

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۷، پاییز ۱۴۰۲، صص ۱۱۴-۱۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2021.1918109.2160](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1918109.2160)

## بازنمود «دیگری» در شعر عارف قزوینی و میرزاده عشقی از منظر نظریهٔ پسااستعماری

دکتر منوچهر جوکار<sup>۱</sup>، دکتر محمدرضا علم<sup>۲</sup>، دکتر مختار ابراهیمی<sup>۳</sup>، علی طاهانسب<sup>۴</sup>

### چکیده

مطالعات پسااستعماری رویکردی بین‌رشته‌ای است که در دهه‌های گذشته گسترش فراوان داشته است. این مطالعات به طور مشخص در حوزهٔ ادبیات و تولیدات فرهنگی به واکاوی و نقد بازنمودهای گفتمان پسااستعمار در دوران پسااستقلال می‌پردازد. در این حوزهٔ مطالعاتی، مفاهیم پسااستعماری همچون اروپامحوری، جنسیت، فرودست، دیگری، نژادگرایی و گفتمان شرقشناسی، در دو مقولهٔ کلی استعمارگر و استعمارزده واکاوی می‌شود. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و براساس استقرا از مجموعه اشعار عارف قزوینی و میرزاده عشقی و با تکیه بر نظریات پسااستعماری به بررسی بازنمود «دیگری» در شعر آن‌ها پرداخته و از منظر گفتمان پسااستعماری، نشان می‌دهد که این شاعران چگونه در برابر دوگانه‌سازی گفتمان استعماری، به بازیابی هویت «خودی» در برابر «دیگری» سازی غرب پرداخته‌اند و در عین مبارزه با استعمارگران، گاه با متوسل شدن به ناسیونالیسم باستانگرایی افراطی، در شناخت مقاصد استعمار مدرن دچار اشتباه شده‌اند که نتیجه‌اش به سود استعمار و استبداد و تحکیم پایه‌های قدرت او تمام شده است.

**واژه‌های کلیدی:** عشقی، عارف، دیگری، گفتمان پسااستعماری، شرق‌شناسی.

<sup>۱</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران. (نویسندهٔ مسؤل).

gol.joukar@gmail.com

<sup>۲</sup> استاد گروه تاریخ دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران.

dr.ebrahimi1345@gmail.com

<sup>۳</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران.

mr.alam36@gmail.com

<sup>۴</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز، ایران.

ali.tahanasab@yahoo.com

## مقدمه

مطالعات پسااستعماری، رویکردی بین‌رشته‌ای است که در کنار مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی و تاریخی، در پژوهش‌های ادبی و فرهنگی نیز به آن پرداخته می‌شود. ادوارد سعید (۱۹۳۵-۲۰۰۳م)، نویسنده و نظریه‌پرداز فلسطینی - امریکایی در سال ۱۹۷۸ با انتشار کتاب شرق‌شناسی به عنوان پایه‌گذار مطالعات پسااستعماری شناخته می‌شود. او در این کتاب، تفسیری فرهنگی از استعمار ارائه می‌دهد و با تأثیرپذیرفتن از اندیشه‌های میشل فوکو در خصوص رابطه دانش و قدرت، نشان می‌دهد که چگونه از دل متون به ظاهر توصیفی سیاحان و داستان‌ها و اشعار و گزارش‌های غریبان در باره شرق، دانشی منسجم به نام «شرق‌شناسی» (Orientalism) پدید می‌آید؛ و چگونه از دل این دانش که مدعی شناخت موضوع خویش است، نوعی انقیاد بیرون می‌آید. گایاتری چاکرورتی اسپیواک (۱۹۴۲م) نظریه‌پرداز هندی-آمریکایی و هومی بهابها (۱۹۴۹م) دیگر اندیشمندان هندی از نظریه‌پردازان حوزه مطالعات پسااستعماری‌اند.

نظریه‌پردازان پسااستعماری بر این باورند که استعمار پایان نیافته، بلکه در جامعه‌ای فرهنگی خود را بر جهان غیر از خود تحمیل می‌کند. این گفتمان به بررسی بازنمودهای دیگر بودگی، جنسیت، چهره فرودست و فرادست، نژادگرایی، اروپامحوری و استعمار فرهنگی می‌پردازد. در واقع منتقدان نظریه پسااستعماری با به چالش کشیدن کاربست‌های فرهنگی در قالب شعر و رمان و زبان‌شناسی و تئاتر و سینما در پی آن هستند که عملکرد استعمارگری غرب را نقد کنند. آن‌ها می‌کوشند که گفتمان استعماری و سلطه هژمونیک غرب و استبداد داخلی را در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره، با مطالعه متون ادبی و تولیدات فرهنگی مورد بررسی و واکاوی قرار دهند. همچنین با بررسی رابطه میان فرهنگ‌ها، گاه به کشف رابطه تقابلی بین فرهنگ‌ها - که برساخته گفتمان استعماری است - نایل می‌شوند و از این راه به نقد فرهنگی جامعه می‌پردازند و لایه‌های پنهان چهره استعمارگر و استعمارزده را آشکارتر می‌سازند.

ایران به عنوان یک کشور، گرچه در هیچ دوره‌ای به طور مستقیم مستعمره بیگانه نبوده است، ولی از اواسط سده نوزدهم میلادی به این سو، در نتیجه‌ی ناتوانی و گاه خیانت برخی حاکمان، قربانی زیاده‌خواهی و دخالت‌های گاه‌به‌گاه دولت‌های استعمارگر در امور داخلی خود بوده است. جنگ‌های ایران و روس در قرن نوزدهم و شکست تحقیرآمیز ایرانیان از یک‌سو، و مواجهه آن‌ها

با پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی خود از سوی دیگر، موجب شد که به بازخوانی و بازتعریف خود و تاریخ خود در برابر دیگری (غرب) پردازند. در این میانه گروهی از کنشگران فرهنگی جامعه، با آگاهی از نفوذ استعمار خارجی و همراهی استبداد داخلی با آن، بازنمودهای گفتمان استعماری و پسااستعماری را در جامعه ایرانی به نقد کشیدند و هرچند در مواردی، ناخواسته در تحلیل موجبات استعمار دچار برداشت نادرست شدند، اما با این کنش‌ها، به شناسایی لایه‌های ناپیدای اهداف و گفتمان فرهنگی استعمار و هم‌نوایی‌اش با استبداد داخلی کمک کردند. میرزاده عشقی (۱۲۷۳-۱۳۰۳خ) و عارف‌قزوینی (۱۲۵۹-۱۳۱۲خ)، شاعران دوره مشروطه و پهلوی اول، از جمله این کنشگران بودند. ما در این مقاله با استفاده از نظریه منتقدان پسااستعماری همچون ادوارد سعید، اسپیواک و هومی بهابها، شعر این شاعران را از منظر موضوع مقاله بررسی کرده‌ایم.

### پیشینه تحقیق

مطالعات پسااستعماری در ایران سابقه چندانی ندارد و از اواسط دهه هشتاد خورشیدی رواج یافته‌است. آثاری هم که نوشته شده‌اند، بیشتر از جنبه جامعه‌شناختی تاریخی و سیاسی به موضوع پرداخته‌اند. در حوزه ادبیات فارسی نیز بیشتر پژوهش‌های موجود به رمان و داستان کوتاه مربوط است؛ از جمله کتاب‌هایی که در زمینه نقد پسااستعماری به فارسی نوشته شده، باید نخست از کتاب نظریه و نقد پسااستعماری (۱۳۸۹) نوشته آزاده شاهمیری نام برد که برخی از مهمترین مفاهیم گفتمان پسااستعماری را معرفی و بررسی کرده است. این کتاب به صورت کلی مفاهیمی چون «دیگری»، «جنسیت»، «شرقشناسی» و... را از منظر اندیشمندان گفتمان پسااستعماری توضیح داده است. نیز کتاب پسااستعمار و نظم جهانی (۱۳۹۵) از محمدحسن خانی که بیشتر به بررسی حوزه‌های سیاسی در مطالعات پسااستعماری می‌پردازد. در حوزه ترجمه کتاب‌هایی با موضوع پسااستعماری، می‌توان به کتاب فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری (۱۳۹۵) از بیل اشکرافت و دیگران، ترجمه حاجیعلی سپهوند اشاره کرد که اصطلاحات پسااستعماری را به صورت مختصر توضیح داده است. همچنین باید از کتاب پسااستعمارگرایی (۱۳۸۸) اثر لیلیا گاندی به ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکا سلطانی نام برد که به مسائل ملی‌گرایی و فمینیسم پسااستعماری در حوزه کشور هند در برابر استعمارگران پرداخته است.

در خصوص مقالات مرتبط با موضوع نیز باید از مقالات زیر نام ببریم: «جامعه گذار و گفتمان پسااستعماری؛ تاملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»، (ابراهیم توفیق، ۱۳۹۰) که به بررسی و تحلیل گفتمان مشروطه و فرایند دولت و ملت‌سازی می‌پردازد و آن‌ها را حاصل درونی‌سازی گفتمان شرق‌شناسی می‌داند. همچنین مقاله «ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت» (نادر انتخابی، ۱۳۷۲) که در موضوع شکل‌گیری ناسیونالیسم سیاسی در اروپا به عنوان خاستگاه تاریخی گرایش در ناسیونالیسم ایرانی بحث می‌کند. «نقش روشنفکران اواخر دوره قاجار در شکل‌گیری نخستین دولت مدرن در ایران» (۱۳۹۱) عنوان مقاله دیگری است از نعمت‌الله فاضلی و هادی سلیمانی قره‌گل که به موضوع نقش روشنفکران در ناسیونالیسم ایرانی و تشکیل دولت-ملت مدرن در ایران و به وضعیت پسااستعماری و به مفاهیمی چون تلقی از خود و دیگری می‌پردازد. «مؤلفه‌های پسااستعماری در اشعار مهدی اخوان ثالث» (۱۳۹۸). نیز مقاله‌ای است که عبدالحسین فرزاد و سیده گوهر نوربخش در آن به برخی از جلوه‌های گفتمان پسااستعماری در اشعار اخوان ثالث اشاره کرده‌اند. اما برابر جستجوی ما در زمینه بررسی بازنمود «دیگری» از منظر گفتمان پسااستعماری در شعر عارف قزوینی و میرزاده عشقی، پژوهشی یافت نشد.

### روش تحقیق

در این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی بازنمود دیگری از منظر نظریه پسااستعماری پرداخته شده‌است؛ به این صورت که اشعاری که در زمینه دیگری و دیگری‌سازی از این دو شاعر سروده شده جمع‌آوری شده و سپس براساس نظریه پسااستعماری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

### مبانی تحقیق

آنچه که در این جستار به عنوان مبانی پژوهش باید توضیح داده شود، برخی از مفاهیم و بنیادهای مفهومی گفتمان پسااستعماری که ما را در پیشبرد فهم موضوع یاری می‌رساند و ارتباط نظریه پسااستعماری را با ایران و شعر فارسی نشان می‌دهد. مفاهیمی چون پسااستعمار، دیگری، دیگری‌سازی که ما در این بخش به واکاوی و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

### گفتمان پسااستعماری

در روزگار پسااستعمار و پسااستقلال، کشورهایی که تجربه استعمارزدگی را پشت‌سر گذاشته

بودند برای بازیابی «خود» به دفاع از تاریخ و هویت و نژاد و فرهنگ بومی پرداختند و در گام‌های نخست کنش‌های آن‌ها اغلب بر فعالیت‌های ادبی و فرهنگی متمرکز گردید؛ مجموعهٔ چنین رویکردی در برابر چهره استعمارگر، گفتمان پسااستعماری (Post-colonial discourse) خوانده می‌شود. حضور استعمارگران غرب در کشورهای شرق، موجب به وجود آمدن ادبیات پسااستعماری شد و واکنش روشنفکران و شاعران را نسبت به گفتمان استعماری غرب در پی داشت (ر.ک: نوربخش و فرزاد، ۱۳۹۸: ۱۶۸).

از منظر این گفتمان، استعمار همچنان به کار خود در پوشش‌های پنهان و عمدتاً فرهنگی و هنری ادامه می‌دهد. نظریه‌پردازان مطالعات پسااستعماری که اغلب، تبار غیراروپایی دارند، علاوه بر بازگشت به میراث «خودی»، برای پی‌ریزی گفتمان خود از اندیشه‌های متفکران اروپایی همچون هگل و نیچه و گرامشی و فوکو و لاکان استفاده کرده‌اند. بنابراین، مفاهیم برآمده از این نظریات بسیار متنوع و گاه پیچیده و آمیخته با نظریه‌های سیاسی، فرهنگی، ادبی، فلسفی، روانشناختی، جامعه‌شناسی، مارکسیستی، پسااساختارگرایی و فمینیستی است؛ با این همه بنیادی‌تری مفاهیم این گفتمان، شرق‌شناسی، دیگری، نژاد، جنسیت، فرودست، مرکز و حاشیه است.

انتقاد که یکی از اصول بنیادین مطالعات پسااستعماری محسوب می‌شود، شالودهٔ متون ادبی با رویکرد پسااستعماری است که در بیشتر آثار ادبی این عصر وجود دارد. در این مطالعات منتقد تلاش می‌کند که در برابر مفاهیم زبان و گزاره‌های گفتمان علمی غرب، موضع‌گیری کند و مفاهیم خاص خود را بیافریند؛ از همین رو می‌توان ریشه و آبشخور مطالعات گفتمان پسااستعماری را در مطالعات ادبی دانست (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۶: ۲۶).

### دیگری

امانوئل لویناس (۱۹۰۵-۱۹۹۵) می‌گوید چهرهٔ برهنهٔ «دیگری» برای «سوژه» بسیار جذاب است و سوژه نمی‌تواند آن را از ذهن خود محو کند؛ به همین دلیل سوژه در درون خود کشمکش به وجود می‌آورد و بر آن است که به سوی دیگری برود و در قبال او مسئولیتی عهده‌دار شود (ر.ک: شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۱۱). بر این اساس، تقابل خود/دیگری، بر این فرض استوار است که در درون تجربهٔ شخصی، خودی ذهنی وجود دارد که هرچیزی را در مقایسه با خود، بیگانه می‌پندارد و به عنوان دیگری می‌شناسد. این تقابل گاه با مفاهیم و اصطلاحاتی مانند

مرکز/ حاشیه و غالب / سرکوب شده، بیان می‌شود (ر.ک: مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۱۲). در گفتمان پسااستعماری وجود دیگری با توجه به مکان او مهم است و استعمارگر برای ساخت دیگری از رهگذر گفتمان‌های دوگانه استعمارگر و استعمارشده با تاکید بر برتری جهان‌بینی و فرهنگ خود استفاده می‌کند (ر.ک: اشکرافت، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

اسپیواک در تعریف خود از دیگری‌سازی، آن را فرایندی دیالکتیک معرفی می‌کند. او معتقد است که «دیگری بزرگ» استعماری خود همزمان با تولید «دیگری کوچک» استعمارزده‌اش به مثابه سوژه، ساخته می‌شود. اسپیواک به این تمایز لکانی که میان دیگری بزرگ و دیگری کوچک وجود دارد بسیار وفادار است، در حالی که بسیاری از منتقدان این دو اصطلاح را در نوشتار و گفتار خود به جای همدیگر و جابه‌جا به کار می‌برند، به گونه‌ایی که ساخت «دیگری‌های کوچک» امپراتوری اغلب به مفهوم ساخت «دیگری بزرگ» اشاره دارد. باید گفت به هر حال ساخت دیگری بزرگ و دیگری کوچک برای ساخت «خود» امری بنیادی به شمار می‌رود. فرایند دیگری‌سازی می‌تواند در همه انواع روایت‌های استعماری به وجود بیاید (ر.ک: شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

«دیگری» پیوندی ناگسستنی با هویت دارد که خود یکی از مضامین ادبیات پسااستعماری است. غرب با دوگانگی که میان خود و دیگری ایجاد کرده، هویت جوامع جهان سوم را خدشه‌دار کرده است. ایران به عنوان کشوری که از نظر فکری مستعمره بوده و در عصر جدید با تجددگرایی به دنبال هویت خویش در برابر غرب بوده است، در دوره پهلوی اول با غرب‌گرایی و مدرنیزه شدن می‌خواست در برابر دیگری فراتر (غرب) خود را اثبات کند، به همین دلیل در تناقض و دوگانگی مابین غرب/ شرق فرو می‌ماند و در مقطعی برای ساخت هویت به برساختن «دیگری فروتر» دست می‌یازند تا از این تناقض و از خودبیگانگی رها شوند و یکی از مظاهر آن ایستادن در برابر اسلام و توسل صرف به تاریخ ایران باستان است.

### دیگری سازی

تقابل دوتایی خود/ دیگری از لحاظ شخصی بر این فرض استوار است که در دل تجربه شخصی، خودی ذهنی وجود دارد که تمام پدیده‌ها را نسبت به خود، به مثابه دیگری از خود بیگانه می‌سازد. این «تقابل» گاه با مفاهیم و اصطلاحاتی مانند مرکز/ حاشیه و غالب/ سرکوب‌شده، بیان می‌شود. در نقد فمینیستی نیز «سیمون دوبوار» آن را در تقابل میان قدرت مرد

و زن به کار می‌برد. همچنین در روانکاوی این دوگانگی و تقابل برای بیان شکاف بنیادی موجود در خودآگاهی فرد به کار رفته است (ر.ک: مکاریک، ۱۳۸۴: ۱۱۲). «فرانتس فانون» را می‌توان نخستین اندیشمندی دانست که مفهوم دیگری را در تقابل استعمارگر و استعمارزده به کار برده است (ر.ک: شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۱۲). ادوارد سعید برای شکل دادن هویت غربی / شرقی در گفتمان شرق شناسی، از تحلیل غرب به مثابه خود و شرق در مقام دیگری به بازتعریفی جدید از مفهوم «دیگری» و «دیگری‌سازی» می‌پردازد. در گفتمان پسااستعماری «سوژه استعمارشده از گفتمان‌هایی چون بدویی‌گرایی و آدم‌خواری به عنوان دیگری شاخص می‌شود. این گفتمان‌ها به عنوان ابزارهایی برای تاسیس و جداسازی دوگانه استعمارگر و استعمارشده و تاکید بر متعارف بودن و برتری جهان‌بینی و فرهنگ استعمارگر استفاده می‌شوند» (اشکرافت، ۱۳۹۵: ۲۴۲). هومی بابا نیز یکی دیگر از دانشمندانی است که مفهوم دیگری را از رهگذر گفتمان پسااستعماری به کار برده و از مفهوم آن در روانکاوی لکان، به تحلیل روابط میان استعمارگر و استعمارزده استفاده کرده است؛ از نظر او هویت ذاتاً ناپیستا است و استعمارگر نیز همانند انسان‌های دیگر واجد هویتی مستقل به خود نیست، بلکه برای ساختن هویت خود تا حدودی از رهگذر ارتباط یا تعامل با استعمارزده عمل می‌کند. هویت استعمارگر نیز هیچ منشایی از خود ندارد و جوهری ثابت نیست، بلکه تمایزی است که در ارتباط با شرق در طول تاریخ و از طریق گفتمان‌های غرب در برابر شرق، صورت گرفته است (ر.ک: شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

بسیاری از شاعران دوره مشروطه و پسامشروطه در شعر خود از غرب و گفتمان استعمارگریش در برابر شرق، انتقاد کرده و از تمدن و اصالت شرق به عنوان بنیان‌های هویت ساز سخن به میان آورده‌اند؛ اما هویت امری ایستا نیست و برای ساخت آن، به برساخت «دیگری» نیاز است. گونه‌ای از این دیگری‌ها از منظر شاعرانی همچون عشقی و عارف، استعمار غرب است که باید در برابر آن ایستادگی کرد؛ یکی از راه‌های ایستادگی، احساس هویت‌مندی براساس مفهوم ناسیونالیسم است و ناسیونالیسم از رهگذر وطن خواهی و ایران دوستی در برابر استعمار در شعر عارف و عشقی حضوری آشکار دارد؛ این شاعران هویت ایرانی را در برابر دیگری / استعمارگر قرار دادند و آن را به عنوان سلاحی در جهت مبارزه با بیگانگان قلمداد می‌کردند (ر.ک: شایگان: ۱۳۸۲: ۶۷).

رویکرد شرق‌شناسان غربی به شرق، رویکردی نژادپرستانه بود که در دوران مشروطه به جایگزینی «مدل آریایی» به جای «مدل مصری» بدل شد. این جایگزینی در راستای متمایز ساختن نژاد و فرهنگ سفید از سایر نژادها و فرهنگ‌های دیگر بود. تقلید از روش شرق‌شناسان به دوگانگی دیگری منجر شد: فرهنگ ایران باستان/ خود، در برابر فرهنگ اسلام/ دیگری. به نظر می‌رسد که باستانگرایی این شاعران و روشنفکران جامعه، برای هویت‌مندی خود در برابر دیگری‌هایی مثل عرب، ترک و سایر نژادها، غیر از نژاد آریایی بود. باستانگرایان فرهنگ و مذهب کنونی جامعه (و گاه اسلام) را به عنوان عامل عقب ماندگی ایران و مانعی برای پیشرفت کشور می‌دانستند.

### بحث

موقعیت ایران مدرن را می‌توان در یک موقعیت پسااستعماری نگریست. موقعیتی که در آن درک از خود به شدت تحت تاثیر دیگری، (دیگری استعمارگر) قرار دارد؛ اساسا این «خود» بعد از این مواجهه دیگر وجود ندارد و هر آنچه هست غرب است و دیگر هیچ. غرب در برابر ایران، به ویژه دوران قاجار و پهلوی اول و دوم، به عنوان موجودی مستقل برتری و سیطره خود را به رخ حکومت ایران می‌کشد. خود ایرانی ماهیتی وابسته دارد که هستی آن از برای دیگری است. این بنده شکست خورده در برابر خدایگان (غرب) قرار می‌گیرد. این موقعیت در بسیاری از مجلات و روزنامه‌های آن دوره با زتاب یافته است. این نوع برخورد غرب در برابر بقیه تمدن‌ها در آغاز تجددگرایی در ایران اگرچه موجب شد برخی از روشنفکران از داشته‌های فرهنگ و تمدن خود احساس حقارت کنند، ولی به این معنی نیست که ا غلب جوامع غیر غربی با این اقلیت روشنفکر همسو باشند. آنچه به نظر غرب جهان‌گرایی است از دیدگاه بقیه امپریالیسم است (ر.ک: هانتینگتون، ۱۳۷۸: ۲۹۲).

شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس (۱۸۰۴-۱۸۱۳م) موجب شد که برخی از روشنفکران ایرانی دغدغه ملی و هویت ایرانی را طلب کنند و در پی پاسخ برای این شکست‌ها برآیند. این روشنفکران خود را در مقابل تحولات شگفت‌انگیز علمی و فناورانه غرب می‌بینند و از سوی دیگر به عقب‌ماندگی تاریخی خود در برابر «دیگری» فراتر غرب پی می‌برند. در موقعیتی آکنده از شیفتگی به غرب و با تاثیرپذیرفتن از روشنفکران و شرق‌شناسان به نوعی زیباسازی تاریخ استعماری دست می‌زنند و با ساده‌سازی تحولات تاریخی و به دنبال دیگری



فروتر با از میان بردن تاریخ اسلامی-ترکی ماقبل آن، پیوستگی خود را به استعمارگر آسان می‌کنند.

در حقیقت روشنفکران ایرانی دوره قاجار در جامعه پسااستعماری ایران به نوعی دچار فراموشی و وضعیت پارانوییک از اختلال در فهم زمان به سر می‌بردند. «این اشتیاق برای فراموشی، اشکال تاریخی متعددی به خود می‌گیرد و به وسیله انگیزه‌های فرهنگی و سیاسی گوناگون [به جهات مختلف] سوق داده می‌شود. در درجه اول نسیان پسااستعماری نشانه اشتیاق به خود-ابداع‌گری تاریخی، یا نیاز به از نو آغاز کردن است. صرف سرکوب خاطرات استعماری هرگز به خودی خود در حکم پشت سر گذاشتن واقعیات ناخوشایند مواجهه استعماری یا رهایی از آن‌ها نیست» (گاندی، ۱۳۸۸: ۱۴).

در ایران آستانه مشروطیت، بر اثر تماس با غرب مفاهیم جدید، آرزوهای نو و انتظارات تازه‌ای میان روشنفکران جامعه ایجاد شد. این روشنفکران جهان بینی متفاوتی با روشنفکران درباری داشتند؛ آنان به حق الهی سلطنت معتقد نبودند و اصل شاه‌خدایی و رژیم استبداد را مورد تردید قرار دادند و در راه مبارزه با استبداد از اصولی مانند لیبرالیسم و ناسیونالیسم و حتی سوسیالیسم دفاع می‌کردند (ر.ک: آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۴۶). بر این اساس باید گفت که گفتمان مشروطه گفتمانی تاریخی- هویتی بود که از یک سو بر نفی گفتمان استعماری خارجی و محدود و مشروط کردن هژمونی حاکمیت داخلی و از دیگر سو، بر توجه به هویت ملی- تاریخی و تا حدودی مذهبی، از راه اجرای قانون و بهره بردن از آزادی استوار بود. این‌ها همه پذیرش و اثبات حق به جای تکلیف و وظیفه مقابل حاکمیت را توصیه می‌کرد. با وجود این مفاهیم که در کنه انقلاب مشروطه نهفته بود، نفوذ استعمار در کشور عامل گسترده‌ای بود که بیشتر مناسبات اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جامعه را فرا گرفته بود، به گونه‌ای که توسعه در ایران تابع قدرت‌های استعماری شد (ر.ک: علمداری، ۱۳۹۴: ۴۹۱).

### ناسیونالیسم در ایران

ناسیونالیسم در اروپا یکی از پاسخ‌های منطقی بود که به شرایط متغیر جوامع اروپایی داده شد و از میان رفتن امپراتوری‌ها نیز می‌توانست در راستای اتحاد قومی و ناسیونالیسم باشد؛ نظیر فروپاشی امپراتوری هابسبورگ (ر.ک: کاتم، ۱۳۸۳: ۱۱). اما شکل‌گیری ناسیونالیسم در ایران شبیه غرب نبود و بیشتر به وسیله محصلان و دانشجویان ایرانی که در اروپا تحصیل می‌کردند،

به ایران منتقل شد. این دانشجویان با اصول آزادی و حکومت ملی انگلستان و افکار انقلابی پیشروان انقلاب فرانسه آشنا شدند و اندک اندک با ورود این نوع افکار به جراید و کتاب‌ها، زمزمه‌های وطن‌پرستی و ناسیونالیسم به جوامع روشنفکر ایرانی رواج یافت. کسانی مانند میرزاتقی خان امیرکبیر و قائم مقام فراهانی از اندیشه ناسیونالیسم به عنوان ابزاری برای مبارزه با دخالت و سلطه بیگانگان و استعمار استفاده می‌کردند. از نظر داوری اردکانی ملی‌گرایی ایرانی در وضعیتی نامتعادل و پریشان است او معتقد است که در انتقال ایدئولوژی ناسیونالیسم از اروپا به ایران، تعادل اجزای آن به هم خورده است. در حالی که ناسیونالیسم در اروپا بیشتر به «اراده» و «حاکمیت اراده ملی» توجه داشت، اما هنگامی که به ایران رسید بیشتر به صورت عصیبت خاک و خون و پشتوانه‌ای برای قدرت‌های وابسته و استعماری درآمد (ر.ک: بیگدلو، ۱۳۸۰: ۱۵). این ناسیونالیسم از یک سو التیام بخش تحقیرهای یکصد ساله گذشته و از سوی دیگر، اسبابی برای تحکیم دولت مقتدر بود و بیشتر بر پایه نژاد و برتری قومی بنیان‌نهاد شد و یکی از مهمترین مبانی دولت پهلوی‌ها به شمار می‌رفت و حتی به تقابل خیالی فارس/عرب، ترک تقلیل یافت.

### بازنمود دیگری در شعر عارف و میرزاده عشقی

برخی از روشنفکران دیوان‌سالار پیشا و پسامشروطیت در قبال گفتمان استعماری موضعی متناقض اتخاذ کردند؛ از یکسو در پی هویت‌مندی خود با این گفتمان و بازنمودهای آن مقابله می‌کردند و از سوی دیگر با تأثیرپذیرفتن از برخی شرق‌شناسان غربی، این هویت مدرن را بر بنیاد گفتمان ایدئولوژیک آنان شکل دادند و به عنوان گفتمان غالب در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران مطرح کردند که در روند شکل‌گیری تاریخ معاصر ایران و رویکرد شعرا و نویسندگان و روشنفکران جامعه ایرانی بسیار اثرگذار بود. بازخوانی تاریخ ایران از نگاه این گروه «حاصل ترکیب بدیعی است از دو اندیشه انحطاط و تداوم. از سوی براساس خوانشی آرمانی از تاریخ پیشااسلامی، دوران اسلامی به مثابه دوران زوال ارزیابی می‌شود، زوالی که از غلبه دو عنصر «سامی» و «تورانی» ناشی شده است. اما از دیگر سو بر پویایی و تداوم عنصر ایرانی تأکید می‌شود» (توفیق، ۱۳۹۰: ۱۱).

از نتایج این رویکرد، گرایش برخی از شعرا و روشنفکران به نژادگرایی، قومیت محوری، دیگری‌سازی و باستانگرایی است که از منظر نظریه پسااستعماری قابل تجزیه و تحلیل است و

ما در ادامه به بازنمودهای مختلف «دیگری» در شعر عارف قزوینی و میرزاده عشقی خواهیم پرداخت.

### نگاهی به شرق (خود) در برابر استعمار غرب (دیگری) در شعر عارف

در گفتمان شرق‌شناسی، کشورهای شرقی به عنوان دیگری فروتر قلمداد شدند. چنین گفتمانی یادآور تمایزی از نوع تمایزهای تاریخی فوکو بین دیوانگان و عاقلان است (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۵). در دوره مشروطه و پهلوی اول که عارف زندگی می‌کرد، روشنفکران و شاعران، عمدتاً در برابر دیگری‌سازی گفتمان شرق‌شناسی به دنبال هویت‌سازی بودند. آن‌ها غرب و استعمار را در مقابل تمدن شرق می‌دیدند و در دفاع از تمدن خود، غرب‌ستیزی در نوشته‌ها و اشعارشان جلوه‌گر بود.

عارف قزوینی از کشور روسیه و انگلیس و دولت عثمانی به عنوان استعمارگران خارجی یاد می‌کند و در اشعارش از این سه کشور به تندی انتقاد می‌کند. او در دوره‌ایی از تاریخ کشور زندگی می‌کرد که سیاست‌های استعماری و مداخله‌جویانه کشورهای بیگانه و دیگری به ویژه روس و انگلیس، شیرازه مملکت را از هم پاشیده بود؛ این کشورها در ادامه گفتمان استعمارگری خود با نفوذ در دربار سلاطین بی‌کفایت قاجار و تطمیع و تهدید دولتمردان خائن و وطن‌فروش، هستی مملکت را به تاراج می‌برند. عارف از اجانب و به بیگانگان به تنگ آمده بود:

خانه‌ایی کاو شود از دست اجانب آباد ز اشک ویران کنش آن خانه که بیت‌الحرزن

(عارف، ۱۳۷۸: ۱۲۰)

هنگامی که روسیه جهت اخراج شوستر آمریکایی از ایران به مجلس دوم اولتیماتوم می‌دهد، عارف با رویکردی استعمارستیزانه مقابل این زورگویی موضع می‌گیرد و نعره یا مرگ یا آزادی سر می‌دهد.

نعره یا مرگ یا آزادی ملت به جاست	کاین جواب زورگویی‌های روس ژاژخاست
امر و نهی روس آزادی‌کش آخر بهر چیست	او مگر آگه نمی‌باشد که ایران زآن ماست
گو به روس کور دل نیکو ببین کاین خاک	خاک فرزندان ایران است یا خاک شماست...
اجنبی گو شر خود را از سر ما کم کند	کشور ایران نه از ژرژ است و نه از نیکلاست

(همان: ۸۲)

امپراتوری بزرگ بریتانیا در ادامه اهداف استعماری خود با ترفندهای گوناگون در پی استیلا بر شرق و کشورهای اسلامی، برنامه‌ریزی می‌کند. این کشور با توجه به نگرش اروپامحوری سیاست خود را در جهان اسلام و شرق ادامه می‌دهد. عارف با آگاهی از اهداف استعمارگری بریتانیا به جهان اسلام و کشورهای شرقی این خطر را گوشزد می‌کند:

بین به بین‌النهرین انگلیس آن ظلم که کرد در همه گیتی به بحر و بر نکند  
به روح عالم اسلام زین جهت کاری که کرد طفل به گنجشک کنده پر نکند  
(همان: ۱۹۴)

رویکرد ضد استعماری و دیگرستیزی عارف، گاه در قالب مخالفت با عوامل استعماری داخلی نمود می‌یابد. شاه و برخی وزرا و وکلای مجلس از جمله افرادی هستند که در جهت مطامع استعمار خارجی (دیگری) کار می‌کنند. عارف در شعری و در مخالفت با قرارداد استعماری ۱۹۱۹، صدر اعظم وقت و ثوق‌الدوله را به باد انتقاد می‌گیرد:

به مرگ راضیم از وضع نامنظم ز پا فکنده مرا سخت غصه و غم ایران ...  
به انگلیس که تلیس اوست برتر از ابلیس فروخت خاک وطن را وزیر اعظم ایران  
نشسته بودی ای کاش مادرت به عزایت که از وجود تو ملت گرفت ماتم ایران ...  
(همان: ۱۲۱)

هم قشون خارجی هم خائنین داخلی مملکت چون کشتی افتاده در گرداب‌هاست  
تا که استقلال ما عارف نگردد پایمال پافشاری این چنین از مردم ایران به جاست  
(همان: ۸۲)

همچنین عارف مجلس را عملاً استعمار می‌داند؛ گویی مجلس و وکلای خود از بازنمودهای استعمار به شمار می‌آیند و به عنوان دیگری هستند که در مقابل مردم به مثابه «خود» قرار گرفته‌اند.

چه شد مجلس شورا نمی‌کند معلوم که خانه خانه غیر است یا که خانه ماست  
خراب مملکت از دست دزد خانگی است ز دست غیر چه نالیم هرچه هست از ماست  
(همان: ۹۳)

بر باد رفته باد هر آن مجلسی که هست خاکش وکیل خائن و دزد انتخاب کن  
(همان: ۱۳۴)

غرب در ادامهٔ گفتمان پسااستعماری خود برای بازیابی هویت خود نیاز به ایجاد برساخته‌ایی به عنوان دیگری فروتر داشت. در دیگری‌سازی آنچه که در اثر سازوکارهای رسمی و غیر رسمی، باید تفاوتی حداقل کوچک با کسی یا چیزی دیگر پیدا می‌کند و در برابر آن دیگری برساختهٔ ذهن، نگرشی منفی ایجاد می‌شود. در واقع در دیگری‌سازی «ما» در مقابل «دیگری» قرار می‌گیرد که نوعی گرایش به متفاوت دانستن گروه‌های مسلط یا اکثریت با گروه‌های حاشیه‌ایی یا اقلیت را نشان می‌دهد و در بطن خود مفاهیمی مانند «برتر» یا «بهتر» و یا «متمدن‌ترین» گروه‌های مسلط در برابر گروه‌های «فروتر» یا حاشیه‌ایی و در کل دیگری به همراه دارد (ر.ک: عاملی، ۱۳۹۵: ۱۹۲-۱۹۳).

رویکردی نژادپرستانه و ساخت یک مدل آریایی در مقابل مدل سامی و یا اسلامی در برخی از کشورهای شرقی مانند ایران جزئی از گفتمان استعماری شرق‌شناسان بود. فرآیند نژاد سازی از رهگذر زبان‌شناسی صورت گرفت. ادوارد سعید در این باره می‌نویسد: «فردریش شلگل» یکی از شرق‌شناسانی بود که زبان‌شناسی را در خدمت نژادگرایی استفاده کرد. او میان نژاد سامی و آریایی که به اروپا نزدیک بودند، تمایز قائل شد. او عقیده داشت که سانسکریت و فارسی از یک طرف و آلمانی و یونانی از سویی دیگر قرابت‌های بیشتری با هم دارند تا زبان‌های گروه سامی و چینی و آمریکایی و آفریقایی ... از نظر او اقوام سامی‌نژاد دارای زبان‌هایی گوش‌خراش هستند و اصواتی متداخل و به هم چسبیده دارند که ساختاری قالبی و مکانیکی را ایجاد می‌کنند، به همین دلیل نیز دون پایه و عقب‌مانده به شمار می‌روند ... نژاد آریایی محدود بود به اروپا و مشرق زمین روزگار باستان. اسطوره‌های آریایی بر انسان‌شناسی تاریخی و فرهنگی غلبه داشت و مردم و نژادهای پایین‌تر باید تاوان این سلطه را می‌دادند» (سعید، ۱۳۹۴: ۱۵۴).

در حقیقت یکی از اهداف عمده شرق‌شناسی، استعمار کشورهای شرقی از برتر نشان دادن جهان مسیحی بر فرهنگ شرقی، اسلام و نژاد سامی و تورانی بود. شرق‌شناسان فرهنگ اسلامی و عربی را فرهنگی منحط می‌نامیدند و آن را عامل انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع شرق از جمله ایران القا می‌کردند.

این نوع نگرش شرق‌شناسان اروپایی در ادامه پروژهٔ گفتمان پسااستعماری خود موجب شد که عمده روشنفکران ایرانی (دورهٔ پهلوی اول) مانند برخی از روشنفکران پیشامشروطه، میرزا

فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا قاجار و میرزا آقاخان کرمانی هویت خود را در الگوهای تحقق یافته غربی بیابند و من اندیشینده ایرانی را نه از درون متن بلکه تحت تأثیر الگوی غربی و برون متنی شکل بدهند، و لازمه هر نوع تغییر و نوسازی را در تجربیات غربی جستجو کنند. عارف برای رهایی ایران از عقب‌ماندگی تاریخی، با تکریم گذشته تاریخی ایران، آرزو می‌کند کاش یکی از آن شاهان بیاید و شرراً استبداد و استعمار را کم کند:

الهی آن که به ننگ ابد دچار شود هر آن کسی که خیانت به ملک ساسان کرد  
به اردشیر غیور دراز دست بگو که خصم، ملک تو را جزو انگلستان کرد

(عارف، ۱۳۷۸: ۱۲۵)

افراط در تمجید از تاریخ ایران باستان، در اشعار برخی از شاعران دوره پهلوی اول از جمله عارف، به نوعی باستانگرایی انجامید و موجب شد که از رهگذر باز آفرینی تاریخ پرشکوه ایران باستان به ساختن هویت نوینی بپردازند. این رویکرد افراطی در باستانگرایی تا جایی پیش رفت که هر عنصر غیر آریایی را به عنوان دیگری تلقی می‌کردند؛ از جمله دیگری‌سازی امثال عارف، قومیت عرب را به عنوان نژاد دیگری می‌دانستند که در مقابل نژاد آریایی و هویت ایرانی قد علم کرده‌اند:

تا که شد پای عرب باز در ایران زان روز خبر خرمی از کشور ساسان نرسید

(همان: ۱۸۴)

یا در جایی دیگر این گونه می‌سراید:

از آن روز تا روزگار عرب که شد بر عجم روز چون تیره شب  
همه خاندان‌های والاتبار از ایران سوی هند بستند بار

(همان: ۲۴۰)

همانطور که پیش از این آمد این نوع نگرش به تاریخ باستان و اقوام و اسلام و مذهب و فرهنگ سنتی ایران، بر اثر روح زمانه و گفتمانی بود که در قالب جهانی‌سازی فرهنگی غرب به جهان سوم به ویژه کشورهای اسلامی، تحمیل می‌شد و از رهگذر کتاب‌های تاریخ و باستان‌شناسی و زبان‌شناسی در راستای خوارداشت «دیگری فروتر»، (فرهنگ شرق) القا می‌شد و در دوره تجربه شاعری کسانی چون عارف قزوینی و میرزاده عشقی به عنوان فرهنگ حاکمیتی درآمده بود. فرهنگی که زیر ساختش بازنمودی از گفتمان شرق‌شناسی و پسااستعماری

است. «پژوهش‌های ایران‌شناسان غربی در سده نوزدهم اهمیت دوره ماقبل اسلامی را در تاریخ ایران آشکار ساخت و به ایرانیان نشان داد که تاریخ ایران به دوره اسلامی خلاصه نمی‌شود، و بدین ترتیب با دنیوی کردن بینش تاریخی ایرانیان میان ایرانیت و اسلام جدایی به وجود آورد تا این زمان نوعی درهم‌آمیختگی میان هویت مذهبی و ملی وجود داشت. اما ناسیونالیسم که دین را مبنای هویت نمی‌شمارد و وابستگی قومی-ملی را به جای آن می‌نشانند و بدین ترتیب دین را به یک امر شخصی تبدیل می‌کند» (انتخابی، ۱۳۷۲: ۱۹۷).

ناسیونالیست‌های ایرانی دوران مشروطه که عمدتاً گفتمان ناسیونالیستی و هویتی خود را از غرب اخذ کرده بودند، هویت خود را از منظر غرب می‌نگریستند و گذشته خود را با گذشته آن‌ها و آینده خود را براساس حال آن‌ها (غرب) ترسیم می‌کردند. بر این اساس یکی از مقدمات ناسیونالیسم، اصلاح دینی و جدایی دین از سیاست بوده است. در ایران نیز برای رسیدن به چنین هدفی باید دین و امور مذهبی از سیاست و نهادهای اجتماعی جدا شود.

بیرون راندن نقش روحانیون از امور سیاسی و اجتماعی و حتی گاه مخالفت با دین و اسلام‌ستیزی در همان راستای دیگری فروتر عمل می‌کرد. اسلام که جزئی از هویت ایرانی و «خود» به شمار می‌آمد اکنون که کنشگر ایرانی خود را در برابر غرب فراتر به عنوان «دیگری» می‌بیند، باید نفی شود. چرا که خود ایرانی اسلامی با عناصر آمیخته به ترک و عرب خودی نابه‌سامان و ارتجاعی است که با نادیده گرفتن آن به سوی هویت‌مندی جدید متناسب با شرایط دیگری فراتر یعنی غرب پیش رفت.

عارف با این نگاه اعلام می‌کند که هویت ارتجاعی دین (دیگری فروتر) با تمدن و تجدد غرب (دیگری فراتر) از میان خواهد رفت:

سلب آسایش ما مردم از این‌هاست چرا سلب آسایش و آرامش از این‌ها نشود...  
باش پوتین زند اردنگ به نعلین انسان که به یک ذلتی افتد که دگر پا نشود

(عارف، ۱۳۷۸: ۱۸۸)

عارف هویت ایرانی را در شکوه تاریخ باستان می‌جوید و با عناصر اسلامی و سامی مخالف است، او ضد عرب و لامذهب بود، اما شیفته دین و آئین زردشتی بود (ر.ک: آجودانی، ۱۳۷۱: ۴۷۵). مخالفت با اسلام و عرب و همچنین در ادامه پروژه ناسیونالیسم باستان‌گرایی و نژادی عارف است که می‌خواهد نظام هویتی جدیدی در برابر غرب آریایی شکل دهد:

مرا قومیت از زردشت و گشتاسب محکم بود به پیشانی باز این فخر از پیشینیان دارم...  
مسلمان یا که ترسا این دو در دستور ملیت ندارد فرق ز آن بیگانگی با این و آن دارم  
(عارف، ۱۳۷۸: ۲۰۳)

۱۲۹

عارف با تاثیرپذیرفتن از ناسیونالیست‌های باستان‌گرا و تجددگرایان دوره قاجاری هویت ایرانیان را از منظر وضعیت پسااستعماری تبیین می‌کند. این روشنفکران به نوعی فراموشی پسااستعماری دچار شده بودند؛ در میان آن‌ها نوعی کتمان تاریخ و یا دست کم یادآوری رنج‌آور وجود داشت ولی این کتمان مربوط به تجربه استعماری اروپایی و مدرن نمی‌شود، بلکه تجربه استعماری دوره پیشامدرن یعنی حمله اعراب و ترکان را شامل می‌شود. در خوانش تاریخ از این منظر گذشته باشکوه و اساطیری و تمدنی وجود دارد که با حمله مشتی بیابانگرد و متجاوز نابود شده است و لازم است با یادآوری نوستالژی آن، هم از این گذشته «استعماری پیشامدرن» آزاد شد و هم با پیوندی و پیمانی با دیگری هم‌نژدا (غرب آریایی فراتر) شرایط تحقق شکوه تمدنی گذشته را فراهم کرد.

عارف و برخی از دیگر شاعران دوره مشروطه و پهلوی اول چون عشقی به نوعی بازگونه‌نویسی از تاریخ ایران و هویت ملی «خودی» می‌پرداختند و به این صورت بخش مهمی از تاریخ دوران اسلامی را نادیده می‌گرفتند. آن‌ها با دوگانه‌سازی بر بسیاری از واقعیت‌ها چشم می‌پوشیدند. این شاعران و نویسندگان از منظر گفتمان پسااستعماری در حکم بخشی از ابژه کوشید که در موقعیت ابژگی روش غرب (سوژه) را تقلید و خود در مقام سوژه قرار گیرند. اما چون در مقابل غرب توانایی ابراز خود را نداشتند. در برابر قومیت‌ها و نژادهای داخل کشور دست به غیریت‌سازی زدند (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۶: ۱۲۸)

### شرق‌گرایی (خود) در مقابل اروپا محوری (دیگری) در شعر عشقی

اروپا محوری و فروداشت شرق به عنوان یکی از بازنمودهای گفتمان پسااستعماری باعث شده که بسیاری از روشنفکران کشورهای شرقی در برابر این نوع نگرش و خوارداشت فرهنگ شرق از جانب گفتمان استعماری واکنش نشان دهند و در برابر این هژمونی برساخته شرق‌شناسان غربی، موضع‌گیری متقابلی داشته باشند.

میرزاده عشقی با محکومیت نگاه فرادستی و اروپا محوری غربیان، تمدن شرق را در طول تاریخ بسیار غنی می‌داند. در واقع عشقی در برابر این نوع گفتمان استعماری، تاکید بر



شرق‌محوری (خود) دارد و از این رهگذر بیداری و مقابله با این رویکرد منفی را تقویت می‌کند. عشقی با به رخ کشیدن تاریخ شرق و با ستایش از تمدن‌های شرقی، سعی می‌کند بزرگی و مجد تمدن و فرهنگ مشرق‌زمین (خود) را به رخ غربی‌ها (دیگری) بکشد:

این همی‌گوید که ایران از من آن گوید ز ماست	خیرگی بنگر که در مغرب زمین غوغا به پاست
به سر مشرق زمین شد جنگ در مغرب زمین	ای گروه پاک مشرق هند و ایران ترک و چین
هر یک اندر خوردنش چنگالها برداشتند	در اروپا آسیا را لقمه‌ایی پنداشتند
وز کران شرق نور معرفت پرتاب بود	یاد از آن عهدی که در مشرق تمدن باب بود
مردمی بودند همچون جانور جنگل نشین ...	یادشان رفته همان هنگام در مغرب زمین
غرب را بیداری آنگه شد که شد شرقی به خواب...	تا نخواستند شرق کی مغرب برآید آفتاب

(عشقی، ۱۳۵۰: ۲۴۰)

عشقی می‌داند که تمام هدف دولت‌های غربی در ایران تسلط بر منابع اقتصادی کشور و به زانو در آوردن آن است به همین دلیل غرب‌ستیزی و دیگرستیزی یکی از درونمایه‌های اصلی شعر اوست:

شما را چرا شوم گشته نهاد	ایا غریبان مبارک نژاد
ز چه دست روس و پروسند عموم	گر ایران زمین است این مرز و بوم
شما را چه در سر بود زین عمل ...	ایا دیو دینان دون دغل

(همان: ۳۸۹)

### بازنمود خود-دیگری مذهبی در شعر عشقی

مفهوم دیگری در شعر عشقی به شکلی متفاوت بیان می‌شود؛ به این معنا که عشقی با نگاه به مولفه‌های باستانی و ملی به دیگری (استعمارگر) نگاه می‌کند. او علاوه بر آنکه در برابر دیگری غرب به هویت‌سازی از خود و ملت خود دست می‌یازد، تحت تاثیر تمدن و روشنفکران غرب، «دیگری» به غیر از غرب و استعمار غرب به دیگری‌هایی مثل اسلام و فرهنگ سامی نیز می‌تازد. در دوره‌ایی که عشقی زندگی می‌کرد اقبال روزافزون روشنفکران به تحقیقات و نظریات شرق‌شناسان و روشنفکران غربی را می‌توان به‌عنوان یکی از گفتمان‌های مشروطه‌خواهی در ایران دانست؛ بدین معنا که برخی از روشنفکران جامعه ایران در برابر گفتمان استعماری موضعی متناقض اتخاذ کردند؛ از یکسو در پی هویت‌مندی خود با استعمار مقابله می‌کردند و از

دیگرسو با تاثیرپذیرفتن از برخی شرق‌شناسان غربی، این هویت مدرن را بر بنیاد گفتمان ایدئولوژیک آن‌ها (شرق‌شناسان) شکل دادند و به عنوان گفتمان غالب در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران مطرح کردند که در روند شکل‌گیری تاریخ معاصر ایران و رویکرد شعرا و نویسندگان و روشنفکران جامعه بسیار اثرگذار بود.

یکی از بازنمودهای گفتمان پسااستعماری در کشورهای شرقی و آسیایی قرارداد اسلام و نژاد سامی در برابر تاریخ باستان و نژاد آریایی در ایران است. این شرق‌شناسان در ادامه پروژه استعمارگری خود با ایجاد تقابل میان دو مقوله ذکر شده سعی در ایجاد اختلاف میان اقوام مختلف در این کشورها از جمله ایران را داشتند. به همین علت است که رویکرد باستانگرایی افراطی در میان برخی از شاعران و روشنفکران جامعه از جمله عشقی موجب شد که دین اسلام و نژادهای دیگر از جمله سامی و تورانی به عنوان مفهوم برساخته «دیگری» به معنای غربی آن، در برابر تاریخ باشکوه باستانی و نژاد برتر آریایی قرار گیرد.

عشقی در شعر خود مانند بسیاری از روشنفکران دوره رضاشاهی تاریخ ایران باستان را تمدنی عظیم می‌داند که فرهنگ و مذهب کنونی (اسلام) مانع پیشرفت آن شده است و آغاز انحطاط آن با حمله اعراب و پذیرش اسلام توسط ایرانیان رقم می‌خورد. گویی که ایران استعمارزده این دین و مذهب شده است.

در انتقاد از دیگری برساخته ذهن عشقی باید از اسلام و اعراب نام برد. عشقی دچار تناقضی در مقابله با استعمارگران به عنوان «دیگری» می‌شود؛ علاوه بر قدرت‌های استعماری چون انگلیس و غربیان، گویی اسلام و اعراب در چهره استعمارگرانی ظاهر می‌شوند که کشور ایران را استعمارزده کرده‌اند. او در جایی به صراحت مخالفت خود را با اعتقادات اسلامی بیان می‌کند، و با تاثیر پذیرفتن از روشنفکران غربی اندیشه‌های آن‌ها را در مقابل اندیشه‌های مذهبی و اسلامی قرار می‌دهد. دکتر شفیع کدکنی در باره تاثیر پذیرفتن شاعران دوره مشروطه به ویژه عشقی از تمدن غرب می‌نویسد: «آنچه مسلم است خیلی راحت می‌توان جای پای آشنایی با تمدن مغرب زمین را، ولو به صورت خام، در شعر مشروطه دید. تفکر شعر مشروطه تفکری سنتی نیست. وقتی عشقی می‌گوید: قصه آدم و حوا دروغ است دروغ نسل میمونم افسانه بود از خاکم ... این نوع الحاد چیزی نیست که حاصل تفکر سنتی ادبا باشد، بلکه به سبب آشنایی او

(عشقی) با زبان فرانسه و خواندن کتاب‌های فرنگی و احتمالاً بنیاد انواع داروین است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۴۳).

این نوع الحاد که حاصل آشنایی و تماس فکری با مغرب زمین است نه فقط در شعر عشقی در آثار عارف و حتی بهار و دیگران رواج می‌یابد. گر چه این نوع تماس کم رنگ و سطحی است ولی موجب شد که گفتمان استعماری و شرق‌شناسی بهره برداری سیاسی خود را بکند و این نظریه‌ها را در دوره بعد (رضاشاه) به عنوان زیربنای هژمونی اقتدارگرا رضاخانی در سطح همه نهادها اشاعه دهد و به نام تجدد و مدرنیته که نوعی تجدد آمرانه بود به طرد بخش عظیمی از فرهنگ (مذهبی و سنتی) و گرایش هر چه بیشتر به فرهنگ غرب و استعماری گردید. عشقی نیز چون عارف مخالف دین و با دین و آئین عرب دشمن است. او با گرایش به داروین و پذیرفتن عقاید او درباره آفرینش، بی‌اعتقادیش را به دنیا و آخرت نشان می‌دهد (ر.ک: آجودانی، ۱۳۷۱: ۴۷۶). در شعر عشقی، تحت تاثیر همین فضای فکری نوعی الحاد و نفی معاد هم قابل مشاهده است:

باری آرای حکیمانه خود را همه گاه	فاش می‌گویم و یک ذره نباشد باکم
منکرم من که جهانی بجز این بازآید	چه کنم درک نموده‌است چنین ادراکم
قصه آدم و حوا دروغ است دروغ	نسل میمونم افسانه بود از خاکم
کاش همچون پدران لخت به جنگل بودم	که نه خود غصه مسکن بود و نه پوشاکم

(عشقی، ۱۳۵۰: ۳۶۹)

به پندار دانای مغرب زمین	پدیدآور پند نو داروین
زمانه ز میمون دمی کم نمود	سپس ناسزا نامش آدم نمود

(همان: ۳۹۵)

عشقی همچون برخی روشنفکران دوره خود چون عارف برای مقابله با استعمارگر به بازخوانی تاریخ استعماری در یک وضعیت پسااستعماری می‌پردازد. در این بازخوانی او با یادآوری شکوه باستانی تاریخ ایران سعی در مرور انحطاط و تحقیر خود در دوره جنگ‌های ایران و روس دارند. غرب و صنعت و فناوری آن به عنوان یک دیگری فراتر هستند که کنشگر ایرانی با فرهنگ سنتی و صنعت عقب افتاده توان مقابله با او را ندارد. در نتیجه خود را با پیوند نژادی با این دیگری قاهر و استعمارگران نزدیک می‌کند و شتابان به این سمت گرایش می‌کند.

در مقابل بر تاریخ و گذشته واقعی خود خط بطلان می کشد و سعی در نفی آن دارد. عشقی با رویکرد ناسیونالیستی باستانگرا با عرب ستیزی، ترک ستیزی و اسلام ستیزی به نفی تاریخ ایران بعد از اسلام می پردازد. به این ترتیب برای خود یک دیگری فروتر برمی سازد. عشقی در شعر «رستاخیز شهربان ایران» با دیدن ویرانه های مداین دانه های اشک خود را بر روی کاغذ به عزای مخروبه های نیاکان باستانی خود می ریزد و از ویرانی این تمدن باشکوه حسرت می خورد. او به دنبال یافتن گذشته باشکوه خود است:

این خرابه قبرستان نه ایران ماست      این خرابه ایران نیست ایران کجاست  
(همان: ۲۳۴)

این نوع تفکر که به وضعیت نسیان و فراموشی پسااستعماری از آن یاد کردیم در تفکر و ناسیونالیسم نژادی عشقی چون عارف نمایان است. مفهوم برساخته و تخیلی از تاریخ باستان را با محوریت نژاد آریایی و دین زرتشت و زبان پهلوی در برابر تکثر قومی و نژادی و دینی قرار می دهد و عقیده دارد که راه نجات ایران چنگ زدن به گذشته یاستانی و اسطوره ای است:

دیدم آن مهد بسی سلسله شاهان عجم  
بامش بس خورده لگد طاقش برآورده شکم  
بالش خسرو و آرامگه کله جم  
دست ایام فرو ریختشان بر سر هم  
زان میان حجره آکنده به آثار قدم  
وندن آن جایگه تاج عیان  
سر آن جایگه تاج کیان  
جای پای عرب برهنه پای دیدم  
نسبت تاج شه و پای عرب سنجیدم  
آنچه بایست بفهمم ز جهان فهمیدم... (همان: ۲۱۱)

چنانکه پیش از این نیز آمد یکی از مقوله های مهم ناسیونالیسم غربی جدایی دین از سیاست بود. این ناسیونالیسم به عنوان نیرویی ذاتا غیر مذهبی (سکولار) همراه با انحطاط کلیسا رشد کرد. مذهب دیگر در چنین شرایطی آن پیوند اولیه ای که اکثریت مردم را به دولت ارتباط می داد، فراهم نمی کرد چرا که این نقش را اکنون پدیده ناسیونالیسم به عهده گرفته بود (کاتم،

۱۳۸۳: ۱۶۴-۱۶۵). روشنفکران ایرانی که این نوع ناسیونالیسم را از غرب گرفته بودند برای ورود به تمدن و مدرنیته و نزدیکی به دیگری فراتر (غرب)، دین و کارگزاران مذهب را به مثابه سد راه تجدد و پای نهادن در مسیر تمدن می‌دیدند. عشقی به روحانیون مذهبی تأکید می‌کند که در کار سیاست و حکومت دخالت نکنند:

مکن مداخله در کار مملکت ای شیخ      که این مباحثه غسل بی‌نمازی نیست  
(همان: ۳۶۷)

شرط رسیدن به تمدن غرب این است:

ایرانی ار به سان اروپاییان نشد      ایران زمین به سان اروپا نمی‌شود  
(همان: ۳۳۹)

### نتیجه‌گیری

مطالعات پسااستعماری رویکردی بین‌رشته‌ای است که در دهه‌های اخیر گسترش فراوان یافته؛ این مطالعات در آرای متفکرانی چون نیچه، آدورنو، میشل فوکو، دریدا، و لاکان ریشه دارد اما، ادوارد سعید و اسپیواک و هومی بابا از جمله نظریه‌پردازان معروف این رویکرد مطالعاتی شمرده می‌شوند. از دیدگاه گفتمان پسااستعماری، استعمار پایان نیافته بلکه در پوشش فرهنگی خود را به جهان غیر خود تحمیل می‌کند. این گفتمان به بررسی بازنمودهای دیگربودگی، جنسیت، چهره فرودست و فرادست، نژادپرستی، اروپامحوری و استعمار فرهنگی در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره، می‌پردازد.

مفهوم «دیگری» یکی از مفاهیم بنیادی در گفتمان پسااستعماری است. این مفهوم برای هویت‌مندی انسان‌ها و جوامع به عنوان یک برساخته شرق‌شناسان غربی است که تمایز و برتری جوامع غربی را نشان می‌دهد. این مفهوم در دل خود مفاهیم دیگری چون «غرب» و «شرق» و «ما» در برابر «دیگری» به وجود آورده است. گستره این مفهوم از مسئله روانشناسی فردی تا گفتمان‌های سیاسی، نظامی، تاریخی و اجتماعی را در برمی‌گیرد. در خوانش پسااستعماری شعر برخی از شاعران دوره مورد بحث ما، چون عارف قزوینی و میرزاده عشقی، بررسی مفهوم «دیگری» و «دیگری‌سازی» نتایج زیر را نشان می‌دهد: غربیان برای نشان دادن برتری فرهنگ و تمدن خود، مفهوم برساخته «دیگری» در برابر «ما» به کار بردند؛ مای برتر (غرب) در برابر دیگری فروتر (شرق). هر چه مربوط به ما/غرب باشد مقدس، خردمندانه و منطقی و هرچه

مربوط به دیگری / شرق باشد هیجانی، احساسی، خرافه و دون است. یکی از مهمترین دیگری‌سازی‌های غرب که توانست از این رهگذر گفتمان استعماری خود را به پیش ببرد، دیگری‌سازی دینی و مذهبی بود. در این نوع نگرش دین اسلام به عنوان دینی خرافی و ضد عقل و استبدادی در برابر مسیحت عقلانی و آسمانی و نجات بخش قرار داده شد. برخی از روشنفکران و نویسندگان و شاعران دوره مشروطه و پهلوی اول، با تاثیر پذیری از این گفتمان، گاه دانسته یا ندانسته، دیدگاه غربیان را در شعر خویش به کار آوردند. عارف قزوینی و میرزاده عشقی، گرچه خود استعمارستیز و غرب‌ستیز بودند، اما در گرایش‌های ملی باستان‌گرایانه، برای ایجاد یک نوع هویت ملی دست به دیگری‌سازی زدند؛ آن‌ها به تاثیر از شرق‌شناسان که تمایلات استعمارگری داشتند، دین اسلام و نژاد عرب را به مثابه «دیگری»، موجب انحطاط و عقب ماندگی ایران (به مثابه «ما») قلمداد کردند و راه‌هایی از این استعمارزدگی نیز زنده کردن شکوه گذشته تاریخی ایران بود. این گرایش در دوره پهلوی اول از سوی حاکمیت مورد توجه بسیار بود. این گروه از شاعران، گرچه خود استعمارستیزند، متأثر از گفتمان شرق‌شناسان، گویی به نوعی فراموشی پسااستعماری دچار شده‌اند و با رویکرد به ناسیونالیسم باستان‌گرایانه افراطی، در شناخت مقاصد استعمار مدرن دچار اشتباه شده‌اند که نتیجه‌اش به سود استعمار و استبداد (بازوی داخلی استعمار) و تحکیم پایه‌های قدرت او تمام شده است!

## منابع

### کتاب‌ها

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند و حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز.
- اشکرافت، بیل و دیگران (۱۳۹۵) *فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری*، ترجمه حاجیعلی سپهوند، تهران: آریاتبار.
- بیگدلو، رضا (۱۳۸۰) *باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران*، تهران: نشر مرکز.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۴) *شرق‌شناسی*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر.
- شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹) *نظریه و نقد پسااستعماری*، تهران: نشر علم.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲) *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۳) *ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت*، تهران: سخن.

عارف قزوینی، ابوالقاسم (۱۳۷۸) *دیوان عارف قزوینی*، تدوین محمدعلی سپانلو و مهدی اخوت، تهران: نگاه.

عامل، سیدرضا (۱۳۹۵) *استثناگرایی آمریکایی، اروپامرکزی و دیگری‌سازی مسلمانان*، تهران: امیرکبیر.

علمداری، کاظم (۱۳۹۴) *چرا ایران عقب و غرب پیش رفت*، تهران: نشر توسعه.

فوکو، میشل (۱۳۸۵) *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.

کاتم، ریچارد (۱۳۸۳) *ناسیونالیسم در ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: کویر.

کریمی، جلیل (۱۳۹۶) *نظریه پسااستعماری و کردشناسی*، تهران: نشرنی.

گاندی، لایلا (۱۳۸۸) *پسااستعمارگرایی*، ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

مکاریک، ایرناریما (۱۳۸۴) *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: نشر آگه.

میرزاده عشقی، محمدرضا (۱۳۵۰) *کلیات مصور میرزاده عشقی*، نگارش علی‌اکبر مشیرسلیمی، تهران: امیرکبیر.

هانتیگتون، ساموئل پی (۱۳۷۸) *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم نوین جهانی*، ترجمه محمد علی حمید رفیعی، تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های اسلامی.

## مقالات

آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۷۱). هدایت و ناسیونالیسم. *ایران‌نامه*، ۱۰ (۳۹)، ۴۳۷-۵۰۴.

انتخابی، نادر. (۱۳۷۲). ناسیونالیسم و تجدد در فرهنگ سیاسی بعد از مشروطیت. *ایران‌نامه*، ۱۱ (۴۲)، ۱۸۵-۲۰۸.

توفیق، ابراهیم. (۱۳۹۰). جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران. *جامعه‌شناسی ایران*، ۱۲ (۱)، ۳۵-۱. Dor:20.1001.1.17351901.1390.12.1.

## 1.7

نوربخش، سیده گوهر، فرزاد، عبدالحسین. (۱۳۹۸). مؤلفه‌های پسااستعماری در اشعار مهدی

اخوان ثالث. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۱۱ (۴۰)، ۱۶۵-۱۹۰.

## References

### Books

Abrahamian, Ervand (2012) *Iran between two revolutions*, Trans. Kazem Firoozmand, Hassan Shams Avari & Mohsen Modabber shanehchi, Tehran: Markaz Publication. [In Persian]

Alamdari, Kazem (2015) *Why Iran went backwards and the West progressed*, Tehran: Tose'e Publication. [In Persian]

Amel, Seyed Reza (2016) *American exceptionalism, Euro-Centrism and the othering of Muslims*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Aref Qazvini, Abolghasem (1999) *Divan of Aref Qazvini*, edited by Mohammad Ali Spanloo. Mehdi Okhovvat, Tehran: Negah. [In Persian]

Ashcroft, Bill. & others (2015) *Post- colonial Studies: the key concepts*, Trans. Haji Ali Sepahvand, Tehran: Ariatabar. [In Persian]

Bigdeloo, Reza (2001) *Archaism in the contemporary history of Iran*, Tehran: Markaz Publication. [In Persian]

Foucault, Michel (2006) *History of madness*, Trans. Fatemeh Valiani, Tehran: Hermes. [In Persian]

Gandhi, Leila (2009) *Post-colonialism*, Trans. Maryam Alamzadeh & Homayoun Kakasoltani, Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]

Huntington, Samuel P. (1999) *The Clash of civilizations and the reconstruction of the new world order*, Trans. Mohammad Ali Hamid Rafiei, Tehran: Islamic Research Office Publications. [In Persian]

Karimi, Jalil (2017) *Postcolonial theory and Kurdish studies*, Tehran: Ney Publication. [In Persian]

Katam, Richard (2004) *Nationalism in Iran*, Trans. Ahmad Tadayyon, Tehran: Kavir. [In Persian]

Makarik, Irna Rima (2005) *Encyclopedia of contemporary literary theories*, Trans. Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi, Tehran: Agah Publication. [In Persian]

Mirzadeh Eshghi, & Mohammad Reza (1971) *Illustrated generalities of Mirzadeh Eshghi*, written by Ali Akbar Moshir Salimi, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Saeed, Edward (2015) *Orientalism*, Trans. Lotfali Khanji, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (2004) *Periods of Persian poetry from constitutionalism to the fall of the monarchy*, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Shahmiri, Azadeh (2010) *Postcolonial theory and criticism*, Tehran: Elm Publication. [In Persian]

Shaygan, Dariush (2003) *Asia vs. West*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]

### Articles

Ajoudani, M.A. (1992). Hedayat and nationalism. *Iran Nameh* 10(39), 437-504. [In Persian]

Entekhabi, N. (1993). Nationalism and modernity in post-constitutional political culture. *Iran Name*, 11(42), 185-208. [In Persian]

Nourbakhsh, S., & Farzad, A. (2019). Components of post-colonialism in Mehdi Akhavan-Sales poems." *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 11(40), 165-190. [In Persian]



Towfiq, I. (2011). Society in transition from postcolonial discourse; reflections on the crisis of social sciences in Iran. *Iranian Journal of Sociology*, 12(1,2), 1-35. Ddoi:20.1001.1.17351901.1390.12.1.1.7. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 15, Number 57, Fall 2023, pp. 111-139

Date of receipt: 17/12/2020, Date of acceptance: 10/3/2021

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2021.1918109.2160](https://doi.org/10.30495/dk.2021.1918109.2160)

۱۳۹

## The Representation of “the Other” in the Poetry of Aref Qazvini and Mirzadeh Eshqi in the Light of Postcolonial Approach

Dr. Manouchehr Jokar<sup>1</sup>, Dr. Mohammad Reza Alam<sup>2</sup>, Dr. Mukhtar Ebrahimi<sup>3</sup>,  
Ali Tahansab<sup>4</sup>

### Abstract

Post-colonialism is an Interdisciplinary approach that has been developed extensively during recent decades. These studies search and criticize manifestations of discourse of post-colonialism in the era of post-independence specifically in literary as well as cultural products. In this field of study, post-colonial concepts such as Euro-centrism, gender, inferior, the other, racism and Orientalist discourse, are analyzed in two general categories of colonizer and colonized. Based on the post-colonial theories, this article examines the representation of “the other” in the poems of two important poets of the Constitutional period (Mirzadeh Eshqi and Aref Qazvini) and in the light of the post-colonialism discourse, the research shows how these poets deal with the duality of the discourse of postcolonialism and regain the identity of “self” against western making of “the other”. It is also investigated that in their struggle with colonizers, these poets are at times influenced by radical nationalistic medievalism which misled them in the modern colonialist goals and has ultimately resulted in the double strengthening of the colonizers, the oppressors and the hegemonic power.

**Key words:** Eshqi, Aref, the Other, Post-colonialist discourse, Orientalism.

<sup>1</sup> . Associate Professor Department of Persian Language and Literature Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran. (Corresponding author). [gol.joukar@gmail.com](mailto:gol.joukar@gmail.com)

<sup>2</sup> . Professor of the History Department of Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran. [dr.ebrahimi1345@gmail.com](mailto:dr.ebrahimi1345@gmail.com)

<sup>3</sup> . Associate Professor Department of Persian Language and Literature Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran.. [mram36@gmail.com](mailto:mram36@gmail.com)

<sup>4</sup> . Ph.D. student Department of Persian Language and Literature Shahid Chamran University of Ahvaz, Iran. [ali.tahansab@yahoo.com](mailto:ali.tahansab@yahoo.com)