

استعمار و هژمونی آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب

عارف نریمانی*

محمدعلی پرغو**

چکیده

استعمار غربی که در طی قرون متوالی، به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ جدید غرب و تاریخ جهان بوده است، دارای مبانی فکری مسلط و هژمونی و گفتمانی غالب برای خود می‌باشد که نه تنها برانگیزاننده‌ی عمل استعمار است، بلکه در تشدید و تداوم آن نیز تأثیر زیادی داشته است. استعمار به صورت عمیقی در رابطه با تفکری است که با ایجاد تقابل‌ها و تمایزات دو شقی بین خود و دیگری، با تعریف خود و دیگری، و کسب هویت از این راه، خود را در موضعی والا قرار می‌دهد. بر مبنای چنین رابطه‌ای، انسان غربی در موضعی قرار می‌گیرد که در تفکر مسیحی به عنوان رستگاری شناخته می‌شود و در دوران جدید این رستگاری دینی جای خود را به مفاهیم جدید برآمده از متافیزیک عصر جدید می‌دهد. بر این اساس، استعمار که به سلطه‌ی غربی و اروپایی بر دیگری منتهی می‌انجامد به عملی موجه و همسو با طرح کلان تاریخی بدل می‌شود. در این مقاله این جنبه از استعمار با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی گذاشته شده است. آنچه از مباحث مطرح به دست آمده، بر همسویی عمل استعمار و ایستارهای آن با مبانی متافیزیکی و فلسفه‌ی تاریخ حاکم دلالت دارد که به معنای اثبات فرض عمده‌ی آغازین می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: استعمار، غرب، دیگری، پیشرفت، تاریخ.

۱. مقدمه

به جای یک سالن، گذرگاهی تاریک می‌یابید که در آنجا واژه‌ای سفید شما را روبه جلو فرامی‌خواند: استعمار (McClintock, 1992, p.84)

* دانشجوی دکتری تاریخ، دانشگاه تبریز، (نویسنده مسئول)، arefnarimani69@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، parghoo@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۶

بررسی استعمار (Colonization) و مبانی فکری آن، نشانگر ناسازهای عمیق در تاریخ جدید غرب و تاریخ اندیشه و سیاست غربی است. ناسازهای که تا به امروز نیز ادامه دارد. در واقع این مسئله همان چهره‌ی ژانوسی تمدن غرب و تمدن جدید، و مرتبط با دیالکتیک موجود در آن است که توسط اشخاصی چون آدورنو (Theodor Wiesengrund Adorno) و هورکهایمر (Max Horkheimer) به نقد کشیده شده است. همین چهره‌ی ژانوسی^۱ (Janus) است که اگر در یک سر آن مفاهیمی چون تمدن، فرهنگ، آزادی، عقل، پیشرفت، دموکراسی و ... وجود دارد، در سوی دیگرش جنگ، برده‌داری و تجارت برده، استعمار و امپریالیسم و ... دیده می‌شود. همان‌گونه که حال اشاره دارد پیروزی‌ها و دستاوردهای مدرنیته فقط در پیشرفت و روشننگری ریشه ندارند، بلکه از خشونت، استثمار، محرومیت و ... نیز مایه می‌گیرد. از این‌روست که او از منطق عمیقاً متناقض مدرنیته یاد می‌کند که هم سازنده است و هم ویرانگر: قربانیان آن همان‌قدرند که بهره‌گیران آن (هال، ۱۳۸۶، ص ۳۱-۳۰). این را می‌توان نزدیک به همان سوپه‌ی مخرب پیشرفت دانست که آدورنو و هورکهایمر از آن یاد کردند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

آنچه در بررسی پدیده‌ی استعمار باید مورد توجه قرار داد، ادعای تمدن‌بخشی، فرهنگ‌زایی و دموکراتیک کردن و ... است که پیوسته بدین پدیده می‌باشد. در واقع آنچه باعث می‌گردد که بسیاری از متفکران مطرح غربی از استعمار و لزوم آن سخن بگویند، در همین باور به رسالت تمدن‌بخشی و فرهنگ‌سازی انسان غربی است. این مسئله را باید یکی از بنیان‌های اصلی فکری استعمار غرب و اصلی اساسی در بازنمایی آن از خود و دیگری به شمار آورد که آن نیز مبتنی بر ایجاد تمایزات دو شقی و باور به فرودستی دیگری غیرغربی می‌باشد. امروزه مطالعات موسوم به پسااستعماری (Post-Colonialism) در پی بررسی پیامدهای فرهنگی و تاریخی استعمار غرب است و می‌خواهد روش‌های روشنفکرانه‌ی انسان غربی و اروپایی را که در زمینه‌های مختلفی چون تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و مردم‌شناسی، ادبیات و رمان، فلسفه و ... متجلی می‌گردد، به نقد و چالش بکشد. به چالش کشیدن این زمینه‌های فکری از آن‌روست که بر طبق مطالعات پسااستعماری، غرب و اروپا با استفاده از آنها خود را متمایز نشان داده و همچنین از آن‌روست که ارتباطی محکم بین این زمینه‌ها و سیاست‌های استعماری غرب و سلطه‌جویی او وجود داشته و انسان غربی بدین وسیله به توجیه عملکرد تاریخی خود پرداخته است. استعمار برای پیشبرد اهداف سیاسی و اقتصادی خود، تنها به طریقه‌ی سلطه‌ی متکی به زور

عمل نمی‌کند؛ بلکه همواره طریقه‌های فکری و فرهنگی را نیز پیش می‌گیرد و سلطه‌ی خود را به سلطه‌ای هژمونیک بدل می‌کند. یعنی با تولید معنا، مناسبات قدرت را طبیعی و عقلانی نشان می‌دهد و از این راه به تثبیت آن مناسبات می‌پردازد.

در این نگاه، معنا برساخته‌ی نظام‌های بازنمایی مفاهیم و نشانه‌ها، یعنی رابطه‌ی بین نظام مفهومی و نظام زبانی می‌باشد. بازنمایی، فرایند استفاده‌ی اعضای یک فرهنگ از زبان یا هر نوع نظام به کار برنده‌ی نشانه‌ها یا هر نظام دلالت‌گر، برای تولید معنا می‌باشد؛ یعنی کاربرد زبان، نشانه‌ها، و تصاویر که نماینده یا معرف چیزها هستند. آنچه در اینجا از بازنمایی مدنظر است نه فرایندی محدود به زبان، بلکه نظامی بازتر و مرتبط با مسائل اجتماعی مرتبط با قدرت است (ن.ک به: هال، ۱۳۹۱). از این رو، در بررسی نظام بازنمایی استعمار، هدف این است تا نشان داده شود که چگونه بازنمایی‌های فکری و فرهنگی می‌تواند موجب بازتولید مناسبات سیاسی، استعماری و روابط بین استعمارگر و استعمارزده گردد. بدین منظور سعی در بررسی گفتمانی (Discourse) را داریم که از یک مجموعه‌ی گزاره‌ها و ادعاها ساخته شده و روابط قدرت را بر مبنای رابطه‌ی استعماری برقرار و تثبیت می‌کند. می‌توان با اتکا به نظر فوکو مبنی بر اینکه در گفتمان است که قدرت و دانش به یکدیگر پیوند می‌خورند (young, 1995)، پیوند دانش و قدرت استعمار را در نظام بازنمایی مطرح در این گفتمان که یک هژمونی مسلط را به وجود می‌آورد، نشان داد. در نهایت حتی خود استعمارزده نیز در درون این گفتمان و شبکه‌ی قدرت قرار گرفته و با درونی‌سازی گفتمان و قدرت، به مکانی برای عمل آن قدرت بدل می‌گردد.

با این تفصیل هدف، بررسی استعمار غرب به عنوان پدیده‌ای تاریخی است که از دل تمدن جدید غربی بیرون آمده و دارای یک گفتمان قدرت و نظامی هژمونیک می‌باشد. این گفتمان و نظام بازنمایی مرتبط با آن، مبتنی بر و مرتبط با همان بنیان‌های عمده‌ی فکری عصر جدید و فلسفه‌ی تاریخ غالب در این عصر می‌باشد. در اینجا گفتمان، سیستمی از گزاره‌ها است که جهان در درون آنها مورد شناخت قرار می‌گیرد و به واسطه‌ی این سیستم است که گروه‌های مسلط اجتماعی با طرح دانش، اصول و ارزش‌هایی ثابت بر فراز گروه‌های مغلوب، رژیم‌ی از حقیقت را شکل می‌دهد (ن.ک به: Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007, p.37). بر این اساس، گفتمان استعمار نیز به آن سیستمی از گزاره‌ها اشاره دارد که در طی آن، استعمارزده به عنوان دیگری استعمارگر در درون آن شناخته می‌شود و استعمارگر با طرح دانش و ارزش‌هایی ثابت و رژیم حقیقت، به عنوان گروهی غالب، خود و دیگری

را در درون آن بازنمایی می‌کند. بدان سان که هال می‌نویسد این گفتمان، به منزله‌ی یک نظام بازنمایی، جهان را بر حسب یک دوگانگی ساده، یعنی غرب/بقیه، بازنمایی می‌کند (هال، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

بدین واسطه است که یک هژمونی (Hegemony) برای استعمار شکل می‌گیرد که با تولید نظامی معنایی، به طبیعی و مقبول نشان دادن عمل استعمار می‌پردازد. اینجا می‌خواهیم پدیده‌ای تاریخی به نام استعمار را نه به لحاظ گاهشمارانه، بلکه از این لحاظ که آن دارای ارتباطاتی با مبانی فکری مسلط بر این دوره از جمله دوئالیسم، پیشرفت، توسعه، تکامل خطی تاریخ، سوپراکتیویسم، غرب‌محوری و اروپامحوری و ... می‌باشد، بررسی کنیم. بر این اساس، بر این نظریه که استعمار نه زائده‌ای باقی مانده از دوران ماقبل مدرن و یا انحرافی از روشنگری، بلکه به مثابه‌ی یکی از وجوه برسازنده‌ی نظام جهانی مدرنیته است؛ همان‌گونه که «سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی و ملت‌دولت» وجوه سازنده‌ی مدرنیته می‌باشند (ن.ک به: توفیق، ۱۳۹۰، ص ۲۸-۲۷). سؤال عمده‌ی تحقیق این است که بازنمایی خود و دیگری که اجزای هژمونی استعمار است، چگونه بوده؟ و چه ارتباطی بین مبانی فکری مسلط بر عصر جدید و استعمار به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ تمدن نوین غربی و نظام بازنمایی آن وجود دارد؟ در اینجا فرض بر این است که استعمار وجهی از وجود انسان جدید غربی می‌باشد و بازنمایی خود و دیگری در درون گفتمان استعماری، بر مبنای اروپامحوری و فرضیات حاکم بر عصر مدرن است که ممکن می‌گردد. استعمار با اتکا به چنین دستگاه معرفتی، و به واسطه‌ی این اندیشه‌ها توجیه، تثبیت و تقویت می‌گردد. بازنمایی استعمار از خود و دیگری مرتبط با قرائتی تک خطی و غایت‌انگارانه از تاریخ با محوریت و مرکزیت غرب و اروپا می‌باشد. همین قرائتی کلی، تک خطی و غایت‌انگارانه بر مبنای مرکزیت غرب و با اصالت سوژه‌ی خودبنیاد، اصل حاکم بر بازنمایی خود و دیگری است.^۲

۲. استعمار، ساخت خود و دیگری

آنچه ما در این مقاله در نظر داریم نشان دادن این مسئله می‌باشد که استعمار غرب به عنوان پدیده‌ای که از قرن ۱۶م و به دنبال اکتشافات قرن ۱۵م، شروع می‌گردد و در دوران بعد حتی با شدت بیشتری ادامه پیدا می‌کند، مبتنی بر باورهایی مشابه همچون رسالت‌دهی به انسان غربی، مرکزیت غرب و انسان مسیحی و یا انسان مدرن غربی است، و در طی آن، استعمار غربی با تعریف و هویت‌دهی برای خود بر پایه‌ی تمایزهای دو شقی و در تقابل با

یک دیگری منفی که همان ناخود انسان غربی باشد، خود را در موضعی برتر و کامل تر قرار می‌دهد. بر این اساس و با چنین نگرشی، استعمار به عملی مبتنی بر رسالتی متافیزیکی بدل می‌شود که انسان غربی به عنوان عامل و حامل این رسالت به حساب می‌آید. در واقع این چنین نگرشی به استعمار، مبتنی بر همان تعریف خود که تعریف دیگری را نیز به همراه دارد، می‌باشد. آنچه شرایط این تعریف و نحوه‌ی اراییه‌ی آن را مشخص می‌کند، باورهای متافیزیکی هر عصر است. این باور متافیزیکی در دوران اولیه‌ی استعمار، مبتنی بر تفکر مسیحیت بود که در طی آن انسان مسیحی نجات‌یافته، خود را در برابر انسان بددین و کافری قرار می‌داد که حامل رسالتی در جهت نجات آن دیگری کافر بود، و در دوران بعدی، مبتنی بر متافیزیک عصر جدید با باور به مسائلی چون سوژکتیویسم، آزادی، پیشرفت و توسعه بود که بر مبنای آن انسان مدرن روشنگر غربی، به عنوان سوژه‌ی تاریخ به سوی سرزمین‌ها و مردمانی می‌شتافت که در بند طبیعت و جهالت و تاریکی گرفتار شده‌اند و این انسان مدرن، حامل رسالت روح تاریخ بود که جهان را رو به سوی سعادت رهنمون می‌شد.

این تقابل‌های دو شقی و تعریف مبتنی بر این تقابل‌ها و هویت‌دهی به خود با ابتدا بر آن، در عصر جدید است که با شدت بیشتری به انجام می‌رسد؛ اگرچه در عمل استعمارگران اولیه چون اسپانیا که با تفکر مسیحی به حرکت درمی‌آمدند نیز چنین تقابل‌هایی طرح می‌شد. ما در اینجا با عملی مواجه هستیم که مرتبط با پدیده‌ی استعمار است، یعنی ساخت دیگری و دیگری‌سازی برای تعریف و تشخیص خود. باید گفت که «مفهوم «دیگری» در عمومی‌ترین سطح به رابطه‌ای دو قطبی بین یک سوژه و یک فرد یا یک چیز اشاره دارد که متفاوت یا غیر است و به مثابه‌ی ناخود تعریف می‌شود» (شاهمیری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰). هویت انسان غربی استعمارگر در طول این عمل و در یک حالت دیالکتیکی ساخته می‌شد، که بر مبنای این دیالکتیک، انسان غربی می‌توانست با مبارزه‌ای سخت با اشکال مختلف انحراف و بلوغ‌نیافتگی، به پیروزی بر آنها نائل آمده و رسالت خود را به انجام رساند. «شالوده‌ی منفی دیگران غیراروپایی سرانجام، همان چیزی است که خود هویت اروپایی را می‌سازد و حفظ می‌کند» (نگری و هارت، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). وقتی که سوژه‌ی استعماری به عنوان «دیگری» مطلق ساخته شد، به طور منظم نیز می‌تواند در یک واحد یکپارچه و برتر ادغام گردد (بدین ترتیب حذف شده و از میان برود) (همان، ص ۱۳۹). آنچه در اینجا با آن مواجهیم، نفی دیگری برای اثبات خود و اثبات خود برای نفی دیگری است. این هر دو، مقوم و سازنده‌ی طرف دیگر است.

استعمارگر استعمارشده را به عنوان نفی تولید می‌کند و از این گذر، هویت منفی استعمارشده، نفی می‌شود تا «خود» اثباتی استعمارگر ساخته شود. تفکر مدرن اروپایی و «خود» مدرن، هر دو ضرورتاً به آنچه که پل گیلروی «مناسبات ترور و انقیاد نژادی» می‌نامد، وابسته‌اند (همان، ص ۱۴۰).

در تقابل‌های دوتایی هر سوی تقابل مستلزم وجود سوی دیگر آن است. غرب، مسیحی، متمدن، مرکز، بالغ، توسعه‌یافته، تاریخ، زمانی معنادار هستند و می‌توانند هویت‌بخش باشند که در برابر آنها شرق، غیر مسیحی یا کافر - به طور مثال در نظر آنان مسلمان و بودایی - بربر و نامتمدن، حاشیه، نابالغ، توسعه‌نیافته و طبیعت وجود داشته باشد. این قاعده‌ی کلی ادبی و فرهنگی غرب است که دیگری خودش را در ارتباط با خویش مشخص می‌کند. دیگری که نسبت به خود، یک وجود مغایر و بیگانه و به مثابه‌ی انعکاس درجه‌ی دوم اروپایی می‌باشد. به واسطه‌ی فرآیند دیگری‌سازی، استعمارگران، با مستعمره به عنوان «انسان ناکامل» برخورد می‌کنند. استعمارگران خود را به مثابه‌ی تجسم «خود شایسته و مطبوع» در نظر می‌گیرند؛ در حالیکه مستعمره را به عنوان «وحشی» به حساب می‌آورند (Moosavinia, Niazi, Ghaforian, 2011, p.105). در واقع وجود این دیگری که ناخود غربی باشد و غیرغربی به حساب آید، همواره نوعی جواز برای اقدامات خود غربی است.

دیگربودگی، بیشتر ناشی از نقطه‌نظر و گفتمانی است که یک شخص، دیگری را از منظر آن در چنان حالت دیگربودگی درک می‌کند و به همین نسبت، کمتر ناشی از تفاوت دیگری می‌باشد (staszak, 2008). همان‌گونه که هومی بابا اشاره می‌کند، یک مشخصه‌ی عمده‌ی گفتمان استعمار اتکای آن بر مفهوم «ثبات» در ایجاد ایدئولوژیک دیگربودگی می‌باشد. ثبات، به عنوان نشانه‌ی تفاوت فرهنگی، تاریخی و نژادی در گفتمان استعمار، یک شیوه‌ی پارادوکسیکال بازنمایی است: این مفهوم به طور ضمنی بر استحکام و تغییرناپذیری نظم و همچنین بی‌نظمی، فساد و تکرار پلیدی دلالت دارد. این یک کلیشه در گفتمان استعمار می‌باشد (Bhabha, 1983, p.18). در منطق بازنمایی‌های استعماری، شالوده‌بندی یک «دیگری» استعمارشده‌ی منفصل، و جداسازی هویت و دیگربودگی، به طور پارادوکسیکال به صورت امری مطلق و کاملاً ذاتی درآمده است. این فرایند، در واقع شامل دو لحظه است که به طور دیالکتیکی به هم وابسته‌اند. در لحظه‌ی نخست، تفاوت باید به نهایت درجه برسد. در تخیل استعماری، استعمارشده فقط یک دیگری که به خارج از محدوده‌های تمدن به کنار زده شده باشد نیست؛ بلکه استعمارشده، به عنوان «دیگری» تولید شده است؛ به

عنوان یک نفی مطلق، به عنوان دورترین نقطه‌ی افق. سوژه‌ی غیراروپایی، دقیقاً به سیاقی متفاوت از اروپاییان کنش نشان می‌دهد، سخن می‌گوید و فکر می‌کند. دقیقاً به این دلیل که «دیگری» مطلقاً متفاوت است. در لحظه‌ی دوم، می‌تواند مبنای «خود» باشد. به عبارت دیگر، شر، توحش و لجام‌گسیختگی «دیگری» استعمارشده، خوب بودن، مدنیت و ممتاز بودن «خود» اروپایی را امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین آنچه که در ابتدا خارجی، غریبه، دور و دیرآشنا به نظر می‌رسید، مبنایی سازنده شده است (نگری و هارت، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹).

در طی این دیگری‌سازی و تولید دیگری و حاکمیت انسان غربی، او به عنوان یک عامل و نیروی فعال به خود و دیگری هویت و شکل بخشیده و دیگری غیرغربی و مستعمره به عنوان نقیض ضروری انسان مدرن، در تضادی دیالکتیکی و در انفعال خود، پذیرنده‌ی تصویری است که غرب از جهان و او به دست می‌دهد. بر این اساس، انسان غربی نه تنها خود و دیگری را در طی این عمل تعیین و تعریف می‌بخشد، و خود را در موضعی والا قرار می‌دهد، بلکه با اتکا بدان، عمل استعماری خود را توجیه کرده و رسالتی تاریخی را برای خود قائل می‌شود. باور به چنین رسالتی برای انسان غربی جهت بهبود وضعیت دیگران است که باعث می‌گردد تا متفکرانی چون مارکس نیز به مدافع استعمار غرب بدل شوند. از این رو وجود یک دیگری مطرود و مغضوب که باید در بهبود آن کوشید، به طور اساسی با عمل استعمار مرتبط می‌باشد. این دیگری که درست نماینده‌ی ضد ارزش‌های غرب و انسان غربی و اروپایی می‌باشد، نه تنها محکوم است که به لحاظ نظری نادیده گرفته شود و حذف گردد، بلکه باید در عمل نیز او را حذف کرد و همسو با حرکت بزرگ تاریخی‌ای کرد که آن نیز زمانی محقق می‌شود که او یا در درون ارزش‌های غربی جذب شود و یا به طور کامل حذف گردد؛ و استعمار گویی به انجام رساننده‌ی چنین رسالتی است. استعمارشدگان نه تنها از نظر فیزیکی و سرزمینی از فضای اروپایی حذف شده‌اند، و نه تنها از نظر حقوق و امتیازات دچار محرومیت هستند، بلکه از نظر اندیشه و اخلاق نیز مشمول قاعده‌ی حذف شده‌اند.

با چنین نگرش مبتنی بر تمایز و با بسط این ایده که انسان غیرغربی در مراتبی پایین‌تر از غربی قرار دارد و ناتوان از اداره‌ی امور خود است، استعمارگر می‌تواند خود را موجه برای بسط سلطه‌ی سیاسی و نظامی و اقتصادی گرداند. «استعمار جز از طریق ایجاد اعتقاد به فرودستی بومی مستعمره‌نشین ممکن نبود» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۷) و استعمار این کار را ابتدا به واسطه‌ی تمایز دینی و سپس از طریق تمایز ارزشی و فکری و همچنین نژادی به

انجام رساند. در این نگاه، دیگری، غیرفعال بوده و حق حاکمیت نسبت به خود را نداشته و همواره باید وابسته و غیر مختار باشد. در این تقابل‌های دوتایی، همواره فرض بر وجود حرکتی یک‌سویه می‌باشد؛ حرکتی از سوی استعمارگر به سوی استعمارشده، از سوی پوینده و مکتشف به سوی امر مکشوف، از طرف ارزیابی‌کننده به طرف کسی که مورد ارزیابی قرار می‌گیرد (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007, p.21). به گفته‌ی ممی، هنگامی که استعمارگر در گفته‌های خود استعمارزده را وامانده می‌شناساند، در ضمن القاء می‌کند که این چنین ناتوانی را نیاز به حمایت است. در این تصویر، خود و دیگری به مثابه‌ی استعمارگر و استعمارشده نمایانده می‌شود. وجود چنین دوگانگی‌هایی در یک متن، در جهت لایه‌ی معنایی اغلب نیرومندی عمل می‌کند که در جهت حفظ و تقویت ایدئولوژی‌های مسلط فرهنگی کار می‌کند (ممی، ۱۳۴۹، ص ۱۰۰ و Al-Saidi, 2014, p.95). بر چنین اساسی بود که مارکس بومیان را انسان‌هایی در مرحله‌ی کودکی می‌دانست که آنان نمی‌توانند سخنگوی خود باشند و این انسان اروپایی است که باید سخنگوی آنها باشد. در اعتقاد مارکس، جوامع از نوع «آسیایی» که فاقد پیش‌شرط‌های معین برای تحول به جامعه‌ای مدرن هستند، تنها با ورود عناصر پویای سرمایه‌داری غربی است که می‌توانند به توسعه دست یابند. این امر، استعمار سرمایه‌داری را به ضرورتی تاریخی برای این جوامع بدل می‌کند (هال، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). یکی از مسائل مهم مرتبط با مباحث فوق چیز است که در زمان ما سید فرید العطاس به عنوان امپریالیسم فکری از آن یاد می‌کند که این وجه از استعمار و امپریالیسم غربی در دوران نبود استعمار سیاسی نیز به شدت هر چه تمام‌تر تداوم می‌یابد که آن در شکل وابستگی آکادمیک و فکری به غرب جلوه‌گر می‌شود.^۳ در نگاه العطاس امپریالیسم فکری شش خصوصیت موازی با امپریالیسم اقتصادی و سیاسی دارد: ۱. استثمارگری، ۲. قیمومیت، ۳. هم‌نوایی و تبعیت، ۴. نقش ثانویه‌ی روشنفکران و عالمان مناطق تحت سیطره، ۵. توجیه مأموریت تمدن‌بخشی امپریالیست‌ها و دلیل تراشی برای آن، و ۶. قول به استعداد کمتر عالمان بومی متخصص مسائل کشورهای تحت استعمار (نوابخش و درودی، ۱۳۹۳، ص ۶۶).^۴

اروپایی پیروزمند و غالب که گویی برحسب یک طرح تاریخی کلان بدین درجه رسیده است، رسالت تاریخی تمدن‌بخشی و آبادانی را بر عهده دارد. از این‌رو بود که ژان باپتیست ژوزف فوریه (Fourier Jean-Baptist-Joseph) درباره‌ی تصرف مصر توسط ناپلئون که در خدمت طرح کلان تصرفات دیگر بود، می‌توانست بنویسد که، ناپلئون می‌خواست یک

نمونه و سرمشق مفید اروپایی بر مشرق زمین عرضه بدارد و سرانجام به‌علاوه زندگانی ساکنان را مطبوع‌تر سازد و همچنین همه‌ی نیکی‌های یک تمدن تکامل‌یافته را در اختیار آنان بگذارد (سعید، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵). چنین تصویری زمینه‌ساز و تسهیل‌کننده‌ی حاکمیت استعماری غربی است. با این راه، استعمارگر غربی آسان‌تر می‌تواند به همسان کردن دیگری و تسلط بر او و یا حذف آن دیگری دست زند. همسانی‌ای که آن اروپایی و غربی به دنبال آن است با هدف تبدیل دیگری و از راه تغییر او می‌توانست تحقق یابد. تزوتان تودوروف (Tzvetan Todorov) به خوبی اشاره دارد که رفتار هر استعمارگری با سرزمین مورد استعمار بر دو شق بنا شده است: یا تحلیل و همانندسازی کامل یا دفع کامل و تحت انقیاد درآوردن. به نظر او هر دو حالت به طور مساوی ریشه در «خودمحوری» دارد؛ یعنی «یگانه‌پنداری» ارزش‌های خویش با ارزش‌های عمومی و ارزش‌های «خود» ما با ارزش‌های جهان - به کمک این اعتقاد که جهان نیز یگانه است (دالمایر، ۱۳۸۴، صص ۲۸۰-۲۷۹). این نوع سیاست از همان دوره‌ی ابتدایی استعمار غرب وجود داشته و در دوران بعد تداوم می‌یابد و تشدید می‌شود.

۳. چهره‌تبشیری استعمار

۱.۳ از مسیحی‌گرایی تا غرب‌محوری و نژادگرایی

کارل پوپر (Sir Karl Popper) یکی از شناخته‌شده‌ترین اندیشمندان غربی سده‌ی ۲۰م در مصاحبه‌ای که با مجله‌ی اشپیگل داشت به موضوعاتی اشاره داشت که باید آنها را چکیده‌ی نگرش غرب‌گرا و اروپامحور و خودمحوری غرب در عصر جدید دانست. در واقع او کلان‌روایتی را بیان می‌داشت که بر اندیشه و عمل انسان جدید غربی حاکم بوده است. پوپر که «نظم اجتماعی لیبرالی» در نظرش «بهترین و عادلانه‌ترین نظمی است که تاکنون روی کره‌ی خاکی وجود داشته است»، در همان گفتگو به صراحت اعلام می‌دارد که «ما برای صلح باید جنگ به راه اندازیم...».

ما نباید از به راه انداختن جنگ به خاطر صلح هراس داشته باشیم. این کار در شرایط کنونی اجتناب‌ناپذیر است. غم‌انگیز است، اما اگر بخواهیم جهان را نجات دهیم، چاره‌ای جز آن نداریم (گفتگوی پوپر با اشپیگل، آدینه، ش ۷۲).

این سخن که بیان‌کننده‌ی غرب‌محوری و کلان‌روایتی به مرکزیت غرب و انسان‌گراییست، شباهت بسیاری به همان جنگ عادلانه یا جنگ از روی عدالت دارد که در تفکر مسیحی وجود داشت و مسیحیت آن را حقی برای خود در جهت دفاع از اخلاقیات می‌دانست. پوپر جنگ بر ضد دیگری را از طرف غرب با صلح و نشان دادن این نکته که انسان غربی گویا نماینده‌ی الهی صلح در زمین است، توجیه می‌کند. در این نگرش، غرب و عمل غربی و از جمله استعمار و امپریالیسم، به عنوان عاملی مطلوب و بر مبنای غایتی متعالی به تصویر کشیده می‌شود.

ممی (Albert Memmi) کتاب خود به نام *چهره‌ی استعمارگر، چهره‌ی استعمارزده* را با بیانی از سر کنایه و نیشخند چنین شروع می‌کند:

گاهی هنوز هم خوش‌آیند است که استعمارگر را مردی بلند اندام، سوخته از آفتاب، چکمه‌های نیم‌ساق به پا و تکیه زده به بیل بنمایاند. چرا که او از دست بکار شدن گریزان نیست. نگاهش به افق دوردست «املاک» خیره گشته است و در کشاکش مبارزه با طبیعت، وجود خود را صرف انسان‌ها کرده، به درمان بیماران و اشاعه‌ی فرهنگ پرداخته است، خلاصه ماجراجوئی است نجیب و پشاهنگ! (ممی، ۱۳۴۹، ص ۱۷).

در واقع ممی در اینجا نگاه تبشیری به استعمار و چهره‌ی حق به جانب آن را به زیر سؤال می‌کشد؛ چهره‌ای پیشرو، آبادگر، انسان‌دوست، از خود گذشته، و نماد پیشرفت و رهایی. همین چهره از استعمار، پیش از هر چیز در همان لفظ استعمار به چشم می‌خورد. واژه‌ی استعمار، بر وزن استفعال عربی، و از ریشه‌ی عمر، و هم ریشه با واژگانی چون عمران است. بر این اساس، استعمار به معنای طلب آبادانی کردن و آبادانی خواستن و عمران کردن می‌باشد (ن.ک به عمید، ۱۳۶۳، ص ۱۷۳). در این معنا استعمارگر، شخصی است آبادگر و تمدن‌بخش. باید به یاد داشته باشیم که عمران به یک وجه در فرهنگ اسلامی، معنایی نزدیک به تمدن و زندگی شهری نیز دارد. استعمار، واژه‌ای است در برابر آنچه خود غربی‌ها بدان کولونیالیسم می‌گویند. مستعمره، به معنای آباد شده، معادل واژه‌ی کولونی می‌باشد. واژه‌های کولونیالیسم، کولونیست، و کولونی، از ریشه‌ی لاتینی کولونیا (Colonia)، برگرفته از کولونوس (Colonus) به معنای کشاورز و سرپرست خانه است. کولونیست نیز مشتق از Colere به معنای کشاورزی کردن و زراعت می‌باشد (Gilman, Peck, Colby, 1905, p.163: colony). کولونی به واسطه‌ی زبان فرانسوی از همان واژه‌های

کولونیا و کولونوس به معنای کشاورز از ریشه‌ی Colere به معنای زراعت کردن و همچنین اقامت گزیدن آمده است. همان‌طور که می‌شرا و هوژ نشان داده‌اند، فرهنگ ۱۹۰۵ وبستر (Webster) اشاره دارد، که Colony از ریشه‌ی قابل توجه و مهم Colo می‌آید که به طور شگفت‌آوری همچنین ریشه‌ی واژه‌ی Culture نیز می‌باشد. چگونه می‌توانست تمام اینها در معنای مدرن Colony تجمیع شود؟ آنان برای پاسخی به این مسئله، به فرهنگ لاتینی وایت اند ریدل (White and Riddle) رجوع می‌کنند. آنها اشاره می‌کنند که این مرتبط به ریشه‌ی سانسکریتی Kshi به معنای «اقامت گزیدن» است که آن همچنین معنای اصلی در لاتین می‌باشد: «ساکن شدن، اقامت گزیدن، توقف کردن در یک مکان، سکونت گزیدن در آن». از این معناست که مجموعه‌ای از معانی مرتبط، گسترش و بسط یافت: کار کردن (بر زمین)، کشت کردن آن، و بنابراین به صورت مجازی معنای کار کردن ذهن یا روح، و عبادت کردن خدایان (Mishra and Hodge, 2005, p.378).

همان‌طور که مشاهده می‌شود تمام این ریشه‌های معنایی که در ریشه‌ی لاتینی واژه‌ی کولونی وجود دارد، به نحو مشهودی در مفهوم مدرن استعمار و در تصویری که استعمارگر از خود به عنوان عامل تمدن و آبادانی ارائه می‌دهد، به چشم می‌خورد. آنچه به نحو بارزی شکل‌دهنده بدین تصویر است، همان تقابل‌های دو شقی است که بر طبق آن استعمارگر غربی خود را در موضعی والا و برتر و استعمارشده را در جایگاهی منفی و پایین قرار می‌دهد. بر مبنای این تقسیم‌بندی که از منظر انسان غربی صورت می‌گیرد و سپس به یک هژمونی جهانی بدل می‌شود و به وسیله‌ی خود استعمارشده نیز درونی می‌گردد، استعمارگر غربی به عنصری آبادگر بدل می‌شود که گویی بر مبنای رسالتی بزرگ عمل می‌کند و ارزش‌های او به مثابه‌ی ارزش‌هایی مطلق نشان داده می‌شود و از این‌رو، حق اوست تا ارزش‌های خود را به جهان و جهانیان حاکم کند. پدید آوردن چنین هژمونی‌ای بخشی جدایی‌ناپذیر از استعمار غرب بوده است. همان‌گونه که سعید اشاره دارد، نه امپریالیسم و نه استعمار تنها یک فعالیت ساده‌ی انباشتن سرمایه و تحصیل سود نیست. هر دو با صورت‌های مؤثر و نافذ ایدئولوژیک حمایت شده و شاید مجبورند که از صورت‌هایی که در خود پنداره‌های خاصی دارند استفاده کنند، پنداره‌هایی مانند این نکته که: هستند سرزمین‌ها و آدم‌های مشخصی که نیاز به سلطه دارند و به همان اندازه نیز تمنای دانشی که با سلطه محروم است (سعید، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

اولین اقدامات استعماری همراه بود با سیاست تبلیغ و اشاعه‌ی دین مسیح در مناطق مستعمره. استعمارگرانی چون اسپانیا و پرتغال و حتی بعد از آنان انگلستان، خود را سربازان عیسی مسیح و بشارت‌دهندگان سعادت به جهانیان می‌دانستند. همان‌طور که دالمایر اشاره دارد، گسترش استعماری انگلستان و هلند، همانند اسپانیا، با کوشش‌های مسیونری به منظور گسترش عقاید مذهبی و رجحان فرهنگی و ایدئولوژیک همراه بود. مسیونرهای فرهنگی غرب - با نگرشی که حاکی از رسالتی برای سفیدپوستان بود - دست به تأثیرگذاری و تغییردهی کل شئون زندگی مردم غیراروپایی (از مذهب گرفته تا سیاست و اقتصاد) به طریقی که نشان از راهکارهای آینده می‌داد، زدند (دالمایر، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹). در واقع هم‌زمان با ورود تجار و سیاسیون کشورهای غربی و حتی پیش‌تر از آنها، این مبلغان مذهبی بودند که وارد سرزمین‌های دیگر می‌گردیدند. فرقه‌هایی چون ژزویت‌ها (Jesuits)، کارملیت‌ها (Carmelites)، و فرانسیسکن‌ها (Franciscans) در همین عصر بود که با بسط دامنه‌ی تبلیغات خود، از غرب تا شرق را عرصه‌ی تبلیغ اعتقادات خود قرار دادند. در واقع، بخش جدایی‌ناپذیری از سیاست استعماری غرب در این زمان، سیاست تبلیغ و اشاعه‌ی دین مسیحی بود و از همین رو بود که در این زمان از شکل‌گیری تثلیثی یاد می‌شود که یکی از رؤس این تثلیث، مبلغان مذهبی می‌باشد. به طور مثال «تا سال ۱۵۵۰ رهبر ژزویت‌ها هزاران نفر را در هندوستان و اندونزی و حتی ژاپن غسل تعمید داده بود» (پالمر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۳).

در این زمان، سیاست‌های مذهبی و تبلیغ مذهبی و مبلغان آن فراتر از مرزهای جغرافیایی‌ای رفته بودند که استعمارگران به لحاظ سیاسی و نظامی حضور داشتند. مأموریت‌های مذهبی، دلیل محکمی برای «ایجاد و برقراری پایگاه‌های دوردست بود. صرف نظر از اینکه یک رژیم استعماری در آن مکان بوده باشد». آنچه آلیستر هنسی «مرز رسالت» می‌نامد به طور کامل فراتر از مرزهای سیاسی در کانادا، برزیل و پاراگوئه و در بخش‌های بسیاری از آفریقا گسترش یافته بود (Abernethy, 2000, p.198). در دیگر جاها نیز چنین بود. تداوم این سیاست‌ها در دوران بعدی بود که باعث شد تا امه سه‌ز، در دوران نزدیک به ما بنویسد: سیاهان را اهلی کردند و از آنها عیسوی ساختند.

اینجا می‌خواهیم این مسئله را نشان دهیم که سیاست مذهبی بخش مهمی از سیاست استعماری بوده و دول استعمارگر سعی در اشاعه‌ی اعتقادات خود داشتند و خود را به عنوان سربازان خداوند و عیسی مسیح می‌دانستند و خویشتن را ناجیان انسان‌های گمراه و

منادیان سعادت و رستگاری برای آنان به حساب می‌آوردند. کار آنان «ترغیب دیگران برای جایگزینی اعتقادات نادرست و غلط با اعتقادات درست» بود (Abernethy, 2000, p.198). مسئله‌ی مورد نظر این نمی‌باشد که تبلیغ و اشاعه‌ی مسیحیت، عامل یا تنها عامل حرکت دول استعمارگر به سرزمین‌های دیگر بود. بلکه بحث بر سر جایگاه سلطه‌ی فکری و هژمونیک همراه با استعمار می‌باشد، چنان‌که این یک به بخشی جدایی‌ناپذیر از سیاست‌های استعماری و تسهیل‌کننده‌ی عمل استعمار بدل می‌شود. این مهم است که ما نباید استعمار را تنها به عنوان یک عمل نظامی و یا تسلط نظامی و سیاسی بدانیم. استعمار، مجموعه‌ای از سیاست‌های رسمی، کردارها و اعمال غیر رسمی و استعمال و استفاده‌ی ایدئولوژی‌ها از سوی یک متروپولیتن (بزرگ‌شهر)، به منظور حفظ و ابقای کنترل بر یک مستعمره و برای انتفاع و استفاده از این کنترل است (Abernethy, 2000, p.22).

به تدریج و با بسط ایده‌های نوین، تغییری در مبانی فکری استعمار، همسو با تغییر در تفکر غالب در غرب به وجود آمد. همان‌گونه که دالمایر اشاره دارد تثلیث عالم علم، عالم دین و سوداگران که به ترتیب به جمع‌آوری اطلاعات، الحاق معنوی و تضمین سود می‌پرداختند، در دوره‌ی بعد جای خود را به مفاهیم سکولار پیشرفت و توسعه داده و این تثلیث، بدل به تثلیث مسیونرها، صاحبان سرمایه و روشنفکران می‌شود (دالمایر، ۱۳۸۴، ص ۲۸۲). در این دوران ما با مطلق‌انگاری ارزش‌های جدید غرب مواجه هستیم که یکی از ویژگی‌های عصر روشنگری و دوران قبل از آن است. بر مبنای این تغییر، پیشرفت، توسعه، عقلانیت، تمدن، تاریخ به اجزای کلان روایت غربی بدل شدند. بر این مبنای استعمار اروپایی و تفکر حاکم بر عصر جدید غرب، با خلق دوگانگی‌ها و تضادهایی چون عقل و جنون، عقلانیت و جهل، پیشرفت و عقب‌ماندگی، تاریخ و ضد تاریخ و ناتاریخ، سلامت و بیماری، به خلق هویت خود و تعیین هویت دیگری می‌پردازد. حال هویت انسان اروپایی و غربی، همواره در خطر این است که از طرف آن دیگری، مورد آسیب قرار بگیرد؛ همچون انسان سالمی که مورد تهدید یک بیماری می‌باشد. از این رو این رسالت انسان سالم غربی است که برای حفظ این سلامتی به حاکمیت ارزش‌های خود به عنوان معیار راستی و سلامتی، دست زند.

در تصور استعماری مدرنیته، دیگری که فاقد خصوصیات غربی و به عنوان ناخود غربی است، همچنین فاقد خصوصیات درون‌بود و پتانسیل و قوه‌ی درونی برای بالفعل کردن مدرنیته و پیشرفت می‌باشد و از این لحاظ به منظور نائل آمدن آنها به پیشرفت و وارد شدن

در پروسه‌ی تاریخ، نیازمند سرپرستی و ارشاد انسان اروپایی و غربی است. این همان چیزی بود که در همان عصر روشنگری مورد اعتراض هردر (Johann Gottfried Herder) قرار گرفت. هردر با مخاطب قرار دادن نخبگان روشنگر، غرور ناشی از برتری مفروض غرب را به سخره می‌گیرد، که به نام پیشرفت

به زودی کولونی‌های اروپایی همه جا برپا خواهند شد. بدویان سراسر جهان به محض اینکه شیفته‌ی براندی و دیگر تجملات ما شوند، آماده برای تغییر عقیده خواهند بود؛ آنها به زودی فرهنگ ما را اقتباس می‌کنند و اگر خدا بخواهد به انسان‌هایی خوب، قوی و سعادتمند همانند ما تبدیل خواهند شد! (دالمایر، ۱۳۸۴، ص ۳۱).

کلان روایت جدید غربی چنین بود: قائل شدن به طرح کلان تاریخی با مرکزیت غرب و انسان غربی. این همان چیزی است که از آن به عنوان مطلق‌انگاری روشنگری یاد می‌شود که بر مبنای آن به برنامه‌ای کلی برای بشریت و تاریخ قائل گردیده‌اند که ملل پیشرفته‌ی غربی، سردمدار آن و آگاه بدان هستند. از اینجا بود که باور به سعادت جهانی و پیشرفت کلی همه‌ی ملل به واسطه‌ی تجربه‌ی تاریخی غرب و ارزش‌های انسان اروپایی به میان می‌آمد. بر این اساس استعمار به عنوان راه و طریقه‌ای عنوان می‌گردد که گویی بدین وسیله هدف تاریخ تحقق پیدا می‌کند؛ هدفی که برخاسته از نگرش انسان غربی می‌باشد. بومی و دیگری، در چنین حالتی، دیگر نه به عنوان غایت فی‌نفسه، بلکه ابزاری است برای تحقق رسالت تمدن‌آفرینی انسان جدید غربی. در این نگرش، گذشته نیز محمل بروز هدف تاریخ برای رسیدن به لحظه‌ی حال به حساب می‌آید و آن گذرگاهی است برای دستیابی بشریت به این هدف کلی. بر مبنای این نگاه، کیفیت متفاوت زمان‌ها و مکان‌های مختلف که می‌تواند زاینده‌ی ارزش‌های مختلف باشد، نفی شده و همه چیز بر مبنای آرمان‌هایی کلی، ارزش‌هایی مطلق و جامعه‌ای آرمانی که همان آرمان‌ها، ارزش‌ها و جامعه‌ی غربی و انسان روشنگر باشد، سنجیده می‌شود. انسان غربی به سنجه‌ی خیر و شر جهانی بدل می‌گردد! در این روایت و داستان، متفکر غربی و مدرن خود را در موضعی از بلوغ‌یافتگی - به معنای کانتی^۵ - و روشن‌شدگی قرار می‌دهد که با اتکا به عقل خودبنیاد و آزادشده از قید خرافات، حق راهبری انسان‌های نابالغی را که در تاریکی جهل خود به سر می‌برند، به خود می‌دهد. انسان عاقل روشن‌اندیش با اتکا به ابزار خرد و با دید علم‌محور، و با رأی به اینکه علم روشمند تنها نگرش مناسب به جهان بوده، به خود این حق را می‌دهد تا به جای انسان به قول او نابالغی که هنوز به افسون‌رهای بی‌بخش خرد و علم دست نیافته، بیندیشد و او را

راهبر به سوی سعادت و خوشبختی گردد. در واقع در چنین نگاهی، سعادت به واسطه‌ی عقل، جایگزین سعادت به واسطه‌ی مسیحی شدن می‌گردد؛ اما به هیچ وجه نگرش مسیحی محور در برخورد با دیگری، از دید انسان استعمارگر به کنار گذاشته نمی‌شود.

همین علم روشمند است که به خدمت نگرش استعماری درآمده و بدل به ابزاری در دستان ایدئولوژی مسلط جهانی می‌گردد. از همین رو بود که در قرن ۲۰م متفکری چون پل فایرابند (Paul Feyerabend)، این چنین وضعیتی را که در آن علم که تنها ابزاری برای پژوهش است، بدل به فشار سیاسی گروهی می‌گردد، به باد انتقاد می‌گیرد (فایرابند، ۱۳۸۵، ص ۳۶). او با وجود تصدیق اینکه علم یکی از جالب‌ترین اختراعات ذهن بشری است، خود را در تقابل با ایدئولوژی‌هایی قرار می‌دهد که از نام علم برای کشتن فرهنگ استفاده می‌کند (همان، ص ۳۷). او در همین راستا بود که نوشت:

این درست است که علم غربی اینک سراسر کره‌ی زمین را تحت تسلط خودش درآورده است؛ در عین حال، عقل در چشم‌انداز «عقلانیت ذاتی» خود قرار ندارد، بلکه به بازی قدرت (استعمار کردن ملت‌ها و تحمیل روش زندگی بر آنها) و نیاز به سلاح مشغول است: علم غربی مؤثرترین ابزارهای مرگ را آفریده است (فایرابند، ۱۳۸۵، ص ۳۶).

از اینجاست که شخصی چون شریعتی در باب اینکه نظریات علمی و فکری غربی در زیر پوشش تفکر و علم می‌کوشد تا «تمدن و فرهنگ را خاص غرب و نژاد شمالی بکند و شرقی را نژادی فاقد فرهنگ، اصالت مدنی یا نژادی فقط سازنده عرفانیات و تصوف و مذهب» بنمایاند، هشدار می‌دهد. دلیل این مسئله نیز از نگاه شریعتی این است که در طی این عمل، غربی می‌خواهد «برتری فرهنگی و برتری اقتصادی و برتری مدنی خودشان را که بنام برتری قدرت نظامی و تکنیکی بر شرق هست، بنام علم توجیه کنند» (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۶۷).^۶

انسان جدید با اتکا به بنیان متافیزیکی مبنی بر تسلط و خواست تسلط بر جهان بیرون از خود، در پی کشف جهان‌های جدید و بسط سلطه‌ی خود بر آن بود. هر چیزی برای او قابلیت رمزگشایی، شناخت و کسب دانش و در نتیجه به زیر سیطره درآمدن را داشت. انسانی که مرزها را درمی‌نوردید و با پشت سر گذاشتن محدودیت‌های موجود اعم از طبیعی و انسانی، می‌توانست جهان بیرون از خود را زیر گام‌های خود درآورد. دکارت و بیکن هدف شناخت را بسط سلطه‌ی آدمی بر جهان می‌دانستند و از ضرورت فرمان‌بردار

کردن طبیعت می‌گفتند. این نگاه با نگرش جدید مبنی بر اینکه انسان مجهز به نیروی عقل می‌تواند خود و جهان را به بهترین شکل ممکن رهنمون گردد، درآمیخت. زمانی که انسان اروپایی خود را مجهز به عقل که نشان سعادت بود می‌دانست، و دیگری را در وضعیت نابالغی به حساب می‌آورد که از بکارگیری چراغ عقل عاجز است، خود را در جایگاهی می‌پنداشت که می‌توانست آن دیگری را به زیر سیطره بکشد- که در واقع نیز چنین شد. زمان زیادی نکشید تا آن دیگری، وامانده در بندهای طبیعت و به دور از قافله‌ی تمدن و برکنار از مسیر تاریخ به حساب آید. او نمایاننده‌ی طبیعت و چیرگی طبیعت بود که میبایست به زیر سیطره‌ی قدرت خرد درآید، نابخردی باید مقهور خرد گردد و طبیعت مقهور تاریخ.^۷ چنین بود که این دیگری بدل به یک ابژه برای انسان غربی گردید. انسان غربی وارد تاریخ و تاریخ بدل به فصل ممیزه‌ی او گردیده بود. حال این انسان، پیشرو تمدن و چراغ‌دار راه تاریخ به حساب می‌آمد. او و تجربه‌ی او (تجربه‌ی تاریخی‌اش) روشن‌گر مسیر تاریخ برای دیگری و راهگشا برای او بود. راه یکه‌ی تاریخ از غرب می‌گذشت و به غرب می‌رسید.

از این‌رو، هر آن جامعه‌ای که بخواهد وارد تاریخ گردد، میبایست تجربه‌ی انسان غربی را از سر گذراند. انسان غیرغربی که نقشی در ساخت تاریخ - به معنایی که تاریخ عرصه‌ی آزادی انسانی و بسط تلاش آدمی برای رهایی از قیودات است- ندارد، و به قول شریعتی همیشه در پاورقی تاریخ غربیان زندگی می‌کند و همیشه در حاشیه از او یاد می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۶۸)، برای ورود به عرصه‌ی تاریخ و بلوغ‌یافتگی باید در درون تجربه‌ی انسان غربی مستحیل گردد. انسان غربی که توانسته بود به قله‌های رفیع تاریخ دست یابد و پیشناز مسیر خطی تاریخ و راه آزادی و انسانیت بود، حال حق سرپرستی و مرجعیت نسبت به انسان غیرغربی را داشت. تاریخ و پیشرفت تاریخی که انسان را به مرحله‌ای از کمال‌یافتگی و سعادت می‌رساند، مشروعیت دهنده به سلطه‌ی انسان غربی به اصطلاح روشن‌گر و روشن‌شده است که تاریخ را مختص خود می‌داند و در حالی که بر فراز قله‌ی تاریخ ایستاده، می‌تواند مسیر سعادت را برای دیگران نیز ترسیم کند. نگاهی از فراز قله‌ی تاریخ به پایین می‌اندازد و مسیر تاریخ و سعادت را برای دیگران ترسیم می‌کند؛ او آگاه به چگونگی دستیابی به سعادت است. جنگ با اشکال مختلف بلوغ‌نیافتگی، مشروعیت‌دهنده به اعمال انسان جدید می‌باشد. انسان به بلوغ رسیده‌ی جدید، خود را راهنما و راهگشای انسان‌هایی می‌دید که در نظر آنان هنوز در دوران کودکی باقی مانده

بودند. تاریخ در این نگرش نشانگر توسعه‌ای است که در طی آن، انسان با شروع از مراحل ابتدایی و کودکی، به بلوغ و روشنگری می‌رسد و بدل به انسانی روشن‌شده می‌شود که دیگر نیازی به هیچ مرجعیتی به جز عقل خویش ندارد. بدین‌سان عقل در نزد انسان جدید به یک جایگاه مرکزی نائل می‌شود و سوژه همچون مرکز جهان، انسان مدرن غربی به عنوان نمود عقل، و غرب به مثابه‌ی جایگاه روشن‌گشتگی و بلوغ و عقلانیت به حساب می‌آید. همین «بنیاد متافیزیکی باور به انسان همچون سوژه، و نقش مرکزی او در شناخت جهان و ضرورت تسلط بر آن، زندگی فکری مدرنیته را رقم زد» (احمدی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۹).

همان‌گونه که عقل در مرکزیت انسان قرار می‌گیرد، غرب و انسان غربی نیز در مرکز جهان می‌ایستد. این تصور انسان غربی همراه با چیرگی تفکر او، باعث به وجود آمدن ادبیاتی خاص در جغرافیا و جغرافیای سیاسی می‌گردد؛ به طور مثال تحت تأثیر چنین شرایطی بود که در دوران پسین، واژگانی چون خاورمیانه، خاور دور، و خاور نزدیک پدید می‌آید که تمامی آنها از مرکزیت انسان غربی و دید او مطرح می‌شوند.^۱ حال، انسان مرکز‌نشین غربی می‌توانست تصور شکل‌دهی به جهان و نظم‌دهی بدان را در سر‌پرویراند و از خرد واحد، ارزش‌های واحد، زبان واحد و نظمی نوین و جهانی سخن بگوید.

همسو با تصور غربی از تاریخ و حرکت خطی آن که منتهی به غرب و عصر مدرن می‌شد، دیگری غیرغربی بدل به ابژه‌هایی شدند که دیگر آنها را می‌بایست در موزه‌ها و نمایشگاه‌های غربی که مورد بازدید انسان مدرن قرار می‌گرفت، جستجو کرد. آنها گویی در زیر حرکت تاریخ پنهان شده بودند و این کاوشگران غربی بودند که آنان را به نمایش می‌گذاشتند؛ گذر زمان آنان را به نابودی کشیده بود. هر آنچه غیرغربی بود، امری مربوط به گذشته به حساب می‌آمد و عصر، عصر انسان مدرن غربی بود. حال، دیگری غیرغربی نمایندگان گذشته‌ای بودند که در آنان به صورت منجمد و ثابت درآمده بود. از این‌رو می‌بایست آن گذشته را به فراموشی سپارند و همسو با حرکت تاریخ گردند. گویی در تقابل غرب با دیگری، این تاریخ است که در تقابل با ناتاریخ قرار می‌گیرد! آنان گویی نشانه‌ی پیشاتاریخ و جمود و نامتغیری آن بودند که وارد تاریخ نشده بودند و به عنوان نمادی از جهل و تکامل‌نیافتگی به طور هم‌زمان در برابر حرکت طولی و در زمانی تاریخ غرب که رو به سوی پیشرفت و سعادت داشت، حضور داشتند. این به معنای تقابل هم‌زمانی غیرتاریخی با تکامل تاریخی و در زمانی غربی بود که بر اساس آن، و بر طبق طرح کلان تاریخی حاکم،

اولی میبایست مقهور دومی می‌گردید و استعمار گویی با چنین هدفی بود که به حرکت درآمده بود. از این رو بود که ملل دیگر بدل به ابژه‌های تاریخ و اهداف استعمار می‌شدند. باز با تمایزی دو شقی مواجهیم: انسان غربی که به عنوان سوژه‌ی تاریخی، سازنده‌ی تاریخ است، و انسان غیر غربی که ابژه‌ی تاریخ به حساب می‌آید. در این نگاه «اگر انسان تاریخ را می‌سازد» به همان سان که قانون نشان داد، «مردان و زنانی که ابژه‌ی آن تاریخ هستند، محکوم به بی‌حرکتی و سکون می‌باشند» (Young, 1990, p.120). البته گاه در تصویرسازی‌های غربی، دیگری در وضعیتی نشان داده می‌شد که در مراحل گذشته‌ی تاریخ خود غرب - به طور مثال فئودالیسم - قرار دارد که نتوانسته هنوز مسیر تاریخ را به طور کامل به انجام رساند. در چنین حالتی نیز راه آنان باز از راه غرب و تاریخ غرب می‌گذشت. با گذر زمان و از قرن ۱۹ این تصور از رابطه‌ی غرب با دیگری که مبتنی بر تکامل فرهنگی، اجتماعی و فکری بود، با تصور دیگری که همان تکامل زیستی باشد، پیوند خورد که بر مبنای آن، انسان غربی غالب، نمایاننده‌ی تکامل والای زیستی بود و دیگری مغلوب، نمایاننده‌ی مراحل پایین تکامل زیستی به حساب می‌آمد. انسان غربی، تجلی هدف تکامل زیستی بود که به انسان منتهی می‌شد. این اندیشه برآمده از تفکرات نژادگرایانه‌ی قرن ۱۹، و تفکر داروینیستی و داروینیسم اجتماعی (Social Darwinism) بود. وجه بارز تفکر قرن ۱۹، سنجش بزرگی و ارزش و حق یک چیز، بر مبنای موفقیت و چیرگی آن بود. تفکر داروین نیز نمود بارز چنین نگاهی بود که بر مبنای آن، در طول تکامل زیستی، غلبه‌ی یک چیز، نمایانگر حق و ارزش او برای بقا بود. تز اصلی داروین که همان اصل «تنارع بقا» (struggle for existence) بود، بر این نکته تأکید داشت که در طی این تنازع که قانون تکامل زیستی است، عنصر قوی با حذف ضعیف، به زیست خود ادامه می‌دهد. با طرح تفکر داروین در شرایط اجتماعی و پدیدآیی داروینیسم اجتماعی و تحت تأثیر تفکرات نژادگرایی، و با سنجش ارزش یک چیز بر مبنای موفقیت، حال انسان غربی به عنوان وجودی غالب، حق تسلط و حتی حذف دیگران مغلوب را که نمایانگر مراتب زیستی پایین بودند، داشت. استعمارگر غربی این تفکرات را برای دیگری مستعمره بازنمایی می‌کرد و پرورش می‌داد.

از سویی پیرو اصول اجتناب‌ناپذیر قانون طبیعی در داروینیسم اجتماعی، تحقیر مردم «بدوی» برای انقیاد و گه‌گاه نابودی نژادهای پست توانست حقانیت بیابد و از سوی دیگر مفهوم اصلاح نژادی با مأموریت متمدن‌سازی در ایدئولوژی امپراتوری همزمان

شد: مأموریتی که قدرت‌های استعماری را برای به دوش گرفتن «بار مسئولیت انسان سفید پوست» و ارتقای وضعیت نژادهای پست که به مثابه‌ی معصوم و پذیرا و سربه‌راه صورت آرمانی یافته بودند، تشویق می‌کرد (شاهمیری، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

نژادپرستی که نوعی طبقه‌بندی از ملل و افراد برحسب اصول هستی‌شناختی و تفاوت وجودی و انتولوژیک به میان می‌آورد، به خدمت تفکر استعماری درآمد و با ترکیب با داروینیسیم اجتماعی، استعمار را به مأموریت انسان والا، برای بهبود زیستی، فکری، اقتصادی، اجتماعی و ... ضعیفان مغلوب مستعمره بدل کرد!

۴. نتیجه‌گیری

ما کوشیدیم تا پیش‌فرض‌های موجود در عمل استعمار را که همواره به مثابه‌ی ایستار و نقطه‌ی ارجاع آن عمل می‌کند، نشان دهیم. ایستارها و مبانی فکری‌ای که بر پایه‌ی متافیزیک مسلط - چه تفکر مسیحی و چه متافیزیک مسلط بر عصر جدید - بر تفکر غربی به ایجاد تمایزات و تقابل‌های دو شقی دست می‌زند و در یک حالت دیالکتیکی نه تنها به دیگری، بلکه به خود نیز هویت می‌بخشد. نحوه‌ی طرح این دیالکتیک و تعریف هویت برای دو طرف، به طور بارزی متناسب با عمل و سیاست‌های استعماری و امپریالیستی قرار دارد. البته چنین تمایزها و تقابلاتی و طرح چنین دیالکتیکی در عصر جدید است که بیشتر جلوه‌گر می‌شود؛ به طوری که متناسب با متافیزیک مسلط بر این عصر، سوژه‌ی خودبنیاد به عنوان اصل اساسی آن بر مبنای دوئالیسم موجود در آن تعین و هویت می‌یابد، و همسو با آن، انسان غربی - اروپایی نیز به عنوان مظهر آزادی و خودبنیادی و روشنگری و به مثابه‌ی سوژه‌ی تاریخ، در طی این تقابل‌ها شکل و هویت می‌گیرد. در این نگره‌ی استعماری، دیگربودگی‌های مختلفی اعم از جغرافیایی، نژادی، فرهنگی و سیاسی، در حالتی متصل به هم، در یک مجموعه‌ی خود و دیگری قرار می‌گیرد. بر این اساس، نوعی الگوی خاص از معرفت و زبان یا همان نظام بازنمایی بر مبنای خود و دیگری با مرکزیت غرب و اروپا شکل می‌گیرد. در این تقابل‌ها ما شاهد یک ساده‌سازی هستیم که در طی آن به همگون نشان دادن چیزهای متمایز و ناهمگون پرداخته می‌شود. این تقابل‌های دوتایی همراه با سلطه‌ی استعماری غرب، موجب پخش و فراگیر شدن این تقابل‌های دوتایی برآمده از نگره‌ی غربی مبتنی بر اصالت خود غربی به پخش بزرگی از جهان می‌گردد و آن را بدل به

هژمونی مسلط می‌کند. این تقابل‌ها مبنایی برای تولید معنا در نظام بازنمایی غرب و استعمار می‌باشد.

تاریخ در این نگاه که از منظر انسان غربی به مثابه‌ی سوژه‌ی تاریخ و مرکزیت او و ارزش‌هایش نگریسته می‌شود، به عنوان بسط این سوژه گرفته می‌شود که نشانگر فرآیندی از توسعه است که غرب در نقطه‌ی والای آن قرار دارد و در اصل، تاریخ، مختص خود اوست. حال این انسان غربی به مثابه‌ی سوژه‌ی تاریخ، و به عنوان حامل رسالت تاریخ، می‌تواند دیگرانی را که وجه منفی اوست، همسو با حرکت تاریخ گرداند و حامل پیام رهایی و سعادت باشد و استعمار گویی چنین هدفی را دنبال می‌کند. تاریخ غرب در این نگرش تک-خطی به زمان و تاریخ، به عنوان ملاک عام پیشرفت نگریسته می‌شود. چنین نگرشی با بسط تفکرات داروینستی و داروینیسیم اجتماعی و نژادگرایی شدت بیشتری می‌یابد. بدون شک بررسی استعمار بدون توجه به این وجوه مذکور، کاری ناموفق خواهد بود. استعمار غرب با تکیه به چنین داستان و روایتی و یا به معنایی با طرح چنین کلان روایتی، سلطه‌ی خود را به سلطه‌ای هژمونیک بدل کرده و روابط قدرت را تثبیت می‌کند. در واقع، مبانی هژمونیک سلطه‌ی استعمار غرب، در ارتباط تنگاتنگ با مبانی فکری عصر جدید قرار دارد. بازنمایی دیگری مستعمره در درون گفتمان استعمار، مبتنی بر محوریت غرب و با اتکا به نگره‌ای خطی از تاریخ بر مبنای اصالت تجربه‌ی تاریخی غرب صورت می‌گیرد. در اینجا باور به راه یکه به سوی مدرنیته و پیش‌فرض اصالت مطلق مدرنیته وجود دارد. اما باید توجه داشت که دیگری در صورت‌بندی مدرنیته - در سطوح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی - (چنان که استوارت هال نشان می‌دهد) و صورت‌بندی گفتمان مدرنیته و غرب ضروری بود. مدرنیته و مفهوم پیشرفت که به طور بارزی در پیوند با مدرنیته قرار دارد، تنها یک حرکت بر مبنای پتانسیلی درونی و بالقوه نبود، بلکه به صورت عمیقی به وجود دیگری وابسته بود. مسئله‌ی دیگر اینکه نظام بازنمایی غرب، که زمانی همراه با استعمار بود، به هیچ وجه امری مربوط به گذشته نیست، بلکه در سیاست، دانش، علوم، و الگوهای فکری و نظری دورانی که معروف به پسااستعماری می‌باشد نیز حضوری ملموس دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ژانوس، خدای دو سر و دو چهره‌ی رومی که خدای دروازه‌ها و گذرگاه‌ها بود. او با دو چهره و دو سر که هر یک به سمت مخالف دیگری می‌نگریست، به تصویر کشیده می‌شد و این دو

سمت به صورت نمادین به مثابه‌ی گذشته و آینده به حساب می‌آید. از این رو ژانوس خدای آغازها و پایان‌ها نیز بود که یک صورت او نماد آغاز و دیگری نماد پایان بود و آغاز و پایان در یک جا جمع شده بودند. نقطه‌ی آغاز مرتبط با نقطه‌ی پایان بود. ماه ژانویه که برگرفته از نام ژانوس است، هم آغاز سال نو میلادی است و هم در عین حال پایان سال پیش.

۲. آنه مک‌کلینتوک مسئله‌ای قابل تأمل مبنی بر وجود نگرش خطی از زمان و تاریخ را در واژه‌ی پسااستعماری (Post-Colonialism) مطرح می‌کند که بر مبنای آن واژه‌ی پسااستعماری، تاریخ را به مثابه‌ی یک سری مراحل در امتداد مسیری تاریخی از «پیشاستعماری» به «استعماری» و به «پسااستعماری» نشان می‌دهد. بر این مبنا تکثر فرهنگ‌ها نه بر مبنای تمایز و تشخیص خود آنها، بلکه در حالتی تبعی، بر مبنای رابطه‌ی گذشته‌نگرانه‌ی آنها با زمان خطی اروپایی مشخص می‌گردد و فرهنگ‌های دیگر در رابطه‌ی کروئولوژیکال، بر مبنای رابطه‌ی پیش و پس با محوریت اروپا، تقسیم می‌گردند (McClintock, 1992).

۳. برای بحثی در باب سلطه‌ی علوم اجتماعی غربی و همچنین امپریالیسم و سلطه‌ی آکادمیک غرب، و از جمله نظریات العطاس در این زمینه‌ها ن.ک به: (Alatas, 2008 و Selvadurai, et al, 2011)

۴. امپریالیسم فکری که سید فرید العطاس آن را به پدر خود سید حسین العطاس وامدار است، در نگاه او به عنوان نقطه‌ی شروع مهمی برای درک وابستگی آکادمیک و یا وابستگی فکری در حوزه‌ی نظریات علوم اجتماعی به غرب است. امپریالیسم فکری به عنوان زمینه‌ایست که در آن وابستگی آکادمیک (یعنی شکل جهانی علوم اجتماعی) به بروز می‌رسد، و شبیه و قابل قیاس با امپریالیسم سیاسی و اقتصادی است که به معنای غلبه‌ی یک ملت بر دیگری در سپهر تفکر می‌باشد. امپریالیسم فکری بیشتر در دوره‌ی استعماری مطرح بود، در حالیکه امروزه به واسطه‌ی سلطه و نفوذ غربیان بر جریان معرفت علمی اجتماعی و بیشتر به واسطه‌ی تملک و کنترل آن بر نهادهای آکادمیک حضور می‌یابد (Alatas, 2008, p.4).

۵. ایمانوئل کانت در مقاله‌ای تحت عنوان «روشنگری چیست؟» روشنگری را دستیابی انسان به بلوغ و درآمدن از وضعیت کودکی، یعنی وضعیتی که ناتوان از بکارگیری خرد خویش بدون راهنمایی دیگران است، معرفی می‌کند (کانت، ۱۳۷۰، ص ۴۹).

۶. شریعتی در بحث از ماشینیسم، امپریالیسم جهانی و استعمار سیاسی و نظامی و اقتصادی، و بدتر از همه، استعمار فرهنگی و فرهنگ‌زدائی را زاییده‌ی همین نظام ماشینیسم، یعنی حمله‌ی مصرف‌های جدید به بازارهای جدید و ملت‌های جدید عنوان می‌کند. بر این اساس، استعمار سیاسی و نظامی بعد از اینکه اقدام به شکستن مرزهای سیاسی و نظامی کشورها می‌کند، با هدف زمینه‌سازی برای مصرف کالاهای استعمارگر، در پی تغییر فرد بومی به یک فرد متجدد مصرف‌گرا برمی‌آید. این مهم به واسطه‌ی جدا کردن او از مذهب، فرهنگ، سنت و تاریخ و

اخلاق و ارزش‌های قومی و اجتماعی میسر می‌گردد (شریعتی، ۱۳۶۱، صص ۳۳۲-۳۳۹). بمانند فانون، در نگاه شریعتی نیز مسخ شخصیت بومی، پیش‌شرط مصرف‌گرا شدن او یا به عبارت دیگر اسارت او در دست ماشین می‌باشد (همان، ص ۳۸۲). بنابراین آنچه استعمار در پیوندی وثیق با آن قرار می‌گیرد، پدیده‌ی مسخ فرهنگی یا همان الیناسیون است که در طی آن انسان استعمارزده در خود رنج‌ها و نیازهایی را احساس می‌کند که نه به جامعه و فرهنگ او بلکه به جامعه، تاریخ و فرهنگی دیگر مربوط می‌شود (برای بحثی مبسوط در باب مفهوم الیناسیون در نگاه شریعتی، ن.ک به: روشن، ۱۳۸۶).

۷. هگل در کتاب *عقل در تاریخ* تفاوت تاریخ و طبیعت را بدین‌گونه ترسیم می‌کند که دگرگونی‌های تاریخی نشانه‌ی پیشرفت زندگی آدمی به سوی بهتری و کمال است و دگرگونی‌های طبیعت، با وجود تنوع زیاد، دوری است که جاودانه تکرار می‌شود. در طبیعت هیچ چیز تازه‌ای پدید نمی‌آید. زیرا چیزهای طبیعی همیشه تعینی یکسان و خصلتی پایدار دارند که از ورای همه‌ی دگرگونی‌های آنها آشکار است (هگل، ۱۳۷۹: ۱۶۵). تاریخ که محمل بروز پیشرفت زندگی آدمی است، میدان عمل و حوزه و زمینه‌ی تحقق روح است که در برابر امکان و تضاد سر فرود نمی‌آورد (همان: ۱۶۷). در واقع تاریخ، نمودار مراحل پیاپی تکامل روح و آگاهی و آن اصلی است که محتوایش آگاهی از آزادی می‌باشد (همان: ۱۷۱). در اینجا روح، به طور بارز در تاریخ غرب متجلی می‌گردد، و شرق بیشتر نمایاننده‌ی تعین یکسان و خصلت پایدار طبیعت می‌باشد.

۸. آیا نمی‌توان فراتر از تقسیم‌بندی جغرافیایی از منظر غربی رفت و به قول آن متفکر غربی، فریدریش نیچه، به طور مثال اروپا را تنها «دماغه‌ی کوچک آسیا» نامید؟!

کتاب‌نامه

- آدورنو، تئودور. و، ماکس هورکهایمر، *دیالکتیک روشنگری (قطعات فلسفی)*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.
- احمدی، بابک، *معمای مدرنیته*، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- پالمر، رابرت روزول، *تاریخ جهان نو*، ج ۱، ترجمه‌ی ابوالقاسم طاهری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- توفیق، ابراهیم، «جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری تاملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»، *مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران*، س ۱۲، ش ۱-۲، (پیاپی ۳۴)، صص ۳۹-۳، ۱۳۹۰.
- دالمایر، فرد راینهارد، *راه‌های بدیل: فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی*، ترجمه‌ی فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، آبادان: پرسش، ۱۳۸۴.

عارف نریمانی و محمدعلی پرغو ۱۳۱

روشن، امیر، «علی شریعتی و الیناسیون فرهنگی»، در: پژوهش علوم سیاسی، ش ۴، بهار و تابستان ۱۳۸۶، صص ۱۸-۱.

سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه‌ی لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

سعید، ادوارد، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه‌ی اکبر افسری، تهران: توس، ۱۳۸۲.

شاهمیری، آزاده، نظریه و نقد پسااستعماری، تهران: علم، ۱۳۸۹.

شریعتی، علی، ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار ۳۱)، بی‌جا: چاپ آشنا، ۱۳۶۱، چاپ اول.

عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

فایریند، پاول، بر ضد روش: طرح نظریه‌ی آنارشیستی معرفت، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۸۵.

کانت، ایمانوئل، «روشنگری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمه‌ی همایون فولادپور، در: کلک، ش ۲۲، دی ۱۳۷۰، صص: ۵۷-۴۸.

گفتگوی پوپر با اشپیگل ۲۳ مارس ۱۹۹۲، ترجمه‌ی عیسی پهلوان و صادق صادقی‌پور، در: آدینه، ش ۷۲، صص ۶۰ به بعد، فروردین ۱۳۷۱.

می، آلبر، چهره‌ی استعمارگر، چهره‌ی استعمارزده، ترجمه‌ی هما ناطق، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.

نگری، آنتونیو، هارت، مایکل، امپراتوری (تبارشناسی جهانی شدن)، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۴.

نوابخش، فرزاد و مسعود درودی، «گفتاری در مطالعات پسااستعماری و ضرورت گسترش آن در جوامع غیرغربی»، در: مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، س ۷، ش ۱، زمستان ۱۳۹۳، صص ۷۵-۵۷.

هال، استوارت، غرب و بقیه: گفتمان و قدرت، ترجمه‌ی محمود متحد، تهران: آگه، ۱۳۸۶.

هال، استیوئرت، معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.

هگل، گ. و، عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران: شفیعی، ۱۳۷۹.

Abernethy. David .B, *The Dynamics of Global Dominance (European Overseas Empire, 1415-1980)*, New Haven and London: Yale University Press, 2000.

Alatas, Syed Farid, "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency", in: *International Sociological Association (e-bulletin)*, Number 9, March 2008.

Al-Saidi. Afaf Ahmed Hasan, "Post-colonialism Literature the Concept of self and the other in Coetzee's *Waiting for the Barbarians: An Analytical Approach*", in: *Journal of Language Teaching and Research*, Vol. 5, No. 1, pp. 95-105, January 2014.

Ashcroft. Bill, Gareth. Griffiths, Helen. Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York: Routledge, Second edition, 2007.

- Bhabha. Homi K, "The Other Question ... Homi K. Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse", *Screen* 24.6, pp.18-36, 1983.
- Gilman. Daniel Coit, Harry Thurston Peck, Frank Moore Colby, *The New International Encyclopedia*, Volume V, New York: Dodd, Mead and Company, 1905.
- McClintock. Anne, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"", in: *Social Text*, No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues, pp. 84-98, 1992.
- Mishra. Vijay, Bob Hodge, "What Was Postcolonialism?" in: *New Literary History*, Volume 36, Number 3, pp. 375-402, Summer 2005
- Moosavinia. S. R, N. Niazi, Ahmad Ghaforian, "Edward Said's Orientalism and the Study of the Self and the Other in Orwell's *Burmese Days*", in: *Studies in Literature and Language*, Vol.2, No.1, pp.103-113, 2011.
- Selvadurai. Sivapalan, ed al, "Shifting Discourses in Social Sciences: Nexus of Knowledge and Power", in: *2011 International Conference on Social Science and Humanity IPEDR vol.5.*, IACSIT Press, Singapore.
- Staszak. Jean-François, "Other/ otherness" in: *International of Human Geography*, Elsevier, 2008.
- Young. Robert, *White Mythologies (Writing History and the West)*, London: Routledge, 1990.
- Young. Robert J.C., "Foucault on Race and Colonialism", in: *New Formation*, pp. 57-65, Summer 1995.