

## استعمار و هژمونی آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب

عارف نریمانی\*

محمدعلی پرغو\*\*

### چکیده

استعمار غربی، که طی قرون متوالی به‌مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر از تاریخ جدید غرب و تاریخ جهان بوده است، مبانی فکری مسلط و هژمونی و گفتمانی غالب برای خود دارد که نه‌تنها برانگیزاننده عمل استعمار است، بلکه در تشدید و تداوم آن نیز تأثیر زیادی داشته است. استعمار به‌صورت عمیقی در نسبت با تفکری است که با ایجاد تقابل‌ها و تمایزهای دوشقی 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 به‌منزله 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 سلطه غربی و اروپایی بر دیگری منفی می‌انجامد، به عملی موجه و هم‌سو با طرح کلان تاریخی بدل می‌شود. در این مقاله این جنبه از استعمار با روش تحلیلی - انتقادی بررسی می‌شود. آنچه از مباحث مطرح‌شده به‌دست آمده است بر هم‌سویی عمل استعمار و ایستارهای آن با مبانی متافیزیکی و فلسفه تاریخ حاکم دلالت دارد که به‌معنای اثبات فرض عمده آغازین است.

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

### ۱. مقدمه

به‌جای یک سالن گذرگاهی تاریک می‌باید که در آن‌جا واژه‌های سفید شما را رو به جلو فرامی‌خواند: استعمار (McClintock 1992: 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 نشان‌دهنده ناسازهای عمیق در تاریخ جدید غرب و تاریخ اندیشه و سیاست غربی است، ناسازهای که تا امروز نیز ادامه دارد. در واقع این مسئله همان چهره ژانوسی تمدن غرب و تمدن جدید و مرتبط با دیالکتیک موجود در آن است که اشخاصی چون آدورنو (Theodor Wiesengrund Adorno) و هورکهایمر (Max Horkheimer) آن را نقد کرده‌اند. همین چهره ژانوسی<sup>۱</sup> (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 روشن‌گری ریشه ندارند، بلکه از خشونت، استثمار، محرومیت، و ... نیز مایه می‌گیرد. از این روست که او از منطق عمیقاً متناقض مدرنیته یاد می‌کند که هم سازنده است و هم ویران‌گر: قربانیان آن همان‌قدرند که بهره‌گیران آن (هال ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱). این را می‌توان نزدیک به همان سویه مخرب پیشرفت دانست که آدورنو و هورکهایمر از آن یاد کردند (آدورنو و هورکهایمر ۱۳۸۹: ۲۱).

آنچه در بررسی پدیده استعمار باید بدان توجه شود ادعای تمدن‌بخشی، فرهنگ‌زایی و دموکراتیک‌کردن، و ... است که وابسته بدین پدیده است. در واقع آنچه باعث می‌شود 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 به‌شمار آورد که آن نیز مبتنی بر ایجاد تمایزهای دوشقی و باور به فرودستی دیگری غیر غربی است. امروزه مطالعات موسوم به پسااستعماری (post-colonialism) در پی بررسی پی‌آمدهای فرهنگی و تاریخی استعمار غرب است و می‌خواهد روش‌های روشن‌فکرانه انسان غربی و اروپایی را که در زمینه‌های مختلفی چون تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و مردم‌شناسی، ادبیات و رمان، فلسفه، و ... متجلی می‌شود نقد کند و به‌چالش بکشد. به‌چالش کشیدن این زمینه‌های فکری از آن روست که برطبق مطالعات پسااستعماری، غرب، و اروپا با استفاده از آن‌ها خود را متمایز نشان داده است و هم‌چنین از آن روست که ارتباطی محکم بین این زمینه‌ها و سیاست‌های استعماری غرب و سلطه‌جویی او وجود داشته است و انسان غربی بدین وسیله عملکرد تاریخی خود را نقد کرده است. استعمار برای پیش‌برد اهداف سیاسی و اقتصادی خود تنها به‌طریق سلطه متکی به زور عمل نمی‌کند، بلکه همواره شیوه‌های فکری و فرهنگی را نیز پیش می‌گیرد و سلطه خود را به سلطه‌ای هژمونیک بدل می‌کند؛

یعنی با تولید معنا مناسبات قدرت را طبیعی و عقلانی نشان می‌دهد و از این راه آن مناسبات را تثبیت می‌کند.

در این نگاه معنا برساخته نظام‌های بازنمایی مفاهیم و نشانه‌ها، یعنی رابطه بین نظام مفهومی و نظام زبانی، است. بازنمایی فرایند استفاده اعضای یک فرهنگ از زبان یا هر نوع نظام به‌کاربرنده نشانه‌ها یا هر نظام دلالت‌گر برای تولید معنا است؛ یعنی کاربرد زبان، نشانه‌ها، و تصاویر که نماینده یا معرف چیزهایند. آنچه در این جا از بازنمایی مدنظر است نه فرایندی محدود به زبان، بلکه نظامی بازتر و مرتبط با مسائل اجتماعی مرتبط با قدرت است (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 شود. بدین منظور سعی در بررسی گفتمانی (discourse) را داریم که از یک مجموعه گزاره‌ها و ادعاها ساخته شده است و روابط قدرت را بر مبنای رابطه استعماری برقرار و تثبیت می‌کند. می‌توان با اتکا به نظر فوکو، مبنی بر این که 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 درون این گفتمان و شبکه قدرت قرار می‌گیرد و با درونی‌سازی گفتمان و قدرت به مکانی برای عمل آن قدرت بدل می‌شود.

با این تفصیل هدف بررسی استعمار غرب به مثابه پدیده‌ای تاریخی است که از دل تمدن جدید غربی بیرون آمده است و دارای یک گفتمان قدرت و نظامی هژمونیک است. این گفتمان و نظام بازنمایی مرتبط با آن مبتنی بر و مرتبط با همان بنیان‌های عمده فکری عصر جدید و فلسفه تاریخ غالب در این عصر است. در این جا گفتمان سیستمی از گزاره‌هاست که جهان در درون آن‌ها شناخته می‌شود و به واسطه این سیستم است که گروه‌های مسلط اجتماعی با طرح دانش اصول و ارزش‌هایی ثابت برفراز گروه‌های مغلوب رژیم از حقیقت را شکل می‌دهد (Ashcroft et al. 2007: 37). بر این اساس گفتمان استعمار نیز به آن سیستمی از گزاره‌ها اشاره دارد که طی آن استعمارشده به مثابه دیگری استعمارگر در درون آن شناخته می‌شود و استعمارگر با طرح دانش و ارزش‌هایی ثابت و رژیم حقیقت، به مثابه گروهی غالب، خود و دیگری را در درون آن بازنمایی می‌کند. چنان‌که هال می‌نویسد، این گفتمان، به منزله یک نظام بازنمایی، جهان را برحسب یک دوگانگی ساده، یعنی غرب - بقیه، بازنمایی می‌کند (هال ۱۳۸۶: ۴۱).

بدین واسطه است که یک هژمونی (hegemony) برای استعمار شکل می‌گیرد که با تولید نظامی معنایی عمل استعمار را طبیعی و مقبول نشان می‌دهد. این‌جا می‌خواهیم پدیده‌ای تاریخی به نام استعمار را نه از لحاظ گاه‌شمارانه، بلکه از این لحاظ که دارای ارتباطاتی با مبانی فکری مسلط بر این دوره از جمله دوئالیسم، پیشرفت، توسعه، تکامل خطی تاریخ، سوژکتیویسم، غرب‌محوری و اروپامحوری، و ... است، بررسی کنیم. بر این اساس، بر این نظریه که استعمار نه زائده‌ای باقی‌مانده از دوران ماقبل مدرن و یا انحرافی از روشن‌گری، بلکه به مثابه یکی از وجوه برسازنده نظام جهانی مدرنیته است، همان‌گونه که «سرمایه‌داری، صنعت‌گرایی و ملت - دولت» وجوه سازنده مدرنیته‌اند (توفیق ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸). سؤال عمده تحقیق این است که بازنمایی خود و دیگری، که اجزای هژمونی استعمار است، چگونه بوده است و چه ارتباطی بین مبانی فکری مسلط بر عصر جدید و استعمار، به مثابه 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 است و بازنمایی خود و دیگری در درون گفتمان استعماری بر مبنای اروپامحوری و فرضیات حاکم بر عصر مدرن ممکن می‌شود. استعمار با اتکا به چنین دستگاه معرفتی و به واسطه این اندیشه‌ها توجیه، تثبیت، و تقویت می‌شود. بازنمایی استعمار از خود و دیگری مرتبط با قرائتی تک‌خطی و غایت‌انگارانه از تاریخ با محوریت و مرکزیت غرب و اروپاست. همین قرائتی کلی، تک‌خطی، و غایت‌انگارانه بر مبنای مرکزیت غرب و با اصالت سوژه خودبنیاد اصل حاکم بر بازنمایی خود و دیگری است.<sup>۲</sup>

## ۲. استعمار، ساخت خود و دیگری

در این مقاله درصددیم تا نشان دهیم که استعمار غرب، به مثابه پدیده‌ای که از قرن شانزدهم و به دنبال اکتشافات قرن پانزدهم شروع می‌شود و در دوران بعد حتی با شدت بیشتری ادامه پیدا می‌کند، مبتنی بر باورهایی چون رسالت‌دهی به انسان غربی و مرکزیت غرب و انسان مسیحی و یا انسان مدرن غربی است و طی آن استعمار غربی با تعریف و هویت‌دهی برای خود بر پایه تمایزهای دوشقی و در تقابل با یک دیگری منفی، که همان ناخود انسان غربی باشد، خود را در موضعی برتر و کامل‌تر قرار می‌دهد. بر این اساس و با چنین نگرشی، استعمار به عملی مبتنی بر رسالتی متافیزیکی بدل می‌شود و انسان غربی 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، است. آنچه شرایط این تعریف و نحوه ارائه آن را مشخص می‌کند باورهای متافیزیکی هر عصر است. این باور متافیزیکی در دوران اولیه استعمار مبتنی بر تفکر مسیحیت بود که 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 سوبژکتیویسم، آزادی، پیشرفت، و توسعه بود که برمبنای آن انسان مدرن روشن‌گر غربی به مثابه سوژه 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 دوشقی و تعریف مبتنی بر این تقابل‌ها و هویت‌دهی به خود در عصر جدید با شدت بیش‌تری انجام می‌شود؛ اگرچه در عمل استعمارگران اولیه، چون اسپانیا، که با تفکر مسیحی به حرکت درمی‌آمدند نیز چنین تقابل‌هایی طرح می‌شد. ما در این جا با عملی مواجهیم که مرتبط با پدیده استعمار است، یعنی ساخت دیگری و دیگری‌سازی برای تعریف و تشخیص خود. باید گفت که «مفهوم «دیگری» در عمومی‌ترین سطح به رابطه‌ای دوقطبی بین یک سوژه و یک فرد یا یک چیز اشاره دارد که متفاوت با غیر است و به مثابه ناخود تعریف می‌شود» (شاهمیری ۱۳۸۹: ۱۱۰). هویت انسان غربی استعمارگر در طول این عمل و در یک حالت دیالکتیکی ساخته می‌شد که برمبنای این دیالکتیک انسان غربی می‌توانست با مبارزه‌ای سخت با اشکال مختلف انحراف و بلوغ‌نیافتگی به پیروزی بر آن‌ها نائل شود و رسالت خود را به انجام رساند. «شالوده منفی دیگران غیراروپایی سرانجام همان چیزی است که خود هویت اروپایی را می‌سازد و حفظ می‌کند» (نگری و هارت ۱۳۸۴: ۱۳۶). وقتی سوژه استعماری به مثابه «دیگری» مطلق ساخته شد، به طور منظم نیز می‌تواند در یک واحد یک‌پارچه و برتر ادغام شود (بدین ترتیب حذف شود و از میان برود) (همان: ۱۳۹). آنچه در این جا با آن مواجهیم نفی دیگری برای اثبات خود و اثبات خود برای نفی دیگری است؛ این هر دو مقوم و سازنده طرف دیگر است.

استعمارگر استعمارشده را به مثابه 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: ۱۴۰).

در تقابل‌های دوتایی هر سوی تقابل مستلزم وجود سوی دیگر آن است. غرب، مسیحی، متمدن، مرکز، بالغ، توسعه‌یافته، و تاریخ زمانی معنادارند و می‌توانند هویت‌بخش باشند که در برابر آن‌ها شرق غیرمسیحی یا کافر، به‌طور مثال در نظر آنان مسلمان و بودایی، بربر و نامتمدن، حاشیه، نابالغ، توسعه‌نیافته، و طبیعت وجود داشته باشد. این قاعده کلی ادبی و فرهنگی غرب است که دیگری خودش را در نسبت با خویش مشخص می‌کند، دیگری که نسبت به خود یک وجود مغایر و بیگانه و به‌مثابه انعکاس درجه دوم اروپایی است. به‌واسطه فرآیند دیگری‌سازی، استعمارگران با مستعمره به‌مثابه «انسان ناکامل» برخورد می‌کنند. استعمارگران خود را تجسم «خود شایسته و مطبوع» در نظر می‌گیرند، درحالی‌که مستعمره را «وحشی» به‌حساب می‌آورند (Moosavinia et al. 2011: 105). در واقع وجود این دیگری، که ناخود غربی باشد و غیر غربی به‌حساب آید، همواره نوعی جواز برای اقدامات خود غربی است.

دیگربودگی بیش‌تر ناشی از منظر و گفتمانی است که یک شخص دیگری را از آن منظر در حالت دیگربودگی درک می‌کند و به همین نسبت کم‌تر ناشی از تفاوت دیگری است (Staszak 2008). همان‌گونه‌که هومی بابا اشاره می‌کند، یک مشخصه عمده گفتمان استعمار اتکای آن بر مفهوم «ثبات» در ایجاد ایدئولوژیک دیگربودگی است. ثبات، به‌مثابه نشانه تفاوت فرهنگی، تاریخی، و نژادی در گفتمان استعمار یک شیوه متناقض‌نمای بازنمایی است. این مفهوم به‌طور ضمنی بر استحکام و تغییرناپذیری نظم و هم‌چنین بی‌نظمی، فساد، و تکرار پلیدی دلالت دارد. این یک کلیشه در گفتمان استعمار است (Bhabha 1983: 18). در منطق بازنمایی‌های استعماری، شالوده‌بندی یک «دیگری» استعمارشده منفصل و جداسازی هویت و دیگربودگی به‌طور متناقض‌نما به‌صورت امری مطلق و کاملاً ذاتی درآمده است. این فرآیند در واقع شامل دو لحظه است که به‌طور دیالکتیکی به هم وابسته‌اند؛ در لحظه 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 به‌مثابه «دیگری» تولید شده است؛ به‌مثابه یک نفی مطلق، به‌مثابه دورترین نقطه افق. سوژه غیراروپایی، دقیقاً به‌سیاقی متفاوت با اروپاییان کنش نشان می‌دهد، سخن می‌گوید، و فکر می‌کند؛ دقیقاً به این دلیل که «دیگری» مطلقاً متفاوت است. در لحظه دوم، می‌تواند مبنای «خود» باشد. به‌عبارت دیگر، شر توحش و لجام‌گسیختگی «دیگری» استعمارشده، خوب‌بودن، مدنیت، و ممتازبودن «خود» اروپایی را امکان‌پذیر می‌کند. بنابراین آن‌چه در ابتدا خارجی، غریبه، دور و دیرآشنا به‌نظر می‌رسید مبنایی سازنده شده است (نگری و هارت ۱۳۸۴: ۱۳۹).

طی این دیگری‌سازی و تولید دیگری و حاکمیت انسان غربی، او به‌مثابه یک عامل و نیروی فعال به خود و دیگری هویت و شکل بخشیده است و دیگری غیرغربی و مستعمره، به‌مثابه نقیض ضروری انسان مدرن، در تضادی دیالکتیکی و در انفعال خود، پذیرنده تصویر است که غرب از جهان و او به‌دست می‌دهد. بر این اساس، انسان غربی نه‌تنها خود و دیگری را طی این عمل تعیین می‌بخشد و تعریف می‌کند و خود را در موضعی والا قرار می‌دهد، بلکه با اتکا بدان عمل استعماری خود را توجیه می‌کند و رسالتی تاریخی را برای خود قائل می‌شود. باور به چنین رسالتی برای انسان غربی برای بهبود وضعیت دیگران است که باعث می‌شود متفکرانی چون مارکس نیز به مدافع استعمار غرب بدل شوند. از این رو وجود یک دیگری مطرود و مغضوب، که باید برای بهبود آن کوشید، به‌طور اساسی با عمل استعمار مرتبط است. این دیگری، که درست‌نماینده ضدا ارزش‌های غرب و انسان غربی و اروپایی است، نه‌تنها محکوم است که از لحاظ نظری نادیده گرفته شود و حذف شود، 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 درون ارزش‌های غربی جذب شود و یا به‌طور کامل حذف شود و استعمار گویی به‌انجام‌رساننده چنین رسالتی است. استعمارشدگان نه‌تنها از نظر فیزیکی و سرزمینی از فضای اروپایی حذف شده‌اند و نیز از لحاظ حقوق و امتیازات محرومیت دارند، بلکه از نظر اندیشه و اخلاق نیز مشمول قاعده 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 اداره امور خود است، استعمارگر می‌تواند خود را برای بسط سلطه سیاسی و نظامی و اقتصادی موجه کند. «استعمار جز از طریق ایجاد اعتقاد به فروستدستی بومی مستعمره‌نشین ممکن نبود» (احمدی ۱۳۷۷: ۲۸۷) و استعمار این کار را ابتدا با تمایز دینی و سپس از طریق تمایز ارزشی و فکری و هم‌چنین نژادی به‌انجام رساند. در این نگاه دیگری غیرفعال است و حق حاکمیت بر خود را ندارد و همواره باید وابسته و غیرمختار باشد. در این تقابل‌های دوتایی همواره فرض بر وجود حرکتی یک‌سویه است؛ حرکتی از سوی استعمارگر به سوی استعمارشده، از سوی پوینده و مکتشف به سوی امر مکشوف، از طرف ارزیابی‌کننده به طرف کسی که ارزیابی می‌شود (Ashcroft et al. 2007: 21). به‌گفته می‌ممی (Albert Memmi)، هنگامی که استعمارگر در گفته‌های خود استعمارزده را وامانده می‌شناساند، در ضمن القا می‌کند که این چنین ناتوانی را نیاز به حمایت است. در این تصویر خود و دیگری به‌مثابه استعمارگر و استعمارشده نمایانده می‌شود. وجود چنین دوگانگی‌هایی در یک متن در جهت لایه معنایی اغلب نیرومندی عمل می‌کند که در جهت حفظ و تقویت

ایدئولوژی‌های مسلط فرهنگی کار می‌کند (ممی ۱۳۴۹: ۱۰۰؛ Al-Saidi 2014: 95). بر چنین اساسی بود که مارکس بومیان را انسان‌هایی در مرحله کودکی می‌دانست که نمی‌توانند سخن‌گوی خود باشند و این انسان اروپایی است که باید سخن‌گوی آن‌ها باشد. در نظر مارکس جوامع از نوع «آسیایی»، که فاقد پیش‌شرط‌های معین برای تحول به جامعه‌ای مدرن‌اند، تنها با ورود عناصر پویای سرمایه‌داری غربی می‌توانند به توسعه دست یابند. این امر استعمار سرمایه‌داری را به ضرورتی تاریخی برای این جوامع بدل می‌کند (هال ۱۳۸۶: ۱۱۱). امپریالیسم فکری یکی از مسائل مهم مرتبط با مباحث مطرح‌شده است که سیدفرید العطاس از آن یاد می‌کند؛ این وجه از استعمار و امپریالیسم غربی در دوران نبود استعمار سیاسی نیز به شدت هرچه تمام‌تر تداوم می‌یابد که در شکل وابستگی دانشگاهی و فکری به غرب جلوه‌گر می‌شود.<sup>۳</sup> درنگاه العطاس امپریالیسم فکری شش خصوصیت موازی با امپریالیسم اقتصادی و سیاسی دارد: ۱. استثمارگری؛ ۲. قیومیت؛ ۳. هم‌نوایی و تبعیت، ۴. نقش ثانویه روشن‌فکران و عالمان مناطق تحت‌سیطره؛ ۵. توجیه مأموریت تمدن‌بخشی امپریالیست‌ها و دلیل‌تراشی برای آن؛ و ۶. قول به استعداد کم‌تر عالمان بومی متخصص مسائل کشورهای تحت‌استعمار (نوابخش و درودی ۱۳۹۳: ۶۶).<sup>۴</sup>

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 این رو بود که ژان باپتیست ژوزف فوریه (Fourier Jean-Baptist-Joseph) دربارهٔ تصرف مصر توسط ناپلئون، که در خدمت طرح کلان تصرفات دیگر بود، می‌توانست بنویسد که ناپلئون می‌خواست یک نمونه و سرمشق مفید اروپایی بر مشرق‌زمین عرضه بدارد و نیز زندگانی ساکنان را مطبوع‌تر سازد و هم‌چنین همهٔ نیکی‌های یک تمدن تکامل‌یافته را در اختیار آنان بگذارد (سعید ۱۳۸۶: ۱۳۵). چنین تصویری زمینه‌ساز و تسهیل‌کنندهٔ حاکمیت استعماری غربی است. با این راه استعمارگر غربی آسان‌تر می‌تواند به هم‌سان‌کردن دیگری و تسلط بر او و یا حذف آن دیگری دست زند. هم‌سانی‌ای که اروپایی و غربی به دنبال آن است با هدف تبدیل دیگری و ازراه تغییر او می‌توانست تحقق یابد. تزوتان تودوروف (Tzvetan Todorov) به‌خوبی اشاره دارد که رفتار هر استعمارگری با سرزمین استعمارشده بر دو شق بنا شده است: یا تحلیل و همانندسازی کامل یا دفع کامل و تحت‌انقیاد درآوردن. به‌نظر او هر دو حالت به‌طور مساوی ریشه در «خودمحوری» دارد؛ یعنی «یگانه‌پنداری» ارزش‌های خویش با ارزش‌های عمومی و ارزش‌های «خود» ما با ارزش‌های جهان، به‌کمک این اعتقاد که جهان نیز یگانه است (دالمایر ۱۳۸۴: ۲۷۹-۲۸۰). این نوع



استعمار و هژمونی آن: نگاهی به نظام بازنمایی غرب ۱۱۳

سیاست از همان دوره ابتدایی استعمار غرب وجود داشته است و در دوران بعد تداوم می‌یابد و تشدید می‌شود.

### ۳. چهره تبشیری استعمار

#### ۱.۳ از مسیحی‌گرایی تا غرب‌محوری و نژادگرایی

کارل پوپر (Sir Karl Popper)، یکی از شناخته‌شده‌ترین اندیشمندان غربی سده بیستم، در مصاحبه‌ای که با مجله *Der Spiegel* داشت، به موضوعاتی اشاره داشت که باید آن‌ها را چکیده 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 کره خاکی وجود داشته است»، در همان گفت‌وگو 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 (پوپر ۱۳۷۱).

این سخن، که بیان‌کننده غرب‌محوری و کلان‌روایتی به مرکزیت غرب و انسان غربی است، 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 برضد دیگری را از طرف غرب با صلح و نشان دادن این نکته که انسان غربی گویا نماینده الهه صلح در زمین است توجیه می‌کند. در این نگرش غرب و عمل غربی و از جمله استعمار و امپریالیسم به مثابه عاملی مطلوب و بر مبنای غایتی متعالی به تصویر کشیده می‌شود.

ممی کتاب خود به نام *چهره استعمارگر*، *چهره استعمارزده* را با بیانی از سر کنایه و نیش خند چنین شروع می‌کند:

گاهی هنوز هم خوشایند است که استعمارگر را مردی بلنداندام، سوخته از آفتاب، چکمه‌های نیم‌ساق به پا و تکیه‌زده به بیل بنمایانند، چراکه او از دست‌به‌کار شدن گریزان نیست. نگاهش به افق دوردست «املاک» خیره شده است و در کشاکش مبارزه با

طبیعت وجود خود را صرف انسان‌ها کرده است، به درمان بیماران و اشاعه فرهنگ پرداخته است، خلاصه ماجراجویی است نجیب و پیشاهنگ! (ممی ۱۳۴۹: ۱۷).

درواقع ممی در این جا نگاه تبشیری به استعمار و چهره حق‌به‌جانب آن را زیر سؤال می‌برد؛ 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.

واژه استعمار، بر وزن استفعال عربی، و از ریشه «عمر»، و هم‌ریشه با واژگانی چون عمران است. بر این اساس، استعمار به معنای طلب کردن و خواستن آبادانی و عمران کردن است (عمید ۱۳۶۳: 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 آبادشده، معادل واژه کولونی است. واژه‌های کولونیالیسم، کولونیست، و کولونی، از ریشه 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 است (Gilman ibid. 1905: 163). کولونی به واسطه زبان فرانسوی از همان واژه‌های کولونیا و کولونوس به معنای کشاورز از ریشه colere به معنای زراعت کردن و هم‌چنین اقامت‌گزیدن آمده است. همان‌طور که میشرا و هوژ نشان داده‌اند، فرهنگ ویستر (Webster 1905) اشاره دارد که colony از ریشه قابل توجه و مهم colo می‌آید که به‌طور شگفت‌آوری هم‌چنین ریشه واژه culture نیز است. 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 ریشه سانسکریتی kshi به معنای «اقامت‌گزیدن» است که آن هم‌چنین معنای اصلی در لاتین است: «ساکن شدن، اقامت‌گزیدن، توقف‌کردن در یک مکان، سکونت‌گزیدن در آن». از این معناست که مجموعه‌ای از معانی مرتبط گسترش و بسط یافت: کارکردن (بر زمین)، کشت کردن آن، و بنابراین به‌صورت مجازی معنای کارکردن ذهن یا روح، و عبادت‌کردن خدایان (Mishra and Hodge 2005: 378).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، تمام این ریشه‌های معنایی که در ریشه لاتینی واژه کولونی وجود دارد به‌نحو مشهودی در مفهوم مدرن استعمار و در تصویری که استعمارگر از خود، به‌مثابه عامل تمدن و آبادانی ارائه می‌دهد به چشم می‌خورد. آنچه به‌نحو بازاری شکل‌دهنده بدین تصویر است همان تقابل‌های دوشقی است که برطبق 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 وسیله خود استعمار شده نیز درونی می‌شود، استعمارگر غربی به عنصری آبادگر بدل می‌شود که گویی بر مبنای رسالتی بزرگ عمل می‌کند و ارزش‌های او به مثابه ارزش‌هایی مطلق نشان داده می‌شود و از این رو 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 ساده انباشتن سرمایه و تحصیل سود نیست. هردو با صورت‌های مؤثر و نافذ ایدئولوژیک حمایت شده‌اند 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: ۴۷).

اولین اقدامات استعماری همراه بود با سیاست تبلیغ و اشاعه 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 اثرگذاری بر کل شئون زندگی مردم غیراروپایی (از مذهب گرفته تا سیاست و اقتصاد) و تغییر آن زدند، به طریقی که نشان از راه‌کارهای آینده می‌داد (دالمایر ۱۳۸۴: ۲۸۹). در واقع هم‌زمان با ورود تجار و سیاسیون کشورهای غربی و حتی پیش‌تر از آن‌ها این مبلغان مذهبی بودند که وارد سرزمین‌های دیگر می‌شدند. فرقه‌هایی چون ژزوئیت‌ها (Jesuits)، کارملیت‌ها (Carmelites)، و فرانسیسکن‌ها (Franciscans) در همین عصر بود که با بسط دامنه تبلیغات خود از غرب تا شرق را عرصه تبلیغ اعتقادات خود قرار دادند. در واقع بخش جدایی‌ناپذیری از سیاست استعماری غرب در این زمان سیاست تبلیغ و اشاعه دین مسیحی بود و از همین رو بود که در این زمان از شکل‌گیری تثلیثی یاد می‌شود که یکی از رئوس این تثلیث مبلغان مذهبی است. برای مثال «تا سال ۱۵۵۰ رهبر ژزوئیت‌ها هزاران نفر را در هندوستان و اندونزی و حتی ژاپن غسل تعمید داده بود» (پالمر ۱۳۸۳: 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.

صرف‌نظر از این‌که یک رژیم استعماری در آن مکان بوده باشد. آنچه آلیستر هنسی «مرز رسالت» می‌نامد به‌طور کامل فراتر از مرزهای سیاسی در کانادا، برزیل، و پاراگوئه و در بخش‌های بسیاری از آفریقا گسترش یافته بود (Abernethy 2000: 198). در دیگر جاها نیز چنین بود. تداوم این سیاست‌ها در دوران بعدی بود که باعث شد تا امه‌سه‌زر 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 است و دول استعمارگر سعی در اشاعه اعتقادات خود داشتند و خود را به‌مثابه 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: 198). مسئله موردنظر این نیست که تبلیغ و اشاعه مسیحیت عامل یا تنها عامل حرکت دولت‌های استعمارگر به سرزمین‌های دیگر بود، بلکه بحث بر سر جای‌گاه سلطه فکری و هژمونیک همراه با استعمار است، چنان‌که این یک به بخشی جدایی‌ناپذیر از سیاست‌های استعماری و تسهیل‌کننده عمل استعمار بدل می‌شود. این مهم است که ما نباید استعمار را تنها به‌مثابه یک عمل نظامی و یا تسلط نظامی و سیاسی بدانیم. استعمار مجموعه‌ای از سیاست‌های رسمی، کردارها، و اعمال غیررسمی و استعمال و استفاده ایدئولوژی‌ها از سوی یک متروپولیتن (بزرگ‌شهر) به‌منظور حفظ و ابقای کنترل بر یک مستعمره و برای انتفاع و استفاده از این کنترل است (ibid.: 22).

به تدریج و با بسط ایده‌های نوین تغییری در مبانی فکری استعمار هم‌سو با تغییر در تفکر غالب در غرب به وجود آمد. همان‌گونه‌که دالمایر اشاره دارد، تثلیث عالم علم، عالم دین، و سوداگران، که به ترتیب به جمع‌آوری اطلاعات، الحاق معنوی، و تضمین سود می‌پرداختند، در دوره بعد جای خود را به مفاهیم سکولار پیشرفت و توسعه دادند و این تثلیث به تثلیث مسیونرها، صاحبان سرمایه، و روشن‌فکران بدل می‌شود (دالمایر ۱۳۸۴: ۲۸۲). در این دوران ما با مطلق‌انگاری ارزش‌های جدید غرب مواجهیم که یکی از ویژگی‌های عصر روشن‌گری و دوران قبل از آن است. بر مبنای این تغییر پیشرفت، توسعه، عقلانیت، تمدن، و 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 ضدتاریخ و ناتاریخ، سلامت و بیماری، هویت خود و دیگری را خلق می‌کند و تعیین می‌بخشد. حال هویت انسان اروپایی و غربی همواره در خطر این است که از طرف آن دیگری آسیب ببیند؛ هم‌چون انسان سالمی که یک بیماری

او را تهدید می‌کند. از این رو این رسالت انسان سالم غربی است که برای حفظ این سلامتی به حاکمیت ارزش‌های خود، به‌مثابه معیار راستی و سلامتی، دست زند.

در تصور استعماری مدرنیته دیگری، که فاقد خصوصیات غربی و به‌مثابه ناخود غربی است، فاقد خصوصیات درون‌بود و پتانسیل و قوه درونی برای بالفعل کردن مدرنیته و پیشرفت نیز است و از این لحاظ به‌منظور نائل آمدن آن‌ها به پیشرفت و وارد شدن در فرایند تاریخ نیازمند سرپرستی و ارشاد انسان اروپایی و غربی است. این همان چیزی بود که هردر (Johann Gottfried Herder) در همان عصر روشن‌گری به آن اعتراض کرد. هردر با مخاطب قراردادن نخبگان روشن‌گر غرور ناشی از برتری مفروض غرب را به‌سخره می‌گیرد که، به‌نام پیشرفت،

به‌زودی کولونی‌های اروپایی همه‌جا برپا خواهند شد. بدویان سراسر جهان به‌محض این‌که شیفته براندی و دیگر تجملات ما شوند آماده برای تغییر عقیده خواهند بود؛ آن‌ها به‌زودی فرهنگ ما را اقتباس می‌کنند و اگر خدا بخواهد به انسان‌هایی خوب، قوی، و سعادت‌مند، همانند ما تبدیل خواهند شد! (همان: ۳۱).

کلان‌روایت جدید غربی چنین بود: قائل شدن به طرح کلان تاریخی با مرکزیت غرب و انسان غربی. این همان چیزی است که از آن به‌مثابه مطلق‌انگاری روشن‌گری یاد می‌شود که برمبنای آن به برنامه‌ای کلی برای بشریت و تاریخ قائل شده‌اند که ملل پیشرفته غربی سردمدار آن و آگاه بدان‌اند. از این‌جا بود که باور به سعادت جهانی و پیشرفت کلی همه ملل به‌واسطه تجربه تاریخی غرب و ارزش‌های انسان اروپایی به‌میان می‌آمد. بر این اساس استعمار به‌مثابه راه و شیوه‌ای عنوان می‌شود که گویی بدین وسیله هدف تاریخ تحقق پیدا می‌کند، هدفی که برخاسته از نگرش انسان غربی است. بومی و دیگری در چنین حالتی دیگر نه به‌مثابه غایت فی‌نفسه، بلکه ابزاری است برای تحقق رسالت تمدن‌آفرینی انسان جدید غربی. در این نگرش گذشته نیز محمل بروز هدف تاریخ برای رسیدن به لحظه حال به‌حساب می‌آید و آن گذرگاهی است برای دستیابی بشریت به این هدف کلی. برمبنای این نگاه، کیفیت متفاوت زمان‌ها و مکان‌های مختلف، که می‌تواند زاینده ارزش‌های مختلف باشد، نفی می‌شود و همه‌چیز برمبنای آرمان‌هایی کلی، ارزش‌هایی مطلق، و جامعه‌ای آرمانی، که همان آرمان‌ها، ارزش‌ها و جامعه غربی و انسان روشن‌گر است، سنجیده می‌شود. انسان غربی به‌سنجه خیر و شر جهانی بدل می‌شود! در این روایت و داستان متفکر غربی و مدرن خود را در موضعی از بلوغ‌یافتگی، به‌معنای کانتی،<sup>۵</sup> 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 به‌سر 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 است، به خود این حق را می‌دهد تا به‌جای انسان به‌قول او نابالغی که هنوز به افسون‌رهای بی‌بخش خرد و علم دست نیافته است بیندیشد و او را به‌سوی سعادت و خوش‌بختی راه‌بر شود. در واقع در چنین نگاهی سعادت به‌واسطه عقل جای‌گزین سعادت به‌واسطه مسیحی شدن می‌شود؛ اما به‌هیچ‌وجه نگرش مسیحی‌محور در برخورد با دیگری از دید انسان استعمارگر کنار گذاشته نمی‌شود.

همین علم روش‌مند است که به‌خدمت نگرش استعماری درمی‌آید و به ابزاری در دستان ایدئولوژی مسلط جهانی بدل می‌شود. از همین رو بود که در قرن بیستم متفکری چون پل فایرابند (Paul Feyerabend) این چنین وضعیتی را که در آن علم، که تنها ابزاری برای پژوهش است، به فشار سیاسی گروهی بدل می‌شود به باد انتقاد می‌گیرد (فایرابند ۱۳۸۵: 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: ۳۷). او در همین راستا بود که نوشت:

این درست است که علم غربی اینک سراسر کره 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 (همان: ۳۶).

از این جاست که شخصی چون شریعتی هشدار می‌دهد که 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. دلیل این مسئله نیز از نگاه شریعتی این است که غربی طی این عمل می‌خواهد «برتری فرهنگی و برتری اقتصادی و برتری مدنی خودشان را که به‌نام برتری قدرت نظامی و تکنیکی بر شرق است، به‌نام علم توجیه کنند» (شریعتی ۱۳۶۱: ۶۷).<sup>۶</sup>

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 سلطه خود بر آن بود. هرچیزی 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 سلطهٔ آدمی بر جهان می‌دانستند و از ضرورت فرمان‌بردار کردن طبیعت می‌گفتند. این نگاه با نگرش جدید، مبنی بر این که انسان مجهز به نیروی عقل می‌تواند خود و جهان را به بهترین شکل ممکن رهنمون شود، درآمیخت. زمانی که انسان اروپایی خود را به عقل، که نشان سعادت بود، مجهز می‌دانست، و دیگری را در وضعیت نابالغی به حساب می‌آورد که از به‌کارگیری 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 قافلهٔ تمدن و برکنار از مسیر تاریخ به حساب آید. او نمایاندهٔ طبیعت و چیرگی طبیعت بود که باید به زیر سیطرهٔ قدرت خرد درآید، نابخردی باید مقهور خرد شود، و طبیعت مقهور تاریخ.<sup>۷</sup> چنین بود که این دیگری به یک ابژه برای انسان غربی بدل شد. انسان غربی وارد تاریخ و تاریخ به فصل ممیزهٔ او بدل شده بود. حال این انسان پیش‌رو تمدن و چراغ‌دار راه تاریخ به حساب می‌آمد. او و تجربهٔ او (تجربهٔ تاریخی‌اش) روشن‌گر مسیر تاریخ برای دیگری و راه‌گشا برای او بود. راه یکهٔ تاریخ از غرب می‌گذشت و به غرب می‌رسید.

از این رو، هر جامعه‌ای که بخواهد وارد تاریخ شود باید تجربهٔ انسان غربی را از سر بگذراند. انسان غیرغربی که نقشی در ساخت تاریخ، به معنایی که تاریخ عرصهٔ 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 (همان: ۶۸)، برای ورود به عرصهٔ تاریخ و بلوغ‌یافتگی باید در درون تجربهٔ انسان غربی مستحیل شود. انسان غربی، که توانسته بود به قله‌های رفیع تاریخ دست یابد و پیش‌تاز مسیر خطی تاریخ و راه آزادی و انسانیت بود، حال حق سرپرستی و مرجعیت بر انسان غیرغربی را داشت. تاریخ و پیشرفت تاریخی، که انسان را به مرحله‌ای از کمال‌یافتگی و سعادت می‌رساند، مشروعیت‌دهنده به سلطهٔ انسان غربی به اصطلاح روشن‌گر و روشن‌شده است که تاریخ را مختص خود می‌داند و درحالی که بر فراز قلهٔ تاریخ ایستاده است می‌تواند مسیر سعادت را برای دیگران نیز ترسیم کند. نگاهی از فراز قلهٔ 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 است. انسان

به بلوغ رسیده جدید خود را راه‌نما و راه‌گشای انسان‌هایی می‌دید که در نظر آنان هنوز در دوران کودکی باقی مانده بودند. تاریخ در این نگرش نشان‌دهنده توسعه‌ای است که طی آن انسان با شروع از مراحل ابتدایی و کودکی به بلوغ و روشن‌گری می‌رسد و به انسانی روشن‌شده بدل می‌شود که دیگر نیازی به هیچ مرجعیتی به جز عقل خویش ندارد. بنابراین، عقل نزد انسان جدید به جایگاهی مرکزی نائل می‌شود و سوژه مرکز جهان، انسان مدرن غربی نمود عقل، و غرب 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: 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 می‌شود؛ برای مثال تحت تأثیر چنین شرایطی بود که در دوران پسین واژگانی چون خاورمیانه، خاور دور، و خاور نزدیک پدید آمد که تمامی آن‌ها از مرکزیت انسان غربی و دید او مطرح می‌شوند.<sup>۸</sup> حال انسان مرکز‌نشین غربی می‌توانست تصور شکل‌دهی به جهان و نظم‌دهی بدان را در سر پروراند 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 به ابژه‌هایی بدل شدند که دیگر آن‌ها را می‌باید در موزه‌ها و نمایشگاه‌های غربی، که مورد بازدید انسان مدرن قرار می‌گرفت، جست‌وجو 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. هرچه 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 می‌باید آن گذشته را به فراموشی سپارند و هم‌سو با حرکت تاریخ شوند. گویی در تقابل غرب با دیگری این تاریخ است که در تقابل با ناتاریخ قرار می‌گیرد! آنان گویی نشانه پیشاتاریخ و جمود و نامتغیری آن بودند که وارد تاریخ نشده بودند و به مثابه نمادی از جهل و تکامل‌نیافتگی به‌طور 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 براساس آن و برطبق طرح کلان تاریخی حاکم اولی باید مقهور دومی می‌شد و گویی استعمار با چنین هدفی بود که به حرکت درآمده بود.



از این رو بود که ملل دیگر به ابژه‌های تاریخ و اهداف استعمار بدل می‌شدند. باز با تمایزی دوشقی مواجهیم: انسان غربی که به‌مثابه سوژه تاریخی سازنده تاریخ است؛ و انسان غیرغربی که ابژه تاریخ به حساب می‌آید. در این نگاه «اگر انسان تاریخ را می‌سازد»، همان‌گونه که فانون نشان داد، «مردان و زنانی که ابژه آن تاریخ‌اند محکوم به بی‌حرکتی و سکون‌اند» (Young 1990: 120). البته گاه در تصویرسازی‌های غربی دیگری در وضعیتی نشان داده می‌شد که در مراحل گذشته تاریخ خود غرب، به‌طور مثال فئودالیسم، قرار دارد که نتوانسته هنوز مسیر تاریخ را به‌طور کامل به‌انجام رساند. در چنین حالتی نیز راه آنان غرب و تاریخ غرب می‌گذشت.

با گذر زمان و از قرن نوزدهم این تصور از رابطه 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 نمایاننده تکامل والای زیستی بود و دیگری مغلوب نمایاننده مراحل پایین تکامل زیستی به حساب می‌آمد. انسان غربی تجلی هدف تکامل زیستی بود که به انسان منتهی می‌شد. این اندیشه برآمده از تفکرات نژادگرایانه قرن نوزدهم و تفکر داروینیستی و داروینیسم اجتماعی (Social Darwinism) بود. وجه بارز تفکر قرن نوزدهم 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، غلبه یک چیز نمایان‌گر حق و ارزش او برای بقا بود. تز اصلی داروین، اصل «تنازع بقا» (struggle for existence)، بر این نکته تأکید داشت که 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 پدیدایی داروینیسم اجتماعی و تحت تأثیر تفکرات نژادگرایی و با سنجش ارزش یک چیز بر مبنای موفقیت حال انسان غربی، به‌مثابه 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 سوی، پیرو اصول اجتناب‌ناپذیر قانون طبیعی در داروینیسم اجتماعی، تحقیر مردم «بدوی» برای انقیاد و گاهی نابودی نژادهای پست توانست حقانیت بیابد و از سوی دیگر مفهوم اصلاح نژادی با مأموریت تمدن‌سازی در ایدئولوژی امپراتوری هم‌زمان شد. مأموریتی که قدرت‌های استعماری را برای به‌دوش گرفتن «بار مسئولیت انسان سفیدپوست» و ارتقای وضعیت نژادهای پست، که به‌مثابه معصوم و پذیرا و سربه‌راه صورت آرمانی یافته بودند، تشویق می‌کرد (شاهمیری ۱۳۸۹: ۸۷).

نژادپرستی، که نوعی طبقه‌بندی از ملل و افراد برحسب اصول هستی‌شناختی و تفاوت وجودی و انتولوژیک به‌میان می‌آورد، به‌خدمت 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 به‌مثابه ایستار و نقطه‌ارجاع آن عمل می‌کند نشان دهیم. ایستارها و مبانی فکری‌ای که برپایه متافیزیک مسلط، چه تفکر مسیحی و چه متافیزیک مسلط بر عصر جدید، بر تفکر غربی به ایجاد تمایزها و تقابل‌های دوشقی دست می‌زند و در یک حالت دیالکتیکی، نه‌تنها به دیگری، بلکه به خود نیز هویت می‌بخشد. نحوه طرح این دیالکتیک و تعریف هویت برای دو طرف، به‌طور 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، به‌طوری‌که متناسب با متافیزیک مسلط بر این عصر سوژه خودبنیاد به‌مثابه اصل اساسی آن برمبنای دوئالیسم موجود در آن تعیین و هویت می‌یابد و هم‌سو با آن انسان غربی اروپایی نیز به‌مثابه مظهر آزادی و خودبنیادی و روشن‌گری و به‌مثابه سوژه تاریخ طی این تقابل‌ها شکل و هویت می‌گیرد. در این نگره استعماری دیگربودگی‌های مختلفی اعم از جغرافیایی، نژادی، فرهنگی، و سیاسی، در حالتی متصل‌به‌هم، در یک مجموعه خود و دیگری قرار می‌گیرد. بر این اساس نوعی الگوی خاص از معرفت و زبان یا همان نظام بازنمایی برمبنای خود و دیگری با مرکزیت غرب و اروپا شکل می‌گیرد. در این تقابل‌ها ما شاهد نوعی ساده‌سازی‌ایم که طی آن به هم‌گون‌نشان‌دادن چیزهای متمایز و ناهم‌گون پرداخته می‌شود. این تقابل‌های دوتایی هم‌راه با سلطه استعماری غرب موجب پخش و فراگیرشدن این تقابل‌های دوتایی برآمده از نگره غربی مبتنی بر اصالت خود غربی به بخش بزرگی از جهان می‌شود و آن را بدل به هژمونی مسلط می‌کند. این تقابل‌ها مبنایی برای تولید معنا در نظام بازنمایی غرب و استعمار است.

تاریخ در این نگاه، که از منظر انسان غربی به‌مثابه سوژه تاریخ و مرکزیت او و ارزش‌هایش نگریسته می‌شود، به‌مثابه بسط این سوژه گرفته می‌شود که نشان‌دهنده فرآیندی از توسعه است که غرب در نقطه‌الای آن قرار دارد و دراصل تاریخ مختص خود اوست. حال این

انسان غربی، به‌مثابه سوژه تاریخ، و به‌مثابه حامل رسالت تاریخ، می‌تواند دیگرانی را که وجه منفی اوست هم‌سو با حرکت تاریخ گرداند و حامل پیام‌های و سعادت باشد و استعمار گویی چنین هدفی را دنبال می‌کند. تاریخ غرب در این نگرش تک‌خطی به زمان و تاریخ به‌مثابه 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 بر چنین داستان و روایتی و یا به‌معنایی با طرح چنین کلان‌روایتی سلطه خود را به سلطه‌ای هژمونیک بدل می‌شود و روابط قدرت را تثبیت می‌کند. در واقع مبانی هژمونیک سلطه استعمار غرب در ارتباط تنگاتنگ با مبانی فکری عصر جدید قرار دارد. بازنمایی دیگری مستعمره درون گفتمان استعمار مبتنی بر محوریت غرب و با اتکا به نگره‌ای خطی از تاریخ بر مبنای اصالت تجربه تاریخی غرب صورت می‌گیرد. در این جا باور به راه یکه به‌سوی مدرنیته و پیش‌فرض اصالت مطلق مدرنیته وجود دارد. اما باید توجه داشت که دیگری در صورت‌بندی مدرنیته در سطوح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، (چنان‌که استوارت هال نشان می‌دهد) و صورت‌بندی گفتمان مدرنیته و غرب ضروری بود. مدرنیته و مفهوم پیشرفت، که به‌طور بارزی در پیوند با مدرنیته قرار دارد، تنها یک حرکت بر مبنای پتانسیلی درونی و بالقوه نبود، بلکه به‌صورت عمیقی به وجود دیگری وابسته بود. مسئله دیگر این‌که نظام بازنمایی غرب، که زمانی هم‌راه با استعمار بود، به‌هیچ‌وجه امری مربوط به گذشته نیست، بلکه در سیاست، دانش، علوم، و الگوهای فکری و نظری دورانی که معروف به پسااستعماری است نیز حضوری ملموس دارد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. ژانوس، خدای دو سر و دو چهره رومی، خدای دروازه‌ها و گذرگاه‌ها بود. او با دو چهره و دو سر، که هر یک به‌سمت مخالف دیگری می‌نگریست، به‌تصویر کشیده می‌شد و این دو سمت به‌صورت نمادین گذشته و آینده به‌حساب می‌آمد. 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 یک‌جا جمع شده بودند. نقطه آغاز مرتبط با نقطه پایان بود. ماه ژانویه، که برگرفته از نام ژانوس است، هم آغاز سال نو میلادی است و هم پایان سال پیش.
۲. آنه مک‌کلینتوک مسئله‌ای قابل‌تأمل مبنی بر وجود نگرش خطی از زمان و تاریخ را در واژه پسااستعماری (post-colonialism) مطرح می‌کند که بر مبنای آن واژه پسااستعماری تاریخ را به‌مثابه یک سری مراحل درامتداد مسیری تاریخی از «پسااستعماری» به «استعماری»، و به

«پسااستعماری» نشان می‌دهد. بر این مبنا تکثر فرهنگ‌ها نه برمبنای تمایز و تشخیص خود آن‌ها، بلکه در حالتی تبعی بر مبنای رابطه گذشته‌نگرانه آن‌ها با زمان خطی اروپایی مشخص می‌شود و فرهنگ‌های دیگر در رابطه‌ای کرونولوژیک، برمبنای رابطه پیش و پس با محوریت اروپا، تقسیم می‌شوند (McClintock 1992).

۳. برای بحثی درباب سلطه علوم اجتماعی غربی و هم‌چنین امپریالیسم و سلطه دانشگاهی غرب و از جمله نظریات العطاس، بنگرید به Selvadurai, et al. 2011; Alatas 2008.

۴. امپریالیسم فکری، درنگاه سیدفرید العطاس (که آن را به پدر خود، سیدحسین العطاس، وام‌دار است)، نقطه شروع مهمی برای درک وابستگی دانشگاهی و یا وابستگی فکری در حوزه نظریات علوم اجتماعی به غرب است. امپریالیسم فکری به منزله زمینه‌ای است که در آن وابستگی دانشگاهی (یعنی شکل جهانی علوم اجتماعی) بروز می‌کند و شبیه و قابل‌قیاس با امپریالیسم سیاسی و اقتصادی است که به معنای غلبه یک ملت بر دیگری در سپهر تفکر است. امپریالیسم فکری بیش‌تر در دوره استعماری مطرح بود، درحالی‌که امروزه به‌واسطه سلطه و نفوذ غربیان بر جریان معرفت علمی اجتماعی و بیش‌تر به‌واسطه تملک و کنترل آن بر نهادهای دانشگاهی حضور می‌یابد (Alatas 2008: 4).

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

۶. شریعتی، در بحث از ماشینیسم، امپریالیسم جهانی و استعمار سیاسی و نظامی و اقتصادی و، بدتر از همه، استعمار فرهنگی و فرهنگ‌زدایی را زاینده همین نظام ماشینیسم، یعنی حمله 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 به‌واسطه جداکردن او از مذهب، فرهنگ، سنت، و تاریخ و اخلاق و ارزش‌های قومی و اجتماعی میسر می‌شود (شریعتی ۱۳۶۱: ۳۳۲-۳۳۹). مانند فانون، درنگاه شریعتی نیز مسخ شخصیت بومی پیش شرط مصرف‌گرا شدن او یا به عبارت دیگر اسارت او در دست ماشین است (همان: ۳۸۲). بنابراین استعمار در پیوندی وثیق با پدیده مسخ فرهنگی یا همان الیناسیون قرار می‌گیرد که 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 درباب مفهوم الیناسیون درنگاه شریعتی، بنگرید به روشن ۱۳۸۶).

۷. هگل در کتاب عقل در تاریخ تفاوت تاریخ و طبیعت را این‌گونه ترسیم می‌کند که دگرگونی‌های تاریخی نشانه پیشرفت زندگی آدمی به سوی 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 همه دگرگونی‌های آن‌ها آشکار است (هگل ۱۳۷۹: ۱۶۵). تاریخ که محمل بروز پیشرفت زندگی آدمی است میدان عمل و حوزه و زمینه تحقق روح است که در برابر امکان و تصادف سر فرود نمی‌آورد (همان: ۱۶۷). در واقع تاریخ نمودار مراحل پیاپی تکامل روح و آگاهی و آن اصلی است که محتوایش آگاهی از آزادی است (همان: ۱۷۱). در این جا روح به‌طور بارز در تاریخ غرب متجلی می‌شود و شرق بیش‌تر نمایاننده تعین یک‌سان و خصلت پایدار طبیعت است.

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

## کتاب‌نامه

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۹)، *دیالکتیک روشن‌گری (قطعات فلسفی)*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، *معمای مدرنیته*، تهران: مرکز.
- پالمر، رابرت روزول (۱۳۸۳)، *تاریخ جهان نو*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- پوپر، کارل (۱۳۷۱)، «گفت‌وگوی پوپر با اشپیگل»، ۲۳ مارس ۱۹۹۲، ترجمه عیسی پهلوان و صادق صادقی‌پور، آدینه، ش ۷۲.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۰)، «جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، س ۱۲، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۳۴).
- دالمایر، فرد راینهارد (۱۳۸۴)، *راه‌های بدیل: فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی*، ترجمه فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، آبادان: پرسش.
- روشن، امیر (۱۳۸۶)، «علی شریعتی و الیناسیون فرهنگی»، *پژوهش علوم سیاسی*، دوره ۳، ش ۴.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۶)، *شرق‌شناسی*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲)، *فرهنگ و امپریالیسم*، ترجمه اکبر افسری، تهران: توس.
- شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹)، *نظریه و نقد پسااستعماری*، تهران: علم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، *ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار: ج ۳۱)*، بی‌جا: آشنا.
- عمید، حسن (۱۳۶۳)، *فرهنگ عمید*، تهران: امیرکبیر.
- فایریند، پاول (۱۳۸۵)، *برضد روشن: طرح نظریه آنارشییستی معرفت*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰)، «روشن‌گری چیست؟ در پاسخ یک پرسش»، ترجمه همایون فولادپور، کلک، ش ۲۲.

- ممی، آلب (۱۳۴۹)، *چهره استعمارگر، چهره استعمارزده*، ترجمه هما ناطق، تهران: خوارزمی.
- نوابخش، فرزاد و مسعود درودی (۱۳۹۳)، «گفتاری در مطالعات پسااستعماری و ضرورت گسترش آن در جوامع غیرغربی»، *مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، س ۷، ش ۱.
- نگری، آنتونیو و مایکل هارت (۱۳۸۴)، *امپراتوری (تبارشناسی جهانی شدن)*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا.
- هال، استوارت (۱۳۸۶)، *غرب و بقیه: گفتمان و قدرت*، ترجمه محمود متحد، تهران: آگه.
- هال، استیوئرت (۱۳۹۱)، *معنا، فرهنگ، و زندگی اجتماعی*، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نی.
- هگل، گئورگ فردریش (۱۳۷۹)، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: شفیعی.

- Abernethy, David .B (2000), *The Dynamics of Global Dominance (European Overseas Empire, 1415-1980)*, New Haven and London: Yale University Press.
- Alatas, Syed Farid (2008), "Intellectual and Structural Challenges to Academic Dependency", in: *International Sociological Association (e-bulletin)*, No. 9.
- Al-Saidi, Afaf Ahmed Hasan (2014), "Post-colonialism Literature the Concept of Self and the Other in Coetzee's *Waiting for the Barbarians*: An Analytical Approach", *Journal of Language Teaching and Research*, vol. 5, no. 1.
- Ashcroft, Bill; Gareth Griffiths and Helen Tiffin (2007), *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York: Routledge, Second edition.
- Bhabha, Homi K (1983), "The Other Question ... Homi K. Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse", *Screen*, vol. 24, no. 6.
- Gilman, Daniel Coit; Harry Thurston Peck and Frank Moore Colby (1905), *The New International Encyclopedia*, vol. V, New York: dodd, Mead and Company.
- McClintock, Anne (1992), "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"", in: *Social Text*, No. 31-32, Third World and Post-Colonial Issues.
- Mishra, Vijay; Bob Hodge (2005), "What Was Postcolonialism?", *New Literary History*, vol 36, no 3.
- Moosavinia, S. R; N. Niazi and Ahmad Ghaforian (2011), "Edward Said's Orientalism and the Study of the Self and the Other in Orwell's *Burmese Days*", *Studies in Literature and Language*, vol. 2, no. 1.
- Selvadurai, Sivapalan, ed al (2011), "Shifting Discourses in Social Sciences: Nexus of Knowledge and Power", in: *International Conference on Social Science and Humanity IPEDR*, vol. 5, Singapore: IACSIT Press.
- Staszak, Jean-François (2008), "Other/ otherness" in: *International of Human Geography*, Oxford: Elsevier Science.
- Young, Robert (1990), *White Mythologies (Writing History and the West)*, London: Routledge.
- Young, Robert J. C. (1995), "Foucault on Race and Colonialism", in: *New Formation*.