

## Territorialization and Deterritorialization in Contemporary Poetry: A Deleuzian Perspective

Maryam Raminnya<sup>1</sup> 

### Abstract

Deterritorialization and territorialization, key dichotomies in the thought of Gilles Deleuze and Felix Guattari, have emerged from within their philosophy of immanence. Deterritorialization is an escape from the territory with a body of fixed and definite principles, and it rejects any ideological and predetermined contracts. Territorialization, on the other hand, has a transcendental character that always desires “being.” Relying on the theory of deterritorialization, the present paper seeks to answer the question whether contemporary Persian poetry as the deterritorialization of classical poetry is still deterritorial in its approach to fundamental binary oppositions. The study of contemporary poetry shows that the deterritorialization of classical poetry is absolute and positive, and the internal divisions of modern poetry indicate its fertility and dynamism. Nevertheless, it has a territorialist approach in some political and social traditions that have reciprocated in the historical process. Nima Yushij territorially prefers the countryside to the city and poetry to philosophy. Akhavan Sales and Naderpour prefer the Persians to the Arabs. In a transcendental manner, these oppositions tend to maintain territory in a definite direction because centrifugal lines and deterritorial processes have remained closed to conceptual reconfiguration in the works of these poets.

**Keywords:** Territorialization, Deterritorialization, Transcendental, Immanence

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Territory can be defined as a space with specific borders under specific ownership. Grosz believes that “territory frames chaos provisionally, and in the process produces extractable qualities, which become the materials and formal structures of art.” According to Deleuze, territorialization, both as

---

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Gonbad Kavus, Gonbad Kavus, Iran. (raminnia@gonbad.ac.ir)

physical and intellectual concepts, leads to monopolization and stagnation, while deterritorialization rejects any ideological and predetermined contracts.

## 2. Theoretical Framework

Theoretically, the present article revolves around territorialization and deterritorialization as key concepts in Deleuzian philosophy. Deterritorialization occurs when a subject or phenomenon escapes from its territory. The two notions of movement and escape are among the main elements of Deleuze and Guattari's deterritorialization. The present study draws on the theory of deterritorialization to find out whether contemporary poetry, as the deterritorialization of ancient poetry, is still deterritorial in its approach to binary oppositions.

## 3. Methodology

The present article has adopted a descriptive-analytical methodology. Data has been collected using the library research method. First, territorialization and deterritorialization have been explained based on Deleuze's philosophical theories. Then, contemporary poetry has been analyzed based on the concepts of territorialization and deterritorialization.

## 4. Discussion and Analysis

NimaYushij deterritorializes classical Persian poetry by introducing *she'r-e noe* (i.e., "new poetry"). His poetry, as poetry deterritorialized of classical poetry, leads to movements in Persian literature that are based on principles of movement and connection. Although he tried to break free of all the constraints of classical poetry, at times he had to follow some traditions in Persian classical poetry. His criticism of philosophy is an example of his territorial method, resulting in his finding literature superior to philosophy.

## 5. Conclusion

In its totality, *she'r-e noe* can be explained through the absolute deterritorialization of classical Persian poetry. This is because this kind of poetry never returned to classical poetry and developed no similarities to it. Dynamism and change are among the main components of contemporary Persian poetry, making it possible for different forms of contemporary poetry to develop. Despite the deterritorial quality of contemporary poetry, traces of territorialization can be seen in some political, intellectual and social positions taken in contemporary poetry. Attaching more importance to the countryside rather than the city, and poetry rather than philosophy in NimaYushij's poetry are instances of territorialization.

**Select Bibliography**

- Akhavan Sales, M. 1356 [1977]. *Az in Avesta*. Tehran: Morvarid.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1994. *What is Philosophy? H. Tomlinson and G. Burchell (trans.)*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 2000. *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. R. Hurley et al. (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosz, E. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
- Grosz, E. 2000. *Deleuze and the Political*. London: Routledge.
- Patton, P. 2010. *The Deleuze Dictionary*. A. Parr (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tambling, J. 2010. *Allegory*. London: Routledge
- Yushij, N. 1393 [2014]. *Majmou'eh-ye Kamel-e Asha'ar*. S. Tahbaz (ed.). Tehran: Negah.
- Yushij, N. 1398 [2019]. *Darbareh-ye Honar-e She'r va Sha'eri*. S. Tahbaz (ed.). Tehran: Negah.

**How to cite:**

Raminnya, Maryam. 2022. "Territorialization and Deterritorialization in Contemporary Poetry: A Deleuzian Perspective", *Naqd va Nazaryeh Adabi*, 13(1): 259-282. DOI:10.22124/naqd.2022.22581.2386

**Copyright:**

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



پایگاه مجله علمی ادبی

## قلمروزدایی و قلمروگرایی در شعر معاصر: منظری دلوزی

مریم رامین نیا<sup>1\*</sup>

### چکیده

قلمروگرایی و قلمروزدایی، دوگانه کلیدی در اندیشه دلوز و گتاری است که از درون فلسفه درون‌ماندگار وی بیرون آمده‌اند. قلمروزدایی، گریز از قلمرو با اصول و روابط ثابت و متعین است، فراشدی که هرگونه قراردادهای ایدئولوژیک و ازپیش‌تعیین شده را نفی می‌کند. درمقابل، قلمروگرایی، خصلتی استعلایی و همواره میل به «بودن» دارد. این پژوهش با تکیه بر نظریه قلمروزدایی در پی پاسخ به این پرسش است که شعر معاصر به‌مثابه قلمروزدایی از شعر قدمایی آیا در شیوه نگرش به همه موضع‌گیری‌های فکری همچنان قلمروزداپانه است؟

بررسی شعر معاصر نشان می‌دهد قلمرو زدایی از شعر کهن، در شاخه نیمایی و در مقیاس وزن عروضی نسبی و مثبت بوده، اما در کلیتش و با توجه به زایایی و توانمندی در پدید آوردن فراشدهای صیوروت پذیر چون شعرسیید، موج نو و حجم، مطلق و مثبت ارزیابی می‌شود. با وجود این، در برخی سنت‌های فکری که در فرایند تاریخی صورت‌مقابلی به خود گرفته‌اند، رویکردی قلمروگرایانه دارد. به واسطه تفکر استعلایی و طبق قراردادهای ایدئولوژیک و صیوروت ناپذیر، نیما یوشیج روستا را به شهر و شعر را به فلسفه، و اخوان و نادرپور، ایرانی را به عرب برتری می‌دهند. این تقابل‌ها به روش استعلایی میل به حفظ قلمرو در سویه متعینی دارند؛ چراکه خطوط گریز و فراشدهای قلمروزداپانه برای بازپیکره‌بندی مفهومی در شعر این شاعران بسته مانده‌است.

**واژگان کلیدی:** قلمروگرایی، قلمروزدایی، استعلایی، درون‌ماندگاری، شعر معاصر.

\* raminnia@gonbad.ac.ir

۱. استادبار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران

## ۱- مقدمه

ژیل دلوز (۱۹۲۵-۱۹۹۵)، فیلسوفی است که با روی‌گردانی و انتقاد از سنت تفکر استعلایی و تبیین اصول فلسفه درون‌ماندگار شناخته می‌شود. درست است که ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم درون‌ماندگاری به دانس اسکوتس، اسپینوزا و نیچه بازمی‌گردد اما این دلوز بود که اصول و مفاهیم آن را از نو تعریف کرد و بنیان نهاد. جورجیو آگامبن دو جریان را در فلسفه فرانسوی باز می‌شناسد که هر دو از هایدگر می‌گذرند. جریان استعلایی که لویناس و دریدا را در بر می‌گیرد که ریشه‌اش به هوسرل و کانت بازمی‌گردد و جریان درون‌ماندگار که فوکو و دلوز را در بر می‌گیرد و به نیچه و اسپینوزا بازمی‌گردد (Patton and Protev, 2003: 46). دلوز با مطالعه تاریخ فلسفه، روش معمول فلسفه را به چالش کشید. انتقاد او به فلسفه این بود که فلسفه همواره در جستجو و تبیین حقیقت، و با قراردادن سرمشق شناخت، دانستگی و معرفت قاب‌بندی شده ارائه کرده‌است و از این رو تهی از هرگونه آفرینش و ابداع است و هرگز توان درک «شدن» و «صیوروت» را در مقام امر پویا نداشته‌است. «شدن»، مفهوم هسته‌ای دلوز است که در برابر سنت تفکر فلسفی استعلایی و «این‌همانی» قرار می‌گیرد. دلوز این مفهوم را از نیچه وام می‌گیرد تا تولید دائم درون‌ماندگاری متفاوت از درون و وضع طبیعی یک رخداد را توصیف کند. بازخوانی دلوز از مفهوم شدن در نیچه به زبان خود او «واژگونی نیچه‌ای» است. از نظر دلوز «موضوع فلسفه در «کنون» واقع می‌شود و به‌جای اندیشیدن به «بدی»، «همیشگی» و «بودن» باید درک واقعی ما، «شدن» باشد» (Deleuze & Guattari, 1994: 112). فلسفه درون‌ماندگار دلوز در بازسازی روش معمول اندیشه با تأکید بر مفاهیم شدن و صیوروت، اندیشه کوچ‌گر، بس‌گانگی و ریزوم معنا می‌یابد. دلوز در چهار کتاب مشترکش با فلیکس گتاری: هزار فلات<sup>۱</sup>، ضد ادیپ<sup>۲</sup>، کافکا: به سوی ادبیات اقلیت<sup>۳</sup> و فلسفه چیست<sup>۴</sup>، مدل درختی اندیشه فلسفی را که بر کلیت، پایگان، رد، نظم، وحدت، «بودن» بنا شده به‌شدت نقد می‌کند و تاریخ فلسفه را «نسخه ادیپ فلسفه» می‌نامد و به‌جای آن در جستجوی امر غیرتاریخی، امر نابه‌هنگام و امر تکین برمی‌آید؛ فرارونده‌هایی که در تضاد با هژمونی قدرت، در روابطی افقی و ریزومیک با بازسازی مدل و روش اندیشه، بدان پویایی و حرکت می‌بخشند. البته، نه آن حرکتی که در سنت

1. A Thousand Plateaus
2. Anti Oedipus
3. Kafka: Toward a Minor Literature
4. What is philosophy?

دیالکتیکی به نقطه واحد و تکامل یافته بینجامد که چیزی جز نفی حرکت در بطن خود نیست، بل حرکت در معنای سیلان دائم. اساس بحث فلسفی دلوز درباره حرکت و دیالکتیک، ضد هگلی است. به این دلیل وی معتقد است که «هگل از تصور تفاوت ناب در حرکت ناتوان بود؛ تفاوتی که بیرون از مقوله این همانی فهم شود یا بدان بینجامد. به باور دلوز، دیالکتیک هگل با آن خاصیت تکاملی اش زیر چتر این همانی قرار می گیرد» (Williams, 2004: 26). این همانی در کلیت بخشی و تعمیم پذیری و زیر چتر خود آوردن در تقابل با تفاوت و بس گانگی، این اساسی ترین محور اندیشه دلوز، همواره قلمروگرا است و با تعیین حدود مرز برای پدیده ها، نقاط گریز و پرواز را کور می کند و در اساس بسیار، مرکزگرا، خودمحور و جزمی است. عکس آن، قلمروزدایی است. منظری که در قلب فلسفه درون ماندگار دلوز، بایسته اندیشه کوچ گر، مرکز دوده و بس گانه با پتانسیل آزادسازی روابط ثابت در یک بدنه است که منجر به تغییر و تفاوت و بازپیکر سازی جدید می شود. قلمروگرایی و قلمروزدایی صرفاً امری فیزیکی نیست و متعلق به امر ذهنی، روحی و معنوی نیز می تواند باشد. در واقع، قلمروگرایی فیزیکی نیز ناشی از تفکر استعلایی و میل به «بودن»، «ثبات» و مرز گذاری میان سوژه با دیگری است. از نظر دلوز و گتاری، جوامع و نهادهای فلسفه، هنر و ادبیات در پرداختن به مقوله ها و مفاهیم با چشم اندازهای قلمروگرایانه و قلمروزدیانه و میزان گشودگی شان به تغییر و فراشد تعریف می شوند. از این نظرگاه، شعر نو فارسی با قلمروزدایی از شعر سنتی در وزن و قافیه و حتی درونمایه تبیین می شود. پرسش پیش روی پژوهش آن است که شعر نو در قلمروزدایی از شعر سنتی آیا در حوزه های اندیشگانی و در تبیین نسبت پدیده ها و سوژه شعر همچنان قلمروزدا است یا میل به مرز گذاری و قلمروسازی مجدد دارد؟ در پاسخ به این پرسش، پژوهش پیش رو به بررسی شعر نو فارسی و با تأکید بر چهره های شاخص جریان های شعر معاصر پرداخته است.

#### ۱-۱- پیشینه پژوهش

مقاله «قلمروزدایی و درون ماندگاری» از استفان گونزل (۱۳۸۸)، یکی از معدود جستارهایی است که به طور موردی و البته مختصر به مفهوم قلمروزدایی در اندیشه دلوز پرداخته است. در پژوهش پیش رو، مفهوم قلمروزدایی و قلمروگرایی و انواع آن و نسبت شان با دیگر مفاهیم بنیادین در اندیشه دلوز بررسی شده سپس شعر معاصر از منظر آن کاویده شده است.

## ۲- بحث نظری

۲-۱- قلمروزدایی<sup>۱</sup>، قلمروگرایی<sup>۲</sup>، بازقلمروسازی<sup>۳</sup>

در ساده‌ترین تعریف، قلمرو فضایی است با مرزبندی مشخص که خصلت مالکیت‌بخشی و از آن خود کردن دارد. داشتن قلمرو، حس ثبات و امنیت را تأمین می‌کند؛ حسی سرشار از بودگی و پایداری و از این‌روست که هر موجودی در پی یافتن و داشتن قلمرو به‌نوعی در پی نظم و سامان‌بخشی به خویش و پدیده‌های پیرامون خویش است. چراکه «قلمرو به‌طور موقت به آشفتگی و بی‌نظمی چهارچوب می‌دهد و کیفیت‌های استخراج‌پذیری را تولید می‌کند که به سازمان‌ها و سازه‌های فرمی تبدیل می‌شوند» (Grosez, 2008: 16). از نظر دلوز هر فردی با هر سنی، از کوچکترین چیزها تا بزرگترین چالش‌ها به دنبال قلمرو است که می‌تواند جسمی، روحی و معنوی باشد (Deleuze & Guattari, 1994: 68). قلمروگرایی در هر مفهومی چه فیزیکی چه فکری به‌رغم سامان‌بخشی و تعیین، با انحصارطلبی و سکون همراه است. از همین‌جاست که عکس آن یعنی قلمروزدایی در فلسفه دلوز به‌مثابه عنصری خلاقه با نیرویی مثبت و خصلت ایجابی تبیین می‌شود. دلوز و گتاری در کتاب *ضد/دیپ* از قلمروزدایی به‌عنوان «آینده ناتمام» سخن می‌گویند (Deleuze & Guattari, 2000: 322). در هزار فلات نیز به‌منزله لبه برش یک دستگاه سرهم‌بندی یا مونتاژ<sup>(۱)</sup> آمده‌است (Deleuze & Guattari, 1987: 88). به نظر آدرین پار، فرضیه قلمروسازی ژاک لاکان در روانشناسی بر دلوز و گتاری تأثیر گذاشت. قلمروزدایی در روانکاوی لاکان به معنای رهایی میل از نیروی لیبیدویی است (میل به‌مثابه فقدان). از منظر دلوزی، در این معنا است که سوژه در معرض پیکره‌مندی جدیدی قرار می‌گیرد، درهم شکسته و از نو ساخته می‌شود (Parr, 2010: 71). قلمروزدایی، حرکتی است برای ترک قلمرو، و زمانی رخ می‌دهد که سوژه یا پدیده‌ای از قلمرو اصلی‌اش بگریزد یا جدا شود. در این فرایند و پیکره‌مندی جدید، عنصر قلمرو قبلی جایش را به عنصری می‌دهد که از آستانه قلمروزدایی شده عبور کرده باشد (Deleuze & Guattari, 2000: 206). دلوز و گتاری، قلمروزدایی را با خطوط گریز تعریف و تبیین می‌کنند. خطوطی که خلاقانه می‌تواند درون یک مجموعه/مونتاژ تغییراتی ایجاد کند (Deleuze & Guattari, 1987: 508, 531). در واقع مفهوم حرکت و گریز دو واژه اساسی در قلمروزدایی دلوز و گتاری است که مبنای

1. Deterritorialisation
2. Territorialisation
3. Reterritorialisation

فلسفه درون‌ماندگار و اصل‌صیوروت است. حرکت، خطوط‌گریز و پرواز، با ایجاد و امکان‌فراشدها، یک پدیده را در معرض بازپیکره‌مندی و رهایی از نیروی میل به حفظ قلمرو قرار می‌دهد. «فرآیندهای شکل‌گیری قلمرو، قلمروزدایی و قلمروسازی مجدد به‌طور جدایی‌ناپذیری در هر زمینه اجتماعی معینی درهم پیچیده است» (Deleuze & Guattari, 1994: 67). قلمروزدایی فرایند پیچیده‌ایی است که همواره دربردارنده یک عنصر قلمروزداینده و قلمروی است که پس آن قرار دارد و در حال رهاشدن یا تغییر است. قلمروزدایی همیشه با فرآیندهای همبستگی دوباره قلمروسازی مرتبط است که به معنای بازگشت به قلمرو اصلی نیست، بلکه به معنای روش‌ها و مسیرهایی است که طی آن عناصر قلمروزدایی دوباره ترکیب شده و وارد روابط جدیدی با یکدیگر می‌شوند. قلمروسازی مجدد خود باز فرآیند پیچیده دیگری است که بسته به ماهیت فرآیندهای قلمروزدایی که در آن رخ می‌دهد، اشکال مختلفی به خود می‌گیرد (Patton, 2010: 73). دلوز و گتاری در جریان‌های قلمروزدایی شده میان نقطه اتصال / ارتباط<sup>۱</sup>، باهم‌آمیزی و ادغام<sup>۲</sup>، تمایز می‌گذارند. اتصال در جریان‌های قلمروزدایی شده همان راه‌هایی هستند که قلمروزدایی‌های متمایز می‌توانند با یکدیگر درهم‌کنش داشته باشند. درحالی‌که پیوستگی و باهم‌آمیزی به روش‌ها و راه‌هایی اشاره می‌کند که یکی، دیگری را در خود گنجانده یا بازکدگذاری می‌کند و در نتیجه، تا حدی بر دامنه حرکتش تأثیر گذاشته و باعث مسدود شدن نسبی حرکتش می‌شود (Deleuze & Guattari, 1987: 220). باید توجه داشت درک فرایند ادغام و ارتباط در گرو فهم شیوه ریزومیک دلوز است. با توجه به ویژگی‌های زیایی و قابلیت انتشار ریزوم در شمایی شبکه‌ای و افقی است که دلوز استعاره فلسفی آن را برمی‌سازد و با برجسته‌کردن خصوصیات آن، در نقد تفکر درخت‌واره‌ای فلسفه غرب برمی‌آید (رامین‌نیا، ۱۳۹۴: ۴۰). اندیشه ریزومیک با اصل اتصال و ارتباط و بس‌گانگی معنا می‌یابد. الگویی از اضافه‌شدن و ربط‌دادن (و... و... و) که از اساس مرکز‌زدا و غیراستعلایی است. در مقابل، فرایند ادغام و ترکیب، میل به این‌همانی، یکسان‌سازی و کلیت‌بخشی دارد؛ مدل استعلایی و درخت‌واره‌ای اندیشه که هر چیزی در نسبت به اصل فراتری و فروتری طبقه‌بندی می‌شود. قلمروزدایی بر مبنای اصل

1. connection

2. conjugation



اتصال و ادغام و بسته به آستانه گشودگی به صیورت و میزان فراشدهایش و امکان بازگشت به قلمرو پیشین یا بازسازی قلمروهای جدید، نسبی، مطلق، مثبت یا منفی می‌تواند باشد.

## ۲-۲- قلمروزدایی نسبی، مطلق، منفی و مثبت

قلمروزدایی تا آنجا «نسبی» است که صرفاً به حرکت/ جنبش نظم بالفعل چیزها مربوط می‌شود. و این قلمروزدایی نسبی تنها زمانی «منفی» می‌شود که عنصر قلمروزدایی شده، بی‌درنگ سوژه بازقلمروسازی قرار می‌گیرد به طوری که دامنه کنش یا خطوط پروازش را مسدود می‌کند. دلوز رژیم‌های دلالت‌گرایی که به‌رغم دلالت‌مندی چندگانه، با یک مدل خاص مسدود می‌شوند، نوع منفی قلمرو زدایی می‌داند (Deleuze & Guattari, 1987: 508). قلمروزدایی زمانی «مثبت» است که دامنه کنش یا خطوط پرواز عنصر قلمروزدایی شده بر بازقلمروسازی ثانویه، چیرگی داشته باشد. البته اگر همچنان با دیگر عناصر قلمروزدایی شده ارتباط برقرار نکرده باشد یا با یکدیگر وارد یک مجموعه/ مونتاژ جدید نشده باشند. برای نمونه ارگانیسمی که در ارتباط با شرایط بیرونی قلمروزدایی شده است، ضرورتاً در محیط و قلمروهای داخلی خود بازقلمروسازی می‌شود. هر تغییری دارای یک محیط مرتبط است که به نوبه خود مستلزم یک قلمروزدایی معین در رابطه با محیط بیرونی و یک بازقلمروسازی معین در محیط‌های میانی یا داخلی است. قلمروزدایی «مطلق» زمانی برقرار می‌شود که به حالت و وضعیتی از ماده شکل‌نیافته بر سطح ثبات و سازمندی گرایش داشته باشد. باید در نظر داشت که با افزایش شتاب و سرعت، حتی اگر افزایش سرعت به یک نتیجه کلی و مقایسه‌ای گرایش داشته باشد، نمی‌توان از قلمروزدایی نسبی به مطلق رفت. چراکه قلمرو زدایی مطلق به‌مثابه سرعت و شتاب بالا تعریف نمی‌شود بلکه تنها با درنگ و آهستگی و تانی می‌توان از نسبی به مطلق رفت. درنگی که ناشی از ظرفیت بالقوه برای قلمروزدایی باشد. قلمروزدایی مطلق، مرحله‌ای پس از یک قلمروزدایی نسبی نیست که پس از آن بیاید بلکه به معنایی پویایی درونی آن است. به این معنا که یک درون‌ماندگاری دائم و پیوسته از قلمروزدایی مطلق درون قلمروزدایی نسبی وجود دارد (Ibid: 54-56). بنا به آنچه دلوز و گتاری در نسبت قلمروزدایی نسبی و مطلق تأکید می‌کنند، مطلق بودن قلمروزدایی بر نظم درون‌ماندگار چیزها است و نه صرفاً جنبش در نظم بالقوه، و نیز در ظرفیت و گستره خطوط پرواز و گریز قلمروزدایی نسبی و عدم امکان بازقلمروسازی با نقاط سکون، تبیین می‌شود. پویایی و گشودگی مداوم امر قلمروزدایی شده به

پدیده‌ها و امکان درهم‌کنش با آنها به شیوه اتصال و اضافه‌شدن (... و ... و ...) رخ می‌دهد. از منظر دلوز و گتاری تفاوت میان اشکال مثبت و منفی قلمرو‌دایی مطلق به تفاوت میان اتصال/ارتباط و ترکیب/ادغام جریان‌ها و سطوح قلمرو‌دایی مربوط می‌شود، و زمانی مثبت است که منجر به خلق یک سرزمین و مردم جدید شود: آنگاه که دامنه کنش و خطوط پرواز را به هم مرتبط می‌کند تا آنها را به قدرتی از یک خط بالقوه انتزاعی ارتقا دهد یا یک کنش‌مندی ثبات یافته و پرواز و حرکت سازمند را ترسیم کند. بنابراین، قلمرو‌دایی نسبی، امکان بازقلمروسازی را حفظ یا فراهم می‌کند اما قلمرو‌دایی مطلق از طریق عدم امکان بازقلمروسازی نشان‌گذاری شده‌است. به یک معنا بازقلمروسازی در پیکره جدید نیز مطلق است؛ زیرا در نفس خود به یک قلمرو دیگر بازمی‌گردد. اصل مهم در تشخیص مطلق بودن بازقلمروسازی، داشتن پیکره‌مندی جدید است. از آنجا که دگرگونی واقعی مستلزم بازترکیب عناصر قلمرو‌دایی‌شده در رویه‌های مکمل و پشتیبان است، فرایندهای سیاسی یا اجتماعی زمانی واقعاً انقلابی هستند که عناصر یک مجموعه را به جای ادغام تنها با یکدیگر مرتبط کنند و کنار هم قرار دهند. بنابراین پیکربندی جدید چیزی (ارگانسیم) نه در توان بازتولیدش بلکه در توان قلمرو‌دایی‌اش تبیین می‌شود. از نظر دلوز و گتاری، جوامع با نوع قلمرو‌دایی‌ها و خطوط گریزشان تعریف می‌شوند. به این معنا که تغییرات اساسی همواره در جوامع، حتی زمانی که خودشان را بازتولید می‌کنند، اتفاق می‌افتد. البته این تغییرات درجه‌بندی دارد. از منظر سیاسی، فروپاشیدن کمونیسیم اروپایی یا برجیدن آپارتاید آفریقای جنوبی نمونه‌هایی از این تغییرات و قلمرو‌دایی‌ها هستند که پس از آن برخی چیزها هرگز مانند قبل نخواهد بود (ibid: 60,508-510).

### ۲-۳- قلمرو‌دایی: درون‌ماندگاری، شدن

اصطلاح درون‌ماندگاری در توصیف نظام متافیزیکی اشخاصی همچون اسپینوزا به کار رفته‌است که در آن خدا، عنصری درونی و مفهوم درون‌ماندگار است که در مقابل با شکل استعلایی قرار می‌گیرد. اما این اصطلاح در دلوز عمومیت می‌یابد و به شیوه‌ای از تفکر گفته می‌شود که هر عقیده بیرونی یا استعلایی را رد می‌کند. این اصطلاح در بافت و متون مختلف کاربردهای گوناگونی دارد. برای نمونه در وجودشناسی، ذهن/عقل به‌مثابه سوژه‌ای نیست که در نظام طبیعی سبب‌ها بیرون از آن واقع شده باشد بلکه بخشی از واقعیت در معنای کل مجموعه است (Due, 2007: 21). به یک معنا در وجودشناسی درون‌ماندگار، چیزی فراتر، برتر یا فروتر یا

ورای چیزها وجود ندارد. سوژه درون‌ماندگار، سوژه خودارجاع است. خوداختیاری و خودارجاعی در برابر برون‌ارجاعی یکی از مفاهیم پربسامد در آثار دلوز است. خودارجاعی به معنای خوداستقلال در واقعیت وجودی و خوداستقلالی در قلمرو است که درعین حال با دیگر قلمروهای وجودی نیز ارتباط می‌یابد (Bains, 2003: 103). آلن بدیو بر این باور است که دلوز در جستجوی نوعی درون‌بودگی (یا سوژه) است که نه بازتاب (یا کوگیتو) نه مربوط به مرکز و نقطه کانونی (یا نیت‌مندی)، نه نقطه ناب تهی است. بنابراین نه دکارتی، نه هوسرلی و نه لاکانی است (Badiou, 1994: 61).

اگر قلمروگرایی و قلمروزدایی از منظر درون‌ماندگاری و استعلایی سنجیده شود، قلمروگرایی و بازقلمروسازی و قلمروزدایی نسبی همواره در معرض استعلایی شدن قرار می‌گیرد؛ درحالی‌که قلمروزدایی مطلق، درون‌ماندگار است. اما چرا قلمروزدایی مطلق استعلایی نیست؟ کلید این پرسش در بازگشت به اصل حرکت و گریز است. دلوز به این نکته اشاره می‌کند که «قلمروزدایی مطلق از درون و با انشعاب از قلمروزدایی نسبی حرکت می‌کند و به‌همین دلیل استعلایی نیست» (Deleuze & Guattari, 1987: 510). راز فهم پیچیدگی انشعاب قلمروزدایی مطلق از درون قلمروزدایی نسبی در گزاره تبیینی دلوز نهفته است. حرکت و انشعاب درونی، چیزها را از استعلایی شدن حفظ می‌کند؛ زیرا توقف حرکت و کور شدن نقاط پرواز و گریز همواره خطر استعلایی شدن را در پی دارد. آنچه امر قلمروزدایی‌شده را از درافتادن در قلمروگرایی ثانویه دور نگه می‌دارند، خصلت درون‌ماندگار آن و به یک معنا جنبش درونی آن است. دلوز و گتاری در آخرین پروژه همکاری‌شان، فلسفه چیست؟ میان قلمروزدایی نسبی که به طریق استعلایی ایجاد می‌شود با روش درون‌ماندگاری تفاوت می‌گذارند. «تنها به طریق افقی و درون‌ماندگار است که قلمروزدایی به سوی بس‌گانگی و بیکرانگی حرکت می‌کند تا به‌نوعی استحاله یعنی تبدیل شدن به قلمروزدایی مطلق دست یابد. اینجاست که درون‌ماندگاری دوچندان می‌شود و تنها اینجاست که اندیشه از طریق مفاهیم ایجاد می‌شود. گویی قلمروزدایی مطلق یا وجود چنین ظرفیتی درون قلمروزدایی نسبی، آن را به حرکت و تغییر و استحاله وامی‌دارد» (Deleuze & Guattari, 1994: 9). با این‌همه قلمروزدایی مطلق، وجه ایده‌آل و درعین حال در زیست اجتماعی تا حدی دست‌نیافتنی است. از این رو که در جوامع هرآنچه قلمروزدایی می‌شود دوباره بازقلمروسازی شده، از این شیوه قلمروهایی جدیدی تولید می‌کنند. شکل‌های نوین این قلمروهایی جدید، شکل‌های

افراطی بنیادگرایی مذهبی یا ملی تا سلطنت‌های مشروطه و ملی‌گرایی‌های مدنی را در بر می‌گیرد (Patton, 2000: 97). دلوز و گتاری برای قلمرو زدایی به طریق استعلایی مثال جایگزین شدن تک‌خدایی با امپراطوری باستان را می‌آورد که منطقه قلمرو زدایی از طریق استعلا دوبار بازقلمروسازی می‌شود. بنابراین قلمرو زدایی نسبی استعلایی همواره در معرض قلمروگرایی و بازقلمروسازی قرار دارد. قلمروگرایی، باز قلمروسازی و قلمرو زدایی با کلیدواژه «شدن»<sup>۱</sup> نیز پیوند می‌خورد. منظور دلوز و گتاری از «شدن»، گذرگاه‌هایی است که یک مفهوم در طول آن دگرگونی می‌یابد و درعین حال شباهت خانوادگی‌اش را با شکل‌های پیشینی‌اش نگاه می‌دارد (Ibid: 78). این شیوه از طریق ورود اجزای یک مفهوم به مناطق غیرقابل تشخیص با مفاهیم دیگر ناشی می‌شود (Patton, 1996: 4-5). تجربه‌های روزمره ما، مفاهیم و موقعیتهای جدیدی به ما عرضه می‌کنند که مدام ما را در فرایند شدن قرار می‌دهند. با هر تجربه، اندیشه جدید شکل می‌گیرد یا اینکه تجربه‌های جدید اندیشه پیشینی را پویا می‌کنند و به حرکت وامی‌دارند. پس ما هرگز در «بودن» متوقف نمی‌شویم و از درون بودن ما «شدن» جریان می‌یابد (Deleuze & Guattari, 1994: 112). درک نسبت «شدن» با «قلمروزدایی» در گشودگی سوژه به چیزها نهفته است. حرکت گشوده‌شدن خود سوژه. آنچه گشوده می‌شود سوژه است. سوژه از خود، فراتر می‌رود، منعکس می‌شود، باز می‌شناسد و بازشناسانده می‌شود (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۴). شدن درون بود ویژگی قلمروزدایی مطلق است درحالی‌که قلمروگرایی با مشخصه سکون و توقف و قلمروزدایی نسبی با میل و امکان توقف مشخص می‌شوند. دلوز امر پویا و فرایند «شدن» را به اندیشه کوچ‌گر تشبیه می‌کند. نوماد یا همان اندیشه کوچ‌گر، یکی دیگر از مفاهیم پرکاربرد دلوز در تبیین فلسفه درون‌ماندگار و مدل ریزومیک اندیشه است. «اندیشه کوچ‌گر، آرمان فلسفه را به‌مثابه یک سیستم رد می‌کند. دلوز قاطعانه با تفکر سیستماتیک و بسته مخالفت می‌ورزد» (Patton, 1996: 3). اندیشه کوچ‌گر در نقطه‌مقابل یکجانشینی و بودن در مفهوم تغییرناپذیری و سکون قرار می‌گیرد. دلوز زندگی عشایری را گونه‌ای از شکل مادی و زمینی قلمرو زدایی و کوچ‌گری می‌بیند که هیچ‌گاه در پی یافتن قلمرو ثابت و یکبار برای همیشه نبوده‌اند. قلمروزدایی یعنی گشودگی دائم به سیوررت و شدن درون بود.

1. becoming

### ۳- قلمروزدایی و قلمروگرایی در شعر معاصر

تا پیش از نیما، شعر فارسی در تاریخچه چندصدساله‌اش با قالب‌ها و وزن‌های مشخص عروضی‌اش شناخته می‌شد. گرچه بنا به دوره و سبک، گاه یکی از قالب‌های شعر پرکاربردتر و محتوا نیز حماسی و غنایی و تعلیمی و عرفانی می‌شد، هرچه بود، شاکله شعر همان بود و دگرگونی‌های ژانری نیز به صورت طولی و به روش ادغام و ترکیب انجام می‌گرفت. برای نمونه، در دوره‌ای که شعر عاشقانه-عارفانه موضوع غالب عصر بود، توصیف طبیعت، اشعار حماسی و اسطوره‌ای به حاشیه رانده می‌شد یا اصلاً جایی نداشت. چراکه گفتمان غالب به روش استعلایی، همه را زیر چتر خود می‌آورد. حتی ایماژهای ادبی که محصول تخیل‌اند و می‌بایست پویا و خلاقانه باشند، نسخه‌ای عمومی و تکرارشونده داشتند. البته تردیدی نیست که شعر فارسی با همان شاکله و در طی قرن‌ها شاهکارهای بی‌نظیر و تکرارناشدنی پرورانده و به ثمر نشانده بود اما دیگر همپای دگرگونی‌های عصری که می‌رفت مدرن شود، نبود. به زبان دلوزی، خصلت استعلایی و قلمروگرایانه شعر فارسی به‌مثابه سیستم بسته، غیرانعطافی بود که گشودگی به تغییر را کور کرده بود و از این‌روست که با نفس‌های آخرش به دوره قاجار می‌رسد. تلاش شاعران دوره قاجار در بازگشت ادبی و احیای شعر سبک خراسانی و عراقی نفس تازه‌ای به این شعر در حال احتضار ندمید. چراکه بازگشت ادبی به معنای بازگشت به خطوط و الگوی پیشین بود؛ بازگشت بدون فراشده‌های تغییر از درون نظم از پیش تعیین‌شده، بازگشت منهای تولید در معنای امر خلاقه بود. اما شعر نیازمند گشودگی به فضاهای جدید و حرکتی روبه‌جلو بود. در گذر قرن‌ها، دوره‌ها و سبک‌ها، شعر فارسی قلمروش را حفظ کرده بود و این نیما بود که با معرفی شعر نو از شعر فارسی قلمروزدایی کرد. البته با دگرگونی‌های فکری، اجتماعی و ادبی در دوره مشروطه، کم‌کم زمینه تغییر داشت مهیا می‌شد اما گفتن ندارد که کوشش‌های نیما در این راه از جنس دیگری بود. نیما به‌درستی تشخیص داده بود که آن زایایی و پویایی، دیگر در شعر نیست و از این‌رو نمی‌تواند پاسخگوی مطالبات عصر معاصر باشد. چراکه شعر فارسی در «بودن» خویش متوقف و نقاط پروازش مسدود شده بود. «ما درست به دوره‌ای رسیدیم که شعر مرده‌است، مسیر نظر تنگ و محدودی که قدما داشتند به پایان رسیده‌است. انتهای دیوار است. راه کور شده‌است» (یوشیج، ۱۳۹۸: ۱۲۴). درک نیما از لزوم تغییر به‌مثابه اصل بنیادین زندگی، شالوده قلمروزدایی از شعر فارسی بود. «زندگی معنی‌اش تغییرات است و هنر از زندگی است و این است که با تغییر همپا است»

(همان: ۲۸۱). بسیاری این دگرگونی و تغییر را انقلاب ادبی نیما نام نهادند؛ انقلابی در فرم، زبان، وزن و حتی محتوا که تولد شعر نو را در پی داشت. این انقلاب در قاموس دلوزی، قلمروزدایی از شعر کهن بود. شعر نو نیمایی به مثابه امر قلمروزدایی شده از شعر قدمایی که هستی خویش را از اصل حرکت و سیوروت گرفته بود، دامنه‌اش را و نقاط پروازش را مسدود نکرد. گشودگی و تاخوردگی به حرکت و فراشدهای بالقوه تغییر، جریان‌هایی را از درون شعر نو برانگیخت که براساس اصل اتصال و ارتباط در کنار شعر نو قرار گرفتند. جریان شعر سپید، موج نو، شعر ناب و شعر حجم، هر کدام به منزله انشعابی از درون شعر نو، با پیشداستی از اصل حرکت بازتولید شدند. البته قلمروزدایی هر کدام از شاخه‌های شعر نو و در هر شاعری میزان و درجاتی دارد. اما مسئله شاکله کلی و امکان بازتولید و حرکت و انعطاف‌پذیری شعر نو است که به آن خصلت قلمروزدایانه نسبتاً کاملی می‌دهد. در اینجا مسئله میزان اعتبار و اعتلا، پسند و توفیق این جریان‌های شعر نو و شاعرانشان نیست که آن بحث دیگری می‌طلبد. مسئله پویایی، زایایی و امکان فراروی از مرز و قلمرو است که گونه‌ای رهایی به شعر می‌دهد تا به قدر ضرورت و بنا به اقتضات شعر، از حد بگریزد. از این روست که بسیاری از شاخه‌های شعر نو با اصل حرکت و عدم توقف خود را تبیین می‌کنند<sup>(۳)</sup>. این شاخه‌ها همچون شعر سپید، موج نو، شعر ناب و حجم، قلمروزدایی در شعر نو را تداوم بخشیدند.

یدالله رؤیایی در گفت‌وگو با اسلامپور در باب بیان شعر حجم، اصل عدم توقف و گریز از حد و مرز را هدف غایی شعرش می‌داند: «در خنکای کلام می‌رویم، و آمدوشد کلمات می‌شویم. ما همه، ضرورت این آمدوشد هستیم. با کلمه‌هایی که می‌آیند و می‌روند، می‌آییم و می‌رویم. تا در توقف آخرین کلمه‌ای که بین ما و شما بود، توقف نکنیم ... هدف من تجاوز از حد است و من جز این حدی ندارم. یعنی در واقع حد من تجاوز از حد است» (رؤیایی، ۱۳۹۰ الف: ۱۴۰ و ۱۴۲). رؤیایی این معنی را صرفاً در فرم و زبان شاعرانه نمی‌بیند. تجاوزی که او می‌گوید، نوعی طغیان بر هر نظم و انتظامی که جمود یافته و به عادت‌واره بدل شده:

دیدم برای جامعه آب‌ها/ نظم بزرگ آزادی است/ آزادی است و عریانی/ یک لحظه از زمین عادت/ یک لحظه از زمین عرف/ از جامه عدالت و قانون عریان شدم/ در آب‌های آزاد/ عریان شدم/ در آب‌های عریان، نظم بزرگ آزادی است (۱۳۹۰: ب: ۳۲۲)

ترکیب پارادوکسیکال نظمِ بزرگِ آزادی به زبان دلوزی همان اصل نظم بالقوه چیزها است که بر دو ویژگی بنا شده است.

۱- نظمی که از بیرون بر مجموعه‌ای تحمیل نشده و خودارجاع است.

۲- بر اصل حرکت و رهایی و آزادی استوار است.

عُرف و عادت، با خاصیت تعمیم‌پذیری، کلیت‌بخشی و تکرار، سکون و جمود را جایگزین تحرک و پویایی پدیده‌ها می‌سازند و بدینسان مانع از امکان وقوع قلمروزدایی می‌شوند. نظمِ بزرگِ آزادی و آب‌های آزاد استعاره‌ای از خواست شاعر در حرکت و گریز به/ از چیزها است. خواستی مبتنی بر اصل تغییر و شدن.

عادت‌ستیزی از شعر قدمایی یکی از هدف‌های انقلاب ادبی نیما بود که زیرمجموعه و تکمیل‌کننده حرکت به شعری با وزن و قافیه و زبانی مقتضی با شعر بد، بی‌آنکه مقدم بر آن باشد. مسئله اصلی، زدودن الگویی یکسان و ازپیش‌تعیین‌شده برای فرم شعر بود. رهیافتی که به قلمروزدایی از شعر قدمایی انجامید. بر مبنای مؤلفه‌های قلمروزدایانه دلوزی، شعر نو در کلیت خود به چند دلیل با قلمروزدایی مطلق از شعر قدمایی تبیین می‌شود:

۱- شعر نو هرگز به شعر کهن باز نگشت و مثل آن نشد. لازم به یادآوری نیست که منظور عدم بازگشت شعر نو به مختصات شعر کهن است نه آنکه شاعری از معاصران به شعر کهن بگراید؛ همان‌طور که در توللی دیده می‌شود.

۲- ظرفیت پویایی و تغییر که شاخه‌ها و انشعابات درونی از شعر را میسر کرد تا ضمن حفظ شباهت خانوادگی<sup>۱</sup> و نیز ویژگی‌های متمایز هر پدیده و شاخه به شیوه اتصال و ارتباط در کنار هم قرار می‌گیرند.

۳- شاخه‌ها و جریان‌های شعر نو با فاصله زمانی کوتاه و در طی حیات شعر نو، به شیوه درون‌ماندگار و از طریق اتصال و کنار هم قرار گرفتن (...و...و...) ایجاد شده‌اند.

اگر مبنای داوری، جزئی و بر معیاری مانند وزن باشد شعر نونیمایی نسبت به شعر کهن قلمروزدایی نسبی و مثبتی دارد. نسبی ازاین‌جهت که عناصری از وزن عروضی شعر کهن را در خود دارد و کاملاً از وزن عروضی رها نشده. و به این دلیل مثبت است که به الگوی وزن عروضی شعر کهن بازنگشت. در مقابل، شعر سپید، موج نو و حجم قلمروزدایی مطلق و مثبتی از شعر قدمایی دارد. چراکه وزن عروضی را به یکباره کنار گذاشت. شاملو رهایی شعر

1. family resemblance

سپید از وزن و قافیه را به «بی‌شائبگی» تعبیر می‌کند: «آن را شعر سفید خوانده‌ایم، چراکه از هرگونه شائبه‌ای پاک است، از شائبه وزن و قافیه و چه و چه [...]» (شاملو، ۱۳۵۴: ۱۱۹). بی‌شائبه کردن شعر از هرگونه وزن و قافیه و هرچیز دیگری، به زبان دلوزی قلمرو‌دایی مطلق و مثبت از آن است که تن به نظم و نظام پیشینی نمی‌دهد. برای شاملو، اندیشه‌های شعری‌اش جز با شکستن و واژگون یا دیگرگون کردن کامل وزن به شعر در نمی‌آمد. [...] این اندیشه‌ها به هیچ قالبی در نمی‌آمد. در قالب وزن نهادن آن، جز با شکستن و دیگرگونه ساختن آن میسر نمی‌شد» (نقل از پاشایی، ۱۳۸۲: ۲/۱۰۷۹). این شکستن و دیگرگونه ساختن، همان فراروی از مرز و گشودگی کامل به سیوروت است. بنابراین، در زمینه وزن، شاملو از نیما قلمرو‌داتر است و باز اخوان نسبت به نیما قلمرو‌دایی کمتری در حوزه زبانی دارد و گرایش بیشتری به بازقلمروسازی دارد؛ چراکه قلمرو‌دایی نسبی همواره می‌تواند در معرض بازقلمروسازی قرار بگیرد.

اکنون می‌بایست به پرسش اصلی پژوهش بازگشت که با وجود قلمرو‌دایی از فرم و حتی محتوای شعر، آیا شعر معاصر در زمینه موضع‌گیری‌های مقولاتی با پشتوانه‌ای از سنت فکری، ملی، سیاسی و اجتماعی همچنان قلمرو‌زدا است؟

### ۳-۱-۱- قلمرو‌گرایی در شعر نیما یوشیج

با وجود تلاش نیما برای رها ساختن شعر از همه قید و بندها که در بیشتر موارد به روش تکرار و تقلید و حفظ سنت ایجاد شده بود، در مواردی که به موضع‌گیری تاریخمند برخی مقولات مربوط می‌شود، شیوه نیما تکرار و تداوم سنت فکری گذشتگان است.

### ۳-۱-۱-۱- قلمرو‌گرایی در نسبت شعر و فلسفه

تقابل شعر و فلسفه به یونان باستان به سقراط و افلاطون بازمی‌گردد. در نوشته‌های افلاطون، سقراط از ادبیات می‌هراسد به این دلیل که ادبیات با ایجاد تکثر معنایی می‌تواند به مثابه‌ی خطری برای ثبات سیاسی در یک جمهوری ایده‌آل در نظر گرفته شود. سقراط، ادعای ادبیات را در علاقه‌مندی و حمایت از حقیقت فلسفی نمی‌پذیرد. بنابراین، ستیزه‌ای مداوم میان فلسفه و ادبیات بنا می‌گذارد (Tambling, 2010: 20). در سنت فلسفی ایران اگرچه فیلسوفان و حکیمان ما مخالفت آشکاری با شعر نداشتند و برخی مانند خیام شعر



سروده‌اند یا به مانند ابن‌سینا و سهروردی نوشته‌های ادبی داشته‌اند، باوجوداین، برخی فقیهان، عارفان و حتی صوفیان، شاعری را چندان درخور شأن خویش نمی‌دیدند و آن را دون‌پایه می‌انگاشتند. «صوفیان خراسان مدت‌ها از غایت پرهیز و به جهت تمسک به شریعت و یا متابعت از اوضاع زمانه گرد شعر و شاعری نمی‌گشتند. مگر بندرت؛ تا آنجا که کسانی مانند ابونصر سراج و ابوالحسن هجویری در اثبات جواز سماع و قول شعر، خود را نیازمند به تأمل و بحث و نظر می‌دیدند»<sup>(۳)</sup> (دامادی، ۱۳۷۴: ۳۶ و ۳۷). از این سو نیز در میان شاعران، گه‌گاه شعرهایی در نکوهش از فلسفه به چشم می‌خورد. برای نمونه مولانا آن هنگام که ردای فقه و وعظ بر تن داشت، به واسطه آشنایی با شمس و هیجان‌ات روحی و عاطفی که زمینه‌ساز سرودن شعر عارفانه در وی شده بود، اشتغال به شاعری را به ترانه‌گویی تشبیه می‌کند:

زاهد بودم ترانه‌گویم کردی      سرفتنه بزم و باده‌جویم کردی  
سجاده‌نشین باوقاری بودم      بازچه کودکان کویم کردی  
(مولوی، ۱۳۵۱: ۱۴۸۴)

از نظرگاه دلوزی، فروتر انگاشتن شعر، برآیند تفکر استعلایی است که در سنت فلسفی افلاطون پایه‌گذاری شد که به‌جای نظم افقی، اتصال و پیوند، به طرز پایگانی و عمودی مقولات را طبقه‌بندی کرد. اما در دوره مدرن که عصر بازاندیشی مفاهیم و مقولات پیشینی و روابط میان موضوعی است، تا حدی شکاف و مرز میان فلسفه و شعر کاهش می‌یابد. چراکه «قرار دادن فلسفه و ادبیات به‌عنوان قلمروهایی در تقابل با یکدیگر برداشت غلطی است از تقابل میان زبان ادبی و زبان استعاری» (اسکیلاس، ۱۳۸۷: ۱۵). برداشت غلطی است از نبود برهم‌کنش میان آن دو که بر پایه خیالاتی و موهوم دانستن شعر به وجود آمده‌است. اگر شعر را نگرشی زیبا و خلاقانه به مفاهیم و پدیده‌ها و هستی بدانیم و فلسفه را تلاش برای فهم و تبیین پدیده‌ها و هستی، ضمن تفاوت در روش، با برهم‌کنش بر یکدیگر در نقاطی می‌توانند کارکردهای مشترک یا دست‌کم مکملی داشته باشند. «فلسفه این برتری را بر شعر دارد که می‌تواند آنچه را که درک می‌کند به واسطه حکمت توضیح دهد. اما برتری شعر بر فلسفه این است که آن بخش از حکمت که بخش سازمند آن است خود شاعرانه است» (روزن، ۱۳۹۸: ۴۴).

انتظار می‌رود که برتری جویی و قلمروگرایی میان شعر و فلسفه در نیما که خود منادی لزوم بازاندیشی، تغییر و حرکت بود، اگر کاملاً از بین نرفته باشد دست‌کم به مرز

قلمروزدایی نسبی نزدیک شود اما نوشته‌های او خلاف آن را نشان می‌دهد. به نظر نیما فلسفه، «دست‌وپا زدنی کودکانه است. برای آنهایی است که اساساً حس عالی مرتبه ندارند و حقایق فلسفه در برابر حقایقی که علم می‌شناساند، مستهلک و بلامعنی است. در این صورت یک علم می‌ماند و یک حس» (یوشیچ، ۱۳۹۸: ۱۴۷). گویی منظور نیما از یک علم، علوم تجربی است و از یک حس، شعر و شاعری است. نیما در قطعه میرداماد، با زبان طنز تأملات و زبان فلسفی میرداماد و تلویحاً فلسفه را به سخره می‌گیرد:

میرداماد شنیدستم من	که چو بگزید بن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید	ملک قبر که من ربک، من؟
میر بگشاد دو چشم بینا	آمد از روی فضیلت به سخن
اسطقسی است بدو داد جواب	اسطقسیات دگر زو متقن
حیرت آورد از این حرف ملک	برد این واقعه پیش ذوالمن
که زبان دگر این بنده تو	می‌دهد پاسخ ما در مدفن
آفریننده بخندید و بگفت	تو به این بنده من حرف نزن
او در آن عالم هم زنده که بود	حرف‌ها زد که نفمیدم من
	(یوشیچ، ۱۳۹۳: ۲۳۱)

نیما در یک رباعی و شعری با عنوان «حکایت»، موضع خود را در برابر فلسفه تکرار می‌کند: اول به ره سفسطه مفهوم ساخت/ پس با روش فلسفه محکوم ساخت/ فی‌الجمله بسی شنید و گفتم تا دل/ آمد به میان و هرچه معلوم ساخت (همان: ۷۹۷).

با جاهلی و فلسفی افتاد خلاقی/ چونان که بس افتد به سر لفظ کرانه/ هر مشکل کان بود بر آن کرد جوابی/ مرد از ره تعلیم و نه علم بچگانه/ در کارش آورد دل از بس شفقت برد/ بر راهش افکند هم از روی نشانه/ خندید به سخریه بر او جاهل و گفتش:/ هر حرف که گویی همه یاره است و ترانه/ در خاطرش افتاد از او مرد که پرسد:/ تو منطق خواندستی بیش و کم یا نه؟/ زین مبحث حرفی ز کسی هیچ نشنیدی/ یا آن که ترا مقصد حرف است و بهانه؟ [...]. جوشید بر او جاهل: کاین ژاژ چه خایی؟ (همان: ۷۵۰-۷۵۱).

از آنچه آمد روشن می‌شود که نیما در مواجهه با فلسفه روش استعلایی و قلمروگرایانه شاعران کلاسیک را پی می‌گیرد و حال آنکه «ادبیات آنگاه می‌تواند به سوی قلمروزدایی پیش برود که احساسات و تأثیرپذیری‌ها از سوژه‌های سخن و داوری رها شده باشند» (Colebrook, 2002: 114). به یک معنا، نیما همچنان به سیاق سخن‌های موروثی در باب

فلسفه عمل می‌کند. کار او در این موضع، حفظ قلمروی شعر با فلسفه و تکرار داوری پیشینی در باب آنها است.

### ۳-۱-۲- قلمروگرایی در نسبت شهر و روستا

به‌طور معمول شهر و روستا از منظر امر مدرن، و در سنجش صفا و صمیمیت در رویاروی هم قرار گرفتند. چنانکه اگر مظاهر مدرنیته و اسلوب زندگی شهری معیار قرار گیرد، روستا و مظاهر آن در تقابل با شهر به صفت دهاتی بودن که بار معنایی منفی دارد، توصیف می‌شود. در مقابل، هر جا سخن از صفا و صمیمیت و پاکیزگی است این روستا است که برتر و بهتر از شهر توصیف می‌شود. از این رو، تقابل میان شهر و روستا در مواضع گوناگون به سود برتری یکی بر دیگری بوده است. در گفتمان عرفانی مولانا، شهر به روستا با تقویت استعاره اصل و فرع، حقیقت و ناحقیقت، برتر شده است. چنانکه در حکایت «فریفتن روستایی، شهری را» اصل درستی، صفا و صمیمیت روستایی واژگون می‌شود و حتی از قول پیغمبر صفت بی‌رونق شدن عقل و تدبیر جای آن می‌نشیند:

ده مرو ده مرد را احمق کند	عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند
قول پیغمبر شنو ای مجتبی	گور عقل آمد وطن در روستا
	(مولوی، ۱۳۵۰: دفتر سوم / ۴۰۸)

نیما که خود از اهالی روستا است و به رغم شهرنشینی چندین ساله نگرشی منفی و فروتر انگارانه به شهر دارد و روستا را از موضع سادگی، صفا و پاکی در برابر و برتر از شهر قرار می‌دهد: صحبت شهری پر از عیب و ضر است، / پر ز تقلید و پر از کید و شر است، / شهر باشد منبع بس مفسده، / بس بدی، بس فتنه‌ها، بس بیهده! / تا که این وضع است در پایدگی / نیست هرگز شهر جای زندگی / زین تمدن خلق درهم اوفتاد، / آفرین بر وحشت اعصار باد! / جان فدای مردم جنگل‌نشین! / آفرین بر ساده‌لوحان آفرین! (یوشیج، ۱۳۹۳: ۳۲)

در صفا و صمیمیت روستا حرفی نیست اما از منظر دلوزی علاقه به چیزی، صرفاً باید علاقه بدان چیز باشد و نباید امر تقابلی و منطق سیاه و سفید ارسطویی را در پی داشته باشد. ادبیات علاقه می‌بایست ساحت فرا روی از کلیشه‌های فکری و موضع‌گیری‌ها باشد، «تکان دهنده باشد، واژگون سازد و تجربه را تحریک کند. تنها به مثابه بازنمایی جهان در نظر گرفته نشود، بلکه جهان‌ها و صیورته‌های دیگر به ما ببخشد (دلوز به نقل از کولبروک،

۱۳۸۷: ۱۶۲) و به‌ویژه در نیما که تجربه بازاندیشی و درهم‌آمیزی قلمروی سنت و امر مدرن در شعر را از سر گذرانده‌است. اما در رویارویی با تقابل شعر / فلسفه، شهر / روستا، در سنت تفکر قلمروگرایانه «یا این یا آن» درمی‌غلند و یکی را بر دیگری برتری می‌دهد. در اینجا اندیشه کوچ‌گری نیست که تکانه‌ای در قلمروی این تقابل‌ها ایجاد کند و از مرزها فراتر رود. به یک معنا در خوانش شعر نیما در مواجهه با این مقولات، تکان‌دهنگی و نابه‌هنگامی تأثیر رخ نمی‌دهد. شهر و روستا، شعر و فلسفه در پیوند و ارتباط با یکدیگر در شمایی افقی هم‌نشینی ندارند؛ امر بس‌گانه‌ای وجود ندارد که قلمروی این دو را درهم شکند؛ ناگزیر منطق استیلا و استعلا کار می‌کند.

### ۳-۲- قلمروگرایی در نسبت ایرانی و غیر ایرانی: عرب‌ستیزی

در دوره قاجار و پس از آن، به‌واسطه رویارویی ایرانیان با توان نظامی و فرهنگ مدرن غربی و احساس فروتری نسبت به آن، بازگشت به ایران باستان و پاسداشت شکوه گذشته شیوه‌ای برای جبران کاستی‌های ایران آن روزگار بود که ناسیونالیسم و بزرگداشت نژاد ایرانی مهم‌ترین پیامد آن است. «این دیدگاه ایدئولوژیک نسبت به تاریخ پیش از اسلام و امید برای احیای آن، مهم‌ترین و ماندگارترین وجه اشتراک روشنفکران ملی‌گرا است و افسانه «عصر طلایی» تنه اصلی تفکر روشنفکران ملی‌گرا را برمی‌سازد» (بلوندل سعد، ۱۳۸۲: ۱۸). به نظر می‌رسد این وطن‌دوستی و ملی‌گرایی در ابتدا معطوف به حس غرور به نژاد و ملیت به واسطه داشتن تمدنی کهن و باستانی بود اما دیری نمی‌پایید که به فروتر انگاشتن غیر منجر می‌شود. «ناسیونالیسم رمانتیک روشنفکران سده نوزدهم و میهن‌دوستی لیبرال مشروطه‌خواهان که بر کثرت‌گرایی سیاسی، مساوات‌طلبی و ارزش‌نهادن بر فکر حاکمیت ملی استوار بود در دهه ۱۳۰۰ جای خود را به ناسیونالیسم متمدن‌ساز داد که بر برداشتی اثباتی، آمرانه و اراده‌گرا مبتنی بود» (انتخابی به نقل از جهاننگلو، ۱۳۸۷: ۳۷). گویا پیشینه تقابل با غیر در عنوان انیران به اسطوره کشته‌شدن ایرج توسط سلم و تور بازمی‌گردد که ستیزه‌ای مداوم میان ایرانیان با انیران را بنا می‌نهد. در دوره قاجار و به‌ویژه رضاشاه به دلایل یادشده ملی‌گرایی افراطی به خوار انگاشتن بیگانه و عرب‌ستیزی می‌انجامد. فریدون آدمیت تجلیل گذشته و غرور نژادی را حاصل عوامل درون‌زمینه‌ای می‌داند. «صور ایران زمین و ملت آریایی و غرور نژادی و زبان و کیش مشترک، و از همه مهم‌تر هوشیاری

تاریخی و دید فکری مشترک ایرانی چیزهایی نبودند که از خارج به ایران صادر شده باشند. این عناصر زاده و پرورده تاریخ و فرهنگ کهن ما هستند (۱۳۵۷: ۲۶۴). درست است که استیلای تاریخی اعراب به ایران و سرخوردگی از خوارداشت زبان فارسی و عجم دانستن ایرانی، در ایرانیان واکنشی منفی نسبت به قوم عرب برانگیخت که رگه‌های آن را در حماسه فردوسی نیز می‌بینیم. گویی ایرانیان تهاجم عرب‌ها را به‌منزله نیروهای شر می‌دیدند که در کسوت سپاه دیوان به ایران آمده بودند. «گویند چو ایرانیان دیدند که اعراب اسب‌ها را بر آب زدند و از دجله عبور می‌کنند، بانگ برداشتند: دیوان آمدند؛ دیوان آمدند» (دینوری به نقل از طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۲۴). برخی نیز معتقدند که مفهوم ملی‌گرایی در ایران دوره مشروطه و معاصر، صرفاً پدیده‌ای ریشه‌دار در فرهنگ کهن ایرانی نبوده و بخشی به تأثیر از آشنایی با ملی‌گرایی غربی پدید آمده است. «برخی نویسندگان ایرانی معاصر که خود بخشی از بدنه رشنفکری ایران‌اند زیر تأثیر ملی‌گرایی غربی قرار دارند» (Hillmann, 1982: 16). جلال‌الدین میرزا را آغازگر اندیشه‌های ناسیونالیستی در ایران دانسته‌اند. «جلال‌الدین میرزا ایران را تبدیل به واحدی ملی یا تاریخی بدون گسست کرد که بعدها الگویی برای روایت ناسیونالیستی شد» (ضیاء‌ابراهیمی، ۱۳۹۶: ۵۷). سپس، فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، مثلث فکری ناسیونالیسم افراطی را تشکیل می‌دهند. اینان نژاد ایرانی و ایران باستانی را باشکوه و متمدن، و عرب‌ها را قومی وحشی معرفی می‌کنند که شکوه ایران را از آن گرفته، به ویرانه‌جای بدل کرده‌اند. «ای ایران! کو آن شکوه و سعادت تو که در عهد کیومرث و جمشید و گرشاسب و انوشیروان و خسرو پرویز می‌بود؟؛ عرب‌های گرسنه یک هزار و دویست و هشتاد سال است که ترا بدبخت کرده‌اند» (آخوندزاده، ۲۰۱۶: ۲۷ و ۲۸). بی‌زاری از عرب‌ها عنصر قوی در تفکر ناسیونالیستی آخوندزاده است که به میرزا آقاخان کرمانی نیز می‌رسد. او نیز در سه مکتوب، بارها عرب‌ها را قوم وحشی و بربر، گرسنه و بی‌سروپا معرفی می‌کند<sup>(۴)</sup>. دامنه عرب‌ستیزی این نویسندگان به برخی نویسندگان و شاعران معاصر نیز کشیده می‌شود. در داستان، صادق هدایت و در شعر، اخوان ثالث از سردمداران این نگرش هستند. اخوان ثالث به مانند سرسپردگان تاریخ باستانی ایران و ستیهندگان با اعراب، ایران باستان را شکوهمند و پرطمطراق می‌بیند؛ شکوهی که به دلیل تجاوز و غارت بیگانگان از دست رفته است. این گرایش‌های

قلمروگراییانه و اندیشه استعلایی اخوان در شعر شهریار شهر سنگستان به خوبی نشان داده می‌شود.

[...] و گرشاسب دلیر، آن شیر گندآور/ و آن دیگر/ و آن دیگر/ انیران را فروکوبند وین  
 اهریمنی رایات را بر خاک/ اندازند/ [...] / بلی، دزدان دریایی و قوم جادوان و خیل غوغایی/  
 به شهرش حمله آوردند/ [...] / تو پنداری مغی دلمرده در آتشگهی خاموش/ ز بیداد انیران  
 شکوه‌ها می‌کرد. / ستم‌های فرنگ و ترک و تازی را/ شکایت با شکسته‌بازوان میترا می‌کرد  
 (۱۳۶۰: ۱۷-۲۵).

زبان اخوان در شعرهای دیگر تندتر می‌شود و از میان فرنگ و ترک و تازی، قوم عرب در لبه شمشیر توهین و تحقیر او قرار می‌گیرد:  
 این زمان گرچه با هزاران رنگ/ ترک‌تازی کند فساد فرنگ/ گند و ننگ عرب زنده‌تر است/  
 این کهن‌غم تبه‌کننده‌تر است (همان: ۲۲۸).

اخوان در مؤخره/ ز این/ اوستا با آنکه انسان آزاداندیش را کسی می‌داند که از افق‌های کوتاه و پست فراتر رفته باشد «انسان آزاداندیش، انسان واقعی امروز بالاتر از افق‌های کوتاه و پست و حقیر می‌نگرد؛ امروز فقط انسان مطرح است [...]» (همان: ۱۵۶). باین حال چند سطر پایین‌تر در انتقاد از تصویری که عرب‌ها از مزدک شناساندند، ناسزا می‌گوید:  
 «البته مقصود نه آن مزدک بی‌بندوبار است که عرب بیشرم و دروغزن به‌وسیله مورخان و چاپلوسان خود به ما معرفی کرده است [...]» (همان‌جا). حتی به هنگام سخن گفتن از وزن و قافیه و فرم و قالب شعر گذشته فارسی باز همان لحن توهین‌آمیز را دارد:

«[...] دیدم شعر و ادب گذشته ما و مخصوصاً شعر، نه تنها از لحاظ فرم و قالب و وزن و قافیه و دستگاه بدیعی آلوده به سنت‌های شوم و بیماری‌های وحشتناک و پلید و چرکین عرب و عربی‌مآبی است [...]» (همان: ۲۲۰).

جالب آنکه نشانه‌های کمرنگی از این عرب‌ستیزی در نادر نادرپور، نیز دیده می‌شود. او در شعر *شام بازیسین* عرب‌ها را تازیان بیابانگرد توصیف می‌کند. گرچه زنده‌به‌گور کردن دختران، خشم و نکوهش نادرپور را برانگیخته است و گویی ماجرا چندان ملی‌گرایانه نیست اما نمی‌شود تأثیر و ریشه‌های خصومت با اعراب در آن دوره را نادیده انگاشت:

ما، گور دختران فضیلت را/ مانند تازیان بیابانگرد- / در شوره‌زار جهل و جنون کنسیم  
 (نادرپور، ۱۳۸۴: ۲۲۵).

گرایش مفرط به قلمروگذاری میان ایران و اعراب در اخوان که ناشی از سرسپردگی عمیق نسبت به ایران اسطوره‌ای و باستانی و نیز تأثیرپذیری از ملی‌گرایی اسلاف خود است، به بازقلمروسازی ایران می‌انجامد. گرایش استعلایی اخوان مانع از آن می‌شود که نفرت گذشته و تاریخی از تهاجم اعراب به کلیت این قوم تعمیم نیابد و چنانکه خود می‌گوید به سطحی از آزاداندیشی برسد که از داوری‌های مرسوم فراتر رود. هر جا که مسئله ایران و عرب است، رویکرد اخوان به شدت قلمروگرا، ناکوچ‌گرانه و سیورورت‌ناپذیر است.

#### ۴- نتیجه‌گیری

نیما با آزاد کردن قیدهای قافیه، وزن عروضی و حتی مضمون و کاربست‌شان بنا به اقتضای سخن و نه الگوی ازپیش‌تعیین‌شده، از شعر قدمایی قلمروزدایی کرد. قلمروزدایی از شعر، در کلیتش مطلق و مثبت بود. چراکه هرگز به بازقلمروسازی مجدد شعر قدمایی در شعر نو نینجامید. البته میزان قلمروزدایی در همه گونه‌های شعر نو به یک درجه نبود. قلمروزدایی شاعران نیمایی در زمینه وزن، نسبی و مثبت بود. چراکه عناصری از وزن عروضی در شعرشان باقی مانده بود. قلمروزدایی شاملو از وزن در شعر سپید مطلق و مثبت بود، زیرا وزن عروضی به‌طور کامل کنار گذاشته شد. به یک معنا، ویژگی قلمروزدایانه شعر نو و تداوم اصل حرکت و گریز در ظرفیت درونی این شعر، شاخه‌ها و انشعابات شعر سپید، موج نو و شعر حجم را پدید آورد که با وجود شباهت خانوادگی و ویژگی‌های متمایز خود و بنا به اصل اتصال و ارتباط در شمای افقی شعر نو قرار گرفتند. زمینه‌ها و درونمایه‌های گوناگون از شعر سیاسی، اجتماعی گرفته تا عرفان‌مآبانه، رمانتیک و هستی‌شناسانه در گونه‌های شعر نو گویای بس‌گانگی و ماهیت غیراستعلایی آن است که به شاعران اجازه داد از منظر خویش جهان را ببینند و به شعر درآورند و زیر چتر گفتمانی خاص قرار نگیرند. باوجوداین در برخی موضع‌گیری‌های سیاسی، فکری و اجتماعی در باب مسائلی که در فرایندی تاریخی ماهیت تقابلی به خود گرفته‌اند، گاه نشانه‌هایی از قلمروگرایی در شعر نو دیده می‌شود. برتری دادن به روستا در برابر شهر، شعر در برابر فلسفه در اشعار نیما، نمونه‌هایی از بقایای تفکر استعلایی و قلمروگرایانه‌ای است که مانع زدودن و درهم‌آمیزش مرزها می‌شود. عرب‌ستیزی نمونه بارز دیگری از تفکر

استعلایی و قلمرو‌گرایانه است. این تفکر در میان ایرانیان پیشینه داشته و موجب شده عرب و ایرانی به روش اتصال و اضافه‌شدن در محور افقی اندیشه قرار نگیرند. این نگرش قلمرو‌گرایانه، گرچه به نظر می‌رسد در دوره‌هایی از شعر فارسی کمرنگ یا خاموش شده اما چون آتش زیر خاکستر به روشن‌فکران، نویسندگان و شاعران دوره معاصر می‌رسد و باز‌گذاری می‌شود.

### پی‌نوشت

۱- assemblage، یکی از اصطلاح‌های کلیدی دلوژ و گتاری است که بارها در آثار خود به‌ویژه در کتاب *هزار فلات و صد ادیب* به کار می‌برند و ناظر بر ماهیت و قابلیت یک مجموعه در برابر سیروورت و قلمرو‌دایی است. این اصطلاح در نظر آنان بر ماهیت غیرمتعین زبان نیز اشاره می‌کند که هرگونه قراردادهای ایدئولوژیک از پیش تعیین شده در زبان را نفی می‌کند و آن را مشروط می‌کند. برای نمونه کافکا با ارائه قانون به‌عنوان یک سرهم‌ساخت/ سرهم‌بندی، قدرت تنبیهی مورد تأیید کتاب مقدس و هر دریافت اخلاقی از پیش تعیین شده از قانون را آشناسازی می‌کند (Porter, 2009: 14,28).

۲- اسماعیل نوری علا، شعر موج نو را حرکت قاطعی به‌سوی شعر ناب می‌داند (۱۳۴۸: ۳۱۰). جوهره شعر ناب و شعر حجم نیز، حرکت و رهایی از قید و بند است. یدالله رؤیایی این رهایی را نه صرفاً در فرم بلکه در رهایی روح از هر محظوراتی می‌بیند. «شعر نو خارج از فرم تازه شاعرانه‌اش می‌خواهد تا وسیله‌ای برای رهایی کامل روحیه باشد و در اصل طغیان خیال و فریاد روح است که به خودش بازمی‌گردد تا محظوراتش را درهم بریزد» (۱۳۹۱: ۴۴).

۳- ظاهراً در میان صوفیه، ابوسعید ابوالخیر نخستین کسی بوده که ایده‌های عرفانی‌اش را به شعر فارسی و عربی نیز گفته‌است.

۴- کرمانی در مکتوب اول که صفحات آغازینش رونوشت کاملی از مکتوبات کمال‌الدوله آخوندزاده است می‌نویسد: دختر پادشاه تو را وحشی کردار عرب باربر و بدوی ناهنجار در کوچه و بازار گوسفندوار حراج کردند، دیگر تو روز نیک ندیدی [...] یک مشت عرب لخت [...] (۲۰۰۰: ۱۲۵).



## منابع

- آخوندزاده، فتحعلی. ۲۰۱۶. *مکتوبات کمال الدوله*، به اهتمام علی‌اصغر حقدار، تهران: بنگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون. ۱۳۵۷. *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: پیام.
- اخوان ثالث، مهدی. ۱۳۶۰. *از این اوستا*، تهران: مروارید.
- اسکیلاس، اوله مارتین. ۱۳۸۷. *درآمدی بر فلسفه و ادبیات*، ترجمه مرتضی نادری دره‌شوری. تهران: اختران.
- بلوندل سعد، جويا. ۱۳۸۲. *عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران*، ترجمه فرناز حائری. تهران: کارنگ.
- پاشایی، عسکری. ۱۳۸۲. *نام همه شعرهای تو*، ج ۲. تهران: ثالث.
- جهانبگلو، رامین. ۱۳۸۷. *ایران و مدرنیته؛ گفت‌وگوهای رامین جهانبگلو*، تهران: قطره.
- دامادی، محمد. ۱۳۷۴. *بوسعیدنامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- دلوز، ژیل. ۱۳۹۳. *تجربه‌گرایی و سوبژکتیویته*، ترجمه عادل مشایخی. تهران: نی.
- رامین‌نیا، مریم. ۱۳۹۴. «رویکرد ریزوماتیک و درختی: دو شیوه متفاوت در آفرینش و خوانش اثر ادبی». *ادب پژوهی*، (۳۲): ۳۱-۶۱.
- روزن، استنلی. ۱۳۹۸. *ستیز فلسفه و شعر*، ترجمه غلامرضا اصفهانی. تهران: شب‌خیز.
- رویایی، یدالله. ۱۳۹۰. *مجموعه اشعار*، تهران: نگاه.
- رویایی، یدالله. ۱۳۹۰. *هلاک عقل به وقت اندیشیدن*، تهران: نگاه.
- رویایی، یدالله. ۱۳۹۱. *از سکوی سرخ*، تهران: نگاه.
- شاملو، احمد. ۱۳۵۴. *از مهتابی به کوچه*، تهران: توس.
- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۵. *تأملی درباره ایران*، ج ۱. تهران: مینوی خرد.
- ضیاءابراهیمی، رضا. ۱۳۹۶. *پیدايش ناسیونالیسم ایران*، ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
- کرمانی، میرزا آقاخان. ۲۰۰۰. *سه مکتوب*، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه. آلمان: نیما کتاب.
- کولبروک، کلر. ۱۳۸۷. *ژیل دلوز*، ترجمه رضا سیروان. تهران: مرکز.
- گونزل، استفان. ۱۳۸۸. «قلمروزدایی و درون ماندگاری؛ درباره فلسفه دلوز-گاتاری». ترجمه رضا سیروان. کتاب ماه فلسفه، (۲۰): ۳۶-۳۹.
- مولوی، جلال‌الدین. ۱۳۵۰. *مثنوی معنوی*، تهران: امیر کبیر.
- نادرپور، نادر. ۱۳۸۴. *در طلسم شعر*، تهران: سخن.
- نوری علا، اسماعیل. ۱۳۴۸. *صور و اسباب در شعر امروز ایران*، تهران: بامداد.

- یوشیج، نیما. ۱۳۹۳. *مجموعه کامل اشعار، گردآوری و تدوین سیروس طاهباز*. تهران: نگاه.
- یوشیج، نیما. ۱۳۹۸. *درباره هنر شعر و شاعری، تدوین سیروس طاهباز*. تهران: نگاه.
- Badiou, Alain. 1994. "Gilles Deleuze, The Fold: Leibniz and the Baroque". *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Eds. Constantine Boundas and Dorothy Olkowski. London: Routledge. 51-69.
- Colebrook, Claire. 2002. *Gilles Deleuze*, London and New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1994. *What is philosophy?*, Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1994. *What is philosophy?*, Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 2000. *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, vol. 1. Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Due, Reidar. 2007. *Deleuze*, Cambridge: Polity Press.
- Grosz, E. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, New York: Columbia University Press.
- Hillmann, Michael. C. 1982. "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact". *Iranian Studies*, (15): 7-29.
- Brains, Paul. 2003. "SUBJECTLESS SUBJECTIVITIES". *A Shock to Thought: Expression after Deleuze and Guattari*, Ed. Brain Massumi. London and New York: Routledge. 101-116.
- Parr, Adrian. 2010. "Deterritorialisation/ Reterritorialisation". *The Deleuze Dictionary*, Ed. Adrian Parr. Great Britain: Edinburgh University Press. 69-71.
- Patton, Paul. 1996. "Introduction". *Deleuze: A Critical Reader*, Ed. Paul Patton. Cambridge: Blackwell. 1-17.
- Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political*, London: Routledge.
- Patton, Paul. 2010. "Deterritorialisation+ Politics". *The Deleuze Dictionary*, Ed. Adrian Parr. Great Britain: Edinburgh University Press. 72-74.
- Patton, Paul and Protev, John. 2003. *Between Deleuze and Derrida*, London: Continuum Press.
- Porter, Robert. 2009. *Deleuze and Guattari: Aesthetics and Politics*, Cardiff: University of Wales Press.
- Tambling, Jeremy. 2010. *Allegory*, London: Routledge.

Williams, James. 2004. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Great Britain: Edinburgh University Press.

روش استناد به این مقاله:

رامین‌نیا، مریم. ۱۴۰۱. «قلمروزدایی و قلمروگرایی در شعر معاصر: منظری دلوزی». نقد و نظریه ادبی، ۱۳(۱): ۲۵۹-۲۸۲.  
DOI:10.22124/naqd.2022.22581.2386

**Copyright:**

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

