

گفتمان‌های جامعهٔ ایرانی

تجديد ساختارهای آگاهی و نظم معنایی در تاریخ معاصر

رحیم محمدی



نقد فرهنگ

۱۳۹۸

سرشناسه	محمدی، رحیم، ۱۳۴۷ -
عنوان و نام پدیدآور	گفتمان‌های جامعه ایرانی: تجدید ساختارهای آگاهی و نظم معنایی در تاریخ معاصر / رحیم محمدی.
مشخصات نشر	تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	۳۶۸ ص.؛ ۵/۱۴ × ۵/۲۱ س.م.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۸۴۰۵-۷۱-۹
وضعیت فهرست‌نویسی	فیا
موضوع	فارسی -- جنبه‌های اجتماعی / فارسی - تاریخ، جامعه‌شناسی زبان - ایران / زبان‌های ایرانی - تاریخ / گفتمان -- ایران -- جنبه‌های اجتماعی
رده‌بندی دهه	۱۳۹۷ گ۷/م۳ / PIR۴۲
رده‌بندی دیویی	۴۰۰/فا
شماره کتابشناسی می	۵۳۴۴۰۸۹



نقد فرهنگ

نشانی: پردیس، میدان عدالت، خ فروردین جنوبی، خ سید محمد باقر، مجتمع قائم ۱، بلوک A2، واحد ۲۰۳
تلفن: ۷۶۲۷۶۷۴۸ مراکز پخش: ۶۶۴۶۰۰۹، ۶۶۹۶۷۰۰۷، ۶۶۴۸۶۵۳۵

نام کتاب: گفتمان‌های جامعه ایرانی؛ تجدید ساختارهای آگاهی و نظم معنایی در تاریخ معاصر

نویسنده: رحیم محمدی

ویراستار: شهین عسکری

نوبت چاپ: اول

سال انتشار: ۱۳۹۸

تیراژ: ۱۱۰۰

قیمت: ۴۴۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۴۰۵-۷۱-۹

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص انتشارات نقد فرهنگ است.

فهرست اجمالی

	فصل گفتار نخست
	از زبان‌شناسی تا پدیدارشناسی اجتماعی زبان
۲۵	در تاریخ نظریه زبان و چستی زبان
	فصل گفتار دوم
	پدیدارشناسی اجتماعی زبان متعارف
۵۳	در دیسپلین‌های زبان
	فصل گفتار سوم
	از زبان متعارف تا گفتمان اجرائی (۱)
۷۵	در چستی گفتمان و شرایط نحوی آن
	فصل گفتار چهارم
	از زبان متعارف تا گفتمان اجتماعی (۲)
۱۰۱	در نسبت گفتمان با تاریخ و جامعه
	فصل گفتار پنجم
	از زبان متعارف تا گفتمان اجتماعی (۳)
۱۱۹	در روش‌شناسی تحلیل گفتمان
	فصل گفتار ششم
	تحولات زبان‌های ایرانی و جهان ایرانی
۱۲۷	در نقد دوره‌بندی سه‌گانه تاریخ ایران
	فصل گفتار هفتم
	مسائل زبان‌های ایرانی
۱۵۱	در تقابل و تضارب زبان‌های ایرانی و زبان‌های بیگانه

فصل گفتار هشتم

تجدد ایرانی (۱)

۱۷۱ گسست‌ها و واسازی‌های زبان فارسی

فصل گفتار نهم

تجدد ایرانی (۲)

۲۲۱ گفتمان‌های اجتماعی؛ گفتمان سنت

فصل گفتار دهم

تجدد ایرانی (۳)

۲۵۵ گفتارهای اجتماعی؛ گفتمان قدرت - ایدئولوژی

فصل گفتار یازدهم

تجدد ایرانی (۴)

۲۷۷ گفتمان‌های اجتماعی؛ گفتمان تجدد - کلانشهری

فصل گفتار دوازدهم

تجدد ایرانی (۵)

۲۹۷ گفتمان‌های روشنفکری و نسبی‌گرایی

فصل گفتار سیزدهم

تجدد ایرانی (۶)

۳۲۵ وضعیت چند گفتمانی جامعه ایرانی و مشکل تضاد اجتماعی

فصل گفتار چهاردهم

۳۴۱ آینده گفتمان‌های ایرانی

مقدمه

وقتی آجدد داشت سر آغازی در ایران می یافت، ایرانیان برای نامیدن ایران عمدتاً از کلماتی «رن» «مالک محروسه ایران» و «مملکت ایران» و بعدتر «کشور ایران» استفاده می کردند، اما ر وقتی که جامعه شناسی در نظام دانشگاهی ما استقرار نیابد یافت، مفهوم جدید «جامعه ایران» در زبان فارسی پدیدار شد. ولی در ادبیات و دانش های قبل از اسلام، ایران به عنوان «ایرانشور» و «مهریان» و «شاهنشاهی ایران» و «ایران زمین» نامیده شده است که امپراطوری ایران در اداری به مثابه یک سپهر، جامع همه ممالک و شاهی های کوچک و اقوام بود و این نام ها نیز عمدتاً وجه سیاسی ایران را باز نمایی می کردند. در حالیکه در دوره اسلامی پراکندگی هایی برای نامیدن ایران در زبان فارسی پدید آمد، در این دوره از ایران بیشتر به مثابه سرزمین پارس و خطه و اتابکان و دیار و ایران زمین و مرز و بوم و شهر آزادگان و خاکِ مهربانان و شهر یاران نام برده شده است و از وجه سیاسی ایران سخن کمتری به میان آمده است، و بیشتر وجه جغرافیایی و فرهنگ را در بر می گیرد. در مورد توجه قرار گرفته است. فردوسی می گوید: در این خاک زرخیز ایران زمین بود. جز مردمی پاک دین. سعدی می گوید: سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است صحیح. سوالِ مُرد به سختی که من اینجا زادم. حافظ می گوید: شهر یاران بود و خاکِ مهربانان این دیار. مهربانی که سر آمد شهر یاران را چه شد؟ نظامی گنجوی هم می گوید: همه عالم تن است و ایران تن است. گوینده زین قیاس خجل. اما در مراحل بعدی خصوصاً از دوره صفویه مجدداً نام ایران به مثابه یک گستره سیاسی واحد مورد توجه قرار گرفت و مفاهیمی چون قلمرو شاه ایران و مُلک ایران و مملکت ایران و ممالک محروسه ایران در ادبیات و تاریخ نگاری سیاسی ایران رایج گردید.

در دوره جدید با پدید آمدن اولین منورالفکران نام ایران با درک نسبتاً جدیدی به مثابه میهن و وطن و کشور که مقداری به صورت مبهم از ایده ملت-دولت و ناسیونالیسم الهام

گرفته شده بود، مطرح گردید و وطن را همچون جایی دانستند که در آن زاده می‌شویم و خندیدن و گریستن و راه رفتن و حرف زدن و کار کردن و دوست داشتن و فکر کردن و زندگی کردن می‌آموزیم. در این اواخر نیز نادر ابراهیمی سروده است: وطن یعنی هویت اصل و ریشه - وطن یعنی گذشته حال و فردا - تمام سهم یک ملت ز دنیا، البته در همین زمان درک دیگری از وطن نیز در ذهن و زبان کسانی از جوانان و تحصیل کردگان و روشنفکران ایرانی پدید آمد، و وطن را جایی برشمردند که در آنجا رفاه بهتر و زندگی خوب و ایمن و آزاد و عادلانه و انسانی حاکم است و به این ترتیب اروپا و آمریکا طالبان و مهاجران زیادی پیدا کرده است.

اما شکل اینجا است که امروز دیگر ما نمی‌توانیم ایران را به مثابه خطه و سرزمین ایران زمین و ایرانشهر مملکت و ممالک محروسه و حتی کشور توضیح دهیم. امروز این نام‌ها و مفاهیم، توضیحات، تقریباً مساوی جهل به ایران و جهل به اکتوییت و معاصرت ایران است. این مفاهیم و توضیحات برای زمانی مناسب بود که منجم‌اش کیهان را بر حسب هیئت بطلیمیوسی توضیح می‌داد و زمین را مرکز عالم می‌انگاشت که جهان با کراتش به گرد این کعبه می‌چرخیدند و طیب‌اش انسان را بر اساس مزاج‌های چهارگانه (گرمی و سردی و خشکی و تری) درمان می‌کرد، و رعیت را ادیب و مورخ و روحانی‌اش حاکمان را دارای فره ایزدی و ظل‌الله و یدالله فی الارض می‌دانستند و مردم‌اش را نیز «بندگان سلطان» می‌شمردند. ما امروز اگر ایران را به مثابه «جاده» درک نکنیم، اساساً نمی‌توانیم اکتوییت و معاصرت آن را آن‌گونه که هست، بفهمیم و توصیف کنیم و توضیح دهیم، و راه بغرنج و طولانی که ایران در پانصد سال اخیر طی کرده است و غرور را با ظاهر تا باطن دگرگون کرده و در وضعیت کنونی قرار گرفته است، درک کنیم. امروز همه علم اجتماعی و فلسفه و اقتصاد و سیاست و حقوق دانسته یا ندانسته به اعتبار اینکه ایران جامعه است، می‌توانند آن را توصیف بکنند و توضیح بدهند. از اینرو ما از نام «جامعه ایرانی» استفاده می‌کنیم و این نام هم به اعتبار دانش یا علم جامعه‌شناسی منطقی پیدا کرده است و امروز هیچ دانش و علمی نخواهد توانست به شناخت ایران نزدیک شود، مگر آنکه دانسته یا ندانسته «جامعه شدن ایران» را دریافته باشد. بنابراین امروز پرسش‌های بنیادین علوم اجتماعی ما این است: جامعه ایرانی چیست؟ مسأله یا مسائل بنیادین‌اش چیست؟ و اگر مقداری هم فزاینده‌تر رویم این دو پرسش بعدی مطرح است: راه حل‌های مسأله ایران چیست؟ و جامعه ایرانی خوب چیست؟

اما در این میان مسأله‌ای هم هست که به فلسفه قدیم و جدید مربوط می‌گردد و آن این است که ایران هیچ‌وقت در فلسفه قدیم و جدید نامی مستقل نیافت و فلسفه نتوانسته متناسب با معرفت فلسفی زمانه، نامی بر روی ایران بگذارد که آن نام نماد دریافت و توضیح فلسفی ایران باشد. چرا ایران در فلسفه فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا و فیلسوفان دانشگاهی امروز نامی نیافته است و اهل فلسفه هنوز از نام گذاری‌های جغرافیایی نویسان و ادیبان و تاریخ نگاران قدیم استفاده می‌کنند؟ این خود می‌تواند مسأله‌ای باشد که اهل فلسفه در آن باید پیشقدم پاسخی به این پرسش‌ها بدهند.

اگر ما هم این کتاب را در چند جمله‌ی کوتاه معرفی کنیم، کوششی در اینجا آغاز شده است تا «زبان فارسی» در «گفتمان‌های معاصر» را راهی برای شناخت «جامعه ایرانی» تبدیل کند و تحولات ایران را در طریق تحولات زبان فارسی و گفتمان‌های ایرانی توضیح دهد. این راهی مطمئن برای شناخت جامعه ایرانی و مسأله‌های بنیادین آن است. از این‌رو، در اینجا اندکی به بررسی «تاریخ اجتماعی زبان فارسی» در ادوار قدیم و جدید پرداخته‌ام و کوشیده‌ام تاریخ اجتماعی زبان فارسی را از وضع «پدیدارشناسی اجتماعی» مطرح نمایم. اما باید اعتراف کنم، چون مسأله اصلی نگارنده «تجدد ایرانی» است، تاریخ اجتماعی زبان فارسی در ادوار ماقبل تجدد را کاملاً به‌صورت گذری و پراکنده طرح نموده‌ام و فقط اندکی بیشتر در اکتوئیت و معاصرت بحث کرده‌ام. به دیگر سخن، هدف اصلی این پژوهش تاریخ اجتماعی زبان فارسی در تجدد ایرانی است، چون با تجدد زبان فارسی دوباره طراحی شد. از این‌رو، مباحث ادوار قبل، مقدماتی بودند تا مسأله زبان فارسی و تجدد ایرانی را طرح کنم و از نو بپرسم: تجدد ایرانی چیست؟ و زبان و آگاهی و فرهنگ و جهان‌بینی نو چگونه آغاز شد؟ و ساختارهای آگاهی و نظم معنایی چگونه دگرگون و تجدید شدند؟ و نهادهای و ساختارها و مؤسسات ایرانی چگونه وضع شهری مدرن پیدا کردند؟ و مهم‌تر از این‌ها انسان ایرانی چگونه خود را تازه کرد؟ و ما امروز در کجا ایستاده‌ایم؟

منظور من از زبان فارسی هم بیشتر «فارسی متعارف» است که به نوعی فارسی عمومی و محاوره‌ای است و از فارسی تخصصی و فنی که ادیبان و فیلسوفان و روشنفکران و دانشمندان و دانشگاهیان به آن سخن می‌گویند و می‌اندیشند، مقداری متمایز است. هر چند ممکن است کسانی احساس کنند مرز چندان روشنی میان فارسی متعارف و تخصصی نداریم، اما همه ما به روشنی تفاوت فارسی گفتن مادر در خانواده و جامعه‌شناس در سر

کلاس را متوجه می‌شویم. امروزه اهل شعر و رمان و قصه و نمایش و فیلم هم غالباً در فضای زبان متعارف و برای عموم می‌نویسند و می‌گویند، اگر چه بخشی از آنان نیز به فارسی تخصصی و فنی نزدیک هستند. تاریخ اجتماعی هم، تاریخ نویسی «امر اجتماعی» است که با هدایت مفاهیم جامعه‌شناسی نوشته می‌شود. بنابراین، تاریخ اجتماعی برخلاف تاریخ نویسی سنتی ایران، نه از جنس تاریخ سیاسی قدیم است، نه تاریخ دین است و نه تاریخ عمومی است؛ زیرا تاریخ نویسی سنتی ایران عمدتاً تاریخ سیاسی و تاریخ انبیاء است. بعدها تذکره نویسی و نوشتن سوانح احوال شعرا و ادبا هم به آن افزوده شد و در نهایت به تاریخ ادبیات منتهی گردید. فردوسی در بیتی گفته است: چنان دان که شاهی و پیغمبری - ده گوهر رسد یک انگشتری. این بیت نشان می‌دهد، اهل فکر و دانش ایران به صورت تاریخی دو امر مهم «شاهی» و «پیغمبری» را می‌شناختند و منبع آنها را یکی می‌دانستند و در آنها اندیش می‌پوشید. ز این رو، تاریخ نویسی شان نیز در محدوده «سیاست شاهی» و «امر نبوی» محدود می‌ماند بود. اما تاریخ اجتماعی قاعدتاً زمانی می‌توانست نوشته شود که جامعه و تاریخ جامعه موضوع بحث باشد و «امر اجتماعی» به طور مستقل فهمیده شده باشد. از این رو، تاریخ اجتماعی می‌تواند رسایه مفاهیم جامعه‌شناختی نوشته شود.

فصول این کتاب درس‌هایی است که در پاییز و زمستان ۱۳۹۴ بعد از ظهر یکشنبه‌ها در انجمن جامعه‌شناسی ایران تدریس کردم. در این درس‌ها کوشیده‌ام تصویری کلی از منطق تداوم و گسست زبان فارسی و پدید آمدن گفته‌های ایرانی در عصر جدید ارائه کنم تا امکانی برای پژوهش جامعه‌شناختی در زبان فارسی و گفته‌های معاصر جامعه ایرانی فراهم گردد. اگر بخواهم این منظور خود را به شکل دیگری بیان کنم، سعی کرده‌ام زبان فارسی و زبان‌های ایرانی را که غالباً در انحصار بحث‌های ادبیانه و تاریخ‌نگاری ادبی است و در این اواخر زبان‌شناسی هم تقنینی در آن کرده است، به موضوع پژوهش و اندیشیدن در جامعه‌شناسی تبدیل کنم و راهی به پدیدارشناسی اجتماعی «گسسته شدن زبان فارسی» و تجدید «ساختارهای آگاهی» و «نظم معنایی» بگشایم. اساساً تا کنون زبان فارسی و زبان‌های ایرانی به صورت سنتی، بخشی از دانش ادبیات طبقه‌بندی شده است. ولی امروز دیگر این طبقه‌بندی پاسخگو نیست و اگر وضع به همین منوال ادامه یابد، بیش از این بر بغرنجی مشکل معاصر ما افزوده خواهد شد و ما در جهل از معاصرت و تجدد خویش باقی خواهیم ماند. ما امروز نیاز داریم تا بفهمیم انسان ایرانی و به زبان جامعه‌شناسی «کنشگر» و

«سوژه ایرانی» چگونه خود و جهان‌ش را سخن می‌گوید؟ و اساساً چرا این گونه سخن می‌گوید؟ و خود و جهان را این گونه فهمیدن و سخن گفتن چه نسبتی با تجدد و مسأله‌های بنیادین جامعه دارد؟ بنابراین در شرایطی که واژگان و مفاهیم زبان فارسی تجدید شده و زبان به طور کلی و «زبان متعارف» به طور خاص، برای ما مسأله شده است، ما باید بتوانیم اوضاع زمانه و جامعه خویش را بر حسب زبان خود توضیح دهیم و از مجرای و اساسی‌ها و بر ساخت‌هایی که در فارسی و گفتمان‌های ایرانی معاصر اتفاق افتاده است، در وضعیت کنونی جامعه و مسأله‌های خویش بیان‌نویسیم.

روشنایی‌دهنده مقدمات اجتماعی ظهور «کنشگر ایرانی» در معنای جدید کلمه یا آنچه در اینجا «کوینگر»^۱، «سره‌م‌م‌کلم» می‌نامیم، مهیا شده است، دیگر وضعیت تاریخ و جامعه ایران هم به کلی منقلب شده است و منطق زمانه و زمینه از اساس تغییر کرده است. کنشگر دیگر رعیت و انسان متغیر و منفعل نیست، بلکه انسانی به مراتب چموش و یک فعال اجتماعی است که از نو می‌تواند به تدریج و ترقی و اصلاح امور و انقلاب و توسعه و شهر و قانون و خانواده بیان‌نویسد و جهان خویش را نو بسازد. کنشگر و سوژه اساساً زبان و آگاهی و عمل و اراده‌ی خویش را تاریک نمی‌داند، و نسبتی مستقیم با معاصرت و تجدد دارد. سوژگی در اثر دیالکتیک و تضارب زبانی و فرهنگی و عملی که انسان ایرانی قدیم به صورت تاریخی و جمعی با مدرنیته اروپایی پیدا کرد، آغاز گردید و از آن پس ایرانی در وضعیت تاریخی خویش دچار تردید شد و به بحران آگاهی و معنا مبتلا گردید و راه تجدد را در ایران گشود. از این رو، تجدد ایرانی مستقیماً با تکلیف شرایط سوژگی و «تجدید» ساختارهای آگاهی و نظم معنایی پیوسته است. تجدد ایرانی یک «مثل سوم» است که بر ساخت انسان ایرانی معاصر است و در فرآیند پیچیده‌ی «دیالکتیک»^۲ برکتی و ضرورت تاریخی آفریده شده است و بر خلاف ساده‌اندیشی و ساده‌گویی روشنفکران ایران‌دوگ‌های انقلابی، خودباختگی و تقلید و تقدیر و غریب‌زدگی نیست. به دیگر سخن، ایران‌دوگ‌های جدید خود را در فقدان شرایط از پیش موجود، و در غیاب زبان و تاریخ ایران نساخته‌اند و اساساً نمی‌توانستند هم بسازند، بلکه در شرایطی ساختند و می‌سازند که زبان و فرهنگ و تاریخ ایرانی برای آنان حاضر بوده است و همواره چون کوه بر ذهن و احساس و گفتار و عمل آنان سنگینی کرده است. بنابراین، ما الثفات ایرانیان به مدرنیته و تماس آنان با اروپای جدید را به مثابه تماس جهان‌ها و جدال تاریخ‌ها و تقابل زبان‌ها و برخورد آگاهی‌ها و تضارب

فرهنگ‌ها توضیح داده‌ایم که در مفهوم پیچیده‌ی دیالکتیک سوبرکتیو بازنمایی شده است. وجهی از این مفهوم را پیش از این در کتاب «تجدد ایرانی» توضیح داده‌ام. اگر بخواهم آن را با عباراتی کوتاه در اینجا بازگو کنم، این گونه می‌توانم گفت:

۱- مدرنیته یا زبان و جهان اروپای جدید در ضمن جای-گاه و موقعیت تاریخی و اجتماعی‌ای که ایرانیان در آن واقع شده بودند، بر ایشان هویدا و پدیدار گشت. به دیگر سخن، دیدار ایرانیان با مدرنیته از موضع تاریخ و جایگاه خودشان صورت گرفت و جایگاه ایرانیان موضعی «از داخل به بیرون» بوده است؛ یعنی ایرانیان از درون جهانی که خود در آن رنج شده بودند با جهان و زبان و امور مدرن مواجه می‌شدند و آنها را تجربه می‌کردند. بنابراین، همواره پس در درون جهان خویش، نوع مواجهه‌ی آنان با مدرنیته را تنظیم کرده است.

۲- مدرنیته اروپایی صرفاً گسیل شدن یک‌طرفه‌ی مقداری کالا و تکنولوژی و متن به سوی ایران و ایران‌یل بوده است، بلکه برخورد کامل اجزای فنی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و فکری جهان مدرن با عناصر و کلیت جهان ایرانی بوده است و جهان ایرانی از موقعیت و جایگاه حریس با مدرنیته حساس و دیدار و تجربه داشته است. بنابراین، در این میان تضارب‌ها و جدال‌ها و کف و شنیده‌هایی صورت گرفته است و در اثر آنها نوعی «شناخت جمعی» و «تضارب عملی» و «هزیمت‌های عمومی» حاصل شده است و همه این وقایع و امور در زبان فارسی انباشته شده است، و از این رو امروز زبان فارسی و سایر زبان‌های ایرانی «ذخیره‌گاه» این شناخت‌ها و تجربه‌ها و ریمت‌ها و موفقیت‌ها است و می‌توان آنها را بازخوانی و رمزگشایی کرد.

۳- اما این التفات و آشنایی جمعی ایرانیان دو صورت داشته است: یکی ادراک بیرون از درون جهان خود بوده است. این ادراک از داخل به بیرون است که ایرانیان از درون زبان و فرهنگ و تاریخ خود، از کلیت و اجزای مدرنیته اروپایی کسب کرده‌اند؛ چون مدرنیته در بیرون از تاریخ ایرانی بوده است و ایرانیان ناگزیر از داخل تاریخ خویش بیرون را ادراک و افهام کرده‌اند. دومی ادراک گذشته و آینده‌ی خویش از درون تاریخ اکنون است. به عبارت دیگر، ادراک گاهی درک سنت و تاریخ قدیم و جهان پشت‌سر است و گاهی ادراک امکان‌های توسعه و آینده، از درون اکنونیت و معاصرت است. بنابراین در دوره معاصر ما ایرانیان همواره در کشاکش انواع جدال‌ها بوده‌ایم و در این وضعیت سخن گفته و عمل

کرده‌ایم و راه پر مشقت و بغرنج خود را طی نموده‌ایم، و زبان ما همواره در کار جدال و تلفیق این فضاها و افق‌ها به سر برده است.

این بحث بازپرداخت مبحث غامضی است که آلفرد شوتز در کتاب «پدیدارشناسی جهان اجتماعی» در ذیل «جهان‌های اجتماعی چهارگانه» بحث کرده است: نخستین جهانی که اواز آن سخن گفته، معاصرت و جهان اینجا و اکنون^۱ است که نسبت به ما بی‌واسطه و مستقیم و حال است و بدن و حواس ما در این جهان ساکن است. دومین جهان، آنجا و اکنون^۲ است که نسبت به ما حال است، ولی غیر مستقیم است، چون ما در آن ساکن نیستیم و به واسطه‌ها آنرا ادراک می‌کنیم؛ مثل مدرنیته اروپایی یا ایدئولوژی‌های شرقی که ما در بیرون آنها سکن گزیده بودیم. سومین جهان، جهان گذشته و جهان اسلاف^۳ است که نسبت به ما گذشته و در این حال غیر مستقیم است و ما امروز از آن عبور کرده‌ایم و از آن به عنوان سنت یا قدیم یاد می‌کنیم. چهارمین جهان، جهان آینده و اخلاف^۴ است که ضمن اینکه نسبت به ما حال نیست، در همین حال غیر مستقیم هم هست و به مثابه امکانی است که در آینده گشوده خواهد شد و این جهان، امری است که همیشه در دوره معاصر در پیش روی ما بوده است.

پس در واقع زبان فارسی کنونی به دنبال واساژ و نخست تدریجی که در فارسی قدیم رخ داد، دوباره طراحی شد و ما هنوز شناخت چنانی از این صیورت و فرآیند تاریخی بغرنج و غامض پیدا نکرده‌ایم و نتوانسته‌ایم توضیحی مفهومی از آن ارائه کنیم. اما اجمالاً به مدد پدیدارشناسی اجتماعی زبان فارسی می‌دانیم که فارسی - به دلیل بیرون خود حداقل سه زبان نورا پرورده است: یکی زبان متعارف امروزی است که زبان عامه و زبان زندگی روزمره کنونی است؛ دیگری زبان روشنفکری و توضیح روشنفکرانه از جهان و اسانژ^۵ وضع است که اقبالی در دوره معاصر پیدا کرد؛ سومی زبان دانشگاهی است که هنوز نخستین راحل خود را طی می‌کند. این سه زبان نیز در دوره معاصر خاستگاه سه نوع گفتمان شد: بدنیکی گفتمان‌های اجتماعی است که خاستگاه آنها زبان متعارف است؛ دیگری گفتمان‌های

1. umwelt

2. mitwelt

3. vorwelt

4. flogewelt

روشنفکری است که خاستگاه آنها زبان روشنفکری است؛ سومی گفتن‌های دانشگاهی است که خاستگاه آنها نیز زبان دانشگاهی است و گویشگران آنها انسان‌های دانشگاهی‌اند. پدیدارشناسی اجتماعی زبان فارسی حداقل بر سه مفهوم کلیدی استوار است: مفهوم اول و دوم «ساختارهای آگاهی» و «نظم معنایی» است. ساختار یک امر جمعی و تاریخی است و به تحول ساختارهای آگاهی قدیم و تکوین ساختارهای آگاهی نو در فضای زبان فارسی معاصر نظر دارد. اگر تبار این ساختارهای آگاهی را جستجو کنیم، ریشه آنها در جهان‌بینی‌ها و کیهان‌شناسی‌ها و باورهای اسطوره‌ای و دینی و فلسفی و علمی و ایدئولوژیک جهان است، و هر کدام از این جهان‌بینی‌ها نیز یک نظم معنایی مستقل هستند که ساختارهای آگاهی خاص خود را دارند. در واقع، نظم معنایی یک مفصل‌بندی کلان از مجموعه ساختارهای آگاهی است و یک «جهان‌بینی بنیادین جمعی» است که سخن گفتن و تفکر و برپا داشتن نوع زندگی را برای یک گروه یا یک ملت ممکن می‌سازد. زمانی در ایران ساختارهای آگاهی و نظم معنایی قدیم، متزلزل شدند و ترتیب و انسجام خود را از دست دادند و تارمانه‌ها و سازه‌های نو و نظم معنایی جدید به صورت نیم‌پند تکوین یابد، بحران آگاهی غالب ساختارهای آگاهی موش‌گردید و سوء فهم و هزیان‌گویی تعمیم یافت و همگان بدون آنکه خود بدانند گرفتار پدیده‌های این مشکل‌آزار دهنده شدند. اینکه امروزه گویشگران ایرانی خود و دیگری را چگونه سخن می‌گویند و چه تفسیر می‌کنند و چه برداشتی از امور و وقایع دارند، یا چه معنای تاریخی از جهان و انسان و زندگی و غرب و ترقی و انقلاب و سیاست و زمانه مسلط است و چه نوع داری‌هایی در میان اهل زبان غالب است، همه اینها ساختارهای آگاهی و نظم معنایی موجب را با هم می‌کنند. مفهوم سوم «تجربه زیسته‌ی جمعی» است. این مفهوم بودن در درون یک وضعیت خاص و کنش و همکنش در درون آن را به‌سان تجربه زیسته توضیح می‌دهد، و این تجربه‌ی زیسته‌ی زیسته است که از تجربه مشاهده‌ای صرف متفاوت است؛ مثل تجربه مهاجرت و تجربه غربت و تجربه فقر و تجربه انقلاب و تجربه توسعه و تجربه سرکوب و تجربه آزادی که اساساً همه این تجارب با حضور و مشارکت دیگری و در حالت بزرگتر با کنش و واکنش همگانی پدید آمدند. بنابراین، این تجربه از تجربه صوفیانه و فردی هم متفاوت است و یک تجربه زیسته اجتماعی است. موریس مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱) در توضیح این نوع تجربه می‌گوید: عقل‌گرایان (مثل دکارت و کانت و هگل) و تجربه‌گرایان (مثل بیکن و لاک و بارکلی و هیوم)

سأستوانسته اند «معیت بدن و جهان» را فهم کنند و به یاد بیاورند که همواره بدن و جهان را هم و درهم اند. در این دو مکتب، تجربه از عناصری تقوّم یافته است که مستقل و اولی رض شده اند؛ در یکی قوام تجربه به فکر است و در دیگری به جهان تقوّم یافته. به دیگر سخن، هم عقل گرایان و هم تجربه گرایان «زیست-جهان» را شرط تجربه و آگاهی دانسته اند و به این سبب هر دو از واقعیت منقطع هستند؛ در حالی که در تحلیل نهایی، دراک در متن افقی معین، یعنی در زیست-جهان، رخ می دهد و زیست-جهان شرط تجربه و آگاهی است. پس دراک و زیست-جهان معیت دارند و هیچ یک از دیگری قابل جدا شدن نیست. ادراک صرفاً نتیجه تأثیر جهان خارج بر بدن و بر حواس پنجگانه نیست، زیرا بدن و حواس از جهان که در آن ساکن اند، جدایی ناپذیرند و عملاً فاصله ای میان سوژه و بژه نیست، بلکه در این تجربه است که جهان بر انسان گشوده می شود و خود را بر او عرضه می کند. به همین سبب زیست-جهان شرط تجربه و آگاهی و شناخت است. آگاهی و شناخت، نوعی ادراک حسی است که با ریب حضوری بدن و زیست-جهان حاصل می شود. در نتیجه زبان با جهان یا با باران دیگر با جامعه و تاریخ معیت دارد و زبان و جهان از همدیگر قابل تفکیک نیستند و اساساً یکی تانند از همدیگر جدا باشند. پس در اینجا است که ما به معیت و یگانگی سوژه و اشیاء می رسیم که مرلو پوتی از آن به «حقیقت حضور» تعبیر می کند و «معنا» در بطن این حضور شکل می گیرد و در کلمات و جملات و اعمال و مناسک و نمادها ظاهر می گردد.

پس باید تصریح کنیم کتاب حاضر از جامعه شناسی زبان به سنت مارکسی و دورکیمی دور شده است. این کتاب زبان شناسی عمومی در سنت سه دهه اخیر هم نیست و نیز تحلیل گفتمان در سنت پست مدرن نمی باشد. این کتاب پژوهشی در پدیدارشناسی اجتماعی زبان و گفتمان است و مقداری به رویکرد آلفرد شوتر در «پدیدارشناسی اجتماعی» و آرای پیتر برگر و توماس لاکمن نویسنده گان «برساخت اجتماعی واقعیت» و هارولد گارفینکل نویسنده «بررسی هایی در اتنومتدلوژی» نزدیک است. کتاب حاضر در گام نخست می کوشد راهی برای تحلیل «گفتمان های اجتماعی» جامعه ایرانی که در حوزه عمومی و زندگی روزمره در جریان است، باز کند و در گام دوم راهی برای تحلیل گفتمان های «روشنفکری» و «دانشگاهی» ایران تمهید نماید. گفتمان سامانی از آگاهی جمعی و یک نظم معنایی است که بر اراده و اندیشه و گفتار و رفتار گویشگران و کنشگران

سایه انداخته است و به گفتارها و کردارهای همگان معنا و جهت می‌دهد و غالباً بدون آنکه افراد خود بدانند، فکر و گفت و کردار آنان را تنظیم می‌کند. گفتمان چونان رازگوی خاموشی است که در گوش و هوش گویشگران و کنشگران راز می‌خواند، زبان‌شان را می‌جنباند و سخن‌شان را میزان می‌کند و عمل‌شان را تنظیم می‌نماید و راه‌شان را جهت می‌بخشد. گفتمان‌ها وجهی از زبان هستند که از یک سو امکان گفتن و چگونه گفتن را مهیا می‌کنند، و از سوی دیگر مانع می‌شوند تا نگفتنی‌ها امکان گفته شدن پیدا کنند و مرز میان گفتنی‌ها و نگفتنی‌ها را معلوم می‌کنند و تعیین می‌کنند چه چیزهایی گفتنی و عمل‌کردنی است و چه چیزهایی نگفتنی و عمل‌نکردنی است. از این‌رو گفتمان صرفاً وجهی ایستا و منفرد ندارد، بلکه مثلاً خود زبان امری تاریخی است و تکوین و تداوم و دگرگونی آن نیز به صورت جمعی و تاریخی اتفاق می‌افتد.

چنان‌که اشاره شد، در این کتاب حاصل یک‌سری درس‌های منسجمی است که در ذیل یک عنوان در طی یک سال به توالی بیان شده است. در نتیجه، لحسن شفاهی آن همچنان باقی مانده است و گاهی مآخذ شناسی بحث‌ها نیز به سهولت اتفاق نیفتاده است. از این‌رو هر درس را یک «فصل گفتار» نام نهادیم تا تابش نامش تأییدیه باشد. فصل گفتار نخست از زبان‌شناسی تا پدیدارشناسی اجتماعی زبان است که در تاریخ نظریه زبان و چیستی زبان بحث کرده‌ام و کوشیده‌ام تعریفی از زبان تمهید کنیم تا بحث‌های بعدی بر روی آن استوار گردد. فصل گفتار دوم در پدیدارشناسی اجتماعی زبان متعارف بیان شده است و توضیحی از چند دیسپلین مدرن مطالعات زبان است تا جایگاه زبان متعارف، مقدار و متمایز گردد. فصل گفتار سوم در چیستی گفتمان و شکل‌گیری آن بحث شده است. در فصل گفتار چهارم از نسبت گفتمان با تاریخ و جامعه بحث شده است. فصل گفتار پنجم در روش‌شناسی تحلیل گفتمان ارائه شده است. این پنج فصل، غالباً به بحث‌های منهجی و روشی زبان و گفتمان اختصاص یافته است. اما نه فصل بعدی به تاریخ اجتماعی زبان فارسی در اعصار قدیم و جدید و گفتمان‌های جامعه ایرانی در دوره معاصر اختصاص دارد.

فصل گفتار ششم در تحولات زبان‌های ایرانی و جهان ایرانی بحث شده است و به نقد دوره‌بندی سه‌گانه تاریخ ایران که توسط تاریخ‌نگاران و تاریخ‌نویسان ادبی معاصر از روی تاریخ‌نویسی اروپایی گرفته‌برداری شده است، پرداخته‌ام. فصل گفتار هفتم به مسائل زبان‌های ایرانی پرداخته است و اساساً تضارب و تقابل زبان‌های ایرانی با زبان‌های بیگانه را

ملاک تحلیل قرار داده است و از چهار تضارب و دیالکتیک زبانی سرنوشت‌ساز بحث شده است که عبارتند از: برخورد پارسی باستان با زبان یونانی، برخورد پارسی دوره ساسانی با زبان عربی و اسلامی، برخورد زبان فارسی با زبان‌های ترکی و مغولی و تاتاری، در نهایت برخورد زبان فارسی با زبان‌های اروپایی معاصر. اما از فصل گفتار هشتم تا انتهای «تجدد ایرانی» اختصاص یافته است. در فصل هشتم چیستی و آغاز و ادوار تجدد ایرانی را بحث کرده‌ام و نشان داده‌ام چگونه در عصر جدید گسست و واسازی زبان فارسی اتفاق افتاد؟ و چه پیامدهایی به دنبال داشته است؟ فصل گفتار نهم ادامه تجدد ایرانی است و به «گفتار اجتماعی» اختصاص دارد و در این فصل گفتمان اجتماعی سنت - دین بحث شده است. در فصل دهم گفتمان اجتماعی قدرت - ایدئولوژی را بحث کرده‌ام. در فصل گفتار یازدهم نیز گفتمان اجتماعی تجدد - کلانشهری را بحث کرده‌ام. فصل گفتار دوازدهم به گفتمان‌های «دین، فکر» و دانشگاهی اختصاص یافته است و تمایز این دو نوع گفتمان را بحث کرده‌ام. در فصل گفتار سیزدهم وضعیت چند گفتمانی متضاد جامعه ایرانی را به عنوان یک مشکل اجتماعی در دور معاصر بحث کرده‌ام، و در فصل گفتار چهاردهم نیز به آینده گفتمان‌های ایرانی و روندها، فرآیند‌های گفتمانی آینده پرداخت شده است.

در پایان این مقدمه بر خود فرض می‌دانم که برای قدرشناسی و سپاسگزاری نمایم. من در حد بضاعت از اندیشه و دانش و پژوهش و کوشش بسیاری از پیشینیان و متفکران و پژوهشگران بهره‌ها برده‌ام و در متن و پی‌نوشتها فرصتی پیش نیامده است از همه آنان نامی ببرم، خودم هم بسیاری از آنان را مستقیماً نمی‌شناسم. از این رو با کرام قلبی خویش را نثارشان می‌کنم و خود را مرهون دانش و کوشش‌های بی‌منت و زحمت‌های پنهان و دردهای ناگفته‌شان می‌دانم. مسلماً اهل پژوهش و تفکر دردهای پنهانی نیز دارند. در هیچ وقت فرصت گفتن پیدا نمی‌کنند و خوانندگان از آنها مطلع نمی‌شوند، اما فکر و پژوهشگر و متفکر را می‌فرسایند. از «انجمن جامعه‌شناسی ایران» به‌ویژه رئیس وقت آن مرحوم دکتر محمدامین قانع‌ی‌راد که در آخرین مراحل انتشار این کتاب سفر اخروی خود را آغازید، سپاسگزارم؛ چرا که امکان برگزاری این کلاس را فراهم آوردند و با بزرگ‌منشی پیوسته این کمترین را در این راه تشویق کردند و قدرشناسی خود را به دانشجویان این کلاس تقدیم می‌کنم که همسفران و همفکران من در این بحث‌ها بودند و از دوست ارجمندم دکتر حسن محدثی که نسخه قبل از چاپ این اثر را مطالعه نمودند و نظرات اصلاحی سودمندی ارائه

کردند و از سرکار خانم شهین عسکری که زحمتی همدلانه و طولانی در آماده کردن کتاب و ویرایش نهایی آن متحمل شدند و اگر کوشش‌های ایشان نبود، انتشار این کتاب امکان‌پذیر نبود و از دوست ارجمندم دکتر بیژن عبدالکریمی مدیر محترم نقد فرهنگ که در اوضاع سخت کنونی امکان چاپ کتاب را فراهم آوردند.

رحیم محمدی

تهران

یکم تیر ۱۳۹۷

www.ketab.ir