

میدان و نظم گفتمانی در بوف کور

واژگان کلیدی

* میدان گفتمان

* نظم گفتمان

* زمینه

* زبان

* بوف کور

علی تسلیمی* taslimy1340@yahoo.com

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

چکیده:

تحلیل گفتمان حتی از نوع انتقادی‌اش اگرچه هنوز جای کار دارد، در حوزه‌های متفاوت علوم انسانی تکراری شده است. اما «نظم گفتمانی» فرکلاف که با «زمینه»ی بوردیو پیوند خورده است در تقابل با «میدان گفتمانی» لاکلو تازگی دارد. زمینه، قلمرو اجتماعی آزاد و منطق ویژه‌ای دارد. عاملان یک زمینه چون سیاست، رسانه، دانشگاه، دین، ادبیات و ورزش به هدف یگانه‌ای می‌اندیشند. آن‌ها با این‌که اختلاف‌هایی در درون زمینه‌ی خود دارند، همان‌جا با همدیگر پیوند می‌خورند. همه‌ی این زمینه‌های متفاوت نیز همین‌گونه در زمینه‌ی بزرگتری به نام قدرت گرد هم می‌آیند. نظم گفتمان هم به گفتمان‌هایی که می‌توانند هم‌سو شوند، وحدت می‌بخشد، اما میدان گفتمانی‌جایی برای نشانه‌های پردشده‌ی گفتمان‌های دیگر است. از نتایج مقاله این است که در **بوف کور** هدایت یک میدان گفتمانی وجود دارد که نشانه‌های گفتمان‌های دیگر را بایگانی می‌کند تا تغییری رخ ندهد. همچنین زمینه‌ای دارد که در آن عاملانی را جذب می‌کند که گفتمان خود را رها کرده‌اند.

این مقاله به بررسی رمان **بوف کور** برپایه‌ی نظریات بوردیو، فرکلاف و لاکلو به روش تحلیلی و با هدف معرفی گفتمان رمان حاضر می‌پردازد.

مقدمه

پی‌یر بوردیو (۱۹۳۰-۲۰۰۲) جامعه‌شناس فرانسوی استاد دانشگاه‌های سوربن و لیل و از فعالان سیاسی بود که در اعتصاب‌های مشهور و تظاهرات سیاسی و حمله به نولیبرالیست‌ها شرکت داشت (نک. کتبی، ۱۳۸۵: ۱۴). وی اندیشه‌های پاسگالی^۱ و دعوت به جامعه‌شناسی بازتابی^۲ و برخی از آثار دیگر را درباره‌ی «زمینه»^۳ نوشت. نورمن فرکلاف (متولد ۱۹۴۱) زبان‌شناس بریتانیایی استاد دانشگاه لنگستر کتاب‌های **زبان و قدرت**^۴ و **گفتمان رسانه‌ها**^۵ را درباره‌ی تحلیل گفتمان انتقادیبه چاپ رساند. رنستولاکلو (۱۹۳۵-۲۰۱۴) سردمدار مکتبی به نام تحلیل گفتمانی اسکس برخی آثارش را با *شان‌تال موف* (متولد ۱۹۴۳) نظریه‌پرداز سیاسی و فمینیستی درباره‌ی تحلیل گفتمان نوشته است. **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** از این دست است.

فرکلاف نسبت به لاکلو و موف به سنت‌های مارکسیستی وفادارتر است و تحلیل گفتمان انتقادی خود را در سمت‌وسویان‌ها بنا می‌نهد، اما لاکلو در ادامه‌ی اندیشه‌های فوکو از مفهوم ایدئولوژی بیشتر فاصله می‌گیرد. ایدئولوژی در سنت‌های مارکسیستی معمولاً همچون قدرت‌ی‌دار دست افراد حکومتی است، اما فوکو گفتمان را در روابط پیچیده‌تری از جمله در متن و رسانه‌ها رقم می‌زند. عنصر غالب کنترل‌کننده‌ی سوژه از دیدگاه *آلتوسر* دستگاه‌های دولتی است و همین ایدئولوژی واحد است که وارد نهادهای اجتماعی می‌شود و به سوژه (مردم) مانند یک پلیس می‌گوید: «هی تو». ایدئولوژی از این دیدگاه از سوی حاکم است و به سود حاکم تمام می‌شود (Althusser, 1971: 137). فوکو نیازی به ایدئولوژی نمی‌بیند و گفتمان را جانشینش می‌کند. نظریه‌ی گفتمان می‌گوید: سوژه فقط از یک سو احضار نمی‌شود، از جهت‌های گوناگون، گفتمان‌های متفاوت و حتی مخالف و ناهمسو نظارت می‌شود. با این‌همه، گفتمان پیامد ایدئولوژی است و فرکلاف از ایدئولوژی بهره می‌گیرد. وی معتقد به گفتمان‌های ایدئولوژیک و غیر ایدئولوژیک است و برخلاف لاکلو پرکتیک‌های اجتماعی را بیرون از این گفتمان‌ها می‌داند. این مقاله به بررسی زمینه، میدان و نظم گفتمانی در **بوف کور** می‌پردازد.

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی **بوف کور** آثار و مقالات فراوانی نوشته شده است، اما از منظرهای نزدیک به مقاله‌ی حاضر آثار زیر نمونه‌وار معرفی می‌شوند: *سهراب طاووسی* در «**بوف کور** متن معطوف به قدرت

(خوانش فوکویبی بوف کور)» به گفتمان‌های دهه‌های نخست در سده‌ی چهارده خورشیدی از جمله ناسیونالیسم پرداخته و مانند بسیاری مغلوب گفتمان‌هایی شده است که میهن‌پرستی^۶ را که در تقابل با تاخت‌وتاز تجاوزگران است، از ناسیونالیسم جدا نکرده و ناسیونالیسم را به هدایت نسبت داده است. مقاله‌ی پیش رو، به‌گونه‌ای ضمنی هدایت را از این گفتمان بیرون می‌کند. مسعود دهقان در «تحلیل گفتمان انتقادی داستان بوف کور براساس رویکرد سه لایه‌ای فرکلاف» به لایه‌های توصیف، تفسیر و تبیین متن با تکیه‌ی اساسی بر زبان‌شناسی رو می‌کند. مقاله‌ی حاضر به جنبه‌های دیگر فرکلاف تکیه دارد. یوسف اباذری و رضا تسلیمی طهرانی در مقاله‌ی «صورت‌بندی میدان تولید ادبی ایران» و شهرام پرستش در کتاب **روایت نابودی ناب: تحلیل بوردیویوی بوف کور در میدان ادبی ایران** به بررسی زمینه‌های ادبی ایران و بازتابش در **بوف کور** از دیدگاه بوردیو پرداخته‌اند. اما این مقاله زمینه‌ی بوردیو را با نظم گفتمانی فرکلاف که به **تغییر باور دارد**، پیوند می‌زند و در پایان اندیشه‌ی تغییر را در ایران و **بوف کور** ناکارآمد می‌داند.

چارچوب نظری

مارکسیسم به‌ویژه هژمونی گرامشی و ایدئولوژی آلتوسر سرچشمه‌ی پیدایش مباحث وابسته به گفتمان است. هژمونی گرامشی همان اندیشه‌ها و ارزش‌هایی است که طبقه‌ی سلطه‌گر آن را پدید می‌آورد و طبقه‌ی فرودست حتی بی‌آن که بداند، به مانند یک حقیقت می‌پذیرد. ایدئولوژی سلطه‌گر که توسط آلتوسر «دستگاه‌های ایدئولوژیک قدرت»^۷ نام گرفت، از راه کلیسا، مدرسه، خانواده، احزاب، رسانه‌ها و مانند آن‌ها به افراد تزریق می‌شود و آن‌ها گمان می‌کنند که خود این حقیقت را به‌دست آورده‌اند. اما ایدئولوژی برساخت است نه حقیقت. از دیدگاه صاحب‌نظران ایدئولوژی و گفتمان همه‌ی کسانی که خود را حقیقت‌دانسته و دیگری را طرد کرده‌اند، ذات‌انگارانه به بیراهه رفته‌اند. آن‌ها چنین حقیقت بنیادگرایانه را نفی کرده و گفته‌اند که حقیقت‌ها برآمده از باورهای برساخته‌ی اجتماعی است. برخی مارکسیسم را ذات‌انگار و اندیشه‌هایش را برساخته دانسته‌اند، اما آن‌ها چه‌بسا ذات‌انگاری ایدئولوژی را آگاهی کاذب و مانند آن نامیده‌اند. این سخن دست‌کم آغاز ضدیت با ذات‌گرایی مد نظر ساخت‌گرایی است.^۸ گفتمان و برساخت‌های اجتماعی به زبان و گزاره‌های آن بستگی دارد و زبان بازتاب واقعیت نیست بلکه بازتاب بازی‌های کاذبِ خودساخته است. برخی از مارکسیست‌ها از آن‌جا

که ایناگاهی به صاحبان آنها آرامش و حقیقت می‌بخشد، برای خود آنان کاذب نمی‌شمرند اما به‌هرروی، می‌پذیرند که ایدئولوژی بار معنایی مثبتی ندارد. مارکسیسم بر این باور است که سلطه، ایدئولوژی خود را بر نهادهای اجتماعی تحمیل می‌کند، برای نمونه، نهاد مدرسه را برای سوژه‌ای به نام دانش‌آموز می‌گمard تا پرکتیس ویژه‌اش یعنی آموزش و پرورش به شیوه‌ی منفی خویش را در او اعمال کند. از دید *آلتوسر* تنها یک ایدئولوژی است که بر همه‌ی گفتمان‌ها نظارت دارد اما صاحب‌نظران نظریه‌ی گفتمان نظریات مارکسیسم و *آلتوسر* را فراگیر نمی‌پندارند، زیرا به گمان آنها گزاره‌هایی گوناگون، از سوپگفتمان‌های مجاور، متفاوت و حتی متعارضدر اختیار سوژه قرار می‌گیرد تا کم‌وبیش تغییرات دوران‌سازی را پدیدآورند. در همین سمت‌وسوست که فوکو در *دیرینه‌شناسی دانش* در پی قواعد گفتمانی هر دوره است. در هر دوره‌ای گزاره‌هایی که وابسته به زمان و مکان خودند، به درون ساختارها و یگانگی‌های ممکن می‌روند تا حقیقت خود را آشکار کنند (Foucault, 1997:183) و همین‌گونه در دوران دیگر حقیقتی دیگر را آشکار سازند.

در این‌باره، لاکلو و موف واژه‌های تثبیت، بعدسازی و بست را ارائه داده و گفته‌اند: هر گفتمانی یک بست^۹ موقت است، اگرچه می‌خواهد خود را برای همیشه تثبیت و گفتمان‌های دیگر را با نشانه‌هایشان در میدان گفتمان طرد کند. اما معانی گفتمان‌های طردشده آرام نمی‌گیرند و در کمین مفصل‌بندی^{۱۰} یعنی دگرگونی، تغییر هویت و ناکارآمدسازی گفتمان غالب می‌نشینند. گفتمان‌ها به‌نام حقیقت، به ادعاها و شعارهایی در تعریف ارزش‌هایی چون برابری و آزادی متوسل می‌شوند (Laclau and Mouffe, 1985:174). در میدان گفتمانی همه‌ی مفاهیم برابری و آزادی نهفته است اما گفتمان غالب مفهوم خود را درباره‌ی آزادی از این میدان برمی‌دارد. گفتمان‌ها از این‌رو که نمی‌توانند حقیقتی را ثابت کنند، تنها به کشمکش گفتمانی^{۱۱} با هم می‌پردازند تا هیچ گفتمانی برای همیشه تثبیت و حاکم نگردد. بنابراین از دیدگاه فوکو و لاکلو و موف همه چیز را گفتمان و پرکتیس‌های گفتمانی می‌سازد. فرکلاف به این اندازه از تغییر آنها هم از سوی گفتمان‌ها بسنده نمی‌کند و به جای تحلیل گفتمان که بیشتر به تحلیل می‌نشیند، به انتقاد و تغییرنظر دارد؛ وی بر این باور است که سوژه در همین‌حال که ساخته‌ی گفتمان واقع می‌شود، سازنده‌است، زیرا می‌تواند از گفتمان بیرون آید، انتقاد کند و شرایط را دگرگون سازد. بدین خاطر است که نظریه‌ی او تحلیل گفتمان انتقادی نامیده می‌شود.

از دیدگاه فرکلاف گفتمان‌های ایدئولوژیک از غیر ایدئولوژیک جدایی‌پذیرند و پیامد آن جدایی گفتمان و پرکتیس گفتمانی از پرکتیس اجتماعی است؛ فعالیت‌های انسانی (فردی و اجتماعی) و نهادهای اجتماعی (مدرسه، کتاب‌خانه، پارک و ...) می‌توانند گفتمان را تغییر دهند و انقلابی پدید آورند تا ایدئولوژی حاکم سرنگون شود. چون به باور فرکلاف نهادهای اجتماعی در بیرون از گفتمان بر آن اثر می‌گذارند. این اثرگذاری در عین جدایی پرکتیس اجتماعی و گفتمان، نشانه‌ی وجود رابطه‌ی دیالکتیکی بین این دو است. قدرت و گفتمان وارونه‌ی نظر فوکو و لاکلو، تولیدکننده‌ی سوژه نیست. فرکلاف به سنت مارکسیستی در این باره وفادار است؛ وی قدرت را در دست افرادی می‌بیند که می‌توانند با آن دیگری را جذب خود کنند و گرنه سرکوب نمایند؛ انسان با پرکتیس اجتماعی خود گفتمان را می‌سازد و نه فقط وارونه‌ی آن که راهی برای دگرگونی نباشد. هرچند که گفتمان با نظم خویش تلاش دارد که قدرت را در میان گفتمان‌های هم‌سوی نظام خود (حوزه‌های سیاسی، ادبی، ورزشی، پزشکی و مانند آن) پخش کند، در گفتمان‌های ناهم‌سو (مارکسیسم، لیبرالیسم، مذهبی و مانند آن) در پی تغییر و نفی دیگری است. با این حال، همین ناهم‌سوها نیز زمانی می‌توانند در زمینه و نظم بزرگی گرد هم آیند تا تغییر و اصلاحی صورت گیرد.

یورگنسن و فیلیپس می‌گویند: فرکلاف در آثار اولیه‌اش نظم گفتمان‌ها را به نهادهای خاصی پیوند می‌زد (برای نمونه نظم گفتمانی دانشگاه و نظم گفتمانی رسانه‌ها و غیره)، اما در عین حال تأکید می‌کرد که گفتمان‌ها می‌توانند ورای مرزهای نهادی کار کنند. وی در اثر اخیرش که با شولیاراکی نوشته است، نظم گفتمانی را به مفهوم «زمینه»ی بوردیو پیوند زده است. زمینه از دید بوردیویک قلمرو اجتماعی مستقل است که از یک منطق اجتماعی ویژه‌ای پیروی می‌کند. کنشگران یک زمینه‌ی معین چون زمینه‌ی ورزش، سیاست و رسانه تلاش می‌کنند تا به هدفی واحد برسند. آن‌ها پیوندی تعارض‌آمیز نیز با هم دارند و موقعیت فرد کنشگر در زمینه بر اساس فاصله‌ی نسبی‌اش از هدف تعیین می‌شود. برای نمونه، در زمینه‌ی سیاسی سیاستمداران و احزاب گوناگون تلاش می‌کنند قدرت سیاسی پخش شده در زمینه‌ی سیاسی را کسب کنند. از دیدگاه بوردیو، جامعه دارای انواع این زمینه‌هاست که «زمینه‌ی قدرت» فراگیر از آن‌ها پشتیبانی می‌کنند تا در شبکه‌ی پیچیده‌ای از روابط با هم پیوند یابند (۱۳۸۹: ۱۲۷). بوردیو زمینه‌های ورزشی، هنری، ادبی، سیاسی، دانشگاهی، بنگاهی، دینی، رسانه‌ای و مانند آن را طرح می‌کند تا هم‌سوئی آن‌ها را در اعمال قدرت و سرکوب گفتمان‌های

ناهم‌سو بیان دارد (نک. بوردیو، ۱۳۹۸، ۲۳ و ۸۸). در سنجش نظر بوردیو با نظم گفتمان باید گفت که گاهی گفتمان‌های ناهم‌سو در درون خود گفتمان‌های هم‌سو پیدامی‌شوند و سرکوب می‌گردند. برای نمونه قدرت‌های سیاسی اقتصادی وارد زمینه‌های علمی و ادبی می‌شوند و بر دانشگاهی‌ها، ناشران، کمیته‌ها، یا مطبوعات که در زمینه‌های متفاوت سیاسی، روشنفکری، حقوقی و علمی در حال پیشرفت هستند، اعمال قدرت می‌کنند (Bourdieu, 2000: 104). در «زمینه»ی بوردیو و «نظم گفتمانی» فرکلاف سرمایه‌ها پراکنده می‌شوند، اما چنان‌که گفته شد، یک گفتمان در میان همه‌ی گفتمان‌ها در بهره‌مندی، سود، سرمایه و قدرت قرار می‌گیرد و مانند یک بازی گروهی همه‌ی گفتمان‌های هم‌سورا به بازی می‌آورد تا برگفتمان‌های دیگر پیروز شود.

فرکلاف وارونه‌ی لاکلو و دیگران زبان و گفتمان متن را با گفتمان اجتماعی پیوند می‌زند و سه لایه‌ی توصیف (بررسی بافت درون متن و انسجام واژگان و مفاهیم آن)، تفسیر (بررسی بینامتن و زمینه‌های تاریخی متن) و تبیین (بررسی برون‌متنی، ارجاعی و اجتماعی متن) را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: روش درست مطالعه‌ی پرکتیس‌های گفتمانی یک جامعه برپایه‌ی زبان آن است (see. Fairclough, 1993: 55). وی در توصیف به زبان ولحن متن از جمله به زبان شخصی و عاطفی و نیز زبان غیر شخصی و خشک متن در عینیک‌دستی هرکدام اشاره دارد، در تفسیر از بینامتنیت کریستو/یاری می‌گیرد که یک متن از تاریخ گذشته‌اش کمک می‌گیرد و با دگرگون کردن گذشته (see. Kristeva, 1984: 60) بر تاریخ آینده اثر می‌گذارد و در تبیین نیز برابر با همان نظم گفتمانی به بررسی زمینه‌های اجتماعی می‌پردازد.

بررسی بوف کور

در لایه‌ی توصیف بوف کور کارهای تکراری و خسته‌کننده‌ای می‌تواند صورت گیرد؛ اگر درباره‌ی انسجام فرم، زبانو لحن آن سخن بگوییم، کار به درازا خواهد کشید. ضمن آن‌که انسجام بوف کور بر کسی پوشیده نیست و بارها در این‌باره سخن گفته‌اند. در این‌جا تنها لحن بخشی از آن یادآوری می‌شود: لحن شخصیت‌های بوف کور به‌گونه‌ای منسجم سرکوب‌گرانه است. واژگان خشک و خبری پیرمرد قوزی که «من خونه‌ی تو رو بدم» و «به اندازه‌ی هرکسی تابوت دارم» (که معنای «قابلی نداره» اش را در هنگام دادن گلدان راغه به راوی روشن می‌کند؛ گرفتن روح و روان او)، قاطعیت «بسم الله» گفتن قصاب در کوبیدن گوشت، جمله‌ی امری

لکاته: «بیا تو شال‌گردنتو واکن» و استفهام انکاری خنزربینزری در فروش: «آیا ندیده می‌خری؟» آن هم با همان تعارف‌های ظاهری فروشندگان ما که «قابلی نداره» همه‌جا با خنده‌ی خشک و زنده‌ی یک‌دستی همراه است و لحن رمانتیک، شخصی و شکننده‌ی راوی را نیز مانند ضحاک که هم به معنای اژدها و هم یادآور خندان است، می‌بلعد تا لحن او را که در کنتراست با لحن آن‌ها بود، یکسان سازد؛ راوی اگرچه با قاطعیت بیان می‌دارد که صدسال سیاه نمی‌خواهد با آدم‌ها و آن سایه‌های مضاعف هم‌سخن باشد، با سایه‌ی خود با بی‌چارگی سخن می‌گوید و زمینه‌هایی فراهم می‌کند تا سخنانش را یک‌دست باورپذیر سازد:

منسعی خواهم کرد آنچه‌را که یادم هست، آنچه از ارتباط وقایع در نظرم مانده، بنویسم. شاید بتوانم راجع به آن، یک قضاوت کلی بکنم، نه، فقط اطمینان حاصل بکنم و یا اصلاً خودم بتوانم باور کنم، چون برای من هیچ اهمیتی ندارد که دیگران باور بکنند یا نکنند... (هدایت، ۲۵۳۶: ۱۰).

اما دوباره زبانش به قاطعیت می‌گراید تا مانند دیگران نیمچه‌خدا باشد؛ خشک حرف بزند، خشک بخندد و با آلات خشن سرکوب‌گر شود و زبان او بازتاب زبان جامعه باشد.

در لایه‌ی تفسیر و بینامتن نیز در **بوف کور** به زبان‌های گوناگون سخن گفته‌اند؛ بینامتن‌ها و ارتباط‌های فرمی و محتوایی **بوف کور** با ادبیات، سینما و اساطیر شرق و غرب که نمونه‌هایی از آن را در افسانه‌گردانی و اسطوره‌گردانی می‌بینیم؛ **بوف کور** با واژگونی‌ها و دگردیسی‌هایی که در آن متن‌ها پدید می‌آورد، به تاریخ‌شان تازگی می‌بخشد تا جایی که *آندره روسو* می‌گوید: «این رمان به تاریخ ادبیات قرن ما وجه امتیاز خاصی بخشیده است» (مونتی، ۱۳۸۲: ۱۴۰).

محمدعلی همایون *کاتوزیان* در **بوف کور/هدایت** (۱۳۷۳) به بسیاری از پیشینه‌های بینامتنی این اثر پرداخته و هوشنگ گلشیری به رمان‌نویسان ایرانی گفته است که باید وضعیت خود را در برابر یا در کنار **بوف کور** روشن کنند. کار *کاتوزیان* به پیشینه‌های تاریخی **بوف کور** اشاره دارد و سخن گلشیری به تاریخ‌سازی آن. اما «زمینه»‌های ادبی ایران در دهه‌های اول و دوم سده‌ی چهارده خورشیدی میانه‌ی چندان‌ی با آثاری چون **بوف کور** نداشت. کمونیست‌ها **بوف کور** را اثری غیر اجتماعی دانستند، دموکرات‌ها آثار اصیل را وام‌دار ادبیات کهن قلمداد کردند و آغازگران داستان نو با پیشتازی *هدایت* کنار نیامدند. برای نمونه *جمال‌زاده*، *دارالمجانین* را در ریشخند بر **بوف کور** نوشت و حتی مینوی دوست *هدایت* نوگرایی‌های **بوف کور** را

درنیافت. مجتبی مینوی همراه با هدایت، بزرگ علوی و مسعود فرزاد در گروه ربهه علیه گروه سبعة بودند که بعدها ذبیح بهروز و نیما یوشیج نیز به آنها پیوستند. این گروه در زمینه‌های ادبی بسیار تواناتر از دیگران بودند. نیما در شعر و هدایت در داستان بهترین‌شان به شمار می‌آمدند که با بهترین بینامتن‌ها در آثارشان ظرفیت آن را داشتند که در روزگار خود اثرگذار باشند و هنوز جای آن دارد که جامعه‌ی ایرانی با الهام از آثارشان تاریخ‌سازی کنند. نوع بهره‌گیری آن‌ها از متن‌های دیگر و فراروی‌شان از آن‌ها با گروه سبعة و دیگران تفاوت داشت. تصویری که جمال‌زاده از خیام و فقها و متن دینی در صحرای محشر ارائه می‌دهد بسیار سرخوشانه و ساده است و با تصویر هدایت از همان شخصیت‌ها و متن‌ها در **بوف کور** که بسیار عمیق و پیچیده است، سنجیدنی نیست. اما عوام ایرانی از طبقات پایین تا دولتمندان ایرانی در پایه‌ای نبودند که آن را بپذیرند یا بپسندند. نیما در نامه‌ای به هدایت درباره‌ی آثارش می‌نویسد: «این قبیل کتاب‌ها... به اندازه‌ی فهم و شعور ملت ما نیست» (۱۳۹۳: ۵۳۳). هدایت، نیما و کسانی که آن‌ها را درک می‌کردند، اندک بودند. آن‌ها در میدان گفتمان ادبی طرد می‌شدند و با زمینه‌های ادبی زمان خود که ساده‌انگاری‌شان غالب بود، هم‌صدا نبودند. زمینه‌های ادبی در دست مخالفان‌شان از جمله گروه سبعة بود. افراد این گروه که از جمله محمدتقی بهار، عباس اقبال آشتیانی، رشید یاسمی، سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزانفر و محمد قزوینی بودند، همواره در زمین بازی بودند. زیرا قدرت در میان آن‌ها توزیع می‌شد. هر یک از این زمینه‌ها «شرایط بازی، موضوعات و منافع خاص خود را دارد» (شویره و فونتن، ۱۳۸۵: ۱۳۸). زمینه‌ی قدرت سیاسی با آن‌ها که زدوبندهای سیاسی داشتند و با قدرت مغالزه می‌کردند، با آن‌ها همراه می‌شد. آن‌ها کم‌وبیش دموکرات و مورد حمایت رضاشاه بودند. زمینه‌های ادبی (بهار)، فلسفی (فروغی)، روشنفکری (ثقی‌زاده) و دیگران همان رجلی هستند که با هم بر سر سفره‌های سیاسی، اجتماعی و دانشگاهی در زمینه‌ی قدرت و نظم گفتمانی، خوب می‌خوردند و خوب می‌پوشیدند، اما از دیدگاه راوی **بوف کور** رجاله‌اند. رجاله‌ها از فیلسوف، داروغه، حکیم، سیرابی‌فروش و سوداگر همگی شاگردکله‌پزهایی هستند که یک روده دهانشان را به ته‌شان وصل می‌کند (سخن گفتن از زمینه‌های قدرت سیاسی ما را از لایه‌ی تفسیر دور می‌کند و به لایه‌ی تبیین می‌برد، اما از آن‌جا که زمینه‌ی قدرت از زمینه‌ی ویژه‌ی ادبی و محافظه‌کار نزدیک به خود پشتیبانی می‌کند، کوتاه بدان اشاره کرده‌ام).

در لایه‌ی تبیین نیز این متن به گونه‌ای استعاری به تاریخ اجتماعی و جامعه‌ی ایرانی می‌پردازد که بسیاری در این باره نوشته‌اند و من این محتواها را با زبان «نظم گفتمانی» فرکلاف و نظریه‌های «زمینه» و «میدان گفتمانی» ارائه می‌کنم:

در ایران گروهی اندک به‌ویژه آن‌ها که به اروپا رفته بودند، ماهیت مشروطه را درک می‌کردند. مشروطه‌ای که انسان را جانشین خدا و توده‌ی مردم را جانشین قدرت می‌کرد، انسان و توده‌ای نداشت تا به یاری‌شان قانونش را پیاده کند. جامعه‌ی ایرانی چیزی جز استبداد ندیده بود. همواره قدرت استبدادی در پی وارد شدن از هر دری بود و این بار از در مشروطه آمد. روشنفکران و کمونیست‌ها که با حساسیت‌های مذهبی روحانیون و توده‌ها آشنا بودند، برای جذب کردنشان با ظاهری مذهبی به قدرت‌های استثمارگر می‌تاختند. مسیحی مسلمان می‌شد (ملکم‌خان)، ملی‌گرا مذهبی می‌شد (سهیلی در فراکسیون اتحاد ملی) و کمونیست مونیست می‌شد و مانند سلیمان اسکندری مسلمان‌ها را به کمونیسم و بعدها به حزب توده دعوت می‌کرد. «زمینه» و گفتمان مذهب وسیله‌ای می‌شد برای قدرتی که گاه ضد مذهب بود. فضل‌الله نوری در همین زمینه کشته شد. قدرت مرکزی نیز این ترنفدها را یاد گرفته بود «مثلاً در بندرانزلی به بهانه‌ی اجرای نمایش‌نامه‌ی تارتوف مولی‌یر که در آن یک بازیگر زن بر روی صحنه ظاهر شده بود، پلیس، گروهی مذهبی را تشویق کرد تا به سالن نمایش سوسیالیست‌ها حمله کنند. در تهران نیز پلیس نظاره‌گر سنگ‌اندازی جمعیتی متعصب به سوی انجمن زنان وطن‌پرست و به آتش کشیدن مجلات انجمن بود» (آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۱۷۳). رضاشاه با این‌که کمونیست‌ها را بیش از همه طرد می‌کرد، زمینه‌ها و گفتمان‌های دیگر از جمله رسانه‌ها و حزب‌ها را نیز طرد می‌کرد تا با رسانه‌ها و حزب‌های نزدیک به خود، نظم گفتمانی خود را ایجاد کند. وی «برای تضمین قدرت مطلق خود روزنامه‌های مستقل را تعطیل کرد، مصونیت پارلمانی نمایندگان را سلب کرد و حتی احزاب سیاسی را از بین برد. از هنگامی که مدرس و همکاران روحانی وی کرسی‌های نمایندگی خود را از دست دادند، حزب اصلاح‌طلبان هم از فعالیت محروم شد. حزب تجدد که صادقانه از رضاشاه حمایت کرده بود، نخست به حزب ایران نو و سپس حزب ترقی که سازمانی بر اساس الگوی حزب فاشیست موسولینی و حزب جمهوری‌خواه مصطفی‌کمال بود، تبدیل شد. حتی فعالیت حزب ترقی نیز به دلیل این سوءظن که احساسات جمهوری‌خواهی خطرناک را می‌پروراند، غیر قانونی شد» (همان). همان

پیشنهادی که رضاشاه داده بود و به سبب مخالفت روحانیون از آن کنار کشیده بود، زیرا وی هم‌اکنون با نام شاه در زمینه‌ی قدرت نشسته است.

رضا شاه در این زمینه‌ی قدرت و نظم گفتمانی از همه‌ی گفتمان‌هایی که می‌توانستند هم‌سویش شوند، بهره می‌جست و در کابینه و مجلس را برای آن‌ها می‌گشود و گاهی همین در را بر آنان می‌بست و در زندان و تبعید را می‌گشود. هدایت مانند نیما از این زمینه‌ها فاصله می‌گرفت، زیرا در همه‌ی آن‌ها که در روزگار پهلوی گاهی هم مفید بودند، به دلیل نزدیک شدن به قدرت و زمینه‌های آن، رجالگی می‌دید؛ از توده‌ای، دموکرات، تجدد، روحانی، بازاری، مجلس، وزیر، دشتی، خانلری، تقی‌زاده، بهار، قوام، مصدق و همه گریزان بود. در نامه‌هایش آمده است: «شدت کثافت‌کاری‌های دموکرات‌هاست که خیانت توده‌ای‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده» (هدایت، ۱۳۷۹: ۸۷)، به دشتی سلام نرسانید (همان: ۷۵)، خانلری هم موجودی بدبخت است (همان: ۱۱۵) چون هرکس درباب حافظ تحقیقاتی کرده به جایی رسید (همان: ۱۸۱)، تقی‌زاده هم نوکر پستی بود (همان: ۱۵۳)، «مصدق و چندتا آخوند و بازاری به دربار متحصن شده‌اند، به عنوان این‌که انتخابات آزاد نیست. من از تمام جریان‌ات عقم می‌گیرد» (همان: ۸۱). راوی بوف کور هم این‌گونه می‌اندیشد. او همه‌ی باورهای «مشروطه‌ی ایرانی» را از سلطنت تا جمهوری، از اصلاح‌طلبی تا دموکراسی و از پیشرفت تا تمدن فریب یا دروغ و برساخته به شمار می‌آورد و خود نیز در زمین‌شان بازی نمی‌کند:

«من به هیچ چیز اطمینان ندارم. من از بس چیزهای متناقض دیده و حرف‌های جوربه‌جور شنیده‌ام اگر انگشت‌هایم رابه هاون سنگی گوشه‌ی حیاط‌مان بزنم و از او بپرسم آیا ثابت و محکم هستی، در صورت جواب مثبت باید حرف او را باور بکنم یا نه» (هدایت، ۲۵۳۶: ۴۷).

می‌گوید: «هیچ جور کتاب و نوشته و افکار رجاله‌ها به درد من نمی‌خورد، چه احتیاجی به دروغ و دَوَنگ‌های آن‌ها داشتم (همان: ۷۹). در هستی فقط یک چیز حقیقت دارد، آن هم نیستی است: «تنها مرگ است که دروغ نمی‌گوید» (همان: ۸۸). قدرت با آدم‌هایی که در زمینش بازی نمی‌کنند، چه باید بکند؟ سوژه را در نهاد زندان و پستوهای تبعید طرد و تنبیه کند، تا با صدای گزمه‌ها و گزلیک‌هایشان او را چون دیگراندر کنار تمدن ری (عروس دنیا و

هم‌اکنون با خانه‌های توسری‌خورده) و تهران رام و آرام سازد (پرکتیس) و گرنه مرگ در پی اوست.

راوی می‌خواهد در برابر این رام‌سازی مقاومت کند و بست، تثبیت و بُعدسازی آن‌ها را درگون کند و بگوید که نه تنها امروز، بلکه در همان هزار سال پیش هم تمدنی در کار نبود. آدم‌هایش قصاب، جادوگر و پیرمردانی هستند که از تمدن کهن میراثی جز خرت‌وپرت ندارند. او نمی‌تواند از تمدن تعریف تازه‌ای ارائه دهد و بگوید: شهر ری متمدن بود و اکنون توسری‌خورده است، زیرا راوی بوف کور در میدان گفتمانی، تعریف دیگری از این نشانه‌ها پیدا کرده است. گفتمان حاکم نیز این معانی و تعریف‌ها را نفی می‌کند تا ساختارهایش فرونریزد؛ بُعد به عنصر، بست به گره‌گاه و تثبیت به مفصل‌بندی تبدیل نگردد و در یک سخن برساخته‌ها از حقیقتی که دارند، به ناحقیقت بدل نشوند. اما قدرت تنها در دست حکومت نیست. او اگرچه مستبد است، هنوز همه‌ی قدرت را به دست نگرفته است و تا حدی قدرت با میانجی مشروطه، در دست گفتمان‌های روشنفکر، فیلسوف، قاری و توده پخش شده است و هنوز نمی‌تواند گفتمان باستان‌گرایی را که خود ساختار و بست دیگری است، پیشنهاد کند. هنوز باور به درمان انسان با فالگیری، جادوگری، جام‌زنی، گدایی برنج در چهارشنبه سوری (نک. همان: ۷۸)، مناسک ننه‌جون و کاسب‌کارها (نک. همان: ۸۶) و شانس و ستاره (نک. همان: ۸۰) رایج است. راوی این گفتمان و حتی حکمت و گفتمان حکیم‌باشی را مزخرف می‌داند (نک. همان: ۷۹). هریک از این باورهای درمان می‌خواهد در کشمکش گفتمانی خود، بقیه را طرد کند. جادوگر حکیم‌باشی را طرد می‌کند، ولی حکیم‌باشی نیز در پی آن است که تثبیت‌شده‌های جادوگر را مفصل‌بندی و بی‌ثبات سازد. هر گفتمانی مدعی درمان و نجات انسان از نوع خودش است. چاره‌ای نیست، بدن و روح رنجور راوی باید آوردگاه این گفتمان‌ها باشد. حتی اگر راوی درمان نشود، کسی حق ندارد این باورها را برساخته و کاذب قلمداد کند. حقیقت نیمچه‌خدایی است که در هیأت پیرمرد بر سر راه راوی نشسته است و اگر راوی صورت و در چشم‌هایش را با دست‌هایش ببندد تا از شرم این سراسر معبد لینگام در امان باشد، خنده‌های زنده‌اش خشک در گلویش فرو می‌روند.

بازگردیم به نمادهای اجتماعی متن با تکیه بر گفتمان‌های ناهمسویی که گاه در یک زمین بازی قرار می‌گیرند و در عین حال که جادوگر، حکیم‌باشی، مذهبی و غیر مذهبی هستند، هم‌سو می‌شوند و در این زمینه، نهادها را میان هم تقسیم می‌کنند؛ گفتمان‌های سلطنتی

(پهلوی)، تجدد (فروغی)، دموکرات (قوام)، کمونیست (اسکندری)، مذهبی (مدرس) و گاه ترکیبی از دو گفتمان چون ملی-مذهبی یا غیر مذهبی که پیوسته تا آخر دوران پهلوی در پی همکاری با هم یا پیروزی بر دیگری‌اند. فروغی می‌رود، قوام می‌آید، سهیلی می‌رود و مصدق در تلاش برای آمدن است و همگی در کشمکش‌های گفتمانی بارها می‌آیند و می‌روند. اما چنان‌که گفته شد، کشمکش‌ها تفرندهای حکومتی‌اند؛ در همین حال که گفتمان‌ها با هم در نزاع هستند، گاهی هم نظم گفتمانی را پدید می‌آورند و همگی در سمت‌وسوی زمینه‌ی قدرت و سلطنت گام برمی‌دارند. همسویی این گفتمان‌ها در شانزده سال پهلوی اول نسبت به دوم بیشتر بود، زیرا مجلس که نماینده‌ی دموکراسی است، نمایندگانش با دست‌های پنهان رضاشاه انتخاب می‌شدند و با دخالت‌های او تصمیم‌گیری می‌کردند (وارونه‌ی پهلوی دوم که قدرت در دست پنج قطب جداگانه دست به دست می‌شد؛ دربار، مجلس، کابینه، سفارت‌خانه‌های خارجی و مردم. در هر کدام از این زمینه‌ها نیز کشمکش‌هایی به چشم می‌خورد و خود مجلس به گفتمان‌های محافظه‌کار، لیبرال، تندرو و نیز هواداران انگلیس، آمریکا و شوروی تقدیم می‌شد (نک. آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۲۰۸). بنابراین، در پهلوی دوم بیش از زمان رضاشاه، صاحبان گفتمان‌های متفاوت در زمینه‌ی حکومتی، باهم وزیر و نماینده مجلس می‌شدند، اما نظم گفتمانی و به‌ویژه میدان گفتمانی رضاشاه کمتر اجازه می‌داد که گفتمان‌های سیاسی متفاوت به زمینه درآیند، چه رسد به گفتمان‌های مربوط به هدایت.

هدایت همچون راوی بوف کور می‌خواهد بیرون از گفتمان زندگی کند و دست‌کمخود را از گفتمان دیگران جدا سازد. اما گویی در ایران تغییر و پرکتیس اجتماعی (فرکلاف) وجود ندارد و هرچه هست به زبان لاکلو گفتمان و پرکتیس گفتمانی است. راوی با نشانه‌های متفاوت از جمله ملی و باستانی چون سرو (که زرتشت آن را از بهشت آورده)، شهر ری (عروس دنیا و جایگاه دخترانی چون پروین دختر ساسان)، زن اثیری با نیلوفر شرقی و چمدان در برابر تابوت سامی و پیرمرد تابوت‌کش ایستادگی می‌کند و همان‌جا شکست می‌خورد و این نشانه‌ها با نشانه‌ها و معنا‌های دیگر او در میدان گفتمانی بایگانی می‌شوند و تنها نشانه‌ها و معانی بیگانگان مستبد و غارتگر غالب گردد. هدایت بر این باور بود که «تنها با فریاد مشروطه است که ایران بیدار می‌شود و بی‌درنگ به گذشته می‌نگرد. این به‌راستی پیری حقیر و شگفت‌زده است که به‌آهستگی تن استخوانی‌اش را از زندان تاریخ بیرون می‌کشد و خود را حرامزاده می‌یابد. او هویتش را از دست داده و در آن واحد ترک، مغول، تازی و پارسی است. آمیخته‌ای ناهمگن و

فراگیرنده‌ی ارزش‌های متضاد، یک دره‌ی ژرف و هراسناک میان او و باخت‌زمین جوان، پویا و نیرومند که با دهانی گشاده هردم آماده‌ی بلعیدن اوست» (م.ایرانیان، ۱۳۵۸: ۹۲).

در خشونت و هراس یا باید به میدان گفتمانی طرد شد (لاکلو و موف) و یا باید به نظم گفتمان (فرکلاف و بوردیو) جذب گردید. تکرار می‌شود که نظم گفتمان فرکلاف یا زمینه‌ی بوردیو، هدفی است که یک گفتمان تعقیب می‌کند تا همه‌ی گفتمان‌ها و نهادها را در زمینه‌ی بزرگی گرد آورد، جایی که حکیم، داروغه، فیلسوف و کله‌پز نظم‌ی بزرگ می‌آفرینند. همان‌گونه که همه‌ی نهادها و به‌گفته‌ای گفتمان‌هایی چون مدرسه، زندان، شهربانی، شهرداری، وزارت و مجلس دست در دست هم در پی نظم‌ی بزرگ و قدرت برتر هستند تا قدرت و ثروت را میان‌شان تقسیم کند، گفتمان‌های همسو نیز می‌توانند با هم کنار آیند، گفتمان‌های ناهمسویی چون دموکرات و توده‌ای می‌توانند نظم گفتمانی بزرگ و مسالمت‌آمیزانه‌ای را شکل دهند تا هرکدام‌شان از سفره‌ی آماده برخوردار شوند. **راوی بوف کور** نمی‌خواست در این نظم و زمینه وارد شود اما می‌شود و مانند دیگران می‌گردد و در نتیجه نه مقاومت و تغییری در او صورت می‌گیرد و نه تغییری در جامعه‌ی ایرانی پدید می‌آورد. **گویی صادق هدایت** این امکان یعنی تلاش برای تغییر را در ایران مذبح‌خانه می‌پندارد. **راوی خواب می‌بیند** به هرکه دست می‌زند، سرش از تن جدا می‌شود. **پیرمرد خنزری‌نری**، **برادرزن** و **دیگران** که همگی شاگردکله‌پزان بی‌کله هستند. همین‌جاست که **راوی** از خود پیشینش جدا می‌شود و سایه‌اش بی‌سر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

عدم تغییر در کشمکش‌های گفتمانی ایران و **بوف کور** مصداق عینی‌تری دارد، زیرا گفتمان‌های مجاور، متفاوت و متعارض در استبداد ایرانی همواره مغلوب‌اند. کسانی که نظریه‌ی فرکلاف و بوردیو را در ایران و **بوف کور** که چهره‌ی مثالی ایران است، کارآمد می‌دانند، دست‌کم در حوزه‌ی زمینه و نظم گفتمانی اشتباه کرده‌اند. در استبداد ایرانی گفتمان‌های دیگر اگرچه حرکت‌های نسبی کرده باشند، در فرجام سرکوب شده‌اند. انقلاب مشروطه که رخداد سترگی می‌توانست باشد، از این دست است. **راوی بوف کور** نماینده‌ی روشنفکران این دوران است. روشنفکران این دوره یا جذب شده‌اند، چون **خانلری** و یا طرد چون **هدایت**. هنوز تغییری در میان نیست. **راوی بی‌هیچ‌گونه تفاوت و تغییر (وارونه‌ی آن‌چه فرکلاف می‌گوید)** جذب این نظم گفتمانی می‌شود و نتیجه‌اش همان می‌شود که **لاکلو** می‌گوید: طرد گفتمان **راوی**. با

میدان گفتمانی لاکلو و موف، یا باید جذب گفتمان شد و یا طرد، اما نظم گفتمان افزون بر این دو که البته معمولاً گفتمان‌های دیگر را جذب می‌کند، تکیه بر تغییر دارد و این تغییر در این جا صورت نمی‌گیرد. نبود امکان دگرگونی، بوف کور را به فوکو، لاکلو و موف نزدیک‌تر می‌کند. نغز آن که راوی بوف کور مانند دیگران می‌شود، اما نویسنده‌ی بوف کور همچنان از دیگران فاصله دارد. شاید اگر هدایت در اروپای تاریخ‌مند می‌زیست، راوی‌اش به تغییر فرکلاف نزدیک‌تر می‌شد. چنان‌که در آثار غربی چون جاده از کورمک مک‌کارتی تغییر و تفاوت به چشم می‌خورد.

پی‌نوشت:

1- Pascalian Meditation

2- An Invitation to Reflexive Sociology

3- champ یا field بوردیو را معمولاً «میدان» ترجمه می‌کنند، اما در این مقاله به‌خاطر

جداسازی آن از میدان گفتمانی (the field of discoursivity) لاکلو و موف، «زمینه» را

برگزیده‌ام. این واژه‌ی بوردیو با نظم گفتمان (order of discourse) فرکلاف پیوند می‌یابد.

در این جا هرگاه از «زمینه» یاد می‌شود، همان نظریه‌ی بوردیوست.

4- Language and Power

5- Media Discourse

6- patriotism

7- Idiologial state apparatuses

8- برساخت‌گرایی constructivism همان ذات‌انگاری است، اما صاحب‌نظران برساخت‌گرایی

در تضاد با برساخته‌های ذات‌انگارانند.

9- clouser

10- articulation

11- discursive struggle

منابع

- آبراهامیان، یرواند، ۱۳۹۴، ایران بین دو انقلاب، ترجمه‌ی احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
- بوردیو، پی‌یر، ۱۳۹۸، جامعه‌شناس و مورخ، ترجمه‌ی انور محمدی، تهران، گل‌آذین.
- شویره، کریستی‌ین و اولیویه فونتن، ۱۳۸۵، واژگان بوردیو، ترجمه‌ی مرتضی کتبی، تهران، نشر نی.
- کتبی، مرتضی، ۱۳۸۵، پیش‌گفتار، در کریستی‌ین شویره و اولیویه فونتن، واژگان بوردیو، تهران، نشر نی.
- م. ایرانیان، جمشید، ۱۳۵۸، واقعیت اجتماعی و جهان داستان، تهران، امیرکبیر.
- مونتی، ونسان، ۱۳۸۲، صادق هدایت، ترجمه‌ی حسن قائمیان، تهران، نشر اسطوره.
- هدایت، صادق، ۱۳۷۹، هشتاد و دو نامه، پاریس، کتاب چشم‌انداز.
- هدایت، صادق، ۲۵۳۶، بوف کور، تهران، جاویدان.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی، ۱۳۷۳، بوف کور هدایت، تهران، نشر مرکز.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، ۱۳۸۹، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه‌ی هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- یوشیج، نیما، ۱۳۹۳، نامه‌ها، تدوین سیروس طاهباز، تهران، نگاه.
- Althusser, Louis: 1971, Lenin and Philosophy and other essays, trans. B. Brewster, London, New left Books.
- Bourdieu, Pierre: 2000, Pascalian Meditation, trans. Richard Nice, Standford University press.
- Fairclough, Norman: 1995, Media Discourse, London, Edward Arnold.
- Foucault, Michel: 1977, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, in Donald (ed.), Ithaca.
- Kristeva, Julia: 1984, Revolution in Poetic Language, trans. Margaret Waller, New York, Columbia University press.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe: 1985, Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: verso.