

راسان و جنوب زاگرس، نگرشی به نقش یارسان

نیستمان



”

نماژه

جنبش ملی گرد در کردستان به دنبال احقاق حقوق ملی خلق کرد است که شامل شرق کردستان نیز می‌شود. هدف از این مقاله این است که نقش آیین یارسان، به عنوان نهضتی هویت‌خواه را در راسان جنوب زاگرس بررسی نماید. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته‌است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهند که جنبش ملی در جنوب زاگرس به علت مسائل ژئوپولیتیکی روند جداگانه‌ای را نسبت به سایر بخش‌های شرق کردستان طی کرده‌است؛ همچنین آیین یارسان به عنوان نهضتی هویت‌خواه در این منطقه حضور دارد؛ گرچه طی فشارهای تاریخی دچار آسیب‌های گسترده‌ای شده که احیاء آن نیاز به آگاهی بخشی به روش‌های فرهنگی-مدنی دارد. می‌توان نتیجه گرفت که با احیاء مفاهیم اصیل یارسان، پیروان این آیین در مقیاسی گسترده‌تر به جنبش تازه‌ی حزب دمکرات کردستان ایران تحت نام «راسان» پیوندند.

“

مقدمه

تمام پدیده‌های این جهانی از جمله پدیده‌های اجتماعی وابسته به دو مقوله‌ی «زمان» و «مکان» اند؛ جنبش‌های سیاسی و مدنی نیز مشمول همین قاعده بوده و در تحلیل‌شان می‌بایست این دو فاکتور را مد نظر قرار داد. مبارزه‌ی کردها در شرق کردستان واقع در غرب ایران نیز در طول تاریخی بیش از یک‌صد ساله، گستره‌ی جغرافیایی وسیعی را دربر گرفته‌است؛ جغرافیایی که گرچه در ابتدا محدود به مناطق خاصی بوده، اما اکنون با نفوذ هرچه بیشتر اندیشه‌ها و مطالبات هویت‌طلبانه تا جنوبی‌ترین مناطق کردنشین در زاگرس رخنه کرده‌است. جنوب زاگرس به دلایل ژئوپولیتیکی^[۱] دارای شرایط ویژه‌ای است. شناخت عمیق این جغرافیای سیاسی و جامعه‌ی انسانی آن سبب می‌شود تا راهکارهای لازم برای مبارزات مدنی و سیاسی این بخش مهم و تأثیرگذار از شرق کردستان، شناسایی شود؛ راهکارهایی که بدون اتخاذ آن‌ها، هویت اتنیک^[۲] این بخش از کردستان در ایران، در معرض خطر نابودی از طریق آسیمیلاسیون هویتی-زبانی^[۳] قرار می‌گیرد.

حزب دمکرات کردستان ایران به عنوان باسابقه‌ترین و پرنفوذترین حزب در شرق کردستان، سازماندهی و اجرای بخش عظیمی از این مبارزات را عهده‌دار است. این حزب بیش از چهار سال است که با توجه به تغییرات در دو فاکتور «زمان» و «مکان» و به‌منظور حفظ پویایی مبارزه - که لازمه‌ی استمرار در جنبش است - برنامه و استراتژی^[۴] متأخر خود را تحت عنوان «راسان» معرفی و اجرایی نموده‌است. با توجه به ویژگی‌های «راسان» به عنوان طرحی همه‌جانبه و فراگیر برای مبارزه در این برهه و با در نظر گرفتن موارد طرح شده در باب «جنوب زاگرس»، به این قناعت می‌رسیم که «راسان» برای دستیابی به اهدافش در منطقه‌ی مذکور، نیازمند شناسایی پتانسیل‌هایی جهت

به حرکت درآوردن موتور این برنامه‌ی مبارزاتی است؛ بی‌شک یکی از ریشه‌دارترین این پتانسیل‌ها از نظر فلسفی، تاریخی و سیاسی، حضور «آیین یارسان» با پیشینه‌ی بیش از هزار سال در این جغرافیاست.

راسان

برای ورود به بحث «راسان»، ابتدا به بیان عوامل و زمینه‌های بروز آن در طول تاریخی نه چندان دور می‌پردازیم.

کردستان و مبارزه‌ی ملی

دولت-ملت / دولت ملی

دو مقوله منجر به ایجاد مفهوم «هویت جمعی»^[۵] می‌شوند؛ این دو مقوله عبارتند از:

الف) اشتراکات درون گروهی

ب) تمایزات با دیگر گروه‌ها

«هویت جمعی» در طول تاریخ و در گذر از رویدادها می‌تواند به ساخت مفهوم «ملت»^[۶] بیانجامد؛ لذا «ملت» و «هویت»^[۷] پیوند تنگاتنگی با یکدیگر دارند. «ملت‌گرایی»^[۸] می‌تواند بنیان مستحکمی را برای تعریف «کیستی جمعی» ما فراهم نماید. «کارکرد کلیدی ملت‌گرایی عبارت است از ساختارهای انسجام اجتماعی؛ گرچه خود ملت‌گرایی هم سرچشمه‌ای است برای چنین انسجامی و ساختار همبستگی‌ها و هویت‌های جمعی را می‌سازد» (کلون، ۱۳۹۵: ۲۹۰)

در جهان مدرن بحث‌های بسیاری پیرامون مفهوم «ملت»، لزوم پرداختن به چنین مفهومی، همچنین مفهوم «جهان‌وطنی»^[۹] از طرف اندیشمندان بزرگ، مطرح و منجر به نتایج متفاوتی شده‌است.^[۱۰] قصد نگارنده در اینجا پرداختن به این نظریات متفاوت نیست؛ بلکه تنها به‌طور خلاصه به وجه مورد نظر خود می‌پردازد.

«نه ملت‌گرایی و نه قومیت»^[۱۱]، هیچ‌کدام چنان بخشی از نظام کهنه‌ی سنتی، رو

به نابودی نیستند. بلکه هر دو، بخشی از مجموعه‌ی مدرنی از هویت‌هایی مقوله‌ای^[۱۲] هستند که نخبگان و دیگر مشارکت‌جویان در منازعات سیاسی و اجتماعی به آن‌ها متوسل می‌شوند» (همان: ۱۰۷) این گفته‌ی «کلهون»^[۱۳] هم‌زمان نشان می‌دهد که علی‌رغم بحث‌های «جهان‌وطنی» روزگار مدرن، «ملت‌گرایی» بحثی کهنه نیست، بلکه با پویایی، خود را در جهان نو بازتعریف نموده و از طرفی سخت با مقوله‌ی «سیاست» در ارتباط است.

در تعریف «ملت»، به مفهوم «هویت جمعی» پرداختیم. از طرفی زندگی اجتماعی گروه‌های جمعی انسانی، ناگزیر از سازمان‌دهی، برنامه‌ریزی و مدیریت است. اگر این سازمان‌دهی را «دولت» و یا «حکومت» بنامیم، با دو پیش‌شرطی که بیان شد به این نتیجه می‌رسیم که «ملت» و «ملت‌گرایی» نمی‌تواند جدای از بحث «دولت» و «حکومت» باشد؛ لذا سخت به مقوله‌ی «سیاست» گره خورده است. «تا پیش از ظهور دولت مدرن، ملت‌ها نه در امپراتوری عثمانی واحد بنیادین ساختار سیاسی بودند و نه در غرب» (همان: ۲۱). در دوران پیشامدرن گروه‌های قومی، در مجاورت با سایر گروه‌های قومی و دولت تعریف می‌شدند؛ به این تعبیر، بی‌تردید «قومیت» متعلق به جهان پیشامدرن است که در آن، غالباً «دین» حاکم بر سازه‌های انتسابی بود، چیزی مثل سیستم ملت امپراتوری عثمانی. اما ظهور دولت‌ها و شهرهای مدرن، بار دیگر، به «قومیت» رونق بخشید و آن را از نو ساخت (همان: ۳۰۶).

مدرنیته^[۱۴] اصطلاح «دولت-ملت» را به جهان سیاست عرضه کرد. اصطلاحی که می‌تواند برای بیان دو روی یک سکه به کار رود. «کلهون» هر دو برداشت از این اصطلاح را بیان کرده و با مقایسه‌ی آن‌ها با یکدیگر، اصطلاح دیگری تحت عنوان «دولت-ملی» را نیز از قول «تیلی»^[۱۵] معرفی می‌نماید. وی آنجا که می‌گوید: «بی‌گمان انگاره دولت-ملت زبان‌بار

است» (همان: ۲۳) درباره‌ی شیوه‌ای سخن می‌گوید که به ذهن ما متبادر است و در ادامه با زیرکی تمام هر دو روی این سکه را یک‌جا می‌نمایاند: «آن خط تیره، مفهوم مردم متحد به لحاظ تاریخی یا طبیعی را که به یکدیگر تعلق دارند، به مفهوم حکومتی مدرن با قدرت نظامی و ظرفیت کارکردی بی‌سابقه در مدیریت امور داخلی مقید می‌کند» (همان‌جا) روی اول این سکه «ملت» است با تمام حقوق خود که حق دارد تا «دولت» خود را داشته‌باشد؛ اما روی دیگر (دولت-ملت)ی است که به قدرت نظامی سرکوبگر پیوند خورده است.

باید یادآور شد که «تیلی اصطلاح «دولت-ملت» را منحصر به دولت‌هایی می‌داند که «مردم-شان هویت زبانی، دینی، یا نمادین نیرومندی دارند»^[۱۶] و لذا می‌خواهد تمایز کاملی بگذاریم میان «دولت-ملی» و «دولت-ملت». ظاهراً دولت‌های ملی (که تیلی تعریفش نمی‌کند) دولت‌هایی هستند که می‌کوشند سلطه‌ی مستقیم خود را به تمام جمعیت‌شان بگسترانند» (همان: ۱۱۹)

از نظر «کلهون» مقوله‌ی «هویت‌های قومی» تناقضی با ملت‌گرایی ندارد. وی معتقد است که «ملت‌گرایی به خاطر مرزگذاری میان اجتماعات سیاسی و طرح دعاوی ناظر به حق تعیین سرنوشت و حکومت مشروع با ارجاع به «مردم» کشور، برتری خطابه‌ی خود را حفظ می‌کند. همبستگی‌ها و هویت‌های قومی اغلب زمانی خودنمایی می‌کنند که گروه‌ها در پی استقلال «ملی» نیستند، بلکه در عوض به دنبال به رسمیت‌شناسی حضورشان در درون/یا به شکل متداخل در مرزهای ملی یا ایالتی باشند. با این‌همه، دشوار بتوان چنین دعاوی قومی را از ملت‌گرایی به‌دور دانست. غالباً روش‌های توسل به این هر دو گونه‌ی هویت مقوله‌ای، مشابهند» (همان: ۱۵۴) از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که نویسندگی آن در تعریف «دولت-ملت» و «ملت‌گرایی»

با «تیلی» هم-عقیده است و این دو اصطلاح را در نقطه‌ی مقابل «دولت ملی» می‌بیند؛ البته لازم به ذکر است که «ملت‌گرایی» مورد نظر «کلهون» از «ملت‌گرایی مدرن» متفاوت است، چرا که «دغدغه‌ی اساسی ملت‌گرایی مدرن عبارت بوده از یافتن راهی برای انسجام فرهنگی جمعیت‌های متنوع. گاه این دغدغه، فرهنگ مشترک جدید را بر فرهنگ‌های دیگر تحمیل کرده و در این مسیر، هر دو خشونت ملموس و نمادین به کار رفته‌است» (همان: ۳۰۸) می‌بینیم که «ملت‌گرایی مدرن» راهی خلاف «ملت‌گرایی اصیل» را در پیش گرفته و با روش «دولت ملی» همراه شده‌است.

تجزیه‌ی کردستان و جنبش‌های کردی

مطالبات کردها بسته به کشوری که در آن واقع شده‌اند، خود به زیربخش‌هایی همچون مطالبات سرزمینی، سیاسی، اقتصادی^[۱۷]، مذهبی، زبانی و ... بخش‌پذیر است که تمامی‌شان نتیجه‌ی استقرار سیستم تبعیض‌آمیز ملی در حاکمیت کشورهای متبوع ملت کرد می‌باشند (قاسملو، ۱۹۹۶: ۹۱)؛ از آنجا که این

تبعیضات نتیجه‌ی نگرش هویتی و ملی این حکومت‌ها هستند، لذا مبارزات «هویت‌خواهانه» جوهره‌ی اصلی جنبش‌های کردی جهت احقاق حقوق مسکوت‌مانده‌ی خود در تمام زیربخش‌های مطروحه است.

«هر تاریخ معاصر کردی باید دو مسأله‌ای را که با هم پیوند درونی و متقابل دارند، مورد بررسی و پژوهش قرار دهد: مسأله‌ی نخست مبارزه‌ای است بین مردم کرد و دولت‌های حاکم بر سرزمین‌هایی که این مردم در آنها زیست می‌کنند. تا سده‌ی نوزدهم این مبارزه بطور عمده مبارزه‌ی بین این مردم و دو دولت

متنازع بود. این دو، کشورهایی بودند خواهان احراز سلطه بر این خطه‌ای که آن را از آن خود می‌دانستند، اما از نظر فکری یا عملی تمایلی به جذب و انحلال مردم کرد در یک «موجودیت» همگن نداشتند. امپراتوری‌های عثمانی و صفویه و قاجار همه به لحاظ «کثیرالمللگی»^[۱۸] خود شاخص بودند» (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۳۹) زیرا همان‌طور که پیش‌تر و در بحث دولت-ملت مطرح شد، قبل از پدید آمدن حکومت‌های مدرن، اغلب «دین» بود که بر سازه‌های انتسابی غلبه داشت و «ملت» واحد بنیادین ساختار سیاسی محسوب نمی‌شد؛ لذا در امپراتوری عثمانی یا صفویه نیز جریان اسلام‌فرامی محور حکومت بود.

«تا سده‌ی بیستم کسی زیاد مقید مرزهای کردستان یا مردمی نبود که در محدوده‌ی این مرزها می‌زیستند. تنها مسأله‌ی حساس در این زمینه مسأله‌ای بود که به شمار واقعی ساکنان مسلمان این سرزمین مربوط می‌شد که عمدتاً کرد بودند، در قیاس با مسیحیانی که در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم در آناتولی شرقی می‌زیستند- این هم بیشتر به علت خطری بود که از ناحیه‌ی روس‌ها حس

می‌شد» (همان: ۴۸) به این ترتیب تا این زمان ستم هویتی و ملی احساس نمی‌گردید؛ گرچه کردستان در این زمان اولین تجزیه‌ی سرزمینی خود را تجربه نموده بود؛ تجزیه‌ای که به دلیل ساختار دینی حکومت‌ها و ستم مذهبی شیعی-صفویه رخ داد (همان: ۷۹-۷۷).

حکومت‌های کردی از قدیم الايام تا سده‌ی نوزدهم حکومت‌های نیمه مستقلی بودند (همان: ۸۲). این استقلال تا دوره‌ی سلجوقی بسیار بیشتر بود (همان: ۷۰) از طرفی در زمان صفویه و عثمانی «رؤسای قبایل کرد از این موقعیت رشکانگیز بهره‌مند بودند که بینند تمکین به

جنوب زاگرس
به دلایل ژئوپولیتیکی
دارای شرایط ویژه‌ای
است. شناخت عمیق
این جغرافیای سیاسی و
جامعه‌ی انسانی آن
سبب می‌شود تا
راهکارهای لازم برای
مبارزات مدنی و
سیاسی این بخش مهم
و تأثیرگذار از شرق
کردستان، شناسایی شود

کدام یک از این دو امپراتوری عاقلانه‌تر است و با استفاده از تأیید یکی از آن دو، حداکثر آزادی در امور داخلی را برای خود تأمین کنند(همان: ۷۶). لذا این تجزیه‌ی سرزمینی تأثیر زیادی بر ساختار اجتماعی و حکومتی کردها داشت؛ آن‌ها به هر حال حکومت محلی خود را داشتند و می‌بایست با یک حکومت مرکزی همکاری داشته باشند. الگویی که «مک‌داول»^[۱۹] از آن تحت عنوان «الگوی تمکین صوری به حکومت مرکزی» یاد می‌کند(همان: ۶۹). این حکومت مدرن بود که با پدید آوردن مفاهیمی چون «تمامیت ارضی» سعی کرد تا سلطه بر سرزمین‌ها را حق ابدی خود سازد؛ چنان که «تمامیت ترکیه در محدوده‌ی مرزهای کنونی آن، برای کسانی که به مواریث کمال آتاتورک^[۲۰] بنیانگذار ترکیه‌ی جدید وفادارند، تقریباً صورت امری «عرفانی» را یافته‌است. در نتیجه برای این مردم از دست رفتن کردستان به رغم فقر شدیدش، بزرگترین ضربه بر «هویت ارضی» ترکیه است»(همان: ۴۸)؛ همان وضعی که با شروع حکومت رضاشاه در ایران به‌وجود آمد و در سوریه و عراق هم وجود دارد.

از زمان اولین تجزیه تا سال‌های دهه‌ی ۱۹۲۰ مرزهای ایران و عثمانی در کردستان نفوذپذیر بودند که این امر برای اقتصاد و نیز جنبش‌های استقلال‌طلبانه‌ی کردی فرصت محسوب می‌شد(همان: ۴۹). گرچه تا کنون نیز نفوذپذیری نسبی خود را حفظ کرده‌اند. این مرزها توسط حکومت‌های ایران و عثمانی مدام جابه‌جا شدند تا در پیمان مشهور به «ذهاب» به ثبات نسبی رسیدند. «خط مرزی که در سال ۱۶۳۹ رسماً در پیمان ذهاب مقرر شد، به رغم منازعات و تجاوزات عدیده، تا سال ۱۹۱۴ برجا

ماند»(همان: ۷۶).

نگرش اسلام فراملی در ایران و عثمانی ابدی نبود؛ «شیخ عبیدالله نه‌ری» در زمانی که قاجارها همسایه‌ی عثمانی بودند، اولین بانگ ملی‌گرایانه‌ی کرد را برآورد. وی در سال ۱۸۸۰ به ایران تاخت و مدعی شد که به نام مردم کرد چنین می‌کند و نخستین بیانیه‌ی ناسیونالیسم کرد^[۲۱] را تحت پیامی به ویلیام آبت^[۲۲] ژنرال کنسول بریتانیا در تبریز فرستاد(همان: ۱۱۸). رؤیای اتحاد کردستان ایران و عثمانی توسط او مطرح شد(کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۶) گرچه برخی از مورخان بر آنند که «امیر بدرخان» که قبل از «شیخ عبیدالله» بزرگترین حکومت را در کردستان بنا نهاده، یک کرد ملی‌گرا بوده، اما در عین حال معتقدند که مقاصدش هرگز به درستی شناخته نخواهند شد. این در حالی است که بسیاری از کردهای ترقی‌خواه «بدرخان» را تنها به عنوان یک فئودال بزرگ می‌شناسند. با این همه «امیر بدرخان» بی‌گفت‌وگو یکی از قهرمانان استقلال‌کرد سده‌ی نوزدهم است(همان: ۲۵).

در آخرین سال‌های حکومت عثمانی، پراکندن سازمان‌یافته‌ی کردها از سرزمینشان در دستور کار سلطان ترک قرار گرفت(مک‌داول، ۱۳۸۳: ۱۹۹) و ابرقدرت‌ها نیز در اثنای جنگ اول جهانی سنگ‌بنای تجزیه‌ی سرزمینی دیگری را برای کردستان پی نهادند؛ تجزیه‌ای که ماهیتاً بسیار متفاوت از جدایی اولیه بود. این بار کشورهای بریتانیا و فرانسه، پس از اطلاع از شکست آلمان، «پیمان سایکس‌پیکو»^[۲۳] را در زمینه‌ی امور مربوط به آینده‌ی خاورمیانه امضاء کردند که به موجب آن امپراتوری عثمانی به دو منطقه‌ی نفوذ بریتانیا و فرانسه تقسیم می‌گردید. منطقه‌ی تحت نفوذ بریتانیا که منطقه‌ی «سرخ» نامگذاری

از زمان
اولین تجزیه
تا سال‌های
دهه‌ی ۱۹۲۰ مرزهای
ایران و عثمانی در
کردستان
نفوذپذیر بودند
که این امر
برای اقتصاد و
نیز جنبش‌های
استقلال‌طلبانه‌ی کردی
فرصت محسوب می‌شد

شده بود: بین‌النهرین (عراق) که از خانقین (در کردستان جنوبی) تا جنوب کویت را شامل می‌شد. منطقه‌ی زیر نفوذ فرانسه: منطقه‌ی «آبی»، شامل سوریه، لبنان فعلی و جنوب شرق ترکیه (کردستان شمال شرقی) و فلسطین منطقه‌ی «قهوه‌ای» که قرار شد زیر نظر بین‌المللی اداره شود. سازانوف وزیر خارجه‌ی روسیه پس از اطلاع از این قرارداد اعلام داشت به شرطی که مناطق شمال شرقی ترکیه به روسیه واگذار شود با قرارداد مذکور موافقت می‌کند. این مناطق عبارت بودند از طرابوزان و قسمت شمال غربی کردستان؛ بدین ترتیب قسمت اعظم خاک کردستان از سوی سه دولت امپریالیستی تقسیم شد (قاسملو، ۱۹۹۶: ۵۴). در ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸ پیمان آتش‌بسی به امضاء رسید که به موجب آن ترکیه بدون قید و شرط تسلیم و بساط امپراتوری عثمانی برچیده شد. با پایان یافتن جنگ، سازمان‌ها و روزنامه‌های کردی مبارزه‌ی گسترده‌ای را آغاز نمودند و نخستین شعار آن‌ها تأسیس یک دولت مستقل کرد بود (همان: ۵۶). دکتر قاسملو می‌نویسد: «تاریخ خلق کرد از نیمه‌ی دوم قرن ۱۹ تا جنگ دوم جهانی عبارت بوده از یک سلسله قیام به‌منظور کسب آزادی و استقلال و از آغاز قرن بیستم عبارت بوده از مبارزه برای تشکیل دولت مستقل کرد» (همان: ۹۱).

در کنفرانس صلح که در ۱۸ ژانویه ۱۹۱۹ در پاریس گشوده شد، بریتانیای کبیر و فرانسه درباره‌ی تجزیه‌ی امپراتوری عثمانی به مجادله‌ی سختی با یکدیگر پرداختند، بی‌آن‌که اعتنایی به خواست کردها نمایند؛ حال آن‌که سرزمین کردها در قلب منطقه‌ی مورد نزاع فرانسه و انگلیس بود. از دیگر موارد قابل ذکر، نخستین اعتراف به وجود کردها از سوی جامعه‌ی جهانی در معاهده‌ی سور^[۲۴] (مورخ ۱۱ اوت ۱۹۲۰) است. ماده‌ی ۶۲ این پیمان پیش‌بینی می‌کند که کمیسیون متشکل از نمایندگان ایتالیا و فرانسه و بریتانیا ظرف شش

ماه زمینه‌ی خودمختاری محلی در مناطقی از ترکیه که در آن‌ها غلبه‌ی جمعیت با کردهاست را فراهم کند و ماده‌ی ۶۴ امکان کسب استقلال برای جمعیت کرد «منطقه‌ی خودمختار» را ظرف یک سال پیش‌بینی می‌کند (کوچرا، ۱۳۷۷: ۴۷)!

پس از پیمان سایکس‌پیکو دو کشور نوظهور عراق و سوریه متولد شدند و ترک‌ها هم پس از امپراطوری عثمانی در محدوده‌ی کشور ترکیه به حکومتی مدرن روی آوردند. با این حساب سرزمین کردستان عملاً بین چهار کشور ایران، ترکیه، عراق و سوریه تقسیم شده بود؛ کشورهایی با سیستم مرکزگرا و تمامیت‌خواه که حکومتی از نوع «دولت ملی» را برگزیده بودند. شیوه‌ای که اهداف و آثارش پیش‌تر بیان شد؛ لذا جنبش‌های ملی کرد در تمام بخش‌های این سرزمین تجزیه‌شده، به‌صورت عمیق و گسترده‌ای شکل گرفتند. این جنبش‌ها هر کدام، دردسری برای حکومت‌های کشوری بودند که در آن واقع شده بودند. علاوه بر آن، از حسن نیت و همکاری کردهای آن‌سوی مرزهای قراردادی، برای بقا و پیروزی مبارزات خود سود می‌جستند. این شرایط و دیگر رخدادهای تاریخی، دو پیمان مهم دیگر را شکل داد که هر دو برای جنبش کرد اثرات مخرب فراوانی را به بار آوردند.

از جمله‌ی این پیمان‌ها، می‌توان به پیمان «سعدآباد» اشاره نمود که در سال ۱۹۳۷ در کاخ رضاشاه در سعدآباد امضاء شد. به موجب آن طرف‌های امضاء کننده - ایران، ترکیه و عراق - مرزهای موجود را به رسمیت شناختند و متعهد شدند تا اصول حسن‌هم‌جواری را رعایت کنند (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۳۸۹-۳۸۸). امضای این پیمان و همکاری بین این سه دولت، عرصه را بر جنبش‌های ملی کردستان تنگ‌تر نمود. توافق الجزیره در ۶ مارس ۱۹۷۵ برای کردها عواقب مرگباری به دنبال داشت (کوچرا، ۱۳۷۷: ۴۰۵). «کوچرا» می‌نویسد: «چند روز

بعد، توافقی که بین شاه ایران و صدام حسین در الجزیره حاصل شد، به جنبش بارزانی و تمام رؤیاهای استقلال کردستان پایان داد» (همان: ۳۹۶). توافق الجزایر در واقع نه یک توافق ساده‌ی مرزی که توافقی اساسی و درازمدت (استراتژیک^[۲۶]) بود. ضمن این پیمان ایران پشتیبانی از کردهای عراق را رها کرد و عراق نیز متعهد شد تا هرگونه پشتیبانی خود از سازمان‌های ضد ایرانی که در بغداد پایگاه داشتند - به‌ویژه حزب دمکرات کردستان ایران - را قطع کند (همان: ۴۰۴).

با تمام فشارها و سرکوب‌های تاریخی در چهار پارچه‌ی کردستان، هنوز هم مشعل مبارزه‌ی ملی کرد در این سرزمین‌ها روشن و گرم است. تاریخ نشان داد که نه تنها رؤیای بارزانی‌ها بر باد نرفته، بلکه در واقعیت، منجر به تأسیس حکومت کردی در عراق شده‌است. برخلاف توافق شاه ایران و صدام - که اکنون هیچ‌کدام‌شان نه تنها در صدر حکومت که حتی در قید حیات هم نیستند - احزاب کردستانی ایران در کردستان عراق وظیفه‌ی رهبری و سازماندهی جنبش شرق کردستان را به انجام می‌رسانند. کردهای ترکیه و سوریه هم با مبارزاتشان، توجه جهان را به خود جلب کرده‌اند. چراغ این مبارزه همچنان فروزان است.

شرق کردستان و ایران

پس از اولین تجزیه‌ی سرزمینی کردستان که در نتیجه‌ی جنگ‌های صفوی و عثمانی رخ داد، شرق کردستان از بخش اعظم آن جدا شد و در ایران باقی ماند. تا زمان تشکیل حکومت مدرن، مشکلات بین کردها و حکومت مرکزی مربوط به همان جریانات پیشامدرن بود که از آن جمله می‌توان به مسائل مذهبی اشاره نمود؛ «مک‌داول» می‌نویسد: متعاقب انقلاب مشروطیت سال ۱۹۰۶ تنش بین سنی‌ها و شیعه‌ها در آذربایجان به سرعت شدت گرفت و موجب تشدید آن، رشد آگاهی شیعیان از

شیعه بودن خود و در عین حال حرکات قبایل کرد بود که موجب اغتشاش و بی‌نظمی می‌شدند. تنش‌های مذهبی در واقع بیشتر پوشش کشمکش طبقاتی بودند تا کشمکش‌های قومی (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۱۹۴). این سخن نشان می‌دهد که تا اواخر حکومت قاجار نیز، این «مذهب» است که عنصری مسلط بر مطالبات و کشمکش‌هاست. اما پس از اعمال سیاست‌های می‌کرگرا توسط رضاخان در ایران، اختلافات ملی بین کردها و مرکز بالا گرفت که نتیجه‌ی استقرار سیستم تمامیت‌خواه با توسل به قدرت نظامی و سرکوب قبایل^[۲۷] و عشیره‌ها به‌منظور دگرگون کردن ساختار اجتماعی ایران بود (همان: ۳۷۱-۳۷۲). گرچه در آنجاها که اقتدار حکومت بلامعارض بود، رضاشاه سطوح پایین سازمان عشیره‌ای را در مقام مانعی در برابر اندیشه‌های «بلشویک»^[۲۸]ی دست‌نخورده نگه داشت. همین‌طور بافت جمعیتی مناطق مختلف را در راستای سیاست‌های همگون‌سازی تغییر داد. سیاست‌های فرهنگی و زبانی^[۲۹] ناعادلانه‌ای را در پیش گرفت که به موجب آن زبان کردی در ۱۹۳۴ نخست در مدارس و سال پس از آن در «ملاء عام» ممنوع شد (همان: ۳۸۸-۳۸۷). در این بخش به اهم رویدادهای این دوران - که تا کنون نیز ادامه دارد - می‌پردازیم.

قیام سمکو

بعد از جنگ اول جهانی در کردستان ایران، قیام‌هایی به وقوع پیوست که از همه مهم‌تر قیام «سمکو» بود. وی بخش عظیمی از کردستان ایران را آزاد کرد (قاسملو، ۱۹۹۶: ۸۹). بی‌شک این قیام ماهیت ملی داشته‌است. «کوچرا» می‌نویسد: «در ایران، سمکو که از سیاست‌های «مرکزیت» رضاخان، شاه آینده‌ی ایران، احساس خطر می‌کند، می‌کوشد از تیرگی مناسباتی که متعاقب امضای قرارداد ۱۹۱۹ در روابط انگلیس و ایران پدید آمده، استفاده کند» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۵۱) «دکتر قاسملو» نیز چنین اعتقادی دارد؛

منفجره برای او فرستاد، اما هرچند بمب منفجر شد و یکی از برادران سمکو را کشت، رئیس قبیله‌ی شکاک، خود از این سوءقصد جان سالم به‌در برد» (همان: ۶۰).

«سمکو که ایرانیان (حسن ارفع) و ترکان (اوزدمیر) او را «غارتگر» و «راهزن» و «جبار» یا «حقیر و نادرست» می‌دانند، در حقیقت شخصیتی است بغرنج و به‌رغم توطئه‌ی عامی که برخی ملی‌گرایان کرد ایران نیز در آن مشارکت داشته‌اند تا از او بزنی‌بهداری ساده و جنگجویی فتودال بسازند، ملی‌گرایی راستین بود» (همان: ۶۲ و ۶۴).^{۳۰۱}

ایرانیان با رغبت و علاقه نقل می‌کنند که سمکو مخالفان خود را از فراز قلعه‌ی پدرش به زیر می‌افکند و می‌کشت؛ اما داستانی که گزارش یکی از افسران اوست نشان می‌دهد که سمکو آن موجود «ابتدایی و ساده‌ای» نبوده است که ایرانیان می‌خواهند او را بدان صورت ارائه دهند. سمکو درجه‌دار اسیری که در حضور رؤسای کرد قصد جانش را نموده به پاس دلیری می‌بخشد؛ او و عده‌ای دیگر از اسرا را آزاد کرده، به هر کدام یک سکه‌ی طلا داده و از نیروهایش می‌خواهد که آن‌ها را تا خطوط ایران بدرقه کنند (همان: ۶۵-۶۴).

از مظاهر شگفت‌انگیز «تجددخواهی» سمکو ایجاد خط تلفنی بود که قرارگاهش در «چهریق» را با «ساوجبلاغ» و «دیلمان» و سایر مراکز عمده‌ی منطقه‌ی تحت فرمان او مربوط می‌کرد. در کنار قلعه‌ای که پدرش بر صخره‌ای در وسط رود ساخته و آشیانه‌ی عقابی به معنای واقعی کلمه بود، عمارتی بزرگ و امروزی بنا کرده بود... در این عمارت ایرانی‌ها پس از شکست سمکو پیاپی یافتند. تاریخ نمی‌گوید که این پیانویی را که در این محیط

وی می‌نویسد: «در سال ۱۹۲۵ رضاخان حاکم و دیکتاتور ایران شد و سیاست استبداد و به تحلیل بردن خلق‌های تحت ستم ایران از جمله ملت کرد را در پیش گرفت؛ به‌همین جهت از بین بردن سمکو را جزو اولویت‌های خود قرار داد» (قاسملو، ۱۹۹۶: ۹۰). «مک‌داول» نیز بر این باور است و می‌گوید: رضاخان نیز مانند مصطفی کمال در ترکیه مصمم بود تا اقتدار مرکزی را در سرتاسر کشور اعمال کند و با پیروی از همان سیاست، جامعه‌ای چند ملیتی را به جامعه‌ای واحد بدل سازد. این عمل متضمن آوردن قبایل - برای نخستین بار - به زیر نظارت

مستقیم حکومت و تحمیل یک زبان واحد، یعنی زبان فارسی، در کشوری بود که زبان‌های مختلفی در آن رایج بود و نیز متحدالشکل کردن لباس در جوامع شهری و روستایی. شورش سمکو از این جهت سرکوب شد که تهدیدی مستقیم به این احوال بود (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۳۸۳).

بی‌شک نامه‌ای که سمکو در سال ۱۹۲۲ به فرماندهی ایرانی در آذربایجان نوشت، سند محکمی بر ادعای ملی بودن قیام اوست. سمکو می‌نویسد: «ببینید

ملت‌های کوچک جهان که یک چهارم قبایل کرد هم نیستند چگونه خودمختاری‌شان را از دولت‌های بزرگی چون دولت آلمان گرفتند. اگر این ملت بزرگ کرد نتواند حقش را از ایران بگیرد ترجیح می‌دهد (در چنین شرایطی) بمیرد و زنده نباشد. دولت ایران چه خواهد و چه نخواهد ما کردستان را خودمختار می‌کنیم؛ بنابراین خطا است اگر کسی بخواند بی‌جهت موجب اتلاف جان انسان‌ها بشود» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۶۵). به همین دلایل هویت‌خواهانه است که می‌بینیم «دولت ایران از همان ابتدا کوشید سمکو را از میان بردارد: بسته‌ای حاوی مواد

پس از اعمال سیاست‌های مرکز‌گرا توسط رضاخان در ایران، اختلافات ملی بین کردها و مرکز بالا گرفت که نتیجه‌ی استقرار سیستم تمامیت‌خواه با توسل به قدرت نظامی و سرکوب قبایل و عشیره‌ها به منظور دگرگون کردن ساختار اجتماعی ایران بود

وحشی و بربری کردستان آواره مانده بود، چه کسی می‌نواخته‌است (همان: ۶۴).

جمهوری کردستان و تشکیل حزب دمکرات کردستان^[۳۱]

«جمهوری کردستان به‌رغم کوچکی خاک و کوتاهی عمر خود جای مهمی در تاریخ جنبش ملی کرد دارد: این نخستین جنبش کردی بود که «روشنفکری» در رأس آن جای گرفته بود» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۲۶) «روزولت می‌نویسد: «پیدایش و پا گرفتن جمهوری کوچک مهاباد و تاریخ کوتاه و پر تلاطم و از

بین رفتن ناگهانی آن، یکی از روشن‌ترین رویدادهای تاریخ جدید خاورمیانه است» (قاسملو، ۱۹۹۶: ۹۷).

«جنبش مورد نظر از این جهت حائز اهمیت است که موفق شد برای اولین بار در تاریخ کردستان، حکومت ملی کرد تشکیل دهد که در مدت عمر کوتاه خود به روشنی برای خلق کرد به اثبات رسانید که تنها حکومتی می‌تواند خدمت نموده، منافع خلق را تأمین کند که از درون مردم

برخاسته باشد. به همین دلیل است که خلق کرد نه تنها در ایران بلکه در خارج از ایران نیز با احترام فراوان یاد جمهوری مهاباد را گرامی می‌دارد» (همان: ۹۸).

جنگ جهانی دوم که همچون جنگ جهانی اول نقطه‌ای عطفی برای ملت کرد محسوب می‌شود، رویدادهایی را در خاورمیانه رقم زد که به پیدایش جمهوری کردستان انجامید. طی این رویدادها شرق کردستان در ایران، تحت نفوذ بریتانیا و شوروی قرار گرفت (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۳۹۵)؛ دو کشوری که دو سیاست متفاوت را در این مناطق در پیش گرفتند: شوروی مایل بود تا

کردها بیشتر به امور خود بپردازند و کمتر چشم به تهران داشته باشند؛ در عوض بریتانیا برخورد متفاوتی اتخاذ کرد؛ نمی‌خواست که قبایل کرد پشت‌پا به تابعیت ایران بزنند و شکلی از خودمختاری یا استقلال را اعلام کنند (همان: ۳۹۶).

«قاضی محمد نیز مانند بعضی از رؤسای قبایل، مداخله‌ی متفقین را در ایران به چشم فرصتی برای نیل به درجه‌ای از خودمختاری دیده‌بود» (همان: ۴۰۲) قاضی محمد، شخصیت مورد قبول مردم مهاباد که از خاندانی با سابقه‌ی مبارزات ملی و درس‌خوانده و مذهبی بود (کوچرا، ۱۳۷۷: ۱۹۵-۱۹۴) و

رهبری جنبش مهاباد را بر عهده داشت، به‌خاطر مقاصد ملی، جویای حمایت شوروی‌ها بود. شوروی‌ها می‌خواستند که کردها، به‌ویژه کردهایی که آن سوی منطقه‌ی اشغالی بودند، چشم امید به آن‌ها داشته باشند و نه به انگلیسی‌ها، اما روی خوشی به برآوردن آرزوها و امیال مردم کرد نشان ندادند. آن‌ها در دومین سفری که نمایندگان کرد در ماه مه ۱۹۴۲ به باکو داشتند، بیان کردند که اتحاد شوروی از حق تعیین سرنوشت اقلیت‌ها پشتیبانی می‌کند، اما هنوز وقت استقلال کردستان

نرسیده‌است (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۰۳-۴۰۲).^[۳۲] قاضی محمد در آوریل ۱۹۴۴ رسماً به ریاست «کومله» پذیرفته شد (همان: ۴۰۸). مهمترین ویژگی «کومله‌ی ژئانه‌وه‌ی کوردستان» (کمیته‌ی احیای کردستان) معروف به «ژ-ک»، دید و برداشت اجتماعی‌اش بود که بر مبنای ناسیونالیسم مبتنی بر قومیت شکل گرفته‌بود (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۰۵). در سپتامبر ۱۹۴۵ قاضی محمد و رؤسای عمده‌ی مهاباد به باکو سفر کردند و قاضی در بازگشت از این سفر جلسه‌ای مرکب از اعیان را دعوت به اجلاس

جمهوری کردستان
به‌رغم کوچکی
خاک و کوتاهی عمر
خود جای مهمی
در تاریخ جنبش
ملی کرد دارد:
این نخستین
جنبش کردی بود
که «روشنفکری»
در رأس
آن جای
گرفته بود

کرد و تشکیل حزب دمکرات کردستان را اعلام نمود. این جریان منتهی به انحلال کومله و انتقال آن به حزب جدیدالتأسیس شد (همان: ۴۰۹-۴۱۰). «حزب دمکرات کردستان به زودی برنامه‌ی خود را طی «بیانیه»‌ای منتشر می‌کند که از آن جمله خودمختاری برای کردستان در چهارچوب ایران و کاربست زبان کردی به عنوان زبان رسمی می‌باشد (کوچرا، ۲۰۹-۲۰۸).

قاضی بر اعتقاد خود به قانون اساسی ایران تأکید^[۳۲] و اعلام می‌کند که «شورای عالی» که منطقه‌ی مهاباد را اداره می‌کند با دولت مرکزی در ارتباط است (همان: ۲۱۱). همچنین به خبرنگار آژانس فرانسه پرس^[۳۴] در تشریح وضع فعلی کردستان می‌گوید: چنانچه دولت مرکزی بخواهد قوانین حقیقتاً دمکراتیکی در تمام کشور اجرا کند و قوانین جاری در کردستان، یعنی آموزش به زبان کردی و خودمختاری دستگاه اداری و ارتش محلی را به رسمیت بشناسد، کردها راضی خواهند بود و حاضرند تا روابط عادی با دولت تهران را از سر بگیرند (همان: ۲۱۹).

بارزانی در ۱۱ دسامبر ۱۹۴۶ در رابطه با شکست جمهوری کردستان در بوکان چنین اظهار کرد: «این کردها نبودند که از ارتش ایران شکست خوردند - بلکه این اتحاد شوروی بود که از ایالات متحده و بریتانیا شکست خورد» (همان: ۲۲۵)!

گرچه این سخن، خیانت خوانین کرد برای خوش خدمتی به حکومت مرکزی را توجیه نمی‌کند؛ خیانت‌هایی که نمونه‌های بسیار دارد.^[۳۵]

حزب دمکرات کردستان ایران و «راسان»

«دکتر قاسملو» تمام دستاوردهای جمهوری کردستان را نتیجه‌ی رهبری حزب دمکرات کردستان ایران می‌داند. به باور او دستیابی به وحدت با خلق‌های دیگر ایران مهم است و حزب در این جهت تلاش می‌کند. همچنین معتقد است که این حزب در تمامی مقاطع، بهترین و مرفقی‌ترین اقشار جامعه‌ی کرد را

در صفوف خود متشکل کرده است. (قاسملو، ۱۹۹۶: ۹۸) این ادعا برای حزبی که با تأکید بر برابری زنان (حقوق برابر، دستمزد برابر با مردان) و آزادی‌های اساسی (آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی مذهب) حکومتی «غیرمذهبی» را موعظه می‌کند، (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۳۳) اثبات شده است^[۳۶]؛ البته وجود چنین افکار مرفقی در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی کرد که «گاهی اتفاق می‌افتاد که زنان نیز به عنوان رئیس عشیره انتخاب شوند»^[۳۷] (قاسملو، ۱۹۹۶: ۱۳۳)، دور از ذهن نیست. یک زن انگلیسی به نام «رزیتا فاریز»^[۳۸] که گزارش یگانه‌ای از شورش آزارات به دست داده، چنین می‌نویسد: «کردها ظاهراً جنگ را نوعی سرگرمی می‌پنداشتند و هر زنی را که می‌دیدید انگار کودکی بر پشت و تفنگی در دست داشت» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۲۴). البته ما می‌دانیم که جنگ برای کردها نه سرگرمی، که مسئولیت‌گزینی در برابر تقدیر است^[۳۹] و این امر مختص به کردها هم نمی‌باشد؛ «تجزیه‌ها و جنگ‌های تجزیه-طلبانه تقریباً همیشه، از سنگفرش‌های خونین گذشته‌اند و شاهد استقلال سیاسی را به آغوش کشیده‌اند» (کلپون، ۱۳۹۵: ۲۹۳). قاضی محمد می‌گوید: «اگر ما امروز این همه بر خودمختاری محدود کشورمان اصرار می‌ورزیم، گناه این امر متوجه دولت مرکزی است که کاری در جهت پیشرفت ما انجام نداده است. ما نمی‌خواهیم از آمریکایی‌ها یا روس‌ها تقلید کنیم، اما این را هم نمی‌پذیریم که در شرایط حیوانات ممالک متمدن زندگی کنیم» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۲۰).

مطمئناً قاضی محمد و حزب دمکرات کردستان ایران هیچ‌گاه خواهان روش‌های خشونت‌آمیز و جنگ نبوده‌اند. قاضی محمد جریانی را نمایندگی می‌کرد که به گفتگوی سیاسی و توافق با تهران معتقد بود؛ در نتیجه اجازه‌ی هیچ پیش‌روی را هم به نیروهای پیشمرگه‌ی کردستان نمی‌داد و تنها حکم به حالت دفاع صادر کرده بود (مستفا نه‌مین، ۲۰۰۷: ۱۷۸)؛ حتی به نظر سرلشکر حسن

ارفع، قاضی‌ها هنگام ملاقات با او در تهران، خود را میانه‌رو و آشتی‌جو نشان دادند؛ گرچه قاضی محمد که بسیار صریح بود، دردها و آلام دیرین مردم کرد و سوءاداره‌ی مناطق کردنشین را مطرح کرده بود (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۸-۲۰۷). لازم به ذکر است که این سیاست تدافعی، تنها مختص جمهوری کردستان و یا حزب دمکرات کردستان ایران نبود؛ ملامصطفی بارزانی با تمام افسانه‌سازی‌های نظامی‌اش، به جنگ تدافعی در حدود و ثغور حکومت خود معتقد بود. البته جمله‌ی تاریخی او در نفی مبارزه‌ی تروریستی را هم نباید از خاطر برد؛ آنجا که می‌گوید: «ما با تروریسم به سبک فلسطینی‌ها و کشته شدن مردم غیرنظامی مخالفیم» (همان: ۳۴۰-۳۳۹).

سیاست بر مبنای مذاکره‌ی حزب دمکرات کردستان ایران، تنها مختص جمهوری کردستان و یا شخص قاضی محمد نبود؛ این حزب در سرتاسر دوران فعالیت خود، حتی بعد از سرنگونی رژیم سلطنتی و با سر کار آمدن نظام جمهوری اسلامی هم به این سیاست خود ادامه داد. گفتگوهای تاریخی دکتر قاسملو و هیئت کرد در زمان شروع حکومت جدید، از خاطره‌ها زدودنی نیست؛ گفتگوهایی که جز اعمال خشونت از طرف رژیم خمینی و فتوای او علیه ملت کرد، سرانجامی نداشت. منطق و مذاکره‌ی حزب در آن مقطع به خونریزی جنون‌آمیز تهران در کردستان انجامید^[۴۰]؛ اما این پایان خونریزی‌ها نبود. ترور دکتر قاسملو و همراهانش^[۴۱] هنگام مذاکره با نمایندگان حکومت جمهوری اسلامی ایران در اروپا و به دست هیئت مذاکره‌کننده، همچنین دکتر شرفکندی و همراهانش^[۴۲] در میکونوس، نشان از دو موضوع تاریخی دارد: یکی گفتگو محور بودن مبارزات حزب دمکرات کردستان ایران و دیگری جنگ‌طلب بودن تهران در هر دو دوره‌ی پهلوی و اسلامی؛ اعدام قاضی‌ها در مه‌باد پس از تسلیم^[۴۳] و ترور سمکو^[۴۴] به بهانه‌ی مذاکره را تاریخ ثبت کرده‌است.

در سراسر حکومت چهل ساله‌ی جمهوری اسلامی در ایران، کردستان بیش از پیش تحت فشار بوده‌است. فشارهای ناشی از سیستم دولت ملی - که همچنان در حکومت جدید به قوت خود باقی ماند - در آمیزش با دیکتاتوری مذهبی رژیم، سرکوب بی‌وقفه و اعدام‌ها را به این ملت تحمیل کرده‌است. منحل و غیرقانونی اعلام شدن احزاب ملی کردستان از طرف رژیم جمهوری اسلامی باعث شد تا رهبری، اعضای و پیشمرگه‌های این احزاب، برای استمرار فعالیت‌های خود، تن به تبعید خودخواسته دهند و در باشور کردستان مستقر شوند. در تمامی این سال‌های خفقان، ملت کرد با دادن بهایی سنگین، تن به سکوت نداده و همچنان در سنگر مقاومت ایستاده‌است و این گفته‌ی «مک‌داول» که «در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ کردها دیگر مطیع بودند» (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۳۸۸) را به چالش می‌کشد.

در همین راستا، حزب دمکرات کردستان ایران نیز، جنبشی نو را در شرق کردستان بنا نهاده و آن را تحت نام «راسانی شاخ و شار»^[۴۵] معرفی کرده‌است. اینک بیش از چهار سال از اعلام این روش نو در مبارزه می‌گذرد و همان‌طور که از نامش پیداست، مبارزه‌ی ملی شرق کردستان را در کوه و شهر به یکدیگر پیوند می‌زند؛ این‌گونه تمام اقشار و توان اجتماعی در این بخش از کردستان را در بر می‌گیرد و وظیفه‌ی مبارزه را تقسیم می‌کند. «راسان» فرایندی همه‌جانبه است (مرادی، ۲۰۱۹: ۵۵) که تأثیرات روانی و ایجاد امیدش در دل مردم شرق کردستان قابل چشم‌پوشی نیست^[۴۶].

کوه، یادآور افسانه‌ی کودکان فراری است که از ستم ضحاک آدم‌خوار به آن پناه برده‌اند و همواره اسطوره‌وار ملت کرد را برای مبارزه با ستم، به خود می‌خواند. افسانه‌ی کودکانی که در نهایت با کاوه هم‌داستان شده و بر ضحاک می‌شورند؛ از این روست که برای بسیاری از کردها اندیشه‌ی کردستان با برخوردی عرفانی با

کوه و کوهستان پیوند دارد. این افسانه هر اندازه هم از لحاظ تاریخی مشکوک باشد، باز هم در پایه‌گذاری یک ملت ارزنده است، زیرا بر هویت مشترک و رازگونه‌ای اشاره دارد که مخصوص مردم کرد است (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۲).

البته پیوند مردم کرد با کوه تنها انتزاعی و مبتنی بر افسانه نیست؛ بلکه تاریخ نشان می‌دهد که کردها همواره این اسطوره را به واقعیت بدل کرده‌اند؛ کوه همواره مأمن جنبش‌ها و مبارزات ملی کردهایی بوده که بر ستم حاکمان زمان شوریده‌اند^[۴۷]؛ در این باره حافظه‌ی تاریخی و اسناد فراوانی وجود دارد که در اینجا تنها به سه مورد اشاره می‌شود.

در فاصله‌ی دو جنگ جهانی حکومت ایران سیاست اسکان اجباری عشایر را اجرا کرد که عواقب بسیار وخیمی برای کردها در بر داشت. «در این نقل و انتقالات آن‌ها را به‌قدری تحت فشار قرار دادند که ماه‌ها سر به شورش برداشتند و به کوه‌ها پناه بردند و به جنگ با دولت مرکزی پرداختند» (قاسملو، ۱۹۹۶: ۱۳۸-۱۳۷).

کوچرا می‌نویسد: «در عراق پس از توافق الجزیره، آشفستگی به حد

کمال است» (کوچرا، ۱۳۷۰: ۴۳۳)؛ خلاصه، فشار چنان است که از هم‌اکنون کردها سر بلند کرده‌اند و با امیدواری به کوهستان می‌نگرند... باز صحبت از جنگ‌های چریکی است (همان: ۴۳۴). وی همچنین تشکیل کمیته‌ی ملی‌گرای «خوی بون»^[۴۸] را توصیف می‌نماید که در بهار ۱۹۲۷، بر دامنه‌های کوه آرات و به ریاست «جلادت بدرخان» کنگره‌ی خود را برگزار کرد و در ادامه می‌گوید: «این عده که یک نسل پیش از نظریه‌پردازان جنگ‌های چریکی آمریکای لاتین، اصل «کانون انقلابی»^[۴۹] را ابداع کردند، بر آن می‌شوند «بر یکی از کوه‌های

کردستان تحت اشغال ترک‌ها، مرکزی نظامی ایجاد کنند که در جنگ قطعی و سرنوشت‌ساز در مقام «ساخلو» و مرکز آموزش و پایگاه به کار رود» (همان: ۱۱۶-۱۱۵).

هدف از مطرح کردن اسطوره و تاریخ ملت کرد در رابطه با «کوه» در اینجا، این است که اهمیت واژه‌ی «شاخ»^[۵۰] در عبارت «پراسانی شاخ و شار» را بیان و عمقی که این واژه به این عبارت و به این خیزش می‌بخشد را نشان دهیم. بی‌شک این جنبش تازه، به همین دلیل، میراث معنوی و تاریخی عظیمی را با خود همراه کرده‌است؛ اما شاید همین واژه، ابهام استقبال از جنگ

چریکی را به ذهن متبادر نماید. در این باره باید گفت که سیاست حزب در این مورد نیز مانند تمام موارد تاریخی گذشته،^[۵۱] پرهیز از جنگ و خشونت بوده و روی آوردن به اسلحه را تنها در مقام دفاع جایز می‌داند. کوه‌های کردستان، سرزمین پیشمرگه‌ها است؛ اگر قدرتی بخواهد با توسل به خشونت و نیروی نظامی این حق را از پیشمرگه سلب نماید، مسلماً او حقیق دفاع از خود را خواهد

داشت.^[۵۲] مطمئناً آمادگی نظامی حزب در این برهه و تعلیمات پیشمرگه در این زمینه، هدفی جز آنچه بیان شد ندارد. تا وقتی که حکومت‌های سرکوبگر در ایران با قدرت نظامی خود حقوق حقه‌ی ملت کرد را پایمال می‌کنند^[۵۳]، داشتن نیروی نظامی حق ملت کرد است^[۵۴]؛ گرچه جنبش‌های کردی در طول تاریخ، قدرت نظامی لازم جهت مقاومت را در اختیار نداشته‌اند؛ از این جهت گزینه‌ی جنگ‌های چریکی را برگزیده و در آن موفق بوده‌اند^[۵۵].

«مک‌داول» می‌گوید: «تهران می‌دانست

گفتگوهای تاریخی دکتر قاسملو و هیئت کرد در زمان شروع حکومت جدید، از خاطره‌ها زدودنی نیست؛ گفتگوهایی که جز اعمال خشونت از طرف رژیم خمینی و فتوای او علیه ملت کرد، سرانجامی نداشت

که همین نظم و ترتیب جمهوری مهاباد و ناسیونالیسم جدید کرد برای حکم و اقتدار او به مراتب خطرناک‌تر از قیام مسلحانه بود» (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۱۸-۴۱۷)؛ و ما می‌گوییم: تهران می‌داند که «راسان» جدید کرد در «شار»^[۵۶] برای حکم و اقتدار او به مراتب خطرناک‌تر از «راسان» در «شاخ» است!

«در پایان سال کردها را می‌دیدید که حتی در تبریز، با لباس سنتی و در حالی که سر تا پا مسلح بودند، در خیابان‌های شهر جلوه می‌فروختند» (همان: ۳۹۸)؛ این جمله ساده‌تر و گویاتر از هر توضیح و تفسیری، می‌تواند جنبش «شار» در «راسانی

شاخ و شار» را با یک یادآوری تاریخی توصیف نماید؛ آن‌هم نه به خاطر مسلح بودن کردها در خیابان‌های شهر، که به دلیل پوشیدن لباس کردی در حال جلوه‌فروشی.

بی‌شک مبارزه‌ی مدنی در زمانه‌ی ما از مهمترین شیوه‌های مبارزاتی محسوب می‌شود. امروزه، در جهان مدرن و با تغییر ساختارهای اجتماعی و سیاسی، پیشرفت‌های تکنولوژیک نظامی و دگرگونی در دیگر فاکتورهای مرتبط، جنبش‌ها و نهضت‌ها نیز شکلی تازه به خود گرفته‌اند؛ جنبش ملت کرد نیز از این قاعده مستثناء نیست. در نظر گرفتن فاکتور «زمان» و تطبیق یافتن با آن در مبارزه، از شروط موفقیت است و «راسان» با این نگرش پا به عرصه نهاده‌است؛ از دو زاویه به «زمان» می‌نگرد و آن را در مبارزه منظور می‌کند: یکی «دوران»ی که در آن واقع شده و دیگری «استمرار» جنبش؛ «استمرار» راسان، نقطه‌ی عطفی جوهری و اساسی است» (مرادی، ۲۰۱۹: ۵۵).

با توجه به در تبعید بودن بخش آشکار

حدکا^[۵۷]، تکیه بر نیروهای داخلی می‌تواند کمک مؤثری به پیشبرد اهداف حزب نماید. «تجربه چند سال گذشته نشان داد که اتکا به نیروهای داخلی و همکاری و اتحاد مبارزاتی نیروهای کرد، بهترین انتخابی است که راه را برای مبارزه‌ای مؤثر هموار کرده‌است» (همانجا). احزاب کردستان ایران باید خود، به اتحادی در مبارزه دست یابند و بتوانند که همه‌ی منابع جمعیت بخش‌های مختلف شرق کردستان را به هم بیامیزند؛ این اتحاد احزاب، خود از اهداف «راسان» محسوب می‌شود.

تنها با گردآوردن تمام نیروها و هماهنگ

ساختن آن‌ها در جنبشی واحد است که می‌توان امید به پیروزی داشت. اقشار مختلف اجتماع در هر جایگاهی که هستند و با هر شرایطی که دارند، هر کدام به نوبه‌ی خود می‌توانند سهمی در جنبش داشته‌باشند؛ این امکان سبب می‌شود تا هیچ نیرویی تحت هیچ شرایطی به هدر نرود. «راسانی شار»^[۵۸] مختص نیروهای سیاسی درون شرق کردستان و اعضای مخفی احزاب کردی نیست؛ بلکه یک جنبش مدنی همه‌جانبه و فراگیر است که

سن و سال، جنسیت، مذهب، طبقه‌ی اجتماعی، میزان تحصیلات و ... نمی‌شناسد؛ تنها یک چیز مهم است: «کرد بودن».

علاوه بر «زمان»، «مکان» فاکتور مهم دیگری است که در «راسان» مورد توجه قرار گرفته‌است. محدود کردن میدان عمل، اشکالی تاریخی است که در حرکت‌های ملی شرق کردستان سابقه دارد^[۵۹]. «راسان» برای نهادینه شدن، باید از لحاظ جغرافیایی به جنبشی سراسری تبدیل شود؛ تا مناطق جنوبی زاگرس گسترش یابد (همانجا) و تمامی جغرافیای شرق کردستان را در بر بگیرد.

“
«راسان»
برای نهادینه شدن، باید
از لحاظ
جغرافیایی به
جنبشی سراسری تبدیل
شود؛
تا مناطق جنوبی
زاگرس گسترش یابد
(همانجا) و تمامی
جغرافیای شرق
کردستان را
در بر بگیرد

شرایط ژئوپولیتیکای جنوب زاگرس

شرایط ژئوپولیتیکای جنوب زاگرس در شرق کردستان در دو بخش عمده قابل بررسی است:

۱ وجود منابع نفت و گاز؛

۲ حضور اکثریتی جمعیت شیعه مذهب.

هر دوی این موارد به علاوه رویدادهای تاریخی - همچون حضور و سلطه‌ی انگلیسی‌ها در این منطقه به تبع جنگ جهانی دوم^[۶۰] که هم‌زمان با اعمال سیاست‌های مرکزگرای رضاخان^[۶۱] رخ داد - شرایط سیاسی خاصی را در جغرافیای مورد بحث به وجود آورده است. ضمن اینکه کرمانشاه از قدیم منطقه‌ای کاروان‌رو بوده است.

حتی با جستجویی چند دقیقه‌ای در اینترنت و تنها با خواندن تیتراژ اخبار و مطالب می‌توان به ارزش منابع نفت و گاز زاگرس در دو استان ایلام و کرمانشاه پی برد. «کرمانشاه، ایلام و سلیمانیه؛ مثلث طلایی نفت و گاز»^[۶۲] و «ایلام رتبه اول اکتشاف نفت و گاز»^[۶۳] تنها دو تیتراژ بی‌شمار تیتراژ در این باره است.

دکتر قاسملو در کتاب «کردستان و کرد» خود بسیار به مقوله‌ی نفت در کردستان پرداخته و سوءنیت امپریالیسم در این باره را عامل مشکلات ملت کرد دانسته است^[۶۴] وی معتقد است که کردها قربانی تقسیم نفت در پیمان سایکس پیکو هستند (قاسملو، ۱۹۹۶: ۸۶).

همچنین به‌طور اخص به نفت کرمانشاه اشاره می‌کند^[۶۵]. «مک‌داول» نیز علت اهمیت کردستان در ادوار اخیر را در وجود منابع نفت و آب آن میداند که از جنگ جهانی دوم به این سو اهمیتی بسزا یافته‌اند؛ او معتقد است که هیچ کشوری با طیب خاطر، نظارت بر چاه‌های نفت مهم این منطقه را به دیگران نخواهد سپرد. به باور او با رشد جمعیت و افزایش تقاضا برای انرژی و توسعه‌ی آبیاری، اهمیت آب روزبه‌روز از نفت بیشتر می‌شود. وی می‌گوید: عراق پیشتر با بستن سدهای «دوکان» و «دربندی‌خان» از آب‌هایی که از دامنه‌های غربی زاگرس به رودخانه‌های زاب کوچک و دیاله می‌ریزد

بهربرداری کرده... هیچ‌یک از کشورهای ترکیه و عراق و ایران نمی‌خواهند نظارت بر منابع آب را به کردها بازگذارند (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۹).

لازم به ذکر است که وجود همین منابع نفتی بارزش سبب شد تا رضاخان سیاست خاصی را در این مناطق کردنشین در پیش گیرد که متفاوت از دیگر بخش‌های شرق کردستان بود. او با خرید مرغوب‌ترین زمین‌ها - به‌ویژه در اطراف چاه‌های نفت کرمانشاه و در مسیری که نفت را به پالایشگاه می‌رساندند - به بزرگترین فتودال این منطقه تبدیل شد^[۶۶].

مطمئناً در پیش گرفتن این سیاست از طرف او به نیت اعمال سلطه‌ی مضاعف بر خوانین منطقه‌ی مذکور بود تا بتواند با روش تطمیع، سیاست‌های مرکزگرایانه‌ی خود را پیش ببرد^[۶۷]؛ از ایجاد جنبش‌های کردی در این ناحیه جلوگیری کرده و بهره‌برداری از نفت جنوب کردستان ایران را به نفع تهران تضمین نماید. بی‌شک فاکتور «تشیع» در جنوب زاگرس نیز کمک‌حال پیشبرد این سیاست‌ها بوده است. قدرت حاکم همیشه هم‌سوایی مذهبی را در اعمال سیاست‌های سرکوبگر خود در نظر گرفته است؛^[۶۸] برای مثال، حکومت مرکزی در اغتشاشات رضاییه (آوریل - مه ۱۹۴۲)، برای خلع سلاح کردها، ژاندارم‌های شیعی مذهب محلی (آذری‌هایی که به زبان ترکی سخن می‌گفتند) را استخدام کرد (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۲)^[۶۹].

اینکه جمعیت این منطقه از چه زمان و طی چه فرایند تاریخی به تشیع گرویده‌اند، مورد بحث ما نیست؛ گرچه بدیهی است که صفویه بیشترین تأثیر را در این رابطه داشته است. با رسمی شدن مذهب تشیع در ایران توسط این حکومت و استمرار آن تا کنون، حکومت‌ها به انحاء مختلف، از جمله روش‌های سیاسی و نظامی، سعی در شیعه کردن اکثریت مردم ایران نموده‌اند. از جمله‌ی این روش‌ها، «تطمیع» است که اتفاقاً در جنوب زاگرس نیز مصداق دارد؛ منطقه‌ای که قرن‌ها مأمن پیروان

آیین «یارسان»^[۷۱] بوده است^[۷۱].

کرماشان در مقام آخرین شهر پرجمعیت واقع بر راه کاروان رو بین النهرین، شهری بود حائز اهمیت. در حالی که واردات ایران به طور عمده از خلیج فارس و از طریق بندر بوشهر به کشور می-رسید، مقادیر قابل ملاحظه‌ای از این واردات هنوز از دجله به بغداد می‌آمد و از آنجا از طریق خائقین و قصر شیرین به کشور وارد می‌شد؛ اما عبور و مرور حساس‌تری نیز بود که اهمیت خاصی به کرماشان می‌بخشید: هر سال ۱۲۰۰۰ زائر شیعی مذهب و ۸۰۰۰ جنازه از این راه به کربلا و نجف می-رفتند (همان: ۱۵۶). دکتر قاسملو در زمان نگارش کتاب «کردستان و کرد» می‌نویسد: «مدت سیصد سال است زمین-های وقفی منطقه‌ی ماهیدشت و کرماشان در اختیار سادات شیعی‌ی عراق می‌باشد (قاسملو، ۱۹۹۶: ۱۵۹)؛ این تنها یک سند از بی‌شمار سندی است که عمق نفوذ تشیع در جنوب زاگرس را نشان می‌دهد.

«منابع نفتی» و «تشیع» تنها عوامل تأثیرگذار بر شرایط ژئوپولیتیکی جنوب زاگرس نبوده و نیستند؛ سلطه‌ی انگلیس بر این منطقه در دوره‌ای از تاریخ، از دیگر این عوامل است. انگیزه‌ی اشغال جنوب زاگرس برای انگلیسی‌ها، ملاحظات صرفاً استراتژیک بود تا مواد و تجهیزات از شاهراه بغداد-خائقین-کرماشان-تهران به مقصد اتحاد شوروی ارسال شود (کوچرا، ۱۳۷۷: ۱۹۶).^[۷۲]

بریتانیا - پس از تشکیل دولت‌های ملی در منطقه و برخلاف شوروی - معتقد به حفظ قدرت حکومت مرکزی بود (همان: ۳۹۶).^[۷۳] «تهران از این پشتیبانی که انگلیسی‌ها در منطقه‌ی کرماشان از حکم و نفوذ دولت مرکزی می‌کرد[ند] حسن استقبال می‌کرد» (همان: ۳۹۷). انگلیسی‌ها با مورد حمایت قرار دادن خوانین منطقه (همان: ۳۸۲) و دادن آش مجانی به مردم قحطی‌زده‌ی کرماشان^[۷۴] (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۵-۲۰۴) سعی داشتند تا سیاست‌های

امپریالیستی خود در جنوب زاگرس را - هم‌زمان با سیاست‌های تمامیت‌خواه پهلوی^[۷۵] - به پیش ببرند.^[۷۶]

جنبش ملی کرد در جنوب زاگرس

مذهب و اختلاف مذهبی موجود بین شمال و جنوب شرق کردستان، به نوبه‌ی خود و طی تاریخ، از عوامل عدم اتحاد جنبش کردی در دو منطقه‌ی مذکور کردستان بوده است. علاوه بر حکومت تهران، نیروهای خارجی سلطه‌گر نیز از این موضوع در جهت منافع خود بهره می‌بردند؛ چنان که در سفر اول اعیان و سران کرد به باکو در نوامبر ۱۹۴۱ - که بنا بر روایات سفری اجباری از طرف روسیه بود - انتخاب روس‌ها بسیار بامنتور و مبتنی با محاسبه بود. در میان مدعوین همه‌ی اعیان مهم کردستان سنی‌مذهب ایران دیده می‌شدند (همان‌جا).

دکتر قاسملو می‌نویسد:

درست است که دین به‌عنوان یکی از عناصر تکوین هویت ملی به‌شمار نمی‌رود، لیکن می‌توان تأثیر آیین بر تکوین هویت ملی خلق کرد را از نمونه‌ی زیر به‌وضوح دریافت: اگرچه منطقه‌ی کرماشان از لحاظ اقتصادی و اجتماعی پیشرفته‌تر است، جنبش آزادی‌خواهانه‌ی ملی در منطقه‌ی مهاباد نیرومندتر است؛ زیرا کردهای مهاباد سنی هستند ولی کردهای کرماشان همانند فارس‌ها شیعه می‌باشند. این اختلاف مذهب موجب گردیده است که ستم ملی در مهاباد آشکارتر نمایان شود. این امر حس مقاومت کردها را افزایش می‌دهد و در نتیجه موجب تقویت احساسات ملی می‌گردد (قاسملو، ۱۹۹۶: ۳۰۴).

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، بی‌شک تقسیم شرق کردستان به دو بخش تحت نفوذ روسیه و بریتانیا، و حضور نیروهای انگلیسی در جنوب زاگرس نیز، یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر عدم یکپارچگی جنبش کردی و گسترش آن در جنوب زاگرس بوده؛ چرا که تا قبل از

نفوذ بریتانیا در این مناطق، روسیه توانسته بود انجمن‌ها و جمعیت‌هایی را در کرمانشان تشکیل دهد؛ که از آن جمله می‌توان به شکل‌گیری چنین گروه‌هایی پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه در شرق کردستان و از جمله کرمانشان اشاره کرد. همچنین پس از انقلاب کبیر سوسیالیستی روسیه، در سال ۱۹۱۸ به پیشنهاد سربازان انقلابی روسیه در شهر کرمانشان انجمن‌هایی تشکیل گردید. از همان ایام می‌توان دریافت که انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر و سیاست اتحاد شوروی در قبال ملت‌ها تا چه اندازه بر نهضت آزادیبخش ملی خلق کرد تأثیر نهاده‌است (قاسملو، ۱۹۹۶: ۵۶-۵۴).

در عوض، بریتانیا همواره سدّ راه جنبش کردی در شرق کردستان بوده‌است؛ برای نمونه، نخستین بار در ۲۵ سپتامبر ۱۹۴۱، یعنی درست یک ماه پس از اشغال ایران از سوی نیروهای بریتانیا و شوروی، دو افسر انگلیسی و آمریکایی در مهاباد با قاضی محمد دیدار کردند که طی این دیدار قاضی محمد «طرح وحدت کردستان» را برای دو افسر مزبور تشریح کرد؛ اما افسر انگلیسی قاضی را به تعقیب این امر

تشویق نکرد. پس از این بود که قاضی محمد با شوروی‌ها وارد گفتگوهای سیاسی شد (کوچرا، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

بینش قاضی محمد در مقام یک رهبر سیاسی، مبتنی بر ضرورت وحدت جنبش کرد بود؛ وی کم‌کم بیمناک می‌شد از اینکه چنانچه کردها به سرعت به وحدت نرسند، در پایان جنگ که قدرت‌های بزرگ گرفتارتر و خسته‌تر از آن خواهند بود که به سرنوشت کردها بیندیشند، به سهولت طعمه‌ی دولت مرکزی خواهند شد (همان: ۲۰۳)؛ اما عملاً این اتحاد هیچ‌گاه حاصل نشد. «در واقع حکومت ملی

کردستان تنها سی درصد خاک کردستان ایران را در بر می‌گرفت، در اختیار داشت و بخش جنوبی کردستان که وسعت زیادی داشت، همچنان زیر سلطه‌ی حکومت مرتجع مرکزی باقی مانده بود» (قاسملو، ۱۹۹۶: ۱۰۲).

«کوچرا» درباره‌ی حوزه‌ی فعالیت کومله ژ-ک^[۷۷] می‌نویسد: کومله به‌زودی محیط جغرافیایی و اجتماعی فعالیت خود را به میزان قابل ملاحظه‌ای گسترش می‌دهد... حد جنوبی گسترش آن مرز نادیده‌ای است که کردستان سنی‌مذهب ایران را از کردستان شیعی‌مذهب این کشور جدا می‌کند (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۶)^[۷۸].

علاوه بر سوءنیت بریتانیا و حکومت مرکزی، همین‌طور شیعه بودن مردم در جنوب زاگرس - که باعث می‌شد تا ستم مضاعف را کمتر احساس کنند - ضعف ارتباطات^[۷۹] از دیگر عواملی بود که مانع سرایت جنبش کردی بین عامه‌ی مردم جنوب زاگرس می‌شد^[۸۰]. از طرفی رهبران جنبش نمی‌خواستند که به بهای ریختن خون مردم این منطقه، به حکومت کردی وسعت ببخشند. قاضی محمد به‌رغم آرزوها و آمال خود، در یکم ژوئن ۱۹۴۶

در مصاحبه‌ای طولانی با خبرنگار خبرگزاری فرانسه (فرانس پرس)، تصریح کرد: «اگر فرمان دهم سه تا چهار روز کافی است تا چهار هزار جنگجویی که در اختیار دارم - البته منهای افراد ذخیره - وارد کرمانشان، یعنی مهمترین شهر کردنشین و مرکز تأسیسات نفتی شوند. اما من برای جلوگیری از خونریزی بین برادران از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنم. کردها هرگز در این عمل پیشقدم نخواهند شد» (همان، ۲۱۹-۲۱۸).

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ شمسی^[۸۱] و بازگشتن محمدرضا پهلوی به قدرت، برهه‌ی

بینش قاضی محمد در مقام یک رهبر سیاسی، مبتنی بر ضرورت وحدت جنبش کرد بود؛ وی کم‌کم بیمناک می‌شد از اینکه چنانچه کردها به سرعت به وحدت نرسند، به سهولت طعمه‌ی دولت مرکزی خواهند شد

تازه‌ای از فعالیت‌های سازمانی در شرق کردستان آغاز شد. در این دوره از اختناق شدید، دیگر سازمان واحدی برای تمام کردستان ایران وجود نداشت، بلکه «کمیته»های محلی‌ای بودند که در مهاباد و سنندج اداره می‌شدند (همان: ۲۳۱). به قول «مک‌داول»، حزب دمکرات کردستان ایران در قالب دو کمیته‌ی جداگانه‌ی مهاباد و سنندج، به زیرزمین رفت (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۴۲۸). در سال ۱۹۵۴ «دو کمیته»ی مزبور به هم می‌آمیزند و کمیته‌ای مرکزی متشکل از هر دو کمیته تشکیل می‌دهند. در مه ۱۹۵۵ این کمیته نخستین «کنفرانس» حزب دمکرات کردستان را برگزار می‌کند. در این دوره بیشتر فعالان حزب به حالت مخفی در روستاها می‌زیستند. شمار اعضای حزب دمکرات کردستان که حوزه‌هایی در شهرهای بزرگی چون سنندج و به‌ویژه کرمانشاه داشت، اینک بر چند هزار تن بالغ می‌گردید (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۳۲) و اینگونه است که تاریخ درباره‌ی گسترش جنبش ملی کرد در جنوب زاگرس گواهی می‌دهد.

پس از به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی، فعالیت‌ها و عملیات‌های دو «هی‌زی دالاهوو» و «هی‌زی بیستون» در جنوب زاگرس، قهرمانانه تاریخ پرشور جنبش ملی کرد در این منطقه از شرق کردستان را رقم زد. فرماندهی شهید «خلیل زهر» معروف به «خلیل خلبان» اهل کرمانشاه از فرماندهان به‌نام «هی‌زی دالاهوو» بود. «بعد از تاسیس گردان دالاهو از سوی حزب دمکرات، خلیل خلبان به فرماندهی این گردان منصوب می‌شود. در مدت زمانی کوتاه با لیاقت و فداکاری خود، چندین عملیات بزرگ را فرماندهی کرده و مناطق گوران، قلخانی و تنگچی شاهد

رشادتهای این قهرمان بوده‌اند.» (چوکه‌لی، ۱۳۹۶: ۱۷). همچنین «هی‌زی بیستون» که کمیته‌ی کرمانشاه و کامیاران را در برمی‌گرفت، جنبش پرشوری را در جنوب زاگرس رقم زد؛ از جمله: «وقتی که ۵۹ جوان مهابادی در روز ۱۲ خرداد سال ۱۳۶۲ توسط جمهوری اسلامی اعدام شدند، به تقاضای این ۵۹ جوان، ۵۹ عملیات موفقیت آمیز به فرماندهی شاهپور فیروزی در مناطق جنوب کردستان انجام داده شد» (همان: ۶۰).

یارسان

فلسفه‌ی وجودی یارسان

یکی از جنبش‌های فلسفی و اعتقادی که تداوم آن به زمان «آیین مهر» بازمی‌گردد، بینش یارسانی است که در جوامع مختلف با نام‌های متفاوتی شناخته شده‌است. ^[۸۲] خاستگاه پیروان آن «هورامان»، با گستردگی سابقه‌ی که لرستان و کرمانشاه و سنندج نیز جزء آن بوده، می‌باشد (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۰)؛ جنبشی فکری که علاوه بر جنبه‌ی آیینی، نهضتی اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شده‌است. یارسانیان همچون ایزدیان میراث‌داران فرهنگ و اعتقادات کردستان هستند (همان: ۶۸). «فر» مفهومی بسیار مهم در یارسان است؛ پیش از طلوع و پس از غروب از پشت کوه‌های قدبرافراشته که نماد «اقتدار» می‌باشند، رؤیت می‌شود. این مسأله باعث ایجاد رابطه‌ای مابین «کوه» و «خورشید» است که چه در «یارسان» و چه در «آیین مهر» و «زردشتی‌گری» به دیده‌ی تکریم به آن می‌نگرند. وجود بینش یارسانی در مناطق «هورامان» با آن دره‌ها و کوه‌های برافراشته، «شاهو»، «دالاهو»، «یافته‌کوه»... جملگی نشان از تکریم مناطق اقتدار نزد یارسانیان دارد. رابطه‌ی بین

یارسانی دارای یک بینش انسان‌مدار است که به فلسفه‌ی عملی معتقد می‌باشد و در سایه‌ی توحید و اعتقاد به معاد و رستخیز و انتظار برای منجی، آزادی و انسان‌خدایی را تا «شدن» و «بودن» در رأس ذهنیات اخلاق‌گرایانه‌ی خود که اساس این افکار است، قرار می‌دهد

با تدوین دستورات و قواعد آن و دسته‌بندی قبایل و گروه‌های وابسته به این تفکر، جلوه می‌کند تا به عنوان مبدأ یارسانی در پردیور معرفی گردد^[۸۵].

دوره‌ی عصر پردیور نزدیک به سیصد سال به طول می‌انجامد و همین امر سبب می‌گردد تا برخی طول زندگی «سلطان اسحاق» را سیصد سال بدانند که البته به این معنا نیست؛ بلکه دوره‌ی پردیوری به عصر اول پردیور با ظهور ذاتی «سلطان» که تا اوایل قرن نهم ادامه پیدا می‌کند، سپس زمام امور به دست جانشینانش یعنی «شاه ابراهیم» در بغداد و نواحی عراق و «بابایادگار» در دالاهو و هورامان تا اواسط نیمه‌ی دوم قرن نهم می‌افتد و عصر دوم پردیور با ظهور جلوه‌ی ثانی ذات «سلطان اسحاق» به نام «شاه ویسقلی» از اواسط نیمه‌ی دوم قرن نهم تا اواسط نیمه‌ی اول قرن دهم هجری تقسیم می‌گردد. تمام «کلام»‌های این سه مقطع زمانی که به «عصر پردیور» نام‌گذاری گردیده‌است، کتاب مقدس «سرانجام» را تشکیل می‌دهد. ناگفته نماند که تفاوت‌هایی نیز بین این سه عصر ذاتی وجود دارد که یکی از این تفاوت‌ها، گستردگی جامعه و حوزه‌ی زیست جغرافیای انسانی در عصر دوم پردیور با جذب چسبیده‌ها^[۸۶] می‌باشد.

دوره‌ی اول پردیور مبدأ بینش یارسانی است و دستورات و قواعد منعکس شده در این برهه، نص صریح احکام دینی یارسانیان است و تحت هیچ شرایطی تغییرپذیر نیست. این نص صریح در قالب نظم و به صورت «گفت‌وگوهای مونولوگ»^[۸۷]ی عنوان گردیده که به «کلام» موسومند. غنای فلسفی منعکس شده در این کلام‌ها به اوج پیچیدگی در اشراق رسیده‌است (همان: ۱۴-۱۳).

سرسپردگی در یارسان که مناسک مشرف شدن به این آیین است^[۸۸]، در «جم»^[۸۹] انجام می‌شود و شخص سرسپرده «شرط بنیامین» را می‌پذیرد. ارکان یارسان بر «بیابوس» پردیوری

«خورشید» و وجود «دو بال» نیز برگرفته از وجود تکریم «عقاب» و «خورشید» در آسمان است. از طرفی خورشید به هنگام طلوع و غروب همراه با بال یا همان قر (تیشک، پرشنگ، لیسک، طیف) نمود می‌یابد و از طرف دیگر، عقاب نیز به عنوان بلندپروازترین پرندگان، نزدیک‌ترین موجود به خورشید محسوب می‌شود؛ هر دوی اینها در بینش یارسانی نماد و سنبل «حق» می‌باشند (همان: ۴۶).

«یارسانی دارای یک بینش انسان‌مدار است که به فلسفه‌ی عملی (پراگماتیسم)^[۸۳] معتقد می‌باشد و در سایه‌ی توحید و اعتقاد به معاد و رستاخیز و انتظار برای منجی، آزادی و انسان‌خدایی را تا «شدن» و «بودن» در رأس ذهنیات اخلاق‌گرایانه‌ی خود که اساس این افکار است، قرار می‌دهد» (همان: ۱۳). این آیین با دیگر ادیان الهی دارای اشتراکات است و خود را چکیده‌ی آن‌ها می‌داند (همان: ۱۲) و به تمام این ادیان احترام می‌گذارد. یارسان یک آیین مستقل^[۸۴] با کتاب مقدس خود است و نه یک فرقه یا طریقه و یا انشعابی از یک دین (همان: ر)؛ «از آنجا که این آیین در جوامع اسلامی به‌عنوان دین و مذهب صاحب کتاب، مانند (یهودیت، مسیحیت، ...) شناخته نشده‌است، به همین دلیل و دلایل دیگر هم اجازه نیافته‌است تا کتاب دینی خود را انتشار دهند» (دهد)» (همان: د).

بینش یارسانی را می‌توان بر اساس مستندات تاریخی با کلام‌های «بهلول دانا» از قرن دوم هجری معرفی کرد که پس از ایشان شخصیت‌های دیگری همچون «شاه خوشین لرستانی» در قرن چهارم - که نهضتی بر اساس افکار یارسانی پی می‌گذارد -، «باباسرهنگ دودانی»، «باباجلیل» و «باباناعوث» که تا اوایل قرن هفتم پی‌درپی ظهور می‌کنند و بینش یارسانی را در منطقه‌ی هورامان گسترش می‌دهند؛ اما با ظهور «سلطان اسحاق» در قرن هفتم هجری، این بینش در قالبی مدون و جامع

استوار است (نیک‌نژاد: ۱۰۳). «بیابوس» یا «بیابوس پردیوری» همچنین «شرط بنیامین» هر دو اشاره به مفهوم «عهد و پیمان» دارند و این امر رکن بودن و اهمیت «پیمان» در یارسان را نشان می‌دهد. این اهمیت، به پیوند «آیین یارسان» و «آیین مهر» بازمی‌گردد و تا حدی است که «سلطان اسحاق» در متون مقدس یارسان چنین بیان می‌فرماید:

روی کرد و کرم میدان قطار
بنیام مَوازو شَفای گناه‌کار^[۹۰]
ازِ مَوْخشی یار شرطِ طَیّار^[۹۱]

ترجمه: ولی روی کرم من بیشتر با مردان با اقرار می‌باشد. بنیامین شفاعت گناه‌کاران را می‌نماید و من یارانی را که اقرارشان صحیح باشد، می‌بخشم (همان: ۱۸۴).

«میردان قطار» یعنی سرسپردگانی که عهد بسته و در صف آیین یاری قرار گرفته‌اند. «اقرار» نیز به همین مفهوم است؛ یعنی کسی که اقرار به آیین یاری آورده و شرط یاری (پیمان) را پذیرفته‌است؛ لذا این کلام و کلام‌هایی از این دست، اهمیت «شرط و اقرار و پیمان» در آیین یارسان را می‌رسانند و به «ایزد مهر» اشاره دارند. پیوند مفاهیم «پیمان»، «جم» و «شهادت» که در یارسان از مهم‌ترین مفاهیم و ارکان یاری‌اند، اهمیت شیوهی «غیرفردی» و «عدم رهبانیت» در این آیین را نشان می‌دهد. «پیمان» منوط به وجود حداقل «دو طرف» است؛ «جم» نیز مناسک عبادی یارسانیان است که به صورت جمعی برگزار می‌شود و ایشان عبادت فرادا ندارند. «شهادت» در راه «حق» که در یارسان مفهومی «ازل»ی است، به مبارزه علیه هر «تأحق»ی و «بی‌عدالتی» اشاره می‌کند. «ایزد مهر» در «آیین مهر»، ایزد «پیمان» و در عین حال «خورشید» است و «خورشید» در اسطوره‌ها همواره سنبل «حقیقت» بوده‌است. امتداد بینش این آیین در آیین یارسان، توجیه‌کننده‌ی اهمیت بیش از حد دو مفهوم «شرط و پیمان» و «شهادت در راه حقیقت»

است.

خروس^[۹۲] پرنده‌ای است که برای خورشید قربانی می‌شود و در ایران و آسیای میانه از سویی به خورشید نیایش و از سویی دیگر به گونه‌ای با آیین مهر پیوند دارد^[۹۳]. قربانی شدن در راه حق و شهادت در بینش یارسانی از الزامات و رسالت ذات «بابایادگار» در هر دوره و جامعه‌ای است که تجلی می‌کند^[۹۴]. از آنجایی که خورشید در آیین مهر و در اساطیر سنبل «حقیقت» است، اهمیت «شهادت» در بینش یارسانی را می‌توان به کنش اجتماعی و پراگماتیسم بودن این آیین نسبت داد. قیام حسین و شهادت سیاوش و بابایادگار و... همگی در پی کنش اجتماعی و در راه آنچه که از نظر ایشان «حق» بوده، رخ داده‌است؛ متون مقدس یارسان صراحتاً به آن‌ها اشاره می‌کنند^[۹۵]. کلام زیر «داوطلبانه بودن قربانی شدن در راه حق» و به معنای دیگر «اراده و انتخاب» در این امر را بیان می‌دارد:

او کوی دَوام
بارگای شام و سَن او کوی دَوام
نه رَمَز خواجهام بَیانم سَرسام
او قَربان ویم بیم نه گوهر آمَام
تَکبیر کاردم ونام سَراسر
کاردم آمَاوه ویمش بِری سَر^[۹۶]
ترجمه:

در کوی پایداری، قرارگاه شاهم گذاشته‌شد، در کوی پایداری. از اسرار خواجه‌ام سرسام گرفتم، آن قربانی خودم بودم که از گوهر آمدم. دعا و تکبیر کرد^[۹۷] را سراسر خواندم، کرد من آماده شد خودم سر [قربانی] را بریدم (نیک‌نژاد، ۹).

از آنچه مطرح شد، نیز هر آنچه «محمدعلی سلطانی» در کتاب خود تحت عنوان «قیام و نهضت علویان در زاگرس» در رابطه با جنبش «یارسان» طرح نموده به این نتیجه می‌رسیم که «یارسان» صرفاً در «آیین» و «مناسک دینی» خلاصه نمی‌شود، بلکه جنبشی تشکیلاتی در راستای نهضتی اجتماعی بوده‌است؛ گرچه

«محمدعلی سلطانی» نهضت یارسان را در قالب «نهضت‌های علوی و شیعی» دسته‌بندی می‌کند^[۹۸] که به باور نگارنده این گونه نیست و یارسان خود آیین و نهضتی مستقل بوده‌است. در سیاسی-اجتماعی بودن جنبش یارسان ابهامی وجود ندارد؛ حتی پژوهشگرانی که خود، یارسانی‌اند و صرفاً نیز در رابطه با جنبه‌ی آیینی یارسان پژوهش می‌کنند، باز هم با استفاده از واژگانی که بار معنایی خاصی دارند بر سیاسی بودن این جنبش صحنه می‌گذارند؛ از آن جمله می‌توان به نوشته‌های سیدکاظم نیک‌نژاد اشاره کرد.

نیک‌نژاد برای یارسان و مناسک آن واژه‌ی «تشکیلات» و «دستگاه» را به کار می‌برد که واژگانی مشخص در توضیح سازمانده‌ی‌های سیاسی-اجتماعی هستند؛ وی می‌نویسد: «به این ترتیب تشکیلات یاری بنیان‌گذاری شد و این به هنگامی است که هنوز پدیده‌ای از نظر خلقت به وجود نیامده بود» (نیک‌نژاد، ۱۴)^[۹۹] و یا «وی [عابدین جاف] برخلاف پدر و برادرانش مخالف سرسخت دستگاه سلطان و

یارانش بود» (همان: ۱۷۲)؛ همچنین تحت فشار قرار داشتن رهبران آن، از همان قرن چهارم و پنجم هجری قمری^[۱۰۰] تا دوره قاجاریه، توسط حاکمان وقت در جوامع خاورمیانه و غیره (طاهری، ۲۰۰۹: د)، نشان می‌دهد که پیروان این آیین همواره نقش اپوزیسیون^[۱۰۱] را ایفا کرده‌اند؛ چنان که علت به وجود آمدن طریقه‌های مختلف در ایران و به خصوص کردستان (مانند قادریه) نیز فشار و سرکوب حاکمان^[۱۰۲] بوده (همان: ۷۴)، اینان همچون شیوخ سیاسی نقش‌بندی در برابر حکومت‌ها ایستاده‌اند (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۱۵)^[۱۰۳]؛ این‌که

رهبران یارسانی در دستگاه پردیوری دارای اسامی مستعار بوده‌اند (همان: ۱۴)، خود نشان از سرّی بودن جنبش و تشکیلات مخفی این آیین الهی، سیاسی و اجتماعی دارد. انتخاب زبان^[۱۰۴] ادبی گورانی (همان: ۳۴)^[۱۰۵] و موسیقی تنبور که ریشه در موسیقی هورامان دارد، جنبه‌ی هویتی این آیین را باز می‌نمایند که نوعی مقاومت ملی را شکل داده‌است.

مقاومت ملی مزبور، نه تنها در قالب ایدئولوژی^[۱۰۶] ای که ریشه در زاگروس^[۱۰۷] داشت، بلکه با ایجاد نهادهای اجتماعی کارکردی شکل گرفت و پیش رفت؛ «نهضت نهضده»

«شاه‌خوشین» در قرن چهارم و خاندان‌ها و مراتبی که «سلطان اسحاق» در قرن هفتم بنیان نهاد، از آن جمله‌اند. جنبه‌ی سیاسی-اجتماعی نهضت سلطان اسحاق بی‌شبهات به نهضت اصلاح‌گری پروتستان‌هایی نیست که نقش حیاتی [در ملت‌گرایی] داشتند؛ چرا که پروتستان‌ها نیز گونه‌های محلی و منطقه‌ای ایمان همگانی را به جای مفهوم جهان‌شمول مسیحیت نشان‌دادند، مشارکت عمومی را برانگیختند. تبلیغ دین به زبان‌های محلی را

ترویج کردند (کلپون، ۱۳۹۵: ۱۲۴). «جنبش‌های ملی آزادخواه، صرفاً در پی تشکیل حکومت مستقل نبوده‌اند؛ بلکه می‌خواستند راهی هم برای پایه‌ریزی نهادهای اجتماعی نو بیابند» (همان: ۳۰۹)؛ شاید این جمله‌ی «کلپون» بهتر از هر سخنی بتواند جنبه‌ی سیاسی-اجتماعی نهضت یارسان را بیان نماید.

نقش یارسان در راسان جنوب زاگرس

«چیزی که دولت‌ها را نگران می‌کند، نه شعار، بلکه نیروی حقیقی جنبش‌های ملی است» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۴۴۱)؛ پتانسیلی که در

در سیاسی-اجتماعی بودن جنبش یارسان ابهامی وجود ندارد؛ حتی پژوهشگرانی که خود، یارسانی‌اند و صرفاً نیز در رابطه با جنبه‌ی آیینی یارسان پژوهش می‌کنند، باز هم با استفاده از واژگانی که بار معنایی خاصی دارند بر سیاسی بودن این جنبش صحنه می‌گذارند

«پارسان» برای به حرکت درآوردن جنبش ملی کرد در جنوب زاگرس وجود دارد. وقتی در مطالعه‌ی تاریخ مبارزات ملی کرد با قدغن شدن آموزش به زبان کردی^[۲۰۸] و سوزاندن کتاب‌های کردی در میدان‌های مه‌باد پس از اعدام قاضی‌ها (همان: ۲۲۵) و یا ممنوعیت زبان کردی در ترکیه (همان: ۱۲۱) برمی‌خوریم و در مقایسه با این مطلب که: کلام‌های یارسانی ترکی در دوره‌ی پردیور دوم سروده شدند تا برای ترک‌هایی که به آیین یارسان گرویده‌اند، قابل فهم باشند (طاهری، ۲۰۰۹: ۱۱)، به عمق هویت‌خواهی و دموکراسی‌خواهی در بینش یارسانی پی می‌بریم.

این بینش و جنبش، همیشه تحت فشار بوده‌است؛ چه قبل از تسلط تشیع، آنگاه که سنی‌ها سلطه‌ی خود را بر غیرسنی‌ها اعمال می‌کردند (مک‌داول، ۱۳۸۳: ۵۷، ۵۵)، که البته این فشار بر غیرمسلمانان از جمله یارسانیان و ایزدیان شدیدتر بود و چه بعد از رسمی شدن مذهب تشیع که یارسانیان یا به قهر نیروی نظامی، شیعه شدند و یا تحت تأثیر سیاست «تطمیع» به

تشیع گرویدند؛ مانند کله‌های اهل حق که برای حفظ منافعشان شیعه شدند (همان: ۱۵۶)؛^[۱۰۹] عواملی که در پی می‌آیند، می‌توانند در این چرخش دینی مؤثر باشند:

«دکتر گل‌مراد مرادی» می‌نویسد: اعتمادالسلطنه که روی خوشی به مذاهب اقلیت نداشت و هوادار مذهب حاکم و از سردمداران وقت بوده‌است نوشته که «این آیین (اهل حق) خاص صحرائشینان و مردم کوهستان که کلیتاً از معارف بی‌خبر، از حقایق بی‌بهره‌اند بوده و هست»، اما ایشان نگفته‌اند که چرا این مردمان ناآگاه مانده‌اند؟ در واقع این ناآگاهی به

دلیل سرکوب و پیگرد پیروان این آیین بوده که مجبور به نهان‌کاری شده و رهبران دینی اجازه‌ی ابراز اطلاعات به بیرون را نداده‌اند و بدین ترتیب پیروان قادر به فراگیری آیین خود نبوده‌اند (طاهری، ۲۰۰۹: ۵)؛ گرچه انحصارطلبی سادات یارسانی (همان: ۱۱) را نمی‌توان این‌گونه توجیه نمود.

از دیگر دلایل شدت گرفتن آسیمیلیسیون و حل شدن در تشیع، وجود برخی اشتراکات آیینی بین یارسان و این مذهب است؛ گرچه این اشتراکات مختص تشیع نیست و شامل ادیان و مذاهب دیگر نیز می‌گردد^[۱۱۰]، اما

سلطه‌ی شیعه و سرکوب یارسان توسط تشیع موجب گردیده که یارسانیان برای نجات از فشار موجود به اشتراکات آیینی خود با تشیع تأکید کنند که این روش در درازمدت به آسیمیلیسیون این آیین انجامیده‌است. از جمله‌ی این اشتراکات، اعتقاد به «علی» در جایگاه «تجلی ذات» است^[۱۱۱] که گرچه با بحث «امامت» در تشیع متفاوت است، اما با توجه به ناآگاهی‌هایی که مطرح شد، باعث احساس نزدیکی یارسانیان به شیعه‌ها شده‌است؛ همچنین بحث «شهادت» و ذات «یادگار» که در دوره‌ی صدر اسلام در «حسین» تجلی داشته‌است.

اساطیر و نمادهای یارسانی آن‌چنان از دل فرهنگ کردی برآمده‌اند که نشانه‌هایش پس از قرن‌ها از جنبش ملی کرد نیز سر برمی‌آورند. پیش‌تر بحث کوه و اساطیر مرتبط با آن، چه در فرهنگ کردی باستان و چه در «راسان» و «پارسان» مطرح شد؛ «دالاهو» - که بعد از «سلطان»، مرکز حکومت «بابایادگار» شد و در دوره‌ی اخیر جنبش کردی نیز قهرمانی‌ها^[۱۱۲] آفرید - «یافته کوه» نزدیک «ایلام» نیک‌نژاد: ۶۴ و «شاهو»^[۱۱۳] از کوه‌های مقدس در آیین

نمادهای مفاهیم یارسانی را در پرچم جمهوری کردستان و یا حزب دمکرات کردستان ایران می‌بینیم؛ آیا غیر از این است که این نمادها یادآور اساطیر کردستانند؟ و آیا غیر از این است که یارسان بر مبنای این مفاهیم شکل گرفته است؟

تطبیقش با نام «هَلَوَکَانِی زَاگَرُوس» در جنبش کردی متأخر، چه مفهومی را به ذهن متبادر می‌کند؟ غیر از این است که این عقابان در جستجوی «حقیقت» اند؟

«سرانجام» می‌فرماید:

«برگِ خودرنگی یادگار پوشا
غلامانِ دیشان شاه پَنَش بَخشا
غلامانِ دیشان و معجزاتش
برگِ خودرنگی بی و خلاتش
تمام کردستانِ دا و براتش
یکسر کرده‌وه گرد و کردستان
هم و معجزات هم و سفره و خوان»

(سرانجام، ص ۲۱۴) [۱۱۷]

می‌بینیم که هویت‌خواهی برای کرد و جنبش ملی در راستای احقاق آن، بسیار پیش‌تر از جنبش‌های مدرن اخیر در کردستان، از طرف آیین و نهضت «یارسان» آغاز شده و در این کلام نیز به حوزه‌ی حکومت و فعالیت و در واقع «حوزه‌ی مأموریت» «بابایادگار» اشاره شده‌است؛ آنجا که «سلطان» رخت خود را بر تن «یادگار» می‌پوشاند، به عبارتی ذات خود را به «یادگار» می‌بخشد و او را حکمران «کرد و کردستان» می‌کند. قرن‌ها گذشت تا «هویت ملی» در «کردستان» نسبت به «دین» در الویت قرار گیرد؛ آن‌هنگام که یهودیان در جشن جمهوری کردستان شرکت کردند (مسته‌فا ۱۳۰۷: ۱۴۶)، اما یارسانیان از همان ابتدا نهضت خود را بر اساس «هویت کردی» و مقاومت برای حفظ آن پایه نهادند و «کردیت» برایشان محور بود.

«کلهون» می‌نویسد: «فرهنگ ملی (مثل تمامی فرهنگ‌ها) نه میراثی است تغییرناپذیر و نه جعلی است نفع‌طلبانه، بلکه زنده است، به این خاطر که نوآورانه بازتولید می‌شود» (کلهون، ۱۳۹۵: ۳۰۲). آیا غیر از این است که «راسان» و «یارسان» از بدو جنبش خود، قصد بازتولیدی نوآورانه را داشته‌اند؟ آیا «یارسان»، «راسان» یا از نوع خود نبوده‌است؟ چه شد که «یارسان»

یارسانند؛ آیا می‌توان اسطوره‌ی جوانان سر به کوه نهاده از جور ضحاک که بعد با کاوه هم‌داستان می‌شوند را، در این آیین کردی که اینچنین بر هویت خود پامی فشارد، انکار کرد؟ جوانانی که حال آفرینندگان «راسانی شاخ» هستند؟ و آیا «جَم» و انسجام و آداب جمعی آن در زمان «سلطان اسحاق» نوعی «راسانی شار» نبوده که در مقاومتی ملی، جنبش را در شهر و با روشی فرهنگی-مدنی پیش می‌برده‌است؟ آیا مفهوم «شهادت» در یارسان، بر رفتاری عملگرا و کنشی حقیقت‌جو تأکید نمی‌کند؟ «شیخ‌امیر» می‌فرمایند:

«تا جوزی ندی سر نه دالاهو

نَمبُو نزدیک شرط بالامو» [۱۱۴]

ترجمه: تا آقا جوزی (آقا تیمور) [۱۱۵] در راه حق این بار در دالاهو سر را فدا نکند، آن شرط و اقرار کوی حق تحقق نمی‌یابد» (شاه‌ابراهیمی، ۱۳۷۵: ۲۳). چه کلامی زیباتر از این کلام شیخ امیر می‌تواند پیوند «کوه» و «پیمان» و «حق» و «شهادت» را یکجا نشان دهد؟ شیخ امیر در کلام دیگری می‌فرمایند:

«تا تیمور پای طوق نَرِیژو و حوین

پشتِ ظالمان نَمبُو زوین» [۱۱۶]

یعنی: تا تیمورشاه با خون خود زمین را رنگین نکند، پشت ظالمان به خاک نمی‌رسد و زبون و خوار نمی‌شوند» (همان: ۸۳).

نمادهای مفاهیم یارسانی را در پرچم جمهوری کردستان و یا حزب دمکرات کردستان ایران می‌بینیم؛ آیا غیر از این است که این نمادها یادآور اساطیر کردستانند؟ و آیا غیر از این است که یارسان بر مبنای این مفاهیم شکل گرفته است؟ «ایزد مهر» و سنبل آن «خورشید» که خود رمزی از «حقیقت» است؛ کوه و استواری و پناه آن در مقاومت، و یا اسطوره‌ی «عقاب» - که پیش‌تر مطرح شد - به عنوان بلندپروازترین پرندگان، نزدیک‌ترین به «خورشید» یعنی «حقیقت»، جایگاه آن در کلام‌های مقدس یارسان و



طی قرون از حقیقت وجودی خود جدا شد؟ آن سرکوب‌ها و فشارهایی که نقلشان رفت، چگونه توانستند این نهضت را به «انفعال اجتماعی» بکشانند؟ «سادات» و «پیران جعلی» چگونه توانستند مفاهیم «پیران واقعی» را به انحراف بکشانند و «جامع‌الاطرافی» «یارسان» را در بُعدی صرفاً «آیینی» خلاصه نمایند؟ آن‌هم بُعدی با شباهت به «عرفان شیعی» و نه امتداد مفاهیم و اساطیر باستان!

با پیوند «راسان و یارسان»، «راسان و گرد بودن»، «یارسان و گرد بودن»، «یارسان و زاگروس» و «راسان و زاگروس» می‌توانیم جنبش ملی‌گردد در جنوب زاگرس را بار دیگر به تلاطم و خروش بیندازیم؛ هر آنچه پیش‌تر در این مقاله از نظر گذشت، صرفاً مقدمه‌ای برای پرداختن به این موضوع بود. نباید واقعیت امروزه «یارسان» را انکار کرد و در خیال «یارسان» گذشته ماند و در پی سراب رفت؛ بلکه باید با توجه به انحرافات و «احیای» «یارسان» واقعی، از این پتانسیل جهت جنبش ملی‌گردد در شرق کردستان بهره گرفت.

امروزه در پی سیاست‌های حکومت‌های مرکزی شیعی، اکثریت یارسانیان خود را مسلمان و شیعه می‌دانند. تنها در مناطق محدودی از جمله گوران کرمانشان، یارسانیان بر استقلال دینی خود پا می‌فشارند. در این حالت هم به دلیل سیاست «پیران» و «سادات» از هرگونه کنش اجتماعی-سیاسی مخصوصاً در رابطه با احزاب گرداپوزیسیون، منع می‌گردند. مشکل «منفعت‌گزینی» به جای «حق‌طلبی» نیز همچنان به مثابه‌ی معضلی اساسی دست به گریبان جنوب زاگرس است؛

از آن مفاهیم عظیم «شهادت» و «قربانی» جز «انفعال» چیزی باقی نمانده‌است.

در اینجاست که نقش «راسان» آن‌هم «راسانی‌شار» در این باره می‌تواند حقیقت وجودی یارسان را با «آگاهی‌بخشی» احیاء نماید و این «یارسان احیاء‌شده» متقابلاً به «راسانی‌شاخ و شار» بپیوندد. می‌باید که با تکیه بر متون مقدس و روایات شفاهی و اساطیری یارسان، با تکیه بر علم و پژوهش و آموزش، گوهره‌ی اصلی این آیین اجتماعی و کنشگر را مقابل دیدگان یارسانیان و دیگر احاد گرد قرار داد. نباید اجازه داد که یارسان بیش از این در تشیع حل شود و نباید فرصت داد که عرفان منفعل به جای مفاهیم اساسی و پراگماتیک یارسان بنشیند؛ این رسالت به عهده‌ی «راسانی‌شار» است. تأکید «راسان» و «یارسان» بر هویت ملی و تکیه‌ی هر دو بر جنبش کوه و شهر می‌تواند جامعه‌ی گردی جنوب زاگرس را بار دیگر به حرکت درآورد.

نتیجه

جنبش ملی‌گردد در شرق کردستان - هم‌زمان با شروع این جنبش در دیگر بخش‌های کردستان - به دنبال «هویت‌خواهی» و احقاق حقوق ملی ملت گرد در ایران بوده‌است. شرایط متفاوت سیاسی-اجتماعی در بخش‌های مختلف شرق کردستان، از جمله جنوب زاگرس باعث شده تا این جنبش در مناطق مختلف، شرایط و تجربیات مختلفی داشته‌باشند. از طرفی وجود آیین یارسان در این منطقه - با تمام فراز و نشیب‌ها و قوت و ضعف‌های کنونی - نیروی بالقوه‌ی اعتقادی-اجتماعی عظیمی است که می‌تواند به بالفعل شدن جنبش تازه‌ی ملی

در اینجاست که نقش «راسان» آن‌هم «راسانی‌شار» در این باره می‌تواند کارساز باشد. «راسانی‌شار» می‌تواند حقیقت وجودی یارسان را با «آگاهی‌بخشی» احیاء نماید و این «یارسان احیاء‌شده» متقابلاً به «راسانی‌شاخ و شار» بپیوندد

3. Identity-Language Assimilation

4. Strategy

5. Collective identity

6. Nation

7. Identity

8. Nationalism

9. Cosmopolitan

۱۰. ن. ک. کلپون، کریگ (۱۳۹۵) ملت‌ها مهم‌اند (فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان‌وطنی)، ترجمه‌ی محمدرضا فدایی، تهران: شیرازه کتاب‌ما.

11. Ethnicity

12. Category identity

13. Calhoun, Craig

14. Modernity

15. Tilly, Charles

۱۶. ملت‌ها مهم‌اند (فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان‌وطنی)، ص ۱۱۹،

Tilly, Charles (ed.). Coercion, Capital and European States, ad 990-1990. Oxford: Blackwell, 1990.

۱۷. ن. ک. کردستان و کرد، ص ۱۱۱.

18. Multiplicity

19. Macdowall, David

۲۰. ترکی استانبولی: Mustafa Kemal Atatürk

۲۱. همچنین ن. ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۷.

22. William Abbott

23. Sykes-Picot Agreement

24. Sevres

۲۵. همچنین ن. ک. کردستان و کرد، ص ۶۱ و ۵۷-۵۶.

26. Strategic

۲۷. ن. ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۳۸۶ / جنبش ملی کرد، ص ۶۸

28. Bolshevik

۲۹. ن. ک. کردستان و کرد، ص ۹۰.

۳۰. ستمگو با گفتن این جمله به روش خشن خود اعتراف می‌کند: «سعی می‌کنم از دل مردم در بی‌آورم». ظاهراً کوشش‌های ستمگو در دلجویی از اعیان و بزرگان مهاباد عبث مانده، زیرا تا به امروز هم بزرگان مهاباد درباره‌ی او، که از جهتی یکی از پدران ناسیونالیسم کرد ایران است، با تلخی و تندوری می‌کنند» ن. ک. جنبش ملی کرد، صص ۶۱-۶۲.

۳۱. بعد از تشکیل حزب دمکرات کردستان در عراق، این حزب به «حزب دمکرات کردستان ایران» تغییر نام داد.

۳۲. البته «کوچرا» این مخالفت شوروی با استقلال کردستان در آن مقطع را مربوط به اولین سفر به باکو در نوامبر ۱۹۴۱ می‌دانند. ن. ک. جنبش ملی کرد صص ۱۹۸-۱۹۷. و تاریخ سفر دوم به باکو را سپتامبر ۱۹۴۵ می‌نویسند. ن. ک. همان، ص ۲۰۹.

۳۳. همچنین ن. ک. حکومتی کوردستان (کورد له گمه‌ی سوڤیتی، ص ۱۷۸.

34. Agence France-Presse (AFP)

۳۵. برای نمونه: ن. ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۰۱.

۳۶. جای بسی تأمل است که مرکزگرای ایرانی چشم بر مبارزات دمکراتیک و مترقیانه‌ی کردها علیه دیکتاتوری می‌بندند و با سکوتی معنادار سعی در انکار حضور چنین جریان پویا و زنده‌ای در ایران دارند؛ گویی با پاک کردن «صورت مسئله»، «مسئله» حل می‌شود. برای نمونه: ن. ک. دانش، یوسف (۱۳۹۵) مبارزات دمکراتیک ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ (روس‌ها، انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها، نیروهای بازدارنده در راه برقراری دمکراسی)، ترجمه‌ی بهروز اهدائی، تهران: اطلاعات.

۳۷. از جمله می‌توان به عادل‌خان که قبل از جنگ جهانی اول رئیس عشیره‌ی جاف بود اشاره کرد. ن. ک. کردستان و کرد، ص ۱۳۳.

38. Rosita Farbes

۳۹. «دستیابی ملت‌های مختلف به دمکراسی، منطقاً خودسرانه، اما تاریخاً هدفمند است. ملت‌ها نه محصول تقدیر، بلکه محصول احساس

کرد تحت نام «راسان» در منطقه‌ی مذکور کمک شایانی نماید. از طرفی «یارسان» بر اثر فشارهای تاریخی به نسبت زیادی دچار آسیمیلاسیون گشته، بر جنبش «راسان» در قالب «راسانی‌شار» است که با آگاه نمودن پیروان این آیین، مشارکت آنان را در جنبش ملی کرد بالا ببرند.

منابع

۱. سرانجام (دفتر پردیوری) (۱۳۶۷) دست‌نویس به خط معارف امیری.

۲. چوکه‌لی، برایم (۱۳۹۶) فرمانده‌رانی شهید.

۳. دانش، یوسف (۱۳۹۵) مبارزات دمکراتیک ایران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ (روس‌ها، انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها، نیروهای بازدارنده در راه برقراری دمکراسی)، ترجمه‌ی بهروز اهدائی، تهران: اطلاعات.

۴. رسایی گوره‌جویی، سید امین (۱۳۹۱) پیر نرگس‌چم، نسخه دست‌نویس.

۵. سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۲) قیام نهضت علویان زاگرس در (همدان، کرمانشاه، کردستان، خوزستان، آذربایجان) یا (تاریخ تحلیلی اهل حق)، تهران: نشر سها.

۶. شاه‌ابراهیمی، سید ام‌الله (۱۳۷۵) دیوان حضرت شیخ‌امیر، دست‌نویس (به اهتمام مهندس سیاوش تیموری).

۷. شهریقی، سمایل، راسان و ره‌هنده تیورییه‌کانی (تاوردانه‌ویه‌کی تیوری له خه‌باتی نوئی کوردستانی رۆژه‌لات) ۸. طاهری، طیب (۲۰۰۹) تاریخ و فلسفه‌ی سرانجام، فرهنگ یارسان (شرحی بر اعتقادات و نحله‌های فکری در کردستان، هه‌ولنیر: ده‌زگای توژیینه‌وه و بلاوکرده‌وه‌ی موکریانی.

۹. قاسملو، عبدالرحمان (۱۹۹۶) کردستان و کرد، ترجمه‌ی طه عتیقی، سوئد: کمیسیون انتشارات حزب دمکرات کردستان ایران.

۱۰. کلپون، کریگ (۱۳۹۵) ملت‌ها مهم‌اند (فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان‌وطنی)، ترجمه‌ی محمدرضا فدایی، تهران: شیرازه کتاب‌ما.

۱۱. کوچرا، کریس (۱۳۷۷) جنبش ملی کرد، ترجمه‌ی ابراهیم یونسی، تهران: نگاه.

۱۲. مسته‌فا نه‌مین، نه‌وشیروان (۲۰۰۷) حکومتی کوردستان (کورد له گمه‌ی سوڤیتی‌دا)، سلیمانی: سه‌ته‌ری لیکولینه‌وه‌ی سترانجیجی کورد.

۱۳. مک‌داول، دیوید (۱۳۸۳) تاریخ معاصر کرد، ترجمه‌ی ابراهیم یونسی، تهران: یانبد.

۱۴. مرادی، ناسر (۲۰۱۹) راسانی رۆژه‌لات، ئوبوزسیۆنی وه‌فادار و نه‌گه‌ره‌کان، تیشک، ژماره‌ی ۵۰ (۵۵-۵۲).

۱۵. نیک‌نژاد، سید کاظم، گنجینه‌ی یاری، دست‌نویس.

پی‌نوشت‌ها

1. Geopolitical
2. Ethnic identity

مستولیت مشترک و جمعی‌اند» ن.ک. ملت‌ها مهم‌اند(فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان‌وطنی، ص ۴۱۳.

۴۰. فتوای جهاد خمینی علیه کردها مورخ ۲۸ مرداد ۱۳۵۸.

۴۱. تیر ۲۲ ۱۳۶۸ خورشیدی.

۴۲. ۲۶ شهریور ۱۳۷۱ خورشیدی.

۴۳. ۵ دسامبر قاضی محمد در «شورای جنگ» موفق شد نظر خود را به حاضران بقبولاند و فردای آن سندی دایر بر ضرورت مقاومت مسلحانه در برابر تعرض نیروهای ایران در مسجد عباس‌آغا خوانده‌شد؛ گرچه در نهایت، در ۱۶ دسامبر ۱۹۴۶ به ناچار خود را تسلیم کرد. ن.ک. جنبش ملی کرد، صص ۲۲۴-۲۲۳.

۴۴. «در ۲۱ ژوئن ۱۹۳۰ تحت عنوان مذاکره با نماینده‌ی نیروهای ایران او را به اشتوبه دعوت کردند و ناجوانمردانه به قتل رساندند» ن.ک. کردستان و کرد، ص ۹۰.

۴۵. خیزش کوه و شهر

۴۶. «گفتن این که حزب دمکرات کردستان ایران در دهه ۱۹۷۰ اهمیت چندانی نداشته، زیرا موجباتی برای نگرانی شاه فراهم نمی‌کرده، چشم بستن بر تأثیر روانی مبارزهای است که این حزب در طی دهه‌ی مذکور دنبال می‌کرد. مردم عادی کرد از این نکته آگاه بودند که اگرچه چشم‌انداز امیدبخش نیست، با این همه گروهی کوچک رؤیای ملی را به کناری ننهاده‌اند و آماده‌اند جان خود را در راه تحقق آن فدا کنند. وقتی رژیم شاه در سال ۱۹۷۸ ناآهان ایمان و اقتدار خود را از دست داد این استحالته‌ی روانی ثمر داد و جماعات وسیعی از مردم کردستان را با درخواست خودمختاری به کوچ و خیابان کشید» ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۳۳.

۴۷. «تاریخ و افسانه نقش مهمی را در بنیادگذاری ملت‌ها ایفا می‌کنند و تصادفی نیست که تاریخ به مایه‌ی اشتغال خاطر و دل‌مشغولی عمده‌ی ملی‌گرایان کرد بدل شده‌است» ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۴.

۴۸. خوی بوون، استقلال

49. Foyer Revolutionnaire

۵۰. کوه

۵۱. به‌طور مثال کوچرا می‌نویسد: «بدیهی است تنها در ۱۹۷۳ و پس از گذراندن تلاطمات و تحولات بسیار است که حزب دمکرات کردستان ایران سرانجام «رسم» بر له «مبارزه‌ی مسلحانه» علیه رژیم شاه اعلام نظر می‌کند» ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۳۳. همچنین ن.ک. همان، صص ۴۳۱-۴۳۰ / ن.ک. تاریخ معاصر کرد، صص ۴۳۳-۴۳۲.

۵۲. ن.ک. مقاله‌ی «راسان و رهم‌ننده تیوریه‌کلی(ناوردانه‌وه‌یه‌کی تیوری له خبهاتی نویی کوردستانی رژه‌ه‌لات)» نوشته‌ی «سمایل شریفی».

۵۳. «از توانایی مرکز در تحمیل حکم و اراده‌ی خود بر حواشی، در تکنولوژی نظامی نهفته بود» ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۳۷۱.

۵۴. حزب دمکرات کردستان ایران در زمان اعلام جمهوری مهاباد مسلح نبود. «هزاره‌تی هیزی دیموکراتی کوردستان» یکی از نام‌هایی بود که برای وزارت جنگ این جمهوری استفاده می‌شد. این نیروی نظامی سربازگیری نداشت و پیشمرگانی کاری داوطلبانه بود. وزارت جنگ جمهوری، دوره‌های تعلیماتی و مشق‌های نظامی را برای پیشمرگه‌ها برگزار می‌کرد و استراتژی سیاسی و پیشمرگه‌ی حکومت کردستان، همان استراتژی دحکا بود. ن.ک. حکومتی کوردستان، صص ۱۸۱-۱۷۷. همچنین، قاضی محمد ارتش مهاباد یعنی نخستین ارتش منظم در تاریخ جنبش ملی کرد را ایجاد کرد. ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۱۳.

۵۵. به‌طور مثال یکی از دلایل شکست جنبش ارارات را تصمیم اشتباه مبنی بر جنگ منظم به جای جنگ چریکی دانسته‌اند. ن.ک. جنبش ملی کرد، صص ۱۸۱. ن.ک. همان، ص ۴۳۹. درباره‌ی جنبش بارزانی / ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۸۱، توانایی چریکی کردها در ارتش عثمانی.

۵۶. شهر

۵۷. حزب دمکرات کردستان ایران

۵۸. خیزش شهر

۵۹. از جمله اشتباه انقلابیون ۱۹۶۷ در محدود کردن میدان عمل،

در مثلث مهاباد، بانه، سردشت(کوچرا، ۱۳۷۷: ۴۳۰-۴۲۹)؛ همچنین ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۳۲.

۶۰. جنگ جهانی دوم، همچون جنگ جهانی اول نقطه‌ی عطفی را در تاریخ کرد تشکیل می‌دهد. بر بریتانیا و اتحاد شوروی در اوت ۱۹۴۱ غرب ایران را اشغال کردند. مرکز منطقه‌ی اشغالی بریتانیا که در نظر بود تا جناح شرقی عراق را حمایت کند، کرمانشاه بود. ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۳۹۵.

۶۱. ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۳۸۳.

۶۲. شاهو خبر، کد خبر: ۲۴، ۸۸۴ دی ۱۳۹۴.

۶۳. جوان آنلاین، کد خبر: ۹۴۳۸۲۰، ۰۸ بهمن ۱۳۹۷.

۶۴. ن.ک. کردستان و کرد، صص ۳۲۳، ۳۲۲، ۵۹.

۶۵. «تا سال ۱۹۵۹ عامل دیگری نیز در این صنعت ایفا نقش کرده‌است و آن اتصال چاه‌های نفت کرمانشاه با کردستان عراق است» ن.ک. کردستان و کرد، ص ۲۲۸.

۶۶. ن.ک. کردستان و کرد، صص ۱۵۷-۱۵۴.

۶۷. «رؤسای قبایل به جزء مشکله‌ی مهمی از «سیاست شهری» بدل شده‌بودند و وسیله‌ی این تبدیل نه فقط موجبات سنتی از قبیل ایجاد آشفتنگی‌ها و اغتشاشات عشیره‌ای و اعمال قدرت و غرض ملاکین، بلکه همچنین دریافت این واقعیت بود که با سیاست «مرکزگرایی» و ادغام در نظام و اقتصاد کشور، منافعاتش بیشتر و بهتر تأمین خواهد شد. عباس قبادیان نمونه‌ی خوب این تبدیل و تحول بود با این جریان رؤسای قبایل میل و رغبتی به زندگی شهری پیدا کردند. در واقع شهر کرمانشاه به میدان جنگ و رقابت آگاه بدل گردید. مستشاری انگلیسی شهر کرمانشاه را در وجود رؤسای قبایل بسیار آن به برکته‌ی کوچکی تشبیه می‌کند که گنجایش این همه ماهی بزرگ را ندارد» ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۰۴.

۶۸. «دیری نمی‌گذرد که در انتخابات سال ۱۹۵۲ به‌رغم تضییقاتی که از سوی پلیس اعمال می‌شود، صادق وزیر، یکی از اعضای حزب دمکرات، از مهاباد به نمایندگی مجلس برگزیده می‌شود؛ اما با مداخله‌ی شخص شاه انتخابات باطل می‌شود و امام جمعه‌ی تهران که شیعی مذهب است و بر مردم مهاباد مطلقاً ناشناخته است، به جای او «انتخاب» می‌شود» ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۳۰. همچنین ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۴۲۸.

۶۹. همچنین، ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۳۹۸.

۷۰. در ایران و در سال‌های اخیر به «اهل حق» هم شناخته می‌شوند.

۷۱. مک‌داول می‌نویسد: تا کنون درباره‌ی کردهای کرمانشاه مطالب چندانی منتشر نشده‌است. در اینجا کردها مانند اکثریت ایرانیان پیرو مذهب شیعه‌ی اثنی-عشری‌اند یا به «اهل حق» تعلق دارند... گرویدن مردم اهل حق به تشیع ظاهراً امری ساده بود و به مقتضای مناصت صورت می‌گرفت. برای مثال، خاندان اردلان شاید خود یقوت‌پیرو مذهب اهل حق بود، اما در حوالی دهه‌ی ۱۸۲۰ شخص والی و اعضای ارشد خاندان متعرف به کیش شیعی بودند و خود را شیعی مذهب معرفی می‌کردند. این امر دامنه‌ی وصلت‌های زناشویی را توسعه می‌داد و موقع خاندان را برای حکومت تحکیم می‌کرد. ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۱۵۵. همین‌طور شیعه شدن کلهرها که «پارسان» بودند. ن.ک. همان، ص ۱۵۶.

۷۲. «مک‌داول» می‌گوید: در جبهه‌ی جنوب، نیروهای انگلیسی تا ماه دسامبر نتوانستند خانقین را تصرف کنند. در بهار به سوی شمال پیش رفتند؛ کفری و نوز و کرکوک را اشغال کردند و در مورد شناخت حکم و نظارت بر بریتانیا در سلیمانیه با اعیان و اشراف محل به مذاکره پرداختند... در این ضمن، فروپاشی روسیه بریتانیا را بر آن داشت که برای حفظ بی‌طرفی ایران و در واقع «حفظ» ایران از سلطه‌ی دشمن، سیاست فعال‌تری در پیش گیرد. در دسامبر ۱۹۱۷ بریتانیا بر آن شد که قصر شیرین را اشغال کند. ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۲۰۲.

۷۳. همچنین، ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۱۹۶.

۷۴. «در محل شایع بود که انگلیسی‌ها برای ناتوان کردن اهالی و از بین بردن امکان هرگونه شورش و اغتشاشی، مواد خوراکی را می‌خریدند و می‌سوزاندند» ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۰۴.

۷۵. دامنه‌ی این سیاست‌های مرکزگرا چنان وسیع بود که عباس کلهر از بزرگ‌ترین ملاکین منطقه، که در سال ۱۹۲۲ ایخان کلهر شد، در سال ۱۹۲۶ به حکم مرکز مجبور به اقامت اجباری در تهران گردید و تا سال ۱۹۴۱ اجازه نیافت به کرمانشاه بازگردد! ن.ک. تاریخ معاصر کرد، صص ۳۴۰-۳۹۹.

۷۶. اینکه تا زمان نوشتن کتاب «کردستان و کرد» توسط دکتر قاسملو، کرمانشاه تنها شهر شرق کردستان بود که اتاق بازرگانی داشت. ن.ک. کردستان و کرد، ص ۲۲۲، نشان‌دهنده‌ی توفیق سیاست‌های مذکور است.

۷۷. کومه‌لای ژبانه‌وی کوردستان/کمیته‌ی احیای کردستان؛ فعالیت آن سری بود و سپس تحت نام حزب دمکرات کردستان (ایران)، آشکار گردید. ن.ک. جنبش ملی کرد، ص ۲۰۸.

۷۸. همچنین: «کومه‌ل» در قالب سلول‌های حزب سازمان یافته بود. ظرف شش ماه عضو صدها پیدا کرد. در آوریل ۱۹۴۳ نخستین کمیته‌ی مرکزی آن انتخاب شد و به اعزام فرستادگانی به شمال و جنوب آغاز کرد. در شمال تا مرز شوری و در جنوب تا حوالی سنج، یعنی تا آخرین حد حوزه نفوذ مه‌باد» ن.ک. تاریخ معاصر کرد، صص ۴۰۵.

۷۹. ن.ک. کردستان و کرد، ص ۳۰۲.

۸۰. وضعیت خوانین که مشخص بود: تن به تطمیع تهران و بریتانیا داده و برای تأمین منافع خود، به همراهی با حکومت مرکزی دلخوش بودند. جنبش کردی به دلیل ضعف ارتباطات، حتی راه‌ها، نمی‌توانست نفوذ فراگیری بین احاد کردهای جنوب زاگرس پیدا کند.

۱۹ آوت ۱۹۵۳ میلادی.

۸۲. پیروان یارسان به نام‌های «کاکه‌ای»، «هل حق»، «طایفه» نیز خطاب می‌کردند. اما «شاملو»، «صارلی»، «هل سز»، «گوران»، «چراغ-سندرون»، «علوی»... و یا حتی مغرزان خطاب کردن آنان همچون «شیطان پرست» و «خورشیدپرست» نیز از دیگر نام‌هایی است که به اشتباه بر یارسانی‌ها نهاده‌اند. ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، صص ۱۱-۱۰.

83. Pragmatism

۸۴. همچنین ن.ک. گنجینه‌ی یاری، ص ۱۰۳.

۸۵. همچنین ن.ک. گنجینه‌ی یاری، صص ۵۸، ۷۰، ۸۶، ۸۷، ۱۰۳.

۸۶. دو اصطلاح یارسانی «چکیده» و «چسبیده» - که متأسفانه هر دو هم فارسی هستند - به دو گروه متفاوت از سرسپردگان یارسانی اطلاق می‌گردد: «چکیده» به سرسپردگانی اطلاق می‌گردد که پدرشان یارسانی بوده و این آیین میراث‌وار به اینان رسیده‌است؛ اما «چسبیده» به کسانی اطلاق می‌شود که پدر یارسانی نداشته و تحقیقی این آیین را پذیرفته و طی مراسم «سرسپاری» به آن مشرف گردیده‌اند.

87. Monologue discourses

۸۸. ن.ک. گنجینه‌ی یاری، ص ۱۱.

۸۹. مناسک عبادی یارسانان که به صورت جمعی برگزار می‌شود.

۹۰. «پیر بنیامین» در «یارسان» مسئول شفاعت یاران نزد «سلطان» یعنی نزد «مظهر حق» است.

۹۱. رووی کرد وه که‌رم می‌ردانی قه‌تار بنیام موازوو شفای گوناکار

نژی موه‌خشی یار شهرتی ته‌بار

۹۲. ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، ص ۶۲

۹۳. به نقل از شناخت اساطیر ایران، جان راسل هیلنر، ص ۳۳۰؛ همچنین در بحث شهادت و قربانی و ارتباط آن با مفاهیم مهری ن.ک. گنجینه‌ی یاری، صص ۱۴-۱۵.

۹۴. ن.ک. رسایی گوره‌جویی، سید امین، پیر نرگس چم.

۹۵. ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، صص ۵۷، ۴۲، ۵۶.

۹۶. نهو کووی دهوام

بارگای شام وستنه نهو کووی دهوام

نه رهم خوجام به‌یام سهرسام

نهو قوربان ویم بیم نه گوهر نامام

ته‌کبیر کاردم وانام سراسر

کاردم ناماوه ویمش بری سهر.

۹۷. از مناسک قربانی در آیین یارسان که کارد پیش از انجام قربانی، با دعا متبرک می‌شود.

۹۸. ن.ک. سلطانی، محمدعلی، قیام و نهضت علویان زاگرس در (همدان، کرمانشاهان، کردستان، خوزستان، آذربایجان)، یا، (تاریخ تحلیلی اهل حق). همچنین: طاهری می‌نویسد: «وجود ذهنیات مختلف از زوایای گوناگون، همچنین شخصیت‌های اصلی در اسلام که تماماً جزء افراد شاخص یارسانی می‌باشد (می‌باشند) این امر را القاء می‌کند که یارسانی را از شیعیان تندرو معرفی کنند و همین امر سبب گردیده تا اغلب محققین را بر آن دارد که به اشتباه اینان را علویان و یا غلات معرفی کنند، در صورتی که الزاماً به این نام‌ها خطاب نمی‌گردند». ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، صص ۱۳-۱۲.

۹۹. همچنین: «می‌توانند به نام دین یاری تشکیلات جدید ارائه دهند». ن.ک. گنجینه‌ی یاری، ص ۱۰۹.

۱۰۰. به اعتقاد نگارنده، بینش و جنبش یارسانی از همان قرن دوم و دوهی پهلوی تحت فشار حکومتی بوده‌است.

101. Opposition

۱۰۲. گرچه یارسانان همواره از طرف مسلمانان نیز تحت فشار بوده‌اند، از جمله، فشار نومسلمانان هورامان که باعث مهاجرت یارسانان از هورامان شد. ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، ص ۲۷.

۱۰۳. برخی از این نخله‌ها، نهضت‌هایی با اقدام سریع در جهت اصلاحات بوده‌اند. ن.ک. تاریخ و فلسفه یارسان، ص ۹.

۱۰۴. «تصادفی نیست که پروژه‌ی اصلاح زبان، ویژگی تمام پروژه‌های ملت‌گرا (و دمکراتیک) است». ن.ک. ملت‌ها مهم‌اند (فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان وطنی)، ص ۳۱۱.

۱۰۵. همچنین ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۵۴

106. Ideology

۱۰۷. رشته‌کوه‌ها سرعت تبلیغات دینی را کم می‌کنند. ن.ک. ملت‌ها مهم‌اند (فرهنگ، تاریخ و رؤیای جهان وطنی)، ص ۲۹۴، اما به نظر نگارنده به آن «عمق» و «ماندگاری» می‌بخشد.

۱۰۸. همچنین ن.ک. تاریخ معاصر کرد، صص ۴۱۸-۴۱۷.

۱۰۹. همچنین ن.ک. تاریخ معاصر کرد، ص ۵۵.

۱۱۰. برای مثال به اعتقاد یارسانان، «یحیی» در زمان مسیح و یا «سیاوش» در ادیان ایران باستان، جامه‌ای از ذات «یادگار» بوده‌اند.

۱۱۱. ن.ک. گنجینه‌ی یاری، صص ۲۶-۲۳، از جمله: نه‌بَر تا و بار علی بی‌گردش نه‌بَر تا و بار؛ ترجمه: از آب تا خشکی، علی بود صاحب زمین و دریاها.

۱۱۲. لشکر دالاهو، حزب دمکرات کردستان ایران.

۱۱۳. «از دیه (داریان) در اورامان تا (میان‌دریند) کرمانشاه شاهو نامیده می‌شود. بعید نیست که واژه‌ی شاهو در کلام‌های کردی یادآور این سرزمین باشد». ن.ک. گنجینه‌ی یاری، ص ۸۲؛ البته بحث کوهستان «شاهو» به‌طور اخص در جای خود باقی است.

۱۱۴. از کوه‌های مقدس یارسان.

تا جُزوی نه‌دی سهر نه دالاهوو

نمه‌بوو نزدیک شهرت بالاموو

۱۱۵. «تیمور باتیارانی» که در سیزه میدان کرمانشاه اعدام شد؛ به باور بخشی از یارسان، جامه‌ای از ذات «یادگار» بوده‌است.

۱۱۶. تا ته‌مور پای ته‌وق نه‌ریزوو وه هوین

پشت زالمان نمه‌بوو زوین

۱۱۷. نسخه‌ی دستنویس منطقه‌ی گوران معروف به دفتر پردیوری به خط معارف امیری، سال ۱۳۶۷.

به‌رگ خُوره‌نگی یادگار پووشا

غولامان دیشان شا به‌نش به‌خشا

غولامان دیشان وه مه‌عجراتش

به‌رگ خُوره‌نگی بی وه خه‌لاتش

تمام کوردستان دا وه به‌راتش

یه‌کسر کرده‌و کورد و کوردستان

هم وه مه‌عجرات هم وه سفرو خان