



Research Paper

## A post-colonial reading of Haji Murad's story by Sadegh Hedayat through deconstruction method

Mohammad mobini shoorestani<sup>1</sup>, Hadi noori<sup>2\*</sup>.

1. PhD student in cultural sociology, Faculty of Social Science, University of Guilan, Rasht, Iran.

2. Assistant Professor of sociology, Faculty of Social Science, University of Gilan, Rasht, Iran.



Received: January 8, 2023

Accepted: May 8, 2023.

Available Online: May 8, 2023

**Keywords:**

Post-colonialism, deconstruction, Haji Murad, Sadegh Hedayat, women.

**Abstract**

The subject of this article is the post-colonial reading of Haji Murad's story by Sadaq Hedayat. The issue is whether the representation of a native intellectual like Sadegh Hedayat of the Iranian society is in the service of the dominant narrative of the West, or can it break the silence of the downtrodden of the Iranian society and be their voice? To answer this question, post-colonial studies, especially Gayatri Spivak's theory, and the deconstruction method are used, which David Boget divides into eight stages of searching for double oppositions, reinterpreting hierarchies, finding protesting voices, another side of the narrative, negation of traces, finding exceptions, tracing between lines and Rearrangement is set. The result of the research shows the existence of eight double oppositions, after discovering the hierarchies governing them, it is possible to realize the existence of the silent voices of the common people, children, strangers and the poor on one side and the protesting voice of women on the other side. Pirang is the ruler of the satirical story, which by turning it into a romantic one, you can witness a different depiction of the narrative. Another exception and strain is the narrative of feminism, and by moving between the lines of the story, we come to criticize the patriarchal system of Iranian society. Thus, when the goal of reorganization is set, we will witness a law-abiding social structure based on the mutual rights of men and women.

Shoorestani Mobini, M. & Noori, H. (2023). **A post-colonial reading of Haji Murad's story by Sadegh Hedayat through deconstruction method.** *Sociology of Culture and Art*, 5 (1), 16-28.

**Corresponding author:** Hadi Noori

**Address:** Department of Social Sciences, University of Guilan, Rasht, Iran.

**Tell:** 09111386098

**Email:** h.k.noori@gmail.com

## Extended Abstract

### 1- Introduction:

In the current research, using post-colonial reading and using the deconstruction method, according to the story of Haji Murad by Sadegh Hedayat paid. Post-colonial studies analyze the colonial discourse with a critical attitude and emphasize the consequences of colonialism and seek to understand the current situation through rethinking and critical analysis of the past history. The main topic of discussion in this field of study is the relationship between culture and imperialism, especially in the developing world. The purpose of post-colonial criticism is to intervene in the western discourses of modernity and break them apart. Post-colonial criticism seeks to reveal the point that economic and political domination was always accompanied by the formulation of discourses in which the otherness of Asian and African peoples was denied as an independent identity, and they were also culturally colonized. A postcolonial reading of a novel, anecdote or story gives readers a new insight into identity and cultural critique. The existence of western and other (eastern) civilized societies is a story that has always been discussed in fiction after the emergence of western colonialists, and literature has always played an effective role in the spread of colonialism or the anti-colonial movement.

### 2- Methods:

The research method of the present study is deconstruction. Deconstruction is a type of text reading that tries to discover the presuppositions inside a text. This term was coined by the contemporary French philosopher Jacques Derrida with a not very clear meaning. Deconstructing refers to a special method in reading texts, the purpose of which is to destabilize the focus or center of the text based on the semantic elements taken from its surroundings. Since the current research method is of a qualitative type, post-colonial literature is used in this research not as a theoretical framework, but for the theoretical interpretation of deconstructive reading. One of the people who used deconstruction as a method is David Boget; In practice, Boget goes beyond Derrida's interpretation of deconstruction and considers deconstruction as a kind of critical analysis method and designs an eight-step model for deconstruction critique. This method has been used in this research.

### 3- Result:

According to the application of the deconstruction approach and David Boje's eight-stage method, the present article has achieved the following: In the first stage, the dual oppositions in Haji Murad's story were found. In the second stage, the reinterpretation of binary oppositions was discussed, in this part, the inferiority of women and the second-rank position of women compared to men can be seen in a tangible way, and this inferiority shows itself in different and concrete forms in the constructive view of the text of the story. The third stage is to find protesting voices. In the story of Haji Murad Sadegh Hedayat, the common people, children, strangers and the poor have no voice and are on the complete margins of society, but women, although marginalized and inferior by men, are also protesting to some extent. In the fourth stage, that is, the other side of the narrative, Haji Murad's story shows that despite the complete dominance of patriarchy, the elements of a female-dominated narrative can be found in the text and turn the dominant hierarchy upside down. In the fifth stage, i.e. the negation of the color, the color of the story of "Haji Murad" is satirical. Now, if we assume that instead of a satirical tone, the story of Haji Murad had a romantic tone, the story would have a different narrative. In the sixth stage, that is, finding the exception, the exception to this general rule is feminism. In the seventh stage, that is, tracing between the lines, by reading between the lines of this narrative, we reach what is not said, in which the narrator of the story intends to ridicule the traditional and patriarchal system ruling the Iranian society, where women are subordinate. The final stage, i.e. re-organization, the patriarchy of Iranian society in the form of Haji, master, adulthood, the owner of inheritance and familiarity, falls from the centrality, and with the free play of the hidden dual opposition in the text, we achieve a social structure based on the clear and mutual rights of men and women.

### 4- Conclusion:

The story of Haji Murad was seen as a shelter of conflicting logics and double confrontations, which is often ignored or left out of view. Contrasts of pilgrim/public, master/student, inheritor/lack of inheritance, childhood/adulthood, law/lawlessness, familiar/stranger and woman/man when they are reinterpreted show the existence of vertical hierarchy in the self and the ideology and dominance relations governing the have story.

With the eight-stage critical analysis of the story, we find out the existence of a satirical plot and plot ruling the text, during which the general rule of patriarchy rules the story; But by tracing the lines, we can discover different voices, some of them like the common people, strangers, the poor, children have a silent voice and others like women have a protesting voice that can be heard with a different interpretation of the story despite the dominance of the patriarchal ideology. Therefore, with a deconstructive reading of Haji Murad's story, the ideological assumptions and the structure of patriarchal domination can be exposed, and by hearing the marginalized and forgotten but protesting voices of women, they can be empowered, and in this way, the central question of "Can the subaltern speak?" Spivak gave a positive answer and provided a space for the inferior class of women in the Iranian society of the era of Haji Murad to speak and traced the silent resistance of the inferior natives in the story to be a response to the colonial texts that only represent certain parts of the native population.

In the story of Haji Murad, instead of being complicit with the imperialist discourse and serving the dominant narrative of the West, Sadegh Hedayat tries to silence the downtrodden of Iranian society and be their voice. Hedayat's representation of Iranian women's active resistance shows that unlike colonial texts in the third world, we are not faced with uncultured people, and this insight becomes possible with the help of post-colonial reading and deconstruction method, which by shaking the centrality of Haji Murad's story, can give readers a new insight into identity.

#### 5- Funding

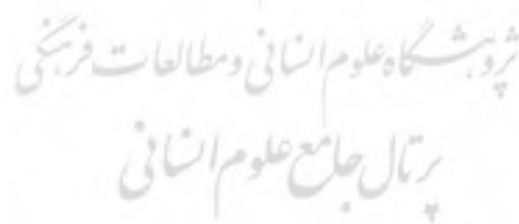
There is no funding support

#### 6- Authors' contributions

The article was written by Hadi Noori, an assistant professor of social sciences at University of Guilan, and Mohammad Mobini Shurestani, a PhD student in cultural sociology at University of Guilan.

#### 7- Conflict of interests

Authors declared no conflict of interest



## مقاله پژوهشی

## خوانش پسااستعماری حکایت حاجی مراد اثر صادق هدایت به روش واسازی

محمد مبینی شورشانی<sup>۱</sup>، هادی نوری<sup>۲\*</sup>

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران.



## چکیده

موضوع مقاله حاضر، خوانش پسااستعماری حکایت «حاجی مراد» اثر صادق هدایت است. مسئله این است که آیا بازنمایی روشنفکر بومی مانند صادق هدایت از جامعه ایرانی در خدمت روایت مسلط غرب قرار دارد یا می‌تواند سکوت فرودستان جامعه ایرانی را بشکند و صدای آن‌ها باشد؟ برای پاسخ به این پرسش از مطالعات پسااستعماری، به‌ویژه نظریه‌ی گایاتری اسپیواک و روش واسازی استفاده می‌شود که توسط دیوید بوژه به هشت مرحله‌ی جستجوی تقابلی‌های دوگانه، بازتفسیر سلسله‌مراتب، یافتن صداهای معترض، سوپه‌ی دیگر روایت، نفی پی‌رنگ، یافتن استثنا، ردیابی بین‌خطوط و سامان‌دهی مجدد تنظیم شده است. نتیجه‌ی پژوهش نشان از وجود هشت تقابلی دوگانه دارد که پس از کشف سلسله‌مراتب حاکم بر آن‌ها می‌توان به وجود صداهای خاموش مردم عامی، کودکان، غریبه‌ها و فقرا از یک طرف و صدای معترض زنان از طرف دیگر پی برد. پی‌رنگ حاکم بر حکایت هجو است که با تبدیل به رمانتیک می‌توان شاهد تصویرپردازی متفاوتی از روایت بود. استثنا و سوپه‌ی دیگر روایت زن‌سالاری است و با حرکت در بین خط‌سیرهای حکایت به نقد نظام مردسالار جامعه ایرانی می‌رسیم. بدین ترتیب، وقتی حکایت هدف سامان‌دهی مجدد قرار می‌گیرد شاهد ساختار اجتماعی قانون‌مدار و مبتنی بر حقوق متقابل زنان و مردان خواهیم بود.

تاریخ دریافت: ۱۸ دی، ۱۴۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۸ اردیبهشت، ۱۴۰۲

انتشار آنلاین: ۱۸ اردیبهشت، ۱۴۰۲

واژه‌های کلیدی: پسااستعماری، واسازی،

حاجی مراد، صادق هدایت، زنان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

استناد: مبینی شورشانی، محمد و نوری، هادی. (۱۴۰۲). خوانش پسااستعماری حکایت حاجی مراد اثر صادق هدایت به روش واسازی. فصلنامه علمی جامعه‌شناسی فرهنگ و هنر، ۵ (۱)، ۱۶-۲۸.

\* نویسنده مسئول: هادی نوری

نشانی: گیلان، رشت، دانشگاه گیلان، گروه علوم اجتماعی دانشگاه گیلان.

تلفن: ۰۹۱۱۳۸۶۰۹۸

پست الکترونیکی: h.k.noori@gmail.com

## ۱- مقدمه و بیان مسئله

امروزه وضعیت جهان به گونه‌ای است که برخی کشورها با وجود داشتن استقلال سیاسی هنوز هم با پیامدهای استعمار دست به گریبان هستند. به عبارت بهتر «دوران حاضر، عصر پسااستعمار است و استعمار دیگر در رابطه‌ی تقابلی استعمارگر و استعمارزده خلاصه نمی‌شود» (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۲). «پسااستعمارگرایی مجموعه‌ی تحقیقات مربوط به تأثیرات فرهنگی و سیاسی استعمار اروپایی بر جوامع مستعمره قلمداد می‌شود. وظیفه‌ی پسااستعمارگرایی بررسی عوامل تداوم نفوذ استعمار در دوره‌ی پس از استقلال است» (اشکرافت و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۵۲). این مفهوم که «نخستین بار در فرهنگ لغات آکسفورد ظاهر شد، در ابتدا به دوره‌ی زمانی بعد از حکومت‌های استعماری اشاره داشت و در آن معنایی به کار نمی‌رفت که امروز استفاده می‌شود. با این حال، امروزه این واژه و متعلقات آن در دایره روشنفکری جهان به عنوان امری نقادانه گسترش یافته است» (گاندی، ۱۳۸۸: ۱۲-۷). زمینه‌ی اصلی بحث در این حوزه‌ی مطالعاتی، «رابطه‌ی فرهنگ و امپریالیسم به‌ویژه در جهان در حال توسعه است» (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۳۳). «پسااستعماری به رویکردهای مربوط به استعمارزده توجه دارد و نشان می‌دهد که استعمارزده‌گان چگونه از هویت فرهنگی خود دفاع می‌کنند» (برتنس، ۱۳۹۱: ۲۳۱). لذا نه فقط به نظریه‌پردازی درباره‌ی شرایط استعماری می‌پردازد بلکه «این موضوع را تبیین می‌کند که چرا شرایط مذکور این گونه است و چگونه می‌توان آن را از بین برد یا تغییر داد» (شوم و هج، ۱۳۸۳: ۹۶). بنابراین، می‌کوشد تا «دانش‌های نامتعارف خود را به هر طریق به ساختارهای قدرت دنیای غرب و نیز دنیای غیر غرب وارد کند» (یانگ، ۱۳۹۱: ۱۷). هدف نقد پسااستعماری «دخالت در گفتمان‌های غربی مدرنیته و از هم گسستن آن‌هاست» (پری، ۱۳۸۸: ۱۷۷). «نقد پسااستعماری درصدد آشکار کردن این نکته است که سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی همواره با صورت‌بندی گفتمان‌هایی همراه بود که در آن‌ها، غیریت مردمان آسیا و آفریقا به‌عنوان هویتی مستقل نفی می‌شد و از نظر فرهنگی نیز استعمار می‌شدند» (بوین و رطانسی، ۱۳۷۷: ۱۲۲).

بدین ترتیب، مطالعات پسااستعماری، تبدیل به رویکردی فرارشته‌ای می‌گردد که تلاش دارد ضمن معرفی فضای استعماری، از جنبه‌های نفوذ و تأثیرگذاری سلطه‌ی غرب در آثار ادبی و نوع واکنش‌های صورت گرفته نسبت به غرب در آثار نویسندگان رمزگشایی کند (حاجتی و رضی، ۱۳۹۵). «مطالعه‌ی آثار ادبی، در دوره‌های مختلف و زبان‌های گوناگون، به‌خوبی برای ما آشکار می‌کند که هیچ‌گاه جامعه از ادبیات و ادبیات از جامعه جدا نبوده‌اند. تأمل در آثار ادبی نظم و نثر، این مسئله را برای ما روشن‌تر می‌کند» (احمدی، ۱۴۰۱: ۵۴). در واقع، «ادبیات یکی از راه‌های بیان تاریخ فرودستان است» (مورتون، ۱۳۹۲: ۲۴). خوانش پسااستعماری از یک رمان، حکایت یا داستان، بینش جدیدی از هویت و نقد فرهنگی به خوانندگان می‌دهد. امر وجود جوامع متمدن غربی و دیگران (شرقی) داستانی است که پس از ظهور استعمارگران غربی همواره در ادبیات داستانی مطرح بوده است و ادبیات در گسترش استعمار و یا حرکت ضداستعمار همیشه نقشی مؤثر داشته است (همان: ۴۸).

صادق هدایت، از اولین پایه‌گذاران ادبیات داستانی مدرن و یکی از توانمندترین نویسندگان معاصر ایران است که آثار وی دارای ظرفیت‌های بسیاری در زمینه‌های مختلف برای بررسی محققان علوم انسانی است. حکایت «حاجی مراد» نمایانگر جامعه‌ی عصر نویسنده، یعنی دوره‌ی پهلوی و مواجهه‌ی ایران با غرب است. در این خصوص، افرادی مانند گایاتری اسپیواک معتقدند که فرودست در جوامع استعمارشده اساساً فاقد قدرت صحبت کردن است، «پس به‌جای او روشنفکر باید سخن بگوید و از حق او دفاع کند» (اسپیواک، ۱۹۹۹: ۱۴۹). مسئله این است که از نظر او، «حتی روشنفکران پیشرو غربی مانند فوکو و دلوز هم قادر به بازنمایی واقعی جهان سوم نیستند» (اسپیواک، ۱۳۹۷: ۱۶). به‌جای آن‌ها، «نخبگان بومی و متعهد اهمیت می‌یابند که شرایط زندگی زنان و مردان فرودست را می‌بینند و دغدغه‌ی آنان بیرون کشیدن صدای خفه‌شده‌ی فرودستان از لابه‌لای متون گذشته و حال است، در واقع وظیفه‌ی روشنفکر بازنمایی فرودست است» (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۱). با این همه، «بازنمایی‌های روشنفکران بومی هم به همان اندازه مسئله‌برانگیز هستند» (کاپور، ۱۳۹۹: ۱۰۶). اسپیواک از آن‌ها به‌عنوان مطلعین بومی یاد می‌کند که درباره‌ی کشور یا گروه قومی صحبت می‌کند اما به‌نفع محقق و مخاطب غرب (اسپیواک، ۱۹۹۹: ۶). بدین ترتیب، هر دو گفتمان‌های امپریالیستی و بومی‌گرا باعث به حاشیه‌راندن و سکوت فرودستان می‌شوند (کاپور، ۱۳۹۹: ۱۰۷).

حال از آن‌جا که «نوشته‌های ادبی همواره به‌معنای بازتولید اشکال مختلف قدرت هژمونیک غرب بر جهان سوم بوده است» (سعید، ۱۳۸۲: ۱۵-۵۰)، این مسئله مطرح می‌شود که آیا بازنمایی روشنفکران بومی از جامعه‌ی ایرانی در خدمت روایت مسلط غرب قرار دارد یا می‌تواند سکوت فرودستان جامعه‌ی ایرانی را بشکند و صدای آن‌ها باشد؟ صادق هدایت چه بازنمایی از خود



ایرانی دارد و در بازنمایی خود ساکت ایرانی، تا چه اندازه قادر به درک و انعکاس قابلیت‌های مقاومت او در برابر «دیگری» مسلط غرب است؟

## ۲- پیشینه‌ی پژوهش

### ۲-۱: پیشینه‌ی تجربی

در زمینه‌ی مطالعات خارجی، شروع مطالعات پسااستعماری را به‌نوعی انتشار مقاله‌ی انورعبدالملک، متفکر مصری، با عنوان «شرق‌شناسی در بحران» (۱۹۶۳) می‌دانند؛ عبدالملک در این مقاله، به رابطه‌ی مطالعات و بررسی‌های برخی شرق‌شناسان و استعمار پرداخته است. او معتقد بود که شرق‌شناسی آنان مقدمه‌ای برای استعمار است؛ تا آن‌که «ادوارد سعید» - اندیشمند فلسطینی - کتاب شرق‌شناسی خود را در سال ۱۹۷۸ منتشر کرد و ضمن بیان اصول شرق‌شناسانه‌ی خود، شرق را یک «شبه‌اختراع اروپایی» خواند. سعید در سه فصل به بررسی و تشریح سیر تحولات مقوله‌ی «شرق‌شناسی»، تاریخچه‌ی آن، شرق‌شناسان برجسته، جریان شرق‌شناسی در برخی کشورها و وضعیت کنونی آن پرداخته است. در ابتدا ذیل عنوان «دامنه‌ی شرق‌شناسی» اطلاعات کلی درباره‌ی زوایای مختلف موضوع اعم از تجربیات تاریخی و دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی به‌دست می‌دهد. سپس تحولات شرق‌شناسی نوین را از طریق یک توصیف زمانی و تاریخی وسیع و یک رشته ابزار مشترکی که در آثار شاعران، هنرمندان و محققان مهم این رشته وجود دارد، پی‌گیری می‌نماید. در انتها ذیل عنوان «شرق‌شناسی معاصر» به بررسی نفوذ و توسعه‌ی عظیم دامنه‌ی استعمار در مشرق زمین و روند جایگزینی سلطه‌ی آمریکا و حذف سلطه‌ی انگلیس و فرانسه می‌پردازد.

نظریه‌های پسااستعماری تقریباً از سال ۱۹۸۰ میلادی در دانشگاه‌های کشورهای غربی به‌طور جدی مورد بحث قرار گرفت و نقد پسااستعماری در داستان، با خوانش رمان «دل تاریکی» نوشته‌ی جوزف کنراد از سوی ادوارد سعید، به‌طور برجسته مطرح شد و با نقد چینوا آچه نسبت به آثار کنراد، گراهام گرین و جویس کری گسترش و ادامه یافت (حاجتی و رضی، ۱۳۹۵). یافته‌های بوژه (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «روایت‌های یک سازمان پردازش: تحلیلی پسامدرن از دیزنی به‌مثابه یک تاماراند» تحلیلی پسامدرن از گفتمان‌های چندگانه، صدهای طرد شده و داستان‌های نادیده گرفته شده در سوی تاریک‌تر افسانه دیزنی آشکار می‌سازد. برای این منظور، از تامارا - نمایشی که خود نمودی از یک استعاری گفتمانی است - برای ارائه و اثبات یک نظریه‌ی چندصدایی از گفتمان‌های سازمان‌یافته‌ی رقیب استفاده می‌شود.

در طی سال‌های اخیر در ایران هم پژوهش‌های قابل توجهی با رویکرد نقد پسااستعماری صورت گرفته است. مهدی منتظر قائم و فرزاد غلامی (۱۳۹۱)، به نقد بازنمایی جامعه‌ی ایران در سریال «قهوه تلخ» پرداخته‌اند؛ سوال اصلی این بوده است که روایت سریال از تقابل سنت/مدرنیته چگونه است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایت غالب سریال از تقابل سنت/مدرنیته، یک روایت سنت‌گریز است. بر این اساس، سنت به‌عنوان دیگری مدرنیته بازنمایی شده است. اگرچه در موارد متعددی روایت مرکزگرای فیلم خود را واسازی می‌کند اما از آنجایی که در تحلیل واسازی هدف جایگزین کردن یک مرکز با مرکز دیگر نیست، باید به دنبال ارائه‌ی راهکاری برای برون رفت از تقابل سنت و مدرنیته و کمک به فهم این تقابل در جامعه‌ی ایران باشیم.

یافته‌های مهروند (۱۳۹۱) نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌های مطالعات فمینیستی با پسااستعماری، می‌توان با در نظر گرفتن نقاط مشترک بین آن‌ها، از نظریه‌های پسااستعماری، مانند «جمع‌ناشناسی» آلبر مومی، «سلب انسانیت» امه فرنان دیوید سزر، «نزاکت حيله‌گر» هومی بابا، نظریه خشونت فانون و «میمون دلالت‌گر» گیتس بهره برد، طوری که نه تنها با خوانش‌های فمینیستی نمایش‌نامه، در تعارض نباشد بلکه حتی جنبه‌های پنهان اثر را به خواننده به وضوح آشکار کند.

مولایی و یاوران (۱۳۹۲) در پژوهش خود، رمان «مردم جولای» اثر نادین گوردیمر را در پرتو نظریات هومی بابا مانند پیوندبودگی، محاکات و در آستانه‌بودن بررسی می‌کنند و این‌که چگونه مارین شخصیت زن سفید پوست در اثر رویارویی با فرهنگ و مکانی جدید به کسب هویت نائل می‌شود.

یافته‌های حاجتی و رضی (۱۳۹۵) نشان می‌دهد ارزیابی مفاهیم بنیادین پسااستعماری مانند دیگری‌سازی، جنسیت، زبان، استعمارزدایی و... در رمان «جزیره سرگردانی» قرائتی جدید از این اثر ارائه می‌کند. هم‌چنین، زمینه‌های مرکززدایی از تفکر غربی و ایجاد خودآگاهی را در برخورد با دیدگاه تک‌سونگرانه‌ی غرب که در آثار داستانی فارسی انعکاس یافته است، تحلیل می‌کند.

فاتحی و همکاران (۱۳۹۵) معتقدند هومی بابا، مهاجر را در ارتباط با یادآوری خاطرات، تغییر هویت و برخورد «من» (استعمارگر) و «دیگری» (استعمارزده)، می‌داند. نتایج تحلیل آن‌ها نشان می‌دهد که در این رمان، شخصیت‌های مهاجر با زندگی در فضای سوم، دچار پیوند خوردگی هویتی شده‌اند و این امر در مؤلفه‌هایی چون زبان، ملیت، نام و دین نمود یافته است. در پژوهش حیدری و البرزی (۱۳۹۶)، رمان «همسایه‌ها» اثر احمد محمود در پرتو نظرات اسپیواک درباره‌ی فرودستان به عنوان متن پسااستعماری بررسی می‌گردد و کوشش می‌شود این ادعا را ثابت کند که شخصیت‌های اصلی رمان در روند حوادث، فرودست بودن را تجربه می‌کنند و نجات آن‌ها به مقاومت روشن‌فکران متعهد وابسته است تا فرایند «دیگری سازی» و «جهانی سازی» جامعه ادامه نیابد.

محمدی و یاقوتی (۱۳۹۷) با بررسی رمان‌های «جزیره سرگردانی» و «ساریان سرگردان» سیمین دانشور در پی تحلیل موقعیت اجتماعی و میزان خودآگاهی زن در جدال با ساختارهای سنتی و مدرن در جامعه‌ی معاصر ایران هستند. شاخص‌های مدرنیته و جدال دائمی زن در برخورد با این شاخص‌ها بررسی می‌گردد. نویسندگان معتقدند با روش واسازی یا روایت مجدد داستان می‌توان پی برد که زنان داستان از چه میزان خودآگاهی و سوژه‌بودگی برخوردارند. مضمون اصلی دو کتاب جریان گفت‌وگوی درونی است. سجادی (۱۳۹۸)، به نقد چگونگی بازنمایی و تصویرسازی کردها در سفرنامه‌ی کلودیوس جیمز ریچ با عنوان روایت اقامت در کردستان و نینوی باستانی می‌پردازد، که در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم نگارش یافته است و شیوه‌ی نگرش مؤلف را در مواجهه با اجتماعات کردی بررسی می‌کند. این پژوهش بر آن است که عوامل، انگیزه‌ها و جنبه‌های غالباً منفی، از قبیل وارونه جلوه دادن وقایع و نیز نگاه سوژه‌محور و مرکز‌گرایانه‌ی غربی مؤلف را به نمایش بگذارد.

در پژوهش حسنی و مهرکی (۱۴۰۰)، دیدگاه منتقدانه پسااستعماری جلال آل‌احمد - که شامل مجموعه نظریات واکنش به میراث فرهنگی استعمار است - از کتاب «حسی در میقات» با تکیه بر نظریات فرانٹس فانون بررسی می‌گردد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی فراهم آمده است. پس از بررسی و انطباق نظریات این دو نویسنده‌ی منتقد، می‌توان گفت جلال آل‌احمد و فرانٹس فانون در یک تفکر مشترک و هم راستا، مطالعات پسااستعماری خود را محدود به غرب نمی‌کنند، بلکه نقد تصویر خود در نزد خود نیز بخشی از مطالعات پسااستعماری آنان است.

امیری و خدادادیان (۱۴۰۱)، با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، رمان «ریح الجنوب» را با نقد پسااستعماری و به‌ویژه نظریات اسپیواک در رابطه با «فرودست» مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. هدوقه، نویسنده‌ی رمان، نظام فئودالی حاکم بر روستاهای الجزایر و حکم‌فرمایی استعمار روانی و عقیده‌ای را توصیف کرده و سعی بر آن دارد تا جایگاه فرودست زنان و تبعیض جنسیتی آنان را در مسائلی چون ازدواج اجباری، دیدگاه سنتی درباره‌ی زنان و تحکم روحیه مردسالارانه در جامعه را در قالب رمان برای خوانندگان به تصویر کشد. مرور ادبیات گفته شده نشان می‌دهد که آثار ادبی از ظرفیت بالایی برای خوانش متفاوت و دیگرگون مقوله‌ی هویت برخوردار هستند. مسئله‌ی مقاله‌ی حاضر این است که حکایت «حاجی مراد» اثر صادق هدایت، اگر با روش واسازی مورد کاوش قرار گیرد تا چه اندازه می‌تواند انعکاس صدای فرودستان و حذف‌شدگان جامعه باشد و چقدر اجازه‌ی خودروایتی به آنان داده است؟

## ۲-۲: ملاحظات نظری

مطالعات پسااستعماری با «نگرشی انتقادی و با تأکید بر پیامدهای استعمار، به تحلیل گفتمان استعماری می‌پردازد و در پی فهم موقعیت کنونی از طریق بازاندیشی و تحلیل انتقادی تاریخ گذشته است» (مکلین، ۱۳۸۱: ۴۷). رویکرد پسااستعماری متشکل از نظریه‌های مختلفی است که هرکدام، از جنبه‌های مختلف و متعدد به مطالعه‌ی استعمار پرداخته‌اند. بر اساس تقسیم‌بندی سارا میلز (۱۳۹۲: ۱۳۵)، این مطالعات در دو دسته‌ی کلی جای می‌گیرند: رویکرد اول تحت عنوان «گفتمان استعماری» به بررسی الگوهای گفتمانی شرق‌شناسانه معطوف شده‌اند که فرانٹس فانون و ادوارد سعید بنیان‌گذار آن بودند. از دیگر محققان این دسته می‌توان به لوئیس پرات، رابرت یانگ و پیترو هولم اشاره کرد.

فانون نخستین اندیشمند است که مسئله‌ی «دیگری» را در ارتباط میان استعمارگر و استعمارزده مطرح کرد. او در کتاب خود با عنوان «پوست سیاه، صورتک‌های سفید» شرایط انسان استعمارزده را به شیوه‌ای ترسیم می‌کند که در جایگاه «دیگری» قادر به ایفای نقش خود نیست (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۱۳ - ۱۱۰). فانون می‌گوید: «وضعیت استعماری چنان فرد استعمارزده را

درب‌گرفته که او همیشه در حال مقایسه کردن خود با «دیگری» سفید پوست است» (فانون، ۱۳۵۵: ۲۱۹). مردمان استعمارزده یاد می‌گیرند که هویت‌شان را به‌سخره بگیرند و اغلب از اربابان استعماری خود تقلید کنند (کاستل، ۲۰۰۱: ۵۰۷).

ادوارد سعید در کتاب *شرق‌شناسی* (۱۳۹۰) به بسط تحلیل نظام‌های گفتمانی قدرت و دانایی فوکو در جوامع غربی با ارائه‌ی مدل شرق‌شناسی می‌پردازد. از نظر سعید، «سلطه‌ی استعماری غرب بر شرق از طریق گفتمان‌های هنری، علوم انسانی، علوم اجتماعی و نیز به‌وسیله‌ی شکل‌های مستقیم‌تر سلطه، مانند حاکمیت سیاسی و سرکوب نظامی صورت می‌گیرد» (مورتون، ۱۳۹۲: ۱۳۶). مطالعات پسااستعماری «مجموعه‌ای نظام‌مند از «نظریه و عمل» است که شرق را برمی‌سازد و باز می‌نماید» (سعید، ۱۳۸۲: ۱۵-۵۵). غرب در قالب گفتمان شرق‌شناسی، شرق را به صورت دیگری نامتضمن خود بازنمایی می‌کند و از این طریق قصد مشروعیت بخشیدن به برتری خود بر شرق را دارد (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

رویکرد دوم مطالعات پسااستعماری، که باید به‌نوعی نقطه‌ی مقابل رویکرد اول دانست، «مطالعاتی را تشکیل می‌دهد که بیشتر از نظریه‌های روان‌کاوی تأثیر گرفته‌اند و معتقد به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی با تأکید بر هویت سیال چندلایه و تغییرپذیر هستند و بر فضا‌های بینابینی، بینامتنی و بینادذهنیت‌ها تأکید دارند» (دهشیری، ۱۳۹۰، ۸۶). مهم‌ترین اندیشمندان این رویکرد گایاتری چاکراواتی اسپیواک و هومی بابا هستند.

رویکرد اسپیواک در مطالعات پسااستعماری با تلفیق رویکردهای مارکسیستی، پسااستعماری، فمینیستی بر ارائه خوانشی جدید از گروه‌های به‌حاشیه رانده شده متمرکز است (تسلیمی، ۱۳۸۸: ۲۷۵). اسپیواک در مقاله‌ی «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» (۱۳۹۷/۱۹۸۸) به انفعال حضور و نقش بومیان، کارگران و زنان در برابر مردان و استعمارگران می‌پردازد؛ همچنین، اسپیواک خواستار شنیده شدن صداهایی است که غالباً از متون استعمارگرانه حذف شده‌اند؛ صدای سوژه‌ی عامی استعمارزده و بومی فرودست (میلز، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

اسپیواک در آثار خویش بر وجود تقابل میان «فرادست» و «فرودست» در دو جهان شرق و غرب تأکید می‌کند و می‌گوید عنوان برتر و مردانه به جهان غرب و فرودست و زنانه به جهان شرق نسبت داده می‌شود (برتنس، ۱۳۹۱: ۲۵۶). او معتقد است که «به‌دلیل فقر و بی‌سوادی، مردمان فرودست جهان سومی امکان صحبت درباره‌ی ستم یک‌پارچه علیه خویش را ندارند، تاریخ فرودستان نوشته نشده، فرودست نمی‌تواند حرف بزند و به خود مشروعیت بدهد مگر آن که فرایند تبدیل خود را به سوژه در نظام نواستعماری متوقف کند» (مورتون، ۱۳۹۲: ۷۶). حال که فرودست در جوامع استعمار شده فاقد قدرت صحبت کردن است، «پس به‌جای او روشن‌فکر است که باید سخن بگوید و از حق او دفاع کند» (اسپیواک، ۱۹۹۹: ۱۴۹). از نظر اسپیواک، «روشن‌فکر غربی به‌دلیل نگاه مارکسیستی به جوامع جهان سوم، صدای فرودستان را نمی‌شنود. از این رو، نخبگان بومی و متعهد اهمیت می‌یابند که وظیفه‌ی آنان بازنمایی فرودست است» (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

اسپیواک در مقاله‌هایی مانند «متن‌های سه زن و نقدی بر امپریالیسم» (۱۹۸۵) و «نظریه در حاشیه» (۱۹۹۱) با مطالعه‌ی آثاری نظیر رایبسون کروژوئه یا جین ایر، چالش انتقادی مهمی را به متون ادبی و فرهنگی انگلیسی ارزانی می‌دارد. او توجه ما را به این امر جلب می‌کند که، «چگونه این رمان‌ها از طریق بازنمایی فرهنگ ملی انگلیسی در حکم ملیتی فی‌نفسه متمدن‌تر در مقایسه با ملیت‌های غیر اروپایی، از منفعت‌های قدرت استعماری محافظت و در نتیجه برای استعمار توجیهی فرهنگی دست‌وپا می‌کنند» (شاهمیری، همان: ۲۴۱). بنابراین، اسپیواک در «مقام منتقد فرودست هم درگیر فعالیت‌ها و اقدامات ادامه‌دار امپریالیسم است، و هم پیوسته مراقب شیوه‌های پنهانی است که بر اساس آن‌ها تاریخ‌نگاران رادیکال یا مخالف، ممکن است ساختارها و مفروضات بسیاری از نظام‌هایی مورد انتقاد خود را جاودانه کنند: ۱- مفروضات لیبرال غربی درباره‌ی زن جهان سوم، ۲- قوم‌مداری معکوس برخی از منتقدان امپریالیسم» (یانگ، ۱۳۹۰: ۴۱۳). او در این زمینه بر روی «تجربیات تاریخی زنان فرودست متمرکز می‌شود و به اثبات محدودیت کاربرد نظریه‌های اروپایی در بازنمایی زندگی و تاریخ زنان جهان سوم می‌پردازد» (مورتون، ۱۳۹۲: ۹۶).

در مجموع، از آن‌جاکه روش پژوهش حاضر از نوع کیفی است، استفاده از ادبیات پسااستعماری در این پژوهش نه به‌مثابه چارچوب نظری، بلکه برای تفسیر نظری خوانش واسازی، صورت می‌گیرد. و از آن‌جاکه روش پژوهش حاضر «واسازی» است عمدتاً بر اندیشه‌ی اسپیواک متمرکز می‌شود که خود را یک «واساخت‌گرای مارکسیست-فمینیست» معرفی می‌کند (اسپیواک، ۱۹۹۰: ۱۳۳). کاربست روش واسازی در تفسیر پسااستعماری حکایت حاجی مراد از این جهت است که مطالعات پسااستعماری



به‌عنوان جزوی از سلسله رویکردهای نقد قرن بیستم در ادامه‌ی نقد پسااستعماری و واسازانه به‌وجود آمد. ریشه‌های نقد پسااستعماری در منتقدان پسااستعماری هم‌چون ژاک دریدا و نظریه‌پردازانی هم‌چون میشل فوکو یافت می‌شود. نقد پسااستعماری که عمدتاً به واسازی تقابل‌های دوگانه می‌پردازد، بستر مناسبی برای پدید آمدن مطالعات پسااستعماری بود (تفرشی مطلق، ۱۳۸۹: ۲۱۱). لذا مطالعات پسااستعماری در مقام تلاشی متن‌محورانه در جهت وارونه‌سازی چشم‌انداز غربی به دیگری غیرغربی (انصاری و درودی، ۱۳۹۳: ۱) بر علم بومی در برابر علم استعماری تأکید می‌ورزد و واسازی یکی از ابزارهای توسعه و گسترش آن محسوب می‌شود (درودی و موسوی، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

#### ۴- روش پژوهش

روش تحقیق پژوهش حاضر واسازی است. واسازی نوعی خوانش متن است که در آن کوشیده می‌شود پیش‌فرض‌های داخل یک متن کشف شود. این اصطلاح را فیلسوف معاصر فرانسه ژاک دریدا با مفهومی نه چندان صریح بر ساخت. «واسازی به روش خاصی در قرائت متون اطلاق می‌گردد که هدف آن متزلزل کردن کانون یا مرکز متن بر پایه عناصر معناشناختی برگرفته از پیرامون آن است» (دریدا و رورتی، ۱۳۸۵: ۳۱). این معنزدائی از متن و در نتیجه آشکار ساختن امکانات درونی متن در جمله‌ی معروف او آشکار می‌شود: «هیچ چیز بیرون از متن نیست» (دریدا، ۱۹۷۶: ۲۳۳). اما مراد او از متن «محدود به گرافیک، کتاب، یا حتی گفتار نمی‌شود... آن چه من متن می‌نامم در برگیرنده‌ی همه‌ی ساختارهای واقعی، اقتصادی - تاریخی، نهادی - اجتماعی و در مجموع همه‌ی مراجع قدرت ممکن می‌شود» (دریدا، ۱۹۹۵: ۱۶۸).

خوانش دریدا از واسازی نشان می‌دهد که متن پناه‌گاه منطق‌های متضاد است که اغلب نادیده انگاشته شده یا از نظر دور مانده است. «این تنش درونی موضوع قرارگیری تضادهای دوقطبی آشکار (مانند طبیعت و فرهنگ، سخن و نوشتار، مفهوم و استعاره) است و نشان‌دهنده‌ی آن است که، نظم قبلی آن به‌هیچ وجه نظمی پایا نیست که بقای آن از طریق متن تضمین شود» (پیترز و بوربولس، ۱۳۹۶: ۱۲۹). دریدا معتقد است که، «متافیزیک غرب از زمان افلاطون تاکنون بر پایه‌ی این تقابل‌های دوجزئی بنا نهاده شده است. در فلسفه غرب، همواره گفتار بر نوشتار ترجیح داده شده است. او معتقد است که نوشتار از گفتار مرجح‌تر است چرا که گفتار، «نوشتار ابتدایی» است و نوشتار ماندگارتر و بادوام‌تر از گفتار است» (برسلر، ۱۳۸۶: ۱۵۴). از این‌رو، دریدا می‌خواهد «پیش فرض ارجحیت و اولویت مؤلف را جابه‌جا سازد» (سیلورمن، ۱۹۸۹: ۱۰). بدین ترتیب دریدا نشان می‌دهد که متنی که می‌خواند، تحت تسلط ساختارهای قصدی نیست که دیدگاهی از پیش آماده در مورد معنای متن بیان می‌کنند. در همین معناست که دریدا در کتاب «موضع» با مفهوم کتاب مخالفت می‌ورزد و به جای آن از نوشتاری سخن می‌گوید که در یک چهارچوب بسته و از پیش معین (شامل مقدمه، بدنه اصلی متن، و نتیجه‌گیری) شکل نگرفته است (دریدا، ۱۳۸۱: ۱۷).

پس می‌توان واسازی را پرسش‌گری دانست که هیچ‌گونه ابایی از پرسیدن ندارد، پرسش‌گری که با پرسش‌های خود هرگونه پیش‌فرضی را در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، مذهبی و... به چالش می‌کشد و همین بی‌پروایی سبب زایایی و دگرگونی متن می‌شود. بی‌شک یک واسازی موفق منجر به دگرگون شدن متن می‌شود و متن را هرچه بیشتر برای ما بیگانه می‌کند و این امر می‌تواند مثبت باشد آن هم زمانی که متن حامل یک سنت، پیام یا برنامه‌ی سیاسی باشد که ما به خوبی با آن آشنا هستیم. در حقیقت «واسازی ابزاری را برای دگرگون کردن فهم ما از ایده‌هایی که از گذشته به ارث برده‌ایم و اکنون ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، مهیا می‌سازد» (دویچر، ۱۳۹۳: ۳۷-۳۸). واسازی در مقام راهبردی تحلیلی به‌نحوی نظام‌مند شیوه‌های گوناگون تفسیر یک متن را آشکار می‌سازد؛ و «قادر است مفروضات ایدئولوژیک را برملا سازد، به نحوی که به‌ویژه علایق سرکوب شده اعضای گروه‌های محروم شده از قدرت و حاشیه‌ای را در نظر گیرد» (مارتین، ۱۹۹۰: ۳۴۰).

با وجود انکار دریدا مبنی بر روش بودن واسازی (دریدا در نامه‌اش «به یک دوست ژاپنی» به سادگی و صراحت اظهار می‌دارد: واسازی یک روش نیست و نمی‌تواند به یک (وضعیت) تبدیل شود (دریدا، ۱۹۹۱: ۲۷۳) و این‌که چیزی است که رخ می‌دهد (دریدا، ۱۹۹۰: ۸۵). برخی از دریدایی‌ها مانند دیوید بوژه از این حد فراتر رفته، سعی در نظام‌مندسازی واسازی و استفاده از آن به‌عنوان یک راهبرد برای نقد روایت دارند. بوژه واسازی را همچون معرفت‌شناسی پسااستعماری‌گرایانه‌ای در نظر می‌آورد که متضمن شیوه‌هایی از خوانش و راهبرد برای ردگیری ایدئولوژی سامان‌دهنده متن است. بدین‌شکل، واسازی شدن (پدیده واسازی) و واسازی کردن (تحلیل با روش واسازی) دو فرآیند هم‌زمان هستند که پا به پای هم پیش می‌روند. از این‌رو، واسازی، در کار بوژه به صورت نوعی روش تحلیل انتقادی پسامدرن در می‌آید که با آن می‌توان نشان داد که در پس متن، کدام ایدئولوژی، جهان‌بینی

و روابط سلطه نهفته است. بنابراین، بوژه در عمل، از تعبیر دریدائی واسازی فراتر می‌رود و واسازی را به‌عنوان نوعی روش تحلیل انتقادی در نظر می‌گیرد و الگوی هشت مرحله‌ای زیر را برای نقدِ واسازی طراحی می‌کند (بوژه، ۱۳۸۷: ۱۵۶):

#### ۱. جست‌وجوی تقابلهای دوتایی

در مرحله اول، باید «فهرستی از تعبیر دوقطبی و دووجهی‌هایی که در حکایت استفاده شده‌اند بسازید. این شامل اصطلاحاتی که حتی اگر فقط یک جنبه‌شان ذکر شده باشد هم می‌شود» (همان: ۸۳).

#### ۲. بازتفسیر سلسله‌مراتب

در مرحله دوم، «یک روایت، یک تفسیر یا سلسله‌مراتبی از یک رویداد از نظرگاه خاصی است. روایت معمولاً آشکالی از تفکر سلسله‌مراتبی را با خود دارد. سلسله‌مراتب را تشریح و تفسیر کنید (مثلاً این که در واژه‌های دوگانه چگونه یکی بر دیگری مسلط است) به طوری که شما می‌توانید تفوق‌اش را بفهمید (همان: ۸۳).

#### ۳. صداهای معترض

در این بخش محقق باید «اقتدار تک صدایی را نفی کند. مراکز روایی، حاشیه‌ای طرد می‌شوند. نگه داشتن یک مرکز، انرژی زیادی می‌برد. چه صداهایی در این حکایت ابراز نشده باقی مانده‌اند؟ کدام صداها نسبت به دیگر صداها فرودست تلقی شده‌اند؟» (همان: ۸۳).

#### ۴. سوییچ دیگر روایت

در این مرحله، محقق باید سلسله‌مراتب اصلی بین اصطلاح مرکزی و حاشیه‌ای دوگانگی را با فهرست کردن تنوعات و تفاوت‌های ظریف و جلوه‌های هر اصطلاح واژگون کند. بوژه آن را «صداهای یاغی» نام نهاده است: صدابخشی به دیدگاه‌های حاشیه‌ای. این که «چگونه روایت مرکزگرای نویسنده خود را واسازی می‌کند. نویسنده معمولاً سرنخ‌ها و ردپاهایی از سلسله مراتب و موارد نقض یا واژگونه‌های خود را پدید می‌آورد. چون واسازی در خود متن رخ می‌دهد و محقق چیزی را به متن تحمیل نمی‌کند» (همان: ۸۹).

#### ۵. نفی پی‌رنگ

بدیهی است که «حکایات؛ پی‌رنگ‌ها، نسخه‌ها، سناریوها، دستورالعمل‌ها و اخلاقیاتی دارند. با آن که در پیش‌روایت پی‌رنگ‌ها با هم سازگار نیستند، عدم توافقی بر سر آن که کدام پی‌رنگ اولویت دارد وجود دارد. پی‌رنگ‌ها هم‌چنین نظریه‌ای در باب علیّت را منتقل می‌کنند؛ این که چه کسی یا چه چیزی سبب وقوع یک رویداد شده است و چه رویدادهایی ارتباط درونی با هم دارند. پی‌رنگ‌های شناخته شده از زمان افلاطون به این سو عبارتند از: رمانتیک، تراژیک، کمدی و طنز» (همان: ۹۰). در این بخش باید پی‌رنگ روایت را تغییر داد. «مثلاً از رمانتیک به تراژدی یا از کمدی به طنز، پی‌رنگ آن چیزی است که رویدادها را درون ساختار روایی به هم ربط می‌دهد.

#### ۶. استثنا را بیابید

در این بخش محقق به دنبال استثنایی است که قاعده را نقض می‌کند و با دستورالعمل یا اخلاقیات حکایت همساز نیست و به‌نحوی از محدودیت‌های اصول مبنایی می‌گریزد. اما همواره استثناهایی وجود دارند. «این استثناهای می‌توانند در بافت موقعیت حکایت شده جای داده شوند؛ یعنی در ناحیه‌ی بینامتنی حکایت‌های دیگر. حکایت‌های دیگری در مورد قاعده‌ای که تمرکز یافته و عرضه شده وجود دارند و این‌ها می‌توانند حکایاتی باشند که قاعده‌ای نمی‌پذیرند» (همان: ۹۰).

#### ۷. بین خطوط را بخوانید

در این مرحله باید «ردگیری کنید آن چه را که گفته نشده است. علائم راهنما و هشدار دهنده را ردگیری کنید. جاهای خالی را پر کنید. آن چه را برای کامل ساختن ضروری است اضافه کنید. (توجه به بافت متن). آن چه را به صورت علائم آمده و آن‌جا که افراد از طریق خاموش ماندن مقاومت می‌کنند را ردگیری کنید» (همان: ۹۱).

#### ۸. سامان‌دهی مجدد

در گام آخر، «وظیفه، تغییر سلسله مراتب دوگانگی در روایت است. یعنی روایت را دوباره روایت کنیم و نشان دهیم که روایت چگونه می‌تواند باعث بازی آزاد تقابل‌های دوتایی در ورای سلسله مراتب شود» (همان: ۹۲).

## ۵- تحلیل یافته‌ها

داستان کوتاه حاجی مراد اثر صادق هدایت، داستان‌نویس رئالیست معاصر ایران است که محور داستان‌هایش بیان نوع زندگی اجتماعی انسان‌های زمانه‌اش بوده است. در این حکایت، حاجی مراد مردی است که لقب حاجی را همانند مال و اموالش از طریق ارثیه به‌عاریه و بی‌هیچ زحمتی صاحب شده است. نه زحمت مال‌اندوزی را متحمل شده و نه زحمت مکه رفتن را به جان خریده است. حاجی به زنش بدبین است. به او اجازه‌ی بیرون رفتن از خانه را نمی‌دهد و گاهی هم زنش را کتک می‌زند. روزی حاجی از مغازه به خانه برمی‌گردد و با خودش خیالبافی می‌کند. ناگهان احساس می‌کند زنش از کنارش گذشت و به او اعتنا نکرد. خونس به‌جوش می‌آید و دنبال زن می‌رود. از حاشیه سفید چادر به یقین می‌رسد که زن خودش است. دیگر تردید نمی‌کند. جلو می‌رود و به زنش توپ و تشر می‌زند که چرا بی‌اجازه او بیرون رفته است، اما زن اعتنا نمی‌کند. حاجی مراد، کشیده‌ای به صورت زن می‌زند. زن داد و بیداد می‌کند و مردم جمع می‌شوند. معلوم می‌شود که خانم، همسر او نیست. کار به شکایت می‌کشد. حاجی را به نظمی می‌برند و در آن‌جا محکوم می‌شود. حاجی مراد که حس می‌کند، آبرویش رفته، زنش را طلاق می‌دهد.

اهمیت تفسیر حکایت حاجی از آن جهت است که صادق هدایت به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران داستان‌نویسی مدرن سعی در انعکاس واقعیات جامعه‌ی ایرانی عصر خود دارد و تفسیر تحلیل او در واقع بازشناسی تحولات جامعه‌ی ایران معاصر است. این هدف طی مراحل هشت‌گانه تحلیل واسازی با کمک تفسیر پسااستعماری صورت می‌گیرد.

### ۵-۱. یافتن تقابل‌های دوتایی

تعبیر دوقطبی و دوجهی‌های آورده‌شده در حکایت «حاجی مراد» به قرار زیر است: (۱) حاجی/ غیر حاجی؛ (۲) اوستا/ شاگرد؛ (۳) کودکی/ بزرگسالی؛ (۴) صاحب ارث/ فاقد ارث؛ (۵) قانون/ بی‌قانونی؛ (۶) آشنا/ غریبه؛ (۷) آبرو/ بی‌آبرویی؛ (۸) زن/ مرد.

### ۵-۲. بازتفسیر تقابل‌های دوتایی

۵-۲-۱. حاجی/ غیرحاجی: در این حکایت، مراد، حاجی واقعی نیست و لقب «حاجی» از عمویش به او رسیده است. داشتن این لقب به فرد دارای آن، نوعی قدرت و برتری می‌دهد همان‌گونه که حاجی مراد «یک اهمیت مخصوصی به لغت حاجی می‌گذاشت، به خودش می‌بالید و با لبخند بزرگ‌منشی جواب سلام می‌گرفت» (هدایت، ۱۴۰۰: ۲۹). بنابراین، فرد حاجی موقعیتی «فرداست» در سلسله‌مراتب این تقابل دارد.

۵-۲-۲. اوستا/ شاگرد: حاجی مراد شاگردی به نام «حسن» داشت که پس از بستن مغازه به حسن پول می‌داد؛ نویسنده برای بزرگ جلوه دادن و فرداستی حاجی مراد می‌نویسد: «بعد از جیب فراخ خود چهار قران درآورد داد به حسن که اظهار تشکر کرد» (همان: ۲۹).

۵-۲-۳. کودکی/ بزرگسالی: در دوران بچگی مراد پدر خود را از دست می‌دهد و با توجه به وصیت پدر، مادر او خانه و همه‌ی دارایی‌ها را فروخته و به کربلا می‌روند (همان: ۲۹)؛ در این‌جا تقابل را در کودکی و بزرگسالی می‌بینیم؛ مراد تا وقتی کودک است تحت تأثیر خانواده است و وقتی بزرگ‌تر می‌شود مادر و خواهر خود را ترک گفته و به همدان می‌آید. بنابراین، فرداستی بزرگسالی در این تقابل ملاحظه می‌گردد.

۵-۲-۴. صاحب ارث/ فاقد ارث: مراد پس از بازگشت از کربلا به نزد عمویش در همدان می‌رود. «اتفاقاً عموی او مُرد و چون وارث دیگری نداشت همه‌ی دارایی او رسیده بود به حاجی (مراد) و چون عمویش در بازار معروف به حاجی بود این لقب با دکان به او ارث رسیده بود» (همان: ۳۰). بدین ترتیب، ارث‌بری امکان فرداستی را مهیا می‌سازد.

۵-۲-۵. قانون/ بی‌قانونی: این تقابل در دو جای متن نمود می‌یابد. یکی آن‌جاکه مراد سرخود دنبال زن می‌رود و از او می‌خواهد تا روینده‌اش را بردارد و بر صورت زن سیلی می‌زند و در واکنش، زن روینده‌دار به حاجی مراد گوش‌زد می‌کند: «به خیالت شهر بی‌قانون است؟ الان تو را می‌دهیم به دست آژان... آقای آژان...» (همان: ۳۲). در جای دیگر، مراد به نظمیه فراخوانده شده و با

شکایت زن به حکم قانون محکوم و مجازات می‌شود. در جایگاه جامعه، بی‌قانونی «فراست» است و در جایگاه دولت قانون «فراست» است.

۲-۵. آشنا/ غریبه: آن‌جا که مراد برای معرفی خود در نظمیه می‌گوید: «آقا! ما خانه‌زادیم، کوچکیم، اسم بنده حاجی مراد است، همه‌ی بازار مرا می‌شناسند» (همان: ۳۳). در سلسله مراتب این تقابل فرادستی با آشنایی و آشنایان است.

۲-۷. آبرو/ بی‌آبرویی: وقتی حاجی مراد در آخر می‌فهمد که مرتکب اشتباه شده و زن دیگری را با زن خود اشتباه گرفته و او را کتک زده، می‌گوید: «والله غلط کردم! من نمی‌دانستم، اشتباهی گرفتم. آخر من روبروی مردم آبرو دارم.» و «حالا برای من پایت به کوچه باز شده؟ می‌خواهی آبروی چندین و چند ساله‌ی مرا به باد بدهی؟» (همان: ۳۴). در این تقابل فرادستی با آبرو است که اعمال خشونت علیه زن در جامعه را مجاز می‌سازد.

۲-۸. زن/ مرد: اصلی‌ترین تقابل دوگانه موجود در متن است که با فرادستی مرد در سلسله‌مراتب تقابل نظم می‌یابد. حاجی مراد برای دور ماندن از تنهایی است که زن گرفته است. لذا مجرد در موقعیت فرادستی سلسله‌مراتب تقابل قرار دارد. «میان او و زنش پیوسته جنگ و جدال می‌شد، حاجی همه‌چیز را می‌توانست تحمل کند مگر زخم زبان و نیش‌هایی که زنش به او می‌زد» (همان: ۳۰)، «مراد عادت کرده بود او را اغلب می‌زد. گاهی هم از این کار خودش پشیمان می‌شد» (همان)، این‌که زنش «هنوز بچه پیدا نکرده است» باعث بدخلقی مراد می‌شد اما از کجا معلوم بچه‌دار نشدن آن‌ها از جانب زنش باشد؟ (همان)، دوستان حاجی مراد به او نصیحت می‌کنند که زنی دیگر بگیرد اما او گرفتن زن دیگر را افزودن بر بدبختی خود می‌داند (همان)، مراد تصمیم می‌گیرد برای رهایی از خانه و کشمکش همیشگی با همسرش به همراه دوستان نزدیک به دره‌ مرادبک بروند در حالی که زنان این اجازه را ندارند، زن مراد حق بیرون رفتن بدون اجازه‌ی مراد را ندارد و اگر هم بیرون برود باید برای مراد از پشت چادر قابل شناسایی باشد (همان: ۳۱)؛ ترس زنان از مورد خطاب واقع شدن در جامعه، «رویش را برگردانید و مثل چیزی که ترسیده باشد تندتر کرد» (همان: ۳۲)؛ بی‌محلی زن باعث می‌شود «به رگ غیرتش برخورد دوباره فریاد زد» (همان)؛ آزار زنان توسط مردان در حالت مستی (همان)؛ الزام زنان به برداشتن روبنده و رویت‌پذیری اجباری زنان که به تعبیر فوکو عامل سوژه‌شدگی آنان است؛ حق سیلی زدن به زن در حوزه عمومی (همان)؛ حق طلاق یک‌طرفه برای مرد: «مردم شاهد باشید این زنیکه را فردا طلاق می‌دهم» (همان)؛ زنان مانند ابزار برای مردان هستند و مردان هر وقت و هر جا که بخواهند می‌توانند آنان را بزنند؛ و از این مهم‌تر این‌که چون زن خودشان است تملک کامل او را داشته و حتی زدن او در ملاءعام اشکالی ندارد. «همان‌گونه که وقتی آژان از حاجی مراد می‌پرسد آیا ایشان را در کوچه زده‌اید؟» پاسخ می‌دهد: «چه عرض بکنم؟ بنده گمان می‌کردم که زن خودم است» (همان: ۳۴)؛ بیرون آمدن زن از خانه مایه‌ی بی‌آبرویی مراد است اما زدن زن در حوزه عمومی حمل بر مردانگی مرد می‌شود و در نهایت دو روز پس از این ماجرا، بسیار ساده زن خود را طلاق می‌دهد.

### ۳-۵. صداهای معترض

در این حکایت، مردم عامی، بچه‌ها، غریبه‌ها و فقرا فاقد صدا و در حاشیه کامل جامعه قرار دارند اما زنان اگرچه توسط مردان به حاشیه رانده شده‌اند و به آن‌ها در حکم ابزاری در دست مردان نگریسته می‌شود، در همان حوزه عمومی فریاد اعتراض سر می‌دهند و در مقابل تعدی مردان مطالبه‌ی حق، نزد قانون می‌کنند. در این حکایت، زن، فرودست اما معترض است. خط سیر حکایت حاجی مراد در بازتفسیر تقابل‌ها نمایانگر تسلط مردان بر زنان است؛ در واقع، زنان جهان سوم اغلب تحت سیطره‌ی نظام استعماری دولت‌های دیکتاتوری و نیز نظام مردسالارانه‌ی حاکم بر جامعه‌ی سنتی قرار دارند.

در بحث جنسیت، آلیس واکر، چهار سنخ شخصیتی «زن معلق»، «زن همگون شده»، «زن نخواست» و «زن رهایی‌یافته» مطرح شده است (تایسن ۱۳۸۷: ۵۸۳-۵۸۱). نخست «زن معلق»، قربانی مردان و کل جامعه است، حق انتخاب ندارد و معلق در شرایط و وضعیتی است که در آن قرار دارد و در سطحی از آگاهی نسبت به وقایع به سر نمی‌برد که شرایط خود را چاره کند. دوم، «زن همگون شده» که درگیر پریشانی روانی از جانب مردان و زنان است. سوم، «زن نخواست»، در حال آگاهی یافتن از ستم روانی و سیاسی وارد بر قشر زنان و کسب توانایی زندگی و فرصت‌های نو برای خویشتن است. چهارم، «زن رهایی‌یافته» است که توانایی‌های خود را کشف کرده، نسبت به خواسته‌ها و اهداف خود آگاهی دارد. با توجه به این سنخ‌بندی آلیس واکر، زنان بازنمایی شده در حکایت حاجی مراد را می‌توان در سنخ نوع سوم یعنی «زن نخواست» دانست که به‌رغم ابزار بودن در دست

شوهر و کتک خوردن حتی در ملأعام در جستجوی امکان رهایی از فرودستی هستند. درست است که «دو نظام مردسالاری و امپریالیسم، اشکال متفاوتی از یک نوع سیطره‌اند که در هر دوی آن‌ها، یک جزء {استعمارگر/مرد} درصدد بسط سلطه‌ی خویش بر دیگری {استعمارزده/زن} است» (اشکروفت و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۷۸-۱۷۷)، اما مرکززدایی از متن امکان حضور صدهای متفاوت و به‌حاشیه رانده شده را میسر می‌سازد تا قابلیت اعتراض و مقاومت موجود در متن برجسته گردد.

#### ۴-۵. سویی‌دیگر روایت

از پیش‌فرض‌های واسازی این است که واسازی در خود متن رخ می‌دهد و محقق چیزی را به متن تحمیل نمی‌کند. می‌توان متن را وارونه ساخت تا بی‌ثباتی دائمی مرکز هویدا شود. در حکایت حاجی مراد، تسلط کل حکایت با مردان است و زنان فرودست هستند: «به خیالت شهر بی‌قانون است؟ الان تو را می‌دهیم دست آژان... آقای آژان...»، «چه فضولی‌ها! به خیالش شهر هرت است» (هدایت، ۱۴۰۰: ۳۴)، «یک روز هم از عمرم باقی باشد، تلافی بکنم که روی نان بکنی سگ نخورد؟ یکی نیست از این مردتیکه بپرسد ابولی خرت به چند است؟ کی هست که خودش را داخل آدمیزاد می‌کند... حالا پدری ازت دربیارم که حظ بکنی! آقای آژان...» (همان: ۳۵-۳۴). واسازی حکایت حاجی مراد نشان می‌دهد به‌رغم تسلط کامل مردسالاری می‌توان عناصر یک روایت زن‌سالار را در متن یافت و سلسله مراتب مسلط را وارونه ساخت. این به‌معنای نفی مرکزیت‌گرایی و ذات‌انگاری مورد نظر دریدا است.

#### ۵-۵. نفی پی‌رنگ

پی‌رنگ حکایت «حاجی مراد» هجوآمیز است. اگر هدف اولیه قهرمان داستان یعنی حاجی مراد را فائق آمدن بر مشکلات زندگی‌اش مخصوصاً برخورد با همسرش بدانیم، باید گفت که او قادر نیست که مشکلات را حل کرده و بر آن‌ها فائق آید، چرا که همواره بین او و همسرش دعوا و درگیری پیش می‌آید و زن به او بی‌احترامی کرده و در مقابل، او هم زنش را به باد کتک می‌گیرد و در نهایت او را طلاق می‌دهد. حال اگر فرض کنیم که به جای پی‌رنگ هجوآمیز، حکایت حاجی مراد پی‌رنگی رمانتیک داشت داستان روایتی متفاوت می‌یافت و قهرمان حکایت با پیروزی در این جهان به زندگی رمانتیک و قشنگی با همسر خود دست می‌یافت؛ و این تغییر جهت پی‌رنگ از هجوآمیز به رمانتیک نحوه‌ی روایت داستان و شخصیت‌پردازی‌ها را به‌کل تغییر می‌دهد. در این حالت، فرودستی زن رخت بر بسته و جایش تصویر اجتماعی مطلوبی از زن قرار می‌گرفت. از این رو، امکان‌های متعدد، متفاوت و حتی متناقضی در متن وجود دارد و نشان می‌دهد که مرکزیت معنای عمل در چارچوب و بر مبنای پی‌رنگ مسلط صورت می‌گیرد و با تغییر پی‌رنگ حاکم بر داستان می‌تواند معنایی دیگر از عمل داشت. اگر پی‌رنگ داستان برگرفته و مبتنی بر فرهنگ مردسالار یا زن‌سالار اسلام باشد معنای کنش تغییر خواهد یافت. لذا معنا برخلاف روایت مسلط نویسنده متزلزل است.

#### ۶-۵. یافتن استثنا

استثنا چیست که قاعده را نقض می‌کند و با دستورالعمل یا اخلاقیات حکایت هم‌ساز نیست و از محدودیت‌های اصول مبنایی می‌گریزد؟ همواره استثناهایی وجود دارند. حکایت‌های دیگری در مورد قاعده‌ای که تمرکز یافته و عرضه شده وجود دارند و این‌ها می‌توانند حکایاتی باشند که قاعده‌ای نمی‌پذیرند» (بوژه، ۱۳۸۸: ۹۰). قاعده‌ی کلی حکایت، مردسالاری است. چنان‌که، «تسلط در زندگی با مردان است»، «اهمیت قائل شدن لقب برای مردان»، «زنان حق خارج شدن از خانه را حتی در روز بدون اجازه همسر خود ندارند» و «تکیه زنان در زندگی به شوهران خود است». استثنای این قاعده‌ی کلی زن‌سالاری است. برای مثال، حاجی مراد با این که اهمیت مخصوصی به لغت حاجی می‌گذاشت و با سلام اهالی بازار به خود می‌بالد از سوی زنش به‌عنوان حاجی دروغی خطاب می‌شد: «برو، حاجی دروغی! تو حاجی هستی؟ پس چرا خواهر و مادرت در کربلا از گدایی مرزه شدند؟» (هدایت، ۱۴۰۰: ۳۱). در جای دیگر، زن چادر دُورسفيد برابر حاجی مراد به قانون داشتن شهر اشاره می‌کند: «به خیالت شهر بی‌قانون است؟ الان تو را می‌دهیم به‌دست آژان» (همان: ۳۲) و همین زن می‌گوید «یک روز هم از عمرم باقی باشد، تلافی بکنم که روی نان بکنی سگ نخورد!... حالا پدری ازت دربیارم که حظ بکنی! آقای آژان...» (همان: ۳۳).

#### ۷-۵. ردگیری بین خطوط



با توجه بیشتر به خط سیر روایت درمی‌یابیم که جامعه‌ی تصویر شده در حکایت، جامعه‌ای است مردسالار است که با سکوت زنان و تبعیت آنان همراه شده است و این سکوت به نوعی اعتراض به وضع موجود است. اما راوی در برخی از موارد به نقش فعال زنان نیز اشاره دارد مانند بحث و جدل‌های بین حاجی مراد و همسرش یا دعوی بین حاجی مراد و زن چادر دورسفید در بازار که در نهایت به قانون و نظمیه می‌کشد. با خوانش بین خطوط این روایت به آن چه گفته نشده می‌رسیم که در آن راوی حکایت، قصد به سخره گرفتن نظام سنتی و مردسالارانه‌ی حاکم بر جامعه‌ی ایرانی را دارد که در آن زنان فرودست هستند. در واقع نویسنده به نوعی در حال تصویرسازی جامعه‌ای است که در آن زنان نیمی از جمعیت یک جامعه هستند اما مانند ابزاری در دست مردان بوده و چنان که اسپوواک می‌گوید به دست نظام پدرسالار خانواده و جامعه‌ی خویش به حاشیه رانده می‌شوند» (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۰). در این جاست که زنان به حاشیه رانده شده در نظام مردسالار در مرکز توجه نظریه‌ی پسااستعماری قرار می‌گیرند (سلدن، ۱۳۹۲: ۲۵۸) تا نشان داده شود که سلطه‌ی نظام استعمارگر در حقیقت، حاصل تفکر مردسالاری است و گروه‌های اجتماعی فرودست، در مقام سوژه‌ی طبقات حاکم عمل می‌کنند.

#### ۸-۵. سازماندهی مجدد

در این بخش می‌توانیم با بازسازی مجدد سلسله‌مراتب دوگانگی‌های موجود در حکایت به بی‌ثباتی مرکز و تغییر حاشیه‌ها اشاره کنیم تا با بازنویسی و سازمان‌دهی مجدد حکایت به دیدگاهی جدید دست یابیم. با وارونه‌سازی تقابل‌ها طرح داستانی جدیدی به جای هجو قابل ردیابی است که در آن با رمانتیک‌سازی روایت می‌توان به صدای خاموش مردم عامی، غریبه‌ها، فقرا و کودکان دست یافت که در آن زنان با صدایی رسا و آشکار بر حقوق اجتماعی و قانونی خود پای می‌فشارند. سکوت زنان در جامعه‌ی عصر پهلوی با اعتراض پنهان و درونی همراه است که در زمان معین، سر باز می‌کند و معیارهای جامعه‌ی مردسالار را به نقد می‌کشد و معترض جایگاه فرودستی زنان می‌شود. آن چه گفته نشده، یعنی مردسالاری جامعه‌ی ایرانی در شکل حاجی، اوستا، بزرگ‌سالی، صاحب ارث‌بودگی و آشنائیت، از مرکزیت ساقط می‌شود و با بازی آزاد تقابل دوگانه‌ی مستتر در متن به ساختار اجتماعی مبتنی بر حقوق مشخص و متقابل زنان و مردان دست می‌یابیم.

#### ۵- بحث و نتیجه‌گیری

مقاله‌ی حاضر با استفاده از روش واسازی سعی در کشف امکانات درونی حکایت حاجی مراد و متزلزل ساختن کانون حکایت دارد؛ با این فرض که «هیچ چیز بیرون از متن نیست». لذا حکایت حاجی مراد پناه‌گاه منطبق‌های متضاد و تقابل‌های دوگانه‌ای دیده شد که اغلب نادیده انگاشته شده یا از نظر دور مانده است. تقابل‌های حاجی / عامی، اوستا / شاگرد، صاحب ارث / فاقد ارث، بچگی / بزرگ‌سالی، قانون / بی‌قانونی، آشنا / غریبه و زن / مرد وقتی مورد بازتفسیر قرار می‌گیرند نشان از وجود سلسله‌مراتب عمودی در خود و ایدئولوژی و روابط سلطه حاکم بر حکایت دارند.

با تحلیل انتقادی هشت مرحله‌ای حکایت، به وجود یک پی‌رنگ و طرح داستانی هجوآمیز حاکم بر متن پی می‌بریم که در جریان آن قاعده‌ی کلی مردسالاری بر حکایت حاکم است اما با ردیابی خطوط می‌توان صداهای متفاوتی کشف کرد که برخی از آن‌ها مانند مردم عامی، غریبه‌ها، فقیران، کودکان صدایی خاموش دارند و برخی دیگر مانند زنان صدایی معترض دارند که به‌رغم تسلط ایدئولوژی مردسالاری می‌تواند با تفسیر متفاوت حکایت شنیده شود. بنابراین، با خوانش واسازانه‌ی حکایت حاجی مراد می‌توان مفروضات ایدئولوژیک و ساختار سلطه‌ی مردسالارانه‌ی آن را برملا کرد و با شنیدن صدای به حاشیه رفته و فراموش شده اما معترض زنان، به آنان فاعلیت بخشید و این‌گونه به پرسش محوری «آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟» اسپوواک پاسخ مثبت داد و برای قشر فرودست زنان در جامعه ایرانی عصر حاجی مراد مجال سخن گفتن مهیا ساخت و مقاومت خاموش بومی فرودست درون حکایت را ردیابی کرد تا پاسخی باشد در برابر متون استعماری که تنها بخش‌های خاصی از جمعیت بومی را بازنمایی می‌کنند. از آن‌جا که شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهان سوم به مردمان فرودست آنان مجال سخن نمی‌دهد این وظیفه برعهده‌ی روشن‌فکر و مطلع بومی مانند صادق هدایت باقی می‌ماند تا صدای فروخته‌ی زن فرودست ایرانی را بازتاب دهد. بدین ترتیب، صادق هدایت در حکایت حاجی مراد به جای همدستی با گفتمان امپریالیستی و در خدمت روایت مسلط غرب بودن تلاش می‌کند سکوت فرودستان جامعه‌ی ایرانی را بشکند و صدای آنان باشد. هدایت بازنمایی مقاومت فعال زن ایرانی را نشان می‌دهد که برخلاف متون استعماری در جهان سوم با مردمانی بی‌فرهنگ مواجه نیستیم و این بینش به مدد خوانش پسااستعماری

و روش‌سازی امکان‌پذیر می‌شود که با متزلزل ساختن مرکزیت حکایت حاجی‌مراد می‌تواند بینش جدیدی از هویت به خوانندگان دهد. در نتیجه، این عقیده سیمون دوبوار که «زنان با عمل کردن به عنوان "آیین"ی برای بازتاباندن تصویر دل‌خواه مردان، در واقع خودشان نیز در این قربانی شدن با مردان هم‌دستی می‌کنند» (سلدن، ۱۳۹۲: ۲۵۸)، در حکایت حاجی‌مراد مناسبت نمی‌یابد و به‌جای این، گزاره دیگر دوبوار که «در فرهنگ ما جنس مذکر همیشه منشأ خلاقیت، پویایی و تسلط است؛ اما جنس مؤنث، همیشه منفعل، ترسو، احساسی و سنت‌گراست» (داد، ۱۳۸۵: ۴۸۵)، بهتر خود را در جامعه‌ی ایران عصر حاجی‌مراد نشان می‌دهد. تصویر زن ایرانی بازنمایی می‌کند که در مطالبه‌ی حق خود با صدایی رسا به اعتراض می‌پردازد.

## ملاحظات اخلاقی

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در مطالعه‌ی حاضر تلاش شد تا اصول اخلاقی پژوهش رعایت گردد.

### حامی مالی

هزینه‌های مطالعه‌ی حاضر توسط نویسندگان مقاله تامین شد.

### مشارکت نویسندگان

این مقاله توسط هادی نوری، استادیار علوم اجتماعی دانشگاه گیلان و محمد مبینی شورستانی، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه گیلان نوشته شده است.

### تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان مقاله‌ی حاضر فاقد هرگونه تعارض منافع بوده است.

## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- احمدی، جلال. (۱۴۰۱). بازتاب شرایط اجتماعی در شعر نو کُردی (مورد مطالعه: اشعار جلال ملکشا)، *فصلنامه علمی جامعه‌شناسی فرهنگ و هنر*، ۴ (۱): ۵۴-۶۹.
- ادگار، آندرو و سجویک، پیتر. (۱۳۸۷). *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*، ترجمه مهرا مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- اسپیواک، گایاتری چاکراورتی. (۱۳۹۷). *آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید*، ترجمه ایوب کریمی، تهران: فلات.
- اشکرافت، بیل و دیگران. (۱۳۹۳). *فرهنگ اصطلاحات پسااستعماری*، ترجمه حاجی‌علی سپهوند، تهران: آریاتبار.
- امیری، جهانگیر؛ امیری، ربیع و خدادادیان، ناهید. (۱۴۰۱). واکاوی جلوه‌های فرودست گایاتری اسپواک در رمان *ریح‌الجنوب* با مطالعه‌ی موردی زنان، *لسان مبین*، ۱۳ (۴۸): ۱-۲۰.
- انصاری، منصور و درودی، مسعود. (۱۳۹۳). *مطالعات پسااستعماری*، تلاش متن‌محور در جهت وارونه‌سازی چشم‌اندازها، *جستارهای سیاسی معاصر*، ۵ (۲): ۱-۲۳.
- برتنس، یوهانس. (۱۳۹۱). *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
- برسلسر، چارلز. (۱۳۸۶). *درآمدی بر نظریه‌ها و روش نقد ادبی*؛ ترجمه مصطفی عابدینی فرد، تهران: نیلوفر.
- بشردوست، مجتبی. (۱۳۸۵). *موج و زبان*، تهران: سروش.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۹). *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران: موسسه فرهنگی آینده پویان تهران.
- بوژه، دیوید. ام. (۱۳۸۷). *تحلیل‌سازی*، ترجمه حسن محدثی، *رسانه*، ۱۹ (۱): ۷۹-۹۹.
- بوژه، دیوید. ام. (۱۳۸۸). *تحلیل روایت و پیش‌روایت*، ترجمه حسن محدثی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- بوین، روی و رطانسی، علی. (۱۳۷۷). *پست‌مدرنیسم و جامعه: نظریه و سیاست پست‌مدرنیسم*، در *پست‌مدرنیسم و پست مدرنیسم؛ تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان.

- پیترز، مایل ای و بوربولس، نیکلاس سی. (۱۳۹۶). *پسااستعمارگرایی و خوانش گفتمان‌ها*، ترجمه رمضان برخوردار، تهران: گام نو.
- پری، بنیتا. (۱۳۸۸)، «بهادینه شدن مطالعات پسااستعماری»، ترجمه جلیل کریمی، در *مجموعه مقالات درباره مطالعات فرهنگی*، ویراسته جمال محمدی، تهران: نشر چشمه.
- تایسن، لیس. (۱۳۸۷). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*، ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی، تهران: نگاه امروز.
- تسلیمی، علی. (۱۳۸۸). *نقد ادبی، نظریه‌های ادبی و کاربرد آن‌ها در ادبیات*، تهران: کتاب آمه.
- تفرشی مطلق، لیلا. (۱۳۸۹). *مطالعات پسااستعماری در ادبیات مهاجرت، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، شماره دهم، کرج بهار.
- جوان مولایی، مینو؛ یاوریان، رضا. (۱۳۹۲). *خوانش پسااستعماری از رمان مردم جولای اثر نادین گردیمر، نقد زبان و ادبیات خارجی*، شماره ۱۰: ۸۹-۱۰۲.
- حاجتی، سمیه و رضی، احمد. (۱۳۹۵). *خوانش پسااستعماری رمان جزیره سرگردانی، متن پژوهی ادبی*، ۲۰ (۶۸): ۴۱-۶۵.
- حیدری، فاطمه و البرزی‌اوانکی، رضا. (۱۳۹۶). *خوانش پسااستعماری همسایه‌ها در پرتو نظرات اسپیواک، پژوهش ادبیات معاصر جهان*، ۲۲ (۲): ۳۳۷-۳۵۲.
- داد، سیما. (۱۳۸۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: مروارید.
- دریدا، ژاک. (۱۳۸۱). *موضوع*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- دریدا، ژاک؛ رورتی، ریچارد و دیگران. (۱۳۸۵). *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: گام نو.
- دویچر، پنلوپه. (۱۳۹۳). *چگونه دریدا بخوانیم*، ترجمه مهدی پارسا و سید محمدجواد سیدی، تهران: رخ‌داد نو.
- درودی، مسعود و سید صدرالدین موسوی. (۱۳۹۱). *مطالعات پسااستعماری: عرصه‌ای برای علوم-انسانی بومی*، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۸ (۷۰): ۱۰۳-۱۳۲.
- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۰). *از شرق‌شناسی تا مطالعات پسااستعماری*، با رویکردی میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ۳ (۴): ۸۹-۶۱.
- سلدن، رمان و پیترو ویدوسون. (۱۳۹۲). *راهنمای نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- سعید، ادوارد. (۱۳۸۲). *شرق‌شناسی*، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر.
- شاهمیری، آزاده و فرزانه سجودی. (۱۳۸۹). *نظریه و نقد پسااستعماری*، تهران: علم.
- شوم، راکا و هج، رادها. (۱۳۸۳). *رهیافت پسااستعماری به ارتباطات*، ترجمه پیروز ایزدی، *رسانه*، ۱۵ (۱): ۹۵-۱۲۰.
- فانون، فرانسیس. (۱۳۵۵). *پوست سیاه، صورتک‌های سفید*، ترجمه محمد امین کاردان، تهران: خوارزمی.
- کاپور، ایلان. (۱۳۹۹). *سیاست پسااستعماری و توسعه*، ترجمه رشید احمدرش و مصطفی احمدزاده، تهران: اندیشه احسان.
- کریمی، جلیل و دیگران. (۱۳۹۹). *بازنمایی هویت زن در ضرب‌المثل‌های لکی*، *فصلنامه علمی جامعه‌شناسی فرهنگ و هنر*، ۲ (۴): ۶۵-۸۸.
- کریمی، جلیل. (۱۳۸۶). *مقدمه‌ای بر مطالعات پسااستعماری*، *فصلنامه زریبار*، دوره جدید (۱۰)، سال یازدهم، شماره ۶۳.
- گاندی، لیلا. (۱۳۸۸). *پسااستعمارگرایی*، ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکا سلطانی، تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی.
- معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۵). *هویت و تأویل: در جست‌وجوی یک هویت پسااستعماری*، *مطالعات ملی*، ۷ (۲۵): ۳۳-۵۱.
- مک‌لین، ایان. (۱۳۸۱). *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*، ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر میزان.
- منتظر قائم، مهدی و غلامی، فرزاد. (۱۳۹۱). *نقد پسا استعماری روایت سریال قهوه تلخ از مدرنیته سیاسی ایرانی؛ با تأکید بر روش واسازی، مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۸ (۲۸): ۱۲۱-۱۴۶.
- مورتون، استفان. (۱۳۹۲). *گایاتری چاکراورتی اسپیواک*، ترجمه نجمه قابلی، تهران: نشر بیدگل.
- میلز، سارا. (۱۳۹۲). *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: نشر هزاره سوم.

هدایت، صادق. (۱۴۰۰). *زنده به گور*، تهران: نگاه.

یانگ، رابرت. (۱۳۹۱). *درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری*، ترجمه فاطمه مدرسی و فرح قادری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

## References

- Castle, G. (2001). *Postcolonial Discourses: An Anthology*, UK: Blackwell.
- Derrida, J. (1981). *Semiology and grammatology*. na.
- Derrida, J. (1990). 'Some Statements and Truismis about Neo-Logisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and other Small Seismisms', trans. Anne Tomiche, in *The States of 'Theory': History, Art and Critical Discourse*, ed. David Carroll, New York: Columbia University Press), pp. 63-95.
- Derrida, J. (1991), 'Letter to a Japanese Friend', trans. David Wood and Andrew Benjamin, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, London and New York: Harvester), pp. 270-6.
- Derrida, J. (1995), *Points: Interviews, 1974-1994*, Stanford: Stanford University Press.
- Loomba, A. (2000). *Colonialism and Post Colonialism*, London: Routledge Classic.
- Martin, J. (1990). "Deconstructing organizational taboos: The suppression of gender conflict in organization", *Organization Science*, 1 (4): 339-359.
- Solomon, R. C. (1983). *In the spirit of Hegel*, New York: Oxford University press.
- Silverman, H. (1989). *Derrida and deconstruction*, Routledge.
- Spivak, G. Ch. (1987). *In Other Worlds*. New York: Methen, Print.
- Spivak, G. Ch. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, Print.

