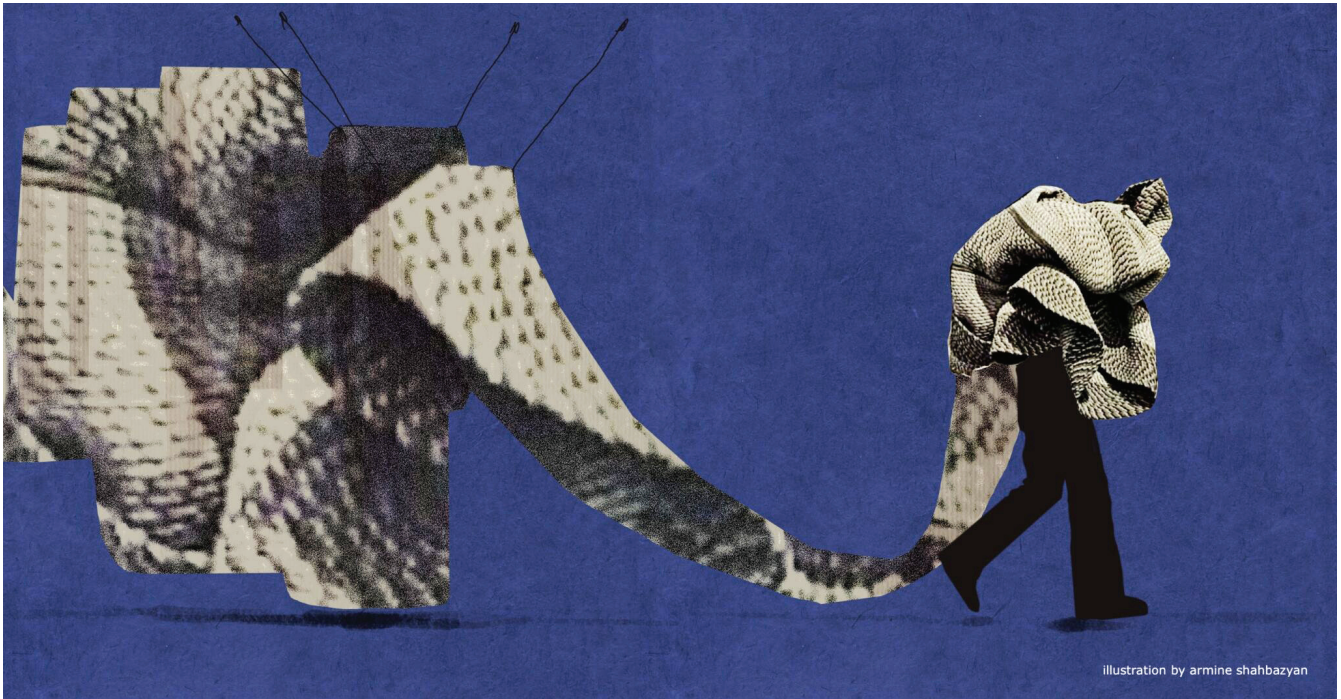


دیسپوزیٹیف ایران شهری و سازوکارهای زبان شناختی سلطه: فرو دست سازی زبان های غیر فارسی در متن

نوید جوانمردی



«باید از ایران دفاع کرد، به نام یا به ننگ.»

جواد طباطبایی

مقدمه

زبان در رویکردهای متاخر فلسفه زبان، جامعه‌شناسی زبان و زبان‌شناسی اجتماعی، و عمدتاً از چرخش زبانی فرهنگی به بعد، صرفاً وسیله‌ای خنثی، عام و غیر تاریخی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه در زبان و با زبان است که هویت‌سازی، ارتباط‌سازی، معنا دهی و برساخت جهان از یک سو و از سوی دیگر، دیگری‌سازی، سلسله مراتب‌سازی، قدرت و طرد، رخ می‌دهند. در واقع زبان نوعی کنش، سیاست و در عین حال امکان و ظرفیت نظام‌مند معنا و روایت برای ممکن شدن هویت و هستی است. بنابراین مقاله حاضر در منطق برساخت زبانی واقعیت اجتماعی نگاشته شده است. بنا به این منطق تعریف، دستیابی به واقعیت و درونی کردن آن از دریچه نظام زبانی ممکن می‌شود. زبان دریچه روایت، تخیل و حافظه جمعی است. واقعیت برای اینکه معنادار و ممکن شود باید به شکل زبان و در زبان درآید. از این رو واقعیت خصلتی روایتی پیدا می‌کند. در واقع جهان به اشکال روایی متفاوت بیان، معنادار و زیسته می‌شود.

در نتیجه این مقاله با نقد و کنار گذاشتن برداشت‌های کلاسیک که زبان را صرفاً به ابزار یا عنصر و مولفه‌ای خنثی تقلیل می‌دهند یا حتی آنچنان که زبان‌شناسی خرد زبان را از کاربرد، موقعیت و قدرت تفکیک می‌کند، این امر را توضیح می‌دهد که زبان فارسی، نه به مثابه زبان خنثی، طبیعی و فراتاریخی آنچنان که در روایت هرژمونیک ایران‌شهری از آن دفاع می‌شود، بلکه در مقام مکانیسم و استراتژی مرکزی تولید و بازتولید مبانی هستی-معرفت‌شناختی ایران‌شهری و روایت ازلی‌گرایی ایران؛ همزمان به‌طور تاریخی به ۱: طرد و سرکوب در سطح عناصر خرد زبانی، یعنی گویش‌ها، لهجه‌ها و زبان‌ها و ۲: به سرکوب سیستماتیک تمامیت زبانی، یعنی روایت‌ها، هویت‌ها، تخیل‌ها، خاطرات جمعی،

جهان‌های معنایی و نشانه‌شناختی نظام‌های فرهنگی و در کل آنچه که برسازنده زبانی هستی‌های تاریخی به مثابه سوژه‌ها و کل‌های متفاوت است، پرداخته و آن‌ها را در مقام زائده و تهدید، در معرض خشونت نمادین و نسل‌کشی روایی/زبانی، قرار داده است. بنابراین هرگونه راه‌های دیگر برساخت و روایت جهان، دیگر اشکال زندگی، زیست‌جهان و تخیل، به واسطه موقعیت هژمونیک زبان فارسی، در موقعیت حذف، هویت‌زدایی و انکار قرار داشته‌اند. در نتیجه نزاع زبان‌شناختی در معنای کلان، مکانیسم سلطه فرا روایت ایران‌شهری و بازتولید و شیء واره کردن مفهوم ایران بوده است. بنابراین زبان، نه میانجی، بلکه عامل نزاع گفتمانی در ایران بوده است، از این رو زبان فارسی و به تبع هویت فارسی که در گفتمان ایران‌شهری به مثابه هویت ازلی، خنثی، عام و نامرئی ایران معرفی شده‌اند، نقش اساسی در به حاشیه رانی هویتی، معنایی و روایتی، سیاسی و ایدئولوژیک داشته است.

مقاله حاضر با استفاده از پارادایم برساخت زبانی واقعیت، نظریه زبان‌شناختی باختین، زبان به مثابه سیاست پل جی و واسازی دریدا، به واکاوی استراتژی‌های زبان‌شناختی ایران‌شهری جهت سلطه و در نهایت میل به امحای تمامیت هستی-معرفت شناختی دیگری پرداخته است، از این رو مقاله حاضر قانون اساسی و اصل ۱۵ قانون اساسی را مبنای تحلیل و واسازی قرار داده است و بر این باور است که قانون اساسی نه زمینه حمایت از زبان‌های غیر فارسی، که زمینه مغلوب گفتمانی و روایتی آن‌ها از یکسو و از سوی دیگر بازتولید و مشروعیت بخشی عقل ایران‌شهری را فراهم کرده است. از آنجا که سیاست تولید و بازتولید ایران‌شهری به واسطه و در زبان ممکن می‌شود، زبان فارسی، نه به عنوان زبان ازلی جغرافیای ایران، بلکه زبان برساخته و گفتمانی، جهت سرکوب و نابود سازی دیگر اشکال زبان‌ها، زندگی‌ها، روایت‌ها و جهان‌های معنای بدیل و متفاوت این جغرافیا است. این مقاله توضیح می‌دهد که قانون اساسی زبان‌های غیر فارسی را در نقش دستوری متمم قیدی _ که قابل حذف و غیرضروری است _ بر زبان فارسی قرار داده است. برای توضیح دقیق این گزاره ابتدا مبانی نظری مقاله توضیح داده خواهد شد، سپس ایران‌شهری در دو سطح انتزاعی و انضمامی، یا جامعه شناختی و متافیزیکی صورتبندی می‌شود و در آخر استدلال مرکزی مقاله بسط و توضیح داده خواهد شد.

ادبیات نظری

1-1 ساختار زبان، روایت و نزاع بر سر معنا

زبان آنچنان که در برداشت فهم متعارف رایج است صرفاً ابزار ارتباط نیست، در واقع نه ابزار است نه میانجی است، بلکه در واقع زبان برسازنده واقعیت و تنها دریچه دسترسی به واقعیت است، از این رو در جامعه شناسی زبان هم با پدیده برساخت زبانی واقعیت طرف هستیم. زبان نه برساخته اجتماعی صرف، که برسازنده است، زبان جهان را می‌سازد. از طرفی زبان خود جهان است و از طرفی دیگر زبان در جهان قرار دارد. بنابراین زبان حد واسطه ابژه و سوژه نیست، که سوژه با به کارگیری زبان به آگاهی عینی از هستی دست یابد،_ برداشتی کلاسیک که به لحاظ فلسفی به دوالیسم دکارتی برمی‌گردد_ از این دیدگاه این امر استنباط می‌شود که زبان آینه واقعیت و یا بازتاب دهنده واقعیت عینی نیز نیست آنچنان که در برداشت‌های کلاسیک پوزیتیویستی رایج بود. ریشه این نوع برداشت جدید از زبان که قابل تقلیل به ابزار، میانجی، آینه و بازتاب دهنده واقعیت نیست، به ساختارگرایی برمی‌گردد که عموماً با نام فردیناند سوسور گره خورده است.

سوسور برخلاف رویکردهای کلاسیک تاریخی که بر تاریخ واژگان، دگرگونی قواعد، گرامر، شکل‌گیری صرف و نحو و... متمرکز بود، رویکردی نوین پایه‌گذاری می‌کند، که بر نظم، قاعده و ساختار متمرکز می‌شود، به جای کثرت با نظم طرف هستیم، به جای روبنا، با زیربنا، به جای مطالعه در زمانی^۱، با مطالعه همزمانی^۲ زبان روبرو هستیم. در این رویکرد کلیت زبان مطالعه می‌شود، به جای حرکت از کلیت به جزئیت، مطالعه زبان مساوی می‌شود با حرکت از جزئیت به کلیت، از تکرر داده‌ها به آنچه که ثابت است و نظم و ساختار می‌بخشد، بنابراین زبان ساختار و کلیتی قاعده‌مند تعریف

1 - Synchrony

2 - Diachrony

می‌شود که به جهان اشفته پارول/گفتار ثبات می‌دهد. ساختارگرایی سوسوری تقریباً همزمان با ظهور پدیدارشناسی هوسرل می‌شود، این دو رویکرد بر آن بودند تا از سویی پروژه دکارتی که تلاشی برای یافتن بنیان قطعی علم بود را در مسیر جدیدی، یعنی زبان و آگاهی، بیابند و از سویی دوالیسم سوژه و ابره را کنار بگذارند. نتیجتاً مشکل قدیمی اینکه ایا جهان بیرونی از سوژه، به صورت واقعیت مستقل، وجود دارد یا نه، دور زده می‌شد. آنچنان که در پدیدارشناسی هوسرل این حکم وجود داشت که آگاهی خاصیتی روی‌آوردگی^۳ دارد، یعنی همیشه معطوف به چیزی است (آگاهی به/آگاهی به چیزی) و بنابراین تجربه ممکن می‌شود، که با در پراتز قرار دادن وجود واقعیت خارجی و کنار گذاشتن پیش فرضها، شناخت قطعی نیز ممکن می‌شد. به همین نحو زبان نیز ساختاری فرض شد که همواره معطوف به چیزی است، و بنابراین زبان نیز در جهان قرار دارد. در رویکرد سوسور معنا نه در بیرون، که در نظام‌های بسته نشانه‌شناختی ممکن می‌شد. به‌طور کلی مشکل جهان خارجی و این پرسش که جایگاه معرفتی زبان و آگاهی کجاست حل می‌شد.

با این حال باختین مسیر جدیدی به روی زبان‌شناسی باز می‌کند، در واقع باختین زبان‌شناسی را از تمرکز بر لانگ و ساختار به تمرکز بر پارول سوق می‌دهد. در واقع نقد باختین بر سوسور این است که سوسور زبان را به ساختار انتزاعی عام تقلیل داده است و دچار عینیت‌گرایی انتزاعی شده است، در حالی که زبان بدون سوژه و پارول هیچ کاربردی ندارد. از این رو زبان فقط در امر روزمره است که واقعیت می‌یابد و ممکن می‌شود. بنابراین، زبان در موقعیت است که معنا پیدا می‌کند، در کاربردهای روزمره و در لابه‌لای پارول است که معنا پیدا می‌کند. از این رو گرچه سوسور کوشید تا مبنایی ساختاری برای فهم واقعیت انضمامی ایجاد کند، اما در واقع زبان را در نظام انتزاعی بسته محصور کرد. از این لحاظ باختین به نوعی به پیشا سوسور باز می‌گرداند، به دنیای اشفتگی و تکثر معنا.

نقد دیگر باختین بر سوسور این است که هیچ ساختار زبانی عام و واحدی وجود ندارد، بلکه ساختار شکاف یافته است و در واقع ساختارهای متعددی وجود دارند، روایت‌های متعددی وجود دارند نه یک روایت و یک ساختار. بنابراین نمی‌شود مثلاً مارکس، هگل یا داستایوسکی را به ساختار واحد یا گفتمان واحد نویسنده تقلیل داد، بنابراین ساختار زبانی نه فقط بسته و ثابت نیست بلکه شکاف یافته و به روی تغییر باز است، بنابراین روایت‌های متعدد و ناهمگنی وجود دارند که قابل تقلیل به یک ساختار، مرکز و هسته بسته نیستند. این امر راه را برای نتیجه‌گیری دیگری باز می‌کند و آن اینکه گرچه سوسور درکی اجتماعی از زبان را فراهم کرد اما باختین زبان را به سمت و سوی تاریخی اجتماعی برد. بنابراین نه فقط هیچ روایت واحدی وجود ندارد، بلکه هیچ معنای واحدی نیز وجود ندارد. معانی متکثراند، روایت‌ها متفاوت‌اند و به‌طور متفاوت نیز جهان را برمی‌سازند، و در واقع جهان‌های معنایی متفاوتی وجود دارند. همچنین، واژه‌ها نه فقط معانی متعددی دارند، بلکه تاریخ‌های متفاوتی نیز دارند. واژه‌ها آکنده از تاریخ‌اند، هیچ درک فراتاریخی از هیچ واژه‌ای وجود ندارد. مثلاً واژه‌های زیبا، زیبایی، بدن و ... در دوره‌های تاریخی مختلف معانی متفاوتی دارند، بنابراین واژه، زبان و روایت، تاریخی و متکثر هستند.

از این رو زبان و واژه نه فقط خصلت تاریخی دارند، بلکه ماهیتی ارتباطی، بینا متنی و بینا گفتمانی دارند. به عبارتی باختین می‌گوید متن هیچگاه خود بسنده نیست، متن و زبان قابل تقلیل به منطق درونی‌شان نیستند. بنابراین، واژه، معنا و متن، از این جهت که تاریخ دارند، همواره معانی دیگری در خود نهفته دارند، و در عین حال انتظار معانی دیگری نیز می‌کشند و در همان حال به نزاع با دیگر معانی نیز می‌پردازند. مثلاً واژه ملت برای گروه‌های مختلف در دوره‌های مختلف معنای یکسانی ندارد، در واقع شکل‌گیری و تثبیت معنا بستگی به معانی رقیب و متعارضی دارد که با آن‌ها نزاع می‌شود. نتیجتاً، زبان ماهیتی دیالوگی، نزاع‌آمیز، متکثر و شکاف یافته دارد. بنابراین بری از تضاد و منافع نیز نیست. زبان، واژه‌ها و روایت‌ها علاوه بر اینکه تاریخ دارند،

بلکه حاوی منافع نیز هستند. منافع گروه‌ها و طبقات اجتماعی مختلف، همواره بر واژگان، روایت‌ها و زبان سایه افکنده است، از این جهت کاربرد یکدستی از زبان در زندگی روزمره نیز وجود ندارد. طبقات اجتماعی و گروه‌های اجتماعی بنابه منافع، جایگاه‌ها و ایدئولوژی‌های متفاوت به‌طور متفاوتی از زبان استفاده می‌کنند، روایت می‌کنند، واژه‌ها را می‌سازند و به‌طور کل زندگی‌ها و جهان‌های متفاوتی را برساخت می‌کنند. نتیجه اینکه زبان‌های متفاوت عرصه نزاع ایدئولوژی‌های متفاوتی است. بنابراین زبان خنثی و عینی که مدعی از آن همگان، برای همگان باشد و یا مدعی بازنمایی همگان باشد تنها برساخته قدرت و فرهنگ مسلط است. از این رو باختین نظریه زبان‌شناختی را با نظریه مارکسیسم پیوند می‌دهد.

همچنین به دلیل خاصیت چند معنایی و چندآوایی بودن، زبان ماهیتی دموکراتیک و دیالوگی دارد. یعنی زبان از طرفی ماهیتی ارزش‌گذار دارد و از طرفی دیگر مکالمه‌ی است. زبان از طرفی حاوی دیگری است، دیگری در زبان است، و پیش‌گفته‌ها و تاریخ را در خود حمل می‌کند. این نکته به‌نظر باختین، مایه‌ی تاسف نبوده بل گواه بر سرشت اجتماعی مثبت و ایجابی (سرشت مکالمه‌ی) همه‌ی زبان‌ها است؛ جنبه‌ای از زبان (باختین گاه از اصطلاح دگرآوایی یا زبان چندآوایه استفاده می‌کند) همان جنبه‌ی است که فرهنگ مسلط اغلب می‌کوشد آن را به نفع یک آوا، یک معنا، یک حقیقت (تک‌گویی) سرکوب کند. در آثار باختین، در برابر گرایش تک‌گویانه‌ی ایدئولوژی و قدرت مسلط، نیروی مکالمه‌ی موجود در زبان و جامعه مورد توجه و تجلیل قرار می‌گیرد (آلن، ۱۴۰۰: ۱۲۸). به‌طور خلاصه زبان انباشته از روایت‌ها، جهان‌های معنایی متفاوت و صداهای متفاوت است. زبان عرصه تاریخ هستی‌های متفاوت است، همان‌طور که هایدگر می‌گوید زبان خانه وجود است. از این رو گروه‌های اجتماعی مسلط، فرهنگ‌های مسلط و دولت‌ها همواره می‌کوشند ماهیتی یکدست بر زبان حاکم کنند.

بعد از باختین، مایکل هالیدی نیز درک و بینش گسترده‌تری از زبان ارائه می‌دهد،

هالیدی زبان را به مثابه ظرفیت، توانش و منبع سیستماتیک ایجاد معنا به کار می‌برد، هالیدی با این حال معتقد است زبان تنها یکی از نظام‌های معنایی است، نظام‌های دیگری نیز وجود دارند، مثلاً هنر، موسیقی، ادبیات و... این نظام‌ها در ارتباط با یکدیگر قرار دارند. بنابراین هالیدی دو گزاره بنیادی استنباط می‌کند: ۱: زبان فرهنگی نیز هست، ۲: زبان با زمینه فرهنگی و اجتماعی پیوند خورده و در این زمینه کارکرد و نقشی ایفا می‌کند. به عبارتی زبان در موقعیت است که نقش و کارکردی ایفا می‌کند. از این لحاظ هالیدی تحت تاثیر یاکوبسن، جان فرث و مالینوفسکی قرار دارد. پرسش اساسی هالیدی این است که زبان چگونه عمل می‌کند؟ در واقع چگونه از زبان استفاده می‌شود؟ پاسخ هالیدی این است که زبان سه کارکرد دارد، کارکرد بازتابی یا تاملی، کارکرد بیناشخصی، کارکرد گفتمانی. کارکرد بازتابی زبان این است که به شخص امکان بیان تجربه‌اش از خود و جهان را ممکن می‌کند. به عبارتی کارکرد تاملی، خود و جهان را ممکن و معنادار می‌کند. کارکرد دوم ایجاد ارتباط است و کارکرد سوم ایجاد پیوند درون زبانی یا درون گفتمانی بین اجزا است. کارکرد سوم، کارکرد نظم بخشی و کلیت دهی به زبان است. از این منظر تجارب متکثر و اشفته ساختار پیدا می‌کنند. در واقع معنا حاصل روابط درون زبانی یا گفتمانی است. این رویکرد، رویکرد ساختاری سوسور و ارتباطی-بینامتنی را ادغام می‌کند. بنابراین هالیدی با این نوع نگاه رسماً نظریه کارکردی را پایه گذاری می‌کند. در این راستا، پل جی نظریه کارکردی هالیدی را پله‌ای دیگر ارتقا می‌دهد، از نظر پل جی زبان چند خاصیت مهم دارد و آن اینکه: زبان کاری انجام می‌دهد، هویتی می‌سازد و اطلاعاتی را منتقل می‌دهد^۴ که بعدها کارکردهای دیگری به زبان اضافه می‌کند، که شامل هفت «کارکرد ساختی زبان» می‌شود.

از نظر پل جی زبان صرفاً بین انسان‌ها ارتباط برقرار نمی‌کند بلکه بین اشیاء نیز ارتباط برقرار می‌کند، زبان برای اشیاء و انسان‌ها هویت می‌سازد، چنانکه آلتوسر معتقد بود

4 - Doing/informing/being

ایدولوژی سوژه‌ها را فراخوان می‌دهد، به همان قسم زبان و ایدولوژی برای انسان و اشیاء هویت می‌سازند، تعریف می‌کنند و دسته بندی می‌کنند. زبان در واقع بین امور پیوند برقرار می‌کند. از نظر پی جی (۲۰۱۱) زبان ماهیتی سیاسی دارد، زبان سیاسی است، به عبارتی دقیق‌تر زبان سیاست است، زبان در واقع سیاسی است به این معنا که خیر جمعی را توزیع می‌کند. (بنگرید به پل جی، ۲۰۱۱). بنابراین زبان سلسله مراتب می‌سازد. از این رو زبان امتیاز می‌بخشد و پیوند جدایی ناپذیری با قدرت، سیاست و ایدولوژی دارد. زبان به همان قسم که سیاست است، امتیاز توزیع می‌کند و در واقع به همان قسم نیز در خدمت عدالت اجتماعی قرار دارد. بنابراین دو خصلت متضاد قدرت و رهایی را زبان یدک می‌شد.

پل جی (۲۰۱۱) می‌گوید زبان توزیع‌گر نه فقط خیر جمعی است، باید و نباید تعیین می‌کند، امتیاز و برتری می‌بخشد، بلکه توزیع‌گر سلسله مراتب اهمیت است. زبان تعیین می‌کند چه چیزی اهمیت شنیده شدن و دیده شدن دارد و ندارد، از این رو زبان بازنمایی چیزی شبیه به سلسله مراتب توزیع محسوسات رانسیر است. علاوه بر این‌ها زبان حاوی مفروضات، نشینده‌ها، حذف شده‌ها و خطوط سفید است. در واقع پل جی می‌گوید تحلیل زبان بایستی متوجه چیزی فراتر از آن چه که مولف و متن می‌گویند باشد، یعنی متوجه ناگفته‌ها، خطوط سفید، جاهای خالی متن، بیرون‌گذاشته‌ها، در واقع باید پرسید متن چه چیزهایی را بیرون می‌گذارد؟ چه شیوه‌های بدیلی حذف شده‌اند؟ و به چه شیوه‌های دیگری متن می‌توانست بیان شود؟ نتیجتاً پل جی می‌گوید باید بین از متن آشنا زدایی کرد و دیالکتیکی بین درون و بیرون، گفته و ناگفته، متن و زمینه برقرار کرد. بنابراین آنچه که مهم است صرفاً ادعاهای متن نیست بلکه آنچه مهم است که متن نمی‌گوید و بیرون می‌گذارد.

رولان بارت نیز متن را با اسطوره و فرهنگ مسلط پیوند می‌دهد، در واقع متن فرای مدلول ظاهری‌اش، چیزی دیگری نهفته است. از این رو زبان صرفاً یک مرتبه نیست، بلکه دو مرتبه است. در واقع معنای مرتبه اول را به دوم تبدیل می‌کند، در پس

ظاهر عینی متن، اسطوره‌ای وجود دارد که به ازلی سازی، عادی سازی و طبیعی سازی فرهنگ مسلط کمک می‌کند، بنابراین متن در واقع دوگانه است، و همیشه می‌توان به بعد ظاهری متن ارجاع داد. در نقد بارت به سوسور، سوسور تنها زبان را به مرتبه اول تقلیل داده بود. زبانی که سوسور مورد مطالعه قرار می‌داد یک نظام اول مرتبه^۵ است: زبان متضمن یک دال، یک مدلول، و آمیزش آن‌ها در قالب یک نشانه است. اما اسطوره‌ها بر پایه‌ی نشانه‌های از پیش موجود عمل می‌کنند، نشانه‌هایی که می‌توانند مکتوب یا متن، عکس، فیلم، موسیقی، ساختمان، یا لباس باشند (آلن، ۱۴۰۰: ۷۴). بنابراین اسطوره مرتبه اول نشانه را بکار می‌گیرد تا برای مدلولی دیگر ولو غیر آشکار که مشروعیت بخشی و ابدی سازی می‌کند، بکار بگیرد.

بنابراین زبان سیاست است و بدون زمینه هیچ معنایی ندارد. نکته مهم آن که صرفاً محتوای زبانی نیست که سیاسی است بلکه اساساً خود فرم و گرامر هم سیاسی است. حتی انتزاع کردن گرامر و قواعد زبان‌شناختی از کلیت اجتماعی خود نیز عمل سیاسی است. تعیین کردن آنچه که زبان است و نیست نیز با قدرت فرهنگی پیوند خورده است. بنابراین گرامر و فرم نیز سیاسی و امتیاز بخش هستند چراکه مبتنی بر تعیین باید و نباید، تعیین شیوه‌ها و حدود، درستی و نادرستی و ... هستند. بنابراین نه زبان خنثی و عامی وجود دارد و نه زبان بی‌طرف و نه رویکرد خنثی زبان‌شناختی وجود دارد، از این رو زبان‌شناسی که در ایران از سویی از امر اجتماعی برکنده می‌شود و مدعی عینیت و بی‌طرفی است خود حاوی ایدئولوژی و سیاست دیگری است، همچنین دعاوی ایرانشهری بر سر زبان یا گویش بودن برخی زبان‌ها نیز در همین بستر نزاع زبانی و فرهنگی معنا پیدا می‌کند.

بنابراین زبان به خودی خود، برکنار از زمینه و امر اجتماعی هیچ معنایی ندارد، نشان داده شد که حتی گرامر و فرم نیز خود سیاسی هستند. گرامر می‌تواند دستوری، اختیاری و... باشد، معنای متن را عوض کند، عناصری را در مقام فاعل قرار دهد

5 - first-order system

یا بیرون بیندازد. از جمع بندی این بخش می‌توان گفت به‌طور کلی زبان دو خصلت اساسی دارد: زبان، امکان زیستن، هویت، احساس تعلق، معنایابی و فهم و برساخت واقعیت را ممکن می‌کند، بدون زبان هیچ امر اجتماعی شکل نمی‌گیرد. از سوی دیگر هیچ زبانی جزئی، محلی و بی ارزش‌تر نیست مگر یک قدرت و سیستم سیاسی و فرهنگ مسلط آن را با حذف و ادغام و طرد بی ارزش کند، این خصلت سیاسی و ایدولوژیک متن و زبان است.

1-2 متن، قدرت و ایدولوژی

غالباً دریدا را با واسازی می‌شناسند، در مورد واسازی می‌توان گفت که هرچند بنا به برخی تفاسیر (چوت، ۱۴۰۰) نمی‌توان واسازی را همچون روش یا نظریه مشخص مد نظر قرار داد، بلکه، بیشتر قسمی رویکرد استراتژیک یا «مجموعه‌ای قواعد باز و غیر بسته، غیر قابل انسداد و نه چندان رسمی به منظور خوانش، تفسیر و نوشتن است» (دریدا، ۱۹۸۳: ۴۰، به نقل از چوت، ۱۴۰۰: ۱۲۲). دریدا واسازی را به‌کار می‌گیرد نه به منظور اضافه کردن فلسفه یا نظام فلسفی جدید، یا خوانشی که قرار است دریافت و تفسیر جدیدی ارائه کند، بلکه نوعی از خوانش فلسفه و تاریخ فلسفه است که بناست تناقضات، ابهام‌ها، حاشیه‌ها و نقاطی که نظام را به فروپاشی می‌رسانند نشان دهد. از این رو قصد دریدا این نیست فلسفه هایدگر یا هوسرل را به فهم و مسیری جدید هدایت کند، بلکه در پی نشان دادن آن است چگونه چنین نظام فلسفی‌ای با جابجایی واژگان یا اضافه کردن واژه سوم در بین دوگانه‌هایی که برآن مبتنی است، می‌تواند فروپاشد. از این رو می‌پرسد لنگرگاه متافیزیکی، مرکز، مفروضات اساسی، دوگانه‌های این نظام‌ها را چگونه می‌توان در حاشیه‌ها و لابه‌لای متن یافت؟ حاشیه‌ها و استثناهای متن کجاست؟ متن چگونه حذف می‌کند؟ عناصر غایب متن چگونه متن را برهم می‌زنند؟

در برداشت پسا‌ساختارگرایی که متأثر از آلتوسر است، مفاهیم هگلی و انسان‌گرایانه

کنار گذاشته می‌شوند، از سوژه مرکززدایی می‌شود، خاستگاه و غایت کنار گذاشته می‌شوند و به جای چنین مفاهیمی بر خاصیت پیشامدی واقعیت، سیالیت، چنداویی متن و معنا تاکید می‌شود. در این رویکرد ایده‌آلیسم و متافیزیک به معنای کوشش برای جستجوی خاستگاه، غایت و معانی نهفته در جهان و در پس چیزها توضیح داده می‌شود. از این جهت پسا ساختارگرایی مرکز، ساختار، غایت، خاستگاه و در کل متافیزیک و مفاهیم متافیزیکی را کنار می‌گذارد. در رویکرد ماتریالیستی، ماتریالیسم نه به معنای وارونه ایده‌آلیسم که گسست از پروبلماتیک‌های آن بود، ماتریالیسم غایت و خاستگاه را با ماتریالیسم مواجهه جایگزین کرد که دیگر خبری از هگل، روح، لوگوس، دیالکتیک و... نبود یا کمرنگ شد. دریدا همانطور که گفته شد درصدد اضافه کردن نظام فلسفه جدیدی نیست، بلکه می‌کوشد تا نشان دهد چگونه کل نظام فلسفی غرب بر آنچه که متافیزیک حضور می‌نامد، همچنان برپاشنه ذات‌گرایی، جوهر و غایت می‌چرخد، چگونه کل تاریخ فلسفه غرب ماهیتی لوگوس محور دارد. دریدا بر خلاف سوسور نمی‌پذیرد معنا حاضر است، در واقع معنا غایب و در تعلیق است، از این رو سوژه گرفتار لغزش بی‌پایان بازی نشانه‌هاست، که بنابه آن معنا ثبات نمی‌یابد بلکه در ارجاع بی‌پایان دال به دال‌های دیگر در تعلیق و بنابراین غایب است. دریدا می‌گوید کل شالوده فلسفه غرب بر ایستایی، حضور و ثبات معنا بوده است، از این رو حضور بر غیاب برتری داده می‌شود، گفتار بر نوشتار برتری می‌یابد چراکه پیش فرض متافیزیکی فلسفه غرب این بوده است که هستی با حضور و گفتار ممکن می‌شود. بنابراین واسازی بهم زدن دوگانه‌ها، برگرداندن غایب و حاشیه است. چنانکه محمد ضیمران (۱۳۷۹) اشاره می‌کند، در واقع واسازی نقد نقد است، آنچه که بیرون و غایب مانده است.

مقاله حاضر دریافت و تفسیر دیوید بوژه (۱۳۸۷) از واسازی به مثابه هم روش تحلیل و هم به مثابه پدیده (چیزی که رخ می‌دهد، آنچنان که مد نظر دریداست)، را مبنا قرار داده است. در این خوانش، بوژه از دریافت دریدا از واسازی نیز فراتر می‌رود و به

مثابه نوعی روش تحلیل انتقادی که دارای سلسله‌مراحل است، مورد استفاده قرار می‌گیرد به نحوی که در پس متون سلسله‌مراتب‌ها، استثناها، دوگانگی‌ها، اقتدار تک‌صدایی و آنچه که طرد شده است و ثبات و انسجام متن را برهم می‌زند، را پیدا کند و نشان دهد، از «مرکز اقتدار» مرکززدایی کند و سپس دوباره متن را به صورت ایجابی از نو بسازد. در این رویکرد خنثی بودن متن رد می‌شود، بر خصلت ایدئولوژیک متن و کارکرد مشروعیت بخش آن تاکید می‌شود و «گروه‌های محروم از قدرت را مد نظر قرار می‌دهد»، در این معنا واسازی در پی شکنندگی‌های دوگانگی‌هاست و نه ثبات و ساختار آن، شکنندگی و فروپاشی آنچه که بنابه این دوگانگی‌ها طبیعی مفروض شده است، در واقع واسازی به عرصه سکوت، غیبت و... تعلق دارد و آنچه را که نیست و غایب و به حاشیه رانده شده است را آشکار می‌کند.

دیوید بوژه (۱۳۸۷) در این راستا هشت گام تحلیل ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از:

- ۱: جستجوی دوگانه‌ها و تقابلهای دوتایی نظیر مرد در برابر زن، که هر دوگانه مراکز متفاوتی دارد و اصطلاحاتی متفاوتی را بازنمایی می‌کند، هر دوگانه طیفی را بر دیگری مسلط می‌کند و دیگری را به حاشیه می‌راند. ۲: بازتفسیر سلسله‌مراتب که در نظام ارزشی نهفته و پنهان یا آشکار، امر به حاشیه رانده شده را بد و غیر واقعی جلوه می‌دهد و بلعکس؛ واژگون سازی می‌تواند راه تحلیل را بگشاید و به ما اجازه دهد به گونه‌ای متفاوت بیندیشیم. چه رخ خواهد داد اگر سلسله‌مراتب مدیر/کار واژگون شود و کارگران اجازه یابند حکم رانی دموکراتیک را اعمال نمایند یا در اختیار گیرند؟ (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۶). ۳: یافتن صدهای یاغی و نفی اقتدار تک‌صدایی روایت، صدهایی که نوع معینی از گفتن حکایت آن را پوشش نمی‌دهد (همان: ۸۷). ۴: وارونه سازی روایت و آشکار کردن سوپه‌های دیگر آن ۵: نفی پی‌رنگ ۶: یافتن استثنای قاعده ۷: ردگیری آنچه که گفته نشده و خاموش مانده است ۸: سامان دهی از نو روایت، وظیفه سامان‌دهی مجدد، تغییر سلطه سلسله‌مراتب دوگانگی در حکایت است. این زمانی است که روایت را دوباره روایت می‌کنیم {...} وقتی

هیچ پیکربندی مرکزی وجود ندارد، متن غیر سلسله مراتبی است؛ دومعنایی است. مسئله این است که چگونه این کار انجام گیرد بدون اینکه یک مرکز را به جای مرکز دیگر قرار دهیم (یک سلسله مراتب به جای دیگری) (همان: ۹۲).

لحظه جامعه‌شناختی دیسپوزیتیف ایران‌شهری

در روایت ایران‌شهری، و آنچنان که یکی از ایدئولوگ‌های معاصر و مرکزی آن، سید جواد طباطبایی مدعی بوده است «ما به مثابه ملت همواره بوده‌ایم»، یعنی ایران به مثابه «یک ملت» همواره بوده است. طباطبایی معتقد است که ایران پیش از پیدایش دولت-ملت‌های اروپایی هم ملت بوده است و هم دارای دولت ملی، با این تفاوت که در دوره مدرن دولت و ملت نوعی صورتبندی متفاوتی پیدا کرده‌اند. بنابراین در این رویکرد ایران در طول تاریخ هویت تاریخی داشته است. طباطبایی با خوانش خاص فلسفه سیاسی هگل، خصوصاً آنچه که در عناصر فلسفه حق از ایران به‌عنوان آغازگر تاریخ یاد کرده بود، می‌کوشد این گزاره هگل را در نظریه پردازی مدرن ایران‌شهر به‌کار بگیرد و از این رو می‌گوید که ما نیازی به توضیح دادن چیزی نداریم، چراکه از ابتدا بوده‌ایم. با این حال طباطبایی عناصر دیگر فلسفه حق هگل را که بنابه آن یک نفر در ایران آزاد بوده است و ماحصل آن چیزی جز استبداد نبوده است، نادیده می‌گیرد. آزادی محدود و استبدادی که در نهایت حرکت روح را به سمت و سوهای دیگری جهت تحقق آزادی می‌برد، غایتی که در نهایت به دولت پروس منتهی می‌شود. از نظر طباطبایی، ایران در طول تاریخ، در حمله مغولان، اعراب، ترک‌ها و ... همواره جان سالم به‌در برده است. امری که به نظر طباطبایی دلالت بر «تجزیه‌ناپذیری ایران» داشته است.

طباطبایی نوعی استثناگرایی ایرانی ارائه می‌دهد که بنابه‌آن نژاد پرستی نه به معنای بیولوژیکی و نه در معانی دیگری هیچگاه در ایران وجود نداشته است. این نوع استثناگرایی که هم به لحاظ تاریخی و هم نظری ایران را از بقیه جهان استثنا می‌انگارد، چنین استنباط می‌کند که علم، خصوصاً جامعه‌شناسی (که جای دیگر

جامعه‌شناسی و علوم‌سیاسی را برساخته‌های ایدولوژیک می‌داند) بایستی بومی شوند. یعنی علم ایران، جامعه‌شناسی ایران و نمونه‌های مشابه در سایر زمینه‌ها. بنابراین، طباطبایی بیانگر واضح رویکردی است که بنابه آن ایران از هر لحاظ، استثنا بوده است، استثناگرایی ایران که در رویکردهای آکادمیک، سیاسی و فرهنگی ایران عمیقاً نهادینه می‌شود (در نقد نظریه پردازی و تاریخ‌نگاری استثنا انگار ایرانی بنگرید به متین، ۲۰۱۳).

طباطبایی استثنا انگاری ایرانی را محدود به ساحت تئوریک نمی‌داند، چراکه معتقد است همبستگی و وحدت ایرانیان در طول تاریخ یگانه بوده است، و از این رو می‌گوید جنگ‌های مذهبی/نژادی که در اروپا رخ دادند، هرگز در ایران رخ ندادند و نتیجه می‌گیرد که ایران‌شهر بازنمای «وحدت در کثرت» در طول تاریخ بوده است بدون اینکه وحدت/کل، کثرت/اجزاء را درهم بریزد. در مرکز این روایت، شاه آرمانی قرار دارد که همواره نمود عدالت و نظم کیهانی بوده است. طباطبایی شاه آرمانی را تا پیش از دوره انحطاط و شکل‌گیری سلطنت مطلقه در ایران (هرچند خودکامگی در ایران را متفاوت با اروپا می‌داند) بازنمای عدالت و قانون دانسته است، از این رو معتقد است، شاه آرمانی در کانون اندیشه سیاسی ایران‌شهری قرار داشته و دگرگونی‌های سیاسی و حوادث تاریخی با توجه به تحولات شاهی آرمانی قابل توضیح بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷ به نقل از روز خوش و نصیری ۱۳۹۳: ۲۶۲). طباطبایی ایران را برتر از دیگری‌هایش یعنی اعراب، ترک‌ها و ... می‌داند، طباطبایی در خصوص ترک‌ها می‌گوید «آتاتورک تاریخ ترک‌ها را جعل کرده است»^۶ و جای دیگری می‌گوید زبان ترکی فقط باید در حد دو واحد تدریس شود نه بیشتر چراکه نه پتانسیل زبان فارسی را دارد و نه امکان همبستگی و پیوند همگانی دارد و بنابراین هشدار «تجزیه» می‌دهد. با تمامی این‌ها در مرحله انحطاط در دو سده اخیر سرآغاز تهدید و گسست می‌شود،

۶ - عبارت و جمله دقیق طباطبایی در این باره به این شکل است: «محمدعلی فروغی، که مدتی نماینده ایران در آغاز جمهوری ترکیه بود، از آتاتورک نقل می‌کند که به او گفته بود ایران به سبب وجود نمایندگان مهم فرهنگ ایران، مانند فردوسی، کشوری واحد و استوار است، اما چون ترکیه به لحاظ فرهنگی فاقد تاریخ ملی است من باید چنین تاریخی را ایجاد کنم» منبع: cgie.org ۳۴۲۶/ir/popup/fa/system/contentprint، گفتار سیدجواد طباطبایی تحت عنوان «مهم ترین عامل بقای ایران اندیشه ایران‌شهری» است، قابل دسترس است.

طباطبایی انحطاط و برون رفت از آن را در بستر اندیشه سیاسی می‌جوید و عامل آن را در هجوم ترکان آسیای مرکزی و یورش مغولان، هبوط اندیشه سیاسی در سیاست نامه نویسی شرعی، سیطره تصوف، رواج تفاسیر شریعت‌محور از دیانت و تفوق تفکر عرفانی بر اندیشه فلسفی می‌داند (روزش خوش و نصیری، ۱۳۹۳: ۲۵۱-۲۵۳). از این رو طباطبایی خطر معاصر تجزیه را گوشزد می‌کند، و هشدار می‌دهد که نیروهای مرکزگرای نمودی آشکار بر تهدید ایران‌شهری و از دست رفتن مرکزیت و نظم هستند.^۷ با این حال طباطبایی صرفاً و تنها ایدولوگ ایران‌شهری نیست و قابل تقلیل به یک نظریه‌پرداز واحد نیست. گفتمان ایران‌شهری صرفاً قابل تقلیل به دوره محدودی هم نیست، ایران‌شهری روایت هژمونیک شده بر پهنه تاریخی ایران است، روایتی که به اقسام مختلف تفسیر، روایت و بازتولید شده است، روایتی که در اقسام گفتارهای محافظه‌کار، لیبرال و حتی انتقادی و چپ ایرانی^۸ ادغام و درونی شده است. در این

۷ - جواد طباطبایی درجای مختلف به این «تهدیدات» اشاره می‌کند، برای مثال بنگرید به مناظره جواد طباطبایی و حسین کچویان با موضوع خاستگاه ناسیونالیسم ایرانی.

۸- برای این آخری، اخیراً طیفی متون انتقادی نگاشته شده‌اند که نشان می‌دهند چگونه رویکردهای مختلف چپ در ایران همواره ناسیونالیسم ایرانی و پیش‌فرض‌ها و مبانی ایدولوژیک، قلمرویی و فرهنگی آن را آشکار و غیرآشکار و به شیوه‌های مختلف پذیرفته، درونی کرده و بازتولید کرده‌اند. از این لحاظ بنگرید به: (ترکمه ۱۴۰۲، باقری ۱۴۰۳، کمانگر ۱۴۰۲، متین ۱۳۹۸، امینی ۱۴۰۳، خاکپور و محمدی ۱۴۰۴، محمدی ۱۴۰۴، غزالی ۱۴۰۴، ولی ۱۴۰۳، الینگ و محمودی ۱۴۰۴). چپ ایرانی همواره در بزنگاه‌های تاریخی مختلف، وضعیت‌های استثنایی و خلاها نه فقط نسبت به موضع‌گیری شفاف و بدون ابهام علیه ایدولوژی و متافیزیک سرکوبگر تمامیت ارضی علیه اقلیت‌های ملی به حاشیه رانده شده و ابراز همبستگی بدون شرط و شروط امتناع و یا سکوت کرده است، بلکه همواره کوشیده است تا صرفاً جنبه‌های ضداستعماری، استراتژیک و تاکتیکی این مردمان را در خدمت اهداف کلی‌تری که خود دیکته کرده باشد، به‌طور ایزاری به‌کار بگیرد. چپ ایرانی آنجا که تشخیص داده است می‌توان آن‌ها را گوشت دم توپ قرار داد و قربانی سیاست امپریالیسم ستیز و انترناسیونال خویش کرد، سیاستی که بر بنیادگرایی طبقاتی می‌چرخد، دست دوستی و پذیرش به سوی ملت‌های تحت ستم دراز کرده است، آنجا که باب ایدولوژی و منافع ایدولوژیک‌اش نبوده، با عناوینی همچون چپ فرصت‌طلب، خدمتگزار صدام و امپریالیسم و ... بایکوت کرده است، پذیرشی مشروط و آکنده از تناقض (بنگرید به الینگ و محمودی، ۱۴۰۴) و بنابراین احزاب و جنبش فرودستان را متهم به ارتباط با قدرت‌های خارجی و در نسخه‌ای متاخر به هویت‌گرایی و سیاست هویت کرده است. اخیراً، در ذیل عناوینی نظیر جمهوری خواهی چپ یا وطن دوستی چپ، هویت فارسی به مثابه هویت حاکم در ذیل کلی‌گویی‌های انتزاعی پنهان می‌شود و در این باره نیز سکوت می‌شود و حتی بدتر، دیگر ستیزی هویتی و انکار هویتی بر مبنای کورد بودن، بلوچ بودن، ترک بودن و ... انکار می‌شود و نابودی هستی دیگری به پای عنصر تفاوت مذهبی گذاشته می‌شود (برای مثال بنگرید به تحلیل اینستاگرامی مهسا اسدالله نژاد تحت عنوان: پراکنده و بلند بلند فکر کردن در روزهای پس از جنگ). موضع‌هایی متناقض که از یکسو نظریه لیبرالی حقوق شهروندی را برای اقلیت‌های ملی به حاشیه رانده شده را تجویز می‌کنند، (ستمی که از نظر آنان ماهیتی فرهنگی دارد: بنگرید به تحلیل اینستاگرامی حسام سلامت با عنوان درباره عقل نامعقول ایران‌شهری) و از سوی بر ماهیت برتر تحلیل طبقاتی و رادیکالیزه کردن نظریه و تحلیل تاکید می‌کنند. (بنگرید به نوشته محمد رضا نیکفر تحت عنوان سیاست هویت در تقابل با سیاست طبقاتی، منتشر شده در نقد اقتصاد سیاسی) چپ‌های ایرانی به خوبی نشان داده‌اند که مادام که پای اسطوره تمامیت ارضی و متافیزیک ایران وسط باشد، حتی رادیکال‌ترین اندیشه‌ها خطوط قرمز و تابو دارند.

معنا گفتمان هژمونیک شده ایران شهری حتی رادیکال ترین اندیشه‌ها و روشنفکران دگراندیش مرکز را خنثی و ادغام می‌کند. از این رو مادام که پای ایران، زبان فارسی، تمامیت ارضی و دیگر اسطوره‌های برساختی مشابه باشد، رادیکال ترین جناح‌های ایرانی در سکوت و ابهامی معنا دار فرو می‌روند. دقیقاً به همین دلیل ایران شهری، به عنوان یک پدیده ایدئولوژیک و فرهنگی، فراتر از یک ساختار حکومتی صرف، در بطن گفتمان‌های اجتماعی و تاریخی ایرانیان به‌طور مستمر بازآفرینی می‌شود. این بازتولید در قالب‌های مختلف سیاسی-از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی-تداوم همان الگوی بنیادین است که نه فقط به عنوان یک امر سیاسی، بلکه به عنوان یک ساختار معرفت‌شناسی پیچیده عمل می‌کند (محمدی، ۲۰۲۵: ۴).

ایران شهری را در سطح جامعه‌شناختی می‌توان بنابه مفاهیم فوکو سامانه یا دیسپوزیتیف از یکسو و از سوی دیگر نوعی رژیم حقیقت تعریف کرد، دیسپوزیتیف به مجموعه‌ای از کردارها، مناسک‌ها، گفتمان‌ها و نهادها اطلاق می‌شود که دست اندرکار تولید رویه‌ها، سوژه‌ها، نظم‌ها و ... هستند فوکو در تحلیل دیسپوزیتیف زمان را نه بر مبنای خاستگاه و غایت که از گذشته به اکنون می‌رسد، بلکه اکنونیت، لحظه کنونی و بنابراین بازگشت به عقب را مبنا قرار می‌دهد، مبنای تحلیل دیسپوزیتیف بازگشت بر مبنای لحظه اکنون است، تا زمانی که زبان، رویه‌ها، مناسک‌ها و گفتمان‌ها عوض می‌شوند، از این رو دو نکته قابل توجه است: دیسپوزیتیف ایران شهری معنای یکدست و مطلق ندارد، به تناسب با دوره‌های تاریخی (بعد از ورود نئولیبرالیسم، دوره اول و دوم پهلوی و...)، ایران شهری نیز بازتولید و بازتفسیر می‌شود. بنابراین دیسپوزیتیف ایران شهری به یک معنا ثابت و غیر تاریخی نیست، مثلاً دیسپوزیتیف ایران شهری دوره اول پهلوی همراستا است با ورود و ترجمه گفتارهای نژادی و خطی توسعه، شکل‌گیری نهادهای باستان‌شناسی و دانشگاه، پرسش‌های عقب ماندگی، وارد کردن الگوهای رمانتیسیسم و مستشرقین غربی که در آثار آخوندزاده، کرمانی و... قابل رویت است. در این معنا دیسپوزیتیف ایران شهری قرابت معنایی با

ناسیونالیسم اولیه و بی‌جاساز ایرانی دارد و با همان ایدولوژی نیز توسعه پیدا می‌کند، با این حال ایران شهری این همان ناسیونالیسم ایرانی نیست، با آن تفاوت‌هایی دارد و برخلاف درک رایج ایران شهری صرفاً یک ایدولوژی نیست. در عین آنکه ناسیونالیسم را می‌شود در مقام ایدولوژی که مستلزم بسیج منابع و توده‌ها است و به مثابه یک جنبش نیز قابل طرح است، گفتمان ایران شهری در مقام مکانیسمی بنیادی‌تر مطرح است، ناسیونالیسم ایدولوژی برساخته مدرن است و در جهت تحقق تاریخی دولت و ملت‌سازی مدرن و یا دفاع از آن عمل می‌کند. ناسیونالیسم ایرانی را می‌توان با ناسیونالیسم تدافعی فرانسه، عراقی و ... مقایسه کرد و آن را در مقام ناسیونالیسم تدافعی صورتبندی کرد (بنگرید به متین، ۲۰۱۳)، اما مکانیسم‌ها و خاص‌بودگی‌های تاریخی ایران شهری قابل تعمیم نیستند. در عین حال دیسپوزیтив ایران شهری در صورتبندی مدرن، نهادمند می‌شود و با مکانیسم‌های پیچیده‌تر و بنیادی‌تری، درصد سوژه‌سازی، نظم، هویت، بازتولید و بازتفسیر ایران به اشکال مختلف بوده است. از این لحاظ ایران شهری صرفاً قابل تقلیل به یک ایدولوژی خاص و یا دوره خاصی از تاریخ نیست، بلکه همواره در لابه‌لای متون و روایت‌های ایرانیان بازتولید شده است (از این لحاظ بنگرید به محمدی، ۱۴۰۴). بنابراین فارغ از درک، روایات و گفتارهای متعددی که بر تفسیر هویت ایران در نزاع بوده‌اند، ایران شهری از حیثی در مقام ایدولوژی عام آلتوسر عمل می‌کند، چیزی همچون ضرورت وجود تنفس، جهت بازتولید سوژه مدرن ایرانی، در بطن گفتارهای علمی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان وجود دارد.

به‌هرحال، دیسپوزیтив ایران شهری مجموعه‌ای از نهادها، گفتمان‌ها، کردارها و مناسک‌هایی است که در کار تولید، بازتولید، بدیعی‌سازی، طبیعی‌سازی و غیرقابل‌پرسش ساختن مفاهیمی چون «ایران»، «ملت ایران»، «زبان فارسی» و ... هستند. در واقع ساز و کار ایران شهری دست اندرکار غیرتاریخی و ازلی کردن این مفاهیم است، ایران شهری از این لحاظ به مثابه دم و دستگاه‌های ایدولوژیک،

اعم از نهادهای مدنی، انجمن‌ها، دانشگاه، مدرسه و... عمل می‌کند، و درصدد هژمونیک کردن یک روایت، یک زبان و یک نظام معنایی و فرهنگ بوده است، یعنی جامعه‌پذیری سیاسی، نهادینه کردن و غیر تاریخی کردن زبان فارسی در جغرافیای ایران. از این رو همواره درصدد تولید و بازتولید مستمر و منظم سوژه ایرانی بوده است و در مقابل، پادگفتمان‌ها و دیگری‌هایش را تعریف کرده است: تجزیه‌طلب، ایران‌ستیز، پان ترک، پان عرب و... ایران‌شهری از این لحاظ هم یک دیسپوزیتیف است و هم یک رژیم حقیقت که بر کل نظام معرفت‌شناختی ایران سایه انداخته است. از این رو مطالعات ایران، ایران‌شناسی، تاریخ‌نگاری ایران و دانش‌های مرتبط در راستای دیسپوزیتیف ایران‌شهر عمل کرده‌اند و به تولید دانش، قدرت و حقیقتی که ایران را به‌طور منظم بسازد و بازتولید کنند، پرداخته‌اند. برای مثال، گفتمان مسلط تاریخ‌نگاری ایران مدرن تجربیات پیرامون/غیرفارس را یا به زائده و دنباله‌ای فاقد عاملیت تاریخی از تاریخ مرکز تبدیل کرده و یا به پیشاتاریخ ایران مدرن پس‌رانده است. در نتیجه، غیرمرکز فاقد صدا و تاریخ است و از این‌رو، بیرون از پویایی تاریخی-جامعه‌شناختی ایران مدرن قرار می‌گیرد. این مسئله البته تنها به مطالعات متعارف ناسیونالیسم ایرانی، که عمیقاً هم ارز مطالعات ایرانی است، محدود نبوده بلکه تاریخ‌نگاری چپ در ایران نیز تا به حال سرنوشت مشابهی داشته است (محمودی، ۱۴۰۱: ۳)، محمودی در این راستا از آبراهامیان، وهاب‌زاده، لاجوردی و... نام می‌برد، در ادامه می‌گوید که: نوعی «کوری تئوریک و پژوهشی» در زمینه‌ی تجربیات و تاریخ غیرمرکز/غیر فارس در جریان است که منجر به حذف و ناخوانایی بخش مهمی از تاریخ معاصر ایران می‌گردد که در آن تجربیات و تاریخ غیر فارس به تعبیر اسپيواک با «خشونت معرفتی» مواجه شده و «عمیقاً در سایه قرار گرفته است» (اسپیواک، ۱۹۸۸ به نقل از محمودی، همان). محمودی در راستای «نقب زدن به تاریخ‌نگاری معاصر»، شورش دهقانان موکریان (۱۹۵۳-۱۹۵۲)، قیام چریکی (۱۹۶۸-۱۹۶۷) و فضای سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ در کردستان را مثال می‌زند (همان: ۵-۴). در

این معنا، تاریخ‌نگاری هم‌ارز مرکز است و از صدای تاریخی فرودستان عاملیت‌زدایی می‌کند.^۹

از سوی دیگر می‌توان ایران‌شهری را به مثابه پارادایم فکری، ناسیونالیسم روزمره که بر تمامی نهادها و ساختارهای ایران حاکم است و دست‌اندرکار بدیعی کردن و بازتولید مفاهیم، نمادها و زبان حاکم در ساحت‌های کلان و خرد زندگی اجتماعی است، تعریف کرد. از این رو مفاهیمی نظیر قوم و قومیت، زبان محلی، قوم و عشیره، قوم‌گرایی، تجزیه‌طلبی، ایران‌ستیزی و... چنان سفت و سخت در ساحت اندیشه و مکالمات روزمره نهادینه، طبیعی و بازتولید شده‌اند که اجازه هرگونه بازاندیشی، نقد و بحثی را فراهم نمی‌کنند، مفاهیمی که به کلمات مقدس متن تبدیل شده‌اند.

ایران‌شهری به مثابه متافیزیک، در جستجوی خاستگاه و غایت

تورج محمدی (۱۴۰۴) توضیح می‌دهد چگونه در عصر پست مدرنیسم در حالی که ابر روایت‌ها تضعیف شده‌اند، ایران‌شهری به مثابه ابر روایت همچنان بازتولید شده است. ابر روایتی که به تعبیر محمدی و خاکپور (۱۴۰۴) متجسم و برسازنده عقل سیاسی ایرانی است. متافیزیک به این معنا که سازوکارهایی را پی می‌ریزد که در جستجوی معنا، ذات و جوهر در پس امور است، و برداشتی غایت‌گرایانه و خاستگاه‌گرایانه از هستی و تاریخ ارائه می‌دهد که مبتنی بر مفاهیم ایده‌الیستی قرار دارد. ایران‌شهری، به لحاظ مفهومی، متافیزیک تولید شده‌ای است که در پی ذات، جوهر، خاستگاه و غایت و در جستجوی معانی زیرین و پنهان است، در واقع ترکیب معرفت-هستی‌شناختی را صورت‌بندی می‌کند که از نظم و وحدت آغاز می‌شود و سپس عناصر، تکرر و هویت‌ها را بر اساس فره‌ایزدی، سلسله‌مراتب

۹ - در مقابل جریان استعمارزدایی از ایران به معنای بازخوانی انتقادی و معرفتی تاریخ و مدرنیته ایرانی جهت عاملیت دادن به صداهای فرودست و رانده شده، از مصطفی وزیری، افشین مرعشی، ضیا ابراهیمی تا کامران متین، عباس ولی، احمد محمدپور و ... در گسروش چنین ادبیاتی یاری رسان بوده‌اند. بنگرید به یادداشت کامران متین تحت عنوان استعمارزدایی از ایران: یادداشتی اولی بر استعمار بینا-فروستی.

کیهانی، وحدت، کلیت و مرکز سامان می‌دهد. از این رو عقل ایرانشهری، تفاوت را به سیورورت یک هستی واحد تقلیل می‌دهد، بنابراین کثرت حاصل و فرع بر وحدت است، کثرت هیچ استقلال ندارد و به خاستگاه و غایت یک مرکز تقلیل می‌یابد. بنابراین در فلسفه سیاسی ایرانشهری کثرت به جای تفاوت (که قابل تقلیل به هیچ مرکز، ذات و جوهری نیست) جانشین می‌شود و در کنار عناصر وحدت، نظم، سلسله مراتب و... همنشین می‌شود. بنابراین تفاوت در ساختار زبانی ایرانشهری به مثابه تهدید و آشوب علیه نظم و کلیت کیهانی معنا پیدا می‌کنند و هر آنچه که خودی نباشد، دیگری و متفاوت باشد، به مثابه عناصر ناهمگن، و به مثابه آشوب، عناصر مرکزگریز، تجزیه‌طلب و... شناسایی می‌کند.

به همین دلیل است که عقل ایرانشهری بر نوعی هستی‌شناسی هابزی تداوم یافته است که سوژگی و خودانگیختی جمعی را به تمامی نفی می‌کند و مدام هشدار آشوب، جنگ و فروپاشی در صورت نبود اقتدار مرکزی می‌دهد، کلید واژه‌های هرج و مرج، نزاع قومی، تعصبات قبیله‌ای و حتی مفاهیمی نظیر انهدام اجتماعی و سوری‌ای شدن، نمودی بر همین هستی‌شناسی منفی «انسان گرگ انسان است» است. به همین دلیل دوگانه‌های هرج و مرج در برابر نظم، وضع طبیعی در برابر جنگ همه علیه همه، آشوب و جنگ در برابر وحدت ملی، ایرانستیزی در برابر ایران‌دوستی و... بر کلیت عقل ایرانشهری حاکم است به شیوه‌ای که هیچ برون رفتی متصور نمی‌شود.

بنابراین مادام که تمامی عناصر زیر دست ایرانشهر ذیل یک حاکمیت مرکزی، گفتمان «ما»، «تمدن ایرانی»، «زبان وحدت بخش فارسی» همه در نظم مدنی و جامعه به سر خواهند برد، همینکه نقد ایدولوژی و گفتمانی ایرانشهر دست رد به این دوگانه‌ها بزند، همینکه ملت‌های فرودست به تعبیر اسپیواک که توانایی سخن گفتن {گفتمانی} از آن‌ها سلب شده است، بخواهند سخن بگویند، آزاد شوند و سوژگی بیابند، آنوقت در نظم گفتاری ایرانشهری، آن‌ها نه سوژه و انسان مدرن که شامل تعلقات اخلاقی،

حقوق بشری و هویت سیاسی شده است و نه به مثابه سوژه خودانگیخته و خودبنیاد کانتی، بلکه عناصری بدون هویت منسجم، پیشا تاریخ و پیشا اجتماعی و متعلق به «نظم طبیعی» معرفی می‌شوند که «تا ابد» در نزاع و آشوب‌های قبیله‌ای به سر می‌برند مگر آنکه دست بالاسر ایرانشهری را بپذیرند و متمدن شوند، و در نظم نمادین بمانند، قانون پدر و دیگری بزرگ را به تعبیر لاکان بپذیرند، نتیجتاً در نظم نمادین ایرانشهر باید به مثابه «قوم و عشیره» ثبات یابند، سکوت کنند، آن را بپذیرند و از دست‌یابی به آلترناتیو و برهم زدن نظم نمادین ایرانشهر برحذر باشند، چراکه فروپاشی امر نمادین ایرانشهری، حاصلی جز دیوانگی و بی‌نظمی ندارد. بنابراین منطق ایرانشهری منطق ارباب میل است، منطق ایرانشهری همانی است که به تعبیر لاکان می‌گوید وفادار میل باش چراکه در پس نفی ارباب، ارباب دیگری نهفته است. بنابراین، عقل و منطق ایرانشهری، چه در ورژن راست و چه در ورژن چپ، به‌طور مداوم و تاریخی جنبش کوردستان و دیگر ملت‌های به حاشیه رفته جغرافیای ایران را به ارباب، یعنی قدرت‌های خارجی نظیر آمریکا، امپریالیسم، شوروی و ... نسبت می‌دهند، بنابراین منطق ایرانشهری جز بندگی میل و نظم موجود، بدیلی دیگر نمی‌پذیرد.

کل این سامانه معرفت-هستی‌شناختی بر طرد دیگری‌هایش ممکن می‌شود. امکان ندارد ایرانشهری زبان فارسی را تعریف کند مگر آنکه هویت و زبان ترکی، کوردی و ... را محلی، فاقد پتانسیل و غیر تاریخی تعریف کند، امکان ندارد هویت آریایی، ایران و ایرانشهری ممکن شوند بی‌آنکه دیگری‌هایش بدون تاریخ و روایت و صرفاً محصولات گفتمانی استعمار و مدرنیته معرفی شوند. بنابراین ایرانشهری ممکن نمی‌شود مگر به‌واسطه لنز شرق‌شناسانه و استعماری‌اش، دوام نمی‌یابد مگر به واسطه دیالکتیک طرد و ادغام دیگری‌هایش.

ساختار زبانی ایرانشهری دوگانه ساز است، در این دوگانه‌ها، نظم بر خودانگیختگی، وحدت بر تفاوت، سلسله مراتب بر برابری، مرکز بر حاشیه و ... برتری می‌یابند. نتیجتاً، ناهمگنی، تفاوت و تکرار یا بایستی حذف شوند یا در کل سیستم آنچنان که

قاعده مرکزی و سلسله مراتب کیهانی ایران‌شهر دیکته می‌کند، در جایگاه و مکان/ زمان از پیش تعریف شده، در منطق آرخه افلاطونی، در روایت خطی ایران‌شهری از تاریخ و هستی، ادغام، ساماندهی و تعریف شوند. از این رو ایران‌شهر درصدد است تا عناصر رخداد، تفاوت، و سوژگی را سلب کند و آنچه که ویتگنشتاین بازی زبانی می‌نامد، بازی زبانی واحد و از پیش تعیین و ساخته شده‌ای را بر دیگری‌هاش تحمیل کند.

بنابراین کوردها، ترک‌ها، عرب‌ها و غیر فارس‌های این جغرافیا تا زمانی مقبول عقل ایرانی واقع می‌شوند که در این سیستم و روایت، هضم، ادغام و یکدست شوند و تابع و زیر دست ایدئولوژی، بازی زبانی و ابر روایت گفتمان ایران‌شهری بمانند. همینکه «گرد»، «کورد» نوشته شود، طرد گفتمانی آن‌ها شروع می‌شود، عرب‌ها تا زمانی پذیرفته می‌شوند که عرب شیعی ایرانی باشند، ترک‌ها مادام پذیرفته می‌شوند که آذری نامیده شوند. در روایت کوردها، عناصر نیشتمان، ژینگه، کورد و ... حاکی از جهان معنایی، روایت، زبان و هستی متفاوت و مستقلی است که کوردها خویش ساخته‌اند و یا زیسته‌اند، عناصری که بر سازنده و بیانگر تفاوت هستند. در مقابل گفتمان ایران‌شهری، عناصر گرد، وطن، طبیعت، ملت، ایران و.. را در روایتی ابدی ازلی و یکدست تعریف و استحاله می‌کند.

کوردها و دیگر ملت‌های فرودست شده جغرافیای ایران همواره در معرض خشونت نمادین فرهنگ مسلط بوده‌اند، خشوتی که چنان که چیزها را هستند بدیهی می‌کند و قربانی را شرمسار و وادار به توضیح این می‌کند که نه «تجزیه طلب» است و نه «مرز هویتی» می‌کشد و نه مقاصدی از این دست دارد. خشونت نامرئی که معیارهای فرهنگ مسلط از تعریف انسان، اخلاق، سیاست، هویت، بدن، فرهنگ، زبان و ... را عام می‌سازد و در عین حال خود خشونت‌گر نیز نامرئی و غیر قابل دیدن می‌شود. در واقع مکانیسم خشونت نمادین این است که دنیاهای زبانی و نمادین فرهنگ مسلط را بر فرودست تحمیل می‌کند و او را وادار به پذیرش نظم

انضباطی و فرهنگی مسلط می‌کند و سپس این وضعیت را بهنجار و طبیعی جلوه می‌دهد. از این رو برای مثال مکانیسم بهنجار سازی این نظم درصدد برساخت دیگری است که در سطح روزمره بتواند بدون لهجه سخن بگوید و در واقع مطابق با شیوه‌های «درست سخن گفتن» سخن بگوید. پس گفتمان ایرانشهری برخلاف روایت ایدئولوژیک‌اش که از «همبستگی تاریخی گسست ناپذیر» ایرانیان سخن می‌گوید، تولیدگر سوبرکتیویته‌های از خودبیگانه‌ای است که تعلق ارگانیک به نظم انضباطی حاکم ندارند. بنابراین فرا روایت و متافیزیک ایرانشهری دو مکانیسم عمده دارد: هویت شیعه فارسی حاکم را از دایره اذهان و محسوسات نامرئی می‌کند، طبیعی نشان می‌دهد و نشان می‌دهد که زبان و هویت فارسی خصلت بیرون از تاریخ و عام دارد، در این معنا فارسی مطابق با «انسانیت» است و هویت‌های غیر حاکم را این همان با «تعصبات قومی-قبیله‌ای» می‌کند، دوم اینکه این مکانیسم نه فقط از همگن سازی درونی و برساخت کلیت تهی دوام یافته است بلکه در طرد و نفی دیگری‌هایش بازتولید شده است.

در این فرا روایت، ایران به مثابه ساختار مقدس، عینی و فرا تاریخی بازنمایی می‌شود که بر هر عنصر جزئی و متفاوت ارجحیت ارزشی و تجربی دارد، دال استعلایی و پرسش ناپذیر این روایت زبان فارسی است. از این رو دیگر زبان‌ها و بنابراین دیگر روایت‌ها، زائده و سپر دفاع چنین دالی می‌شوند. بنابراین گفتمان ایرانشهری، آن‌ها را به مثابه دیگری محلی، جزئی، فرعی و... شناسایی، تعریف و سپس این رابطه را بدیهی می‌کند. گویی در طول تاریخ تا به اکنون همچنان ساکت، بدون صدا، منفعل، منجمد و ثابت در تاریخ و نزاع‌های قبیله‌ای مانده‌اند.

موقعیت هژمونیک زبان فارسی

موقعیت هژمونیک زبان فارسی در جغرافیای ایران، مبنی سیستماتیک برای حذف تمامیت دیگری فراهم کرده است، حذفی هستی/معرفت شناختی. به لحاظ تاریخی یکی از اصلی‌ترین مکانیسم‌های این حذف و مشخصاً مدرن سازی تدافعی و از بالا

به پایین ایران، تحمیل و همگانی کردن زبان فارسی بوده است، که برای نخستین بار به صورت رسمی در قانون مشروطه بازنمایی شد.

به طور کلی انقلاب سال‌های ۶-۱۹۰۵ که توانست سلطنت مشروطه را جایگزین حکومت استبدادی کند، از تولد ملی‌گرایی ایرانی نیز حکایت می‌نمود. مفهوم ملت ایران که در جریان جنبش مشروطه به پیدایش اپوزیسیون دموکراتیک و مردمی در برابر استبداد دلالت داشت، اکنون وارد گفتمان سیاسی رسمی شده بود. حاکمیت به گفته‌ی قانون اساسی تقسیم‌ناپذیر و دائمی است، و وحدت ملت ایران و تمامیت ارضی ایران شرایط تقسیم‌ناپذیری و تداوم آن هستند. حاکمیت ملی به وسیله‌ی حق رأی عمومی در انتخابات دوره‌ای اعمال و به حکومت تقویض می‌شد.^{۱۰} (ولی، ۲۰۲۴: ۱۹) در این راستا یکی از ابزارها و عوامل اصلی تجربه مدرن شدن و ورود به مدرنیته، زبان قلمداد شد، چراکه یکی از خصلت‌های اساسی دولت ملت سازی تدافعی تعریف زبان و فرهنگ مشترک و واحد در نبود و غیاب مکانیسم‌های سرمایه‌دارانه از جمله انباشت بدوی، آنچنان که در انگلستان برای اولین بار رخ داد، بود، موردی که شبیه به تعیین بخشی بیرونی و از بالا به پایین سرمایه‌داری در فرانسه بود که توانست تکثیر شود، از این جهت ملت‌سازی در سطح منفرد نیازمند تمرکزگرایی سرزمینی و فرهنگی بود (بنگرید به متین، ۲۰۱۳). بنابراین زبان فارسی در مورد ایران، خاصه در قانون اساسی مشروطه به عنوان زبان رسمی تعیین شد. خالق پناه و سنایی در مقاله سیاست‌های زبانی و زبان‌های اقلیت (۱۳۹۹)، اشاره می‌کنند که در دوره مشروطه، زبان فارسی توسط روشنفکران به عنوان زبان رسمی و تاریخی ایرانیان مورد برجسته سازی نرم‌افزاری قرار گرفت. زبان فارسی به عنوان یکی از مظاهر ترقی و یکی از ابزارهای ورود به کلیتی به نام ترقی مملکت و نیل به مدرنیته بازنمایی گردید. از طرفی نیز زبان‌های اقلیت، غیابی گفتمانی را تجربه کردند؛ بنابراین به حاشیه رانی نرم‌افزاری بود که عموماً به وسیله روشنفکران و آموزه‌های آنان صورت گرفت؛ {...}

۱۰ - کوردها و دولت در ایران، عباس ولی. این کتاب توسط مترجمی ناشناس به فارسی ترجمه و انتشارات سوند در سال ۲۰۲۴ آن را منتشر کرد.

قانون اساسی مشروطه در خصوص زبان‌های اقلیت سکوتی را پیشه کرد که از سر غفلت نیست؛ بلکه از سر بدیهی انگاشتن فارسی بودن زبان رسمی و ملی ایرانیان بود (خالق پناه و سنایی، ۱۳۹۹: ۷۴). این حقیقت که زبان‌های غیرفارسی نه به رسمیت شناخته می‌شدند و نه انکار می‌شدند، در مورد هویت ملیت‌های غیرفارس نیز صادق بود. قانون اساسی در مورد مسئله ملیت نیز سکوت اختیار نمود. روابط ملی-قومی در ذیل مفهوم کلی ملت ایرانی گنجانده شد. هویتی که گاه به وسیله‌ی زبان (و شیعه‌گرایی دوازده امامی) تعریف می‌شد و گاه گنگ و مبهم باقی می‌ماند. بنابراین فارسی به زبان حاکمیت، سیاست و قدرت تبدیل گشت و همچون ابزاری برای دستیابی به دانش، مدرنیته و پیشرفت نگریسته شد (ولی، ۲۰۲۴: ۲۱) خالق پناه و سنایی (۱۳۹۹) با تحلیل گفتمان سیاست زبانی در سه دوره مشروطه، پهلوی و جمهوری اسلامی، بر اساس اسناد، مدارک و اساسنامه‌های دولتی به این نتیجه رسیده بودند که سیاست فرهنگی و زبانی این دولت‌ها در دوره مشروطه مبتنی بر سکوت در قبال سایر زبان‌ها غیر از زبان فارسی، طرد، انکار و به تهدید شناختن تفاوت‌های زبانی در دوره پهلوی و سیاست حذف ادغامی در جمهوری اسلامی بوده است.

آگامبن طرد ادغامی را به معنای وضعیتی به‌کار می‌برد که شهروندان همزمان در قانون و همزمان بیرون نظام قضایی و قانونی قرار دارند. از این لحاظ چنانچه خالق پناه و سنایی اشاره می‌کنند که در یک معنا، زبان‌های اقلیت تا زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که در یک «ما»ی گفتمانی ادغام شوند و همزمان در وضعیت عملی، (آنچه که حقوق در عمل خوانده می‌شود) بیرون گذاشته شوند. نمونه این امر اصل ۱۵ قانون اساسی است، اصل ۱۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌گوید که: «زبان و خط رسمی و مشترک مردم ایران فارسی است، اسناد و مکاتبات و متون رسمی و کتب درسی باید با این زبان و خط باشد ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی، در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار

زبان فارسی آزاد است» با این حال بنابه منطبق «قانون در عمل» و حذف ادغامی، «عمل» خلاف این را می‌گوید. طی لایحه‌ای که ۱۴۰۳ من باب تدریس زبان‌های به حاشیه رانده شده، (زبان محلی در ادبیات حاکم)، این لایحه به دلایل امنیتی و آنچه که بر «ضد تمامیت ارضی»، تقویت «تجزیه طلبی»، ایجاد «اختلافات قومی» و... عنوان شد رد شد، مثلاً کاظم دلخوش آباتری (نماینده مجلس)، اشاره کرد که به دلیل وجود چندین گویش و زبان محلی در برخی مناطق کشور این طرح می‌تواند منجر به اختلافات در کشور شود. نماینده دولت پزشکیان نیز اشاره کرد که، شورای عالی انقلاب فرهنگی که مورد تایید رهبر جمهوری اسلامی است، با این طرح مخالف است.^{۱۱} بهنام سعیدی نماینده مجلس نیز این طرح را در راستای تضعیف زبان فارسی توصیف کرد و محمد مهدی شهریاری نیز آموزش زبان مادری را در ضدیت با «تمامیت ارضی» و «امنیت ملی ایران» عنوان کرد.^{۱۲}

بنابراین تنش اساسی بین قانون و زمینه وجود دارد، تنش که بین قانون و شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز وجود دارد. این وضعیت دوگانه بهره برداری ایدولوژیک و سرکوبگرانه گفتمان ایران‌شهری را فراهم کرده است، مثلاً جواد طباطبایی درنوشته‌ای تحت عنوان زبان ملی و برنامه آموزش زبان‌های محلی اشاره می‌کند که: «از پنج سال پیش گفته بودم که آموزش ادب ترکی آذربایجانی ضروری است، اما، چنین برنامه‌ای نمی‌تواند بیش از دو واحد درسی در یک سال باشد. این برنامه‌سازی ناشیانه قرینه‌ای بر آن پیشنهاد سابق است. هم‌چنان که آموزش ادبیات آذربایجانی برای همه علاقه‌مندان ضروری است، پالودن برنامه آن از همه عناصر غیر ایرانی و غیر ملی نیز که تنها می‌تواند آب به آسیاب تجزیه‌طلبان بریزد وظیفه‌ای ملی است»^{۱۳}.

از این حیث اصل ۱۵ قانون اساسی به مثابه اسطوره رولان بارت عمل می‌کند،

۱۱ - به نقل از رادیو فردا در گزارشی تحت عنوان: مجلس شورای اسلامی با طرح تدریس زبان‌های محلی در مدارس ایران مخالفت کرد.

۱۲ - منبع: خبرگزاری میزان، گزارشی تحت عنوان: کلیات طرح تدریس ادبیات زبان‌های محلی و قومی در مدارس کشور تصویب نشد، اسفند ۱۴۰۳.

۱۳ - منبع: نوشتار زبان ملی و برنامه آموزش زبان‌های محلی، منتشر شده در سایت پارسی انجمن.

این اصل اشاره می‌کند که: « استفاده از زبان‌های محلی و قومی، در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است» از یک سو در ظاهر این قضیه به رسمیت شناختن زبان غیر فارسی را شامل می‌شود، اما این گفتار به مثابه یک دال و مدلول، در واقع دالی برای مدلول دیگری (اسطوره) هستند. جدای از اینکه خاصیت ازلی، فراتاریخی و «غیرحقوقی» زبان فارسی را برجسته‌سازی نرم افزاری می‌کند، در واقع مشروعیت به‌حاشیه رانی سخت‌افزاری و نرم افزاری «حقوقی» دیگری را فراهم می‌کند. از این لحاظ به مثابه اسطوره به مشروعیت بخشی و ابدی سازی فرهنگ مسلط خدمت می‌کند. دیوید بوژه در خوانش‌اش از دریدا اشاره می‌کند، متن: ایدولوژیک است، عناصری را به حاشیه می‌راند، عناصری را برتر می‌کند، نقطه مرکزی یک صدایی را تثبیت می‌کند و صدهای مخالف و یاغی را به حاشیه می‌برد، و بنابراین گروه‌های محروم از قدرت را کنار می‌نهد، می‌گوید واسازی باید نشان دادن این پروسه، سرنگونی و در نهایت بدیل آوردن برای چنین ساختار زبانی و روایتی باید باشد. در اینجا زبان فارسی به مثابه زبان برتر در تقابل با زبان محلی قرار گرفته است، همچنین این دوگانه سلسله مراتب دیگری را پی می‌نهد: امر کتبی برتر از امر شفاهی است، همچنین رسانه محلی در برابر رسانه ملی قرار می‌گیرد، عناصر زبان محلی با عناصر متنی و نوشتاری همنشین نشده‌اند، گویی زبان آن‌ها محاوره، غیر رسمی و شفاهی است، در مقابل زبان فارسی زبان کتبی و ملی (علاوه بر مشترک بودن) است. گویی محلی نوشتار ندارد بنابراین تاریخ، صدا و هویتی (غیر از نقل سینه به سینه) هم ندارد. همچنین زبان و خط با فارسی همنشین می‌شوند، اما محلی با خط همنشین نمی‌شود، اما گویی محلی خط ندارد. بنابراین دیگری در مقام محلی فرودست و کنار گذاشته می‌شود، فرودست از این منظر نمی‌تواند در قد و قامت فرادست (فارسی) قرار بگیرد، فرودست از این رو نمی‌تواند در رسانه ملی و رسانه کتبی حضور داشته باشد. جدای از این‌ها، متن یکسری خطوط قرمز و ناگفته باقی می‌گذارد: اینکه تدریس و

بکارگیری زبان (و نه صرفاً ادبیات) در مدرسه و رسانه ملی و مکاتبات ممنوع است. در تقابل با این روایت، عنصر فرودست شده و یاغی متن می‌گوید که او نیز تاریخ، ادبیات، شعر، متن نوشتاری و خط دارد، و بنابراین هویتی مستقل دارد و می‌تواند در قامت فارسی قرار بگیرد اما قدرت و ایدولوژی مستقر در متن او را طرد می‌کند. همچنین فرم و شیوه روایت، چینش ساختاری کلمات و ... بنابه رویکرد زبان به مثابه سیاستِ پل جی، سیاسی هستند، در واقع به لحاظ چینش زبان فارسی در ابتدا و انتهای این گزاره قرار دارد، هرکجا زبان محلی آورده شده است، زبان فارسی هم وجود دارد، یعنی دیگر زبان‌ها مشروط به زبان فارسی هستند. به عبارتی دیگر زبان «محلی» مادام معنا پیدا کند که هرچند به شکلی ثانوی و سلبی در کنار زبان فارسی به مثابه «زبان مشترک» قرار بگیرد. از این رو قانون اساسی زبان فارسی را نه تنها زبان برتری قلمداد می‌کند، (هژمونی زبان فارسی) بلکه سلطه و برتری و جایگاه این زبان را منوط به تعریف دیگری و فرودست کردن دیگری می‌کند. چنانکه پل جی می‌گوید زبان هویت می‌سازد، سیاست، امتیاز و سلسله مراتب درست می‌کند و تعیین می‌کند چه عنصری بر دیگری برتری دارد، یعنی زبان امتیاز و برتری می‌بخشد. از این رو زبان فارسی به مثابه امتیاز و برتری محسوب می‌شود، اما چیزی که پل جی بیشتر بر آن تاکید می‌کند بر این است که زبان و متن در پیوند با امر غیر زبانی یعنی زمینه است، بنابراین زبان با بیرون از خودش در ارتباط است. نظریه باختین همین را تحت خصلت بینا متنی زبان تعریف می‌کند، قانون اساسی اینجا دیگری‌هایش را تعریف می‌کند، مغلوب می‌کند و منافع قدرت (هویت حاکم) را تایید می‌کند. بنابراین دیگری‌هایی که پیش فرض تعریف می‌کند بدین قرار هستند: «تجزیه طلب‌ها»، «پان‌گردها»، «پان‌تُرک‌ها» که با عناصر «محلی»، «قومی» و... در سیستم زبانی قانون اساسی می‌توانند به معنای سوسوری، جانشین شوند. این عناصر بنا به استراتژی واسازی، عناصر غایب و در عین حال مغلوب شده‌های دوگانه‌سازی زبان هستند. به زبان پل جی، متون سفید و جاهای خالی متن که با عناصر مذکور پر می‌شوند. بنابراین قانون

اساسی در تقابل با این دیگری‌ها زبان فارسی را در جایگاه مسلط قرار می‌دهد. در واقع متن خودبسنده نیست و زمینه و دیگری را همواره در درون خود دارد، متن در عین حال دیالکتیک بیرون و درون است. بنابراین به‌طور متناقضی سوژه «تجزیه‌طلب» در عین آنکه طرد شده است، در درون متن نیز وجود دارد. اینجا متن به تعبیر پل جی به «زبان اجتماعی» صرفاً حقوقی سخن نمی‌گوید، زبان‌های اجتماعی دیگری وجود دارند اما دیده نمی‌شوند.

متن زبان اقلیت‌های ملی را اینگونه توصیف می‌کند: «استفاده از زبان‌های قومی و محلی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی» و صرفاً محدود به استفاده رسانه‌ای می‌کند و در ادامه تدریس را فقط محدود «به تدریس ادبیات» تقلیل می‌دهد، از این رو این روایت، روایت «استفاده و تدریس این زبان‌ها را در مدرسه و در کنار زبان فارسی را طرد می‌کند» در واقع طبق این روایت، دیگر زبان‌ها نمی‌توانند همنشین با عناصر زبان فارسی، تدریس زبان، مدرسه، آموزش، ملی و ... و واژه‌های گرامری ضرورت دهنده‌ای نظیر «باید» شوند و در عوض با واژه «ولی» و با جمله‌واره وابسته مشروط، غیرضروری و حتی اضافه و متناقض نما و با عناصر فرودست شده متن همنشین می‌شوند. در این روایت، عناصر زبان فارسی، مدرسه، تدریس زبان، باید و ... همنشین شده‌اند و در تقابل با زبان محلی، رسانه، تدریس ادبیات، آزادانه و ... قرار گرفته‌اند که عناصر فرودست شده متن هستند. بوژه اشاره می‌کند که واسازی نه تنها باید دوگانه‌ها را پیدا کند، و وارونه کند، بلکه در نهایت بایستی به آلترناتیو دیگری بینجامد به نحوی که سلسله مراتب متن را بهم بزند. روایت واسازی شده و در عین حال مغلوب شده متن این است که «ضرورت دارد زبان و خط اقلیت‌های ملی به صورت مستقل در مدارس تدریس شوند و استفاه شوند»، در این روایت واسازی شده، واژه‌های کنار (مشروط بخشی به هستی دیگری)، باید (اولویت، ضرورت و برتری زبان فارسی)، ولی (جایگاه نابرابر دو طرف جمله) آزادانه (دیگری به مثابه حاشیه، ممکن و غیر ضروری بودن)، محلی (در برابر ملی)، ادبیات و رسانه (به مثابه

مدیوم کم اهمیت‌تر معرفی شده و فرودست شده در برابر مدرسه و آموزش) سرنگون شده‌اند.

همچنین ادبیات به مثابه نوشتار در برابر گفتار (تدریس) مغلوب شده است، چراکه هستی (فارسی) در گفتار حضور و تثبیت می‌شود (چنانکه دریدا از آن به مثابه متافیزیک حضور نام می‌برد). همچنین گرامر و ساختار متن به تعبیر فرکلاف، ارزش‌های تجربی، بیانی و رابطه‌ای خلق می‌کنند، بنابراین «باید» نقش دستوری می‌دهد و در مقابل، واژه «آزادانه» و گزاره و واژه‌هایی که در ادامه می‌آیند و با زبان محلی همنشینی می‌شوند به مثابه جمله‌واره وابسته (که معنای مستقلی ندارد و قابل چشم‌پوشی است) و به مثابه «متمم اختیاری یا قیدی» عمل می‌کنند، یعنی می‌شود آن‌ها (آنچه که زبان محلی می‌نامد) را حذف کرد بدون اینکه به ساختار اصلی جمله، هسته مرکزی (در اینجا زبان فارسی) ایراد و مشکلی وارد شود. متمم اختیاری یا قیدی در واقع نقش ضروری در جمله ندارد و جمله را تکمیل می‌کند، و حذف آن به ساختار اساسی جمله ایرادی وارد نمی‌کند. در ساختار زبان فارسی اجزاء نقش دستوری پیدا می‌کنند، نقش دستوری تعیین می‌کند که اجزاء چه نقش و جایگاهی در ساختار کل یا جمله دارند. نقش اصلی می‌تواند نهاد، فاعل، مفعول و جمله‌واره مستقل باشد و نقش فرعی قید، نقش وصفی و... هستند. متمم قیدی به مثابه نقش دستوری اضافه، جمله‌واره وابسته و مکمل غیر ضروری ایفا می‌کند. زبان فارسی و عناصر قبل از «ولی» به مثابه نقش نهادی و مستقل جمله و دیگر اجزاء بعد از «ولی» به مثابه متمم قیدی و وابسته عمل می‌کنند. همچنین متمم در زبان فارسی با حرف اضافه شکل می‌گیرد؛ متن می‌گوید: «ولی استفاده از زبان‌های محلی و قومی، در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است» علاوه بر اینکه می‌شود کل این گزاره قیدی را حذف کرد و ساختار بماند (جایگاه مستقل و تعیین بخش فارسی حفظ شود)، بلکه با حرف اضافه «ولی» شروع می‌شود «ولی» جدای از اینکه همچون ایهام عمل می‌کند و

می‌تواند تناقض را نشان دهد، بلکه به مثابه حرف اضافه که لازمه متمم است عمل می‌کند. ساختارگرایی از مرگ سوژه می‌گوید و بنابراین این ساختار زبان است که از طریق ما حرف می‌زند و نه برعکس، به همین دلیل، آن چیزی که نقطه سفید و ناگفته متن است و نمی‌گوید این است که، «۱: زبان محلی پتانسیل علمی زبان فارسی را ندارد، ۲: نتیجتاً حذف آن‌ها نه فقط به وحدت ملی ضربه نمی‌زنند بلکه عناصری اختیاری هستند»، در واقع آن‌ها «متمم قیدی» بر «زبان فارسی» هستند. می‌شود آن‌ها را حذف کرد و دقیقاً به همین دلیل قانون اساسی در جاهای دیگر تمام و کامل در باب آن‌ها ساکت است.

بنابراین، ۱: قانون اساسی و ماده ۱۵ برای زبان‌ها و هویت‌ها جایگاه فرودستی تعریف می‌کند، و ۲: برخلاف گزاره رایجی که معتقد است ماده ۱۵ قانون اساسی به «زبان‌های محلی» فرصت و امکان بروز می‌دهد، در واقع امکان مغلوب کردن و به حاشیه رانی گفتمانی آن‌ها را فراهم می‌کند. کل این مکانیسم بر طبیعی و فراتاریخی کردن زبان فارسی استوار است، بنابراین زبان فارسی ممکن نمی‌شود مگر در طرد گفتمانی دیگر زبان‌ها. این طرد گفتمانی تکثر زبانی را به مثابه هرج و مرج زبانی تفسیر می‌کند، هرجی و مرجی که مشمول ساخت‌یابی نمی‌شود مگر ذیل اقتدار و نظارت زبان فارسی. محمد محبی در تفسیر اصل ۱۵ قانون اساسی و در مصاحبه با پارسی انجمن گفته^{۱۴} بود: « بسیاری از زبان‌های محلی ما که زیاد هستند-سه چهارتا که نیست-اکثراً زبان‌های محاوره هستند، این زبان‌ها تا حالا حفظ شده‌اند و هیچ خطری هم تهدیدشان نمی‌کند. این‌ها اکثراً زبان محاوره‌اند، زبان موسیقی‌اند، زبان کتبی نیستند، زبان مکاتبه‌ای نیستند». عباس سلیمی آنگیل^{۱۵} نیز ظرفیت زبان‌هایی که محلی می‌داند را ناکافی می‌داند چراکه در نظرش آن‌ها پیشینه تاریخی عربی و

۱۴ - متن این مصاحبه با اشاره به هویت آذربایجانی محبی شروع می‌شود، چیزی که دلالت بر تمایل گفتمانی ایرانی‌شهری برای بازتولید این گفتمان به واسطه ادغام دیگری‌هایش دارد تا بتواند مشروعیت بدهد. بنابراین گزاره من خودم ترکم ولی ... من خودم کوردم ولی... از همین منطق گفتمانی ناشی می‌شوند. این گفتگو در سال ۱۴۰۱ به تاریخ ۲۲ اردیبهشت در سایت پارسی انجمن منتشر شده است.

۱۵ - منبع: سایت پارسی انجمن، نوشتار: سخنی درباره «آموزش زبان مادری» و «آموزش به زبان مادری». فروردین ۱۳۹۴.

فارسی ندارند و می‌گویند که: « زبان فارسی، با پیشینه هزار و اندی سال کتابت و نزدیک به یک صد سال کوشش فرهنگستانی، هنوز در ارایه مفاهیم به زبان علمی مشکل دارد، حال امروزه چگونه زبان‌ها و گویش‌هایی می‌توانند چنین وظیفه‌ای را برعهده بگیرند؟»^{۱۶} او بر استثنا انگاری و روایت ازلی از ایران صحنه می‌گذارد و ادعا می‌کند زبان کُشی در ایران هرگز وجود نداشته است.

همچنین ماده ۱۵ قانون اساسی راه را برای ابهام و تفاسیر مختلف باز کرده است، چراکه ابهام در برابر قطعیت معنا پیدا می‌کند، بنابراین ابهام می‌تواند در خدمت توجیه ایدولوژیک باشد. مثلاً محمد محبی، در گفت و گو با پارسی انجمن (که بالاتر اشاره شد)، به فرم زبان اشاره می‌کند و می‌گوید این ماده از «باید» استفاده نکرده است، و اشاره می‌کند که اصل ۱۵ قانون اساسی در رابطه با تدریس زبان فارسی «باید» را بکار می‌گیرد و می‌گوید: «به‌کاربردن زبان‌های محلی (با تسامح به زبان‌های قومی معروف شده‌اند)، در رسانه‌های محلی آزاد است. می‌گوید «آزاد است»، نمی‌گوید «باید» به کار رود. «محبی هم مفروضات استثنا انگارانه ایرانشهری را تکرار می‌کند و درعین نادیده گرفتن مفروضات غیرحقوقی ماده ۱۵ قانون اساسی، غیر مستقیم و در قالب ابهام، تجویز غیر حقوقی خشونت علیه «قوم‌گرایان» می‌کند

۱۶ - در این روایت‌ها زبان فارسی از خصلت فرا تاریخی، ذاتی و برتری برخوردار است. در حالی که سال‌هاست علم به زبان کوردی، ترکی و... در کشور آذربایجان، اقلیم کردستان و... تدریس می‌شوند. در تضاد با این روایت‌های ازلی‌گرا محمد رضا باطنی در مقاله فارسی زبان عقیم؟ اشاره می‌کند که زبان فارسی برای واژه سازی علمی زایایی لازم را ندارد، به چند دلیل که اینجا به‌طور خلاصه مطرح می‌شوند: ۱: در فارسی فقط فعل‌های ساده یا بسیط هستند که زایایی دارند، یعنی می‌توان از آنها مشتق به دست آورد. ۲: در فارسی امروز دیگر فعل ساده ساخته نمی‌شود، یعنی به‌طور عادی نمی‌توان از اسم یا صفت فعل ساخت. زبان فارسی به ساختن فعل‌های مرکب گرایش دارد و برای مفاهیم تازه از همین الگو استفاده می‌کند. ۳: شمار فعل‌های ساده‌ای که زایایی دارند و از گذشته به ما رسیده‌اند بسیار اندک است. ۴: از این شمار اندک فعل‌های فارسی که به ما رسیده‌اند نیز بسیاری در حال از بین رفتن هستند و جای خود را به فعل‌های مرکب می‌دهند، ولی فعل‌های مرکب عقیم هستند و نمی‌توان از آنها مشتق به دست آورد. ۵: در زبان فارسی امروز گذر از مقوله اسم و صفت به فعل مفعول نیست، یعنی نمی‌توان از اسم و صفت فعل بسیط ساخت. ۶: نتیجه: تصویری که از زبان فارسی اکنون می‌توان بدست داد چنین است: در زبان فارسی فقط فعل‌های ساده یا بسیط هستند که می‌توانند زایایی داشته باشند، یعنی می‌توان از آنها مشتق به دست آورد؛ تعداد این فعل‌ها در زبان فارسی به‌طور شگفت‌آوری کم است؛ از این شمار اندک نیز عده‌ای در حال از بین رفتن و متروک شدن هستند؛ در زبان فارسی دیگر به‌طور عادی فعل ساده جدید ساخته نمی‌شود، بلکه گرایش به ساختن فعل‌های مرکب است؛ فعل‌های مرکب و نیز فعل‌های تبدیلی هیچکدام زایایی ندارند، یعنی نمی‌توان از آنها مشتقات فعل ساده را به دست آورد. زبان فارسی در وضع فعلی برای برآوردن نیازهای روزمره مردم با مشکلی مواجه نیست، ولی این زبان برای واژه سازی علمی زایایی لازم را ندارد و نمی‌تواند یک زبان علمی باشد، مگر اینکه برای رفع کاستی‌های آن چاره‌ای اندیشیده شود (باطنی، ۱۳۶۸: ۶۷).

که با «زبان حقوق» حرف نمی‌زنند و «هدف و مقصود»ی دارند و نتیجه می‌گیرد که تدریس زبان محلی ضد «حقوق بشری» است. او می‌گوید: «با زبان حقوقی «نباید» با «قوم‌گرایان» حرف زد، چون ادعاهای این‌ها هیچ‌گونه پشتوانه‌ای حقوقی ندارد و با زبان حقوق حرف نمی‌زنند. تمام حرف‌هایشان خلاف قواعد حقوقی است، اتفاقاً خلاف قواعد حقوق بشری است. اتفاقاً باید مقصود اصلی‌شان را کشف کرد و آن‌ها را وادار به شفافیت کرد و پرسید که اصلاً هدفشان از این پروژه چیست؟» محبی درباره افت تحصیلی اقلیت‌های به حاشیه رانده شده می‌گوید: «هیچ وقت هم حقی از کسی ضایع نشده، دیده‌ام که برخی در جاهایی درباره افت تحصیلی حرف می‌زنند، به نظرم اصلاً حرف بسیار مضحکی است. {...} آیا تدریس به زبان معیار باعث افت تحصیلی شده؟ همه‌اش بهانه است. بهانه‌ای که پشتش هدف اصلی، یعنی خط‌کشی بین مردم ایران، پنهان است.»^{۱۷}

مشروعیت بخشی سخت افزاری و نرم افزاری زبان فارسی به مثابه زبان سلطه و حاکم در ادامه اصل ۱۵ قانون اساسی ادامه پیدا می‌کند. اصل ۱۵ زبان فارسی را به عنوان «زبان رسمی و مشترک» کشور تعیین می‌کند، که به معنای استفاده اجباری از آن در اسناد رسمی، مکاتبات دولتی و کتب درسی است.

همچنین به منظور «حفاظت از زبان فارسی و به کارگیری رسمی زبان فارسی» قانون ممنوعیت به کارگیری اسامی، عناوین و اصطلاحات بیگانه را تصویب کرده است، که آمده است: «به منظور حفظ قوت و اصالت زبان فارسی به عنوان یکی از ارکان هویت ملی ایران و زبان دوم عالم اسلام و معارف و فرهنگ اسلامی، دستگاه‌های قانونگذاری، اجرایی و قضایی کشور و سازمان‌ها، شرکت‌ها و مؤسسات دولتی و کلیه شرکت‌هایی که شمول قوانین و مقررات عمومی بر آنها مستلزم ذکر نام است و

۱۷ - به نقل از نصرنیوز، در گزارشی تحت عنوان فاجعه نمرات نهایی؛ میانگین معدل دانش‌آموزان در سراسری سقوط، سیستان و بلوچستان با نمره ۷,۷۳، خوزستان با نمره ۸,۶۹ در رتبه سوم، آذربایجان غربی با نمره ۸,۶۹ در رتبه چهارم و هرمزگان، کرمانشاه و کردستان به ترتیب با نمره ۸,۷۴، ۹,۰۳، ۹,۰۷ در رتبه‌های ۵، ۶ و ۷ در لیست پایینترین نمرات کشور قرار داشته‌اند. در مقابل یزد (۱۲,۴)، خراسان جنوبی (۱۱,۸۱)، سمنان (۱۱,۶۲)، اصفهان (۱۱,۴۳)، قم (۱۱,۲۷) درصد بالاترین نمرات بودند، تفاوتی معنا دار.

تمامی شرکت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مذکور در بند (د) تبصره (۲۲) قانون برنامه دوم توسعه موظفند از به کار بردن کلمات و واژه‌های بیگانه در گزارش‌ها و مکاتبات، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌های رسمی خودداری کنند و همچنین استفاده از این واژه‌ها بر روی کلیه تولیدات داخلی اعم از بخش‌های دولتی و غیردولتی که در داخل کشور عرضه می‌شود ممنوع است.» همچنین ۱۰ تبصره اعلام می‌کند که بنابه آن طیفی از نهادها (وزارت آموزش و پرورش، فرهنگ و ارشاد اسلامی، صدا و سیما، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، کارخانه‌ها، اماکن تولیدی، چاپخانه‌ها، شهرداری، نیروی انتظامی و نهادهای دیگر)، «موظف‌اند» و «باید» در بکارگیری زبان فارسی، حروف فارسی، نشانه‌های فارسی، در اماکن، بیلوردها، محافل تولیدی و ... بکوشند.

قانون اساسی اما در مورد سیاست‌های زبانی و فرهنگی معطوف به حفاظت و پاسداشت از زبان‌های غیر فارسی، از جمله کوردی، ترکی و ... تماماً ساکت است، قانون اساسی جز در مورد مبهم، فرمال و اسطوره‌ای ماده ۱۵ که زبان اقلیت‌ها را مشروط به ادبیات، رسانه و اختیاری می‌کند، هیچ الزام، ضرورت و سیاست زبانی فراگیری که به دوام و حفظ آن‌ها کمک کند، نشان نمی‌دهد. وضعیتی که به لحاظ زبانی امکان ترجمه فرودستی زبانی را از قربانی سلب می‌کند، چراکه قربانی پیشاپیش امکانی برای نقد تبعیض سیستماتیک زبانی ندارد. چنانکه لیوتار اشاره می‌کند کارگر نمی‌تواند زبانی برای ترجمه استثمار پیدا کند، چراکه بر مبانی حقوقی سرمایه‌داری او «آزادانه و برابر» وارد رابطه حقوقی کار و سرمایه شده است، بنابراین نمی‌تواند اعتراض کند. سوژه فرودست که حذف ادغامی شده است، قانون اساسی به او ارجاع می‌دهد (اصل ۱۵ قانون اساسی، و غیرمستقیم‌تر بند ۹ اصل ۳ قانون اساسی و اصل ۱۹ قانون اساسی)، اما نظام انضباطی حاکم او را طرد و سرکوب می‌کند. از این رو آن‌ها در جامعه، جایی که محمد محبی نه به مثابه یک فرد بلکه به مثابه زبان گفتمانی ایران‌شهر آن‌ها را قوم‌گرا، دارای مطالبه ضد حقوق بشری، مقصودی دارند، عامل پشت تفرقه می‌داند و در نهایت تجویز پنهان خشونت می‌کند، با این گزاره‌ها

که رژیم حقیقت‌ایرانشهری تولید کرده است روبرو می‌شوند که: «پیشاپیش قانون اساسی حقوق اقلیت‌ها را تضمین کرده است»، «زبان فارسی زبان و نظم طبیعی و فراگیر ایرانیان است»، «زبان محلی فاقد پتانسیل علمی و در عین حال بیش‌از اندازه متکثر است»، «آموزش زبان مادری به هرج و مرج منجر می‌شود.» برای نمونه، حمید احمدی، در یادداشتی تحت عنوان دوم اسفند: روز جهانی پارسی، ضمن تفکیک نکردن مفاهیم زبان ملی، زبان رسمی و زبان مادری، زبان فارسی را زبان ملی و مادری ایرانیان می‌داند و می‌گوید قرن‌هاست که ایرانیان به زبان فارسی حرف می‌زنند^{۱۸} علاوه بر اینکه، نهادهای متعددی در صدد حفاظت و بکارگیری، بازتولید، واژه‌گزینی و... در قبال زبان فارسی هستند، بودجه‌های کلانی صرف نهادهای دولتی پاسداشت و ترویج زبان فارسی شکل گرفته‌اند (جدای از نهادهای غیر دولتی زیادی که وجود دارند) که با هدف استانداردسازی، پژوهش، آموزش، واژه‌گزینی و... فعالیت می‌کنند، سالانه از این لحاظ بودجه‌های سنگینی به این نهادها اختصاص می‌یابد. دو نهاد برجسته در این رابطه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، و بنیاد سعدی هستند، کارکرد فرهنگستان زبان و ادب فارسی حول واژه‌گزینی و معادل‌یابی برای واژه‌های «بیگانه» زبان فارسی می‌چرخد، همچنین تدوین فرهنگ جامع زبان فارسی، دانشنامه زبان و ادب فارسی و... از کارکردهای این نهاد است، این دو نهاد از سال ۱۳۹۱ تا به اکنون ۵۳۰ میلیارد تومان بودجه دریافت کرده‌اند، طبق قوانین بودجه سالانه کشور، بودجه دریافتی این دو نهاد به شکل مجموعاً در هر سال به شکل زیر بوده است:

۱۸ - این دست استدلال‌های آشفته از گزاره‌های بدیهی انداخته شده گفتمانی ایرانشهری هستند. ایران در واقع نه به مثابه موجودیت ازلی و استثنا که در فراز و فرودهای تاریخ زنده مانده است، بلکه تا قبل از قرن ۱۹ هیچ آگاهی تاریخی و ملی یا خودآگاهی ملی در ایران وجود نداشته است، در واقع واژه ایران صرفاً به معنای جغرافیایی به کار رفته است. از این رو امپراطوری‌ها و دولت‌های کلاسیک حاکم در ایران (همانند دیگر سرزمین‌ها) غیر متمرکز بوده‌اند و هیچ امکان نظامی و سیاسی برای تمرکزگرایی وجود نداشته است. بنابراین برای مثال ایران عصر قاجار نه دولت ایران بلکه ممالک محروسه قاجار نامیده می‌شد، تنها از قرن ۱۹ به بعد است که روشنفکران ایرانی در مواجهه با غرب با الگوبرداری و تقلید از رماتیسیسم آلمانی از ملت و برداشت‌های شرق‌شناسانه مستقرشان در این در بین روشنفکران ایرانی، حلقه برلین، نشریات کاوه و ایرانشهر، آثار آخوندزاده و... تقدس پیدا می‌کند، تبلیغ می‌شود و در دوره رضا خان متجسم یافتند. برای بررسی دقیق‌تر بنگرید به آثار احمد محمدپور، رضا ضیا ابراهیمی، مصطفی وزیری و ...

سال	بودجه (میلیارد تومان)
1391	11.8
1392	12.2
1393	11.4
1394	19.8
1395	21.9
1396	28.7
1397	35.9
1398	38.5
1399	44.3
1400	72.4
1401	90.9
1402	141.3

بودجه‌های کلانی که در ردیف بالاتری از بسیاری از دانشگاه‌ها قرار می‌گیرد، در عین حال هیچ آمار و رقمی از بودجه یا هزینه‌ای که به حفاظت از زبان‌های غیر فارسی اختصاص یافته باشد، پیدا نشد و در واقع هیچ بودجه‌ای به آن‌ها تخصیص نمی‌شود. بنابراین قانون اساسی و مکانیسم‌های قانونی به حاشیه رانی مادی و گفتمانی زبان‌های غیر فارسی را به میانجی سیاست فرهنگی و زبانی حذف ادغامی از یک سو و از سوی دیگر زمینه مرگ گویش‌های زبانی را فراهم کرده‌اند. گرچه دولت ایران آمار رسمی منتشر نمی‌کند، اما بر اساس اطلس زبان‌های در معرض خطر که یونسکو منتشر کرده است حدود نیمی از ۷۶ زبان زنده در ایران در معرض خطر هستند. بعضی از این گویش‌ها گویشوران کمتری دارند اما این تنها عامل نیست چراکه در ایران از مشروطه به بعد، به اشکال مختلف، سیاست زبانی فرهنگی در ایران همواره مبتنی بر تک زبانی بوده است. مثالی دیگر بر وضعیت حذف ادغامی زبان‌ها

در ایران دستگیری و محاکمه فعالان جامعه مدنی است که به آموزش زبان مادری پرداخته‌اند یا از حق آموزش و آموزش به زبان مادری دفاع کرده‌اند، دولت با پشتیبانی ایدئولوژیک ایرانشهری و ایدئولوگ‌هایی نظیر حمید احمدی، جواد طباطبایی و...، تمامی این فعالیت‌ها را امنیتی و در تعارض با تمامیت ارضی ایران قلمداد کرده است، و از این رو فعالان عرصه آموزش زبان‌های کوردی، ترکی و ... به زندان و حبس محکوم شده‌اند.

نتیجه‌گیری

نظام حقوقی به مثابه برساخته مدرن، مستلزم ساختار، عناصر و هویت‌های مدرن است، با این حال قانون اساسی ایران، در اصل ۱۵، خلاف امر را نشان می‌دهد. قانون اساسی ایران به مثابه ساختار حقوقی مدرن بر مفروضه‌های غیر مدرن و ازلی گرا استوار است. همانطور که قانون و ساختار اساسی جمهوری اسلامی بین الهیات و دمس، جمهوری و حاکمیت الهی در تنش است، همینطور نیز در اصل ۱۵ قانون اساسی، تنشی بین ازلی‌گرایی هویتی و تثبیت زبان و هویت به مثابه زبان رسمی، اداری، ارتباطی و مدرن در ساختار حقوقی مدرن وجود دارد. از این رو اصل ۱۵ قانون اساسی، زبان فارسی را «زبان مشترک» ایرانیان نامیده و ازلی‌گرایی روایت ایرانشهری را درونی کرده است، و با مشترک تعریف کردن زبان فارسی از ابتدا، به سراغ بندهای دیگر می‌رود. از این رو گویی زبان فارسی به‌طور مفروض به مثابه نظم طبیعی و زبان طبیعی ایران تعریف شده است، از این لحاظ قانون اساسی خصلت دیالوگی زبان را برهم زده است چراکه دیگری‌ها، دیگر زبان‌ها و بنابراین دیگر اشکال روایی و معنایی برساخت جهان را بیرون انداخته است، به همین دلیل موجب تنش و تعارض می‌شود. از این رو قانون اساسی و قدرت، چنانکه باختین می‌گوید ماهیتی تک‌گویانه بر زبان اعمال می‌کند، گویی تنها یک زبان، یک روایت، یک ساختار، یک فرهنگ و یک هستی وجود دارد. از این رو این ساختار ماهیت تکثری، دیالوگی و

چندآوایی زبان را بر هم می‌زند و بنابراین درصد نابودی «زبان» است. در این روایت حاکم، در تقابل با زبان فارسی، زبان‌های غیر فارسی قرار می‌گیرند که قانون اساسی به آن‌ها هویت «محلی» داده است، این دوگانه چنانکه دیوید بوژه در تفسیر دریدا اشاره می‌کند، دوگانه‌ها و سلسله‌های دیگری را نیز تقسیم بندی می‌کند. بنابراین زبان فارسی در برابر زبان محلی، به دوگانه طبیعی و برساخت شده منجر می‌شود، از این منظر زبان فارسی نظم طبیعی ایرانیان بوده است در مقابل زبان «محلی» برساختی و غیر طبیعی هستند، از این رو زبان فارسی «عام» و دیگری‌ها «خاص» می‌شوند.^{۱۹} و همین دلیل تفاسیر ایرانشهری خود را با قانون اساسی در تناقض نمی‌یابند. بنابراین این گزاره که قانون اساسی از اقلیت‌های فرودست شده حمایت می‌کند کلیشه‌ای بیش نیست.

به واسطه مکانیسم‌های سلطه، با قرارگیری زبان فارسی در موقعیت هژمونیک، زبان فارسی ماهیتی تک‌گویی و تک‌آوایی پیدا می‌کند، بنابراین ساختار سلطه به میانجی زبان فارسی، از ساختار و کاربرد زبان تکثر زدایی می‌کند و در جهت تثبیت و باتولید فارسی محوری و طرد دیگر روایت‌ها، عناصر و زبان‌ها به‌کار می‌رود، به عبارتی دیگر واژه‌ها، تاریخ‌ها و روایت‌های دیگری را در معرض نابودی و حذف قرار می‌دهد. در واقع گفتمان ایرانشهری درصد است تا معنایی واحد و یکدست به زبان بدهد و زبان را از پدیده‌ای چندآوایی به تک‌گویی و تک‌آوا بدل کند. زبان صرفاً نابودی حروف، واژگان و قواعد نیست، بلکه نقش اصلی در زدودن دیگری و تفاوت، ایجاد می‌کند. تفاوت‌زدایی و هویت‌زدایی هرگونه امکان روایت، تعریف، برساخت معنا، نظام معنایی و فرهنگی بدیلی را از بین می‌برد. هرسوژه جمعی که

۱۹ - این امر بنا به منطق ایرانشهری، ایران را به مثابه کلیت و دیگری‌ها را به مثابه جزئیت، فارسی را کلی و جهان شمولی و دیگر زبان‌های غیر حاکم را محلی و جزئی می‌داند، از این رو رویکرد انتقادی نسبت به ایرانشهر بایستی نسبت کل و جزء را در ایران بازخوانی کند نه اینکه این نسبت را پیش فرض بگیرد، بنابراین در جنبش ژینا همواره بر کل، وحدت، یگانگی، امر عام، جنبش سراسری در تقابل با امر محلی، هویت قومی و... تاکید می‌شد، هر نوع رویکرد انتقادی بایستی این دوگانه‌ها را واسازی کند و کنار بگذارد. با این حال اندیشه انتقادی در ایران از این امر اجتناب کرده است، مثلاً حسام سلامت در تحلیل اینستاگرامی تحت عنوان عقل نامعقول ایرانشهری همین دوگانه‌ها را مفروض می‌گیرد و تکرار می‌کند.

بخواهد مستقلاً به روایت و تعریف تاریخ و هستی خویش پردازد، مکانیسم این امر در زبان رخ می‌دهد. از این روست که نزاع معنایی در سطح نشانه‌شناختی و انهدام حافظه جمعی رخ می‌دهد، برای مثال هویت‌زدایی از تابلوها و نشانه‌های خیابانی، زدودن اسم کوردی، ترکی و ... از خیابان‌ها، وقایع و رخدادها، شهرها و جایگزینی آن‌ها با عناوین، نشانگان و واژگان فارسی به مثابه زبان برساختی گفتمانی ایران‌شهری، درصدد هویت‌زدایی و تاریخ‌زدایی از واژگانی هستند که در فضای سرکوب به شکلی غیر رسمی و به مثابه مقاومت در حافظه جمعی بازتولید و روایت شده‌اند. زبان فارسی تنها زمانی زبان گفتمانی رسمی می‌شود که گفتمان ایران‌شهری بقیه را از بین ببرد و یا تجزیه و تکه پاره کند.^{۲۰} با این حال، مکانیسم‌های سلطه، ضد سلطه را ممکن می‌کنند، چراکه به بیان فوکو قدرت مقاومت را ممکن می‌کند، و مقاومت در قدرت مندرج است، از این رو همانطور که دانش از حقیقت قابل تفکیک نیست، قدرت نیز

۲۰ - به این معنی نوعی سیاست و استراتژی زبانی گفتمانی «تجزیه‌گرایی وارونه» در ادبیات ایران‌شهری به مثابه نابود کردن دیگری رایج شده است. طبق این استدلال دیگری، برای مثال کوردها از کلیت واحدی برخوردار نیستند، چراکه در تکتی «بیش از اندازه» به سر می‌برند و قابل «تقلیل» به کلیتی واحد نیستند، برای مثال بنگرید به نوشتار گورانی یا هورامی و گردی منتشر شده در پارسی انجمن. رویکردی که ظاهراً تحت عنوان ایدولوژیک و افسانه‌ای «خنثی، علمی و زبان‌شناختی» به مثابه اسطوره توجیه می‌شود، هرچند که در همین سایت و انجمن مبادرت و تلاش برای به حاشیه رانی دیگری قابل مشاهده است، تلاش گفتمانی این انجمن نه به مثابه عنصری تک افتاده که در راستای ایدولوژی ایران‌شهری عمل می‌کند چراکه ۱: تکتی به مثابه نقطه ضعف محسوب می‌شود، در مقابل واحد، یکسانی و کلیت نکته مثبت حساب می‌شود ۲: کلیت زبانی کوردی از تمامی بستر و زمینه فرهنگی زبانی (یعنی کردستان در تمامیت روایی، فرهنگی و تاریخی‌اش) برکنده می‌شود و بنابراین ماهیت زبان را تقلیل می‌دهد ۳: زبان فارسی بر خلاف رویکرد به ظاهراً علمی و خنثی‌ای که مدعی است، خاصیتی ازلی و غیرزبان‌شناختی پیدا می‌کند. بنابراین رجوع ابزاری گفتمان ایران‌شهری بین استثنا انگاری زبان فارسی و تاریخی انگاری دیگری در تناقض است. رویکردی که بر مدرنیسم علمی از یک طرف و از سوی دیگر بر ازلیت زبانی تأکید می‌کند. همچنین در همین راستا احسان هوشمند در جهت تجزیه کردن دیگری، برکندن گورانی از کوردی و ... از آغازگر چنین استراتژی‌های گفتمانی بوده است. هرچند که شکی در این نیست کردستان هم در تکتی به سر می‌برد و نمی‌شود آن را به تمامیتی واحد و یکدست تقلیل داد و برخلاف رویکرد کلیت‌گرایی ایران‌شهری باید از تکتی و تفاوت دفاع کرد. با این حال هیچ معیار عام و مطلق زبان‌شناختی بیرون از معیارهای فرهنگی قدرت و نزاع گفتمانی وجود ندارد. همانطور که استدلال شد حتی گرامر نیز فارغ از مناقشه‌های بی‌پایان علمی، سیاسی است. زبان‌شناسی که در ایران نتوانسته است با نظریه اجتماعی ادغام شود، نه فقط به بلوغ نرسیده است بلکه حتی در خدمت گفتمان ایران‌شهری نیز قرار گرفته است. بنابراین باید پرسید که به چه منظور می‌گوید یک گویش زبان است یا مستقل است و یا کوردی نیست؟ و چگونه در پس عناوین، علمی، خنثی و ... دلالت‌های ایدولوژیک آن پنهان می‌شوند. اکثریت این استدلال‌ها نه فقط بر تفاوت‌های زبان‌شناختی خرد به مثابه نوعی نگاه صرفاً علمی تأکید دارند بلکه اساساً بر چهره‌های مشخصی نیز تأکید تکراری دارند. مثلاً مدام به مامورین مستشرق با نگاه‌های غیر دقیق و استعماری، نظیر مینورسکی و شاگردش مکنزی اشاره می‌کنند، گویی با چند ارجاع کل مباحث زبان‌شناختی تمام شده است و ثبات و قطعیت دارد. در نقد این موارد می‌توانید بنگرید به: مقاله اسماعیل شمس تحت عنوان: بازخوانی و نقد تاریخی نظریه مینورسکی درباره گوران و پیوند آن با گیلان و کناره‌های دریای خزر. همچنین نوشته‌های مدرس سعیدی در این باره مفید هستند.

از مقاومت قابل تفکیک نیست. از این لحاظ برای مثال کوردها در جغرافیای ایران، روایات زبانی متفاوتی را در تقابل با سلطه روایی و نشانه‌شناختی ایرانشهری، نظام روایی و نشانه‌شناختی متفاوتی را ساخته‌اند. اگر کوردها در ساحت رسمی، قانون اساسی و گفتمانی حذف شده‌اند، همواره کوشیده‌اند مقاومت و حافظه تاریخی و جمعی را در سطح غیر رسمی، موسیقی، مناسک‌ها، اسامی خیابان‌ها، شهرها، رخدادهای و... حفظ، بازتولید و یا ادغام کنند، برای مثال، روایت کوردها بر خلاف دیگر گفتارهای مرکز، اعم از چپ و غیر آن، از اعتراضات ۱۴۰۱، نه بر پاشنه وحدت و یگانگی، بلکه بر نشانگانی همچون تکرر و تفاوت بود و بنابراین نشانگان آن‌ها در تقابل با سیستم زبانی که حول مهسا، بیمارستان کسری، ایران، سراسری، مطالبه حجاب و... جانشین می‌شد، در عین آنکه رسانه‌های مرکزگرا کوردها را به اعداد کشته‌شده تقلیل می‌دادند، کوردها عناصر روایتی‌شان را حول ژینا، سقز و آرامگاه آیچی، کوردستان، مطالبات متکثر ملی، جنسیتی، زبانی و... سامان می‌دادند. به لحاظ زبانی و فرهنگی، هیچ درک و روایت واحدی عام و تاریخی از ایران وجود ندارد و نداشته است همانطور که هیچ آگاهی ملی نه در ایران نه در هیچ جای دیگر پیش از دوران مدرن وجود داشته است. بنابراین فهم، تعلق و آگاهی واحدی هم وجود ندارد، مگر به واسطه مکانیسم‌های سیاسی-زبان‌شناختی دولت ملت که همه را با زبانی واحد و توجیحات ایدئولوژیک، یکی کند. یکی دیگر از مکانیسم‌های کشتن دیگری، تجزیه کردن دیگری است، بدین معنا زبان گفتمانی فارسی در گفتمان ایرانیت زبانی واحد عام و فراتاریخی و برتر معرفی می‌شود اما بقیه زبان‌ها در این گفتمان از هیچ کلیت، انسجام و... برخوردار نیستند، آن‌ها عقب مانده، ثابت، ناتوان و فروملی و تکه تکه شناسایی می‌شوند.

منابع:

- Gee, James (2011). *An introduction to discourse analysis: theory and method*, third edition, London and New York; Routledge.

-Matin, Kamran. (2013). *Recasting Iranian Modernity*. Routledge, UK.

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

- ولی، عباس، (۲۰۲۴)، *کوردها و دولت در ایران، شکل‌گیری هویت ملی در روزگارات*، سوئد، انتشارات ۴۹BOOKS

- ضیمران، محمد، (۱۳۷۹)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، شرکت نشر کتاب هرمس

- چوت، سایمون، (۱۴۰۰)، *مارکس از منظر پسا ساختارگرایی*، ترجمه پژمان برخوردار، تهران، نقد فرهنگ

- آلن، گراهام، (۱۴۰۰)، *رولان بارت*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز

- محمودی، جهانگیر. (۱۴۰۱). *ژینا: شبیح تاریخ پیرامون، نقد اقتصاد سیاسی*

- خالق پناه، کمال و سنایی، کارزان. (۱۳۹۹). *سیاست‌های زبانی و زبان‌های اقلیت: واکاوی جایگاه زبان‌های*

اقلیت در نظم فرهنگی-زبانی ایران مدرن (از ۱۲۸۵ ه ش تا به امروز)، فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی،

دوره سوم، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۹، صفحات ۶۷ الی ۷۷.

- نصیری، قدیر و روزخوش، مهدی (۱۳۹۳). *تاملی انتقادی در باب نظریه انحطاط ایران و راه برون رفت از آن*،

فصلنامه راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷۱، تابستان ۱۳۹۳، صفحات ۲۴۵ الی ۲۷۱

- باطنی، محمدرضا، (۱۳۶۸)، *فارسی زبانی عقیم؟*، آدینه، فروردین ۱۳۶۸، شماره ۳۳

- محمدی، تورج، (۱۴۰۴)، *دیرپایی ایران‌شهرگرایی: از متافیزیک هرژمونیک تا استراتژی‌های انقیاد مدرن*،

نشریه komar

- دیوید ام. بوژه، (۱۳۸۷)، *تحلیل و اساسی*، ترجمه حسن محدثی، فصلنامه علمی رسانه، ۷۹-۹۹

- محمدی، تورج و خاکپور، حسام (۱۴۰۴)، *سوپرژکتیویته‌ی کوردی و دموکراسی خواهی در سایه عقل سیاسی*

ایرانی: یک واکاوی انتقادی، نشریه komar

- ترکمه، آیدین، (۱۴۰۲)، *چرا چپ فارسیست فاقد ظرفیت انقلابی و تداوم بخش نظم طبقاتی است؟ نقد*

اقتصاد سیاسی

- باقری، سحر، (۱۴۰۳)، *چپ ایران‌شهری و مساله ملل تحت ستم: هراس از تفاوت و تکرار*. رادیوزمانه

- کمانگر، شیرین، (۱۴۰)، *چه کسی از اقلیت‌های ملی می‌ترسد؟ نقد اقتصاد سیاسی*

- متین، کامران، (۱۳۹۸)، *چپ ایرانی، تغییر رادیکال و مساله ملی*. (انتشار نامعلوم)

- امینی، بهنام، (۱۴۰۳)، *چپ ایرانی، ملی‌گرایی و سیاست هویت*. رادیوزمانه

- غزالی، سامان، (۱۴۰۴)، *جنگ ایران و اسرائیل: تشدید تناقضات چپ مرکزگرا و مسئله ملت‌های تحت*

ستم، نشریه Komar

- ولی، عباس، (۱۴۰۳)، *متافیزیک ابژه و سرنوشت تلخ سوژه‌های غیرطبقاتی*، نقد اقتصاد سیاسی

- الینگ، راسموس و محمودی، جهانگیر، (۱۴۰۴)، *همبستگی شکننده: چپ ایرانی و مسئله ملی کورد در*

انقلاب ۱۹۷۹، ترجمه نوید جوانمردی، نشریه Komar.