



## Postcolonial Reading of “The Woman and the Rose” by Mohammad Zafzaf

Original Article

Received: 2024/04/14

Accepted: 2025/02/03

Hoda Yazdan<sup>1\*</sup>, Hossein Abavisani<sup>1</sup>, Hooman Nazemian<sup>1</sup>, Ali Pirani Shal<sup>1</sup>,  
Fatemeh Parchekani<sup>1</sup>

1. Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran

### EXTENDED ABSTRACT

**Purpose and Introduction:** Colonialism is defined as the domination of one power over a subordinate territory or population. This transpires when one nation subjugates another, conquering its populace and exploiting it, frequently imposing its own language and cultural values on the subjugated people. The notion that conquered indigenous populations need the civilization and education of their colonizers due to their perceived primitive culture resulted in the establishment of colonial discourse. The West seeks to portray the East, so exerting dominance over it, not merely for knowledge but also for political authority. Post-colonial literature seeks to denounce these actions of Western rule as unlawful. The objective of post-colonial literature is to obstruct the infiltration and proliferation of colonial discourse and to alter the West's portrayal of the East. The primary focus of post-colonial writing is to address the ramifications following the attainment of independence. Included in these outcomes are the crisis of cultural identity, the peril of obliterating ancestral culture and history, the displacement and emigration of the indigenous populace, and the subjugation of women. “The Woman and the Rose” is a 1972 novel by Mohamed Zafzaf, regarded by critics as a pivotal moment in the evolution of the contemporary Moroccan Arabic novel. In this story, Zafzaf addresses the repercussions of colonialism and the marginalization of colonized societies. He addresses the challenges faced by immigrants who, influenced by Eurocentrism, travel to a Western nation to alleviate feelings of inadequacy and marginalization in pursuit of a prosperous existence in an idealized city. The obscurity of Muhammad Al-Zafzaf as a Moroccan author within the literary and academic circles in Iran underscores the imperative for this research. Given that nations are invariably confronted with post-colonial repercussions and cannot revert to prior conditions, it is essential to explore potential solutions to mitigate these implications. Should we capitulate to Western culture? Should we oppose and revert to our previous culture? Should we attain cultural fusion through the facilitation of interaction? Consequently, this research aims to investigate the approach employed by Mohammad Zafzaf in his novel to address these implications.

**Methodology:** This research aims to examine the post-colonial elements in the novel “The Woman and the Rose” through a descriptive-analytical approach, employing theories from the post-colonial domain and utilizing library resources. To address the aforementioned question, we must engage with concepts such as self/other dichotomy, Homi Bhabha's third space, cultural amalgamation, hybridity, and cultural identity crisis (cultural schizophrenia).

**Results:** This research reveals that Zafzaf's perspective on the third space parallels Homi Bhabha's viewpoint. He perceives the third space as a realm characterized by the dissolution of the binary opposition established by the West; a secure environment in which the colonized are not regarded as 'the other'; a domain of polyphony; a setting where cultural differences coexist without a hierarchy of superiority or inferiority. Zafzaf illustrates this environment as a beach where individuals from diverse cultural backgrounds coexist harmoniously. This narrative regards the interaction between Eastern and Western cultures as a conduit for cultural exchange, emblematic of hybridity and the formation of a novel identity. To illustrate the protagonist's cultural identity dilemma, Zafzaf depicts him as an individual afflicted by schizophrenia, experiencing intermittent hallucinations. From a psychoanalytic perspective, the author addresses the colonized experience of inferiority and marginalization manifested via these illusions, thereby emphasizing the repercussions of colonialism, including identity crises and the subjugation of women. The author's perspective in the novel posits that when the colonizer's mindset evolves from that of a repressed immigrant to an enlightened one, ceasing to uncritically emulate the West, he can attain a hybrid consciousness by entering the third space and discovering a new identity, ultimately perceiving himself in the lost paradise of Eden and experiencing happiness.

**Discussion and Conclusion:** This research indicates that, according to Muhammad Zafzaf, the colonized individual inevitably confronts ideas such as self/other, superior/inferior, West/East, and male/female throughout their existence. Consequently, the initial stage involves renouncing Western superiority and dismissing Eastern representations of the West. If the colonized immigrant lacks a hybrid consciousness, he may have acculturative schizophrenia due to a disconnection from his cultural identity; yet, if he retains awareness of his identity and past, he might mitigate the effects of acculturative schizophrenia. In order to confront the monologic pattern of colonialism and articulate his identity, the colonized individual must recount his history. In the silence of the colonized, the colonizer recounts history according to his perspective, resulting in the progressive distortion and eventual obliteration of the colonized's history, culture, and identity. Today, amidst the political cacophony, the stakeholders in the colonial process can only coexist harmoniously by embracing one other's distinctions, transcending the superior/inferior dichotomy, engaging in a third space of cultural amalgamation, and discovering a novel hybrid identity.

**Keywords:** Postcolonial reading, “The Woman and the Rose”, Mohammad Zafzaf, cultural schizophrenia, Subordination of women.

### How to cite this article:

Yazdan, Hoda, Abavisani, Hossein, Nazemian, Hooman, Pirani Shal, Ali and Parchekani, Fatemeh, 2024-2025, “Postcolonial Reading of *The Woman and the Rose* by Mohammad Zafzaf”, *Arabic Literature Criticism*, 15, 2 (29): pp. 79-96.

\*corresponding Author Email Address: std\_hoda.yazdan@khu.ac.ir

DOI: 10.48308/jalc.2025.234813.1308



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



## مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

## خوانش پسااستعماری رمان المرأة والوردة اثر محمد زفزاف

هدی یزدان\*<sup>1</sup>، حسین ابویسانی<sup>۱</sup>، هومن ناظمیان<sup>۱</sup>، علی پیرانی شال<sup>۱</sup>، فاطمه پرچکانی<sup>۱</sup>

## چکیده مبسوط

**هدف و مقدمه:** در طول تاریخ، فرآیند استعمار با سلطه نظامی، استثمار اقتصادی و نفوذ فرهنگی همراه بوده است. استعمارگر (غرب)، از یک سو، با سرکوب استعمارزدگان (شرق) هویت فرهنگی آنان را زیر سؤال می‌برد و، از سوی دیگر، فرهنگ خود را به‌عنوان الگوی برتر به شرقی‌ها تحمیل می‌کند. این تفکر، که بومیان استعمارزده به‌خاطر فرهنگ عقب‌افتاده‌ای که دارند نیازمند تمدن و تربیت استعمارگر هستند، سبب شکل‌گیری گفتمان استعمار می‌شود. در مقابل، ادبیات پسااستعماری تلاش دارد تا این اعمال سلطه غرب را نامشروع اعلام کند. هدف ادبیات پسااستعماری یافتن راهی برای مقابله با نفوذ و گسترش گفتمان استعمار و دگرگون‌سازی بازنمایی غرب از شرق است. بحث اصلی ادبیات پسااستعماری پرداختن به پیامدهای پسااستعماری پس از رسیدن به استقلال است. این پیامدها عبارت‌اند از: بحران هویت فرهنگی، خطر نابودی فرهنگ و تاریخ پیشینیان، آوارگی و مهاجرت بومیان، فرودستی زنان... محمد زفزاف، رمان‌نویس مراکشی، در رمان «المرأة والوردة»، ضمن اشاره به پیامدهای استعمار بر جوامع مستعمره و به حاشیه رانده‌شدن آنان، به مشکلات مهاجری می‌پردازد که تحت‌تأثیر نگرش اروپامحوری برای دست‌یابی به یک زندگی آسوده در آرمان‌شهری رؤیایی، همچنین جبران حس حقارت و حاشیه‌بودگی به کشوری غربی مهاجرت می‌کند. روند افزایشی پدیده مهاجرت ایرانیان به کشورهای غربی و بروز پیامدهای فرهنگی مربوط به آن، همچنین ناشناخته‌بودن محمد زفزاف، به‌عنوان رمان‌نویسی مراکشی در میان جامعه ادبی و دانشگاهی ایران، ضرورت انجام چنین پژوهشی را روشن می‌سازد. حال که ناگزیر جوامع با پیامدهای پسااستعماری روبه‌رو هستند و راهی برای بازگشت به گذشته و تغییر شرایط وجود ندارد، باید ببینیم در این وضعیت برای عبور از این پیامدها چه راه‌حلی می‌توان یافت؟ آیا بایستی در بست تسلیم فرهنگ غربی بشویم؟ یا به‌سوی فرهنگ گذشته خود بازگردیم؟ و یا اینکه با ایجاد تعامل به آمیختگی فرهنگی برسیم؟ به‌همین مناسبت، قصد داریم در این پژوهش با بررسی رمان محمد زفزاف دریابیم که او برای عبور از این پیامدها چه رویکردی را پیش می‌گیرد.

**روش‌شناسی:** پژوهش حاضر تلاش دارد تا با شیوه توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از نظریات مطرح‌شده در حوزه پسااستعماری به بررسی مؤلفه‌های پسااستعماری در رمان «المرأة والوردة» محمد زفزاف بپردازد. برای یافتن پاسخ پرسشی که در بالا طرح شد، باید به مباحثی چون تقابل خود و دیگری، فضای سوم هومی بابا، آمیختگی فرهنگی، دورگه‌بودگی، بحران هویت فرهنگی بپردازیم.

**یافته‌ها:** زفزاف در ترسیم فضای سوم به دیدگاه هومی بابا نزدیک می‌شود. او نیز فضای سوم را جایی با این ویژگی‌ها می‌داند: جایی که در آن تقابل‌های دوتایی بر ساخته غرب کم‌رنگ شود؛ فضای امنی که استعمارزده به‌عنوان دیگری تلقی نگردد؛ جایی که آوای چندصدایی به گوش برسد... زفزاف این فضا را به شکل ساحلی به تصویر می‌کشد که مسافران از سرزمین‌هایی با فرهنگ‌هایی متفاوت در صلح و آرامش در کنار یکدیگر به سر می‌برند. در این داستان، آمیزش میان شرقی و غربی به مثابه ارتباط میان فرهنگ‌ها و نماد رسیدن به دورگه‌بودگی و آفرینش هویت جدید شمرده می‌شود. نویسنده، برای ترسیم بحران هویت فرهنگی شخصیت اصلی داستان، او را فردی اسکیزوفرنیک نشان می‌دهد که گاه و بی‌گاه درگیر توهمات است. البته نویسنده با نگاهی روان‌کاوانه در قالب همین توهمات به احساس حقارت و حاشیه‌بودگی استعمارزده اشاره می‌کند و با این شیوه پیامدهای استعماری چون بحران هویت و فرودستی زنان را برجسته می‌سازد. رویکرد نویسنده رمان این‌گونه است که وقتی ذهنیت استعمارزده دگرگون شود و از مهاجری سرکوب شده به مهاجری آگاه بدل گردد، با ورود به فضای سوم و رسیدن به آگاهی دورگه و یافتن هویتی جدید می‌تواند خود را در بهشت عدن ببیند و احساس خوشبختی کند.

**بحث و نتایج:** از نگاه محمد زفزاف، فرد استعمارزده‌ای که ناگزیر در زندگی خود با تقابل‌های گوناگونی چون خود و دیگری، فرادست و فرودست، غرب و شرق، مرد و زن روبه‌رو می‌شود، در گام نخست باید با نپذیرفتن بازنمایی غرب از شرق و کنارگذاشتن عینک برتری‌بینی غرب از حس برتری در برابر رها شود. مهاجر استعمارزده، در صورتی که فاقد آگاهی دورگه باشد، ممکن است با جدانشدن از هویت فرهنگی خودش دچار اسکیزوفرنی فرهنگی شود، اما اگر هویت و تاریخ خودش را فراموش نکند، می‌تواند از پیامدهای اسکیزوفرنی فرهنگی در امان بماند. استعمارزده برای اینکه بتواند در برابر الگوی تک‌صدایی استعمار بایستد و خودش را ابراز کند، باید قلم به دست گیرد و تاریخش را روایت کند، زیرا، در سکوت استعمارزده، استعمارگر با روایت تاریخ به شیوه‌هایی که خود صلاح می‌داند، تاریخ را آنگونه روایت می‌کند که خود می‌خواهد. امروزه، فارغ از همه غوغاهای سیاسی، طرفین فرآیند استعمار تنها با پذیرش تفاوت‌های یکدیگر، فراموش کردن تقابل فرادست و فرودست، ورود به فضای سوم و آمیختگی فرهنگی، همچنین یافتن هویت ترکیبی جدید می‌توانند در آرامش زندگی کنند.

**واژگان کلیدی:** خوانش پسااستعماری، محمد زفزاف، المرأة والوردة، اسکیزوفرنی فرهنگی، فرودستی زنان.

**استناد به این مقاله:** یزدان، هدی، ابویسانی، حسین، ناظمیان، هومن، پیرانی شال، علی و پرچکانی، فاطمه، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ش، «خوانش پسااستعماری رمان المرأة والوردة اثر محمد زفزاف»، پژوهشنامه نقد ادب عربی، ش ۲ (پیاپی ۲۹)، ص ۱۵، صص ۷۹-۹۶.

\*corresponding Author Email Address: std\_hoda.yazdan@khu.ac.ir

DOI: 10.48308/jalc.2025.234813.1308

Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

## ۱. مقدمه

مطالعات پسااستعماری با نگرشی انتقادی به پیامدهای استعماری می‌پردازد و، با شالوده‌شکنی هر گونه ساختار برتر، زاویه دید نوینی را برای خوانش آثار ادبی مهیا می‌سازد. پس از سلطه ساختارگرایی بر فرهنگ غربی و اسطوره سفیدپوستی بر اندیشه جهانی، اندیشمندان حوزه مطالعات پسااستعماری، که خود اغلب از کشورهای تحت استعمار به دنیای غرب مهاجرت کرده بودند، کوشیدند تا با طرح نظریه‌های خویش موجب درهم‌شکستن همه کلیشه‌هایی شوند که استعمارگر (غرب) را با صفاتی چون سفید، مرکز، خود، پیش‌رفته، متمدن و سرچشمه دانش و ابتکار معرفی می‌کند و، در مقابل، استعمارزده (شرق) را با صفاتی چون سیاه، حاشیه، دیگری، تابع، عقب‌مانده و منبع جهل و خرافات بازنمایی می‌کند.

همواره ادبیات کشورهای استعمارزده بازتابی از پیامدهای استعمار، به‌ویژه پیامدهای فرهنگی آن، بوده و هست. پس از جنگ جهانی دوم، نویسندگان جهان سوم، به‌ویژه نویسندگان آسیایی و آفریقایی، کوشیدند شرق‌نمایی غربی‌ها را با رویکردی پسااستعماری در آثار خود بازتاب دهند و، از این راه، کلیشه‌های منفی‌ای که آنان از شرق ارائه می‌کنند به چالش بکشند. نویسندگان حوزه ادبیات پسااستعماری تلاش دارند تا پاسخی برای این پرسش بیابند که «اکنون چه باید کرد؟»؛ با وجود تغییر و تحول فرهنگی، که بر اثر استعمار به وجود آمده است، جامعه استعمارزده به کدام سو میل پیدا کند؟ به‌سوی فرهنگ بومی خود بازگردد یا دربست فرهنگ استعمارگر را بپذیرد و یا آنکه فرهنگ جدیدی بیافریند که ترکیبی از هر دو باشد؟ در کشورهای عربی نیز که از دیرباز با شکل‌های گوناگون استعمار درگیر بوده و هست، عده‌ای از رمان‌نویسان تلاش کرده‌اند تا در آثار خود صدای فرودست (استعمارزده) را به گوش جهانیان برسانند. در این دسته از آثار، ردپای سلطه غرب به شکل تحمیل دیگربودگی، فرودست‌بودن و مستعمره فرهنگی بودن بر جوامع استعمارزده (غیر غربی) نمایان است.

نظریه پسااستعماری را بحث در باره «مهاجرت، بردگی، سرکوب، مقاومت، بازنمایی، تفاوت نژاد، جنسیت، مکان و پاسخ به گفتمان‌های اصلی و تأثیرگذار امپراتوری اروپا و تجربه‌های بنیادین نوشتاری و گفتاری می‌دانند که سبب شکل‌گیری همه این مفاهیم شده است» (اشکروفت و الآخرون، ۲۰۱۰: ۲۸۶). محمد زفزاف، رمان‌نویس مراکشی، در رمان «المرأة والوردة»، ضمن اشاره به پیامدهای فرآیند استعمار بر جوامع مستعمره و به حاشیه رانده شدن آنان، به مشکلات مهاجرتی می‌پردازد که تحت‌تأثیر نگرش اروپامحوری برای دستیابی به یک زندگی آسوده در آرمان شهری رؤیایی، همچنین جبران حس حقارت و حاشیه‌بودگی به کشوری غربی مهاجرت می‌کند.

ناشناخته‌بودن محمد زفزاف، به‌عنوان یک رمان‌نویس مراکشی میان جامعه ادبی و دانشگاهی ایران، ضرورت انجام چنین پژوهشی را روشن می‌سازد. از این رو، پژوهش حاضر تلاش دارد تا با شیوه توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از نظریات مطرح‌شده در حوزه پسااستعماری، ضمن تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی مؤلفه‌های پسااستعماری در رمان «المرأة والوردة» اثر محمد زفزاف بپردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- در این رمان، فضای سوم چقدر با دیدگاه هومی بابا هم‌گرایی دارد؟
- بحران هویت فرهنگی شخصیت اصلی این داستان چگونه ترسیم شده است؟
- زفزاف برای عبور از پیامدهای پسااستعماری چه راه‌حلی ارائه می‌کند؟

### ۱-۱. پیشینه

پژوهش‌هایی که تاکنون به رمان «المرأة والوردة» پرداخته‌اند، عبارت‌اند از یک کتاب، چند مقاله پژوهشی و پایان‌نامه از کشورهای عربی که به‌ترتیب در زیر می‌آیند:

- التازی در کتاب خود با عنوان السرد فی روایات محمد زفزاف (دار

ضمیر اول شخص (من) استفاده می کند به طور مستقیم و بدون واسطه احساسات و افکارش را بیان می کند، به این ترتیب خواننده بهتر می تواند او را درک کند.

- شافیه و حیا در پایان نامه خود با عنوان «آلیات السرد في الأدب المغربي من خلال روايتي المرأة والوردة لمحمد زفزاف وعطر الدهشة لمحمد الأمين بن الربيع» (جامعة محمد بوضیاف المسیلة، ۲۰۲۲-۲۰۲۱) به بررسی انواع شخصیت ها و مکان های به کاررفته در این دو رمان می پردازند و به وجوه شباهت و تفاوت دو رمان اشاره می کنند.

- عفاف و شیما در پایان نامه خود با عنوان «صورة المرأة في رواية المرأة والوردة لمحمد زفزاف» (جامعة محمد بوضیاف-المسیلة، ۲۰۲۱-۲۰۲۲) می گویند: نویسنده، که تحت تأثیر فرهنگ اروپایی بوده است، نمونه هایی از شخصیت زن اروپایی را در رمان به تصویر می کشد که با آداب و رسوم و پوشش و فرهنگ مردم مراکش بسیار تفاوت دارند. این زنان از آزادی مطلق برخوردارند و به هیچ قیدوبند اخلاقی پای بند نیستند.

با توجه به موارد بالا، باید گفت که تاکنون پژوهشی به بررسی مؤلفه های پسااستعماری در رمان «المرأة والوردة» اثر محمد زفزاف مراکشی اختصاص نیافته است.

## ۲. چهارچوب نظری

درباره مفهوم «پسااستعماری»، گروهی از منتقدان فرهنگی، که آن را به معنای پایان استعمار در نظر می گیرند، بر این باورند که استعمارزدایی در جهان سوم موجب گسستی قاطع از بهره کشی استعماری شده است. گروهی دیگر از منتقدان که پیشوند «پسا» را حاکی از زدودن یا بیرون شدن استعمار نمی دانند، «پسااستعماری» را به معنای آغاز استعمار تعبیر می کنند. طبق نظر این دسته از منتقدان، این اصطلاح قلمرو وسیع فرهنگ های استعمارزدوده و نواستعمارشده ای را پوشش می دهد که پایان دوران امپریالیسم غربی یا، به عبارتی، ازهم پاشی دستگاه سیاسی و اداری استعماری

النشر المغربية، دار البیضاء: ۱۹۸۵)، ضمن بررسی رمان های «أرصفة وجدران»، «المرأة والوردة»، «قبور في الماء» و «الأفعى والبحر»، می گوید: شیوه روایتگری در رمان «المرأة والوردة» به سه شکل است: رویدادهای روزانه همراه با بیان جزئیات، گفت و گوی راوی راجع به خود و تجربه زندگی اش و استفاده از گذشته نامی برای اشاره به رویدادهایی که در گذشته رخ داده است.

- خالدی در مقاله خود با عنوان «النسق السردی بین هامش الذات ومركزية الآخر رواية المرأة والوردة لمحمد زفزاف أنموذجاً» (مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، ش ۱، ۲۰۲۰) می گوید: این رمان تلاطم فرهنگی روشن فکرائی را که از سرزمین خود مهاجرت کرده اند به تصویر کشیده است. در این رمان، تقابل من و دیگری ما را به سمت تقابل زن و مرد، عرب و غیرعرب، باسواد و بی سواد، حکومت و شهروندان و... سوق می دهد؛ تقابلی که هم تراز نیست.

- العمالی در مقاله خود با عنوان «الملح البیکاریسکی في رواية المرأة والوردة لمحمد زفزاف» (المدونة، ش ۱، ۲۰۲۳) با اشاره به برخورداری رمان از مؤلفه هایی چون سبک شبه زندگی نامه، زبان طنز و تمسخر، فقر و نداری، سفر و جابه جایی، زندگی خانه بدوشی، تمرد از واقعیت و فلسفه پوچی و... می گوید که این رمان از نوع رندنامه (بیکاریسک) است.

- لشهب و مقدیش در پایان نامه خود با عنوان «البنية السردية في رواية المرأة والوردة لمحمد زفزاف أنموذجاً» (جامعة محمد الصديق بن يحيى- جیبل، ۲۰۱۹-۲۰۲۰) می گویند: این رمان بیانگر کشمکش من و دیگری است. راوی داستان شخصیت محوری داستان است و سایر شخصیت ها در رابطه با او تعریف می شوند. مکان در این رمان، که شامل مکان های باز و سر بسته می شود، بسیار دقیق توصیف شده است. زمان در این داستان سیر خطی ندارد و از تکنیک زمان پریشی بهره مند شده است.

- فایزه و همکاران در پایان نامه خود با عنوان «شخصية البطل في رواية المرأة والوردة لمحمد زفزاف» (جامعة آکلي محند أولحاج- البويرة، ۲۰۲۰-۲۰۱۹) می گویند: در این داستان، قهرمان (محمد) که از

رمان‌نویس برتر عربی اهدا می‌گردد.

#### ۴. بررسی مؤلفه‌های پسااستعماری در رمان *المرأة*

##### *والوردة*

شخصیت اصلی این رمان جوانی مراکشی از اهالی کازابلانکا به نام محمد است. این جوان به‌عنوان نویسنده‌ای روشن‌فکر، که در وطن خود با انواع محرومیت و فقر و بیکاری دست‌وپنجه نرم کرده است، در همان ابتدای داستان با دوستی هم‌صحبت می‌شود که از طریق قاچاق ماری‌جوآنا در اتریش روزگار می‌گذرانند. دوست محمد مزایای اروپا را در مقابل کاستی‌ها و تبعیض‌هایی که در وطن دیده است برمی‌شمارد و محمد را برای مهاجرت ترغیب می‌کند. سرانجام محمد در جست‌وجوی مکانی برای جبران تمام محرومیت‌هایی که در وطن چشیده بود به اسپانیا مهاجرت می‌کند. او پس از مهاجرت احساس رهایی و آزادی می‌کند. محمد در آنجا با دختری دانمارکی به نام سوزی آشنا می‌شود و به دور از هرگونه قیدوبندی بارها روابط جنسی میان این دو نفر شکل می‌گیرد که در پایان داستان به حسی عاشقانه تبدیل می‌شود. در این میان، گاهی محمد دوران کودکی، خانه پدری و طعم فقر را به یاد می‌آورد. محمد در این سفر با دو خلاف‌کار فرانسوی به نام جرج و آلن آشنا می‌شود و با آنها برای قاچاق ماری‌جوآنا هم‌دست می‌شود. محمد، به‌عنوان مهاجری تازه‌وارد در غربت، حس می‌کند تمام ریسمان‌هایی که او را به وطن و هویت فرهنگی‌اش متصل می‌کرد از هم باز شده است. به‌این‌ترتیب، او در کشور جدید به جوانی لاابالی تبدیل می‌شود. جوان مراکشی در لابه‌لای داستان درگیر توهمات می‌شود؛ دادگاه خیالی برای خود ترتیب می‌دهد و خود را محاکمه می‌کند یا در جلسه خیالی دیگری با خواهرش بحث می‌کند. در انتهای داستان، محمد برای نجات از این توهمات بیمارگونه تصمیم می‌گیرد به وطن برگردد، اما پیش از بازگشت کارت پستالی تهیه می‌کند و پشت آن برای سوزی می‌نویسد که او را دوست دارد، دانمارک را دوست دارد و همیشه منتظر است تا سوزی بیاید و او را نجات دهد. در

و ورود به دوران دیگر را شاهد بوده است؛ دورانی که می‌توان آن را امپریالیسم جدیدی انگاشت که آن فرهنگ‌ها را، در جهت منافع اقتصادی و سرمایه‌داری متأخر خود، ساماندهی می‌کند (پین، ۱۳۸۲: ۶۷۳). گفتنی است که دیدگاه دوم مبنای پژوهش حاضر را شکل می‌دهد.

از نگاه نظریه‌پردازان پسااستعماری، مباحثی چون پرداختن به سرکوب استعماری و نواستعماری، مقاومت در برابر استعمار، هویت استعمارگر و استعمارشده، الگوهای تعامل بین این هویت‌ها، مهاجرت پسااستعماری به کلان‌شهرها، تبادل فرهنگی میان استعمارگر و استعمارشده، دورگه‌شدن هردو فرهنگ و... موضوعات اصلی متون پسااستعماری را تشکیل می‌دهد و مفاهیمی چون شرق‌شناسی، اروپامحوری، نژاد، دیگری، مرکز و حاشیه، جنسیت، فرودست، دورگه‌بودگی، زبان و تقلید مفاهیم بنیادی شمرده می‌شود (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۵۲).

#### ۳. نگاهی به زندگی محمد زفزاف

محمد زفزاف (۱۹۴۵-۲۰۰۱م)، از مشهورترین داستان‌نویسان مراکشی در دنیای عرب است که در شهر سوق الأربعاء مراکش به دنیا آمد. او در پنج سالگی پدرش را از دست داد و دوران کودکی سختی را پشت سر گذاشت. زفزاف پس از گذراندن دوران تحصیل به شهر کازابلانکا رفت تا در آنجا، ضمن آشنایی با ادريس خوری و محمد شکری، فرصتی برای نوشتن پیدا کند. زفزاف در ۱۹۶۸ به کانون نویسندگان مراکش پیوست و در ۱۹۷۲ نخستین رمان خود را با عنوان «المرأة والوردة» چاپ کرد. از دیگر آثار او می‌توان به «أرصفة وجدان» (۱۹۷۴)، «قبور في الماء» (۱۹۷۸)، «الأفعي والبحر» (۱۹۷۹)، «بيضة الديك» (۱۹۸۴) اشاره کرد. سرانجام زفزاف در ۵۶ سالگی بر اثر بیماری سرطان از دنیا رفت. برای گرامی‌داشت یاد این نویسنده، جایزه‌ای ادبی به نام «محمد زفزاف» مقرر گشت که از ۲۰۰۲، هر سه سال یک‌بار، طی جشنواره فرهنگی بین‌المللی «أصيلة<sup>(۱)</sup>»، که در مراکش برگزار می‌شود، به

ادامه به بررسی و تحلیل مؤلفه‌های پسااستعماری در این رمان پرداخته می‌شود:

#### ۴-۱. خود و دیگری

یکی از مفاهیم برجسته در مطالعات پسااستعماری مفهوم خود و دیگری است. از نگاه ادوارد سعید، شرق‌شناسی به‌عنوان مجموعه‌ای از دانش و نظام بازنمود، توانست شرق را همچون «دیگری تمدنی» خاموش اروپا تصویر کند (Said, 1985: 2). گفتمان شرق‌شناسی، از طریق شرق‌نمایی، غرب را می‌آفریند و با ورود روکردادن غرب و شرق تقابلی دوتایی را رقم می‌زند. در این تقابل، غرب به‌مثابه خود و شرق به‌مثابه دیگری تعریف می‌شود. مکاریک در توضیح تقابل خود و دیگری می‌گوید: «این تقابل مبتنی بر این فرض است که، در دل تجربه شخصی، خودی ذهنی وجود دارد که هر چیزی را، به‌مثابه دیگری، از خودبیگانه می‌سازد. این تقابل گاه با اصطلاحات متفاوتی مانند مرکز و حاشیه، همچنین غالب و سرکوب‌شده بیان می‌شود» (مکاریک: ۱۳۹۳، ۱۱۲).

در آغاز رمان، دوست محمد آشکارا به این تقابل اشاره می‌کند و با لحنی انتقادی از برتری نژاد اروپایی (استعمارگر) حتی در خاک مراکش، که روزی تحت استعمار فرانسه و اسپانیا بود، سخن می‌گوید: «بطرودنا من المقاهي والمراقص. بترك البواب أو النادل الباب مشرعاً في وجه الزبون الأروبي بينما يقف في وجهك أنت ولا يقول «ممنوع» ولكنه يقول بأدب «معدرة. محجوز». وهكذا فلا مكان لك أو لي في هذه المدينة الكبيرة إلا إذا كنت ذات بشرة بيضاء وتكلم الفرنسي بطلاقة الباریسین<sup>(۲)</sup>» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۷). در اینجا زفزاف، ضمن اشاره به اروپامداری مردم بومی به این نکته می‌پردازد که استعمارزده (دیگری) از دریچه نگاه استعمارگر به خویش می‌نگرد و تصویری را که استعمارگر ارائه کرده است می‌پذیرد تا جایی که، در جامعه شرقی، این استعمارگر است که می‌تواند از احترام برخوردار شود و مردم بومی (استعمارزده) چون از نظر رنگ پوست (نژاد) و زبان (فرهنگ) شبیه استعمارگر نیستند،

حتی حق برخورداری از حقوق عادی شهروندی را نیز ندارند. فرانتس فانون، فیلسوف و روان‌پزشک فرانسوی، که رویکردی ضداستعماری دارد، تأکید می‌کند که «سفیدی» در زبان فرانسه به نماد عدالت، حقیقت و بکارت تبدیل شده و به معنی متمدن، مدرن و انسان است (فانون، ۲۰۰۴: ۱۸۰) و «سیاهی»، که در مقابل آن قرار دارد، در ضمیر ناخودآگاه جمعی برابر است با زشتی، گناه، تاریکی و ضداخلاق (همان: ۱۹۲). با توجه به این بازنمایی استعمارگر از سفیدی و سیاهی، حس حقارت به‌تدریج در وجود استعمارزده درونی می‌شود و در سطح جامعه و حکومت بروز پیدا می‌کند. در این مثال، زفزاف نشان می‌دهد که هر چقدر مردم بومی بهتر به زبان فرانسوی (زبان استعمارگر) صحبت کنند، به همان میزان بیش‌تر به سفیدبودن و به‌عبارتی به انسان‌بودن نزدیک می‌شوند و حق برخورداری از رفاه را به دست می‌آورند.

مک لارن، استاد دانشگاه کالیفرنیا، «اروپامداری» را نوعی «ارباب سفید» می‌نامد (McLare, 1994: 55)، وحشی که بر مبنای تعارض‌های دو سویه عمل می‌کند: سفید و سیاه، خوب و بد، به‌هنجار و منحرف... چنین تفاوت‌هایی باید، در اصل، تفاوت‌های سیاسی تلقی شوند و نه صرفاً تفاوت‌های صوری، زبانی و فرهنگی، زیرا این تفاوت‌ها قبل از هر چیز تفاوت در مناسبات قدرت است (شایگان، ۱۳۹۹: ۸۷). فانون برای نجات از گرداب اروپامداری می‌گوید: تا زمانی که آگاهی اجتماعی نوکرانه بومیان از میان نرود، نمی‌توان به آزادی دست یافت (بروجردی، ۱۳۹۶: ۳۲). به‌عبارتی دیگر تا زمانی که بومیان استعمارزده، در درون خود، این کلیشه‌های تقابلی را نشکنند، سلطه استعماری ادامه دارد.

مشخص است در این جامعه، «دیگری»، که در مرتبه پایین‌تری نسبت به استعمارگر قرار دارد، احترام شایسته یک انسان را دریافت نمی‌کند، مثلاً دوست محمد برای توصیف وضعیت زندگی خود در مراکش (شرق) می‌گوید: «هنا أشعر بأن إنسانیتی مفقودة<sup>(۳)</sup>» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۸)، اما، در مقابل، هنگام توصیف وضعیت زندگی خود در آمستردام (غرب) می‌گوید: «لکنی أعیش

پژوهشنامه نقد ادب عربی، س ۱۵، ش ۲ (پیاپی ۲۹)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ش

در دل خود: «وافقت دون أدنی معارضة»<sup>(۵)</sup> (زراف، ۲۰۰۷: ۴۷) به دنبال جرج می‌رود. حتی جمله «صدمت بعض الأحجار الصغيرة النائثة دون أن أراها»<sup>(۶)</sup> (همان: ۴۶) به گویاترین شکل نشان می‌دهد که محمد (استعمارزده) بدون اینکه نسبت به خطرات و مشکلات احتمالی در مسیر توجهی داشته باشد، چشم‌پسته از جرج (استعمارگر) پیروی (تقلید) می‌کند.

محمد در توصیف جرج، علاوه بر اینکه به بازوی خال کوبی شده او در زندان اشاره می‌کند، از مهارت بالای او در سرقت صحبت می‌کند و او را عقل کل و بالادست خودش می‌داند: «إنه خبير في السرقة. حتى أنني أصبحت أسمىه الرئيس فيما بعد. كان رئيساً حقاً. يفترق عنا وجيوبه فارغة... صدقتُ له قدرة خارقة على كسب المال. إنه مثل الطيور «تخرج شما لتعود بطانا». لا شيء في جيبه. ولكن بركة المسيح تملأه بالقطع النقدية من فئات متنوعة ومختلفة»<sup>(۷)</sup> (زراف، ۲۰۰۷: ۵۲-۵۳). در مقابل، محمد خودش را این‌طور توصیف می‌کند: «فأنا لست خبيراً، ولم أضع وشماً على ذراعي في السجن»<sup>(۸)</sup> (همان: ۱۲۳). در اینجا جرج (استعمارگر)، که از طریق سرقت و تیغ‌زدن دخترها (فرودستان) روزگارش را می‌گذراند، در چشم محمد (استعمارزده) به‌عنوان فردی ماهر و عاقل بازنمایی شده که می‌تواند به راحتی گلیم خودش را از آب بیرون بکشد، اما محمد، که شرقی‌بودن (فرودستی) خود را پذیرفته و آن را به شکل یک ویژگی ماهیتی درونی کرده، گمان می‌کند چون شرقی است، پس از این توانمندی محروم است و از عهده زندگی خودش بر نمی‌آید.

إمه سِرر، شاعر فرانسوی‌زبان اهل مارتینیک، در بیان ویژگی‌های استعمار می‌گوید: «استعمار معادله‌ای نادرست و ریاکارانه است که در آن آیین مسیح با تمدن برابر دانسته می‌شود...» (Cesaire, 1994: 172). همچنین، به گمان عالم مسیحیت، اسلام به‌عنوان وجه ظلمانی اروپا شمرده می‌شود (سردار، ۱۳۸۶: ۲۶). در مثال بالا، اشاره به حدیثی که از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند (ترمذی، ۱۹۷۵، ج ۴: ۵۷۳) - اگر به راستی به خداوند توکل

کإنسان علی الأقل<sup>(۴)</sup>» (همان: ۱۱). در ادامه، دوست محمد از بدرفتاری افراد پلیس با مردم مراکش انتقاد می‌کند و آنها را افرادی بی‌سواد و نادان خطاب می‌کند که از شترچرانی در بادیه به اینجا رسیده‌اند و حال به جای لگزدن به شتر به پهلوی مردم لگد می‌زنند (همان: ۷-۸). می‌دانیم که مردم کشورهای تحت‌استعمار، از نگاه استعمارگر، بیش‌تر شبه‌انسان یا پست‌تر از انسان بازنمایی شده‌اند. در حقیقت، استعمارگر خودش را به‌عنوان خودِ متمدن و مردم بومی استعمارزده را به‌عنوان دیگری وحشی قلمداد می‌کند. در اینجا نیز پلیس (حکومت مراکش) با درونی‌ساختن همین بازنمایی غربی‌ها با مردم بومی همچون حیوان برخورد می‌کند که این مطلب جلوه‌ای دیگر از پذیرش تقابل خود و دیگری از سوی استعمارزده شمرده می‌شود.

آلبر ممی، نویسنده تونسی-فرانسوی، می‌گوید: استعمارزده، برای رسیدن به وضعیتی بهتر، ناخودآگاه به جلدی دیگر می‌رود. در این شرایط استعمارگر، که با وجود پای مال کردن حقوق استعمارزده به ثروت، افتخار و اقتدار رسیده است، برای استعمارزده به الگویی تمام و کمال تبدیل می‌شود. از این‌رو، استعمارزده تلاش می‌کند تا با تقلید از استعمارگر به او شباهت پیدا کند، اما با گذشت زمان متوجه می‌شود که جامعه استعماری همواره او را در رتبه تحقیرآمیز استعمارزده جای می‌دهد و او با پذیرش ارزش‌های استعماری فقط حکم محکومیت خود را به جان خریده است. در این وضعیت استعمارزده نه تنها از امکانات جامعه استعمارگر برخوردار نمی‌شود، بلکه کم‌کم در مناسبات آن حل می‌شود. استعمارگر بابت تقلید ناشیانه استعمارزده را تمسخر می‌کند. به این ترتیب، استعمارزده ضد دیگری و عملکرد خود عصبان می‌کند. سرانجام بازگشت به خود و طرد استعمارگر جایگزین روی آوردن به استعمارگر و طرد خویش‌نمی‌شود (ممی، ۱۳۵۱: ۸-۱۵۵). زراف در بخشی از داستان به تبعیت بی‌چون و چرای محمد از حرف‌های جرج اشاره می‌کند. هنگامی که جرج از محمد می‌خواهد تا کنارش بنشیند یا با او همراه شود و به پلاژ بروند، محمد که قصد رفتن به کافه را داشته با گفتن این جمله

کنید، او روزی شما را می‌رساند، همان‌طور که روزی پرنده را به او می‌رساند، یعنی صبح با شکم خالی بیرون می‌روید و هنگام شام با شکم سیر بازمی‌گردید- به‌عنوان یک تفکر و باور شرقی و قراردادن آن در کنار عبارت «برکت مسیح» به‌عنوان یک تفکر و باور غربی نشان می‌دهد که، برخلاف نگاه استعماری، این دو دین در تقابل و ضدیت با یکدیگر نیستند. با این حال، نویسنده در نهایت برای اشاره به نفوذ ذهنیت اروپامداری در افکار شخصیت اصلی داستان (محمد) از زبان او «برکت مسیح» را عامل رسیدن به پول (موفقیت و قدرت) قلمداد می‌کند؛ گویی تنها راه رسیدن به موفقیت پیروی از مسیحیت (تقلید از اروپا و اروپامداری) است.

به این ترتیب، برای محمد تبعیت از جرج منطقی جلوه می‌کند، اما نگاه جرج و آن به محمد چگونه است؟ وقتی محمد با نقشه سرقت کیف یک دختر مخالفت می‌کند، جرج به او می‌گوید: «أنت لا تصلح لنا إذن. ماذا نأكل وبأی شيء نذهب إلى المرقص ونجلس في المقهى... نحن من الإمام والعربي من...»<sup>(۹)</sup> (زفزاف، ۲۰۰۷: ۵۰) و هنگامی که محمد اعتراض می‌کند: «خیال می‌کنی من ابله‌ام؟» (همان) آن در پاسخ می‌گوید: «إنك أكثر من أبله. وماذا يفعل العرب الذين في باريس؟»<sup>(۱۰)</sup> (همان) یا در جایی دیگر وقتی جرج از محمد می‌پرسد که می‌خواهد چه کار کند: اینجا می‌ماند یا با آن دو همراه می‌شود؟ محمد چند بار می‌گوید: «نمی‌دانم» (همان: ۸۹) و جرج در پاسخ به او می‌گوید: «أنت أجهل من تلميذ بليد. ابق هنا»<sup>(۱۱)</sup> (همان). فانون چندین مرحله را در فرآیند انسانیت‌زدایی از مردم استعمارزده شناسایی کرده است: کودک‌انگاری، تحقیر، بی‌اعتمادی، استهزاء، محروم‌سازی، نادیده‌گرفتن، و وجه‌المصالحه ساختن و خشونت. با این حال، تمام‌عیارترین شکل سرکوب از منظر فانون عبارت است از وادار کردن سرشت بشری به پذیرش شیء‌شدگی خویش (خلیلی، ۱۳۹۳: ۵۱). به تمسخرگرفتن محمد و رفتار تحقیرآمیز جرج و آن نسبت به او به همان فرآیند انسانیت‌زدایی اشاره دارد و ترسیم نگاه استعمارگر (غرب و خود) به استعمارزده (شرق و دیگری) است.

جرج محمد را به‌عنوان عرب خطاب می‌کند و به اسم و هویت متمایز او اشاره‌ای نمی‌کند. این مطلب یادآور فرآیند دیگری‌سازی است. در این فرآیند، فرادست (جرج) تلاشی برای شناختن دیگری (محمد) نمی‌کند و همه مردم بومی را در یک گروه (عرب) قرار می‌دهد. به قول ادوارد سعید، این همان شگرد کلیشه‌سازی (بر ساختن تصویرهای قالبی) از سوی امپریالیست است که بدون توجه به هویت فردی استعمارزندگان آنان را تنها در زمره دیگری طبقه‌بندی می‌کند و طبق همان نگرش با آنان رفتار می‌کند (فرهمندفر و عزیزاده، ۱۳۹۸: ۲۵۵).

#### ۴-۲. آمیختگی فرهنگی

به باور هومی بابا، به‌عنوان بنیان‌گذار نظریه آمیختگی فرهنگی (Cultural hybridity)، بنیان ارتباط استعمارگر و استعمارزده بر وابستگی متقابل بنا شده است. در این شرایط، شکل صحیح مقاومت از نگاه بابا مقاومتی است که موجب بازگشت به وضعیت پیش از برخورد فرهنگ‌ها نشود. ابزار رسیدن به چنین مقاومتی قرارگرفتن در شرایط بی‌خانمانی فرهنگی یا شرایط ابتکارهای فراقلمروی و بین‌فرهنگی است. بی‌خانمانی فرهنگی محصول جابه‌جایی است. در جابه‌جایی، مرزهای میان خانه و جهان درهم ادغام می‌شود (بابا، ۲۰۰۴: ۱۴)؛ فضای خصوصی و فضای جمعی، گذشته و حال، بُعد روانی و اجتماعی درهم آمیخته می‌شود و واقعیتی بینابینی، آستانه‌ای یا درهم‌آمیخته شکل می‌گیرد که تقسیم‌بندی‌های دو قطبی را... زیر سؤال می‌برد (همان: ۱۳)، سرانجام هویت درهم‌آمیخته تقارن و دوگانگی بین خود و دیگری را فرومی‌ریزد (همان: ۱۱۶). بابا می‌گوید تقابل‌های بر ساخته از شرق و غرب و سیاه و سفید رنگ باخته‌اند. او با طرح پیوند خوردگی ناشی از تقلید و غربت‌نشینی در حوزه تصادم فرهنگ‌ها و هویت‌ها ایده سیالیت و تفاوت فرهنگ‌ها را ارائه می‌کند که در آن مرزبندی سنتی میان فرهنگ‌ها برداشته شده و تعامل میان فرهنگ‌ها حاکم است. طبق ایده او، تمام هویت‌هایی که در بستر تاریخ حاشیه‌نشین



حرکات اشاره‌ای برای برقراری ارتباط محمد را به یاد ارتباط برقرارکردن میمون‌ها (انسان‌های اولیه) می‌اندازد؛ یعنی زمانی که فرادست و فرودستی مطرح نبود و همه در یک سطح قرار داشتند. با توجه به این مطلب درمی‌یابیم که زفاف، همانند بابا، شرط شکل‌گیری فضای سوم را حضور هم‌زمان تفاوت‌ها در یک سطح می‌داند.

محمد در توصیف صدهایی که کنار ساحل می‌شنود، می‌گوید: «كانت لغتهم في الغالب الإنجليزية أو العربية. فإما إنجليزي يحاول أن يتحدث العربية، وإما عربي يحاول أن يتحدث الإنجليزية. والعربية والإنجلو-عربية»<sup>(۱۷)</sup> (زفاف، ۲۰۰۷: ۱۲۵). اگر، در اینجا، زبان انگلیسی را به‌عنوان نماینده زبان‌های کشورهای غربی (استعمارگر) در نظر بگیریم و زبان عربی را نماینده زبان‌های کشورهای شرقی (استعمارزده) می‌توان گفت که طرفین فرآیند استعمار تلاش دارند تا با تقلید از زبان طرف مقابل فضای سومی را بیافرینند که تعامل و ارتباط در آن شکل بگیرد. استفاده از زبان ترکیبی انگلیسی-عربی که نه کاملاً انگلیسی است و نه کاملاً عربی به همین مطلب اشاره دارد. محمد در ساحل از شنیدن صدای مردان و زنان به‌طور برابر سخن می‌گوید: «الرجال والنساء، والنساء والرجال»<sup>(۱۸)</sup> (همان: ۸۴). در کنار این ساحل امن (فضای سوم)، نغمه چند صدایی آشکارا به گوش می‌رسد. غربی و شرقی، مرد و زن همگی سخن می‌گویند. اینجا نظام مردسالاری حاکم نیست. در این میان، محمد نیز درباره احساس خود از حضور در ساحل می‌گوید: «شعرت أنني واحد منهم في هذه اللحظة بالذات. شعور لم يكن عندي أبداً في السابق... كل واحد مثلي مهاجر، سائح، أو لص. أنا مهاجر»<sup>(۱۹)</sup> (همان: ۸۴).

در چنین فضایی تقابل‌های برساخته غرب همچون خود و دیگری، غرب و شرق، مرد و زن و... رنگ می‌بازد و محمد خود را در فضایی بینابینی می‌بیند. او در درونش حس می‌کند که یک دیگری فرودست تلقی نمی‌شود، با او مانند شیء برخورد نمی‌شود و سایرین او را انسانی همانند سایر انسان‌ها می‌بینند. درحقیقت،

شده‌اند، جایگاه خود را پیدا کرده‌اند و دیگر چیزی به نام فرهنگ غالب و مغلوب معنایی ندارد (مورگیلیرت، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴). به باور هومی بابا، هویت التقاطی و بینابینی مهاجر او را در فضایی موسوم به «فضای سوم» قرار می‌دهد. به بیان ساده‌تر، تماس میان استعمارگر و استعمارزده موجب تماس دو فضای کاملاً متفاوت با یکدیگر می‌شود؛ یکی فضای استعمارزده که شامل دین، فرهنگ، زبان، تاریخ و... وی است و دیگری فضایی که استعمارگر با خود می‌آورد. بر اثر تلاقی این دو فضا، فضای سوم شکل می‌گیرد (العارف، ۲۰۱۵: ۱۶۶).

در رمان «المرأة والوردة»، زفاف وضعیت ساحل اسپانیا را، به‌عنوان یک کشور غربی و مهاجرپذیر، مشابه مفهوم فضای سوم هومی بابا به تصویر می‌کشد. در این ساحل، نمادهای فرهنگ‌های گوناگون، در یک سطح، کنار هم و به‌طور هم‌زمان قابل مشاهده است. از مجسمه دون کیشوت و لباس گاوبازی نوازندگان گرفته، که به‌عنوان نماد فرهنگی اسپانیا تلقی می‌شوند، تا خواننده سوئیسی، که ترانه‌های محلی آمریکایی را به‌خوبی می‌خواند: «رأينا تمثال دون كيخوتي مصنوعاً من الأبنوس»<sup>(۱۲)</sup> (زفاف، ۲۰۰۷: ۲۶)، «برز ثلاثة شبان بالآت موسيقية شعبية وفي ثياب لمصارعى الثيران»<sup>(۱۳)</sup> (همان: ۲۷) و «سويسرية... تغني جميع الأغاني الأمريكية الشعبية»<sup>(۱۴)</sup> (همان: ۶۱). روشن است که در این تصویر از فرهنگ غالب و مغلوب خبری نیست. محمد وضعیت ساحل و مسافران رنگارنگش را این‌طور توصیف می‌کند: «تسمع جميع اللغات بالقرب منك ولا تميز أية لغة هي. فالحركات الميمية هي السبيل إلى التعارف»<sup>(۱۵)</sup> (همان: ۱۶). مردم از گوشه و کنار دنیا به این ساحل می‌آیند. مسافران در ساحل هر یک زبان و فرهنگ خاص خود را دارند، اما برای اینکه بتوانند به‌سادگی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، ناگزیر از حرکات اشاره‌ای استفاده می‌کنند که درک آن برای همه انسان‌ها میسر است: «تخيلت أن كل الناس الآن قروء لأنهم لا يستطيعون أن يفهموا بعضهم البعض إلا بالحركات»<sup>(۱۶)</sup> (زفاف، ۲۰۰۷: ۸۵-۸۶). صحنه استفاده مسافران از

محمد در این فضا به هویت جدیدی می‌رسد؛ هویتی که به قول داریوش شایگان، فیلسوف و نظریه‌پرداز نوگرای ایرانی: «میان دو حد افراطی اروپامداری و هویت‌های قومی و ملی قرار دارد. نوعی آگاهی دورگه است که گذار از یک سطح واقعیت به سطحی دیگر را امکان‌پذیر می‌سازد» (شایگان، ۱۳۹۹: ۱۰۵). از نظر بابا، رسیدن به چنین وضعیتی در گرو تفکر دیالکتیکی است که دیگری را رد یا انکار نمی‌کند (بابا، ۲۰۰۴: ۱۴۵). بابا می‌گوید: راه حل تفاوت‌های فرهنگی جوامع مختلف در نظریه‌های نسبی‌گرایی یا جمع‌گرایی نیست، بلکه در آفرینش فرهنگی آمیخته است (همان: ۳۹). به عبارتی دیگر، راه‌هایی از اختلافات فرهنگی در آفرینش فرهنگی درهم‌آمیخته نهفته است.

#### ۳-۴. اسکیزوفرنی فرهنگی (بحران هویت فرهنگی)

هومو بابا می‌گوید که استعمارشدگان پیوسته معانی فرهنگی استعمارگران را دگرگون می‌کنند. زمانی که استعمارگر و استعمارشده کنار هم باشند، بحث و جدل بر سر معانی فرهنگی آغاز می‌شود، یعنی هویت هر یک به دیگری وابسته است و این هویت‌ها هنگام ارتباط مستقیم ساختارمند می‌شوند (عضدانلو، ۱۴۰۰: ۳۱۶). به باور شایگان، اسکیزوفرنی فرهنگی مربوط به حوزه بینابین و هویت‌های مرزی است. اگر انسان امروز نتواند به سلامت از شکاف‌ها و گسست‌های موجود در موقعیت بینابینی عبور کند، چه بسا آگاهی‌های سرچشمه‌گرفته از هویت‌های گوناگون و غالباً ناسازگار منجر به روان‌پریشی، آشفتگی ذهنی، عدم تعادل قوای دماغی، حتی اسکیزوفرنی فرهنگی در او شود (شایگان ۱۳۹۹: ۱۸۵-۱۸۶). مفهوم اسکیزوفرنی (Schizophrenia)، که از ترکیب دو واژه یونانی (shizein) به معنای گسستن و (phrenos) به معنی اندیشه تشکیل شده است، به یکپارچه‌نبودن ذهن بیمار اشاره دارد و ویژگی اصلی آن عدم ارتباط میان کنش‌های ذهنی، گسیختگی، توهم و نابه‌هنجاری در رفتار است (استالی و بولوک، ۱۳۶۹: ۸۱). به‌طور کلی، فردی که دچار این وضعیت می‌شود از اختلال‌های

شدید روانی رنج می‌برد که با بریدن از واقعیت، هذیان‌گویی، توهم (اغلب توهم شنیداری)، خُلق نامناسب و رفتار آشفته همراه است. در این رمان نیز، همانند بسیاری از رمان‌های پسااستعماری دیگر، بحران هویت فرهنگی در قالب حالاتی از آشفتگی ذهنی، فرورفتن در لاک خود و اسکیزوفرنی برای شخصیت مهاجر (استعمارزده) مشاهده می‌شود، مانند شخصیت محمد که بسیاری از نشانه‌های اسکیزوفرنی را از خود بروز می‌دهد.

در بخشی از داستان، محمد در حالت توهم می‌بیند که با زنی فربه هم صحبت می‌شود. او این زن را، که مشغول هرس گل‌های جلوی خانه خودش است، به سوزی و گل‌ها را به فرزندانش تعبیر می‌کند. پس از اینکه زن از هویت محمد می‌پرسد، وی پاسخ می‌دهد: «رجل، إنسان. لكن أحاول أن أصير إلهاً. هل هذا ممكن؟» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۷۴) و زن می‌گوید: «إن الألهة شيء صعب وعسير على أمثالك.... الألهة تتحول إلى شيء بينما الأشياء لا تتحول إلى آلهة» (همان: ۲۱). با توجه به دیدگاه هگل در باره دیالکتیک خدایگان و بنده (ن.ک. هگل، ۱۳۵۴: ۱-۵) در این متن، مقصود از «خدا» همان استعمارگر است. فانون می‌گوید: «به چشم سیاه‌پوست، انسان سفید فقط دیگری نیست، بلکه ارباب واقعی یا خیالی نیز هست» (فانون، ۲۰۰۴: ۱۳۸). از نگاه سیاه‌پوست (استعمارزده)، دیگری سفید (استعمارگر) تعریف‌کننده تمام چیزهایی است که او آرزویش را دارد.

زن فربه (سوزی) صراحتاً به محمد می‌گوید که خداشدن (رسیدن به جایگاه استعمارگر) برای امثال محمد (استعمارزدگان) امری ناشدنی است. بنابراین، از نگاه استعمارگر، استعمارزده هر چقدر هم که از استعمارگر تقلید کند، باز هم نمی‌تواند با او برابر شود. به عبارتی دیگر، از نگاه استعمارگر، استعمارزده هیچ‌گاه به درجه انسان نمی‌رسد، او نهایتاً می‌تواند به درجه شبه‌انسان نائل شود. فانون می‌گوید: «سیاه‌پوست می‌خواهد مانند ارباب باشد. بنابراین او کمتر از برده هگلی استقلال دارد. در پارادایم هگل، برده از ارباب روی برمی‌گرداند و به ابژه روی می‌آورد، اما در اینجا برده به

می‌دهد که طی آن استعمار با دور ساختن انسان از صفات انسانی او را به شیء تبدیل می‌کند. امه سزر نیز استعمار را فرآیند شیء کردن می‌داند (Cesaire, 1994: 180). اهمیت ندادن شرقی‌ها به گل یادآور شرق‌نمایی غرب است. به بیانی دیگر، از نگاه غرب، یک شرقی فاقد احساسات و عواطف انسانی (ویژگی‌های انسانی) است. بیان این مطلب از زبان محمد نشان‌دهنده درونی شدن همین بازنمایی است. علاقه ملت شرقی به شلاق و ارباب (استعمارگر)، تصویری از درونی شدن میل به استعمارگر و بردگی برای اوست.

در ادامه، زن فریه با شنیدن پاسخ محمد انتخاب دیگری پیش روی او می‌گذارد و می‌گوید که نمی‌تواند گل بشود؛ او تنها می‌تواند به یک شیر درنده یا به یک شوهر تبدیل شود. محمد می‌بیند که با این بدن نحیف و جسارت نداشته‌اش نمی‌تواند شیر درنده شود، برای همین شوهر شدن را انتخاب می‌کند و سرانجام در توهم خود با زن فریه آمیزش می‌کند. باید گفت که این آمیزش تداعی‌گر عقده ادیب استعمارزده است. به قول فانون، در این حالت، استعمارزده خیال می‌کند که با برقراری چنین رابطه‌ای با زنی غربی به شأن و مرتبه انسان غربی دست می‌یابد (عضدانلو، ۱۴۰۰: ۱۳۸). همچنین این آمیزش نماد ورود محمد به مرحله دورگه شدن و یافتن هویت جدید نیز هست.

در بخشی دیگری از داستان، محمد، همان‌طور که در ساحل پشت میزی چتردار نشسته، قهوه‌ای سفارش می‌دهد. در همین هنگام عینک فروش دوره‌گردی از راه می‌رسد و محمد از او عینکی آفتابی می‌خرد. او پس از دیدن رنگ بدن خود از پشت عینک آفتابی حس می‌کند که دیگر از رنگ بدنش بیزار نیست. پس از آن، محمد روی صندلی لم می‌دهد. حالا فنجان قهوه‌ای که سفارش داده بود روی میز است. محمد احساسش را از دیدن این صحنه چنین بیان می‌کند: «شعرت بسعادة حقیقیة. کانت عدن أمامي جاهزة حاضرة في فنجان القهوة... رأيت عدن فوق الالورقة التي تلف قطع السكر المتبقية. قرأت على الورقة «قهوة ديبوا». ثم تحولت الكتابة إلى شيء آخر: «قهوة عدن» ثم «عدن ديبوا» ثم «عدن عدن» ثم

ار باب روی می‌آورد و دست از ابژه می‌شوید» (همان: ۲۲۱). از همین جا، نژادپرستی وارد فرآیند استعمار می‌شود. محمد خودش را انسان می‌داند، اما زن فریه حتی در کلامش نمی‌گوید: «برای انسان‌هایی که مثل تو هستند»، بلکه می‌گوید: «برای امثال تو». همین تعبیر زن فریه دیدگاه استعمارگر را روشن می‌کند که هیچ مقام انسانی برای استعمارزده قائل نیست. در جمله بعدی که زن فریه می‌گوید: «خدایان شیء می‌شوند، اما اشیاء خدا نمی‌شوند»، مفهوم شیء‌شدگی استعمارزده آشکارا دیده می‌شود.

زن فریه، که خود را سوزی معرفی می‌کند، می‌گوید دانمارکی (غربی) است و برای نجات محمد آمده است. این زن به محمد می‌گوید که باید چیز دیگری بخواهی، مثلاً به یک گل تبدیل شوی یا شوهر من شوی. محمد (در عالم توهم) برای انتخاب می‌اندیشد. او می‌داند که این زن می‌تواند وی را از دام توهمات اسکیزوفرنی نجات دهد (زفاز، ۲۰۰۷: ۷۴-۷۵). این آزادی انتخاب برای محمد یادآور نگاه سارتر و فلاسفه اگزیستانسیالیسم است. آنها بر این باورند که انسان، برحسب علاقه و انتخاب خود، ماهیتش را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۱۶۴). در اینجا نیز محمد انسانی است که آزادی انتخاب دارد. او می‌تواند با انتخاب خود ماهیتش را شکل دهد. از نگاه سارتر، انسان در برابر خدا تبدیل به شیء می‌شود و آزادی خود را از دست می‌دهد، از این رو، انسان باید برای حفظ آزادی در مقابل خدا بایستد (Sartre, 1957: 263). دیدیم که زفاز، در متن بالا، خدا را استعاره‌ای برای استعمارگر آورده بود، بنابراین، با توجه به دیدگاه سارتر، محمد (استعمارزده) برای حفظ آزادی خود باید در برابر خدا (استعمارگر) بایستد و به ابژه تبدیل نشود.

وقتی زن فریه، در ادامه، نظر محمد را درباره گل‌ها می‌پرسد، محمد می‌گوید: «نحن شعب لا يحب الأزهار. نحن السياط ونحب الله»<sup>(۲۲)</sup> (زفاز، ۲۰۰۷: ۷۷). در اینجا نیز مقصود از خدا استعمارگر (ارباب) است و شلاق نماد بردگی و گل نماد احساسات و عواطف انسانی (ویژگی‌های انسانی) است. زفاز با بیان اینکه ملت شرقی (استعمارزده) علاقه‌ای به گل ندارد، تأثیر فرآیند استعمار را نشان

«عدن» وأزحت نظارتي ووضعتهما فوق الطاولة أمامي<sup>(۲۳)</sup>» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۱۲۷). توهیم دیدن نام عدن روی پاکت شکر از مواردی است که نشان می‌دهد محمد درگیر اسکیزوفرنی شده است. در کنار ساحل، محمد پس از توصیف فضای آمیختگی فرهنگی، که پیش‌تر به آن اشاره شد، حس می‌کند که به بهشت عدن رسیده است. او بهشت را جایی می‌باید که از ویژگی‌هایی چون ویژگی‌های فضای سوم برخوردار است؛ جایی که نغمه چندصدایی به گوش می‌رسد، غریبه‌ها به آشنا تبدیل می‌شوند، هویت‌های جدید شکل می‌گیرند، تفاوت‌ها در کنار یکدیگر حاضرند و امنیت و آزادی وجود دارد. محمد در ساحل اسپانیا قهوه مراکشی (دوبوا) می‌نوشد و به این شکل هویت فرهنگی خود را در کنار فرهنگ‌های دیگر حفظ می‌کند. او در این وضعیت بهشت عدن یا خوشبختی حقیقی را درمی‌یابد.

#### ۴-۴. فرودستی زنان

آنتونیو گرامشی، فیلسوف مارکسیستی، فرودستان را شامل افراد یا گروه‌هایی از مردم می‌داند که در جامعه‌ای مشخص از سلطه هژمونیک طبقات حاکم و برگزیدگانی رنج می‌برند که آنها را از نخستین حقوق شان (مشارکت در ساختن تاریخ و فرهنگ جامعه خود) محروم کرده‌اند. با توجه به نوشته‌های گرامشی، این گروه‌ها عبارت‌اند از کارگران و دهقانان زیر ستم و تبعیض (عضدانو، ۱۴۰۰: ۲۷۹). از نگاه او تنها راه برچیده‌شدن روابط ارباب و برده‌رهایی از آگاهی فرمان‌بری گروه‌های فرودست از هژمونی فرهنگی طبقه حاکم است (Gramsci, 1971: 207). اسپیواک، با تمایز قائل شدن میان دو مفهوم فرودست و سرکوب‌شده، باریک‌بینی به خرج می‌دهد. او بر این باور است که تمام فرودستان سرکوب شده‌اند، اما هر سرکوب شده‌ای فرودست شمرده نمی‌شود. از نگاه اسپیواک، سرکوب‌شدگان دو دسته هستند: الف) آنهایی که به بازاندیشی یا بازنمایی روایت تاریخی دسترسی دارند. ب) آنهایی که از این دسترسی محرومند. دسته «الف» می‌توانند از طریق اعتصاب یا

تحریم اقتصادی یا مانند آن صدای خود را به گوش صاحبان قدرت برسانند، اما دسته «ب» که ابزاری در اختیار ندارند، صدای شان به جایی نمی‌رسد و در حاشیه باقی می‌ماند. از آنجاکه روایت تاریخی هویت سیاسی را شکل می‌دهد، این دو دسته از هویت‌های سیاسی متفاوتی برخوردارند. در این میان، اسپیواک تنها دسته دوم را فرودست می‌داند (De Kock, 1992: 37). اسپیواک می‌گوید: اگر فرودست، در شرایط استعماری، تاریخی ندارد و نمی‌تواند سخن‌گوی خویش باشد، زن فرودست در چنین شرایطی بیش‌تر و عمیق‌تر به حاشیه می‌رود (Spivak, 1988: 82-83). در حقیقت، اسپیواک مفهوم فرودست را مخصوص زنان بومی (استعمارزده) می‌داند؛ زنانی که در طول تاریخ صدای شان خفه شده است.

اسپیواک در مقاله‌ای با عنوان «بازنمایی ادبی فرودستان» آورده است که متن ادبی می‌تواند به عنوان جایگزینی برای بیان تاریخ زنان فرودست به کار گرفته شود (اسپیواک، ۱۳۹۲: ۸۱). زفزاف نیز در رمان خود به فرودستی زنان می‌پردازد. در بخشی از داستان، نویسنده با کمک تکنیک گذشته‌نمایی به صحنه‌ای از کودکی محمد و خواهرش اشاره می‌کند. در این صحنه، تصویر محمد در خانواده تنگ‌دستش دیده می‌شود که در یک آلونک حلبی زندگی می‌کنند. یک شب، وقتی که پدر متوجه نگاه بچه‌ها می‌شود، خشمگین بلند می‌شود و محمد و خواهرش را می‌گیرد و از خانه بیرون می‌اندازد، مادر می‌گوید: «اللیل والظلام شدید. لاتترکهما<sup>(۲۴)</sup>» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۴۳) و پدر با عصبانیت جواب می‌دهد: «لیس هذا شأنک یا قح..<sup>(۲۵)</sup>» (همان). در انتها، محمد توصیف این قاب را این‌گونه تکمیل می‌کند: «أغلقت أُمی فمها ولم نعد إلى البيت إلا بعد أربعة أيام لأن أُمی منعنا من ذلك وهددنا بالقتل<sup>(۲۶)</sup>» (زفزاف، ۲۰۰۷: ۴۳). در اینجا مادر محمد (زن بومی) که قصد دارد برای دفاع از فرزندانش به پدر (قدرت مردسالار) اعتراض کند، با رفتار خشونت‌آمیز و توهین همسرش مواجه می‌شود و، درنهایت، جز سکوت کاری از دستش برنمی‌آید. سکوت این زن همان سکوت زنان فرودست (استعمارزده) است. زنانی که صدای شان

هیچ‌گاه شنیده نمی‌شود، زیرا حتی در چهارچوب فرهنگ جامعه خویش نیز حق ندارند سخن بگویند. آنان سرکوب می‌شوند، بدون آنکه بتوانند در مقابل استیلاي قدرت مردسالار اعتراضی کنند. تصویری که از سکوت و اطاعت‌پذیری مادر محمد ارائه شده است، همان بازنمایی استعمار (نظام مردسالار) از زنان بومی را تداعی می‌کند؛ زانی منزوی، خاموش و مطیع که، در برابر آنان، زنان مدرن غربی (مانند سوزی) قرار دارند. در اینجا، ناسزای جنسی که پدر برای تحقیر مادر، نثار وی می‌کند، نوعی قدرت‌نمایی شمرده می‌شود. پدر قصد دارد با توهین به مادر فرادستی خود و فرودستی زن خانه را به رخ بکشد تا فرزندان نیز بیش‌تر از پدر حساب ببرند.

در انتهای داستان، طی یکی از توهنات اسکیزوفرنیکی، که محمد تجربه می‌کند، دادگاهی خیالی با حضور خواهرش بر پا می‌شود. در این دادگاه، خواهر محمد پس از یادآوری مرگ پدر و کهولت مادر از محمد به‌عنوان نویسنده‌ای روشن‌فکر، که نتوانسته در وطن کاری پیدا کند، می‌خواهد که هرطور شده کار پیدا کند و به امید اینکه روزی نویسنده مشهوری بشود، دل خوش نکند. محمد این گفت‌وگوی خیالی را این‌گونه ادامه می‌دهد: «وَأنت؟ ألا تجدینه بأیة طریقة؟»<sup>(۲۷)</sup> «خواهر: «لکنک رجل»<sup>(۲۸)</sup>. محمد با عصبانیت جواب می‌دهد: «وَأنت هل تعلمین؟»<sup>(۲۹)</sup>. خواهر: «کیف أعمل؟ دلني عل عمل»<sup>(۳۰)</sup>. محمد: «إن لك فر.. فر.. هل أقولها؟»<sup>(۳۱)</sup>؛ خواهر: «قم واذهب إبحث عن عمل. الرجال هم الذین یعملون»<sup>(۳۲)</sup> (زفراف، ۲۰۰۷: ۱۳۹-۱۴۰). در اینجا، خواهر محمد که خود را در چهارچوب قوانین پدرسالارانه جامعه محصور می‌یابد، ضمن نفی عاملیت زنان، موضوع اشتغال را مختص جنس مرد توصیف می‌کند. اشکرافت عاملیت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «عاملیت یعنی قدرت عمل یا انجام یک عمل، یعنی اینکه آیا افراد می‌توانند آزادانه و مستقل عملی را انجام بدهند یا اینکه اعمال آنان به واسطه یکی از عناصر شکل‌دهنده هویت ایشان تعیین می‌شود؟» (اشکروفت و الآخرون، ۲۰۱۰: ۵۴-۵۵). محمد با طرح این پرسش که «آیا تو کار می‌کنی؟» به خواهرش تلنگر می‌زند که بعد از

مرگ پدر (فروریختن سلطه مردسالاری در چهارچوب خانه) او هم می‌تواند عاملیت فراموش شده خود را به دست گیرد و شاغل شود. محمد در این گفت‌وگو با طعنه به خواهرش می‌گوید، درست است که در جامعه بیکاری بیداد می‌کند، اما تو زن هستی و می‌توانی به واسطه شرم‌گاہت به درآمد برسی. اشاره به شرم‌گاه، یادآور نگاه استعمارگر به زنان بومی (جهان سومی) است. اشکرافت می‌گوید: «در مستعمره‌های مهاجرنشین، بدن زنان محل گفتمان قدرت از نوعی دیگر بود. زنان به شکلی تقلیل‌گرایانه نه به‌مثابه سوزهای جنسی، بلکه در مقام سوزهایی تناسلی تلقی می‌شدند. آنان به‌مثابه زهدان‌های امپراتوری قلمداد می‌شدند که کارکردشان به تعداد مستعمره‌های جدید و مهاجران سفیدپوست محدود شده بود (اشکروفت و الآخرون، ۲۰۱۰: ۱۷۲). محمد نیز، هنگامی که از اصرار خواهر به تنگ می‌آید، همچون پدرش، نظام مردسالاری را تداعی می‌کند. او، با اشاره ضمنی به شرم‌گاه خواهر، از در تحقیر وارد می‌شود تا خواهر (فرودست) خود را ساکت کند. در پایان، محمد برای نجات از توهناتش تصمیم گرفت به مراکش برگردد و در آنجا به عنوان نویسنده روزگارش را بگذارند.

زفراف شخصیت مادر و خواهر محمد را به‌صورت سایه‌ای کم‌رنگ در گذشته یا به شکل توهن شنیداری محمد به تصویر می‌کشد. این دو زن، علاوه بر بومی بودن (استعمارزدگی)، با فقر و خشونت فرهنگ مردسالاری جامعه خود نیز مواجه هستند، نام و هویت مشخصی ندارند و هویت آن دو وابسته به هویت یک مرد (محمد) است. اما، در این رمان، تمام زنان بومی فرودست نیستند. شخصیت الحاجه زنی مستقل و شاغل است که، در ساحل، یک هتل را اداره می‌کند. او مسافران غربی را به‌خوبی می‌شناسند. زفراف از زبان الحاجه تصویر جدیدی از غرب را به خواننده نشان می‌دهد که نوعی غرب‌شناسی نیز تلقی می‌شود. هنگامی که محمد سراغ جرج و آلن را از او می‌گیرد، او می‌گوید: «أنا أعرف هؤلاء الأجانب... أولئك هم لا یصادقون أحداً... هم لیسوا سوی جماعة من اللصوص. لطالما هربوا دون أن یدفعوا لي ثمن اللیالی التي

قضوها هنا... کلهم كذلك... (۳۳) (زفزاف، ۲۰۰۷: ۱۳۷). الحاحه، ضمن اینکه هویت و نام مستقلی دارد، صدایش به گوش می‌رسد. او می‌تواند به راحتی تجربیات خودش را بگوید، بنابراین الحاحه ابژه استعمارگر غربی یا فرهنگ مردسالاری نیست، او خودش سوژه‌ای است که غربی‌ها را به شکل ابژه می‌بیند و تحلیل می‌کند.

### ۵. نتیجه

رمان مراکشی «المرأة والوردة» که به نوعی سرگذشت محمد زفزاف، نویسنده رمان، شمرده می‌شود روایت‌گر چالش‌های فرهنگی و روانی پیش‌روی مهاجر استعمارزده‌ای است که با آرزوی رسیدن به بهشت عدن (آرمان شهری اروپایی) رهسپار اسپانیا می‌شود. زفزاف در ترسیم فضای سوم به دیدگاه هومی بابا نزدیک می‌شود. او نیز فضای سوم را جایی با این ویژگی‌ها می‌داند؛ جایی که در آن تقابل‌های دوتایی برساخته غرب کم‌رنگ شود؛ فضای امنی که استعمارزده به‌عنوان دیگری تلقی نگردد؛ جایی که آوای چند صدایی به گوش برسد و تفاوت‌های فرهنگی در کنار هم حضور داشته باشند و فرادست و فرودست معنایی نداشته باشد. زفزاف این فضا را به شکل ساحلی به تصویر می‌کشد که مسافران از سرزمین‌هایی با فرهنگ‌هایی متفاوت در صلح و آرامش در کنار یکدیگر به سر می‌برند. در این داستان، برقراری رابطه جنسی میان شرقی و غربی به مثابه ارتباط میان فرهنگ‌ها و نماد رسیدن به دورگه‌بودگی و آفرینش هویت جدید شمرده می‌شود. نویسنده، برای ترسیم بحران هویت فرهنگی شخصیت اصلی داستان، او را فردی اسکیزوفرنیک نشان می‌دهد که گاه و بی‌گاه درگیر توهمات است. البته نویسنده با نگاهی روان‌کاوانه در قالب همین توهمات به احساس حقارت و حاشیه‌بودگی استعمارزده اشاره می‌کند و، با این شیوه، پیامدهای استعماری چون بحران هویت و فرودستی زنان را برجسته می‌سازد. رویکرد نویسنده رمان این است که وقتی ذهنیت استعمارزده دگرگون شود و از مهاجری سرکوب‌شده - که تنها راه رسیدن به حس انسان‌بودن را در تقلید بی‌چون‌وچرا از غرب (استعمارگر)

می‌داند و خود را هیچ می‌شمرد - به مهاجری آگاه بدل گردد، با ورود به فضای سوم و رسیدن به آگاهی دورگه و یافتن هویتی جدید می‌تواند خود را در بهشت عدن ببیند و احساس خوشبختی کند. از نگاه زفزاف، راه حل عبور از پیامدهای پسااستعماری، علاوه بر تن‌دادن به بازنمایی غرب از شرق، در بازگشت به وطن (مراجعه به سنت) و بازنویسی تاریخ خویشتن است، چراکه، در هنگام سکوت شرقی، غرب راوی تاریخ خواهد شد و هر آنچه را به سودش باشد می‌گوید. نویسندگی محمد (استعمارزده و فرودست) گامی است در جهت روایت‌گری تاریخ، خروج از سکوت و حاشیه‌بودگی و رسیدن به هویتی جدید.

### پی‌نوشت

۱. این جشنواره که، از ۱۹۷۸، هر سال تابستان به مدت دو هفته در شهر «أصیلة» مراکش برگزار می‌شود، رشته‌های گوناگونی مانند ادبیات، موسیقی، نقاشی و مجسمه‌سازی را پوشش می‌دهد و از مهم‌ترین اماکن جذب گردشگر در این شهر شمرده می‌شود (حسن‌الأشرف، ۲۶ جولای ۲۰۱۵).
۲. «نمی‌گذارند پای ما به کافه و کلاب باز بشود. دربان یا پیش‌خدمت در را فقط برای مشتری اروپایی باز می‌گذارد. وقتی تو بروی جلو، درست است که توی صورتت برنمی‌گردد بگوید: «ورود ممنوع»، ولی به جایش خیلی مؤدبانه بهت می‌گوید: «ببخشید، از قبل رزرو شده». آره داستان از این قرار است. توی این شهر به این بزرگی، برای من و تو هیچ جایی پیدا نمی‌شود، مگر اینکه پوستت سفید باشد و مثل بچه ناپارسی بتوانی فرانسوی بلغور کنی».
۳. «اینجا حس می‌کنم من را آدم حساب نمی‌کنند».
۴. «دست‌کم مثل آدم زندگی می‌کنم».
۵. «اصلاً باهاش یکی به دو نکردم، درجا گفتم باشه».
۶. «پایم به چندتا قلوه‌سنگ گرفت، اصلاً ندیدم‌شان».

۱۷. «بیش تر آنها زبان‌شان یا انگلیسی بود یا عربی. یا طرف انگلیسی بود و داشت زور می‌زد عربی حرف بزنند، یا عرب بود و زور می‌زد انگلیسی بلغور کند. عربی، انگلیسی-عربی».

۱۸. «مردها و زن‌ها، زن‌ها و مردها».

۱۹. «درست در همین لحظه، حس کردم که من هم یکی از آنان هستم؛ حسی که هیچ وقت برایم سابقه نداشت... هر کدام از آنها مثل من مهاجرند، توریستند، یا دزدند... من که یک مهاجرم».

۲۰. «یک مرد، یک آدم. اما تلاش می‌کنم که خدایی بشوم. شدنی است؟»

۲۱. «برای آنهایی که از قماش تو هستند، خدایشن کار سخت و دشواری است... خدایان شیء می‌شوند، اما اشیاء خدا نمی‌شوند».

۲۲. «ما ملتی هستیم که از گل خوشش نمی‌آید. ما فقط خدا و شلاق را دوست داریم».

۲۳. «خوشبختی واقعی را حس کردم. عدن حاضر و آماده جلویم بود، داخل همان فنجان قهوه... دیدم روی پاکت ته‌مانده شکر نوشته عدن. روی پاکت را خواندم نوشته بود: «قهوه دوباوا». کمی بعد نوشته روی پاکت به چیز دیگری تبدیل شد: «قهوه عدن»، «عدن دوباوا»، «عدن عدن»، بعد هم شد «عدن». عینکم را درآوردم و گذاشتم روی میز جلویم».

۲۴. «شب است و همه‌جا تاریک، این دوتا را بیرون رها نکن».

۲۵. «این به تو ربطی ندارد لکاته...!»

۲۶. «مادرم دهانش را بست. ما چهار روز بعد برگشتیم خانه، چون پدرم قدغن کرده بود. او تهدید کرده بود که ما رو می‌کشد».

۲۷. «تو چی؟ نمی‌خواهی هر طور شده یک کار پیدا کنی؟»

۲۸. «اما تو مردی».

۲۹. «تو هم کار می‌کنی؟»

۷. «جرج توی سرفت آدم کاربلدی است. تا جایی که حتی من بعداً او را رئیس صدا می‌زدم. خدا وکیلی هم رئیس بود، وقتی از ما جدا می‌شد و می‌رفت، ته جیبش یک پایاسی نداشت... باورم شده بود که او توی پول درآوردن قدرت خارق‌العاده‌ای دارد. جرج مثل پرنده‌ها «با شکم خالی می‌زد بیرون و شب با شکم سیر برمی‌گشت». موقع رفتن هیچی ته جیبش نبود، اما برکت مسیح جیب-هایش را با انواع پول و سکه پُر می‌کرد».

۸. «من که هر را از بر تشخیص نمی‌دادم، تازه توی یزدان هم بازویم را خال کوبی نکرده بودم».

۹. «پس با این حساب تو به درد ما نمی‌خوری. اگر این کار را نکنیم، چی بخوریم؟ با کدام پول برویم کافه و کلاب؟!... ما دو تا جلو می‌رویم، این عرب هم از...».

۱۰. «تو از ابله هم ابله‌تری. مگر عرب‌هایی که توی پاریس زندگی می‌کنند، شغل شریف‌شان چیه؟»

۱۱. «همین جا بتمرگ سرچایت! تو از یک بچه محصل کردن هم، نادان‌تری».

۱۲. «مجسمه دون کیشوت را دیدیم که از چوب آبنوس ساخته شده بود».

۱۳. «سر و کله سه جوان پیدا شد، آنها لباس گاو‌بازها را پوشیده بودند و توی دست‌شان سازه‌های محلی بود».

۱۴. «زن سویسی تمام ترانه‌های محلی آمریکا را می‌خواند».

۱۵. «دور و برت راحت می‌توانی همه زبان‌ها را بشنوی، بدون اینکه بتوانی آنها را از هم تشخیص بدهی. اینجا تنها راه آشنایی، همان زبان اشاره است».

۱۶. «خیال کردم حالا همه مردم می‌موندند، چون تنها راهی که می‌توانند با هم درست و درمان ارتباط برقرار کنند، استفاده از همین حرکات اشاره‌ای است».

۳۰. «چطوری کار کنم؟ یک شغل به من نشان بده».

۳۱. «تو ... داری. اسمش رو بیارم؟»

۳۲. «بلند شو برو دنبال یک کار بگرد. فقط مردها کار می-

کنند».

۳۳. «من این خارجی‌ها رو خوب می‌شناسم... آنها با هیچ کس رفاقت ندارند ... آنها فقط یک مشت دزدند. بارها شده بدون اینکه پول اتاق را بدهند، زدند به چاک... همه‌شان سروته یک کرباسند...».

### منابع

- استالی، او بولوک، ا. (۱۳۶۹)، فرهنگ اندیشه نو، مترجم: کریم امامی، تهران: مازیار.
- الأشرف، حسن، (۲۶ جولای ۲۰۱۵)، «جشنواره اصیله»: موسم أصیلة .. قَدْماً إِلَى الماضي (alaraby.co.uk).
- اشکروفت، بیل و جاریث، جریفیث و هیلین، تیفن، (۲۰۱۰)، دراسات مابعد الكولونیا لیه. ترجمة: احمد الروابي وآخرون، ط ۱، القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- بابا، هومی، (۲۰۰۴)، موقع الثقافة، مترجم: ثائر ديب، ط ۱، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۹۶)، روشنفکران ایرانی و غرب، مترجم: جمشید شیرازی، چ ۷، تهران: فروزان روز.
- بین، مایکل، (۱۳۸۲)، فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدان‌جو، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
- الترمذی، محمدبن عیسی، (۱۹۷۵)، سنن الترمذی، تحقیق و تعليق: إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، ط ۲، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- زفراف، محمد، (۲۰۰۷)، المرأة والوردة، ط ۱، دار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي.
- سردار، ضیاء‌الدین، (۱۳۸۶)، شرق شناسی، مترجم: محمد علی

- قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شاهمیری، آزاده، (۱۳۸۹)، نظریه و نقد پسااستعماری، چ ۱، تهران: علم.
- شایگان، داریوش، (۱۳۹۹)، افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، مترجم: فاطمه ولیانی، چ ۱۱، تهران: فروزان روز.
- عضدانلو، حمید، (۱۴۰۰)، از استعمار تا گفتمان استعمار: دریچه‌ای به ادبیات و نظریه‌های پسااستعماری، چ ۱، تهران: نشر نی.
- فانون، فرانتز، (۲۰۰۴)، بشرة سوداء، أفتعة بیضاء، المترجم: خليل أحمد خليل، ط ۱، بیروت: دار الفارابی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۹۲)، فلسفه معاصر، مترجم: علی اصغر حلبی، چ ۳، تهران: انتشارات زوار.
- مکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۹۳)، دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر، مترجمان: مهران مهاجر و محمد نبوی، چ ۵، تهران: نشر آگه.
- ممی، آلبر، (۱۳۵۱)، چهره استعمارگر، چهره استعمارزده، مترجم: هما ناطق، چ ۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مورتون، استفان، (۱۳۹۲)، گایاتری اسپیواک، مترجم: نجمه قابلی، چ ۱، تهران: نشر بیدگل.
- هگل، گ.و.ف، (۱۳۵۴)، خدایگان و بنده، مترجم: حمید عنایت، چ ۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
- خلیلی، شیوا، (۱۳۹۳)، «پسااستعمارگرایی و تأثیر آن بر پیدایش تأثیر ضد استعماری با تمرکز بر توفان. در تاریکی سوزان، نورگیر»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: فرشید ابراهیمیان، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
- العارف، خالد، (۲۰۱۵)، «الفضاء الثالث في روايات واسيني الأعرج: شطب الحدود وإعادة الكتابة». تبیین: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد ۱۴، ج ۴، صص ۱۶۵-۱۹۰.
- فرهمندفر، مسعود و عزیزاده، غیاث‌الدین، (۱۳۹۸) «از لاهور تا نیویورک: در جست‌وجوی فضای سوم در رمان بنیادگرایی ناراضی»، نقد زبان و ادبیات خارجی، س ۱۶.



- Cesaire, A. (۱۹۹۴). 'From Discourse on Colonialism' in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, (eds.) William, P. & Laura Chrisman, New York: Colombia University Press.
- De Kock, L. (1992). 'Interview with Gayatri Chakaravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa'. *ARIEL: A Review of International English Literature*, Vol. 23. No. pp. 29-47.
- Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*, Q. Hoare & G.N. Smith (eds.), London: Lawrence & Wishart.
- McLaren, P. (1994). 'White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism, A Critical Reader Edited by David The Goldberg, Black U. K. & Cambridge, U.S.A.
- Said, E. (1985). *Orientalism Reconsidered*. "Race and Class 27, no. 2, 1-15.
- Sartre, J. (1957). *Being and Nothingness*; an Essay on Phenomenological Ontology, tr. Hazel Barnes, London: Methuen.
- Spivak, G. C. (1988). 'Can the Subaltern Speak?' *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson & Lawrence Grossberg (eds.) Urbana: University of Illinois Press.

#### References

- Al-Tirmidhi, M (1975); *Sunan Al-Tirmidhi*, investigation, and commentary: Ibrahim Atwa Awad, the teacher at Al-Azhar Al-Sharif, 2nd edition. Egypt: Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library and Printing Company (In Arabic).
- Ashcroft, B; Griffith, G; Tiffin, H (2010); *Postcolonial Studies*. Translated by: Ahmed Al-Rawabi whit others, 1st edition, Cairo: The National Center for Translation (In Persian).
- Azudanlu, H (2021); *from colonialism to colonialism discourse*, postcolonial literature and theories, first edition, Tehran: Ney Publishing (In Persian).
- Bhabha, H (2004); *Culture site*. Translator: Thae

- مورگیلبرت، بارت، (۱۳۸۶)، «هومی بابا»، مترجم: پیمان کریمی، Deeb, 1st edition, Cairo: The Supreme Council for Culture (In Arabic).
- Boroujerdi, M (2017); *Iranian Intellectuals and the West*, translated by Jamshid Shirazi, 7th edition, Tehran: Forozan-Rooz (In Persian).
- Capleston, F. Ch. (2013); *Contemporary philosophy*, translated by Ali Asghar Halabi, third edition, Tehran: Zovar Publications (In Persian).
- Fanon, F (2004); *Black skin, white masks*, translated by Khalil Ahmad Khalil, first edition, Beirut: Dar Al-Farabi (In Arabic).
- Hegel, G.V.F (1975); *Khodeigan and Banda*, translated by Hamid Enayat, second edition, Tehran: Kharazmi Publications (In Persian).
- Makaryk, I. (2014); *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*, translated by Mehran Mohajer whit Mohammad Nabavi, fifth edition, Tehran: Agah Publishing House (In Persian).
- Memi, A (1972); *the face of the colonizer, the face of the colonized*, translated by: Homa Nateq, second edition, Tehran: Kharazmi Publishing Company (In Persian).
- Morton, S (2013); Gayatri Spivak, translated by Najmeh Ghabeli, first edition, Tehran: Bidgol Publishing (In Persian).
- Payne, M (2003); *The culture of critical thought from Enlightenment to postmodernity*, translated by Payam Yazdanjo, first edition, Tehran: Markaz Publishing (In Persian).
- Sardar, Z (2007); *Orientalism*, translated by Mohammad Ali Ghasemi, Tehran: Research Center for Cultural and Social Studies (In Persian).
- Shahmiri, A. (2010); *Postcolonial Theory and Criticism*, first edition, Tehran: Alam (In Persian).
- Shaygan, D (2020); *new enchantment, forty-piece identity, and mobile thinking*, translated by Fateme Valiani, 11th edition, Tehran: Forozan Rooz (In Persian).
- Stlybers, O with; Block, A. (1369); *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, translated by: Karim Emami, Tehran: Maziar (In Persian).
- Zafzaf, M (2007); *the Woman and the Rose*, 1st

Edition, Dar Al-Bayda, Morocco: The Arab Cultural Center (In Arabic).

Khalili, Sh (2014); Master's thesis: "Post colonialism and its influence on the emergence of anti-colonial theater with a focus on the storm, in the burning darkness, Noorgir", Farshid Ebrahimian, Islamic Azad University Central Tehran Branch: Faculty of Art and Architecture (In Persian).

Al-Aref, Kh (2015); "The Third Space in Wasini Al-Araj's Novels: Crossing out Borders and Rewriting". *Tabyyon: The Arab Center for Research and Policy*

*Studies*, No. 14, Volume 4, pp. 165-190 (In Arabic). Farhamandfar, M; Alizadeh, G (2019); "From Lahore to New York: In Search of the Third Space in the Dissatisfied Fundamentalist Novel", *Review of Foreign Language and Literature*, Volume 16, Number 23 - Serial Number 23 (In Persian).

Morgilbert, B (2007); "Homi Baba", translated by Peyman Karimi, *Zaribar Quarterly*. No. 63, pp. 51-56 (In Persian).