

نگاهی شالوده‌شکنانه به برون‌رفت از یک کلان‌روایت تاریخی

جلال حاجی‌زاده

چکیده

در این نوشتار با استفاده از نظریه‌های تحلیل گفتمان^۲ و خوانش‌های زبان‌شناسانه تلاش شده است که متن یک کلان‌روایت تاریخی معاصر (به شرح ذیل) که دلالت و کارکرد سیاسی-نظری نیز با خود به همراه داشته است مورد بررسی قرار گیرد. متن (A): گفتار باقروف^۳ خطاب به قاضی محمد و هیئت همراه: «به استقلال ملت‌های کوچک نظر مساعدی دارد، اما "موقع" برای استقلال کوردستان مساعد نیست... کوردها باید صبر کنند». همچنین در این دیدارها شوروی‌ها این فرا-روایت را به نمایندگان کورد تفهیم کردند که: «اتحاد شوروی از حق تعیین سرنوشت اقلیت‌ها پشتیبانی می‌کند، اما هنوز وقت استقلال کوردستان [فرا] نرسیده است». با عنایت به عمق تأثیرگذاری این کلان‌روایت تاریخی و بازسازی و بازتولید پی‌درپی آن در طول ۷ دهه از تاریخ سیاسی معاصر کوردها، نگارنده به دنبال تحلیل ماهیت متن برآمده و با بینشی انتقادی و رویکردی شالوده‌شکنانه در چهارچوب نظریه‌های تحلیل گفتمانی انتقادی و تئوری‌های زبان، نگاه خود را بر زوایای تاریک آن معطوف ساخته و تا حد امکان در پی خوانشی ساختارشکنانه و انتقادی از آن خواهد بود. مفروض است که کوردها در یک ساختار ذهنی محدودکننده و در عین حال خیالی برساخته از همان گفتمان باقروفی و بازتولید تاریخی آن توسط نخبگان کورد، به دامی افتاده‌اند که خود آن را به ساختار واقعیت‌بینی (واقعیت‌زدگی) و رئالیته سیاسی بر اساس شرایط موجود در-زمانی با واژه‌های ربطی نظیر اما، ولی، فعلاً، در شرایط کنونی و... گره زده‌اند؛ و این دال مرکزی (واقع‌بینی) در گفتمان نشانه‌شناسانه کوردها و این سوپژکتیویته ممزوج با خیال از نوع منفی آن در ناخودآگاه آنان رخنه کرده و آنان را از افتادن در مسیری مناسب تاریخی-سیاسی که منجر به چاره‌یابی آنچه مسئله کورد خوانده می‌شود باز داشته است. این در حالی است که این کلان‌روایت همچنان مستحکم و پابرجا بازخوانی و در قالب واقعیتی وانموده بر اساس اصل واقعیت به راه خود ادامه می‌دهد. از منظر لئو اشتراوس «ساختارهایی که از این طریق [ذهنی] خلق می‌شوند در جهان واقعی وجود خارجی ندارند» (ریترز، ۱۳۸۴: ۵۴۶). با این وصف تحلیل گفتمانی و نقد واساختی از

* فصلنامه روزهف، سال سوم، شماره ۸ و ۹ و ۱۰، بهار، تابستان و پاییز ۱۳۸۷

² critical discourse analysis

^۳ میرجعفر باقروف، دبیرکل حزب کمونیست آذربایجان در دوران استالین.

متن گفتمانی پیش رو (باقروفی)، در پی وارونه کردن فهمی است که مفاهیم را از حاشیه به متن وارد می‌سازد و نهایتاً درصد رسیدن به این یافته است که «قرائت کوردها از شرایط و واقعیت وانموده سیال در تاریخ معاصر کوردستان و به تبع آن انتخاب گفتمان رایج خودمختاری‌خواهی در چهارچوب ساختار باقروفی آن همواره آنان را از چاره‌یابی حقیقی مسئله کورد و امر سیاسی او بر اساس متن و بافت فرهنگی خویش ناتوان و دور ساخته است».

واژگان کلیدی: شالوده‌شکنی، تحلیل گفتمان، واقعیت وانموده، کلان‌روایت تاریخی، خودمختاری، استقلال.

بحث و بیان مسئله

هم‌زمان با سفر دوم قاضی محمد و یارانش به باکو، یادداشتی بدین شرح که انتظارات آنان از اتحاد شوروی و شخص باقروف را منعکس می‌ساخت در دست داشتند: «پشتیبانی از ایجاد یک کشور مستقل کورد، کمک مالی و تحویل اسلحه» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۲۰۹). با این حال میرجعفر باقروف با لحنی شگفت‌آور تأکید کرد که: «کوردها هیچ دلیلی ندارد که در تأسیس یک کشور مجزا عجله کنند» (همان: ۲۱۰). وی اضافه می‌کند که اتحاد شوروی «با استقلال ملت‌های کوچک نظر مساعدی دارد "اما" موقع برای استقلال کوردستان مساعد نیست... کوردها باید صبر کنند» (همان: ۱۹۸) و در چهارچوب دولت ایران خواستار خودمختاری شوند. همچنین در این دیدارها شوروی‌ها به نمایندگان کورد این فرا-روایت را تفهیم کردند که: «اتحاد شوروی از حق تعیین سرنوشت اقلیت‌ها پشتیبانی می‌کند، اما هنوز وقت استقلال کوردستان [فرا] نرسیده است» (داول، ۱۳۸۶: ۴۰۳).

از آن زمان به بعد و متعاقب تشکیل حزب دمکرات کوردستان (حدک) به رهبری قاضی، گفتمان استقلال‌خواهی کوردها، که برگرفته از عهدنامه سور و همچنین متأثر از جمعیت تجدید حیات کوردستان (ژ.ک) بود، به گفتمان خودمختاری‌خواهی، آن هم با قرائت چپ‌ها، تبدیل گشته است؛ چنان که در بند ۱ بیان‌نامه آن جمعیت^۴ (مصطفی، ۲۰۰۵: ۸۷) منعکس شده است.

در فصل دوم، بند چهارم از مرام‌نامه حدک چنین آمده است: «در وضع کنونی بزرگ‌ترین آرمان حزب این است که در چهارچوب مرزهای دولت ایران حافظ حقوق کوردها باشد و جهت تحقق این امر شعار خودمختاری را انتخاب نموده است» (همان: ۹۳). رؤسای این حزب بر این باور بودند که «این حزبی است که خواهد توانست استقلال ملی [خودمختاری محلی] را در چهارچوب مرزهای ایران تأمین کند» (داول، همان: ۴۱۰). این شعار که در ماهیت خود بر ساخته از گفتمان مارکسیستی-لنینیستی می‌باشد، بر اساس اصل حق تعیین سرنوشت ملل در راستای نسخه‌ای است که لنین و سپس بسیاری از مارکسیست‌های استالینیستی آن را اتخاذ کردند و همچون راه‌حل چپ و رئال سوسیال برای مسائل قومیت‌ها و اقلیت‌های زبانی-ملی محسوب می‌شود. چنین شعاری بسیاری از شبه‌روشنفکران و نخبه‌های کورد را برانگیخته و آنان را دنبال‌رو اندیشه‌های مارکسیستی نموده است، به طوری که تمامی احزاب سیاسی کوردها

^۴ مک داول به نقل از روزولت و دیگران معتقد بود که «کومله ژ.ک به هر حال مظهر استقلال از حکومت مرکزی بوده است» (داول، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

به نحوی از انحاء نطفه آن را در دل خود کاشته و سعی بر پرورش دادن آن داشتند. ناگفته نماند که اندیشه خودمختاری متأثر از تفکر لیبرالی و جناح راست محافظه کار در شکل مدرن خویش توسط عبدالرزاق بدرخان (۱۹۱۸-۱۸۶۴) و شیخ محمود برزنجی بیان و فرموله گردیده بود.^۵ به گونه ای که از دهه ۳۰ میلادی به بعد، آرمان ملی کوردها رو به ضعف نهاد و به جای استقلال خواهی شعار اتونومی و خودمختاری تا کنون نقش بارزی داشته است. در حقیقت، اندیشه خودمختاری کوردها در ایران از توصیه مقامات شوروی... مایه می گرفت (احمدی، ۱۳۷۹: ۳۱۰). احمدی به درستی اشاره می کند که حزب دمکرات کوردستان ایران... در اواخر دهه ۱۳۳۰ سیاستی چپ گرایانه اتخاذ کرد (همان: ۹۸). و این اندیشه بسیاری از چپ گراها بوده است. چنین تفکری را کوردها در ترکیه ملهم از اندیشه توده ای های ترک (خلق چلیک) و در عراق تحت تأثیر آموزه کمونیست های عرب وارد بطن جنبش های سیاسی خود کردند. این نکته را باید اضافه کرد که روایت گفتمان شده باقروبی همواره در تحلیل ها و خوانش های هم اندیشی با آن بازتولید شده است و در قالب گفتارها و رژیم هایی از کلمات توجیه و در لافاه استدلال پیچانده شده است. با تشکیل حزب کارگران ترکیه (۱۹۶۱) مسئله حق تعیین سرنوشت ملی مطابق مطالعات کلاسیک مارکسیستی در دستور کار قرار گرفت. این حزب هواخواهان بسیاری در میان کوردهای تحصیل کرده یافت و یکی از منابعی به شمار می رود که جنبش آتی کوردها از آن نشئت می گیرد (وان بروین سن، ۱۳۸۳: ۵۱). عبدالله اوجالان در نوشته های اولیه خود، با تأثیرپذیری از اندیشه های چپ کلاسیک و نیز پروژه «فدراسیون دموکراتیک خلق های» لنین، تحت عنوان اتحادیه دموکراتیک با (در داخل) کشورهای همسایه چنین می نگارد: «یک کوردستان مستقل و ایزوله در داخل خود، همان گونه که از لحاظ ایدئولوژیک صحیح نمی باشد، از نظر پراکتیکی نیز واقع بینانه نیست» (اوجالان، ۱۳۸۳: ۸۳۷). اگرچه اوجالان با مطرح ساختن دکترین کنفدرالیسم دموکراتیک خلق های خاورمیانه ای (تلفیق دموکراسی اروپایی، فدراسیون دموکراتیک لنینی و الگوی کورپوراتیسم غربی) و ضرورت تکوین و شکل گیری خلق (ملت) کورد در خاورمیانه تا حدودی از آن باور فاصله گرفته است، با این حال هنوز هم در آن دایره مدام در یک دیالکتیک تاریخی بازتولیدی ملهم از تفکر چپ مارکسیستی گرفتار آمده است. باری عبدالرحمان قاسملو نیز معتقد است که مارکسیست ها، هم در تئوری و هم در عمل، حقوق ملت کورد را برای خودمختاری و ایجاد دولت مستقل کوردی به رسمیت می شناسند؛ به عنوان مثال، وی در کتاب خویش به دنبال برشماری شرایط و واقعیت های منطقه ای و نیز بین المللی، بعد از سه دهه متأثر از همان گفتمان مارکسیست-لنینیستی هم سو با خوانش توده ای ها به این استدلال می رسد که: «به این نتیجه می رسیم که در شرایط حاضر، شعار استقلال کوردها از نقطه نظر تئوری شعار اشتباهی است» (قاسملو، ۲۰۰۶: ۳۱۵).

یعنی موقع برای استقلال مساعد نیست. به هر روی، چنین قرائت هم اندیشانه ای با گفتمان باقروبی گریبان بسیاری از جنبش های کوردی - با احتساب احزاب کنونی تمام کوردستان - را گرفته است، به طوری که سران دو حزب اصلی کوردستان فدرال عراق هنوز با چنین ادبیاتی خواستار دستیابی به حقوق ملی کوردها هستند. من باب مثال، قریب به اتفاق مصاحبه های طالبانی، و به ویژه مسعود بارزانی، در هیئت رئیس حکومت فدرال کوردستان عراق، حول این گفتار بوده

^۵ برای مطالعه بیشتر رک به کتاب: صلاح محمد سلیم هروری با عنوان *عبدالرزاق بدرخان، ۲۰۰۵*، چاپی سلیمانی، بنکته ی ژین؛ و نیز کریس کوچرا، ۱۳۷۷، همان.

است که «ما کوردها ملتی هستیم که دارای "حق استقلال و تشکیل کیان سیاسی مستقل کوردی" هستیم "ولی" در "حال حاضر" و با لحاظ "شرایط و واقعیت‌های موجود" زمینه برای کوردها مساعد نیست، بنابراین ما خواهان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با برادران عراقی خود در "چهارچوب کشور عراق" هستیم». نگاهی به متن (A) و نیز دو مؤلفه اصلی آن یعنی «خودمختاری» و «استقلال» با مدنظر قراردادن حرف ربطی «اما»، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که آن متن معنا و نظام معنایی خاصی در قالب عبارت و کلمات، که در مجموع چارچوب گفتمانی را بنا می‌نهد، تولید و از خود تراوش می‌دهد. معنایی که قریب به ۷ دهه است بر معرفت کوردها سایه انداخته است و همواره راهنما و نقطه عطف مورد بحث نخبگان و روشنفکران کورد بوده است. اما تجربه تاریخی در این ۷ دهه نشان می‌دهد که چپ‌ها نه تنها در عمل هیچ گامی در این راستا بر نداشته‌اند، بلکه در عالم نظر نیز با مخدوش کردن متغیرهای مسئله کورد بر پیچدگی آن افزوده و تنها به حمایت بزرگوارانه در کشورهای ایران، ترکیه و عراق اکتفا کرده‌اند. گوینده این متن بر آن است که با تکیه بر موقعیت و شرایط و واقعیت پیرامونی عدم توفیق در کسب استقلال و نیز دستیابی به خودمختاری را در یک ردیف در کنار هم قرار داده و آن را بزرگ جلوه دهد، و در عین حال، به گونه‌ای آن را ببینند که قبول آن به معنای واقع شدن آن نیز است. به طوری که استقلال را مبهم، در حاشیه و پوشیده داشته است. از این منظر، نظام و شالوده حاکم بر گفتمان باقروف باید فرو بریزد، چرا که این پرسش پیش روی روشنفکر و سیاست‌مدار کنونی کورد قرار گرفته است که چرا خودمختاری مورد ادعای باقروف و نخبگان کورد متأثر از آن، از یک سو محقق نگردیده است و از سوی دیگر، منجر به استقلال نیز نشده است؟ و چرا واقعیت موجود و کنونی در هفت دهه قبل همچنان واقعیت کنونی و شرایط فعلی در گفتمان حاکم بر کوردهاست؟ این شرایط کنونی چه هنگام به شرایط مطلوب تبدیل می‌گردد؟ نقش سرمایه اجتماعی و عاملیت انسانی در به وجود آوردن شرایط مطلوب و یا واقعیت دلخواه چیست؟

مقدمه

هر متنی را که می‌خوانیم در جریان خواندن شالوده‌شکنی می‌شود؛ یعنی بنیان و ساحت کلام محوری^۶ و متافیزیکی آن شکسته می‌شود (احمدی، ۱۳۸۴: ۳۸۷). به چالش کشیدن این گفتار توسط روشنفکران کورد با رویکرد فوق، مستلزم قرائتی وارونه و نیز باز-ارزیابی اولویت‌های آن است. از زاویه دید چنین قرائتی، تحکیم خشونت‌بار متن بینش (خودمختاری) بر حاشیه کوری (استقلال) در هم فرو می‌ریزد و خوانش گفتمانی بر مبنای تحلیل انتقادی شکل می‌گیرد، که از یک طرف، عدم تحقق چنین روایتی را آشکار می‌سازد و از طرفی دیگر، رژیم از حقیقت (به تعبیر فوکو) را در چارچوب گفتمانی شکل می‌دهد که امکان تحقق آنچه را به غیریت تقلیل داده شده و به حاشیه رانده شده است (استقلال) هموار می‌سازد. در خوانش انتقادی از چنین روایتی (متن موردنظر) به زبان دومان «نه فقط "بینش‌های" تأویلی آن، بلکه علائم "کوری" ای را که نشانگر حدود مفهومی آن متن است، نیز باید در نظر گرفت» (نوریس، ۱۳۸۵: ۴۹). پر واضح است که روشنفکر (در حال شدن) کوردی باید در چنین بستری همچون یک سوژه مختار و گزینشگر پرورده گردد. نهیلیسم معنایی در بنیاد فکری کوردها در واقع (به تعبیر از لیوتار) «تروریسم

⁶ logocentrism

اندیشہ گرانه ای است که زیست جهان روشنفکر کورد را شکل بخشیده است. عدم فراهم بودن موقعیت و شرایط کنونی برای خواست استقلال نشانه از هژمونیک کردن و چسباندن پاره خودمختاری و دور ساختن کوردها از پاره استقلال و به حاشیه راندن آن است. روشنفکر مفسر کورد، با شالوده شکنی دروغ بزرگ حاکم بر نشانه های این متن، همواره قرائتی^۷ از آن به دست می دهد که بر پایه متن فرهنگی و معرفت ذهنی همساز با آن باشد. چرا که با چنین دید و برداشتی جنبه ذاتی نشان دادن چیزی به جای چیز دیگر شکسته می شود و رابطه ای قراردادی اما اصیل و اتنسیته داری^۸ را در تحلیل و نقد گفتمانی پیش رو برقرار می سازد؛ بر همین مبناست که امبرتو اکو تأکید می کند: «نشانه ها جنبه ذاتی ندارند بلکه یک امر قراردادی هستند». در حقیقت رابطه ای ذاتی و حقیقی مابین «عدم فراهم بودن شرایط در حال حاضر» و نیز «خواست استقلال» و لذا گرایش به «خودمختاری» با واژگان ربطی «اما»، «ولی» و غیره وجود ندارد. «هر چیزی یک نظام معنایی است که مفهوم خاصی را متبادر می کند و این رابطه معنایی و نشانه ای تعیین کننده محتوی نشانه است» (احمدی، همان: ۳۸۹). از این رو روشنفکر، تئورسین و نخبه کورد در تفسیر و تأویلی از این متن تا کنون این معانی را فهم و برداشت کرده و با آن واقعیت و آینده خود را ترسیم کرده است، به طوری که شنیدن و خواندن در شرایط حاضر، در شرایط کنونی، بر اساس واقعیت فعلی و عدم مساعد بودن شرایط و... تداعی کننده به حاشیه رانده شدن استقلال و به متن تبدیل شدن خودمختاری است و این را مفسر کورد می فهمد و بدان گردن می نهد. با این تحلیل، فروپاشی چنین گفتمانی و باز تولید در زمانی رئالیسم تاریخی آن، که گویی به اتکای قانون طبیعی تا ابد به هم پیوسته اند، ضرورتی تاریخی است.

الف) کلیات مفهومی

به نظر می رسد نظریه های جدید تحلیل گفتمانی با زبان و نظام معنایی حاکم بر مناسبات جوامع گوناگون در دو حوزه مدرنیسم و پست مدرنیسم در شالوده شکنی حقیقت مطلق، متن و ساختار قطعی مفروض بسیار کارا باشند. از جمله این نظریه ها می توان به شالوده شکنی، تحلیل انتقادی متن، نظام نشانه شناختی، زبان و... اشاره داشت؛ این متن توطئه آمیز باقروبی که همواره در پس کلمات و گفتمان کوردها باز تولید گردیده است، وانموده (شبیه سازی، کپی و تصویر) را به جای واقعیت قرار داده است و به جای ابتدای خودمختاری، تصویر استقلال را در معرفت کوردها نقش زده است، به گونه ای که آن ها پیوسته در هر عصر و زمان و تاریخی، آن تصویر را با توجیه در حال حاضر، در شرایط فعلی، بر اساس واقعیت امروزی و... بازسازی نموده بدون آنکه به تقابل آن دیگری یعنی خودمختاری دست بیازند. «وضعیتی که در آن تفاوت میان واقعیت و وانموده وجود ندارد، اینجاست که وانموده مقدم بر واقعیت است» (تقدم و وانموده ها، بودریار، ۱۹۸۳ ب.ن از آدام، ۱۳۸۶: ۱۷۶). از این نظر، نقد شالوده شکنانه بر پایه تحلیل گفتمان حاکم، خوانشی و سازانه است که فرایند لیبرالیزاسیون و آزاد سازی متن را امکان پذیر می سازد؛ فرایندی که در آن جوهر^۹، واژگان هسته ای، بینش مجازی، دال مرکزی و واقعیت وانموده را در هم می شکنند، به گونه ای که دنیایی از غیرت ها،

⁷ reading

⁸ Authenticity

⁹ essence

واقعیت‌ها، واژگان غیرهسته‌ای، حاشیه‌ای، دال‌های شناور و بینش واقعی از جمله پارادایم خاموش «استقلال» سر بر می‌آورند. در حقیقت دور هرمنوتیکی «حضور خودمختاری - غیاب استقلال»، در ۷ دهه، مستلزم خوانشی سمپتوماتیک (لوکاچ) و شالوده‌شکنانه (دریدا) است. بدین معنا که خوانش سمپتوماتیک متن آنچه را که در متن پنهان نگاه داشته شده است افشا می‌کند، در همان حال، آن را به متنی متفاوت مرتبط می‌سازد، متنی که حضورش به منزله غیابی ضروری است (فرتر، ۱۳۸۷: ۶۱). به استناد شواهد کلامی این نوشتار ایدئولوژی نهفته در متن حاوی نوعی آگاهی کاذبی است که از رابطه بین گفتمان، زبان و ایدئولوژی تولید و بازپخش می‌شود. در این دیدگاه، نظریه ایدئولوژی به مثابه مطالعه راه‌هایی است که نمادها و معناها برای حفظ و تداوم مناسبات قدرت به کار گرفته می‌شوند. «ایدئولوژی در نشانه‌شناسی به عنوان یک نظام بازنمایی و مناسبات زنده تخیلی از اهمیت زیادی در کنترل فرهنگ برخوردار است» (معینی علمداری، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

گفتمان ایدئولوژیک در متن (A)، با از شکل انداختن رابطه گیرنده و فرستنده و رمزگذاری انحرافی پیام‌ها، در ارتباط انحراف ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که آگاهی کاذب حاصل از این انحراف در متن مذکور پذیرفته می‌شود. در واقع عناصر ایدئولوژیک در قرائت کوردها از متن دست بالا پیدا کرده، به طوری که معانی و مفاهیم و روابط معنایی آن در شکل گذشته خود را تثبیت ساخته و آن را به یک متن بسته و وارونه در آورده است. از این منظر گفتمان ایدئولوژیک شده حاکم بر متن بر اساس نیت مؤلف، تصویری مخدوش و غیرمنطقی را از نشانه‌های متن در شناخت‌شناسی و ذهن کوردها به وجود آورده است، چرا که متن را آرمانی و تضاد موجود در آن را کم‌رنگ ساخته است. به واقع آرمان (خودمختاری) و ایدئولوژی مستتر در متن در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند. و چون معنا و عملکرد ایدئولوژیک بر این متن، که معنای مطلق را در ذهن کوردها خلق کرده است، حاکم است، آن‌ها را در چارچوب آن راکد ساخته و تلاش برعکس آن را به حداقل رسانده و آن را خیالی و غیرممکن جلوه داده است. با همین رویکرد است که ایدئولوژی به جای آرمان در آمده و به اشتباه چیرگی گفتمان ایدئولوژیک بر متن و ذهنیت تاریخی کوردها به عنوان آرمان تصور می‌شود. به عقیده ادوارد سعید، ویژگی مشترک متون ایدئولوژیک آن است که تمامی آن‌ها سعی در پنهان‌داشتن این رابطه نامساوی از طریق آرمانی جلوه‌دادن متن دارند و به همین دلیل این متون شکل دروغین به خود می‌گیرند (سعید، ۱۳۷۷: ۷۰). و از این طریق آگاهی کاذب را بر ذهنیت و عمل تاریخی کوردها تزریق کرده است. پیرو چنین برداشتی است که در تحلیل انتقادی و شالوده‌شکنی متن مفروض در این مقاله مطالب مطروحه در نظریات فوق مورد مطالعه قرار گرفته و بازخوانی خواهد شد و از این منظر خودبنیانی متن موردنظر شالوده‌شکنی خواهد گردید.

الف-۱) شالوده‌شکنی متن

تبار شالوده‌شکنی^{۱۰} به مباحث زبان‌شناسی هایدگر یا آنچه که وی «واژگون‌سازی» می‌نامید بر می‌گردد. شالوده‌شکنی نشانگر فقر اساسی در ساختار خودبنیان متن متافیزیک غرب است و نشان می‌دهد که خودبنیانی برای

¹⁰ de-construction

اینکه خودبنیان بماند وابستگی همیشگی و مداوم خویش را به غیرت‌های خود پنهان می‌کند. شالوده‌شکنی در کنه خود اساساً جوهری تأویل‌گرایانه دارد، به همین دلیل است که دریدا بر این باور است که «تأویل عبارت است از حاضر نمودن امری غایب یا به‌زبان درآوردن اندیشه خاموش» (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۵۸). چنین فهمی در حقیقت ماهیتی شالوده‌شکنانه دارد.

شالوده‌شکنی از بابت امتناع از پذیرش ایده «ساختار»^{۱۱} به‌عنوان هستی در حال حاضر و عیناً موجود در متن، آشکارا پس‌اساختارگرا^{۱۲} محسوب می‌شود (نوریس، همان: ۱۱۸). هرچند شالوده‌شکنی خود یک مفهوم فلسفی در حوزه پست‌مدرن است، با این حال، روشی متدولوژیک و ابزاری بسیار کارا به شمار می‌رود که می‌تواند متون مستحکم و تاریخی را رمززدایی و در هم فرو بریزد. از این رو، شالوده‌شکنی شرط عدم امکان تحقق ایده خودمختاری و بیان روشن گفتمان استقلال‌خواهی محذوف در این متن را بر ملا می‌سازد. بنابراین از این سو، شالوده‌شکنی نفی یک‌جانبه‌گرایی (خودمختاری) و از سوی دیگر، باز شدن امکان‌های متعدد (از جمله استقلال) است. به عبارتی بهتر، تلاشی آگاهانه مبتنی بر بازخوانی از متون است. همان طور که دریدا معتقد است که بازخوانی «تلاشی آگاهانه است جهت آنچه که در متن حذف و سرکوب شده است و بازکردن مسیر برای آنچه در مرز و حاشیه متن موجودند» (آقاسینی، ۱۳۸۵: ۲۴)، در تحلیلی شالوده‌شکنانه دریدا برتری حضور نسبت به غیاب را مردود شمرده و سوئے مستقیم معنایی را از سوئے بازنمایی برتر نمی‌داند (تاجیک، گفتمان ۱، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

چرا که از منظری واسازانه، متافیزیک حضور خودمختاری بر اساس شرایط موجود در تقابل با غیاب استقلال با توجه به شرایط موجود از برتری گفتمانی برخوردار نیست و این تکرار در زمانی^{۱۳} با خوانشی هم‌زمانی^{۱۴} در واقع همان کوری و نابینایی سنتی کوردها به واقعیت و شرایط موجود و حالت حاضر است؛ به این معنا که متافیزیک حضور^{۱۵} در بافت متن یعنی وضع موجود در تقابل با وضع مطلوب، واقعیت در قبال آرمان، و حضور خودمختاری در برابر غیاب استقلال. چنین برداشتی همواره مانع و رادعی در برابر وضع مطلوب آینده و نیز وضع نامطلوب گذشته گردیده و همواره در وضعیت هم‌زمانی و حالت حاضر آن را می‌جوید و این پدیده‌ای است که در منطق دال لاکانی یعنی «لغزش دایمی مدلول در زیر دال» (تاجیک، گفتمان ۲، ۱۳۷۷: ۱۰) همواره تشدید می‌گردد. مضاف بر آن، شالوده‌شکنی یک متن به معنای ویران کردن آن نیست، بلکه هدف دریدا از شالوده‌شکنی بی‌اثر و خنثی کردن متن است. لذا نه ویران ساختن متن بل ویران کردن دلالت معنایی و سوئے کلام‌محوری متن (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۳۸۸) هدف قرار می‌گیرد.

¹¹ structure

¹² post-structuralist

¹³ diachronic

¹⁴ synchronic

¹⁵ metaphysics of presence

الف-۲) زبان، گفتمان، واقعیت وانموده

سیاست هر چیز دیگری هم که باشد فعالیتی آشکارا اجتماعی است که از راه زبان صورت می‌گیرد. از نظر گادامر زبان سوئیۀ حاضر آگاهی است، پس شناخت به‌گونه‌ای بنیادین در ماهیتش زبان‌گونه است (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۵۸۱). به اعتقاد فوکو سوئیۀ ای از گفتمان وابسته به «اقتدار زبان» است، به همین اعتبار، هر شکل بیان مقوله‌های زندگی فرهنگی را گفتمان نامیده است (همان، ۱۹۴). سوسور گفتمان را در کارکرد بیانی زبان دانست (همان، ۱۹۴).

به‌کارگیری دستگاه تجزیه و تحلیل گفتمان در حوزه سیاست و مناسبات اجتماعی نتیجه زحمات ارنستو لاکلائو و شنتال موف است. آن‌ها شالوده‌شکنی را در خصوص سیاست و مناسبات اجتماعی به کار بسته‌اند. آن دو «دیدگاه‌های زبان‌شناسی سوسور، شالوده‌شکنی دریدا، تجزیه و تحلیل روانی ژاک لاکان، استراتژی‌های قدرت میشل فوکو و پساساختارگرایی گرامشی را در هم می‌آمیزند و نظریۀ گفتمان خویش را عرضه می‌نمایند» (همان: ۲۵).

آن‌ها با تأثیرپذیری از سوسور، زبان را به‌عنوان یک سیستم باز به حساب می‌آورند که طی آن معنا و مفهوم کلمات و عبارات بر اساس ارتباط آن‌ها و نیز نظام حاکم بر تفاوت‌های آن‌ها تعیین می‌شود. گفتمان‌ها «اعمالی هستند که به‌طور سیستماتیک موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند... آن‌ها سازنده موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی مداخلۀ خود را پنهان می‌دارند» (تاجیک، گفتمان ۲، همان: ۱۵). ژاک دریدا معتقد است که وقتی تلاش ناکام ساختار خودبینان در پنهان‌سازی رابطه خویش با غیریت آشکار گردد، عرصه برای ظهور گفتمان باز می‌شود (آقاحسینی، همان: ۲۴). با نگاهی به متن مورد نقد همواره دو واژه زبانی یعنی خودمختاری (هسته‌ای - اصلی) و استقلال (غیرهسته‌ای - غیریت) با مفاهیم و معانی پشت‌سرشان در برابر ما خودنمایی می‌کنند. ژاک لاکان بر این باور است که زبان توان گفتن چیزهایی را جز آنچه می‌گوید دارد (بشیری، ۱۳۸۶: ۳۱۲). به‌دنبال بازسازی، بازتولید و تکرار و تثبیت‌شدگی کوردها در تاریخ معاصر سیاسی خود در وضعیتی، یا به تعبیر فوکویی آن در اپیستمه‌ای از آگاهی قرار گرفته‌اند که بودریار از آن به عنوان «حاد واقعیت» یاد می‌کند. آنان حیات سیاسی-اجتماعی خود را همواره در «بستر نظم سوم مورد ادعای بودریار نظمی که نه نظم امر واقعی [آن‌طور که هست] بلکه نظم امر حاد واقعی [آن‌طور که نمایان شده]» ترسیم کرده‌اند (بودریار، ۱۳۸۱: ۱۱).

هر واقعیتی به تعبیر بودریار «جذب حاد واقعیت رمزگان وانمایی‌شده» در کوره معرفت کوردها ذوب گردیده است. اکنون این اصل وانمایی است که حیات اجتماعی [کوردها] را نظم می‌بخشد! نه اصل واقعیتی که... (همان: ۱۰) کوردها هیچ‌گاه موفق به شناخت آن نشده‌اند. طنز قضیه اینجاست که نخبگان کورد بر سر سفره کاسۀ داغ‌تر از آش شده‌اند، به‌طوری که هرکدام از آن‌ها، مستدل‌تر و حق‌به‌جانبانه‌تر از باقروف، به بازنمایی‌های واقعیت هر عصری می‌پردازند و به باقروف‌های زمانه تبدیل شده‌اند. اینجاست که در این پروسه از گفتمان فریبندگی بیش از پیش خودمانی‌تر وانمایی می‌گردد که صدالبته، عطف به گفته بودریار، این «فریبندگی مرگ است». از این روست که واقع‌گرایی و امر واقعی در گفتمان کوردها معنای شبیه به آن چیزی از خود بازتاب می‌دهد که از طرف بودریار به حاد نقاشی (در تقابل با حاد واقع‌گرایی) خوانده شده است. «حاد نقاش مدعی است که خود را تا حد ناپیدایی

قربان‌واری در پیشگاه امر واقعی به خاک سوده» (همان: ۲۵) است «واقعیت» نمی‌تواند باشد زیرا که خود صرفاً یکی از فراورده‌های ساخت‌های گفتمانی است (بشیریه، همان: ۳۱۲).

امروزه (واژه‌ای زبانی که کوردها از گذشته تا کنون و در آتی نیز همواره در آن قرار دارند) واقعیت روزمره سیاسی، اجتماعی، تاریخی و اقتصادی [شرایط حاضر و وضع موجود] و... پیشاپیش با بعد حاد واقع‌گرایانه و انمایی عجین شده است (بودریار، همان: ۲۷). به‌گونه‌ای که کوردها در روزمرگی خود یک‌سره به زبان بودریار «در وهم زیباشناسانه» واقعیت به سر می‌برند (همان: ۲۷). چرا که «واقعیت یک‌سره به بازی واقعیت» بدل شده است (همان: ۲۷). پر واضح است که چنین واقعیتی مستلزم پذیرش خودمختاری و حذف استقلال در متن گردیده است. بررسی لایه‌های این چنین متنی از آن رو اهمیت دارد که هژمونی بی‌چون‌وچرای خود را بر معرفت سیاسی-تاریخی کوردها تداوم و مستحکم بخشیده است.

رولان بارت در مقاله «مرگ مؤلف» (۱۹۶۸) متن را حاکم بلامنزاع اعلام کرده و نوشته است: «همه چیز در متن است، متن خود بسنده است و همه چیز از آن بیرون می‌آید» (صلح‌جو، ۱۳۸۵: ۸۸). چنین متنی با ابزار زبان تنیده می‌شود. زبان فقط ارجاع ساده‌ای به واقعیت نیست؛ راستای آن معطوف به متن و گفتمان است (همان: ۱۶۵). زبان در قالب گفتمان‌ها معنا را می‌سازد (همان: ۱۶۵) و واقعیت ابژه برساخته این معناهاست. به این تعبیر، می‌توان گفت «واقعیت [مورد ادعای] گذشته امروز واقعیت ندارد، امری گفتمانی و کلامی است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

از این منظر، می‌توان چنین اندیشید که «گفتمان‌های غالب در واقع جهان را می‌سازند و ایستارها و برداشت‌ها و عملکرد زندگی واقعی مردم را شکل می‌دهند» (همان: ۸۹). با این نگاه به واقعیت مورد استدلال باقروف و نیز تداوم فرا-تاریخی آن بر گفتمان حاکم بر کوردها در حقیقت چیزی بیش از محصول متن (A) نمی‌تواند باشد. واقعیتی که به شکلی شبیه‌سازی شده و انمایی شده است، بر این اساس، بودریار از آن به‌عنوان «فرا-واقعیت» یا واقعیت مجازی و شبیه‌سازی شده که درون چنین متونی خلق می‌شوند یاد می‌کند. واقعیت حال و امر واقعی و عینیت‌یافته در واقع برداشتی وهم‌آلود و وانموده است که تصنعی است، چرا که این واقعیت، یا به تعبیر دقیق‌تر، حاد واقعیت شبیه‌سازی برساخته‌ای بیش نیست. از سویی، مطابق رویکرد زبان‌شناسی، برای تفسیر یک متن باید معنی موردنظر مؤلف که از طریق واسطه زبان بیان شده است احیا گردد (نوذری، ۱۳۸۰: ۶۵۰).

یکی از ستون‌های اصلی استدلال باقروف به‌منظور تدوین چنین متنی تکیه و تأکید بر «واقعیت و شرایط موجود» است، واقعیتی که وانمایی شده و از درون آن متن بر آمده است و هنوز هم آن واقعیت شش دهه گذشته همچنان واقعیتی ایستا و قطعی شمرده می‌شود. این در حالی است که چنین مخلوقی که اساساً کارویژه‌ای زبانی دارد واقعیتی مسلم پنداشته شده است. زبان و گفتمان تعیین‌کننده و شکل‌دهنده‌اند و موجب حصر امکانات ظهور واقعیت می‌شوند (بشیریه، همان: ۳۰۷). لذا چنین گفتمان و واقعیت وانموده‌ای محصول کاربرد زبان است. از دیدگاه هرمنوتیکی میان زندگی و زبان هیچ‌گونه جدایی و استقلالی در کار نیست. کردارهایی را زبان ما شکل می‌دهد و زبان نیز در کردارهای اجتماعی شکل و معنا می‌یابد (همان: ۳۰۵). میان سوژه (فاعل شناسا) و واقعیت همواره پرده‌ای از زبان و گفتمان قرار

دارد؛ و معرفت‌شناسی با این پرده‌ی زبان و گفتمان سروکار دارد، نه با آگاهی از واقعیت. از این رو، معرفت و گفتمان سرشتی تاریخی دارد. بنابراین حقایقی که از آن طریق نموده می‌شود تاریخ‌مند است (همان: ۳۰۷). از زاویه‌ای دیگر، هابرماس اذعان می‌دارد که زیست‌جهان به صورت زبان‌شناختی برساخته می‌شود و می‌نویسد: «واسطه‌ی زبان و غایت دستیابی به فهم که ماهیت ذاتی آن است به صورت متقابل یکدیگر را می‌سازند» (اوث ویت، ۱۳۸۶: ۱۵۹). از این منظر، زبان سازنده و ذاتی واقعیت و کردار منبعث از فهم آن به شمار می‌رود؛ بدین سان زبان و کردار با هم وحدت دارند (همان: ۳۰۵). قبول واقعیت وانمودشده منجر به پذیرش خودمختاری بر اساس بازی زبانی و نیز زندگی واقعیت‌های پیرامون و سپس فراگرد دوباره تأکید بر خودمختاری توسط اندیشمندان کورد! حاکی از این است. به تعبیر دیگر، اندیشه حاکم بر فضای گفتمانی کوردها و خوانش‌های در زمانی و در-زمانی آن‌ها از آن متن که اساساً محصول زبان بوده است و خود در خلق تصویر چنین واقعیت و اندیشه‌ای که به اعتقاد ما مجازی و جعلی است تأثیر بارزی داشته است؛ همان طور که هایدگر بر این واقعیت تأکید دارد که «زبان لانه‌ی اندیشه است». از نگاه ویتگنشتاین (جوان) زبان آینه‌ی واقعیت محسوب می‌شود و وظیفه آن تصویر واقعیت است؛ اما او در آثار متأخر خود، به شدت در مورد امکان منطقی نمایش واقعیت به وسیله‌ی زبان و نظریه «تصویری زبان» دچار تردید شد و از نظریه‌ای درباره‌ی قواعد بازی زبانی^{۱۶} جانبداری کرد (معینی علمداری، همان: ۱۳۹). به عبارت دقیق‌تر، کارویژه‌ی زبان فقط بازیابی واقعیت نیست، بلکه زبان تشکیل‌دهنده‌ی واقعیت است (بشیریه، همان: ۳۱۰). بدین سان واقعیت ادعایی (وضع کنونی، شرایط فعلی، فعلاً و...) و برساخته‌ای، توسط زبان در متن آن پایانه‌ی کلان‌روایت مورد بحث استقرار یافته است. مطابق دیدگاه جان تیلور (زبان و سرشت انسان) «تنها از طریق زبان جهان را...» درک می‌کنیم (همان: ۳۰۱). هایدگر نیز بر آن است که «ما محصور در زبان هستیم و زبان نمی‌تواند دلالتی به واقعیت خارج از خود داشته باشد (احمدی، همان: ۳۹۳). لذا واقعیت جز واژه‌ای درون زبان نیست (همان: ۳۹۳). بازنمایی واقعیت مفروض در یک متن گفتمانی با رویکردی زبان‌شناختی واقعیتی است که از آن به «حاد واقعیت» و «واقعیت وانموده» تعبیر می‌گردد. ساختار ترسیم‌شده از واقعیت متن و حاشیه‌ی کوردها در حقیقت آن‌ها را در خود محصور ساخته است، به گونه‌ای که آن را عین واقعیت می‌پندارند، حال آنکه چنین ساختارهای نامرئی یا به قول گافمن «چارچوب»ها کلان‌روایتی بیش نیستند. در درون این چارچوب‌ها قواعد و قوانینی هستند که تعیین می‌کنند «نشانه‌ها را چگونه باید تفسیر» نمود (ریتزر، همان: ۵۵۴). در حقیقت، همین چارچوب‌ها هستند که تجربه و کنش فردی و جمعی را هدایت می‌کنند؛ چارچوبی که به گونه‌ای نامرئی بر موقعیت‌ها و شرایط و... مسلط هستند (همان: ۵۹۱). این واقعیت موجود نیز خود بر اساس مشارکت فعالانه‌ی سوژه و عامل کوردها نبوده است، بلکه بیشتر از ابژه منفعلانه‌ی آن‌ها با کنش عاملیت دیگری به وجود آمده است؛ بدین معنا که ابژه سیاسی کورد نقش «کنشگر عامل» را ایفا نکرده است. به باور گیدنز کنشگری که قدرت تأثیرگذاری و خلق شرایط و موقعیت‌های اجتماعی را نداشته باشد یک کنشگر عامل نیست (ریتزر: ۷۵۶). امر واقعی خودمختاری بر اساس اصل واقعیت کنونی در این ژانر محتمل‌تر است تا ایدئال استقلال. اما آنچه که جالب است اینست که این امر واقعی مطابق شرایطی واقعی به واقعیتی عینی یعنی منجر به خودمختاری نگردیده است، بلکه مدام چنین خوانشی در آن بازسازی

¹⁶ language games

و باز جذب شده است؛ به معنایی در این متن چنین برداشتی و انمایی شده است و این یعنی واقعیت و انمایی شده. در بنیاد این حاد-واقعیت ایده خودمختاری در ارجاع به استقلال بازسازی گردیده و علی‌رغم خاصیت تاریخی و در-زمانی، همچنان مقاوم و غیرقابل نفوذ مانده است. بی‌گمان چنین استحکامی محصول واقعیت و شرایط نامساعد حاضر نبوده، بلکه تبار آن را بایستی در داربست زبانی آن گفتمان جستجو کرد. از این لحاظ «کلید فهم مقاومت متن در زبان» (هاسر و لارج، ۱۳۸۴: ۳۴) است. این مهم از آن رو است که کلمات به چیزهایی که آن‌ها را نفی می‌کنند ارجاع می‌دهند. ایده [خودمختاری] جایگزین آن چیز [استقلال] ناپدید می‌شود و این ایده همان ثبات و استحکام چیزی را دارد که در اصل آن را نفی کرده است (همان: ۴۴).

از این نقطه نظر، شالوده‌شکنی یک متد و اسلوب تحلیلی است که در نگاه اول مؤید یک جنبه‌گرایی تمام عیار قوانین و قواعد خودبنیانی است (آقاحسینی، همان: ۲۳)، ولی در نگاه دوم بیانگر این حقیقت است که آنچه خودبنیان و خودبسند (خودمختاری) فرض شده است در تعارض با غیریتی (استقلال) است که برای تدوین و تعریف خویش بدان سخت وابسته است. با این وصف آیا واقعیت پنداری و بازاندیشی در-زمانی شرایط کنونی و... که به پاره‌ای اساسی در معرفت سیاسی و کانون فکری کوردها تبدیل گردیده است و با این فرمول هرگونه اندیشه‌ای را تبعید نموده و آن را توجیه می‌نمایند ریشه در واقعیت متن آن‌ها دارد؟

الف-۳) زبان و گفتمان نشانه‌شناسانه

از دیدگاه نشانه‌شناسی، زبان «نظامی از نشانه‌ها است که در واقع ایده‌ای در آن بیان می‌شود» (لوتمن، ۱۳۷۰: ۱۴). آنچه که در این گفته حائز اهمیت است این است که زبان صرفاً ابزاری برای منعکس کردن یک واقعیت از قبل موجود نیست، بلکه در شکل دادن معنا و واقعیت شدن مشارکت دارد، لذا کوردها همواره در واقعیت و انمایی شده و مجازی پیشین در یک متن بسته در اسارت قرار خواهند داشت. رولان بارت در بحث از نشانه‌ها، میان نشانه‌های سالم و ناسالم تمایز قائل گردیده است. نشانه‌های سالم قراردادی بوده و خود را پنهان نمی‌کنند، خود را نه عین طبیعت می‌دانند و نه خود را چنین جلوه می‌دهند. در حالی که نشانه‌های ناسالم سرشتی کاذب دارند و دارای انگیزه و قصدی هستند. به سوی مخاطب که می‌آید پرخاشگر و سلطه‌جوست و خیالی در سر دارد.

خلاً حاکم بر متن در حقیقت پوشیده‌داشته‌شدن حقیقتی است که در آرمان کوردها تکوین یافته است و خاصیتی سلبی بدان بخشیده شده است. به قول آشوری، آنچه در زمینه متن ایستاده است خود را در پس هزاران نقاب پنهان می‌کند. اما زبان و ظاهر و بیان او نقاب‌های آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشاند و هم بر خود، و همان گونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نماند می‌کند و پوشیده می‌دارد (آشوری ب.ن از یار محمدی، ۱۳۸۳: ۲۲۰). اسطوره حاکم بر گفتمان متن پیچیدگی کنش‌های انسانی را رها می‌سازد و به آن سادگی جوهرها را می‌بخشد و به این ترتیب، درخشش انعکاس‌یافته‌ای به چیزها می‌دهد که سطحی و کاذب است. لذا پوشیده‌داشتن و جلوگیری از عیان‌شدگی پاره «استقلال» در گفتمان و معرفت کوردها در این متن به خوبی نمایان بوده و در لفافه‌ای از معنای مجازی منفی و سلبی پیچانده شده است؛ با این رهیافت، واسازی و شالوده‌شکنی چنین

گفتمانی می‌تواند آن را آزاد سازد و ضمن مشروعیت‌بخشیدن به آن، هویتی را بر آن ببوشاند که آستن نظامی از معنا و رابطه‌ای از دال‌های شناوری باشد که با جستن مدلول خود نظمی مجدد را در قالب گفتمان اصیل‌تر برقرار سازد که در آن نور روشنایی بر تاریکی‌های حاشیه‌ایش تابانده گردد.

از این لحاظ معنای ثانویه نشانه‌ها از اهمیت بسزایی در تحلیل متون برخوردار است. بدین جهت می‌توان پیام‌های رمزگذاری شده در درون این متن را رمزگشایی^{۱۷} کرد. امبرتو اکو بر مبنای ویژگی «مابه‌ازایی» نشانه، نظریه «دروغ» را مطرح می‌سازد، که مطابق آن یک «نشانه عبارت از هر آن چیزی است که می‌تواند به طرز معناداری جانشین چیز دیگری شود» (معنی علمداری، همان: ۲۴). آن چیز (استقلال) نباید موجود باشد یا واقعیت داشته باشد بلکه ویژگی اصلی آن بیان چیز دیگری (خود مختاری) است. بنابراین یک نشانه «واقعیت راستین خود را عرضه نمی‌کند بلکه خود را به دروغ به‌عنوان چیزی دیگر معرفی می‌کند» (همان: ۲۵). اینجاست که خوانش مجدد متن و نیز تفسیر نشانه‌ها در آن از اهمیت برخوردار خواهد شد و این خود مستلزم تأویل است، چرا که معنای ثانوی نشانه‌ها «همواره باید تأویل شوند و با استدلال همراه باشند» (احمدی، ج ۱، ۱۳۷۰: ۲۴).

بر این اساس، پیرس معتقد است برای این تأویل و استدلال، سابقه ذهنی وجود دارد. او سابقه ذهنی را در قالب مفهوم مفسر^{۱۸} مطرح می‌کند (علمداری، همان: ۲۵). در حقیقت مفسر و تأویلگر رابطه‌ای معنایی را بین نشانه و موضوع برقرار می‌سازد. رابطه‌ای که منجر به تولید وضعیت کاذب می‌گردد که در آن نشانه و ایده خودمختاری به جای موضوع استقلال فهم می‌شود. فهم کاذب این متن بر اساس آن‌گونه آگاهی کاذبی قرار دارد که در متن مذکور توسط باقروف تولید گردیده است. گوینده این متن بر آنست که عدم توفیق و نیز خودمختاری را در یک ردیف در کنار هم قرار داده و آن را بزرگ جلوه دهد. در عین حال به‌گونه‌ای آن را ببینند که قبول آن به معنای واقع شدن آن نیز است. به طوری که استقلال را مبهم، در حاشیه و پوشیده داشته است. مطابق نظر سوسور نشانه عبارت از کلیتی دووجهی است، یک وجه آن مشاهده‌پذیر است و جنبه آوایی داشته و بر مبنای اصوات زبانی ساخته می‌شود. و این وجه از نشانه همان انگاره «خودمختاری» و تسهیل پذیرش آن از جانب کوردها است، که این همان «دال» است. وجه نشانه که دال به آن باز می‌گردد و مدلول نامیده می‌شود، مشاهده‌شدنی نیست و امری ذهنی است. این وجه از نشانه همان انگاره «استقلال» خواهی و حرکت به سوی آن است. آنچه بر این پایه قابل تحلیل می‌باشد اینست که معنای راستین موردنظر باقروف در متن (A) همان دوری جستن کوردها از تمایل و حرکت به سوی استقلال است؛ با این دید، دال خودمختاری بر اساس شرایط موجود همچون واقعیتی مسلم وانمود شده است و این همان مدلول متن می‌باشد. با این حال در این متن جای دال و مدلول با همدیگر در راستای خواست و منافع اصلی باقروفی‌اش تعویض گردیده است، به طوری که از یک طرف، خودمختاری مدلول شرایط موجود یعنی دال، که البته گذراست، قرار داده شده است، و از طرفی دیگر، خودمختاری دال مدلول استقلال در یک شرایط مطلوب، که البته دست‌نیافتنی است، فرض گردیده است؛ دالی که می‌تواند در شرایطی مطلوب به مدلول، و مدلول به دال، یعنی خودمختاری به استقلال،

¹⁷ decodified

¹⁸ interpretant

منجر گردد. بر اساس زبان‌شناسی جدید و پست‌مدرنی، رابطه دال و مدلول به‌شیوہ سوسوری آن مخدوش شده است، به‌طوری که معنای دال‌ها و از جمله واژه‌ها مدام در حال تفسیرند و رابطه‌ای ثابت بین آن دو نمی‌توان برقرار ساخت. در یک نظام خودارجاع یک دال به مدلول خاصی نمی‌رسد، بلکه به دال دیگری منتهی می‌شود، به‌طوری که سلسله‌ای از دال‌ها وجود خواهد داشت (معینی علمداری، همان: ۳۵). دریدا از این وضعیت به «تفاوت»^{۱۹} یاد می‌کند؛ به اعتقاد وی هر دالی به‌خاطر تفاوتش با دال دیگری معنا پیدا می‌کند. اما از سویی برای درک معنای هر دال باید به دال دیگری مراجعه کرد، این زنجیره همچنان ادامه می‌یابد و در نتیجه معنای دال مدام به تعویض می‌افتد، معنا هرگز به‌طور کامل درک نمی‌شود، بلکه از دسترس خارج است (ویستر، ۱۳۷۳: ۲۵۴). رویکرد زبان‌شناسانه به بیانی «واقعیتِ بامعنا را می‌سازد» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۶۴-۱۶۵). واقعیت و معنایی که هر دو مجازی و ناقص‌اند. بر این اساس، در تحلیل دیالکتیک گفتمانی ما شاهد دو پاره یعنی گفتار^{۲۰} و عمل^{۲۱} هستیم، در واقع این دو پاره دو روی یک سکه هستند که با هم در یک ارتباط دیالکتیکی قرار دارند و به موازات هم در حرکت هستند. در شرایط فعلی، کوردها نباید دنبال آرمان استقلال باشند چرا که منجر به عدم امکان تحقق آن و لذا عدم توفیق کوردها می‌گردد، از آن رو، کوردها بایستی خودمختاری (پاره اول) را برگزیده و تلاش خود را صرف تحقق (پاره دوم) آن نمایند، در همان حال، این معنا غالب و منطقاً قابل تحقق و شبیه‌سازی شده است.

ب) تمایز متن فرهنگی گفتمان‌ها

عطف به رابطه بین زبان و گفتمان، حتی اگر موضوعات مشترکی میان فرهنگ‌های مختلف وجود داشته باشد، به دلایل زبانی و گفتمان حاکم بر آن‌ها توافق درباره محتوای این موضوعات به‌آسانی ممکن نیست. این نگرش سلبی نسبت به امکان گفتگو و اتصال جریان‌های فکری از طریق واژگان زبانی با رواج دیدگاه‌های پست‌مدرنیستی تقویت شده است. باختین با معرفی جایگاه کلام به‌عنوان یک واحد کمیئه ساختاری، متن را در چارچوب تاریخ و جامعه مستقر می‌سازد (یزدانجو، ۱۳۸۶: ۵۰). برای فهم یک جامعه بایستی به فهم قواعد زبانی حاکم بر آن برسیم؛ ویتگنشتاین متأخر بر این باور است که آنچه مهم است نه خود واژگان بلکه کاربرد آنهاست و کاربرد آن واژگان به قواعد حاکم بر آن جامعه وابستگی تام دارد، لذا ایستارهای ذهنی و فرهنگی آن جامعه را در قالب مفاهیم و واژگان می‌توان بیان کرد، که بدون شک اگرچه می‌توان واژگان یک زبان را به زبانی دیگری ترجمه کرد، اما نمی‌توان خواستگاه فکری آن واژگان را منتقل کرد (معینی علمداری، همان: ۱۴۰-۱۴۱). در عین حال، وینچ نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین را به پدیده‌های فرهنگی تسری داده است.

¹⁹ *différance*

²⁰ *speech*

²¹ *action*

از نقطه نظر ویتگنشتاین و وینچ، «ذهنیت پیوند نزدیکی با زبان پیدا می‌کند و زبان به عامل تعیین‌کننده جریان‌های فکری تبدیل می‌شود و بر منحصربه‌فردبودن فرهنگ‌ها و تمایز آن‌ها از همدیگر بر مبنای "قواعد که متمایز و قیاس‌ناپذیرند" تأکید دارند» (همان: ۱۴۲).

قواعد حاکم بر متن جامعه کوردستان و نیز خواستگاه فکری و شرایط در زمانی و در-زمانی آن‌ها با عنایت به بافت فرهنگی، با آن دیگری یا به تعبیر بهتر فرهنگ کمونیستی روسی و بازتولید متن کمونیستی آن از زبان باقروف آذربایجانی! بسیار متفاوت است، لذا ترجمه متن گفتمانی (A) بر اساس زبان و فهم کوردها از واقعیت و نظام معنایی حاکم بر آن بسیار مجزا و متمایز می‌باشد. با چنین رویکردی زبان سنت ما و تعیین‌کننده شناخت ما است (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۱۹). پنهان‌بودن جوهر تفکر باقروف در روایت‌های راوی آن حکایت، واقعیت کوردها را در «قلمروی تاریکی» (به روایت هایدگر) نهاده است.

به اعتقاد طرفداران نظریه کشمکش، آنچه که تا کنون بر روابط فرهنگ‌ها و تمدن‌ها حاکم بوده نه دیالوگ دوطرفه بلکه مونولوگ یا تک‌گفتار یک قطب و انگاره فرهنگی بوده است. آنها (باقروف و پیروانش) بر اساس مونولوگ فرهنگی خود به این دیالوگ رسیده‌اند، ولی کوردها نه بر اساس مونولوگ فرهنگی خود بلکه تحت تأثیر سحر کلام آن‌ها منکوب یک بازی قدرت قرار گرفته‌اند. آنچه که کوردها از این متن برداشت کرده‌اند در واقع ارجاع به مونولوگ آن‌ها در قالب یک دیالوگ کاذب بوده است، و آنچه که آن‌ها در این متن وارد ساخته‌اند در واقع استفاده از این دیالوگ کاذب و بازنمایی آن در ارجاع به مونولوگ خود بوده است، لذا در این متن نوع گفتگوی باقروف با هیئت از کوردها در قالب یک نوع دیالوگ اجبارآمیز و خشونت‌مدار بوده است و مهار مداخله‌جویانه و میانجی‌گری تحکیم‌آمیز تفکر کمونیست‌ها در آن بسیار بارز است. پیرو چنین دیدمانی، بازنمود معانی و خوانش‌ها در این متن بسیار مهم است، زیرا مسئله اصلی این است که یک موضوع چگونه نزد دیگری وانموده می‌شود یا به نمایش در می‌آید، «این فراگرد ذهن از طریق ایجاد رابطه بین دال و مدلول به نتیجه‌گیری درباره کیفیت موضوع اهمیت پیدا می‌کند» (علمداری، همان: ۱۴۴). در واقع توانش ارتباطی^{۲۲} در تعبیر و معنای مدنظر هابرماس رخ داده است. که در آن هدف کمونیست‌های روسی صرفاً برابر هم قرارداد آن دو قطب (خودمختاری و استقلال) با توجه به شرایط کنونی وضعیت موجود نبوده است، بلکه حاکی از توانایی ایجاد ارتباط با جهان پیرامون، اذهان دیگر و مقاصد، آرزوها و احساسات آن‌ها (کوردها) در راستای ایجاد وضعیت مطلوب یا همان ایده مدلول دست‌نیافتنی بوده است. درست به این دلیل اینکه آن‌ها شرایط موجود را مناسب آرمان‌های خود نمی‌دانستند همان‌طور که قدیس حزب کمونیست یعنی لنین خودمختاری و حتی استقلال ملل را (موقتی و) در راستای آرمان‌های کمونیستی خود تلقی می‌کرده است. بنابراین از این روزنه چنین دیالوگی با کوردها صورت گرفته است. شاید یکی از دلایل مارک‌داربودن تمامی احزاب و بیشتر روشنفکران تأثیرگذار کوردی با نشانه‌های چپی، سوسیالیستی و کمونیستی که در این ۷ دهه و نیز در عصر حاضر همچنان به قوت خود باقی است و دامنه تأثیرگذاری آن بر جریان‌ها و اشخاص غیرچپ را نیز در بر گرفته است همان ترمینال فکری باشد. من باب مثال، مسعود بارزانی، رهبر حکومت خودمختار اقلیم کوردستان عراق، همچنان بر حق تعیین سرنوشت و

²² communication competence

استقلال کوردها اصرار می‌ورزد، ولی، اما، با این وضع و... آن را در شرایط فعلی مساعد ندانسته و پیوسته آن را به تعویق می‌اندازد.

بر مبنای تحلیل گفتمان، اگر متن (A) را بر اساس ذهنیت آزاد و بی‌نیاز کوردها ترجمه کنیم، می‌توانیم به نکته‌ای برسیم که این متن دو گفتمان ناقص و بی‌رمق را در برابر دیگری هژمونیک و مقتدر، در هم آمیخته است، طوری که آن دیگری برنده واقعی و همیشگی باشد. در واقع در یک نبرد زبانی-گفتمانی، استراتژی بازی کردن دیگری با ورق کوردها بر تاکتیک بازی کردن کوردها با ورق کمونیست‌ها پیروز گردیده و این بازی بر مبنای استراتژی حاصل جمع منفی برای کوردها و مثبت برای دیگری بوده است. کوردها «نمی‌توانند این متن را به معنای دقیق کلمه درک کنند، چرا که بنیادهای فکری، فرهنگی و ارزشی آن را ندارند» (صلح‌جو، همان: ۱۱۷). گفتن یک جمله توسط باقروف و لنین با گفتن همان جمله توسط قاضی محمد و قاسملو و لنین بسیار متفاوت است، همان طور که چاپ یک متن در «کیهان» یا «شهروند امروز» معنای متفاوتی با هم دارند. فهم و برداشت هر دوی این گزینه‌ها مطابق برساخته ناقص و نازایی است که در زبان روایت می‌شوند. این بدان خاطر است که «انتقال دانسته‌ها به یاری زبان و محدود به کاستی‌ها یا توانایی‌های آن... ممکن می‌شود» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۶۴). از یک سو، کوردها بر مبنای تفکر و خوانش هم‌اندیشانه از روایت باقروف، همواره در تطبیق خود با شرایط موجود از دالی به دال دیگر ارجاع داده شده‌اند و از سوی دیگر، مدلول موردنظر مردم از دید آن‌ها خود را پنهان می‌سازد و در حقیقت در این فضای حاکم بر گفتمان و معرفت‌سازی شده کوردها، مدلول اصلاً وجود ندارد تا به آن دست یازید. از یک طرف، بر اساس قرائت و متن فرهنگی باقروف، خودمختاری و سوق‌دادن کوردها به طرف آن امری لازم و ضروری و مدنظر بوده است، از طرف دیگر، نیت مؤلف از تولید آن متن جلوگیری از اولاً، خروج کوردها از چارچوب حاکم بر گفتمان مسبوق بوده، در ثانی، راه ورود انگاره و قطب استقلال و تبدیل شدن آن به متن در گفتمان مذکور مسدود شده است. بدون تردید کنش ارتباطی معطوف به هدف در این متن در قالب یک گفتمان معطوف به قدرت پنهان‌سازی شده است. بررسی متن مفروض از دیدگاه استراتژی بازی قدرت فوکو، فرا-واقعیت بودریار و کلان‌روایت لیوتار، نابرابری و تعارض منافع طرفین گفتگو را برجسته می‌سازد. از این زاویه است که خوانش کوردها از شرایط موجود و نیز واژگان مستعمل در بافت متن مذکور بر اساس جغرافیای فرهنگی خود با آن اسطوره‌ای که باقروف درصدد تولیدکردن آن بوده است، بایستی متفاوت می‌بود؛ چنین اسطوره‌هایی نه تنها جایگاه کوردها را در متن تعیین و تثبیت می‌سازد، بلکه تصویری نادرست از آنان ارائه می‌دهد. به اعتقاد بارت، اسطوره‌ها^{۳۳} سعی بر آن دارند که پدیده‌ها و نشانه‌های ناسالم را ازلی و طبیعی جلوه دهند و دال‌ها را از محتوا تهی می‌سازند. اسطوره حاکم بر متن نوعاً برآمده از بافت فکری-فرهنگی باقروف است و خوانش وی نیز به نوعی بازنمایی و بازتولید همان بافت است، که هیچ ربطی به شرایط، زمان، مکان، نشانه‌ها و خواست‌های کوردها که در متن فکری-فرهنگی جداگانه‌ای هستند ندارد. به این دلیل هنگامی که یک معنا و تفسیر درون یک فرهنگ یا تمدن از تاریخ و جغرافیای آن متن جدا می‌افتد و جنبه اسطوره‌ای پیدا می‌کند، در واقع به صورت ناقص در می‌آید. در آن صورت حاملان آن آگاهی و نظام معنایی به مرحله از خودبیگانگی می‌رسند و از

شعور و آگاهی لازم برای درک معنای اصیل درون‌متنی خود محروم می‌شوند (بارت، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۶). اشخاص، احزاب و روشنفکرانی که در این فضای از خود بیگانگی قرار می‌گیرند دیگر نخواهند توانست به درستی از ارزش‌های فرهنگی راستین خود دفاع کنند، زیرا فاقد درک لازم برای این کار هستند، چرا که اسطوره‌ها مانع برقراری ارتباط بین آنان و نظام معنای درون‌متنی فرهنگ خود می‌شوند. در واقع آنچه که در این متن فارغ از برداشت کوردها - که مطابق نیت مؤلف از تدوین متن بوده است - مهم است، فهم فهم دیگران از آن متن اعتبار دارد. از این دیدگاه، زبان بنا بر ماهیت خود زاینده معناست، از این روست که از زاویه ژاک دریدا نه تأویل بلکه «تأویل تأویل» از اهمیت برخوردار می‌شود. لذا جدا از فهم محتوا و نشانه‌هایی همچون خودمختاری و استقلال، تأویل ما از تأویل آنهایی که به نحوی در متن و بازتولید آن دخیل هستند از اهمیت برخوردار است. از این رو، در این متن و متون بازتولید شده توسط کوردها و دیگران، مدلولی وجود ندارد آنچه که هست تأویل است. میشل فوکو، از یک سو، از این وضعیت با عنوان امری «همواره ناتمام» یاد کرده است و به عقیده ایشان «فهم نشانه امری همواره ناتمام است و به ماهیت تاریکی نشانه باز می‌گردد» (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۸۷). و از سوی دیگر، فوکو به پیروی از نیچه این موضوع را مطرح می‌کند که «مدلول اصلی وجود ندارد و آن‌ها خود چیزی جز تأویل نیستند» (همان: ۱۸۷). لذا گفتمان باقروف، قاسملو، طالبانی، بارزانی، اوجالان و... در شرایط زمانی و مکانی متفاوت حاکی از خوانش و تأویل آن‌ها از شرایط موجود، واقعیت موجود، نه دستیابی به خودمختاری بل به تعبیری فرار از اقرار به استقلال است. در حقیقت «پنهان‌شدن تاریخ واقعی کوردها پشت چنین تأویل‌هایی» (به تعبیر لیوتار) ثمره‌ای عینی برای کوردها نداشته و آن‌ها را به زبان نشانه‌شناسانه به نشانه‌ای مبهم ارجاع داده است. نشانه‌ای که پیوسته به محاق تعویق فرو می‌غزد؛ به همین جهت، خودمختاری *سالبه استقلال* است. درست بر این اساس خوانش و بازخوانش کوردها نتوانسته است از فراگرد میدان مغناطیسی حاکم و «تأثیرات تاریخی» آن، که با زبان بیان شده است، خود را رها سازد و در شکل‌گیری و تکوین و تدوین یک گفتمان فرهنگی بر اساس بافت و متن جامعه و واقعیت‌های خویش نقشی کنش‌گرایانه و سازمانده‌ای داشته باشد؛ ایستار سلطه زبان بر اندیشه و تأویل کوردها از آن کلان‌روایت بسیار بارز است. فهم هرزمانی آن «سویه‌ای است از تأثیرهای زبانی و فرهنگی که گادامر آن را تأثیر تاریخی» (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۲۰) می‌خواند.

از این زاویه از هم‌فروپاشانیدن و ویران کردن فضا و معانی حاکم بر گفتمان مستمر و اپیدمی باقروفی و شالوده‌شکنی و رهاسازی آن از اهمیت دوچندانی برخوردار می‌شود. به اعتقاد فوکو در هر عصری یک اپیستمه (سامان و انگاره دانایی) خاصی که پوپر از آن به پارادایم یاد می‌کند حکمفرماست (یارمحمدی، همان: ۱۸۰). از این لحاظ، پارادایم یا اپیستمه پاره غالب بر چارچوب کارکردهای فکری-اجتماعی کوردستان همان پارادایم غالب خلق شده موردنظر باقروف بوده است و هم‌اکنون نیز همچنان سلطه خود را حفظ کرده است، به طوری که بسیاری از روشنفکران و نخبگان کورد از آن به واقع‌بینی (رنالیتة سیاسی) یاد می‌کنند. نباید فراموش کرد که فرایند تبادل معنا بین مؤلف و قاری از زوایای متعدد تاریخی، فرهنگی و اجتماعی قابل بحث است. فاصله بین مؤلف (باقروف) و قاری (کوردها) که همانا به دو فرهنگ و جغرافیای متنی مختلف تعلق دارند، بر شیوه برقراری ارتباط آن‌ها اثر می‌گذارد. این در

حالیست کہ هر متن فرهنگی «باید بر اساس معنا و ارزش‌های مختص به آن فرهنگ مورد مطالعه قرار» گیرد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۰).

ج) گفتمان کورد در دام واقع‌گرایی

رنالیتہ و واقع‌گرایی در نوع خود پادکنشی است در واکنش به آنچه ایدئالیسم فرهنگ غربی خوانده می‌شد. مکتب واقعیت‌گرایی که اساساً بر تصورات از شرایط تاریخی همزمانی و نه الزاماً در زمانی استوار گردیده است، محصول بعد از جنگ جهانی بوده است. شعار واقعیت‌گرایی همیشه مبتدیان و سیاستمداران سودجو و ترسو را ذوق‌زده کرده است. فارغ از لایه‌ها و بستر فکری-فلسفی آن در تاریخ ادبیات و گفتمان تاریخی کوردها، همواره از آن در قالب جملاتی نظیر شرایط فعلی، شرایط حاضر، با توجه به وضعیت موجود، فعلاً و... تبلور یافته است، و بسیاری از مفاهیم، اصول و عقاید را در قالب این برداشت فهم کرده‌اند. فهمی که پیوسته در دایرهٔ بازیستایی واقعیت‌بینی و حالیت حال، در نوسان بوده و بی‌وقفه در بستر خصلت سیال واقعیت، تولید و بازتولید گردیده است. نگاه روشنفکران و نخبگان کورد به واقعیت بر پایهٔ پذیرش برداشت و فهم دیگران از واقعیت (و نه فهم خود) قرار داشته است؛ در حقیقت، واقعیت شرایط و جامعهٔ کورد بازنمایی واقعیت و یا به تعبیری واقعیتی وانموده بوده است که بودریار از آن به واقعیت مجازی و شبیه‌سازی شده یاد کرده است. ژنولوژی متن (A) و خوانش انتقادی آن ما را به این نتیجه می‌رساند که «اکنون این اصل وانمای است که حیات اجتماعی ما را نظم می‌بخشد، نه اصل واقعیتی که دورانش سپری گردیده است» (بودریار، همان: ۱۰). وانمای به این مفهوم که از این پس نشانه‌های ثانوی (خومختاری) نه در ازای واقعیات (شرایط حاضر) که در ازای دیگر نشانه‌ها (استقلال) مبادله می‌شوند (بودریار، همان: ۲۷).

این برداشت از واقعیت، یا به عبارت صحیح‌تری برداشت از برداشت دیگران از واقعیت، پروسه‌ای شکل‌گرفته و کلیتی ثابت را در گفتمان سیاسی معاصر و معرفت تاریخی کوردها شکل بخشیده است؛ به این معنا که نزد آنان واقعیت‌بودگی و اینکه واقعیت بوده است را تداوم بخشیده است. فارغ از اختلاط شرایط واقعی، شرایط حاضر و جاری با واقعیت، که در ذات خود مسئله‌برانگیز و غلط‌انداز است، واقعیت این است که «واقعیتی» واقعیت ندارد! چرا که واقعیت در حال شدن است. آنچه که «هست» نیست، بلکه «شده» است. بنابراین «بودن» (آنچه که باید باشد) نیست، بلکه «شدن» (آنچه که شده است) واقعیت دارد؛ به زبان دیگری، واقعیتی «بودن» ندارد بلکه واقعیتی «شدن» دارد. از این رو، آنچه که کوردها واقعیت بودن می‌پندارند، واقعیت شدن است که در فضای کاذب و شبیه‌سازی شده توسط بازی‌های زبانی-کرداری در تمامی ابعادش، بودن می‌گردد. بود-شدگی واقعیت بودن است و شد-بودگی واقعیت شدن.

گفتمان کوردها بر اساس واقعیت شدن خود را بود-شدگی احساس می‌کند و بر اساس آن خود را تعریف و باز می‌شناسد، حال آنکه شناختن کفایت نمی‌کند، چرا که باید بازشناخت صورت پذیرد. از این روست که عاملیت و کنش در واقعیت موجود دخالتی ندارد؛ هر آنچه هست «آنچه است که شده» است و نه «آنچه بوده است» شده است. نتیجتاً اینکه گفتار کورد و معضل واقعیت از جمله شنیدنی‌های جالب و محیرالعقولی است که نوعاً تکرارشدگی را آن

هم نه در منش متن بلکه در پیوست آن تداعی می‌کند. فهم آنان از واقعیت (کنونی، امر واقع و...) همواره با فرآیندهای خودمختاری و تأخیر سالبه خواست و آرزوهای آنان یعنی استقلال همراه بوده است. دریدا مدعی است که واقعیت را باید بر حسب تناوب و دگرسانی به جای وحدت و هویت بر حسب تعویق و غیاب به جای حضور و فرآیندهای مورد توجه قرار داد (ضمیران، همان: ۲۵۱-۲۵۰).

دیگر اینکه تحلیل و بررسی متن واقعیت و شرایط متنی در گفتمان کوردها از دو منظر دارای اشکال است: نخست اینکه واقعیت و شرایط حاضر در حقیقت بازنمایی از آن است که خود محصول گفتمان حاکم بر مناسبت کوردها از عصر باقروف تا کنون می‌باشد. دوم اینکه گفتمان کوردی در بطن خود خالق واقعیتی است که ایده برآمده از منظر نخست را تحکیم و تقویت می‌سازد.

تحلیل امر خیالی و امر نمادین لاکانی و رابطه و پیوند این دو و قرارگرفتن درست و به‌جا در متن آن‌طور که هایدگر بدان معترف است، بارزترین «عیان‌شدگی» را در پی خواهد داشت. امر خیالی (تقدم خودمختاری بر استقلال با وانمایی رسیدن به استقلال) از طریق کلام، «حاد-واقعیت» کورد را وارد امر نمادین (زبان) می‌سازد، اینجاست که می‌توان به این گفته جیمسن استناد کرد که «یک تحلیل لاکانی باید همیشه نسبت به شیوه‌هایی که امر نمادین (زبان)، از طریق ساختار و نظم، آشفتگی‌های امر خیالی را می‌پوشاند... آگاه باشد» (رابرتس، همان: ۹۴). یکسان‌گرفتن امر خیالی با امر بصری، و امر نمادین با امر کلامی بسیار ساده‌انگارانه است. بحث بر سر نفی کردن امر خیالی و جایگزین ساختن آن با امر نمادین نیست، آن‌گونه که گویی یکی بد است و دیگری خوب، بلکه در واقع بسط روشی است که می‌تواند هر دو را به یکدیگر مرتبط سازد و در عین حال گسست رادیکال آن‌ها را از یکدیگر حفظ کند. و این یعنی تفسیری که از واقعیت و شرایط و اوضاع داده شده سبب می‌گردد که امر خیالی و امر نمادین در رساندن آن دو به یکدیگر یک کلان‌روایت و دروغ بزرگ را بر بسازند. نگاه پارانوایی به متن نوعاً این به‌هم‌پیوستگی و درهم‌تنیدگی را القا می‌کند. با این حال نقد رادیکال چنین متنی در پرتو نگاهی شیزوفرنیک و قطعه‌ای چنین فاصله و تمایزی را کاملاً عیان می‌سازد. راه‌چاره خلاص از چنین دامی که تبهگنی را تثبیت می‌بخشد اینست که از خود پرسیم پس امر واقعی چیست؟ و چگونه می‌توان آن را تمییز داد؟

لاکان بر این باور است که امر واقعی چیزی است که به گونه‌ای مطلق در برابر نمادین شدن مقاومت می‌کند (همان: ۹۶). اگرچه جیمسن مارکسیست‌گرا معتقد است که امر واقعی «خود تاریخ» است، با این حال خود تاریخ در این متن و تجربه ۷ دهه آن در حقیقت همان فاصله گشت‌وار میان آن دو نظم پیشین، به عبارتی همان امر حاد-واقعیت است. مقاومت‌ورزی امر نمادین در مقابل امر خیالی لاکانی دلیلی مبرهن است بر کلان‌حکایت بودن آن نظام گسسته و نگاه پارانوایی؛ و این معنی فرامتنی شدن^{۲۴} تاریخ کوردها دربرگیرنده این نتیجه خواهد بود که آنچه که در این متن و در این فاصله‌گریزان است و از نمادین‌شدگی و دگربودگی می‌گریزد همان واقعیتی [که باید بشود] هست که نیست [آنچه که شده است]. به یک معنا تحلیل انتقادی متن (تاریخ بیگانه‌شده) فوق‌الذکر بر اساس مفاهیم کلیدی ژاک لاکان

ما را به این نتیجہ می‌رساند کہ برساختہ ناقص دو امر خیالی و نمادین، یارای رساندن کوردها را به امر واقعی (استقلال بر اساس تعبیر و تفسیر شرایط تاریخی خود) ندارد؛ کوردها هنوز در فاصلہ زمانی و مکانی بین دو امر خیالی و امر نمادین سرگردان تاریخ هستند، این در حالیست کہ سوژہ کوردی سعی بر آن داشته است کہ خود را از این نظم برہاند و پیوستہ میل به سوی امر واقعی دارد و این واقعیتی خواهد بود کہ کوردها را در مسیر تاریخ واقعی خود قرار می‌دهد، با بیان و پذیرش این تجربہ تلخ تاریخی کہ فرامتنی به آن بنگرد و از ورود به مرحلہ زبانی و گفتمان پیشینی کہ به شکل پارانوایی رو به تبہگن شدن دارد، خود را نجات بخشد.

واقعیت امروزی و در پس شرایط وانمودہ امروزی مخفی شدن، امروزہ هیچ حرفی برای گفتن به کوردها ندارد و راه‌حلی پیش پای مسئلہ آن‌ها نمی‌گذارد. در این فضای دیجیتالیزہ مجازی حاکم بر گفتمان «مسئلہ کورد»، کہ واقعیت شبیہ‌سازی شدہ را به واقعیت قابل‌انکار و مسدودہ در دستگاہ معرفت آنان به نمایش درآورده است، دیگر بایستی مردہ تلقی‌اش نمود. چنین واقعیت‌زده‌شدنی بیش از ۶ دہہ است کہ بر گفتمان مسئلہ کورد سایہ انداختہ است. واقعیت موجود اما مجازی و جعلی را بایستی بی‌رحمانہ شالوده‌شکنی کرد. پایان نمایش واقعیت‌زدگی فرا رسیده است، به‌گونه‌ای کہ واقعیت آن است کہ واقعیتی واقعیت ندارد. از منظر ایگلتون، موقعیت و شرایط «دقیقاً ہر آن چیزی است کہ گفتمان سیاسی و ایدئولوژیک معین می‌کند کہ چنان باشد» (ہمان: ۳۱۸-۳۱۷). با این وصف، قابلیت کارگزاران انسانی در شکل‌دادن به محیط و بنابراین سرنوشت خود کاملاً برخلاف واقع‌گرایی کلاسیک امری است کہ از دید حامیان واقع‌بینی و واقع‌گرایی به دور مانده است. کوردها حق تعیین سرنوشت خویش را ہموارہ به واقعیت واگذارہ و واقعیت‌شدگی را به دیگران، دیگرانی کہ جاعل امر واقعی و تصنعی برای آنان هستند. آیا قراردادن و بازشناسایی مسئلہ کورد در این واقعیت شبیہ‌سازی شدہ، ہمانی است کہ واقعاً مسئلہ کورد خواندہ می‌شود؟

به ہر جہت، ترسیم شرایط فعلی و موجود بر اساس اصل واقعیت مجازی و فریبندہ، گفتمان مسئلہ کورد را بر پایہ استئمار مفہیمی در آورده است کہ واقعیت راستین «امپریالیسم مفہیم» را بر گردہ خود احساس نمی‌کنند. مفہیمی با چفت و بست بلہ - اما نہ، این اگر آن، اما - ولی ... ذہنیت و گفتمان بہ‌دیالوگ درآمده کوردها را در تصرف امپریالیستی خود جا دادہ است.

حقیقت آن است کہ این واقعیت مفروض و خیالی بہ قول سورل ہمیشہ در پردہ اسرار باقی خواهد ماند (آگاهی و جامعہ، ترجمہ عزت‌اللہ فولادوند: ۱۵۶). بہ این جہت هیچ نظم معینی در واقعیت وجود ندارد، واقعیتی کہ در نظر نیچہ فقط آشوب و صف‌ناپذیری است (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۳۱۰). چرا کہ واقعیت قبل از آنکہ انسان بخواید وجود ندارد بلکہ این انسان است کہ واقعیت را می‌سازد، در حقیقت واقعیتی خارج از این گفتمان و معانی گزارہ‌های آن وجود ندارد. بدون شک بر اساس مفہوم تمایوز^{۲۵} دریدا و نیز فرا-روایت لیوتار، آنچه واقعیت پنداشته می‌شود ہمانی نیست کہ در بافت متن دست بالا را یافته است. مطابق آرای وینچ، زبان (کاربست اصلی گفتمان) بہ واقع و غیرواقع معنا می‌بخشد و تمایز میان حقیقی و غیرحقیقی خود متعلق بہ زبان است (بشیرہ، همان: ۳۰۸). بر این مبنا، واقعیت مورد

²⁵ *différance*

ادعا محصول زبان است و نه زمان. با این دید واقعیت حاضر و شرایط فعلی نهران در کلان‌روایت پیشین و نیز کاربرد هرزمانی آن سرشتی زبان‌گونه و نه حقیقی دارد. دریدا نیز معترف است که واقعیت گفتار را مشروط نمی‌سازد بلکه توسط مفاهیم زبان‌شناختی شکل می‌گیرد» (تاجیک، ۱۳۷۷، مقاله ۳: ۹۸). با چنین رهیافتی، شالوده‌شکنی ضمن کشف این واقعیت، دلالت‌های معنایی دیگری را که به دلیل پندار و نهادگی سیاسی کوردها تا کنون پنهان مانده بود بر ما مکشوف می‌سازد.

بحث و نتیجه‌گیری

با نگاهی گذرا به تاریخ جنبش‌های معاصر سیاسی کوردستان بدون تردید در می‌یابیم که وانمایی گزاره‌های واقعی خودمختاری و بازحذفی یوتوپیک استقلال! فارغ از واقعیت‌های بیرونی، الزاماً در میدان گفتمانی کلان‌روایت مفروض و سندروم ناشی از آن پیوسته بازتولید گردیده است. دیرینه‌شناسی^{۲۶} آن گفتمان بر بنیاد رئالیسم تاریخی تبار از فهمی دارد که در صورت‌های دانایی (اپیستمه) چپ، همچون ابر-روایت تاریخی قرار گرفته شده است. اما این سامانه تاریخی، یا به نقل از مارکس «بار سنت تمامی نسل‌های گذشته»، و به گمان نیچه «ثقل شدید گذشته»، همچون کابوسی با تمام وزن بر مغز زندگان سنگینی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۶، همان: ۱۳)، گویی که آن سامانه فکری به تاریخ تبدیل نشده است. بنا بر استدلال وینچ، واقعیت مستقل را باید در شیوه‌های مختلف فکر و زندگی دریافت و سپس کردارهای اجتماعی را بر حسب آن واقعیت بررسی کرد (بشیریه، همان: ۳۰۸). این مهم از آن رو است که کلان‌روایت مورد تحلیل در بستر واقعیت کوردها زندگی نشده است، بلکه بدان‌ها گفته شده است. به یک معنا فاصله میان آن و واقعیت «زبان» است. از این منظر، زبان روایت زبان ابژه نیست. «شناسا هرگز واقعیت را چنان که در خود هست نخواهد شناخت، بل به سوی آن از طریق چشم‌اندازهای مورد قبول و مورد اعتماد خود (یعنی پیش‌بینی نهاده‌ها و پیش‌داوری‌های خود) نزدیک می‌شود» (همان: ۱۶۴).

آن کلان‌روایت تاریخی در کلیت گفتمانی خویش نه یک حقیقت بلکه یک افسانه است و ارزش آن به‌طور کلی در تفسیر و فهم ما نهفته است، به دلیل اینکه اراده معطوف به ضدیت خاموش با استقلال است که ارزش آن را وضع می‌کند و وجود را تعیین می‌بخشد، در حالی که اراده معطوف به انکار، به قول نیچه، ضد ارزش را ارزش ساخته و ما را به وادی افسانه و هویت کاذب و شرایط دروغینی می‌اندازد. سنگ‌بنای این کلان‌روایت بر این اساس بنا نهاده شده است که: خودمختاری نشانه رسیدن به استقلال است، با این حال همچون یک نشانه هیچگاه به معنای رسیدن به آن (استقلال) و یا خود آن (خودمختاری) نیست. آن نشانه علامت انکار استقلال است. دریدا (دربارۀ گراماتولوژی) نشانه را «نشانه چیزی یک‌سر دیگر» (احمدی، ۱۳۸۴، همان: ۳۹۱) می‌داند. چنین خوانشی مدلول زبانی گفتمان ایدئولوژیک باقروبی است که همواره در متن جامعه کوردستان بازتولید شده است. تری ایگلتون بر این باور است که «گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک مدلول خود را پدید می‌آورند و موقعیت را به طرق ویژه‌ای مفهوم‌پردازی می‌کنند» (ایگلتون، همان: ۳۱۷). با عنایت به قرائت و وانمایی شده از واقعیت برآمده از آن گفتار، بدون تردید چنین رویکردی

²⁶ Archéologie

منجر به فرار از استقلال و گریز به سوی خودمختاری می‌گردد. کاربست نظری باقروف و نیز نقطهٔ عزیمت همۀ مدعیان متافیزیک حضورِ خودمختاری و غیاب استقلال توسل به واقعیت و وضعیت کنونی بوده است، واقعیتی که به استناد چارچوب نظری در این نوشتار وانموده‌ای بیش نیست. به روایت گالی، «مخاطبان آرمانی مؤلف» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۵۴) همان شنوندگان فرضی یعنی کوردها هستند. این در حالی است که هدف از این عبارت تنها و تنها اقتناع و بازداشتن است؛ اقناعی که آن‌ها را از توضیح و تبیین اصلی موضوع باز می‌دارد و آنان را به اشتباهی (فراموش کردن موضوع) می‌اندازد که اجتناب از آن ممکن نیست. اگر به این خوانش هایدگر اعتماد کنیم و نیهیلیسم را پدیدهٔ تاریخی نینگاریم، به این نتیجه می‌رسیم که کوردها در راستای انکار خود و نه دستیابی به چیز دیگری حرکت کرده‌اند و این فهم از فهمِ دیگران را پسندیده‌اند که آن‌ها را به وادی نیهیلیسم می‌کشاند، که در کنه آن ارادهٔ معطوف به انکار (نفرت نشانه‌شناختی و تاریخی از استقلال) در مقابل ارادهٔ معطوف به قدرت (استقلال) خواهد بود. نیهیلیسمی که به تعبیر هایدگر «والترین ارزش‌ها را فرودست» (ضمیران، همان: ۲۷۸) می‌سازد. به این معنا در این سامانۀ فرا-تاریخی، هرچند خودمختاری با ارجاع به شرایط فعلی، واقعیت موجود و... برجسته و مفهوم‌پردازی شده است و از آن طرف با برداشت حاصله استقلال پوشیده داشته شده و به حاشیۀ غیاب رانده شده است، با این حال، خود خودمختاری نیز ناپدید گردیده و از لحاظ تجربهٔ تاریخی نیز خودمختاری در این ۷ دههٔ جامهٔ عملِ پوشیده است، این در حالیست که همچنان این متن زنده، کارا و پابرجا مانده است. این از آن روست که کلیتی گفتمانی در این بازی زبان‌شناسی خلق شده است، بدون اینکه واقعاً تواناییِ ابتدای خودمختاری در واقعیت موجود! را داشته باشد. از این زاویه است که شالوده‌شکنی همچون ابزاری کارآمد و مقوم قادر به عبور از آن فرا-روایت تاریخی خواهد بود. لذا از یک سو، شالوده‌شکنی سم‌زدایی از متن کوردی است و از سوی دیگر، نشان‌دهندۀ سویۀ اندیشه‌شدن کوردها و هدایت آنان به سویۀ اندیشیدن است. با این تبصره، می‌بایستی گفتمان باقروفي و خوانش هم‌اندیشانهٔ سفیران تاریخی او را به زبان لیوتار «کلان‌روایتی خواند که دیگر از هم فرو پاشیده شده است».

فهرست منابع و مآخذ

- احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن (چاپ اول، ج. ۱). تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۴). ساختار و تأویل متن (چاپ هفتم). تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۶). رساله‌ی تاریخ (جستاری در هرمنوتیک تاریخ). تهران: نشر مرکز.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹). قومیت و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت. تهران: نشر نی.
- آقاحسینی (۱۳۸۵). «شالوده‌شکنی: عبور از فراروایت‌ها راهکاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها». جلد چهارم مجموعه مقالات توسعه فرهنگی.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۱). درآمدی بر ایدئولوژی (ترجمه اکبر معصوم بیگی). نشر آگه.
- اوجالان، عبدالله (۱۳۸۳). از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک (دفاعیه عبدالله اوجالان در دادگاه حقوق بشر اروپا) (ترجمه رحیم بیگزاده). نشر پیام امروز.
- اوٹ ویت، ویلیام (۱۳۸۶). هابرماس (معرفی انتقادی) (ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چاپ اول). نشر اختران.
- بارت، رولان (۱۳۷۵). اسطوره، امروز (ترجمه شیرین دخت دقیقیان). تهران: نشر مرکز.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری) (چاپ هفتم، ج. ۲). تهران: نشر نی.
- بودریار، ژان (۱۳۸۱). در سایه اکثریت‌های خاموش (ترجمه پیام یزدانجو، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). «وانموده، متن و تحلیل گفتمان (۲)»، فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان، شماره یک.
- (۱۳۷۷). «فرانگویی، غیریت و جنبش‌های جدید اجتماعی»، فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان، شماره یک. مقاله (۳).
- داول، مک (۱۳۸۶). تاریخ معاصر کرد (ترجمه ابراهیم یونسی). تهران: نشر پانید.
- رابرتس، آدام (۱۳۸۶). فردریک جیمسن (مارکسیسم، نقد ادبی و پسا مدرنیسم) (ترجمه وحید ولی‌زاده، چاپ اول). تهران: نشر نی.
- ریترز، جورج (۱۳۸۴). نظریه جامعه‌شناسی دوران معاصر (ترجمه محسن ثلاثی، چاپ دهم). تهران: انتشارات علمی.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). جهان، متن و منتقد (ترجمه اکبر افسری). انتشارات توس.
- صلح‌جو، علی (۱۳۸۵). گفتمان و ترجمه. تهران: نشر مرکز.

- ضمیران، محمد (۱۳۸۲). *نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز*. تهران: نشر هرمس.
- فرتر، لویی (۱۳۸۶). *لویی التوسر* (ترجمه امیر احمدی آریان، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). «نیچه، فروید و مارکس»، بابک احمدی و دیگران. *هرمنوتیک فصلی گزینه جستارها*. تهران: نشر مرکز.
- قاسملو، عبدالرحمان (۲۰۰۶). *کوردستان و کورد (لیکولینه‌وه‌یه‌کی سیاسی و ثابووری)*، وه‌رگیپر عبدالله حسن زاده. هه‌ولیر: چاپی دووهم.
- کوچرا، کریس (۱۳۷۷). *جنبش ملی کرد* (ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ دوم). تهران: انتشارات نگاه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی* (ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.
- لوتمن، یوری (۱۳۷۰). *نشانه‌شناسی و زیباشناسی*. مسعود اوحدی. تهران: انتشارات سروش.
- محمدهد سه‌لیم هروری، سه‌لاح (۲۰۰۵). *عه‌بدولپر‌ه‌زاق به‌درخان*. سلیمانی: بنکه‌ی ژین.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۰). *موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدنها* (چاپ اول). تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها با همکاری نشر هرمس.
- مصطفی امین، نوشیروان (۲۰۰۵). *حکومت کردستان (کردها در بازی شوروی)* (ترجمه سمایل بختیاری، چاپ اول). سلیمانی: بنکه‌ی ژین.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۸۰). *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم* (چاپ دوم)، ترجمه و تدوین. تهران: انتشارات نقش جهان.
- وان بروین سن، مارتین (۱۳۸۳). *آغا، شیخ و دولت: ساختارهای اجتماعی و سیاسی کردستان* (ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ سوم). تهران: نشر پانید.
- ویستر، راجر (۱۳۷۳). *ژاک دریدا و واسازی متن* (ترجمه عباس بارانی). ارغنون، س ۱، ش ۴، زمستان.
- هاسر اولریش و لارج ویلیام (۱۳۸۴). *موریس بلانشو* (ترجمه رضا نوحی، چاپ اول). تهران: هیوز، هنری استوارت. آگاهی و جامعه (ترجمه عزت‌الله فولادوند).
- یار محمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی* (چاپ اول). تهران: نشر هرمس.