

اسلام‌گرایی در کردستان و چالش‌های ناسیونالیسم کردی و واگرایی؛ علل و زمینه‌ها (نمونه موردی: تطورات گفتمان مکتب قرآن)^۱

حسین کچویان^۲ * جمال خسروی^۳

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا در پرتو نظریه دیرینه‌شناسانه فوکو، به تحلیل تطورات گفتمانی مفهوم شهروندی، از صورت کلاسیک آن به صورت متکثر و حساس به نیاز گروه‌های خاص، پرداخته و موانع «امکان شهروندی» پنج گروه اجتماعی خاص را مورد بررسی و طبقه‌بندی مجدد قرار دهد. همچنین تلاش شده در هر مورد، راهکارهای رفع «امتناع» شهروندی با توجه به مباحث نظری و تجربیات جهانی ارائه شود. تطور مباحث نظری انتقادی و تحولات نهادی شهروندی از یک سو و ایجاد نهادها، گرایش‌ها و مبانی نظری مستقل علوم اجتماعی در مورد گروه‌های خاص از دیگر سو، باعث تجدیدنظر در درک ما از شهروندی بر مبنای حقوق گروه‌های اجتماعی «خاص» شده است. دلایل مشترکی برای حذف کامل یا نسبی گروه‌های خاص مورد بررسی از حیطه شهروندی وجود دارد، مانند عدم موازنه حقوق و مسئولیت‌های شهروندی در میان این گروه‌ها، عدم دسترسی آنان به سپهرهای اجتماعی به معنای عام و دوری نسبی آنان از بازار کار. **واژگان کلیدی:** نظریه گفتمان، تحلیل انتقادی گفتمان، مکتب قرآن، ناسیونالیسم کردی و واگرایی.

فصلنامه راهبرد اجتماعی و فرهنگی • سال اول • شماره سوم • تابستان ۱۳۹۱ • صص ۷۴-۳۹

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱ تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۳۰

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران تحت همین عنوان است.

۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران. kachoian@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول). jkhosravi@pnu.ac.ir

مقدمه

حضور همیشگی اسلام در سیاست و زندگی اجتماعی و بازگشت مجدد آن در همه کشورهای جهان اسلام به حوزه عمومی، مبین آن است که مناسبات دین و جامعه در جهان اسلام بسیار پیچیده تر از کشورهای غربی است.

اسلام‌گرایی در کردستان به مثابه یک گفتمان دینی همسو با ظهور گفتمان سیاسی تشیع در دهه ۱۳۴۰ شمسی، از سوی احمد مفتی زاده، تولد یافت. پیش‌تر، اسلام در میان کردها در شکل محافظه کار خود، همسو با ناسیونالیسم کردی بود. پس از دهه ۱۳۴۰ بود که ناسیونالیسم کردی، پیوند آشکارش را با اسلام از دست داد، به نحوی که تمامی سازمان‌های فرهنگی و احزاب سیاسی کردی که سر بر آوردند، سکولار و چپ بودند. با ظهور اسلام‌گرایی در دهه ۱۳۴۰، گروه‌های متعهد به اسلام، از تأکید بر هویت قومی کردی دست برداشتند و «اسلام‌گرایی» به مثابه یک فاکتور حائز اهمیت در سیاست و هویت کردی مطرح شد. اسلام‌گرایی مکتب قرآن، در برابر پروژه‌های مارکسیستی و ناسیونالیستی و اسلام محافظه کار، گفتمان آلترناتیوی پیش روی مردم گشود. لیکن، وجود سنت‌های قدرتمند ناسیونالیسم کردی و واگرایی از سویی و ناتوانی مدرنیسم پهلوی در حل مسائل کردها، این گفتمان دینی را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخت. با انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، تقابل دوگانه اسلام‌گرایی / ناسیونالیسم کردی در کردستان بارزتر شد و وجه اسلامی مکتب قرآن، نمای بارزتری یافت، به گونه‌ای که از این پس، سوژه‌های مکتب بیشترین تأکیدات گفتمانی و هویتی خود را بر اسلامیت قرار داده و بر این مبنا، هویت خود، جامعه کردی و حتی دوست و دشمن را فهم می‌کردند. لیکن، هژمونیک بودن گفتمان ناسیونالیسم کردی در کردستان و تنش مفتی زاده با حکومت بر سر «تدوین قانون اساسی»، امکان نقش‌آفرینی این گفتمان در حوزه عمومی کردستان و پر کردن شکاف‌های دولت - ملت را زدود. بازتعریف و رصد تطورات این گفتمان در دل تحولات اجتماعی کردستان، به ویژه دو بستر قدرتمند «ناسیونالیسم کردی» و «واگرایی»، وجوه مهمی از این

پدیده را روشن می‌سازد و مطالعه آن، موارد بیشتری دربارهٔ جامعه و فرهنگی که این گفتمان از دل آن سر برآورده است را بر ما روشن می‌سازد. فراز و فرود ناسیونالیسم کردی و واگرایی، موجب شده است که گفتمان دینی مکتب قرآن در پیوند با آن، تطورات گوناگونی را از سر بگذرانند و در هر دوره‌ای، گونه‌ای بر آن غلبه یابد. بنابراین، تمرکز بر توضیح و تشریح محتوایی این گفتمان و تطورات آن، در ذیل جهان غیر گفتمانی و شرایط واقعی پیدایش تطورات این گفتمان قرار می‌گیرد. از این حیث، به غیر از توجه به جهان این گفتمان و نقش کارزیمایی رهبر آن، توجه عمده‌ای به شرایط بیرونی شده است. در واقع، با اینکه این مطالعه اساساً، به هدف بررسی تطورات گفتمان دینی مکتب قرآن انجام شده است، آن را در چارچوب کلی‌تر تحولات کلان در کردستان قرار می‌دهد. این امر از آن روست که نه تنها شکل‌گیری این گفتمان از آغاز در پیوند وثیقی با اسلام‌گرایی سراسری در ایران و بحران ناسیونالیسم کردی در کردستان بود، بلکه ظهور انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و پیشرو بودن گفتمان دینی مکتب قرآن در بدایت انقلاب در کردستان، این ربط و بستگی را به بارزترین وجه بازنمایی می‌کند. تکوین و توسعه این گفتمان دینی، هم می‌تواند نمودی از بحران ناسیونالیسم کردی باشد و هم به‌عنوان آغازگر ظهور رابطه‌ای جدید میان کردها و دولت مرکزی جدید به حساب آید. در هر حال دقیقاً از این وجه، این پژوهش، شکل‌گیری گفتمان دینی مکتب قرآن را در ذیل تحولات کلان‌تری چون ناسیونالیسم کردی و رابطه کردها با دولت بررسی کرده و آن را فراتر از مسئله‌ای صرفاً دینی می‌بیند.

بدیهی است که با گسترش روزافزون اعضای این جریان، اهمیت مطالعه آن دو چندان می‌شود. سوژه‌های این گفتمان در دوره‌های متفاوت تطور گفتمانی مکتب قرآن به گونه‌ای متفاوت بر ساخته شده‌اند. با ورود افراد به درون این گفتمان و تبدیله‌شان به سوژه‌هایی مکتبی، تحولی وجودی در آنها حاصل می‌آید که آثار آن را می‌توان در وجوه مختلف حیات روزمره، از جمله فرقه‌گرایی، منع مشارکت سیاسی، تنش با محیط اطراف و تنش با روحانیت سنتی پیگیری کرد. در واقع، این گفتمان در هر دوره با بازنمایی واقعیت به گونه‌ای خاص، عمیقاً بر کنش‌های هواخواهانش در زندگی روزمره تأثیر گذاشته و لذا روایت گفتمانی آن از واقعیت، به واسطهٔ نسبت دادن معنی به جهان، واجد پیامدهایی اجتماعی بوده است. به بیانی دیگر، نحوهٔ بر ساخته شدن سوژه و واقعیت در این گفتمان، تأثیرات کوتاه‌مدت و بلندمدتی را بر کل جامعهٔ کردستان و اهل سنت خواهد گذارد.

به‌ویژه در پی افزایش تنش میان مکتب قرآن و گروه نوظهور سلفیه در کردستان که خاستگاهش افغانستان و عربستان است. گره خوردن سلفیه به تندروری مذهبی و نیز تکفیر مخالفان خود، پذیرش عملیات انتحاری در اربیل عراق و ترور علما و امامان جماعت سنندج توسط اعضای منسوب به سلفیه ایران، این نگرانی را دو چندان ساخته است. لذا، تفاوت عمیق مکتب قرآن، چه به لحاظ عقیدتی و چه به لحاظ بومی بودن آن و ریشه‌داری در فرهنگ ایرانی، اهمیت این پژوهش را نشان می‌دهد. از این‌رو، شناخت تطوراتی که این گفتمان از سر گذرانده است و علل و شرایط چنین تطورات گفتمانی، نه فقط فهمی دقیق‌تر از گفتمان دینی بر ما می‌گشاید، که پرده از پیچیدگی‌های رابطه جامعه و دین برمی‌دارد.

نقطه آغاز پژوهش حاضر، پرسش «چیستی» در باب ویژگی‌های گفتمان مکتب قرآن در گذر زمان است. تشریح و توصیف وجوه در هم تنیده‌ای چون باور، کاریزما، تجربه دینی، مناسک و تئودیسۀ این گروه دینی، ویژگی‌ها و مشخصه‌های این گفتمان در هر دوره را روشن می‌سازد. به‌طور اخص، چنین توصیفی، روشن می‌سازد که این گفتمان دینی در فضای اجتماعی سیاسی کردستان، بر سر چه دال‌هایی با گفتمان‌های دیگری چون ناسیونالیسم و چپ در نزاع بوده و چگونه تحت تأثیر چنین فضایی به مفصل‌بندی نشانه‌ها و دال‌های خود پرداخته است. لیکن، تبیین نسبت این گفتمان در دل تحولات اجتماعی کردستان، مستلزم پرسش «چرایی» تحولات گفتمانی مکتب قرآن است. لازمه پاسخ به پرسش چرایی تحولات گفتمانی مکتب قرآن، مطالعه این گفتمان دینی در درون زمینه اجتماعی کلان در کردستان و بررسی تأثیرات متقابل و پیچیده جامعه و دین در چشم‌اندازی تاریخی است. پرسش این است که آیا تطورات گفتمانی مکتب قرآن را می‌توان بر اساس تحولات اجتماعی کلان در کردستان، به‌ویژه در بستر ناسیونالیسم کردی و واگرایی، فهم و بازتعریف کرد؟

۱. چارچوب نظری

طرح مسئله «تطورات گفتمان مکتب قرآن» در افق «رویکرد گفتمانی»، مستلزم آن است که رویکردهای متفاوت گفتمان، در کلیتی منسجم قرار گیرند که به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی قابل دفاع باشد. با ارائه تلفیقی از رویکردهای نظریه گفتمان و تحلیل انتقادی گفتمان، می‌توان هم به تطورات گفتمانی مکتب قرآن پرداخت و هم شرایط و عوامل اجتماعی چنین تطوراتی را روشن ساخت.

بنا بر نظریهٔ گفتمان لاکلاو و موفه، تمامی پدیده‌های اجتماعی، گفتمانی هستند، زیرا خارج از حوزهٔ گفتمان، هیچ چیز قابل فهم نیست (Laclau & Mouffe, 1985: 111). در واقع، گفتمان، صرفاً کاربرد اجتماعی زبان نیست، بلکه فضایی است که فقط در آنجا، انسان‌ها دنیای پیرامون خود را می‌فهمند و بر اساس آن، اعمال و رفتار فردی و اجتماعی آنها شکل گرفته و قابل درک می‌شود. از چنین منظری، عمل فردی که شرکت در انتخابات را تحریم می‌کند و یا عید فطر را در روزی جدا از روز اعلام رسمی توسط دولت جشن می‌گیرد، همان کاری را می‌کند که بیانیه‌ای خبری در سایت. به بیان دیگر، گفتمان، گرچه یک نظام نشانه‌شناختی است که ساختاری شبیه نظام نشانه‌ای زبان دارد، ولی فضایی بزرگ‌تر از زبان است که چگونگی کاربرد زبان را نیز تعیین می‌کند (Jorgensen & Phillips, 2002: 25; Laclau, 1990: 101). در واقع، در این فضا، نه تنها زبان و شیوه‌های گفتاری سوژه‌ها به طرز خاصی شکل می‌گیرد، بلکه تمامی اعمال، رفتار و باورهای آنها نیز در آن تعیین می‌یابد. اما گرچه نظریهٔ گفتمان به علت نگاه گفتمانی به تمامی پدیده‌های اجتماعی، نظریه‌ای یکدست ارائه می‌دهد، لیکن فرایند و علل تغییر گفتمان‌ها، در دل این نظریه، بی‌پاسخ می‌ماند، چراکه قائل به رابطه دیالکتیکی میان کردارهای گفتمانی و دیگر ابعاد کردارهای اجتماعی نیست. با استفاده از تحلیل انتقادی گفتمان به‌طور عام (VanDijk, 1993: 249) و نظریهٔ فرکلاف (Fairclough, 1995: 747) به‌طور خاص، می‌توان پیوند جامعه و گفتمان را نشان داد و در نتیجه بدین وسیله مدعیات این مقاله در باب نتایج را مستند ساخت. در واقع، گفتمان، شکلی از کردار اجتماعی تلقی می‌شود که هم جهان اجتماعی را شکل می‌دهد و هم به وسیلهٔ کردارهای اجتماعی دیگر، شکل می‌یابد (Fairclough, 1992: 62). پس، بعد گفتمانی و دیگر ابعاد کردار اجتماعی هستند که به جهان ما شکل می‌دهند و لذا برخی جنبه‌های جهان اجتماعی بر منطقی متفاوت از گفتمان‌ها عمل می‌کنند و باید با ابزاری غیر از تحلیل گفتمان مطالعه شوند. این تمیز ابعاد گفتمانی و غیر گفتمانی کردار اجتماعی و قائل بودن به دیالکتیک میان آن‌ها، استفاده از دو مجموعه ابزار تحلیلی را ضروری می‌سازد: از سویی، تحلیل گفتمان برای تحلیل کردارهای زبانی و از سوی دیگر تئوری‌های اجتماعی برای تحلیل جنبه‌های دیگر کردار اجتماعی. از این لحاظ، هدف این چارچوب نظری، تکوین رویکردی تلفیقی است که بتواند به بررسی تغییرات و تطورات گفتمانی در گروه دینی مکتب قرآن و تغییرات اجتماعی فرهنگی وسیع‌تری پردازد که این

گفتمان در متن آن قرار دارد. چنین چارچوبی با تفکیک میان گفتمان و کردار اجتماعی وسیع تر، روابط میان تغییر گفتمانی و اجتماعی را روشن می سازد و نظریه گفتمان لاکلاو و موفه در خصوص تطورات گفتمانی را با داده‌هایی تجربی مستند می سازد. به بیان دیگر، کشف پیوند جامعه و گفتمان، امکان مطالعه ساختار و روابط اجتماعی فرهنگی غیر گفتمانی که زمینه وسیع تر کردار گفتمانی را شکل می دهند، فراهم می سازد و با پرهیز از تبیین گفتمان دینی بر حسب مفاهیم دینداران، ساحتی از حیات اجتماعی را می گشاید که با رجوع به نیات دینداران، نمی توان آن را تبیین کرد.

۲. روش تحقیق

تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش، نه تنها پژوهش حاضر را از حیث نظری و روشی هدایت می کند، بلکه دید محقق را با استراتژی‌های روشی مختلفی که برآمده از رویکردهای متفاوت درون تحلیل گفتمانند، برمی انگیزد. در روش شناسی تحلیل انتقادی گفتمان، همه گفتمان‌ها، تاریخی بوده و لذا فقط با ارجاع به بافت و زمینه آنها درک می شوند (Wodak, 2001: 65). از این رو، در تطابق با این رویکرد، به عوامل فرازبانی از قبیل فرهنگ و جامعه توجه می شود و تلاش می شود اطلاعات موجود درباره منابع تاریخی و پیش زمینه قلمروهای سیاسی و اجتماعی را که رخدادهای گفتمانی در آنها جای گرفته‌اند را با تئوری‌های اجتماعی مناسب برای توضیح آن زمینه را ادغام کند. این روش شناسی تاریخی-گفتمان، از بعد زبان‌شناختی ناب فراتر رفته و بعد کم و بیش سیستماتیک جامعه‌شناختی تاریخی سیاسی را در تحلیل و تبیین گفتمان لحاظ می کند، زیرا پدیده‌های اجتماعی چنان پیچیده‌اند که نمی توان زنجیره علت - معلول را در خصوص آنها تصور کرد. بنابراین در تبیین جامع تر گفتمان، موضعی بین‌رشته‌ای، ضرورتی منطقی است. از سویی، معرفت نسبت به بافت اجتماعی سیاسی این گفتمان، به درک آن کمک می کند و از سوی دیگر، تحلیل گفتمان به روشن شدن جنبه‌هایی از جامعه و فرهنگ اجتماع مورد مطالعه کمک می کند (Van Dijk, 2001). در اینجا، بافت یعنی جهان بیرون از گفتمان که از هم تأثیر می پذیرند. باید عناصر اجتماعی را به حساب آورد و جنبه‌هایی از اجتماع و فرهنگ را کشف کرد که در آن، گفتمان مورد نظر تولید می شود. در رابطه با پژوهش حاضر، تأکید بر سطح تحلیل گفتمان اجتماعی، در بر دارنده تحلیل جنبه‌های وسیع بافت اجتماعی است که گفتمان مکتب قرآن در آن قرار دارد. بر این اساس، تبیین تطورات

گفتمانی مکتب قرآن بر مبنای تحولات اجتماعی کلان در کردستان، به‌ویژه زمینه‌های ناسیونالیسم و واگرایی، نسبت به بافت حساس است و در پی خوانش شرایط پیدایش و تطورات این گفتمان است.

مطالعه و بررسی دگرگونی و تطورات گفتمانی مکتب قرآن، مستلزم روشی تاریخی بود که پیوند تطورات گفتمان با جهان غیرگفتمانی را روشن سازد، لیکن مطالعه موردی درخصوص گفتمان دینی مکتب قرآن، به‌ویژه وضعیت فعلی آن را بهتر از هر راهبردی می‌توان با راهبرد قوم‌نگاری که مستلزم غرق شدن پژوهشگر در زندگی اجتماعی گروه تحت مطالعه است به اجرا درآورد. مشخصه اصلی قوم‌نگاری در رابطه با پژوهش حاضر، عبارت است از: شرکت آشکار یا مخفی در زندگی روزمره سوژه‌های گفتمان دینی مکتب و مشاهده و ثبت رخدادها و گردآوری کلیه داده‌هایی که به روشن شدن موضوع کمک کند. صرف زمانی چند ساله (۱۳۹۰-۱۳۸۷) در دل این گفتمان دینی، شرحی زنده از نگاه سوژه‌های مکتب به جهان اطراف را در اختیار محقق قرار داده است. شیوه غالب گردآوری در این پژوهش، مشاهده مشارکتی و حضور در بحث، مصاحبه با افراد سرشناس در این جریان، ثبت اظهارات افراد درباره رویدادهای محیطی و... است. لذا، جامعه آماری، کلیه متون نوشتاری، گفتاری و بصری تولید شده در دل این گفتمان، اعم از بیانیه‌ها، گزارش‌ها، سخنرانی‌ها، سی‌دی، کتاب، جزوه، کلاس‌های آموزشی و پرورشی و تمامی مکالمات و نامه‌های مبادله شده میان اعضای این گفتمان را در برمی‌گیرد. همچنین تمامی روزنامه‌های اوایل انقلاب اسلامی ایران که بازنمایی نزاع‌های گفتمانی در فضای اجتماعی کردستان است، در کانون توجه بوده است. از این منظر، پوشش و لباس، نوع ماشین، عدم حضور در مراسم دولتی و... نیز بخشی از گفتمان مکتب قرآن تلقی می‌شوند. نمونه‌گیری در این پژوهش کیفی، آماری نیست، بلکه هدفمند یا نظری است. در واقع پژوهشگر عمده‌ا به انتخاب محیط‌ها، افراد یا رخدادها و ویژه‌ای اقدام می‌کند که تأمین‌کننده اطلاعات مهمی هستند. لذا در این نمونه‌گیری، تصمیمات مربوط به انتخاب موارد نمونه، در جریان فرایند گردآوری و تحلیل داده‌ها اخذ شده است. از این‌رو، انتخاب افراد و یا سایر موارد نمونه، چرخه‌ای از گردآوری، تحلیل و گردآوری مجدد داده‌هاست. بنابراین، گردآوری داده‌ها تا زمانی که عناصر اساسی مطالعه به حد اشباع رسیدند، ادامه یافت؛ زمانی که افراد نمونه، دیگر، چیزی به داده‌ها اضافه نکردند و یا آنچه مطرح می‌کردند در تضاد با دانسته‌های

گردآوری شده نبود.

۳. یافته‌های تحقیق

۳-۱. زمینه و شرایط پیدایش اسلام‌گرایی مکتب قرآن

تا پیش از ظهور جنبش اسلام‌گرایی سراسری در ایران، هویت یکپارچه و واحد کردی و ناسیونالیستی، تمامی اجتماعات و گروه‌های اجتماعی در کردستان را پوشش می‌داد. این امر به گونه‌ای بود که ناسیونالیسم کردی را به هویت جامع و غالبی بدل کرده بود که تمامی کردها، اعم از دینی یا سکولار، خود را در ذیل آن تصور می‌کردند. در واقع، ناسیونالیسم کردی به تمامی فعالیت‌های اجتماعی در کردستان، به‌رغم تنوع درونی آن، وحدت می‌بخشید و خود را به‌عنوان وجود جمعی متمایزی در برابر غیر کرد، به‌ویژه فارس و ترک تحقق می‌بخشید. سلطه و غلبه ناسیونالیسم کردی در فضای اجتماعی کردستان چنان شگرف بود که حضور راویان و ناقلان و دینداران نیز خللی در وحدت و یکدستی آن ایجاد نمی‌کرد. همه افراد و گروه‌ها و فعالان اجتماعی در کردستان، خود را بیش و پیش از هر چیزی «کرد» می‌دانستند و تعلق خویش به «کردایه تی» را تعلق می‌دانستند که معنای زندگی، کیستی و چیستی آنها را تعیین و تعریف می‌کرد.

هدف غایی گفتمان ناسیونالیسم کردی این بود که چارچوب نظری جریان‌ها، گروه‌ها و دسته‌بندی‌های موجود در کردستان را به وحدت برساند و آنها را به‌صورت جمعی واحد و ذیل یک دولت ملت کردی قرار دهد (ابالاس، ۱۳۷۷: ۴۱؛ احمدی، ۱۳۸۷: ۲۵۸؛ مصطفی امین، ۲۰۰۵: ۹۶). افزون بر این، این گفتمان متوجه ایجاد همبستگی و پیوندهای عاطفی عمیق‌تر و گسترده‌تری میان کردهای چهار کشور همجوار نیز هست (ایگلتون، ۱۳۶۱: ۷۲). دال مرکزی در این گفتمان از حیث وحدت بخشی و ایجاد همبستگی اجتماعی، مفهوم «کردایه تی» و «تأسیس دولت خودمختار کردی» بود. ناسیونالیسم کردی نه تنها مقدمات اجرای چنین طرحی را دنبال می‌کرد، بلکه با توسعه آن در حوزه شعر و ادبیات کردی (پیربال، ۱۳۸۷: ۴۲۷)، گامی مهم در تقویت واگرایی برداشت. تمامی طرح‌ها حاکی از حرکت فعالیت‌های ناسیونالیستی در راستای بریدن از هویت ملی ایرانی بود. در واقع، گفتمان ناسیونالیستی باید چارچوبی معنایی برای گسست کردها از هویت ایرانی اسلامی فراهم می‌کرد، زیرا بدون چنین گسستی، امکانی برای تأسیس حکومت خودمختار

مورد نظر فراهم نمی‌شد. رویکرد ناسیونالیسم کردی به اسلام و هویت دینی مردم کرد نیز به گونه‌ای بود که تلاش می‌کرد به نحوی هویت اسلامی مردم را درون گفتمان ناسیونالیستی معنادار ساخته و در آن ادغام کند تا پروژه خود برای توده‌ها را معنادار سازد و وجهی بومی و درونی یابد (ره فیتق سائیر، ۲۰۰۶: ۶۶؛ هیمن، ۱۳۵۸: ۱۳). در بطن چنین رویکردی، اسلام نه به عنوان دینی زنده و جامع، بلکه به عنوان یک سنت مطرح بود. طرح اولویت کردبودن بر اسلامیت، حاکی از طرح اسلام به عنوان جزئی از عناصر ناسیونالیسم کردی بود. از این رو، شاهد آن هستیم که چهره‌هایی چون صلاح الدین ایوبی که هرگز هیچ گونه حسی از پیوند با «کردایه تی» نداشته و خود را جزئی از جهان اسلام معرفی کرده است، به عنوان مظهر ناسیونالیسم کردی معرفی می‌شود (نیشتمان، شماره اول). این حاشیه‌رانی هویت دینی به گونه‌ای است که توجهی به آثار فارسی یا عربی علمای کرد در دوران‌های گذشته نمی‌شود. گرچه ناسیونالیسم کردی در درون خود از تنوع قابل توجهی، شامل نیروهای مختلف با پایگاه‌های اجتماعی متفاوت برخوردار بود، لیکن جملگی این تنوع‌ها مبتنی بر این فرض بود که هویتی بیرون از هویت ناسیونالیستی نمی‌تواند هویت کردها تلقی شود. برای نمونه، تأکید بر نقشه جغرافیایی کردستان بزرگ شامل مناطقی مختلفی چون لرستان و کرمانشان - که اهل تشیع هستند - نمودی از اهمیت تمرکز بر هویت کردی و ممانعت از طرح هویت دینی به عنوان عنصر اصلی هویت کردی بود.

گفتمان ناسیونالیسم کردی که در پی تأسیس دولت خودمختار کردی بود، به دنبال ناکام ماندن استقرار چنین حکومتی در کردستان، با بحران مواجه شد. بروز شکاف‌ها و ترک‌های رو به فزونی در ناسیونالیسم کردی از سویی و ظهور جنبش اسلام‌گرایی سراسری در ایران از سوی دیگر، زمینه پیدایش چارچوب و بنیان جدیدی برای فعالیت اجتماعی را در کردستان به همراه آورد. ظهور این چارچوب نو در کردستان به بهترین وجه در شکل‌گیری اسلام‌گرایی مکتب قرآن توسط احمد مفتی زاده نمود یافت. مفتی زاده به واسطه پیوند اجتماعی مشخصی با شرایط جامعه شناختی ظهور اسلام‌گرایی سراسری در ایران، از نخستین کسانی بود که پیش و بیش از همه در مواجهه با «غیر»، مسئله دار شد. با وقوع قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ در ایران، زمینه‌های تحول عمیق فکری در وی ایجاد می‌شود (مفتی زاده، ۱۳۵۹: ۱۶۱). در این دوره، برخلاف فعالیت هایش در دهه ۱۳۳۰ که مبتنی بر مبارزه با خرافات مذهبی و خدمت به فرهنگ کردی و رفع ستم ملی بود و رابطه‌ای با

مبارزات سراسری ایران علیه حکومت شاهنشاهی نداشت، گسست عمیقی در راه و روش او ایجاد می‌شود. بنابراین، مهم‌ترین خصیصه مفتی‌زاده، پیشینه دینی (بورهان، ۲۰۰۶: ۳۵) و سوابق فعالیت‌های ناسیونالیستی وی (مفیدی، ۱۳۸۵: ۹۱؛ موهته دی، ۲۰۰۸: ۲)، او را در مقام ممتازی قرار داده بود. از سویی به لحاظ اجتماعی به گونه‌ای مستقیم با افراد و گروه‌های اهل تشیع ارتباط داشت (مفتی‌زاده، پیشین) و از موقعیت کنشی یا تعاملی با اسلام‌گرایی برخوردار بود. از سوی دیگر، حضور وی در کمیته حزب دموکرات کردستان در تهران و تجربه ناسیونالیستی وی و وقوف به بحران ناسیونالیسم، اولین صورت‌بندی گفتمان اسلام‌گرایی را فراهم آورد. به بیان دیگر، هم روایتگر دغدغه‌ها و مشکلات کردهاست و هم پاسخ‌های ناسیونالیسم کردی را ناکارآمد می‌داند (مفتی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۷۸). در کردستان، گرچه به لحاظ اجتماعی در مواجهه با «غیر» قشر یا گروه تحصیلکرده جدید دیگری نیز وجود داشت (Koochi-Kamali, 2005: 145)، لیکن سکولار بودن این قشر، مانع از پیوند آن با اسلام‌گرایی بود. بر اساس این نگاه اسلام‌گرایانه، «کردبودن» و «کردایه تی» و تمامی فعالیت‌های اجتماعی در معرض بازتعریف و تفسیری نو قرار می‌گیرد. لیکن، با اینکه چنین تحولی در معنا و مفهوم فعالیت اجتماعی، چرخشی دینی بود، ضرورت‌های عینی‌تری از قبیل بحران ناسیونالیسم کردی (احمدی، ۲۵۱: ۱۳۸۷) و ظهور اسلام‌گرایی سراسری ایران، بازتعریف آن مفاهیم را در ذیل دینداری ممکن ساخت. در واقع، ترک برداشتن ناسیونالیسم کردی در دهه ۱۳۴۰ که هویت کردی و تمامی فعالیت‌های اجتماعی گروه‌ها را شکل می‌داد، با برقراری پیوند میان گفتمان دینی در کردستان و اسلام‌گرایی در ایران و نیز عدم حضور رادیکال ناسیونالیسم در فضای اجتماعی کردستان همراه بود.

در این میان، تحول اساسی پیدایش علما و اصلاح‌گران دینی در کردستان و تلاش آنها برای اصلاح و احیای دین، بخش مهمی از روایت فروپاشی و بحران ناسیونالیسم در کردستان را می‌سازد. در واقع، ظهور این گروه جدید از علمای دینی در جامعه، تحول اجتماعی دیگری بود که در شکل‌گیری گفتمان اسلام‌گرایی در این دوره نقشی اساسی و تعیین‌کننده داشته است. در زمان غلبه ناسیونالیسم کردی تا دهه ۱۳۴۰، علمایی که در صورت‌بندی گفتمان ناسیونالیسم محوریت داشتند و آن را حمایت و ترویج می‌کردند، علمایی بودند که وجه ناسیونالیستی، وجه غالب فعالیت‌هایشان بود، به گونه‌ای که دین را در خدمت ناسیونالیسم تلقی می‌کردند. با ظهور بحران ناسیونالیسم کردی، زمینه ظهور و غلبه

نیروهایی از علمای دینی فراهم شد که وجه دینی وجه غالب فعالیت‌هایشان بود و لذا نقد خرافات دینی، به‌ویژه طریقت‌های صوفی را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار می‌دادند (علیاری، ۱۳۸۵: ۲۰). از دیرباز کردستان تحت نفوذ طریقت‌های نقشبندی و قادری بود و چون این طریقت‌ها، نماینده الگوی سازمان اجتماعی مستقل از قبایل و دولت بودند، در دوران رقابت خصمانه میان قبایل، به مراجعی بدل شده بودند که توانایی پایان دادن به منازعات اجتماعی را داشتند. این امر که بسیاری طایفه‌ها خود را به‌عنوان طریقت معرفی می‌کردند، حاکی از آن بود که طریقت‌ها، بخش مستقر و قابل احترامی در چشم‌انداز دینی کردها تلقی می‌شدند (بروین سن، ۱۳۸۵: ۵۳). در پی جنگ جهانی دوم و گسترش ناسیونالیسم کردی، تندترین انتقادات از شیوخ و طریقت‌ها مطرح شد. ترویج مرید پروری، تمسک به قطب طریقت، بحث از معجزات و کرامات شیخ، رؤیت پیامبران در خواب و شفای بیماران جملگی مورد انتقاد جدی واقع شدند. منتقدین، شیوخ و طریقت‌ها را موجب «تعلیم تنبلی» و «جمع کردن املاک و گنجینه‌ها»، «عقب‌ماندگی» و «تقویت نظام شاهنشاهی» خواندند (علیاری، پیشین). همزیستی شیوخ با مقامات حکومتی موجب شده بود که منتقدان با متهم کردن آنها به همکاری با دستگاه شاهنشاهی، افکار عامه را علیه آنان بسیج کنند.

تأثیرات عمده فعالیت‌های انتقادی این افراد، به نحوی در صورت‌بندی گفتمان اسلام‌گرایی در کردستان سهم قابل توجهی ایفا کرد. لیکن، با توسعه فعالیت‌های مکتب قرآن و بیان محکم مفتی‌زاده در زمینه اسلام‌گرایی، غلبه گفتمان اسلام‌گرایی بر فضای اجتماعی دوره مذکور فراهم می‌آید. از این رو، فعالیت‌های اصلاح‌گرایان دینی را به واسطه غیرسیاسی بودن آنها، گونه‌ای فرعی یا خرده گفتمان گفتمان اسلام‌گرایی مکتب قرآن در کردستان باید دانست، زیرا در روایت مکتب قرآن است که توجه به معنای ویژه‌ای که اسلام دارد، اهمیت فراوان می‌یابد و اسلام به‌مثابه مکتبی سیاسی اجتماعی اقتصادی مطرح می‌شود. در دل این گفتمان، ماهیت انسان مسلمان، به‌ویژه وقتی به نقش اسلام در دگرگون‌سازی انسان‌ها و جوامع می‌پردازد، برجسته و بارز می‌شود. از این رو، در این دوره، واژه‌های خودمختاری و ناسیونالیسم کردی مورد اشاره قرار نمی‌گیرد و اگر هم به ندرت مورد اشاره واقع می‌شود، در معرض معانی جدید و بازتفسیر قرار می‌گیرند. در این گفتمان، مشکلات و مسائل کردها تبدیل به مسئله‌ای بشری می‌شود و لذا از مسئله‌ای محلی یا ملی به مسئله‌ای عام و انسانی سوق می‌یابد، لذا برخلاف قواعد گفتمان ناسیونالیستی که

مبتنی بر خودمختاری بود و اسلام را تنها وسیله‌ای برای تقویت «وفاداری» به این قاعده تلقی می‌کرد، در گسست از واگرایی به همگرایی روی آورد و به‌رغم درگیری و معارضه سیاسی با شاه، «غیر کرد» را به‌عنوان «دیگری» هویت کردی مطرح نمی‌کرد.

این عام‌گرایی نهفته در گفتمان مکتب قرآن، خود، تابع و متأثر از عللی است که به ماهیت شرایط تاریخی اجتماعی آن دوره برمی‌گردد. بخشی از این شرایط به نحوه عملکرد ناسیونالیسم ایرانی و پیامدهای منفی آن مربوط می‌شود که به شدت طرح‌های ناسیونالیستی را زیر سؤال برد. آگاهی از پیامدهای غیر انسانی ناسیونالیسم ایرانی، اثری بسیار تعیین‌کننده در عمق‌یابی گفتمان اسلام‌گرایی مکتب قرآن این دوره و فراتر رفتن از حدود محلی داشت. از این‌رو، در متن چنین شرایطی است که مفتی‌زاده، معضل کردها را صرفاً معضل یا مسئله خاص کردها نمی‌داند که بتوان با ناسیونالیسم کردی آن را حل کرد، بلکه آن را در ذیل مسئله بشریت قرار می‌دهد که حل آن، پاسخ‌هایی عام و فرامحلی را می‌طلبد. این گسست از «مای کردی» در برابر «غیر کرد»، حاکی از گسست از ناسیونالیسم کردی و ورود به اسلام‌گرایی سراسری ایران و حل مسائل کردستان بر پایه منطقی دینی بود. مفتی‌زاده همسو با این گفتمان دینی نو در ایران، با وارد کردن سیاست در گفتمان دینی، به برنامه‌ای انقلابی مترقی باور دارد که زبان و فرهنگ مردم را دگرگون کند. نقد وی از اسلام محافظه‌کار، یادآور دیدگاه شریعتی در خصوص تغییر اسلام از فرهنگ به ایدئولوژی و از مجموعه‌ای دانش‌پراکنده به یک دستگاه سازمان‌یافته اندیشه اجتماعی است. از این‌رو، همسو با شریعتی که نقد خود از حکومت اقتدار‌گرای سکولار را در متن گفتمانی دینی قرار داد که در آن، تشیع علوی و تسنن نبوی بر تشیع صفوی و تسنن اموی ارجحیت یافتند، اسلام را به‌عنوان عقیده‌ای بنیانی، دگرگون‌ساز و وحدت‌بخش مطرح می‌کند. در این نگاه، اسلام، عقیده و باور و احساس است و درباره چگونگی هدایت آدمی است و لذا تنها این مفهوم از اسلام است که می‌تواند به صفاتی چون آگاهی، تعهد و مسئولیت بینجامد. گفتمان مکتب قرآن در این دوره، بیش و پیش از هر خصلت دیگری، ویژگی سیاسی اجتماعی می‌یابد. در این میان، قوت‌یابی تلاش‌های حکومت شاه در راستای ایجاد تفرق میان اهل تسنن و تشیع موجب شد که مکتب قرآن با اولویت دهی به فعالیت سیاسی اجتماعی، به‌منظور ممانعت از تفرق مذاهب، در هماهنگی بیشتری با خصلت غالب اسلام‌گرایی سراسری در ایران قرار گیرد. در واقع، مفتی‌زاده نیز با بازسازی

تفکر دینی، اسلام سیاسی در کردستان را هستی داد و زمینه آشتی و وحدت دینی را در زیر سایه توحید و بازگشت به قرآن سامان داد. تأکید وی بر وحدت اسلامی مبتنی بر نگاه و تلقی اش نسبت به «اجتهاد» بود. مفتی‌زاده با تفکیک دو مفهوم «اجتهاد در مذهب» و «اجتهاد در دین» معتقد بود که اجتهاد در دین یعنی رهایی مجتهد از قالب‌های مذهبی ساخته شده پس از دوران پیدایش فرقه‌ها و به دست آوردن حکم مورد نظر مستقیماً از کتاب و سنت با دیدی علمی، نه پذیرش تقلیدی روایات و تفاسیر. در حالی که اجتهاد در مذهب یعنی تحقیق و بررسی و به دست آوردن حکم یک مسئله، در چارچوب موازین و اصول و آرای پذیرفته شده یک مذهب. از این رو، اجتهاد در مذهب، اجتهادی نسبی است و از تقلید، بهره بیشتری دارد تا اجتهاد در دین (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹: ۷۰). از نظر وی، پس از برآمدن حکومت سلطنتی معاویه به جای شورا و دولت خلافت و تبدیل دین به مذاهب، و تقسیم امت واحد به فرقه‌های مذهبی، مسائل هیچ‌یک از مذاهب، تا [زمانی که] به وسیله دانشمندان ذی صلاح، همه مذاهب در معرض آزمایش قرار نگیرد و با محک اصول و موازین اسلامی نقد نشود، «حجیت» ندارند و لذا این تصور تعصب‌آمیز که «پیرو هر مذهبی، فقط مذهب خود را درست می‌داند و بقیه را نادرست»، از نظر قرآن مردود است و «شرک» محسوب خواهد شد، زیرا همه چنین تصور می‌کنند (همان: ۱۱۸). از این رو، مفتی‌زاده تکلیف و آرزوی خود را در عین ضرورت پیروی هر کس از مذهب خود، تلاش برای وحدت اسلامی و ایجاد آن شورای اسلامی جهانی می‌داند، زیرا «اگر مسلمانان، راهی را که به غلط و به حکم ناچاری رفته‌اند، باز گردند و باز به نقطه وحدت برسند، پیروزی بزرگی می‌بود» (همان: ۷۰). بنابراین، وجود این دال متعالی در گفتمان مکتب قرآن، پیوند وثیقی میان اعضای مکتب قرآن و پیشروان رهبران انقلاب آفریده بود. تماس مفتی‌زاده با پیشروان انقلاب و امام (ره) در نجف^۱ و ارتباط با علمای اهل تشیع در تهران، آگاه‌سازی علمای اهل سنت از توطئه تفرق، جملگی حول «وحدت اسلامی» نظم یافته بود.

بر پایه منطق دینی، پاسخ به مسئله کردها بدون همراهی و همگرایی و پیوند با مسائل عام انسانی، لاینحل است. در چارچوب این نوع نگاه به مسئله بشریت است که گفتمان مکتب قرآن، مفاهیمی چون «مکتب قرآن» را ابداع می‌کند که اشاره به وضعیتی جهانی در

۱. زمانی که آقای حجتی کرمانی در سنج‌ج بود در حضور وی، به وسیله افرادی از روحانیون که به نجف می‌رفتند، مطالب و سفارش‌هایی خدمت امام می‌فرستادم (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹).

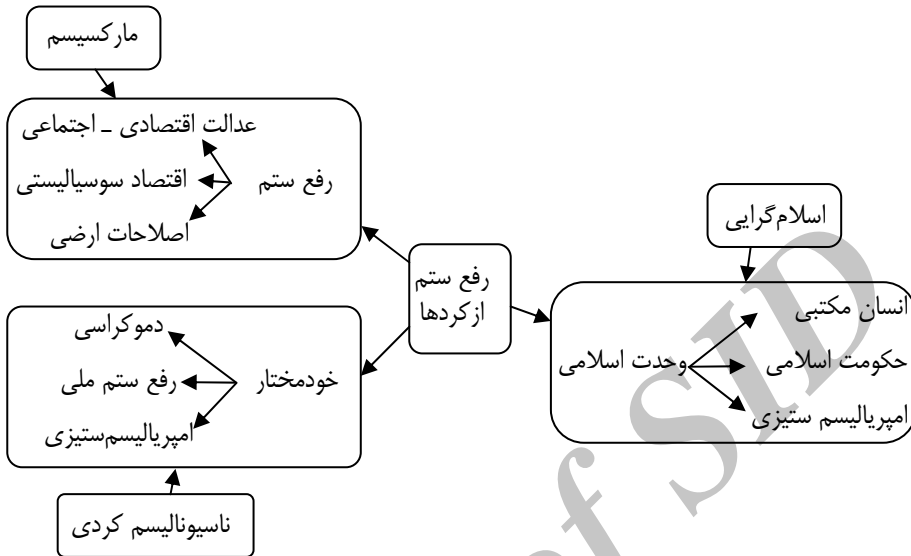
دنیای اسلام دارد (امینی، ۱۳۸۴: ۲۵). از این رو، اقدام به تأسیس مدارس قرآن در شهرهای کردنشین، کارکردی انتقادی می‌یابد که هدف آن، اولویت‌دهی به قانون عام «قرآن» و بی‌اعتبارسازی طرح‌های ناسیونالیستی است. گفتمان دینی با نگاهی جامع‌تر و شامل‌تر به انسان، از پیوند و مشارکت در جهان معنایی و ارزشی متعالی شکل می‌گرفت و لذا از تعلق خاطر و پیوند با محدوده‌ای جغرافیایی یا سرزمینی خاص، فراتر می‌رفت. چنین تعلق فراگیر اسلام‌گرایی در این دوره دقیقاً همزمان بود با شتاب گرفتن ارتباطات و خروج کردستان از جهان کوچک خود.

در حالی که نیازها و ضرورت‌هایی که به پیدایش اسلام‌گرایی به‌عنوان بنیان فعالیت‌های اجتماعی تازه در کردستان منجر شد از همان آغاز با شدت خود را نشان داد، لیکن این امر طی فرایندی بطئی شکل گرفت. در واقع، عدم وجود غنای مفهومی و نظری در گذشته و نیز غلبه چندین ساله ناسیونالیسم کردی، روند توسعه اسلام‌گرایی را به گونه‌ای کند به پیش می‌راند. لذا، اسلام‌گرایی در کردستان دهه ۱۳۴۰ و آغاز دهه ۱۳۵۰ نه در کانون، بلکه در پس‌زمینه و حاشیه، بر تحولات اثر می‌گذاشت. مکتب قرآن این دوره به‌جای آنکه بر مفهوم‌سازی در خصوص هویت دینی و جمعی یکدست در معنای اجتماعی آن در کردستان تمرکز یابد، به‌طور اساسی در جهت نقد دین دولتی و خرافه پرستی و پاسخ به پرسش‌های نسل جدید گام برداشت. بی‌تفاوتی و ناتوانی ناسیونالیسم کردی در پاسخ به پرسش‌های برآمده از ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و کمونیستی در کردستان دهه ۱۳۵۰ که به تدریج فضای فکری اجتماعی جوانان را مسحور خود کرده بود، ارائه پاسخ دینی به این مسائل را در کانون فعالیت‌های مکتب قرآن قرار می‌داد. نقد چپ از سوی مکتب قرآن، اسلام‌گرایی کرد را در پیوند و همگرایی بیشتری با اسلام‌گرایی سراسری ایران قرار می‌داد، به‌ویژه متفکرانی چون شریعتی، با خلع سلاح فکری چپ ایرانی، بستری مناسب برای بازسازی مفاهیم دینی و نقد چپ فراهم آورده بودند. در مقابل، قوت‌یابی چپ در کردستان با توجه به رویکرد ضد امپریالیستی به مسائل، تأثیر قاطع اما غیرمستقیمی نیز بر اسلام‌گرایی کرد داشت. برجسته کردن نقش امپریالیسم در عقب‌ماندگی کشورها، از سوی چپ در دهه ۱۳۵۰، به گونه‌ای بود که هیچ گفتمانی نمی‌توانست موقعیت و وضعیت کردها را موجه سازد، مگر اینکه معارضه و مبارزه با استعمار و امپریالیسم را در کانون توجه خود قرار دهد، به‌ویژه در شرایط تاریخی ناشی از عملکرد غرب در کردستان و

دخالت بیگانگان در امور داخلی آن. با شتاب گرفتن انقلاب اسلامی در سال‌های ۵۷-۱۳۵۵ است که مکتب قرآن با ارائه چارچوبی تازه و بنیان‌هایی نو، می‌کوشد کل حوزه اجتماع در کردستان را پوشش دهد.

۲-۳. تطورات گفتمانی مکتب قرآن با آغاز انقلاب اسلامی

زمانی که در دهه ۱۳۵۰، گفتمان پهلویسم با بحران مشروعیت مواجه شد و در نهایت در سال ۱۳۵۷ سقوط کرد، انقلاب اسلامی، فرصتی برای ظهور و حضور خرده‌گفتمان‌های مختلف در کردستان فراهم آورد، به گونه‌ای که تمامی گروه‌ها و سازمان‌هایی که در پی اختناق شاهنشاهی، امکان فعالیت در حوزه عمومی را نداشتند، به کردستان بازگشتند. آرایش خرده‌گفتمان‌های حاضر در عرصه اجتماعی کردستان را می‌توان به سه خرده‌گفتمان ناسیونالیسم کردی، مارکسیسم (چپ) و اسلام‌گرایی تقسیم کرد. گفتمان انقلاب، توانست در کردستان، فضایی آرمانی ایجاد کند که در سایه آن همه خرده‌گفتمان‌های اسلام‌گرا (مکتب قرآن)، ناسیونالیست (حزب دموکرات) و مارکسیست (کومله و چریک فدایی)، در نظم گفتمان سیاست، آمال خود را در آن فضا جستجو کنند. همراهی کردها با هر عقیده‌ای، نشانه عمق اتحاد و همدلی حاصل از این فضای آرمانی بود. گرچه در فضای اجتماعی سیاسی کردستان، این سه خرده‌گفتمان، حضوری فعال داشتند، با شروع انقلاب، دال «رفع ستم از کردها»، به دالی مرکزی بدل شد که همه نشانه‌ها را با هم مفصل‌بندی نمود. به بیان دیگر، در فضای آرمانی حاصل از گفتمان انقلاب، نشانه‌های هر یک از این خرده‌گفتمان‌ها گرچه دارای تضاد ذاتی بودند، حول دال مرکزی «رفع ستم از کردها» مفصل‌بندی شدند. در واقع، رفع ستم از کردها همچون دالی مرکزی بود که کل دال‌های موجود در نظم گفتمان سیاست در کردستان حول آن با هم مفصل‌بندی شدند (نمودار شماره ۱). همین امر و وجود این دال مرکزی بود که باعث پنهان شدن تضادها میان نشانه‌های اسلام‌گرایی، ناسیونالیسم و مارکسیسم شده بود. به بیان دیگر، کنار هم آمدن نشانه‌های گوناگون خرده‌گفتمان‌های مختلف در نظم گفتمان سیاست در کردستان، صرفاً موقتی بوده و تحت تأثیر فضای حاصل از انقلاب و دال مرکزی «رفع ستم از کردها» صورت گرفت.

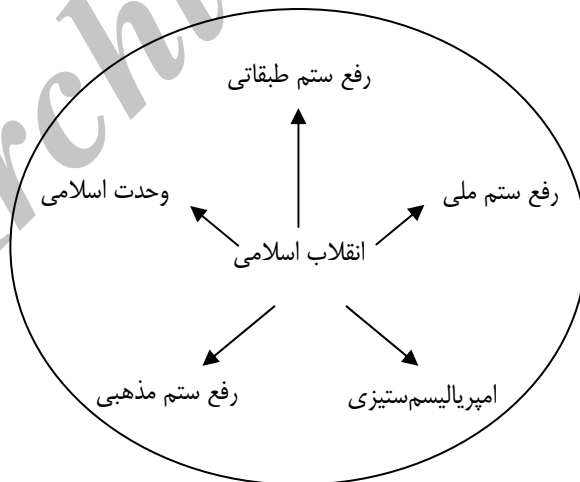


نمودار ۱. مفصل‌بندی اسلام‌گرایی، مارکسیسم و ناسیونالیسم کردی در فضای آرمانی گفتمان انقلاب اسلامی

به مجرد اینکه گفتمان انقلاب اسلامی اقدام به تشکیل نظام سیاسی و تدوین قانون اساسی برای اداره کشور می‌کند و با شرایط عمل مواجه می‌شود، شاهد آشکار شدن تدریجی تضادها و نزاع‌های گفتمانی می‌شویم، زیرا امکان به واقعیت پیوستن همه آن آرمان‌های متضاد در عمل وجود ندارد. فردای انقلاب و در پی خلع سلاح پادگان‌ها (اطلاعات ۵۷/۱۱/۲۴)، برگزاری میتینگ‌ها و تب داشتن نیروی مسلح - که تب فراگیری در میان مردم تحت ستم بود - موجب بروز آشوب در کردستان شد (کیخسروی، ۱۳۸۲: ۸۸). مسائل و رخدادهای کردستان از اهم مسائل دولت موقت قرار گرفت. از این‌رو، دولت در تاریخ ۵۷/۱۱/۲۸ نمایندگان را به سرپرستی داریوش فروهر به کردستان اعزام کرد و آنها مذاکرات با احزاب کرد در مهاباد را آغاز کردند. هیئت نمایندگان احزاب، خواست‌هایی ۸ ماده‌ای را به هیئت اعزامی دولت ارائه دادند که بر محوریت «خودمختاری» بود. در واقع، «خودمختاری»، اسم شب تمامی احزاب غیر اسلامی بود (Koochi-Kamali, 2005: 145).

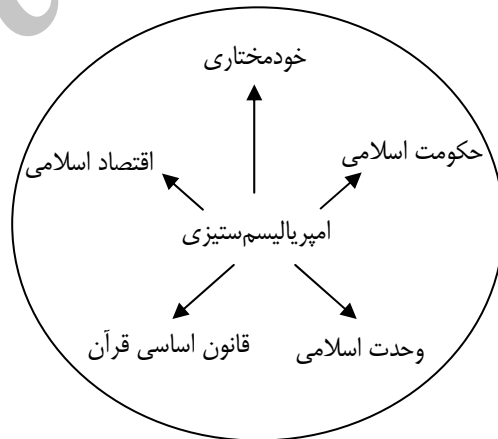
اولین نزاع گفتمانی اسلام‌گرایی با ناسیونالیسم و چپ در گفتگوی مفتی‌زاده (اطلاعات ۵۷/۱۲/۹) در باب اعلامیه ۸ ماده‌ای کردها آشکار شد. به باور مفتی‌زاده در این

۸ ماده، کمترین رنگ اسلامی به چشم نمی‌خورد (مفتی‌زاده، ۱۳۵۷؛ کیهان، ۷ و ۵۷/۱۲/۸؛ اطلاعات، ۵۷/۳/۲۹). همزمان با رشد جریان‌های افراطی چپ و نقد حکومت اسلامی از سوی آن‌ها، نقد اسلام‌گرایی به‌طور عام و نقد گفتمان مکتب قرآن در سرلوحه برنامه چپ در کردستان قرار گرفت (شاه‌ویسی، ۱۳۸۴: ۲۴؛ صباغان، ۱۳۸۲: ۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۶۳). سخنرانی مفتی‌زاده بلافاصله پس از نطق امام خمینی (ره) در مدرسه فیضیه قم (اطلاعات، ۵۷/۱۲/۱۲) از سویی نشان از پیوند وثیق خرده‌گفتمان مکتب با انقلاب بود و از سوی دیگر، موجبات تنش بیشتر با خرده‌گفتمان چپ را فراهم کرد. در این دوره (نمودار ۲)، گفتمان مکتب، نشانه‌های «رفع ستم ملی»، «رفع ستم طبقاتی» و «رفع ستم مذهبی» و «امپریالیسم ستیزی» را حول دال مرکزی «انقلاب اسلامی» مفصل‌بندی کرد تا از سویی ظرفیت اسلام برای حل همه مسائل انسانی را روشن سازد و از سوی دیگر، ابتکار عمل را از خرده‌گفتمان‌های غیر اسلامی گرفته و آنها را به انزوا بکشانند. ایمان فراوان مفتی‌زاده به انقلاب و انتظار حل همه مسائل از سوی انقلاب، چنان بود که می‌گوید: «هرآنچه موجودیت یا تداوم انقلاب را تهدید می‌کرد، آخرین توان خود را برای دفع آن به کار می‌گرفتم» (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹). مفهوم «انقلاب» در این «گفتمان»، به معنی سرعت و قاطعیت حکومت در پیاده کردن نظام توحیدی بی‌طبقه اسلامی در ایران بود (همان).



نمودار ۲. مفصل‌بندی گفتمان مکتب قرآن در پی آشوب‌های کردستان در سال ۱۳۵۷

از این رو، مکتب قرآن با صدور قطعنامه‌های ۳ ماده‌ای، رفع این ۳ ستم را بنیاد فلسفه خود قرار می‌دهد و تمامی موضع‌گیری‌های خود و مباحثاتی چون وحدت شیعه / سنی، امپریالیسم، اقتصاد اسلامی، خودمختاری اسلامی، قانون اساسی و... را بر این سه بنیاد می‌نهد (کیهان، ۵۷/۱۲/۲۰). جنگ خونین سندج در نوروز ۱۳۵۸، از سویی و تحریم رفراندوم از سوی تمامی احزاب ناسیونالیست و چپ، موجب شد تمامی مذاکرات احزاب با امام (ره) و دولت به بن بست کشیده شود و گرایش واگرایی تقویت گردد. در حالی که تمامی خرده‌گفتمان‌های ناسیونالیستی و چپ، رفراندوم را «به‌علت مبهم بودن محتوی جمهوری اسلامی و نامشخص بودن خودمختاری کردها» تحریم کردند، مفتی‌زاده - که در آن هنگام در تهران بوده - تلفنی از تهران و از طریق رادیو سندج، مردم کرد را به شرکت در رفراندوم ۵۸/۱/۱۲ دعوت می‌کند (مفیدی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). این امر بر تنش بیشتر احزاب ناسیونالیست و چپ با مکتب قرآن می‌افزاید و در مقابل غیریت‌سازی خرده‌گفتمان‌های ناسیونالیستی و چپ که اعضای مکتبی را «جاش»، «مزدور»، «خائن به کرد» و «سازشکار» می‌خواندند (سحابی، ۱۳۸۲: ۶۷). گفتمان مکتب نیز در این دوره، به تدریج «غیر»های خود را مبنای هویت‌یابی خود قرار داد و با برجسته‌سازی غیرهای خارجی (امپریالیسم)، حاشیه‌رانی «غیر»های داخلی را صورت داد. در این رقابت گفتمانی، انتساب «غیر»های داخلی به «غیر»های خارجی، از ابزارهای مهم گفتمان اسلام‌گرایی مکتب قرآن برای طرد گفتمان‌های رقیب داخلی بود. در این دوره (نمودار ۳)، گفتمان مکتب قرآن، غیریت‌سازی خود را بر مبنای دال مرکزی «امپریالیسم‌ستیزی» قرار داد.



نمودار ۳. مفصل‌بندی گفتمان مکتب قرآن در پی تنش با احزاب غیر اسلام‌گرا

امپریالیسم ستیزی چنان در این مرحله برجسته می‌شود که معیار تمامی موضع‌گیری‌های سیاسی این گفتمان قرار می‌گیرد. هراس وی از ناتوانی انقلاب در تحقق آرمان‌های چندین ساله کردها و در نتیجه جذب شدن مردم کرد به گروه‌ها بود. (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹: ۹۱). لذا، در این برهه، حضور نشانه‌های «خودمختاری اسلامی» و «اقتصاد اسلامی» در مفصل‌بندی این گفتمان حاکی از مقابله و نزاع گفتمانی با خرده‌گفتمان‌های چپ و ناسیونالیست بود. مفتی‌زاده (همان: ۴۳)، با طرح مفهوم «مساوات اسلامی برتر از خودمختاری» است، به «تقریر» مفهوم «خودمختاری» دست می‌زند و از تمامی احزاب دعوت به عمل می‌آورد تا در کنفرانس خودمختاری در سنندج حضور یابند (اطلاعات ۵۸/۳/۱۷)، لیکن به‌علت تحریم کنفرانس از سوی احزاب غیر اسلامی، اهداف آن تحقق نمی‌یابد (آیندگان، ۵۸/۳/۲۱). در هر صورت، تشکیل کنفرانس خودمختاری در سنندج از سوی مکتب قرآن، بر تنش احزاب غیر اسلامی با مکتب قرآن دامن زد. نزاع گفتمانی اسلام‌گرایی با ناسیونالیسم و چپ، از این نکته روشن می‌شود که در قطعه‌نامه ۱۵ ماده‌ای کنفرانس سنندج (مفتی‌زاده، ۱۳۵۸)، رفع ستم مذهبی در کنار رفع ستم ملی و طبقاتی به‌طور آشکار مطرح شده است، لیکن در قطعه‌نامه ۸ ماده‌ای احزاب ناسیونالیست و چپ، از این نکته، اثری دیده نمی‌شود. در خرده‌گفتمان ناسیونالیسم کردی و چپ، دال «خودمختاری» در رابطه با «دموکراسی» معنی و نظم می‌یافت (قاسملو، ۱۳۵۸) و لذا از دال «خودمختاری اسلامی» در خرده‌گفتمان مکتب که در رابطه با «اسلام و حکومت اسلامی» معنی می‌یافت متفاوت بود.

همزمان با تنش که میان اسلام‌گرایی مکتب قرآن با خرده‌گفتمان‌های ناسیونالیست و چپ در فاصله سه ماه اول ۱۳۵۸ رخ داد، مفتی‌زاده مذاکراتی پی‌درپی با رهبران انقلاب داشت. به گفته وی، «به‌علت هراسی که از ضعیف‌شدن حکومت در اثر علنی شدن انتقادات و لذا سوء استفاده امپریالیسم داشتم، این انتقادات را علنی نکردم» (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹: ۶۳). پس از ارائه پیش‌نویس قانون اساسی که در ماده ۱۳ آن از «به رسمیت شناخته شدن مذهب حقه جعفری» سخن رفت، نقدهای غیر علنی مفتی‌زاده از رهبران شروع می‌شود (اطلاعات، ۵۸/۳/۲۹). عدم «تحقق آرمان‌های ملت کرد از طریق حکومت اسلامی»، موجب تقویت گروه‌های غیر اسلامی و تضعیف مکتب قرآن می‌شود. با شروع جنگ سه‌ماهه در کردستان، آتش جنگ در کردستان شعله‌ور شد و موجبات تقویت بدبینی و بی‌اعتمادی به

اهل تشیع و دولت فراهم شد و جریان چپ به تحریک جوانان علیه حکومت پرداخت (شاه‌ویسی، ۱۳۸۴: ۲۷؛ صباغان، ۱۳۸۲: ۵۵؛ سحابی، ۱۳۸۲: ۶۳). در چنین اوضاعی، مفتی‌زاده (مفتی‌زاده، ۱۳۵۸) در سخنرانی خود در حسینیه ارشاد در مهرماه ۱۳۵۸ تحت عنوان «آخرین دیدار، آخرین حرف» انتقادات خود را علنی ساخت و در نهایت، در پی کشتار اعضای مکتبی توسط گروه‌های سیاسی کرد، به ترک سنندج و مهاجرت به کرمانشان اقدام می‌کند (مفتی‌زاده، ۱۳۵۹). اما کردستان، همچنان در آتش آشوب و جنگ است. آیت‌الله خمینی در آبان ۵۸ طی پیامی ۸ ماده‌ای، فرمان صلح و آتش‌بس می‌دهد (کیخسروی، ۱۳۸۴: ۶۲). لیکن، در پی کارشکنی‌ها و تحریکات جریان چپ (صباغان، ۱۳۸۲: ۵۶) و نقش پیگانگان در لاینحل ماندن مذاکرات هیئت حسن نیت (شاه‌ویسی، ۱۳۸۴: ۲۴) این پیام تاریخی، نتوانست به صلح و آشتی بینجامد. تحریک مردم از سوی خرده‌گفتمان‌های چپ به عدم گفتگو و سازش از سویی و عدم توافق حزب دموکرات و دولت بر سر مفهوم «خودگردانی یا خودمختاری؟»، موجب بن‌بست مذاکرات و شعله‌ور شدن مجدد درگیری‌ها شد (اطلاعات ۵۸/۱۲/۱۳). بدین ترتیب، با گذشت چند ماه از انقلاب ایران و آغاز بحث از محتوای قانون اساسی جمهوری اسلامی و پدیدار شدن نزاع‌های گفتمانی بر سر معنی نشانه‌ها، امحاء تدریجی فضای آرمانی گفتمان انقلاب در کردستان رخ داد که حاصلی جز تقویت گرایش واگرایی و شکاف بیشتر با هیئت حاکمه نداشت.

از سوی دیگر، آشوب در کردستان در طول ۶ ماه پس از انقلاب، شکاف بیشتری میان اسلام‌گرایی و خرده‌گفتمان‌های ناسیونالیسم و چپ انداخت. گرچه مکتب قرآن در این میان، راه «ترک رابطه با حکومت» را انتخاب می‌کند، لیکن به واسطه سلطه قدرتمند «واگرایی» و شدت گرفتن آن در کردستان، او نیز با نقدهایی تند از حکومت و رهبران آن، بر تقویت گرایشات واگرایانه اقدام می‌کند. در واقع، در این دوره و زیر سلطه این گفتمان واگرا در کردستان، «کرد بودن» اصولاً بر اساس ضدیت با دولت ماهیت می‌یابد، یعنی همان تصویر کلیشه‌ای «کردیت» که در ادبیات احساسی ایدئولوژیک گروه‌های چپ‌گرا شکل گرفته بود. در واقع، گفتمان اسلام‌گرای مکتب نیز متأثر از چنین فشار گفتمانی قرار گرفت، به‌ویژه که مردم، «آن‌ها» را خائن به کرد و مانع احقاق حقوق ملی خود می‌دانستند. شدت این فشار گفتمانی به گونه‌ای بود که هنوز پس از گذشت ۳۰ سال از آن وقایع،

مردم، شکل‌گیری سازمان «پیشمرگان کرد حامی حکومت» را به آنها نسبت می‌دهند (مفیدی، ۱۳۸۵: ۱۰۱). در این دوره (نمودار ۴)، گفتمان مکتب، حول دال مرکزی «رفع ستم مذهبی از اهل سنت» مفصل‌بندی می‌شود. در واقع، واگرایی و دولت‌گرایی مستتر در فضای اجتماعی کردستان، در این دوره از تطورات مکتب قرآن و در شکل خاص‌گرایی اهل سنت و واگرایی از حکومت شیعی نمود می‌یابد. مکتب قرآن برخلاف دوران انقلاب که به عام‌گرایی و اسلام‌گرایی سراسری ایران مدد می‌رساند، اکنون شکل‌گیری واگرایی را تقویت می‌کرد.

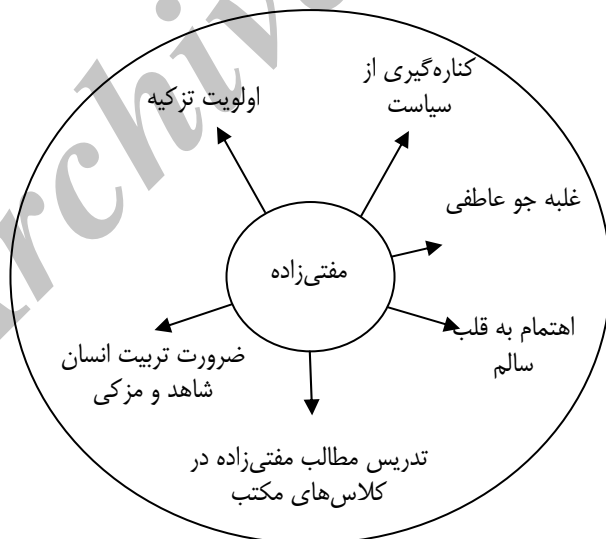


نمودار ۴. مفصل‌بندی گفتمان مکتب قرآن پس از ترک کردستان

۳-۳. زمینه‌های شکل‌گیری فرقه‌گرایی در گفتمان مکتب قرآن

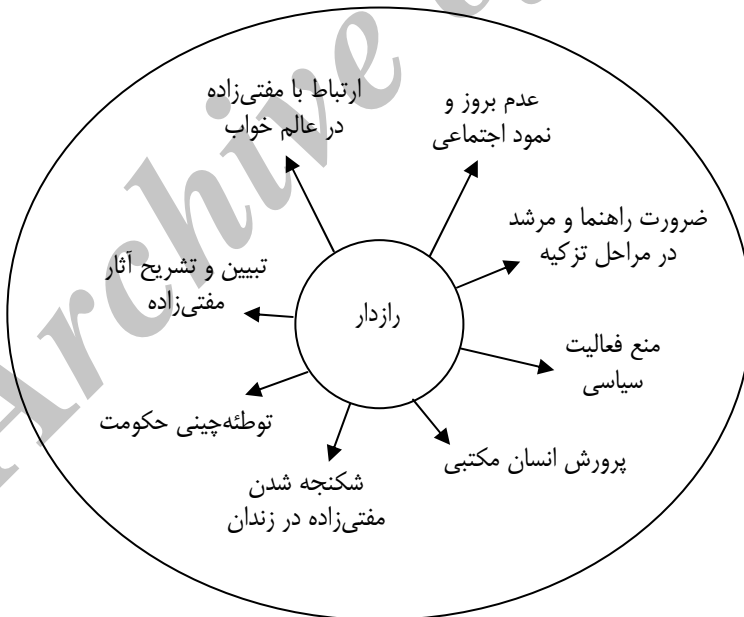
در طول دهه ۱۳۶۰ و در پی حذف کامل گروه‌های ناسیونالیستی و چپ از سوی دولت در کردستان، خرده‌گفتمان‌های ناسیونالیسم و چپ شدیداً به حاشیه رفتند. آغاز دیدارها و ملاقات‌های عمومی با مفتی‌زاده (مفتی‌زاده، ۱۳۶۹) و بالاخره آزاد شدن وی از زندان در اواخر دهه ۱۳۶۰، کاریزما را به دال مرکزی مکتب قرآن بدل کرد. در واقع، چنین کاریزمایی، در غیاب تصدیق و تأیید اعضای مکتب، نمی‌توانست واجد صفات خارق‌العاده تصور شود. لذا، این پدیده بینادهنی از دل تعامل اجتماعی اعضای با وی و به‌ویژه در دل شرایطی بحرانی که مکتب به مدت ۱۰ سال در آن بود، سر برآورد. اگر وجود بحران را آغاز ضروری نیاز به کاریزما بدانیم، آنگاه منشأ طلب و نیاز به کاریزما را باید در وجود

بحران در شیوه حرکت و برنامه‌های مکتب جستجو کرد. دوره بازگشت کاریزما پس از ۱۰ سال دوری، عواطفی را برانگیخت، به‌ویژه که نگاه و تلقی مفتی‌زاده به رسالت و مأموریت خود و نیز نحوه روایت او از آگاهی به «تنها راه راستین نجات بشریت»، او را به مختل‌کننده‌ای رمانتیک و ناقض الگوهای موجود در مکتب، بدل می‌کرد. سویه‌های بسیار شگرف عرفانی مفتی‌زاده (مفتی‌زاده، ۱۳۷۰) و تأکید مصرانه وی بر کناره‌گیری از سیاست و عدم بروز و نمود اجتماعی (مفتی‌زاده، ۱۳۷۱) از سویی و تأکید بر «تزکیه نفس»، مفاهیمی چون «پیر مرشد»، «راه راستین نجات» و... را به‌مثابه دال‌هایی وارد گفتمان مکتب قرآن کرد. دسترسی به وی، کاریزمای رهبر را به‌مثابه دالی متعالی در مفصل‌بندی مکتب قرآن قرار داد (نمودار ۵). مفتی‌زاده با میدان دادن به این تجربه‌های عرفانی و بحث از خواب و رویاهای صادقانه (همان)، موجب شد که اعضای مکتبی نه فقط این تجربه‌ها را ارج نهند، بلکه در مسیر طلب و جستجوی آنها گام بردارند. از این‌رو، تأثیر وی در تکوین مفاهیم و تجارب نو و انتقال آن به درون اعمال و افکار و زبان پیروان، نتایج جامعه‌شناختی مهمی در تشکیلات گروه و ساختار آن و ایجاد شباهت‌هایی حیرت‌انگیز میان افراد گروه می‌یابد.



نمودار ۵. مفصل‌بندی گفتمان مکتب قرآن از آغاز ملاقات‌های مفتی‌زاده تا فوت وی در سال ۱۳۷۱

لیکن، حضور کاریزما دیری نپایید. فوت رهبر در سال ۱۳۷۱، مفصل‌بندی گفتمان مکتب قرآن را حول نشانه‌هایی چون دولت‌گریزی، مفتی‌زاده و رسالت‌وی، تزکیه و... شکل داد. باور به حضور مستمر مفتی‌زاده در خواب و ارتباط با برخی از اعضا، حاکی از آن بود که کاریزمای رهبر، مقید به جسم شخصی فناپذیرش نیست، بلکه خود را در هیئتی نو، تمدید می‌کند و حضور می‌یابد (Stark, 1996: 115). در چنین شرایطی، شبه‌کاریزمای جانشین وی - که خود را رازدار مفتی‌زاده می‌خواند - میل به تداوم کاریزما را در میان مکتب‌تأمین می‌کرد. مفاهیمی چون «رازداری»، «ناظر بر شورای مکتب» و... جمله‌گی دال‌هایی بودند که در مفصل‌بندی گفتمان مکتب، حول دال «مرشد و رازدار» نظم می‌یافتند. در هر صورت، مفصل‌بندی جدیدی حول دال شخص «رازدار» شکل گرفت که دال‌های دیگری چون «توطئه‌چینی حکومت علیه مکتب»، «دولت‌گریزی» و... را در یک نظام معنایی به هم مرتبط می‌ساخت. این مفصل‌بندی جدید، ظهور دوباره دال‌هایی بود که با واگرایی گره خورده بودند (نمودار ۶).

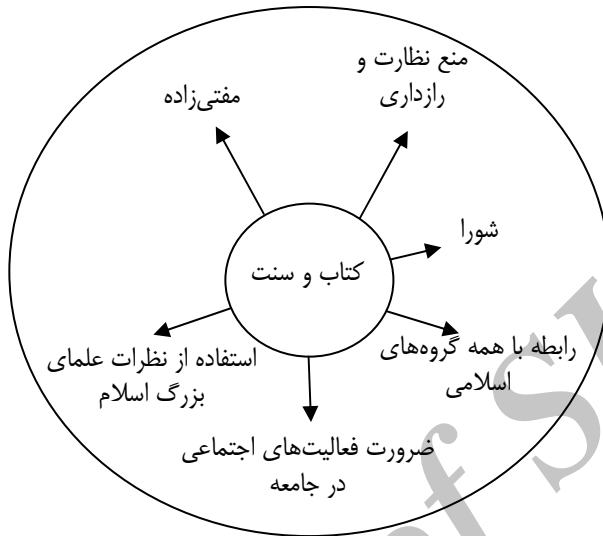


نمودار ۶. گفتمان مکتب قرآن از ۱۳۷۴ به بعد

حضور این عناصر و دال‌ها، مبین آن است که در نبود ناسیونالیسم کردی در عرصه عمومی کردستان، خوانش مکتب قرآن باید بر اساس تضاد میان تعامل گرایی/واگرایی صورت گیرد. در واقع، این مفصل‌بندی جدید، هیئت‌ی جدید بود که گرایش‌ها و گرایانه به خود پوشیده بود؛ نوعی اسلام‌گرایی که با قرائتی جدید از «کاریزما و رسالت‌وی» در قالب «تزکیه و عدم بروز و نمود اجتماعی» و گفتمانی فرقه‌گرا رخ نمود. از این‌رو، برجسته‌سازی عناصری از گفتمان مکتب که سازگاری بیشتری با واگرایی دارند، تحقق یافت. تأکید بر «عدم مشارکت سیاسی»، نقد «فضای آزاد سیاسی» و «اعلام بیهودگی فعالیت‌های فکری و اجتماعی» (شورای مدیریت مکتب قرآن، ۱۳۷۹) از سویی و همچنین گسترش مباحثی چون «راه راستین نجات»، «نقش مرشد و راهنما»، «خواب و رویاهای صادقانه»، «شکنجه شدن مفتی‌زاده در زندان» و... از سوی دیگر، در راستای تلاش برای ساختار شکنی رویکردهای تعامل‌گرا و ارائه قرائتی واگرا و دولت‌گریز صورت می‌گرفت. در حقیقت دال مرکزی گفتمان فرقه‌گرا دقیقاً در مقابل «تعامل با محیط اطراف» قرار گرفت. فرقه‌گرایی با تأکید بر ضرورت اطاعت از رازدار، حکم دینی نقش اعضا را ارادت و مریدی می‌داند. البته این گفتمان، دال «پرورش انسان مکتبی» را که در ابتدای انقلاب در نظام معنایی مکتب بود، مجدداً احیا و با تأکید بیشتری به کار گرفت. همچنین از دال جدید دیگر یعنی «مرشد و پیر تربیت» به عنوان «لازمه طی مراحل تزکیه» بهره گرفت (شورای مدیریت مکتب قرآن، ۱۳۸۱). بنابراین، تطوراتی که گفتمان مکتب از اوائل انقلاب به بعد از سر گذرانده، ناشی از تغییری است که در گفتمان یا گفتمان‌های رقیب ایجاد شده است. در برهه‌ای از انقلاب، مکتبی‌ها، هویت خود را در برابر ناسیونالیسم و چپ شکل داده بودند و لذا نظام معنایی آن نیز به گونه‌ای شکل گرفته بود که نقطه مقابل آنها بود. در طول دهه ۱۳۶۰ با حضور دال مرکزی، «اهل سنت» هویت خود را در برابر سویه شیعی حکومت قرار داده بود. لیکن، پس از مرگ کاریزما و سلطه گفتمان فرقه‌گرا در دل مکتب، در مقابل تعامل‌گرایی و همگرایی قرار گرفتند و از این‌رو نظام معنایی آن نیز بر اساس فرقه‌گرایی شکل گرفت. هویت اعضا، این بار، نه در مقابل ناسیونالیسم و چپ، بلکه در مقابل تمام کسانی قرار گرفت که بر تعامل‌گرایی تأکید داشتند. از این‌رو نقد تمامی گروه‌های تعامل‌گرا و علمای سنتی مساجد و... سرلوحه برنامه‌های مکتب قرار گرفت. این گفتمان اکثریت، با افزودن دال «توطئه چینی حکومت علیه مکتب»، نظامی معنایی را شکل داد که

بر اساس آن، تمامی گروه‌های اسلامی عامل حکومت اعلام شد که می‌خواهند مکتب را به همکاری با حکومت بکشانند (شورای مدیریت مکتب قرآن، ۱۳۸۴). تأکید این گفتمان بر «رازدار» و «ناظر بر شورای مکتب»، در چنین شرایطی، حافظ مکتب و مانع کج‌روی مکتب تلقی می‌شد. در واقع، این گفتمان از طریق برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، کوشید هم برای هژمونیک شدن به تولید معنا پردازد و هم با به‌کارگیری ابزارهای انضباط و انقیاد، به حذف «غیر». در این دوره، مکتب قرآن، به‌واسطه تأثیرگذاری بر ذهن سوژه‌های خود و از طریق تولید اجماع و تعریف نشانه‌ها، به شیوه‌ای خاص می‌کوشد مدلول خاصی به دال مرکزی گفتمان بچسبد و آن را هژمونیک کند و همزمان از گفتمان‌های رقیب، ساختارشکنی کند. به بیان دیگر، به واسطه سازوکارهای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، هژمونی خود و ساختارشکنی رقیب را طبیعی و مطابق عقل سلیم جلوه می‌دهد و روند فرقه‌گرایی خود را از نظرها پنهان می‌دارد.

در سال‌های پایانی دهه ۱۳۷۰، زمینه‌هایی برای کاهش واگرایی مکتب رخ نمود. در این سال‌ها، شاهد بالاترین میزان مشارکت کردها در امورات سیاسی اجتماعی در کردستان هستیم، به گونه‌ای که پس از انقلاب اسلامی بی‌سابقه بود. آمارهای موجود حاکی از افزایش چشمگیر نشر کتاب‌های کردی و تأسیس انجمن‌های متعدد در کردستان بود (اسماعیل زاده، ۱۳۸۸: ۲۱۵). در واقع، کاهش بی‌نظیر گرایش مردم به گروه‌های غیر قانونی و جدایی‌خواه کرد، نشانگر آن بود که مشارکت دادن کردها از سوی دولت، واگرایی و دولت‌گریزی در میان کردها را که به اشکالی چون بیگانگی سیاسی و عدم مشارکت خود را نشان می‌داد، کم‌رنگ شد. مشارکت‌پذیری کردها، نه تنها جو و فضای بی‌اعتمادی به دولت را شکست، بلکه موجب تقویت حوزه عمومی و حمایت از دولت شد. در چنین شرایطی بود که گفتمان تعامل‌گرا در دل مکتب شکل گرفت (شورای مکتب قرآن کردستان، ۱۳۸۰). مجموعه نشانه‌های این گفتمان تعامل‌گرا حاکی از آن بود که این گفتمان، احیاکننده مفاهیم «فعالیت‌های اجتماعی سیاسی در عرصه عمومی» مکنون در گفتمان مکتب در اوایل انقلاب است. در واقع معنای تعامل، در حاشیه‌رانی فرقه‌گرایی نهفته است (نمودار ۷).



نمودار ۷. گفتمان تعامل‌گرا که از ۱۳۷۶ تحت نام «شورای مکتب قرآن کردستان» از گفتمان غالب بر مکتب قرآن انشعاب کرد.

دال مرکزی این گفتمان تعامل‌گرا، «کتاب و سنت» بود که به دال‌های دیگری چون «مفتی‌زاده»، «علمای اهل سنت»، «فعالیت‌های سیاسی اجتماعی» و... معنا می‌بخشید. در واقع، گرچه اعضای جریان تعامل‌گرا در دل مکتب، در اقلیت بودند لیکن با طرح دال «کتاب و سنت» درصدد ساختارشکنی از دال مرکزی «رازدار و ناظر بر شورا» بود تا تعابیر پدرسالارانه و اقتدارگرایانه آن را به حاشیه براند (شورای مکتب قرآن کردستان، ۱۳۷۹). گفتمان اکثریت در مقابل، با ارائه تعریفی متفاوت از «مفتی‌زاده»، دال‌هایی چون «رازدار» و «تزکیه» را در پیوند و نسبت با «توطئه‌چینی حکومت علیه مکتب» قرار داد و «شخص رازدار یا ناظر بر شورای مکتب» را به‌مثابه عامل «پرورش افراد» و مانع انحرافات برآمده از «توطئه حکومت» مطرح کرد (شورای مدیریت مکتب قرآن، ۱۳۸۴). در مقابل، گفتمان تعامل‌گرایی، با طرح «شورای انتخابی» در برابر «ناظر بر شوری»، در تلاش بود تا با اولویت رأی شورایی، «ناظر» (یا شخص رازدار) را به حاشیه براند. لذا دال «شورا» و «کتاب و سنت» نیز به میدان رقابت برای تولید معنا کشانده شد.

در فضای اجتماعی در کردستان این دوره، عدم تحقق شعارهای دولت هفتم، گرچه موجب سلب اعتماد کردها از دولت نشد، لیکن افت ۵۹ درصدی مشارکت در دور هشتم

انتخابات در کردستان را به دنبال داشت (مولودی، ۱۳۸۸: ۲۰۸). در چنین شرایطی، با آغاز دهه ۱۳۸۰، روند حذف و طرد تدریجی تعامل‌گرایی از سوی گفتمان اکثریت، به طرق گوناگونی چون حذف آنها در انتخابات شوری، «خائن خواندن» آنها و... خود را نشان داد. گفتمان اکثریت، برای مشروعیت بخشیدن به حذف و طرد آنها، دال دیگری چون «توطئه چینی حکومت» را به کار گرفتند که حاکی از واگرایی مکنون در دل مکتب بود. در پی احساس خطر اکثریت از حضور تعامل‌گرایان در مکتب، از این دال استفاده زیادی کردند و آن را وارد مفصل‌بندی خود کردند. دال «توطئه»، دالی بود که به دلیل ابهام، قابلیت تفسیرپذیری و معناپذیری گسترده‌ای داشت. به این ترتیب، این امکان فراهم شد که هر عملی که مفصل‌بندی گفتمان اکثریت را تهدید می‌کرد، تهدیدکننده و «توطئه‌ای از سوی حکومت» محسوب شود. حاشیه‌رانی‌های سخت‌افزاری، از جمله عدم رابطه با تعامل‌گرایان، سلام ندادن و... جمله‌گی به کمک پشتیبانی نرم‌افزاری دال «توطئه حکومت» توجیه‌پذیر شدند. از این رو، اعمال و رفتار تعامل‌گرایان، یا توطئه‌ای از سوی حکومت به قصد «انحراف مکتب از مسیر تزکیه» تلقی می‌شد و یا عاملی برای «خاموش کردن چراغ هدایت مفتی‌زاده». بنابراین حاشیه‌رانی‌های سخت‌افزاری به واسطه ضرورت «خنثی کردن توطئه حکومت» و «حفظ عظمت و رسالت مفتی‌زاده»، توجیه می‌شد (شورای مدیریت مکتب قرآن، ۱۳۸۵). بنابراین، اعمال سخت‌افزاری فرقه‌گرایان با چنین توجیحات نرم‌افزاری امکان‌پذیر می‌شد.

نوع رابطه‌ای که میان دال‌های «رازدار»، «ناظر بر شورا»، «شورا»، «توطئه حکومت»، «یگانه بودن مفتی‌زاده در تاریخ اسلام» و... در این گفتمان برقرار است کمک‌شایانی به مقابله سخت‌افزاری و نرم‌افزاری می‌کند. برگزاری جلسات عمومی برای اعضا در شهرها، تشویق و تحریک اعضا به عدم رابطه با افراد جریان تعامل‌گرا و... از جدی‌ترین ابزارهای مقابله سخت‌افزاری با آنهاست. حاشیه‌رانی نرم‌افزاری نیز که تقویت‌کننده مقابله سخت‌افزاری است، در قالب زبان و در شکل بیانیه‌هایی رخ نمود که هدف آن به حاشیه‌رانی و ساختار شکنی رقیب بود. نرم‌افزارهای زبانی، ذهنیت سوژه‌ها را در سیطره خود می‌گیرد و آنها را وادار به عمل اجتماعی می‌کند. این عمل اجتماعی، بازتولید انقیاد در برابر قدرت پنهان در پس این گفتمان است. تبلیغات این گفتمان شدیداً مبتنی بر تکلیف محوری بوده و رأی دادن به افراد همسو با «رازدار» به خاطر تکلیف شرعی و نجات مکتب

از انحراف، نگرش غالبی است. مشروعیت این گفتمان در واقع وابسته به توانایی آن در تثبیت معنای مورد نظر خود در ذهن اعضا به مثابه سوژه‌هاست. زمانی معنای این گفتمان در ذهن سوژه‌ها تثبیت شد، آنگاه، آن گفتمان، کل رفتار و گفتار آنها را در اختیار و اراده خود می‌گیرد و به واسطه این امر، دامنه و گستره معنایی خود را افزایش می‌دهد. لذا، ذهنیت سوژه‌های مکتبی، ذهنیتی گفتمانی است و بر این اساس، چنین فضای گفتمانی به گفتار و رفتار و سوژه‌ها شکل می‌دهد، به گونه‌ای که ساز و کارهای برجسته‌ساز و حاشیه‌ران نیز در رفتار و گفتار سوژه‌ها تجلی می‌یابد. بنابراین، نحوه ارتباط با غیر، بیانیه‌ها، لحن کلام و سلام، عدم مشارکت سیاسی اجتماعی، شیوه پوشش و لباس و شیوه‌های گفتاری سوژه‌ها، جملگی گفتمانی بوده و تحت تأثیر فضای گفتمانی. در واقع، گفتمان اکثریت از این دوره به بعد به جای اتکا بر عقل و علوم اسلامی، بر عاطفه و احساس و خواب تکیه دارد و لذا به جای استدلال، به ترغیب سوژه‌ها روی می‌آورد و هیچ مبنای معرفتی مشترکی با دیگران را به عنوان مبنای استدلال خود قرار نمی‌دهد. اساساً این گفتمان، سؤالات مطرح شده در تمامی گفتمان‌های اسلام‌گرا در سطح جهان را بی‌وجه و لاینحل می‌داند. این گفتمان با اجتماعی کردن فرزندان خود در دل گروه خود، در واقع می‌کوشد باورها و هنجارهای خود در تطابق و انطباق با هنجارهای محیط اطراف قرار نگیرد تا بدین وسیله فشارهای بیرونی را محدود کند.

پرورش حس عمیق تعلق به «اجتماعی» مجزا و تقویت مرز اجتماعی با محیط اطراف به‌ویژه به لحاظ اجتماعی و نمادین از قبیل پوشش و مکان سکونت، مانع دریافت بازخوردهایی از سوی جامعه می‌شود. در واقع هراس این «اجتماع» از بازخوردهای منفی جامعه، نقش تنظیم بخش مهمی در آن داشته است، به گونه‌ای که سرکوب این بازخوردها از طریق جدایی از محیط و نیز همگون‌سازی اعضا و خالص‌سازی هویت مکتبی، گروه فرقه‌گرایی را آفریده است که نسبت به هر گونه نقد و تجاوز آشکار به مرزهای نمادین، بدگمان است. مرزبندی‌های روانی از قبیل پوشش و اصرار بر حدود فیزیکی از قبیل زیستن در قلمروی خاص، «خود» مکتبی را از «دیگری» جدا می‌سازد و تهدید از سوی آنان که با باورهای گروه اشتراک ندارند را می‌زداید. بر این اساس، انتظار تهدید از سوی «دیگری» به بخشی از هویت جمعی مکتب و نمودی از دوگانه‌های خوب / شر بدل می‌شود. این

گروه که در آن دیدگاه‌های مخالف، جایی ندارد، به واسطهٔ دچار شدن به «گروه اندیشی»^۱ (ارونسون، ۱۳۸۶: ۴۶)، چنان تحت سلطهٔ توافق‌جویی قرار می‌گیرد که اعضای آن، ارزیابی واقع‌بینانه راه‌حل‌های دیگر را نفی کرده و خود را از فرط خوش‌بینی، آسیب‌ناپذیر می‌دانند. اجتناب این گروه از پذیرش اختلاف نظر، خوش‌بینی مفرطی را تداوم بخشیده است، به گونه‌ای که اعضای منفرد گروه در برابر فشار برای هم‌رنگی، نسبت به اختلاف نظرهای خود دچار تردید می‌شوند و لذا از اظهار نظر خودداری می‌کنند. در پی احساس زیستن در محیطی متخاصم، توافق‌طلبی در بطن این گروه چنان اهمیت یافته است که برخی از اعضا به صورت «ذهن‌بان»‌هایی درمی‌آیند که از ورود اطلاعات دردسرآور جلوگیری می‌کنند (همان: ۴۷).

استراتژی‌های موجود در مکتب حاکی از تلاش سیستماتیک برای کاهش ناهماهنگی شناختی - هنجاری است. طرد مخالفان فکری و منزوی‌سازی اعضا، مبین‌گرایش قدرتمند این گروه به هم‌نواپی و تضعیف استقلال فردی است. جذب افراد نسبتاً محروم و ایده‌آل‌گرا که غالباً تساهل‌ناچیزی در خصوص «ابهام فکری و اخلاقی» دارند و خواهان سطح بالایی از وضوح و هماهنگی هنجاری در زندگی روزمره‌اند، در متن چنین خالص‌سازی هویتی، قابل توجه است. در چنین شرایطی، هر عضو، تأیید همهٔ اعضای دیگر را می‌خواهد؛ استدلال‌های ضعیف مورد پرسش قرار نمی‌گیرند؛ امیدهای واهی نقد نمی‌شوند؛ اخلاقیات گروه خودی، بدیهی تلقی می‌شود و پیامدهای آنها مورد غفلت واقع می‌شود؛ مخالفان، شرور تصور می‌شوند و لذا دیالوگ با آنها صورت نمی‌گیرد؛ هر فردی، شک و تردیدهایش را به عوض اظهار کردن، پنهان می‌کند و خوش‌بینی مفرط در قالب توهم آسیب‌ناپذیری، مستور می‌ماند. کاریزما طلبی نهفته در بطن این گفتمان نیز در ذیل گریز از عدم قطعیت قابل توجه است. در واقع نظم اجتماعی مبتنی بر کاریزما، مدلی اقتدارگرایانه از این گفتمان است که در آن افراد، تحقق آرمان‌هایشان را در وی می‌جویند. برای شخص پیرو، عدم قطعیت تحمل‌ناپذیر است و لذا با ادغام در رهبری قدر قدرت، نگرانی عدم قطعیت زدوده می‌شود و این امر، فرد را به حالت کودکانه‌ای برمی‌گرداند که در آن توهم قدر قدرتی و عقل کلی، غالب است. گویی شخص پیرو به سان نوزاد

1. Group think
2. Mind Guard

نمی‌تواند بدون حضور کاریزما عمل کند. از این رو در چنین گفتمانی، نمی‌توان خودآیین و خودمختار بود. بدین ترتیب، تمامی استراتژی‌های به کار رفته جهت حفظ خلوص، تعهد و وفاداری اعضا، مبین تلاش برای ممانعت از فشار «عادی شدن کاریزما» است.

تمرکز بر گفتار و آموزه‌ها و خط مشی‌ها و حتی آرزوهای کاریزما و الهامات وی از سویی و نیز حضور گسترده روایت راز و اعمال فوق‌العاده وی، گروه را مستعد تجربه سطح عمیق‌تری از اطاعت تام و توتالیتریسم شخصیت کرده است، به نحوی که به‌رغم آنکه درون «اجتماع» خود خصال اخلاقی و زیبایی می‌آفرینند، در همان آن، همین خصال، مانع درک جامعه می‌شود، گویی این حیات «اجتماع گونه» سر از تنگ‌نظری و دگماتیسم و احتمالاً رفتار افراطی و خشن درمی‌آورد. بی‌اعتنایی به عوامل بیرونی و تأکید بر اراده فردی و اولویت‌دهی به انگیزه و نیت به‌جای پیامد، خود مبین آن است که آرمان‌گرایی فارغ از نتیجه، امر ارزشمندی است و آنان که حاضرند خود را فدای آرمان کنند، ارزشمندند چون رها از عوامل بیرونی هستند. در این نگاه، انسان خود را به ارزش‌هایی پایبند می‌کند که در قبال آنها متعهد است و در صورت لزوم، در دفاع از آنها، قهرمانانه تن به نابودی می‌دهد زیرا رفتار قهرمان‌وار، همچون صفتی به خودی خود ستودنی است.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنا به تحولاتی که به لحاظ زمانی در گفتمان دینی مکتب قرآن روی داده، آنها را در ۵ دوره متفاوت می‌توان مورد بحث قرار داد. در هر یک از این دوره‌ها، گفتمانی به‌صورت گفتمان غالب و اصلی بر آن دوره بر مکتب قرآن حاکم بوده و ویژگی‌های آن را مشخص می‌کند. دوره اول، از آغاز پیدایش اسلام‌گرایی سراسری در ایران تا وقوع انقلاب اسلامی را در بر می‌گیرد. در این دوره که با ظهور گفتمان سیاسی تشیع در دهه ۱۳۴۰ شروع می‌شود، اسلام‌گرایی در شکل گفتمان دینی مکتب قرآن به‌مثابه بنیادی برای فکر و عمل سیاسی پا به حوزه عمومی کردستان می‌گذارد و به آلترناتیوی بر سر راه پروژه ناسیونالیسم کردی درمی‌آید. از شروع انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به تدریج شاهد حضور فعال گفتمان دینی مکتب قرآن در انقلاب ایران و مسائل کردستان و بارزتر شدن نقش اسلام در حل این مسائل هستیم. در این دوره، آرایش گفتمان‌های حاضر در عرصه عمومی کردستان، شامل اسلام‌گرایی، چپ و ناسیونالیسم کردی بود که جملگی آمال خود را در فضای حاصل از غلبه گفتمان انقلاب در کردستان می‌جستند. گرچه در این فضای انقلابی، علائق و اهداف

متنوع و گاه متضاد، یکدل و همصدا زیر چتر واحدی گرد آمده بودند، اما این وحدت دیری نپایید. در پی شکل‌گیری نظام سیاسی جدید و تدوین قانون اساسی، تضادها و نزاع‌های گفتمانی میان اسلام‌گرایی و چپ و ناسیونالیسم کردی، بیشتر خود را آشکار ساخت، به نحوی که در این دوره، اسلام‌گرایی / ناسیونالیسم و نیز تعامل‌گرایی / واگرایی در تعارض بیشتری با هم قرار گرفتند. این دوره از تطورات گفتمان مکتب قرآن، از همگرایی و عام‌گرایی آغاز و به ترک رابطه با حکومت و شکاف با هیئت حاکمه در آبان ۱۳۵۸ ختم می‌شود. دوره سوم که با ترک کردستان و مهاجرت افراد مکتبی به کرمانشاه شروع می‌شود، تا سال ۶۱ و دستگیری مفتی‌زاده ادامه می‌یابد. در واقع، این دوره را می‌توان گذر از عام‌گرایی و همگرایی به واگرایی و خاص‌گرایی (در شکل تأکید بر اهل سنت) نام نهاد. دوره چهارم با آغاز ملاقات با مفتی‌زاده و مرخص شدن وی از زندان، شروع می‌شود که در آن مفتی‌زاده و آثار منظوم و منثور وی به‌مثابه دال متعالی در مفصل‌بندی مکتب قرار می‌گیرد. با آغاز دهه ۱۳۷۰ و مرگ کاریزما، با ظهور و پیدایش گفتمان جدیدی روبه‌رو می‌شویم که با حذف تمامی گرایش‌های تعامل‌گرایی، محتوایی فرقه‌گرا می‌یابد که در آن، شاهد برجسته‌سازی تمامی عناصری هستیم که با واگرایی و دولت‌گریزی سازگاری بیشتری دارند. این دوره، که اکنون مکتب در آن قرار دارد، با ویژگی تداوم کاریزما در هیئت‌جانشین و رازدار وی مشخص می‌شود.

شناخت تطوراتی که این گفتمان از سر گذرانده است و علل و شرایط چنین تطورات گفتمانی، آشکار می‌سازد که بخش عمده‌ای از پرسش در باب «چرایی برساخته شدن سوژه‌های مکتبی به این شیوه خاص» را باید در بیرون از این گفتمان جستجو کرد. تحقیق علمی پیرامون گفتمان دینی در کردستان (به‌ویژه مکتب قرآن) ذیل تحولات اجتماعی کلان در کردستان و نسبت آن با گفتمان‌هایی چون ناسیونالیسم کردی و واگرایی، نه فقط فهمی دقیق‌تر از گفتمان دینی بر ما می‌گشاید که پرده از پیچیدگی‌های رابطه جامعه و دین برمی‌دارد. تحلیل نظام معنایی گفتمان مکتب قرآن و تطورات آن حاکی از آن است که نشانه‌های درون این گفتمان در هر دوره‌ای، حول نشانه ممتاز و برجسته‌ای (نقطه کانونی) نظم یافته و مفصل‌بندی شده‌اند و در دوره‌های مختلف، این گفتمان، در نزاع با گفتمان‌های ناسیونالیستی، مارکسیستی و... در کردستان قرار گرفته است. گفتمان مکتب قرآن در بطن تحولات کلان اجتماعی در کردستان و در گذر زمان، تطوراتی را از سر گذرانده و در هر

دوره‌ای به نشانه‌های خود به شیوه‌ای خاص معنی و نظم بخشیده است. فراتر از این، با نظم بخشیدن به نشانه‌های خود حول «نقطه کانونی»، تمهیدات مستمری را برای کسب مقبولیت خود فراهم آورده است. وجود نزاع و تقابل میان این گفتمان دینی با گفتمان‌های مارکسیستی، ناسیونالیستی و... روابط غیریت سازانه‌ای در نظم گفتمان در کردستان پدید آورد که بر آن اساس، نظام معنایی خاص خود را آفرید که معیار صدق و کذب ویژه‌ای دارد. لیکن، این گفتمان به مثابه یک شکل کردار اجتماعی، هم برسازنده جهان اجتماعی بوده و هم به وسیله کردارهای اجتماعی دیگر، شکل یافته است. به بیان دیگر، این گفتمان دینی در رابطه‌ای دیالکتیکی با دیگر ابعاد اجتماعی قرار دارد و از این رو، در عین حال که در خلق جهان اجتماعی سهم است، به واسطه نیروهای اجتماعی از قبیل سنت‌های تاریخی نهفته در ساختار اجتماعی، تحت تأثیر قرار گرفته است.

در پژوهش حاضر، مطالعه کردار گفتمانی در مکتب قرآن در پرتو بسترهای قدرتمند ناسیونالیسم کردی و واگرایی، رابطه دیالکتیکی این دو را روشن می‌سازد. در واقع، وجود و گسترش ناسیونالیسم کردی و واگرایی در کردستان، کردار اجتماعی وسیع تری هستند که زمینه‌ای برای تحلیل گفتمان کردار گفتمانی در مکتب قرآن فراهم می‌آورد. تمرکز بر یک نظم گفتمان منفرد، این امکان را فراهم می‌آورد که در بایم جدال گفتمان‌ها بر سر چه نشانه‌ها و دال‌های شناوری است. از سوی دیگر، با شناسایی رابطه بین گفتمان‌های درون یک قلمرو خاص، روشن می‌شود که افراد از چه گفتمان‌هایی برداشت می‌کنند و تحت چه شرایطی، دچار تطور می‌شوند. بنابراین، چنین رویکردی به عنوان چارچوبی برای توصیف و تبیین گفتمان دینی و تطورات آن، هم نقش دین در برساختن واقعیت را آشکار می‌سازد و هم با به میان آوردن مفاهیمی، تطورات گفتمان‌های آن را تبیین می‌کند. این رویکرد با گذر از سطح توصیف به تبیین و بررسی رابطه پیچیده و متغیر میان دین و جامعه، روشن می‌سازد که چه بسا دینداران خود از این تأثیرپذیری آگاه نباشند. در واقع، برخی جنبه‌های جهان اجتماعی بر منطقی متفاوت از منطق دینی عمل می‌کنند و لذا باید با ابزاری غیر از تحلیل گفتمان، بررسی شوند. رابطه دیالکتیکی گفتمان و جامعه، حاکی از آن است که ساختار اجتماعی بر کردارهای گفتمانی تأثیر می‌گذارد و در واقع نقشی مستقل در شکل‌دهی آنها دارد. گفتمان دینی به مثابه شکل مهمی از کردار اجتماعی، هم جهان اجتماعی را تغییر یا بازتولید می‌کند، هم در آن واحد به وسیله کردارهای اجتماعی دیگر و

ساختارها شکل می‌یابد. کشف این پیوند، با حذف نگاه انتزاعی، امکان مطالعه ساختار و روابط اجتماعی فرهنگی غیر گفتمانی که زمینه وسیع‌تر کردار گفتمانی را شکل می‌دهند، فراهم می‌سازد و با پرهیز از تبیین گفتمان دینی بر حسب مفاهیم دینداران، ساحتی از حیات اجتماعی را می‌گشاید که با رجوع به نیت دینداران، نمی‌توان آن را تبیین کرد.

Archive of SID

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- أبالاس، ادگار (۱۳۷۷). جنبش کردها، ترجمه اسماعیل فتاح قاضی، تهران.
- احمدی، قاسم (۱۳۸۷). «جامعه‌شناسی تاریخی حزب دمکرات کردستان ایران»، نشریه روژه‌ف، شماره ۸ و ۹ و ۱۰: ۲۶۸-۲۵۱.
- ارونسون، الیوت (۱۳۸۶). روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرشکن، انتشارات رشد.
- اسماعیل‌زاده، خالد و عبدالله رسول‌پور (۱۳۸۸). «بررسی تئوریکی رابطه بین سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی»، نشریه روژه‌ف، سال چهارم، شماره ۱۱ و ۱۲: ۳۲-۹.
- امینی، حسن (۱۳۸۴). «یاد ایام (بازخوانی تاریخ مکتب قرآن)»، راه ما، شماره ۳.
- اینگلتون، ویلیام (۱۳۶۱). «جمهوری ۱۹۴۶ کردستان»، ترجمه محمد صمدی، مه‌باد.
- پیربال، فرهاد (۱۳۸۷). «تأثیرات متقابل ناسیونالیسم و ادبیات کردی»، نشریه روژه‌ف، شماره ۸ و ۹ و ۱۰، تهران: ۴۳۷-۴۳۱.
- روزنامه اطلاعات، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۹ اسفند.
- روزنامه اطلاعات، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۱۲ اسفند.
- روزنامه اطلاعات، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۹ فروردین.
- روزنامه اطلاعات، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۱۷ خرداد.
- روزنامه اطلاعات، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۱۳ اسفند.
- روزنامه کیهان، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۷ و ۸ اسفند.
- روزنامه کیهان، بهزاد خوشحالی (۱۳۵۷). در «کردستان و روزهای بحران»، ۲۰ اسفند.
- سحابی، عزت‌الله (۱۳۸۲). «گفتگوی ویژه»، نشریه چشم‌انداز، ویژه‌نامه کردستان همیشه قابل کشف، شماره ۱ فروردین: ۶۲-۷۲.
- شاه‌ویسی (۱۳۸۴). «گفتگوی ویژه» نشریه چشم‌انداز، ویژه‌نامه کردستان همیشه قابل کشف (۲)، پاییز: ۳۰-۱۲.
- شورای مدیریت مکتب قرآن (۱۳۷۹). بیانیه شماره (۱)، ۳۰ فروردین.
- شورای مدیریت مکتب قرآن (۱۳۸۱). بیانیه شماره (۲)، ۱۱ آذر.
- شورای مدیریت مکتب قرآن (۱۳۸۴). سی‌دی «افشای توطئه علیه مکتب»، ۹ خرداد.
- شورای مدیریت مکتب قرآن (۱۳۸۵). سی‌دی «مقدمات و اصول» شماره ۱۱-۹.
- شورای مکتب قرآن کردستان (۱۳۷۹). بیانیه شماره (۱).
- شورای مکتب قرآن کردستان (۱۳۸۰). جزوه دیدگاه.
- صباغان، هاشم (۱۳۸۲). «گفتگوی ویژه»، نشریه چشم‌انداز، ویژه‌نامه کردستان همیشه قابل کشف شماره ۱: ۶۰-۵۱.
- علیار، ناصر (۱۳۸۵). «سلفیه در روزگار ما»، بوکان.
- قاسملو، عبدالرحمن (۱۳۵۸). گفتگو با روزنامه ایران فردا، ۱۳۵۸/۹/۲۸.
- کیخسروی، فاروق (۱۳۸۴). «گفتگوی ویژه»، نشریه چشم‌انداز، ویژه‌نامه کردستان همیشه قابل

کشف، شماره ۲: ۱۷۸-۱۶۶.

مصطفی‌امین، نوشیروان (۲۰۰۵). حکومت کردستان؛ کرد در بازی سیاسی شوروی، سلیمانیه، بنکة ژین.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۷). کاست گفتگو با امام خمینی (ره)، ۵۷/۱۱/۶.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۸). تلگرام به امام (ره)، ۱۳۵۸/۳/۲۹.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۸). قطعه‌نامه کنفرانس خودمختاری، ۵۸/۳/۲۲.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۸). کاست حسینه ارشاد (آخرین دیدار و آخرین حرف) مهرماه ۵۸.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۸)، پیامی به ملت ایران، ۱۳۵۸/۷/۱۰.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۹)، درباره کردستان.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۵۹)، نامه به مردم کردستان، ۱۳۵۸/۴/۹.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۶۹). کاست ملاقات عمومی، ۱۳۶۹/۱۰.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۷۰). نوار ویدئویی «هنر جمال دوستی و تفاوت حرف ذهن با حرف قلب»، ۱۳۷۰/۱۲.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۷۱). کاست امانت (دلیل هدایت).

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۷۱). نوار ویدئویی «دلایل منع کار سیاسی»، ۱۳۷۱/۱۰.

مفتی‌زاده، احمد (۱۳۷۱)، نوار ویدئویی «عوامل شخصیت‌ساز و قدرت اراده»، ۱۳۷۱/۳.

مفیدی، صباح (۱۳۸۵). «کارکرد سیاسی دین»، نشریه روژه‌ف، شماره اول، ۱۱۶-۷۵.

مولودی، عبدالعزیز (۱۳۸۸)، «مشارکت سیاسی کردها در ایران، نشریه روژه‌ف، سال چهارم، شماره ۱۱ و ۱۲ و ۱۳: ۲۳۱-۲۲۳.

ب) منابع کردی

بورهان، محمد امین (۲۰۰۶). په‌یامی راستی، سلیمانی.

ره‌فیک، سایر (۲۰۰۶). کولتور و ناسیونالیسم.

موفتی‌زاده، نه‌حمه‌د (۱۳۸۶). دیوانی شیعی «دیاری بو‌یاران».

موهته‌دی، سه‌لاح (۲۰۰۸). گوواری لفین، ژماره ۱۰، سالی شه‌ش.

نیشتمان، بلاو‌که‌ره‌وه‌بیری کومه‌له‌ژی‌کاف، ژماره ۹-۱، مه‌هاباد، ۲۳-۱۳۲۲.

هیمن (۱۳۵۸). تاریک و روون، گولبزی‌ریک له شیعه‌کانی هیمن، کتیب فروشی سه‌یدیان، مه‌هاباد.

ج) منابع لاتین

Fairclough, N. (1995a). Critical Discourse analysis, London: Longman.

Fairclough, N. (1992). Discourse & Social Change, Cambridge: Polity Press.

Fairclough, N. (1995b). Media Discourse, London: Edward Arnold.

Jorgensen, M. & Phillips, L. (2002). Discourse Analysis as theory and Method, Sage

- publications.
- Koohi-kamali, F. (2005). The Development of nationalism in Iranian Kurdistan, in Kreyenbroek ph. & Stefan s., (eds.) Contemporary overview.
- Laclau, E and Mouffe c. (1985). Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic politics, London: verso.
- Laclau, E. (1990). New Reflections on the Revolution of Our Times, London: verso.
- Stark, W. (1966). The Sociology of Religion: A Study of Christendom, 5 volumes. New York: Fordham university press.
- Van Dijk, T. A. (1993). "Principals of Critical Discourse Analysis" in Discourse & society, 4 (2): 249-283.
- Van Dijk, T. A. (2001). Critical Discourse Analysis, in Tannen, D. / schiffrin, D. / Hamilton, H. (eds), Handbook of discourse analysis. Oxford: Blackwell.
- Wodak, R. (2001). "What CDA Is About: A Summary of Its History, Important Concepts & Its Development?" in wodak, R. / Meyer, M. (eds): Methods of Critical Discourse Analysis. London: sage.
- Wodak, R. (2002). Critical Discourse Analysis, in schiffrin, D. (ed.) Handbook in Discourse analysis, oxford, Blackwells.

Archive of SID