

ضرورت تأسیس "دیگری" در گفتمان هویت کوردی

محمد حقمرادی

● چکیده

آنچه به عنوان "دیگری" در گفتمان هویت کوردی می‌توان معرفی کرد اساساً فاقد کارکرد هویتی است چون این "دیگری" یا در موقعیت سوژه‌ی برتر و "دیگری برتر" قرار دارد که سوژه‌ی کوردی در تقلا‌ی همانندی با اوست یا بخشی از "خود" است که بنا به دلایلی در موقعیت "دیگری" نشانده شده است. به عبارتی می‌توان گفت، "دیگری" یک کورد همواره یک کورد دیگر بوده است. این "دیگری درونی" نیز به دلیل کارکرد تفرقه‌آمیز آن، در بنیاد، در تضاد با تأسیس و یا تثبیت گفتمان هویت کوردی است. بطور کلی این دو نوع از "غیریت" چون فاقد خصلت واقعی تخصیص و منازعه است، نمی‌توان امر سیاسی را بر آن استوار ساخت. این دو فراگرد به هم مرتبط هستند به طوری که فقدان "دیگری" به مثابه‌ی خارج بر سازنده، موجب جعل بخشی از خود به مثابه‌ی دیگری است. امری که در این فضای گفتمانی رخ می‌دهد، واژگون‌سازی یا جابجا کردن منطق هم‌ارزی و تفاوت است: برجسته کردن تفاوت‌های جزئی و درونی با "خود" و برقرار کردن هم‌ارزی با "دیگری" برتر. لاکلائو، موفه تلاش برای بخیه کردن پارگی و هسته تروماتیک آغازین یعنی خصمیت ریشه‌ای و بنیادین در هر صورت‌بندی را ناممکن می‌دانند. با این وجود، کوردها همواره به غیریت‌زدایی و دشمن‌زدایی دست زده‌اند و این امر، اساس سیاست و امر سیاسی را مضمحل می‌سازد. این وضعیت، به کلیت‌زدایی از "خود" منجر می‌شود و لاجرم خود را در غیرسازی درونی و خصومت‌ورزی داخلی نمایان می‌سازد. این در حالی است که خصومت داخلی، فاقد خصیصه دشمن به عنوان شرط بر سازنده "خود" است. در هر صورت وجود دشمن یک واقعیت انضمامی است نه امری انتزاعی و یا یک امر برساختی، از این روی نمی‌توان به شیوه‌ای هنجاری، در آرزوی رفع آن بود.

واژگان کلیدی: هویت کوردی، گفتمان، دیگری، خصومت، رمانتیسیم سیاسی

● ۱- طرح یک پروبلما تیک

“دیگری” به مثابه‌ی شرط بر سازنده‌ی “خود” در گفتمان هویت کوردی وجود ندارد. بدین معنا که آنچه در جایگاه “دیگری” نشانده شده است یا بخشی از “خود” و دیگری درونی است و یا “دیگری برتر” است که در هر دو صورت نمی‌توان آن را چون دشمن، پست، فرومایه و موجودیتی که باید آن را طرد و یا نابود ساخت، با آن رفتار کرد؛ بنابراین امکان بر ساخت یک کلیت و بنیاد نهادن امر سیاسی بر آن ناممکن است. هویت و بر ساخت خود در پناه بر ساخت دیگری پست و دشمن ممکن می‌شود نه دیگری برتر؛ چون در دیگری برتر، خود همواره در تمنای همانندی و تمایزدایی با اوست.

آنگاه که از ضرورت تأسیس “دیگری” سخن به میان آورده می‌شود، و این امر، تز و ایده‌ی نظری بحث باشد؛ اساساً بدین معناست که گفتمان هویت کوردی، تنها یک نام است و هنوز در چارچوب یک گفتمان منسجم مفصل‌بندی نشده است و یا هر آنچه انجام شده است، تنها خشت‌های اولیه و آغاز گاه‌هاست. چون هر گونه هویت‌سازی و بنیاد نهادن گفتمان هویتی مبتنی بر آن، تنها با “غیریت‌سازی”، آغاز و ممکن می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت هنوز عناصر و مؤلفه‌های این هویت در قالب یک گفتمان مفصل‌بندی نشده است. هویت “خود” و “دیگری” توسط گفتمان‌ها بازنمایی نمی‌شوند بلکه خلق می‌شوند. آغاز این نوشتار نیز با این دال (دیگری) امری اندیشیده برای جعل “دیگری” ای است که به قول اشمیت بدون وجود آن، امر سیاسی ناممکن است.

انسان‌ها بسته به گفتمان‌های مختلف که موقعیت‌های سوژگی مختلف ایجاد می‌کنند و خود را با آن موقعیت‌ها برابر و مترادف می‌پندارند، هویت‌های مختلف طبقاتی، ملی، اتنیکی، دینی و جنسیتی را قبول می‌نمایند؛ که هر کدام بر اساس ارجاع به یک غیریت و “دیگری” هویت‌یابی می‌شود. هویت‌های جمعی در جریان یک تخصص و غیریت با “دیگری” که گفتمان تعریف می‌نماید بر ساخته می‌شوند و از طریق منطق هم‌ارزی و منطق تفاوتی که گفتمان ایجاد می‌نماید، می‌تواند شکل گیرند. هیچ گروه و هویت جمعی تا زمانی که کسی به نیابت از آن سخن نراند، نمی‌تواند پدیدار شود.

خواست‌ها و مطالبات هویت‌خواهانه و جنبش‌ها و شورش‌هایی که آرمان‌های انسانی و حق‌مداران را دنبال کرده‌اند، در طول یک صد سال گذشته در سرتاسر سرزمین کوردستان وجود داشته است که من آنها را ذیل اصطلاح “فلسفه حیات” تعریف می‌کنم؛ اما این به معنای وجود ناسیونالیسم به مثابه‌ی یک ایدئولوژی فراگیر و یا یک گفتمان هویتی کوردی (کوردستانی) که به بر ساخت و تأسیس مشخص و قدرتمند

"خود" و "دیگری" دست زده باشد، نیست. بنابراین می‌توان از ناسیونالیسم کوردی چون یک جنبش پراکنده و مطالبات ملی گرایانه (سیاسی و فرهنگی) صحبت کرد، اما نمی‌توان از ناسیونالیسم کوردی به مثابه‌ی یک اندیشه، تئوری، ایدئولوژی یا گفتمان سیاسی سخن گفت؛ چون ناسیونالیسم یک ایدئولوژی است که بر پایه تاریخ‌نگاری ملی گرایانه، روایت اسطوره‌ای و تصویرسازی رمانتیک از "خود" و اهریمن سازی از "دیگری" استوار است. آنچنان که در «کمالیسم» و «بعثیسم» چون دو رژیم حقیقت از خود و کوردها ساختند و یا در تاریخ روایی ایرانی از "ایران" و "انیران" و یونانیان در برابر بربرها تصویر شده است.

شاید نزد بسیاری از افراد، به پرسش گرفتن این امور بدیهی و مسلم پنداشته شده، درست فهمیده نشود، اما علوم اجتماعی انتقادی و رادیکال، همواره به پروبلماتیزه کردن امور بدیهی و مسلم و پیش فرض‌ها می‌پردازد و پروبلماتیک او، اساساً ویران کردن همین پیش فرض‌ها و دانش مسلمی است که تحلیل‌ها و تفسیرهای خود را بر اساس آن، استوار ساخته است. نظم دانش موجود، چون وجود ناسیونالیسم و گفتمان هویت کوردی را امری از پیش داده شده، طبیعی، بدیهی و مفروض می‌داند، سخن گفتن در مورد مبناهای آن را ناممکن ساخته است. یکی از مهم‌ترین این مبناها، روایت و تصویر "دیگری" است که رؤیت‌ناپذیر شده است و پروبلماتیک این نوشتار همین مسئله‌مند کردن و رؤیت‌پذیر ساختن آن و به عبارت دیگر، مسئله‌مند کردن ساختار حاکم بر اندیشیدن درباره‌ی هویت کوردی است. در واقع این نوشتار با دگرگون ساختن فهم غالب در مورد هستی‌شناسی موجود در خصوص کورد و "دیگری"، کوششی بنیادین برای پروبلماتیزه کردن و آفرینش آن به مثابه‌ی یک "مسئله" است.

من تحلیل‌های خود را بر دستگاه نظری و مفهومی «کارل اشمیت» و «لاکلائو» و «موفه» استوار ساخته‌ام. یکی از بنیان‌های فکری لاکلائو، موفه، کارل اشمیت است، هر چند لاکلائو و موفه تحت تأثیر نظریه‌ی ایدئولوژی «آلتوسر» - که به بحث این مقاله نیز مرتبط است - و نظریه‌ی هرژمونی «گرامشی» نیز هستند. بدیهی است این مقاله نیز متأثر از اندیشه‌های این نظریه‌پردازان است. ایده‌ی اصلی این نوشتار به مثابه‌ی یک نظریه‌ی و یک تز طرح می‌شود که نیازمند پژوهش نظری و تجربی در متون به معنای عام کلمه است که رخدادهای تاریخی (سیاسی و اجتماعی) را نیز شامل می‌شود. بنابراین این نوشتار تنها یک مقدمه و طرح بحث است که هم می‌تواند مورد نقد قرار گیرد و هم اینکه به مثابه‌ی یک برنامه‌ی پژوهشی در معنای «لاکاتوش»ی آن، مبنای پژوهش و خوانش گفتارهای فکری و سیاسی و رخدادهای تاریخی قرار گیرد و نظریه‌ی آن می‌تواند با داده‌های تاریخی و متون و اسناد مختلف مورد نقد، تفسیر و توضیح قرار گیرد. البته ماهیت موضوع و چگونگی امکان سخن گفتن در مورد آن، نوشتن در این خصوص را با دشواری‌های روش‌شناختی مواجه می‌سازد.

● ۲- ایضاح نظری: تأسیس "دیگری" و امکان‌پذیری امر سیاسی

الف) اشمیت و بنیان نهادن امر سیاسی بر تمایز دوست-دشمن

کارل اشمیت (۱۹۸۵-۱۸۸۸ م.) یکی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم و در عین حال از بحث‌برانگیزترین آنهاست. اندیشه‌های او در حوزه‌های سیاسی و حقوقی قابل تأمل است و بسیار نیز مورد توجه قرار گرفته است. وی به موضوعات و ایده‌های سیاسی مهمی مانند دولت تمامیت‌خواه^۱، الهیات سیاسی، امر سیاسی، تمایز دوست-دشمن، واقع‌گرایی سیاسی و غیرقابل جمع دانستن دموکراسی و لیبرالیسم پرداخته است. وی متأثر از ماکیاوولی است و انسان را موجودی ذاتاً خطرناک می‌داند و بروز جنگ را یک امکان همیشگی می‌داند؛ از این روی برخی وی را «هابز» قرن بیستم می‌دانند.

وی منتقد رمانتیسیم سیاسی است و مفاهیمی مانند صلح، حقوق بشر، دموکراسی و عدالت را خطرناک و ابزارهایی ایدئولوژیک برای توسعه امپریالیسم می‌داند. به نظر اشمیت: "وقتی دولتی به نام بشریت با دشمن سیاسی خود می‌جنگد، این جنگی به خاطر بشریت نیست بلکه جنگی است که در آن دشمنی خاص، قصد غضب مفهومی عام را علیه دشمن نظامی خود دارد" (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۸). "سیاست به قول مشهور دربرگیرنده‌ی دوست و دشمن است که در خام‌ترین معنا، آنهایی که با تو هستند و آنهایی که با تو می‌ستیزند. نبرد و امکان کشته شدن برای «سیاسی» بودن ضروری است" (همان، ۹).

به نظر اشمیت (۱۳۹۲) لیبرالیسم به دلیل غلبه‌ی سودگرایی، فردگرایی، رویکرد رویه‌ای، تکیه بر سازش و رقابت به جای تضادهای واقعی و مصرف‌گرایی، به سیاست‌زدایی و انسان‌زدایی^۲ منتهی می‌شود و امر سیاسی را تعلیق می‌سازد. بنابراین به نظر او، لیبرالیسم تنها راه حل‌های موقتی و مقطعی را پیش می‌نهد. اشمیت لیبرالیسم را به دلیل انسان‌شناسی آن که ایده‌های انتزاعی و خوش‌بینانه در مورد انسان دارد؛ فاقد نظریه‌ی سیاسی می‌داند. اگر یک دستگاه فکری، چیزی در مورد جنگ نداشته باشد؛ در مورد سیاست هم چیزی برای گفتن نخواهد داشت. بر اساس این رویکرد، به نظر وی "مطلقاً چیزی به نام سیاست لیبرال وجود ندارد، فقط رویکردی لیبرال به سیاست داریم" (لیلا، ۱۳۸۹). جنگ و منازعه از نظر اشمیت نه میان افراد بلکه میان کلیت‌ها همچون دولت - ملت هاست. وضعیتی که برخلاف هابز که باید با قرارداد پایان یابد، اشمیت آن را وضعیتی می‌داند که باید تداوم یابد تا امر سیاسی حفظ شود (عبدالله پور چناری، ۱۳۹۲). بنابراین می‌توان گفت تفکیک دوست و دشمن، «دال مرکزی» در گفتمان سیاسی اشمیت محسوب می‌شود.

1. Totalitarian

2. Depoliticization and dehumanization

به نظر اشمیت (۱۳۹۳) اگر در حوزه اقتصاد، منطق و کد سود و زیان، در حوزه اخلاق، خیر و شر، و زشت و زیبا کدهای حوزه زیبایی‌شناسی است، تفکیک میان دوست و دشمن، منطق حوزه سیاست است و در واقع پیش‌فرض فعالیت و کنش سیاسی است. دشمن امری موهوم، انتزاعی و یا نمادین نیست بلکه امری واقعی است که وجود را تهدید می‌کند. بنابراین اگر ملتی این فرض محال را بپذیرد، که دشمنی وجود ندارد، سیاست برای آن ملت پایان پذیرفته است.

اشمیت در کتاب «مفهوم امر سیاسی» معتقد است که تحقق نهایی سیاست با نابودی دشمن گره خورده است. با این وجود گرچه او جنگ را هدف سیاست تلقی نمی‌کند، اما اعتقاد دارد که نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت، زیرا در صورتی که "دیگری" نابود نشود، این "خود" است که ناگزیر عرصه را خالی می‌کند و در واقع حذف می‌شود. البته به نظر اشمیت (۱۳۹۳): "لازم نیست دشمن سیاسی از لحاظ اخلاقی شرور باشد، یا از لحاظ زیبایی‌شناسی زشت باشد، لازم نیست به صورت رقیب اقتصادی پیش رو باشد؛ شاید حتی سروکار داشتن با او می‌تواند مفید به نظر برسد. دشمن دقیقاً چیز دیگر است، بیگانه است. برای همین کافیسست، موجودیتی دیگر و بیگانه باشد، به گونه‌ای که برخوردهای افراطی با او ممکن باشد.

اشمیت (۱۳۹۳) معتقد است امر سیاسی شدیدترین و آخرین حد خصومت است و آخرین حد امر سیاسی نیز گروه‌بندی دوست-دشمن است. امر سیاسی شدیدترین و نهایی‌ترین دشمنی‌هاست و هر دشمنی انضمامی، هرچه بیشتر به نقطه‌ی نهایی یعنی گروه‌بندی دوست و دشمن نزدیک شود، سیاسی‌تر می‌شود. دولت در تمامیت آن، به مثابه‌ی واحد سیاسی سازمان یافته، خود در باب دوست/دشمن تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۲۸).

در سیاست یا دوست وجود دارد یا دشمن و غیر از این هم معنی‌دار نیست و امر سیاسی به معنای برخورد با این دشمن است و برخورد به معنای جنگ است. در حقیقت، سیاست یک امر دارد و امر سیاسی به معنای جنگ است. سیاست شامل شناسایی دشمن، مسلح شدن، برخورداری از نیروی نظامی و سرکوب فیزیکی دشمن است. اشمیت مدارا با دشمن را در عرصه‌ی بین‌الملل غیرقابل قبول می‌داند. در واقع اشمیت، با استفاده از رابطه‌ی عام "تمایز دوست و دشمن"، آن را به مثابه‌ی "تمایز خصوصاً سیاسی" تعریف می‌کند. نگرش به امور براساس تمایز دوست/دشمن دارای دو عنصر است که در میان آنها عنصر "دشمن" آشکارا تقدم دارد (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۲۵ در عابدی اردکانی و اله دادی، ۱۳۹۷).

از نظر اشمیت، این گروه‌بندی می‌تواند هم میان دولت‌ها شکل بگیرد و هم میان احزاب سیاسی داخلی. اگر ستیزهای داخلی در میان احزاب سیاسی به یگانه اختلاف سیاسی بدل شوند، تنش سیاسی داخلی به

بالاترین حد می‌رسد؛ یعنی گروه‌بندی دوست و دشمن داخلی و نه خارجی خواهد بود. اگر کسی بخواهد از سیاست برسیاق تقدم سیاست داخلی سخن بگوید، آنگاه این ستیز دیگر نه به جنگ میان ملت‌های سازمان یافته، بلکه به جنگ داخلی مربوط می‌شود (اشمیت ۱۳۹۲ الف: ۱۰۵، ۱۰۱ بدین ترتیب، یکی از بینش‌های اصلی اشمیت این نظریهٔ اوست که هویت‌های سیاسی عبارت‌اند از نوع خاصی از رابطه‌ی «ما/ آنها»؛ رابطه‌ی «دوستی/دشمنی» که می‌تواند از دل اشکال متنوعی از روابط اجتماعی سر برآورد (موفه، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳).

تمایز دوست-دشمن، تعیین‌بخش وجود یک ملت است و اگر ملتی دیگر توان بر ساختن دوست و دشمن را نداشته باشد یا با اعلام دوستی با تمام دنیا، خلع سلاح داوطلبانه را بپذیرد، از وجود سیاسی خود دست برداشته است. اگر مردمی توان یا خواست حفاظت از خود را در سپهر سیاست نداشته باشند، به این معنا نیست که سپهر سیاسی از میان می‌رود، بلکه بدین معناست که مردم ضعیف از میان می‌روند و آنگاه مردمانی سربرمی‌آورند که تن به آزمون‌های جدید می‌دهند و به حکمرانی سیاسی دست می‌یابند (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۴-۷۵). دشمن تنها در مقابل یک هویت یا «ما»ی جمعی معنا می‌یابد و به معنایی صریح، در مواجهه با ملتی دیگر معنا می‌یابد و اشاره به «hostis» دارد و معنایی سیاسی دارد نه فردی و خصوصی (اشمیت، ۱۳۹۲). خصومت داخلی (foe)، وجه خصوصی دارد و فاقد معنای دشمن (enemy) به عنوان خصمی که جنبه‌ی عمومی دارد و معطوف به کلیت است (شواب در اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۸) و بیشتر نشان‌دهنده‌ی فقدان یک کلیت است. هنگامی که مبنای تفکیک و دسته‌بندی دوست-دشمن داخلی باشد، تنها می‌توان از خودزنی سیاسی و جنگ داخلی سخن گفت.

اشمیت نقطه‌ی اوج سیاست را لحظاتی می‌داند که دشمن به صورت کاملاً روشن، دشمن به شمار می‌رود. در این تعبیر که متأثر از روایت «کوزوی» از «هگل» است، شناخت انضمامی از دشمن در مقام دشمن از یک سو و پی‌ریزی هویت خود از سوی دیگر، دو جزء اصلی امر سیاسی‌اند (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۵).
باتوجه به نظریه‌ی اشمیت در باب امر سیاسی، سؤالی که مطرح می‌شود این است: «دشمن کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟». از نظر او این دشمن یک «دیگری» است، یک بیگانه است، و برای تعریف ماهیت این دشمن کافی است که به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بیگانه باشد، به گونه‌ای که در وضع نهایی ضدیت و منازعه با او ممکن شود. دشمن، رقیبی خصوصی هم نیست که فرد از او نفرت داشته باشد. از نظر «اسلاوی ژیک» و وجه تمایز دوست و دشمن هرگز فقط بازنمایی یک تفاوت واقعی نیست. دشمن قاعدتاً همیشه نامرئی است. او شبیه یکی از ماست. مستقیماً قابل بازشناسی نیست. به همین دلیل است که مسئله و کارزار

بزرگ مبارزه‌ی سیاسی عبارت است از برساختن تصویری قابل بازشناسی از دشمن (ژیشک، ۱۳۸۵: ۱۲۸). اندیشه‌ی اشمیت در خصوص امر سیاسی، مسائل مرتبط با حقوق بشر، آزادی، صلح و عدالت را تعلیق و احاله به محال می‌کند. اندیشه‌ی اشمیت امکانی برای دفاع از فرودستان و ستمدیدگان فراهم نمی‌کند اما تحلیل او از سرشت امر سیاسی می‌تواند به شکل ایجابی، امکانی تأسیسی فراهم کند.

ب) لاکلائو و موفه و نقش برسازنده‌ی "دیگری"

آلتوسر مدعی است که ایدئولوژی‌ها در ارتباط با هم و در بستر یک تخصم شکل می‌گیرند. او معتقد است که این ایدئولوژی‌ها در ارتباط با دیگر ایدئولوژی‌ها شرایط خاص خود را مطرح و ارائه می‌کنند و هویت آن‌ها از پیش تعیین شده نیست، بلکه هویت آن‌ها در اثر ضدیت با هم صورت‌بندی می‌شود. ایدئولوژی در درون یک فضای مبارزه شکل می‌گیرد و ایدئولوژی‌ها در جریان مبارزه ساخته می‌شوند. آلتوسر اشاره می‌کند که هیچ‌گونه ایدئولوژی خارج از ایدئولوژی معارض شکل نمی‌گیرد (مک دائل، ۱۳۸۰: ۹۶). با کمی تأمل اگر به جای ایدئولوژی در نکته‌مورد نظر آلتوسر، اصطلاح "گفتمان" را قرار دهیم عمق اثرپذیری لاکلائو و موفه از آلتوسر در مورد شیوه‌ی شکل‌گیری گفتمان‌ها روشن می‌شود. تز آلتوسر در مورد مطرح شدن ایدئولوژی در رابطه‌ی "مبتنی بر خصمیت" و در برابر سایر ایدئولوژی‌ها، اصل بنیادی ظهور گفتمان نیز هست (Malesevic, 2002: 94).

گفتمان حاصل عمل مفصل‌بندی^۳ است. مفصل‌بندی کرداری است که از طریق منطق هم‌ارزی و تفاوت، پیوندی میان عناصر مشابه و نامشابه برقرار می‌سازد، به گونه‌ای که در جریان آن، هویت عناصر مفصل‌شده، دگرگون شده و هویت نوینی برای آن‌ها به وجود آید. انسان‌ها، اشیاء و رویدادها تنها در چارچوب یک گفتمان و به میانجی ساختار مقوله‌بندی آن بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌ها است که معنا می‌یابند و خارج از آن تنها اموری پراکنده، بی‌شکل و بریده از هم هستند، بنابراین در صورت تغییر گفتمان‌ها، دلالت‌ها و مناسبت‌های میان آن‌ها تغییر می‌یابد.

از نظر لاکلائو و موفه، گفتمان‌ها مدام توسط فرایندهای حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی درصدد به حاشیه راندن و طرد گفتمان و مفصل‌بندی رقیب هستند و می‌کوشند تا عناصر گفتمانی خویش را برجسته کنند و همیشه حالتی از رقابت و ضدیت و کشمکش میان گفتمان‌ها را حفظ کنند (Laclau, 1990: 34). در این رویکرد نظری برای هژمونیک شدن، مفصل‌بندی کافی نیست، بلکه باید این مفصل‌بندی از یک خصمیت

رادیکال نیز بهره‌مند باشد تا مرزهای سیاسی را شکل ببخشد. بنابراین هویت، در یک بستر و به طور موقتی شکل می‌گیرد و می‌تواند در یک عرصه‌ی تصمیم‌ناپذیری دست به تصمیم زند.

لاکلاو و موفه امر سیاسی را بر امر اجتماعی اولویت می‌بخشند. زیرا مدعی‌اند جامعه یک کلیت به هم پیوسته نیست. در ترسیم امر سیاسی، آنها مدعی‌اند چون مفصل‌بندی طبق علایق و منافع ساخته می‌شود، هر صورت‌بندی اجتماعی ذاتاً سیاسی است. امر سیاسی که همان کشمکش مفصل‌بندی‌های گوناگون در نتیجه خصمیت ریشه‌ای که عامل گشودگی سیاست و بر ساخت موضعی هژمونیک است، در درون صورت‌بندی‌های گوناگون بدون توسل به خشونت منعقد می‌شود (ربانی خوراسگانی و میرزایی، ۱۳۹۳: ۴۵).

گروه‌بندی‌ها همواره تست‌هایی در قلمروی تصمیم‌ناپذیر هستند و همچون گفتمان، در شکل کلی‌اش، صرفاً به کار طرد تفسیرهای بدیل می‌آیند. بنابراین در گروه‌بندی گفتمانی "غیر خودی" - آنچه هویت خود را در تقابل با آن تعریف می‌کنیم - طرد و تفاوت میان اعضای گروه نادیده گرفته می‌شود (یورگنسن و فیلیس، ۱۳۸۷: ۸۵). تخاصم اجتماعی به نظر لاکلاو و موفه، تضادی است که در طی آن هویت‌های مختلف، متقابلاً یکدیگر را طرد کنند. نزد لاکلاو و موفه گروه‌بندی بر مبنای منازعه بر سر چگونگی معنا بخشیدن به افسانه‌ی جامعه شکل می‌گیرد و فضای اجتماعی را به گروه‌های متفاوتی تقسیم می‌کند. مارکسیسم بر مبنایی طبقاتی، فمینیسم بر مبنایی جنسیتی و ملی‌گرایی بر اساس نژاد یا زبان. اما در هر صورت این گروه‌بندی‌ها اهمیت اساسی برای جامعه دارد.

لاکلاو و موفه مفهوم هژمونی^۴ را از گرامشی اخذ می‌کنند. به نظر آنها، هویتی که به عاملان اجتماعی نسبت داده می‌شود، تنها در اثر مفصل‌بندی در قالب یک "صورت‌بندی هژمونیک ممکن می‌شود. آنها تلاش پروژه‌های سیاسی برای تثبیت گفتمان‌های خود را اعمال هژمونیک می‌نامند. برای تحقق آن وجود تخاصم و نیروهای متخاصم و بی‌ثباتی مرزهایی که این دو نیرو را از هم جدا می‌کند، الزامی است. هدف این اعمال هژمونیک، ایجاد یا تثبیت معنایی یا "صورت‌بندی هژمونیک حول یک دال مرکزی است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۳۶).

هم‌ارز کردن تعدادی دال شناور حول یک دال مرکزی و ایجاد تفاوت و تضاد با دال‌های دیگر در تناظر با آن، به منظور ایجاد یک رابطه قدرت صورت می‌گیرد. "هر شکلی از قدرت به شیوه‌ای عمل‌گرایانه از رهگذر منطقی‌های هم‌ارزی و تفاوت^۵ سامان می‌یابد" لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳: ۲۲۸). در عمل مفصل‌بندی، دال‌های اصلی با یکدیگر در زنجیره هم‌ارزی ترکیب می‌شوند. این دال‌ها نشانه‌هایی بی‌محتوایند، یعنی به خودی

4. hegemony

5. the logic of equivalence & difference

خود بی معنا هستند تا این که از طریق زنجیره‌ی هم‌ارزی با سایر نشانه‌هایی که آنها را از معنا پر می‌کنند، ترکیب می‌شوند و در مقابل هویت‌های منفی دیگری قرار می‌گیرند که به نظر می‌رسد تهدید کننده‌ی آنها باشند. گفتمان‌ها از طریق زنجیره‌ی هم‌ارزی، تفاوت‌ها را می‌پوشانند. در این نظریه، جامعه ذاتاً متکثر است؛ و زنجیره‌ی هم‌ارزی این تکثر و تفاوت‌ها را پوشش می‌دهد و به آن نظم و انسجام می‌بخشد. در هم‌ارزی، عناصر، خصلت‌های متفاوت و معنا‌های رقیب را از دست می‌دهند و در معنایی که گفتمان ایجاد می‌کند، منحل می‌شوند (حقیقت، ۱۳۸۷: ۵۴۰).

در نظریه لاکلائو و موفه، منازعه یا تخصم^۶ اهمیت زیادی دارد. "ایجاد و تجربه ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه‌ی گفتمان در سه جنبه می‌باشد: نخست اینکه، ایجاد یک رابطه‌ی خصمانه که اغلب منجر به تولید یک "دشمن" یا "دیگری" می‌شود که برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دوم اینکه، شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت "صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است. سوم اینکه، تجربه‌ی ضدیت نمونه‌ای است که حدودی بودن هویت را نشان می‌دهد... مطابق نظریه‌ی گفتمان، ضدیت بدین علت اتفاق می‌افتد که کسب یک نوع هویت کامل و مثبت توسط کارگزاران و گروه‌ها امری غیر ممکن است. این بدین علت است که حضور دشمن در یک رابطه‌ی خصمانه از کسب هویت توسط "دوست" جلوگیری به عمل می‌آورد (هوارث، ۱۳۹۷: ۲۰۶). در نظریه‌ی لاکلائو و موفه بیرون سازنده نقشی بنیادین در شکل‌گیری هویت دارد. بیرون سازنده^۷ به یک دیگری و دشمن اشاره دارد که بدون آن هویت شکل نمی‌گیرد.

دال شناوری که یک کلیت را بازنمایی می‌کند، در نزد لاکلائو و موفه به معنی اسطوره^۸ است. دالی که بازنمای فضایی است که با عینیت ساختاری رسوب یافته و فاقد پیوند است. "از یک سو بازنمایی تحریف شده از واقعیت است، اما از سوی دیگر این تحریف گریزناپذیر و سازنده است، چون افق‌های لازم برای اعمال ما ایجاد می‌کند" (بورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۷). مفهوم اسطوره "نوعی پیچیده از دال شناور است که در جستجوی برساختن جامعه به مثابه یک کلیت همراه با یک هویت بی‌چون و چرای کاملاً دوخت شده است" (Rear, 2013: 11) به نقل از محمدی، ۱۳۹۸: ۹۸). زمانی که یک اسطوره در طبیعی‌سازی بی‌قراری اجتماعی و برساختن یک تصویر ویژه از نظم اجتماعی موفق می‌شود، می‌توان گفت که به سطح تصور

6. antagonism

7. Constitutive outside

8. myth

اجتماعی^۹ رسیده است. چیزی که به وسیله لاکلائو (۱۹۹۹) "افق" نامیده می‌شود. این مفهوم دلالت بر فراتر رفتن یک طبقه از مطالبات اقتصادی- صنفی و عهده‌دار شدن بازنمایی بخش‌هایی از منافع و خواست‌های سایر گروه‌های اجتماعی اشاره دارد. بر این اساس لاکلائو (۱۹۹۶) می‌گوید که اسطوره‌ها در سطح منافع یک گروه خاص عمل می‌کنند در حالیکه تصورات اجتماعی زمانی اتفاق می‌افتد که یک گروه قادر می‌شود به فراسوی این منافع و در قلمروی عام حرکت نماید (Rear, 2013: 11) به نقل از محمدی، ۱۳۹۸: ۹۸).

اما نباید گمان برد که تغییر همیشه از اسطوره به تصور است. بلکه ممکن است برعکس باشد. یعنی تغییر از تصور به اسطوره. در تغییر از تصور به اسطوره، منطق تفاوت در جهت از هم پاشاندن توهم وحدت میان منافع، متفاوت عمل می‌کند و به ایجاد مفصل‌بندی پیچیده‌تر عناصر و دشوارتر نمودن تقسیم‌بندی شکل گرفته در سپهر اجتماعی به دو اردوگاه جمعی «ما» و «آنها کار می‌کند» (Ibid). در مجموع می‌توان گفت که «تصور اجتماعی برخلاف اسطوره، همگانی است و بخش‌های گوناگون جامعه را نمایندگی می‌کند. در واقع، تصور اجتماعی فضای آرمانی خلق شده توسط یک اسطوره است که در میان افراد جامعه به شکلی فراگیر عمومیت یافته است» (کسرابی و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۵۵). وجهی استعاری^{۱۰}، اسطوره را به تصور اجتماعی پیوند می‌دهد. اسطوره برای اینکه به سطح تصور اجتماعی ارتقاء یابد، وجهی استعاری به خود می‌گیرد. وجهی استعاری، اسطوره را از منافع و علایق یک گروه خاص منفک و به مثابه‌ی خیر عمومی یا منافع و علایق ائتلافی از گروه‌ها می‌نمایاند. البته یک گفتمان نمی‌تواند همواره و یا برای مدت طولانی ادعای نمایندگی همه‌ی گروه‌ها را داشته باشد و نمی‌تواند ناتوانی خود را پنهان سازد.

مطابق با نظریه‌ی گفتمان لاکلائو و موفه، هر آنچه که جامعه را به مثابه‌ی یک کلیت برمی‌سازد، یک افسانه یا اسطوره^{۱۱} است. که هدف آن امکان‌پذیر نمودن سنخی از سیاست و کنش برحسب آن است. از دیدگاه آنها مفاهیمی مانند وطن، ملت، کشور و مفاهیمی دیگر از این دست، تنها افسانه‌هایی هستند که افق لازم برای اعمال سیاست‌هایی در چارچوب دولت- ملت را فراهم می‌نمایند (محمدی، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

از دیدگاه آنها [لاکلائو و موفه] مفاهیمی مانند "کشور"، "ملت"، "طبقه" یا هر چیز دیگری که یک کلیت را بازنمایی می‌نماید، صرفاً یک دال شناور است. در نظام اندیشگانی آنها، هر دال شناوری که یک کلیت را باز می‌نمایند صرفاً یک "افسانه" است. "افسانه از یک سو بازنمایی تحریف شده از واقعیت است،

9. Social imagination

10. metaphorical

11. myth

اما از سوی دیگر این تحریف، گریزناپذیر و سازنده است، چون افق‌های لازم برای اعمال ما ایجاد می‌کند. بدین ترتیب افسانه‌ی "کشور"، سیاست‌ورزی ملی را ممکن می‌کند. سیاست‌مداران مختلفی به وجود بیابند که براساس خط‌مشی‌های مختلف‌شان با یکدیگر بحث کنند. در عین حال، انتخاب "افسانه‌ی آنچه بحث درباره آن معنادار است و نیز شیوه‌ی بحث راجع به آن را نیز تعیین می‌کند. اگر "کشور" نقطه‌ی شروع بحث باشد، آنگاه "اقتصاد ملی" مهم به شمار می‌آید و مسائل اقتصاد محلی، منطقه‌ای و جهانی از منظر آن بررسی می‌شوند" (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۷: ۷۷).

عملکرد منطق هم‌ارزی بدین گونه است که هویت‌های هم‌ارزی را ایجاد می‌کند که نفی محض یک نظام گفتمانی است. این منطق شکافی در نظام تفاوت‌ها ایجاد می‌کند و سازنده‌ی مرزهای سیاسی بین دو اردوگاه متخاصم است. کلاً منطق تفاوت، عکس منطق هم‌ارزی است. در حالی که منطق هم‌ارزی به دنبال تقسیم فضای اجتماعی با تراکم کردن معنا حول دو اردوگاه متخاصم است، پروسه‌ی مبتنی بر منطق تفاوت در پی تضعیف و جابه‌جا کردن مرز قاطع قطب‌های آنتاگونیستی است. بنابراین در بر ساختن امر اجتماعی، یا بر یک جزئیاتی از مطالبات که ارتباطی افتراقی با سایر مطالبات دارد تأکید می‌شود، یا بر چیزی که همه‌ی جزئیات به طور مشترک دارند. اولین شیوه، منطق تفاوت است و دومی که مرز آنتاگونیستی می‌کشد، منطق هم‌ارزی (Laclau, 2005a: 77-78 به نقل از تاجیک، ۱۳۹۸: ۶۶)

منطق هم‌ارزی باعث تضعیف ویژگی افتراقی هویت‌های اجتماعی موجود در زنجیره می‌شود. همان‌طور که منطق تفاوت حاکم بین برهه‌های گفتمانی هویت‌های آن‌ها را در رابطه‌هایی افتراقی برمی‌سازد، منطق هم‌ارزی هویت اجزاء خود را بر اساس روابط تشابه بر پایه‌ی نفی - بواسطه‌ی امر بیرونی سازنده - می‌سازد. البته هویت حاصل از هم‌ارزی، ماهیت افتراقی هویت‌ها و مطالباتی را که به هم پیوسته‌اند، باطل نمی‌کند. اما جدایی آن‌ها از بین می‌رود و موجب همبستگی میان سوژه‌های مطالبه می‌شود. بدین ترتیب با شکل‌گیری موفقیت‌آمیز یک زنجیره‌ی هم‌ارزی، مطالبات دموکراتیک مجزا، اکنون به مطالبات جمعی پوپولار تبدیل شده‌اند و سوژه‌ی پوپولار شکل می‌گیرد. مطالبات پوپولار "مردم" را به یک عامل تاریخی بالقوه تبدیل می‌کنند. بنابراین بازتجمیع مطالبات، اولین پیش‌شرط مفصل بندی سیاسی است که پوپولیسم نام دارد (تاجیک و شکورزاده، ۱۳۹۸: ۶۶).

هم‌گرایی کثیری از مطالبات اجتماعی برآورده نشده و ناتوانی سیستم نهادی در جذب افتراقی آن‌ها موجب گسستی پوپولیستی می‌شود. این گسست، شکافی آنتاگونیستی میان دو اردوگاه است. زنجیره‌ی هم‌ارزی همراه می‌شود با تقسیم جامعه به دو اردوگاه متخاصم: اردوگاه قدرت و اردوگاه ستم‌دیدگان. مرزی میان "ما" و

“آن‌ها” کشیده می‌شود و در اردوگاه “ما” سوژه‌های منفرد و ناهمگن به واسطه‌ی مفصل‌بندی مطالبات پاسخ نگرفته به سوژه‌ی مردمی تبدیل می‌شود. قرار گرفتن خصمانه‌ی ما در مقابل آن‌ها به مطالبات وجه مبارزه گرانه می‌دهد. “دشمن” عنصر بیرونی بر سازنده‌ای است که مردم را می‌سازد. پوپولیسیم بدون برساخت گفتمانی یک دشمن نمی‌تواند شکل بگیرد. باید شکاف یا مرزی میان مردم و دشمن ایجاد شود. بنابراین حداقل دو پیش شرط برای پوپولیسیم وجود دارد: اول، به وجود آمدن یک مرز آنتاگونیستی است که مردم را از قدرت جدا کند. دوم، مفصل‌بندی هم‌ارز مطالبات است که امکان به وجود آمدن مردم را محقق کند (Laclau, 2005: 76 به نقل از تاجیک و شکورزاده، ۱۳۹۸: ۶۷).

بسیاری از اندیشه‌های فوکو درباره‌ی هم‌بسته بودن دانش - قدرت، به مسئله‌ی طرد و خلق سوژه‌ی فرودست مرتبط است و از این زاویه، بسیاری از نظریه‌پردازان پسااستعماری، فمینیست‌ها و کسانی مانند «ادوارد سعید» را متأثر ساخته است. به نظر فوکو، “غیر” تنها به مسئله‌ی تمایز محدود نمی‌شود بلکه مسئله‌ی ایجاد سلسله مراتب نیز هست. در این غیریت‌سازی، “دیگری” در مرتبه و منزلت فروتر یا فراتر جای می‌گیرد (تاجیک، ۱۳۷۷: ۹۵). «درید» از مجموعه‌ای از سلسله‌مراتب جزئی نام می‌برد که متکی بر تقابل‌های دوگانه است و اولی بر دومی برتری تام دارد. اصطلاحات دوم پست‌تر و خارج از منطق معرفی می‌شود هرچند به مثابه‌ی خارج سازنده‌ی شرط ضروری امکان توصیف‌های اول هستند. از اینرو “لازمه شناخت از خودم بیگانه و مرموز پنداشتن دیگری و نهایتاً مادون خود شناختن دیگری است (تاجیک، ۱۳۷۲: ۱۲۶).

هویت سوژه رابطه‌ای، متغیر، غیر ضروری، افتراقی و دویاره است. در این نسبت افتراقی هویت‌ها که به تضاد و طرد هم راه می‌برد، تعیین هر هویتی ملازم است با سرکوب هویت‌های دیگر و کردار قدرت. به عبارتی دیگر، آنتاگونیسم مانع و درعین حال شرط شکل‌گیری هویت است و منطق هژمونی مهم‌ترین عامل در عرصه‌ی هویت‌یابی است. بنابراین، سوژه امری سیاسی است و در نبرد آنتاگونیستی شکل می‌گیرد (تاجیک و شکورزاده، ۱۳۹۸: ۷۰). به بیان لاکلائو و موفه، آنتاگونیسم و پیکار هژمونیک نیازمند مفهومی از سوژه است (Laclau & Mouffe, 1985a: 115).

امر سیاسی به علت منازعه و خصومت غیر قابل رفع در جامعه تداوم می‌یابد. این منازعه همیشگی است زیرا ساخت جامعه بر پایه غیریت و خصمیت ریشه‌ای و امتناع‌ناپذیر متکی است. همین “تخاصم ریشینگی” اساس برساخت مفصل‌بندی‌های هژمونیک شده‌ی متعدد برای گریز از فروافتادن در زنجیره‌ی کلیت‌گرایی و تمامیت‌اندیشی و همه چیز را یکسان، تمام و کامل پنداشتن و دیدن است. این هسته‌ی تروماتیک است که در مراحل آغازین تشکیل صورت‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی هویت‌های یکپارچه را از به هم پیوستگی در

ترسیم ساحت‌های آرمان‌شهری بازمی‌دارد. به گفته‌ی ژیتزک، لاکلاو و موفه از یک خصمیت ریشه‌ای و بنیادین در ذات هر صورت‌بندی پرده برمی‌دارند. آنها مدعی‌اند تضاد شرط درونی هر هویتی است. به تعبیر ژیتزک، لاکلاو و موفه معتقدند که هسته‌ی تروماتیک‌ی وجود دارد که اگر آن را حذف کنیم در دام چاله‌ی تمامیت‌خواهی می‌افتیم. ژیتزک ادعا می‌کند برای هم‌سازشدن با زیست‌بوم باید این گسل را پذیرفت و این خصمیت و امتناع پایه‌ای را تصدیق کرد. از نظر ژیتزک، لاکلاو و موفه این فضل تقدم را دارند که کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی بر پایه‌ی چنین مفهومی از خصمیت استوار است. یعنی بر مبنای بازشناسی یک ترومای آغازین، یک هسته‌ی غیر ممکن / ممتنع که در برابر نمادگردانی، تمامیت‌سازی و ادغام نمادین ایستادگی می‌ورزد. آنها تلاش برای بخیه کردن این پارگی آغازین (خصمیت ریشه‌ای و بنیادین در هر صورت‌بندی) را محکوم به شکست می‌دانند (ژیتزک، ۱۳۸۹: ۴۱). نویدبخش امر سیاسی و تلاش برای فروپاشی و سازندگی مفصل‌بندیها و گفتمان‌ها، این هسته‌ی تروماتیک است که خصمیت را ذات هر شکل و تشکیلاتی می‌داند. نظریه‌ی دموکراسی رادیکال^{۱۲} امر سیاسی را به عنوان قلمرو پایان‌ناپذیر تضاد، منازعه و خصومت تعریف می‌کند. (Barnet, 2004: 50). به نقل از ربانی خوراسگانی، ۱۳۹۳: ۴۲-۴۳).

● ۳- رمانتیسزم سیاسی کوردی و ناممکن ساختن امر سیاسی

کوردها به رغم وجود اشتراک در تمام مؤلفه‌های فرهنگی مانند زبان، تاریخ، خاطره، جهان‌بینی و آیین‌ها و مناسک، مردمی نیستند که تنها، فاقد دولت باشند، بلکه مردمی فاقد ملت نیز هستند. چون اساساً ملت و ملت‌سازی، یک امر سیاسی است و در چارچوب یک گفتمان "صورت‌بندی و بر اساس تعریف "دیگری" و یا به تعبیر اشمیت، وجود دشمن ممکن می‌شود و این در ادبیات هویت کوردی و اندیشه‌ی سیاسی او وجود ندارد. تحلیل آن را می‌توان به ذهن کوردی و ساختار زبانی او و یا تاریخ معاصر او که مقارن است با تکوین دولت - ملت‌های حاکم و یا به تاریخی طولانی‌تر و تاریخ باستان او بازگرداند. البته تصویر دیگری یا دشمن در زبان، نمادها، اسطوره‌ها و دیگر نشانه‌ها وجود دارد و محو نشده است، اما از سپهر سیاسی طرد شده است و توان و اراده‌ی لازم برای بر ساخت آن در قالب یک گفتمان وجود ندارد.

اگرچه در گفتمان مقاومت کوردی، بر ساخت "خود"، در بعد فرهنگی مانند لباس، آیین‌ها و مناسک، موسیقی و فولکلور و بویژه زبان مورد توجه قرار گرفته است، اما این تمایز یابی در بعد سیاسی که روایت

تاریخی و به دست دادن روایت ملی گرایانه از تاریخ در آن اهمیت و جایگاه خاصی دارد؛ کمتر مورد توجه جدی واقع شده است. تاریخ نویسی ملی گرایانه اهمیت و نقش بسزایی در تولد ملت و هویت ملی دارد. کورد، فاقد سنت تاریخ‌نگاری ملی گرایانه است. بدون وجود یک سنت تاریخ‌نگاری ملی گرایانه، نمی‌توان ناسیونالیسم را بنا کرد و ملت نیز بر ساخته و مخلوق ناسیونالیسم است.

کورد فاقد ناسیونالیسم چه در قالب یک ایدئولوژی و چه به مثابه یک گفتمان است و تنها گزاره‌های پراکنده‌ای در مورد خویش دارد که بیشتر ماهیتی میهن پرستانه و فرهنگی دارد. همین فقدان باعث شده است توسط گفتمان‌های مختلف فراخوانی و سوژه‌ی آن گفتمان‌ها شود. به همین دلیل سوژه‌ای نامنسجم، پاره پاره و پیشاسیاسی خلق شده است که تبعات سیاسی، هویتی بسیاری داشته است. ناسیونالیسم کوردی به عنوان یک نظریه، روایت تاریخی، ایدئولوژی و گفتمان وجود ندارد و یا در آغازگاه‌ها و خشت‌های اولیه است و آنچه به نام «کوردایه‌تی» وجود دارد؛ تنها گزاره‌های پراکنده‌ی فرهنگی و ادبی در خصوص دوست داشتن زبان، طبیعت، فرهنگ و سنت‌های کوردی است و فاقد مفصل‌بندی به صورت یک گفتمان است. این وضعیت به آن امکان بر ساخت کلیت از یک سوی و فراخوانی از کوردها به عنوان سوژه خود را نخواهد داد. در گفتمان پیشامدرن، دال سرزمین یا میهن، به روستا، شهر و یا منطقه‌ای که فرد در آن به دنیا آمده و در آن زندگی کرده است، دلالت دارد؛ اما در یک گفتمان ملی گرایانه، مدلول آن کل جغرافیای سیاسی یک کشور را دربر می‌گیرد و در گفتمان‌های شوونیستی که با پیشوند «پان» مشخص شده‌اند، اغلب قلمرو سرزمینی یک نژاد یا زبان را که ممکن است بخش‌هایی از کشورهای دیگر و یا حتی چندین کشور را در برگیرد را نیز شامل شود. بر این اساس به نظر می‌رسد تبارشناسی این مفهوم در گفتمان عمومی کوردی، هنوز دلالتی منطقه‌ای و پیشامدرن دارد.

هویت‌ها و ایدئولوژی‌ها در ضدیت با یکدیگر و در فضای مبارزه و منازعه با همدیگر، تکوین می‌یابند. هویت کوردی چه در مقام یک ایدئولوژی و چه به مثابه‌ی یک گفتمان، فاقد عنصر «خصمیت» که مقوم و سازنده‌ی هر نوع ایدئولوژی یا گفتمان است، می‌باشد؛ به همین دلیل، ناسیونالیسم یا گفتمان هویت کوردی نمی‌تواند وارد فضای منازعه بر سر تعریف معانی، تعریف و فراخوانی سوژه‌ها و تصویر هستی سیاسی و اجتماعی از خود شود. گفتمان هویت کوردی کمتر توانسته است وارد منازعه و کشمکش گفتمانی^{۱۳} با گفتمان‌های هویتی همسایه شود و به تثبیت معنای مطلوب خود بر زبان دست بزند و شیوه‌ی خاص خود از نگرستن و فهم جهان سیاسی - اجتماعی را هژمون سازد. گفتمان سیاسی باید توان و قابلیت آفرینش معنا و

اندیشه برای کسب، تثبیت و یا حفظ قدرت را داشته باشد.

هیچ جریان و گروهی نتوانسته است، یک کلیت را بازنمایی کند که به سطح تصور اجتماعی برسد و به تعبیر لاکلائو و موفه یک افق را ارائه دهد. بدین معنی که به میانجی یک وجه استعاری، بازنمایی کلیت و منافع همگانی و فراگروهی باشد. دال کورد در هیچ گفتمان برساخته‌ی کوردها تعین کامل نیافته است و هیچ گفتمانی نتوانسته است از لغزش معنایی آن به درون گفتمان‌های رقیب جلوگیری کند. از این رو مدل‌های متفاوتی برای این دال، وضعیتی بیش تعین یافته را برای آن خلق نموده است. گفتمان‌های چپ، مذهبی، ایرانی، تورانی و سامی یا منکر هستی مستقل او شده اند و یا اینکه با تحریف و مخدوش ساختن او ذیل برجسب‌هایی مانند خلق مستعمره، پاره‌ای از ملت اسلام، تیره‌ای ایرانی، ترک کوهی، طائفه‌ای از جنیان هویت مستقل او را مورد بازشناسی قرار نداده‌اند که تنها با زدودن پسوند و پیشوندها از آن امکان پذیر می‌شود موقعیت‌های سوژگی هویت جمعی کوردی بواسطه‌ی شرایط تاریخی، سیاسی و جغرافیایی خاص خود بوسیله‌ی گفتمان‌های مختلف خلق شده است و از او سوژه‌ای بیش تعین یافته و چند پاره ساخته است. شکست‌های سیاسی و نظامی، تأثیرات ویران‌گری بر سوژگی کتیویته دارد. بنابراین برای تحلیل انحطاط و زوال کورد باید چند لحظه‌ی تاریخی مهم مانند فروپاشی امپراتوری میدیا، ورود اسلام و پایان حکومت‌های کوردی در گذشته و در این اواخر پایان امیرنشین‌های کوردی و سرانجام شکل‌گیری دولت - ملت‌های حاکم را مورد تحلیل قرار داد.

تمایز دوست - دشمن، پدیدآورنده و هستی بخش وجود یک ملت است و اگر ملتی ناتوان از برساختن دوست و دشمن باشد و یا در توهم امکان‌پذیری دوستی و برادری با تمام ملت‌های دنیا باشد، خود را در برابر آنان به‌طور داوطلبانه خلع سلاح ساخته است و از وجود سیاسی خود دست برداشته است و در این صورت توان یا خواست حفاظت از خود در عرصه سیاست را نخواهد داشت، بنابراین تنها شیوه‌ای از زیست بردگی و فرودستی را برای خود رقم خواهد زد.

وجود تخاصم و نیروهای متخاصم برای تثبیت یک گفتمان و هژمونیک کردن آن برای تحقق پروژه‌های سیاسی ضروری است. اگر نتوان حول یک دال مرکزی، به تثبیت معنایی دست زد، نمی‌توان به هیچ صورت‌بندی هژمونیک دست یافت. آیا می‌توان ادعا کرد که آنچه به نام گفتمان هویت کوردی می‌شناسیم، عینیت یافته و رسوب پیدا کرده است؛ و معانی‌ای که برای فهم زندگی سیاسی و اجتماعی طرح می‌کند، طبیعی قلمداد می‌شود؟

«دیگری» به مثابه‌ی شرط برسازنده‌ی «خود» در گفتمان هویت کوردی وجود ندارد.^{۱۴} این ناشی از دو عامل به هم مرتبط است: نخست، فراخوانی کورد از سوی گفتمان‌های ملی و مذهبی متعدد و گاه متضاد که بر حیات سیاسی کوردها سلطه دارند و وی را به یک سوژه‌ی فاقد مرکزیت، پراکنده و شقه شقه تبدیل کرده‌اند و اغلب با مداخلات هژمونیک مانند توسل به زور، خشونت و استراتژی‌های مختلف از تخاصم‌آمیز شدن رابطه‌ی خود با کوردها جلوگیری کرده‌اند و عامل دیگر فقدان گفتمان ناسیونالیسم کوردی قدرتمند و فراگیر است که بتواند سوژه‌ی کوردی را ورای این گفتمان‌ها، فراخوانی کند. این امر خود ناشی از تقسیم و بازتقسیم استعماری کوردستان و فقدان یک ساختار سیاسی ملی است که بتواند کورد را ورای تمام تکثرهای درونی از لحاظ لهجه و مذهب به مثابه‌ی یک کلیت و یک واحد برسازد.

در تقابل با گفتمان‌های هژمونیک، گفتمان‌های مقاومت (مانند ناسیونالیسم‌های غیر حاکم) سعی در «رسوب‌زدایی» از «عینیت» گفتمان هژمونیک شده و به تبع به چالش کشیدن ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اخلاقی آنها داشته‌اند و با توسل به شورش‌های متعدد و مقاومت فرهنگی خرد و روزمره می‌خواهند به «تمامیت‌زدایی» از «صورت‌بندی اجتماعی به نمایش گذاشته شده از سوی آنها به مثابه‌ی یک «تمامیت» دست بزنند و نقصان آن را برملا می‌سازند. خروج از این وضعیت نیازمند گفتمان دیگری است که «صورت‌بندی متفاوتی از مسائل، اولویت‌ها و چاره‌یابی آنها ارائه دهد. گفتمان هویت کوردی بیشتر به شیوه‌ی انتقادی و اخلاقی درصدد رسوب‌زدایی از عینیت گفتمان‌های هژمونیک شده بوده است، ولی این پراکسیس نیازمند برساخت گفتمانی در مواجهه با آن است که مفصل‌بندی دیگری از عناصر ارائه دهد و این گفتمان از طریق تخاصم و غیریت‌سازی میان «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت «صورت‌بندی حقوق بشری از مساله کورد نزد روشنفکران، ناشی از تقلیل یک مسئله سیاسی به مسأله‌ای حقوقی است. چرا که اساساً حقوق، تابعی از مسئله قدرت و منازعه در سپهر سیاسی است و جایگاه حقوقی، نیازمند تعیین جایگاه در عرصه سیاست است که عرصه منازعه است.

گفتمان هویت کوردی فاقد توان و قابلیت لازم برای فراخوانی تمام اجزاء و پاره‌های خود از لهجه‌ها و مذاهب مختلف در مقام سوژه‌های خود به صورت برابر است. به همین دلیل، لک‌ها به طور کامل در درون آن قرار نمی‌گیرند و توسط گفتمان‌های دیگر فراخوانی می‌شوند و بخشی از کوردهای ایزدی خود را کورد قلمداد نمی‌کنند. منشأ این امر، علاوه بر سیاست‌های فرهنگی و آموزشی دولت در انطباق با هویت قدرت

۱۴. به همین دلیل است که تبعید و کوچاندن، تعریب، تبعیض، انفال و هلبچه و تمام اقداماتی که در راستای از کرامت انداختن این ملت بود فراموش و بخشیده می‌شود.

حاکم، به سیاست طرد درونی گفتمان هویت کوردی برمی‌گردد که سیاست محصور^{۱۵} و محدود سازی را در پیش گرفته است و به صورت خاص گرایانه در مورد خود عمل کرده است. در این راستا بر اساس پذیرش و درونی ساختن یک انگاره‌ی شرق‌شناسانه، اصیل و ناصیل سازی از خود را در پیش گرفته بود و تنها نزدیک به دو دهه است که از آن تا حدودی فاصله گرفته است.

بدون قائل شدن به وجود یک سوژه‌ی کوردی، سخن گفتن از امر کلی کوردی وجود ندارد. منظور از سوژه، سوژه‌ی خودآیین و دکارتی و یا سوژه‌ی تاریخی مانند طبقه‌ی کارگر، آن‌چنان که لاکائو و موفه در نقد تفسیر غالب از مارکسیسم، آن را مورد نقد قرار می‌دهند؛ نیست، بلکه چندگانگی و تکثر سوژه‌هایی است که به مبارزه‌ی اجتماعی علیه شرایط ستم‌گرانه، استثمار و انقیاد آور در یک زیست‌جهان کوردی، دست می‌زنند. مبارزات اجتماعی متکثر و به ظاهر پراکنده‌ای که می‌توان آنها را به شیوه‌ای استراتژیک زیر یک چتر، متحد کرد. تکثر لایه‌ها و منابع هویتی به معنای انکار سوژه‌ی جمعی نیست؛ اما خلق آن تا حدود زیادی منتظر بر ساخت در یک چارچوب گفتمانی یا فراخوانی بوسیله‌ی یک ایدئولوژی است.

صحبت از سوژه هم چون یک دال شناور، اشاره به یک کلیت دارد که وجود ندارد؛ بنابراین مطابق نظر لاکائو و موفه یک "افسانه" است اما افسانه‌ای که از آن گریزی نیست، چون سازنده است و بر مبنای آن می‌توان سیاست‌ورزی کرد. فقدان افسانه‌ی ملت و کشور در «باشور»، سیاست‌ورزی ملی را ناممکن کرده است به همین دلیل است که هویت ملی، ارتش ملی، سیاست ملی و اقتصاد ملی اساساً وجود ندارد و هویت حزبی، سیاست حزبی، منافع حزبی، نیروی نظامی حزبی و ... نقش بازی می‌کنند. کوردستان سوژگیته‌ای است که هیچ تجسیدی در سوژه‌ی سیاسی نیافته است.

شاید بتوان از گفتمان‌های هویتی کوردی سخن گفت، اما نمی‌توان از یک گفتمان هژمونیک سخن گفت. هیچ دالی، به عنوان دال مرکزی که مدلول واحد و مشترکی بر آن دوخت شده باشد وجود ندارد. هژمونی به معنای متحد کردن گروه‌های مختلف از طریق فرایند مفصل‌بندی است که از درون یک خصمیت می‌گذرد... بر این اساس می‌توان گفت هیچ گفتمان کوردی خصلت هژمونیک نیافته است. هرگاه مدلول و معنایی برای دال مرکزی (و دال‌های شناور) تثبیت نشود، سیاستی نیز بر مبنای آن شکل نخواهد گرفت، چون اساساً سیاست از یک نظر به معنای تلاش برای تثبیت معانی است. به طور کلی می‌توان گفت یک "مای" جمعی به نام ملت کورد در قالب یک گفتمان "صورت‌بندی شده است.

خصومت داخلی بین گروه‌ها و جریان‌های سیاسی، بیشتر ناشی از کلیت‌زدایی از هستی سیاسی و بنابراین

فقدان یک دشمن مشترک نزد آنهاست. احزاب کوردی دشمنی را به خصومت حزبی، منطقه‌ای و خانوادگی فروکاسته و امر کلی را مخدوش و مبهم ساخته‌اند. به همین دلیل است که هیچ سیاست و نفع جمعی (ملی) برایشان متصور نیست و به راحتی می‌توانند علیه یکدیگر با دولتی دیگر که به طور وجودی، دشمن آنها محسوب می‌شود، اتحاد ببندند و تبانی کنند. سیاست بر مبنای حزب، عشیره، خانواده، طریقت و شریعت، سیاست حزبی، خانوادگی، طریقت‌محور و شریعت‌محور را ممکن می‌سازد؛ چون اساساً بر همان مبنای به تعریف "خود" و "دیگری" دست زده‌اند. بنابراین سیاست ملی ناممکن می‌شود. کلیت‌زدایی، امر سیاسی و مسئله ملی را ناممکن می‌سازد و تنها شیوه‌ی حکمرانی حزبی و منطقه‌ای را ممکن و در نهایت بازتولید می‌کند. یعنی نوعی از حاکمیت غیر ملی به نام شیوه‌ی "امیرنشینی" که سابقه‌ی طولانی نزد کوردها دارد. مسئله‌ی تسلیم کرکوک و دیگر مناطق در «شانزدهم اکتبر» یک اتفاق نبود، بلکه نتیجه‌ی گریزناپذیر این شیوه‌ی حکمرانی و نگاه به سیاست و امر سیاسی بود. به عبارت دیگر ناشی از آنچه در ادبیات عامیانه و تحلیل‌های ژورنالیستی، خیانت یک حزب یا بخشی از آن، معرفی شده است، نیست، بلکه دقیقاً ناشی از فقدان کلیت و امر کلی و سیطره‌ی امر حزبی بر سیاست در باشور در طی دهه‌های گذشته است که خود را در چنین رخدادهای مهمی برجسته می‌سازد.

مطابق نظر اشمیت، مفید بودن یک موجودیتی مانند یک کشور دیگر، نافی دشمن بودن آن نیست، همان‌گونه که ترکیه از نظر اقتصادی برای حزب دمکرات کردستان عراق بسیار سودآور است اما برای کلیت هستی کورد در باشور و خارج از آن یک دشمن واقعی است که امر سیاسی آن همواره در راستای نابودی ملت کورد بنا شده است. بر همین اساس، من معتقدم جنگ کوردها با داعش، شاید گریزناپذیر بود اما به هر حال این جنگ به تحمیل شد و کوردها نیز می‌بایست می‌جنگیدند و در آن پیروز می‌شدند. اما جنگ با گروهی نبود که اساساً از لحاظ وجودی یک دشمن باشد، و چون جنگ با دشمن نبود، پیروزی در آن، دستاورد سیاسی قابل توجهی برای کوردها هم در باشور و هم در روژئاوا به دنبال نداشت.

هرگاه منازعه به منازعه‌ی نظامی فروکاسته شود و از آن کلیت‌زدایی شود، نمی‌توان به مثابه‌ی یک امر سیاسی از آن سخن گفت. بنابراین باید منازعه را در سطح یک کلیت، در برابر یک کلیت دیگر "صورت‌بندی کرد. همواره طرف‌های متخاصم سعی دارند، از نبرد و مبارزه‌ی طرف مقابل کلیت‌زدایی کنند و آن را به خصومت و جنگ افروزی یک گروه یا دستگاه حاکمه تقلیل دهند و از این طریق، به مشروعیت‌زدایی از آن دست زنند و از این طریق، به پیروزی دست یابند. البته سیاست کلیت‌زدایی، تقسیم و بازتقسیم در بسیاری از حوزه‌های دیگر نیز، در دستور کار قرار دارد. بر همین اساس است که ادعا می‌شود که نه از "کورد" بلکه

باید از "کوردها" سخت بگوییم (هوشمند، ۱۳۸۳) و همچنین پیروان "ایدئولوژی" ایرانشهری، مدعی‌اند، باید به جای زبان کوردی، از زبان سورانی، کرمانجی، هورامی و لکی سخن گفت.

کوردها، ستمگری‌ها و خشونت‌های صورت گرفته علیه خود مانند انفال، بمباران هلبجه، قتل عام در سیم و کشتار دره‌ی زیلان را بسیار کم در چارچوب ناسیونالیسم کوردی مفصل‌بندی کرده‌اند و آن را کمتر در چارچوب گفتمان و عقلانیت بعثیسم و کمالیسم که در آن کورد هم‌چون یک "دیگری" یا دشمن که باید کاملاً سرکوب شود و یا از بین برود؛ معنا کرده‌اند و اغلب آن را ناشی از فرد حاکم و دشمنی حاکمان با مردم کورد معنا کرده‌اند^{۱۶} و به نقد سیستم مشروعیت‌بخش آن پرداخته‌اند. از سوی دیگر رنج‌ها، ستم‌ها و فاجعه‌هایی که کوردها در پاره‌های مجزا تحمل کرده‌اند، به ستم و رنج ملی بدل نشده‌اند و چونان زخم‌ها و خاطرات یک پیکره‌ی واحد "صورت‌بندی نشده‌اند. از سوی دیگر تمام نقدهایی که کوردها بر نظام عقلانیت، گفتمان و ایدئولوژی‌های حاکم بر اساس معیارهای حقوق بشری وارد می‌کنند، گلابه از سیستمی است که آنچه در قبال کوردها انجام داده است، طبیعی آن گفتمان و رژیم حقیقت است که کوردها را به مثابه‌ی دشمن تعریف کرده است.

آنچه به عنوان "دیگری" در گفتمان هویت کوردی می‌توان معرفی کرد اساساً فاقد کارکرد هویتی است چون این "دیگری" یا در موقعیت سوژه‌ی برتر و "دیگری برتر" قرار دارد که سوژه‌ی کوردی در تقلای همانندی با اوست یا بخشی از "خود" است که بنا به دلایلی در موقعیت "دیگری" نشانده شده است. به عبارتی می‌توان گفت، "دیگری" یک کورد همواره یک کورد دیگر بوده است. این "دیگری درونی" نیز به دلیل کارکرد تفرقه‌آمیز آن، در بنیاد، در تضاد با تأسیس و یا تثبیت گفتمان هویت کوردی است. بطور کلی این دو نوع از "غیریت" چون فاقد خصلت واقعی تخصم و منازعه است، نمی‌توان امر سیاسی را بر آن استوار ساخت. این دو فراگرد به هم مرتبط هستند به طوری که فقدان "دیگری" به مثابه‌ی خارج برساننده، موجب جعل بخشی از خود به مثابه‌ی دیگری است. امری که در این فضای گفتمانی رخ می‌دهد، واژگون‌سازی یا جابجا کردن منطق هم‌ارزی و تفاوت است: برجسته کردن تفاوت‌های جزئی و درونی با "خود" و برقرار کردن هم‌ارزی با "دیگری" برتر. البته حاکمیت‌ها سعی می‌کنند با مداخلات هژمونیک و توسل به شیوه‌های مختلف مانند حذف ادغامی یا هویت‌زدایی، از تخصم‌آمیز شدن هویت‌های اتنیک‌ی در برابر آنچه هویت ملی تعریف می‌شود، جلوگیری کنند.

۱۶. به همین دلیل است که تبعید و کوچاندن، تعریب، تبعید، انفال و هلبجه و تمام اقداماتی که در راستای از کرامت انداختن این ملت بود فراموش و بخشیده می‌شود.

● ۴- سخن سرانجام

لاکلائو، موفه تلاش برای بخیه کردن پارگی و هسته تروماتیک آغازین یعنی خصمیت ریشه‌ای و بنیادین در هر صورت‌بندی را ناممکن می‌دانند. با این وجود، کوردها همواره به غیریت‌زدایی و دشمن‌زدایی دست زده‌اند و این امر، اساس سیاست و امر سیاسی را مضمحل می‌سازد. این وضعیت، به کلیت‌زدایی از "خود" منجر می‌شود و لاجرم خود را در غیرسازی درونی و خصومت‌ورزی داخلی نمایان می‌سازد. این در حالی است که خصومت داخلی، فاقد خصیصه دشمن به عنوان شرط بر سازنده "خود" است. در هر صورت وجود دشمن یک واقعیت انضمامی است نه امری انتزاعی و یا یک امر برساختی، از این روی نمی‌توان به شیوه‌ای هنجاری، در آرزوی رفع آن بود. سیاست به ناچار دوست و دشمن را پدید می‌آورد. بنابراین اگر امکان تمایز‌گذاری بین دوست و دشمن منحل شود، در آن صورت، سیاست نیز منحل می‌شود و دیگر مسئله‌ی ملی به مثابه‌ی امر کلی از میان می‌رود و نمی‌توان از سیاست، اقتصاد، فرهنگ و زبان ملی سخن گفت. فقدان "دیگری" نشانگر انقیاد سوژه‌ی کورد و استحاله‌ی وی است که خود را کم‌کم در طرح‌های سیاسی تقلیل‌گرایانه نشان داده است. برساختن "خود" و "دیگری" و ترسیم مرزهای هویتی مبتنی بر آن، نقشی تأسیسی و بنیان‌گذارانه دارد. تنها با تأسیس "دیگری" است که کورد چون امر کلی برساخت می‌شود و بر بنیان آن می‌توان از ملت، ناسیونالیسم، سیاست ملی، اقتصاد ملی و غیره سخن گفت.

همه‌ی ملت‌ها در ارتباط با "دیگران" و در عرصه‌ی سیاست بین‌المللی، از دوستی، برادری و برابری، همزیستی مسالمت‌آمیز، دموکراسی و حقوق بشر سخن می‌گویند؛ حتی آنگاه که به کشور دیگر لشکر کشی می‌کنند و یا بر سر آنها بمب می‌افکنند، بدیهی است این وجه و ساحت ایدئولوژیک قضیه است. اعلام دوستی و برادری با همه‌ی ملت‌ها، اگر در حد یک رتوریک سیاسی نباشد، به مثابه‌ی خلع سلاح خود و نوعی رمانتیک‌گرایی سیاسی است. این رمانتیک‌گرایی در سیاست، چون دوست و دشمن را رؤیت‌ناپذیر می‌سازد، لاجرم سیاست ملی را ناممکن می‌کند. اما کوردها غالباً این رتوریک سیاسی را مبنای سیاست‌ورزی خود در عرصه‌ی بین‌الملل قرار می‌دهند. به عبارت دیگر این نگرش کوردی به سیاست چون یک رمانتیسیم سیاسی، امکان فهم مختصات قدرت و تأسیس سیاست رئال، که غیریت‌پردازی و مواجهه با دشمن از الزامات آن است را از آنها سلب می‌کند. بنابراین سخن گفتن از برادری و دوستی همه ملت‌ها، نوعی از رمانتیسیم سیاسی است و چون تمایز دوست-دشمن را برهم می‌ریزد، تکلیف عمل سیاسی را نامشخص می‌کند و آن را به تعلیق درمی‌آورد. کوردها می‌بایست به جای آنکه به دنبال "دوستی به جز کوهستان" باشند، باید به دنبال دشمنی به جز خود باشند. بدین ترتیب، بر اساس آن دوستان خود را نیز خواهند یافت.

منابع

منابع انگلیسی

- Barnett, C. (2004). 'Deconstructing radical democracy: articulation, representation, and being-with-others', political geography, 23.
- Malesevic, S. (2002). 'Rehabilitating Ideology offer poststructuralisme', in: Malesevic, S. & Mackenzie, I; Ideology offer poststructuralism, experiences of Identity in a Globalising World, London: Pluto press.
- Jorgensen, M. & Philips, L. (2002). Discourse analysis as theory and method, London: Thousand Oaks, New delhi, Sage publication
- Rear,david(2013). laclau and mouffes discurse theory and fairclouphs cirritical discurse analysis: an introduciton and comarison, availbility in: <http://www.academia.edu/291234>.
- Laclau, E. (1990) new reflections on the revelution of our time, London: Verso
- Laclau, E. (1996) Emancipation (s). London: Verso
- Laclau, E. (2005b) Populism: What's in a name?, in The Populism and the mirror of democracy. London: Verso
- Laclau, E. (1993a). Discourse, in The Blackwell Companion to Contemporary Political .Philosophy, By R. Goodin and P. Pettit (eds), Oxford: Blackwell

منابع فارسی

- اشمیت، کارل (۱۳۹۲ الف)، "مفهوم امر سیاسی"، در قانون و خشونت، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان، و صالح نجفی، تهران: رخداد نو
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ ب)، مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس
- تاجیک، محمد رضا، (۱۳۷۲) گفتمان شکل های گفتمانی و جامعه چندگفتار، مجله گفتمان، شماره ۲، صص ۱۳۰-۱۱۶
- تاجیک، محمد رضا، (۱۳۷۷) فرانوگرایی، غیریت و جنبش های نوین اجتماعی، مجله گفتمان، شماره یک
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷) روش شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم. یم: انتشارات دانشگاه مفید
- ژیک، اسلاوی. (۱۳۸۹) عینیت ایدئولوژی، ترجمه علی بهروزی، تهران: طرح نو

- ژیتک، اسلاوی، (۱۳۸۵) به برهوت حقیقت خوش آمدید، تهران: هزاره سوم
- شواب، جرج (۱۳۹۰) مقدمه مترجم انگلیسی در کارل اشمیت (۱۳۹۰) الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن خواه، نشر نگاه معاصر
- عابدی اردکانی و اله دادی (۱۳۹۷) دسترسی در <http://elmoiman.ir>
- عبدالله پور چناری، محمد (۱۳۹۲) نقد لئو اشتراوس بر الهیات سیاسی کارل اشمیت؛ اشتراوس علیه اشمیت در
- علی ربانی خوراسگانی و محمد میرزایی (۱۳۹۳) ایدئولوژی، سوژه، هژمونی و امر سیاسی در بستر نظریه گفتمان، غربشناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال پنجم، شماره اول،
- کسرای، محمد سالار و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸) نظریه گفتمان لاکلائو و موف؛ ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیدهای سیاسی. فصلنامه سیاست، دوره ۲۹، شماره ۳
- لاکلائو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۲) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی ترجمه محمد رضایی. تهران نشر ثالث
- لیلا، مارک (۱۳۸۹) چرا متفکران در جوامع بسته به فیلسوفان خاصی روی می‌آورند؟، ترجمه کاوه شجاعی، شماره ۸، دی، در <http://www.magiran.com>
- محمد رضا تاجیک و پریسا شکوزاده (۱۳۹۸) تأملی بر امکان سوژه‌ی سیاسی با توجه به نظریه ی ارنستو لاکلائو، فصلنامه رهیافت های سیاسی و بین المللی، دوره ۱۰ شماره ۳، پیاپی ۵۷
- محمد عابدی اردکانی و نفیسه الهدادی (۱۳۹۷) کارل اشمیت و تئوریزه کردن خشونت، دو فصلنامه غرب شناسی بنیادی، سال نهم شماره اول، صص ۱۳۲-۱۰۹
- محمدی، محمد کریم (۱۳۸۹) گفتمان کنفدرالیسم دمکراتیک در شمال سوریه و عبور از دولت-ملت سازی، رساله دکتری رشته علوم سیاسی، گرایش جامعه شناسی سیاسی، دانشگاه رازی
- مک دائل، دایان (۱۳۸۰) مقدمه ای بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان
- موفه، شانتال ۱۳۹۱ درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران: رخداد نو.
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۴) بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵ شماره ۴، صص ۱۰۱۴-۹۹۱
- هوشمند، احسان (۱۳۸۳) کرد یا کردها: مدخلی جامعه شناختی بر کردشناسی، مجله گفتگو، شماره ۴۰
- هوارث، دیوید (۱۳۹۷) گفتمان، ترجمه احمد صبوری، نشر آشیان
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشرنی