزاب را نیز شامل می‌شود چه با نیت شریف و چه ناشریف در حالی که، راه حل کوردی و زبان مفهومی کوردی، حتی توسط زاهدان ریاکار کورد همگام با دیگریها، کلا از دایره نظم نمادین و تمدن به اسم ارتجاع و تعصب خارج می‌گردد.

همانطور که اشاره کردم در قدیم نیز نه تنها در شکل تصوف بلکه در شکل سیاسی آن پارادوکس امروز وجود داشته است که یا چون خرمیان و قرطمیان سرکوب و نفرین و طرد و یا برای تثبیت چون ایوبیان و صفویان باید از کوردیت/مه‌ریت می‌گسستند. امروز نیز یا تسلیم ایرانی و اسلامی و حقوق بشر بودن یا شورش در قالب مفاهیم کفر و تجزیه طلب بودن که اگر چه این پارادوکس بازتاب پارادوکس سلطه دیگری آسیمیله- اطاعت یا سرکوب و طرد است، اما فقدان نظریه مناسب برای شورش عملی کورد نیز هست. عصیان و قیام هه‌لپه‌رکی برخلاف نماز جماعت، صامت و های و هوی است و فاقد اوراد و کلمات خاص که در سیاست نیز تکرار گشته است که نماز جماعت/نظم دیگری،

صاحب نظریه و اوراد یعنی مشروعیت است اما هه‌لپه‌رکی/عصیان کوردی، صامت و تنها قیل و قال است که امروزه در فقدان اوراد/نظریه، لباس عام اخلاقی و حقوقی بر تن کرده است. رهایی از این چرخه تکراری مستلزم تحول صورت‌سمبلیک هه‌لپه‌رکی و تبدیل قیل و قال آن به نظریه و ورد است که البته این کاری آب دریاپی است که هیچ کس به تنهای قادر به انجام آن نیست اما ببااید به قدر تشنگی چشید.

این مسئله با نصیحت و یا تقسیم بندی جاش و باش حل نمی‌شود. ضعف اخلاقی و اعتماد به نفس کورد در کورد بودن - نه کورد مسلمان و ایرانی با معرفت که همان نفی کورد است - به این برمی‌گردد که، کورد قادر به ایجاد نظم نمادین خویش و انتزاع کوردیت به مفاهیم نبوده است؛ قادر به صورت‌معقول بخشیدن به صورت‌سمبلیک نبوده است. در جنگ روایتها و مفاهیم، کورد بازی را باخته است. اینکه در قدیم امکانیتی برای مفهوم سازی آن نبود و «کرول» بودن دلیل بود، امروز با تحولات فکری دنیای غرب، دیگر توجیهی ندارد و «کرمول» شدن مقدم بر «کرول» شدن است. عدم راه‌حلهای کوردی از نورسی تا ژورنالیستهای امروزی بی بی سی، مورد احترام دیگری اما، کورد بودن نماد غریزه و سنت و متعصب بودن تعریف می‌شود. باید کورد و زبان کوردی را با مفاهیم آشتی دارد و طرحی از نظم/دولت کوردی را تئوریزه کرد که کل کارهای راقم این سطور حول محور این مسئله می‌چرخد که کورد، خود چیز کود را به مفهوم انتزاع کنم و صورت‌سمبلیک را به صورت‌معقول ارتقا دهم که اینکار بدون ساختار شکنی نظم نمادین دیگری ممکن نمی‌شود. گذار کورد از عمل و سمبل، به مفهوم و نظریه، همان می‌شود که گذار از سنت و بی‌تمدنی به عصیان، در مقابل نظم ظلمت حقیقت نامیده شده، حقیقت و صاحب مشروعیت گردد تا کورد به جای تیره خویش از پادمفهومهای شر و آسیمیله کردن خویش در فرار از آن، بتواند در قالب مفاهیم خیر انتزاع یابد. اما در فقدان نظریه کوردی از کورد، هرگونه عصیان، نابودی تمدن و سنت در برابر تمدن و پیشرفت و دین تعریف می‌شود و یا باید در قالب مفاهیم دیگری چون پرولتاریا و امت اسلامی و ایرانی و شهروندی و دموکراسی مطرح گردد که همان بازتولید سلطه دیگری است نه بیان کورد یا چون عصیان ناخودآگاه دوباره توسط خودآگاه معقول سرکوب می‌گردد چون تاریک و ناشناخته است. هرگونه مفاهیمی چون دموکراسی و حقوق بشری باید صورت کوردی بیابد و صورت دیگری آن را پاک کرد چرا که هرگونه تخطی از صورت دیگری و تن ندادن به نظم دیگری، با القابی مدرن، بازتولید کهن القاب قدیم در تبدیل شدن به دیگری هستیم. تفاوت در آن است که در قدیم مفاهیم دیگری چون کافر و شیطان منفی و امکانیتی برای به مفهوم در آوردن نداشتند، امروز با تحولات فکری غرب امکانیت آن است و «کرول» بودن اگر نفی نشود دلیلی جز کرمول بودن ندارد. البته این امکانیت در عالم فلسفه ایجاد شده است نه علم. در دانشگاه‌های غربی و دیگریها که الگوی کورد نیز هستند، هنوز پیوند علم و ایدئولوژی نگسسته است از چین تا مصر، ایرانی بودن نماد علم است اما فرهنگ کودی و تصور آن چون گل، نماد تعصب و ایدئولوژی می‌گردد. کهن الگوی خیر و شر یا اهورا و اهریمن در قاب علم و ایدئولوژی بازتولید شده است که لازمه گذار از ابژه/متهم به سوژه/قاضی، فاش کردن صورت ایدئولوژیک علم نامیده شده است. تکرار کهن الگوی دیگری ساختن کورد، نه تنها سرخی شرم بر گونه تکامل هگل است بلکه بر گونه کورد نیز هست که زبانی برای بیان خویش ندارد که در ادامه به بازتولید آن در دولتهای مدرن می‌پردازم. صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول کورد روی دیگر فاش سازی نامعقول بودن عقلانیت دیگریهاست.

شایان تامل است که با وجود زوال مهریسم در کورد، همچنان چون قدیم، کورد، دیگری تکوین دولتهای مدرن است. به این معنی با وجود زوال نظری کورد، بخاطر منطق عمل و عصیان در برابر نظم الهی/دولتی اقوام حاکم، بحث اولیه «دیگری»، در ادیان و فلسفه در ایدئولوژیهای ناسیونالیستی و اسلام سیاسی مدرن نیز تکرار می‌شود که متوجه می‌شویم تاریخ خاورمیانه فاقد تکامل ساختاری است که در غرب صورت دیالکتیک را پوشیده است. کورد همچنان دیگری است اما در قالب الفاظ مدرن با این تفاوت که مهریسم به صورت مادی و رسوب یافته باقی مانده است نه صورت کامل. تقابل‌های دوگانه در قالب مفاهیم مدرن: مدرنیت=سنت، نظم=آشوب، وحدت=تجزیه، تمدن=بومی، مسلمان=کافر و مدنیت=تروریسم بازتولید گشته است حتی گاهی همانند دنیای قدیم، مفاهیم شیطان - چون حزب الشیطان خواندن حزب دموکرات توسط خمینی - و شیطان پرست خواندن ایزدیان توسط داعش، استفاده از سوره انفال و فتح در حملات عراق و ترکیه به کوردها و تبدیل ضحاک مغز خور به کورد سر بُر توسط ایرانیها را شاهد هستیم.

اساساً دولتهای مدرن ایرانی و ترکیه و عراق در تقابل با جنبشهای کوردی تکوین و تثبیت یافت. برای مثال دولت مدرن ایرانی پاسخی به شورشهای قومی از جمله شورش سمکو بود دولت بعدی پهلوی نیز در تقابل با جمهوری کوردستان به رهبری قاضی محمد تحکیم شد. فلسفه‌ی دولت مدرن ایرانی حفظ و احیا سلطه امپراتوری پارسی بر سایر اقوام است که مفاهیم ایران چند قومیتی و ایران پلورال و دموکراسی، هژمونی یا ایدئولوژی همان ممالک محروسه است. دولت ایرانی دارای دو بعد نظامی/دیوانی و فرهنگی ایدئولوژیک است که سپاه و ارتش و بوروکراسی بعد نظامی و اداری آن با مشروعیت حقوق و قانون امنیت ملی و منابع ملی است و مفاهیم ایران پلورال و مدنیت بعد ایدئولوژیک آن است. کورد تنها بعد نظامی و دیوانی آن را درک می‌کند و غافل از بعد ایدئولوژیک و مفهومی آن است به همین دلیل دچار پارادوکس عمل و تئوری گشته‌است؛ عمل چون تراژدی در پی شکستن کل است و تجزیه طلبانه مرزها را در هم می‌نوردد و به جنگ با ارتش و سپاه می‌پردازد اما نظر چون عرفان هضم در همان کلی است که عملاً سعی در شکستن آن دارد. اینکه ما ایرانی اصیل هستیم و اصل اول اساسنامه حفظ تمامیت ارضی ایران است و دشمن تنها حکومت‌های جمهوری اسلامی و شاه است و عدم سرایت سلطه به مفاهیم و دولت ایرانی فراتر از حکومت‌های آن، ماندن در اسارت تارهای معنای فارسی به اسم ایران پلورالتر از فارس است البته نباید بحث قاطعی شود واژه ایران ربطی به این سرزمین و فرهنگ که تحت عنوان ممالک محروسه اداره می‌شد ندارد. قوم مسلط فارس برای حفظ مقاومتها در چهارچوب بهشت گمشده ای همکاری اقوام ایرانی و پلورالیسم و حقوق بشر هخامنشیان و کوروش و هماهنگی فرهنگی دوران اسلامی را غم کرده‌است و آن را چون مدینه‌ی فاضله آینده افق مبارزات دیگر اقوام که جنبشهای آنان از حد بسیج سیاسی در جهت اپوزسیون از قدرت محروم شده فراتر نمی‌رود. غافل از اینکه دولت ایرانی ابزار یا برآیند سلطه‌ی قومی فارس است و امکانیتی برای برابری فارس و کورد در چهارچوب آن نیست. در مجموع در عقل سیاسی ایرانی، نظم ایرانی جایگزین نظم اهورایی، روشنفکران جایگزین موبدان و علما و دولت مدرن جایگزین امپراتوری در حفظ سلطه‌ی قومی فارس که به دلیل انحصار امکانات و چپاول منابع دیگر اقوام تحت عنوان منابع ملی به طبقه برتر و قوم کورد زیر سلطه به طبقه فروتر نیز تبدیل شده است. دیگری نظم اهورایی که اهریمن و دیو و آژی دهاک و ضحاک مغز خور بود به کورد سر بُر و امپریالیسم و حزب الشیطان و تجزیه طلبی تبدیل شده‌است و بازتولید از کهن اسطوره‌ی آفرینش اهورا بر ضد اهریمن است.

ایرانیّت یک مذهب خطرناک و داعشیسم ملی است و وحدت نظم اهورایی و شریعت اسلامی به وحدت ایرانیّت انتقال یافته‌است. نظریه‌پردازان امروزی به اصطلاح روشنفکر آن نیز چون غزالی و ابن تیمیّه در دفاع از اسلام به دفاع از مذهب ایرانیّت می‌پردازند. کوردی که تجزیه طلب نباشد، سلفی مذهب ایرانیّت است. اما برای تجزیه طلب بودن ایرانی که همان نفی تجزیه طلب بودن کوردی است باید ابتدا در عام ذهن تجزیه طلب ایرانی و توافق طلب کوردی بود. مفاهیمی چون ایران پلورال و کورد ایرانی و سرزمین ایرانی را تجزیه کرد همانطور که تمثیل غار را باید تجزیه کرد. ارتباطی بین دال ایران و مدلول سرزمین و فرهنگ وجود ندارد. ایرانیّت تنها یک مفهوم سیاسی است که از آن سیاست زدایی شده و بار سرزمینی و فرهنگی به آن داده اند اگر چه به خاطر سلطه‌ی دولتی و آموزشی بخش اعظم سرزمین را ایرانی/فارسی کردند اما همچنان کوردستان سرزمین و فرهنگی مجزا از ایران است.

نظم اهورایی دوران امپراتوری به نظم ایرانی دولت مدرن مبدل گشته‌است. به عبارت دیگر استبداد، خداسالاری و سلطه‌ی قومی در میان فارس/ایران و سامی/اسلام، ارزش و خیر است و ضد آن یعنی برابری و دموکراسی است که به شر معرفی شده‌است که کل دانش ایرانی از حاملان موبد و کرتیز تا علما و روشنفکران امروزی از پاسداری نظم اهورایی تا نظم ایرانی در خدمت این سلطه هستند. نمونه مدرن ایران جنگ جمهوری ایرانی/پارسی-اسلامی انقلاب ۱۹۷۹ با کوردها بود که مولفه‌های ذکر شده عقل سیاسی ایرانی/پارسی بازتولید شده‌اند. فره ایزدی یا پادشاهی خداسالارانه در لباس ولایت فقیه، ساختار طبقاتی به الیگارشی روحانیون و دیوانیان، مشروعیت متافیزیکی/اسلامی، راه قدس از کربلاست نیز بازتولید «نیزه‌های پارسی را تا دوردستها بردم» داریوش است و اگر کوروش خان پارس ملت مظلوم یهودی را نجات داد، خامنه ای جان مسلمان، ملت مظلوم فلسطین و سوریه را نجات می‌دهد در تقابل، گفتمان حاکم بر احزاب کورد: سکولاریسم و دموکراسی و سوسیالیسم برابری و مشروعیت توافقی و جنگ دفاعی بود نه حمله اما متأسفانه غافل از آن بودند که ایران تنها یک مفهوم و ابزار هژمونیک سلطه‌ی قومی فارس است همانطور که دولت و ارتش ابزار دیوانی و نظامی و حقوقی آن است که با ایرانی خواندن خویش از یک سو تضاد تئوری و عمل خویش را هویدا و از سوی دیگر نشان دادند که در چهارچوب همان سیر تحولی هستند که با شیخ اشراق

صورت‌بندی یافت. ماده پیش‌مرگ در جهت روح ایرانی. البته به معنی مه‌ری بودن کامل احزاب روژه‌لات نیست چرا که نه در سوژه‌ی خودآگاه آنان درکی از خوددای خویش دارند و نه زیرساخت عشیرتی آنان امکان تجلی دوباره خوددا را به آنان می‌دهد تنها به طور ناخودآگاه اثراتی از آن را دارند برای مثال قرارداد را احیا اما به شکل وارونه از توافق با دیگری و دشمنی با خودی می‌شود و پردیس را در قالب سکولاریسم و ایده برابری را در لفافه‌ی سوسیالیسم که سوژه خودآگاه آنان که برساخته آینه‌ی ایدئولوژی دیگری است و زیرساخت عشیرتی احزاب، مانع از تحقق ایده‌ها بود.

در ترکیه اساساً این قیام شیخ سعید پیران با روشنفکران بود که باعث تحکیم و تثبیت دولت مدرن گشت. دیگری نظم ترکیه از شورش ارتجاع و محافظه‌گرایی شیوخ و قبایل در تقابل با تمدن و مدرنیته با شیخ شیخ سعید-آتاتورک آغاز گشت و از مجرای ترک‌کوهی و کافر مارکسیسم و یهودی به تروریسم امروز رسیده است. برای مثال تئوری نئوعثمانیسم اولین بار در دوره تورگوت اوزال در مقابل با جنبش پ.ک.ک سر بر آورد چرا که به شکست ایدئولوژی ناسیونالیسم دولتی در آسیمیله کردن کورد اعتراف کردند نئوعثمانیسم و تلاش برای دولتی کردن اسلام - که از اسلام دولتی اردوغان سر در آورد- واکنشی به ظهور دوباره قیام کورد در لباس مارکسیسم بود که متاسفانه تئوری نئوعثمانیسم که برای آسیمیله کردن کورد برساخته شده بود، تا حدودی موفق بوده است و در قالب کنفدرالیسم بی دولت بازتولید شده است همانطور که روشنفکران کورد ایدئولوژی دولت تک قومیتی پارس را در قالب مدنیت و ایران چند ملیتی بازتولید می‌کنند. امروزه شاهد آن در باکور و روژآوا تحت عنوان مبارزه با تروریسم و تجزیه‌طلب هستیم. نباید فراموش کرد که سرکوبهای دولتی همانند ایران با حمایت مردم و پارلمان صورت می‌گیرد و این دولتها منبعث از طرف مردم و ملت برساخته خود هستند که با تغییر اشخاص و حکومتها، یا تغییر ایدئولوژی از سکولار به اسلام یا برعکس، مسئله سلطه حل نخواهد شد.

عراق و سوریه عربی چه در شکل ناسیونالیستی بعث و چه اسلامی داعش، نیز از همان آغاز با قیام شیخ محمود برزنجی و سپس خانواده بارزانی به رهبری ملا مصطفی بارزانی مواجه گشت و دیگری تخمه تیامات و گوتیان بی خرد و وحشی و جن و کافر را با مفاهیمی شبیه کافر و شیطان پرست و تجزیه‌طلب و عامل امپریالیسم از حلبجه و انفال تا شنغال مشاهده کرده‌ایم. شورشهای کوردها در هر سه کشور نمادی از عصیان شیطان در برابر خدا و سرکوب آن را پیروزی نیروی خیر و خدا در برابر شر و شیطان قلمداد می‌کنند و سانترالیسم و نظامیگری مرکز برای شورش حاشیه شده‌ی کورد است که در متون تولید شده نیز به حاشیه رانده می‌شود و روشنفکران هر سه قوم در اتحاد با قدرت حاکم به نوشتن تاریخ برای مشروعیت دادن به پاک‌سازی قومی با پاک‌سازی تاریخی می‌پردازند که سوژه‌های مدرن شهری کورد در هر سه کشور محصول همان نظام آموزشی بودند- که هدف آن نه آموزش بلکه مشروعیت‌سازی برای دولتهای تک قومیتی بود- که با شعار ایران و عراق پلورال و دموکراسی و مبارزه مدنی کورد را از کل به گروه و بخش تقلیل دادند چرا که قبل از تثبیت و تشکیل دولتهای مدرن در دوران گذار کورد برخلاف دیگران نتوانست صورت کلی خویش را بیابد.

امر قدسانی و امر دنیوی

تاریخ را شاید بتوان هورقلیایی از فراق و وصال دنیا با امر قدسانی که همان هبوط و صعود است، تعبیر کرد. هر تمدنی تصوّر خاص خویش را از ارتباط امر دنیوی یا ناسوت با امر قدسانی/ملکوت ارائه کرده است و ارتباط این دو امر، محتوای دین و سیاست را نیز تشکیل داده است. امر قدسانی در یونان نه تنها در جهت نفی امر دنیوی نیست بلکه افقی برای اصلاح آن است که البته سیاست امری است شبیه به امر قدسانی شدن، ناگزیر قدسانی کردن دنیا، بخشی از دنیا را مدنظر و باعث فراموشی بخش دیگر جهالت و ظلمت توده می‌گردد. درک امر قدسانی در تمدن افلاطونی یونان، مستلزم صعود بشر به متافیزیک است و این صعود محدود به تنی چند از یاران می‌گردد لاجرم صعود به امر قدسانی و بازگشت از آن همان و صعود برخی از افراد و سقوط اکثریت به زیردست بودن همان. در تمدن مسیحیت امر قدسانی ساحتی متفاوت و مجزا از امر دنیایی دارد و جسمانیت یافتن امر مقدس نه به تقدیس و تایید دنیای جسمانی بلکه درک امر قدسانی مستلزم رهایی از جسمانیت دنیا است لاجرم ساحت دنیا فضای گناه آلود و تاریک در بیرون امر قدسانی است که بازتابی از غار جهالت تمدن یونانی است که با نور و روشنایی فیلسوف که در اینجا مسیح است، گام در روشنایی می‌نهد تا امر قدسانی تحقق یابد و شهر آسمانی بر شهر زمینی غلبه کند. شکاف امر قدسانی و دنیوی در تمدن اسلام دو ساحت متفاوت از هم دیگر نیستند اما رابطه عمودی مابین امر دنیوی و امر قدسانی وجود دارد که دنیا مزرعه آخرت است و این تفاسیر متفاوتی؛ از سیاست دینی و مقدس تا نفی سیاست و تاکید بر امر مقدس را به خود دیده است اما همچنان شریعت قدسانی ابلاغ شده با دین و از طرف پیامبر ساحتی برتر از دنیوی دارد. در تمدن ایرانی/زرتشتی امر دنیوی و امر قدسانی همسان یکدیگر هستند اما به نفع امر قدسانی که خادم امر سیاسی است. در این تمدن مبارزه امر دنیوی در جهت پیروزی امر قدسانی بر امر دنیوی شر است اما پیروزی امر قدسانی با امر سیاسی میسر می‌گردد. لاجرم سیاست، امری قدسانی می‌گردد که به جای دنیوی کردن امر قدسانی، شاه/پیامبر در تبلیغ امر قدسانی رهبری امر دنیوی را بر عهده می‌گیرند و امر دنیوی عامه از دایره سیاست که همان دایره قدسانی است بیرون رانده می‌شوند. در چین، امر قدسانی همان امر دنیوی و دین همان اخلاق اجتماعی است که فاقد رمز و راز قدسانی است اما امر قدسانی یک مرحله عقب تر از امر دنیوی است که همان توجیه امر دنیوی نامقدس است که صعود به امر قدسانی از قبل، با قدسانی شدن نابرابری و ساختار طبقاتی عینیت یافته است. در هند، امر قدسانی بیشتر از آنکه درگیر حل مسئله با امر دنیوی باشد، به آن بی توجه است و این دو در مسیر متفاوت با هم سیر می‌کنند که گاهی امر قدسانی سر از توجیه ناقصدسانی کاست جامعه در می‌آورد و به جای رفع عملی عامل مقایسه کردن، خود مقایسه کردن در دنیای ناشاد امر قدسانی نفی می‌شود که همان نفی امر قدسانی و تایید خارجی امر غیر قدسی کاست است. در غرب مدرن امر قدسانی ماهیت درست خویش را در پیوند با امر دنیوی در صورت نظری دریافت و هبوط خود را در انقلاب برابری تحقق یافت، اما در عمل پردیس در گسست از قرارداد فهمیده شد. در دیسکو بدنها با هم ولی دور از هم هستند و قرارداد نه خود پردیس بلکه ابزار تحقق پردیس می‌شود که نابرابری سیاست در برابر دیسکو و انتخابات حل شود.

بعد از اشاره‌ای مختصر به رابطه‌ی امر قدسانی و دنیوی در تمدنهای دیگر، چگونه می‌توان مهرزمین که میانه تمدنهای شرقی و غربی و مکان برخورد آنها بوده است را بررسی کرد. امر قدسانی در مهرزمین در میان خاک و آب طبیعت و به شکل افقی در روابط کمی بدنهای هه‌لپه‌رکی و در غار تاریک ناخودآگاه هبوط کرده است لاجرم نیازی به صعود بشر و امر کیفی روح ندارد. امر قدسانی در امر دنیوی حل می‌شود اما نه مانند چین در جهت دنیوی کردن امر قدسانی و یا مقدس کردن امر نامقدس سیاست چون پارس و یا مقدس را از نامقدس جدا کردن چون هند که همان مقدس ماندن کاست است، بلکه قدسانی کردن امر دنیوی اما نه مانند غرب و شرق با پیامبر و فیلسوف و قوانین و شرع که مبتنی بر مبلغ و سیاست‌خدایی است بلکه هه‌لپه‌رکی و رابطه افقی بدون قانون هبوط کرده است که توافق و برابری کمی بدنها همان امر قدسانی است لاجرم قدسانی کردن دنیا با برابر کردن نابرابری به ناقصدسانی شدن آن و مرگ هبوط منجر می‌شود. لاجرم امر قدسانی در ابدان تجلی به این معنی جسمانیت و بدنیت و بدن کامل خود امر قدسانی است نه گذار از بدن. هبوط امر قدسانی در غاری تاریک، آشتی خودآگاه و ناخودآگاه و عقل و غریزه یا روح و جسم است. زمانی که امر قدسانی در بدن تجلی می‌یابد همه بدنها رابطه برابری با امر قدسانی دارند و بدن کامل برخلاف انسان کامل نه شخص بلکه اجماع بدنهاست. امر سیاسی تحقق امر قدسانی است اما امر قدسانی امری متافیزیکی و قانونی نیست که شاهنشاه/پیامبر رهبریت تحقق آن را داشته باشد خود امر قدسانی درگیر مبارزه با دیگری شر نیست که دنیا کارزار مبارزه خیر و شر گردد بلکه خیر و شر دو روی امر قدسانی است همانطور که روح و جسم و خودآگاه و ناخودآگاه هر دو تجلی روی

سکه امر قدسانی است. سیاست همان امر قدسی است، شاه همان ایزد است اما مخلوق بدنهای برابر است لاجرم قدسانی کردن، دفع هرگونه قدسانی شدن است. اشتباه تمدنهای دیگر آن بود که امر قدسانی را در ساحت روح جستجو کردند و روح را مکان تجلی خدا دریافتند که چه علت باشد و چه معلول باعث تقسیم جامعه به نابرابری و طبقات و خداسالاری گردید چون بدنهای در قید معیشت امکان دریافت روح برتر را ندارند. اشتباه تمدنهای دیگر این بود که امر قدسانی را در هوش خودآگاه خویش جستجو کردند که عقل خودآگاه برای تحقق امر قدسانی باید بر امر ناخودآگاه تاریک حکمرانی کند که فیلسوف شاه افلاطون و ادیسوس اسطوره تا سوژه آن کونیگسبرگی، سعی در سلطه امر عقلانی مذکر خودآگاه بر امر ناخودآگاه تاریک زنانه دارند. امر قدسانی از طبیعت تا عقل جدا از روحانیات دین محمل‌های دیگری یافته است از وجدان اخلاقی کانت تا طبیعت بدنی اسپینوزا که تضاد اراده و میل را نفی می‌کند اما امر قدسانی نه در کوس انا الحق من و نه در طبیعت بدون من تجلی می‌یابد، امر قدسانی تنها در ارتباط کمی و برابر من‌ها که همان بدن‌هاست تجلی می‌یابد.

بنابراین، امر قدسانی در مورد بدن‌ها و روابط افقی و عهد میان آنها جسمانیت یافته است لاجرم مکان بدن‌ها یعنی دنیا همان پردیس است که لازمه پردیس گشتن آن، نفی سلطه و نابرابری و خداسالاری است که همان رابطه برابری بدن‌های طبیعی و توافق بدن‌ها یعنی قرارداد است. موانع پردیس یا همان همسانی امر قدسانی و امر دنیوی، یکی سلطه سیاسی است و دیگری سلطه قوانین متافیزیکی و فرابشری. ناگزیر تحقق امر قدسانی، برابری ارزشی و وجودی همه‌ی کثرتهای فردی و دینی است که تنها راه وجود همه‌ی آنها، توافق به شرط برابری است. سلطه‌ی یک عقیده و یک نهاد، نفی امر قدسانی است. همه ادیان متافیزیکی و قدسانی می‌توانند در پردیس کوردستان حضور یابند اما سعی در تحمیل یکی به دیگری، نفی همسانی امر قدسانی و امر دنیوی یا همان پردیس است پس لازمه‌ی پردیس، قرارداد و توافق همه‌ی کثرتهاست که تنها قانون و شرع، همان توافق است نه فراتر از آن. امر قدسانی در مهرزمین میانه، که شرق و غرب از آن گسستند و به آن بی‌مهری کردند، دین نیست که نافی دیگر ادیان باشد و یا روح که امیال بدنی را نفی کند. بازگشت به خوددا همان تحقق پردیس با شراکت در دنیا است اما موانع تحقق آن در مهرزمین کوردستان چیست؟

همانطور که اشاره کردیم مهرزمین و صورت سیمرغ قدسانی مهر آن که، امروز به کوه‌های قاف کوردستان به شکل سمبلیک محدود گشته است، میانه و مکان برخورد تمدنهای شرق و غرب بوده است. خداسالاری غرب از بابل و آشور تا اسلام از حمورابی تا صدام و داعش و غرب ترکستان، با امر قدسانی هندی از کوروش منجی ملت مظلوم یهود تا خامنه‌ای منجی ملت مظلوم فلسطین، نه تنها میانه و قلب دنیا را جولانگاه سم اسپان خویش کرده‌اند بلکه صورتهای قدسانی خویش را نیز بر صورت مهری تحمیل و در عین حال تاثیر پذیرفته‌اند «جمعی به تو مشغولند و تو غایب زمیانه». غرب مدرن نیز خداسالاری بی‌نقاب کاپیتالیستی خویش را در اتحاد با شرق و غرب قدیم، در سایکس پیکو پیاده کرد و کوردستان به چهاربخش در میان شرق و غرب و شمال و جنوب تقسیم گشت. امر قدسانی/خوددا، قادر مطلق نیست که با راز و نیایش قربانی، تمنای یاری وی را داشته باشیم. این یار همان یارستان است. سهروردی، اصالت کثرت و ماهیت آن را روشن و شهرزوری هستی خارجی و عینی آن را به امری ذهنی تقلیل داد، به این معنی که خودا فاقد هستی بیرونی از ماست که شکل فلسفی شهرزوری در کعبه دل یارسان سمبلیک بیان شده است. لاجرم قربانی و عهد یارستان نه برای تحقق وعده یار بلکه خود یار است. هستی امر قدسانی که همان نیستی آن و فقدان قدرت مطلق معنی می‌دهد، درک تراژیک امر قدسانی است که پردیس هر آن امکانیت جهنم گشتن را دارد و پردیس قدیم در پیوند با امر مقدس نامقدس دیگری، در جهنم سقوط کرده است. این سلطه خارجی و تداوم آن که، صورت امر قدسانی دیگری را نیز دارد، به دلیل فراموشی و دوری از خوددا/توافق است که نفاق و شرک داخلی با کفر خداسالاری خارجی در پیوندی دوگانه مانع از بازگشت به خوددای منزله از شرک می‌شوند. دلایل درونی عدم برگزاری هه‌لپه‌رکه، گم شدن در شرک و ظلمت بت‌پرستی قبیله و حزب و گمراهی ناشی از فراموشی خوددا است که بازگشت به خوددا و رهای از بت‌پرستی و ظلمت امکان تحقق پردیس را فراهم می‌کند. سلسله مراتب قبیله‌گرایی/حزبی و کیش شخصیت عرفانی/رهبری، اسارت در ظلمت و بت‌پرستی و فراموشی خوددای توافق برابری است. این سلسله مراتب قبیله‌ای حتی گاه‌ها در صورت سمبلیک بدن کامل هه‌لپه‌رکی نیز رسوخ کرده است. سلطه خارجی نیز نه تنها در قدرت نظامی و دولتی بلکه در صورتهای دینی درونی گشته است اینکه یاری از یارستان به جای مهرزمین کوردستان، با افتخار ندای دیگری بودن سر می‌دهد همان هستنده‌ی «مم» روشنفکر شده است که در نیستی زوال و به هستی زین پشت می‌کند و یا مسلمان کوردی، شریک سفره شدن با ایزدی و یارسان را حرام می‌داند، اوج ظلمت و فراموشی خوددا در مهرزمین است اما مهر فاقد حلال و حرام، در تجلی خویش در

هه‌لپه‌رکی سیاست، امکان مشارکت هرکسی با هر قوم و مذهبی را می‌دهد چون بدنهای یکسانی دارند که صورت کل هه‌لپه‌رکی نه نفی فردانیت روحی و مذهبی آنان بلکه فراکنش آن می‌گردد.

در هه‌لپه‌رکی، بدنها مشارکت دارند نه روح، روح هه‌لپه‌رکی همان اجماع بدنهاست و بدنها یکسان هستند. عدالت خوددا نسبت به خدا به خاطر تجلی در بدن است چرا که بدن عادلانه تقسیم گشته‌است. مذهب و اعتقاد مربوط به روح است؛ از این رو هرکسی با هر اعتقاد و مذهبی و موقعیتی می‌تواند در آن مشارکت کند. بنابراین «کرول» شدن سلطه بیرونی و کرمول گشتن نبود توافق داخلی یا ظلم خارجی و ظلمت داخلی، مانع اصلی دونادون گشتن خوددا و برگزاری جشن ذکر هبوط می‌گردد. مهر/قرارداد در درک غلط از خوددا وارونه گشته‌است که به جای توافق و رهایی داخلی، باعث درونی گشتن سلطه خارجی در توافق با دیگری و دشمنی با خودی گشته‌است. ظلمت درونی، تثبیت ظلم بیرونی را باعث شده است.

مهرپردیس، از سیاست گسسته است و به امری سمبلیک تقلیل یافته‌است و قادر به دیدن خوددا و انتزاع آن نیستیم اگرچه آن را می‌زییم. خوددایی که هبوط وی همگرایی خودآگاه و ناخودآگاه بود، در گسست سوژه خودآگاه دینی و روشنفکری قلم به دستان کورد، از ناخودآگاه و حافظه سمبلیک کورد، امکان دونادونی دوباره را نمی‌یابد. سوژه خودآگاه کورد یا حامل صورت دیگری اسلامی و ایرانی است و یا با قلم فرسایی در صاحت امر قدسانی فلسفه غربی، صورت نظری خوددا را بدون حامل بدنی هه‌لپه‌رکی در می‌یابد. شکاف فرهنگ (مهرپردیس) از سیاست (مهرقرارداد) در شکاف سنت و مدرنیته و شار و شاخ بازتولید گشته‌است. قلم به دست کورد از سویی، درگیر مهرپردیس در ادبیات کوردی، بدون روی دیگر مهرقرارداد سیاست که، خود نیز به ادبیات و فولکلوریک سنتی محدود می‌شود هرچقدر نیز مدرن و از اصطلاحات مدرن بهره بگیرد. از سوی دیگر، درگیر مهرقرارداد (دموکراسی و لیبرالیسم) در صورت نظری غرب است؛ بدون اینکه درکی از مهرپردیس هه‌لپه‌رکی سنت خویش که حامل آن صورت نظری است، داشته باشد که برزخ سنت و مدرنیته نه تنها با هیچ پلی قابل عبور نیست بلکه صورت نظری نیز یافته‌است یعنی برزخ هنوز درک نشده است. از سوی دیگر، سی مرغ مهرپردیس در گسست از سیمرغ مهرقرارداد در شهر لانه کرده‌است و جزئیات و نفسانیت مرغ فردی اصل اساس زندگی شده‌است که همان نبود سیمرغ است. از سوی دیگر، سیمرغ قرارداد، اگر چه به شکل وارونه در آشیانه کوه قاف زاگرس، حامل کلیات است اما پردیس زندگانی مرغها را فراموش کرده‌است که مفهوم پیشمرگ اسطوره ای و زیست‌زدایی شده در تقابل با زیست‌گرایی فاقد اسطوره شهر قرار گرفته است که اگر به شهر برگردد، نه سی مرغ، سیمرغ می‌شود و نه سیمرغ، سی مرغ. بلکه سیمرغ پیشمرگه آزادی بخش، به دشمن آزادی مرغها تبدیل خواهد شد که فقدان زیست خویش را با محرومیت دیگران از آن جبران کند. مفهوم پیشمرگ که حامل مفاهیم کلی است، در صورت نفی‌کنندگی، قابل ستایش است اما تفاوت زیادی بین پیشمرگ امروزی و پیشمرگ خرمیان به وجود آمده است که ناشی از پذیرفتن صورت خدا و فراموشی صورت خوددا است. پیشمرگ امروزی در عین اشتغال به جهاد اصغر، درگیر جهاد اکبر نیز است و بدنی آهنی و زیست زدا شده که تهی از گرایز و امیال است را به مفهوم پیشمرگ قالب کرده‌اند که ظلمت فراموشی عهدالست خودداست. خرمیان در حین جنگ و نفی قییم سیاسی عربی/ایرانی به نفی قییم متافیزیکی شرعی حلال و حرام نیز می‌پرداختند و با رضایت به لذتهای بدنی خویش نیز می‌رسیدند اما پیشمرگ امروز تهی از پردیس گشته‌است که باید با لذات بدنی و پردیس آشتی کند و به جای جهاد اکبر با اصغر و صغری رابطه داشته باشد. به عبارتی مشارکت و آزادی از آغاز باید باشد. روزآوا در آغاز مشارکت وجود دارد اما آزادی که همان بدنی است حذف شده است. همچنین گذار از پیشمرگ حماسی به عرفانی را نیز در میان نخبگان شهری شاهد هستیم که ادعای سوژه استعلایی تهی از شهوت و قدرت و پول را دارند که همان جهاد اکبر پیشمرگ حماسی است که با خوددای کورد بیگانه است. سوژه استعلایی باید با امیال بدنی آشتی کند چه در شهر و چه در کوه اما امیال باید از آغاز برابر برآورده گردد. سیاست نباید در مقابل میل قرار گیرد که میل در برابر آن سوژه سیاسی و عصیان کند. بی تفاوتی سوژه‌های شهری به مبارزات کوهی حزبی، ناشی از گسست سیاست از میل و عصیان میل شهری نسبت به سیاست کوهی است. آشتی شهر و کوه، با آشتی کلی با جزئی، پردیس با قرارداد و میل با سیاست محقق می‌گردد.

زیرساخت عشیرتی احزاب مدرن - که اوج ظلمت و فراموشی خودداست چون در گسست از فرهنگ مهری است - و ذهنیت عرفانی آنان، در ستیز داخلی و همدلی با دیگری، مسئله‌ایی است که به جای نقد یعنی ارتباط آن با زایش ناسیونالیسم از امارتها و تکایا در پیوند با گسست فرهنگ از سیاست در دوره بعد از جنبشهای آناتولی، با فحش و طرد بررسی می‌گردد. سیاستی که از فرهنگ گسسته است بدنی

عربان است که در ساحت سیاست و هویت سیاسی بدنبال لباسی برای پوشیدن بدن برهنه خویش با جامه اسلامیست و ناسیونالیسم و ایران فرهنگی، دونا دونی ایرانی و اسلامی می‌یابد و به جای هه‌لپه‌رکی جم خانه، نماز جماعت و به جای آبادانی خرابات با تعمیر خانه خدایان بر روی ویرانه خرابات، محروم از خانه کوردستان، سیمرغ عظیم الجثه‌ی بی آشیانه به گنجشکی تبدیل می‌شود که از ظلم دیگران در ظلمت خودی، شکایت به همان خدایی می‌برد که مشروعیت بخش آن ظلم است. مرگ سیمرغ، باعث نفاق مرغهای پراکنده گشته‌است که این نزاعها در شکل نمادین رسانه به اندیشه تعبیر گشته‌است که همان نمادین شدن سنگ پراکنی عشایر به همدیگر است. خوددا فراموش گشته‌است و ظلمت ناشی از فراموشی خوددا باعث مرگ کورد گشته‌است. مرگ کورد که جسد آن را بردوش می‌کشیم اما آگاهی از مرگ این جسم تمثیلی عزیز نداریم، پروسه ای طولانی و تاریخی دارد که در این پروسه تاریخی روح از جسد پرواز کرد و جسم نازنین کورد طعمه کرکس ها گشته‌است برای درک مرگ کورد و مفهوم جسم و بدن کامل باید سیری دوباره در تحول آن داشته باشیم که ریشه‌های بحران امروزی را بشناسیم و فقرتاریخ را با نفرین آن پاسخ ندهیم.

از هه‌لپه‌رکی تا طابع‌تام بسوی بدن کامل: از ماد تا ایوبیان تا شکاف روزآوای تروریست و ایزدی شیطان پرست

دو شخصیت سهروردی و صلاح‌الدین ایوبی، اهمیت ویژه‌ایی در منحنی تحول از عصر میانه‌ی اسلامی به عصر معاصر دارند؛ یکی از نظر سیاسی و دیگری از نظر فرهنگی که ما همچنان در چهارچوبی زیست می‌کنیم که آنان پایه‌های آن را بنیاد گذاشتند. این دو شخصیت کورد که یکی در اوج قله‌های سیاسی و افتخارات نظامی و دیگری در اوج اندیشه‌های فلسفی، پل عبوری هستند که ما همچنان بی مقصد در روی پل ساخته شده‌ایی در جریان هستیم که آنان مسیرش را تعیین کردند. در عین حال اوج دست یافته، نقطه زوال نیز می‌باشند که تعادل میانه‌جبال مهری به نفع شرق از بین می‌رود. این دو شخصیت اگرچه حاوی مفاهیم و سمبل‌های مهری در سیاست و فرهنگ هستند، اما رنگ و لعابی شرقی/معنوی به آن پوشاندند. شناسایی این دو شخصیت از سویی، شناسایی تجلی فرهنگی و سیاسی مهریسم است و از سوی دیگر، گسست از آن.

سهره‌وردی، مفهوم «طابع‌تام» یا جسم تمثیلی را بکار می‌برد که محققان آن را با مفاهیم عرفانی روح و انسان کامل تفسیر می‌کنند در حالی که سهره‌وردی خود در زمانی می‌زیست که بکار بردن مفاهیم روحانی و عرفانی، کاری بس معقولتر و مشروعتر بود اما چرا با مفاهیم مادی و بدنی جسد و جسم، فلسفه‌ی اشراقی خویش را بیان می‌کند و مهمتر از آن در برابر عالم معقول و عالم محسوس، عالم تمثیل ارباب انواع را تدوین کرد. داستان رستم و اسفندیار وی نیز متفاوت از چیزی است که در شاهنامه و روایت دینی ایرانی وجود دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سهره‌وردی که خود نیز کورد و از سرزمین جبال بود. طبق منابع شفاهی و مکتوب دیگری، فلسفه‌ی اشراق را بنیاد گذاشته است. مفهوم «طابع‌تام» یا جسم تمثیلی به نظر می‌رسد که اشاره‌ایی خودآگاه یا ناخودآگاه از همان «هه‌لپه‌رکی» عهدالست و عالم مثال او تمثیلی از «صورت سمبلیک» بدن کامل مهرابه‌است چرا که در «عقل سرخ» چشمه حیات در مغرب ظلمت در اندرون کوه قاف مکان دارد و سفیر سیمرغ وی می‌تواند نمادی از همان ملک طاوس باشد که نقش اداره جهان را برعهده دارد.

اما با وجود احیای صورتهای سمبلیک و ابدانیت، تفسیر و سازه‌های معنایی آن، نه مهری/پردیسی بلکه عرفانی/روحانی است که اشاره‌کردم در قرون سوم و چهارم بعد از خرم‌دینان، مهر/هه‌لپه‌رکی، صورت تصوف را بر تن خود کرد که ماده آن همان میاق و نفی محرمت دینی و سیاسی بود اما روح آن عرفان. نتیجه منطقی و تکامل آن به سهره‌وردی می‌رسد که نه چون فتوت در عمل اخلاقی و نه چون خرمیان در عمل سیاسی بلکه در عالم نظر و با زبان تصویر سعی در احیا و بیان آن داشت. البته نباید از نظر دور داشت خود این زبان تمثیل، همانند طابع‌تام وی، ندای از وصال با زبان تصویر مهرابه در تقابل با زبان ابزار وحی و دیالکتیک است. یعنی با وجود تداوم مهریسم در حافظه سمبلیک و ناخودآگاه ذهنی، تفسیری معنوی و اشراقی از آن می‌گردد که نه تنها به خاطر سوژه فردی عرفانی شیخ اشراق است بلکه این تطور و تلفیق در عالم واقعیت شکل گرفته‌بود که در ذهن شیخ بازتاب یافته‌است. از سویی، مهر از زرتشت و عرفان هندی و اسلام و یونان تأثیراتی را با وجود حفظ گوهر آن گرفته‌بود و از سوی دیگر، تأثیراتی را داده بود. تفسیر معنوی سمبلیک‌های مادی مهری اگرچه در یک پروسه تاریخی برای خود کورد اتفاق افتاد و هنوز التفاتی به آن نگشته‌است، مانند تفسیر زرتشتی گاوکشیهای امروز، دیگران آن را در یک آن انجام دادند. ادیان با فراقنی «عهدالست» «مهرابه» های تاریک به آسمان، که روح، قبل از ماده در پیشگاه خدا، قبل از «هبوط» به زمین، حضور داشته‌است که خدا با این روح پیمانی بسته است که آیه ۱۷۲ سوره اعراف نمونه آن است و این دیدگاه ادیان که با حاکمیت‌های سیاسی و مذهبی هژمون یافته بود، فضای ذهنی و سوژه خودآگاه کورد را نیز به تسخیر خویش در آورده است که با وجود ماندن سمبلها و اعمال، تفسیری معنوی و دینی از آن ارائه می‌دهند.

ملا صدرا موطن میثاق را همان «مثال» افلاطون می‌داند. وی نیز همانطور که اشاره‌کردم صورتهای سمبلیک غار واقعی را تمثیل (ابژه خیال) خواند و در تقابل با آن در عین حال مصادره و تغییر معنا، آن را به «عالم مثل» خویش فراقنی کرد. اما برخلاف مثل هه‌لپه‌رکی که تحرک و هیجان و جسم و احساس است و صورت کلی برآیند تمامی حرکت‌های جزئی و احساسی غریزه است، «عالم مثل» بدون حرکت و فارغ

از ماده است. سهره‌وه‌ردی به شکل وارونه‌ایی متوجه این تحول حال با آگاهی یا ناآگاهی شده بود. وی حکمت اشراق خویش را سنتزی از حکمت نوریه ایی می‌داند که شامل حکمای یونان چون افلاطون، ایران چون زرتشت و عرفای اسلامی و قرآن و بابل می‌داند چیزی که راقم این سطور صعود به فردوس و مورخان تاریخ و نقاشان متافیزیک و گسست از «عهد الست» واقعی نشان کرده‌ام. به عبارتی، تمدنهای یونانی و بابلی و ایرانی و اسلامی که در نفی و در عین حال مصادره آن شکل گرفتند، در نظریه سهره‌وه‌ردی، نمادی از حکمت اشراق وی با ماده طباع‌تام می‌شود که این سنتز که شیخ اشراق به صورت‌بندی آن پرداخته است، تلفیقی و صورتی بوده است که در ورای ذهن شیخ، در عالم واقعیت تاریخی و فرهنگی اتفاق افتاده بود. مانند مثالی که از تصوف عیاران و قلندریه زدم. سهروردی از علوم و روح زمانه راضی به نظر نمی‌رسد که اقدام به تاسیس فلسفه‌ی اشراق می‌کند و برای پی‌ریزی آن به گذشته دورتری می‌رود اما اشخاصی که وی به عنوان بانیان فلسفه تمثیلی خویش نام می‌برد، برعکس نظر وی در گسست از طباع‌تام وی که قصد احیای آن را دارد، بودند. طبیعی است که وی امکانات تاریخی لازم را برای رفتن به ماقبل آنان نداشت چون در تاریخ‌نویسی آن زمان مفقود بود و تمدنهای پارسی و عربی، تمدن مهری طباع‌تام قبل از خود را یا به شر توصیف کرده بودن یا تصویری زرتشتی/سامی از آن برساخته بودند مانند میترای زرتشتی که نماد خورشید و فرمانبرداری می‌گردد. این مسئله را بعداً شمس‌الدین شهرزوری حل کرد که اسامی ذکر شده را زوال حکمت بر می‌شمرد. اما ظاهراً این تحول که دلایل سیاسی و از بیرون «کرول» شده بود در شیخ ما جنبه درونیت یافته و صورت نظری می‌یابد.

غرش کورانه «هله‌پرکی» و پوسته طواف و نماز جماعت که دوشادوش باعث پارادوکسهای تاریخ و در عین حال محرک آن گشتند، گاهی در هم تنیده و از یکدیگر تاثیر پذیرفته اند که این سیر تکاملی خدا و خودآگاه شدن این تاریخ در ذهن شیخ اشراق بدون خودآگاهی شیخ اشراق بر این مسئله بود که تمثیلهایی مانند «طباع‌تام» که، وی از آن نام می‌برد به دوره ایی به قبل از حکمای شرقیه وی باز می‌گردد که تناقض فلسفه خویش را دیالکتیکی بفهمد. بنابراین نمی‌توانست درکی از «بدن آزاد بود» را در ماورا یا ماقبل ظهور روح درک کند که «عالم مثل» وی در قالب مثلی متافیزیکی پردازش شده است که روح فارغ از ماده ی طباع‌تام گشته است. سفر وی از شرق ماورالنهر و هبوط در چاه قیروان مغرب ظلمت، که، همان غار است اگرچه سمبلها و نشانه‌هایش را از هفت‌خوان مهری غار گرفته است اما سیر آن متأثر از هفت‌خوان وارونه گشته عرفانی است. به عبارت دیگر برخلاف هگل که کل پروسه اتفاق افتاده‌ی عقلانی و واقعی را قورت داد و سپس بالا آورد، شیخ مغربی شرقی گشته ما، به جای اندیشیدن به آن و تحقق کل در سوژه خویش (اتحاد عاقل و معقول)، بیان فلسفی انالاحق حلاج در هضم خویش در همان پروسه کلی متافیزیکی شد. خود شیخ بخشی از پروسه ایی بود که در گسست-مصادره عالم‌مثل از صورت سمبلیک غار اتفاق افتاده بود بنابراین با وجود حافظ سمبلیک و ناخودآگاه مهری وی، قادر به ملتفت شدن به نقطه صفر رخداد و «دونادون» کردن دوباره «هله‌پرکی» نشد بلکه چون مم بیشتر باعث صعود آن شد.

به عبارت دیگر، سهره‌وه‌ردی، مانند هگل به طور خودآگاه سعی در نشان دادن زبان آلمانی به فلسفه را نداشت بلکه ناخودآگاه امکان آشنایی زبان تصویر و سمبلیک با فلسفه را فراهم آورد که آن، به آلمانی و دنیوی گشتن فلسفه انجامید و این به عرفانی کردن آن انجامید. آشتی ماده مهریسم با تصوف، قبل از سهره‌وه‌ردی با جنید و فتوتیان، انجام گرفته بود که روح تصوف را چون جامه بر تن ماده میثاق مهری «دونادون» کرده بودند اما این آشتی و تلفیق برون‌بود بود همانند عقل سرخ خود شیخ که سرخی، در میان سفیدی پایین و سیاهی بالا، واضح چون مرز بین روغن و آب که با وجود تلفیق از هم مجزا بود؛ به نوعی شبیه استراتژی بود. اما با شیخ اشراق مغربی ما، این تلفیق، جنبه درون‌بود یافت و ماده «طباع‌تام» صورت بی صورت روح را بر تن کرد که آن ماده جز با این صورت قابل تفسیر نمی‌باشد. رخداد نظری که با شیخ ما اتفاق افتاد، تاثیرات آن بعد از وی در صورت‌های متعدد دیگر «دونادون» گشت و عمل سمبلیک کورد در نظر کلام یارسان و... بیانی معنوی و کلامی به خود گرفت که همچنان التفاتی به این تلفیق درون‌بود نشده است تا از چهارچوب آن خارج شویم همچنان که امروز ماده‌ی کورد با صورت ایرانی و ایسم‌های جهانی تفسیر می‌گردد. «هله‌پرکی» که در خرمان به شکل صریح سیاسی و فرهنگی در نفی هر دو قیم سیاسی (خلافت عربی و سلطنت ایرانی طاهر و افشین) و قیم فرهنگی (شکستن تمامی محرمات و تابوهای دینی و اسلامی) که جنبه ایجابی آن همان مهر (قرارداد/پردیس است) با امتناع سیاست در فتوت و قلندریه به تلفیق برون بود ماده و روح رسید که نمادی از روان ناشاد و ناآگاهی داشت که چون قادر به کیش و مات شاه نبودند، در شیخ ما جنبه درون‌بود و تلفیق را در حاکمیت حقیقت به نفع روح تثبیت کرد.

برای مثال از سمبلها و حیوانات تمثیلی مهرا به چون کژدم و مار استفاده می برد اما در معنایی متفاوت. همچنین رابطه عقل فعال با عالم محسوس رابطه قهر است که وارونه کردن رابط محبت و گذشت مهر با پیروان یا یار و یارسان است.

شیخ بخشی از پروسه ایی بود که در صحنه شطرنج بدون شاه، تقدیری جز استمناء با شاه نداشت و طباع تامی که نه موضوع زیستن و عمل بلکه موضوع تخیل بود، در فقدان بدن جز تفسیری عاری از زیست بدن؛ یعنی تخیل/روح بر نمی داشت. فقدان بدن طباع تام، تقدیری جز صعود به فردوس ندارد و بدن قادر به صعود نیست لاجرم سوژهی فقدان میل، تولد می شود که حسرت نداشتن میل به نفی آن منجر می گردد. به عبارت دیگر، در فقدان هستی عینی طباع تام، جنبه ناب و سوژینگی به آن دست می یابد که از عینیت/بدنیت مستقل و متافیزیکی میگردد. شهرزوری نیز با وجود تعلیق هستی شناسی هستی امکان گذار از متافیزیک خدا را نداشت چرا که خوددا از گوتی بی خرد تا خرمی کافر و زندیق، در پراکسیس و سمبل تجلی یافته بود نه در نظر و، امکانات نظری لازم برای گسست از مطلق/روح فراهم نبود. این تنها با رخداد مرگ خدای شرق در نظریه غربت غرب، امکان ظهور دوباره خوددا در مفهوم بدن کامل راقم این سطور با حامل هلهپرکی و بازگشت شاه/سرچویی به صحنه شطرنج رندانه آن، یعنی تفسیر سیاسی از آن با توجه به تاریخ سیاسی و درک تحول از سیاست به اخلاق و تصوف، امکان تعلق آن به فلسفه و تحول از تمثیل و عمل به نظر را به دست می آورد چون سهروردی فاقد امکانات تاریخی لازم برای یک مرحله به قبل از حکمای شرقیه برگشتن بود.

در قرون بعد از سهروره ردهی ما با نمون های دیگری از آن بر می خوریم مانند فتوت نامه آن دیگر سهروردی کورد یعنی عمر سهروره ردهی که ابراهیم و محمد و... ابولفتیان هستند و «عهد الست» در عالم روح با خدای متافیزیکی رخ داده است. نمونه بهتر آن یارسان و سلطان صحاک است که اگر چه تمامی مولفه های سمبلیک مهری چون غار و گاوکشی و تقدیس شیطان و قرارداد و دونادون در آن هست اما در گذار به کلام، تفسیری معنوی و کلیت صورت سیمرغ در صورت فردی سلطان صحاک تجلی می یابد که برابری افقی «هلهپرکی» به رابط عمودی مرید و مرشد تبدیل شد که تا به امروز گریبانگیر عواقب آن هستیم. امتزاج ماده سمبلیک با فلسفه نظر در شیخ ما بدون التفات به نقطه صفر زایش نظر/کلام در تقابل با «صورت سمبلیک»، در درون همان تقابل های دوگانه کلام، بدون التفات به غیریت مقدم بر کلام، نه به انتزاع نظری صورت سمبلیک هلهپرکی بلکه به امتناع نظری آن انجامید که امروز نیز ماده سمبلیک از دالاهو تا لالش و درسیم توسط خود کوردهای اشراقی با صورت روحی و متافیزیکی زرتشتی و اسلامی تفسیر می شود. شیخ ما که خانه به دوش و بریده از تمامی تعلقات دنیوی و بی زن بود، نداشتن مال دنیا را به نفی آن در فلسفه خویش انتزاع کرد. فقدان شاه در صحنه شطرنج را با تفسیر سیاسی از رویای خویش - وی در گفتگوی خویش با سیف الدین آمدی، دیگر متفکر کورد، رویای خویش از نوشیدن آب دریا را دال بر پادشاه عالم شدن تفسیر کرد- چون مسیح که پادشاهیش در ملکوت است، به شاه عالم هستی در ملکوت تفسیر کرد که به تضاد با پادشاه عملی عالم یعنی صلاح الدین ایوبی منجر و توسط ملک شاه پسر چون مسیح به صلیب آویخته شد. عمل در خدمت اسلام و فقیهان مسلمانی که حکم اعدام همدانی و حلاج را صادر کرده بودند، حکم اعدام شیخ ما را نیز مقدر کردند. سیف الدین آمدی نیز خویش حلال اعلام شد که مجبور به ترک آنجا گردید. سیف الدین آمدی سعی در تفسیر علمی از رویای وی داشت اما شیخ ما قانع نشد و رویای خویش را پادشاهی عالم تعبیر می کرد.

همانطور که بیان کردیم: از مشرق النوار، دو نور حکومت های مطلق استبدادی و فرهنگ مشروعیت بخش این حکومتها یعنی شاهنامه ها با صورت عرفان هندی که زبان فارسی حامل آن بود، منور گشتند. در مقابل خاندانهای پارسی/عربی و گاه ترکی/عربی شرق و غرب، در ماد میانه، جنبشهای خرمیان بابک و مازیار و خوارج، از شهرزور تا کوردهای دیلمی و آذربایجان توسط ایرانیهای شرقی و با مشروعیت خلفای غربی سرکوب گشتند. «دونادون» گشتن مهر در دنیای قبل از اسلام از دو شاخه متضاد در عین حال همسان مانی و مزدک بود که این تضاد در سنتزی ناهمخوان در دنیای اسلام «دونادون» ی تازه یافت. نمونه این سنتز برون بود، فتوتیان است که ماده آن مهریسم با مرکزیت میثاق «عهد الست» و «هلهپرکی» که، روبنا و ظاهر آن تصوف بود و عرفان شرقی هندی و غربی بغداد نیز صورت خویش را از حسن بصری تا ابراهیم ادهم یافته بود. چیزی که در اینجا در ادامه بحث شیخ اشراق مهم است تلاش در ارائه سنتزی نظری و فلسفی از این پارادوکس بود که به فلسفه اشراق با «عقل سرخ» و «طباع تام» همراه بود به این معنی که قلندریه و فتوتیان صورت نظری خویش را در فلسفه اشراق یافت که ماده آن «طباع تام» که همان بدن کامل هلهپرکی است. عالم مثالی که مابین عالم معقولات و حسیات و عقل سرخ که نه سیاه است و نه سفید که اشاره به دوگانگی خیر و شر در مهر دارد و مهمتر اینکه چشمه حیات در مغرب ظلمت است و تشابهات سفیر سیمرغ با ملک

طاوس ایزدی، همگی نشانه‌ها و سمبل‌های آیین مهری است اما صورت نظری آن شرقی و معنوی است که سنتزی از مانیسیم است و مزدکیسم با رنگ و بوی اسلام و هندوئیسم که، امروزه همچنان در چهارچوبی می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم که با شیخ اشراق صورت‌بندی یافت که نمونه آن تصوف در کوردستان و شکل واضحتر آن حلقه ذکر در ایش که همان هه‌لپه‌رکی / طبع‌تام است اما روبنایی معنوی و اسلامی دارد. نباید فراموش کنیم که به قول هوسرل عینیت غیرملوس را تنها از طریق انتزاع سمبلها و نشانه‌های آن می‌توانیم بشناسیم و ببندیشیم که شیخ نیز در فقدان عینیت، سمبلها و مولفه‌های آن را انتزاع و احیا کرد. چیزی که شیخ سعی در احیای آن داشت اما به دلیل فقدان امکانات مفهومی و تاریخی و تسلط شریعت، نشانه‌ها را در چهارچوبی غیرمهری صورت‌بندی کرد را می‌توان امروز با توجه به امکانات تاریخی و مفهومی دوباره در یک کل به هم پیوسته در قالب بدن کامل صورت‌بندی کرد که متاسفانه در فقدان فیلسوف در میان کورد و غربت در نظام دانش غربی، تفاسیر اسلامی و ایرانی از امثال شیخ مهری ما صورت گرفته است.

مرگ واقعی شیخ کورد ما به دست امیر کورد، مرگ نمادین هرکوشش نظری برای به کلام درآوردن ماده سمبلیک «هه‌لپه‌رکی» و امتناع تناقض نظریه و عمل در دوران حاکمیت خداسالاریها بود. ماده سمبلیک هه‌لپه‌رکی که تفسیری شرقی و اسلامی می‌یابد و لازمه آن گذار از چاه ظلمت مغرب است، شکل سیاسی آن را در صلاح‌الدین کورد ناجی بیت المقدس اسلامی می‌یابیم که در اینجا به مبحث دوم از صلاح‌الدین ایوبی در جنگ با مغرب ظلمت صلیبی تا اوجالان غربی / روژاوا در جنگ با مشرق نورانی داعشی در سایه حمایت نظری آشنای غربی می‌رسیم و به این پرسش پاسخ دهیم که آیا تجربه روژاوا تروریست، بازتولید گوتیهای بی‌خرد و ماده‌های اهریمن و اژدها است یا ایوبیان مسلمان و چرایی شکاف تروریست و تجزیه‌طلب از شیطان پرست.

حکومت ایوبیان با قهرمانی فاتح بیت المقدس، سلطان شیرکوه، باعث تحول در دو گفتمان اسلامی نسبت به کورد و غرب نسبت به مسلمانان گشت. ادبیات اسلامی که قبل از صلاح‌الدین کوردها را با القابی منفی و شر چون جن و زندق و قرمطی توصیف می‌کردند بعد از ایوبیان چرخشی در توصیف آنان از کورد بوجود آمد و کورد - به طور موقت - قهرمان جهان اسلام در نجات بیت المقدس از دست صلیبیون کافر گشت. این دوره همچنان تحولی از کورد چون عشیره و روستایی به کورد شهری در این ادبیات مشاهده می‌کنیم. تحول دومی که حکومت ایوبیان باعث دگرگونی آن شد، تغییر در توصیف اسلام توسط مسیحیان از دین جنگ و جهاد و غنیمت به دین دوستی و مروت و عدالت و عهد بود که با حکمرانی صلاح‌الدین و برخورد وی با مسیحیان شکل گرفت غافل از آنکه عدالت و عهد سلطان نه به خاطر مسلمان بودن وی بلکه مهری بودن وی بود چرا که از فتیان بود.

حاکمیت ایوبیان، کنفدراسیونی از مجموعه قبایل و اقوام و مذاهب بود و اگر چه سختگیریهایی نسبت به شیعیان فاطمی در مصر داشت که واکنشی به سختگیریهایی قبلی آنان به اهل سنت در آن دیار بود، مدارا و تکرر قومی و مذهبی رعایت و مسیحیان و یهودیان آزادی کامل امور دینی خود را داشتند. همچنین در سپاه وی، کورد و ترک و عرب و فارس و مملوک مشارکت داشتند و صلیبیون در کشتار و غارت، دست کمی از داعش امروز نداشتند. ایوبی و فرزندانش که از فتیان بودند، آیین فتوت را در بلاد شام و مصر پراکنده کردند و عدالت و وفای به عهد وی نه برگرفته از اسلام که دین جنگ و جهاد است بلکه از آیین مهری وی اما چون شیخ، آغشته با روح اسلام.

«روژاوا» یا کوردستان غرب، نیز تحولی در گفتمان غرب نسبت به کورد و خاورمیانه بوجود آورد که البته این تحول با باشور یا کوردستان جنوبی زمزمه آن ساز شده بود اما این «روژاوا» بود که چون شمعی در تاریکی باعث ایجاد این تحول در نظر و عمل گشت. گفتمان کوردستان وحشی کارل می و کوردهای باغی و شورشی که هیچ زبان و کلام دیگری برای بیان و توصیف آنان نبود، با «روژاوا» به کوردستان دموکراتیک و آزادی بخش زن تبدیل شد که در میان گفتمانهای تاریک رادیکال ملی و اسلامی چون شمعی در تاریکی ندای آزادی و دموکراسی و سکولاریسم را در خاورمیانه پژواک می‌دهد. همچنین گفتمانی که بر این باور بود، در خاورمیانه دموکراسی ناممکن و سنت و اسلام مانع از آزادی زن است را به چالش و امیدی به اصلاح از درون ایجاد گشت اگر چه این گفتمان به شکل ناقصتر در باشور شکل گرفته بود چون تنها جایی بود که با انتخابات آزاد به حاکمیت اسلام‌گرایان نینجامید و آزادی مذهب و زن حداقل در نظر و قانون پذیرفته شده است اما چون «روژاوا» مسحورکننده و مدهوش‌نبود. قبل از مقایسه لازم به ذکر است که همانند تحول گفتمان غرب صلیبی، آنان قادر به درک کورد مهریسم نیستند که آزادی زن روژاوا و عهد و عدالت سلطان را تحولی در اسلام تفسیر می‌کنند. اکنون سئوالی که مطرح است چه ارتباطی

می‌توان میان حاکمیت دموکراتیک «روژاوا» با ایوبیان پیدا کرد؟ امروزه بسیاری از امکانیت تفکر جدید سیاسی و خلق انسان نوین در در «روژاوا» ندا سر می‌دهند که به نظر می‌رسد با مقایسه‌ایی که انجام گرفت، افراطیایی صورت گرفته است که البته با توجه به این رخداد واقعی و بازتاب آن نباید از سوی دیگر بام افتاد و آن را بکلی در تداوم سنت فرض کرد.

در «روژاوا» که به دلیل مشارکت افرادی از سایر اقوام آن را نهادی جدید و خلق انسانی نوین می‌دانند، چیز تازه‌ایی اتفاق نیفتاده است چرا که این مشارکت سایر اقوام در سپاه ایوبیان و حتی حاکمیت بدرخانیان مشاهده شده است کما اینکه بسیاری از کوردها نیز در سپاه دیگریها از هخامنشیان گرفته تا عثمانی و آتاتورک مشارکت داشته‌اند. اما مشارکت زنان و مردان جوان غربی با رهایی رفاه غرب و شرکت در جنگ به بهای زندگی، حادثه‌ی تازه‌ی ایی است که در قدیم سابقه نداشته است اما همزمان باید در نظر داشت این افراد در سپاه داعش ضد آزادی نیز وجود دارند. روژاوا، قهرمان مبارزه با سنت‌گرایی ایدئولوژیک داعش است و ستایش بسیاری را برانگیخته است نباید فراموش کرد که صلیبیون مانند داعش امروزی ویرانگر تمدن خطاب می‌شدند و صلاح‌الدین نیز ستایش بسیاری از اعراب و فارس و ترک و حتی خود دشمنانش را به دست آورد. «روژاوا» نه برای کورد بلکه برای آزادی و انسانیت یعنی ارزشهای عام بشریت می‌جنگد. نباید فراموش کرد که ایوبیان نیز نه برای کورد بلکه برای ارزشهای اسلامی که در آن زمان ارزشهای عام بودند، می‌جنگیدند و حتی ارزشهای انسانی چون امنیت و شکوفایی اقتصادی و مهمتر وفای به عهد به همراه داشت. منتقدان ایوبیان به صلاح‌الدین ایراد می‌گیرند که نه برای کورد بلکه برای عرب جنگیده است در حالی که همین دوستان، فدائیان «روژاوا» و اوجالان هستند که در این مورد نیز به جای تفاوت ما شباهت می‌بینیم. ایوبیان به جای نجات سرزمینهای کوردستان در زیر سلطه حاکمیت‌های سلجوقی و عرب و... به نجات بیت المقدس عربی از زیر سلطه غریبان پرداخت و به جای اتحاد با کوردهای دیگر با ترکان متحد شد. آیا این مسئله امروز نیز مشاهده نمی‌شود؟ در عمل پ.ک.ک (البته سایر احزاب نیز) دست دوستی و فدرال و کنفدرال به دست اقوام و ملت‌های دیگر دراز می‌کنند اما حاضر به پذیرفتن کوردهای دیگر مانند پارتی که درگفتمان پ.ک.ک دست کمی از داعش ندارد، نیستند. البته عکس آن نیز صادق است. در تئوری نیز اوجالان که ندای برادری خلقها را می‌دهد، همچنان سایر احزاب کوردی را با مفاهیمی سرشار از خیانت و عشیره و... توصیف می‌کند. به شیرکوه ایراد می‌گیرند که چرا در پی ایجاد امپراتوری کوردی نبوده است؟ نظریه کنفدرالیسم دموکراتیک منهای دولت اوجالان نیز، نه طرحی نو برای آینده و خلق انسان نوین، بلکه مقدس کردن و تئوریک کردن همان نظم موجود است چرا که کنفدرالیسم وی در عین حالی که نابودی درخت مدرنیته کاپیتالیستی را در سر در دارد به میوه آن یعنی سایکس/پیکو تعرض نمی‌کند و در چهارچوب همان مرزها و دولت‌ها خواهان خود تحقق بخشی است که همان نفی کورد و پذیرش دولت دیگری است چرا که مرزها و دولت‌های حاکم را می‌پذیرد بنابراین کنفدرالیسم دموکراتیک منهای دولت، همان بازتولید و انتزاع گشتن بی دولتی کورد و تداوم سلطه‌ی دولتی دیگریها در یک کلام چون ایوبی در پی دولت/امپراتوری کوردی نیست که در دوران معاصر در اندیشه‌های سعید نورسی و کواکبی در قالب اتحاد اسلامی و کومله در قالب اتحاد خلقها و کارگران شاهد نمونه‌های زیادی از آن هستیم. مدرنیته یک کلمه است: نقد اکنون به این معنی که سنت‌های بازمانده در اکنون باید مورد تیغ نقد قرار بگیرد.

نفی یک طرفه‌ی دولت و عدم پاسخ تئوریک برای حاکمیت دولت‌های دیگری، همان خواست یک طرفه مذاکره و دوستی است که در وین به شهید روژه‌لات و در باشور به استعفای سروک منجر گشت. بنابراین، می‌توان به طرح این فرضیه خطر کرد که «روژاوا» نه تنها بدیع نیست بلکه درونی شدن و یا بازتولید نئوعثمانیسم است «این عمل پ.ک.ک نه تنها تجزیه‌طلبی نیست بلکه شاید حرکتی است برای بزرگ‌ترین وحدت با ترکیه و ترک‌ها حرکتی به سوی مقتدرشدن و بار دیگر رهبر شدن در خاورمیانه قفقاز و بالکان است».

ظاهرا در گفتمان پ.ک.ک بیشتر میدیا یا مادها و نقش کاوه آهنگر در جنگ با ضحاک نمایان است که مجسمه کاوه نیز در عفرین برافراشته گشت. شاید «روژاوا»، داعش را همان ضحاک و کنفدرالیسم خویش را احیای کنفدرالیسم مادها با روح زرتشتی می‌داند. نباید فراموش کرد که ایوبیان نیز شبیه کنفدرالیسم و متشکل از اقوام و مذاهب مختلف بود و داعش بیشتر شبیه صلیبیون است نه ضحاک چرا که داعش مانند صلیبیون، دشمنی برای کل تمدن جهانی و منطقه به شمار می‌آیند که در کوبانی و باشور نیز قدرتهای جهان به کوردها کمک کردند در واقع کورد بخشی از مبارزه جهانی شد نه خلق انسان نوین. برخلاف جانفدایان آپو که از امکان تفکر سیاسی تازه و خلق انسان نوین ندا سر می‌دهند، اوجالان خود چنان ساده نیست و به درستی بازتولید سنت قدیم را در آن می‌بیند که می‌نویسد: مدرنیته دموکراتیک که در تقابل با مدرنیته کاپیتالیستی تعریفش می‌کند تنها اتوپیایی معطوف به آینده نیست، پایه‌ها و ریشه‌هایش بیشتر متکی بر سنت

فرهنگی هزاران ساله است. اما این سنت نه چنان که خود ادعا دارند، سنتی میدیایی که البته شکل کنفدراسیون به طور قطع سنتی مادی و زاگرسی که همان مهری است، می باشد، بیشتر سنتی مادی گذار کرده از فیلتر ارزشهای عام اسلامی ایوبیان است که ارزشهای عام اسلامی غیرت برانگیز، امروز ارزشهای عام حقوق بشر هستند. این نشان می دهد که کورد به جای یونیورسال کردن کوردیت خویش همچنان به فدای آن درپای ارزشهای یونیورسال که می تواند ارزشهای دیگری باشد، منجر می شود. به عبارت دیگر، هنوز تاریخ خاورمیانه ایی که در عصر حاکمیت خداسالاری قومی و مذهبی می سوزد، به دورانی نرسیده است و سلطه دیگری این امکان را فراهم نکرده است که انسان خوب و کورد خوب همسان گردند. در شرایط اکنون، کورد خوب از نظر دیگری، کورد بد از دیدگاه کوردی است. کورد خوب از نظر دیگری که انسان خوب نیز هست می تواند در گوشه تکایا به عبادت بپردازد. ما به کورد خوب نیاز داریم نه به انسان خوب. اکنون در کوردستان؛ انسان خوب، انسان حزبی خوب داریم اما کورد خوب نداریم. انسان خوب مانند کورد با معرفت و مدنی و ایرانی اصیل و...، همان دیگری خوب است و حزبی خوب پارتی و پ.ک.ک همان قبیله خوب است. این دو خوب یکی فراکوردی و دیگری فروکوردی، در تقابل با کورد خوب هستند. تاریخ از نظر ذهنی پایان یافته است نه در منطق عمل بنابراین، انسان خوب کورد می تواند کورد بد باشد که همان قربانی پیشمرگ برای مسیانیسم و وعده یا تشویق دیگری است. کورد خوب لزوما انسان خوب یا کورد مورد تایید شده دیگریهای حاکم و متحدانش نیست. انسان خوب و کورد خوب، تنها با یک قرارداد اجتماعی امکان همسان گشتن دوباره را دارند که طبیعتا عامل و ماده قرارداد باید کوردها باشند و در حجاب جهل نسبت به جایگاه شخصی و حزبی.

کنفدراسیون مادها با میثاق قبایل کورد بر علیه دیگری عرب و آشور و پارس شکل گرفت اگرچه امکانا در سپاه آنان مزدوران پارس و... نیز بوده باشد اما کنفدرالیسم برای داخل که با قرارداد اجتماعی بود و در مقابل خارج در صورت لزوم جنگ دفعی مانند آشور و یا در صورت امکان، قرارداد صلح، مانند قراردادی که با لیدی و بابل می بستند. اما این قرارداد، مابین دو دولت /امپراتوری مستقل بود نه قبیله و امپراتوری، مانند اردلان و قاجاریه که بیشتر انقیاد است تا برابری. پدر بزرگ چنگیز خان مغول، کوروش خان فارس، هیچ درکی از قرارداد و صلح نداشت و کهن الگوی حمله بعدی مغولان در نابودی هر چی معاهده و ماد گشت که نوادگان مدرن وی یعنی ایران و ترکیه، چه درکی می توانند از کنفدرالیسم و بی دولتی داشته باشند؟ همچنین اهمیت عهد و پیمان نیز در صلاح الدین نسبت به حتی دشمنانش، مشهود است که نه تربیت اسلامی وی بلکه همان میثاق مهری است. حتی کوچرا به اهمیت قول و پیمان در حاکمیت بدرخان اشاره کرده است و در سپاه بدخان نیز افراد آشوری و اعراب مشارکت داشتند. بنابراین، همانطور که تصوف امروزی ذکر دراویش و تحلیل‌های قلم به داستان که صورت ایرانی و اسلامی و.. دارد، از فیلتر سهروردی گذشته است، منطق روزآوا و آپو نیز اگرچه مادی /مهری است (اوجالان به اشتباه آن را زرتشتی تفسیر می کند) از فیلتر ایوبیان گذشته است.

در مادها، پادمفهوم اهریمن و اژی دهاک در یک زمان و به یک مجموعه فرهنگی و سیاسی توسط یک گروه سیاسی و فرهنگی اطلاق شد همانطور که گوتیان بی خرد و تخمه تیامات نیز چنین بود. اما امروزه گروهی چون داعش به گروهی خاص چون ایزدیان به اسم شیطان پرستی تجاوز و آنها را ژینوساید می کنند و گروه دیگری چون دولت ترکیه روزآوا را تروریست می خوانند. انشقاق این دو مفهوم ناشی از انشقاق فرهنگ و سیاست در کورد است که اوجالان اگرچه ناخودآگاه درکی از سابقه سنت در آن دیده است اما نه سنت مختص به آن را یافته است و نه التفاتی به امکانها و امتناعهای سنت یافته است. به عبارت دیگر، شکاف مفهوم شیطان پرست و تروریست، نشان از شکاف فرهنگ و سیاستی است که به جای التفات به این شکاف، با ایدئولوژیهای پساتاسیس غربی امکانیت ملتفت شدن به آن را به امتناع تبدیل کرده است. اهریمن و ضحاک خواندن ما با هم بود یعنی ماد و مهر یک مجموعه فرهنگی را تشکیل می دادند که توسط دیگر مجموعه فرهنگی پارس /زرتشت مورد حمله قرار گرفت این عدم درک را به درستی در کاوه و زرتشتی خواندن خویش و دشمن خواندن ضحاک مشاهده می کنیم که از سوئی، ناشی از عدم درک شکاف فرهنگ و سیاست است و از سوی دیگر، باعث بازتولید آن در تداوم سلطه فرهنگ دیگری می شود. روزآوا ای دموکراتیک اما تروریست و کافر لقب داده شده توسط ترکیه و داعش، همان دیاکو و آستیگ لقب گرفته به ضحاک ایرانیان زرتشتی است و کاوه قهرمان، قهرمانان کورد سپاه داعش و ترکیه و ایران (جاش پیشمرگه) هستند. همکاری پ.ک.ک با ایران متأسفانه تنها جنبه استراتژی و سیاسی ندارد، جنبه فرهنگی و آسیمیله شدن نیز به خود گرفته است.

البته این مسئله، ارزش گفتمانی «روژاوا» را کم ارزش نمی‌کند که در تقابل با دو گفتمان عمده مذهبی و ناسیونالیستی، ندایی از گفتمان آزادی و دموکراسی و سکولاریسم است. دو گفتمان عمده ذکر شده بر هم منطبق هستند یعنی گفتمان مذهبی ابزار هژمونیک ناسیونالیسم قومی که سنتز آن را در دولتهای تک قومیتی که به دلیل انحصار امکانات به طبقه برتر نیز تبدیل شده‌اند، مشاهده می‌کنیم. گفتمان ایران فرهنگی و هلال شیعیسم که ایرانیت نیز خود یک دین است که ابزار هژمونیک سلطه‌ی دولت تک-قومیتی پارس است، گفتمان نئوعثمانیسم برای ناسیونالیسم ترک و دولت تک قومیتی ترکیه و گفتمان خلافت و ناسیونالیسم عربی که ابزار دولتهای عربی شام و بغداد است. هر سه گفتمان در پی احیای امپراتوریهای قدیم در لباس دولت مدرن هستند چرا که در مخیله سیاسی این سه قوم، عظمتی به جز امپراتوری و نظامیگری و فتح متصور نیست. از یک سو، گفتمان کوردی در هر چهار پارچه با مفاهیمی چون سکولاریسم، سوسیالیسم و کنفدرالیسم بازتولید همان تکثر و برابری مهریسم اما ناقص است و در طرف مقابل وحدت اسلامیسم و ناسیونالیسم قرار دارد. تضاد سه گفتمان ذکر شده در سه قوم غالب منطقه با گفتمان دموکراتیک ناسیونالیسم کوردی که نه تهاجمی بلکه دفاعی و مبتنی بر توافق داخلی است، بازتولید اسطوره اولیه تضاد تمدنهای سامی بین النهرینی و پارسی هخامنشی با گوتی و ماد است. همچنان در آغاز تاریخ کورد به عامل اهریمن و جن و شیطان و گوتیان بی خرد ملقب گشت، امروز نیز به تجزیه طلب و تروریست و حزب الشیطان و شیطان پرست و عامل امپریالیسم ملقب می‌شود که تنها تفاوت این است که امروزه با وجود امکانات مدرن، کورد خود قادر به خلق گفتمان خویش است اما در قدیم به اینکه اهریمن و شر و شیطان به کورد القاب داده شده است، التفاتی نشده است به همین دلیل برای نوشتن تاریخ کورد باید تاریخ دیگری این اقوام را بررسی کرد.

همچنین، بسیاری از سیاستهای داخلی «روژاوا» نشان از ازدواج پایان تاریخ و عمل کوردی می‌باشد. برای مثال مشارکت و برابری از آغاز که آن را موکول به پایان جنگ نمی‌کند که پژواکی از نظریه رانسیر و سمبل هه‌لپه‌رکی را در آن می‌بینیم. اهمیت دیگر اوجالان این است که، قبل از وی معمولاً این شیوخ سنتی بودند که قیامهای راکد و ساختاری امارتها و قبایل را به جنبشی توده‌ای تبدیل می‌کردند و توده‌ای بودن جنبشهای کوردی نیز موقتی بود. در روزهای اوایل انقلاب نیز اگر چه بدون شیوخ جنبه توده‌ای یافت اما درخشش آن چون شمع موقتی و با طوفان استبداد شرقی به خاموشی گرایید اما اوجالان به عنوان شخصیتی مدرن و حزبی مدرن، حزب و جنبش را که نهادینه شده است، به جنبش توده‌ای نیز تبدیل کرده است که برخلاف قیامهای توده‌ای قبلی، مانند خود نهاد و ساختار، ماندگار است در حالی که قبلاً این تنها مذهب و رهبران مذهبی بودند که قادر به انجام این کار بودند اما او پیامبری کلاسیک با اندیشه‌ها و استراتژیهای مدرن است. همچنین اهمیت دیگر وی، اجرای ناقص هه‌لپه‌رکه در تشکیلات حزبی است اگر به مراسم هه‌لپه‌رکی دقت شود، گاه‌ها دایره‌هایی تو در توی همدیگر در درون و بیرون همدیگر بدون برخورد با هم شکل می‌گیرند. سیاست حزبی پ.ک.ک که احزاب متفاوتی تو در تو در بیرون و درون همدیگر به نوعی عینیت سازی سمبل هه‌لپه‌رکی است ناگزیر باید پ.ک.ک و روژاوا را گامهایی در جهت آشتی ذهنیت و عینیت با وجود تمامی نقصهای آن در نظر بگیریم. مسئله مفقوده، کلیت (دولت-جغرافیای کل) است که سیاستهای مثبت فمینیستی و برابری و دموکراسی «روژاوا» بدون میانجی کورد است که با تمامی تحولات و رخدادهای نو، تحول مورد نظر که وحدت در کثرت «هه‌لپه‌رکی» است در آن نقشی ندارد و اگر دارد محدود به بخشی از کورد است حتی در عالم نظر. گامهای اوجالان در جهت پُر کردن برزخ فرهنگ و سیاست را باید در آینه روزهای لات نگریست که در فقدان آن به مسئله‌ای حقوقی و اخلاقی تقلیل یافته است. اگر چه نباید بازمانده‌های استالینیستی و کیش شخصیت را که مانع تکثر واقعی فکری می‌گردد را نادیده بگیریم. گفتمان کنفدرالیسم که از بالا به پایین و با کیش شخصیت اوجالان سازماندهی می‌شود. در واقع کاری که لنین با مارکس کرد که از آن به عنوان بازگشت سیاست به مارکسیسم تعبیر شده است، اوجالان با بوکچین انجام داد که امیدوارم به غیر از لنین، گرامشی نیز ظهور کند که هژمونی فرهنگی ایدئولوژی غربی و ایران فرهنگی را نیز به چالش بکشد و بازگشت به سیاست کامل گردد.

اما همانطور که گفتیم از نظر تضاد ارزشی که با داعش دارد ندایی از تضاد پایان تاریخ با تاریخ، «هه‌لپه‌رکی» با نماز جماعت، مشروعیت توافقی برابری با سلسله مراتب و آسمانی در یک کلام هبوط خوددا و پایان صعود بشر در آن هویدا است البته نه به طور کامل چرا که محدودیت روابط جنسیتی و جهاد اکبر و مسئله خیانت جنسی همچنان داعشی است به این معنی که زن عملاً و در حوزه سیاست آزاد گشته است اما نه در حوزه اجتماع و خانواده که مرا به یاد آزادی سیاسی دموکراسی می‌اندازد که مارکس بر علیه آن شورید. تضاد شهروند آزاد و کارگر

اجتماعی، در «روژاوا»، تضاد آزادی سیاسی زن و بردگی وی در خانواده و روابط سنتی دینی و قبیله‌ای است که شاید نمی‌توان به صورت همزمانی همه آن را حل کرد. اما در هر صورت «روژاوا» از نظر ارزشی لیبیک کورد به پایان تاریخ است که همان آغاز کورد اما منهای کورد است چون وفای به عهد ایوبی و طباع‌تام سهروردی .

دو ایده‌ای که راقم این سطور در کتاب قبلی برای هویت سیاسی کورد در دوران مادها استنباط کرده‌ام، یعنی توافق داخلی و دفع حمله خارجی را می‌توان در ناسیونالیسم امروزی کورد نیز مشاهده کرد. برای مثال در باشور بر اساس توافق داخلی احزاب شکل گرفت و حمله تنها جنبه دفاع در برابر داعش و یا بغداد را دارد با وجود اینکه در نبود نظم مرکزی امکان تهاجم و تصرف بیشتری وجود داشت اما تنها به محدوده کوردستان محدود می‌شد. در «روژاوا» نیز بر اساس توافق داخلی و دفع حمله خارجی است. حتی آثار آن را نیز در جمهوری کوردستان در روز‌هلات می‌توانیم ردیابی کنیم. اما آیا ایرانیها ایده‌های پردازش شده خود در باره کوروش را می‌توانند امروز بازنمایی کنند؟ بله با تفسیر واقعی نه تفسیر ایدئولوگ حقوق بشری آنان چرا که نجات ملت مظلوم یهود توسط کوروش به نجات ملت مظلوم فلسطین و سوریه توسط جمهوری ایرانی/پارسی-اسلام ختم شده است و فره ایزدی به ولایت قبیله و اهریمن و ضحاک مغز خور به کورد سر و حزب الشیطان.

اصول حکمرانی کوردی در سیاست کوردی وجود دارد اما نه در قالب کورد چون کل بلکه هرکدام از کثرتها خود را نماینده کل در نظر می‌گیرند. در تداوم تضاد تئوری و عمل، گاه‌ها هه‌لپه‌رکی عملی صورت می‌گیرد اما چون فاقد صورت نظری است مانند هه‌لپه‌رکی هنری باقی می‌ماند و به هه‌لپه‌رکی عینی تبلور نمی‌یابد. در هه‌لپه‌رکی هنری اصل خروشان احساسات است که با پایان حلقه، احساسات نیز پایان می‌یابد و هرکسی به دنبال کار خویش می‌رود. هه‌لپه‌رکی هنر در فقدان صورت آن، هه‌لپه‌رکی کومله در نفی ملت با ارتجاعی خواندن آن و خلق دنیای تازه برابری و برادری به هه‌لپه‌رکی خلق انسان نوین پ.ک. در ارتجاعی خواندن دولت بازتولید می‌شود. تاریخ معاصر کورد سرشار از این هه‌لپه‌رکی هاست که همان چرخش تکراری شورش/تسلیم است. یعنی ماده‌ی هه‌لپه‌رکی به شکل رسوب یافته و ناخودآگاه در کورد باقی مانده است که سعی در تجلی خوددا دارد اما چون به حوزه روشنایی خودآگاه گذار نکرده است، به هه‌لپه‌رکی عینی-سیاسی یعنی هگمتانه-دولت ارتقا نمی‌یابد که اگر از بعد «کرول»ی آن بگذریم، ناشی از عدم تحول صورت‌سمبلیک به صورت معقول و مفاهیم سیاسی است که از سوئی، به دلیل زوال ادبیات و تصوف روی داد و از سوی دیگر، گسست روشنفکری مم مدرن در گسست از سنت زین. در واقع این جنبشها، اجرای هه‌لپه‌رکی هنری در سیاست بدون تحول هنر به سیاست است که به زیبایی برجسته بودن بعد هنری روژاوا را در قالب زن مشاهده می‌کنیم. آخرین جنبشهای کلاسیک مهری چون نقشبندیه و بابیه و جنبش گذار از سنت به مدرن چون شیخ عبیدالله نه‌ری، نشان دهنده ورود عملی به دنیای مدرنیته و سیاست بدون تحول صورت‌سمبلیک به صورت معقول است. جنبش روژاوا نیز با تمامی تفاوت‌های آن با جنبشهای کلاسیک، چون جنبش شیخ عبیدالله کاملاً از کلاسیک نگسسته است و مانند هه‌لپه‌رکیهای دیگر چون نمونه عفرین امکانیت تداوم در درون را ندارد. چرا که اگرچه تاریخ از نظر نظری به پایان یافته است اما به معنی پایان ساست انتظامی و «خداسالارانه» نیست؛ با قدرت گرفتن دوباره اسد و احیای روابط دیپلماتیک وی بویژه با ترکیه مانند تمامی «هه‌لپه‌رکی» های دیگر عمر آن به سر خواهدآمد.

به عبارت دیگر، کوردیت، محدود به بخشی از کوردستان است که بسیار شکننده که پارتی و یکیتی بر ضد یکدیگر با دیگرها توافقاتی کرده‌اند و احزاب روژه‌لات به جای توافق با دیگر بخشهای کورد در پی توافق با اپوزسیون فارس و دیگر اقوم غیر کورد هستند. «روژاوا» نیز در دشمنی با احزاب باشور و برعکس پارتی با یکیتی. یعنی میترا/قرارداد و کنفدراسیون قبایل مادی وارونه درک گشته است به جای توافق با خودی و دشمنی با دیگری به توافق با دیگری و دشمنی با خودی تبدیل گشته است. اگر بگویم منطق دولتهای امروزی که مشروعیت بین المللی دارند متفاوت از دنیای قدیم است که این ایراد درست می‌نمایند، در جواب باید گفت توافق با دیگری و انتظار مدینه‌ی فاضله در فردای بعد از انقلابها و تغییر حکومتها نیز در هفتاد و صد سال گذشته ثابت شد که نه رئالیسم بلکه ایدئالیسم تر از توافق خودیهاست. دوما حداقل در نظر باید آن را پردازش کرد اگرچه در عمل امکان آن نیست اما متأسفانه در نظر نیز دیگری کورد هنوز در داخل است و به بیرون فرافکنده نشده است. کورد اکنون، دوران مادها قبل از توافق است که زیر سلطه‌ی آشور بود یا فارس و عرب قبل از کوروش و محمد است که هنوز نه توافق داخلی صورت گرفته و نه دیگری به بیرون رفته است با این تفاوت که وحدت عربی و فارسی با حذف کثرتها است اما وحدت کوردی مانند نمونه مادی آن چیزی فراتر از کثرتهای قومی و قبیله‌ای نیست که شکل سمبلیک آن همان «هه‌لپه‌رکی» است. در حالی که هرکدام از احزاب وحدت کوردی را در زیر سایه‌ی رهبری بلامنازع خویش می‌خواهند که گسست از وحدت کوردی/مهری است که وحدت

همان توافق است و هیچ هویتی فراتر از اجماع کثرتها ندارد چون خوددای کورد که همان «بدن کامل» و اجماع بدنها/احزاب است که متاسفانه درکی از آن هنوز در تصور چه برسد به عمل و استراتژی، ایجاد نگشته است ناگزیر ما هنوز درگیر ظلمت بت‌پرستی و از خوددا دور گشته‌ایم. به همین دلیل قربانیهای کورد نه در جهت کورد بلکه در جهت دیگری بغداد و تهران و آنکارا است. زمانی که کورد چون کل وجود ندارد، هزینه‌ها نه برای کورد، برای دیگری است.

کوردایه‌تی، معیار رفتار سیاسی کورد نبوده است و عصبیت حزبی بر منطق کلی کورد می‌چربد به همین دلیل پنج سال قبل آخرین مطالبی که نوشتیم «کورد مرده است» بود که اعضای بدن کورد از هم متلاشی گشته‌اند و تنها خودداست که می‌تواند روح در بدن بدمد و آن را زنده کند تا مرغهای پراکنده سیم‌غ گردند. راقم این سطور تنها اعلام‌کننده چیزی بودم که قبلاً اتفاق افتاده بود. محدود گشتن کورد به یک حزب و یک شخصیت، همان عدم درک دگردیسی مهر از سیاست به اخلاق و از پیر اجماع‌ه‌لپه‌رکی به پیر مرشد از پیر داوود تا پیر مسعود و اوجالان است که التفاتی به آن نشده است. در یک کلام تحولی که در عهد فتویان از سیاست به اخلاق اتفاق افتاد و با سهروردی ماده با روح تفسیر گشت، هنوز حاکم و سیاست‌روژاوا نیز سیاست اخلاقی شده‌ی بعد از خرمیان توسط فتویان است که چون آناتولی با وجود عمل سیاسی، بازگشتی به سیاست ایجاد نشده است که تحت عنوان متافیزیک سیاست کوردی قبلاً بیان کرده‌ام.

بنابراین، دو شخصیت کورد دوره‌ی میانه‌ی اسلامی یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی و صلاح‌الدین ایوبی و دو نظام فکری و سیاسی شیخ اشراق و سیاست منجی شرق ایوبی، هرکدام منحنی تحولی شدند، که اگرچه این تحول قبل از آنان آغاز گشته بود و بعد از آنان نیز تکرار شد، اما به دلیل اینکه نقطه‌ی اوج خویش را در این دو به خود گرفت، که تاکنون درگیر آن و قادر به شکستن چهارچوبهای آن نشده‌ایم. یک تحول در عالم نظر است که شیخ اشراق منادی آن بود که هله‌لپه‌رکی را تحت عنوان طباع‌تام احیا اما با تفسیری اشراقی و معنوی و، دیگر تحولی در عالم سیاست که سلطان صلاح‌الدین، تثبیت‌کننده آن یعنی احیا‌کنندرایسم توافقی ماده‌ها اما بدون هویت سیاسی مهری و بدون مرزهای کوردستان با هویت اسلامی و مرزهای اسلامی. صلاح‌الدین اگر چه بسیاری از مولفه‌های کنفدرال و تکرر سیاسی و ارزشهای عهد و پیمان در آن است و حتی عمال کورد اهمیت ویژه‌ایی در سیستم وی دارند، اما در قالب ارزشهای دینی و بدون میانجی کورد که در آن زمان قابل فهم و غیر از آن در تصور نمی‌گنجد، اما امروز که امکانات مفهومی و خودآگاهی قومی تکوین یافته‌است، بازتولید آن قابل درک نیست. این در مورد شیخ اشراق نیز به همین سان است که اگرچه در زمان وی امکانات مفهومی رهایی سمبلهای مادی/مهری از تفسیرهای معنوی ناممکن بود اما امروز که امکانیت آن فراهم گشته‌است متاسفانه هنوز در چهارچوبی می‌اندیشیم که آن دو بزرگوار برای ما تعیین کردند. برای مثال کواکبی در کتاب طبایع‌الستبداد نیز به مهر قرارداد و نفی قییم سیاسی دست یافته‌است اما برخلاف دوران شیخ اشراق در این دوران قابل توجیه نیست که آن را در خدمت اسلام و عرب در آورد. مفاهیم طباع‌تام شیخ و درک فلسفی وی از عقل سرخ که احیای هله‌لپه‌رکی و مهر میانه خیر و شر است در شکل اسلام میانه صلاح‌الدین تجلی عملی یافته‌است. صلاح‌الدین نیز با احیای مفاهیم عهد و پیمان و مروت و دوستی ملل، آن را در سیاست پیاده و جهاد و کشتار مطلق اسلام را به قرارداد و صلح تعدیل کرد اما فقدان جغرافیا آنها را در خدمت دیگری در آورد. هله‌لپه‌رکی جمع‌ی فرهنگی با واسطه طباع‌تام اشراقی، به پیرهای شخصی سلطان و آپو و سروک تبدیل و هله‌لپه‌رکی سیاسی با واسطه شیرکوه اسلامی به نجات بشریت متمدن. احیای مفاهیم طباع‌تام و عقل سرخ و قرارداد توسط شیخ و شیر، اما در جهت شرق نورانی و سیاسی و فراموشی میانه بودن در مقابل هر دوی شرق و غرب، نشان از روح از خودبیگانه و از طبیعت کوردستان بیگانه شده‌ایی را دارد که هنوز کامل خویش را نیافته‌است و از حالت انتزاعی به انضمامی نرسیده‌است.

تکامل صورت معقول شیطان در غرب و مرگ خدای نامعقول

(مرگ خدا و بازگشت به خوددا)

«هه‌لپه‌رکی» که در چهار چوب تمدنهای خاورمیانه «دونادونی» سیاسی و پراکسیستی می‌یافت و از بدنهایی به بدنهای دیگر ظهور و زوال می‌کرد که هر ظهور آن مانند «هه‌لپه‌رکی» خرابات موقتی بود و با نماز جماعت مساجد سرکوب و جایگزین می‌شد، اگرچه کوششهای برای صورت نظری دادن به آن صورت گرفت، در عالم حاکمیت متافیزیک، امکانیتی برای دریافت صورت معقول نداشت. اما با زوال متافیزیک در فلسفه غرب، امکانات مفهومی لازم برای صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول و صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی فراهم آمده است. سِرِ فلسفه سیاسی غرب که با نامعقول خواندن «هه‌لپه‌رکی غار» در افلاطون، صورت عقل نامعقول خود را یافت و باعث زایش متافیزیک و روح گشت، در سیر تکاملی خویش، به انجام خویش که همان معقول شدن هه‌لپه‌رکی در لویاتان و فاوست و نامعقول شدن عالم مُثُل، با سرخی شرم بر گونه افلاطون، منتهی شد که امکانیت مفهوم سازی شورشیان نامعقول را فراهم آورده است چرا که فاوست، بازگشت ضحاک است. خدا در شرق که با اسطوره و دین، صورت نمادین یافت، فاقد تکامل که با وجود گسسته‌های سیاسی آن که به دلیل دونادونهای هه‌لپه‌رکی بود، همیشه بازتولید گشته‌است اما در غرب به اوج تکامل و سپس مسیر زوال خویش با مرگ خدا و نیهیلیسم را پیمود و به پایان رسید که مرگ آن خدا، امکان تولد دوباره‌ی خوددا را فراهم آورد.

باید اشاره شود که در زمان تمدن یونان ترکیه‌ایی بوجود نداشت و به نوعی تمدن یونان و ماد همسایه بودند. «هه‌لپه‌رکی» که در یونان به دیونیزوس و غار جهالت مشهور گشت در زمان ظهور آن در یونان به قول کاسیرر، کل تمدن منطقی یونان را تهدید می‌کرد. با وجود پلورالیسم بودن و چندخدایی بودن تمدن یونان، امکان هضم و قبول دیونیزوس رندی، در تفکر منطقی یونان نبود به همین دلیل، یونانیها نیز چون سایر تمدنهای خاورمیانه از سویی، می‌بایست بعد شیطانی آن را نفرین و طرد و از سوی دیگر، دیونیزی یونانی مطابق با منطق یونانی را صورت‌بندی و بر می‌ساختند. هه‌لپه‌رکی/دیونیزوس در سیاست، در قالب نظریه‌ی قرارداداجتماعی سوفسطائیان و اینکه فضیلت سیاسی قابلیت آموزش همگانی دارد وارد تمدن یونان گشت که عصیان سقراط و افلاطون را در پی داشت. فلاسفه‌ی یونانی، با صورت‌بندی سیاست مطابق با معرفت و حقیقت، امکانیت امر سیاسی و مشارکت همگانی در سیاست را ممتنع و مشروعیت‌زمینی قرارداد را به مشروعیت متافیزیکی قانون ازلی نوموس و فیلسوف-شاه تبدیل کردند. هه‌لپه‌رکی/پردیس در قالب تراژدیها و رقصهای زنان و کیش اورفئوسی وارد تمدن یونان شد که باعث عصیان عالم مُثُل افلاطون و نفی غرایز و امیال دنیوی در تقابل با هه‌لپه‌رکی غار مهری شد.

نظریه‌ی تمثیل غار افلاطون، بهترین نمونه‌ی طرد و دیگری کردن دیونیزوس بود که در تقابل با آن «عالم مثل» و صورت معقول برافراشته شد و لازمه‌ی این صورت معقول روح، طرد و تحقیر بدن و منطق برابری آن، تحت عنوان جهالت و برساختن عدالت طبقاتی/افلاطونی بود. قبل از افلاطون، این سیر شروع گشته بود برای مثال هراکلیتوس روح را با آتش و بدن را با آب که انعکاسی از تقابل آتش معنوی زرتشت در مقابل بدن‌گرایی مهرابه‌ی آبی بود. این سیر از طریق انکساگوراس و فیثاغورث در افلاطون صورت‌بندی کامل خود را دریافت. درونی کردن دیونیزوس با اورفئوس آغازید که مستی بدنی و «هه‌لپه‌رکی» را به کیشی معنوی و روحی تبدیل کرد که زنان دیونیزوسی که لخت و با تاتوهایی از اژدها به طور وحشیانه ای می‌رقصیدند، با دندانهای خویش بدن وی را دریدند چرا که سعی در تغییر آن به آیینی معنوی داشت. آیین عرفانی گشته به فیثاغورث و اخلاق معنوی وی رسید که افلاطون بسیار از وی متأثر بود. از نظر راسل، دیونیزوس با وجود عرفانی شدن، همچنان تاثیرات خود را حتی در مدینه‌ی فاضله افلاطون که زنان ارزشی برابر با مردان و تراژدیهای یونانی گذاشت. در واقع تراژدیهای یونانی نه کامل دیونیزوسی، بلکه ناشی از آمیزش با آپولون بود. باید توجه داشت که مادها که مهد تمدن دیونیزوس یا «هه‌لپه‌رکی» بودند، در اساطیر یونانی به مدوسای گیسو مار که در دنیای هادس زندگی می‌کند و بدنی چون اژدها دارد؛ ملقب گشتند و پارس به پرسپوس که در مقابل زن بودن مدوسا، مرد است و زئوس یا اور اوست. یعنی در شرق در قالب دین زرتشت از سویی، مهر به شیطان و اهریمن ملقب گشت و از سوی

دیگر، میتزایی زرتشتی شده خورشیدی بر ساخته شد. در یونان نیز این ضدیت و در عین حال اهلی کردن وی، نه با دین بلکه با فلسفه صورت گرفت و این تضاد صورت معقول و «صورت سمبلیک»، معنویت و بدنیت یا اسب چموش و خموش، در فلسفه فیثاغورت جنبه‌ی اخلاقی و دینی در تضاد با دنیوی و مادیت و با افلاطون، جنبه سیاست مدینه‌ی فاضله در تضاد با جهالت دموکراسی به خود گرفت که این دوئالیسم، بنیاد سیر و تکامل تمدن غرب و کوشش برای حل آن تضاد را تشکیل داد. دیالکتیک مفهومی هگل که میل بنیاد خودآگاهی است، پاسخی برای امتناع تناقض منطق ارسطو و امتناع تضاد میل و اراده کانت، بود که با آزادی بدنی فوکو، با واسطه لیبیدوی فروید سر به انجام رسید. پایان نظری تضاد ارباب و برده، بازگشت به ابدانیت و بازگشت خدا به ذهن انسان، نماد آن است. اما تضاد، در نوع دیگری احیا گشت؛ از سوی، من امپراتوری اشتیرنر و نئوآنارشسیسم فوکو و از سوی دیگر، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی هابز و روسو به نوع دیگری پارادوکس تضاد مهر پردیس با مهر قرارداد بود که هه‌لپه‌رکی در دیسکو بدون اجماع بدنیا و اجماع در پارلمان بدون امیال بدنیا است.

در خاورمیانه، این تضاد قبل از اسلام، بیشتر جنبه عملی و سیاسی چون تضاد ساسانیان با مزدکیان و بعد از اسلام، «هه‌لپه‌رکی» در بدنهای متفاوتی از قلندریه و تصوف و فلسفه تجلی یافت که ابعادی غیرسیاسی مانند: نبرد عشق و عرفان یا همان رندی و زاهدی به خود گرفت که، رندی با هر غرش خویش در خرابات، دیوارهای خانه خدایان مسحدر را به لرزه در می‌آورد. باید توجه داشت این تضاد در شرق میانه، نه تکامل بلکه گسست و بازتولید است و «دونادون» شدن «هه‌لپه‌رکی» در خرابات، به تسلط و قدرت نمازجماعت بستگی داشت که در قالب تسلط سیاسی امپراتوری و زوال آن تبلور می‌یافت. در غرب دیدگاه تکاملی هگل، مقرون به صحت است و صورت معقول سیر تکاملی خویش را تا اوج آن که نقطه زوال آن نیز هست را پیمود. صورت معقول زاهدی/انتظامیگری که با سقراط و افلاطون صورت‌بندی خویش را دریافت، باعث زوال امر سیاسی قرارداد اجتماعی و محرومیت مشارکت مردمی و توده مردم گشت که نتیجه آن نظم‌سیاسی طبقاتی و «انتظامی‌گری» و بر ساختن روح برای کنترل بدنهای عامه بود که چیزی جز مشروعیت بخشی به سلطه‌ی طبقاتی آریستوکراتها نبود و چون طبقه عامه بیشتر خارجیان بودند، تبلوری از توجیه سلطه‌ی قومی نیز بود همانطور که دین اسلام و زرتشت، تقدیری جز ایدئولوژی سلطه‌ی قومی عرب و فارس نداشتند که به دلیل غارت ثروتهای قیصر و اکباتان به طبقه برتر نیز تبدیل شدند و خلافت/امپراتوری در کنار دین ابزار حفظ سلطه‌ی قومی/طبقاتی آن دو قوم گردید.

در تقابل صورت معقول نظم یافته با افلاطون و تداوم آن با نئوآفلاطونیان تا آگوستین و آکویناس، دیونیزوس نیز عصیانهای خود را چه در قالب نظر با تراژدیهای یونانی و فلاسفه‌ایی چون اپیکور که برخلاف افلاطون دنیا را نه دارای نظم بلکه تصادف و برخلاف روحانیت، به اصل لذت تاکید داشتند تا شورش عملی اسپارتاکوس و هبوط مسیح، داشته است. در واقع، اصل هبوط مسیح و شخصیت وی مهری است و در آن زمان مهر گسترده‌ترین آیین در میان توده مردم روم بود که بعدها سیستم اسکولاستیک با رسمی کردن دین مسیح بر اساس الهیات دین یهود و فلسفه افلاطونی، باعث فراموشی شخص مسیح گشت و مهربان که اصحاب کهف نمونه‌ی آن است، مورد تعقیب مسیحیان قرار گرفتند. با ظهور مدرنیته و عصیان در برابر دستگاه کلیسا و متافیزیک، امکانیت وارونه کردن تقابل‌های دوگانه خدا/شیطان و صورت نظری یافتن شیطان بیشتر گردید. در اندیشه سیاسی با مقدمات ماکیاولی، این توماس هابز بود که با لویاتان، مشروعیت سیاسی را از متافیزیک به زمین و از حق الهی شاهان به قرارداد اجتماعی بازگرداند که اسم لویاتان نیز گویای درک نویسنده از عظمت کار خویش است چرا که لویاتان در دین یهود، همان اهریمنی است که یهوه با کشتن او، و از اعضای بدن وی، کیهان را تشکیل می‌دهد. با هابز، فرد مجرد از طبقه و نژاد اهمیت خود را باز می‌یابد و از ماده بودن و سیاه لشکری با اجماع دیگر بدنیا، به عامل تشکیل دهنده‌ی دولت تبدیل می‌شود. جان لاک به درستی، وضع طبیعی را ماقبل نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و تحقق سیاسی آن در نظر می‌گیرد به این معنی که ظهور تاریخ در مقابل نظم سیاسی گوتی/مادی تا وضع نظریه‌ی قرارداد اجتماعی - که پل تیمه، آن قرارداد اجتماعی مهر را حتی پیشرفته‌تر از قرارداد اجتماعی روسو و هابز در نظر می‌گیرد(ر.ج به کتاب عقل..)- که شامل نظم‌های اسلامی و ایرانی و ترکی می‌شود، وضع طبیعی است.

اشاره کردم که دورانی که به ظهور تاریخ و دوره‌ی محوری مشهور گشته است، در تقابل نظم سیاسی/فرهنگی مادی/مهری زایش یافت که شرق و غرب با دین و فلسفه به جنگ آن نظم رفتند و نظم سیاسی الیگارشیکی و متافیزیک را پی‌ریختند. کانت که به قول آرنه هنوز فرمانروای پنهان فلسفه‌ی غرب است، با وجود تصور تضاد مطلق میل و اراده، زمینه‌ساز بازگشت به نظم قبل از ظهور تاریخ شد. وی از یک سو، با برجسته کردن گوهر اخلاقی دین، پوسته و خرافات متافیزیکی را دود کرد و اخلاق را بر بنیاد وجدان پایه‌ریزی کرد که از نظر وی

وجدان زیربنا و متافیزیک روبرویی بیش نیست و از سوی دیگر، با تقلیل هستی‌شناسی به منطق و معرفت‌شناسی، پایه‌ی چوبین هستی‌های عینی عالم مثل و اهورامزدا و الله را ویران کرد. همچنین، اخلاق کانت، فاقد هرگونه تعیین و ماهیتی است و می‌توان ایده‌ی توافقی را در تعریف اخلاقی وی انتزاع کرد.

در ادبیات فلسفی، این فاوست گونه است - که با فروش روح خویش به شیطان به سعادت می‌رسد - که نمادی از دولت - ملت مدرن است چرا که نه در پی سعادت روحی و اخروی بلکه در پی سعادت دنیوی و بدنی با عقد قراردادی با شیطان است که معصومیت شیطان و ظلم خدا در این تراژدی به گوش می‌رسد که ندای پایان تاریخ و متافیزیک و احیای ماقبل آن را سر می‌دهد. احیای شیطان در فاوست، همراه است با ایده‌ی قرارداد. در لویاتان نیز اصل بر قرارداد اجتماعی است که پیوند ذاتی مفهوم قرارداد را با شیطان مشاهده می‌کنیم در حالی که خدا، پیمانی با بندگانش نمی‌بندد و اگر پیمانی نیز ببندد، یک طرفه و مبتنی بر رعایت دستورات و اوامر وی است. در فلسفه، اگر چه نطفه آن در خود هگل - که هسته روح را آزادی و به رسمیت شناختن را همان برابری می‌دانست و روح را به ماده بازگرداند و آسمان را با زمین آشتی داد - بسته شد اما این با نیچه و مارکس و فروید است که با مفاهیم آپولون / دیونیزوس، پرولتاریا و ایدئولوژی و لیبیدو، بنیانهای دوتالیسم متافیزیک و فلسفه روح را در هم ریخته و به صورت‌بندی بدن کامل با ارزشیابی دوباره‌ی ارزشها می‌پردازند. نیچه در این میان اهمیت ویژه‌ای دارد که ندای مرگ خدا را اعلام و مرگ خدا به معنی مرگ ارزشهای متافیزیکی و پایان آن بود که با سقراط و افلاطون صورت‌بندی شده بود که در مقابل این نظم آپولونی، وی به درستی دیونیزوس را برجسته و به دنیای قبل از ظهور متافیزیک رجوع می‌کند. اشتباه وی در این بود که در ترکستان یونان به دنبال آن می‌گشت اگرچه نشانه‌های آن در آن دیار تأثیرات زیادی گذاشته بود. فروید با احیای غرور ناخودآگاه، سعی در آشتی خودآگاه با آن دارد و مارکس با مفهوم ایدئولوژی، کل رشته‌های متافیزیک را پنبه کرد همچنان که با مفهوم عدالت برابری به احیای غرور کسانی که افلاطون، نماد جهالت خوانده بود پرداخت و بنیان عدالت افلاطونی / الیگارشیکی را به چالش کشید. هرکدام از این متفکران با نفی خدا و متافیزیک، خدای تازه‌ایی برساختند که مانند خدا، سوژه‌ایی تنها و جدا یافته بود. نیچه اراده، مارکس کار و هوسرل و کانت ذهن و سوژه را همان خدای خالق دانستند که قادر به شناخت مطلق و با انقلاب، قادر به تحقق بهشت و کنترل سرنوشت و تقدیر خویش است. سوژه‌ی کانت، اتحاد فردی انا الحق با خدا بود که بعداً نظریه عقلانیت هابرماس، اجماع را به آن برگرداند و رانسیر که کلا اجماع را از نظریه گسست و به کنش ربط داد، بدن کامل را جایگزین دوندون فردی کرد. مفیستوفلس در گوته و دیونیزوس در نیچه و ادیپ در فروید با عدالت برابری مارکس در مقابل عدالت افلاطونی، نمادی از ارزشگذاری دوباره ارزشها و وارونه کردن تقابل‌های دوگانه خدا / شیطان بود که این بار، این شیطان / خوددا بود که مشروعیت زا و از خدا مشروعیت‌زدایی گردید که در نظریه تقابل‌های دوگانه‌ی دریدا به اوج خویش رسید. یعنی صورت‌معقول «هه‌لپه‌رکی» و مهر (قرارداد-پردیس) در غرب شکل گرفت نه در زاگرس مکان هبوط آن. انقلاب دموکراتیک روزآوای زاگرس، ندایی از هبوط دوباره خوددا و گرایش امثال ژینک به آن، آشتی صورت‌معقول و شورشیان نامعقول است. برخلاف ژینک آنها می‌دانستند ما از آنها یعنی خوددای ما چه می‌خواهد و چون می‌دانستند ما را به غار جهالت و اهریمن و بی‌خرد ملقب کردند. این القاب به خاطر نادانی نبود بلکه به خاطر دینیاران کینه‌توز و سلطه‌ی قومی و طبقاتی و اراده قدرت و حیرت فلسفه بود که امروز نیز همه اینها در قالب دولت-ملت و سایکس-پیکو، آخرین قلعه و حصار خویش را یافته‌اند که اوجالان به درستی آخرین مانع هبوط دوباره خوددا را نشانه رفته‌اند.

مهرپردیس، در فلاسفه‌ی بعدی مانند فوکو که تنها آزادی را آزادی تن و هرگونه حقیقتی را صورت‌بندی خاصی از قدرت تعریف کرد و با تمرکز بر زمان حال، فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی تاریخ را نفی کرد، به اوج نظری خویش و مهرقرارداد با نظریه عدم اجماع سیاست و فلسفه رانسیر که، فلسفه را با توده‌ها و فلسفه سیاسی از افلاطون تا هابرماس را ضد سیاست و ضد توده در نظر گرفت، به سرمنزل نهایی خویش رسید. هایدگر حقیقت را نه نظری بلکه عملی و اتفاقاً به تجلی عملی این حقیقت در دوره ماقبل سقراط اشاره دارد همانطور که نیچه برای یافتن دیونیزوس به آن دوره باز می‌گردد. یعنی حقیقت نه نظری و فراتر از عمل که عمل باید در پی تحقق آن باشد که شکل فلسفی تحقق وعده خدا با قربانی ابراهیم بود، بلکه حقیقت همان عمل و گسستی مابین عمل و نظر نبود. شولم از نیستی وحی و بنیامین از همسانی خشونت و قانون تا آگامبن با طرح اینکه قانون و شریعت اقتدار دارد اما فاقد معنی است و نظریه زیست برهنه از افلاطون تا مدرنیته، مرگ خدا را به سرانجام و صورت‌معقول نامعقول زاهدی و سلطه سیاسی را در عالم نظر به پایان رساندند و صورت‌سمبلیک و پراکسیسی و شورشی

خوددا(پردیس/قرارداد) به صورت معقول خویش دست یافت. رانسیر که به درستی فلسفه سیاسی از سقراط تا هابرماس را ضد برابری و اشرافی در نظر می‌گیرد، شرط سیاست را برابری در آغاز نه در پایان و سیاست را به کنش نه به نظریه مرتبط می‌داند که در تکمیل کردن نظریه سیاسی قرارداد اجتماعی روسو و هابز است که آرنت نیز به درستی قدرت را از زور و سلطه متمایز و آن را با توافق تعریف می‌کند. زمانی که تاریخ نه خودبنیاد بلکه با نیچه همانطور که ژیل دلوز به زیبایی شرح داده است، واکنشی و با مرگ خدا، ارزشها دوباره ارزشیابی می‌شوند، به نظریه‌ی عصیان کامو می‌رسیم که، عصیان را با آزادی و ایدئولوژی را سلطه و دگرساز می‌داند. هموساکر آگامبن، تا حدی همسان همان چیزی است که راقم این سطور قبل از آشنایی با وی تحت عنوان «کرول»، در تقابل با کرمول صورت‌بندی کردم. «کرول»، فاقد مشکل اخلاقی و بحران درونی است؛ اتفاقاً برعکس، صاحب صلابت و بخاطر وفاداری به زیست خویش در تن ندادن به منطق بیرونی سلطه‌ی زندگانی است که طرد می‌شود. او «کرول» می‌گردد چون امر واقعی است که تن به نظم نمادین زندگی نمی‌دهد و توسط امر نمادین طرد و نفرین می‌گردد. «مم»، ابتدا کرول شد در وفاداری به عشق زین و عدم تسلیم در برابر قدرت اما در تداوم کرولی، کرمولی نیز پدید آمد و با وجود پایان کرولی، کرمولی بردوام بود که با وجود آغوش زین، مم به دلیل کرمول شدن، از آن امتناع کرد. در کتاب اشاره کرده‌ام که کورد کرول شد نه کرمول اگرچه بعداً نیز کرمول گشت اما وفاداری به ماهیت خویش و فریاد سکوت خویش در عمل و سمبل، باعث کرول گشتن وی توسط نظم نمادین تاریخ گشت. همانطور که قبلاً اشاره کردم این تحول، تحولی در متد، از پدیدارشناسی روح/متافیزیک به پدیدارشناسی بدن کامل است که با تبارشناسی دانش و قدرت دیگری و دیرینه‌شناسی سکوت خودی انجام می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد بازگشت کاملی به صورت سمبلیک «هله‌په‌رکی» اما هنوز به شکل گسیخته - گسست مهر قرارداد از مهر پردیس - در عالم سیاست نظری اتفاق افتاده است. ایدئالگرایی فلسفه سیاسی از افلاطون تا هگل همیشه با محافظه‌کاری سیاسی همسان بوده است که گویایی همسانی روح با کنترل و خشونت علیه بدنها نیز بوده است که پایان این صورت معقول خدا، بازگشت به ساست عملی و پراکتیسی مهر در قالب قرارداد و رندی می‌شود. اگرچه این پایان در بعد نظری شکل گرفته است و شکل تحقق یافته‌ی آن شاید هیچ زمانی صورت نپذیرد، اما مسئله‌ایی که درگیر آن هستیم نه تحقق و تکامل آن بلکه از سویی، نشان دادن وارونه گشتن تقابل‌های دوگانه خدا-شیطان و رندی/زاهدی است که به فرهنگ زاگرسی مشروعیت و از دیگری آن در قالب دین و متافیزیک، سلب مشروعیت کند و از سوی دیگر، صورت نظری دادن به بدن کامل/هله‌په‌رکی است. چیزی که کورد به آن عمل کرده و زیسته است، در غرب به آن اندیشیده شد و با ازدواج اندیشه‌های پست مدرن و عمل کوردی، جدایی نظر و عمل، خوددا و بشر، حداقل در سطح نظر به پایان می‌رسد. در فلسفه‌ی افلاطون که برخلاف دین ابراهیم و زرتشت و اساطیر بین‌النهرین، در قالب نظری با تمثیل غار درافتاد، در تداوم خویش در غرب، در قالب نظری نیز به پایان رسید. اکنون روح مطلق، نه آزادی بلکه خشونت و سلطه است و ابدان و توده، مفاهیم مثبت برابری و آزادی هستند که زمینه صورت نظری دادن به آنچه ما در عمل انجام دادیم، فراهم آمده است. انتزاع روح و متافیزیک که همان آغاز تاریخ و پایان کورد بود، با زوال آن در فلسفه غرب، نه تنها امکانی برای دادن صورت‌نظری به «صورت سمبلیک» و عمل کوردی فراهم کرده است - که در درازنای حاکمیت روح به شیطان و دیو ملقب شده‌اند-، ابزاری برای نقد حقانیت و متافیزیک سیاست عربی و ایرانی یا پادشاهی «خداسالارانه» آن از نظم اهورایی تا نظم ایرانی فراهم آورده است که متاسفانه کورد همچنان غرق درون متن با قربانی دادن و دعا و نیایش است و درکی از آن ندارد. گرایش نمایندگان این فلسفه چون ژیزک و چامسکی به کوردستان، برخلاف کارل می در وحشی خواندن کوردستان، نشانه‌ای تاریخی/الهی از آشتی و ازدواج اندیشه با عمل کوردی و هبوط دوباره خوددا در پردیس کوردستان و وصال با عهدالست است. وحشی خواندن کوردستان توسط کارل می در عصر استعمار، در ادامه‌ی وحشی و جن و اهریمن خواندن کورد توسط اساطیر و دین و فلسفه است و ستایش ژیزک و چامسکی، نشانه‌ی استقلال نظر از سیاست است.

زوال خدا و متافیزیک در اندیشه‌ی معاصر غربی و احیای شیطان که همان خدای راستی زمینی بود که در سطح تئوریک به سرانجام و تکمیل گشته است، به معنی تحقق عملی و عینی آن نیست. زمانی که فوکویاما نیز از پایان تاریخ و پیروزی لیبرال دموکراسی فغان می‌کشد به معنی تحقق عملی لیبرال دموکراسی در تمام دنیا نیست. این همان چیزی است که مد نظر من (نگارنده) در بررسی تاریخ قدیم کورد است که به معنی عدالت و حقوق بشر و نبود ظلم مثلاً در مادها نبوده است بلکه منظور از برابری و توافق در حاکمیت حقیقت جهان‌بینی مهری کورد است نه وجود عینی و مطلق آن. دو مسئله را از نظم قدیم دولت کوردی یعنی توافق داخلی و دفع خارجی انتزاع کرده‌ام که، شاهد هر

دو جنبه آن در امروز نظم کوردی «روژاوا» و حتی باشور هستیم؛ قرارداد داخلی و دفع خارجی داعش و ترکیه و ایران اگر چه شاید ناقص باشد. اما هیچ اثری از تصرف و تجاوز به خاک دیگری و یا هاله‌ایی از متافیزیک و مشروعیت آسمانی، بر روی سیاست کوردی نمی بینیم حتی در باشور نیز بر اساس توافق داخلی و دفع خارجی بود که با وجود فروپاشی هر دو دولت بغداد و دمشق، اثری از تجاوز و تصرف جز در محدوده حفظ خاک کوردستان را شاهد نبودیم. به این معنی که محدودیت تجاوز، فرهنگ سیاسی داخلی است، اما در عقل نامعقول ایرانی، ترکی و عربی، محدودیت تجاوز و تصرف، تنها مقاومت و محکومیت بیرونی است. اما آیا ایده‌هایی که ایرانیها و عربها در باره‌ی تاریخ قدیم خویش می‌سرایند مثل حقوق بشر کوروش، امروز مشاهده می‌گردد؟ بله واقعیت تاریخ قدیم مشاهده می‌شود که از کوروش تا خامنه‌ایی و سلیمانی، از فره‌ایزدی تا ولایت فقیه، در پی تجاوز و کشورگشایی هستند. لازم به ذکر است که توافق داخلی و دفع خارجی باشور و روژاوا، به معنی تحقق مدینه‌ی فاضله و تحقق برابری اجتماعی و اقتصادی نیست که با گسترش فضای سیاست به جامعه باید این برابری سیاسی جنبه اجتماعی نیز به خود بگیرد. امروزه نیز از موانع اصلی تحقق کامل دموکراسی و برابری در کوردستان نیمه مستقل باشور و روژاوا، ضمن اعتراف به جنبه‌ی کرمولی آن، بعد کرمولی آن یعنی دخالت‌های جمهوری ایرانی/پارسی و ترکیه و اعراب است که باعث شکاف و نفاق مابین احزاب می‌شوند و در قضیه فراندوم، دوباره کهن الگوی تاریخ در همکاری سه‌قوم برعلیه میانه‌ی کوردستان تکرار گشت.

جنگ و هجوم ایران و ترکیه و عرب داعشی به کوردستان در باشور و روژاوا، نه تنها جنگ قومی بلکه جنگ تاریخ با پسا تاریخ و جنگ گفتمان پادشاهای خداسالارنه تاریخ با گفتمان دموکراتیک پراکتیکی پیشاتاریخ که در پساتاریخ امکانیت احیا یافته است، می‌باشد. سه قوم ذکر شده در قالب ایران فرهنگی و نئوعثمانیزم و داعش و بعث، سعی در احیای امپراتوری «خداسالارنه» خویش، با مشروعیت متافیزیکی دارند و بدن کامل سیاسی کورد بازگشت به «عهد الست» و تحقق دموکراسی توافقی و پردیس زمینی است. اصل بر سلطه‌ی قومی عرب و ترک و فارس است که ایدئولوژیهای سکولار و مذهبی چه ایران فرهنگی و چه اسلام سیاسی و دولت/امپراتوری، ابزارهای هژمونیک و نظامی آن هستند. باز هم به هگل باز می‌گردیم که روح قومی، انضمام یافته‌ی روح مطلق است و بازیگران تاریخ، اقوام هستند. حتی در یونان که افلاطون نماینده‌ی سلطه‌ی طبقاتی است، می‌توان رگه‌هایی از سلطه‌ی قومی را یافت چرا که بردگان بیشتر از اقوام خارجی بودند. در روم نیز چنین است این تنها در تمدن سرمایه‌داری است که تضاد طبقاتی برجسته می‌گردد. تضاد طبقاتی امروز خاورمیانه نیز، ریشه در تضاد قومی دارد برای مثال در ایران، اقوام مغلوب حکم کارگران صنعتی را نیز دارند و کوردستان و عربستان، مکان تولید غلات و نفت و نیروی کار هستند و صاحب سرمایه، دولت تک-قومیتی فارس که البته قرن بیستم به دلیل فردگرایی، تفاوت‌های ریز و درشت خویش را تحمیل خواهد کرد. در خاورمیانه سه قوم غالب، نمایندگان روح هستند و ژبانه‌وه‌ی قوم کورد نه تجلی روح مطلق بلکه خود ژبان/ژن است. هه‌لپه‌رکی مادی بدن کامل (هم قوم ماد و هم آنتی روح ماده) است. دفاع ژبیک از سوئی، و پشت کردن ترامپ از سوی دیگر نیز نشانه پایان تاریخ در عالم نظر و بقا و احیای آن در سیاست عملی است که این سیاست همچنان تداوم و تاریخ پایان یافته در عالم نظر، در عالم واقع پایان نخواهد یافت و مدینه‌ی فاضله سیاست برابری شکل نخواهد گرفت همانطور که در هیچ زمانی بهشت گمشده‌ای در عالم عمل وجود نداشته است. زندگی تراژدی است. هگل با بیان اینکه غایت تاریخ نه خوشبختی بلکه خودآگاهی است، یک بار دیگر ژرفای خود را به رخ ما می‌کشد.

مسئله مرگ خدا و ازدواج اندیشه‌ی غربی با عمل کوردی، تنها طرح نظری مسئله کورد نیست بلکه مسئله متافیزیک و فلسفه روح نیز هست. فلسفه و دین و اسطوره، از روح آغاز کردند و مواد خام خویش را از درک جدای روح از بدن گرفتند. ایده‌ی «از آغاز کلام بود» به این دلیل است که روح با خدا گفتگو می‌کند. های و هوی هه‌لپه‌رکی، فریاد شادی زیستن با خودداست و «هوره»، فریاد سکوت ناشی از غیبت وی است به قول سهروردی یکی حسن و عشق است و دیگری حزن. از آغاز کلام نبود بی کلامی «های و هوی» و «هوره»‌ی صورت‌سمبلیک بود؛ زبان کلام و ابزار نبود بلکه زبان تصویر و سمبل بود. کلام، گسست از خودداست و تلاش برای پرکردن آن گسست است. هر فلسفه‌ایی که از بدن آغاز نکند نمی‌تواند ادعای گذار از متافیزیک و این همانی اسطوره را داشته باشد. فلسفه ذهنی پدیدارشناسی و تفهم هرمنوتیک، همچنان در دام فلسفه روح و متافیزیک مانده‌اند. عینیت برای شناسایی در پراتز قرار نمی‌گیرد بلکه دچار نیستی و از هم گسیختگی می‌شود و مسئله نه شناخت بلکه اگزستانسیال کردن است. شناخت، فقدان است و فقدان باعث شناخت می‌گردد. ماده خام ماتریالیستها نیز خود تنها وارونه کردن فلسفه روح است همانطور که اراده و ذهن و کار همان سکولار شده‌ی خدا است. بدنها معیار است نه میل و اراده و منافع و ذهن که فروید و نیچه و مارکس و هرسرل تک بعدی به بدن برگشتند. بدن در کلیت خویش شامل هر سه میل و اراده و منافع و باور و

اعتقاد متافیزیکی و ذهن نیز می‌شود. باید روح را به سرمنزل خویش در بدن بازگرداند تا بتوان فلسفه و متافیزیک را بر روی پای خویش قرار داد. آغاز از بدنها و صورت بدن کامل، شرط گذار از تقابل‌های دوگانه است.

رابطه عمودی و افقی میان بدنها، اصل و بنیاد تمامی فلسفه روح و ادیان است. کل فلسفه افلاطون و دین زرتشت و اساطیر بین‌النهرین، تفسیر و توجیه رابطه عمودی بین بدنهاست و غرشهای دیونیزوسی هه لپه رکه، عصیانی بر علیه روابط عمودی بدنها و بازگشت به روابط افقی آن است. کثرت و برابری، تنها با شروع از فلسفه بدن و اجماع بدنها می‌تواند جایگزین وحدت و نظم هرمی آن که مبتنی بر روابط عمودی بین بدنهاست، شود. بنابراین، فلسفه‌ایی که با بدن آغاز نکند و اجماع بدنها را در سیاست معیار خویش قرار ندهد، دیگر نمی‌تواند فلسفه انسانی باشد. سیاست مبدا و مقصد همه چیز است. گذار از سیاست توافقی به عمودی، گذار از بدن کامل به روح کامل، ظهور متافیزیک و تاریخ بود و بازگشت به آن و اهمیت بدن، پایان دوباره آن است. در واقع، کل فلسفه روح و دین و متافیزیک، توجیه و مشروعیت دادن به روابط عمودی بدنهاست و هه‌لپه‌رکی روابط افقی بدنهاست به همین دلیل، کورد/مهر در تاریخ و متافیزیک، به شر و شیطان ملقب گشت. روان‌شناسی باید متکی بر اهمیت بدن فردی، جامعه‌شناسی روابط برابر اجتماعی بدنها و سیاست توافق بدنها در عرصه کلیات است اخلاق نه مبتنی بر وجدان و ذهن بلکه باید مبتنی بر رهایی برابر همه بدنها باشد. اول و آغاز همه چیز بدن است. بدن، فرد است و روابط بدنها جامعه و سیاست و بدن کامل، خودداست. بدنها، مکان تجلی خودداست و بدن کامل هه‌لپه‌رکی خود خوددا و نقاشی و زیستن آن است. ناگزیر اهمیت کورد به دلیل ناسیونالیسم نیست بلکه چنانکه دلیل عینی آن را نیز امروز شاهد هستیم - مانند تضاد دموکراسی توافقی غیرمتافیزیکی با تئوکراسی داعش و جمهوری اسلامی و ترکیه - به دلیل اهمیت آزادی و برابری در برابر استبداد اندیشه‌ورزانه است که این آزادی و برابری تنها با صورت کلی کورد، امکان عینیت کامل می‌یابد. صدسال دولت و اندیشه‌های مدرن در سه قوم ذکر شده، باعث تحقق آن نشد چون پنانسیل تاریخی و فرهنگی و شخصیت اخلاقی و سیاسی آن را ندارند. اما در میان کوردها با وجود محرومیت از پروسه و امکانات دولت مدرن، و سطح پایین‌تر آموزش به دلیل محرومیت، با حداقل امکانات و فرصتی، به تحقق ارزشهای انسانی در عالم سیاست می‌پردازند و دلیل دشمنیهای این سه قوم نیز، حسادت به فقدان آن در خویش است.

در نهایت می‌خواهم به جمله **هگل** که «روح آزاد بود اما خودآگاه نبود» بازگردم و با جمله دیگر از هگل آن را کامل کنم که می‌نویسد: «تاریخ به مسیح ختم می‌شود و از او سرچشمه می‌گیرد». معمولاً هگل شناسان و خود هگل در جمله اولی به مصرع دوم که سیر خودآگاهی روح به آزادی خویش است، توجه کرده‌اند و در جمله دومی برعکس اولی، به بخش اول جمله وی، ختم تاریخ به مسیح، دقت شده است که از دیدگاه این نوشتار برعکس، بخش اول جمله اول هگل و بخش دوم جمله دوم هگل، تایید دیدگاه راقم این سطور است. در ابتدا بیان کردم؛ چگونگی «هبوط» خوددا در زمین که این بخش دوم جمله دوم هگل است که تاریخ از مسیح سرچشمه می‌گیرد یعنی تاریخ با «هبوط» خدا در «مهرابه» ها که «هه‌لپه‌رکی» جشن شادی و اجرای آن هبوط بود، شکل گرفت اما تاریخ اندیشیده شده، به تاریخ ختم شده، به مسیح پرداختند و آغاز آن با مهر که مسیح، کپی برداری آن و یا «هبوط» دوباره آن بعد از صعود وی با دوره‌ی محوری تاریخ است؛ نپرداخته‌اند. بنابراین به بخش اول جمله اول هگل می‌رسیم که روح آزاد بود که همان بخش دوم جمله دوم هگل است که تاریخ (قبل از تاریخ) از مسیح سرچشمه می‌گیرد. یعنی هگل فلسفه خویش را به طور ناخودآگاه نفی کرده است و محققان درکی از اول و آخر جمله وی نیافتند. روح آزاد بود همان دوره حاکمیت «مهرابه» ها که شرح کردیم است با این تفاوت که روح نبود و اگر بود در ماده تجلی یافت و خدا همان «بدن کامل» در دو شکل هستی جسمانی و میثاق معنوی ظهور یافت که از آن به «عهد الست» یاد کردیم که این همان سرچشمه گرفتن تاریخ از مسیح است که البته اسم وی مسیح نبود بلکه مهر (قرارداد/پردیس) و شکل سمبلیک آن «هه‌لپه‌رکی» بود. در نتیجه گذار به عالم روح که از آن به صعود بشر به فردوس یاد کردم، یعنی فراموشی پردیس زمینی، نه آغازگاه تاریخ یا به عبارت دیگر آغازگاه تاریخ پایان و فراموشی خوددا و گذار به عالم روح که تجلی گذار به سلطه‌ی قومی و طبقاتی بود، نه پیشرفت و تکامل بلکه گسست و زوال بود که تنها با «هبوط» دوباره خدا به زمین در شکل دین مسیحی و فلسفی آن در خود هگل و مفیستوفلس گوته و لویاتان هابز و آزادی بدن فوکو و دیونیزوس نیچه است که، این انحراف به مسیر اصلی خویش بازگشت. این انحراف که از آن به عنوان آغاز تاریخ و ظهور متافیزیک یاد می‌کنند؛ باعث فراموشی قوم فراموش شده تاریخ به قول ژان مار و آیین آنها مهر شد که کل سیر تاریخ، تداوم فراموشی و در عین حال بازگشت به آن بود و این پارادوکس فراموشی و حافظه یا فراق و وصال نسبت به آن - که فراموشی همان آپولون و زاهدی است تسلط روح در قالب دین و پادشاهی؛ و وصال و

حافظه: از مزدک و خرمی تا قلندریه و آناتولی و «روژاوا» ی شرقی و از سوفیستها و اپیکوری تا استپارتاکوس و مسیح غربی- در فقدان صورت معقول، تنها دارای «صورت سمبلیک» و پراکتیک از «هه‌لپه‌رکی» تا گاوکشی و میثاق یارسان و ایزدی بوده و، صورت معقول آن که پایان عقل‌گرایی و فلسفه است، در غرب شکل گرفته است. به عبارت دیگر تاریخ گسست در تداوم و یا حافظه و فراموشی نسبت به «عهد الست» در «مهرابه» های زاگرسی بوده است که در عصر انحراف از این اصل و فراموشی نسبت به آن، زاگرسیان به شیطان و اهریمن و تخمه تیامات و وحشی ملقب گشته‌اند و امروز با حافظه به آن که همان پایان متافیزیک و روح و بازگشت «هه‌لپه‌رکی» به شکل ناقص در دیسکو و میثاق در سیاست است؛ کورد نماد وجدان و آزادی می‌گردد که دختران بلوند غربی انا و ملیسا بزرگ شده در دیسکو، با نام شاه‌ماران کوردی به دفاع عملی از آن بر می‌خیزند و ژیزک و چامسکی عینیت نظریه خویش را می‌یابند. خوددا، بدن کامل است که هه‌لپه‌رکی صورت سمبلیک آن است که در غاری تاریک هبوط یافت اینکه قبل از هبوط خوددا چگونه است و چی بود ما امکانی برای شناخت وی نداریم و هرگونه بحثی درباره آن به متافیزیک تعلق می‌گیرد که هبوط خوددا پایانی بر متافیزیک بود و نفی خوددا، آغاز متافیزیک است.

از این روی لازم می‌دانم به مبحث متدی که در آغاز بحث کردم، دوباره بازگردم که اهمیت بحث از نظر نظری و روش‌شناسی نیز معلوم شود که اگرچه فلسفه غرب مبانی نظری تبدیل صورت سمبلیک به صور معقول را فراهم آورده است اما نه به شکل کامل و می‌بایست آن را به نتیجه منطقی خویش رساند. به عنوان نتیجه: بدن کامل، هستی‌عینی داشته‌است و متعلق ذهن نبوده است بلکه تجربه اگزیزتانس، اگزیزتانس‌سیال شده است. با گسست از هستی‌عینی بدن کامل و فقدان اگزیزتانس‌سیال آن، سمبلها و نشانه‌های آن متعلق ذهن می‌گردد که دو شکل به خود می‌گیرد که در هر دو ذهن یا فهم، اساس نیست بلکه سیاست اصل است. شکل اول این است که هستی‌عینی بدن کامل- روابط افقی سیاست- از بیرون به نیستی می‌گراید توسط سیاست روابط عمودی بدنها به شکل قومی و طبقاتی که شناخت، همزاد آن یا در پی آن برای مشروعیت بخشیدن به آن تدوین می‌شود. عینیت در پراتنز قرار نمی‌گیرد بلکه نفرین و طرد می‌شود و حقیقت و روح مطلق در شکل عالم ایده‌ها و خدا که مبتنی بر نفی هستی‌عینی بدن کامل است برساخته می‌شود. ذهن یا سوژه که در مرحله آغازین، خدا یا عالم‌مثل است، با نفرین و طرد عینیت بدن کامل، تولد می‌یابد و عینیت را با فرض خویش به عنوان شناخت یا روشنایی، به مرحله ماقبل ظهور خویش و تاریکی می‌راند. گذار به عالم شناخت و حقیقت در این وادی، همبسته گذار به سلطه‌ی قومی و طبقاتی یا شخصی نیز هست و زبان آن وحی و دیالکتیک در قالب دین و فلسفه و اسطوره است گذار به شناخت و عالم روح در این شکل اگرچه گسست از بدن کامل است اما مواد اندیشیدن دین و فلسفه از خود صور بدن کامل وام گرفته می‌شود که شکل اساطیری آن ساختن کیهان از اعضای بدن تیامات و یهوه است. شکل دوم ظهور دانش و شناخت در پی نیستی یافتن بدن کامل، به کسانی در درون آن تعلق می‌گیرد که تجربه اگزیزتانس را اگزیزتانس کرده‌اند نه از بیرون که در فقدان آن، به تصویرسازی نشانه‌ها و سمبلهای آن مشغول می‌شوند که زبان تمثیل است در مقابل زبان وحی و دیالکتیک دین و فلسفه. اعضا و مواد بدن کامل که از بیرون دچار نیستی گشته‌است، در فقدان عینیت، به تصویرسازی از نشانه و سمبلهایش غم فراق خویش را تسکین می‌دهند مانند سیمرغ و طباع تام سهروردی که سمبلهای آن در کانتکست روحی زمانه و در نبود عینی بدن کامل به نفرین و طرد کل عینیتی منجر می‌شود که باعث نیستی عینیت بدن کامل شده‌است مانند تصوف ومانی و، سمبلها از حالت ابژگی به سوژینگی دست می‌یابند و بدن کامل در ذهنیت فردی به شکل انسان کامل و توافق خدا و خوددها به شکل فردی اناالحق احیا می‌گردد.

مهر، کورد و تاریخ

«مهر در غاری زندانی و چرخ گردون را می چرخاند که با پایان چرخش این چرخ،

تاریخ قدیم به پایان می‌رسد و سلطنت عدالت مهر آغاز می‌گردد»

اکنون لازم می‌بینیم دوباره به بحث اصلی به شکل کلیتر و کاملتری بازگردیم. مهر/میترا که اصل واژه‌ی آن مادی و همچون واژه‌ی ماد، به معنی میانه و میانجی است، آیینی گسترده‌تر از زاگرس و به تاثیرات آن در شرق و غرب آگاهی یافتیم. در مباحث قبلی و در کتاب که در سفر از خلق به حق بودم سعی در منزه کردن گوهر اصلی میترا از نکثرات خلق تاریخی داشتیم که اکنون در سفر از حق به خلق، می‌بایست به جنبه‌ی متکثر و پلورال میترا بپردازیم. مهر نه اهریمن است و نه خدای تاریکی. مهر هم خدای تاریکی است و هم روشنی، هم خدای جنگ است و هم خدای صلح. بند 29 مهریشت: «توهم پلیدی - اک - هم بهترین میثره، سرور آشتی و نا آشتی برای سرزمین...». زرتشت در گاتاها (یسنای 48 بند 4) در حال تعارض با این توصیف است: «آن کس که گاه بهتر و گاه بدتر است... ای اهورامزدا او در شهریاری تو، عقل تو، جدا خواهد ایستاد». در روایتی زروان به خدا دعا می‌کند که فرزندی به وی بدهد که فرزند اول وی سیاه چرده و زشت که اهریمن است که با گلایه وی به خدا، صاحب فرزندی زیبا و سفید روی می‌شود که اهورا است. این اسطوره نشان می‌دهد که خدایی بزرگتر از زروان وجود دارد که وی به درگاه وی تضرع می‌کند. بعد از جنگ و ستیز اهورا و اهریمن، مهر میانجی بین آن دو می‌گردد و قراردادی مابین آنان ایجاد می‌کند. این نشان می‌دهد که خدای بزرگ که در متون قدیم نیز مهر لقب خدای بزرگ را دارد، که زروان به درگاه وی دعا می‌خواند، همان مهر است و میانجی بودن وی مابین اهورا و اهریمن، نشان دهنده‌ی آن است که نه اهورا است و نه اهریمن بلکه حاوی هر دوی آنهاست که تاریخ با برجسته ساختن بعد اهورا/نوری آن، بعد دیگر را طرد و مهر را به آن توصیف کرد. در ادبیات کوردی نیز برخلاف شاهنامه‌ی پارسی ما با نامهای متعدد زر روبه رو هستیم که می‌تواند پژواکی از زروان باشد که اتفاقاً در ادبیات کوردی مانند زروان، تضاد مطلق خیر و شر را مشاهده نمی‌کنیم بلکه در میان سفیدی و سیاهی این خاکستری است که برجسته می‌شود. در میان آیینهای امروزی کوردی نیز مانند ایزدی و یارسان، تضاد مطلق خیر و شر و خدا و شیطان وجود ندارد بلکه شیطان-ملک طاوس، روی دیگر چهره‌ی خدا است.

هله‌په‌رکه که تمثیل مهر است به خوبی تضادهای دوگانه آن را نشان داده است که صورت کلی، هماهنگی امیال درونی و فردی است و نظم، از مجموعه‌ی بی‌نظمیها شکل می‌گیرد. هله‌په‌رکه از سوئی، پردیس و مستی است و از سوئی، توافق و میثاق، از سوئی، نقاشی صلح و آشتی است و از سوئی، طراحی صف جنگ و جدال. این که مهر/میترا به تاریکی و اهریمن ملقب گشته است، تصویری است که دیگرها از آن ساخته‌اند؛ با برجسته کردن یک بعد مهریسم که شامل نور و خودآگاهی و زاهدی است، بُعد دیگر آن که شامل تاریکی و ناخودآگاه و رندی است را به فراموشی سپردند. بعد تاریکی و شیطانی آن را نفرین و بعد روشنائی و الهی آن را برجسته و مصادره کردند؛ مانند مهر زرتشتی/ایرانی که به خورشید و نور تبدیل و به الهه‌ی اهورامزدا تقلیل می‌یابد. اما بُعد تاریکی و مستی و رندی آن، به نام اهریمن و تاریکی، منفور و طرد می‌شود. نمونه‌ی این برخورد پارادوکسیکال را امروزه در برخورد سیاسی ایران با کوردها شاهد هستیم که از سوئی، تجزیه طلب و عامل امپریالیسم و از سوی دیگر، ایرانیان اصیل هستند. این تحول در فلسفه یونانی نیز صورت می‌پذیرد که از سوئی، با کیش اورتوس، مستی روحانی جایگزین مستی بدنی می‌شود و از سوی دیگر در تلفیق با روح آپولونی و هلنیسم، زایش تراژدی را سبب می‌شود. به عبارت دیگر، تاریخ، عصیان بُعد خودآگاهی مهر بر علیه جنبه‌ی ناخودآگاهی آن بود.

مهر به رنگ سرخ که تلفیقی از نور و تاریکی است، نشان داده می‌شود که نفی تضاد مطلق دو عالم و خیر و شر است. مهر در متون قدیم هم خدای دشتهای حاصلخیز و دوستی و محبت بین اقوام است و از سوی دیگر خدای جنگ و هزار گرز. مهریان در «مهرابه» های تاریک به دور از نور خورشید به کشتن گاو و رقص و مستی می‌پرداختند اما در عین حال بعد از پایان این عمل سمبلیک، در برابر نور خورشید به کشت و کار و سیاست و جنگ مشغول می‌شوند. نمونه کامل آن را امروز در «مهرابه» لالش - که نگارنده چند ماهی با آنان زیسته‌ام - میان ایزدیه‌ها می‌بینیم که، غاری در زیر زمین با چشمه آب گوارایی وجود دارد که در درون غار، با شمع و ترازوی عدالت مزین گشته است اما خورشید نیز صاحب احترام و به طرف آن نماز می‌گذارند. به این معنی که مهر، خدای تاریکی و شیطان نبوده است و تاریخ با زرتشت و افلاطون در تقابل با آن خدای روشنائی را عَلم کرده باشند، بلکه تاریخ، یک بعد از مهر را برجسته و بعد دیگر را نفرین و طرد کرد.

مهر/میترا، بعد از تولد از دل صخره، اولین کاری که می‌کند گشتی گرفتن با خورشید و به زانو درآوردن وی است اما بعدا با گرفتن دست خورشید، وی را همراه خویش می‌کند. به این معنی که انحصارگری خورشید را به چالش می‌کشد تا راه برای حفظ اهمیت تاریکی که همان ناخودآگاه انسانی است، باقی بماند. تاریخ با دین و فلسفه، اصل تراژدی زندگی را درنیافت که هم تاریکی است و هم روشنی، از سویی، جنگ است و از سوی دیگر صلح که، در تقابل با بعد تاریکی و شیطنانی میترا، بعد روشنایی و نور آن را برجسته و کلامهر را نماد تاریکی و شیطان معرفی کردند. به همین دلیل با ظهور دین و فلسفه، اوتوپیا و تاریخ نیز زاده می‌شود. اساسا با فلسفه در افلاطون و دین زرتشت است که مدینه‌ی فاضله و فرشکرت زایش می‌یابد. که، دشمن توده‌ی جاهل در مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون نفی می‌گردد و در دین زرتشت نیز که، از دستبرد اهریمن/مهر باید محفوظ بماند و در ابراهیم در پی تحقق وعده الوهیم با قربانی کردن بشر برای آینده‌ی موعود می‌کوشد. چرا که وجود مدینه‌ی فاضله که در آینده اتفاق می‌افتد، نفی زندگی، همین زندگی و تراژدیهای آن است که تلاش برای تحقق مدینه‌ی فاضله و نفی دوگانگی مهر در همسانی خیر و شر و خودآگاه و ناخودآگاه با هم، نه تنها به تراژدیها پایان نداد بلکه باعث ازدیاد آن گردید که بعد از درک عمیق هگل، نیچه به زیبایی آن را تدوین که با پیامبر دیونیزوس به تراژدی زندگی، آری می‌گوید و قصد بازگشت به زندگی، همین زندگی را دارد و «مهرابه» های تاریخ با «هله‌په‌رکی»، پذیرش دیونیزوس وار تراژدی زندگی است که نیچه در ترکستان یونان به دنبال آن می‌گشت.

اینکه خدای اسلام، هم جبار و متکبر است و هم رحمن و رحیم، ندایی از مهر/خداست اما به شکلی وارونه و تخریبی. در اسلام، این دو دنیا از هم جداگشته‌اند و خدا در ماورا جامعه و تاریخ قرار دارد که با نظم‌سیاسی «خداسالارانه»، سعی در تحقق دوباره آن دارد که ناممکن است چرا که آخرت و سعادت در دنیای دیگری است و دنیا مزرعه‌ی آخرت. اما در مهر، تلفیق خیر و شر قبل از جدایی است و در همین دنیا است که قطعا دنیای دیگری در تقابل با آن بر ساخته نشده است. دو بعدی خدای اسلام، بازگشت به همسانی خوددا و سیاست مهری نیست بلکه تثبیت از هم بیگانگی آن است که سیاستی که در خدمت شریعت است، همان وارونگی ابزار نظم کیهانی در خدمت مشروعیت متفاوتیکی نظم‌سیاسی در از بین بردن روابط افقی بدن‌ها و جایگزینی آن با روابط عمودی است که، سر هرم آن قوم/طبقه برتر عرب و قسمت تحتانی آن، اقوام مغلوب که اطاعت از سیاست‌خدایی، همان تن دادن به سلطه‌ی قومی عرب است، می‌باشد. همچنین، در مهر، بُعد جنگ و جباری، جنبه دفاعی دارد و بعد مهر و رحمانی یا دوستی اقوام، جنبه ایجابی که تظاهر و تکامل سیاسی آن را در ماد و اخلاق امروزی کورد که با آن سیاست می‌کنند، شاهد هستیم اما در اسلام برعکس جهاد و جنگ و تصرف، مقدس است. ماد، تنها به جنگ و نابودی با آشور می‌پردازد که به سایر سرزمین‌ها هجوم و به تصرف می‌کنند اما در مقابل با لیدی و بابل، معاهده و قرارداد صلح می‌بندد که معاهده بغازکوی مابین ماننای و هیتی، نمونه دیگر آن است. امروزه نیز حتی به شکل ناخودآگاه در میان احزاب کورد در «باشور» و «روژاوا»، شاهد آن هستیم که به دفع داعش و ترکیه و... با جنگ می‌پردازد اما به تصرف سرزمین دیگری اقدام نمی‌کند و به جنگ تهاجمی و ایجابی با هیچ قومی نمی‌پردازند. برای مثال بعد از فروپاشی دولت مرکزی عراق و سوریه، که هیچ نظامی برای کنترل وجود نداشت، کوردها تنها سرزمین‌هایی که به کوردستان تعلق و کوردها ساکن آن بودند را دوباره تصرف کردند اما با وجود نبود قدرتی که آنها را کنترل کند، به سرزمین اعراب دست درازی نکردند در «روژاوا» نیز جنگ آنان صرفا با داعش مهاجم و حمله ترکیه بود و اگر به سرزمینی خارج از منطقه کوردستان هجوم بردند برای دفع داعش و کمک به مردم بود در حالی که تنها مانع هجوم و حمله ایرانیها و اعراب و ترکها، مانع بیرونی است.

به این معنی که، مهر هم خدای جنگ است و هم صلح و دوستی اقوام که، اسلام آن را وارونه کرد و جنبه ایجابی جنگ و تصرف را برجسته کرد و جنبه مهری آن را به حوزه اخلاق فردی فروکاست که در حالیکه جنبه مهر و دوستی مهریسم، جنبه سیاسی و قومی نیز دارد. به همین دلیل، در اسلام قاتلوفی سبیل الله و تصرف گنجهای قیصر و کسری دیگر اقوام، مانند زرتشتیان پارسی، با جنگ مقدس وجود دارد که تا به امروز در جمهوری اسلامی ایران و داعش بازتولید شده است، اما در مهر و حاملان آن کوردها، از مادها تا امروز شاهد آن نیستیم. جنبه‌ی مهر و دوستی در آیین مهر، تنها جنبه فردی و اجتماعی ندارد بلکه جنبه سیاسی و دوستی با دیگر اقوام را نیز دارد که جنبشهای فتوت و عیاران به همه اقوام یاری و به دفع ظلم درمیان همه اقوام می‌پرداختند و جنبشهای اخیه و بابائیه آناتولی که، به کمک و ساکن کردن ترکهای تازه وارد پرداختند که البته پاسخی که دریافتند، کشتار و سرکوب و حذف بود. همین امروز نیز شاهد آن هستیم که کوردها در دفع داعش به عربها در موصل و رقه کمک کردند و برخوردی که با پناهندگان در کوردستان می‌شود، باید الگوی کشورهای دموکراتیکی چون آلمان گردد. اما تاریخ و اقوام تاریخی پارس و عرب و ترک، با ادیان زرتشت و اسلام، با مقدس کردن جنگ با دیگر اقوام، در قالب جهاد و غنیمت، به

جنگ، جنبه‌ی تهاجمی و تصرفی دادند و دوستی و مهر را به حوزه‌ی اخلاق شخصی، آنهم در میان قوم خویش محدود کردند. در واقع، مهریسم را وارونه مصادره کردند. صلاح‌الدین ایوبی نیز که از فتیان بود، رفتارهای سیاسی وی در دوستی اقوام و اهمیت قرارداد، ناشی از تربیت مهری/کوردی وی بود نه اسلامی همانطور که آزادی زن و برابری امروز روزآوا در چهارچوب تحولات تمدن اسلامی قابل تحلیل نیست بلکه منطبق مهری رسوب یافته در مخیله سیاسی کورد است که فرصت بروز یافته است. عینیت گشته‌ی ذهنیت مهری است که در ایوبیان گذشته از فیلتر روحانیت شرعی اسلام، با فراموشی مکان هبوط مهر یعنی کوردستان انجام گرفت و امروز نیز با فراموشی ژانوس مهر، سر سیاست آن فراموش شده است و با بعد اخلاقی آن به سیاست می‌پردازند.

در مورد سیاست نیز، تاریخ مدیون میترا است اما بارمعنایی آن را در جهت منافع حاکمان و سلطه‌ی قومی و طبقاتی تغییر دادند. مهر، خدای سیاست است و کاملترین تجلی وی سیاست و حقوق است و شاه همان خودداست. اما این بسیار متفاوت با خداسالاری و پادشاهیهای مقدس دینی است. در مهر، خدا همان شاه است اما مخلوق توافق مردم است که واژه‌ی یارسان و سان و بگ و... نمادی از آن است. اما اقوام تاریخی که واژه را از مهر گرفتند، معنای آن را وارونه کرده و شاه را نماینده خدا و یا تجلی خدایی خالق و متافیزیکی و قادر مطلق کردند که شاه نه پاسخگو و مخلوق توافق مردم بلکه خالق و صاحب آن است؛ به همین دلیل، دین و قوانین الهی و نظم سلسله‌مراتبی زایش یافت که لازمه‌ی آن و جایگزین روابط عمودی بدنها به جای افقی، ایجاد روح و معنویت است. برای نمونه، واژه فره ایزدی و شاهنشاهی، مادی هستند. فره ایزدی، به معنی تکرر شاهی است؛ فره به معنی زیاد Very و ایزد، شاه است که همان شاه بودن ایزد/خداست که مخلوق توافق سیاسی است که با توافق، شاهی را به نمایندگی خویش بر می‌گزینند که همان سرچویی «هه‌لپه‌رکی» است به همین دلیل خلقت، گذار از وضع طبیعی با قرارداد به وضع مدنی است اما پارسها و زرتشت با مصادره‌ی مفاهیم، معنای آن را وارونه کردند و فره، به نشانه‌ی ایزد تغییر معنا یافت که ایزد نیز نه شاه بلکه خدایی خالق و ماورا سیاست است که شاه تجلی و نماینده او است ناگزیر مردم باید چون گله مطیع باشند. در مهر، در واقع این خداست که، تجلی و نماینده شاه است؛ یعنی خود شاه است و مخلوق است. به عبارت دیگر، هم خالق است و هم مخلوق اما خالق، اجماع و توافق انسانهاست چون خوددا همان بدن کامل هه‌لپه‌رکی است که سرچویی را تعیین می‌کند اما در ایران و اسلام، شاه نیز مخلوق است اما خالق از مردم/بدن کامل گسسته است و شاه، واسطه خالق و مخلوق و نماینده‌ی روح مطلق می‌شود نه پیوند عینی آن دو. به همین دلیل صورت‌سمبلیک آفرینش در مهر، خلقت سیاسی است و عهدالست در همین دنیا قبل از تشکیل سیاسی است نه قبل از خلقت جهان و انسان. از این روی، فره در متون قدیمی یشت‌ها که با آب پیوند دارد، در متون بعدی زرتشتی شده، پیوند آن با آب گسسته می‌شود و با آتش پیوند می‌یابد که همان گسستن از میترا/قرارداد به خداسالاری نیز می‌باشد چون آتش به طرف آسمان است و آب به طرف زمین، ارسطو به درستی آتش را خشونت توصیف کرد چون مسیر آن به طرف آسمان است. در افلاطون نیز همین اتفاق افتاد با فرافکنی خدا به متافیزیک در قالب «عالم مثل»، فیلسوف-شاه ابداع می‌شود که نماینده و مفسر «عالم مثل» است که عامه باید مطیع باشند.

مصادره و سرکوب، رابطه تاریخ و فلسفه روح، در تقابل با میترا بوده است که بنیاد تقابل‌های دوگانه را بوجود آورد که نیچه با شعار دوستی مار و عقاب سعی در گذار از آن داشت که دریدا پیام را خوب دریافت در کشف غیریت مقدم بر تقابل. این تقابل، بنیاد قومی دارد که با گسست از روح قومی، جنبه فرهنگی به خود نیز گرفته است. هگل به درستی انضمامی گشتن روح مطلق را در روح قومی می‌داند و مارکس با تجربه غرب مدرن به آن جنبه طبقاتی داد. اکنون در قرن بیست و یکم ما همچنان شاهد تضاد مهر با تاریخ و اقوام تاریخی هستیم. کوردها با پیام دوستی اقوام مهر در موصل به عربها یاری می‌رسانند اما با تهاجم عربهای بغداد مواجه می‌شوند. در آاناتولی کوردها با ترکمن‌های مهاجم و آواره سکونت و شغل دادند اما در تثبیت آنها با عثمانی و صفوی با پاسخ سرکوب و کشتار و حذف مواجه گشتند. مادها نیز پارسها را اسکان و با ساخت پاسارگارد سعی در متمدن کردن آنان و ایجاد نظم میان قبایل آنان داشتند که تاریخ گواه پاسخ پارسها به مهر و محبت مادها با ضحاک و اهریمن و دیو است. این جنبه دوستی اقوام، هنوز در میان کوردها به طور سمبلیک و ناخودآگاه، باقی مانده است اما درک درستی از آن که، از اخلاق سیاسی گسسته و جنبه اخلاقی و اجتماعی یافته است، پیدا نکردند. به همین دلیل، با وجود جنبشهای به ظاهر سیاسی، فاقد سر سیاست و درکی سیاسی از سیاست عملی خویش هستند. نمونه آن درک اخلاقی و حقوقی از مفاهیم سیاسی ناسیونالیسم و فدرالیسم است. به این معنی که با ذهنیت اخلاقی گشته مهری، عملاً وارد سیاست گشته‌اند.

کل تئوریهای عبدالله اوجالان، تئوریزه کردن چیزی است که عملاً وجود دارد لاجرم فلسفه نظری برای حفظ نظم موجود نه ایدئال و عملی برای تغییر در آینده است. اوجالان از سویی، عصر دولت/ملت را پایان یافته و آن را برساخته مدرنیته کاپیتالیستی می‌داند که باید نظمی تازه که همان کنفدرالیسم دموکراتیک بدون دولت است، در مقابل آن پی‌ریزی شود، اما ایده‌ی وی توجیه همان نظم موجود و حفظ دولت و مرزهای دیگری است چون از سوی دیگر اعلام می‌کند که ما چهارچوب مرزها و دولتهای امروزی را تغییر نمی‌دهیم در نتیجه نخواستن دولت، محدود به دولت کوردی می‌گردد. همچنین وی مشکل دولتهای حاکم را به سانترالیزم محدود می‌کند که درکی از شکل انضمامی روح نیافته‌است و دولت به یک نهاد تقلیل می‌یابد.

به این معنی که تئوری اوجالان، حفظ نظم موجود و نظری کردن قربانی بودن و بی‌دولت بودن کورد از سویی، و تثبیت و تداوم سلطه‌ی دولتهای دیگری است که همان تئوریک گشتن و تداوم استراتژی و سیاست سایر احزاب روژه‌لات و دکتر قاسملو است که ما ایرانی و در چهارچوب مرزها و دولتهای حاکم قصد تجزیه نداریم. برادری خلقها همان دوستی اقوام مه‌ری است، و اوجالان ظاهر درکی از آن یافته‌است که بدون سنت، امکانیت تحقق ایده‌های مدرن فراهم نمی‌شود. این مسئله مهم است چرا که فقدان چنین سنتی در میان سه قوم ترک و عرب و فارس، باعث شده است با وجود انحصار امکانات مدرنیته و در حاشیه نگه‌داشتن کورد و با وجود تغییر نظامها و ایدئولوژیها، حتی در آستانه‌ی تحقق دموکراسی و حقوق بشر نیز نیستند در حالی که کوردها با وجود عدم امکانات و در حاشیه بودن، در اولین فرصت قادر به تحقق نظمی توافقی و دموکراتیک هستند. سنت، حتی اگر در سوژه‌ی خودآگاه فراموش شود، مخیله‌ی سیاسی و مهمتر از آن شخصیتها را شکل می‌بخشد. نظم‌های سیاسی و فرهنگی به عنوان روح عینی، تجلی شخصیت اخلاقی و ذهنیت انسانهای آن است و به غیر از انسانها/ملت، عامل دیگری مسئول دیکتاتوری کشورهای منطقه از جمله ایران و داعش نیست. نظم دموکراتیک کوردها نیز، تجلی شخصیت اخلاقی آنهاست. مولفه‌های دیگر، مکمل هستند نه عامل. هر تحقیقی که از انسانها شروع نشود و دلیل را از دوش انسانها بردارد مانند یافتن دلایل طبیعی و خارجی برای استبداد ایرانی/فارسی یا داعشیسم عربی، در حوزه‌ی علم قرار نمی‌گیرد بلکه بازمانده‌ی دست پنهان خدا و به حوزه‌ی اسطوره تعلق دارد که قبلاً به آن پرداخته‌ام. اما مشکل شخصیت اخلاقی کورد از سویی، به اقوام تاریخی بر می‌گردد که دوستی و پیام آشتی و مذاکره را با جنگ و ترور پاسخ می‌دهند و از سوی دیگر، عدم درک سیاسی سیاست و استراتژیک آن است یعنی تحولی که مهر، بعد از خرم‌دینان از سیاست به اجتماع و اخلاق پیدا کرد، هنوز درک نگشته‌است و با درکی اخلاقی از سیاست، برای سیاست نظریه‌پردازی می‌کنند در حالی که مهر با دشمنان توافقی و میثاقی، می‌جنگد؛ مه‌ردروج یعنی شکستن پیمان، بزرگترین دشمنان مهر هستند. همانطور که ماد با آشور جنگید و با دوستان مهر و محبت و میثاقی، آشتی می‌کند که همان توافقی همه شاهان در انتخاب دیاکو و حمله به آشور بود که دیاکونوف به بیست و هفت شاه متساوی الحقوق در سپاه ماد، طبق کتیبه‌های آشوری اقرار می‌کند. این عدم درک را از دشمنی احزاب با دیگر احزاب کوردی مانند دشمنی پ.ک.ک با پارتی و برعکس، شاهد هستیم، برادری خلقها و دوستی اقوام، در ایدئال خویش هنری و انسان دوستانه است اما دیگران درکی از آن را ندارند لاجرم صلح و برادری یک‌طرفه میسر نمی‌شود. این ایدئال نیز ابتدا باید از خانه خویش یعنی دوستی احزاب و امارتهای کوردی «باشور و باکور و روژه‌لات یک خبات و ولات یک خبات» آغاز گردد، سپس در رابطه برابر به دیگران نیز سرایت کند. به این معنی که تز تازه‌ی اوجالان در صورتی که درست فهمیده شود - که همان بازگشت سیاست به سیاست اخلاقی گشته مهر است-، باید در تداوم همان شعار «باکور، باشور، روژه‌لات یک خبات و یک ولات باشد» که توافقی و میثاقی داخلی و دفع دشمن خارجی است، درک شود، نه در گسست از آن. اما متأسفانه این تز، تئوریک کردن آن پروسه‌ایی است که با فتوتیه شروع و با سهروردی و ایوبیان، صورت عملی و نظری یافت؛ یعنی عقب نشینی سیاست، به حوزه‌ی اخلاق اجتماعی است که با ادبیات و مذهب عرفانی، نه تنها از سیاست بلکه از صورت سبملیک مهر نیز گسست و ورود به دنیای سیاست مدرن، تنها در عمل بود و فاقد ذهنیت که، عمل کوردی در صد سال اخیر، همیشه در جهت صورتهای و ایده‌های دیگری سیر کرده است و سواری مجانی ارائه داده است. این عدم درک در ناخودآگاه جمعی کورد رسوب یافته‌است و با مفاهیم مدرن توجیه خویش را می‌یابد. نمونه‌ی دیگر آن این است که رهبر باکوری ما، که متولد حران است، خود را پیامبری در تداوم ابراهیم می‌داند که همان فتیانی است که ابراهیم را ابولفتیان در نظر می‌گرفتند. اوجالان درک نکرده‌است که ابراهیم عصیانی بود بر علیه چیزی که اوجالان در صدد احیای سنت آن است که وی نیز باید عصیانی بر علیه سنت ابراهیم باشد که عملاً هست اما از خلا نظری آن رنج می‌برد.

خودی تفسیر کردن دیگری، که امروز در سیاست شاهد آن هستیم، نه سیاست، بلکه سیاسی شدن فرهنگی است که در دوران اسلامی شاهد آن در قالب تصوف و فلسفه بودیم. تاریخ و متافیزیک در عین گسست، گوهری از تداوم مهر را با خود دارد، مهر نیز در عین حفظ گوهر اصلی خویش، بی تاثیر از فرهنگهای تاریخی نبوده است برای نمونه تصوف که از سویی، تداوم است و از سویی، گسست، نمونه کامل آن را در سهروردی می بینیم در عین حالی که به احیای «صورت سمبلیک» و «عقل سرخ» می پردازد، تفسیری معنوی و عرفانی از آن دارد. نمونه بهتر آن در همان دوران قبل از اسلام که مهر در عین حالی که در مزدک جنبه عملی و سیاسی آن عصیان می کند، در مانی که وحی وی، نقاشی و تصویر است، اثراتی از معنویت و متافیزیک ادیان و تاریخ را به خود گرفته است که این پارادوکس را در تصوف فتویه و قلندریه شاهدیم که در عین حالی که اخلاق و میثاق و برابری و مستی و نفی مقیدات سیاسی و اخلاقی و دینی است، جنبه معنوی و عرفانی نیز دارند که علی و محمد و ابراهیم به سرسلسله فتیان تبدیل می شوند. نمونه امروزی آن نیز یارسان است که از سویی، عهد و میثاق و نفی مقیدات دینی و گاوکشی را دارند و از سوی دیگر، علی و مظاهری از شیعه مزین آیین آنان گشته است. سیاست امروز نیز از سویی، دوستی اقوام مهربیست و از سوی دیگر، گسست از آن به این معنی که ماده ی آن مهری / کوردی است اما بدون میانجی و صورت کلی کوردی بروز می یابد. لاجرم، همانطور که ذهنی و روحی شدن بدن کامل، بدون هزینه انجام نگرفت، سیاسی شدن آن نیز بدون هزینه نخواهد بود که مهربوستی اقوام، باید منطق ما/دیگری سیاست را بپذیرد.

نباید فراموش کنیم که در دوران مادها نیز با وجود درک سیاسی مهریسم و اهمیت جنگ دفعی، تداومی نیافت و توسط سامیها و آشوریها و پارسیها به نیستی گراید که به مفهوم «کرول» بر می گردیم. به این معنی که مهر و مهربان تنها یک طرف بازی هستند طرف دیگر که جنگ و تصرف گنجهای اکباتان و کسری، مقدس و تحقق دین آنان است که امروز تحقق ملیت آنان گشته است، نمی توان با دوستی ملل و اخلاق، با آنان معامله و چرخهای خونین سیاست تاریخی را به چرخش در آورد. خلق انسان نوین و «طرحی نو در انداختن» محصول دوران هنری و ادبی شدن مهریسم است که امروز بدون روح سیاسی به سیاست بازگشته است. در واقع پروسه ی اخلاقی شدن مفاهیم سیاسی بعد از خرمدینان، پروسه ی هنری و ادبی نیز بود که خلقت سیاسی با توافق و قرارداد اجتماعی، به شکل هنری و ادبی «فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم» بیان می شد که امروزه، در عالم سیاست قصد در انداختن طرحی نو و شکافتن قدرت دیگریها به شکل هنری و بدون قدرت سیاسی را دارند.

مسئله این است که امروز با وجود جنبه «کرولی»، کورد «کرمول» نیز شده است که همان جنگ داخلی و ادعای دوستی و توافق با دیگری است. بویژه اینکه امروزه، مهریسم که چون ژانوس خدایی دوچهره بود، به یک چهره اخلاق و حقوق تقلیل یافته است در حالی مفاهیم اخلاقی سیاست، چون آزادی و برابری را نمی توان بدون قدرت سیاسی تحقق داد. تاریخ نیز اگر چه از نظر آگاهی پایان یافته است اما در عمل هر چه بیشتر بازتولید می گردد و این همان درک تراژیک بودن آن است و پایان نظری به معنی پایان تضاد سیاسی اقوام نیست. همچنان که در اوج «صورت سمبلیک» مهر، زیر سم هجومهای آشور و پارس از بین رفت. نمونه ی بهتر تداوم تهاجم اقوام تاریخی را در برخورد فارس و عرب و ترک با کورد در قضیه فراندوم را شاهد بودیم. لاجرم شاید گریزی از گسست از کورد/مهر نیست؛ اگر صفویان وفادار به مهریسم باقی می ماندند، شاید امکان تشکیل امپراتوری را نمی یافتند. شرط کورد بودن گسست از کورد است. تاریخ پنانسیل مهر را ندارد. از نظر هنری، کورد افق سرخی است که غروب اقوام تاریخی را ندا سر می دهد. کورد قومی از خاورمیانه که بخشی از آن نیست. رهایی قومی کورد، رهایی عام اقوام که به معنی نفی اقوام است. رهایی قوم-مذهب کورد/مهر، رهایی از قومیت و مذهب به طور کلی هست اما در حد ایده باقی خواهد ماند. تضاد کورد بودن و سیاسی بودن، تضاد پایان نظری تاریخ و تداوم آن در عمل است که به تضاد رئالیسم و ایده آلیسم احزاب کورد منجر گشته است. در واقع چیزی که از قاسملو تا اوچالان آن را رئالیسم می نامند از نظر راقم این سطور، همان ایده آلیسم کوردیت است و رئالیسم، گسست از این ایدئالیسم چرا که پاسخ این ایدئالیسم در نظر گرفته شده را در میکونوس و موصل و عفرین مشاهده کردیم. این تضاد رئالیسم و ایده آلیسم را در خود پ.ک.ک.ک شاهد هستیم عملاً از کورد گسسته است و منطق رئالیسم را در قندیل پیاده می کند اما در نظر، در دام ایده آلیسم افتاده است. صد سال گذشته ثابت کرد چیزی که اسم آن را رئالیسم می نامند، مانند دموکراسی خلقهای ایرانی، از هر ایدئالیسمی ناممکن تر است.

در پایان باید گفت که اوجالان به طور ناخودآگاه پژوهشی از ندای «عهد الست» را یافته‌است که نظریه‌ی خود را برگرفته از سنت می‌نامد اما با مشکلاتی چند مواجه است: مهمترین اینکه تز تاریخی وی همکاری اقوام و تمدنهای قدیم است که از دیدگاه اخلاقی و سیاسی امروز وی نشأت می‌گیرد برای مثال از همکاری سامی و کورد در تمدن سومر و همکاری پارس و ماد در هخامنشیان سخن می‌راند که هردو مبتنی بر تضاد و تقابل بوده است نه تعامل. مسئله بعدی اینکه وی بسیاری از سبملها و نشانه‌ها را یافته‌است اما در صورت کلی زرتشت و فاقد صورت کلی مهریسم است که به فقدان صورت کلی دولت انجامیده است. همچنین، مخیله سیاسی که وی آن را سنتی می‌نامد که مدرنیته کاپیتالیستی آن را نابود کرده‌است، نه سنت قبل از ظهور مدرنیته کاپیتالیستی با دولت/ملت، چرا که دولتهای خاورمیانه بازتولید امپراتوریهای قدیم هستند، بلکه سنتی قبل از ظهور تاریخ و مستور مانده در دل تاریخ است که وی متوجه گسست در آغاز تاریخ و تحول مفاهیم آن نشده است که بازگشت به سنت قبل از مدرنیته کاپیتالیستی، احیای روابط امارت-امپراتوریها در قالب کنفدرالیسم بی دولت کوردی و تایید دولت دیگری است در حالی که سنت، به قبل از تشکیل امپراتوریها باز می‌گردد نه تنها قبل از تشکیل دولت-ملت مدرن.

ایده‌ی تداوم بدون توجه به گسست آن، به همسان پنداشن خویش با ابراهیم و پیامبران منجر می‌شود. نمونه دیگر بی توجهی به گسست در تداوم و تحول مفاهیم این است که، میترای زرتشتی/ایرانی شده اوستا و اشکانیان را تداوم مطلق مهریسم فرض کنیم که مقرون به صحت نیست. بدون توجه به تحول مفاهیم در ارتباط با سیاست که در اینجا تحول صورتهای سمبلیک مدنظر است، قادر به تاریخ‌نگاری دینی و فلسفی نیستیم. عدم توجه به تحول مفاهیم و سمبلیک مهری مقدم مادی به میترای پارسی/زرتشتی که همان عدم درک تحول ماد به هخامنشیان پارس است، مانند عدم درک استفاده از مفهوم پیشمرگ توسط دولت ترکیه است که در قندیل به جنگ پیشمرگ‌های کورد می‌روند. هردو ظاهراً اسم پیشمرگ را بر خود دارند اما پیشمرگ حقوق بگیر دولت ترکیه، به جنگ پیشمرگ کورد قندیل می‌رود. آیا چون ظاهراً هردو را پیشمرگ نام می‌نهند، باید چشمان خویش را به تفاوت‌های آن دو ببندیم؟ همانطور که امروز پیشمرگ کورد را بدون کورد نمی‌توان از بین برد، میترای مقدم مادی را بدون برساختن میترای تقلبی زرتشتی، نمی‌شد از بین برد. این مثال را آوردیم تا توجهی به تحول مفاهیم دریافت شود که میترای زرتشتی/پارسی مانند پیشمرگ/جاش دولتی، نه در تداوم و یا مکمل، میترای مقدم مادی، بلکه در گسست و فراتر در تقابل با آن است همانطور که امارتهای کوردی از روادیان تا بابان و احزاب امروز، گسست در تداوم گوتهیا و مادهاست چون به جای اجماع داخلی مانند ماد و گوتی بر علیه سامیها و پارسها، در پی اجماع با دیگری هستند ناگزیر به دولت که توافق همه‌ی آنهاست دست نمی‌یابند. دوستانی که از تداوم مهر بدون توجه به گسستها و تحولاتی آن نظریه بافی می‌کنند و اوجالان که متوجه تحول در سنتها و قادر به درک گسست از ماد به پارس نگشته‌است، قادر به دریافتی از سنت و تحول مفهومی و سمبلیک آن نمی‌شوند که به جای سنت تحریفی فاقد سرسیاست، به سنت حقیقی و سیاسی که تجلی خوددا بود، بازگردند. این سنت که اوجالان به دنبال آن است، نه قبل از مدرنیته کاپیتالیستی و دولت-ملت، بلکه قبل از تاریخ امپراتوریهاست. به این دلیل که، وی متوجه تحول در بالا ذکر شده از سیاست به اخلاق و هنر، نگشته‌است از یک سو، به کنفدرالیسم بی دولت دموکراتیک کورد در چهارچوب دولتهای حاکم دیگری می‌رسد که تایید بی دولتی کوردی در میان دولتهای دیگری است و از سوی دیگر، که نظریه وی به طور ناخودآگاه بیانگر آن است، رئالیسم دیگرها، این ایدئالیسم کوردی را به قبرستان ایده‌های متجسد شده در تن کوردها و کوردستان تبدیل می‌کنند که نتیجه‌ی این ایده آلیسم و آن رئالیسم، همان امر مسیانیک پذیرش دیگری و قربانی پیشمرگ است. بنابراین، نباید اسیر شوقهایی هنری و احساسی یا توهمات پایان تاریخ و تحقق مدینه‌ی فاضله در عمل بود. تاریخ، فاقد هرگونه غایتی است؛ پایان آن در عالم نظر در حد زیبایی‌شناسی و سمبلیک تشویق روزآوا تقلیل می‌یابد اما مانع حمله ترکیه و سرکوب ایران نمی‌گردد. تاریخ، چیزی جز سلطه و توجیهاات آن نیست. مطلق و همه چیز سیاست و حقانیت آن است. خداوندگاران سیاست، صاحب شوکت و تاریخ و صاحب نام می‌شوند، مانند ایران، اما محرومان از سیاست، از هنر و فرهنگ و اخلاق و تمدن و تاریخ نیز نه تنها محروم گشته‌اند، به بدترین مفاهیم نیز ملقب می‌شوند، مانند کورد.

تمدن عربی و ایرانی، چیزی جز منطق غرایز قبایل در تصرف و قتل و غنیمت نیست که با ادیان اسلام و زرتشت به آن منطق غرایز ماقبل تمدنی، جنبه تمدنی داده و آن را به سطح تمدن و نظم ماوراقبيله انتزاع کردند. به عبارتی دیگر، تمدنهای خاورمیانه‌ی ایرانی و عربی و سپس ترکی، نه در گسست از منطق غریزه‌ی قدرت و تاراج قبيله و عشایر بلکه گسترش و انتزاع آن به ابر قبيله‌ی امپراتوری/خلافت بوده است و دولتهای مدرن نیز به قول قانون همان نئوقبيله‌گرایی است. لاجرم گسست از تمدن مهری به تمدن ایرانی هخامنشی و عربی

اسلامی، نه گذار از ماقبل تمدن به تمدن، بلکه گذار از تمدن به منطق ماقبل تمدن مدعی تمدن است. به همین دلیل، نظریه‌ی «دوره‌ی محوری» که آغاز تاریخ را همسان با گذار به ساحت تمدن در نظر می‌گیرند، نمی‌تواند مقرون به صحت باشد. آغاز تاریخ، جایگزینی روابط عمودی بدن‌ها با روابط افقی و توجی‌هات آن با دین و فلسفه و اسطوره متافیزیکی است که همان ایدئولوژی‌ی غریزه جنسی و منافع اقتصادی و اراده قدرت اقوام ایرانی و عربی و ترکی و رومی است. زوال متافیزیک یا صورت‌بندی خاطره اذلی در قالب بت ذهنی و ایدئولوژی، - به قول اوجالان- تنها ماسک خدایان را از بین برده است نه خود روابط عمودی و سلطه را که در خاورمیانه، مشروعیت دولت-ملت و مرزهای سیاسی، با دین‌های تازه‌ی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی، جایگزین منطق قدیم امپراتوری‌ها گشته است و منافع ملی و قانون نیز جایگزین غارت و شریعت. بنابراین، کل فلسفه هگل نمی‌تواند تاریخ را مشروعیت ببخشد. تاریخ یک خطا بود و پایان آن - به قول خود هگل - نه تحقق سعادت و خوشبختی بلکه تنها خودآگاهی است که کورد از این خودآگاهی نیز محروم است.

xxx

اشاره کردم که کوردستان، مهد تمدن و انقلاب کشاورزی در میانه‌ی جغرافیای شرق و غرب است که از نظر مفهومی نیز مهر و ماد به معنی میانه و میانجی هستند که شرق و غرب در رابطه‌ی پارادوکسیکال نفی/مصادره با آن شکل گرفتند. پارادوکس نفی و جذب یا سرکوب و مصادره در مقابل صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی مهر، موتور محرکه‌ی تاریخ گشت. از یک سو، در تقابل با پذیرش تراژدی و سکوت آن، کلام یعنی وحی و دیالکتیک زایش یافت که لازمه آن نه خوددای «بدن کامل»، بلکه خدایی روحی و ماورا انسان بود که در گفتگو با آن، نفس به خودآگاهی می‌رسد. خوددای مهر که بدنی و دنیوی بود، امکانیت گفتگو یا کلام با آن نبود بلکه زیسته می‌شد و عمل سمبلیک یعنی زبان بدن و موسیقی و از خود بی خود شدن زبان تصویر آن بود. های و هوی فریاد سکوت ناشی از وجود آن و هوره فریاد سکوت غربت آن است. در مقابل قرارداد نیز، فیلسوف/شاه و فره ایزدی شاهان و در یک کلام خداسالاری و نظم طبقاتی پابرجا کردند. در مقابل پردیس دنیوی، فردوس آسمانی برساختند که لازمه همه آنها برساختن روح و معنویت است که برای تربیت آن دین و فلسفه زایش می‌یابد که هرکدام در ارتباط با سلطه‌ی قومی و طبقاتی و ساختار طبقاتی بود که، مشروعیت بخش نظم تازه در تقابل با نظم زمینی و برابری باشند. با این تحولات عینی و ذهنی، خوددا از انسان و سیاست گسست و متافیزیک و تضاد مطلق خیر و شر و روح و ماده برساخته شد که دال مقدم را با برجسته شدن بعد مادی و تاریکی آن، اهریمن و شر و تاریکی و جهالت لقب دادند و با برجسته کردن بعد روحی و معنوی خویش، خود موخر را اهورا و علم و خیر و نور ملقب گردانیدند و تضاد آشتی ناپذیری بین آن دو بوجود آمد که، تضاد اقوام و متافیزیک تاریخی با کورد و طرد کورد از درگاه تاریخ چون طرد شیطان از بارگاه الهی شد و کورد به قول ژان. مار، قوم فراموش شده‌ی تاریخ گشت. از سوی دیگر، درک و تصور آنان از خلقت عهدالست و صورت اولیه و کامل هر چیزی قبل از هبوط، برگرفته از صورت سمبلیک مهری است اما سازه‌های معنایی آن را دگرگون کردند مانند عالم مثل که در حین نفی، مصادره تمثیل غر نیز می‌باشد.

در گسست از «هه‌لپه‌رکی» به نماز جماعت و طواف، که نقاش و نقش، خدا و فرد یا شاه و ایزد از هم گسیختند، دین و فلسفه و کلام وحی و دیالکتیک زایش می‌یابد که فاصله ایجاد شده خدا و فرد یا آسمان و زمین را پر کنند که لازمه آن تقسیم بندی روح و ماده است که خوراک روح، قواعد بیرونی دین و اخلاق می‌گردد در حالی که در یکی بودن ماده و روح در مهریسم، نیازی به قواعد بیرونی دینی و اخلاق نبود که این قواعد بیرونی نیز در نهایت رسالت درونی کردن سلطه‌ی قومی و طبقاتی را داشت.

تاریخ سرگذشت گسست و بازگشت به اصل آغازین است؛ بازگشت به زمانی که «بدن آزاد بود» است. از سویی، خود مردمان حامل این اصل اولیه یعنی کوردها، در قالب جنبش‌های عملی و سیاسی از مزدک و خرمینان تا فتوت و اخیه و تا سکولاریسم و سوسیالیسم امروز، سعی در تحقق دوباره آن دارند و از سوی دیگر، از مانی و تصوف و قلندریه تا شیخ اشراق، تقلا در یافتن صورت نظری برای آن را دارند. اما بازآفرینی این اصل در عالم نظر، در غرب با هبوط خوددا و مرگ خدا روی داد که زادگاه گسست مطلق از آن با عالم مثل و فیلسوف-شاه نیز بود. هابز و روسو با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، بازگشتی به آن بودند. کانت با بیرون کشیدن هسته اخلاقی دین و نفی پوسته آن، ندایی از این اصل یافت اما همچنان تضاد میل و غریزه باقی ماند. قبل از وی اسپینوزا با یکی پنداشتن خدا و طبیعت تضاد میل و اراده را نفی کرد. هگل با ادیسه‌ی تاریخی خویش که خدا نه در طبیعت بلکه در تاریخ تجلی و در واقع خود تاریخ است، تضاد میل و غریزه یا فرد و مطلق را به

سرانجام آن که همان نفی آن است، رساند. نیچه با چنین گفت زرتشت، به زرتشت آغازگر دوئالیسم تاخت و ندای بازگشت جاودانه به همین زندگی تراژیک را با پیامبر دیونیزوس داد. شکل دینی این بازگشت، با مسیح اتفاق افتاد که خدا در بدن بشر حلول می‌یابد؛ مسیح در سفره‌ی خوراکیهای مهریسم رشد و نمو یافت و شکل فلسفی آن در هگل بیان گشت که با واسطه فوئرباخ و مارکس در تقدم ماده بر روح و عدالت برابری در مقابل عدالت افلاطونی در آزادی بدنی فوکو و گسست سیاست از نظریه و پیوند آن به کنش برابری رانسیر به نتیجه نهایی خویش رسید که شکل برابری از آغاز را در «روژاوا» مقایسه می‌کنیم که نه مذهبی است و نه قومی و بر اساس قرارداد اجتماعی شکل گرفته است که البته واقعیت عینی همانطور که افلاطون اشاره کرده است، نمی‌تواند به شکل کامل، «صورت سمبلیک» را تجلی دهد بویژه که اوجالان با جهاد اکبر بعد پردیسی آن را نادیده گرفته است. افلاطون در مدینه‌ی فاضله خویش، نقاشان و شاعران را اخراج می‌کرد؛ در مدینه‌ی فاضله «روژاوا» یا همان مغرب ظلمت، باید ژورنالیست‌ها و استراتژیست‌های سیاسی را بیرون راند که عمل را صورت نظری نامتناسب می‌پوشانند.

باید تاریخ را دوباره نگاشت تا رهایی از این دوئالیسم میسر گردد. برای رهایی از خداسالاریها و مقدسات آن باید حوزه ناندیشیده و تاریک مانده‌ی تاریخ که در ناخودآگاه جمعی ما و شخصیت اخلاقی ما وجود دارد را به منصفی روشنایی رساند. این ناخودآگاه در آیین مهریسم و به شکل سمبلیک و رسوم در میان کورد باقی مانده است. مهریسم فرهنگی، گسترده‌تر از سرزمینهای امروز کوردستان است چرا که کوردستان نیز در قدیم گسترده‌تر بود. کورد محدود به تبار و نژاد و زبان خاصی نیست بلکه نام عامی است که بر یک مجموعه فرهنگی و تمدنی نهاده شده است در قدیم نیز گوتی و ماد نامهای عامی بودند و دولت مادی نیز شامل مجموعه اقوام و قبایل و زبان و مذاهب گوناگون بود که فارس و سامی نیز بخشی از دولت کوردی با حفظ هویت زبانی و مذهبی خویش بودند. اکنون نیز شاهد هستیم بر خلاف تک زبانی و تک مذهبی فارس (زبان فارسی و مذهب زرتشت-اسلام) و عرب (زبان عربی و دین اسلام)، در کوردستان مجموعه‌ایی از زبانها (کرمانجی، سورانی، هورامی، کلهری و...) و مذاهبهای کوردی (ایزدی، یارسان، علوی و شبک و...) وجود دارد. تکثر مذهبی کورد ربطی به مذاهب خارجی پذیرفته شده توسط کورد چون اسلام و مسیح و یهود ندارد که اکنون بخشی از فرهنگ متکثر کورد هستند بلکه در خود کورد، مذاهب متشکری وجود دارد همانطور که زبانهای متکثر آن ربطی به زبانهای خارجی تحمیل شده ترکی و عربی و فارسی ندارد بلکه خود کورد، مجموعه‌ایی از زبانهاست. این که کسانی مانند مکنزی با مشاهده‌ی تفاوت‌های زبانی، برخی از زبانهای کوردی را تعلق به خانواده‌ی دیگری در نظر می‌گیرد، هیچ درکی از کورد نیافته است و بر اساس دیدگاه وحدانیت وجود و مطلق ناسیونالیسم مدرن به آن نظر می‌افکند. ناسیونالیسم تنگ نظر مدرن، قادر به تحلیل فرهنگ متکثر زبانی و مذهبی کورد نیست. شباهتهای زبان کوردی با زبانهای دیگر، به دلیل محدود شدن کورد و کوردستان است که قبلاً گسترده‌تر و شامل زبانهای بیشتری بود و اینکه دیگرها، تکثر زبانی کورد را نقطه‌ی ضعف در نظر می‌گیرند، باید چون تارزان از نظر تمدنی و فرهنگی دوباره تربیت شوند یا به وضع طبیعی بازگردند که اکنون نیز با نظامهای سیاسی غیردموکراتیک و غیرانسانی با الگو گرفتن از واحد مطلق تک زبانی و تک مذهبی هستند، در همان وضعیت طبیعی هستند. این به فرهنگ پلورال مهری کوردی ارتباط دارد. مهر نیز یک مذهب با پیامبر و شریعت نیست بلکه می‌تواند تمامی مذاهب را در بر بگیرد که با وجود محدود شدن کوردیت/مهریسم به زاگرس و اطراف آن، همچنان شکل کلیت، کثرت زبانی و فرهنگی و مذهبی خویش را حفظ کرده است به همین دلیل کثرت اصل و اساس اندیشه و زیست کوردی است و تنها راه زندگی کثرت، توافق و اجماع است که هله‌پهرکی نقاشی آن است و بدن کامل انتزاع آن و دولت، تحقق عینی و سیاسی آن. اما اقوام دیگر، یک مذهب و یک زبان هستند به همین دلیل واحد و اندیشه وحدت متافیزیکی/سیاسی بر آنان غلبه دارد؛ فارس و عرب و ترک، تبار و قبیله هستند که گسترش یافته‌اند و گستردگی آنان ناشی از گستردگی نظامی و سیاسی است نه فرهنگی و تمدنی که تنها راه زندگی سیاسی آنان، سلطه واحد بر کثرت است که نماز جماعت نقاشی آن است و خدا/روح انتزاع آن؛ گستردگی زبان و مذهب آنان به دلیل امپراتوری جهانی بوده است که کورد فاقد آن بوده است هرکدام از مذاهبها و زبانهای کوردی در صورت وجود امپراتوری، می‌توانست نقش یک زبان و مذهب جهانی را داشته باشد. چون در صورت وجود امپراتوری گسترش و تثویز می‌شد. دیگرها، به دلیل قدرت و امپراتوری/دولت، و پیروزی در جنگ تعریفها، تبار و قبیله‌ی امپراتور شده‌ی خویش را تمدن معرفی کردند و مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد با زبانها و مذاهب متشکر را تبار و قبیله تعریف کردند.

اندیشه‌ها و راهکارهای عام کورد از نورسی و کواکبی تا کومله و پ.ک.ک، بخشی از ماهیت کورد به عنوان مجموعه‌ایی تمدنی فراقبیله/قومی است که مدام دوباره هله‌پهرکیده می‌شود، مشکل فقدان صورت کوردی است. در فراموشی صورت کلی کوردی/مهری و

فقدان دولت کوردی، مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد به قبیله و نژاد و زبان تقلیل یافته‌است که خود مورخان کورد نیز آن را بازتولید می‌کنند، و قبایل/قوم‌های دیگری به دلیل انتزاع به ابرقبیله که همان امپراتوری/دولت است، صاحب تمدن و فرهنگ شده‌اند. ارائه راه‌حلهای عام کوردی اسلامی و انسانی بدون صورت کوردی و در چهار چوب نظم/دولت دیگری، همانند هله‌په‌رکیدن در صف نماز جماعت مسجد است که مدتی به خاطر دفاع از مسجد در مقابل حمله بیرونی پذیرفته و سپس طرد و نفرین می‌شوند و می‌گویند چرا وفا نداشتید؟ ما که ایرانی و اسلامی هستیم چرا ما را نفرین و طرد می‌کنند. ما که در نماز جماعت شرکت کردیم پس چرا کافر لقب گرفتیم؟ با هله‌په‌رکی پدر نماز جماعت را در می‌آورند و انتظار بی خودی نیز دارند.

کورد، عام است و آیین مهر نیز عام است، ناگزیر راهکارهای عامی را بر می‌گزیند، چون، توافق، ایده‌ی ایده‌هاست همانطور که خوددا، مادر تمامی خداها و کوردستان، مهد تمامی تمدنهاست. تصوف نیز در طوفانهای تکفیر و نفرین مذاهب تشریعی، راهکار عام دوره‌ی میانه کوردی با همدلی و مروت با دوستان و مدارا با دشمنان یا همان توافق است. این مسئله قابل درک است، اما مشکل این است که منطق سیاست که بر عام بودن کورد غلبه دارد، متفاوت و مبتنی بر منطق ما/دیگری است. کورد، خود اخلاق است بدون آنکه به آن بیندیشد و همین اخلاق و عام بودن را که در اخلاق شخصی نیز در احترام نسبت به غریبه‌ها دارد را راهکار سیاسی کرده‌است؛ این برآستی زیبا است، اما سیاست، جای زیباییها نیست. بنابراین، گریزی از گسست از کورد برای حفظ کورد که حفظ ارزشهای اخلاقی و انسانی است، نیست. ضمن اینکه، نباید فراموش کرد که این زیبایی‌ها را ابتدا باید در میان خود کورد تحقق بخشید سپس با دیگرها. کورد در پروسه‌ی تاریخی خویش، با دین و عرفان و فلسفه، آشتی کرد و با هر آشتی، هزینه‌ی آن را نیز پرداخته‌است. «زان یار دلنوازم شگری است تا شکایت» اکنون نوبت آن است که روح/صورت کورد یا خوددا را با منطق سیاست نیز آشتی دهیم که بدون هزینه نخواهد اما این هزینه تفاوت دارد با هزینه یا قربانی پیشمرگ برای خداسالاری دیگرها بلکه باید از صورت/روح کورد هزینه داد. برای آشتی کردن با منطق سیاست، بخشی از وجود و صورت کورد، باید فنا یابد تا کورد امکان بقا بیابد. چون در صورت فقدان منطق سیاست، مکان و امکانی نیز برای کورد اخلاقی باقی نمی‌ماند. برای حفظ همان عام بودن و اخلاقی بودن کورد، باید کورد/خوددا را با منطق سیاست آشتی داد. کورد، مادرتمدن و مهد تاریخ است که با تاریخ با پشت کردن به مادر خویش، استقلال وجودی خویش را تثبیت کرد و قرن به قرن، کورد محدودتر و اخلاق سیاسی وی با سیاستهای نااخلاقی دیگران تقلیل یافت اما مادر کورد، همچنان مادری می‌کند و در بازتولید متمدن کردن پارسها در قدیم و ترکان در آناتولی، سعی در متمدن کردن و دموکرات کردن ترکیه و ایران و عراق دارد که اگرچه اخلاقا زیباست اما منطق سیاست و تجربه‌ی شکست آن در صد سال اخیر، باید ما را به تامل وادارد. پس ناگزیر باید منطق اخلاقی برای خود کورد به کار رود و در مقابل دیگری با منطق سیاست برخورد کرد.

بوریس جیمز به درستی از سویی، محدود و تنگ شدن کوردستان را قرن به قرن در منابع مورخان اسلامی بررسی کرده‌است برای مثال در دوره ایی موصل و اصفهان و تبریز بخشی از آن بودند که در دوره بعد به دلیل سلطه سیاسی دیگرها چنان محدود که حتی همدان و اران نیز در خارج از قلمرو آن نقاشی شده‌اند. همچنین، وی به درستی کوردهایی را که مورخان اسلامی از سیستان تا خوزستان و عراق به آن اشاره کرده‌اند و سایر مورخان آنها را کورد به معنی چوپان می‌خوانند نه کورد قومی، به چالش کشیده و همگی آنان را کورد و درک مورخان اسلامی را از ذکر آنان را کورد قومی می‌داند که به تمایز قومی خویش نیز آگاهی داشته‌اند. کوردستانی که با زبانها و مذاهب متکثر خویش از موصل و زاگرس و اران آناتولی تا مازندران و اصفهان و خراسان و سیستان و طبرستان بود، اکنون به منطقه زاگرس محدود گشته‌است برای مثال کوردگال نامه و تاریخ سیستان خوارج سیستان را کورد می‌نامند و هنوز هم آثاری از اسامی مکانهای کوردی از شمال ایران تا پاکستان و خراسان و سیستان باقی مانده‌است که در صد سال اخیر آسیمیله گشته‌اند. امروز که کورد، به کوههای زاگرس محدود شده‌است تنها مکان مقاومت در مقابل پادشاهیهای خداسالارانه فارسی و ترکی و عربی است مانند اوایل انقلاب ایران و اکنون. در حالی که قبلا کورد، گسترده‌تر بود، مقاومت و جنبش‌های مردمی در مقابل خلافت/امپراتوریهای خداسالارانه، از موصل تا خراسان و دیلمستان و اران نیز گسترده بود. محدود شدن کورد، محدود شدن مقاومت و آزادی در مقابل سلطه است. لاجرم، جغرافیا و هویت و زبان کوردی باید حفظ شود تا ارزشهای عام و انسانی تحقق یابند و حفظ کورد تنها در زیر سایه‌ی دولت ممکن می‌شود که دولت کوردی می‌تواند هم پناهگاهی برای دیگران باشد و هم الگویی برای اصلاح اقوام منطقه که قطعاً دولت کوردی باید به شکل کنفدرالیسم و متکثر باشد. روزآوا در حد محدودتری در کوردستان

غربی، موفق به تحقق این امر شده است اما بدون گستردگی جغرافیایی و وجود دولت، با حمله‌ی ترکیه به عفرین مواجه می‌شود که فردا با احیای قدرت اسد نیز مشروعیت دفاع را ندارد چون فاقد دولت است که به رسمیت شناخته‌شود.

فرهنگ مهری از سویی، در جنبشهای عام و توده‌ایی مانند ابومسلم و استادسیس و خرمیان و قلندریه و یارسان تجلی یافته‌است و از سوی دیگر در متفکران و شاعران چون حافظ شیرازی تا شیخ اشراق و آمدی و عین القضاة همدانی و باباطاهر و گنجوی و... تبلور شعری و نظری خویش را یافته‌است و حتی بنیاد بسیاری از دیگر مذاهب متافیزیکی است. امروزه اگرچه به شکل ناخودآگاه و پوشیده در سرزمینهای دیگر با زبان و قومیت فارس و ترک باقی مانده‌است اما هنوز هم به شکل صریح و جمعی خویش در کوردستان از دالاهو تا لالش و درسیم حضوری فعال در حوزه فرهنگ و جامعه و حتی سیاست دارد. کورد فرهنگی یا قایل بی مرگ، به دلیل فقدان حاکمیت سیاسی مستقل از سویی، و سلطه سیاسی و نظامی اقوام دیگر چون فارس و ترک و عرب از سوی دیگر، بسیار محدود گشته‌است و بخشهایی گسترده‌ایی از آن ترکیزه (آناتولی و آذربایجان) و عربیزه (موصل) و فارسیزه (همدان و شمال و بجنورد) گشته‌است. شاهنشاهی ماد کنفدراسیونی از مجموعه قبایل و اقوام و زبان و مذاهب گوناگونی که شامل مادکوچک/آذربایجان و اربیل و شهرزور تا اصفهان و طبرستان و خراسان بود که بر اساس مهر/قرارداد اجتماعی با حفظ هویت خویش پیوسته بودند. پارس، که مادها به آنها نام و آنها را سکونت دادند بعد از دست یابی به قدرت به قول خود مورخان فارس زبان، از ملک الشعرا بهار تا اردشیر خدادیان، کل زبان و کتابت و معماری را از مادها صادره کردند که با دیو خواندن آنان، سعی در کتمان تمدن قبل از خویش داشتند. بنابراین، فارسی و آذری و گیلگی شاخه‌ایی از مجموعه زبان کوردی است که با چرخ گردون تاریخ، ما بی تاریخ و آنان صاحب تمدن و تاریخ گشتند. در روایتی مهر به کمک کلاغ به غاری هدایت شده‌است که چرخ گردون را می چرخاند. وقتی که چرخ از حرکت بازایستد، مهر از غار با اسب خویش خارج گشته و جهان قدیم به پایان می‌رسد. اما چرخ گردون تاریخ تنها در عالم نظر از حرکت بازمانده‌است نه در عمل که کورد حتی در عالم نظر نیز از آن بی بهره است که نظر را باید با توجه به پروسه عینی و ذهنی گشتن تاریخی بدن کامل مهر/خوددا دریافت.

بنابراین، در پدیدارشناسی خوددا در تاریخ یا «دونادون» شدن «هه‌لپه‌رکی»، دریافتیم که امکانیت آن هم به امر بیرونی/کرول و هم درونی/کرمول بستگی دارد. اجرای «هه‌لپه‌رکی» از گوتی تا ماد به مرحله تثبیت و «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی و مادی یافت. از گنوماته تا خرمدینان اگرچه «دونادون» گشتن «صورت سمبلیک» جنبه سیاسی بود اما به مرحله تثبیت نرسید. بعد از خرمدینان که امکانیت نظم سیاسی و سامان سخن نبود، «هه‌لپه‌رکی» بدون «سه‌رچویی» در جنبشها و فرهنگهای اجتماعی و اخلاقی تجلی یافت تا فروپاشی عباسیان و مغولان. در این دوره که جنبه فرهنگی «هه‌لپه‌رکی» درگسست از سیاست در صحنه شطرنج قلندریه و فتوت و تصوف بدون شاه عصیان کرد، سیاست کوردی بدون فرهنگ در قالب امارتهای روادی و شدادی نظم یافت. در دوره مغولان تا پایان قدرت آنان که با تساهل مذهبی روبه رو هستیم امکان توافق دوباره فرهنگ و سیاست یا تئوری و عمل فراهم گشت که با جنبشهای آناتولی و آذربایجان یارسان و ایزدی در قالب بابان‌ها و اخیه روبه رو هستیم اما این توافق دوباره فرهنگ و سیاست زمانی شکل گرفت که فرهنگ به دلیل گسستی که از سیاست داشته بود و جنبه‌ی اجتماعی و اخلاقی به خود گرفته بود با وجود امکانیت سیاسی دوباره با همان درک اخلاقی از میثاق یا بدون «سه‌رچویی» به «هه‌لپه‌رکی» پرداخت که نه تنها به مرحله سیاست نرسید بلکه به تثبیت سیاست دیگری و تضعیف و نیستی خویش کمک کرد که با تثبیت سیاست عثمانی و صفوی و در معرض تهدید قرار گرفتن، «هه‌لپه‌رکی» به ذکر در اوبیش تبدیل که همان لباس تصوف بر تن فرهنگ مهری در قالب قادریه و نقشبندی و بکتاشیه شد که ایزدی به سنگال و یارسان به گوران آنهم به لباس تشیع محدود شد و در عقب نشینی فرهنگ از سیاست و لانه کردن در تصوف و ادبیات، مرحله دوم سیاست ناسیاسی و تاریخ بی تاریخ ایلات و امارتهای بابان و اردلان آغاز گشت. مرحله سوم که از سویی، تولد ناسیونالیسم مدرن از درون فرهنگ مهری عرفانی شده در آشیانه تصوف و تکلیا بود و از سوی دیگر، امارتها/عشایر گسسته از فرهنگ بود، بازهم التفاتی نه به تحول عرفانی فرهنگ شد و نه به گسست فرهنگ از سیاست. به عبارتی با ورد عملی به دنیای سیاست، متوجه سیاست زدایی نشدند که جنبشهای سیاسی ناسیاسی صد سال اخیر را تشکیل داد که به جای تامل در سیاست و گذار از اخلاق به سیاست به توجیه و تئورسازی همان منطق اخلاق در قالب تلفیق اخلاق و سیاست و کنفدرالیسم بی دولت و ایران فدرال پرداختند. در واقع، سیاستهای احزاب مدرن کوردی برخلاف ظاهر مدرن آن، در ادامه کهن الگوی گسست سیاست از فرهنگ

چون دوره شدادیان و روادیان یا بابان و اردلان است که تفاوت آن در نهاد حزبی و منطق بیرونی دنیای مدرن و استفاده از مفاهیم مدرن است.

باری، اگر فقدان حاکمیت سیاسی مستقل در آینده نیز تداوم یابد به معنی فقدانیت فرهنگی و سرزمینی و زبانی نیز خواهد بود. فقدان فرهنگی و سیاسی مهریسم/کوردیسم، تنها آفت آن متوجه کورد نخواهد شد بلکه برای کل تمدن بویژه خاورمیانه خطرناک است. نمونه‌ی آن مقابله با دشمن تمدن یعنی داعش و مقاومت در برابر پادشاهیهای خداسالارنه جمهوری ایرانی/پارسی و ترکیه و عراق عربی بعث است. در قدیم که کوردستان گسترده دتر بود، از شمال تا سیستان و آذربایجان، شاهد جنبشهای عدالت خواهانه و انسانی در مقابل خداسالاریهای ایرانی و عربی بودیم اما با محدود شدن کوردستان، مانند اوایل انقلاب ایران، تنها کوردستان است که ندایی از مقاومت در برابر استبداد سر می‌دهد. بنابراین، دفاع از دولت کوردی، به دلیل قومیت و ناسیونالیسم نیست، بلکه تحقق برابری و آزادی و نفی ناسیونالیسم و تعصب قومی است. گسترش فارس و ترک و عرب، همان گسترش استبداد و خداسالاری و تعصب قومی و ناسیونالیسم است و تن دادن به دولت آنان، افتادن در دام ناسیونالیسم و قومیت دیگری و نفی ارزشهای انسانی و اخلاقی است.

مرگ کورد و فراموشی خود(دریافت مفهومی پیشا تجربی)

پنج سال قبل به شکل پراکنده، مباحثی از مرگ کورد و تولد فکر کوردی را مطرح کردم اکنون قصد دارم دوباره به آن بازگردم که همان فراموشی خود(د) نیز می باشد و من تنها ابلاغ گر آن هستم نه عامل. اشاره کرده بودم که صد سال قبل که هنوز کورد زیسته می شد، امکان تولید فکر کوردی وجود نداشت اما اکنون که کورد مرده است - از سوئی، عینیت از ذهنیت گسسته و از سوی دیگر سوژه‌ی خودآگاه مدرن قلم به دستان در گسست از حافظه سمبلیک و مخیله سیاسی شکل گرفته است- در خلا مرگ کورد، امکان تولید فکر کوردی است. در قرون سوم و چهارم هجری در مرگ عینی و سیاسی کورد/مهر، در تصوف و فلسفه، به آن، اگرچه ناقص اما اندیشیده شد اما امروز از یک سو، عصبیت‌های حزبی و تقدم وجود علقه‌ی حزبی بر ماهیت فکری قلم به دستان و از سوی دیگر، کلان روایت‌های ایرانی و اسلامی و انسانی، مانع از درک مرگ کورد گشته است تا با درک خلا آن، امکان اندیشیدنی بیابند. بسیاری از مفاهیم و اندیشه‌هایی که ما از آنان خاطر اذلی درست کرده ایم، بت‌های ذهنی هستند که در صد سال اخیر با تشکیل دولتهای مدرن شکل گرفت. (پیرزنها و پیرمردها گنجینه باارزشی در پیوند دوباره ما با سنت هستند) و ما در چهار چوب مفاهیم و در آیین ایدئولوژی دیگریهایی چون ایران به آرایش فکری خود می پردازیم. به عبارت دیگر، عصبیت حزبی که علقه‌های فکری خویش چون سوسیالیسم و دموکراسیسم و ایرانیسم را نیز به دنبال می آورد، مانع از درک مرگ کورد گشته‌اند. عصبیت حزبی و تعلق به دیگری چون ایران، دو روی یک سکه هستند. چه در قدیم در دوران امارتها و عشایر و چه در دوران مدرن که احزاب بازتولید همان منطق عشایر قدیم هستند، گرایش به دیگری بزرگ چون ایران و ترکیه، بخشی از وجود عصبیت مادون کوردی آنهاست که امروزه توسط تحلیلگران ژورنالیستی در قالب روشنفکری و مدنیت بازتولید شده است. گرایش به یک دیگری بزرگ چون ایران، تقدم وجود عصبیت حزبی /عشیرتی بر ماهیت فکری و قلمی آنان است. همانطور که خود احزاب منطق قدیم روابط امارت-امپراتوری را در قالب مفاهیم مدرن فدرال و ملیتهای ایرانی و... بازتولید کرده اند قلم به دستان امروز نیز علقه و عصبیت حزبی در گرایش به یک دیگری بزرگ چون ایران و اسلام را در قالب مفاهیم مدرن شهروندی و مبارزه مدنی و... بازتولید کرده اند که ناشی از فقدان صورت کلی کورد و ماندن در مرحله ماقبل مدرن عشایر و امارت توسط هر دو گروه حزبی و روشنفکری است که همان مرگ کورد است.

احزاب - نه به عنوان نهاد بلکه تحزب- واسطه‌های بین منطق قبایل ماقبل کوردیت و ایسم‌های دیگری - طبقه‌ی پرولتاریا و اسلام و ایران چند ملیتی - هستند که قلم به دستان نیز به بازتولید آن می‌پردازند که منطق ماقبل کوردیت قبایل در رابطه مادون با دیگری بزرگ، عاملیت ایده‌های کمونیسم و فدرال و کنفدرال آنان نیز هست؛ ناگزیر قلم به دستان ژورنالیست کورد نیز همان شاعران مداح دربارهای امارتهای حزبی هستند. به همین دلیل به تکرار فغان سر دادم که عشایر به سیاستمداران قوم تبدیل شده اند و مداحان و ژورنالیسته‌ها به متفکران آن. مطالب دیگری نیز در رهایی از بت پرستی و بازگشت به خود(د) در همین راستا بود که تصور نمی کنم کسی به آن مطالب التفات یافته باشد. پیام مرگ کوردی که من (نگارنده) سر دادم بدون درک تحول تاریخی خود(د) - گسست فرهنگ/ذهنیت از سیاست/عینیت- میسر نمی شد. مرگ کورد قبلا در عالم واقعیت یا روح عینی اتفاق افتاده است، که بر سیاست احزاب و قلم نویسنده‌ها و تحلیل گران جاری می‌شود که راقم این سطور تنها به آن وقوف یافتم نه اینکه برسامم.

نیچه، مسئله‌ی مرگ خدا را در قالب مفهوم نیپیلیسم مفهوم سازی کرد: دیگر کسی انسان را از نسل آدم و حوا نمی داند بلکه از نسل میمون می دانند. دیگر کسی برای باران دعا نمی خواند و اراده و امتحان الهی را دلیل بلایای طبیعی در نظر نمی گیرد بلکه دلایل علمی را برای بارش باران و زلزله در نظر می گیرند. دیگر کسی زمین را مرکز هستی نمی داند و... اعتقادات و تفکرات مردم برخلاف آنچه بود که کتب مقدس بیان کرده بودند. یعنی خدا نه معنادهنده‌ی زندگی است نه معیار رفتار و اخلاق مردم، اما هنوز مردم با وجود مدرن شدن و مدرن اندیشیدن، به کلیسا می روند و به پرستش خدا می‌پردازند. در واقع درک نیچه از مرگ خدا شبیه به مفهوم Positivität در هگل است که نهادها بدون معنای نگهدارنده آنان باقی مانده‌اند. علم بر مبنای اصل حقیقت‌یابی مسیحیت بنا نهاده شده است اما همین علم در نیوتون و داروین، اصول مسیحیت را به چالش کشید که به مرگ خدا و نیپیلیسم منجر شد. در واقع نیچه خبری را اعلام کرد که قبل از وی اتفاق افتاده بود وی عامل نبود تنها می خواست مردم را به اتفاقی که قبلا افتاده بود، آگاه کند.

ابن تیمیه، استدلال ظریفی در نقد عقلگرایی و تایید شریعت ذکر می‌کند. به اعتقاد وی، عقل خود با اثبات فراعقل نبوت و شریعت، پای چوبین خویش را شکسته است و دیگر نیازی به آن نیست. مانند آنچه ابن تیمیه برآیند اتفاقی بود که افتاده بود. عقل از فارابی گرفته تا ابن معتزله و...، در پی اثبات ماورا عقل یعنی توحید و نبوت و ارواح بود. ابن تیمیه استدلال می‌کند پس عقل مرده است چون در اثبات توحید و شریعت، ما با وجود شریعت کامل، نیازی به عقل نداریم. پیام عقل مرده است ابن تیمیه شبیه خدا مرده است آنچه است که هردو خودآگاهی به چیزی بود که اتفاق افتاده بود نه اینکه عامل آن باشند اگر چه هردو بویژه ابن تیمیه آن را به سرمنزل نهایی خویش رساندند.

چیزی که پنج سال قبل - که از آخرین مطالبی بود که نوشتم - شبیه به مثالهای ذکر شده است. در واقع، من (نگارنده) در سفر نامیمونی که به باشور داشتم و رویاهای شیرینم به خاطر تلخ تبدیل شدند اما تلخی آن نه فقط در ذهن من بلکه واقعیتی بود که در ذهن من پدیدار شد. باشور (با احزاب روزه‌لانت) تجلی عینی، عقل نامعقول امروزی کورد از صد سال قبل بود. فرصت خوبی برای تامل در باره عقل نامعقول حزبی بود که متاسفانه پرواز از این حزب به آن حزب، مانع از درک مرگ کورد توسط سایر قلم به داستان شده بود. چون از حوزه احساس و اعتقاد به حوزه مفاهیم گذار نکرده‌اند تا نه این حزب و آن حزب بلکه تحزب به عنوان موضوع را بیندیشند. متوجه شدم که آن چیزی که به کوردایه‌تی مشهور گشته است، معیار رفتار سیاستمداران و معیار اندیشیدن و قضاوت قلم به داستان نگشته است. معیار رفتار و گفتار هر دو گروه، نه کورد چون کل که متعلق تفکر و عمل سیاسی است، بلکه چیزهای ماقبل اندیشه در ساحت احساس و اعتقاد و کینه و نفرت شخصی و حزبی از یک سو، که همان ماقبل کوردیت است که لباس مفاهیم مدرن پوشیده است و ماورا کورد چون ایرانیت از سوی دیگر است. کورد چون کل که شکل ظاهری آن را ناسیونالیسم و ملت نام می‌نهند، مفهوم است و تنها اندیشه می‌تواند به مفهوم بپردازد و فقدان آن در اندیشه با فقدان ملت و کوردایه‌تی در عمل همسان است. به این معنی که، کُل است و چون تصویری از آن چون کُل خارج از احساس و اخلاق وجود ندارد، نمی‌تواند به صورت معقول انتزاع یابد که همان فقدان صورت کلی کورد است. عصبیت حزبی /عشیرتی نه به عنوان نهاد بلکه به عنوان تفکر، اصل و اساس و معیار عمل سیاستمداران و داوری قلم به داستان بود. در میان قلم به داستان شهری نیز تحزب دوستی و گروهی، معیار علم و نا علم است روابط گروهی می‌تواند معیار داوری متن باشد و کینه و عشق شخصی همانند کینه و عشق حزبی تنها معیار نوشتن و داوری و نقد است و فاقد صورت کوردی است. به همین دلیل امکانیتی برای نوشتن تاریخ کلی و درک کلی کورد چون کل نداشتند. کوردیت، معیار رفتار و گفتار کوردها نیست. کورد بدون صورت کلی مانند بی نظمیهای فردی هه‌لپه‌رکی، بدون صورت و نظم کلی آن است که دیگر هه‌لپه‌رکی نیست.

کوردیت، چون عقل دوران اسلامی به اثبات ماورا و یا ماقبل کوردیت، یعنی تمامیت ارضی ایران و یا ماهیت فروکوردی قبایل /احزاب می‌پردازد که با وجود پ.ک.ک/ او جالان و پارتی /بارزانی، که کل هستند، دیگر چه نیازی به ملت کورد هست؟ یا با اثبات ایرانی بودن و بخشی از ایران فرهنگی بودن چه نیازی به کوردیت هست. پس با اثبات ایرانیت که روی دیگر عقل نامعقول حزب /امارت است، زیرساخت کوردیت توسط خود کورد زده شده است. من ایرانی هستیم یعنی من کورد نیستم چون زمانی که من ایرانی هستم بیان می‌شود به این معنی است من /کورد، بخش و جزء است نه کل در حالی که کورد کل است. کورد همانطور که اشاره کردم، اسم عام و صورت کلی مجموعه‌ای فرهنگی و تمدنی است نه بخشی از یک مجموعه‌ی دیگر چون ایران که عام بودن آن تنها عام کردن یک قبیله و یک زبان به ابر قبیله دولت /امپراتوری است. تفاوت عام بودن کورد با دیگری در این است که عام بودن ایران ناشی از سلطه واحد بر کثرت است اما عام بودن کورد توافق کثرتها و مجموعه همه آنهاست هرگونه عام کردن یک خاص چه فروکوردی و چه فراکوردی که دو روی یک سکه هستند، نفی عام بودن کورد و صورت کلی کورد است. با نگاهی به مفاهیم عامی چون کمونیسم و اسلام‌یسم و مدنیت که کوردیت به عنوان بخشی از آن، در درون چهارچوب بزرگتری قرار می‌گیرد، فقدانیت کورد چون کُل نمایان می‌گردد اگر کورد چون کُل تصور شود؛ اسلام و کمونیسم و... نیز می‌تواند به عنوان بخشی از کورد تصور شود که همان همگرایی حاملان این ایده‌ها و یگانگی در پراکندگی است.

کورد، صورت کلی است؛ کورد اسم عامی است که بر مجموعه‌ی زبانی و فرهنگی و قبایل /احزاب نامیده شده است. برخلاف منطق قومی دیگرها با ساختار تک زبانی و تک مذهبی که به ابرقبیله دولت /امپراتوری انتزاع یافته‌اند، تقلیل کورد به یک زبان و حزب و بخش، نفی کورد است؛ تقلیل کورد به یک بخش مثلا کوردستان شرقی و ایرانی فرض کردن آن، بازتولید کسانی است که کورد را به یک قبیله و امارت تعریف می‌کنند. در ذات واژه‌ی کورد، عام بودن نهفته است هرگونه نفی عام بودن کورد که مجموعه‌ای از زبانهای و مذاهب و فرهنگها و

قبایل/احزاب است، نفی کورد بودن است. عام بودن کورد همان کورد بودن آن است که در نیافتن آن به ایده‌های عام کمونیستی و اسلامی و انسانی پناه می‌برند. تقلیل کورد به یک حزب و یک ایده و یا یک بخش و بخشی از دیگری فرض کردن، نفی صورت کلی کورد و اعلام مرگ کورد است. کورد، خود بدن کامل است نه بخشی از بدن. نفی صورت کلی کورد نه تنها مرگ کورد است، فراموشی خوددا نیز هست که در فقدان آن چون مم به دنبال گمشده‌ی خویش در خدایان عام دیگری چون اسلام و ایران و سوسیالیسم می‌روند عام بودن کورد، متشکل از همه آنهاست اما کورد بخشی از آنها نیست.

مرگ کورد، فقدان صورت کلی کورد و غرق شدن در کین و عشق‌های شخصی/حزبی و رویاها/ایدئولوژیهای فراکوردی است. صورت کلی، خودداست، خوددا، توافق است و توافق سیاسی دولت است. دولت نخواهی از سوئی، فراموشی خودداست چون دولت تجلی عینی خودداست و از سوئی، مرگ کورد چون در فقدان دولت، مردم و سرزمین و فرهنگ و حتی تاریخ آن به نیستی و تاراج می‌رود. دولت مکان پیوند و اتحاد خودها و خودداست. دولت ابزار تحقق دوستی اقوام و ارزشهای انسانی است. در اینجا قصد داریم که مبحث مرگ کورد را به مبحثی که، بالاتر در باره سوژه و ابژه مطرح کردم، ارتباط دهم. شرط گذار از متهم، به قاضی بودن که متهم بودن همان فقدان صورت کوردی در ذهن و قاضی شدن، دریافتی از صورت کوردی است که به جزئیات شکل بدهد، همان بحث سوژه و ابژه بودن است که ابژه، متهم و منفعل و سوژه، قاضی و پرسنده است.

سوژه گشتن در فرایند انقلاب کوپرنیکی کانت قابل درک است. اشیاء و حسیات دریافتی که مفاهیم پیشینی به آن شکل می‌دهند را می‌بایست در کانتکست کورد در رابطه با دیگرها فهمید. یک مثال ابژه بودن کورد نسبت به دیگری، با وجود نفرت احساسی از آن، متنهای تولید شده دیگرها بویژه متون تاریخی است که کورد حالت شی گشتگی به خود گرفته است و این متون چون کتاب مقدس به ذهن کورد شکل می‌دهند که صاحبان آن متون، قاضی و کورد از خودبیگانه شده توسط متون دیگران، به اثبات خویش چون ایرانی و تبرئه اتهام تجزیه‌طلبی می‌پردازد به جای اینکه در موقعیت قاضی به اتهام بپردازد که این متهم بودن سیاسی و ابژه بودن تکستهای تاریخی، همسان همدیگر هستند. باید تمامی متون و تکستهای تولیدی دیگری چون حسیات دریافتی ذهن، با مفاهیم پیشینی کورد شکل یابند و در حد ماده خام باقی بمانند نه اینکه ساختار اندیشیدن و باورهای ما را شکل بدهند برای اینکار باید دیگرها و تاریخ آنان، ابژه‌ی اندیشیدن کورد شود. بازگشت خوددا به ذهن ما و اندیشیدن به آن، تنها جنبه ایمانی و سیاسی ندارد بلکه جنبه مفهومی و انتزاع کورد به سوژه است. نشانه‌های خوددا می‌تواند به عنوان مفاهیم پیشینی به تجربیات و فاکتورهای دریافتی از متون دیگری شکل بدهد نه اینکه شکل بگیرد. آن زمان احساس و اعتقاد کوردیت که ماقبل مفاهیم و کور است، می‌تواند زبان و مفاهیم خویش را نیز بیابد. سوژه خودآگاه مدرن که با متون و آموزشهای دیگری به خودآگاهی دست یافته است، دیگر کوردی نیست در واقع سوژه نیست بلکه به مکان دریافت وحی و ابلاغ آن از سوی خدای متون دیگری تبدیل شده است. سوژه کورد در مقابل آیین هویت دیگری در توهم سوژه بودن است در حالی که واسطه سلطه و ابزار درونی کردن سلطه گشته است. ذهنیت کورد، بازتاب دانش و کلمه‌های طبیعت دیگرها است اگر حتی این کلمه‌ها از دانش غرب باشد، از طریق حسیات دیگرها در ذهن کورد پدیدار و به ذهن و دانش وی شکل می‌دهد. ذهنیت کورد فاقد مفاهیم پیشینی در شکل دادن به داده‌های تاریخی است که نتیجه سیاسی آن واکنشی بودن و ابژه پادمفهوم‌هاست.

برای سوژه گشتن، باید تمامی مفاهیم و متون دیگری در حد فاکت تقلیل یابند و فاکتورهای پراکنده، با مفاهیم پیشینی کوردی صورت کوردی بیابند که لازمه این کار ابتدا، تجزیه داده‌های تاریخی از مفاهیم پیشینی دیگرها است؛ برای مثال تجزیه‌ی داده‌های فرهنگی و باستان‌شناسی، از مفهوم پیشینی ایران فرهنگی و سرزمینی. تجزیه‌ی مفاهیم ترکیبی دیگری، شرط‌هایی از خودبیگانگی فرهنگی و مقدمه‌هایی از تجزیه‌ی سیاسی خودی است. متاسفانه کورد با وجود دریافت مفهوم سیاسی تجزیه‌طلبی به عنوان ابژه، فاقد هنر آن به عنوان سوژه است. توماس هابز، نظم‌سیاسی کلاسیک را تفریق و تجزیه کرد و دوباره با عاملیت انسان، تجمیع کرد که انقلاب کوپرنیکی کانت، شکل فلسفی اندیشه سیاسی هابز و روسو است. این همان مسئله‌ایی است که تحت عنوان تضاد تئوری و عمل نیز به آن پرداخته‌ام به این معنی: همانطور که استقلال کوردستان و تشکیل دولت کوردی بدون تجزیه دولتهای دیگری در تصور نمی‌گنجد، صورت کلی و کورد چون کل که شامل تاریخ مستقل کوردی نیز می‌گردد، بدون تجزیه کردن مفاهیم ترکیبی دیگری و ترکیب دوباره آن با مفاهیم پیشینی کوردی امکان پذیر نمی‌گردد. علم نیز همین است که ارتباط رخداد زلزله را با اراده و امتحان الهی می‌گسلد و دلایل طبیعی را برای آن در نظر

می‌گیرد. ذهنیت کورد نیز باید از اسطوره، به علم و مفهوم انتزاع یابد که ابتدا باید موضوع و از حالت صرف سیاسی به موضوعی فلسفی و علمی تبدیل گردد و ارتباط داده‌های تاریخی و فرهنگی را با دال اعظم ایران بریده و در چهارچوب جهان‌بینی کوردی تحلیل کند. استقلال سیاسی کوردستان ابتدا باید در ذهن اندیشیده و به مفهوم تبدیل شود. نتیجه‌ی عدم سوژه بودن کورد در صورت دادن به داده‌ها-حسیات تاریخی و فرهنگی، در مجموعه‌ی فرهنگی و تمدنی کورد را در حوزه‌ی جغرافیایی و سیاسی پدیدار می‌گردد که سرزمین کوردستان و فرهنگ آن به عنوان بخشی از سرزمین و فرهنگ دیگری تصور می‌شود. لاجرم مفاهیم مثبت رهایی و آزادی به پادمفهوم تجزیه‌طلبی تبدیل می‌شود. چون ذهنیت کورد قادر به ارتباط مستقیم با فاکتورها بدون تصور اراده لایزال الهی/ایرانی نیست، یعنی ذهنیت کورد علمی نیست که مستقیماً با سرزمین و جغرافیای کورد پیوند برقرار کند بلکه متافیزیکی در چهارچوب اراده عذاب/حکمت خدا/ایران به آن می‌نگرد، سرزمین را اهدا شده از دیگری می‌داند به این معنی که بحرانهای سیاسی و استراتژیکی امروزی، ریشه در فقدان ذهن غیرعلمی و متافیزیکی کورد دارد که بدون واسطه و خودبنیاد، قادر به تحلیل داده‌ها نیست. فقدان مفاهیم پیشینی، باعث گردیده است که کورد قادر به حذف واسطه خدا/ایران، در ارتباط مستقیم با داده‌های تاریخی و جغرافیایی و تحلیل علمی آنها نیست. طبیعت/تاریخ به جای آنکه مکانی برای عمل و تصرف باشد، آثار و نشانه‌ای از عظمت الهی/ایرانی را بازتاب می‌دهد. ذهنیت کورد غیرعلمی و اسطوره‌ای چون مم است با وجود استفاده از مفاهیم مدرن سیاسی و علمی، گام در وادی دنیای علم و بلوغ نگذاشته است یعنی به قول کانت جرات فهمیدن ندارد و به اراده وی بستگی دارد نه به فهم. به عبارت دیگر، حسن و قبح شرعی/ایرانی است نه عقلی/کوردی. لازمه‌ی حسن و قبح کوردی، ظهور عقلانیت خودبنیاد و استقلال از شریعت ایرانی است که مقدمه صورت بخشیدن به ماده‌ی بی صورت کوردی است که اکنون، صورتش را دیگران ارائه می‌دهند.

این که کورد هنوز در حد مسئله‌ای حقوقی و یا اخلاقی مطرح می‌گردد، نه امری ایجابی و مثبت بلکه امتناع نظری و سیاسی آن را نمایش می‌دهد به همین دلیل اشاره کردم که امتناع نظری کورد، دلیل امتناع سیاسی آن است. ما کوردستانی هستیم اما هنوز به کوردیت انتزاع نیافته‌ایم؛ کورد فاقد صورت کلی است و در ذهن پدیدار نگشته است. حسیات پراکنده‌ای که مفاهیم پیشینی به آنها شکل می‌دهد، نه تنها تکستهای دیگری و کشفیات تاریخی است که مفاهیم کوردی باید به آن شکل ببخشد، - مانند قالب کردن ایران فرهنگی بر کشفیات تاریخی و هنری -، احزاب پراکنده نیز هست که صورت کلی کورد، باید به آن نظم ببخشد. عدم انتزاع کورد به مفاهیم پیشینی و عدم انتزاع آن به ایده‌ی دولت که پراکندگیهای حزبی را نظم ببخشد، در یک راستا باید فهمیده شوند. تقدیر فرض کردن دولت/مرزهای قادر دیگری و هژمونی فرهنگی و تاریخی آنان، همان ابژه بودن کورد است که فاقد مفاهیم پیشینی و صورت کلی در عالم اندیشه است که به متهم بودن در عالم سیاست منجر گشته است. کورد، ماده‌ای فاقد صورت کوردی است و صورت خویش را از عقل سیاسی ایرانی و عربی و ترکی دریافت می‌کند حتی اگر ایده‌ها جهانی و غربی باشند که در گسست از آن صورت، به ماده غرایز و قبایل تاریخ‌نگاری عشایر و ایلات تقلیل می‌یابد که باید ارتباط داده‌های تاریخی-فرهنگی را با دال اعظم ایرانی قطع کرد تا ماده‌ی کورد، صورتی پیدا کند. کوردی که با معرفت و ایرانی است یا مسلمان و سوری است، تنها ماده‌ی آن کورد است و صورت را دیگری ارائه داده است. جنگ، جنگ تعریفها و صورتهاست. صورت کوردی است که دیگری با آن مشکل دارد نه گوشت و خون و ماده‌ی کوردی که ایرانی اصیل و سوری‌ای مسلمان می‌شود. این کورد که در توهم سوژه‌ی خودبنیاد و آزاد بودن است، برساخته‌ی دیگری است همانطور که مهر الهه فرمانبردار اهورا، برساخته دیگریهاست.

کوردیت، نه در نظام دانش غربی جایگاهی دارد که در توجیه سایکس/پیکو است، نه امکانی برای گفتار در نظام آموزشی دولتهای حاکم، بنابراین، نباید انتظار تولید تکست کوردی را از این متون داشت که ایدئولوژی دولتهای تک-قومیتی است. اگر مواد خام کوردی نیز اکتشاف می‌گردد با صورت ایرانی و اسلامی شکل می‌یابند. باید در میانه همین متون با سوژه و صورت ذهن کوردی ارتباط فاکتورها و دیدگاه را از هم پاشید و فاکتورهای تاریخی را با ذهنیت کوردی، صورتی کوردی داد که بدون مفاهیم پیشینی و اولیه چنین کاری ناممکن و کورد در توهم سوژه بودن، در حد ابژه وحی متون الهی دیگری باقی خواهد ماند و تقسیم بندی وی از علم و ناعلم، بر اساس داوری و مفاهیم دیگری جایگرفته در ذهن کوردی است. محققان و باستان‌شناسان کنونی کورد، به اکتشافاتی از تاریخ و فرهنگی کوردی می‌پردازند، اما در قالب مفاهیم ایرانی به آن صورت می‌بخشند. به این معنی که، مفاهیم پیشینی ذهنیت کوردی، کوردی نیست بلکه مفاهیم پیشینی دیگری است که به تجربیات و اکتشافات تاریخی و فرهنگی و زبانی، شکل و نظم می‌دهد همانطور که سرزمین کوردستان با دال اعظم دیگری معنی می‌یابد. در واقع این به نوعی تصوف مدرن است و پروسه‌ی ذهنی شدن مدرن، در مایه‌های پروسه‌ی ذهنی شدن عینیت در دروان تصوف

اولیه است که عینیت مخلوق در پروسه‌ی ذهنی شدن به وجود انتزاعی خالق تبدیل می‌شود که سوژه خالق آن تصویر، به ابژه و مخلوق آن تبدیل می‌شود. پروسه‌ی ذهنی شدن به اصطلاح مدرن نیز، ابژه‌های تاریخی و فرهنگی کوردی، چون در همان کانتکتست ایجاد شده دیگری فهم می‌شوند، به سوژه متعالی (فرهنگ عظیم ایرانی) تبدیل می‌شوند که سوژه کورد تنها با جای دادن خویش در چهارچوب آن صاحب معنا می‌شود. به جای تقلیل جهان بینی دیگری به فاکت و ابژه اندیشیدن خود، در درون همان جهان بینی، ابژه‌ی اندیشه‌های دیگری می‌شود چرا که این سوژه در فقدان عینیت، ذهنیت دیگری را به عنوان عینیت که همان حقایق تاریخی است، پذیرفته است و خود این سوژه، بر ساخته‌ی همان ذهنیت و در آیین‌یه آن به آرایش فکری خویش می‌پردازد. سوژه گشتن، بدون ابژه صورت نمی‌پذیرد همانطور که تحقیق بدون موضوع معنی نمی‌یابد. تاکنون کورد، ابژه اندیشه/ایدئولوژی دیگری چون ایران بوده است، اکنون کورد باید به ایران بیندیشد و آن را ابژه اندیشیدن خود کند. تنها در اندیشه می‌تواند به حالت ناب و سوژینگ دست یافت و بر محدودیتها قائل است تا سپس در سیاست به جای واکنش و تبرئه از پادمفهومها، قادر به قضاوت و محکوم کردن باشیم.

به عبارت دیگر، ذهنیت کوردی قادر به ارتباط مستقیم با حسیات تاریخی نیست بلکه تاریخ ذهنیت به عینیت تحمیل شده توسط دیگری را به عنوان تاریخ و فرهنگ واقعی تفسیر می‌کند. سوژه مدرن کورد، نه بی‌واسطه ناشی از ذهنی شدن عینیت بلکه عینیت را با واسطه ذهنیت دیگری و خود بخشی از ذهنی شدن ذهنیت دیگری است، لاجرم قادر به تقلیل آن ذهنیت، به فاکت و ذهنی کردن عینیت بر اساس صور و مفاهیم پیشینی کوردی نیست در حالی که این امر توسط متصوفان کلاسیک چون سهروردی انجام پذیرفت که، به معنویات دینی، صورتی کوردی مانند عقل سرخ و طباع تام بخشید. این سوژه‌ی بر ساخته که ذهنیت دیگری را چون عینیت پذیرفته است، فاقد عینیت تاریخی خویش می‌گردد که همان فقدان سرزمین نیز می‌شود که ندا سر می‌دهد قصد تجزیه خاک ایران را نداریم و قطعاً توجهات معنایی خود چون رئالیسم را می‌یابد که همان تقدیر مولوی است. در فقدان عینیت خویش، فاقد ذهنیت نیز هست اگر چه به آن ملتفت نشود چون ذهنیت، ناشی از تصور کردن عینیت است. به دلیل اینکه ذهنیت کورد، بر ساخته ذهنیت دیگری است و ارتباطی با عینیت چه تاریخی و چه طبیعی/جغرافیایی ندارد، حکم وی همان حکم دیگری می‌شود و اسیر حسن و قبح شرعی/ایرانی از فقدان حسن و قبح کوردی/عقلی به جای موجودی محق به مکلف که در صورت تخطی از تکلیف، دچار عذاب وجدان گناه نیز می‌گردد که با نیایش/گدایی سیاسی (سگ نگهبان مرز و تجزیه ناطلب بودن و خدمت به فرهنگ ایرانی) سعی در طلب آمرزش دارد. در عدم قدرت در قطع کردن ارتباط داده‌های طبیعی چون باران و سیل با اراده و تصور الهی، و یافتن دلیل علمی و طبیعی برای آن، قادر به کنترل و مقاومت در برابر بلایای آن نیز بدون وجود تصور خدا و نیایش به درگاه وی نمی‌شود و به جای سدسازی و بنا و دستکاری طبیعت، با دعا و نیایش و یا پذیرش تقدیر، تسلیم اراده لایزال الهی می‌گردد لاجرم ذهنیت امروز کوردی ابراهیمی/متافیزیکی است نه هه‌لپه‌رکه‌ای-نمرودی.

در فقدان ذهنیت کوردی، در نهایت نه درکی از مدرنیته می‌یابد و نه از سنت؛ چون فاقد سنت عینی خویش است که آن را تکیه‌گاه نگاه به مدرنیته کند و چون قادر به نگاه به مدرنیته از شانه‌های سنت خویش نیست، قادر به دریافت مدرنیته نیز جز از زاویه ذهنیت دیگری نمی‌باشد هرچقدر هم حافظ اندیشه‌های مدرن باشد. برای مثال دریافت مفاهیم مدرن سوسیالیسم و مدنیت و شهروندی- از کواکبی تا مکتب قرآن و کومه و کنفدرال بی دولت- در نفی کورد چون کل و تن دادن به کلیت دیگری به اسم روشنفکری و مدرن بودن و خلق انسان نوین است چون از زاویه ذهنیت دیگری، مفاهیم و ایسم‌های غربی را دریافت می‌کند. بدرستی، خلق انسانی نوین است چون فاشیسم بر خلاف دیکتاتوری، تنها سرکوب و نفی نیست بلکه تولید انسانی دیگر غیر از خویشتن خویش است مانند سرکوب قاضی محمد و تولید محمد قاضی که نفی خویشتن خویش- نفی دولت کوردی- نه سلطه بلکه آرمان می‌شود. این کار با عدم درک ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم صورت می‌پذیرد که عین ایدئولوژی است چرا که کارکرد ایدئولوژی مانند اساطیر- به قول ایگلتون- در دنیای پیشاصنعتی، جنبه طبیعی و متافیزیکی دادن به مفاهیم با فراموشی ریشه سیاسی آن- به قول بارت- اتفاق می‌افتد مانند مفهوم ایدئولوژیک ایران که چون خدایی متافیزیکی، کورد قادر به خلقت خویش بدون تصور آن نیست که همان فقدان تصور تاریخی و سیاسی، بدون خدای صورت ایرانی است که از آن سیاست زدایی گشته و جنبه فرهنگی و تاریخی و سرزمینی یافته‌است در یک کلام با فراموشی ریشه سیاسی آن، بُعدی متافیزیکی و ازلی یافته‌است. در حالی که مفهوم ایران، سکولار شده‌ی دال خدا است که هیچ چیز تاریخی و فرهنگی، خارج از آن قابلیت تحلیل ندارد. اگر انصاف به خرج بدهیم، ایده خلق انسان نوین که به معنی نفی انسانیت انتزاعی و روحی تاریخی و بازگشت به انسان بدن کامل، می‌تواند خلقی نوین

باشد اما متأسفانه مدعیان آن اکنون درکی از آن ندارند و استفاده سیاسی از آن همان نفی یک طرفه‌ی انسان‌نویسی است که ادعای آن را دارند.

نفی هویت کوردی تحت عنوان خلق انسان نوین، پدیده‌ی تازه‌ای نیست؛ اگر از گوک‌آلپ و نورسی بگذریم، در دوران جنبش‌های مدرن این کار توسط کومله نیز انجام گرفت که تحت عنوان خلق انسان نوین و پایان جهان قدیم، ناسیونالیسم را پدیده‌ای ارتجاعی می‌دانستند که خود در دام ناسیونالیسم فارسی/ایرانی افتادند که حزب کمونیست ایران امروز، آن را ادامه می‌دهد غافل از اینکه نفی ناسیونالیسم و پیوستن به جنبش‌های طبقه کارگر تحت عنوان حزب کمونیست ایران، نفی یک طرفه هویت و ملت کوردی و افتادن در دام ناسیونالیسم و شونیسم فارس است همانطور که حسن‌پور نیز اشاره کرده است. همان کاری که مکتب قرآن در دوران انقلاب و نورسی و ضیا و یاسمی در قدیم تحت عنوان امت اسلامی و ناسیونالیسم فرهنگی ترکیه و ایران انجام دادند. اگر ناسیونالیسم بر ساخته است، برای همه اقوام بر ساخته است نه تنها برای کورد. ناسیونالیسم دیگری در دولت‌های تک قومیتی تجلی عینی و نهادی یافته است اگر ناسیونالیسم، ایدئولوژی است، باید به نفی دولت‌های حاکم نیز سرایت یابد چرا که تجلی ایدئولوژی و بر ساخته ناسیونالیسم هستند در غیر این صورت همانند کومله و اکنون پ.ک.ک، که در ادامه قدیم نورسی و کواکبی هستند، نفی یک طرفه کورد و تایید طرف دیگر است. در واقع نفی یک طرفه ناسیونالیسم توسط کومله نتیجه منطقی خویش را در نفی دولت کوردی توسط اوجالان به دست آورد. دیگران که ناسیونالیسم خود را تحقق و دولت‌های خویش را شکل دادند، اکنون با شعار مدنیت و شهروندی، سعی در اتمیزه کردن کورد و نفرین دولت-ملت هستند که کورد را آسیمیله همان دولت-ملت کنند که در این میان روشنفکران کوردی که به نفی ناسیونالیسم و دولت کوردی اما تایید مبارزه در چهار چوب دولت‌های دیگر در قالب شهروندی، ندا سر می‌دهند، روان‌کننده چرخ قدرت دیگری در درونی کردن آسیمیلیسیون و نفی هویت و موجودیت کورد و اسیر قومیت و ناسیونالیسم دیگری هستند که باز تولید فراموشی خوددای تصوف در قالب تصوف مدرن دولت نخواه است. مم‌های مدرنی که فریاد آسیمیله شدن خویش را با پشت کردن به زین، فریاد می‌زنند. در حالی کاملترین شکل تجلی خوددا، دولت است و قوم بی دولت، قوم فاقد خدا و فرهنگ است دولت - به قول هگل - بنیاد هنر و دین و فلسفه است. دولت کوردی، که متکثر و کنفدرال است، نفی ناسیونالیسم و تعصب قومی است برخلاف دولت‌های دیگران که در خدمت تعصب قومیت و ناسیونالیسم است.

فقدان تاریخ و سنت در کورد، علت بی هویتی نیست بلکه فقدان هویت و سوز، دلیل بی تاریخی است. هر تاریخ و سنتی را از چین تا مصر، ایرانی پنداشتن منطقی و علمی است، اما تفسیری مستقل از هویت ایرانی و مهر کورد را بر اثری تاریخ و فرهنگی پنداشتن، نماد غیرعلم و ایدئولوژی و تعصب می‌گردد. علم بر ضد ایدئولوژی نیست علم حاکم و متون حاکم دیگریها، خود صورتی از ایدئولوژی است، بازتولید تقابل‌های دوگانه دینی در عالم علم و تکست است که هرمتنی متناسب با قدرت و سلطه‌ی قومی پارس باشد را علم و ضد آن را ایدئولوژی می‌پندارند و چون ذهنیت کوردی، بر ساخته‌ی ذهنیت دیگری است، این تقسیم بندی دورنی کورد گشته است که علم، تایید ایدئولوژی دیگری است و گذار از ایدئولوژی دیگری، تعصب و تخیل می‌گردد. ناگفته نماند که هژمونی نظام دانش غربی نیز به کوردیت مستقل از دال ایرانی و اسلامی و ترکی نپرداخته است که ایدئولوژی سایکس/پیکوی عامل دولت‌های تک قومیتی ترک و فارس و عرب است ناگزیر کورد نیز در علوم تولیدی آنان، تنها به عنوان بخشی از این سه تمدن فرض گرفته می‌شود. کورد تحصیل کرده درسیستم آموزشی دولت‌های حاکم و دانشگاه‌های غربی در فقدان مفاهیم پیشینی کوردی، دچار شی گشتگی گشته و به ابژه دانش دیگری در تعریف خود به عنوان بخشی از کلیت دیگری می‌پردازد به جای اینکه به صورتی از کل دست بیابد.

دلیل فقدان مفاهیم پیشینی و صور اولیه در صورت بخشیدن به تجربیات تاریخی، از سویی، به دلیل کرمول شدن ناشی از زوال فرهنگ در تصوف و ادبیات است که عینیت/سیاست در گسست از آن تداوم یافت که از یک واقعیت گسسته از عقلانیت، نباید انتظار تولید عاقل و متفکر را داشت و از سوی دیگر، «کرول» شدن ناشی از ارتباط دانش و قدرت غرب و بازتولید آن توسط دولت‌های حاکم است در واقع مبانی نظری سایکس/پیکو در غرب و محصول آن در خاورمیانه است. در صد سال اخیر در هماهنگی دانش و قدرت غربی، مستشرقان و سایکس پیکو، و انتظام بخشیدن با آن توسط دانش و قدرت کشورهای محصول سایکس-پیکو، روشنفکران و مورخان سه قوم مسلط در ارتباط با دولت‌های تک-قومیتی، با مصادره فرهنگ و تاریخ کورد، سعی در فرهنگی کردن سیاست و مشروعیت بخشیدن به دولت‌های تک قومیتی حاکم هستند که مصادره تاریخ و فرهنگ کوردی تحت عنوان فرهنگ ترک ی و ایرانی و اسلامی، باعث گسست کورد از حافظه تاریخی و

گسست خودآگاهی مدرن ما از ناخودآگاه تاریخی ما شده است که «من» های از هم گسیخته کورد را با «مای» ایرانی و ترکی پیوند بدهند. سوژه مدرن و دولتهای مدرن که ناشی از فقدان است، فقدانیت و نیستی خویش را به نیست کردن تاریخی و فرهنگی کورد فرافکنی کردند این کار تکرار کهن الگوی نفی/مصادره قدیم پارس و ترکان عثمانی است که برای مثال پارسهای مهاجم که فاقد هرگونه فرهنگ و تمدنی بودند در سرنگونی مادها و نفرین مهریسم، با مصادره سمبلها و مفاهیم آن مناسب با سیاست خویش مفصل بندی کردند و ارتباط فرهنگ مهری و سیاست مادی را از هم گسستند تا خود را صاحب فرهنگ و سیاست خویش را بعد از انتظام، مشروعیت یا همان بعد فرهنگی ببخشند. دولت های مدرن نیز که بازتولید امپراتوری قدیم یا نئوقبیله گرایی هستند و سایکس-پیکوی سیاسی و علمی به آن مشروعیت بخشید، برای هژمون بخشیدن و خارج ساختن آن از صرف بعد نظامی و خشونت تک قومیتی، برخلاف قدیم که در قالب دین این کار را کردند و موبدان و علما بنیان آن بودند، با ناسیونالیسم و علم تاریخ، به فرهنگ سازی برای آن پرداختند. روشنفکران و مورخان، همبسته با قدرت حاکم، چون مورخان وابسته به پهلوی اول و دوم، سعی در فرهنگ سازی یا همان ملت سازی واحدی برای مشروعیت دولت واحد و تک قومیتی داشتند که باعث مصادره ی فرهنگ و تاریخ قوم بی دولت کورد و گسست کورد از حافظه تاریخی و سمبلیکش گردید. شباهتهای تفکرات ایرانی با امثال هانری کربن و هرتسفلد نمونه آن. تحصیلات مدرن کوردها در هر سه کشور، در سیستم آموزشی و ایدئولوژیک دولتهای حاکم صورت می گرفت که بعد از ورود به عالم سیاست و فرهنگ، از یک سو، ندای ما ایرانی هستیم و دموکراسی ایرانی را سر دادند و از سوی دیگر، ندای فرهنگ عظیم ایرانی و خدمت کوردها به فرهنگ ایرانی.

اما باید در نظر داشت که، روشنفکران سه قوم، فاقد توانایی و صلاحیت علمی لازم برای اینکار بودند، آنها در خواب غفلت حلال و حرام بودند که بعد از آشنایی با مستشرقان و ورود مستشرقان به این کشورها چون هرتسفلد و گوینو باعث بیداری آنان و پرت کردن لباس روحانیت چون تقی زاده شد.

سایکس-پیکوی علمی، دهه ها قبل از سایکس-پیکوی سیاسی تحقق یافته بود که مستشرقان با برساختن کلان روایت های ایرانی، اسلامیت و تورانیسم، کوردیت را از وجود و هستی مستقل خویش محروم و در میان این سه کلان روایت تقسیم کرده بودند. از توماس هاید و گوینو تا هانری کربن و کرین بروک، علم مستشرقین در خدمت نظم سیاسی سایکس-پیکو در تقسیم فرهنگی کورد میان فرهنگ های ایرانی و ترکی و عربی است. در زمانی نظریه های نژاد آریایی و ضدیت با مذاهب سامی/مسیحی در اروپا در اوج خویش بود که به استقبال کتاب هاید درباره زرتشت رفتند که تصویری روشنفکرانه از وی برساخته بود. آنکتیل دوپرون که دیدگاهی واقعی و زرتشت واقعی را شناساند چنان با کین و نفرت های روشنفکران غربی در ارتباط با قدرت حاکم و ایدئولوژی آریایی گری مواجه شد که تا آخر عمر مجبور به گذران زندگی از طریق کارگری و نجاری شد. جالب است بدانیم که سردمدار فحاشی به دوپرون، ویلیام جونز بانی نظریه زبانهای هندو اروپایی بود که فحاشیهای وی نسبت به دوپرون مورد استقبال بی نظیر روشنفکران هردو کشور فرانسه و انگلستان قرار گرفت. علم مستشرقان و سیاست آنان در تقسیم کوردستان کاملاً همسان همدیگر و ما را به رابطه دانش/قدرتی که فوکو تبیین و ادوارد سعید درباره شرق شناسی آن را به کار برد، ملتفت می کند. برای مثال ایده خودمختاری در چهارچوب دولتهای حاکم برای کوردها را اولین بار خود فرانسویها و انگلیسیها در سوریه و عراق مطرح کردند در زمانی که توافق سایکس-پیکو صورت گرفته بود و با در حال اجرا بود که یک قرن کوردها را به خود مشغول کرده است و شکل فرهنگی آن بررسی آیینها و زبان و فرهنگ کوردی در چهارچوب زبان و فرهنگ های ایرانی و اسلامی و ترکی است برای مثال زبان کوردی را بخشی از زبان ایرانی و یا چون گوینو که اصطلاح سنگ خارا ی ایران را خلع کرد، چسپاندن مهر غلات شیعی به مذهب یارسان است و تلاشهای خستگی ناپذیر هانری کربن و کرین بروک که به ترتیب سعی در ایرانی/زرتشتی تفسیر کردن صوفیان و فلاسفه ای چون سهروردی و چسپاندن مهر ایرانی/زرتشتی بر آیینهای کوردی چون یارسان و ایزدی هستند. این کار توسط روشنفکران همبسته ی قدرت دولت-تک قومیتی مدرن، تثبیت و کوردهایی که محصول نظام دانش غربی مشروعیت بخش سایکس-پیکو و دانشگاه های ایرانی و ترکی هستند، دچار شی گشتگی و از خودبیگانگی گشته و ندای خدمت رسانی به فرهنگ عظیم ایرانی و تورانی سر می دهند که شکل سیاسی آن ایران و ترکیه چند ملیتی و ایرانی بودن کورد و مرزنشین غیور است. عدم درک بُعد ایدئولوژیک علم مستشرقان، باعث تداوم فقدانیت مفاهیم پیشینی کوردی و بازتولید ایدئولوژی سایکس-پیکو و دولتهای تک قومیتی حاکم در قالب مفاهیم اخلاقی و انسانی شده است.

مفاهیم پیشینی با تفکر محض به دست نمی آید بلکه در پیوند خودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی و درک ارتباط فرهنگ و سیاست در پروسه تاریخی آن صورت می پذیرد. اما زمانی که ما از حافظ تاریخی و فرهنگی خویش گسسته‌ایم و عینیت ما نیز از ذهنیت ما گسسته است، سوژه‌های معلق از خودبیگانه تولید می‌شود نه متفکر و عاقل که در فضای سوشیال مدیا که عصبیت حزبی را در قالب مداحی-فحش رسانه‌ها نمادین و بازتولید کرده‌اند، به متفکران قوم تبدیل می‌شوند. از سویی، تاریخ‌نگاریهای ما به تاریخ ناتاریخ ایلات و عشایر و یا بحثهای زبانی و نژادی تقلیل یافته‌است که همان بازتولید دانش مستشرقان درباره کورد است که توسط سیستم آموزشی دولتهای حاکم نهادینه گشت است که، فرهنگ کوردی را به نام ایرانی و ترکی و اسلامی تفسیر و ارتباط کورد و حافظه مدرن وی را با فرهنگ وتاریخ یا ناخودآگاه وی گسستند و از سوی دیگر، سیاست را به شره برد عشیره تقلیل داده ایم و مداحان و فحاشان به متفکران قوم تبدیل شده‌اند به عبارت دیگر، همه نظریه‌پرداز سیاسی هستند بدون هیچ درکی از مفاهیم سیاسی که به جای گذار از محدودیتها و دیوارهای برچیده شده دیگری، به بازتولید آن در قالب دموکراسی ایرانی و کنفدرال بی دولت تحت عنوان فرهنگ و استراتژی سیاسی هستیم که شکل فرهنگی استراتژیستهای سیاسی، تقلیل کورد به بخشی از فرهنگ دیگری است که در واقع همان فرهنگی کردن مرزنشینان غیور است.

کل معرفت شناسی کانت، انتقادی است، صاحب قلم کورد اگر از حالت ایزگی خارج نشود، قادر به دریافت صور کوردی در مطالعه تاریخی نخواهد بود. چرا که تاریخ فرهنگی کوردی، توسط مستشرقان و نشخوارکنندگان ایرانی آنان، صورت دیگری بر تن کرده‌است ابتدا باید دیدی انتقادی ارتباط فاکتها و مفاهیم را با صورتهای دیگری کات کرد و با مفاهیم پیشینی یا صور اولیه دوباره به آنان صورت کوردی /مهری بخشید. برای مثال، تمامی منابع راقم این سطور در تحقیق تاریخ کورد یا مستشرقان ایرانی دوست بودند و یا خود ایرانیها، اما با ذهنیت انتقادی و مفاهیم و صورت کوردی قادر به قطع ارتباط فاکتهای تاریخی و صورتهای دیگری شدم. اگر مطالعه تاریخ و فرهنگ برای دیگر اقوام، بدون ذهنیت انتقادی و فلسفی میسر است چرا که از قبل جاده صاف شده است، برای یک کورد که در تاریخ‌نگاری غربی و دیگریها، به قبیله و عشیره و زبان و نژاد محدود گشته‌است، میسر نمی‌شود. بنابراین، ابتدا باید ذهنیت فلسفی و انتقادی داشت تا بتوان ارتباط جغرافیا و فرهنگ و مردمان آن را دریافت و با توجه به فاکتهای تاریخ و گسست آنها از صور دیگریها در قالب مفاهیم پیشینی کوردی دوباره صورت‌بندی کرد. اما متأسفانه قلم به داستان امروز کوردی چه روشنفکر و چه استراتژیست به جای فائق شدن بر موانع مرزهای سیاسی و فرهنگی، و دست یافتن به صورت کلی کورد، آن را در قالب تئوریهای سوررئالیستی بازتولید میکنند. گذار از مرزهای سیاسی بدون گذار از محدودیتهای فرهنگی تحمیل شده به کورد ممکن نمی‌شود و امتناع نظری کوردیت دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. امتناع نظری که به دلیل ذهنی شدن صحنه بدون شاه رندان اتفاق افتاد با وجود امکانات بازگشت شاه به صحنه رندان، ندای خواستن آن را سر دادند چون صحنه رندان نیز در پروسه عرفانی شدن به صحنه زاهدان تبدیل شده بود.

بنابراین، از سویی، گسست سیاست کوردی از عقلانیت و ذهنیت آن و زوال ذهنیت در تصوف وادبیات - که امثال قادر کویی به جای درک عالم رمز و راز و شکفتن عنجه آن، با نقد آن از زاویه شریعت، نه تنها به زوال بیشتر یاری رساندند بلکه جایگزینی تصوف با شریعت را فراهم کردند که امروز شاهد آن هستیم- و از سوی دیگر، «کرول» شدن توسط رابطه متقابل دولتهای حاکم و روشنفکران و مورخان آنان -برای مثال مورخان ترک چون فاروق سومر همان کاری را مورخان فارس چون زرین کوب و کسروی را تکرار می‌کنند و در جهت ناسیونالیسم دولتی تورانیسم، در تاریخ‌نویسیهای خویش در جنبشهای آناتولی سعی در حذف کورد و ترکیزه کردن آنها دارد- به کلی کورد را از فرهنگ و ناخودآگاه تاریخی خویش محروم که روی دیگر فرهنگ‌سازی دیگریها برای مشروعیت بخشیدن به دولتهای آنان است که امروز شاهد واقعیت غریزی عصبیت حزبی هستیم که در این واقعیت فاقد عقلانیت، نمی‌توان به غیر از تولید ژورنالیست و تحلیلگران فاقد عمق سیاسی، که به عصبیت حزبی جنبه نمادین فرهنگی داده‌اند، انتظار تولید متفکر و نظریه‌پرداز را داشت. گسست عینیت از ذهنیت باعث مرگ کورد گشته‌است که ناشی از فراموشی خوددا یا همان فقدان صورت کلی و مفاهیم پیشینی است.

سوژه می‌تواند به برداشتهای عینی، جنبه کلی و ناب دهد. سوژه تنها به مفاهیم کلی می‌اندیشید و تنها اندیشه موضوع اندیشیدن است مانند مثالی از تحزب ذکر کردم که این حزب و آن حزب، موضوع احساس و اعتقاد است اما تحزب چون مفهوم، می‌تواند موضوع اندیشیدن باشد. داروی و طرفداری مبنی بر کین و عشق، نشان از فقدان سوژه گشتن است. بنابراین درک و تصور خوددا چون بدن کامل، با گذار از عصبیت حزبی به کورد چون کل و مفاهیم پیشینی و انتزاع به سوژه در یک راستا قرار می‌گیرند. با صورت معقول بخشیدن به صورت سمبلیک

یا مفهومی کردن خوددا، کورد صاحب مفاهیم پیشینی و از ابژه به سوژه انتزاع می‌یابد و قادر به آشتی دوباره سه اصل فرهنگ و سیاست و تاریخ و نوشتن تاریخ کلی کورد برای دریافت کورد چون کل نه فروملی چون حزب و فراملی چون ایران می‌شود.

انقلاب کوپرنیکی کانت، با تبدیل هستی/خدا به منطق و هستی شناسی به معرفت شناسی شکل گرفت که، دین به عقل عملی و اخلاق محدود گشت و عقل نظری خودبنیاد، شکل دهنده دریافت حسی از جهان خارج گشت. اما ما هنوز در تصویر و اعتقاد نیز درکی از خوددا نیافته ایم؛ تنها سمبلیک با آن می‌زییم. باید با درک خوددا و انتزاع آن از جنبه سمبلیک و عینی، به ذهنی و مفهوم، صاحب مفاهیم پیشینی در شکل دادن به جهان تاریخی خویش شویم. یعنی برای آشتی تاریخ و فلسفه و سیاست، از سوئی، باید ابتدا چون کل به شکل مفاهیم به آن بیندیشیم و سپس دوباره از هم جدا کنیم و از سوی دیگر، دریافت مفهومی آن چون کل، بدون درک انشقاق تاریخی آن نامیسر است. جنبه سمبلیک بدن کامل را به عقل زیبایی شناسی انتزاع و نشانه‌ها و صفات خوددا را با مفهومی کردن آن به عقل نظری و مفاهیم پیشینی انتزاع کنیم. مفاهیم قرارداد و میثاق آیین ایزدی و یارسان را معیار اخلاق سیاسی تبدیل کنیم. سمبلهای آن را به عقل زیبایی شناسی و صفات آن را به عقل نظری و بایدهای آن را به عقل عملی که چون ما تاریخ نوشته شده عینی و متافیزیکی نداریم. جایگاه تاریخی هگل و کانت تغییر می‌یابد؛ یعنی باید از پدیدارشناسی تاریخی هگل شروع تا به کانت برسیم ابتدا تاریخ هر سه ساحت فرهنگی و سیاسی و سمبلیک را در ارتباط با همدیگر نوشت که همان اندیشیدن به آن نیز می‌شود. سپس در ساحت اندیشه، این کلیت را دوباره تقسیم بدنی و عقلانی کنیم یعنی از حالت عینیت و متعلق اعتقاد و احساس، به متعلق ذهن و مفهوم تبدیل کنیم. تنها عینیتی که می‌تواند بدون واسطه در ذهن ما پدیدار گردد و خوشبختانه اصلیتین عینیت و نقاشی و تجربه خودداست، همان هه‌لپه‌رکی است. این عینیت که به مفاهیم و ذهنیت دیگری آلوده نگشته است - در برخی مواد چون ذکر عرفانی و جدایی مرد و زن یا دخیل سلسله مراتب قبیله‌ای برای سرچویی شده است - می‌تواند مبنایی برای اندیشیدن و انتزاع مفاهیم شود. مفاهیمی چون کمیت و کیفیت و زمان و مکان و حکم شخصی و ارتباط آن با کلیت را می‌توان از آن انتزاع کرد. برای مثال کمیت افراد شرکت کننده در هه‌لپه‌رکی و تصویر کلی و کیفی هه‌لپه‌رکی می‌تواند مبنایی برای اندیشیدن به کمیت و کیفیت و فرد و کل شود همچنین لذت شخصی و رهایی امیال بدنی با تصویر و لذت کلی هه‌لپه‌رکی می‌تواند مبنایی برای دریافتی از لذت زیباشناسی فردی و حکم کلی گردد. چون کورد، قومی متفاوت با خوددای متفاوت است که به دیگری تاریخ تبدیل گشته است، لازم به مبنای معرفتی و مفهومی متفاوتی نیز دارد که با اندیشیدن به کل و عینیت کلیت یافته در هه‌لپه‌رکی هم به خوددا بازگردد و هم از داوری و عمل بر اساس کین و عشق و اعتقاد جزئیات رهایی یابد. اما جنبه عینی و سیاسی آن در طول تاریخ دچار از هم گسیختگی و درونیت یافته است که باید سمبلها و نشانه‌های آن که گاه در آشیانه تصوف و گاهی فلسفه و شعر لانه کرده است و گاهی در جنبشهای سیاسی را در ارتباط با یکدیگر فهم کرد تا سیمرغ عینیت هستی کل در ذهنیت ما پدیدار گردد به همین دلیل به تکرار می‌گویم باید تاریخ فرهنگی و سیاسی را در ارتباط با همدیگر نوشت. به عبارت دیگر، تاریخ مکانی است که می‌توان به گسیختگیها و همگراییهای فرهنگ و سیاست پی برد تا امکانیت آشتی دوباره عینیت با ذهنیت فراهم گردد. از این روی باید تاریخ‌نگاریهای کنونی کوردها به تاریخ‌نگاری فرهنگی و سیاسی انتزاع یابد.

با تجزیه و تحلیل هه‌لپه‌رکی، می‌توان بنیاد سه گانه عقل نظری و عملی و زیباشناسی را استخراج کرد چرا که برخلاف دوره‌ی اول ذهنی شدن با تصوف، ما صاحب امکانات مفهومی لازم برای مفهوم کردن صورت سمبلیک هستیم. دریافت مفهومی صورت سمبلیک هه‌لپه‌رکی در سیر تاریخی آن که همان از هم گسیختگیهای سیاسی هگمتانه در دو بعد فرهنگی و سیاسی در پروسه تاریخی است، از زاویه صور هه‌لپه‌رکی ممکن می‌گردد. مفهومی کردن شکل سمبلیک هه‌لپه‌رکی، تنها با پدیدارشناسی تاریخی صورت سیمرغ هه‌لپه‌رکی در سیاست چون ماد-ایوبی و در فرهنگ چون فتیان-ایزدی و گسست مرغهای آن چون سهروردی و جنید میسر می‌گردد. اگر دریافتی کلی از گسستهای فرهنگی و سیاسی تاریخی بیابیم، امکان دریافت مفهومی چیزی که با آن می‌زییم را داریم. دریافت گسستهای مکرر صورت کلی آن، که داستان فراق و وصال با خودداست، بخشی از وصال با وی یعنی دریافت صورت کلی و مفهومی آن نیز می‌باشد همچنان که صورت سمبلیک آن بدون درک فردیتها از هم گسیخته شرکت کننده در آن قابل تصور نیست، صورت معقول آن نیز بدون درک گسیختگیهای فرهنگی و سیاسی در پروسه تاریخی، در تصور نمی‌گنجد. مفهوم سازی صورت کلی چه به شکل هنری و سمبلیک و چه تاریخی، خارج ساختن خوددا از تعلق احساس و لذت شخصی به تعلق عقل و مفاهیم است که همان عقلانی شدن شورشیان نامعقول نیز می‌باشد چرا که خوددای گسسته از

عینیت و سیاست، تنها در ذهن کورد از حالت نیستی انتزاع، وارد هستی مفاهیم می‌گردد همانطور که در سیاست تنها با توافق وارد هستی اجتماع می‌گردد. ناگزیر خودآگاهی ما به خوددا به شکل مفهومی و عقلانی، جنبه دینی رهایی از ظلمت و بازگشت به خوددا نیز می‌باشد که البته فعلا از حد توانای علمی من خارج است. شیخ اشراق با وجود سن کم خویش که در ۳۶ سالگی دار بقا را به دیار فنا ترک کرد، توانایی علمی آن را داشت اما روح زمانه امکانات مفهومی لازم را در اختیار وی نمی‌گذاشت که به جای مفهومی کردن بدن کامل به تمثیلی کردن مفهوم منجر شد اما امروزه که امکانات مفهومی و تاریخی لازم فراهم گشته‌است، فقدان صلاحیت علمی راقم این سطور که ۴۰ سالگی را زیسته می‌کنم، امکان پردازش آن را نمی‌دهد. مسیر پر پیچ و خمی است که سرهای بریده بی جرم و جنایت زیاد است اما اگر چه آب دریا را نتوان کشید، بقدر تشنگی بیاید چشید.

مسئله مرگ کورد، و تجزیه اعضای آن، به دلیل پرواز روح و جدایی از بدن است که به مسئله فراموشی خوددا و غرق شدن در ظلمت جزئیات حزبی بدون صورت کلی می‌رسیم. به این معنی مرگ کورد هم معلول فراموشی خودداست و هم عامل آن. معلول است چرا که عینیت/بدن از ذهنیت/خوددا گسسته است و علت است چون کورد باید به توافق به خوددا بازگردد و از بت‌پرستی عصبیت حزبی و ظلمت معنویت دیگری دست بکشد که به اراده‌ی وی بستگی دارد. رهایی از این ظلمت و بازگشت به خوددا همانطور که اشاره کردیم تنها با ایمان ممکن نمی‌شود بلکه مفهوم و اندیشه یعنی ساحت عقل، مقدمه عشق ایمان است. صرف ایمان کور چون چارقت دوزم به دوختن مرزهای دیگری می‌پردازد. ابتدا با علم حصولی باید سکوت را به سخن و سمبل را به مفهوم انتزاع کنیم و سپس با علم حضوری آن را دوباره تجربه زیسته Erlebnis خود کنیم. مسائلی چون مقابله با داعش هر از چندگاهی سُکی به بدن مرده کورد می‌اندازند اما سُکی موقت است و دمیدن روح تنها با خوددا در عمل و ذهن انجام می‌گیرد نه با خدای دیگری با قربانی دادن. خوددای کورد هبوط یافت در هله‌لپه‌رکی نقاشی و طراحی شد و در دولت تجلی عینی یافت. فراموشی خوددا به نخواستن دولت منجر شد و نخواستن دولت به مرگ کورد. دولت تجلی عینی صورت کلی و مفاهیم پیشینی است که چون پروسه‌ی ذهنی شدن طی شده‌است ابتدا خوددا باید صورت کلی در ذهن بیابد که امروزه این صورت کلی نمی‌تواند سمبلیک باشد بلکه باید در قالب مفاهیم پیشینی صورت نظری بیابد و سپس در عینیت که همان دولت است تجلی بیابد.

به عبارت دیگر، مرگ کورد ناشی از فراموشی خودداست و خوددا در شکل هنری همان هله‌لپه‌رکی یا صورت سمبلیک و در شکل سیاسی چون کُل یا ایده‌ی ایده‌ها، توافق سیاسی و دولت است که اگر چه به شکل هنری با خوددا هستیم اما در عالم واقعیت، هستنده‌ها یا سی مرغها کوردی چون مم به جای اتحاد دوباره با خوددا که همان سیمرغ شدن و یادآوری هستی است، هرکدام به عشق الهی دیگری پناه برده‌اند که باعث نفاق بدنهای کورد به اعضایی مستقل شده‌است که در فقدان روح یا صورت سمبلیک کل، بدون هماهنگی با هم علیه یکدیگر هستند که بازگشت به خوددا همان اجماع بدنها/احزاب کورد است که پایان مرگ کورد نیز می‌باشد. دولت، از سویی، تجلی خودداست و از سوی دیگر، رهایی و احیای کورد.

خوددا، طبیعت، تاریخ و انسان کورد

اشاره کردم که مهرزمین از نظر جغرافیایی با اسامی متفاوت گوتی، ماد، ماهین، جبال و کوردستان در مرکز و مابین شرق و غرب بوده است؛ نه شرقی و نه غربی بلکه همیشه جولانگاه ستیز و لشکرشاهی شرق و غرب بوده است. از نظر مفهومی نیز خوددا/مهر به معنی میانه و میانجی است که با جغرافیای میانه کوردستان منطبق است. در درازنای تاریخ نیز جنبشهای فرهنگی و سیاسی با هردوی مفهومی میانه مهری و جغرافیای میانه مهرزمین کوردستان منطبق بوده اند که توسط نیروهای شرق و غرب سرنگون و محکوم شده اند. در واقع خوددای میانه مهری، در طبیعت کوردستان تجلی می‌یابد که این از خودبرون شدن، از خودبیگانه شدن نیز می‌باشد که تاریخ یا تجلی تاریخی چون دولت، واسطه‌ی پیوند دوباره خوددا و طبیعت یا مهر و مهرزمین است و تاریخ نیز توسط مردمان آن، کورد، در تعامل و تقابل با شرق و غرب سیاسی/نظامی و فرهنگی، تکامل و گسست یافته است. کاملترین شکل تجلی خوددا، دولت است نه تاریخ؛ اما تحقق دولت واقعه‌ای تاریخی است و هر زمانی/تاریخی که دولتی شکل گرفته است، تعادل میانه کوردستان در میان شرق و غرب حفظ شده است و نیست شدن هستی دولت کوردی، توسط اقوام تاریخی صورت گرفته است که، در فقدان و نیست شدن هستی عینی سیمرغ دولت/خوددا، توسط امپراتوری/خدای تاریخی دیگر اقوام، سی مرغهای آن هرکدام در باغستان تاریخ پراکنده شده‌اند که با گشت و گذار در آن، امکانیت تجمیع آنان به شکل سیمرغ ممکن می‌شود تا قطعه‌های شکسته آئینه برای تصویر کاملی از خوددا میسر شود و این تصویر را بتوان دوباره تحقق عینی بخشید.

از نظر مفهومی مهر به معنی میانه و میانجی بوده است که ماقبل خیر و شر و ماقبل تقسیم بندی زمین و آسمان، لوگوس و اروس و روح ماده یا نور و تاریکی است. مهر میانجی قرارداد اهورا و اهریمن است یعنی نه خدا و نه شیطان بلکه هردوی آنها با هم است که مفهوم عقل سرخ سپهره‌وردی که میانه‌ی سیاهی و سپیدی است، به درستی همان مهر است. مهر از سویی، مهر/عشق است و از سوی دیگر، کین و جنگ. مهر همچنان که نگهدارنده پیمان را پاداش می‌دهد، پیمان شکنان/مهردورج را نیز به سزای اعمال می‌رساند و همچنان که پیام آور دوستی ملل و اقوام است، خدای جنگ و مهر هزار گرز نیز می‌باشد در یک کلام با دوستی، دوستی است چون توافق داخلی و قرارداد ماد و لیدی، و با دشمن، دشمن است چون جنگ ماد با آشور و پارس. فلاسفه یونان قبل از افلاطون، مهر/عشق و کین را شکل دهنده هستی تعریف می‌کردند که در فلسفه سپهروردی نیز بیان شده است که از در هم آمیختگی عشق و اندوه، زمین و آسمان پدید آمد. مهریسم، خود زندگی است و اشتباه تاریخ - دین و فلسفه - برجستگی یک بعد مهر - خودآگاه، نور - و فراموشی بعد دیگر آن یا به قول نیچه دشمنی با زندگی بود. محدود کردن مهر عشق/کین به یک جنبه مهر/دوستی، دستکاری دیگرها در آسیمیله کردن مهربان بود که به سرور الهه فرمانبردار اهورا تبدیل شد و یا در اشکانیان صرفاً بعد جنگی آن را در نظر گرفتند. تعادل مفهوم مهر در هر دو واژه پردیس - قرارداد نهفته است. پردیس مهری، فردوس تهی از رنج و مشقت نیست بلکه پذیرش آن با هه لپه رکه یا رقصی دیونیزوسی است و مفهوم قرارداد، تهی و بدون محتوی است. شرط قرارداد، رضایت است. برای مثال آزادی جنسی مهربان در مزدکیان و خرمیان طبق مورخان اسلامی، تحمیل آزادی جنسی مانند ادیان در تحمیل محدودیت جنسی و کیفر دادن مجرمان نبوده است بلکه تنها قرارداد و توافق است که باعث اجرای آن می‌گردد کما اینکه می‌تواند این توافق برای نیایش باشد. در هه‌لپه‌رکه پیوستن و ناپیوستن، اختیاری است برخلاف نماز جماعت، که خروج از آن ناممکن است. میانه بودن مهریسم، با جغرافیای کوردستان که میانه شرق و غرب و اکنون میانه چهار دولت-قوم است، سازگاری دارد. کوردستان واسطه و محل پیوند شرق و غرب است. مهد تمدن و انقلاب کشاورزی است که شرق و غرب در رابطه دوگانه گسست/تداوم با آن شکل گرفتند. کشفیات باستان‌شناسی چون گوبکلی تپه که قدمت آن به دوازده هزار سال می‌رسد، اولین سکونت گاه جمعی انسانهاست. به عبارتی کوردستان که میانه شرق و غرب بوده است، مکان تعادل افراط و تفریط شرق و غرب نیز می‌باشد و تعادل آن و در فلسفه و تصوف مهری نیز، در نظر گرفته شده است برای مثال عالم مثال اشراق، میانه ایی مابین عالم معقولات و عالم حسیات است و تصوف مهری فنیان شامل هردو جنبه مادی و نفی محرمات و معنوی تصوف بوده است همان طور که ذکر دراویش هم‌رهای امیال بدنی و های و هوئی

است و هم ذکر معنوی و خود هه‌لپه‌رکی نیز حاوی هردو بعد رهایی امیال بدنی و اگزیستانسیال شدن فردیت و حفظ صورت و نظم کلی و جمعی است.

جغرافیای کوردستان که مهد مهریسم است، اگر بخواهد از افراط و تفریط شرق و غرب یا شمال و جنوب رهایی یابد، باید تعادل مفهومی مهرمیانه و تعادل جغرافیایی کوردستان را نیز در عالم سیاست انتزاع کند و تعادل بین کین و عشق نسبت به همدیگر، به تعادلی سیاسی یعنی توافق سیاسی با وجود نفرت از همدیگر یا صورت کلی با وجود تفاوت‌های فردی و رهای امیال فردی حفظ می‌گردد. همانند متصوفان مهری که تعادلی ما بین اسلام و معنویت و سبملهای مهری و ایده تناسخ ایجاد کردند. جنبشهای سیاسی از ماد تا خرمدینان و جنبشهای فرهنگی از فتویه تا قلندریه و از جنید کنگاوری تا نظامی گنجوی، از ابن سینا تا سهروردی از یارسان تا ایزدی و علوی و نقشبندیه در مهرزمین با ماهیت مهری بوده است. یعنی عینیت جغرافیایی و ذهنیت مهری در جنبشهای سیاسی و فرهنگی به هم پیوسته اند. خوددا که از طبیعت بیگانه می‌شود و طبیعت کوردستان مکانی تهی از خودداست در پراکسیس سیاسی و فرهنگهای اجتماعی در مهرزمین، با همدیگر به یگانگی و بر بیگانگی فائق می‌آیند. از سوئی، انسان کورد از خودبیگانگی رها می‌شود و از سوی دیگر، خوددا از ناآگاهی. جغرافیای کوردستان و زاگرس که در زبان تمثیل به کوه قاف مشهور است، مکان پیوند خوددا و انسان است. خودایی که با طبیعت از خودبیگانه می‌شود و کوردی که در طبیعت جبال از خوددای خویش بیگانه گشته است، در شکل سبملیک هه‌لپه‌رکی و و شکل سیاسی دولت (نه امارت و نه استبداد) به یگانگی می‌رسند و تضاد ذهنیت و عینیت یا خوددا و خودها و طبیعت و متافیزیک از بین می‌رود. سرکوب این جنبشها توسط شرق و غرب که نمونه‌های آن همکاری کوروش پارسی با بابلیان در سرکوب مادها و همکاری طاهریان و افشین ایرانی و خلافت عربی و اشناس ترکی در سرکوبی خرمدینان تا اتحاد هر سه قوم برعلیه کورد است، نه تنها سرکوب خوددای سیاسی مهری توسط سیاست‌خدایی اسلامی عرب و ترک و ایرانی است بلکه همکاری سیاسی شرق و غرب برعلیه میانه طبیعت کوردستان و ساکنان آن نیز می‌باشد. مفهوم مهر به معنای میانه و کوردستان جغرافیایی به عنوان میانه شرق و غرب با همدیگر سازگار هستند. در واقع جغرافیای مهرزمین، با جنبشهای مهری از حالت از خودبیگانگی خارج شده و به خودآگاهی در یگانگی با خوددا می‌رسد اما اگر مهرزمینیان به جای میانه ماندن هرکدام به آغوش شرق و یا غرب پناه ببرند، مانند سیاستهای امروزی احزاب، خوددا از کوردستان بیگانه و کورد دچار از خودبیگانگی می‌شود و امکان تحقق بدن کامل به نفاق آن می‌انجامد.

در دوران اسلامی، در امتناع جنبشهای سیاسی مهری به دلیل تسلط شرق و غرب در خلافت عباسی عربی با همکاری دیوانیان و نظریه‌پردازان پارسی و نظامیان ترکی، خوددا درونیت یافت و دوره روحی و ذهنی شدن آغاز گشت که در فقدان عینیت کامل بدن کامل در سیاست، نشانه و سبملهای آن در تصوف و فلسفه و ادبیات احیا گشت که در غیبت عینیت کامل، تنها نشانه‌ها و سبملهای بدن کامل قادر به رویت و پدیدارگشتن در اذهان بود که نمونه آن مفهوم عقل سرخ است که احیای مهر میانه است. چون سرخی عقل، به دلیل میانه بودنش در وسط سیاهی و سپیدی است اما این احیا بدون هزینه نبود و تعادل روح و ماده یا نور و تاریکی به نفع شرق نورانی و نفی ماده انجام گرفت. مفهوم هه‌لپه‌رکی در قالب طباع تام احیا گشت اما این بدن کامل جنبه فردی دارد که پژواکی از انسان کامل فردی عرفان شرقی و غربی است. این انحراف فلسفی از مفهوم بدن کامل در سیاست با صلاح‌الدین ایوبی انجام گرفت. شیرکوه، مفاهیم عقد و قرارداد و دوستی ملل و جنگ دفعی را احیا کرد اما جدا از حذف جنبه پردیسی آن، بدون جغرافیای مهرزمین میانه بود و به جای تعادل در میان شرق و غرب، ابزار شرق در جنگ با غرب گشت. به این معنی که چه در زبان تمثیل شیخ و چه سیاست عملی سلطان، تعادل میانه بودن میان شرق و غرب به طرف برتری شرق از بین رفت و غیبت بدن کامل هه‌لپه‌رکی عینی و مادی، در مفهوم طباع تام شیخ، همان غیبت بدن جغرافیای مهرزمین در شیر ایوبی است. شیخ طباع تام را از جنبه مادی و شور و اگزیستانسیال شدن امیال بدنی تهی کرد و شیرکوه مفاهیم عقد و وفا و جنگ دفع و صلح قراردادی را از بعد مادی سرزمین کوردستان تهی کرد.

شاید قابل باور نباشد که یکی از دلایل اصلی تضاد آغازین تاریخ و برساخته شدن متافیزیک و خدا و نفی خوددا، به دلیل جغرافیای کوردستان است. برای مثال پارسها اقوام/قبایلی از مناطق ترکمنستان و جنوب سیبری که سرد و خشک است به مهرزمین هجوم آوردند چرا که سرزمینی بکر برای زندگی بود که در فقدان مقبولیت مردمی و توسعه طلبی، به نفی سیاست توافقی و برساختن نظم متافیزیکی و قرینه سیاسی طبقاتی آن شدند چرا که طبقه برتر همان قوم غالب نظامی بود. ظاهرا بعد از سومریان نیز چنین است که سامیها از صحرای خشک

عربستان به آن مناطق هجوم و کاسیها و گوتیها را پس رانند. این هجومها بارها تکرار شد که آخرین آن هجوم ترک و ترکمنها به آناتولی و ترکیه شدن آن است. امروز نیز از اهم مسائل سرکوب کوردستان به خاطر مردم آن نیست بلکه برای خاک و جغرافیا و منابع طبیعی آن یا ایده‌های حمل شده و اگزستانسیال شده توسط مردمان آن است. جغرافیای کوردستان که مهد تمدن و مادر شرق و غرب است مختص مردمان میانه با آیین میانه مهری است. زاگرس/قاف مکان هبوط خوددا /سیمرغ است که توسط همان شرق و غرب مورد تازش قرار گرفته است و منابع و سرزمینهای آن را صادره کرده است.

باری، مفهوم سازی بدن کامل هه‌لپه‌رکی و آشتی صورت‌سمبلیک خوددا با صورت معقول، که درکی فلسفی است، بدون درک پروسه تاریخی آن در مکان جغرافیایی و ساکنان آن جغرافیا امکان ندارد. جنگهای امروز دولتهای حاکم با کورد که جنبه قومی جنگ ترک و فارس با کورد و جنبه‌ی مفهومی، سیاست‌خدایی با خدای سیاسی یعنی دیکتاتوری با دموکراسی است، جنبه جغرافیایی و تمامیت ارضی و آب و تولیدات مادی زمینی نیز هست. به عبارت دیگر، مفهوم سازی صورت‌سمبلیک بدن کامل، بدون درک کلیت جغرافیایی در تصور نمی‌گنجد که روزه‌لات و روزآوا و باشور و باکور، در کل میانه و کوردستان هستند و به جای گرایش هرکدام به شرق و غرب بر علیه همدیگر باید سنگینی گرانش به طرف میانه باشد. اجماع بدنها/احزاب آنها در سیاست باعث رهایی کورد از خودبیگانگی و ظلمت و بازگشت به خوددا و نجات طبیعت کوردستان از سلطه دیگری می‌شود که همان رهایی خوددا از خودبیگانگی خویش با طبیعت است که در صورت تحقق، طبیعت از مکانی تهی از خوددا و روح به پردیس مکان هبوط خوددا تبدیل می‌شود و شرط پردیس، هه‌لپه‌رکی سیاسی/قراردادی بر اساس الگوی صورت تمثیلی هه‌لپه‌رکی پردیسی و مفهوم سازی آن تحت عنوان بدن کامل یا اجماع بدنها/احزاب با هر اعتقاد و ماهیتی است. در هه‌لپه‌رکی سیاسی، همه گروه‌ها و احزاب و افراد با هر عقیده و موقعیتی با حجاب جهل نسبت به موقعیت خویش در درون دایره هه‌لپه‌رکی می‌رقصند و بعد از هه‌لپه‌رکی مجاز هستند که به چه مکان و گروهی از مسجد و میخانه گرفته تا این حزب و آن حزب بازگردند تنها لازم است صورت کلی را نه از جزئیات حزب و ایمان دینی خویش بلکه از کلیت یا وحدت در کثرت هه‌لپه‌رکی بگیرند.

اکنون با ظهور مدرنیته و شبه ناسیونالیسم کوردی از روزه‌لات تا روزآوا، جغرافیای مهرزمین و زبان کوردی و مفاهیم مهری (سکولاریسم و چپ) یعنی مهربان و مهرزمین به یگانگی رسیده اند اما برخلاف دوره میانه، این غیبت مفاهیم یا غیبت بدن کامل /طباعتام است که مسئله شده است؛ به این معنی که، این یگانگی از بیرون انجام گرفته و جنبه درونبود نیافته است و جایگزینی انسان کامل سروک /جنوب و آپو/غرب به جای بدن کامل کوردستان و اخلاقی کردن سیاست مانع از تحقق عینی خوددا در سیاست که کاملترین تجلی مطلق است، شده است. سیاستگذارهای حزبی به جای تاکید بر میانه کوردستان، هرکدام ابزار شرق و غرب بر علیه یکدیگر شده‌اند. تاکید بر آپو و سروک به جای کوردها به تاکید بر شرق و غرب به جای کوردستان منجر شده است.

غیبت مفهوم میانه مهری و عقل سرخ، امروز مشهود است. کلمات روزآوا و روزه‌لات و باکور و باشور بدون مفهوم میانه و وسط، شاید نمادی از آن باشد که با فراموشی میانه کوردستان، روزه‌لات به غرب و روزآوا به شرق وابسته می‌شوند. یعنی بازگشت به جغرافیا و مردمان آن، در عمل تحقق یافته است اما در عالم ذهن و نظر که معیار رفتار گردد، تحقق نیافته است. برای مثال مراد کارایلان پ.ک.ک غربی، در مقابل راسان شرقی، به جای دفاع، جبهه می‌گیرد و برعکس که جنوب کوردستان با دشمن غرب، متحد می‌گردد. روزآوا که به جنگ رقه عربی با سپاه کوردی می‌رود اگر چه به رهایی شنگال باشوری نیز می‌پردازد، اما بدنهای اجماع یافته باشور را از نظر سیاسی نمی‌پذیرد و برعکس که باشور به رهایی موصل عربی می‌رود و با بغداد غربی همکاری می‌کند، جغرافیای غرب با اجماع سیاسی بدنهای آن را نمی‌پذیرد. در حالی که بدن کامل هه‌لپه‌رکی نه تنها برخلاف طباعتام شیخ، کلیت و صورت آن بر مبنای نفی امیال و غرایز بدنی نیست بلکه تجلی آن است و برخلاف شیر ایوبی، مکان آن در کوردستان و بدنهای تشکیل دهنده و موسیقی و فریادهای آن به زبان کوردی است و برخلاف اکنون باشور و روزآوا، افراد شرکت کننده در آن استقلال اعتقادی و سیاسی خویش را دارند و اعتقاد و ایدئولوژی، شرط شرکت در آن نیست و بعد از اتمام آن نیز هرکسی می‌توند به هر مکان و حزبی باز گردد.

نظم کوردی، اگر چه از بیرون و در شکست، تن به سلطه دیگری داده است، اما در داخل، نظمی توافقی و متکثر است هرگونه تلاش برای تحمیل هژمونی حزبی بر حزب دیگر، گسست از نظم کوردی است که نمونه‌های آن در عدم درک صورت کلی کوردی بی شمار است؛ مانند:

همکاری پارتی با بعث در مقابل یکتایی که یکتایی، قصد برهم زدن موازنه را داشت و یا در قضیه کرکوک، همکاری یکتایی با بغداد و ایران بر علیه پارتی که، پارتی قصد هژمون شدن را داشت. هرگونه تلاشی برای برهم زدن توافق برابر و تحمیل هژمونی، گسست از نظم کوردی است که باید با توافق برابر همه گروه ها باشد، گسست از این توافق، به گسست کامل از کوردیت منجر می شود چیزی که امروزه با مفاهیم اخلاقی خیانت، آن را تفسیر می کنند در حالی که طرف هژمون شده و برهم زنده توافق برابری، به همان اندازه به اصطلاح خیانت کننده مقصر است. این مسئله سیاسی و مربوط به گسست نظم هه لپه رکی است نه شخصی و اخلاقی. امروزه متاسفانه همچنان شاهد آن در شر توصیف کردن باشور و خیر مطلق فرض کردن روزآوا هستیم. اولاً: این تقسیم بندی مبتنی بر خیر و شر، زرتشتی/اسلامی است نه حسن و قبح عقلی/کوردی، دوما؛ مشروعیت بخشیدن، به گسست از نظم کوردی است. در حالی که نظم کوردی، مبتنی بر موازنه است نه هژمون یکی و حذف دیگری. زمانی که مداحان - که روی دیگر آن فحاشان است- به متفکران قوم تبدیل می شوند، این تقسیم بندی خیر و شر مطلق در درون نیز صورت می پذیرد که همان علمانی کردن طریقت های صوفیانه در مدح شیخ خودی و نفرین شیخ دیگری است. به این معنی که هنوز در فقدان صورت کوردی، که هرکدام از جزءها قصد کلی شدن را دارند، دیگری به بیرون پرتاب نشده است. پ.ک.ک، در گرایش پارتی به ترکیه مقصر است همانطور که پارتی و ملامصطفی در گرایش روزهلات به بغداد مقصر بودند و همانطور که یکتایی در گرایش پارتی به صدام و برعکس پارتی در گرایش یکتایی به ایران مقصر است که مداحان به جای بازگرداندن موازنه ی توافق، به آتش نفاق دامن می زنند. چون فاقد صورت کلی هه لپه رکی در درک سیاسی کوردی هستند. نظم کوردی نه کلیتی فارغ از کثرتها و جزئیها است و نه کلی شدن یکی از کثرتها بلکه صورت کلی از توافق همه کثرتها است. هه لپه رکی را نمی توان به گروه خاصی از مردم محدود کرد. سیاست جای کینه و اعتقاد شخصی نیست البته به معنی نفی کینه و عشق شخصی نیز نیست همانطور که هه لپه رکی، صورت کلی خویش را از اگرستانسیال شدن امیال درونی فردی به دست می آورد، در سیاست نیز باید همه کین و عشقهای شخصی و حزبی مشارکت کنند. کین و عشق شخصی/حزبی را دو طرف نسبت به همدیگر دارند. من (نگارنده) همه احزاب و طرفدارانش را و کوردها چهارپارچه را تجربه کرده ام البته به عنوان تماشاگر نه بازیگر. در حقانیت مطلق حزب خودی و نفی باطل مطلق دیگر احزاب، شبیه هستند. پس داور چه کسی است؟ داور همان اجماع همه کین/عشقها است همانند شیخ کبیر ما، شیخ عزالدین حسینی، با وجود حفظ اعتقادات شخصی خویش، نظم و صورت کلی را چون خمینی و مداحان امروی کورد، بخاطر کین و عشق شخصی بر هم نزد بلکه برعکس صورت کلی را پوشید. اینجاست که باید نیم نگاهی به عقلانیت ارتباطی هابرماس و تعریف آرنه از قدرت به معنی توافق، داشته باشیم که شکل فلسفی همان بدن کامل است. این دفاع یک طرف از شرق و غرب یا جنوب و شمال، نفی میانه بودن کوردستان است که ناشی از فراموشی خوددا-مهر به معنی میانجی و حفظ تعادل خیر و شر است اما امروز با فراموشی خوددا/میانه، یک طرف چون پ.ک.ک خیر و پارتی شر شده است و گاه برعکس. در حالی که پ.ک.ک محتوای است و پارتی رفتارندوم، شکل و فراموش نکنیم که در قضیه رفتارندوم بود که میانه، مورد تجاوز هر سه دولت-تک قومیتی قرار گرفت نه روزآوایی که مورد حمایت همه جانبه ی ایران و ابژه ی تبلیغات کوردپرس شده است.

اینکه شخصی ایده ی سوسیالیسم در تقابل با لیبرالیسم و برعکس و یا ناسیونالیسم در تقابل با جهان وطنی و برعکس، به مذاقش خوش می آید و بر اساس آن طرفدار حزبی می شود و حزب دیگر را نفرین می کند، اعتقاد شخصی و احساس است. ما می توانیم از خیلی چیزهای دیگر مثل بستنی چوبی و گل و موسیقی لذت ببریم اما سیاست جای لذت بردنهای شخصی و اعتقادات ما نیست نه اینکه نباید باشد. عقل معیار است و عقل در کوردستان که در پرتو ایمان به خوددا ظهور می یابد، توافق است. تنها یک معیار برای سنجش حسن و قبح وجود دارد و آن توافق است، توافق مردمان/گروه های سرزمین کوردستان برای تحقق خوددا که دولت است، عقل کوردی است. هر حزب و ایده ایی در این مسیر راه نیپماید، فاقد عقلانیت و کوردیت است. طرفداری یکی و نفی دیگری بر اساس ایده ها، دین و منافیزیک یا میل شخصی است. توافق عام و فراشخصی است. توافق صرفاً یک ایده نیست بلکه اجماع همه ایده هاست. توافق شکل مفهوم بدن کامل یعنی خودداست. توافق به معنی پذیرش ایده ها و ایدئولوژیهای دیگری نیست که شرط توافق پارتی و پ.ک.ک، توافق اعتقادی باشد توافق به شرط حفظ ماهیت حزبی و شهری هرکدام از آنهاست چیزی که در مادها در منابع آشوری به حاکمان شهری City Lords مشهور است که شاهنشها توافق همه شاهکها است نه فراتر از آن. وحدتی فراتر از توافق کثرتها با حفظ ماهیت خویش در نظم کوردی در تصور نمی گنجد که هرگونه گذار از آن و سعی در تحمیل یک طرف، به وابستگی طرف دیگر منجر می شود. توافق باید در جغرافیای کوردستان تحقق یابد نه بخشی از

کوردستان با خارج از آن و جغرافیای کوردستان مکانی است که کوردها زندگی می کنند. خوددا بدن کامل است و روح خوددا باید در بدن کورد تجلی یابد که بدن کورد، کوردستان یعنی جغرافیای کوردهاست. خوددا، کورد و جغرافیا باید با هم پیوند بیابند. این است معیار کوردایه‌تی نه ایده‌ها و عشق و میل شخصی که می تواند نسبت به هر چیز دیگری باشد.

تنها توافق خوددا را با جغرافیای طبیعی و انسانی کوردستان آشتی می دهد. پ.ک.ک هر ایده‌ایی داشته باشد اما در جهت توافق نکوشد دیگر کوردی نیست. برادری خلقها اما دشمنی با باشور و روزه‌لات فاقد هرگونه ارزشی است یا ارزش آن در حد لذت هنری باقی می ماند. برعکس آن نیز درست است پارتی و یکتی نیز دارای هر ایده حتی رفراندوم و استقلال باشند اگر در پی توافق با بدنهای تکه پاره‌ی کوردستان نکوشند، عاری از هرگونه فضیلت سیاسی هستند. کومله و دموکرات اهمیتی ندارد چه ایدئولوژیی دارند این مربوط به اعتقاد شخصی/حزبی آنان است اما اگر در پی توافق با هم نکوشند، گسست از هه‌لپه‌رکی سیاسی کوردایه‌تی است. بنابراین، تنها معیار حسن و قبح، عقلانیت است و عقلانیت تنها خوددا یا بدن کامل و بدن کامل همان توافق است. توافق، ایده‌ی ایده‌هاست که باید در بدن کورد که همان کوردستان است انجام پذیرد و اعضای آن بخشی از بدن کامل خوددا/کورد باشند سپس به بیرون درز یابد. فضیلت سیاسی با اعتقادات متافیزیکی که شخصی واحد آن را تعریف کند، تفاوت دارد که نماد خدای واحد روحی است. فضیلت سیاسی کوردستان با گرایش به سمت شرق و غرب مغایرت دارد و هرگونه گرایش به سمت شرق و غرب بر ضد میانه، ترجیح اعتقاد متافیزیکی/شرعی به عقلانیت است که البته به معنی دشمنی با شرق و غرب نیست بلکه دفاع است که تنها در سایه توافق میانه ممکن می گردد نه تکیه بر شرق و غربی که در پی سلطه بر میانه/کوردستان هستند. سیاست مکان گردهمایی و اجتماع انسانهاست ناگزیر فضیلت سیاسی را اجماع انسانها تعریف می کند. یک نفر و یک حزب تعریف کردن حقیقت و یا حقیقتی متافیزیکی/شرعی فراتر از اجماع بدنها/احزاب کورد، مانند شریعت ایران فرهنگی و تنوع‌مانیزم و اسلام، گسست از فضیلت سیاسی و گم شدن در فضای متافیزیکی ادیان یکتاپرست با حقیقت واحد ابراهیمی است.

توافق و یافتن صورت کلی کوردستان که همان صورت خوددا/توافق است و باعث تحقق پردیس (امنیت و صلح و صفا) می شود، به معنی نفی هویت‌های شهری-حزبی نیست. امروزه مسئله‌ایی که از آن تحت عنوان ناوچه‌گرایی-منطقه‌گرایی تعبیر می شود، در کوردستان گاه‌ها بر حس ملی می چربد. با توجه به مطالعاتی که داشته‌ام، این مسئله‌ایی است به قدمت تاریخ کورد. درکتیبه‌های آشوری به هویت قومی متجانس ماد اشاره‌ایی نشده است بلکه - به قول لایورانی - با مفاهیمی چون City Lord و بیل آلانی و حتی در میان پادشاهان یهودی - برخلاف روایت از هخامنشیان که تنها نام یک شخص یعنی کوروش را به کار می برند، از مفاهیم جمعی «جمع و الیانشان» در باره مادها استفاده می شود حتی در حمله به آشور، ۲۷ شاه متساوی الحقق به قول دیاکونوف ذکر شده است (ر.ج به کتاب عقل..). سیتی لورد را امروزه می توان همان ناوچه‌گرایی چون سسنه و سلیمانیه یا حزب‌گرایی چون پارتی و یکتی مثال زد. پیربریان در مفهوم امپراتوری در باره مادها، شک می کند و آن را میثاقی میان مجموعه‌ی شاهکها تفسیر می کند که بنویست و هیئتس به درستی واژه‌ی شاهنشاهی را مادی نه پارسی و کوک آن را نه در باره‌ی سیستم متمرکز هخامنشیان و ساسانیان بلکه در باره شاهنشاهی ماد صادق می داند که متکثر بوده است. به این معنی که وحدت در کوردستان به معنی نفی هویت‌های شهری و حزبی نیست چرا که وحدتی ماوار توافق کثرتها نیست وحدت واحد، اندیشه‌ایی کوردی نیست بلکه عربی/پارسی است که بنیان فلسفی کثرت‌گرایی در مقابل وحدت‌گرایی را سهروردی و شهرزوری ارائه دادند. از نظر مفهومی اصل واژه‌ی هگمتانه، هنگمتانه است کسانی که با زبان کوردی آشنایی دارند، هنگ را در باره اجتماع زنبورها به کار می برند به این معنی که هنگمتانه که محل توافق و به معنی مکان توافق است، منظور توافق هنگ‌هاست برای مثال هنگ پارتی-هولیر و هنگ یکتی-سلیمانیه نه شخص واحد. همچنین واژه‌ی فرهنگ که پارسها طبق معمول آن را مصادره کرده‌اند، به معنی فره یا زیاد Very و هنگ است تکثر هنگ که همان سیتی لورد یا تکثر شاهی و شاهنشاهی به معنی توافق کثرتهاست نه مانند پارسها به معنی لطف‌الهی با سلطه‌ی واحد و حذف کثرتها. واژه‌ی فره که مانند فره ایزدی یا تکثر شاهی که ایزد و شاه -شبک- یکی بودند همان کثرت‌گرایی و شاهکهای متعدد است که ایرانیها به نشانه‌ی الهی (فرایزدی) تغییر معنا و در قرن بیست و یکم در قالب آیت‌الله آن را احیا کردند. واژه‌های دیگری چون فرزانه که اسم مونث است، به معنی فره‌زانه یعنی تکثر علم به این معنی که زنانی/دانایی کثرت دارد که با تحولات دوران میانه به شکل شخصی در آمده است همانطور که بدن کامل به شکل شخصی خاوندکار/سلطان صحاک در آمده است. امروزه ترجمه خوبی از واژه پلورالیسم با فره‌دنگی شده است که فردین یا فره دین (تکثر دین) و حتی فرزانه (فره زانایی تکثر علم) نیز مناسب آن می باشد.

صورتِ هه‌لپه‌رکیدنی چون خرمیان در مهرزمین نیز، به این معنی نبوده است که، شرکت‌کنندگان آن، مسلمان یا مسیحی نبوده‌اند و یا همه بدنهای عضو آن، خودآگاه مهری بوده‌اند، بلکه صورت کلی بدن کامل آن مهری بوده است نه اعتقاد فردی بدنها. صورت کلی هه‌لپه‌رکی، متشکل از بدنهاست و بدنها برابر و عادلانه تقسیم گشته‌اند. اعتقادات مربوط به روح است که اجماع بدنها می‌تواند متشکل از روحها و اعتقادات متفاوتی باشد. بدن می‌تواند حزب به عنوان نهاد و نماینده گروهی از مردم باشد. برای مثال امروزه تحلیلگرانی از دیگر اقوام به دلیل مشاهده احزاب سکولار کورد و مراسم هه‌لپه‌رکی که زن و مرد با هم هستند، حکم بر سکولار بودن جامعه کورد می‌دهند که نادرست است. اگرچه جامعه کورد نسبت به دیگر جوامع منطقه سکولارتر است اما جامعه کورد حداقل در پنج دهه‌ی اخیر به دلیل گسترش مدرنیته و بوروکراسی را نمی‌توان سکولار فرض کرد. اما با وجود عدم سکولار بودن جامعه کورد، سیاست کورد، سکولار و فاقد هرگونه هاله‌ایی متافیزیکی به دور آن است. هه‌لپه‌رکی، چه سمبلیک آن و چه سیاسی آن، چنین است. صورت کلی، با وجود مذهبی بودن جامعه کورد، سکولار/پردیسی است. جنبشهای سیاسی یا تجلی عینی سیاسی هه‌لپه‌رکی مانند خود هه‌لپه‌رکه، مذهبی نیست اما این به معنی نامذهبی بودن افراد شرکت‌کننده در آن نیست مانند سنی بودن در اوایل انقلاب ایران در تقابل با شیعیسم مرکز. مذهبهای شرکت‌کننده در آن جنبش، اگرچه از نظر اعتقاد فردی مذهبی بودند اما در کلیت مشارکت سیاسی، نه مذهب بلکه سیاست کورد اصل بود و صورت کلی هه‌لپه‌رکی سیاسی را پذیرفته بودند. این مسئله از شیخ عبیدالله و شیخ محمود تا شیخ عزالدین حسینی صادق است با وجود مذهبی و سنتی بودن با شرکت در سیاست، سعی در تحمیل اعتقاد خویش و صورت بخشیدن به کلیت سیاست براساس اعتقاد و مذهب خاصی چون «خمینی» نبودند بلکه خود بخشی از کلیت گشتند اگرچه سرچوبی/رهبر نیز بوده باشند. درک این مسئله پاسخ سؤال دیگر را به ما می‌دهد که چرا از نظر اجتماعی گاه کوردها خود را متمایز از دیگر اقوام نمی‌کنند اما در هه‌لپه‌رکیده‌های سیاسی تمایزات خود را نشان می‌دهند. عدم درک این مسئله، یعنی جدایی حوزه‌ی اجتماع از سیاست، همانند فقدان درک عدم سکولار بودن شرکت‌کنندگان در جنبشهای سیاسی، باعث توهمات از سوی دیگرها در ایرانی بودن و ترکیبی بودن کوردها گشته‌است در حالی که با هر هه‌لپه‌رکیدن سیاسی چون ۱۹۷۵ و دولت کوردستان و ۱۹۷۹، سراب توهمات آنها به چالش کشیده می‌شود. این جدایی حوزه سیاست از اجتماع شاید بعد از دوران فتیان بوجود آمد و شاید مسئله‌ی عمیقتری چون خود هه‌لپه‌رکی است که ثابت می‌شود نه تنها یک جشن بلکه زندگی سیاسی و اجتماعی و در یک کلام روح کورد است که بروین سن در عدم درک آن اعتراف می‌کند بعد از چهل سال تحقیق نه فهمیدم کوردها کی هستند و نه چه می‌خواهند.

اما این جنبشهای سیاسی مانند خود هه‌لپه‌رکی احساسی هستند به این معنی که سیاست در کورد، جنبه عقلانی یا صورت‌معقول نپوشیده است و تمایزات و روح کورد، تمایز خویش را در یک آن به شکل اتفاق و خط که همان هه‌لپه‌رکی است نمایش می‌دهد که بلافاصله بعد از جنبش، به نوعی توهمات دیگرها تأیید می‌گردد و در حوزه اجتماع، برادری خلقها دوباره صورت می‌گیرد که در عدم درک این مسئله، به جای عقلانی کردن و سیاسی کردن هه‌لپه‌رکی، سیاست را احساسی کرده‌اند و جنبه اجتماعی و اخلاقی کورد را عملاً سیاسی کرده‌اند و شعار ایرانی بودن و برادری خلقها، استراتژی سیاسی می‌گردد که با هر شکستی ندای بی‌وفایی دیگران را سر می‌دهند که زبان تمثیل سینما چون «نیوی مانگ» و رمان برای بیان آن خوب است نه مفاهیم سیاسی. مشکل دیگر این جنبشها این است که، هرکدام محدود به بخشی از کوردستان بودند ناگزیر تھی از تجلی فیزیکی بدن کامل یعنی جغرافیای کامل کوردستان بودند و چون تھی از جغرافیای کامل کوردستان بودند قادر به تشکیل بدن کامل نیستند و ناگزیر قومی بی‌خودا بودند. تنها راه تجلی خوددا و تشکیل بدن کامل تمامیت طبیعت کامل یعنی جغرافیای کوردستان است. در طبیعت کامل، بدن کامل شکل می‌گیرد و هبوط می‌یابد و تنها راه هماهنگی هر سه عامل، توافق یا دولت است. دولت مکان و مفهوم سنتز و پیوند هر سه مولفه‌ی خوددا، کورد/بدن کامل و جغرافیا است. گسست از دولت، گسست از طبیعت کامل و بدن کامل و کورد کامل است.

کورد، در دوران معاصر در بخشهای از کوردستان همانند دوره‌ی انقلاب اسلامی ایران، این صورت را هه‌لپه‌رکیده است در هه‌لپه‌رکی سیاسی روزه‌ه‌لات در اوایل انقلاب، از شیخ و امام جمعه سنتی چون حسینی تا جوانهای چپ مارکسیستی و قبایل و اشراف، مشارکت داشتند اما کلیت و صورت، کوردیت و خودمختاری برای کوردستان اصل بود نه کمونیسم یا اسلام سنی. شیخ عزالدین حسینی که امام جمعه سنتی و مذهبی بود، با حفظ باطن و ظاهر مذهبی خویش، در صورت کلی جنبش کوردی شرکت کرد و صورت کلی جنبش به وی شکل می‌داد نه وی و اعتقادات وی به جنبش. به همین دلیل با گروه‌های چپ مارکسیستی و سکولار ناسیونالیستی همکاری می‌کرد. با

نفاق هه‌لپه‌رکی شوقی، کثرت‌ها هرکدام خود را نماد کلیت و یا چون کومله کلیت دیگری را جایگزین صورت کلی هه‌لپه‌رکی سیاسی کورد کردند. این مسئله در جنبش ۱۹۷۵ ملا مصطفی بارزانی نیز مشهود بود که همه مذاهب و گروه‌ها در آن شرکت و پ.ک.ک نیز متشکل از همه مذاهب: علوی و سنی و مدرن و سنتی است. مشکل این است که این صورت کلی با جغرافیای کلی کوردستان یعنی هنوز خوددا با طبیعت آشتی نکرده است که خودمختاری به دولت تبدیل شود. دولت کوردی، تجلی عینی و سیاسی خودداس‌ت و تنها با تشکیل دولت حال با هر محتوای فدرالی و کنفدرالی یا سوسیالیستی و لیبرالی، خوددا با طبیعت میانه کوردستان آشتی خواهد کرد. اگرچه معنی بر در نظر گرفتن موانع رئالیستی دولتهای موجود نیست اما نباید این موانع عملی را در عالم نظر پذیرفت و تئوریزه کرد مانند خودمختاری برای کوردستان و دموکراسی برای ایران و کنفدرالیسم بی دولت که باعث تثبیت آن در عالم حقیقت می‌شود بلکه با وجود در نظر گرفتن رئالیسم موجود، باید در عالم نظر مرز و محدودیتها را قورت داد و به موانع فائق آمد. اگر هگل جهان را نمی‌اندیشید، مارکس به فکر تغییر جهان نمی‌افتاد.

اما چون گسست ذهنیت از عینیت یا همان بیگانگی ما نسبت به خودا در پروسه تاریخی شکل گرفته است، باید دیالکتیک عینیت و ذهنیت تاریخی را بررسی کرد که همان خودآگاهی به نشانه‌ها و هه‌لپه‌رکیده‌های متشکر خوددا در تاریخ است تا به سنتز عینیت تجلی یافته ذهنیت دست بیابیم. لازمه این کار هه‌لپه‌رکی تاریخ‌نویسی است؛ به این معنی که در هه‌لپه‌رکه، همه گروه‌ها و اعتقادات شرکت دارند تاریخ‌نویسی هه‌لپه‌رکی نیز باید فراتر از کین و اعتقادات شخصی بر اساس صورت کلی هه‌لپه‌رکی نوشته شود. اینکه گروهی تاریخ کوردها را به مادها محدود و ایوبیان را نفرین و طرد می‌کنند و یا برعکس بر اساس اعتقاد اسلامی، ایوبیان، افتخار تاریخ و مادها حذف و یا تاریخ‌نویسی محدود به زبان و نژاد بدون تاریخ فرهنگی و سیاسی می‌گردد یا بررسی ادبیات و فرهنگ، بدون ارتباط با تاریخ سیاسی نوشته می‌شود یا به دلیل جهالت مزدکیان و خرمیان حذف می‌گردد، دخالت اعتقادات و روح، در تاریخ‌نویسی است که اگر در هه‌لپه‌رکی یا ذکر دروایش نیز دخالت داده شود، دایره‌ی هه‌لپه‌رکی صورت نمی‌گیرد چون متشعر و صوفی یا سنتی و مدرن در یک صف قرار نمی‌گیرند اما برعکس شاهد هستیم که درویش سنتی و جوانک کمونیسم، شهری و روستایی معتقد و سکولار در دایره هه‌لپه‌رکه/ذکر دروایش، دست در دست هم صورت کلی هه‌لپه‌رکی را شکل و صورت کلی خویش را از کلیت آن می‌گیرند. تاریخ‌نویسی کورد نیز باید بر اساس صورت کلی با میانجی کلیت کورد نوشته شود. این تاریخ از سویی، شامل مادها تا مزدکیان و خرمیان است، از سویی، امارتها از روادیان تا اردلان و بابان و احزاب امروز، حاکمیت‌های مسلمان از صلاح‌الدین ایوبی تا شیوخ جنبشهای معاصر و آیین و فرهنگ از مهریسم تا ایزدی و یارسان و علویسم و تصوف اسلامی و قادریه و نقشبندی شافعی که، زبان و جغرافیای کورد و کوردستان نیز باید به آن اضافه گردد اگرچه کوردستان و مهرزمین بسیار گسترده‌تر از آنچه‌ی است که امروزه به کوردستان مشهور است. اما این محدوده‌ی جغرافیایی و انسانی کوردستان را نیز تنها دولت/خوددا می‌تواند حفظ کند و محدود شدن آن به دلیل فقدانیت دولت کوردی و وجود دولت/امپراتوری دیگری بوده است که از موصل تا همدان و آذربایجان از حوزه جغرافیایی و انسانی کوردستان خارج گشت. دیگران وفایی به عهد و میثاق ندارند که بر مبنای عهد آنان برای آینده سرمایه گذاری کرد که نمونه بدعهدی آنان در انقلاب ایران و موصل و رقه را شاهد بودیم. صلاح‌الدین به عهد خود در دادن آزادی و حفظ جان مسیحیان و یهودیان عمل کرد اما ریچارد شیردل از دم تیغ گذراند. پارتی و پ.ک.ک و روز‌ه‌لات در موصل و رقه و انقلاب ۱۹۷۹ به عهد خویش وفا کردند اما دیگران عهد را شکستند. دیگران با غریزه عمل می‌کنند و با عقل توجیه. وفای به عهد اصل خوددای کوردی است نه خدای آنها.

بنابراین، تاریخ‌نویسی کلی سیاسی و فرهنگی از سویی، علم است و از سویی، نیل به خودآگاهی ما به خوددا که همان هستی یافتن دوباره خوددا از نیستی انتزاع یا تشکیل دولت کوردی بر اساس قرارداد و توافق همه گروه‌ها است. به این معنی، از سویی، علم و تاریخ و فلسفه است و از سویی دیگر، ایمان و بازگشت به خوددا و رهایی از ظلمت نفاق. خوددا در طبیعت کوردستان در درون غاری تجلی یافت اما نه در خود طبیعت بلکه در ابدان و هه‌لپه‌رکی، هم جشن تجلی خوددا بود و هم زیستن و نقاشی آن که عهد بین خوددا و انسان بسسته شد و با هه‌لپه‌رکه رسمش کردند و با هگمتانه تجلی. انسانها برای تحقق عهدالست با خوددا در هگمتانه نظم‌سیاسی را تشکیل و عهد را تحقق و خوددا از حالت سمبلیک، تجلی سیاسی و عینی یافت. در دوران اسلامی در امتناع عمل سیاسی، خوددا در عالم روح و ذهن نه به طور مستقیم و عینیت کامل بلکه از طریق نشانه‌ها و سمبله‌ایش تجلی یافت که اگر آن نشانه‌ها را صورت کلی ببخشیم، امروز که امکان عمل

سیاسی فراهم گشته است و کوردستان قلب تپنده‌ی سیاست دنیا گشته است، امکان وصال با خوددا از طریق نشانه‌ها/صفتاش فراهم می‌شود. بنابراین، آبخورهای تاریخی فرهنگی و سیاسی کورد از یک سو، تاریخ پراکتیس سیاسی از گوتیها و مادها سرچشمه می‌گیرد تا مزدکیان و خرمیان و ایوبیان و... و سیاست گسسته از فرهنگ از روادیان و شدادیان با واسطه بابان و اردلان تا احزاب امروز. تاریخ فرهنگی از آیین مهر تا مانی و تصوف و فلسفه اسلامی و ادبیات کوردی و تاثیرات اسلام (شیعه و سنی) و فلسفه یونانی و عرفان هندی تا به امروز که مدرنیته، فراتر از ماده خام در حال صورت بخشیدن به آن است که همه این آبخورها در تعامل و تقابل با دیگرهای سیاسی و فرهنگی، باید توسط انسان کورد اندیشیده شود و صورت کوردی در ارتباط با جغرافیا و سیاست کوردی بیابد.

به عبارت دیگر، تاریخ کلی کورد از یک سو با گوتیان و کاسیها آغاز و از طریق مادها و ماننایها تداوم تا از طریق مزدکیان به خرمیان می‌رسد که می‌توان آن را تحت عنوان تاریخ سیاسی و عینی تفسیر کرد که ذهنیت آن درهم‌تنیده شده‌ی عینیت است که بعدا تاریخ سیاسی گسسته از فرهنگ امارت‌های دیروزی و ایوبیان و احزاب را نیز شامل می‌شود. بعد از خرمیان که در دوره‌ی اسلامی به سر می‌بریم، تاریخ فرهنگی شدن کورد، تکوین و تدوین می‌یابد که به شاخه‌های متعدد و متکثری تقسیم می‌شود. از سویی در شاخه‌ی تصوف از جنید و حلاج تا قدریه و نقشبندیه و از سوی دیگر، در قالب ادبیات قلندری از باباطاهر و حافظ تا مکاتب بوتان و اردلان و بابان و گوران. بعد فلسفی آن با زکریای رازی و ابن سینا تکوین می‌یابد که با سهروردی و شهرزوری به اوج خویش که زوال آن نیز می‌باشد می‌رسد که بعد از آن اگر از رگه‌هایی از خانی بگذریم، دیگر احیا نشد. از طرف دیگر در بعد آیینی با خود مهر و مهریشت آغاز و با واسطه‌ی مانی در دوره اسلامی در پیوند با انشعابهای تصوف و فلسفه و ادبیات، در آیینهای یارسان و ایزدی و علوی و شبک، تجلی دوباره می‌یابد. هرکدام از این سببها، صورت خویش را متناسب با روح زمانه و فرهنگ حاکم دریافته است که ضمن تاثیرگذاری، تاثیراتی را نیز گذاشته است که از نظر فرهنگی، تاثیرات اشراق هندی و اسلام و فلسفه یونانی و امروزه مدرنیته را باید با صورت کوردی مفصل‌بندی کرد.

این که روشنفکر کورد به مسائل کوردستان، چون طبقه و فمینیسم و روشنفکری و فرهنگ و زبان، بدون میانجی کورد که همان فراموشی صورت کلی سمبلیک هه‌لیه‌رکی است، می‌پردازد، بیان از عدم تولد سوژه سیاسی کورد در درک سیاست دارد که قادر به تشکیل جهان تاریخی و سیاسی کورد گردد. برای مثال کسانی به مسئله جوتیاران/کشاورزان روزه‌لات می‌پردازند اما کسی نیست بپرسد بدون دولت چگونه قصد حل مشکلات آنان را دارند؟ ظاهرا به مسئله‌ای سیاسی و شورشی سیاسی می‌پردازند اما سیاسی نیست چرا که روی دیگر ژانوس سیاست یعنی دولت و امکانات و ابزارهای آن یعنی قدرت و نهاد نادیده گرفته شده است و چون در پرداختن به مشکلات مردم درکی از راه حل عملی و سیاسی آن ندارند لاجرم کار آنها در حوزه اخلاق و دلسوزی باقی خواهد ماند و گام در حوزه سیاست نخواهد گذاشت.

ما کوردستانی هستیم اما هنوز کورد نگشته‌ایم. خودآگاهی کوردستان به خویش، همان خودآگاهی کورد به کوردستان است و این خودآگاهی تنها با مفهومی فهمیدن سببهای دین مهری با ابزارهای نظری غربی میسر می‌گردد. چون سنت از درون چنان دچار تصلب گشته است که بدون جنگ افزارهای مدرن غربی امکان تفسیر، نفی و درعین حال احیای (Aufhebung) آن نیست. خودآگاهی ما و رهایی از خودبیگانگی جز با درک کوردستان به عنوان مهرزمین، میسر نمی‌گردد. کوردستان واسطه ما و مهر/خوددا است.

در این عصر ظلمت امکان ارتباط مستقیم با خوددا ناممکن است ما به واسطه و پیری برای دستگیری نیاز داریم اما این پیر مرشد که واسطه ما و خودا می‌گردد، سنت است اما چون عصر مدرنیته است، قطعه‌های شکسته‌ای که می‌توان با آن تصویر کامل خوددا را در تصور شکل داد، در انبار سنت به جای مانده اند اما سنت را باید با مفاهیم مدرن بیان کرد. بازگشت به سنت همان و تجلی خوددا همان است اما با درک از تحولات فکری و سیاسی سنت. خوددا تنها با آگاهی ما، هبوطی دوباره می‌یابد تا گاوکشی و هه‌لیه‌رکی دوباره صورت پذیرد. گاوکشی و هه‌لیه‌رکی امروزی نقاشی آن است که باید طراحی و اجرا گردد که همان دولت است. اگر در دنیای سنت بدون واسطه علم حصولی، مستقیم با علم حضور امکان ارتباط و دریافتی با خوددا را داشتیم اما اکنون که از سنت گسسته‌ایم بدون واسطه علم حصولی امکان دریافت خوددا با علم حضوری را نداریم ناگزیر ابتدا باید به خوددا علم حصولی بیابیم سپس امکان درک خدا با علم حضوری را خواهیم داشت.

از این روی، رودخانه‌های مجزای تصوف و فلسفه و زبان و جغرافیا و سیاست، باید در دریای طبیعت کوردستان با مردمان کورد به هم بپیوندند. ناسیونالیسم مدرن، کلیت نیست بلکه بخشی از پروسی از خودبیگانگی مطلق در مسیر رهایی از خودبیگانگی و دیگر بیگانگی

طبیعت و بازگشت به خودآگاهی است. خوددای گسسته از عینیت سیاست که در پروسه روحی شدن قرار گرفت، سعی در خودآگاهی به خویش در آینه روح داشت که در عین دستیابی به خودآگاهی به بیگانگی نیز دچار گشته بود به این دلیل که در پروسه خودآگاهی روحی، در غیبت عینیت کامل، تنها با نشانه‌های و سمبل‌های آن یعنی آینه شکسته می‌توانست تصویر خویش را ببیند و به خودآگاهی برسد که همیشه بخشی از آن ناپیدا و ناپدیدار و خودآگاه شدن همراه با ناآگاه شدن و دیدار همراه با نادیدار بود. با وجود امکانیت عینیت و تجلی دوباره در سیاست، چون پروسه‌ی روحی شدن خوددا، عین ناسیاسی بودن آن نیز بود، بازگشت به سیاست بدون سیاسی شدن انجام گرفت و پیوند خوددا و سیاست به شکل برونبود صورت گرفت که راه‌حل تجلی سیاسی و عینی خوددا، مفهوم‌سازی سیاسی سمبلها و نشانه‌های وی است. آینه‌ی شکسته‌ی خودآگاهی به جغرافیای پاره‌پاره کوردستان تبدیل شده است و مرز به تقدیر. من و ما، انسان خوب و کورد خوب باید در هه‌لپه‌رکیدی سیاسی یا قرارداد اجتماعی، به وحدت در کثرت برسند تا مهر و مهرزمین و مهریانِ مهربان، با هم جشنِ هه‌لپه‌رکی را در پردیس کوردستان برگزار کنند تا از «بدن آزاد بود اما خودآگاه نبود» به خودآگاهی بدن کامل برسیم. ابتدا، بدن آزاد بود اما خودآگاه نبود، سپس، خودآگاهی بود اما بدن نبود. اکنون بدن از هم دریده شده و خودآگاهی از هم گسیخته شده که باید به «بدن آزاد و خودآگاه است» دست بیابیم. تفاوت این است که ابتدا بدن آزاد بود، عین خودآگاهی آن بود اما اکنون خودآگاهی مقدم و شرط بدن آزاد است و شرط بدن آزاد، جغرافیا و مکان است و شرط حفظ جغرافیا، دولت است.

عقلانیت و واقعیت: ذهنیت و عینیت

از نظر هگل، کلی یا مفهوم تنها در اندیشه نیست بلکه وجود و واقعیت دارد اما این کلی بیرون از جزئیها و افراد نیست. در واقع هگل در گسستی دوباره از کانت مانند افلاطون، به هستی جنبه واقعیت می‌دهد اما هستی هگل، نامتعیین است که نیستی به هستی و هستی به نیستی تبدیل می‌شود و صیوررت می‌یابد. از نظرگاه پروسه فکری راقم این سطور نیز کلی واقعیت بیرونی داشته‌است اما نامتعیین نبوده است. همچنین مطلق، روح نیست که قبل از ماده و طبیعت بوده باشد بلکه متشکل از ماده و فرد و، متعیین بوده است. کلیت و هستی واقعی و خارجی همان کلیت هه‌لپه‌رکی در غار است که نه قبل از ماده و جهان طبیعت بلکه قبل از جهان سیاست بوده است. کلی هست و هستی خارجی و عینی دارد اما متعیین و متشکل از رابطی افقی برابر است. به عبارت دیگر مطلق، «بدن کامل» است نه روح و چون بدن کامل است متشکل از بدنها و فردیتهاست و فردها در رابطه افقی با هم به خودآگاهی می‌رسند و از طریق دیدن و تماس بدنی نه از طریق وحدانیت روح که تهی و نامتعیین است در واقع فرد یا من و ما در ارتباط با هم در کلیتی یکپارچه متشکل از کثرتهای فردی همان مطلق یا بدن کامل است.

فرد، در ادیان ابراهیمی و سوژه مدرن دکارت تا کانت، به شکل فردی و گسسته از ما به خودآگاهی می‌رسد در تقابل با طبیعت و در گفتگو با وجودی برتر چون ابراهیم یا انتزاع خویش به آن وجود چون کانت. ابراهیم در گفتگو با روحی برتر که منشأ قانون نیز هست به نفس خویش آگاهی می‌یابد که روح مطلق، خشم طبیعت را رام می‌کند در صورتی که ابراهیم و پیروانش، نیروهای طبیعت خویش را مهار کنند. افراد دیگر در صورتی که تابع قوانین مطلق که همان تابعیت از ابراهیم است، نباشند، دیگری هستند که درونیت آن دیگری، امیال درونی است که هردو ابژه‌ی خشم امیال و نیروهای طبیعت بیرونی و درونی می‌گردند. از دکارت تا کانت نیز فرد به تنهای چون ابراهیم به خودآگاهی می‌رسد که لازمه این خودآگاهی، گذار از خشم طبیعت غرایز و امیال یا ساختارهای جامعه است. هگل این فرد منزوی را به ما تبدیل کرد که نه انتزاعی و بی‌زمان بلکه در پروسه تاریخی به خودآگاهی می‌رسد. اما مطلق که روح است و نامتعیین، نفی خود مای هگل است چون مطلق، در روح مطلق که فلسفه است می‌تواند به شکل فردی در فرد-فیلسوف به خودآگاهی برسد که همان نفی ما است اگرچه روح عینی به ما می‌رسد اما تجلی عینی مطلق نیز دولتی فرا فرد است.

در واقع، پروسه‌ی تاریخی ابراهیم و ورود به زمان تاریخی برای تحقق وعده‌های مطلق، به پروسه تاریخی هگل برای تحقق خود مطلق می‌شود چون مطلق نه ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ است اما در هردو صورت، شر توجیه می‌شود چون آزمونی الهی است. در هه لپه رکه، مطلق وجودی فراماده و فرافرد ندارد بلکه اجماع خود افراد است که همان بدن کامل است. هر فرد در حلقه هه لپه رکه، فرد دیگر را تنها در پرتو حلقه کلی هه‌لپه‌رکی می‌بیند و خود نیز تنها در پرتو کلیت مشاهده و درک می‌شود ناگزیر دیگری فرد و دیگری بزرگ مطلق اگرچه متمایز اما در وحدت-توافق با هم قرار دارند. این دیگری مطلق بدن کامل و دیگری دیگر فرد، ابژه خارج از سوژه من نیست که موضوع گفتگو یا نقاشی و هنر شود بلکه بخشی از من و من بخشی از آن است که زیسته در عین حال مشاهده می‌شود من و ما و دیگر من، اگرچه هرکدام تعیینی مشخص دارند اما با همدیگر صورت کلی را ما-من را شکل می‌دهند. برای مثال با خروج یک فرد از هه لپه رکه، کلیت به هم نمی‌ریزد همچنانکه اگر افراد دیگری وارد آن شوند، اما هر فرد به تنهای نمی‌تواند واحدی مطلق و تنها و منزوی تعریف گردد چون در صورت خروج، نه وی با «دیگری بزرگ» است و نه دیگری بزرگ با وی و هرگز به تنهایی نمی‌تواند با مطلق به گفتگو یا نیایش بپردازد ناگزیر دیگری بزرگ نه طرف گفتگو و دیالوگ است و نه مطلق. وجود واحد روح نیست که روح فرد بتواند مکان آن لامکان گردد بلکه بدن در رابطه توافق با بدنهای دیگر، دیگری بزرگ را می‌زیید. نه سوژه تنهای ابراهیم و مدرن کانتی و نه کلیت محض بدون فرد و بدون تعیین هگلی و دینی بلکه کل و فرد از آغاز با هم معنی می‌دهند لاجرم نیازی به پروسه تاریخی برای همسانی دوباره آن دو نیست. در واقع عاقل و معقول و نقاش و منقوش یکی هستند رابطه آنها با هم نه سوبژکتیو و ابژکتیو بلکه زیستن با عمل بدنی است لاجرم روح و فرد کروزیوی، نمی‌تواند ابژه این مطلق بشود. در دایره هه‌لپه‌رکی هرکسی جای دیگری قرار می‌گیرد و هر گاوانی/انجामी می‌تواند سه رچویی/سر شود و هر زمانی جای

همدیگر قرار می‌گیرند. بنابراین، هیچ فرد و جایگاهی نفی و نابود نمی‌شود برای دیگری و، زمان تاریخی که دوره ای و مردمی کم‌اهمیت‌تر برای دوره ای پررونق‌تر معنی ندارد چون رابطه افقی و دایره‌ای است.

ابراهیم با جایگزینی رابطه عمودی با افقی و جداکردن مطلق/کل از فرد، دیگری (دیگریها) نفی می‌شود (جنگ) که دیگری مطلق، راضی و وعده وی، تحقق یابد؛ همانطور که دیگری امیال درونی، نفی و سرکوب می‌گردد (ختنه) که قوانین مطلق اجرا گردد اما در بدن کامل، مطلق تنها با رهایی دیگری طبیعت درونی، یعنی امیال درونی و مشارکت دیگری بیرونی، تحقق می‌یابد نه اینکه وعده وی تحقق یابد بلکه خود وی تحقق می‌یابد نه اینکه در پایان پروسه، بلکه در آغاز پروسه که هرآغازی پایان می‌شود و هر پایانی آغاز چون بدن کامل وجودی فراتر از من و ما ندارد و زمان دوری است. در دین ابراهیم و فلسفه هگل، با گسستن از مطلق دایره‌ی بدن کامل و زمان دوری آن، شر یا با نیایش به درگاه الهی دفع می‌گردد چون ابراهیم، یا توجیه می‌گردد چون هگل؛ چون مطلق در زمان آینده تحقق می‌یابد اما در بدن کامل، مطلق خود زمان دوری و خود اجماع برابر بدنها/افراد است پس شر نه توجیه بلکه با توافق و اراده مشترک فردها، دفع می‌گردد. نمونه‌ی دو نوع دفع شر را به قول برنشتاین، در نوح/ابراهیم و نمرود می‌بینیم که نوح با پناه به وجود برتر و اطاعت از قوانین وی که دیگریها باید مطیع وی و قانون وی باشند، خواهان دفع خشم طبیعت می‌شود که لازمه آن مهار طبیعت افراد با قانون است، اما نمرود با همکاری به ساختن سد و کانال و... می‌پردازد که به دلیل امتناع از مطلق، به شر تبدیل شد. با توجه وجود «تپه‌نمرود» در کوردستان با کور و اینکه در روایات اسلامی یک کورد است که پیشنه‌اد در آتش انداختن ابراهیم را ارائه می‌دهد و اینکه ابن اثیر نمرود را همان ضحاک می‌داند، نمرود (نه‌مرو- نه مر) همان رویکرد توافقی کوردی در برابر رویکرد متافیزیکی ادیان ابراهیمی است.

ابراهیم نیز با فرار از حران که غار را به قبرستان تبدیل می‌کند، و زن گرفتنهای فرزندان وی، بازگشت خودآگاهیهای سوژه منفرد به ناخودآگاه را بیان می‌کند، رابطه عمودی را جایگزین رابطه افقی و مطلق روحی را جایگزین مطلق بدنی کرد. برخلاف بدن کامل که زن و مرد برابر مشارکت دارند و کل با رهایی امیال و خودآگاه و ناخودآگاه یکی می‌شوند، مطلق وی در گسست از بدن و امیال (ختنه) و در گسست از زمان دوری حلقه هه‌لپه‌رکه، به زمان تاریخی برای وحدت دوباره به مطلق که گسسته بود، با وارونه کردن قربانی (قربانی اسماعیل) پرداخت که برای تحقق وعده، از یک سو، امیال و دیگریها باید سرکوب شوند و از سوی دیگر، شر توجیه؛ حتی قربانی فرزند در جهت کل گسیخته از بدنها، توجیه می‌شود. به همین دلیل، ابراهیم، عهدالست را به عالم ارواح در ماقبل خلقت کیهان برد که اکثریت بدنها با فراموشی آن عهد، باید مطابق با قانون، آن را یادآوری کنند. مای ابراهیم، مای کیفی و براساس رابطه عمودی با قانون با واسطه پیامبر و روح تعریف می‌شود. هگل نیز اگرچه ما را جایگزین من کرد، اما پروسه تاریخی ابراهیم را حفظ که در پروسه تاریخی طولانی، من و دیگری به ما تبدیل می‌شوند و تحقق وعده مطلق که نه مانند ابراهیم ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ است، از سویی، طبیعت درونی باید قربانی می‌شد و از سوی دیگر، شر که بخشی از پروسه مطلق است، همزاد تحقق مطلق است. هگل با وجود گذار از من فیشته و کانت در نهایت به آن باز می‌گردد چون روح مطلق، فلسفه است و می‌توند در فیلسوف-فرد به خودآگاهی برسد یا به نفی فرد می‌رسد چون وجود مستقل مطلق فراتر از فرد، به تجلی آن در پایان تاریخ به وجود مستقل دولتی می‌انجامد که مستقل از فرد است که مارکس با جعل مفهوم ایدئولوژی و نقد مذهب و فلسفه حق، مسئله روح مطلق را حل و با جامعه‌شناسی، مسئله استقلال و متافیزیکی بودن دولت را به چالش کشید که بعد از وی در دیلتای و زیمل، دین و فلسفه و هنر و دولت نیز بخشی از روح عینی محسوب می‌شوند نه روح مطلق. مفهوم ایدئولوژی مارکس و جامعه‌شناسی وی که دولت ریشه در تضادهای جامعه دارد و ابزار سلطه است و همچنین تز وی که کار فلاسفه نه تفسیر جهان بلکه تغییر جهان است آنهم نه با من بلکه با ما، به نوعی ندایی از بازگشت به دنیای قبل از دین ابراهیمی و فلسفه هگلی است.

اگرچه مطلق تحقق یافته هگل، برخلاف مطلق ادیان ابراهیمی، ماورا فرد و نهادها جامعه نیست و تضاد مطلق میل با اراده نفی می‌شود چرا که فرد و نهادها در درون مطلق تحقق یافته‌ی دولت، جایگیر شده‌اند، اما هنوز مطلق، وجودی مستقل از فرد و میل دارد که عامیت فراتر از فردیت تعریف می‌شود و اینکه افراد و نهادها در درون مطلق تجلی یافته دولت جای دارند، در دید وی از مطلق ریشه دارد که نه مانند مطلق ابراهیم در ماورا تاریخ بلکه خود تاریخ است و نه اینکه شر نتیجه عدم اطاعت از مطلق بلکه محرک مطلق است اما همچنان ما و من از هم مستقل هستند و من، نه تنها قربانی وجود مطلق دولت می‌گردد بلکه همگرایی من و ما نیز در پایان پروسه تاریخ تحقق می‌یابد که انجام پروسه، نبود من و آزادی را در آغاز پروسه توجیه می‌کند که بازهم ابراهیمی است چرا که ابراهیم نیز منتظر تحقق وعده الوهیم در آخر

است و این تنها در آغاز است که من نفی می‌شود و با تحقق وعده، مدینه‌ی فاضله تشکیل می‌شود تنها تفاوت این است که ابراهیم آغاز بود و هگل انجام که در ۱۸۰۷ تحقق وعده ابراهیم را تایید کرد.

مارکس، از روی دیگر بام افتاد و با نفی فردگرایی، مای مطلق نشاند که چون هیولایی افراد را قربانی تحقق خویش می‌کند که ریشه در همان مطلق سکولار شده ادیان ابراهیمی توسط هگل است با این تفاوت که کمونیسم بی طبقه جایگزین دولت می‌شود و شرمطلق، مطلقا باید دفع گردد که تصور همان جنت تهی از شر ادیان ابراهیمی است که در این مرحله عقب گردی نسبت به هگل که دولت را نه تحقق زیباییهای نوالیس بلکه مکان سیاست و جنگ می‌دانست، داشت. در حالی که پردیس چون با بدنها تحقق می‌یابد مکانی تهی از شر نیست بلکه دفع و پذیرش آن است چون مطلق یا بدن کامل نه برآستی مطلق است و نه قادر مطلق بلکه شکننده است. تصویر مطلق از کمونیسم خیر بدون شر با وجود نفرت مارکس از همه خدایان، سکولار شده همان مطلق خدایان است.

اکنون با مقدمات ذکر شده و ذکر تفاوت پروژه این نوشتار با هگل در ادامه به تجلیات عینی مطلق یا بدن کامل-هه‌لپه‌رکی در تاریخ، تاریخی که نه وعده مطلق و نه در درون مطلق بلکه از بیرون بدن کامل و با نفی بدن کامل و در تقابل با آن زایش یافت، می‌پردازم. بدن کاملی که نه من بدون ما معنی می‌یابد و نه ما بدون من و آغاز/سر و انجام آن همان دایره‌ی زمانی است نه تاریخی که یکی قربانی دیگری شود تا در روز تحقق وعده هر دو با هم به سعادت برسند. پردیس بدن کامل چون با بدن و ماده است تهی از شر نیست بلکه از سویی، پذیرش آن با هه‌لپه‌رکی دیونیزوسی است و از سوی دیگر مبارزه و دفع شر داخلی و خارجی با توافق است.

مطلق یا بدن کامل، هه‌لپه‌رکی، متشکل از بدنها و افراد است به این معنی که ما/خوددا، مستقل و ماورا من‌ها نیست و چون عینی و مادی و دنیوی است، تجلی مطلق آن نیز باید عینی و جمعی و دنیوی باشد. کلیت هه‌لپه‌رکی، خویش را در عالم سیاست و حقوق در هگمتانه هستی می‌بخشد. به این معنی که برخلاف سیر هگل از ذهنی-روانشناسی به روح عینی حقوق و سیاست و سپس به روح مطلق در دین و فلسفه، هستی/خوددا، اولین بار که کاملترین شکل آن نیز هست، در حقوق و سیاست به شکل توافق سیاسی که همان دولت است، تجلی می‌یابد و روح عینی سیاسی و حقوقی، کاملترین تجلی مطلق یا همان بدن کامل است. در فلسفه هگل، هنر و دین و فلسفه، روح مطلق است که مطلق به بهترین شکل تجلی می‌یابد و فلسفه کاملترین شکل تجلی مطلق به شکل صورت‌معقول Begriff است. اما در فلسفه‌ی بدن کامل، نه دین و فلسفه بلکه تنها هنر می‌تواند مطلق را به شکل کامل تجلی دهد اما نه هنری که ابژه از سوژه جدا است بلکه در این هنر نقاش و منقوش یکی هستند که همان هنر هه‌لپه‌رکی است که زیستن مطلق است. هه‌لپه‌رکی کاملترین شکل هنری و غیر سیاسی بدن کامل است که هنر و هنرمند یکی هستند و این نه هنر اندیشیدن و رسم کشیدن بلکه هنر زیستن با مطلق با عمل و موسیقی است که زبان آن همان تصویر اجرایی و سکوت‌های و هوی که همان حال و موسیقی است. بنابراین، تجلی کامل بدن کامل/خوددا، یکی هنر هه‌لپه‌رکی است و یکی سیاسی و حقوقی هگمتانه یا همان دولت است. به عبارت دیگر روح مطلق اولیه هگل نه ذهنی یا روح که آزاد باشد اما خودآگاه نباشد، عینی است اما این عینی سمبلیک است و زبان آن تصویر و تصویر آن زیستنی است که آزاد است اما خودآگاه نیست. این عینیت سمبلیک هه‌لپه‌رکی ناشی از هیبوط خودداست و هیبوط خوددا با گوشت و خون آغشته است که با نوشیدن گوشت و خون خوددا پیوند خوددا با بدن شکل می‌گیرد لاجرم این بدن است که تجلی مطلق است نه روح. این صورت‌سمبلیک عینی/عملی در غار تاریک که قبل از آفرینش و کن فیکون سیاسی است در روی غار بر روی زمین در مقابل آفتاب، تبلور سیاسی و حقوقی به خویش می‌یابد. به این معنی هستی متعین است و اولین تجلی آن نه فردی و ذهنی اگرچه متشکل از فردیت است بلکه اجماعی از افراد و نه آگاهی ناشاد بلکه بدنهای شاد است. بعد از آن زیستن بدن کامل و نقاشی آن، به تحقق آن در روح عینی می‌پردازند که هگمتانه و انتخاب دیاکو به شکل دولت/شاهنشاهی نمونه آن است. کوردی که فغان نخواستن دولت را سر می‌دهد، در ظلمت بی خوددای باقی می‌ماند.

هستی/بدن کامل، قادر مطلق و تاریخی نیست و نیستی آن در خود هستی آن جای ندارد که قائم به ذات و از درون صیوریت یابد؛ نیستی آن نیستی متافیزیک یعنی وجود مستقل خود مطلق است، نیستی آن، نیستی ماهیت و قوانین و فطرت از قبل از موجود است به این معنی که تنها با توافق و اجماع افراد، خوددا از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌گردد. در واقع توافق/دولت، هستی یافتن خوددا و وضع مدنی است. زمانی که نیستی خوددا از عدم قبل از اجماع بدنها در هردو شکل هنری هه‌لپه‌رکی و سیاسی هگمتانه، به هستی مستقل از اجتماع

بدنها و یا تنها در وجود فردی شکل بگیرد، هستی خود را به نیستی تبدیل می‌شود که این هستی خدای مستقل از بدنها و سیاست، از بیرون آن شکل گرفت که باعث نیستی خود را گشت و تضاد این نیستی و هستی که سیاسی و قومی است یعنی انضمامی است، موتور محرکه تاریخ و سیوروریتی شد که تاریخ نامش نهادند. همانطور که، هه‌لپه‌رکی و هگمتانه، خود را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کنند، نفی هه‌لپه‌رکه با نماز جماعت و طواف و نفی هگمتانه با سیاست‌خدایی، باعث نیستی خود را می‌گردد که این هستی و نیستی سیورورت تاریخ را شکل داد. نیستی، از بیرون به آن تحمیل می‌شود که همان «کرول» شدن توسط هستی‌های سیاسی دیگر است اگر چه این هستی بیرونی، از نظر ایده در درون خود هستی بدن کامل انتزاع گشته‌است، اما خود این انتزاع و گسست با حاملان سیاسی دیگری، نسبت به آن جنبه بیرونی و سیاست قومی می‌یابد. انتزاع این دو هستی سیاسی، باعث شکل‌گیری دو خود را/خدا (خدا-شیطان) گشت که یکی با بدن‌هاست و دیگری مافوق آن، یکی قربانی بدنها می‌شود و دیگری بدن باید قربانی آن گردد. فراق و وصال این هستی چون عینی است به جغرافیا و سیاست ربط دارد. گسست خدا از بدن کامل باعث جایگزینی روابط عمودی بدنها به جای روابط افقی می‌گردد که فلسفه روح - دین و فلسفه و اسطوره، توجیه سلطه آن می‌گردد که مستلزم خلق روح در انسان برای نشستن خدای روحی گشته‌است. تنها با پایان رابطه عمودی بدنها و پایان سلطه قومی و طبقاتی است که خدا به هستی ماقبل انتزاع خویش در خود را باز می‌گردد.

هبوط خود را در مهرزمین کوردستان که مهد انقلاب کشاورزی است تجلی عینی در گوتیان و مادها می‌یابد که با هجوم سه قوم تاریخی سامی/عربی و پارسی/زرتشتی و یونانی - که بعداً ترکی شد- به نیستی تبدیل می‌شود و نیستی سه قوم ذکر شده بویژه فارس و عرب، که نیستی جغرافیایی و فرهنگی و سیاسی است، هستی می‌یابد که بر اساس نفی و نیستی مهرزمین و تصرف و نفی کلیت سیاسی آن، شکل می‌گیرد که رابطه ارباب-رعیت یا قوم/طبقه برتر و قوم/طبقه فروتر آغاز می‌شود. به این معنی که رابط من و دیگری و امرتعال که با هه‌لپه‌رکی و هگمتانه، حل گشته‌است وارد مرحله دیگر با دیگری قومی و طبقاتی می‌شود. رابطه من و دیگری، رابطه قومی است که با تسلط قوم مسلط بر منابع به تضاد طبقاتی نیز تبدیل می‌گردد و جنگ آن سه قوم با این قوم، جنگ خدایان نیز هست که اگر چه خود را و خدا هر دو قومی نیستند اما هر کدام در روح قوم خاصی تجلی می‌یابند که تجلی خود را در قوم کورد است و خدا در عرب و فارس و بعداً ترک (قبل از آن یونان و روم). بنابراین برگزیده ترین قوم خود را، کورد است اگر چه جنگ این دو خدا محدود به این اقوام نیست؛ برای مثال سستیز روم با اسپارتاکوس، آپولون با دیونیزوس در یونان، یا یهودیت با هبوط مسیح، بازآفرینی جنگ خدایان است، اما مهد آن در مهرزمین و ظاهراً امروزه تضاد سه قوم خدا سالارانه استبدادی با دموکراسی و سکولاریسم کوردی، پایان آن نیز هست. رابطه ارباب-برده، نه آغاز پروسه تحقق مطلق بلکه آغاز و انجام گسست از مطلق به خاطر دیگری بود؛ آغاز، گسست از مطلق بود و انجام، امید بازگشت یا تجلی دوباره‌ی مطلق که نه قبل از آغاز، کامل و بی نقص بود و نه پس از انجام، امکانیت تحقق کامل را دارد.

تجلی عینی هه‌لپه‌رکی، دولت، به دفع دیگری آشور می‌پردازد و با دیگری قابل مذاکره چون لیدی، قرارداد صلح می‌بندد اما در مقابل دیگری کوروش پارسی، شکست می‌خورد چون اشرافیت داخلی (هارپاگ) که قادر به پذیرش برابری هه‌لپه‌رکی نیست با اشرافیت خارجی (قوم مهاجم) متحد و باعث نیستی آن می‌گردد. این همکاری اشرافیت داخلی با اشرافیت قومی خارجی، تقدیری گشت که هیچ سیاستی تاکنون قادر به حل آن نگشته‌است که در اسطوره گیل گمش نیز تجلی یافته‌است و مفسر گیل گمش مبارزه آغازین حزب خود را نه تنها بر علیه قوم خارجی بلکه بر علیه اشرافیت داخلی قبایل و آقازاده نیز می‌دانست که در عصر دانش این اشرافیت داخلی به اصحاب اهل قلم تبدیل شدند که در رسانه‌ی دیگری، باعث مسخ هویت کوردی گشته‌اند.

تجلی عینی خود را در سیاست و حقوق اگر چه تا خرمینان دوباره تجلی می‌یابد اما برخلاف مادها و گوتیها و ماننایها، به مرحله هستی واقعی و ثبات نمی‌رسد. بعد از شکست خرمینان که امکان عینی کردن ذهنیت یا تجلی بدن کامل در واقعیت نبود، به شکل هم زمانی و گاه در زمانی، با ظهورات دیگری از بدن کامل مواجه می‌شویم اما دیگر بدن کامل نیست و از هم گسیخته است و هرکسی از زن خویش یار وی می‌شود. در واقع اگر از تجربه مانی بگذریم، بعد از خرمینان است که اولین مرحله‌ی ذهنی شدن در شکل تصوف و فلسفه و آیین نمایان می‌شود. بدن کامل کورد، با مفاهیم اخلاق، روح و ذهن آشنا و در یک کلمه درونیت می‌یابد. از سویی، با جنید و بهلول تا باباطاهر و حلاج، مرحله ذهنی و روحی شدن بدن کامل پدیدار می‌شود که نه تکامل بلکه درونیت یافتن شکست و آگاهی ناشادی که در حسرت یار، وجود کاملی را در ذهن فردی خویش، جایگزین بدن کامل می‌کند. برای اولین بار مطلق، از تعلق بدن و اجماع خارج و به ذهن و فرد متعلق

می‌گردد و در آشیانه ذهن و روح لانه می‌کند و احیا می‌گردد اما این احیا در چهارچوب گفتمان حاکمی صورت می‌گیرد که وجود مطلق روحانی ادیان جایگزین بدن کامل می‌گردد. جنید، جنبه عهدالست و وفای به عهد را احیا اما طرف آن وجود مطلق روحانی است لاجرم چون مطلق روحانی و ماورا دنیا است، گسست از بدن لازمه اتحاد دوباره با مطلق است. حلاج به اتحاد می‌رسد اما بدن کامل به وجود فردی و روحی کاملی تبدیل شده است که در روح فردی وی تجلی می‌یابد نه در اجماع بدنها. در باباطاهر برخلاف جنید که جنبه عهد آن برجسته می‌گردد، جنبه پردیسی آن اما هنوز خبری از خود بدن کامل نیست بلکه نشانه‌های آن ظهور کرده است. با جنبشهای اجتماعی فتویان و جوانمردان جنبه روحی و فردی امثال جنید، اجتماعی می‌گردد و اخلاق اجتماعی برجسته می‌گردد. در بدن کامل نه اخلاق وجود دارد نه روح و ذهن فردی بلکه اخلاق و حقوق و فرد و جمع از هم نگسسته‌اند که با جنید، سوژه فردی و روحی متولد و در فتویان اگرچه اجتماعی است اما مبتنی بر سوژه فردی است لاجرم مفاهیم سیاسی و حقوقی قرارداد و وفای به عهد، جنبه فردی و اخلاق اجتماعی به خود می‌گیرد. در واقع در این مرحله با شکست بدن کامل، هرکدام از این افراد و گروه‌ها چون داستان فیل مولانا، مرغی را با توهم سیم‌رغ، در آغوش کشیده‌اند که اولین بارقه‌های جدای ذهن و عین زمزمه می‌شود که ذهنیت در آشیانه اخلاق و تصوف جای می‌گیرد و جنبه نقاشی و هنری بدن کامل بی‌روح مجبور به دمیدن روح دیگری در خود می‌شود که همان حلقه ذکر درویش است که اگرچه حفظ می‌شود اما نه «ره‌شبه‌له‌ک» است و نه وسط میدان تهی بلکه دایره به دور شیخ و مرشدی است که ناشی از تلفیق بدن کامل با روح کامل است که لزوماً نه سنتز بلکه عقل سرخ است.

اگر از جنید تا فتویان مولفه‌های و نشانه‌های خوددا/بدن کامل احیا گشت، در سهروردی خود بدن کامل در قالب طباع‌تام و جسم تمثیلی احیا می‌گردد اما بدون عینیت آن. به دلیل اینکه، در قالب عام معقولات و عالم شریعت و حسیات جایی برای تصور کردن طباع‌تام نیست، عالم تمثیل را ابداع می‌کند که فراخوانشی از صورت‌سمبلیک چاه قیروان غار است اما از دیدگاه نفی آن در افلاطون. طباع‌تام سهروردی اگرچه تمثیلی، ندای بدن کامل است اما هنوز فردی است و تمثیل شده انسان کامل عرفا است که نه در دنیا بلکه در عالم مثل لاجرم رهایی از امیال بدنی و دنیا شرط تحقق آن است. به این معنی هنوز ما در مرحله روح ذهنی و فردی هستیم که اصطلاح *Individualles Erlebnes* دینتای مناسب آن است. حتی در اجتماعهای فتویان بر اساس روح فردی، اجتماع شکل می‌گیرد و اجتماع بر اساس اخلاق فردی وفای به عهد راهنمای می‌گردد. در مذاهب قرون هفتم چون یارسان و ایزدی، ما با روح ذهنی/فردی اجتماعی شده که اصطلاح هارتمان *Individuelle Gemeingeist* برای توصیف آن مناسب است نه هنوز روح عینی «*Objektiverten Geist*» سروکار داریم که اجتماعی است و ابژه، جامعه است اما مطلق نه بدن کامل و نه سیاسی، بلکه جامعه بر محور سوژه‌ی فردی و خوددا در شخص امثال سلطان صحاک/پیرهادی تجلی می‌یابد. در واقع اجتماع، ذهنی گشته است اما ذهنیت، عینیت نیافته است. اگرچه بسیاری از سمبلها چون گاوکشی و وفای به عهد در این مذهب احیا می‌گردند، حتی جم‌خانه با موسیقی و رقص نمادی از هه‌له‌په‌رکی است، اما طبق گفته هگل روح مطلق یا روح، عینیت نیافته است، بلکه عینیت است که ذهنی می‌گردد. مرحله اجتماعی شدن در فتویان و عیاران و ذهنی شدن در تصوف و آشتی با زبان تمثیل در فلسفه و ادبیات، که هرکدام نشانه‌هایی از آن را دریافتند در مذاهب قرون هفتم یارسان و ...، به سنتزی دست می‌یابند که جنبه اجتماعی دارد اما مبنی بر ذهن فردی و قرارداد اجتماعی، به اخلاق شخصی تقلیل می‌یابد اگرچه این اخلاق باید در جامعه تحقق یابد که مرحله‌ی تحول از حقوق به اخلاق است در حالی که قبلاً اخلاق و حقوق از هم سوا نبودند.

در جنبشهای آناتولی: باباییه و اخیه و باجیه و ابدالیه، ذهنیت، به دلیل نیستی یافتن خدای دیگری یا دفع کرولی ناشی از حمله مغول، هستی عینی می‌یابد اما نه چون ماد و یا خرمدینان، بلکه ذهنیتی است که با واسطه‌ی فتویان و ایزدی و یارسان، یعنی ذهنیت گسسته از حقوق و سیاست به اخلاق است که عینیت یافته است نه ذهنیت کامل اخلاق سیاسی. چون خوددا، زمانی که در صحنه شطرنج آنان جایی برای شاه/سیاست نبود، اخلاقی گشته بود که با همان خوددای اخلاقی گشته و با منطق اخلاق، وارد دنیای سیاست شدند؛ هنوز من و ما اگرچه عملاً با هم هستند اما در هم تنیده نشده‌اند تنها قاطی گشته‌اند و منطق اخلاق شخصی و گروهی، مانع از درک اخلاق سیاسی برای تحقق دولت می‌گردد که پذیرایی و همکاری مهاجمان، به نفی قوم خودی شد. بازی سیاست با منطق اخلاق شخصی، بدون درکی از اخلاق سیاسی که با فتویان و تصوف آغاز گشت، تقدیری گشت که چرخه سیاست ما را به چرخش در آورده است در حالی که قبلاً اخلاق سیاسی و فردی یک چیز بودند چون فرد و کل یا ذهنیت و عینیت از هم نگسسته بود. به عبارت دیگر، با وجود دفع کرولی به دلیل کرمولی، به جای

تحقق کامل خود در شکل دولت به ظهور دولت دیگری و نفی خود می‌رسد یا در گذار به دولت، از خود می‌گسلد چون فاقد مفاهیم سیاسی است.

با شکست جنبشهای آناتولی و تثبیت تشیع صفوی و تسنن عثمانی، مرحله چهارم یا دوم ذهنی شدن با ادبیات کوردی و طریقت‌های قادریه و نقشبندیه آغاز می‌گردد. ادبیات نیز در ادامه تصوف، اگرچه مولفه‌ها و نشانه‌های خود را چه پردیسی و چه قراردادی احیا می‌کند اما مبنی بر سوژه فردی و بدن کامل در سوژه‌های فردی سلما و حبیبه تجلی می‌یابد. خانی اگرچه عملاً ندای دولت کوردی و قرارداد و اتفاق را به قیمت پردیس احیا می‌کند اما مم و زین وی برخلاف مقدمه و سوژه‌ی خودآگاه وی، بیشتر پردیس مشهود است نه قرارداد که پردیس نیز با فردوس جایگزین می‌گردد و ندای تجلی بدن کامل وی در سیاست و دولت کوردی، ناشی از سوژه‌ی خودآگاه وی به عنوان یک کورد خودآگاه بود نه تحول درونی ادبیات و عینیت یافتن ذهنیت. ذهنیت مستقل از وجود خانی، بیشتر شخصیت مم است که، با گسست از زین، وجود مطلق ناپیدای روحی را جایگزین دولت زین می‌کند. در واقع منحنی تحول مم، از جوانی سرزنده و خوشبخت به مم عارف، منحنی تحول تصوف کوردی تجلی یافته در ادبیات از باباطاهر تا مولوی و محوی بعد از خانی است که «مم»، بدن خود و «زین» را در پای امر متعال قربانی می‌کند که برگرفته از ادیان ابراهیمی است. برخلاف دوره‌ی اول ذهنی شدن که به فلسفه سهروردی و شهرزوری و در نهایت با آیینی چون یارسان جنبه‌ی اجتماعی می‌یابد که تمامی مولفه‌های مهریسم از جمله تقدیس شیطان و گاوکشی را دارد، به آیینی چون طریقت نقشبندی می‌رسیم که، سر از نفی شیطان و تقدیس شریعت در می‌آورد. اگر در مرحله اول، آیینهایی چون یارسان و ایزدی و علوی، پروسه تکامل و اجتماعی شدن دوباره‌ی بدن ذهنی/فردی شده از جنید تا سهروردی است، در مرحله‌ی دوم ذهنی شدن، با آیینی چون نقشبندیه، اجتماعی شدن پروسه‌ی ذهنی/فردی شدن بعد از شکست جنبشهای آناتولی شاعران و صوفیان است که در مرحله اول، نهایت شریعت، طریقت است و در مرحله دوم، نهایت طریقت به شریعت می‌رسد و کوردستان/بدن کامل، به جای آشتی با سیاست، با شریعت آشتی می‌یابد که همان زوال است آن‌هم در آستانه مدرنیته. به همین دلیل، بعد از مولانا خالد نقشبندی، که تصوف را با شریعت آشتی داد، به تدریج شریعت در ادبیات شاعرانی مولوی و محوی و حتی ناری برجسته و حتی نقد قادر کویی از تصوف از زاویه شریعت و اسلام است. اگر مرحله‌ی اول ذهنی شدن با خاطره‌ایی از خرمیان و مزدکیان بود، مرحله دوم ذهنی شدن، با خاطره‌ی جنبشهای اخیه آناتولی است که هرچقدر هم مهری بودند بازهم رنگ و روی تصوف اسلامی داشتند. طبیعی است که، مرحله دوم ذهنی شدن به جای سهروردی و حلاج و رازی و همدانی که با تکفیر شدند یا چون بابک به دار آویخته شدند، مرحله دوم ذهنی شدن به مولانا خالد و نهایت وی سعید نوری می‌رسیم که مورد احترام و تکریم دیگری و حتی ابزار دیگری قرار گرفتند. اگر عینی شدن دوباره مرحله‌ی اول ذهنی شدن در آناتولی با وجود ظاهر تصوف آن‌هم در شکل قلندریه، به نفی تمامی محرمات متافیزیکی منجر شد، عینی شدن مرحله دوم ذهنی شدن، که، با توجه به منطق مدرنیته به نوعی گسست و تداوم در بیرون از عالم سنت نیز بود، با وجود مفاهیم مدرن سکولار و سوسیال، مناره‌های مساجد، بخشی از منظره‌ی طبیعت کوردستان می‌شوند و ذهنیت صوفی سیاسی شده، به قربانی دادن پیشمرگ و تمنا در پای امر متعال دولتهای دیگری می‌پردازد.

ناسیونالیسم مدرن، عملاً وارد دنیای سیاست و حقوق یا روح عینی می‌گردد، اما این عینیت، نه تجلی و اگزستانسیال گشتن ذهنیت، بلکه درگسست از آن شکل گرفت و یا تجلی ذهنیتی منحنی و زوال یافته بود که می‌توان آن را گسست عینیت از ذهنیت با توجه به منطق دنیای مدرن و نهادهای مدرن چون حزب تعریف کرد و اگر نشانه‌هایی از ذهنیت هست رسوب یافته و ناخودآگاه است. به جای آنکه روح کورد را که با فلسفه و تصوف و دین آشتی کرده بود، در عصر سیاست، با دولت آشتی دهند، با همان منطق اخلاقی و عرفانی، وارد سیاست گشت و عدم تصویر دولت در ذهنیت را با فغان نخواستن آن پاسخ داد که بیشتر درونی شدن ذهنیت سایکس/پیکو است تا عینی شدن ذهنیت کوردی. امکان اتحاد ذهنیت و عینیت نیز سخت بود چون قبل از آن ذهنیت یا خوددا، چون مم، جنبه روحی و انتزاعی به خود گرفته بود و بعد از مولوی، خدا جایگزین خوددا و تقدیر جای سیاست را گرفته بود که با مدرن شدن مم، خدای دولتهای دیگری و سایکس/پیکو، مانع از در آغوش گرفتن دولت زین گشت و تقدیر در قالب مفاهیم مدرن رئالیسم بازتولید شد. بنابراین امر متعال و قربانی تصوف که جنبه فردی قربانی امیال در پای خدا را داشت، در دنیای سیاست احیا، و پیشمرگه یا فرزندان کوردستان، قربانی امر متعال دولتهای دیگری برای تحقق وعده‌هایشان گشتند تا در آینده به بهشت بروند که همان تحقق دموکراسی و خودمختاری پس از جنگ‌هاست. در واقع، سیاست امروز کوردی، عینیت یافته ذهنیت لانه کرده در تصوف است که ذهنیت/ایدئولوژی دیگریها نیز به آن تداوم بخشیده

است. ذهنیت کوردی، در حافظه سبملیک و ناخودآگاه ما در هه‌لپه‌رکی و گاوکشی از دالاهو تا هورامان و لالش، نه عینیت بلکه جامدیت Positivität یافته‌است که، شکاف فرهنگ و سیاست، تعبیر مناسب آن است که از سوئی، از فرهنگ، سیاست‌زدایی گشته و در پستوی تکایا و سمبلها و جشنهای آیینها مهجور مانده‌است و از سوی دیگر، از سیاست، فرهنگ‌زدایی شده و ژورنالیستها با پوشیدن ایسم‌ها، به متفکران قوم تبدیل شدند و چون ژورنالیست متفکر و استراتژیست فرض شده‌ی ما سوار بر شانه‌های غول سنت خویش نیست، قادر به دریافتی مستقل از ایسم‌های مدرن جز از فیلتر غول ایدئولوژی اقوام مسلط نیست که عشق به ایسم‌های غربی همان و چون مم فنای کوردستان همان. ذهنیت تصوف گسسته از مهر با رابطه مراد/مردی و رابطه تبعیت از روسای حزب و سلسله‌مراتب قبیله‌ای، که دو امر ضد برابری بدن کامل هستند، باعث سنتز احزاب امروزی گشته‌است که از سوئی، در رابطه با خودی، بقا عصیبت قبیله‌ای و اطاعت از روسای قبیله بر کورد چون گل ارجحیت دارد و از سوی دیگر، با همدلی عرفانی و اخلاق شخصی وفای به عهد، سعی در تحقق سیاست دموکراتیک با دیگری را دارند که تقدیر خدای تصوف به سیاست تقدیرگرایانه انتظار لطف الهی دیگریهای امروز منجر شده‌است.

باری، برخلاف هگل، جنبه روانشناسی و اخلاقی، مرحله بعد و ناشی از شکست سیاسی و حقوقی است. (طبق پدیدارشناسی هگل سیر یونان تا مسیح همین است). جنبه روانشناسی مطلق/خوددا که به تصوف نامگذاری می‌شود و تصور ذهنی Geistige Vorstellung است که جنید کنگاوری جنبه عهدالست آن و بلهول کرمانشاهی جنبه پردیسی و دیوانگلی آن را تجلی دادند تا به رندی حافظ رسید، در سهروردی و شهرزوری، با زبان تمثیل، که تلفیقی از زبان تصویر غار و زبان فلسفه است، تکوین می‌یابد و هه‌لپه‌رکی، طباع تام و جسم مثالی می‌شود که، با توجه به سیر از تجلی حقوقی و سیاسی به روانشناسی تصوف، تهی از هرگونه دنیویت/سیاست می‌شود. این ذهنیت تمثیلی، اگرچه با شهرزوری در آستانه تجلی مفهومی و منطقی قرار می‌گیرد، اما متاسفانه تداوم نمی‌یابد و شمع وی در تاریکی خاموش می‌گردد. با خاموشی شمع فلسفه شهرزوری، خوددا/هستی، این بار با ظهور سلطان صحاک/عدی، تجلی روح ذهنی دینی به خود می‌گیرد؛ روح ذهنی فردی و روح مطلق دینی، هم‌زمان و هم‌سان تجلی می‌یابد. در واقع سنتزی از روح ذهنی جنید-بهلول و روح اجتماعی فتیان و روح مطلق فلسفی سهروردی و شهرزوری، در روح سبملیک و دینی یارسان و ایزدی و علوی ظهور می‌یابد. مذهب یارسان جنبه فردی حلول ذات حق در سلطان صحاک اثرات جنید/بهلولی است و به شکل دین و اجتماعی شدن آن اثرات فتوت و قلندریه است و در قالب کلام در آمدن آن اثرات شیخ اشراق و شهرزوری است البته نه در قالب فلسفه بلکه شعر و کلام. به عبارت دیگر تجلی مطلق، از روح عینی حقوق و سیاست آغاز، سپس به شکل هم‌زمان در روح (بدن) ذهنی/فردی جنید Geistige Vorstellung و روح ذهنی/اجتماعی فتوت و قلندریه و، روح مطلق فلسفه در سهروردی، در مذهب یارسان و ایزدی و علوی و شبک، سنتز خویش را به شکل آیینی اجتماعی می‌یابد اما هنوز با سیاست آشتی نکرده‌است.

این سنتز در جنبشهای آناتولی شمال کوردستان، عینیت سیاسی می‌یابد اما سیاست آن عین اخلاق و دین می‌شود. در واقع، با نیست شدن هستی دیگری خلافت، به خاطر حمله‌ی مغول، دوباره نیستی خوددای سیاسی، امکانیت هستی حقوقی و سیاسی می‌یابد اما بدون تامل در اخلاقی شدن مفاهیم عهد و میثاق آن. مفهوم وفای به عهد و پردیسی که در روح ذهنی فردی و دینی، جنبه اخلاقی و معنوی به خود گرفته بود، دوباره امکانیت عینی و سیاسی می‌یابد اما همانطور که قبلاً گفتم سیاسی شدن عملی بدون سیاسی کردن خوددا که تقدیر کورد را چون شورشیان نامعقول رقم زد. در حاکمیت ایوبیان که خود از فتیان بودند، تجلی عینی سیاسی می‌یابد اما سیاست آن اگرچه محتوای عهد و وفا و اخلاق مهربی سیاسی است اما در خدمت سیاست اسلامی است چرا که با جغرافیای هبوط خوددا، یعنی کوردستان و زبان آن آشتی نکرده بود. دو مرحله عینی شدن دوباره روح در ایوبیان و آناتولی: یکی بدون آشتی با جغرافیای مکان هبوط خوددا و دیگری بدون تامل در مفهوم سیاسی آن، که فراموشی جغرافیا را از دستور جهاد نوری در استانبول تا نجات موصل و رقه همچنان شاهد و عدم تامل سیاسی در سیاست را در منطق اخلاقی سیاست امروز مشاهده می‌کنیم که نیکی کنند و در دجله اندازند.

با شکست سیاست آناتولی و نیست شدن هستی عینی سیاسی و حقوقی به خاطر تسلط عثمانی و صفویه، خوددا دوباره به روح ذهنی در تصوف و ادبیات در مولوی ونالی و خانی و...، عقب نشینی می‌کند که به جای تکامل به صورت معقول (پردیس/قرارداد) بعد از خانی مسیر زوال را به «مم» می‌پیماید و روح ذهنی مم، بدون پردیس-قرارداد، با رابطه مرید مرادی و عمودی با خدا در توهم فردوس به امتناع عمل و عشق می‌رسد. دوباره در عصر مدرن، امکان عینیت یافتن روح یا عقلانی شدن واقعیت را می‌یابد اما سیاست مدرن، نه تنها بدون سیاسی

شدن دوباره خوددا یعنی همان بازگشت روح ذهنی فردی به روح عینی حقوقی و سیاسی بود، بلکه کلا از بیرون روح ذهنی و سنت، در جریان افتاد که این سیاست عینی، فاقد ذهنیت یا واقعیتی بدون عقلانیت است که همان شورشیان نامعقول بدون صورت معقول است که ناشی از فراموشی خوددا و افتادن در چاه ظلمت بت پرستی حزبی است چون خوددا نه در یکی از کثرتها بلکه در توافق کثرت‌های حزبی یا دولت تجلی می‌یابد که اکنون روی دیگر فراموشی خوددا، مرگ کورد است. عینیت و ذهنیت از هم گسسته و ذهنیت (تئوری، فرهنگ) در گسست از سیاست، به مذهبی سنتی و باستان‌شناسی و فولکلوریک محدود مانده است که مثال ملموس آن عدم مشارکت یارسان و ایزدیها در سیاست امروزی است، و عینیت، به شکل عینیت نه عینیت تجلی یافته‌ی ذهنیت بلکه در بیرون از ذهنیت به طور مستقل که استقلال و ستونهای آن در گسست از روح، عصیت حزبی است، تداوم می‌یابد. سیاست عملی دوران مدرن احزاب، بویژه بعد از ۱۹۷۵ نماد مدرنیته و استراتژی و، ذهنیت مهجور مانده در تکایا و ادبیات و مذاهب، نماد سنت و عقب ماندگی گشت. در واقع سیاست دیگریها که به خاطر امکانات دولت مدرن نماد مدرنیته و خرد شدند و شورش کوردهای فاقد دولت، نماد سنت و عقب ماندگی بر علیه مدرنیته گشت - که یا گسست مطلق از پروسه و یا گذار از سنت به مدرنیته همان گذار از کوردیت به فارسیت و ترکیت می‌شود، - عینا در خود کورد نیز بازتولید گشت. سنتیهای تصوف و مذهب یارسان و ایزدی، یا کلا از پروسه خارج و حتی در مقابل سیاست عینی تهی از روح ذهنی، جبهه‌گیری می‌کنند و ندای وصال خویش را در سیاست مذهبی دیگری جستجو می‌کردند و یا، در گذار از سنت و ذهنیت به سیاست عملی، از مذهب و سنت خویش نیز می‌گسلند. در این میان نیز قلم به داستان، یا دست‌پرورده‌ی سنت روشنفکری و نظام دانش اقوام مسلط می‌شوند که چون پروانه به دور شمع ایرانی می‌چرخند؛ مانند یاسمی و محمد قاضی و گردآوردندگان شاهنامه و تحلیل‌گران شبکه‌های خارجی که، نشخوارکننده‌ی دیگری و در آینه‌ی هویت دیگری به آرایش فکری خود می‌پردازند و یا، در همان ذهنیت سنتی می‌مانند مانند تحلیل‌گران ادبیات و فولکلوریک و یا در اوج خویش به ژروناالیستهای مداح / نفرین کننده حزبی در قالب خرّقه‌ی تصوف مدرن لیبرال و ناسیونال و سوسیال تبدیل می‌شوند. عینیتی که تهی از ذهنیت است و یا واقعیتی که نه تجلی عقلانیت بلکه تهی از آن زایش یافته است، عاقل و متفکر تولید نمی‌کند - عقلانیت واقعیت و پروسه تاریخی است - بلکه منطق «شره‌به‌رد عشیره» (دعوی سنگ‌پراکنی قبایل) در سوشیال مدیا نمادین می‌گردد. بخش اعظم قلم به داستان سوشیال مدیا از این دسته هستند که وجود علقه‌ی حزبی آنها، ماهیت ایسمی‌شان را تشکیل می‌دهد. در حالی که تفکر، تنها در پرتو دیدن جزء در کل مشاهده می‌شود؛ به قول شبستری: «تفکر رفتن از باطل سوی حق / به جزو اندر پدیدن کل مطلق». عینیت تهی از ذهنیت نیز با روح عصیت عشیره / حزب، و ندای روشنفکری آن در سوسیالیسم و لیبرالیسم، روح دنیای بی روح کورد می‌شود که که قادر به درک مرگ کورد یا بدن از هم گسیخته و بی روح آن نمی‌شود و روح بدن کامل کورد نیز، به سمبل و جشن هه‌لپه‌رکی و مذهبی رماتیک تقلیل می‌یابد. در یک کلام هستند هه‌لپه‌رکی، هستی را فراموش کرده‌اند و در دیگرزدگی غرق شده‌اند.

پراکندگی عملی کورد در احزاب دشمن همدیگر و، پراکندگی ذهنی که بدون میانجی کورد به مسائل کوردستان به شکل تقسیم‌شده می‌پردازند، همسان همدیگر هستند. روح کورد یا بدن کامل ذهنی گشته در تصوف و ادبیات، از هم گسیخته که بدن کامل عینی امروز از هم گسیخته است. ابتدا باید بدن کامل / خوددا را به صورت کامل آن در ذهن اندیشید و به تصویر کلی دست یافت، تا اجزای پراکنده‌ی حزبی به بدن کامل دولت تبدیل شوند. کورد تفاوتی با اقوام دیگر در ابدان ندارد بدن‌ها همه یک شکل هستند. تفاوت کورد در خوددای وی است که اکنون نیز به شکل رسوب یافته و اخلاقی در وجود کورد باقی مانده است در صورت فراموشی خوددا، کورد نیز تقدیر جز سیاست‌خدایی و جنگ و منطق‌گریزه ندارد که امروز شاهد آن هستیم. کورد چون از قدیم با خوددا زیسته است متفاوت از اقوام دیگر است. سنت، تنها در بیرون نیست بلکه ناخودآگاه جمعی کورد نیز هست نمونه آن ارزشهای سیاسی دموکراسی و سکولاریسم با وجود عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی حرمت‌گریبه و وفای به عهد است که فارس و عرب و ترک با وجود انحصار امکانات مدرنیته، قادر به تحقق و رعایت آن نیستند و رعایت اصول اخلاقی توسط کورد را نماد ساده‌لوحی در نظر می‌گیرند. تنها لازم است تاریکی و ابهام ناخودآگاه با نور خودآگاه روشن و به کلام / مفهوم در بیاید.

بنابراین، ابتدا باید آن را اندیشید و هضم و آستن شد، سپس به آن عینیت داد و فارغ شد. پروسه‌ی ذهنی شدن تنها در قالب مذهب و ادبیات تصوف و به شکل ضعیفی در شیخ اشراق و شیخ شهرزوری به شکلی فلسفی در حد شمعی در تاریکی تکوین یافت لاجرم به حد روح مطلق (بدن کامل) و مفهوم سیاسی نرسید که امروزه در سیاست، التفاتی به آن شود. پس ابتدا باید این عینیت ذهنی شده را با توجه به

منطق امروز، تا به انتها اندیشید تا بتوان سیاست امروز را اندیشید و معیار را از عصبیت حزبی و کیش شخصیت، به خوددا و میثاق عهدالست بازگرداند. خوددا از خود بیگانه گشته است چون ما وی را فراموش کرده ایم اگر چه به شکل سمبلیک و دینی با خوددا هستیم اما اولین و کاملترین تجلی خوددا، حقوقی و سیاسی بود، اجماع بود نه فردی و ذهنی؛ اجماع یا توافق ایده خیر و ایده‌ی ایده‌هاست. بازگشت به خوددا که همان تجلی خوددا در روح عینی حقوق و سیاست است، رهایی کورد از مرگ است. باید خوددای ذهنی شده سمبلیک دینی را به مفهوم تبدیل کرد و این کار با شناخت ذهن در تجلیهای متکثر ذات حق در شکل‌های متفاوت سیاسی و اخلاقی و ذهنی در طول تاریخ ممکن می‌گردد که شناخت مفهومی از آن، بدون شناخت تاریخ تحول آن میسر نمی‌شود که، شناخت خوددا به خویشتن نیز می‌باشد. در گسست سیاست عملی از خوددا/روح، باید خوددا را به شکل ذهنی فلسفه سیاسی اندیشید تا دوباره در سیاست امروز آن را عینی کرد و اتحاد ذهن و عین برقرار گردد و کورد مرده، روحی از خوددا در آن دمیده شود و زنده گردد تا از ظلمت بت‌پرستی و عصبیت رها و به توافق خودداپرستی هدایت شود که همان صورت معقول بخشیدن به شورشیان نامعقول است. لاجرم نوشتن تاریخ زبانی و نژادی و تاریخ ایلات و عشایر یا حزبی از یک سو، و پرداختن به مسائل فرهنگی و ادبی بدون درک سیاسی و درک تحول تاریخی مفاهیم که بازتولید گسست فرهنگ از سیاست است و تحلیل‌های ژورنالیسم سیاسی بی تاریخ، مانع از خودآگاهی به خود شده است به عبارت دیگر، تولیدات امروزی قلم به دستان کورد چه مشغولان به سنت و چه مدرن، خود بخشی از بت‌پرستی و بازتولید آن است نه اصلاح آن و تنها شعار اخلاقی از اتحاد کورد، همان اخلاقی گشتن سیاست و اخلاقی پنداشتن مفاهیم حقوقی است در حالی که در قدیم، حقوق سیاسی، بنیاد فهم مفاهیم اخلاقی بود. برای این کار باید تاریخ سیاسی و فرهنگی کورد را نوشت تا سیاست ناسیاسی امروز و عشایر بی فرهنگ آن، به عالم سیاست و فرهنگ انتزاع یابند و شامل حافظه‌ی تاریخی گردد که همان آشتی دوباره خوددا و سیاست و فرهنگ است. منطق ماقبل سیاست و فرهنگ عشایر/احزاب، که گسسته از عقلانیت است، قادر به تولید عاقل و متفکر نیست چون عاقل و معقول دو روی یک سکه هستند. عینیت که از معقول گسسته است باعث گسست ذهن ما نیز از عقلانیت گشته است که مداحی و نفرین یا همان نمادین کردن «شیره‌برد عشیره» را جایگزین تولید فکر و به جای عاقل و متفکر، فحاش و ژورنال تولید می‌کنیم. عقلانیت در عینیت اگر تجلی یابد، عقل نیز در ذهن ما پدیدار می‌شود و لازمه پدیدارگشتن عقلانیت در واقعیت، عقلانی اندیشیدن ماست همانطور که عقلانی اندیشیدن ما مستلزم درک عقلانی/مفهومی پروسه‌ی عقلانیت در تاریخ است.

متاسفانه گروهی تنها به جنبه فرهنگی آن می‌پردازند؛ مانند بررسی آیینها و ادبیات آن هم بدون درکی از تحول تاریخی و مفهومی آن، و کسانی نیز تنها به سیاست عینی و تحلیل‌های ژورنالیستی می‌پردازند و کسان دیگری به تاریخ بی روح ایلات و امارتها یعنی، «فرهنگ» و «تاریخ» و «سیاست» از هم گسسته‌اند و هرکدام نقالان خویش را دارند. با هم‌اندیشی به همه‌ی آنها تحت عنوان روح عینی و ذهنی و انتزاع آن به روح مطلق (بدن کامل یا صورت معقول) است که می‌توان دوباره آشتی فرهنگ و سیاست و تاریخ را رقم زد. نوشتن تاریخ باید با نوشتن تاریخ فرهنگی و با درکی سیاسی از آن همراه باشد که مرگ نمادین شیخ اشراق توسط سلطان صلاح‌الدین که هردو کورد بودند، فقدان پنانسیل همگرایی آن دورا در آن زمان می‌رساند. در واقع ما اکنون اگر اسم عقل را برای آن بپذیریم، با سه عقل از هم گسیخته‌ی عقل تاریخی - از صفی زاده و امین زکی تا سوران و... - عقل سیاسی - نصف جمعیت کوردستان که به تحلیل گر مسائل سیاسی روز تبدیل شده‌اند - و عقل فرهنگی که همان گردآوردندگان ادبیات و سنت شفاهی و مذاهب کوردی هستند، روبه‌رو هستیم. این سه عقل را باید در یک پروسه تاریخی که لازمه آن گذار از تاریخ‌نویسی نژادی و زبانی و عشایر به تاریخ‌نویسی کلی فرهنگی با مفاهیم سیاسی است، با هم آشتی داد که همان نوشتن و یا پدیدارشناسی روح عینی، که، مستلزم استفاده از مفاهیم غربی است. به عبارت دیگر، تاریخ، واسطه‌ی آشتی فرهنگ و سیاست است، تا سیاست امروز از بی‌تاریخی چرخه‌ی کور شورش/تسلیم در آید و با آشتی با فرهنگ وارد پروسه‌ی تاریخی گردد. صرف مشغول شدن به فرهنگ بدون سیاست، همان روح‌گرایی عرفانی است و صرف مشغول شدن به سیاست بدون فرهنگ، بازتولید «شیره‌برد عشایر» در شکل نمادین ژورنالیستی سوسیال میڈیا است. روح/فرهنگ و سیاست در پروسه تاریخی در زمانهایی با هم و در زمانهایی از هم گسسته‌اند. از این روی، نیازمند واسطه‌ی تاریخ هستیم تا دیالکتیک فراق و وصال این دورا دریا بیایم و برای درک مفهومی آن، نیازمند اندیشه‌های مدرن هستیم به این معنی که با سنتی از فرهنگ و سیاست با واسطه تاریخ بوسیله مفاهیم مدرن یا درک مفهومی سنت دست‌یابیم.

ابتدا باید کورد چون کل در ذهن پدیدار شود، سپس امکانیت آن در عینیت پدیدار می‌شود. عینیت مدرن نمی‌تواند مانند عینیت قدیم هگمتانه باشد چون آن عینیت همبسته‌ی ذهنیت بود، اما عینیت مدرن، پروسه‌ی ذهنی شدن را پیموده است، ناگزیر از پیوند با ذهنیت است. این عینیت را نمی‌توان بدون واسطه‌ی مفاهیم ذهنی دریافت. بنابراین، ابتدا کورد باید در ذهن چون کل در قالب صورت‌معقول پدیدار شود تا در عینیت، آرمانها تحقق یابند که این نوشتار در ادامه نوشتارهای قبلی، کوششی در جهت آن با نوشتن تاریخ فرهنگی و سیاسی است. چون خوددا در پروسه تاریخی، دچار انشقاق و از هم‌گسیختگی گشته‌است تنها با درک پروسه تاریخی آن نه به شکل انتزاعی، امکان مفهوم سازی «بدن کامل» کورد و عینیت آن در ظرف کوردستان هستیم. در تجلی اولیه خوددا، سیاست و فرهنگ از هم جدا نبود؛ سیاست و حقوق نیز از هم جدا نبود، فرد و کل نیز از هم جدا نبود، اخلاق و حقوق نیز از هم جدا نبود به این معنی که حقوق، اخلاق بود اما امروزه اخلاق، حقوق گشته‌است؛ در آن زمان سیاست بدون واسطه مفاهیم تجربه زیسته شده بود، اما امروزه با توجه به گسیختگی‌های تاریخی و فرهنگی و سیاسی که به دلیل سلطه سیاست‌خدای دیگرها (کرول) و تقلیل خوددا از سیاست به تصوف بوجود آمده است (کرمول)، خوددا یا صورت کلی هه‌لپه‌رکی از هم گسیخته است که همان از هم گسیختگی انسان کورد است پس ناگزیر از فرهنگی کردن آن و اندیشیدن فلسفی و سیاسی به آن هستیم اما متأسفانه به حدی در فقر فرهنگی و فلسفی و تاریخی به سر می‌بریم که حتی درکی از آن نیافته‌ایم و فقر تاریخ را با نفرین آن پاسخ می‌دهیم.

به شکل خلاصه، از آغاز روح مطلق که همان بدن کامل هه‌لپه‌رکی است، در غار، وجود عینی و واقعی داشت اما این عینیت، سمبلیک و تمثیلی بود و زبان آن تصویر (هه‌لپه‌رکی). در ماد به شکل کامل (قبلا نیز در گوتی و کاسی و ماننایی) و ایجابی (هه‌لپه‌رکی عینی یعنی دولت؛ قرارداد/پردیس) و از گنوماته تا خرم‌دینان به شکل سلبی و نسبی، روح، عینیت یافت یا بدن کامل با اجماع بدنها و توافق شکل حقوقی و سیاسی یافت. بعد از آن در تصوف و فلسفه و مذهب، به شکل فردی و دینی، روح (هه‌لپه‌رکی) به ذهن بازگشت اما سمبلیک و رازآلود که روح ذهنی و مطلق نه در زمانی بلکه هم زمانی و پاره پاره و از هم گسیخته بود. برای مثال نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ظهور جنبه‌ی اجتماعی آن در فتیان برشمرد. این جنبش از همان آغاز پایان خرمیان شروع و تا قرن‌ها بعد تداوم که بسیاری از فتوت‌نامه‌ها در قرون هفتم و هشتم نوشته شدند که همزمان با آن تصوف فردی و فلسفی نیز گسترش می‌یابد. اما با فتیان و عیاران، بدن کامل سیاسی و حقوقی، در فقدان امکانات سیاسی، جنبه‌ی اجتماعی بر اساس اخلاق فردی به خود می‌گیرد که برای اولین بار جامعه و سیاست از نظر نظری از هم مجزا می‌گردند به همین دلیل امروز از نظر اجتماعی گاه‌ها کورد خود را متمایز از دیگران نمی‌کند بلکه در صورت سیاسی، این تمایز روی می‌دهد. قبلا در دوران تجلی سیاسی و حقوقی خوددا از گوتی تا خرمی، تمایزی بین حقوق و اخلاق یا سیاست و جامعه یا عالم عینی و درونی بوجود نیامده بود و نظم سیاسی پارسی در دنیای بیرون از آن تسلط داشت که همیشه با عصیانهای سیاسی مهری روبه رو می‌شد اما بعد از خرمیان و تسلط اسلام که برخلاف دوره‌ی عقب‌مانده و جهالت امپراتوری پارسیان، امکانیت سخن و آزادی و آموزش بیشتری وجود داشت، و تنها امکانیت سیاسی آن نبود، خوددا از سیاست و حقوق، به اجتماع و اخلاق عقب نشینی کرد. فتویان هنوز جنبه عینی و اجتماعی دارد اما بر مبنای اخلاق فردی و شخصی که با تصوف، جنبه درونی و ذهنی نیز می‌یابد. در واقع جنبشهای اجتماعی غیرسیاسی فتیان، واسطه گذار از عینیت کامل به ذهنیت کامل در تصوف و شعر و فلسفه هستند.

در آناتولی دوباره روح، عینیت سیاسی به شکل نسبی یافت اما نه حقوقی و سیاسی بلکه با همان روح ذهنی و اخلاق فردی که دوباره با امتناع سیاست، روح در تصوف و ادبیات به آشیانه ذهن برگشت (مهر: پردیس روحانی). در دوره مدرن امکان عینیت سیاست یافت اما عینیت نه تجلی ذهنیت بلکه در بیرون آن و در گسست از آن شگل گرفت (مهر قرارداد وارونه و گسست از پردیس-فرهنگ) چون ذهنیت در تصوف و ادبیات بعد از خانی چون مم، سرایشی زوال را پیموده بود به همین دلیل، بدن کامل، پاره پاره گشته‌است و هه‌لپه‌رکی تنها نمادین و جنبه شادی و جشن محدود شده است.

تاریخ خاورمیانه برخلاف پدیدارشناسی هگل، مسیر مشخص ندارد و تکامل نیست بلکه از هم گسیخته و شانس و تصادف در آن جای دارد؛ چیزی در مایه‌های عصیان ناخودآگاه و سرکوب خودآگاه مانند گسست و تشکیل هه‌لپه‌رکی، لاجرم شر توجیه نمی‌شود و باید به ترازوی دنیا بدون توجیه اعتراف کرد چون اساسا شر معنی ندارد بلکه خود زندگی است. «پیر ما گفت که خطا به قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد»

هگل، مسئله علیت را در توضیح جهان هستی به چالش می کشد و دلیل یا غایت را برای توضیح آن بر می گزیند که همان خارج ساختن خدا از علت و ربط آن به غایت. اینکه خوددا غایت است نه علت العلل درست است اما جهان عاری از هرگونه غایتی است. جهان لزوماً از خوددا یا واقعیت از عقل دستور نمی گیرد. جهان چیزی جز سیاست و سیاست چیزی جز سلطه بی غایت نیست. امتناع تناقض همچنان حداقل در خاورمیانه اصل اساسی است. ارباب-برده ظاهراً فاقد سنتز است. از سویی، آنچه تاریخ خاورمیانه به ما می گوید؛ عصیان و تسلیم از سویی، و سرکوب و فروپاشی از سوی دیگر است که همان عصیان ناخودآگاه و شیطان بر علیه خودآگاه و خداست که تاکنون سنتزی نداشته است و به جای انحلال مفهومی آن، ستیز به سطح مفهومی و دینی نیز انتزاع یافته است از ستیز زرتشت با مهر تا ستیز نظم و وحدت ایرانی با تجزیه-کثرت طلبی که امروزه در مقابل مفاهیم نظم ایرانی، کورد فاقد هرگونه مفهومی برای مقابله است و تنها به تبریته خویش از پادمفهوم مشغول است که، باید سکوت کورد شکسته شود و صورت سمبلیک به صورت معقول انتزاع یابد. این آشتی، زمینه ساز آشتی تمثیل غار و عالم مثل و خوددا و خدا نیز هست که نا با صعود بلکه با هبوط مم به زین ممکن می شود.

دوره ایی که اکنون در آن می زییم، دوره ی گسست ذهنیت از عینیت است. با وجود امکانات عینیت، ذهنیت که از سویی، گسست در تداوم ذهنیت فردانیت یافته شخصیت «مم» است و از سوی دیگر، در پروسه دولت-ملت سازی، در قالب فردانیت شهروندی بر ساخته شده است، چون مم، با وجود فرصت به آغوش کشیدن زین، به آن پشت کرده و با اختیار در عشق الهی دولت-ایدئولوژیهای دیگری فنا یافته است که همان استقبال نیستی و عدم دولت کوردی است؛ عدم دولت کوردی، مرگ کورد و فراموشی خودداست. دولت، مکان و مفهوم پیوند خوددا و کورد است چرا که از یک سو، کاملترین شکل تجلی خودداست و از سوی دیگر، توافق کورد و حفظ مردم و سرزمین و فرهنگ آن است. همانطور که اشاره کردم، کورد، قوم و زبان خاصی نیست بلکه مجموعه ایی از زبانها و آیینها و اقوام است. در دولت کوردی همه اقوام و زبانها و آیینها می توانند در سایه آزادی و همزیستی و با حفظ هویت زبانی و دینی خویش، باهم موجودیت یابند نمونه ناقص آن را در باشور و روژآوا مشاهده می کنیم که تمامی مذاهب و آیینها در باشور و تمامی زبانها در روژآوا امکانیت وجود و تدریس دارند. حتی ترک و فارس و عرب نیز می توانند در سایه ی آن با حفظ زبان و دین خویش مشارکت کنند که اکنون در زیر سایه ی دولت خویش حتی از آزادی بیان نیز محروم هستند. مسئله ی دولت کوردی، قومیت و ناسیونالیسم نیست بلکه حفاظت از آزادی و همزیستی و برابری است دولت کوردی برخلاف دولت ایرانی و عربی و ترکی، جنبه تجاوز و توسعه طلبی و تصرف یا برتری قوم-گروهی بر دیگری نیست بلکه جنبه تدافعی و حفاظت از آزادی بیان و مذهب و زبان است. دولت کوردی، خود آزادی و برابری است که همزیستی و تساهل دولت کوردی را به شکل اخلاقی در فرد کورد مشاهده می کنیم که چیزی که در مسیح با شعار بخشش دشمنان و محبت به شکل دین در آمد و در کانت با شعار انسان غایت انسان به شکل فلسفه تجلی یافت و در حافظ با شعر «با دوستان مروت و با دشمنان مدارا»، در اخلاق انسان کورد، به شکل احترام به غریبه و تساهل مذهبی و وفای عهد و... مشاهده می شود. راز اینکه کوردها، آدمهای با معرفت و صادق و حتی ساده معرفی شده اند، همین است. دولت، نمی تواند جدا از مذهب و شخصیت اخلاقی آدمها باشد. دیگران که وجود اخلاق در کوردها را به ساده لوحی تعبیر می کنند فاقد اخلاق لازم برای تحقق دولتی دموکراتیک هستند. مذاهب اسلام و زرتشت و ناسیونالیسم نیز فاقد پنانسیل لازم برای دولتی متکثر مبتنی بر قرارداد اجتماعی هستند در حالی که آیین مهر به معنی قرارداد که فاقد اصول و قوانین و تعصبات پیشینی است، امکانیت تحقق چنین دولتی را دارد. اما مم های سیاسی و فکری امروز کورد، هستند هابی هستند که هستی را فراموش کرده اند و در بحران روزمرگی و دیگرگرایی، درکی از فراموشی هستی خوددا و فقدان دولت را ندارند. مم های روشنفکری که به جای عشق و عرفان، منطق و علم و رئالیسم را معیار قرار می دهند تا به زین کوردستان پشت کنند غافل از آنکه آنچه چیزی که علم و منطق نامیده می شود، همان دین و اسطوره ی قدیم در مشروعیت بخشی به شر خواندن کورد برای حفظ سلطه است همانطور که دولت، باز تولید امپراتوری و نظم قبیله قدیم است که ملیت و ناسیونالیسم فرهنگی نیز همان شریعت و قوانین الهی و نفی زین دولت کوردی، که می تواند مکانی برای همزیستی همه مذاهب و زبانها باشد، به معنی تن به سلطه ی دولت های استبدادی و توتالیتر دیگری و نفی آزادی و برابری و روشنفکری است که ادعای آن را دارند. چون مفاهیم انسانی و اخلاقی، نه زیرسایه ی دولت / امپراتوریهای دیگری قابلیت تحقق دارد که تجربه ی تاریخی و ایدئولوژی آنان، آن را ثابت کرده است و ارزشهای دینی و هویتی و اخلاق فردی آنان نیز گویای آن است و نه بدون قدرت سیاسی و امکانات دولت امکانیت تحقق دارد. بنابراین، کوشش در جهت تحقق دولت کوردی، کوشش در جهت تحقق ارزشهای انسانی و اخلاقی است دولت کوردی، مرز آشتی ایدئالیسم و رئالیسم یا اخلاق و

سیاست است که عدم دولت، به معنی عدم تحقق ارزشهای اخلاقی و انسانی است که نمونه عفرین و فراندوم شاهد آن است که در صورت عدم دولت، با تجاوزات دولتهای دیگری، امکان تحقق ارزشهای انسانی نیز از بین می رود. بنابراین، دولت کوردی لازم است چرا که دولتهای دیگری، امکانیت تحقق ارزشها را در مجموعهی فرهنگی و جغرافیای کوردستان نمی دهند.

یادداشتها:

- در این نوشتار که حجم آن برخلاف آن چیزی که مدنظر بود، طولانی تر گشت، اما هنوز بسیاری از مطالب را به طور خلاصه تنها اشاره‌هایی کرده‌ام و برای سهولت کار به سایر نوشته‌هایم ارجاع می‌دهم. در باره روح عینی و و اثبات مولفه‌های آن چون مهریسم و تحول مهریسم مقدم کوردی به موخر زرتشتی، و کورد بودن جنبشهای سیاسی و فرهنگی در دوران قبل از اسلام و مزدکیسم و... قطعاً کتاب عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها- البته نه چاپ ناقص باشور و حزب بلکه نسخه کامل و ویرایش شده آن. چاپ کمیته استراتژیک باشور فاقد هرگونه اهمیتی است و ناقص می‌باشد- و مقالات دیگری از خودم که در پایین لینک برخی از آنان را درج می‌کنم، برای فهم بهتر باید مطالعه شود. برای مثال در این نوشتار درباره خرمیان و مزدک تنها یک پاراگراف نوشته‌ام که مطالعه کتاب قبلی را لازم می‌کند. در باره مبانی نظری و گذار از دونالیسم در فلسفه غرب یا گذار از روحانیت به ابدانیت یا خدا/کلیات به فرد رجوع شود به مقاله نقد گفتمان فلسفی مدرنیته: سوژه حقیقت و قدرت در اندیشه میشل فوکو که به سیر گذار از کانت تا فوکو پرداخته‌ام:

<http://ensani.ir/fa/article/308971/%D9%86%>

- همچنین مقاله نیچه: <https://www.magiran.com/paper/1663213>

- در باره غزالی که سیاست بیناد تمامی نظریات دینی و نقد وی از فلسفه است برخلاف کانت که از اخلاق و معرفت شناسی به سیاست می‌رسد رجوع شود به مقایسه کانت و غزالی:

<http://falsafeh.com/%D9%85%D9%82%D8%A7%DB%8C%D8%B3%D9%87->

- در باره تقابل‌های دوگانه زرتشت در تقابل با مهر/میترا رجوع شود به

<https://www.radiozameh.com/222735>

- درباره پیوند اسلام و عصبیت عربی یا روشنفکران معاصر عرب و ناسیونالیسم عربی برای درک بهتر نقد این نوشتار از نوری و کواکبی رجوع شود به:

<https://www.magiran.com/paper/1437577>

- درباره آغاز تاریخ:

https://scholar.google.com/citations?view_op=

درباره دیگری بودن کورد:

<https://www.elivapress.com/pl/authors/author-3932421560>

https://www.academia.edu/68019701/The_Kurds_and_their_Others_Kurd_is_the_Other

در باره هجوم ترکان و تغییر مادکوکچک کوردی به آذربایجان ترکی رجوع شود به کتاب عقل سیاسی و این مقاله:

<https://iranglobal.info/node/48393>

https://scholar.google.com/citations?view_op=view_

و نقد نظریه کسروی در باره هویت آذری:

<https://zakariaqaderi.blog.ir/1401/01/13/blog.r>

در باره احمد خانی

<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=72979>

در باره استراتژی دکتر قاسملو:

<http://www.iran-chabar.de/article.jsp?essayId=71969>

<https://kurdpa.net/fa/news/%DA%AF%D8%B3%D8%B3%>

شکل کاملتر و ویرایش شده همه این مقالات در این وبلاگ قابل دسترسی است:

<https://zakariaqaderi.blog.ir/1398/02/08/Iranglobal>

و در کتاب نظم اهورایی و تازش اهریمنی چاپ باشور و نسخه الکترونیکی آن:

<https://archive.org/details/heresh-qaderi>

لازم است اشاره کنم که در جلد اول - عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها- که جلد دوم و سوم در پی نداشت، بنا به گفتار متالهین در سفر از خلق به حق بودم و در این سفر می‌بایست حق را منزه از کثرت و خلق می‌کردم به این دلیل تا حدی به سنت زدایی پرداختم که تصویر راستین مهر/کورد را از زیر بار مفاهیم دیگریها احیا کنم و در این نوشتار از سفر حق به خلق دوباره ظهورا متکثر و تاریخی آن را بررسی می‌کنم. در کتاب پدیدارشناسی بازگشت به خود

کورد/مهر بود و در اینجا پدیدارشناسی آن در پروسه تاریخیش است که شامل کثرتهای متعددی می‌شود. همچنین در کتاب در مقابل مهر برساخته شده به یک بعد تاریکی و شیطان آن تاکید کردم به همان دلیل سفر از خلق به حق که در این نوشتار در حق به خلق هر دو بعد نور و تاریکی آن را در نظر گرفته ام.

- کورد چون موضوع

کورد باید به موضوع تبدیل شود و هر ایزه دیگری باید با میانجی کورد و در چهارچوب کورد چون کل و صورت کوردی بررسی گردد و کورد را چون بخشی از دیگری چون ایرانی بودن تعریف کردن و یا تنها به بخشی از کورد چون دهقانان و فمینیسم پراختند بدون میانجی کورد مانند نقاشی بخش کوچکی از هلهپهرکی است که دیگر هلهپهرکی نیست. هلهپهرکی تنها با کلیت آن قابل اجرا و قابل تصور است؛ کلیت آن اگر چه متکی بر تعداد نفرات نیست اما صورت کلی باید شکل بگیرد. عدم درک کل به رابطه دو طرفه فقدان ذهنیت کل و واقعیت کورد چون کل بر می‌گردد که دو روی یک سکه است تا کورد چون کل در ذهن کورد نقش نبندد کورد چون کل به خویش اگاه نمی‌شود. تصویر کورد چون کل ما را به تصویر از خوددا و رهایی از شرک و ظلمت می‌رساند. تصویر هر بخش کوچکی از کورد بدون میانجی کل مانند هلهپهرکی بدون سرچوبی و گاوآن، گم شدن در ظلمت و جهل و کفر و فراموشی خودداست. باید در آیین کورد چون کل به خود نگریست تا از سوی کورد به خودآگاهی برسد و هم کورد خودآگاه شود که خودآگاهی کورد به خویش و خودآگاهی ما به کورد دو روی یک سکه است که همان خودآگاهی کوردی است. برای تصویر کورد چون کل باید آیین کورد را از زنگ زدگیها تمیز کرد تا صورت کلی خویش که متشکل از جزئیات چهره است را مشاهده کرد. موضوع شدن کورد روی دیگر سوژه گشتن کورد است. اگر کورد به موضوع تبدیل گردد نه به عنوان بخش یا تنها بخشی از کورد، سوژه کورد متولد می‌شود و در عین حال تولد سوژه کورد منوط به اندیشیدن به کورد چون موضوع و مفهوم است. بخشی از کورد چون این حزب و آن حزب چون این مذهب و آن فرقه، موضوع اعتقاد و احساس است نه اندیشه.

نهضت روشنفکری معاصر کوردی که پس از شکست جنبشهای عملی بویژه بعد از ۱۹۷۵ به جنبش افتاد، دوره دوم ذهنی شدن بدن کامل با تصوف مدرن شیوخ مدرن روشنفکر است که مانند شیوخ قدیم هرکدام مرغی را در توهم سیمرغ به آغوش کشیده اند. در واقع مرحله اول ذهنی شدن که کسی مانند شیخ جنید تنها یک بعد بدن کامل یعنی عهدالست و باباطاهر تنها بعد پردیسی آن هردو با فراموشی کلیت بدن کامل، نقاشی کردند را امروزه نیز شاهد هستیم که هر شیخ قلم به دستی بدون کلیت بدن کامل کورد، به یک بعد طبقاتی، فمینیستی و یا ادبیات و اسلام سیاسی و یا افکار مدرن انتزاعی می‌پردازد. گروهی نیز واژه کورد و ناسیونالیسم را بدون هیچ تعیینی ندا می‌دهند که فاقد طبقه و فمینیسم و ادبیات و تاریخ است که همان خدای روحانی غیرقابل لمس مم است. گروهی دیگر بدن کامل کورد را بخشی از وجود مطلق ایرانی یا اسلامی می‌دانند که همان احیا طباعتام سه‌ره‌وه‌ودی اما در چهارچوب تفکرات معنوی و عرفانی است. کورد باید چون یک موضوع مطرح گردد و هر چیزی با میانجی کورد مطرح گردد. اسلامیت، ایرانیت، دهقان و جوتیار و طبقه و حزب ادبیات و مذهب و روشنفکری دموکراسی همگی باید چون بخشی از کلیت بدن کامل کورد مطرح گردند. بدن کامل انتزاعی کورد می‌تواند حلقه ای متشکل از سنت و مذهب و ادبیات از سویی، و دموکراسی و پست مدرن روشنفکری از سوی دیگر باشد. هم می‌تواند پ.ک.ک. و ه.د. پ باشد و هم پارتی و کومله و دموکرات. وحدت در کورد نه می‌تواند بدون کثرتهای حزبی و فکری باشد و نه می‌تواند فراتر از توافق کثرتها و با حذف یکی باشد. هرکسی با هر عقیده و تفکر و ظاهری به شرط رعایت چهارچوب هلهپهرکی می‌تواند در آن به شرداری کند و بعد از مراسم به هر جای کلیسا و مسجد یا میخانه و کار برود. تنها در مراسم هلهپهرکی که می‌تواند پارلمان سیاسی باشد، توافق شکل می‌گیرد که به معنای توافق در تفکرات و اعتقادات قبل و بعد از مراسم هلهپهرکی نیست بلکه تجلی عینی و سیاسی آن است چون سیاست کاملترین تجلی عینی خودداست.

نوشته‌های امروزی کورد؛ آنهایی که مشغول تحقیق در باره سنت و ادبیات کوردی بدون میانجی کورد هستند در بهترین حالت ضمن قدردانی از زحمات آنان در حد ماده خام باقی خواهد ماند و دیگرانی که بازم بدون میانجی کورد سرگرم تفکرات مدرن هستند، در حد خدای نامشهود مم که وی را به مرحله ماقبل عمل و امتناع زبان رساند، باقی خواهد ماند.

در این مختصر به مشکل فقدان میانجی کورد در تاریخ‌نویسیها و استراتژیها اشاره خواهم کرد که هم دلیل و هم معلول فقدان کلیت سیاسی کورد است. در حوزه سیاست قاسملو و اوجالان نوشته‌های تاریخی و سیاسی دارند که قاسملو در چهارچوب کل ایران به مسئله کورد می‌پردازد و اوجالان با کلیت تاریخ و یا کلیت دموکراسی برادری خلقها که هردو بدون میانجی کورد است. کل کورد فاقد صورت است و صورت سیمرغ متشکل از سی مرغهای دموکراسی و رابطه با ایران و فمینیسم و اقتصاد و ... است اما سیمرغ یک مرغ نیست. این متد در مورد بسیاری از نوشته‌های دیگر مانند بررسی جنبش دهقانی کوردستان و فمینیسم و اقتصاد و حزب صادق است که بدون میانجی کورد است.

تاریخ‌نویسی علمی ریشه در دو متد کلاسیک؛ یکی شرفنامه و دیگری احمد خانی دارد. از سویی، تاریخ‌نویسی بی تاریخ ایلات و عشایر شرفنامه، نه تنها بخش اعظم تاریخ‌های نام گذاری شده به تاریخ کورد و کوردستان است که چیزی از تاریخ در آن نیست امروزه با تاریخ‌نویسیهای جزئی شهری و حزبی بازتولید گشته‌است که فاقد صورت کل بدن کامل کورد است. متد خانی نیز پرداختن به کل بدون بدون تعیینات آن است مانند بدن کامل هلهپهرکی بدون بدون بدنها که می‌تواند حصار پرچین نیز باشد چون شعارهای ناسیونالیستی و ژورنالیستی کوردی.

دو مورخ در این زمینه یکی امن زکی است و دیگری سوران حمه ره ش را مثال می‌زنم؛ امین زکی سعی در نوشتن تاریخ کلی از کورد و مهتر تاریخ سیاسی داشته‌است اما درک وی از سیاست، اخلاقی است و به تحلیل حکومتهای سیاسی از زاویه حسن و قبح اخلاقی پادشاه عادل و فاسق بدون استنباط مفاهیم سیاسی و مهتر فاقد هرگونه طرحی از نظریه دولت و سیاست است. سوران حمه ره ش نیز ضمن متکی بودن به کل تصویر ایران درگیر آفت بزرگتری است که

برگرفته از تاریخ‌نویسهای دیگری درباره کورد چون رشید یاسمی است که کورد محدود به زبان و نژاد و باستان‌شناسی می‌گردد؛ یعنی مرحله ماقبل تمدن سیاسی و فرهنگی. در تاریخ‌نویسی وی مرحله ای عقب تر از امین زکی است. پس روی از تاریخ سیاسی به تاریخ نژاد و زبان که بازتولید سیاست فرهنگی دیگرها در ترک کوهی و ایرانی اصیل خواندن کورد است که فاقد صورت فرهنگی و سیاسی هستند.

کتاب کورد مهرداد ایزدی در این زمینه کتاب مهمی است اما همچنان از فقدان سر سرچوبی رنج می‌برد. اهمیت وی در این است که تاریخ‌نویسی را از زاویه تنگ و بومی زبانی و نژادی خارج ساخته است و به فرهنگ و آیینهای کوردی در درون درک کلی از کورد می‌پردازد اما هنوز فاقد درک سیاسی و اینکه کلیت هلهله‌ری بدون سرچوبی سیاست، کلیت خویش را نیز از دست می‌دهد. با ایزدی، فرهنگ وارد حوزه تاریخ‌نویسی می‌گردد که مهم است و مهمتر با میانجی کورد صورت می‌گیرد اما از فقدان نظریه سیاسی و دولت رنج می‌برد. مورخان دیگری چون صفی زاده هستند که سعی در تاریخ‌نگاری کلی و حتی فرهنگی و آیینی داشته‌اند اما نه تنها از فقدان درک سیاسی مانند بقیه که اشاره کردم، رنج می‌برد بلکه کلیت سیر تاریخ دچار گسسته‌های زیادی می‌شود و گاه هشتصد صفحه از تاریخ گم می‌شود مثلاً از ماد به ایوبیان می‌رسیم. کسانی نیز چون توفیق وهبی به آیین مهریسم در میان کورد پرداخته است که فاقد درک ارتباط صورت مهری و ماده‌ی سیاست کوردی شده است.

از طرف دیگر گروهی از قلم به دستان به گردآوری ادبیات کوردی و یا نوشتن درباره مذاهب کوردی می‌پردازند که در چهارچوب همان نگاه ادبی قادر به فراتر رفتن نبودند لاجرم ارزش کار آنان صرفاً ادبی است. آنها در نمی‌یابند که ادبیات بیانگر روان و رنجهای آگاهی ناشاد یک ملت است که به دنبال مطلق می‌گردد چون خود درکی از مطلق کورد ندارند قادر به درک فراق مطلق در ادبیات کوردی نیستند به علاوه اینکه نقدهای قبلی یعنی فقدان میانجی کلیت کورد و عدم تحلیل مدرن و سیاسی آن نیز در کم اهمیت بودن کار آنان تاثیر دارد. بررسیهای ادبی آنها در دایره زبان شناختی که تفاوتی با تاریخ‌نویسی مادی زبانی و نژادی ندارد باقی خواهد ماند و التفاتی به فراق و وصال کورد و خوددا یا ماده و صورت در ادبیات پیدا نکرده‌اند که قادر به تحول صورت‌سمبلیک و مفهومی ادبیات شوند صرفاً به فرم می‌پردازند و یا جنبه فرهنگی و ارزشی آن را برجسته و همچنان در غم فراق وصال سیاسی می‌سوزد. امروزه گردآوری شاهنامه نیز به آن افزوده شده است که اگرچه شامل همان نقدهای ذکر شده در باره ادبیات می‌گردد در کل فاقد هرگونه ارزشی در بررسی سیر فرهنگی و تاریخی کورد دارد چون نه تنها گسستی از ادبیات سنتی و عامه کورد است بلکه رونوشتی از روح و صورت شاهنامه فارسی است که سرگذشت بی فرهنگی کورد است همچنانکه تاریخ نا تاریخ ایلات و عشایر سرگذشت تاریخ بی تاریخی کورد است.

در تقابل با مورخان ادبی و ادیبان کوردی که همچنان با وجود ابزارهای مدرن فاقد نگاه مدرن و کلی کورد هستند، و بخشی از همان ادبیات سنتی باقی خواهند ماند، دسته ای دیگری قلم به دستان شهری وجود دارند، که بدون هیچ التفاتی از سنت و بدون میانجی و نگاه کوردی به مسائل انتزاعی اندیشمندان غربی می‌پردازند که هر قوم و شخص دیگری می‌تواند آن مطالب را بنویسد؛ به این معنی که اصلاً بخشی از تاریخ و فرهنگ کوردستان نخواهد گشت و بیشتر متأثر از روشنفکران قوم غالب هستند و در چهارچوب همان دیدگاه سیاسی امثال دکتر قاسملو در بررسی مسائل کوردستان در چهارچوب ایران است. مابقی نیز از سوشیال‌میدیا تا بی بی سی و ایران ژورنال فاقد هرگونه درک سیاسی و اندیشه ایی برای همیشه یک ژورنالیست بی ارزش باقی خواهند ماند و اوج ارزش آنان کورد با معرفت است این تحلیلگران در بی‌اصالتی سخنگوی رسانه های ایرانی گشته‌اند که آنها را سمبل کورد ایرانی و در واقع بخشی از پروژه سیاسی ایران فرهنگی هستند. در حد اطلاع من، روشنفکران باشور نیز بیشتر از زاویه مفاهیم روشنفکران عرب و ایرانی به بررسی مسائل کوردستان می‌پردازند چون برجسته ساختن علمانیت از سویی، و از سوی دیگر قادر به خارج شدن از منطق عصبیت حزبی و اندیشیدن به عصبیت حزبی نیستند به این معنی که از زاویه نگاه یک حزب به نقد حزب دیگر می‌پردازند در حالی که از این حزب به آن حزب نقد وارد کردن نه انتقاد بلکه فحش به یکی مدح دیگری می‌شود. این حزب و آن حزب جزئی و موضوع احساس و اعتقاد است تنها تحزب چون مفهوم موضوع اندیشه است باید عقلانیت نامعقول حزبی از موضوع اعتقاد که همان مدح یکی و نفرین دیگری است، به موضوع اندیشه تبدیل گردد و از زاویه عقل/خوددا به نقد کشیده شود نه از زاویه اعتقاد حزب دیگری که همان رابطه مرید و مرشدی طریقتها در مدح شیخ خودی و فحش شیخ دیگری است. این انتقاد به بخش اعظم قلم به دستان روزه‌هلات نیز وارد است. به جای اوانگارد شدن، دنباله رو عقلانیت نامعقول حزبی هستند و این عقل حزبی به صورت یک کل مورد تامل قرار نگرفته است. ناگزیر مداحان به متفکران قوم تبدیل شده‌اند همچنانکه عشایر به سیاستمداران آن. اسیر ماندن در عصبیت حزبی به شکل انتزاعی اسارت در مفاهیم متافیزیکی لیبرالیسم و سوسیالیسم بروز می‌کند که انتزاع همان علقه های حزبی/عشیرتی است و همچنان از فقدان میانجی کورد و دید سیاسی با وجود درگیر شدن با مفاهیم سیاسی رنج می‌برد. آفت دیگری که قلم به دستان روزه‌هلات را درگیر کرده است این است که به کلی اثری خویش را صرف باکور و روزاوا و یا مسائل ترکیه چون اسلام سیاسی و گولن و... کرده‌اند که در راستای همان دیسکورس کوردپرس است. بنابراین، کورد چون کل نه موضوع و ابژه قلم به دستان است نه معیار رفتار سیاسی احزاب. احزاب از یک سو طریقتهای علمانی شده هستند و از سوی دیگر، قبایل مدرن گشته لاجرم بخشی از ایجابیت/شریعت گسسته از ایمان به خوددا هستند.

آنچه امروزه در قلم به دستان کوردستان شاهد آن هستیم نه مسئله خدمت و خیانت که از منظر دیدگاه اخلاقی است بلکه شکاف تئوری و عمل است که فقدانیت سوژه کورد که همان فقدانیت سوژه ساسی است حتی اگر درباره سیاست نیز بنویسد رنج می‌برند. فقدانیت سوژه کورد که با گوشت و خون کورد داشتن متفاوت و حتی با احساس و عشق به کورد بودن متفاوت است همچنان که در احزاب سیاسی و استراتژیهای آنان مشهود است در قلم به دستان کورد نیز هویدا است. استراتژی احزاب بر مبنای کوردیت چون سوپزکیتیویتی نیست نمونه روشن آن این است که از زاویه متهم به خود نگاه می‌کنند که تجزیه طلب نیستند و قادر به برکشیدن خویش به کرسی قضاوت نیستند و فقدان سوژه باعث عدم درک ریشه سیاسی مفاهیم فرهنگی و درک ارتباط ساختاری و عقلانی اپوزوسیون و صاحب قدرت ایرانی می‌گردد که در توهم احقاق حق با قانون هستند در حالی که قانون در ایران از زمان تکوین خویش - به قول عباس ولی - همان امر استثنایی نسبت به کورد است و مشروعیت دهنده خشونت آن است لاجرم کورد نیز هنوز ابژه است. این مسئله در قلم سیاستمداران نیز هست برای

مثال دکتر قاسملو حتی اگر درباره سیاست و حق ملی می نویسد از فقدان سوژه سیاسی کورد در نوشته ها و اقدامات خویش رنج می برد و زاویه دید وی، سیاست فرهنگی چندملیتی بودن ایران است که - به قول حسن پور - همان قوم فارس است (رجوع شود به مقاله خوب حسن پور «ملت و جنبش ملی کوردستان»).

قلم به دستان کورد به جای اینکه به درک این مسئله خودآگاه باشند و آوانگارد احزاب شوند چنان که روشنفکران فارس شدند؛ خود بازتولید آن می شوند به دو دلیل: اول اینکه به خاطر علقه هایی خانوادگی و یا شخصی و شهری به حزب وجود و گرایش حزبی آنان تا آخر عمر تقدیر افکار و ماهیت وجودناشته آنان را نیز در لیبرال یا چپ بودن تشکیل می دهد. وجود احساسی و اعتقادی حزبی آنان مقدم و تشکیل دهنده افکار آنان است. دوم اینکه با نگاهی به مجلات روزه لات مشاهده می شود حتی اگر بحث سیاسی و دولت نیز شود فقدانیت سوژه سیاسی آن را به امتناع طرح مسائل سیاسی دچار کرده است و در حد گفتمان و مجلات فرهنگی و ادبی باقی می ماند چرا که فاقد صورت کلی از کورد هستند. این مسئله گریبانگیر خارج نشینان نیز می شود برای نمونه حسن پور انترناسیونال که درک وی از بسیاری از ناسیونالیسمهای حزبی عمیقتر و کوردیتر است، از زبان و جنبشهای دهقانی و فمینیستی کورد می نویسد فاقد هرگونه نگاه کوردی و سیاسی به مسئله است یعنی بدون میانجی و صورتی از کورد به آن می پردازد و هر مستشرق و قلم به دست دیگری نیز قادر به طرح و نوشتن این مسائلی سیاسی درباره کوردستان است نقد وی از ناسیونالیسم فئودالی در حد سوسیالیسم اخلاقی باقی خواهد ماند اما نقد وی از چپ کوردستان در عدم درک زیرساخت قومیت فارس در لفافه ملت ایرانی بسیار عمیق و ناسیونالتر از همه ناسیونالیستهاست. گروه دیگری که از کورد بودن آنان تنها زبان کوردی باقی مانده است کسانی هستند که در رسانه های دیگری مانند بی بی سی و انترناسیونال مشغول به گپ زدن هستند که به خاطر دیگری پرستی کورد، نامی برای خود برپا کرده اند. آنان در حد یک تحلیل گر ژورنالیستی برای همیشه باقی خواهند ماند و رسانه های دیگری، تصویری از کورد، بر اساس روشنفکر مدرن خوب از اینان بر ساخته است که الگوی دیگران شود. برای نمونه کوردی که برستی از فقر دانش و تاریخ رنج می برد و برای مثال شخصی چون کوچرا که نه مستشرق است و نه مورخ و کتابی ساده از تاریخ معاصر کوردستان نوشته است؛ یک موج کوردشناسی به شمار می آید - که در مقایسه با حجم عظیم تولیداتی که توسط فارسیها و مستشرقان درباره ایران نوشته می شود از فقر رنج می برد- کورد به جای اینکه این خلا را پر کند درباره مشروطه آن هم نه از زاویه کوردی می نویسد و کورد خوب ایرانی می گردد که در حلقه روشنفکری دیگران جایی برای خود باز کند. کوردهای داخل نیز غافل از این مسائل به مصاحبه و ترجمه آثار فاقد ارزش آنان می پردازند که الگوی کورد روشنفکر می گردند که روشنفکر شدن همان و گسستن از کورد همان. در عدم درک سیاسی از مسئله، مهرداد ایزدی فاقد شهرت آقایان بی بی سی هست در حالی که مادری بلژیکی و آموزش یافته غرب است؛ کتابی جامع درباره تاریخ و فرهنگ کورد نگاشته است اما در حد یک ژورنال بی بی سی در میان کورد اهمیت نیافته است. این ژورنالیستها ضعف علمی و نداشتن طاقت تحقیق طاقت فرسای تاریخی را با نفرین آن جبران می کنند چون بحث بر سر آمریکا حمله می کند یا نه را هر بی سواد و فوق دیپلمی نیز می تواند مطرح کند.

در این میان کسانی چون عباس ولی نگاهی سیاسی و کوردی به مسائل دارد نه حزبی و حقوق بشری و رابطه کورد و دیگری در دوران مدرن را خوب تحلیل می کند تحلیل وی از وضعیت استثنایی قانون ایران نسبت به کورد بسیار عمیق است که متأسفانه مورد توجه احزاب قرار نگرفته است. ایراد ولی نگاه آنتی فنومنولوژی و ماتریالیستی وی به تاریخ و رنج از نداشتن صورتی از کورد چون کورد است. در واقع بدون میانجی مفهومی کورد به کورد می پردازد همچنین چهارچوب ایرانیت در ذهن وی شکسته نگشته است. عباس ولی غافل است که سلطه در قانون نیست که با تغییر قانون، سلطه از بین برود قانون تنها نهادینه شدن خشونت سلطه ی قومی پارسی و استبداد شرقی آن است.

نوشته های تاریخ اوجالان دارای سوژه کوردی است کاری با نتایج و برون دادهای وی که خود به انتقاد از آنها پرداخته ام ندارم اما این نگاه وی به تاریخ و کیهان، تراوش سوژه کوردی است که در تکاپوی خودآگاهی به خویش در ادیسه تاریخیش است. اگر چه در ادامه این سوژه در تاریخ جهانی گم می شود اما در آغاز ما شاهد سوژه کورد به مسئله هستیم به همین دلیل حتی اگر درباره تاریخ و اساطیر نیز بنویسد سیاسی است اما سوژگی سیاسی وی گم می شود و قادر به مفهوم سازی سیاسی نمی شود و بیشتر تاریخ تمدن و فرهنگ است در واقع تاریخ تمدنی و فرهنگی سیاست است و در استنباط مفاهیم اخلاقی و تحسین و تقدیر فنا می یابد. ایراد دیگر به وی شاید به خاطر محدودیت منابع زندان است، اسارت در ایران فرهنگی و زرتشت گرایی و نیافتن مهر است که باعث احیای سنتی است که نفی سنت کوردی است. همچنین ایده همگرایی تاریخی وی که به خاطر استراتژی سیاسی وی است مانند همکاری کورد و سامی در سومر یا پارس و ماد در حالی که اصل مبتنی بر تضاد و تقابل است نه تعامل.

نکته ای که اهمیت دارد، درک صورت کلی کورد بدون درک موقعیت زمانی و سیاسی ممکن نمی شود. برای مثال تئوریهای احزاب بیشتر در موقعیت پساتاسیس و پسادولت کاربرد دارد که در موقعیت پیشاتاسیس و پیشادولت کوردی به کار می برند در باره تحلیلگران عملی نیز صادق است. به این معنی که تحلیلهای خشک علمی از پدیده ایی مانند کوماری کوردستان، مربوط به دوران پس از تشکیل دولت-ملت و جامعه مدنی در غرب است که علوم طبیعی بر علوم انسانی غلبه یافت و بعد از تشکیل پروسه دولت، به جزئیات جامعه پرداختند که جامعه شناسی نیز اهمیت یافت. کتاب خرد و انقلاب مارکوزه برای درک این تحول مهم است. علم نیز همیسته تحولات سیاسی و اجتماعی است. همانطور که کورد در موقعیتی نیست که مفاهیم شهروندی و آثارشستی به کار آن بیاید چون این تئوریهها مربوط به دوران پساتاسیس است، از نظر علمی نیز کورد به صورت کلی و مفاهیم فلسفی نیاز دارد نه روح خشک پوزیتیویستی چون فاقد عینیت است که با روح علوم طبیعی آن را تحلیل کند. ضمن اینکه چرا بر درک پوزیتیویستی از علم باید استوار باشد چرا بر درک امثال دیتلای و زمیل از علم استوار نباشد که به تحلیل روح عینی پرداختند و سعی در زدودن سلطه علوم طبیعی بر علوم انسانی داشتند. تحلیل عباس ولی مبتنی بر درکی از علم پوزیتیویستی و علوم طبیعی است. اکنون کورد در آستانه ایی است که به مفاهیم و صورت کلی نیاز دارد که علوم طبیعی قادر به دریافتی از آن نیست به همین دلیل پدیده ای مهمی چون اعلام دولت در کوماری کوردستان به تحلیلهای خشک جامعه شناسی تقلیل می یابد

برای مثال راقم این سطور حتی در بحث از فرهنگ و آیین به تاریخ‌نویسی سیاسی و مفهومی آن پرداخته ام و مفاهیمی چون دولت‌کوردی و ساختار سیاسی نظم‌کوردی را در تقابل با دولت و نظم دیگری مفهوم‌سازی کرده ام. این تقابل را نمی‌توان با دیدگاه اخلاقی نادیده گرفت چرا که همه ما شاهد آن هستیم. بنابراین به جای نفرین و محکومیت اخلاقی یا نصیحت اخلاقی، باید بنیادهای آن را درک و به جای تقابل‌های خیر و شر به آن صورت‌بندی داد و مفاهیم سیاسی را استنباط کرد. در حالی که استنباط مفاهیم سیاسی را در هیچ مورخ دیگری از امین زکی تا اوجالان شاهد نیستیم حتی اگر در باره سیاست بنویسند. سایر مورخان چون سوران صرفاً به کورد بودن این جنبشها می‌پردازد که در کتاب من یک فصل را به خود اختصاص می‌دهد و با بحثهای زبانی و نژادی چون یک شرق شناس کورد را در حد باستان‌شناسی تقلیل می‌دهد. مورخان با تاریخ بی تاریخ ایلات و عشایر دون میانجیگری کورد بازتولید همان تاریخ ناتاریخ احزاب امروزی را بازتولید می‌کنند که نمونه امروزی آن تاریخ‌نویسهای جزئی شهری و حزبی در باشور است. امین زکی نیز نه تنها با اخلاق به سیاست می‌پردازد و صفی زاده نیز هیچ درکی از پیوستگی تاریخ کورد نداد و هشتصد سال هشتصد سال از آن گم می‌شود. اوجالان نیز که تنها کسی است که حامل سوژه ی کورد در نوشتن است و از این بابت از هم روشنفکران کورد پیشی گرفته است بیشتر تاریخ فرهنگی سیاست را می‌نویسد که همان فقدان سوژه سیاسی کورد در تاریخ‌نگاری و بررسی پراکندگی اجتماعی و تاریخی کورد بدون میانجی کورد است در واقع تز همکاری قومی وی در سومر و هخامنشیان بیشتر باستان‌شناسی است در حالی که در سیاست تضاد و تقابل بوده است. مشکل دیگر اوجالان، دیدگاه ایرانی/زرتشتی قلم وی است برای مثال همگرایی پارس و ماد و زرتشتی بودن کورد که باعث پیروزی ایران فرهنگی در باکور شد. روشنفکرانی که به مسائل متنوع طبقاتی و روشنفکری و اجتماعی امروز کوردستان می‌پردازند که در حد جامعه‌شناسی است همانند مورخان هستند که به پراکندگیهای تاریخی و سیاسی کورد بدون درک تداوم و ساست کلی آن می‌پردازند که راقم این سطور این مسئله را حل کرده است از سوی به تداوم این تاریخ با شالوده شکنی متنهای دیگران دست یافته ام برای مثال تداوم از گوتی تا مزدکی و خرمدینان و از سوی دیگر به میانجی کورد و با صورت کلی کورد به مسئله پرداخته و با پردازش تاریخ سیاسی در ارتباط با صورت فرهنگی، سعی در استنباط مفاهیم سیاسی و طرحی از نظریه دولت داشته ام چرا که امتناع نظری از دلایل اصلی امتناع عملی است و مواد این نظریه را از دل تاریخ و جنبشهای سیاسی کوردی استنباط کرده ام. و با مفاهیم سیاسی تحلیل کرده ام نه اخلاقی و باستان‌شناسی. اگرچه نقدهای زیادی به کار من وارد است و هنوز ناکامل و ناپخته و ناتمام باقی ماند اما سعی کرده ام تاریخ‌نگاری را از بحثهای نژادی و زبانی و اخلاقی خارج و تاریخ سیاسی و فرهنگی را در ارتباط با یکدیگر تا دست‌یابی به صورت کلی کوردی ممکن شود که انتقاد از اینکه کورد و ماد چه ارتباطی دارند فقدان درک و فغان جهالت منتقد است چون اساساً درک نکرده‌اند که کار من گذار از بحث نژادی و زبانی است.

فقدان تاریخ‌نگاری ملی و سیاسی از سویی، معلول سیاستهای فاقد سیاسی حقوق بشر و مدنی و اخلاقی امروزی است و از سوی دیگر به بازتولید آن منجر می‌شود تاریخ‌نگاری که به مسائل سیاسی و پادشاهیها با نگاهی اخلاقی مینگرد به اخلاقی کردن سیاست امروز منجر می‌شود و تاریخ‌نگاری که به تنها به ذکر رویداد نه افعال تجلی اندیشه می‌پردازد به تثبیت رویدادهای تکراری سیاست امروزی منجر می‌شود. همچنین اینکه از چرایی چهارچوب نظری فلسفی پرسیده شد ناشی از عدم درک مسئله بود و اینکه هیچ اشاره ایی به اینکه من تاریخ سیاسی و به مفاهیم سیاسی پرداخته و حتی برخلاف اخلاقی کردن سیاست سیاست را به اجتماع و الهیات نیز کشاندم در بررسی عقل سیاسی ایرانی؛ نشان از عدم درک نوشتار من بود عدم درک مبحث نظری کتاب به عدم درک کتاب در ارتباط مفاهیم بنیادی الهیات و دین ایرانی در پیوند با قدرت و سلطه پرسی است که امروز ریشه سیاسی و تاریخی مفاهیم متافیزیکی شده سلطه دیگری درک شود تا با نجات از دالهای اعظم ایرانی و فرهنگی، خود را به بخش و سگ نهمان محدود نکنند و نقد ارتباط آن با ماد، عدم ارتباط ذهنی آنان با محتوا و مطالب کتاب و باقی ماندن ذهن سخیف آنان در مباحث نژادی و زبانی است. البته باید اعتراف کنم من با همه نویسندگان اشنایی ندارم شاید منابع و کتب تاریخ بسیار ارزنده ایی نوشته شده‌اند اما راقم این سطور با آنها اشنایی ندارم بویژه اطلاعات من از نویسندگان باکور بسیار ناچیز است.

- **این مطلب** اکنون نیز می‌بایست در پایان زمانی که جلد دوم و سوم نیز به سرانجام می‌رسید؛ نوشته می‌شد که خود به خود به نتیجه منطقی می‌رسید و اطلاعات کاملتری در مطالعه برای دو جلد دیگر به دست می‌رسید اما متأسفانه در سفر الحق به خلقی که داشتم دریافتم هنوز زود است که این خلق تصویری از ان حق دریافت کنند و فقدان شرایط مناسب از نوشتن جلد دوم و سوم منصرف شدم. او این صورت‌بندی کلی از آن است. متأسفانه ده سال پیش که جلد اول به پایان رسید دیگر فرصت نوشتن مستقلی را نداشتم. کتاب اول خود سفر از خلق به حق بود که به منزه کردن حق و سنت زدایی پرداختم. اکنون در سفر از حق به خلق تجلی عینی حق در سنت را بازگو می‌کنم. (همچنین باید اشاره کنم که راقم کتاب اول را در سال ۲۰۱۱/۹۰ به پایان رساندم که تا ۲۰۱۳/۹۲ اجازه دفاع نیافتم و تا ۹۴ امکان چاپ نداشتم که از سالهای ۸۴ درگیر این پرسش و تحقیق درباره آن بودم. قبل از چاپ نسخه چاپ نشده را به دوستانی فرستادم تا شاید کمکی باشد که از بحثهای ژورنالیستی و ادعاهای لیبرالیسم و سوسیالیسم خارج شوند اما به جای تکرار کارهای من به تکرار ادعای من که سالهاست مشغول تحقیق هستم پرداختند که خود را از نشخوارکنندگی اندیشه‌های من در بیاورند اما همیشه در حد نشخوارکننده اندیشه‌ها و دیدگاه من باقی خواهد ماندند هر چقدر هم بد و بیراه به من سعی در کتمان دزدیهای خود داشته باشند در حالی که قبل از من مشغول تحلیلهای ژورنالیستی و عشق ایرانی و اینکه لیبرالند یا سوسیال بودند و من براحته نتیجه تحقیقات هفت ساله ام را مفت در اختیار آنها گذاشتم. نکته آخر اینکه همانطور که اشاره کردم در پایان کتاب اول هنوز نه «روژاوا» بی شکل گرفته بود و نه داعشی هجوم کرده بود در واقع با این دو اتفاق به نوعی فرضیه من تبیین بهتری یافت که در چاپ بعدی کتاب و مجموعه مقالاتی به این دو پدیده اشاره کرده ام.

- **بیشتر محققان** جنبش‌های آناتولی ترکها هستند که در راستای سیاست کمالیسم در نفی وجود مستقلی برای کورد که آنها همان ترک کوهی هستند، به تحقیق در باره آن پرداخته‌اند که سعی در کتمان کورد بودن این جنبشها دارند همچنین سعی دارند ریشه مذاهب علوی را به آسیای میانه و شمنیسم ترکان

برگرداند. از سوی دیگر محققان ایرانی و ایرانی شناسان سعی در یافتن ریشه ایرانی/خراسانی و زرتشتی برای این جنبشها هستند. بسیاری از این جنبشها و حاملان فرهنگی آنان که در نبود تاریخ‌نویسی کورد، ترک و ایرانی گشته‌اند، کورد بوده و هستند که ریشه کوردی آنان همانطور که بروین سن اشاره کرده‌است به غرض کتمان گشته‌است بهترین مثال صفویان است که اولین بار کسروی کورد و ایزدی بودن آنان را فاش ساخت. این قضیه کورد و مهری بودن صفویان که صدها کورد بودن آنان کتمان گشته بود در باره بسیاری از دیگر فرهنگ و مردمان نیز صادق است. برای مثال علویان که آنان را ترک می‌پندارند یا بکتاشیه که ترک زبان گشتن آنان دلیل بر ترک بودن آنان و فرهنگ ترکی علوی نبوده است همانند صفویان تغییر زبان داده اند. بلکه نشان از کورد بودن مردمان علوی است که امروز ترکی زبان آنان است و نشان از تحقق سیاستهای کمالیستی در ترکیزه کردن آنان دارد که مورخان ترک نیز نقش تاریخی و روشنفکری سیاستهای شونیستی دولت کمالیسم را به خوبی انجام می‌دهند که در مورد ایران نیز صادق است که روشنفکران به بهانه ایران فرهنگی در جهت سیاستهای امپراتریستی نظام‌های حاکم قلم فرسایی می‌کنند.

متأسفانه در فقدان کوردشناسی مستقل تقسیم‌بندی ایرانی و ترکی برای تفسیر این جنبشها و مذاهب علوی و یارسان و ایزدی وجود دارد از سوی مذهب یارسان و ایزدی را به ایرانیت و زرتشت پیوند می‌دهند و از سوی دیگر علوی را ترکیسم که در فقدان کوردشناسی مستقل و عدم اذغان به هویت مستقلی برای کورد در دانشگاه‌های غربی طبیعی است که سایکس/پیکو باید مشروعیت یابد.

فقدان سوپزکتیویته گشتن کورد است که حتی محققان کورد زبان در چهارچوب کلان روایت ایرانی و ترکی و یا اسلامی به بررسی جنبشها و فرهنگهای کوردی می‌پردازند. چند سال قبل در مطلبی تحت عنوان فقدان ذهنیت کوردی تا حدی به مسئله پرداختم. متأسفانه کوردها به اصطلاح مدرن محقق که در دانشگاه‌های تهران و استانبول و بغداد تحصیل می‌کنند درک و دریافتی از ایدئولوژیک بودن علم ندارند و غافل هستند که پس زمینه علمی مثل باستان‌شناسی با مفاهیمی چون ایران و هندو ایرانی، آلوده گشته‌است و با همان دیدگاه به فرهنگ و آثار باستانی خویش می‌نگرند که نتیجه‌ای جز آسیمیله کردن فرهنگ و آثار کورد/مهری در فرهنگ سیاسی دیگری ندارند چرا که خود نیز آسیمیله گشته‌اند. امروزه از این دانشمندان زیاد است گروهی به اسم باستان‌شناسی علمی در دام ایدئولوژی فارس افتاده‌اند و کشفیات را صورتی ایرانی/زرتشتی می‌دهند و گروهی نیز به اسم شاهنامه کوردی سیاست فرهنگی دیگری را فرهنگی کوردی می‌خوانند. برای مثال محمد علی سلطانی در کتاب نقش کوردها در فرهنگ و تمدن ایرانی که شکل فرهنگی همان کورد با معرفت و من تجزیه‌طلب نیستم.

امثال سلطانی و یاسمیها بدانند که در توهم نقطه ارشمیدسی در نیایش فرهنگ عظیم ایرانی و کورد را بخشی از ایران تعریف کردن نباشند بلکه محصول گفتمان هستند. در میان کوردهای ترکیه نیز کم نیستند که از فرهنگ عظیم تورانی/ترکی سخن می‌پراکنند و کوردها را بخشی از فرهنگ و تمدن عظیم ترک می‌دانند مانند شریف فیراتس Şerif Fırat s و فخرالدین کیرزیوگلو Fırat s Kırzı و سسکبان Sekban. همچنین طرف مقابل ایرانیهای چون حمید احمدی و جواد طباطبایی نیز در توهم سوژه متعال در ستایش فرهنگ عظیم و چند قومیتی ایرانی نباشند چون مانند آنان نیز در میان تمامی ملت‌های شمار است مانند فاروق سومر زکی توقان در ترکیه و قبلتر ضیاگوک‌آلپ که از فرهنگ و تمدن عظیم ترکی و کورد و... را بخشی از این تمدن و فرهنگ عظیم به شمار می‌آورند و علم مستشرقان نیز چون توهمات ایرانیت، توهمات ترکها را تایید می‌کند. اینان روشنفکران ایدئولوژیک دولتی هستند که هردو محصول مستشرقانند و کوردها که دچار از خودبیگانگی شده‌اند در هر چهارپارچه، نشان از فلاکت قوم مغلوب در برابر قوم غالب است که با ارادت و نیایش تمنای پذیرش را دارند که فرار از تحقیر تحمیل شده دیسکورس حاکم است که شاید بخشی از آن شود که هرگز نخواهد شد. توهم نقطه ارشمیدسی به دو دلیل است یکی ژست روشنفکری که اگر با عامه مردم بیشتر نشست و برخواست کنند متوجه خواهند شد که بسیاری از عامه نیز همان چیزها را بازگو می‌کنند پس نیازی به نوشتن درباره آن ندارند و دوم عدم مطالعات تطبیقی در باره سایر کشورهای مشابه و همسایه که اگر روندهای سیاسی و فکری کشورهای عرب و ترک را مطالعه کنند متوجه شباهت عجیب رفتارهای سیاسی و فکری دو طرف می‌شوند که شاید چون سופسطانان دچار شک گردند و از توهم نقطه ارشمیدسی بیرون بیایند.

بسیاری از نظریات تنوریسنهای ایرانی در واقع درباره کورد صادق است. برای مثال نظریه وحدت در کثرت که آن را برگرفته از مفهوم شاهنشاهی و بازتولید گشته در وحدت در کثرت عرفا می‌داند بیشتر تئوری مناسب کورد و کثرت موجود در آن است نه اتحاد و پادشاهی «خداسالارانه» ایرانی به قول هگل. شاهنشاهی مفهومی مادی و منطبق با سیستم متتکر و پلورال مادها بوده است که بریان به درستی حاکمیت مادها را همان توافق شاهکها می‌داند. این مفهوم سیاسی که شاه خدا نیز بود در اسلام با گسست از سیاست در قالب فرهنگی وحدت در کثرت و انالحقها ندای «عهد الست» که در سیاست همان میثاق شاهان با شاهنشاه بوده است، پژواک می‌دهد. اما در ایران تنها وحدت سیاسی و دینی آن را دریافته‌اند و کورد کثرت آن را. وحدت در کورد چیزی جز توافق کثرتها نیست همانطور که وحدت بدنی «بدن کامل»، «هله‌لیه‌رکی» چیزی جز توافق و اجماع بدن‌ها نیست. پارس خود یکی از قبایل و اقوام مهاجمی بود که آداب حکومت نمی‌دانستند و مفهوم شاهنشاهی مادی/مهری را به خداسالاری تبدیل کردند تنها وحدت مسئله را با فراموشی کثرتها دریافتند. تضاد فارس و ترک مسلمان و زرتشتی با کورد، تضاد حاکمیت نظامی و الیگارشیک سیاسی با توده مردم مهری نیز هست. همچنین نظریه تضاد دولت و ملت، تضاد توده مردم مهری مادی بر علیه حاکمیت‌های هجوم آورنده از شرق بود که البته بعداً با تحمیل سکونت و زبانی به تضاد دولت تک قومیتی و قوم بی دولت تبدیل گردید امروز تضاد دولت و ملت نیست بلکه قوم حاکم و قوم مغلوب است برای مثال اوایل انقلاب اسلامی که تنها کوردها در برابر آن مقاومت کردند و از مابقی ایران داوطلبانه به جنگ بر علیه کفار و تجزیه‌طلبان بسیج می‌گشتند. دولت مدرن رضاخانی، نیز نه تضاد دولت با کل ملت بلکه تضاد دولت تک قومیتی پارس با قوم بی دولت کورد بود. امروز دیگر نمی‌توان مماشات ایرانی بودن را با این توجیه که ایران از آن ماست توجیه کرد و به جای اندیشیدن به کورد چون کل در همگرایی با دیگر بخشهای کوردستان به ایرانی بودن اندیشید اکنون باید کوردستان محدود شده را حفظ کرد اصفهان و موصل و تبریز دیگر از دست رفتند... همچنین نظریاتی که از پارداوکس ایرانی می‌گوید که از یک سو فرهنگ و از سوی دیگر شریعت‌گرایی و استبداد، با تقسیم بدنی فرهنگ کوردی/مهری

و ایرانی (فارسی - ترکی) سازگار است. آنجیزی که فرهنگ ایرانی بویژه غربی آن مشهور است مانند حافظ و سهروردی و جنبشهای اجتماعی خرمیان و فتویان به فرهنگ کوردی تعلق دارد طرف دیگر شریعت گرایی غزالی و استبداد حکومتهای شرقی از طاهریان تا سلجوقیان است.

اگر نگاهی به تمامی تحقیقات غربیها و ایرانیها - و متأسفانه کوردهای با معرفت علمی متأثر از دانش دیگریها - داشته باشیم متوجه مسئلهای ساده و اما غامض گشته می شویم. در ردیابی فرهنگ ایرانی قبل از اسلام برای مذاهب امروزی کوردی چون ایزدی و یارسان، مفاهیم هفت تن و اهمیت عدد هفت را با مقایسه آن با امشاسپندان دال بر تاثیر فرهنگ و دین ایرانی یا ریشه داشتن این مذاهب در اسطوره و دین زرتشتی ایرانی می دانند. این ستمبها و مفاهیم مهری و کوردی هستند نه ایرانی و زرتشتی. هفت خوان اصلی و مقدم مهری و کوردی است که زرتشت و ایرانیان آن را برگشته و سازه های معنای آن را دگرگون کردند. بنابراین تشابهات ذکر شده به معنی ایرانی بودن و زرتشتی بودن اینان نیست برعکس بازگشت به همان اصل قدیم است که البته چون قرنها سکوت خودی و حاکمیت خدای سیاسی دیگری بوده است این بازگشت با ذهنیت و حافظه امروزی (امروز صورتبندی این آیینها) باعث فراموشیهایی از اصل مقدم مهری با حافظه خوداگاه زرتشتی و هندی و اسلامی گشته است. باید یک مرحله به عقب تر رفت.

دو مفهوم برآستی امکانیت استقلال آیینی و ذهنی کورد را سلب کرده است که هردو بر ساخته نژادپرستی حاکم بر قرون ۱۷ و ۱۸ اروپا بود یکی نظریه هندو اروپایی یا هندو ایرانی است که کلان روایتی نژادپرستی و ایدئولوژیک است که هیچ اساسی در دنیای تاریخ و علم ندارد اما متأسفانه گذار از این کلان روایت به دلیل حاکمیتها سلب گشته است. دوما مفهوم ایدئولوژیک و سیاسی ایران که به آن مفهومی فرهنگی و سرزمینی قالب کرده اند. با ظهور اسلام امپراتوری بزرگ پارس بود اما این یک امپراتوری مانند سایر امپراتوریهای تاریخ ترکان و مغولان بود و چون سرزمینهای بسیاری در تصرف این امپراتوری بود، تمامی متفکران و فرهنگها آن دیار را ایرانی می نامند که از یک سو از تفکرات ضد سامی و ضد اسلامی اروپا برخاسته است و از سوی دیگر پیچیده کردن مسائل ساده که در چهارچوب امپراتوری سیاسی و نظامی به معنای چهارچوب فرهنگی و دینی نیست. اگر قبل از اسلام امپراتوری مغول حاکم بود اکنون همه متفکران و فرهنگها را به مغول انتساب می دادند. در عدم توانایی تحلیل آیینهای غیراسلامی، هرآنچه را که قبل از اسلامی است را ایرانی فرض می گیرند. امروزه برای کورد تصویری غیر از ایرانی بودن سخت به نظر می رسد و گفته من که ایرانی نیستیم را درنیافتند چرا که قادر به درک اینکه ایران تنها یک مفهوم است و اینکه من می گویم ایرانی نیستیم به معنی بخشش سرزمین و فرهنگ ندارد برعکس آن درست است در باره ایرانی بودن و نبودن که ذهن خلیبها به آن درگیر است رجوع شود به لینک زیر

<https://zakariaqaderi.blog.ir/1397/10/06/HQADER>

مسئله دیگری که دیگر نبود گوش شنوا همانقدر که به ضعف علمی و فقر تاریخ و اندیشه سیاسی بر می گردد به خصوصیت ضعف اخلاقی و ابژه بودن کورد نیز بر می گردد. ضعف اخلاقی که ناشی از متهم شدن است و عشق به روزآوا به دلیل همین ضعف اخلاقی در مقابل دیگری است که تاکیدکنند ما تجزیه طلب نیستیم و حقوق بشر هستیم.

در این مورد روشنفکر کورد هیچ تفاوتی با یک پیشمرگه صفر کیلومتر بی سواد حزب کمونیست و سلفی گروه داعش و اخوان ندارد. برای مثال حزب کمونیست ایرانی مدعی است که ناسیونالیسم و قومیت ارتجاعی است اما در جهت ایرانیت می کوشد و زبان رسمی فارسی است و اسم ایران بر روی حزب است که نفی ناسیونالیسم و ملت، نفی یک طرف کورد و تن دادن به ناسیونالیسم فارس است. اگر ناسیونالیسم نفی می شود، دولتهای مدرن دیگری، بر ساخته ناسیونالیسم است و باید نفی شوند. نفی یک طرف ناسیونالیسم کومله به نفی یک طرف دولت پ.ک. می رسد چون درکی از اینکه ناسیونالیسم دیگریها به مرحله ایجابیت و دولت دست یافت اما کورد نه و نفی ناسیونالیسم به معنی تایید دولت دیگری است که اوجالان صراحتاً بیان می کند. در واقع کمونیسم فراقومی وی، اسارت در قوم مسلط فارس است که کمونیسم را در جهت گسترش قومیت خویش بکار می برد اما در کورد کمونیسم باعث نفی قومیت می گردد. یک سلفی نیز که به داعش یا اخوانیان بر ضد قوم کورد می پیوندد. اخوان و داعش در پیوند با عربیسم و در خدمت ناسیونالیسم عرب است اما کورد در پیوستن به این گروه که ظاهراً در نفی ظلمت قومیت و ناسیونالیسم است، به خدمت ناسیونالیسم و قومیت دیگری در می آید. این آفت امروزه در میان به اصطلاح روشنفکران نیز مد شده است که ناسیونالیسم و... بر ساخته است، اما شعار مدنیت در چهارچوب ایرانیت را می دهند که همان اسارت در ناسیونالیسم دیگری است و تفاوتی با سلفی عضو داش و پیشمرگه صفر کیلومتر حزب کمونیست ندارند. مدعی هستند ربط کورد به ماد و ایوبیان تعصب و ناسیونالیسم است اما از چین تا مصر و تمامی فرهنگهای عیلامی و مادی و... را ایرانی فرض کردن که قبل از ورود ایرانیها به منطقه بودند، منطقی و ناسیونالیسم نیست؟ در حالی که هضم شدن و آسیملیه گشتن ناسیونالیسم فارسی و نفی خودی است. اسارت در ایده اسلام جهان و چپ جهانی به اسارت در مفاهیم شهروندی و مدرنیت و شهروندی تبدیل گشته است و نفی کوردیت به اسم طبقه کارگر جهانی که همان جهانی کردن قومیت فارس بود اکنون در قالب شهروندی و کنفدرال بی دولت احیا گشته است. اگر قبلاً به اسم نجات طبقه پرولتاریا و اسلام فراقومی ما را هضم قومیت خویش می کردند امروز به اسم شهروندی و مدرنیت. اکنون هرگونه نفی دولت و ملت، یک طرفه به معنی نفی کورد و تایید دیگری است. روشنفکری امروز کورد در نفی ملت و ناسیونالیسم، نه تنها اسارت در ناسیونالیسم دیگری است بلکه شکل مدرنتر همان کورد با معرفت و مرزنشین غیور است در واقع شکل عرفانی پیشمرگه حماسی جاش است. کورد باید بدان که پارادایم تعریف می کند مرز علم و غیرعلم بنابراین خود علم نیز ایدئولوژی است. ناسیونالیسم البته که بر ساخته است. خود من معمولاً از مفاهیم ناسیونالیسم و ملت استفاده نبرده ام، اما برای دیگران نیز بر ساخته است فقط در میان آنان به مرحله تثبیت رسیده است و قبلاً صاحب امپراتوری بوده اند. دانش غربی هویت و تاریخ و ناسیونالیسم ایرانی را بر ساخت و متأسفانه کورد هیچ سهمی در دانش غربی ندارد و سعی در تئوریزه کردن سایکس-پیکو با ربط هویت کوردی به گروه و نخبگان و بندیکت دارند. به همین دلیل اصرار به دریافت کلی از کورد و صورت و میانجی کورد دارم. دیگران از قبل صورت و تاریخ کلی

آنان نگاهشده شده است بنابراین یک فارس یا عرب در گوگل نیز می تواند تحقیق کند اما برای کورد صورت نگرفته است اکنون کورد به جای عمق بخشیدن به نیستی خویش باید خلا را جبران کند. همچنین باید در نظر گفت برای مثال آشتی صورت معقول فلسفه غرب را هلهلپهرکی کوردی به این معنی نیست که تحولات اخیر غرب در باره حقوق بشر و فمینیسم و... در دنیای قدیم با جزئیات وجود داشته است این تحولات و مفاهیم مختص جوامع مدرن غرب است و هیچ نمونه مشابهی در خاورمیانه و در میان کورد نداشته است.

یک منبع آلمانی در باره برساخته بودن ناسیونالیسم کورد در باشور و تقلیل آن به گروه و نخبگان که توجیه سایکس پیکو است

<https://ediss.uni-goettingen.de/bitstream/handle/11858/00-1735-0000-0006-AEF6-B/jasberg.pdf?sequence=1>

یک منبع انگلیسی در باره ظهور روایت مدرن ناسیونالیسم تحت تاثیر خانواده بدرخانین رجوع شود به:

https://fis.uni-bamberg.de/bitstream/uniba/43114/1/BOST13HenningBarbaraDissopusse_A3a.pdf

این دیدگاه برساخته بودن ناسیونالیسم کورد را می توان در آثار میثائیل لزنبرگ نیز مشاهده کرد که آن را به روسها ربط می دهد اما چرا به برساخته بودن ناسیونالیسم ایرانی توسط آلمانیها و انگلیسیها اشاره نمی کند؟ شکی در برساخته بودن ناسیونالیسم کورد نیست حتی من فراتر از آن می گویم هم اکنون نیز بعد از صد سال جنبشهای به اصطلاح مدرن، چیزی به اسم ناسیونالیسم و ملت کورد وجود ندارد من از مردم کورد و یک مجموعه فرهنگی و تمدنی کورد نام می برم نه ناسیونالیسم. به عبارت دیگر ناسیونالیسم کورد اصلا مانند دیگرها شکل نگرفته است که نفی شود چون دولتی برای تشکیل آن نداشته است کل ناسیونالیسم ها برساخته است و هیچوقت سوال من ناسیونالیسم یا ملت نبوده است برعکس تمایز کورد، عمری به کل تاریخ و به عصر اسطوره و دین تعلق دارد. همه ناسیونالیسم ها برساخته است ایران یا ترکیه قبلا امپراتوری ترکها بوده است مانند تمامی امپراتوریهای دیگر ترک که اکنون از آن ملت هزارساله برساخته اند. مردمی به اسم کورد وجود دارد و تکثر زبانی و مذهبی آن ارزش است نه ضد ارزش کما اینکه دیگران نیز یک زبان را تحمیل کرده اند نه اینکه متکثر نبوده است این مردم کورد صاحب تاریخ و فرهنگ خویش است اگرچه ملت نیست اما مردمی با فرهنگی متفاوت و در دوره میانه اسلامی نیز طبق مورخان مسلمان که بوریس نیز به آن پرداخته است به هویت قومی خویش خودآگاهی داشته است. نباید فراموش کنیم که رهبری جنبشهای مدرن کوردی به دست شیوخ سنتی بود نه روشنفکران مدرن که استقلال خواهی و تشکیل دولت مستقل توسط شیخ عبیدالله و شیخ محمود قبل از تکوین ناسیونالیسم مدرن و و جنبشهای ناسیونالیستی بود. ناسیونالیسم مدرن است اما مردم کورد مدرن نیست و اگر ناسیونالیسم برساخته و باید نفی شود باید دوطرفه در میان ایرانیهها و ترکها نیز نفی شود همه ایرانیهها قبل از ناسیونالیسم خود را متعلق به قبیله وایل می دانستند. نفی ناسیونالیسم دیگری به معنی نفی دولت های دیگری است چون تجلی همان ناسیونالیسم برساخته است

یکی از مضحکترین نمونه ها فیلیپ کرین بروک است که به شکل خستگی ناپذیری سعی دارد که مذاهب ایزدی و یارسان را در درون دین زرتشت جای دهد و مهر ایرانی را بر آنان بزند. در مطالعه مقاله های وی ابتدا تصور کردم که توسط دانشجوی دانشگاه تهران نوشته شده است تا دوباره به اسم نویسنده دقت کردم که در مقدمه چنان ایرانی بودن را تکرار میکند. برای مثال وی مفاهیم هفتن و عهد ازلی و کشتن گاو را نشانه همگرایی این مذاهب با دین زرتشتی می داند اما در ادامه خود به تفاوت آنان معترف برای مثال شر بودن قربانی گاو در زرتشت و خیر بودنش در ایزدی و اهل حق، می نویسد که فرهنگ ایرانی غیرزرتشتی یعنی حتما واژه ایران باید باشد. در جای دیگری به تفاوت های این دو مذهب با زرتشتی خودآگاه می شود مثلاً در تضاد بنیادین خیر و شر زرتشتی، واژه هند و ایرانی را به کار می برد که معلوم نیست به چه معناست یعنی تا بتواند به زور لباس تنگ زرتشتی را بر تن آنان می کند و هر جا امکان آن نبود که بنا به اعتقاد خودش تفاوتها به حدی آشکار است امکانش نیست با مفاهیم جعلی هند و ایرانی یا ایرانی غیرزرتشتی جزمیت خویش را به پیش می برد. فرض کنیم شباهتی با هندی دارد چرا حتما باید واژه ترکیبی هندو-ایرانی به کار رود؟ در حالی که خود پیشتر متوجه تفاوت های این مذاهب با ایرانی-زرتشتی شده است؟ همچنین باید اشاره کنم که عهد ازلی و هفتن و گاوکشی نه ایرانی و هندی بلکه کوردی و مهری است که در تقابل با آن ایرانی و زرتشتی ظهور کرد که وی اسمی از آیین مهر نمی آورد. وجود مفاهیم و سمبل های هفت گانه در فرهنگ ایرانی/زرتشتی که برگرفته از هفت خوان مقدم مهری است، نشان از مهری/کوردی بودن آن فرهنگ است نه برعکس. چرا همیشه زمانی که شباهتی میان فرهنگ و مذاهب کوردی با ایرانی و یا هندی یافت می شود، حکم بر ایرانی و آریایی بودن کورد صادر می شود؟ چرا برعکس نباشد؟ چرا نمی توان این شباهتها را نشانه تاثیر پذیری ایرانی/هندی از کورد-مهر در نظر گرفت؟ آیا این همان توجیه سایکس-پیکو و نظریه نژاد آریایی نیست که توسط امثال کرین بروک و گوینو، توجیه علمی می یابد؟ این محققان هرگونه اثری از آتش ببینند، آن را نشانه فرهنگ ایرانی به شمار می آورند. آتش چون آب و غذا بخشی از زندگی انسان برای برآورده کردن نیازهای عملی از عصر هموساپین تاکنون است و هیچ ربطی به تمدن ایرانی ندارد اما محققان ما با کشف هر دار سوخته ایی آن را فرهنگ ایرانی و خلاف آن را ایدئولوژی لحاظ می کنند. بروین سن در بررسی سیر کوردشناسی تنها در باره کرین بروک واژه عشق را به کار می برد و وی را عاشق دین زرتشت و ایران باستان می داند. بروین سن به خوبی درک کرده است چون عشق آمد دیگر عقل و علم کیلویی چند؟ رجوع شود به این دو مقاله عاشق ایران زمین ما: سه نخله یزیدی، اهل حق و علوی در کردستان

<http://ensani.ir/fa/article/74512>

<https://www.magiran.com/paper/722600>

در رد این نظریه و اثبات مهری بودن آیینهای ایزدی و یارسان رجوع شود به مقاله ریچاد فولتز:

https://brill.com/view/journals/jps/10/1/article-p87_6.xml?language=en

این نظریه های نژادپرستانه آریایی که در قرون ۱۸ و ۱۹ در فضای ضد سامی/یهودی در اروپا بر ساخته شد، هنوز هم در شکل علم تداوم دارد که کورد را به بخشی از تمدن هندو ایرانی ربط دهند. متأسفانه در میان کوردها نیز گروهی از رشید یاسمی گورانی و گردآورندگان شاهنامه گوران و تا محمد علی سلطانی، در این چهارچوب می اندیشند. برای مثال کتاب نقش کوردها در تمدن و فرهنگ ایرانی اثر سلطانی را باید به نوعی شکل فرهنگی همان سگ نگهبان مرزهای ایرانی و مرزنشینان غیور در نظر گرفت که البته فاقد هرگونه اهمیتی است. یا برخی از باستان شناسان که صورت ایرانی و زرتشتی را بر کشفیات باستانی کوردستان می پوشانند این همان فقدان صورت کلی کورد و مفاهیم پیشینی کورد است که در بالا اشاره کردم که قادر به شکل دادن به تجربیات پراکنده نیست. به یکی از مقالاتی که فالیباف یکی از نویسندگان این مقاله است که در مجله علمی به چاپ رسیده است ارجاع می دهم تا تقسیم بندی علمی و غیرعلمی ایرانی روشن شود که علم همان در خدمت امپراتوری فارسی است این مقاله تو گویی وبلاگ رسمی سپاه پاسداران است که قصد حمله به باشور را دارد و کشفیات باستان شناسی را متعلق به فرهنگ ایرانی در نظر می گیرد. البته حمله نیز صورت گرفت این مقاله تقریباً یکی دو سال قبل از فراندوم نوشته شده است زمانی که زمزمه فراندوم به گوش رسید که بعداً نظریه عملی شد و ایران به همراه ترکیه و عراق به باشور برای نفی کردن فراندوم حمله کردند: عنوان مقاله «پژوهشی در حوزه فرهنگی و تمدنی ایران: نمونه موردی کوردستان عراق»

<https://iranjournals.nlai.ir/handle/123456789/160344>

برای دریافت سیاسی بودن پروژه ایران فرهنگی که توسط وزارت خارجه همزمان با طرح قدرت منطقه ایی ایران ارائه شد و روشنفکران و علم ایرانی در خدمت آن هستند رجوع شود به دیگر مقاله اینجانب: پروژه سیاسی ایران فرهنگی و شورشیان بی خرد: از یاسمی گورانی تا شاهنامه گوران.

برای درک ارتباط جنبشهای اسلامی معاصر عرب از وهابیت تا اخوان با ناسیونالیسم عرب رجوع شود به کتاب خوب باسام تبیی که خود عرب است:

<https://vdoc.pub/download/arab-nationalism-a-critical-enquiry-47s8snek5uv0>

راقم این سطور در کتاب عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کوردها اشاره کرده ام که در دوره اسلامی کورد فاقد آگاهی قومی و تمایز قومی خویش را از طریق مذهبی بیان کرده است یا ما منابع آن را تایید نمی کند. باید اشاره کنم که مسئله کمبود منابع است و خود آگاهی قومی نیز در میان ادبیات و آیینهای کوردی بوده است؛ برای مثال: چه نی تیرمانان مه گیلیم هه ر دانر / مه کوشم په ری آیینی کوردان یعنی با یاران روحانی خود کوهها و تپه ها را در می نوردیدیم و برای بقای آیین کوردها تلاش می کنیم که مربوط به قرن سوم هجری است. یا پیرموسا که متعلق به قرن هفتم است سروده است که :

یه کسه ر کرده وه کورد و کوردستان / هه م وه موعجزات هه م وه سفره و خوان .

غولامان دیشان و موعجزاتش / ته مام کوردستان داوه به راته ش.

از این اشعار که صراحتاً به کورد و کوردستان اشاره شده است کثیر است که نشان از خود آگاهی قومی البته نه ناسیونالیسم بوده است. اشعار دیگری که منبع آن نامعلوم و توسط یکی از دوستان یارسان برای من فرستاده شد:

مسلحت دیدن رو بنین ورا / بچین به درگان شای قندین فلا.

شاه که یه شنفت سوار بی وزین / رو کرد و درگای بینای بهترین

واتش یا خودای جهان آفرین / حقم بستانه چه ایران زمین

همچنین سلطان سنجر که منطقه را کوردستان نامگذاری کرد و بارها مورخان به مناطق کورد نشین تحت عنوان کوردستان بدون تقسیم بندی اداری پرداخته اند نشانی از این خود آگاهی بوده است. همچنین اینکه این همه مورخان و متکلمان مسلمان چه شیعه و چه سنی کوردها را به جن و شیطان و عاری از فضیلت و کافر ملقب کرده اند، نشان از وجود هویتی به نام کورد بوده است. . جیمز بوریس در مقالاتی طبق منابع کلاسیک مورخان اسلامی به وجود هویت قومی و خود آگاهی به آن اعتراف کرده است که فراتر از هویت قبیله و ایلی خود آگاهی قومی در مقابل ترکان و... داشته اند. مهمتر اینکه منابع نگفته اند که این قبیله یا آن ایل جن و شیطان است بلکه کورد چون کل را جن خطاب کرده اند و کل جبال و ماهین را کوردستان نامیده اند. خود آگاهی قومی کورد در میانه های اسلامی در قالب لفافه دینی و تصوف بروز کرده است که رمزگونه و باید تفسیر و مفهوم سازی شود. همین امروز نیز اگر بنگریم کوردها مسلمان شافعی در میانه حنفیهای سنی و شیعه قرار دارند یعنی در میان اکثریت حنفی کوردها شافعی و تصوف نقشبندیده نیز اساساً از سوئی، در مقابل بنیادگرایی سنی وهابیون و از سوئی دیگر شیعه گرایی جنوب عراق و ایرانی برجسته گردید به این معنی که از نظر مذهبی نیز هویت متمایز قومی خویش را بیان کرده است. بسیاری از ترکها و کوردهای اذربایجان سنی شافعی بودند، ترکان شیعه گشتند اما کوردها همچنان سنی شافعی باقی مانده اند که هویت خویش را هم از ترک و هم از مرکز شیعی متمایز تعریف کنند. یکی از دلایل عقب نشینی قدری در برابر نقشبندیده جبهه گیری خود در مقابل ایران شیعی شده است. قدری از نظر باطنی به شیعه نزدیکیهایی دارد اما نقشبندیده نصب را نه به علی بلکه ب ابوبکر می رساند و به ظاهر مقیدتر است. همچنین نباید از نظر دور داشت که جنبشهای معاصر که درخواست استقلال و دولت کرده اند رهبریت آن در دست شیوخ و قبل از تشکیل ناسیونالیسم بود مانند شیخ سعید و عبیدالله که در ادامه نشان دادن تمایز قومی از طریق مذهبی است که رهبریت شیخ عزالدین حسینی نیز نمونه ایی از آن است که یک شیخ سنتی و امام جمعه به رهبریت خواسته ای ناسیونالیستی تبدیل می شود و خود بیان کرده است تضاد نه مذهبی بلکه ملی است که بررسی آن در دوران میانه های اسلامی به تحقیقات بیشتری نیاز دارد.

- در باره متد باید عرض کنم که متد این کار تاریخ را در ارتباط با دوری و گسست از هستی‌عینی از یک سو، و بازگشت به آن از سوی دیگر بررسی می‌کند به عبارت دیگر از یک سو ندهای توحید/توافق و از سوی دیگر ضد آن یعنی بت‌پرستی را بررسی می‌کند. درک غیریت مقدم بر تقابلهای دوگانه، دریافت همان هستی‌عینی خودای سیاسی، سوای صفات تاریخی و متافیزیکی وی و، درک صور بشر، قبل از آلوده شدن به الودگیهای سیاست‌خدایی و فلسفه روح و در واقع بازگشت به عهد السستی است که ابدان بشر قبل از وجود تاریخی و قبل از آلوده شدن به ارواح متافیزیکی و تاریخی، با بدن کامل/خوددا دونادون گشته و میثاق را ه لپه رکیند. این کار هم متد علمی است و هم ایمان ندای بازگشت به خوددا. هدف از این کار تنها ماندن در ساحت اندیشه نیست بلکه شناخت هستی کامل خوددا برای زندگی عملی است. در صورت بازنگشتن به خوددا، قهر و کین و عذاب آن توسط خود بشر اتفاق می افتد چرا که این خوددا تنها پاداش و خیر است و شر و ظلمت در آن جایی ندارد. دوری از خوددا و دست نیافتن به اتفاق با وی و اصرار بر بت پرستی، دلیل شر و نفاق است. این خوددا سوژه ای که قادر به عذاب و پاداش و قانون گذاری باشد نیست بلکه پذیرش و وفق با وی پاداش می آورد و دوری عذاب. این دفتر سرنوشت فراموشی خوددا و بازگشت دوباره به وی است. بنابراین، هدف از این تحقیق از یک طرف، توافق قدیم و بازگشت به خوددای راستین و انسان در رحم تاریخ همراه است که هیچ حجایی بین بدنهای انسان و بدن کامل نبود و پاک کردن بدنهای انسان از ارواح خبیثه تاریخی و متافیزیکی و بت‌پرستی است و از طرف دیگر، نشان دادن چگونگی تکوین و تدوین دوری انسان از توحید و آلودگی وی به بت‌پرستی و توهامات است. بازگشت به زمان/مکان همراه که بشر و خوددا با هم بدون حجایی در هه‌لپه‌رکی می زیستند. دادستان این دفتر، روایت دورگشتن بشر از خوددای سیاسی و آلودگی او به سیاستهای خدایی و در عین حال تلاش برای تجدید میثاق با خودداست که روایت خود تاریخ است. لاجرم روایت بیان شده از این قلم، روایت خود تاریخ است که در عین دوری از عهد همراه، همیشه ندای بازگشت به سوی او را نیز داشته است. در این متد که از سوی علم و تاریخ است و از سوی دیگر خودداشناسی، تضادی بین علم و مادیات و سکولاریسم با توحید و الهیات از بین می رود.

- **در باره ضعف اخلاقی** کورد باید بگویم که با توجه به تجربه‌ایی که از کوردهای هر چهار پارچه کوردستان دارم، تنها چیز مشترکی است که می توان در میان کوردها سراغ گرفت بنابراین اگر نه ملت مردمی به نام کورد وجود دارد. این مسئله بی ربط به این نیست که کورد ماده بی صورت است و صورت را باید دیگران به وی دهند. کورد شیر و غیرت مند صورت دیگران است و برای صورت کوردی که پردازش نشده است موش و بی غیرت ترین مردمانی هستند که می توان تصور کرد. اینکه در رسانه های دیگری مشغول بد و بیراهه گفتن به جمهوری اسلامی منهای ایران هستند، نشخوارکننده خود اپوزسیون فارس هستند وگرنه جرات این کار را نیز نداشتند. کوردهای روزا و نیز که برای رسانه های خارجی و ارزشهای جهانی مقابله با داعش افسانه ایی شده‌اند، چهل نفر از آنها در مقابل یک عرب جرات ابراز وجود ندارد. البته کورد مسلمان با معرفت سوری یا ایرانی و ترکیه ایی بله اما خارج از صورتی که دیگران پذیرفته اند، به هیچ وجه جرات ابراز وجود ندارند. کوردهای کوردستان شرقی نیز چنین است کورد ایرانی ابراز وجود دارد اما کورد مستقل مثل موش پس می کشد. صورت کورد را دیگران تعریف کرده‌اند و هرگونه تخطی از این صورت مانند صورت کورد با معرفت ایرانی، خروج از دایره نظم نمادین است که چون کورد ابژه و فاقد صورت خویش است از زاویه دیگری و ذهنیت دیگری خود را می‌نگرد که نمی خواهد کورد تجزیه طلب بد باشد. که روی دیگر تجزیه طلبی، فاشیسم و امپراتوری طلبی است کوردی که تجزیه طلب نیست حال می تواند اسم ان استقلال، آزادی و نفی فاشیسم و امپراتوری طلب باشد، ابراز فاشیسم و امپراتوری دیگری است اما کورد قادر به وارونه کردن ارزشها نیست تنها در چهار چوبی که دیگری و اپوزسیون دیگری برای وی تعریف کرده است قادر به ابراز وجود خویش است. هم اکنون که دنیا اسلام را با داعش و تروریسم می شناسد و کورد را با سکولار و دموکراسی، بازم یک کورد جرات رودروری با یک مسلمان در غرب را ندارد. در یک کلام کوردیت خر شدن دیگری است و بنام ارزشهایی چند ابراز اپوزسیون دیگری قرار گرفته است. کورد فاقد تعریف و صورت است یا در چهار چوب تعریف و صورت دیگری مانند کورد ایرانی قرار می‌گیرد یا شیطان و تجزیه طلب چون خود قادر به خلق مفاهیم و صورت دادن به خویش نیست. (ر.ج به مقدمه کتاب نظم اهورایی و تازش اهریمنی). چنان اعتماد به نفس را از کورد گرفته‌اند که با ارزشهای دیگری باید خود را اثبات کند. اگر از استثنائاتی چون **کوچر بیرکار** بگذریم غیرتی نمانده است. کوچر بیرکار، برآستی شایسته تحسین است، خود را مستقلا کورد تعریف کرد نه کورد ایرانی و حتی حاضر به مصاحبه با رسانه های فارسی نشد. غیرت از کورد رخت بر بسته است و مرزهای سیاسی و واقعی حقیقتی نام یافته اند. همچنین باید از **جمال پورکریم** که نگرانی خود را از تجزیه کوردستان به جای تجزیه ایران اعلام کرد، تشکر و قدردانی کرد چیزی که در باشور آن را فغان سر می زدم کسی که تجزیه طلب ایرانی نیست جاش و تجزیه طلب کوردی است. می خواهم احترام خودم را به **شیخ عزالدین حسینی** که تنها کسی بود و جرات کرد در بی بی سی پادمفهوم تجزیه طلبی که همان تلاش برای رهایی و آزادی کورد از بردگی فارسی است را پذیرفت. یک تار موی این شیخ ما به تمامی روشنفکران و کراواتها که ابژه فارس هستند و نگران آنند که فارس در باره آنها چه فکر می کند چون یاد نگرفته اند که درباره فارس فکر کنند.

- سخنرانی از دکتر شرفکندی موجود است که با تاکید و تکرار می گوید چرا دیگران هویت و ملت خویش را فغان سر می دهند و ما نباید بگویم که کورد هستیم. زمانی که این فیلم را مشاهده کردم با خود گفتم که ما به کورد بودنمان افتخار می کنیم چرا دکتر چنین گفته است. اکنون که می اندیشم هنوز آن سخنرانی مهم است که چرا ما جرات بیان اینکه کورد هستیم را نداریم. کوردی که مطابق با تعریف خود کورد و هویت مستقلی باشد. کورد ایرانی و مسلمان سوری و ترکیه‌ای تعریف دیگری از کورد است. کورد مستقلی که نه ایرانی باشد نه سوری و ترکیه‌ای را هیچ کس جرات بیاننش را ندارد در مقابل دیگرها. کورد قادر نبوده است به تعریف خود بپردازد ماده کورد است و صورت را دیگران ارائه داده اند. هرکسی که نتواند به غیر از صورت دیگران چون کورد ایرانی، خود را مستقلا کورد تعریف کند، از کورد بودن استعفا دهد. چه کسی این سنوال بی معنی را که کوردها کجایی هستند، جعل کرده است؟ مگر کسی می پرسد ایرانی یا آلمانی کجایی هستند؟ کوردها، کوردستانی هستند و بس. همه در جمع های کوردی شیر می شوند و در مقابل دیگری موش و جرات گذار از تعریف دیگرها از کورد را ندارند.

- در متن اشاره ایی کردم که اعراب و ترک و فارس با وجود اینکه صد سال قبل از ما با مدرنیته آشنایی یافته و امکانات دولتی و ابزارهای مدرن را در انحصار خود داشته اند و کورد همیشه در حاشیه و نسبت به مرکزها فاقد امکانات آموزشی لازم بوده است، قادر به تحقق به اموری مانند دموکراسی روزآوا است اما دیگریها نه. به این معنی که همانطور که خود اوچالان اشاره کرده است بدون سنت آن، امکان تحقق و تغییر یک شبه نیست مانند ایران با هر انقلابی سر از دیکتاتوری و استبداد تازه در می آورد. سنت مهری کورد در حافظه سمبلیک و ناخودآگاه جمعی ما باقی مانده است و مهمتر اینکه در شخصیت اخلاقی ما مانده است. روزآوا تجلی شخصیت اخلاقی کورد نیز هست همانطور که جمهوری اسلامی ایران و رضاشاه، تجلی شخصیت اخلاقی ایرانیها و صدام و داعش تجلی شخصیت اعراب است. بدون اخلاق سیاسی امکان فضیلت سیاسی نیست. حال در توهم دموکراسی با تغییر رژیم ایران و عراق باشید. تک تک ایرانیها خامنه ایی و رضاخان هستند البته زمانی که به قدرت دست یابند.

مایلم به چند تا از منابع مفید در مورد این نوشتار اشاره داشته باشم. درباره محدود شدن کوردستان قرن به قرن طبق منابع اسلامی رجوع شود به مقاله بوریس جیمز:

https://www.academia.edu/181102/The_tribal_territory_of_the_Kurds_through_Arabic_medieval_historiography

و درباره کورد بودن تمامی گروه ها و ایلاتی که در منابع اسلامی و عربی به کورد مشهور گشته اند که برخی آن را تنها به مفهوم ایل محدود می کنند رجوع شود به دیگر مقاله بوریس جیمز که تمامی آنها را کورد به معنای قومی می داند:

https://www.academia.edu/181103/Uses_and_Values_of_the_Term_Kurd_in_Arabic_Medieval_Literary_Sources

در باره شورشهای مکرر کورد و منطقه جبال بر علیه خلافت اموی و عباسی رجوع شود به کتاب لازاریف و کتاب عطا عبدالرحمن: حرکات الخوارج در بلاد الکرد https://archive.org/details/20200402_20200402_1036/page/n67/mode/2up

در باره رابطه مذهب و ناسیونالیسم رجوع شود به مقاله بروین سن: Nationalismus und religiöser Konflikt: Der kurdische Widerstand im Iran

https://www.academia.edu/10575360/Nationalismus_und_religi%C3%B6ser_Konflikt_Der_kurdische_Widerstand_im_Iran

در باره ارتباط مذاهب کوردی از دالاهو تا درسیم رجوع شود به مقالات دیگر بروین سن:

https://www.academia.edu/35292581/Between_Dersim_and_D%C3%A2lah%C3%BB_Reflections_on_Kurdish_Alevism_and_the_Ahl_i_Haqq_religion_in_Shahrokh_Raei_ed_Islamic_Alternatives_Non_Mainstream_Religion_in_Persianate_Societies_Wiesbaden_2017_pp_65_93

https://www.academia.edu/13125948/Dersim_and_Dalahu_Some_Reflections_on_Kurdish_Alevism_and_the_Ahlds_Between_Naqshbandi_Sufism_and_IS_Salafism

و درباره هویت تصوف در کوردستان اسلام سیاسی در اطراف و تقابل آن با شیعه ایرانی و سنی عربی رجوع شود به میثائیل لزنبرگ:

https://www.academia.edu/64215319/Religion_among_the_Kurds

در باره بحث تتوریک پدیدارشناسی و هرمنوتیک رجوع شود به مقاله آلمانی استیلار Hermeneutik zur Phänomenologie zur Joachim Stiller Von der Friedrich Kümmel

ZUM VERHÄLTNIS VON

PHÄNOMENOLOGIE UND HERMENEUTIK*

مقاله عباس ولی در باره وضعیت استثنائی قانون ایران نسبت به کورد: مسئله کورد و خرد سیاسی دولت:

<https://pecritique.com/2021/05/15/%D9%85%D8>

درباره صلاح الدین ایوبی بنگرید به نوشته های جیمز بوریس و کتاب جن داوینپورت و شاندر و مقاله پژواک کوبکیان:

<https://www.kurdia.net/archives/2129>

کتاب مهرداد ایزدی که به شکل جامعی به کورد و مذاهب آن پرداخته است و ارتباط این مذاهب را با خرمیان و مزدکیان ذکر کرده است

<https://www.perlego.com/book/1578902/kurds-a-concise-handbook-pdf>

تاکنون کوششی در جهت طرح نظری کورد چون یک ایده و نظریه و موضوعی مستقل صورت نگرفته است؛ تمقیقات مستشرقین و دیگرها به دلیل نیت‌مندی ناشی از رابطه قدرت و دانش، از یک سو، کورد را به مسائل فولکلوریک و ادبی یا بومی‌های زبانی و نژادی محدود کرده‌اند و از سوی دیگر، نه به عنوان هویت و مجموعه فرهنگی و تمدنی مستقل، بلکه بخشی از دیگر کلان روایتها بررسی کرده‌اند. تمقیقات کوردها نیز در تقلیل طرح مسئله‌ی کورد، دست کمی از دیگرها ندارد یا در واقع، درونیت‌یافتن همان دیدگاه ماکم دیگرها و مستشرقان است که از یک سو، ژورنالیست‌ها به متفکران قوم تبدیل شده‌اند و از سوی دیگر، کوردشناسی به تاریخ ناکاربخ ایلات و عشایر و بومی‌های زبانی و نژادی تقلیل یافته است یا اهل ادب بدون درکی از تمول تاریخی و مفاهیم سیاسی و فلسفی، مسئله‌ی کورد را به فولکلوریک تقلیل داده‌اند. این نوشتار کوششی است در جهت صورت محقول بضمیدن به شورشیان نامعقول و خارج سافتن مسئله‌ی کورد از بومی‌های زبانی و نژادی از یک سو، و بومی‌های فولکلوریک و ادبی از سوی دیگر، که ژورنالیست‌ها و اهل ادب، التفاتی به آن نمی‌یابند. در واقع، در این نوشتار به پدیدارشناسی (روح‌بدن‌کامل) کورد در طول تاریخ و دیالکتیک ذهنیت و عینیت پرداخته می‌شود. قصد داریم، صورت‌سمبلیک کورد که به فولکلوریک و هنر تسمی تقلیل یافته است، را با زبان فلسفی و مفاهیم سیاسی آشتی دهیم و صورت محقول و زبان فلسفه را، با زبان تصویر هملپه‌رکی آشنا کنیم تا کورد از حالت ایژینگی و متهم به حالت سوژینگی و قاضی دست یابد.

Concept and symbolic form

from God's manifestation to God's death

Heresh Qaderi