

تطبیق اندیشه‌های پسا استعماری اقبال لاهوری و مصطفی لطفی منفلوطی

دکتر سید علی قاسم زاده

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین المللی امام خمینی

دکتر علیرضا شیخی

استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی

چکیده

این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر چارچوب نظریه پسااستعماری تلاش کرده است، ضمن تطبیق چگونگی رویکرد اقبال لاهوری و منفلوطی به پدیده استعمار و پیامدهای آن در جوامع اسلامی به بازخوانی شگردهای بازشناسی و بازسازی فکری و فرهنگی این دو ادیب روشنفکر پردازد. مطابق نتایج این پژوهش از نظر اقبال و منفلوطی، عمیقترین آفت حضور استعمار و اندیشه‌های غربی در جهان اسلام، امپریالیسم فرهنگی و هویت‌زدایی است. آن دو برای واسازی اندیشه‌های تقابلی غرب/دیگری و فرادستی غرب/فروستای دیگران در گفتمان استعماری، کوشیده‌اند از ظرفیتهای ادبی زبان فارسی و عربی برای بازاندیشی هویتی و بیداری عمومی استفاده کنند با این تفاوت که اقبال با تمرکز و احیای زبان و ادبیات فارسی در شبه‌قاره قصد دارد، تلاش استعمار برای هویت‌زدایی از مردم شبه‌قاره را بی‌اثر سازد؛ ضمن اینکه گستره نگاه و حوزه اندیشه‌های پسااستعماری اقبال به سبب ماهیت انترناسیونالیسم اسلامی از نگرش پسااستعماری ملی‌گرایانه منفلوطی بسیار فراتر است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل آثار اقبال لاهوری، تحلیل آثار منفلوطی، نقد پسااستعماری، فرهنگ بومی، هویت ملی و دینی.

۱۳۱

◆

فصلنامه مطالعات تطبیقی فارسی - عربی سال ۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۲

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۷/۲۵

۱. مقدمه

۱-۱ بیان مسأله

از وجوه برجسته آثار ادبی، پیوند ناگسستنی آنها با اجتماع و سیاست است. درهم تنیدگی آثار ادبی معاصر با جریانهای سیاسی و طرح گفتمانهای رایج روزگار، موضوعی است که با واکاوی روشمند متون ادبی بیشتر آشکار می‌شود. گرچه این ویژگی در نوع داستانی معاصر بویژه رمان، نمودی آشکارتر داشته و دارد، شدت چنین رویکردی - به دلیل رقابت و تأثیرپذیری متقابل شاعران و نویسندگان از یکدیگر - در عرصه ادبیات منظوم نیز با شدت و ضعف بروز و ظهور دارد که بازنمایی پربسامد این جریان فرهنگی را در پهنه ادبیات معاصر ایران و شبه قاره باید محصول تحولات مضمونی و نوگرایی سنت‌شکنانه حاصل از سه عامل انگیزشی مهم اجتماعی و سیاسی دانست: نخست، ورود تفکرات غیربومی و هجوم فرهنگی غرب در لوای پوشش متناقض‌نما؛ پدیده فریبنده شرق‌شناسی و دیگری صورت آشکار وجهه غربی یعنی استعمار و استثمار. عامل دوم، که تابع عامل نخستین است، چالشهای تقابل و ناسازگاری رهاورد فرهنگی و سیاسی غرب با سنت فکری و فرهنگی در جوامع شرقی و سوم، ظهور جنبش‌های مردمی بیداری‌بخش در کشورهای شرقی است؛ مانند انقلاب مشروطه در ایران، نهضت استقلال‌طلبانه در هندوستان، مصر و ... که با هدایت و محوریت روشنفکران و احساس رسالت شاعران و نویسندگان در انعکاس این تحولات در هنر کلامی خود همراه بوده است.

یکی از گفتمانهای رایج تدافعی در جوامع شرقی بویژه در میان روشنفکران مسلمان، گفتمان ساختارشکنانه یا واسازی غرب/شرق (خودی/دیگری) در نتیجه بازسازی هویتی و معرفتی و حفظ استقلال فکری و فرهنگی کشورهای عمدتاً مسلمان شرقی است که به طرح پرسشی دوباره، اما مؤاخذه‌کننده از مفهوم غرب می‌پردازد (ر.ک: ساعی، ۱۳۸۵: ۱۳۶) که در قاموس نگرش پژوهشگران با عنوان گفتمان پسااستعماری نامگذاری

می‌شود. (گرچه تاریخ پیدایش آن نخستین بار به کشورهای آفریقایی می‌رسد). در پیدایش چنین سنت فکری، نقش روشنفکران دینی را نباید انکار کرد؛ روشنفکرانی که ویژگی اصلی حرکت آنها، فراقومی و فرامنطقه‌ای بودن است. در تاریخ فرهنگی کشورهای مسلمان بویژه کسانی که در قالب هنر و ادبیات بالاحص هنر کلامی شعر به طرح گفتمان پسااستعماری، شهره شده‌اند، نام و یاد اقبال لاهوری (۱۸۷۷م/۱۲۵۶ه.ق - ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ه.ق) برجسته‌تر می‌نماید. اندیشمند هنرمندی که باید از او با عنوان مروج سرسخت تفکر انترناسیونالیسم اسلامی و حتی شرق وطنی یاد کرد. وسعت اندیشگانی اقبال و تسلط بی‌مانند او به فرهنگ غربی و اسلامی، مهارت زبانی او در فارسی، اردو، عربی، آلمانی و ... سفرهای متعدد به کشورهای اسلامی چون هند، ایران، افغانستان، مصر، همجواری همیشگی او با قرآن و مثنوی مولانا و ... به دیدگاه‌ها و اظهارنظرهای او درباب مسائل فرهنگی و سیاسی اهمیتی ویژه داده است. درواقع شخصیت چندبعدی اوست که اغلب پژوهشگران را به مقایسه او با دیگران واداشته است؛ چنانکه برخی او را معادل ادوارد سعید - پیشگام تفکر پسااستعماری در شرق - برخی دیگر او را چون کی‌یرکگور، فیلسوف اخلاق و برخی چون فروزانفر، او را به دلیل تقلید و اقتباسش از سبک مولانا «تجلی روح مولوی در عصر ما» می‌دانند و چون ملک الشعراء بهار، اقبال را فراتر از صد شاعر روشنفکر به حساب می‌آورد:

عصر حاضر خاصه اقبال گشت واحدی کز صد هزاران برگذشت

شاعران گشتند جیشی تارومار وین مبارز کرد کار صد سوار

گرچه اقبال در آفرینش آثارش، رویکردی کارکردگرایانه داشته، مثنویهای فارسی او بیشترین وظیفه را در بازگفت تفکر سیاسی او در قالب هنر داراست؛ لذا ردگیری اندیشه‌های او در مثنویهای اسرار خودی (۱۹۱۵)، رموز بی‌خودی (۱۹۱۸) بهترین بستر نمایش نقش گفتمان ضد استعماری اقبال لاهوری به شمار می‌آید. از این رو، تحلیل پسااستعماری مثنویهای فارسی اقبال لاهوری با رویکرد نقد سیاسی، نه تنها یکی از

گفتمانهای مشترک جامعه ایرانی و شبه‌قاره را بازمی‌تاباند و به شناخت بیشتر منظومه فکری اقبال لاهوری کمک می‌کند، در واکاوی کیفیت آمیزش ادبیات منظوم معاصر با جریانهای سیاسی نیز رهگشا خواهد بود؛ به بیان دیگر، غلبه گفتمان ضدامپریالیستی اقبال لاهوری در مثنویهایش باید به دلایلی مانند توفیق در بازتاباندن پیوند ادبیات با سیاست، همچنین طرح ساختارشکنانه گفتمان غرب/شرق در یکی از حساسترین برهه‌های تاریخی کشورهای مسلمان در دوره معاصر، اثری قابل تأمل به شمار آورد.

مصطفی لطفی المنفلوطی (۱۳۰۳-۱۲۵۵ ش/۱۸۷۶-۱۹۲۴ م.) در حوزه نشر یکی از شاخصترین داستان‌نویسان ضداستعمار در مصر به شمار می‌آید. این داستان‌نویس برجسته، هوشمندانه با ریشه‌یابی عوامل عقب‌ماندگی جامعه، استعمار را بزرگترین مشکل جوامع خود و عامل اصلی فقر اقتصادی و فرهنگی معرفی می‌کند. او با رویکردی مبتنی بر رمانتیسم اجتماعی، آمیختن واقعیت با تخیل و ایجاد نگرشی ایده‌آلیستی به طرح نابرابریهای اجتماعی و ظلم و تعدی حکام مرعوب و دست‌نشانده استعمار روی آورده است. نوشته‌های او در ایجاد بیداری ملی در مصر در نتیجه بازشناسی فرهنگ بومی و ستیزه با فرهنگ غربی، جایگاهی ویژه دارد.

باتوجه به اهمیت اندیشه‌های این دو اندیشمند در نهادینه‌شدن گرایشهای خودیابی و بازاندیشی فرهنگی - سیاسی در جوامع اسلامی بویژه در حوزه کشورهای شبه‌قاره، ایران و عرب، این جستار ناظر بر دو مسئله بنیادین ذیل، یکی «بنیانهای تفکر پسااستعماری مثنویهای اقبال لاهوری و داستانهای مصطفی لطفی منفلوطی معطوف به کدام وجه (اجتماعی، فرهنگی یا سیاسی) طرح می‌شود» و دیگری «مطابق نگرش پسااستعماری اقبال و منفلوطی، راه برونرفت از بحرانهای فرهنگی و سیاسی حضور استعمار در کشورهای مسلمان چیست»، تلاش می‌کند به پاسخی درخور دست یابد.

۲-۱ پیشینه و ضرورت پژوهش

پژوهش در حوزه اقبال‌شناسی پربار و پرحجم است؛ از پژوهشهای محمد بقایی ماکان،

که غالباً بر محور اقبال لاهوری متمرکز است و همچنین وجود مقالات پژوهشی نزدیک به موضوع مانند «غرب‌شناسی از دیدگاه اقبال لاهوری» نوشته عباس سعیدی‌پور چاپ شده در مجله پیک نور (۱۳۸۴) یا مقاله «مسائل عمده کشورهای شرقی در اشعار فارسی اقبال» نوشته مجدالدین اکبر چاپ شده در پژوهشنامه علوم انسانی (۱۳۸۴) و همچنین وجود پایان‌نامه‌های دانشجویی مانند «اندیشه‌های سیاسی اقبال لاهوری» (۱۳۷۲) نوشته بهروز ابویی دفاع شده در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه امام صادق^(ع) و «بیداریگری در اشعار فارسی اقبال» (۱۳۷۵) نوشته صالح ادیبی دفاع شده در دانشگاه تربیت مدرس و «بررسی افکار و سبک شناسی اشعار در مثنویهای علامه محمد اقبال لاهوری» (۱۳۸۸) اثر زینب عرب فیروزجایی، دفاع شده در دانشگاه علامه طباطبایی و ... همه و همه گواه گستردگی پژوهش در زمینه اقبال‌شناسی است. در عین حال، این پژوهشها هیچ‌گونه همپوشانی با این جستار ندارد؛ زیرا مقاله پیش رو، هم در چگونگی نگرش به فرم و محتوای آثار اقبال و منفلوطی و هم تفاوت در روش‌شناسی پژوهش، پژوهشی تازه در گستره ادبیات تطبیقی به شمار می‌رود؛ چنانکه حتی برخی از این پژوهشها از نظر محدوده و زمینه نیز با قلمروی موضوعی این پژوهش متفاوت است. درباره منفلوطی نیز در رشته ادبیات عرب در ایران گاه پایان‌نامه‌هایی نوشته شده است؛ مثل «مضامین اخلاقی و اجتماعی در آثار منفلوطی» (۱۳۸۳)، دانشگاه آزاد تهران مرکز که هم از نظر موضوع و حیطه پژوهش و هم از نظر روش‌شناسی و چارچوب پژوهش با این جستار تفاوت دارد. نمایاندن رابطه ادبیات با سیاست بویژه کاربست علمی نقد پسااستعماری در ادبیات داستانی معاصر، که کمتر کسی در این وادی قدم نهاده و غالباً مورد غفلت و یا بی‌توجهی محققان قرار گرفته است، اهمیت و ضرورت پژوهش ما را بیش از پیش بیان می‌کند بویژه اینکه این مقاله تلاش می‌کند ناظر بر پرسش‌های پنیادین روزگار ما به افقهای انتظار خوانندگان از متن ادبی، پاسخی درخور عرضه کند.

۳-۱ چارچوب نظری پژوهش

این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی مبتنی بر رهیافتهای نقد پسااستعماری تلاش می‌کند به نظام اندیشگانی جهان اسلام و راهبردهای عملی دو روشنفکر اندیشمند برای مقابله و رویارویی با پدیده استشراق و استعمار بپردازد.

۱-۱-۳ ادبیات و نظریه پسااستعماری

اگر اصطلاح «استعماری» برای اشاره به دوره پیش از استقلال است، اصطلاح «پسااستعماری» در فرایندی در زمانی به کلیت فرهنگی تحت تأثیر از فرایند هژمونی امپریالیسم از لحظه شروع استعمارگری تاکنون، اطلاق می‌شود. که غالباً در ادبیات ملل آفریقایی، آسیایی و جوامعی استعمارشده ظهور و بروز می‌یابد (ر.ک: گرین و لیهان، ۱۳۸۳: ۴۱۵ و ۴۱۶). اشکرافت^۱ نیز تصریح می‌کند که اصطلاح پسااستعماری به خودی خود نخستین بار در محافل ادبی برای اشاره به تعاملات فرهنگی جوامع استعمارشده به کار رفت. این اصطلاح بعدها به شکلی گسترده برای دلالت بر تجربه سیاسی، زبانی و فرهنگی جوامعی به کار رفت که پیشتر مستعمره‌های اروپا بودند. اصطلاح استعمارگری به آثار استعمار بر فرهنگها و جوامع می‌پردازد و در اصل نخستین بار از سوی تاریخ‌نگاران پس از جنگ جهانی دوم در اصطلاحی همچون دولت پسااستعماری به کار گرفته شد. به بیان میلتر^۲ پیشگامان این نظریه، غالباً روشنفکران «جهان سوم» بودند که در زمینه مطالعات ادبی در دانشگاه‌های «جهان اول» فعالیت می‌کردند. مهمترین آنان ادوارد سعید^۳ اهل فلسطین و استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا و بعد اسپواک^۴ اهل هند و استاد ادبیات تطبیقی دانشگاه کلمبیا بود. در فهرست نام نظریه‌پردازان پسااستعماری هومی بهابها، استاد زبان انگلیسی دانشگاه شیکاگو، و دیش چاکرابارتی^۵ استاد زبانهای جنوب آسیا در همان دانشگاه را نباید نادیده گرفت (ر.ک: شاهمیری، ۱۳۸۹: ۲۵ تا ۲۷).

مطالعات پسااستعماری جریانی فرهنگی - ادبی و تاریخی - اجتماعی است که بیشتر محصول آگاهی و تنبه ملتهای استعمارشده و به تعبیری تحقیر شده با داغ ننگ «دیگری گنگ و ناشناخته» است که در جوامع شرقی برای واسازی هرگونه مرزبندی و آزادی از سلاطین غربی در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... شکل گرفته است. مطابق این انگاره، پدیده استشراق (شرق‌شناسی) را باید در تقاطع نقشی پارادوکسیکال

محور تأمل و عامل اساسی این نظام تقابلی و سپس واسازی آن دانست؛ پدیده‌ای که از یک سو در پی بازاندیشی هویت و تشخیص غربی بود و از دیگر سو، خود عاملی محرک در جهت آگاهی شرقی و عصیان آنان در مقابل بازتعریف تحمیلی غربی بود؛ چنانکه در آغاز ظهور نظریه‌های پسااستعماری در دهه ۱۹۶۰م، «زمانی که اندیشمندان مستعمرات پیشین به منظور مقابله با گفتمانهای استعمار، شروع به ایجاد اشکال دانش و گفتمانهای خود کردند، این گفتمانهای پسااستعماری به جای بیان تجربه استعمارگر به بیان تجربه گروه‌های تحت استعمار پرداختند و به «فرو دست» - فرد غیرسفید پوست، و غیرغربی تحت انقیاد حکومت استعماری - حق ابراز نظر دادند. نظریه‌پردازان پسااستعماری بررسی می‌کنند که فرهنگهای غرب و استعمارگرا چگونه با شیوه‌های مختلف متنی، فرد فرو دست استعمار شده را به وجود آوردند. همچنین به بررسی این مسأله می‌پردازد که فرهنگهای فرو دست چگونه با استفاده از روشهای علنی یا مخفیانه، مستقیم یا خرابکارانه هم در استعمار کار کردند و هم به مخالفت با آن پرداختند» (کلیگز، ۱۳۸۸: ۲۱۱). بنابراین، نظریه پسااستعماری، تلاش روشنفکران متعهد برای مداخله در ساخت فرهنگ و دانشی بومی است؛ کوششی مکتوب برای رخنه در تاریخی که دیگران برای او نوشته‌اند (ر.ک: کالر، ۱۳۸۵: ۱۷۵)؛ زیرا آن گاه که ماهیت و جوهره پدیده شرق‌شناسی را تمایز محو نشدنی میان فرادستی غرب و فرودستی شرق (سعید، ۱۳۸۳: ۳۶) شکل می‌دهد و آن گاه که از دید آنان، شرقیان نه تاریخ دارند و نه آزادی و حتی امکان شناخت خود را نیز ندارند (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۹۹) برای جوامع شرقی و آفریقایی چاره‌ای جز رویارویی باقی نمی‌ماند؛ چنانکه ادوارد سعید در کتاب «شرق‌شناسی» (۱۹۷۸) با تکیه بر دیدگاه فوکویی «به معارضه علیه انجمار و عقیم‌سازی شرق و شرقی در قالب «غیر» یا «دیگری» فاقد زمان، فاقد تاریخ، فاقد فرهنگ و... برخاسته است» (بوین و رطانسی، ۱۳۸۸: ۴۲۰).

از این رو، نظریه پسااستعماری با جست‌وجو در ادبیات و هنر و رویکردی انتقادی

به حضور استعماری امپریالیسم در کشورهای جهان سوم، مانند کشورهای آفریقایی و آسیایی، تلاش می‌کند شالوده تقابل غرب/دیگری را از طریق بازگشت به سرچشمه‌های خودبنیاد و بومی‌سازی کند؛ تقابلی که نه برآمده از نگاه انساندوستانه غرب، که تلاشی برای بازشناسی هویت غربی و کشف تمایزات خویشتن غربی در مقابل دیگربودگی ملل و نژادهای دیگر است؛ چنانکه هومی بهابها معتقد است، هویت استعمارگر(غرب) را تنها در سایه تعامل با استعمارشده (دیگری یا دیگران) شکلی معتبر و مستقل به خود می‌گیرد (ر.ک: تسلیمی، ۱۳۸۸: ۲۷۴)

از همین روست که از چشم اندازی پسااستعماری، ارزشها و سنتهای فکری و ادبیات غرب از جمله روایتهای پسامدرنیسم به دلیل هواداری از نوعی قومگرایی سرکوبگر مقصرند. الگوهای اندیشه غربی - که به عنوان مثال از ارسطو، دکارت، کانت، مارکس، نیچه و فروید منشأ گرفته است - یا ادبیات آن (هومر، دانت، فلور و تی.اس.الیوت) بر فرهنگ جهان مسلط بوده، سنتها و صورتهای فرهنگی زندگی و بیان غیرغربی را به حاشیه رانده یا نادیده گرفته است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۲: ۲۳۷).

این روند اعتراض حتی در میان نویسندگان و هنرمندان غربی نیز نمودی آشکار داشته است؛ چنانکه جوزف کنراد (۱۸۷۵-۱۹۲۴) در رمان «دل تاریکی»^۶ فرضیات برتری نژادی غربیان و طمع و ولع امپراتوری بریتانیا را در گردآوری ثروت و فرودست انگاری ملتهای دیگر از جمله سیاه‌پوستان به چالش می‌کشانند (ر.ک: ساعی، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و تایسن، ۱۳۸۷: ۵۳۲)؛ درست مانند جورج اورول که برخی از آثارش از جمله «مزرعه حیوانات» (۱۹۴۵) به طور نمادین به انتقاد از هژمونی سیاسی و اقتصادی غرب معطوف است. در سالهای بعد نیز فرانتس فانون (۱۹۲۵-۱۹۶۱) مستقیماً در آثاری چون «ماسک سیاه - ماسک سفید» (۱۹۵۲) و «دوزخیان روی زمین» (۱۹۶۱) به تحلیلی روانشناختی - اگزیستانسیالیستی از آثار استعمار و چگونگی ایجاد حقارت در نژاد سیاهان پرده برمی‌دارد (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

نظریه پسااستعماری مجموعه‌ای از شیوه‌های انتقادی و نظری را دربرمی‌گیرد که در بررسی فرهنگ مستعمره‌های پیشین امپراتوریهای اروپایی (ادبیات، سیاست، تاریخ و

غیره) به کار گرفته شده است. نظریه پسااستعماری در عین اینکه به روش یا مکتبی خاص منحصر نمی‌شود بر فرضیاتی خاص تکیه می‌زند. این نظریه‌ها سودمندی حضور امپراتوری را در مستعمره‌ها (که در عباراتی از قبیل «هدیه تمدن»، «میراث ادبی بریتانیا» و یا حتی «نوزایی» مشهود است) به چالش می‌کشد و موضوعاتی همچون نژادپرستی و بهره‌کشی را مطرح می‌کند... (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۳۵ و ۳۳۶).

بنابراین، متفکران معتقد به گذر از سیطره استعماری برای دفاع از فرهنگ خودی «به بررسی روند و پیامدهای جابه‌جایی فرهنگی و چگونگی دفاع آوارگان از دیدگاه فرهنگی خود می‌پردازد» (برتنز، ۱۳۸۸: ۲۵۶)؛ چنانکه هومی بهابها از نظریه‌پردازان برجسته پسااستعماری، بیان کرده است که:

چشم‌اندازهای پسااستعماری از دل شواهد استعماری کشورهای جهان سوم... نگاه انتقادی خود را حول مسائلی چون تفاوت فرهنگی، قدرت اجتماعی و تبعیض سیاسی سامان می‌دهد تا آن لحظات متعارض و متزلزل مدرنیته را نشان دهد (همان: ۲۵۶).

در اندیشه خودبرترانگاران غربی، هرگونه نگرش عقیدتی یا ایدئولوژیک حربه‌ای ایستا و ناکارآمد معرفی می‌شود؛ چنانکه در فرضیات شرق شناسانه بیشتر غربیان، اسلام و آموزه‌های آن مانع تحول اجتماعی مدرن شناخته شده است؛ همان‌گونه که ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) وجود نظام زاهدانه دینی، نبود قانون و نظام عقلانی، نبود آزادی و کار آزاد و نبود ساختار شهری را در الگوی اسلامی موجود، مانع تحقق نظام اجتماعی واقعی و مدرن می‌شناخت (رک: هال، ۱۳۸۶: ۱۰۸ و ۱۰۹). بر همین اساس بود که مارکس نیز جوامع آسیایی را به سبب ساختار اقتصادی سیاسی وظیفه‌خوارانه/موروثی فاقد پیش‌شرطهای تحقق جامعه مدرن می‌پنداشت؛ لذا باور داشت که تنها با ورود عناصر پویای سرمایه‌داری غرب و به تعبیری «استعمار سرمایه‌داری» به جوامع اسلامی و تبدیل این فرهنگ به ضرورت تاریخی، تحول و توسعه در جوامع آسیایی و آفریقایی میسر می‌شود (همان: ۱۱۱) و شاید سخنان آل احمد تعریضی آبرونیک بر همین دیدگاه مارکستی باشد که «غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو

مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه» (آل احمد، ۱۳۴۱: ۲۳)؛ با وجود این، نقد پسااستعماری در ادبیات به واکاوی عوامل و اشکال نفوذ فرهنگی غرب در ساحت‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ملت‌های مستعمره می‌پردازد و راهکارها و شگردهای غرب را برای هویت‌سازی مجازی و تصنعی مستعمرات و فرایند دیگری‌سازی بازگو می‌کند و تلاش اندیشمندان را در زبان و ادبیات ملی برای بازسازی فرهنگی و بازگشت به هویت بومی و تعریف خویش از دریچه نگاه خودی و رهایی از تعلیق بازنمایی و بازخوانی می‌نماید؛ زیرا از این دیدگاه، امپریالیسم فرهنگی با گسترده نفوذ خویش نه تنها باورها، ارزشها و سبک زندگی فردی، اجتماعی و اقتصادی را دگرگون می‌کند به زبان و آیین کشورهای مستعمره نیز حمله می‌برد. در این وادی به همان نسبتی که «کانونهای استعماری کوشیده‌اند با استفاده از زبان و ادبیات خود، فرهنگ خویش را در مستعمره‌ها بگسترانند» (ابجدیان، ۱۳۸۷: ۱۳۵)، استعمارستیزان نیز با طرح گفتمان ملی‌گرایانه و یا گفتمان بومی به کمک زبان و ادبیات ملی به مقابله با حربه‌های استعمار فرهنگی غرب روی می‌آوردند و با وجود اینکه رویکرد پاداستعماری آنها در روی مخالف گفتمان استعمار قرار دارد و به تعبیر جان مک لود^۷ با اینکه خود در بند تقابل مانده است به واسازی عوامل اساسی گفتمان تقابلی استعمارگران، مانند مرکز‌انگاری غرب/ حاشیه‌انگاری شرق، فرادستی غرب/ فرودستی دیگری، برتری نژادی و زبانی غرب/ بربریت دیگری و... می‌اندیشد (McLoed, 2007: 9-10).

با این مقدمات می‌توان مهمترین عوامل پسااستعماری را دو گزاره کلی و اساسی نخست، مبارزه با امپریالیسم فرهنگی و بازاندیشی در هویت بومی و دینی و دُدیگر، و اساسی تقابل فرادست/ فرودست در منظومه فکری اقبال و منفلوطی واکاوی کرد.

۳. عوامل پسااستعماری در اندیشه اقبال و منفلوطی

در میان قشرهای مختلف ملت‌های استعمارشده - که وظیفه خود را تبیین و نقد تاریخ،

فرهنگ، سنتها و تفسیر هویت بومی خود می‌دانند- (ر.ک: تاینسن، ۱۳۸۷: ۵۲۸) روشنفکران ادیب نقشی محوری دارند. اگر توجه کنیم که دو هدف اساسی و وظیفه اخلاقی نهاد روشنفکری «تقریر حقیقت» و «کاهش مرارت» است (نک: ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۶ و ۱۷)، کارکرد زبان و اندیشه اقبال و منفلوطی نیز چیزی جز تحقق این اهداف، یعنی بیان واقعیت روزگار و کاستن از دردها و رنجهای مردم خویش نیست. گویا قرار گرفتن اقبال و منفلوطی در بزنگاه تاریخ روشنفکری شبه‌قاره و مصر، رسالت اجتماعی و فرهنگی آن دو را در این مسیر، بیش از دیگران کرده است؛ از این رو، آن دو با احساس مسئولیت در برابر تاریخ، فرهنگ و اجتماع ملل مسلمان تلاش کرده‌اند با نگاه کارکردگرایانه به زبان و ادبیات ملی و به تعبیر دیگر با استفاده از ظرفیتهای زیباشناسانه و اقناعی زبان ادبی، جهان‌بینی و ایدئولوژی ضدامپریالیستی خویش را در راه بیداری عمومی و جلوگیری از استحاله فرهنگی در آثار خویش بازتاب دهند و در این راه گام بردارند.

۳-۱-۳ انگاره‌های پسااستعماری اقبال لاهوری

محمد اقبال لاهوری (۱۳۱۷-۱۲۵۶ه.ش / ۱۸۷۷-۱۹۳۸م.) از برجسته‌ترین روشنفکران مسلمان پاکستان در قرن بیستم است که به سبب احاطه بر آموزه‌های اسلامی و به دنبال آن تکمیل تحصیلات دانشگاهی در رشته‌های حقوق و فلسفه در آلمان و انگلستان و تسلط بر زبانهای آلمانی، انگلیسی، فارسی، عربی و اردو همچنین زندگی در دو دنیای شرق و غرب، جامعیت و دقتی بی‌نظیر در فهم روابط فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دنیای جدید داشت (ر.ک: صابر، ۱۳۸۸: ۶۷ تا ۷۱)

۳-۱-۱ مبارزه با امپریالیسم فرهنگی و بازاندیشی در هویت بومی و دینی

بیش عمیق و دانش سرشار اقبال در کنار فعالیتهای آزادیخواهانه و روشنگرانه‌اش، او را به مصلحی اجتماعی و منادی بیداری فکری- فرهنگی مردم استعمارشده شرق از جمله

ملل مسلمان بدل ساخته بود؛ چنانکه در کتاب «بازسازی اندیشه دینی در اسلام» مسیر حرکت انقلابی و نظام‌سازی فرهنگی ملل مسلمان را در برابر اضمحلال و استحاله در فرهنگ و تمدن غربی با بازگشت به مبانی فرهنگ اسلامی و بازاندیشی در بنیادهای فلسفی آن میسر می‌داند؛ زیرا به باور اقبال، اندیشه دینی در اسلام عملاً راکد و ایستا گشته و جهان اسلام بسرعت از نظر مادی و معنوی متمایل به غرب شده است؛ گرچه به عقیده اقبال ظاهراً به این تمایل، خطایی و خرده‌ای نمی‌توان گرفت؛ زیرا تکامل فرهنگ اروپایی در بعد عقلانیت خود مورد تأیید آموزه‌های اسلامی است. هراس اقبال بیشتر ناشی از ناکامی در فهم کنه حقیقت و سحرشدگی در رویارویی با ظواهر خیره کننده فرهنگ و تمدن اروپایی بود (ر.ک: اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۴۰ و ۴۱).

دست‌آورد این سحرشدگی چیزی جز خودفراموشی نیست؛ عاملی اساسی در سرگشتگی و گمگشتگی هویت و در پی آن از دست دادن پیشینه، تاریخ و فرهنگ ملی و دینی است. از همین رو، بزرگترین دغدغه اقبال تلاش برای بازاندیشی هویتی و خودیافتگی است. نگارش آثاری مانند «رموز خودی» و «اسرار بی خودی» با طرح جامعه آرمانی اقبال، گویای چنین دغدغه‌ای است. وی در «اسرار خودی» تأکید می‌ورزد که:

شرقیان بویژه مسلمانان شخصیت خود را گم، و «خویشتن» خویش را فراموش کرده و در نتیجه مجذوب و مرعوب غرب شده‌اند. اهل اسلام باید به اسراری نهفته پی برند که در «خودی» خود دارند و به نیروهای بالقوه و مغفوله‌ای که دارند، فعلیت بخشند و به جای رها کردن کارها به دست تقدیر، روی به کار و کوشش آورند (اقبال لاهوری، ۱۳۵۸: ۴۸).

برای این کار بازاندیشی در تاریخ و فرهنگ گذشته، مقدمه به شمار می‌آید. به باور او: تاریخ آن است که گذشته را به روشنی باز می‌آفریند؛ آینه‌ای است که منابع و دستاوردهای فرهنگی هر قوم را می‌نمایاند و سبب می‌شود تا جایگاه و نقشی را که آنها به طور کلی در پیشرفت بشر دارند، شناخته شود. اگر تاریخ بدرستی تجزیه و تحلیل شود، عاملی حیاتبخش است که به ملت، قدرت و اعتماد به نفس می‌بخشد و فردیت مردم جامعه را محکم و استوار می‌سازد. هر ملتی می‌تواند در دوره‌های

انحطاط با روی آوردن به سرچشمه‌های زلال و نیرو بخش فرهنگ گذشته خویش تاب و توانی تازه کسب کند و با اتکا به زمینه‌های این فرهنگ بر قدرت و شوکت خود بیفزاید. او فردگرایی را در دوره‌ای چنین بحرانی و وخیم، که عاملی بسیار باز دارنده است برای ملتی که می‌خواهد سربرآورد، خوار می‌شمارد و نیز به همین میزان از آزادی فکری بی‌ضابطه، که ارزشهای گذشته را نادیده می‌گیرد و سبب می‌شود تا ملتی مسیر درست زندگی را گم کند و به سراشیب فساد و بی‌بندوباری درافتد، دلزده است (سیدین، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

قوم روشن از سواد سرگذشت	خودشناس آمد ز یاد سرگذشت
سرگذشت او گر از یادش رود	باز اندر نیستی گم می‌شود
نسخه بود تو را ای هوشمند	ربط ایام آمده شیرازه بند
ربط ایام است ما را پیرهن	سوزنش حفظ روایات کهن
چيست تاريخ ای ز خود بیگانه‌ای؟	داستانی، قصه‌ای، افسانه‌ای؟
این تو را از خویشتن آگه کند	آشنای کار و مرد ره کند

(اقبال لاهوری، ۱۳۸۷: ۸۲)

از تفکرات تأثیرگذار اقبال برای ایجاد ضرورت بازاندیشی در سرگذشت تاریخی، تقویت احساس نوستالژیک با یادکرد از عظمت تاریخی و فرهنگی جهان اسلام در دوران پرفروغ خویش - قبل از رنسانس در غرب - است؛ او با اندیشه‌های تحول - خواهانه خویش به انسان شرقی ناامید و خودباخته، امید و اطمینان می‌دهد تا با یادکرد فرهنگ و تمدن ارزشمند پیشین، شوق بازرسیدن فرهنگ خودی را زنده کند؛ باشد که مستعمره‌شدگان، میراث شوم خودانگاری منفی و بیگانگی با فرهنگ بومی را - که رهاورد غرب بود - رها سازند و به فرهنگ از دست رفته یا فراموش گشته پیشاستعماری را بازیابند.

از نظر اقبال، خودشناسی ابتدای هر تحول و بازسازی است و از دید نقد پسااستعماری، این اندیشه عامل بنیادین تفکر پسااستعماری اقبال است. انتخاب زبان خطابی و پرسشگرانه - که با لحنی حماسی از نوع نگاه حماسه عرفانی مولانا همراه

است و به اعتباری شیوه غالب و سبک شخصی اقبال در انعکاس نگرش پسااستعماری و بازتعریف هویتی جامعه‌ی شرقی است- نقش زبان هنر را در انتقال گفتمان و اقتدار فرهنگ بومی-اسلامی نشان می‌دهد:

تو می‌گویی مرا از «من» خبر کن
 تو را گفتم که ربط جان و تن چیست
 سفر در خویش؟ زادن بی اب و مام
 ولی این راز را گفتن محال است
 چه گویم از «من» و از توش و تابش
 نشیمن را دل آدم نهاد است
 جدا از غیر و هم وابسته غیر
 به زندان است و آزاد است! این چیست؟
 چراغی در میان سینه توست
 مشو غافل که تو او را امینی

چه معنی دارد «اندر خود سفر کن؟»
 سفر در خود کن و بنگر که «من» چیست
 ثریا را گرفتن از لب بام.
 که دیدن شیشه و گرفتن سفال است
 کندان‌اعرضنا سی نقاش...
 نصیب مشت خاکی اوفتاد است
 گم اندر خویش، هم پیوسته غیر...
 کمند و صید و صیاد است! این چیست
 چه نور است اینکه در آینه توست
 چه نادانی که سوی خود نبینی!

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۹: ۹۹-۱۰۹)

به عقیده او دلستن به مظاهر تمدنی غرب بویژه گرایش به فرهنگ و زبان انگلیسی مسلمانان را به قید بندگی غرب در خواهد آورد؛ زیرا دلستن و تمایل به زبان بیگانه با کم‌توجهی به زبانهای همراه خواهد بود که قرن‌ها ظرف گفتمان فرهنگی ملت‌های مستعمره را برعهده داشته است. استمرار چنین جریان‌ها، موجب می‌شود که مردم کشورهای اسلامی دیگر نتوانند از هویت فرهنگی خویش حفاظت کنند؛ زیرا با پذیرش زبان و فرهنگ انگلیسی در شبه‌قاره عملاً شاهد دوقارگی فرهنگی و به تعبیر منتقدان پسااستعماری «بی‌آشیانی»^۸ شده بود. بی‌آشیانگی، یعنی اینکه با وجود به سر بردن در وطن، احساس غربت کنیم و به نوعی بحران روانی ناشی از تعلیق میان دو فرهنگ خودی و فرهنگ استعماری گرفتار گردیم (تایسن، ۱۳۸۷: ۵۳۶). در این وادی به باور اقبال نیز- همانند دیگر نویسندگان و روشنفکران ملل استعمارشده- برای رد ایدئولوژی استعماری و بازگشت به فرهنگ پیشاستعماری خود، چاره‌ای جز بهره‌گیری از ظرفیتهای زبانهای بومی نیست. رویکرد عملی اقبال به استفاده از زبان و ادبیات فارسی

برای طرح اندیشه‌های کلیدی خویش - با اینکه پیشتر چند هزار بیت به زبان اردو سروده بود- آگاهی او را از این واقعیت و نقشه استعماری برای مبارزه با زبانهای بومی از جمله زبان فارسی و حذف میراث مشترک زبانی و مظاهر فرهنگ ایرانی-اسلامی در کشورهای مثل پاکستان و هندوستان نشان می‌دهد؛ لذا عملاً با سرودن منظومه‌های «اسرار خودی»، «رموز بی خودی»، «زبور عجم»، «گلشن راز جدید»، «چه باید کرد»، «ارمغان حجاز»، «می باقی»، «پیام مشرق»، «افکار» و «جاویدنامه» ندای «گرچه هندی در عذوبت شکر است/ طرز گفتار دری شیرین تر است» سر می‌دهد. از این رو، شعر فارسی برای اقبال می‌تواند ضمن تقویت حس همبستگی کشورهای شبه‌قاره (به‌ویژه هند و پاکستان) با کشورهای فارسی زبان مثل ایران، تاجیکستان و افغانستان شگردهای استعمار را برای ریشه‌دواندن در فرهنگ مردم شبه‌قاره و استحاله‌ی فرهنگی آنها برملا سازد. تقابل اقبال با مخالفان غربگرا - که احیای زبان فارسی را از سوی وی بر نمی‌تافتند - و پاسخ او در مثنوی «اسرار خودی»، که آزادانه بیان می‌کرد: «پارسی از رفعت اندیشه‌ام/ در خورد با فطرت اندیشه‌ام»، نشانه همین خودآگاهی راستین در وجود اقبال است. پس همان‌گونه که به زعم فرانتس فانون^۹ گام نخست گفتمان پسااستعماری تلاش برای رساندن صدا و معرفی هویت ملی به دست خویش است (Barry, 2008: 193)، زبان فارسی برای اقبال، بهترین بستر انعکاس صدا، اندیشه و هویت مردم شرق بویژه مردم مسلمان پاکستان، هندوستان، ایران، افغانستان و... در برابر جور امپریالیسم فرهنگی غرب است.

اقبال لاهوری، صوفیگری و تمسک به عقاید اشرافی افلاطون را - با وجود سرچشمه‌های عرفان غنی برآمده از متن آموزه‌های قرآنی و روایی - حربه غرب برای گمراه کردن شرقیان و ترجیح دنیاگریزی افراطی در برابر توجه به پیشرفت مادی برای رسیدن به معنویت و آخرت آبادتر می‌دانست. البته نفی توجه به اندیشه‌های افلاطونی، نوعی یونانی‌ستیزی (غرب‌ستیزی) و نفی آموزه‌های فکری و اندیشگانی غرب نیز به شمار می‌رود؛ افکاری که موجبات انحطاط فرهنگی و هویت‌زدایی از جوامع اسلامی می‌گردد. به عقیده اقبال غیرواقعی خواندن جهان واقع از سوی افلاطون - پدر تاریخ تفکر غرب - در واقع از یک سو، زمینه‌گرایش به افکار صوفیگری است؛ زیرا صوفیه نیز

جهان واقع را غیر واقعی می‌خوانند و از دیگر سو، زمینه گسترش تفکر نیهیلیستی غرب در جوامع شرقی می‌گردد:

راهب دیرینه افلاطون حکیم
 رخس او در ظلمت معقول گم
 آن چنان افسوس نامحسوس خورد
 گفت سر زندگی در مردن است
 بر تخیلهای ما فرمانرواست
 گوسفندی در لباس آدم است
 عقل خود را بر سر گردون رساند
 کار او تحلیل اجزای حیات
 فکر افلاطون زیان را سود گفت
 فطرتش خوابید و خوابی آفرید
 بس که از ذوق عمل محروم بود

از گروه گوسفندان قدیم
 در کهستان وجود افکنده سم
 اعتبار از دست و چشم و گوش برد
 شمع را صد جلوه از افسردن است
 جام او خواب آور و گیتی ریاست
 حکم او بر جان صوفی محکم است
 عالم اسباب را افسانه خواند
 قطع شاخ سرو رعنای حیات
 حکمت او بود را نابود گفت
 چشم هوش او سرابی آفرید
 جان او وارفته معدوم بود
 (نک: بقایای ماکان، ۱۳۷۹: ۱۱۵)

۲-۱-۳ و اساسی تفکر تقابلی فرادست/ فرودست استعمار

اقبال در برابر تفاخر و تکبر غربیان - که همواره «خود» را متمدن و «دیگران» را وحشی و بی‌تمدن می‌خواندند- تلاش کرده است با تقویت احساسات نوستالژیک بین مخاطبان مسلمان، ضمن واسازی تقابلی «غرب/ شرق»، تلاش غرب را برای تلقین بی‌ثمرگی فرهنگی ملل مسلمان در تاریخ تکامل بشر، و غفلت و خودفراموشی در بین ملل مسلمان عقیم سازد؛ زیرا اقبال بخوبی درک کرده بود که «ملتهای تحت استعمار دقیقاً به این دلیل که به اینان گفته‌اند که پیش از استعمار آنها تمدنی نداشته‌اند، نیازمند کشف و ابزار تمدن پیشااستعماریشان هستند. استعمارگران مدعی بودند که بومیان تا پیش از استعمار در بربریت به سر می‌بردند و آداب و رسوم و نظام حکومتی و دین را

یا اصلاً نداشتند یا اگر داشتند در برابر تمدن «برتری»، که اروپاییان پیش رویشان نهادند، ارزش حفظ کردن نداشت» (تایسن، ۱۳۸۷: ۵۳۹)؛ لذا مردم شرق بویژه مسلمانان را به بومی‌گرایی^۱؛ یعنی تلاش برای زدودن آثار استعمارشدگی و بازاندیشی در ماهیت تاریخی و تمدنی خویش و بازسازی ارزشهای دینی و هویت اسلامی فرامی‌خواند:

یاد ایامی که سیف‌روزگار
تخم دین در کشت دلها کاشتیم
ناخن ما عقده دنیا گشاد از
غرور و نخوت و کبر و منی جام
ما هم زیب محفل بوده است عصر
نو از جلوه‌ها آراسته
کشت حق سیراب گشت از خون ما
عالم از ما صاحب تکبیر شد
حرف اقرار حق به ما تعلیم کرد
گرچه رفت از دست ما تاج و نگین
در نگاه تو زیانکاریم ما
در دل حق سر مکنونیم ما
مهر و مه روشن ز تاب ما هنوز
ذات ما آینه ذات حق است

با توانا دستی ما بود یار
پرده از رخسار حق برداشتیم
بخت‌این خاک از سجود ما گشاد...
طعنه بر ناداری ما می‌زنی
سینه ما صاحب دل بوده است
از غبار پای ما برخاسته
حق پرستان جهان ممنون ما
از گل ما کعبه‌ها تعمیر شد
رزق خویش از دست ما تقسیم کرد
ما گدایان را به چشم کم مبین
کهنه‌پنداریم ما خواریم ما..
وارث موسی و هارونیم ما
برقها دارد سحاب ما هنوز
هستی مسلم ز آیات حق است

(همان: ۴۷)

برای رسیدن به این خودشناسی، چاره‌ای جز رهایی از مرعوب‌شدن در برابر دیگران و پرهیز از کوچک شمردن خویش و دست‌کشیدن از زندگی مقلدانه غربی نیست. به نظر اقبال، یکی از نتایج خودشناسی، گریز از در یوزگی و عرض حاجت نزد دیگران و بیگانگان است (اقبال لاهوری، ۱۳۵۸: ۵). برای این منظور به خوداتکایی و تکیه به داشته‌ها

و تواناییهای ملی و فرهنگی خویش در تولید نیازها و رفع نیازهای دنیوی بدون اظهار نیاز به بیگانگان توصیه می‌کند.

اقبال جنبه‌های صرفاً ظاهری و جلوه‌های هیجان‌انگیز تمدن غرب را بشدت طرد می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او پدیده‌های فریبنده تمدن غرب با ارزشهای بنیادی فرهنگ خودی در تضاد است و نه تنها مناعت طبعمان را از بین می‌برد، تجدد و پیشرفتی را هم که عرضه می‌کند، کاملاً دروغین است. اقبال از جوانان تحصیل کرده می‌خواهد که به خود متکی باشند. او کسانی را که دست تکدی در برابر غیر دراز، و با چنین منش شرم‌آوری به بشریت و انسان شرقی اهانت می‌کنند، نکوهش می‌کند؛ زیرا آنان فردیت آدمی را چندان ضعیف می‌سازند که بازسازی آن به آسانی ممکن نیست (به نقل از سیدین، ۱۳۷۹: ۵۶ و ۵۷).

وی برای رسیدن به بازتعریف فرهنگی و احیای تفکر بومی - اسلامی چاره‌ای جز

نکوهش غربگرایان و غربزدگان و رهایی از بند احساس کهنتری و نیاز ندارد:

ای اسیر رنگ، پاک از رنگ شو	مؤمن خود، کافر افرنگ شو
رشته سود و زیان در دست توست	آبروی خاوران در دست توست...
دانی از افرنگ و از کار افرنگ	تا کجا در قید زنار افرنگ
زخم ازو نشتر ازو سوزن ازو	ما و جوی خون و امید رفو...
آن جهانبانی که هم سوداگر است	بر زبانش خیر و اندر دل شر است
گر تو می‌دانی حسابش را درست	از حریرش نرمتر کرباس توست
بی‌نیاز از کارگاه او گذر	در زمستان پوستین او مخیر
کشتن بی‌حرب و ضرب آیین اوست	مرگها در گردش ماشین اوست
بوریاى خود به قالبینش مده	بیدق خود را به فرزینش مده...
صد گره افکنده‌ای در کار خویش	از قماش او مکن دستار خویش

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۴۱۱ و ۴۱۲)

به عقیده اقبال، یکی از عوامل اساسی استقلال ملی تلاش برای خودکفایی اقتصادی است؛ زیرا او معتقد است هرگونه نیاز اقتصادی به غرب مقدمه استعمار و استثمار ملل شرقی و عاملی برای فرودست‌انگاری است. بی‌شک سلطه اقتصادی غرب بر ملل

مسلمان به امپریالیسم فرهنگی منجر خواهد شد؛ زیرا جایگزین کردن، خوراک، پوشاک، آداب، شیوه‌های سرگرمی و ارزشهای فرهنگی غرب فرادست بر اقتصاد ملتهای ضعیف به درونی شدن هنجارها و ارزشهای استعمار منتهی می‌شود (ر.ک: تایسن، ۱۳۸۷: ۵۴۴). در نقد پسااستعماری سلطه اقتصادی و سیاسی ابزار راهبرد هژمونی فرهنگی استعمار به شمار می‌رود؛ گفتمانی که با نفی هویت مستقل مردم آفریقا و آسیا و القای احساس فرودستی فرهنگی و اخلاقی در برابر غرب همراه است (ر.ک: بوین و رطانسی، ۱۳۸۰: ۴۱۶)؛ از همین روست که اقبال نه تنها تقلید کورکورانه از غرب را نکوهش می‌کند، کسب استقلال اقتصادی و دانش و علم را لازمه رهایی از احساس فرودستی و بی‌هویتی (رهایی از پیامد امپریالیسم فرهنگی) می‌خواند؛ چنانکه در جاویدنامه می‌آورد:

شرق را از خود برد تقلید غرب	باید این اقوام را تنقید غرب
قوت مغرب نه از چنگ و رباب	نی ز رقص دختران بی‌حجاب...
محکمی او نه از لادینی است	نی فروغش از خط لاتینی است از
قوت افرنگ از علم و فن است	همین آتش چراغش روشن است...
علم و فن را ای جوان شوخ‌وشنگ	مغز می‌باید نه ملبوس فرنگ
بنده افرنگ از ذوق نمود	می‌برد از غریبان رقص و سرود
نقد جان خویش دربازد به لهُو	علم دشوار است می‌سازد به لهُو

(اقبال لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۶۹ و ۳۷۰)

۳-۲ مصطفی لطفی منفلوطی و نگرش پسااستعماری در آثار او

۳-۲-۱ گذری بر اندیشه و سبک آثار منفلوطی

با حمله ناپلئون به مصر و اشغال این کشور در سال ۱۷۹۸م. سیطره امپراتوری عثمانی بر مصر پایان یافت. در واقع با حضور فرانسویان در مصر، تاریخ نهضت ادبیات عربی آغاز می‌شود.

ادبیاتی که در عصر ممالیک و عثمانی به فروترین سطح خود در شعر و نثر رسیده بود. از این زمان به بعد، ادیبان عرب راه تجدد و نوگرایی را در پیش گرفتند و با

گسترش مدارس و مؤسسات آموزش عالی و عازم شدن دانشجویان از مصر و دیگر کشورهای عربی به غرب، علم و ادب در میان تحصیل‌کردگان و قشرهای عادی مردم گسترش یافت و راه تعالی را در پیش گرفت (یعقوب، ۱۹۸۸: ۹۱).

علاوه بر آن، «حضور مستشرقان و ارتباط با فرهنگ اروپایی، مهاجرت اعراب از لبنان و سوریه به اروپا و امریکای شمالی، راه‌اندازی روزنامه‌های عربی و چاپ دیوانهای قدیم... تشکیل انجمن‌های علمی و ادبی و ترجمه آثار ادبی اروپایی و... در شکل‌گیری نهضت ادبی در سرزمینهای عربی بویژه مصر تأثیری بسزا داشت.» (الأستر، ۱۹۸۳: ۲ و ۳). مصطفی لطفی منفلوطی (۱۹۲۴-۱۸۷۲/م ۱۲۹۳-۱۳۴۳ش) یکی از همین پیشگامان نهضت تازه ادبی در مصر بود. وی -که تحصیل کرده «الأزهر» بود- با وجود مطالعه در دیوان بسیاری از شاعران قدیم عرب، حیات ادبی خود را به عنوان نویسنده و شاعر از ۱۹۰۷م. آغاز کرد (المعوش، ۲۰۱۱: ۱۸۸).

منفلوطی، ادیبی خوش ذوق و پیشتاز اسلوب نثر جدید در ادبیات عربی بود و اگرچه مستقیم از فرهنگ و ادبیات غربی استفاده‌ای نکرد به سبب طبع سلیم و ذوق اصیل و مطالعه رمانهای غربی، که به زبان عربی ترجمه شده بود، تعریف و شناختی مناسب از ادبیات یافت (الدسوقی، ۱۹۵۰: ۲۱۹). از دید او، غایت ادبیات انتقال حس و پیام ادیب به خواننده و مخاطب است تا آنها را نیز در تجربه و حس شخصی خویش سهیم گرداند (همان: ۲۲۱). وی در عرصه شعر توفیقی چندان نداشت و به ناچار در همان قالب نئوکلاسیکی، «که در سایه بزرگانی مانند احمد شوقی و دیگر محافظه‌کاران بود، قصاید بسیاری آفرید؛ اما با روی آوردن به نثر راه تغییر و دگردیدی در فضای ادبی رافراهم دید (الجیوسی، ۲۰۰۷: ۱۹۴)؛ زیرا پیش از منفلوطی، اسلوب حاکم بر نثر اسلوبی آکنده از سجع و صنایع لفظی بود، لکن وی تحت تأثیر عواملی مانند ۱. آشنایی کامل با ادبیات سنتی ۲. آگاهی نسبت به اسلوبهای داستان‌نویسی اروپایی ۳. آشنایی با مصلحان دینی - اجتماعی مانند محمد عبده ۴. آگاهی کامل با اوضاع اجتماعی جوانان ۵. احساسات رقیق و عاطفه جوشان، اسلوبی تازه پدید آورد که بر معنی و صورت‌پردازی استوار بود

(المعوش، ۲۰۱۱: ۲۰۱ و ۲۰۲).

نوشته‌های وی الهام گرفته و برآمده از اوضاع اجتماعی مصر با همه کاستی‌هایش و تحت تأثیر از سبک داستان‌نویسی فرانسه و نویسندگانی مانند فرانسوا کوپه، ادمن روستان، الفونس کار، برناردن دوسن پیر و آگاهی کامل نسبت به اسلوبهای نویسندگی در غرب و شرق عربی بود (فاخوری، ۱۳۸۳: ۱۰۸۲).

علاوه بر آن، برخی از پژوهشگران مانند «گیپ» درباره سبک آثار منفلوطی می‌آورد: آثار او از یک سو نشاندهنده تأثیر پذیریش از مکتب سوری بویژه فرح انطون بود (چون او با هیچ‌یک از زبانهای اروپایی آشنایی نداشت) و از دیگرسو نشاندهنده تأثیر پذیرفتن او از نهضت اصلاح‌طلبی مذهبی و اسلام‌دوستی و قیام ملی‌گرایان مصری بود. چنین می‌نماید که او تمام گرایشهای ناقص و ضد و نقیض زمان خود را خلاصه کرده باشد؛ حملات سخت محافظه‌کاران و تجددطلبان را برانگیخت و تا به امروز به صورت یکی از پرخواننده‌ترین آثار ادبی نو عرب پاییده است... منفلوطی مدیون هیچ نوع نظریه روانشناسانه نبود و حتی فن ادبی خاصی را هم انتخاب نکرده بود، او با مراجعه به قریحه بومی خود و سبک و زبان یک محقق مصری و بدون اعتنا به تناقض‌گویی با صداقتی خاص به خودش مراجعه کرد و آنچه را در دل داشت، روی کاغذ آورد؛ می‌توان گفت که مفاهیم دنیای بسته مصر قبل از جنگ، ذهن و زبان و اندیشه منفلوطی را پرکرده بود (گیپ، ۱۳۶۶: ۳۵).

منفلوطی با درآمیختن افکار تمدن و ادبیات غربی و اسلوب اصیل عربی و با تکیه بر «نبوغ و استعداد داستان نویسی خود، روشی تازه پی افکند. نبوغ وی در موقعی به ظهور رسید که دنیای قصه‌نویسی عربی خالی از نویسنده‌ای نوآور بود؛ زیرا برخی به سبک قدیم و برخی نیز به طور کامل تحت تأثیر از غرب به خلق آثار خویش می‌پرداختند (الجیوشی، ۲۰۰۷: ۱۹۱)؛ اما مهمترین نکته در شهرت و توفیق وی، انطباق عواطف موجود در داستانهایش با احساسات نسل تحصیل‌کرده در عین حال ناامید و منتظر تغییرات اجتماعی است؛ نسلی جوان که در قصه‌های وی پژواک خواسته‌ها و دلگرایهای خود را شاهد بودند (همان: ۱۹۳)؛ در حالی که حتی شعرهای منفلوطی پاسخگوی نیاز جامعه برای تغییر یا توصیف احساسات سرخورده نسل جدید نبود؛ به

تعبیری دیگر، احساسات و عواطف رومانتیکی قصه‌های منفلوطی مصادف شد با تبلور احساسات در میان جوانان مصری که در خود با قهرمانان قصه‌های او احساس همذات پنداری می‌کردند.

منفلوطی - که از دوستان و مریدان شیخ محمد عبده، هنگام تحصیل در الأزهر بود - در آثار دیگر نظیر «العبرات»، «النظرات»، «الفضیله»، «فی سبیل التاج»، «الشاعر» و... و مقالات مختلف خویش به تصویر احوال اجتماعی و مصائب و دغدغه‌های مردم پرداخت و ارتقای سطح اخلاق و کنش اجتماعی را خواستار شد (المعوش، ۲۰۱۱: ۱۹۳)؛ چنانکه با قائل شدن رسالتی اجتماعی و اصلاحگرانه برای خویش می‌نویسد: «اگر بخواهیم به اصلاح اجتماع پردازیم باید با [پرچم] مدنیت شرقی و نه تمدن غربی، وارد میدان اصلاحات شویم... در این راه باید از تمدنهای شرقی... و از قرآن کریم و سخنان پیامبر و حکیمان مشرق زمین... بهره بجوییم» (همان: ۲۰۰)

گویا وی ابتدا تحت تأثیر جریان رمانتیستی شعر می‌گفت؛ اما به سبب نتایج منفی حضور این مکتب در مصر - که به نوعی جامعه عربی را از جهان واقع دور می‌داشت - کم‌کم به رمانتیسم اجتماعی و گاه رئالیسم روی آورد؛ گفتمانی که ظرفیت انتقادی و اعتراضی بیشتری به منفلوطی برای طرح مسائل جامعه استعمار شده مصر می‌داد. در واقع، سیطره نزدیک به یک قرن رمانتیسم به همراه انعقاد و گسترش فرهنگ غربی، که حاصل فعالیت استعمار بود بتدریج موجبات دلزدگی روشنفکران عرب شد و آنان بویژه روشنفکران مصری را به بیداری و مبارزه کشانده بود؛ کشوری که بیشتر و بیشتر از دیگر کشورها در تقاطع دیالکتیک غرب با دنیای دیگر یعنی آسیا و آفریقا قرار داشت. این تردید و دلزدگی با شکست جریان لیبرالیسم و تنزل موقعیت دموکراسی در غرب به سبب جنگهای جهانی، اندیشمندان عرب را به سوی بازگشت و اتکا به میراثهای بومی کشاند.

۲-۲-۳ انگاره‌های پسااستعماری منفلوطی

۱-۲-۲-۳ مبارزه با امپریالیسم فرهنگی و بازاندیشی در هویت بومی و دینی
 ظهور و تحول اندیشه‌های منفلوطی، محصول بیداری فکری و استمرار جریان فکری

بود که پیشتر از رهگذر جریان‌سازی ادوارد سعید و شیخ محمد عبده در جهان عرب ایجاد شده بود؛ جنبش زاینده که در ظهور و بروز جریانهای فکری- فرهنگی دیگر در جهان عرب مستقیم یا غیرمستقیم نقش داشت. شکل‌گیری ادبیات تعهد و التزام در امثال سهیل ادیس- که به بازنگری در خویشتن عربی- اسلامی و نفی فرهنگ غربی دعوت می‌کرد- یکی از رویشهای این جریان‌سازی است.

آنچه در باب منفلوطی برجسته می‌نماید، بازآفرینی و بازنویسی مداخله‌گرانه او در داستانهای غربی از یک سو و داستانهای شخصی خود او به‌منظور هماهنگی داستان با سطح فرهنگ و آگاهی توده‌هاست (ر.ک: غنیمی هلال، ۱۹۶۲: ۲۴۴)؛ رویکردی که بی‌گمان حاکی از گفتمان پسااستعماری اوست. معناندیشی و آگاهی گسترده منفلوطی نسبت به مسائل اجتماعی- سیاسی روز غرب و جهان عرب، بستر طرح واقعیت تفکر غربی و هشدار نسبت به کیفیت نفوذ تفکر غربی و تهاجمی در زبان و فرهنگ مصر به طور اخص و جهان عرب به طور عام شد. وی در آثار خویش تلاش می‌کرد نشان دهد که چگونه مدنیت غربی همه چیز را به فساد کشانده و سرآغاز ظلم و فساد در جامعه شده است. به باور او، مدنیت ترویج شده غربی دینداران و حاکمان را فاسد و منحرف کرده و برای جامعه چیزی جز بدبختی و ویرانی نداشته است (همان: ۱۹۷). گویا منفلوطی همانند هومی بهابها حاکمیت رژیمهای جبار نظامیگرا را جلوه‌ای از تلاش استعمار برای «دیگری‌سازی» ملل شرقی و افریقایی برای اهریمنی خواندن ملت‌های تحت سلطه غرب می‌داند (ر.ک: تاینس، ۱۳۸۷: ۵۴۸).

دیدگاه او نسبت به شهرنشینی مدرن بویژه از نوع غربی آن- که باعث پرده‌دریهای اخلاقی و نابسامانیهای اجتماعی می‌شود- یأس آور می‌نماید. از همین رو، آثار وی آکنده از اندوه و درد و مبارزه با استبداد و ظلم‌ستیزی است (المعوش، ۲۰۱۱: ۱۸۹). نگرانی او از غربزدگی و خودباختگی نسل جوان، جهان فکری او را گاه به‌سوی نمایش نتایج این از خودباختگی- که همان مرگ هویتی و معرفتی است- به سبک و سیاق ناتورالیستی

کشاند. بدبینی و تنفر او نسبت به مدنیت غربی بخوبی در آثار داستانی وی مشهود است؛ چنانکه پناه‌بردن شخصیت‌های داستانی او به مرگ، گاه نمایش نوعی بدبینی نسبت به تمدن غربی و ایجاد تنفر از دنیای تزویر و فریبنده غرب است. در این نگرش، مرگ در دید نویسنده از حیات بهتر است. مرگ در داستانهای منفلوطی معانی مختلفی دارد؛ مثل مرگ ارزشها، مرگ دورانی که کشور تحت سلطه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب نبوده، مرگ اخلاق، شرف، غیرت و مردانگی. یأس و ناامیدی از پیامدهای این تمدن مرگ‌اندیش و بدبین است؛ چنانکه در بخشی از داستان «شهدا»، نویسنده حال و هوای مردم زمان خویش را توصیف می‌کند که با از دست دادن امید به زندگی و نداشتن آرمان و هدف، مبهوط و حیران مانده‌اند و راه نجاتی برای خویش نمی‌بینند و دنیا را تیره و تار می‌بینند و باور قلبی آنان این آن است که سعادت در این دنیا دست‌نیافتنی است؛ در نتیجه به جای کنشگری به شخصیت‌هایی کنش‌پذیر بدل می‌شوند که در بند تقدیرگرایی و امانده‌اند و امیدی به تحول و نجات ندارند؛ اتفاقی که یکی از اهداف سیطره فکری و فرهنگی استعمار به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر، زمانی که مردمی امید خویش را از دست بدهند، دیگر به هیچ عنوان نمی‌توانند در خود تغییری ایجاد کنند و از سستی و رخوت بیرون بیایند و همچون مرده‌ای متحرک هستند و این اوضاعی مطلوب استعمار است؛ زیرا مردمی که امید ندارند، انگیزه‌ای هم ندارند پس هرآنچه را استعمار برایشان رقم بزند، بدون هیچ چون و چرایی می‌پذیرند. این ناامیدی و اضطراب در سخنان شخصیت‌های داستان «شهدا» مشهود است:

در دنیایی بین مرگ و زندگی قرار داشت؛ نه شاد می‌شد و نه غمگین؛ نه از گذشته چیزی به یاد داشت و نه به آینده امیدی داشت؛ حتی نمی‌دانست که خودش تکه سنگی است یا جزئی از تاریکی؛ مرده‌ای متحرک است یا سایه‌ای در تاریکی، وهم و خیالی است یا عدم؟... (منفلوطی، د.تا: ۱۰)

نگرش بدبینانه شخصیت‌های منفلوطی، پایانی بدون دین، قداست و معنویت و در عین حال، دنیاگريزانه را برای مخاطبان به تصویر می‌کشد که نه نمایش خواسته درونی

منفلوطی که نهیبی بر مخاطبان مصری و ترسیم وحشتناک دنیای آینده ناشی از حضور عقاید غربی و استعماری است؛ غربی که تقدیرگرایی و صوفی‌مشربی را بیش از عقلگرایی و خردورزی دینی و فلسفی برای مصریان و جوامع مسلمان تبلیغ و ترویج می‌کرد:

مادرم در حضور او مرا صدا کرد و گفت «دخترم. مادرم مرا برای تجربه کردن بدبختی‌های دنیا به دنیا آورد. گمان می‌کنم من هم تو را برای همین به دنیا آورده‌ام. ما در این دنیا بدبخت آفریده شده‌ایم و همین برای تیره بختی ما کافی است... (همان: ۱۸).

منفلوطی یکی از علت‌های غربزدگی مردم را رفتار التقاطی روحانیان متحجر و ناآگاه به مقتضیات زمان نیز می‌داند؛ لذا به شدت از رهبران و مفتیان مصری انتقاد می‌کند؛ زیرا برای دین و مذهب نگران است و می‌ترسد که مبدا دانش‌پژوهان علوم دینی درگیر نظریات فلسفی ماتریالیستی تمدن جدید غرب شوند:

ای مردان دیندار. این نمونه‌ای از جنایت‌هایی است که شما روی زمین مرتکب می‌شوید؛ برایتان بس نیست. شما امر ازدواج را در اختیار گرفته‌اید؛ هرچه را نمی‌خواهید حرام می‌دانید و هرچه را می‌خواهید حلال می‌شمارید؟... ای دینداران شما فکر می‌کنید که ما فقط برای این آفریده شده‌ایم که از تاریکی رحم به ظلمت دیر و از آنجا به تاریکی قبر سفر کنیم؟ اگر چنین باشد چه زندگی بیهوده‌ای و چه خلقت بی‌ارزشی... ای سنگدلان زورگو. از چه زمانی شأن و مرتبه حیوان و جماد از مرتبه انسان ناطق بالاتر و سزاوارتر از انسان بر نعمت عشق و زندگی بوده‌اند... در برابر شما چاره‌ای جز مقاومت نداریم؛ باید سد رهاگان شویم تا باقی مانده دل و عقل آنها را به تباهی نکشانید. ما تنها خدا را می‌پرستیم و هرگز به او شرک نمی‌ورزیم؛ برای یافتن راهمان به سوی او نیز به هیچ راهنمایی جز خودش نیاز نداریم (همان: ۱۹ تا ۲۱).

منفلوطی برای رهایی از غلبه فرهنگی و فکری دنیای غرب و برای بازسازی معرفتی و هویتی، چاره‌ای جز شبیه‌سازی ایجاد حس همذات‌پنداری نداشته است؛ لذا به بازسازی شخصیت‌های غربزده در داستان‌هایش می‌پردازد؛ چراکه در رویکرد

پسااستعماری جدا از آسیبهای حضور مستقیم استعمار، گاه آسیب نفوذ با واسطه فرهنگ استعماری از رهگذر شخصیت‌های غریزده و هویت‌باخته جدیتر و مهمتر است و از نمودهای امپریالیسم فرهنگی به شمار می‌آید. از دید او بهترین راه تحریف فکری - فرهنگی جوامع هدف، بهره‌گیری از ظرفیتهای نظام آموزشی است. تسلط بر نظام آموزشی ملتهای استعمارشده با ایجاد جاذبه‌های فکری بویژه از طریق تحصیل‌کردگان یا تربیت‌شدگان مکاتب غربی، آسانتر می‌تواند به استحاله فکری و فرهنگی ملل مسلمان کمک کند. اقتباس مصریان از کلاسهای آموزش رقص غربیان، تعطیلی روزهای یکشنبه، پوشیدن لباس شهرت غربی و... نشانه‌های نفوذ چنین جریان خزنده و مخرب در میان ملت مصر است. منفلوطی در ابتدای داستان «حجاب» با ترسیم شخصیت غرب‌زده و تربیت‌شده در مکتب غرب و انتقاد از تغییرات بنیادین او پس از زندگی در زیست‌بوم غرب، مخاطبان را از پیامد منفی نفوذ فرهنگ غربی از جانب هموطنان غرب‌زده آگاه می‌سازد:

وی وقتی که به اروپا رفت، تمام خصوصیاتش را می‌شناختیم. چندسالی را در آنجا اقامت کرد و آن زمان که بازگشت، دیگر آن اخلاقی که در او سراغ داشتیم، دیگر نبود. زندگی در اروپا روحش را چنان ستیزه‌خو و ناسازگار کرده بود که اجازه حتی نیم‌نگاهی به زیردستان را به او نمی‌داد. با ذهنی لبریز از حکمت و اندیشه رفت؛ اما با سری چون پیکره‌ای سوراخ شده برگشته بود که چیزی جز جریان هوا آن را پر نمی‌کرد. پیش از رفتنش چیزی برای او در دنیا با ارزشتر از دین و وطنش وجود نداشت و هنگامی که بازگشت دین و وطنش از هر چیزی خوارتر می‌نمود... جایگاه غرب در وجودشان، همانند چهره‌ای است در برابر آینه که با کنار رفتن چهره نقش آن تصویر و خیال از بین می‌رود (منفلوطی، ۲۰۰۰: ۳۷).

به عقیده منفلوطی راه رهایی از دین‌زدایی و ملیت‌ستیزی وارداتی، تربیت صحیح و پایبندی به هویت ملی و دینی است. به همین دلیل، حضور بی‌قاعده زنان در اجتماع، نفی نقش مادرانه آنان و تحمیل دنیای مردانه همزمان با کنار گذاشتن مظاهر فرهنگ دینی، مثل حجاب، اساسی‌ترین عامل در آسان‌سازی و تسریع روند غربی‌سازی و انحراف

و تحریف در فرهنگ بومی در نتیجه بحران هویتی ملت مصر است:

این چه حرص و ولعی است درباره زن؟ و این چه صحبتی است درباره آزادی، قید و بند و حجاب او؟ گویی تمامی وظایفشان را در برابر مردم انجام داده‌اید و فقط این مانده که باقی این نعمتها را بر سر دیگران سرازیر کنید. قبل از تربیت و تهذیب زنان، مردانتان را بسازید و تربیت کنید و چون از تربیت مردانتان بازماندید بی‌شک در تربیت و پرورش زنانتان بسیار درمانده‌تر خواهید بود... شما او را در میدان جدال زندگی به مخاطره انداخته‌اید و او را وارد مهلکه‌ای کرده‌اید که نمی‌دانید که به سودتان خواهد بود یا نه و آیا با این کار به او سود می‌رسانید یا متحمل ضررش می‌کنید؟ اما من می‌دانم که از زیانمندان خواهید بود... بانوی مصری، روزگاری را آرام و مطمئن در خانه‌اش زندگی می‌کرد و از خود و زندگی‌اش خرسند بود؛ اوج سعادت را در ادای وظایف و مهر ورزیدن به فرزندان می‌دانست. همچنین نشستن در کنار همسر و همدلی با او برایش نهایت سعادت و خوشبختی بود. وی همچنین نهایت بزرگواری را فروتنی در برابر پدر و برادرانش و اطاعت از دستوره‌های همسرش می‌دانست و سعی می‌کرد که رضایت خاطر آنها را فراهم سازد (همان: ۳۹ و ۴۰).

به نظر منفلوطی تلاش برای واسازی قواعد و مناسبات میان مرد و زن در جامعه مصر- که در فرهنگ بومی و اسلامی ریشه داشت- خطری بزرگ برای آینده جامعه است. بازتعریف مرد و زن مسلمان مصری از دریچه استعمارگرانه غربی و ساختن هویتی جعلی برای آنها، منفلوطی را همانند برخی دیگر از روشنفکران جامعه‌ی مصر به تقابل می‌کشاند. تلاش او به برملا کردن شگردهای انحطاط فکری و فرهنگی در جامعه- که رهاورد دخالت بی‌واسطه و گاه باواسطه در جامعه مصر بود- به کمک ابزارهای اثرگذار مانند روزنامه و داستان کاملاً آشکار است. وی هدف غرب را از ترویج روابط آزاد میان زن و مرد، انهدام بنیاد خانواده و تباهی جامعه می‌دانست؛ لذا در آثارش جوانان و بویژه بانوان را به زندگی پاک و تقلیدنکردن از بیگانگان دعوت می‌کرد و از آنها می‌خواست که اصالت میهن و تاریخشان را حفظ کنند. سپس در ظاهر با مخاطب قرار دادن استعمارگران غرب، اما در باطن با برشمردن راهکارهای غرب برای

هویت‌سازی تصنعی و تخریب مناسبات میهنی و سنتی جامعه مصر، مردم را به تأمل در سبک زندگی تحمیلی غرب برای ملت مصر فرامی‌خواند و چگونگی این فریبکاری غربیان را در بخشیدن وجهه غیربومی و ساختارشکانه به بانوی وطنی (مصری) بازسازی می‌کند؛ چنانکه عبارتهای ذیل در داستان «حجاب» می‌تواند گواهی بر این مدعا باشد:

شما به او گفتید خانواده‌ات درباره تو خودرأی و مستبدند؛ تو را درک نمی‌کنند و عقل و تدبیرشان به اندازه تو نیست و نمی‌توانند تو را بهتر از خودت بشناسند. بنابراین پدرش را تحقیر کرد و همسرش نافرمان گشت و خانه‌ای که تا دیروز محل جشن و عروسی بود به ماتم‌سرای تبدیل گشت که شعله آتش و دشمنی آن فروکش نمی‌کرد و به خاموشی نمی‌گرایید. به او گفتید باید همسرت را خودت انتخاب کنی تا مبادا خانواده‌ات تو را نسبت به سعادت‌ی که در آینده داری، بفرینند. برایش زمزمه کردید دوستی اساس ازدواج است؛ پس از آن پیوسته چشمانش را در بین مردان می‌چرخاند تا اینکه عشق او را با ازدواج سرگرم ساخت. در گوشش خواندید سعادت زن در زندگی این است که همسرش عاشقش باشد؛ اما وی نمی‌دانست که همسر چیزی غیر از معشوق است و هرروز همسری جدید را می‌خواست؛ بنابراین نه همسر و عشق پیشین برایش ماند و نه از همسر و عشق جدید بهره‌ای برد. به او گفتید که باید علم بیاموزی تا فرزندت را نیکو تربیت کنی و امور خانواده‌ات را به دست گیری، ولی او همه چیز آموخت، جز تربیت فرزند و خانه‌داری؛ سپس همچون کنیزکی که خود را در بازار برده فروشان به نمایش می‌گذارد با لباس نازک و بدن نما به سویتان آمد تا خود را به شما عرضه کند؛ اما شما بیرحمانه از او روی برگردانید و جفا کارانه به او گفتید ما با زنان فاجر ازدواج نمی‌کنیم و کارش به جایی رسید که حتی انسان فاجر و شرافتمند هم از او روی برگرداند. در این حال او چیزی جز دروازه پستی و سقوط در برابر خود نیافت پس بی تأمل در آن سقوط کرد.

آری. این چنین شک و تردید در میان مردم فراگیر و فضای بین آنها تیره و تار شد تا جایی که خانه‌ها چون دیرهایی گشت که در آن فقط مردان راهب و زنان مجرد، دیده می‌شدند. ما به نام حرمت ملی و شرافت دینی ملت‌مسانه از شما می‌خواهیم که آن گروه باقیمانده از بانوان ملت را در امنیت کامل در خانه‌هایشان رها کنید و آن گونه که بانوان قبل از آنان را آزرده خاطر ساختید، آنها را با آرزوها و رؤیاهایتان نیازارید.

به دست آزادی خواهان و پیروانش به سرانجام نرسیده، من آن را به سرانجام و پایانش برسانم... حجاب فقط نوعی مرگ و جمود و خواری است که خداوند بر زنان این کشور زده است تا در قبری تاریک از چادر و نقاب زندگی کنند تا اینکه مرگ آن‌ها را دریابد و از گورستان دنیا به گورستان آخرت منتقل شوند... عفت همیشه بین انسانهای ضعیف و متکلف و احمق وجود دارد (همان: ۳۸ و ۳۹).

از آفتهای اساسی نفوذ فرهنگ استعماری غرب، تخریب بنیادهای خانواده و ایجاد شکافهای عمیق نسلی در میان خانواده‌های مصری است. منفلوطی در کتاب «النظرات» آشکارا به این پیامد منفی اشاره می‌کند:

خانواده شبیه‌ترین چیز به مملکت با قانون اساسی منظم است که عقل در میان جسمهای بسیار با وجود اختلاف نظرها، حکم می‌راند؛ [اما] دین، مذهب، اخلاق و عادات... پس از ورود غرب، گویی به میدان جنگ بدل شده است (منفلوطی، ۱۹۹۷: ۲۳۶).

از نظر منفلوطی، وجود حاکمان مستبد اگر نقشه استعماری نباشد، حاصل حضور اندیشه‌های استعماری است. در داستان «خاطره»، نویسنده سردمداران حکومت را با همین نگرش به باد انتقاد می‌گیرد؛ کسانی که با ظلم و ستمشان باعث پیدایش و گسترش روح یأس و ناامیدی در مسلمانان گشتند. روشن است حاکم شدن چنین فضای رعب‌آور و رخوت‌زا جامعه را از تأمل در خویشستن خویش و تلاش برای بازسازی معرفتی و هویتی بازمی‌دارد؛ زیرا حکومت جور، فرصت اظهار وجود و برکشیدن صدای مخالف را در جامعه سرکوب می‌کند. در چنین نظام سیاسی غربگرا و سرکوبگر، مظاهر تمدنی و فرهنگی بیگانه به آسانی بر مظاهر بومی و میهنی غلبه می‌یابد و ترجیح داده می‌شود. راه چاره برای تقابل با چنین فضایی، دعوت مردم به خیزش و انتقاد و اظهار ناخرسندی از حکومت است. منفلوطی بخوبی در داستانهایش به این مسائل اشاره می‌کند:

این همان صدای ناقوسهایی است که به جای اذان از بلندای مناره‌ها و کنگره‌ها به گوش می‌رسد و اینها همان مساجدی هستند که به جای اینکه پیشانی مسلمانان بر زمین آنها ساییده شود، کفشهای صلیبیون آنها را لگد مال می‌کنند. کاش مسلمانان

هنوز همچون آوارگان در سرزمینهای دوردست در بی‌نظمی و هرج و مرج زندگی می‌کردند و رهبر و پادشاهی نداشتند که بی‌نظمی بهتر از آن بود که مردان آزمنده و مستبدهی چون شما اختیارشان را به دست گیرند که همگی طوقی بر گردن دارند که آنها را بدون اینکه بتوانند از خود دفاع بکنند به آبخشور هلاکت و نابودی می‌کشانند. برآستی بلایی که استبداد بر سر ملت‌ها می‌آورد بمراتب از بلایی است سخت‌تر که هرج و مرج بر سر آنها خواهد آورد (منفلوطی، د.تا: ۲۵ و ۲۶).

نویسنده در داستان «العقاب» از ظلم‌پذیری مردم گله می‌کند و آن را آفت و آسیبی ناشی از جهل می‌خواند:

تعجب من از ضعف و اطاعت مردم در مقابل قدرت پادشاه و مبالغه آنها در تقدس وی بود و اینکه بی‌اندازه به پادشاه اطمینان داشتند و حکم او را می‌پذیرفتند؛ حال روا باشد یا ناروا، لطف باشد یا خشونت (منفلوطی، ۲۰۰۰: ۸۷).

خطاب کنایه‌آلود و اعتراضی راوی داستان به پادشاه و قاضی که در واقع بازتابی از عقاید نویسنده درباره غرب و سیطره‌اش بر کشور مصر است، وجهی دیگر از رویکرد پسااستعماری منفلوطی است:

اینان کیستند که بر این کرسی نشسته‌اند و برجان و مال مردم آن گونه که می‌خواهند حکم می‌رانند و خوشبختی و بداقبالی را در میان مردم طبق میل خود تقسیم می‌کنند؟ آنها نه پیامبران معصومند نه انسانهای طاهر، و نه از طرف خداوند دستور یافته‌اند؛ پس به چه حقی در این چنین مجلسی، این گونه می‌نشینند؟ به کدام حق مشروعی، این قدرت و سیطره بر مردم را به خود اختصاص داده‌اند؟ امیرکیست؟ آیا همان زورگوی بزرگ در میان مردم نیست؟ همان سلسله خود کامه بزرگی که توانسته است با قدرت چیرگی خود از سر و گردن مردم نردبانی برای خود بسازد که به آن عرشی که اکنون بر آن می‌نشیند، برسد؟ (همان: ۸۷ و ۸۸)

رنج تحمل حاکمان مستبد برای منفلوطی از حضور اجانب و تفکرات استعمارزده کمتر نیست؛ زیرا اساساً حاکمیت چنین نظام سیاسی، بیشتر رهاورد نفوذ و دسیسه‌های استعماری غرب است. برای نفوذ غرب و جذابیت‌های فرهنگی آن، حضور نظام استبداد بهترین بستر به شمار می‌آید؛ زیرا برای ملتی که استبداد حکومتی، راه تنفس آنان را بسته است، اندیشه‌های غربی - که وعده آزادی و رفاه می‌دهد - جذابیت و اقبال بیشتری

می‌یابد. به باور اسپوواک، گروه‌های مختلف اجتماعی مانند کشاورزان، طبقه کارگران، زنان و... همانند احساس فرودستی در دوران حاکمیت استعمار، هم‌چنان در دوران پساستعمار نیز گاه فرودست می‌مانند و اجازه انتقاد و اظهار وجود ندارند (ر.ک: مورتون، ۱۳۹۲: ۹۲)؛ زیرا هم‌چنان در فرودستی اقتصادی نگه داشته می‌شوند و این فرودستی اقتصادی، راهی برای حفظ هژمونی و تحمیل خواسته‌های استبدادی است. «اسپوواک فراموشی و خاموش کردن صدای فرودستان را ادامه طرح سلطه امپریالیستی می‌داند ... و نمایان و مشخص ساختن جایگاه سوژه فرودست را روشی در برملاسازی پارادایم مداخله‌گرایانه استعمار عنوان می‌کند» (یانگ، ۱۳۹۰: ۴۱۰). در چنین جامعه‌ای فقر و بی‌عدالتی چنان آمیختگی می‌یابند که راه هرگونه انتقاد و اعتراضی را می‌بندد. منفلوپی در داستان «العقاب» به این موضوع یعنی نیاز اقتصادی و اعدام به سبب دزدی یک کیسه آرد از صومعه اشاره می‌کند (منفلوپی، ۲۰۰۰: ۸۶)؛ چنانکه در بخشی دیگر از داستان «العقاب»، مأموران از یک روستایی طلب مالیات می‌کنند و او مهلت بیشتری می‌خواهد؛ اما آنها راضی نمی‌شوند و در برابر آن می‌خواهند خواهر او را به گروگان ببرند (همان: ۹۳).

منفلوپی در پایان داستان «خاطره» ضمن دعوت غیرمستقیم مسلمانان برای بازگشتن به اقتدار تمدن اسلامی در دوره‌های پیشین از نقش درونی‌سازی^{۱۱} استعمارگران برای ایجاد حس ناکامی و شکست و حقارت ملی و هویتی پرده برمی‌دارد؛ رویکردی که امپریالیسم به کمک قدرت مادی خود با قراردادن مردم استعمارشده در برابر پیشرفتهای مادی غرب می‌کوشد در مرتبه نخست به احساس عجز اقتصادی و اجتماعی و سپس احساس فرودستی نژادی و فرهنگی در آنان دامن زند (ر.ک: ادگار و سچویک، ۱۳۸۷: ۷۰)؛ چنانکه در شاهد ذیل به ایجاد چنین فضایی در مصر اذعان می‌کند:

این حق شماست (غرب) که قدرتتان را به شما ارزانی داشته، پس هرچقدر که می‌توانید خون بریزید و تا آنجا که می‌خواهید حقوقمان را پایمال کنید؛ عواطف و

عقایدمان را تصاحب کنید تا به کیش و آیینتان گردن نهیم و دنباله روی شما باشیم؛ چرا که ما قدرتی نداریم و نمی‌توانیم توانمند باشیم؛ پس آنچه بر سر ضعیفان می‌آید باید بر ما نیز نازل شود (منفلوطی، د.تا: ۳۸).

برای منفلوطی بیان درد و رنجهای مردم رسالتی است که به رسالت روشنفکری در جامعه مصر بر گرده خویش احساس می‌کند؛ لذا در اغلب آثار خویش، بازنمایی نابرابری اجتماعی-اقتصادی و تبعیض طبقاتی را وظیفه خویش می‌داند. در داستان «در کلبه بینوایان»-که داستانی نوستالژیک است- نویسنده از زبان یکی از شخصیت‌های داستان- که با منظره مرگ زنی فقیر در کلبه‌اش روبه‌رو می‌شود- روایتگر فقر قشر فرودست جامعه می‌شود:

این است سرانجام بینوایان بر روی زمین؛ این است عاقبت آن بیچارگان پس از رنج و زحمتی که زمانی دراز در راه زندگی کشیده‌اند. در این عالم چنان به گمنامی زندگی می‌کنند که کسی از آنان خبری ندارد؛ از این جهان پا بیرون نهاده و از آلام زندگی آسوده می‌گردند؛ چنانکه کسی بر حال آنان آگاه نگردد؛ حتی آشنایان و خویشاوندان از آنان بی‌خبرند (همان: ۱۲۶ و ۱۲۷).

از عوامل اساسی در نقد پسااستعماری انتقاد به نژادپرستی و حس برتری نژادی اروپاییان بویژه در مقابل سیاه‌پوستان آفریقایی است. از تاریخ پیدایش پدیده استعمار همواره این حس، عامل تحقیر و فرودستی ملت‌های آفریقایی از جمله مصریان بوده است. در داستان «موی سپید» در کتاب «النظرات» منفلوطی با زبان تمثیل، اما واضحت‌تر از داستانهای قبلی، کلیدواژه یا هسته مرکزی گفتمان خویش، یعنی حضور استعمار و حربه زیانبار آن را در جوامع مستعمره آشکارا بیان می‌کند. وی در این داستان تمثیلی با بهره‌گیری از نمادواژه‌های رنگین (سفیدپوست و تیره پوست) یکی از گزاره‌های تقابلی غرب/دیگری را بازنمایی می‌سازد و به پیروی از رویکرد شالوده‌شکنانه هومی بهابها تلاش می‌کند این تقابل استعماری را واسازی سازد. منفلوطی به زیبایی از زبان شخصیت داستان، یک موی سپید را در میان انبوه موی سیاه به سیاح سفیدپوست و گُربُزی تشبیه می‌کند که برای استعمار ملت مصر آمده است:

ای موی سپید. چون بر تو می‌نگرم از حيله گران و باهوشانت می‌بینم در گوش برادران سیه‌جامه‌ات که اطراف تو جمعند به آهستگی سخنی می‌گویی و سر آن داری

که آنان را بفریبی تا چون خود کرده کسوت خود در بر آنان نمایی. در این مکان آرام جنگ درهمی برپا داشته‌ای و فتنه‌ای کورکورانه درست کرده‌ای؛ چه در این جنگ ترکش کشان با تیراندازان، زره پوشیدگان با برهنگان در هم آویخته‌اند؛ قائد و قائم مظلوم و ظالم هلاک می‌شوند. اینک بدین کار برخاسته‌ای. **سیاح سفید پوستی را مانی که بر گروه زنگیان وارد شده باشد؛ آن گروه را مستعمره خود کند؛** به خوشی و خوبی داخل گردد و از آنان با جنگ دور شود؛ از دستت به خدا پناه می‌برم و از خدای خواهانم که گروه زنگیان را از شرّ محفوظ دارد. در اقامت و رحلت طلعتت شوم است و در وقوف و گردش کوکبت نحس است. ای موی سپید، کیستی، کارت چیست، پیامت کدام؟ نه منزلی بهرت ساخته‌ام و نه جایی برایت پرداخته‌ام، اگر میهمانی دعوت میزبانان چه شد، مهربانی و لطفش کو؟ (منفلوطی، ۱۹۹۷: ۱۲۹ و ۱۳۰)

نتیجه‌گیری

از نتایج پژوهش برمی‌آید:

- مبنای تفکر پسااستعماری اقبال لاهوری، جلوگیری از انسداد گفتمانی در جهان اسلام و خودداری از ترویج تعصب و تقلید کورکورانه است که از ابزارهای قدرت و هژمونی امپریالیسم فرهنگی در جوامع اسلامی است.

- از نظر اقبال عمیقترین آسیب حضور باواسطه یا بی‌واسطه استعمار در کشورهای مستعمره، نفوذ ارزشهای غربی در ساحت‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی است که به بازتعریف هویتی ملل مسلمان از دریچه نگاه غربی می‌انجامد. از این رو، وی راه‌هایی از بحرانهای فرهنگی و سیاسی حضور استعمار را ابتدا خودشناسی و بازاندیشی در ساختارهای هویت بومی می‌داند؛ چراکه تنها از این رهگذر می‌توان از نظام هویتی مصنوعی و تحمیلی غرب رها شد.

- طرح بازگشت به سرچشمه‌های هویت اسلامی و میهنی از طریق توجه و تمرکز بر زبانهای بومی و ظرفیتهای ادبی (زبان فارسی) رویکرد آگاهانه اقبال را به دغدغه حضور اجانب و نفوذ فرهنگ غربی بازگو می‌کند؛ زیرا سودهی قهری یا تحریض تشویقی به زبان و فرهنگ بریتانیا را خطرناک و عاملی برای تعلیق فرهنگی و «آوارگی» و نهادینه کردن امپریالیسم فرهنگی می‌دانست. از همین روست که وی به رغم تسلط بر

زبانهای رایج در شبه‌قاره، ترجیح می‌دهد افکار و اندیشه‌های خویش را در قالب زبان و شعر فارسی عرضه کند که حدود هفتصد سال زبان بیان افکار، عقاید و باورها، اندیشه‌ها و بیان احساسات و عواطف مردم شبه‌قاره بود؛ حرکتی که خود نمادی از بازگشت به سرچشمه‌های بومی به شمار می‌رود.

- از خصایص ویژه و خاص افکار استعمارستیزانه اقبال، جهان‌وطنی اسلامی یا انترناسیونالیسم اسلامی است. برای وی حضور استعمار و نفوذ روزافزون اندیشه‌ها و مظاهر فرهنگ غربی به سبب زندگی فردی و اجتماعی مردم مسلمان، درد و رنج همه جوامع اسلامی و مردم منطقه است و به حوزه شبه‌قاره محدود و محصور نیست. از این دید، نگاه اقبال لاهوری از نگرش پسااستعماری امثال منفلوطی در مصر - که بر ناسیونالیسم عربی متکی است - متفاوت می‌نماید.

- منفلوطی نیز مطابق نگرش پسااستعماری خویش، پیروی کورکورانه از غرب را ابزار غرب برای ایجاد «دگربودگی» و نشانه تحقیر ملی و استمرار سلطه همه‌جانبه غرب می‌داند؛ چنانکه در باب «حجاب» زنان مسلمان و ترویج فرهنگ بی‌بندوبار غربی به این مسئله توجه کرده؛ لذا بیشترین توجه او به وجه اجتماعی و فرهنگی حضور استعمار در جامعه مصر و مبارزه با امپریالیسم فرهنگی مربوط است. به باور او، سیطره ارزشهای استعماری باعث به وجود آمدن اختلافات طبقاتی و اختلال در ترکیبهای اجتماعی می‌شود. گسترش پدیده فقر، افزایش مرگ و میر و جنگ و نابرابری، نتیجه این حضور استعماری است؛ لذا بازسازی شخصیت‌های فقیر و مرگ‌اندیش را ابزار ایجاد حساسیت و تنفر از گرایش به مظاهر تمدن و فرهنگ غربی در جامعه قرار می‌دهد. منفلوطی در داستانهایش دو قشر را بیش از همه عامل عقب‌ماندگی و نفوذ فرهنگی و استعماری غرب در جامعه مصر می‌داند: نخست حکام دست‌نشانده و ظالم و دیگری روحانیان متعصب و سختگیر و دور از اقتضائات روز دنیای اسلام.

- مبنای نگرش منفلوطی تکیه بر ارزشهای ملی (ملی‌گرایی) است؛ لذا کلید رهایی ملت خویش را از چنگال خودباختگی و غریزدگی، بازگشت به فرهنگ و اصالت‌های بومی و ارزشهای ملی می‌داند و معتقد است مصری باید خود را از دریچه ملی و هویتی خود ببیند نه از دید غربی.

از مقایسه دو عامل اساسی نگرش پسااستعماری اقبال و منفلوطی برمی آید که اقبال با تأکید بر عناصر فرهنگی و بومی مانند توجه به مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی، نفی مظاهر تمدن فریبده غرب، تقویت زبان رایج بومی در برابر زبان انگلیسی و کسب استقلال اقتصادی تلاش می کند به بازتعریف هویتی مسلمانان همت گمارد؛ در حالی که منفلوطی بیشتر به سبب ماهیت نگرش ملی گرایانه اش، نشانه های نفوذ فرهنگی غرب را در بنیادهای اجتماعی و سیاسی مردم مصر بازنمایی می کند؛ مانند برهم خوردن نظام اخلاقی در خانواده، حیازدایی و مبارزه خزنده فرهنگ غرب با حجاب اسلامی زنان مصر و توجه خاص به پیامدهای غرب زدگی و فرودستی سیاسی و اقتصادی جامعه مصری گرفتار حکومت استبدادی طرفدار غرب.

یادداشتها

1. Bill Ashcroft
2. Andrew Milner
3. Edward W. Said
4. Gayatri Chakravorty Spivak
5. Dipesh Chakrabarty
6. Heart of Darkness
7. Johan Mcloed
8. Unhomeliness
9. Frantz Fanon
10. Nativism
11. Internalization

منابع

الف) منابع فارسی

- آل احمد، جلال؛ غربزدگی؛ تهران: انتشارات رواق، ۱۳۴۱.
- ابجدیان، امراله؛ تاریخ ادبیات انگلیس (شعر و نقد ادبی سده بیستم)؛ ج نهم، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۸۷.
- ادگار، اندرو و پیتر سجویک؛ مفاهیم بنیادین نظریه فرهنگی؛ ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۷.
- اقبال لاهوری، محمد؛ بازسازی اندیشه دینی در اسلام؛ ترجمه محمد بقایی (ماکان)؛ تهران: نشر فردوس، ۱۳۷۹ الف.
- ؛ گلشن راز جدید؛ ترجمه محمد بقایی (ماکان)؛ تهران: نشر فردوس، ۱۳۷۹ ب.
- ؛ کلیات اقبال لاهوری؛ به اهتمام پروین قائمی؛ تهران: نشر پیمان، ۱۳۸۷.

- ؛ کلیات اشعار مولانا اقبال لاهوری؛ به مقدمه احمد سروش؛ چ پنجم، تهران: انتشارات سنایی، ۱۳۷۰.
- ؛ **اسرار خودی و رموز بی خودی**؛ به کوشش محمدحسین مشایخ فریدنی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۸.
- برتز، یوهانس ویلم؛ **نظریه ادبی**؛ ترجمه فرزانه سجودی؛ چ دوم، تهران: آهنگ دیگر، ۱۳۸۸.
- بقایی ماکان. محمد. (۱۳۷۹). **شرار زندگی (شرح اسرار خودی)**؛ تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۷۹.
- بوین، روی و علی رطانسی؛ «پست‌مدرنیسم و جامعه: نظریه و سیاست پست‌مدرنیسم»، **پست-مدرنیته و پست‌مدرنیسم**؛ ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری؛ چ سوم، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۸.
- پین، مایکل؛ **فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته**؛ ترجمه پیام یزدانجو؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- تایسون، لیس؛ **نظریه‌های نقد ادبی معاصر**؛ ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی؛ تهران: نگاه امروز، ۱۳۸۷.
- تسلیمی، علی؛ **گزاره‌هایی در ادبیات معاصر**؛ تهران: نشر اختران، ۱۳۸۳.
- داوری اردکانی، رضا؛ **درباره غرب**؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۰.
- ساعی، احمد؛ «مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری»؛ **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، ش ۷۳، ص ۱۳۳ تا ۱۵۴، ۱۳۸۵.
- سعید، ادوارد؛ **شرق‌شناسی**؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ چ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.
- سلدن، رمان و پیتر ویدوسون؛ **راهنمای نظریه ادبی معاصر**؛ ترجمه عباس مخبر؛ چ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
- سیدین، غلام؛ **مبانی تربیت فرد و جامعه از دیدگاه اقبال**؛ ترجمه محمد بقایی (ماکان)؛ تهران: نشر فردوس، ۱۳۷۹.
- شاهمیری، آزاده؛ **نظریه و نقد پسااستعماری**؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۹.
- صابر، غلام؛ **کی‌یرکگارد و اقبال**؛ ترجمه محمد بقایی (ماکان)؛ تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۸.
- کالر، جانانان؛ **نظریه ادبی**؛ ترجمه فرزانه طاهری؛ چ دوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- کلیگز، مری؛ **درسنامه نظریه ادبی**؛ ترجمه جلال سخنور و دیگران؛ تهران: اختران، ۱۳۸۸.
- گرین، کیت و جیل لیبهان؛ **درسنامه نظریه و نقد ادبی**؛ ترجمه لیلا بهرانی و دیگران؛ تهران: انتشارات روزنگار، ۱۳۸۳.

- گیپ، هامیلتون؛ ادبیات نوین عرب؛ ترجمه یعقوب آژند؛ تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۶۶.
- مکاریک، ایرنا؛ دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر؛ ترجمه مهران مهاجری و محمد نبوی؛ چ دوم، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۵.
- ملکیان، مصطفی؛ راهی به راهی؛ چ دوم، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- مورتون، استفان؛ گایاتری چاکراورتی اسپیواک؛ ترجمه نجمه قابلی؛ تهران: نشر بیدگل، ۱۳۹۲.
- نیکلسون، رینولد؛ تاریخ ادبیات عرب؛ ترجمه کیوان دخت کیوانی؛ تهران: نشر ویستار، ۱۳۸۰.
- هال، استوارت؛ غرب و بقیه: گفتمان و قدرت؛ ترجمه محمود متحد؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۶.
- یانگ، رابرت؛ اسطوره سفید: غرب و نوشتن تاریخ؛ ترجمه جلیل کریمی و کمال خالق پناه؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
- ب) منابع عربی
- الأشتر، عبدالکریم؛ تعریف بالشر العربی الحدیث؛ دمشق: مطبعة ابن حیان، ۱۹۸۳.
- بدیع یعقوب، امیل؛ المفصل المعجم فی الأدب و اللغة؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸.
- الجبوشی، سلمی الخضراء؛ الأتجاغات و الحركات فی الشعر العربی الحدیث؛ الطبعة الثانية، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۷.
- الدسوقی، عمر؛ فی الادب الحدیث؛ ج ۲، قاهره: دارالفکر، ۱۹۵۰.
- الفاخوری، حنا؛ تاریخ الأدب العربی؛ چ سوم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۳.
- غنیمی هلال، محمد؛ الادب المقارن؛ بیروت: دارالتقافه، ۱۹۶۱.
- المعوش، سالم؛ الأدب العربی الحدیث (نماذج و نصوص)؛ بیروت: دارالنهضة العربیه، ۲۰۱۱.
- منفلوطی، مصطفی لطفی؛ العبرات؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۰.
- ؛ النظرات، الجزء الثاني؛ بیروت: مکتبه المعارف، ۱۹۹۷.
- ؛ المؤلفات الكامله؛ بیروت: دارالجيل، (د.تا).
- ج) منابع لاتین

Barry, Peter. Beginning theory, Second Edition, New delhi: viva Books Private Limited, 2008.

Mcloed, johan. The Routledge companion to postcolonial studies, London: Routledge, 2007.