[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

مقالهٔ علمی-پژوهشی

سوژه‌مندی سیاسی و هرمنوتیک خود در شعر شاملو

قدسیه رضوانیان*
سورن ستارزاده**

چکیده

مسئلهٔ «سوژه» مهم‌ترین شاخص تمایز ادبیات کلاسیک و مدرن است. «من» در ادبیات کلاسیک اغلب کلی و انتزاعی است، اما در ادبیات معاصر، پیرو فلسفهٔ مدرن، من فردیت‌یافته و انضمامی و به‌عبارتی سوژهٔ کنشگر است. شاید آشکارترین نمود این چرخش پارادایمی را- به‌ویژه در شعر- بتوان در نوع مواجهه با «سوژه» دید. شعر معاصر، از سطحی‌ترین وجه رمانتیک تا پیچیده‌ترین وجه فلسفی، مبیّن سوژه‌ای خودبسنده است که خاستگاه آن انسان‌محوری است. احمد شاملو از شاعرانی است که «من» در شعر او سوژه است. این پژوهش به روش تحلیل محتوای کیفی و با خوانش انتقادی مجموعهٔ اشعار شاملو و انتخاب نمونه‌های دلالتگر، به هرمنوتیک خود/سوژه در شعر او می‌پردازد و ازآنجاکه این من/خود/سوژه طی شش‌دهه سرایش شعر، دستخوش تلاطم و تحول بوده است، تکیه‌گاه نظری بحث نیز، به‌فراخور این تطورات، هم به سوژهٔ فلسفی می‌پردازد که بر اندیشه و آگاهی فردی تأکید می‌ورزد و هم به سوژه‌ای که برساخت اجتماعی است؛ ازهمین‌رو، تلفیقی است از مباحث میشل فوکو درباب هرمنوتیک خود و حکمرانی بر خود و دیگران، نظریهٔ کنش متقابل نمادین، که به من فردی و من اجتماعی می‌پردازد، نظریهٔ اگزیستانسیالیسم که آزادی، انتخاب و مسئولیت را محور مباحث خود قرار می‌دهد و درنهایت نظر آلتوسر درباب سوژه؛ یعنی سوژه با s (حرف کوچک) و سوژه با S (حرف بزرگ). «من» در شعر سیاسی شاملو، همانا subject، به‌مثابهٔ شبه‌سوژه‌ای ایدئولوژیک تحت انقیاد حزب توده است، و در شعر فلسفی او، که حاصل شناخت و آگاهی براساس تجربهٔ زیستهٔ خود او و تأمل درباب هستی، انسان، زندگی، و مرگ است، من به‌مثابهٔ سوژهٔ اعظم (Subject) است.

کلیدواژه‌ها: سوژه، خود، انسان، هرمنوتیک، من، شعر شاملو.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران، نویسندهٔ مسئول، ghrezvan@umz.ac.ir
**کارشناس‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران،
sourensattarzadeh1374@gmail.com

CC BY NC

تاریخ دریافت:۱۴۰۲/۳/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شمارهٔ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص۲۰۹-۲۳۴

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

Political Subjectivity and Hermeneutics of the "Self" in Shamlou's Poetry

Ghodsieh Rezvāniān*
Souren Sattārzādeh**

Abstract

The issue of the "subject" is the most important factor in the distinction between classical and modern literature. The word "I" is often general and abstract in classical literature, while in contemporary literature, following modern philosophy, it is an individualized and concrete "I" or, in other words, an active subject. Perhaps the most obvious manifestation of this paradigm shift - especially in poetry - can be seen in the type of encounter with the "subject". Contemporary poetry, from its most superficial romantic facet to its most complex philosophical aspect, expresses a self-sufficient subject whose origin is human centrality. Ahmad Shamlou is one of the poets whose poetry subject is "I". This research deals with the hermeneutics of "self/subject" in his poetry using qualitative content analysis and critical reading of the collection of Shamlou's poems along with selecting indicative examples. Since this "I/self/subject" has been subjected to turmoil and transformations during his six decades of writing poetry, the theoretical framework of the discussion is also based on these developments and deals with both the philosophical subject which emphasizes individual thought and consciousness and to a subject that is a social construct. Hence, the theoretical framework of the study is based on a triangulation of Michel Foucault's discussions about the hermeneutics of the self and governing oneself and others; the theory of symbolic interactionism, which deals with the individual and social "self"; existentialism that focuses on freedom, choice, and responsibility; and ultimately Althusser's perspective on the subject i.e., subject with s (small letter) and subject with S (capital letter). "I" in Shamlou's political poetry is an ideological pseudo-subject (subject) due to his attachment to the Toudeh party, whereas in his philosophical poetry, it is the result of knowledge and awareness based on his own lived experience, and reflection on existence, human, life, and death, as the supreme subject (Subject).

Keywords: Subject, Self, Human, Hermeneutics, I, Shamlou's Poetry.

* Professor in Persian Language and Literature of Māzandarān University, Mazandaran, Iran, (Corresponding Author), *ghrezvan@umz.ac.ir*
** M.A in Persian Language and Literature of Māzandarān University, Mazandaran, Iran, *sourensattarzadeh1374@gmail.com*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

۱. مقدمه

تغییر ساختار صوری و نظریه‌پردازی دربارهٔ شعر به‌دست نیما -که البته مسبوق به تلاش‌ها و نظریه‌پردازی‌های شاعران مشروطه است- به‌قدری مهم بود که همگان این انقلاب ادبی را انقلاب در فرم و صورت شعر پنداشتند، اما پیروان اصیل نیما به‌خوبی دریافتند که نیما جهان‌شناسی شعر را تغییر داده است، تا آنجا که می‌توان گفت مهم‌ترین فصل ممیز شعر نیمایی از شعر کلاسیک در جایگاه سوژه است که عنصر مهمی در تبعیت فرم از محتوا است. این تغییر پارادایمی ادبیات معاصر نسبت به ادبیات کلاسیک، افق گسترده‌ای را فرا راه شعر فارسی گشود.

انسان در ادبیات هر دوره‌ای به‌گونه‌ای تعریف و بازنمایی شده است. در ادبیات مدرن، انسان اصرار به سوژه‌شدن دارد. این سوژگی برآیند فردیت‌یافتگی انسان امروز است که هویت خود را به‌صورت موجودی واقع در مکان و زمان و با کنش‌های ویژهٔ خود تعریف می‌کند؛ انسانی که هستی، انسان و خود را به‌گونه‌ای منحصربه‌فرد می‌بیند و با این نگرش زندگی خود را می‌سازد و سرگذشت خویش را رقم می‌زند. ازاین‌رو، هستی شاعر بزرگ به‌گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر با شعرش گره می‌خورد؛ شاعری که شعرش را زیسته است. این ویژگی را در کمتر هنرمندی می‌توان سراغ کرد. بی‌تردید، احمد شاملو از این‌دسته شاعران است. شعر او، گذشته از اینکه بازتاب تاریخ سیاسی چند دههٔ ایران است، تبلور ویژگی‌های پنهان و آشکار «خود» نیز هست. حتی آن‌گاه که از مردم سخن می‌گوید یا دغدغهٔ انسان را دارد، سوژه‌ای هماره درگیر با جایگاه خود دربرابر خدا، مردم، زندگی و سیاست است.

> شاملو خود دربارهٔ خصلت کلی شعرش گفته: «آثار من خود اتوبیوگرافی کاملی است. من به این حقیقت معتقدم که شعر برداشت‌هایی از زندگی نیست، بلکه یکسره خود زندگی است». شعر و اندیشهٔ احمد شاملو نه فقط اتوبیوگرافی کاملی از هستی تلخ او، بلکه شرح جامعی از وقایع اتفاقیهٔ روزگار او نیز هست (قراگوزلو، ۱۳۹۷: ۲۹).

۱.۱. پیشینهٔ پژوهش

مقولهٔ انسان و جایگاه او در شعر شاملو هرگز از نظر دور نمانده است. این مقاله مجال پرداختن به همهٔ آثاری را ندارد که درباب این موضوع نوشته شده‌اند، اما بیش و پیش از همه، محمد مختاری در کتاب *انسان در شعر معاصر* (۱۳۷۸) به تبیین چگونگی تحول دیدگاه شاعر به انسان پرداخته

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

است. اگرچه برخی از تحلیل‌ها با مقالهٔ حاضر همانندی‌هایی دارد، عزیمت‌گاه بحث و تحلیل این روند در این مقاله مبنایی فلسفی دارد و با خوانشی انتقادی، به نتایجی دیگر دست می‌یابد.

محمد قراگوزلو در کتاب *تاریخ تلخ* (۱۳۹۷)، ضمن بازاندیشی انتقادی دیدگاه منتقدان شاملو، وجه سیاسی شعر و اندیشهٔ شاملو را در رویارویی با منتقدانش از آغاز تا پایان بررسی کرده و چنان‌که از نام کتاب پیداست، تاریخ ایران، به‌ویژه چگونگی ظهور، فعالیت و افول احزاب چپ را تنیده در زندگی، شعر و اندیشهٔ شاملو تحلیل می‌کند. قراگوزلو در کتاب *همسایگان درد* (۱۳۸۶) نیز فصلی را به شاملو در جایگاه انسان سیاسی متعهد اجتماعی اختصاص داده است.

محمد کمالی‌زاده در کتاب *سیاست در شعر نو* (۱۳۹۵) ذیل فصلی با عنوان «تضمنات سیاسی سمبولیسم اجتماعی در اشعار شاملو»، به بررسی دوره‌های فکری و شعری شاملو پرداخته و درنهایت او را شاعری سیاسی معرفی کرده است. مقالهٔ حاضر اما، به خود/ سوژه در شعر شاملو پرداخته و ازآنجاکه شعر و زندگی شاملو آغشته به سیاست است، «خود» در بخش قابل توجهی از شعر شاملو سوژه‌ای سیاسی است.

۱. ۲. بحث نظری

سوژه، یا فاعل شناسا، در عصر روشنگری و سپس مدرنیته، در مرکز مطالعات فلسفی قرار گرفت و به‌ویژه با رویکرد پدیدارشناسی هوسرل، پیوند وثیقی با آگاهی یافت. «سنّت انسان‌گرایی سوژه را خودی متحد، با هسته‌ای از هویت منحصربه‌فرد می‌داند که به‌وسیلهٔ قدرت عقل برانگیخته می‌شود» (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۳۹۱).

سوژه همان «من» اصیل دکارتی است. تفوّقِ «من انسانی» بر اصل «من می‌اندیشم، پس من هستم»، که به قضیهٔ «کوگیتو» معروف است، که با آن انسان مقام تازه‌ای در هستی یافته و خود را به نحوی مطلق و بی‌چون‌وچرا به‌صورت موجودی می‌شناسد که وجودش یقینی‌تر از همه‌چیز است. انسان اصل و بنیادی می‌شود که خود بنا نهاده و معیاری برای همهٔ یقین‌ها و حقایق می‌گردد. موضوع یقین برای دکارت «خود» اوست. ماهیت انسان در دورهٔ جدید تغییر کرده و مبدل به «سوژه» شده است که مقارن با آن، همهٔ موجودات دیگر، «ابژه» برای این «سوژه» شده‌اند (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۴). باور دکارتی به «سوژه‌های نوین»، منشأ مدعای متافیزیکی مدرنیته است که عبارت است از اینکه انسان محور و مرکز عالم است، قادر به شناخت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

وجود همهٔ موجودات و قادر به معناکردن آنهاست. انسان می‌تواند چیزها را به‌شیوهٔ دلخواه خود و بنا به میل خود بنامد، بخواند و معنا کند، خود را مالک آنها بداند و حق دخل و تصرف در آنها را برای خویش قائل باشد (احمدی، ۱۳۷۷: ۸۵). دکارت بر عاملیت[1] سوژه، به‌مثابهٔ سوژه‌ای آزاد تأکید دارد؛ سوژه‌ای که اندیشیدن و تلاش آن برای خودسازی می‌تواند هویت و شناخت او را از خود شکل دهد (هال،[2] ۱۳۹۵: ۳۹). ایده‌آلیست‌ها از کانت تا هگل نیز مبانی فلسفهٔ خود را وام‌دار دکارت هستند. محوریت و سوژگی انسان وجه مشترک فلسفهٔ همهٔ آنهاست.

> ایده‌آلیسم آگاهی را نقطهٔ عزیمت خود قرار می‌دهد و برای درک جهان اشیاء به همین آگاهی توسل می‌جوید. ایده‌آلیست کسی است که به آزادی خود وقوف یافته؛ کسی است که مسئولیت خود را در قبال جهان می‌پذیرد؛ کسی است که پنجه در پنجهٔ واقعیت می‌افکند (کولاکوفسکی، ۱/۱۳۸۹: ۷۰).

متفکران دههٔ شصت به این نگرش انتقاد کردند و متعاقب آن روان‌کاوی فروید را، که دستاوردی عظیم در اندیشهٔ مدرن محسوب می‌شد، هم‌دست قدرت و انقیاد دانستند، «قدرتی که به‌جای سرکوب‌کردن به ما گوش می‌سپارد، به اعترافات شرم‌آور ما دربارهٔ خودمان، به حقیقت ما، به رازهای مکتوم میل ما که پرده از راز درون ما برمی‌داشت» (فوکو، ۱۳۹۹: مقدمهٔ مترجم، ۹).

> فوکو به‌شدت با این حقیقت اعترافی مخالف بود. او درپی حقیقت و سوبژکتیویته‌ای بود که از این بند اعترافی‌ـانقیادی رها باشد و همچون عنصری فعال در قالب زیست هرروزه و مقاومت و مبارزه تولید شود. خویشتنی که با مقاومت دربرابر شکل‌داده‌شدن از بیرون، توسط خود ما ساخته شود. فوکو دوباره تبارشناسی خود را به‌کار گرفت. او درپی اخلاق مقاومتی بود که بتوان با تکیه بر آن، خویشتن خویش را همچون کنشی انقلابی، مقاومتی فعال و مبارزه‌ای بی‌وقفه برساخت (همان، ۱۰).

نخستین‌بار هایدگر بر اتصال حقیقت، قدرت، انقیاد و سوبژکتیویته انگشت گذاشت. او این درون‌مایهٔ نیچه‌ای را به نقدی هستی‌شناختی پیوند داد. «نیچه در *تبارشناسی اخلاقیات* نشان داد چگونه وجدان معذب و آگاهی رو به درون سوژه، امری است که در طی تاریخ تولید می‌شود؛ زمانی که نیروهای شکست‌خورده در بیرون سراسر به درون روی می‌آورند» (همان، ۱۳). «یکی از تکالیف

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

اخلاقیاتی هر سوژه‌ای، شناختن خود، کشف‌کردن خود، گفتن حقیقت در مورد خود، و نیز برساختن خود به‌منزلهٔ ابژهٔ دانش، چه برای دیگران و چه برای خود است» (فوکو، ۱۳۹۶: ۵۲).

> در فلسفهٔ یونانی‌مآب و رومی، خود، چیزی نیست که مثل متنی مبهم باید کشف یا رمزگشایی شود. وظیفه این نیست که مبهم‌ترین و تاریک‌ترین بخش وجودمان را روشنی بخشیم. خود را نباید کشف کرد بلکه باید با نیروی حقیقت برساخت... این آزمون خود و اعتراف عمیقاً متفاوت است از تکنولوژی‌های مسیحی خود، که در آن مسئله این است که آنچه در خود پنهان است کشف کنیم. خود متن یا کتابی است که باید رمزگشایی کنیم نه چیزی که باید ازطریق انطباق و روی‌هم قرارگرفتن اراده و حقیقت برساخته شود (همان، ۷۸-۷۹).

فوکو البته بین ریاضت فلسفی و زهد مسیحی فرق قائل است. او تصریح می‌کند که «ریاضت فلسفی به‌هیچ‌رو از نوع زهد مسیحی نیست. ریاضت فلسفی شیوه‌ای است از برساختن سوژهٔ شناخت حقیقی به‌منزلهٔ سوژهٔ کنش درست؛ سوژه‌ای که خودش را هم‌بستهٔ یک جهان نشان می‌دهد؛ جهانی که آزمون‌فهم می‌شود و بازشناخته و تجربه می‌شود» (همان، ۷۹). سوژه «من»ی است «که با کسب آگاهی از جهان تجربی بر منیت خویش می‌افزاید، اما ازآنجاکه جهان تجربی محل تردید است، بر خود و منیت خود تأکید می‌کند» (هوسرل، ۱۹۶۰: ۲۲). «من» یا «سوژه» تنها به‌واسطهٔ آگاهی‌اش وجود دارد و این آگاهی برای سوژه اکتسابی است. موجود فاقد آگاهی نه «من» و نه «سوژه» است (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۶۹). «وجود» تنها برای آگاهی وجود دارد و عملاً چیزی جدا از معنایی نیست که عملکردِ دهندهٔ آگاهی به آن می‌دهد (اسپیلبرگ، ۱۳۹۲: ج۱/ ۲۲۱). دهندهٔ آگاهی به سوژه «دیگری» است. «من» وجودی است ثابت و استوار بر داشته‌ها و دانایی‌هایی که دیگران در من سراغ دارند. در دنیای مدرن، وجود دیگری کامل و هوشمندی لازم است تا سوژه تکامل یابد و شناخته شود؛ زیرا «آگاهی ضرورتاً واکنشی است» (دلوز، ۱۹۸۳: ۴۱).

> آگاهی تنها در فضای کنش و واکنش میان چند سوژه شکل می‌گیرد. در این دنیا، فردیت «من» در اجتماع سوژه‌ها معنا می‌یابد و سوژه سعی دارد تا این منیت و فردیت را عیان کند و به رخ دیگر سوژه‌ها بکشد. همین اهمیت دیگری در شناخت من است که سوژه را به مابه‌ازایی مناسب برای انسان مدرن بدل کرده است (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۶۹).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

تا نیاز دیگران به ما پیش نیاید، احساس «من»بودن در ما ظاهر نمی‌شود. «خود» همیشه در ارتباط با دیگران به‌وجود می‌آید و رشد می‌کند. اما اگر احساس من‌بودن فقط و فقط بازتاب اوضاع و احوال جامعه‌ای باشد که «من» در آن بار آمده و به‌سر برده است، مسئلهٔ مسئولیت فرد در قبال جامعه ناچیز انگاشته می‌شود. در دنیای ما، که همانندبودن بزرگ‌ترین مانع «خود»بودن است و در جامعهٔ ما که جوربودن با الگو و سرمشق ازپیش‌تعیین‌شده هنجار است و «مورد قبول دیگران بودن» رستگاری به‌حساب می‌آید، دو مطلب را باید با هم و در کنار هم در نظر داشته باشیم: یکی اینکه آنچه ما هستیم در ارتباط با دیگران شکل گرفته است و دیگر اینکه ما توان و ظرفیت آن را داریم که «خود» را بسازیم (می، ۱۳۹۸: ۹۸).

جرج مید و هربرت بلومر در نظریهٔ کنش متقابل نمادین، «خود» را حاصل رابطهٔ دیالکتیکی من (I) و «من اجتماعی» (Me) می‌دانند. «خود» و عناصر داخلی آن، یعنی «من» و «من اجتماعی»، تنها در بستر کنش متقابل اجتماعی شکل می‌گیرند. «خود» انسان در این نظریه ماهیتی دوبعدی دارد. در عین فاعلیت می‌تواند مفعول اعمال خود نیز باشد. این موضوع ما را به ویژگی «بازتابی»بودن «خود» رهنمون می‌کند؛ به‌معنی اینکه «خود» مفعولی یا خود مورد شناخت به‌مثابهٔ عینی در مقابل «خود» فاعلی قرار می‌گیرد و مخاطب واقع می‌شود. از طریق سؤال و جواب‌های «خود» با «خود» است که بخش نمادی ذهن آدمی پرورش می‌یابد. انسان در تفکر جرج مید، اگرچه همیشه درگیر جبر اجتماعی، طبقاتی یا فرهنگی است، هیچ‌گاه مجبور نیست، بلکه اعمال و کنش او نتیجهٔ مستقیم مشورت با خود و انتخاب عملی-ترین و مفیدترین راه است (تنهایی، ۱۳۹۳: ۲۲۴-۲۲۶). «خود» تنها پس از تفسیر از موقعیت خویش دست به ساخت کنش می‌زند. ساخت کنش همان «کنش‌سازی» دربرابر موقعیت است. بلومر چنین کنشی را «کنش نمادی» می‌نامد که بنابر تفسیر فرد از موقعیت ساخته می‌شود (بلومر، ۱۳۸۸: ۲۷).

بسیاری از مکاتب فلسفی معاصر، ازجمله اومانیسم و اگزیستانسیالیسم، متأثر از اندیشهٔ اصالت فرد بوده‌اند که تحت‌تأثیر شوپنهاور و به‌طور خاص نیچه بوده است. «فیلسوفان اگزیستانسیالیست، هستی انسان را به‌عنوان گونه‌ای متمایز از هستی دیگر هستندگان مورد دقت قرار می‌دهند و با دقت به این تمایز، هستی انسان را "وجود" می‌خوانند» (احمدی، ۱۳۸۵:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

۱۵۹). مفروضات این فلسفه، آزادی، انتخاب، مسئولیت و اصالت است. انسان ماهیتی پیشینی ندارد، بلکه با انتخاب، که محصول آزادی است و نیز کنشی مسئولانه، ماهیت خود را برمی‌سازد. در این صورت است که وجود او وجودی اصیل است و از همهٔ موجودات دیگر متمایز است.

> [به اعتقاد سارتر] من به‌عنوان موجودی انسانی اصلاً طبیعت ازپیش‌تعیین‌شده‌ای ندارم. من به‌واسطهٔ آنچه که انتخاب می‌کنم تا انجام دهم طبیعت خود را می‌آفرینم. البته، ممکن است من تحت‌تأثیر ساختار زیست‌شناختی خود باشم یا جنبه‌هایی از فرهنگ و پیشینهٔ شخصی‌ام بر من تأثیر بگذارد، ولی هیچ‌کدام از اینها به طرحی منجر نمی‌شود که مرا همچون محصولی فراهم کند. من همیشه یک قدم جلوتر از خویشتن هستم و همان‌طور که پیش می‌روم خودم را می‌سازم (بیکول، ۱۳۹۸: ۲۰).

به باور اگزیستانسیالیستی هایدگر: «بر هریک از انتخاب‌های ما عوامل زمینه‌ای بی‌شماری تأثیر می‌گذارد و آنچه وضعیت را پیچیده‌تر می‌کند این است که این عوامل خودشان هم دائماً در حال تغییرند» (تامپسون، ۱۳۹۳: ۴۰). «در این وضعیت، آزادی یعنی فهمیدن اینکه هرگز نمی‌توانیم به یقین برسیم؛ یعنی دریافتن و پذیرفتن مسئولیت انتخابی که همهٔ جوانب آن قابل سنجش نیست» (همان، ۴۱).

> در جریان تحول اجتماعی، نفس خودآگاه انسان زمانی ظهور و حضور پیدا می‌کند که انسان به‌عنوان شناسنده‌ای مستقل از شناخته‌هایش در عرصهٔ شناخت سر برافرازد. انسانی که در جریان شناسایی غرق می‌شود و به‌همراه شناختهٔ خویش در یک رابطهٔ جاذب و مجذوب حرکت می‌کند خودآگاه نیست؛ زیرا هنوز خویشتن خود را نیافته است تا بتوان آگاهی‌ای به آن نسبت داد (کاسیرر، ۱۳۶۷: ۳۰).

«آلبر کامو معتقد است روشن‌فکر کسی است که ذهن او دربارهٔ خودش آگاهی دارد، با این آگاهی از خود است که موجب می‌شود روشن‌فکر معرف و محرک مدرنیته باشد» (جهانبگلو، ۱۳۸۶: ۱۱۶). آلتوسر اما برای سوژه دو معنا قائل است: «۱. یک ذهنیت رها؛ مرکز خلاقیت‌های فاعل و اعمالش ۲. یک موجود تحت فرمان که ذیل تسلط قدرتی عظیم‌تر است و بالنتیجه از هر آزادی محروم؛ به غیر از آزادی پذیرش آزادانهٔ انقیاد خود» (آلتوسر، ۱۳۸۶: ۷۹). آلتوسر این قدرت عظیم را Subject می‌نامد که آن را با حرف بزرگ اول می‌نویسد که با subject متفاوت است؛ یعنی سوژه درنهایت ازطریق ایدئولوژی تحت انقیاد این سوژهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

اعظم است، حال‌آنکه می‌پندارد براساس آگاهی کامل خود عمل می‌کند. «در اینجا تمایزی میان «سوژه» و «شخص» مطرح است. درحالی‌که شخص یک فرد واقعی است، سوژه مجموعه‌ای از نقش‌ها است که توسط ارزش‌های غالب فرهنگی و ایدئولوژیک[۳] به وجود آمده‌اند» (چندلر، ۱۳۸۷: ۳۴۵).

این جستار بر آن است تا این سوژه و خود پروبلماتیک[۴] را در شعر شاملو بررسی کند، با اذعان به اینکه:

> سوژهٔ ایرانی سوژه‌ای برآمده از جامعهٔ مدرن غربی نیست که ریشه‌هایش در دوران روشنگری و تعقل دکارتی باشد. سوژهٔ ایرانی اقتدارش را از مجموعهٔ پیچیده‌ای می‌گیرد که تأویل‌پذیر به سوژهٔ دکارتی نیست. سوژهٔ دکارتی در انفکاک از کل ساختار اندیشگی انسان ماقبل نوزایی پدید آمد (برکت، ۱۳۹۷: ۱۱).

اما جامعهٔ ایران جامعه‌ای التقاطی است؛ زیرا ساختار و تجربهٔ جامعهٔ غربی از دوران نوزایی را پشت سر نگذاشته و هرگز با نظام اعتقادی و دینی وداع نگفته است. هرچند آشنایی و مواجههٔ ایرانیان با زیست و اندیشهٔ برآمده از دوران مدرن، دغدغه‌ها و تردیدهای جدی در آنها پدید آورد، اما بنیادها و ریشه‌های زیست و اندیشهٔ انسان ایرانی را دگرگون نکرد. ایرانیان باورها و عناصری از دورهٔ ماقبل مدرن را با تفکر مدرن غربی شکل دادند که روایتی ایرانی از مدرنیته و مفهوم فرد به‌دست می‌دهد (همان، ۱۲). سوژه‌ای که درعین‌حال که روی به افقی نو دارد، پای در آمیزه‌ای درهم‌جوش از سنّت‌های گوناگون دارد.

۱. ۳. روش پژوهش

این مقاله به‌روش تحلیل محتوای کیفی مجموعه اشعار شاملو اختصاص دارد و با انتخاب نمونه‌هایی همسو با موضوع مقاله، با حرکت از داده‌های پراکنده و استخراج مفاهیم از آن، به سطح انتزاعی متن دست می‌یابد. سوژه/ خود/ من در شعر شاملو سیال‌تر و انعطاف‌ناپذیرتر از آن است که با یک نظریهٔ مشخص تحلیل‌پذیر باشد. شش‌دهه شاعری در فضایی پرتلاطم و پرفرازونشیب برای شاعری دغدغه‌مند چون شاملو (و نه فیلسوفی با نظریه‌ای یکه) که در اوج مبارزهٔ سیاسی و شعر سیاسی همواره دغدغهٔ «خود» را هم داشته است، خواه ناخواه پژوهشگر را ناگزیر از ارجاع به نظریات گوناگونی می‌کند که هریک متناسب با یک مقطع از دورهٔ شاعری

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

او است؛ درعین‌حال که کشاکش درون و برون و «خود» چندلایه‌ای که برساختهٔ کثیری از تجربه‌های بلافصل فردی و خانوادگی و اجتماعی و سیاسی او است نیز اجازهٔ خط‌کشی دقیق بین این دوره‌ها را نمی‌دهد؛ زیرا شاعر تاریخ‌نگار نیست. وانگهی، او فقط یک شاعر سیاسی و اجتماعی هم نیست که بتوان شعر او را صرفاً با نظریات جامعه‌شناختی خواند یا صرفاً شاعری فلسفی هم نیست؛ ازهمین‌رو، تکیه‌گاه نظری مقاله تلفیقی است از رویکردهای فلسفی و جامعه‌شناختی به مقولهٔ خود/ من و درنهایت شکل‌گیری سوژهٔ پروبلماتیک. به‌همین‌علت هم شاعری که در دههٔ چهل تحت تأثیر حزب توده است، هم‌زمان متأثر از فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم رایج در آن دهه نیز هست.

۲. چگونگی بازتاب خود در شعر شاملو

شاملو اغلب شاعری سیاسی-اجتماعی انگاشته شده است. این رویکرد تقلیل‌گرایانه سوژگی شعر او را به من سیاسی فروکاسته است، حال‌آنکه حتی شعاری‌ترین شعر سیاسی او که صبغهٔ حزبی هم دارد، از این سوژه‌مندی نشان‌هایی دارد. کم‌شمار نیستند شعرهایی که شاعر در آنها از خود می‌گوید؛ اعتراف‌گونه‌هایی که بر آگاهی شاعر از خود خویش دلالت دارد. بدیهی است که گفتمان شعر گفتمان فلسفی ناب و خالص نیست؛ چنان‌که گفتمان سیاسی عریان هم نیست. اما گفتمان غالب سیاسی در شعر شاملو مهم‌ترین عامل کم‌فروغ‌شدن سوژه در شعر شاملو است، حال‌آنکه کمتر شاعر معاصری، همچون شاملو، تا آخرین دم زندگی، دغدغهٔ «خود» داشته است. شاملو در شعر «آغاز» از دفتر *آیدا در آینه* از میلاد خود روایتی تفسیری ارائه می‌دهد؛ میلادی تهی از امید و افقی روشن، محکوم به زیستن در سراب و زندان؛ بی‌پرنده، بی‌بهار. روایتی پسینی و آغشته به آگاهی از رویدادی ناخودآگاه:

بی‌گاهان/ به غربت/ به زمانی که خود در نرسیده بود/ چنین زاده شدم در بیشهٔ جانوران و سنگ/ و قلب‌ام/ در خلأ/ تپیدن آغاز کرد/ ... دوردست امیدی نمی‌آموخت؟ دانستم که بشارتی نیست:/ این بی‌کرانه/ زندانی چندان عظیم بود/ که روح/ از شرم ناتوانی/ در اشک/ پنهان می‌شد (شاملو، ۱۳۹۸: ۴۴۹).

آن‌گاه در شعر «در جدال با خاموشی» از دفتر *مدایح بی‌صله*، بار دیگر «من» و موقعیت خود را در هستی مرور می‌کند. جز گزارهٔ قاطع آغازین شعر که واجد حضوری «بی‌تخفیف» است و شاید استعاره‌ای که تمام گزاره‌های پس از خود را به چالش می‌کشد، دیگر گزاره‌های شعر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

همه دلالت بر سرنوشت به‌ظاهر محتومی دارند که شاعر دوستشان نمی‌دارد. نه نام و نسب، نه تاریخ و جغرافیای زیست کودکی‌اش که برهوت انسان و طبیعت بوده است، شب برفی آستانهٔ زمستان، خانی دلگیر کنار خانقاه درویشان، پنج‌سالگی زندگی در برهوتی زیستگاه خزندگان گزنده و فراموش‌شده‌ترین نقطهٔ پرت‌افتادهٔ وطن در دم بادهای زهرآگین، شش‌سالگی حک‌شده در ذهن او با ضرب تازیانهٔ ستم بر جسم سربازی بینوا و نیز ضربه‌ای ماندگار بر روح شاعر، و اکنونِ روایت در بیمارستانی که آکنده از زشتی و پلشتی است، همه، نمودهای گوناگون جدال شاعر با مرگ است و پیش از آن، جنگ با «خود».

من بامدادم/ شهروندی با اندام و هوشی متوسط/ نَسبَم با یک حلقه به آوارگانِ کابل می‌پیوندد/ نامِ کوچکم عربی‌ست/ نامِ قبیله‌یی‌ام تُرکی/ کُنیَتَم پارسی/ نامِ قبیله‌یی‌ام شرمسارِ تاریخ است/ و نامِ کوچکم را دوست نمی‌دارم/ ... در شبِ سنگینِ برفی بی‌امان/ بدین رُباط فرود آمدم/ هم از نخست پیرانه خسته/ در خانه‌یی دلگیر انتظارِ مرا می‌کشیدند/ ... / نخستین‌بار که دربرابرِ چشمان‌ام هابیلِ مغموم از خویشتن تازیانه خورد شش‌ساله بودم/ و تشریفات/ سخت درخور بود: صفِ سربازان بود با آرایشِ خاموشِ پیاده‌گانِ سردِ شطرنج/ و شکوهِ پرچمِ رنگین‌رقص/ و داردارِ شیپور و رُپ‌رُپهٔ فرصت‌سوزِ طبل/ تا هابیل از شنیدنِ زاریِ خویش زردرویی نبرد (همان، ۸۷۲).

در شعری دیگر، که گویی نتیجه‌گیری شعر پیش‌گفته است، می‌گوید:

من درد بوده‌ام همه/ من درد بوده‌ام/ گفتی پوست‌واره‌ای/ استوار به دردی/ چونان طبل/ خالی و فریادگر/ درونِ مرا/ که خراشید/ تام/ تام از درد/ بینبارد/ و هر اندامم از شکنجهٔ فسفرینِ درد/ مشخص بود/ در تمامتِ بیداریِ خویش/ هر نماد و نمود را/ با احساس عمیق درد دریافتم (همان، ۶۷۲).

دیدن تازیانهٔ ستم که در کودکی با شقاوت و بی‌رحمی بر روح انسان فرود آمده است، عصیانی در وجود او تعبیه کرد که تا دم مرگ زندگی و شعر او را رها نکرد. رویارویی منِ فردی با منِ اجتماعی با عصیان دربرابر درخواست پدر نظامی‌اش از او برای نوشتن توبه‌نامه برای رهایی از زندان متفقین در نوجوانیرآغاز شد، تا «عصیان‌هایی که بعدها شاملو دربرابر نیای بزرگش، فردوسی، می‌کند، و دربرابر کل سنّت ادبی ایران» (کریمی‌حکاک، ۱۳۹۴: ۴۰۶) و عصیان مدام دربرابر نظام سلطه. شاملو به‌تعبیر خودش: «ققنوسی است در باران، فردی است که در مه شکفته می‌شود، و همواره می‌خواهد از خود بیرون بیاید» (همان، ۴۰۷). این «خود» در ساحت‌های مختلف وجود شاعر پدیدار می‌شود؛ «خود»ی برآمده از ریاضت؛ ریاضتی حاصل تازیانهٔ ستم بر جسم و روح انسانی که به استعارهٔ شاملو، هابیل است و مسیح. شعرهای «مرگ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

ناصری» در مجموعهٔ *ققنوس در باران* و «مرد مصلوب» در مجموعهٔ مدایح *بی‌صله* روایتی نمایشی از این ریاضت است که در شعر «تا شکوفهٔ سرخ یک پیراهن» به «خود» شاعر انتقال می‌یابد. هیبت این ریاضت کودکانه در ذهن و ضمیر او تا آنجا بوده است که کنش سیاسی شاملو، به‌ویژه در دو دههٔ نخست شاعری‌اش، واکنشی است به «منِ» تحقیرشدهٔ دورهٔ کودکی‌اش در هیئت سربازی به‌فلک‌بسته.

۲.۱. سوژه‌مندی سیاسی و هرمنوتیک خود

بی‌تردید، گفتمان سیاسی و عواملی همچون جنگ، آشوب‌های سیاسی، جدال و تفرقه بین مذاهب مختلف درون کشور، خفقان و استبداد در شکل‌گیری شخصیت انسان تأثیری کمتر از ویژگی‌های وراثتی او ندارد؛ به‌ویژه برای کسی که زندگی‌اش با تلاطم‌های سیاسی درآمیخته است. شاملو از شاعرانی است که مرور زندگی او بدون مرور تاریخ معاصر امکان‌پذیر نیست. او سه دورهٔ سیاسی متفاوت ازنظر نحوهٔ کشورداری و نسبتاً همانند ازنظر نوع مواجههٔ حکومت با روشن‌فکران و انسان را تجربه کرده است: دورهٔ حاکمیت رضاشاه، محمدرضاشاه و جمهوری اسلامی. فصل اول زندگی او یعنی دورهٔ کودکی و نوجوانی‌اش- که علی‌القاعده بایست دورهٔ شادی و رهایی و بی‌خیالی و عشق‌های رمانتیک باشد- مصادف با دورهٔ رضاشاه بود. تجربهٔ پدر نظامی در حکومتی میلیتاریستی، نظارهٔ ناخواستهٔ سربازی که در شش‌سالگی شاعر در سربازخانهٔ زاهدان به فلک بسته شده بود و کوچ شهربه‌شهر ایران و دیدن فقر و ستم‌دیدگی مردم حاصل این دوره از زندگی اوست که سنگ بنای جهان‌بینی او می‌شود و عامل عزم جزم او برای تغییر این جهان ناعادلانه و اثرگذاری بر این وضعیت تحمل‌ناپذیر هستی. او بهترین سال‌های عمرش را به تاوان احساسات ناسیونالیستی در زندان متفقین سپری کرد، اما آموزه‌های مارکسیستی دورهٔ زندان پس از آن راهی دیگر در زندگی او گشود که تا پایان حیاتش گسترده شد و بار دیگر پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ او را به زندان کشاند.

> شاملو در زمانه‌ای استبدادزده زندگی کرد. روشن‌فکران هم‌نسل شاملو، چه آنها که بر زبان آوردند و چه آنها که کتمان کردند، هیچ‌گاه نتوانستند صدای تیرباران فوج‌فوج از یارانشان را فراموش کنند. این صدا مثل سوتی دلخراش، مدام در مغز و روح آنها شنیده می‌شد. خوشبختانه شاملو در فضای شکست و یأس باقی نماند و از اواخر دههٔ ۴۰ وارد فضاهای حماسی و شورش‌گری‌اش شد که نسل جدید روشن‌فکران بدان گرایش داشتند. نسلی که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

سرشار از یقین بود و در گشوده‌شدن دروازه‌های آرمان‌شهر خود در آینده‌ای نزدیک تردید نداشت (موسوی، ۱۳۹۵: ۵۸۳).

درمجموع، پنج‌سال از روزهای جوانی‌اش را در زندان سپری کرد. «سیر تحول رویکرد سیاسی شاملو در ۲۵ سال حکومت محمدرضا شاه، کمونیسم غلیظ و مبالغه‌آمیزی است که به‌تدریج تعدیل پیدا می‌کند و رقیق‌تر و آرام‌تر می‌شود. مشکلات فلسفی کمونیسم را درمی‌یابد، به ماهیت ایدئولوژی به‌مثابهٔ دین پی می‌برد» (خیام، ۱۳۹۷: ۱۸۱).

انقلاب ۱۳۵۷ و عارض‌شدن جنگ تحمیلی هشت‌ساله پیش از تثبیت مطالبات انقلاب گفتمان دیگری را در ایران حاکم کرد که با آرمان‌های شاعر فاصلهٔ بسیار داشت. درعین‌حال که فصل دیگری در زندگی فردی او نیز از راه رسیده بود که با بیماری و انزوا توأم بود، اما ذهنیت نقاد و سیاسی او تا آخرین دم حیات رهایش نکرد. «در میان گذشتگان و معاصران هیچ شاعری در تصویر فضای خشونت و اختناق به گردش نمی‌رسید» (سرکیسیان، ۱۳۹۰: ۴۷۹). این خشم متورم در وجود او در شعرهایی متبلور می‌شود که آشکارا دلالت سیاسی دارد. «در این دوره، نگاه شاملو به شعر، از نوع نگاه هواداران «شعر روز» و «شعر مبارزه» است که شعر را بازتابی از وقایع عینی جامعه می‌دانستند و در پی تغییر مناسبات سیاسی و اجتماعی بودند» (فلاحی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۳۰). منظومه‌هایی همچون *آهن‌ها و احساس*، *قطعنامه*، *دشنه در دیس*، *مدایح بی‌صله*، *ابراهیم در آتش*، *ققنوس در باران*، *شکفتن در مه*، حتی مجموعهٔ شعر رمانتیک *آیدا*، *درخت و خنجر و خاطره*، به‌ویژه شعرهایی که صراحتاً در بزرگداشت مبارزان سیاسی و جان‌سپردگان در زندان سروده شده است، خواه با نام واقعی و خواه مستعار. این وجه سیاسی شعر نیز نوعی هرمنوتیک خود است و به‌گفتهٔ رولو می: «خشم و نفرت تنها قرارگاه و پناهگاهی است که او می‌تواند در آن، غرور و احترام خود به خویشتن را زنده نگاه دارد» (۱۶۹). بااین‌همه، شاملو سیاسی‌بودن را برای شعر نمی‌پذیرفت و معتقد بود شعرش اجتماعی است. وانگهی، مبارزهٔ سیاسی او نیز نوعی مبارزه با خود است:

من بامدادم سرانجام/ خسته/ بی‌آنکه جز با خویشتن به جنگ برخاسته باشم/ هرچند جنگی از این فرساینده‌تر نیست/ که پیش از آنکه باره برانگیزی/ آگاهی/ که سایهٔ عظیم کرکسی گشوده‌بال/ بر سراسر میدان گذشته است: / تقدیر از تو گدازی خون‌آلوده در خاک کرده است/ و تو را دیگر از شکست و مرگ/ گزیر نیست (همان، ۸۷۲).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

شاملو در شعر «تا شکوفهٔ سرخ یک پیراهن» از دفتر *قطعنامه*، که از نخستین مجموعه‌های شعری اوست و به دورهٔ جوانی او و تعلق‌خاطرش به حزب توده اختصاص دارد، از منی سخن می‌گوید که سرشار از عصیان و اعتراض است. استعارهٔ مرکزی این شعر «سنگ الفاظ و قوافی به‌دوش‌کشیدن» است که توأمان به سنگ بردوش‌کشیدن کارگران و صلیب بردوش‌کشیدن مسیح اشاره دارد؛ یعنی هم گفتمان حزب توده و هم استعارهٔ مسیح مصلوب را در پس دارد و ریاضتی که از او خودی وارسته می‌سازد یا سیزیفی که سنگ مقاومت را بر دوش می‌کشد. این شعر توبه‌نامه‌ای است از شاعری که گویی بار گناه بر دوش دارد، گناه سرودن شعرهای سبک و بی‌مایه و بی‌درد و امروز به جرم این گناه محبوس است و می‌گوید:

و نگاه امروز من بر آن/ چنان است که/ پشیمانی/ به گناهانش (همان، ۵۱).

سوژه در این شعر هم قاضی است و هم متهم. اما حکمی که صادر می‌کند آشکارا زیبایی‌شناختی است: حکم دوست‌داشتن هر آنچه نشان زندگی دارد:

و آینده‌ام را چون گذشته می‌روم سنگ بر دوش:/ سنگ الفاظ/ سنگ قوافی/ تا زندانی بسازم و در آن محبوس بمانم:/ زندان دوست‌داشتن/ دوست‌داشتن مردان و زنان/ دوست‌داشتن نی‌لبک‌ها/ سگ‌ها / و چوپانان (همان، ۵۵) **و دوست‌داشتن‌های بسیار دیگر.**

«او در این شعر با استفاده از استعاره‌های مفهومی، که عمدتاً به حوزه‌های معنایی طبیعت و جنگ مربوط هستند، تلفیقی از مبارزه و عواطف به‌دست می‌دهد» (رضاپور، ۱۳۹۷: ۱۴۴). این شعر از واژگان و تعابیر آغشته به خشم و خروش سرشار است که بیانگر مرام‌نامهٔ حزب دربارهٔ مناسبات اجتماعی روزگار و ظلم و بی‌عدالتی طبقاتی است:

سنگ می‌کشم بر دوش/ سنگ الفاظ/ سنگ قوافی را/ و از عرقریزان غروب، که شب را/ در گود تاریکش/ می‌کند بیدار/ و قیراندود می‌شود رنگ/ در نابینائی تابوت،/ و بی نفس می‌ماند آهنگ/ از هراس انفجار سکوت (همان، ۴۹).

شعر «تا شکوفهٔ سرخ یک پیراهن»، نخستین شعر بازاندیشی او دربارهٔ خود، به‌منزلهٔ سوژه‌مندی شاعر است. استعارهٔ پیامبری خودآگاه را در خود دارد که از تکنیک‌های مسیحی اعتراف و ریاضت بهره می‌گیرد تا نشان دهد واجد جایگاه رهبری توده‌های مردم است؛ به‌ویژه در بخش دوم شعر که ۳۹ بار از عبارت دوست‌داشتن استفاده می‌کند. این انتخاب، گرچه به‌نظر می‌رسد نشانهٔ آزادی «خود» است، چنان‌که آلتوسر می‌گوید، نه انتخاب است و نه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

آزادی. ایدئولوژی حزب توده است که شاعر را به سوژه تبدیل می‌کند، سوژهٔ اعظم، سازوبرگ ایدئولوژیک خود را در منظومهٔ زبانی شاعر به‌مثابهٔ سوژه انتظام می‌بخشد و شاعر، به‌زعم خود، با خودآگاهی کامل می‌سراید، اما سوژه تحت انقیاد است. آن‌گاه در «سرود مردی که خودش را کشته است» استعارهٔ حضرت ابراهیم(ع) را تعبیه کرده است که خنجر بر گلوی فرزند ذوق خویش می‌نهد و آن را با آرمان سیاسی خود پیوند می‌دهد. شعری که قطعنامهٔ احساسات فردی او و سرودی برای خداوندان اساطیر او یعنی کارگران و تهی‌دستان است. شاملوی دههٔ سی شاعری است که ایدئولوژی چپ تأثیر بسزایی بر فضای شعری او داشت، گرچه پیوند تنگاتنگ او با مردم و زیستن در کنار آنها و دیدن و لمس‌کردن رنج‌ها و محرومیت‌هایشان ازسویی، و دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی ازدیگرسو، و وقوف او به شعر به‌مثابهٔ امر زیبایی‌شناختی، او را از شاعری که هست و نیست شعرش به مانیفست حزب متصل باشد جدا کرد، اما همچنان ابژهٔ گفتمان حقیقت حزب توده است که خود را بسان پیامبری روشنگر و آگاهی‌بخش توده‌های مردم برای رهایی از ستم می‌داند. همان‌گونه که ققنوس نیما «بر شاخ خیزران، بنشسته است فرد»، در شعر شاملو نیز، این روشن‌فکر تنها در نمادهای گوناگون ظاهر می‌شود. گاه «یک شاخه در سیاهی جنگل به سوی نور فریاد می‌کشد» و این «یک» همان شاعر است. اما این پیامبر ازخودگذشته در دههٔ چهل پس از انقلاب سفید، که با لوح گلین به میان مردم می‌آید: **پس لوح گلین را بلند/ بر سر دست/ گرفتم/ و به جانب ایشان فریاد برداشتم:/ «همه هر چه هست/ این است و / در آن فراز/ به جز این هیچ/ نیست** (همان، ۵۸۰)، و «خلق» موعظه‌هایش را به گوش نمی‌گیرند، در خروش می‌آید و فریاد برمی‌دارد و پس از تکرار حقیقتی مأیوس، که آتش سخنش در ایشان نمی‌گیرد (همان)، در شعرِ «با چشم‌ها»، بار دیگر با دهان حیرت می‌گوید:

> **ای یاوه/ یاوه/ یاوه/ خلایق!/ مستید و منگ؟/ یا به تظاهر/ تزویر می‌کنید؟/ از شب هنوز مانده دو دانگی/ ور تائب‌اید و پاک و مسلمان/ نماز را/ از چاوشان نیامده بانگی** (همان، ۶۵۴).

و سرانجام، پیامبری مستأصل را می‌ماند که رنج ریاضتی عظیم را بر دوش می‌کشد: **ای کاش می‌توانستم/ -یک لحظه می‌توانستم ای کاش-/ بر شانه‌های خود بنشانم/ این خلق بی‌شمار را/ گرد حباب خاک بگردانم/ تا با دو چشم خویش ببینند که خورشیدشان کجاست/ و باورم کنند** (همان، ۶۵۸).

تشابه گفتمانی شعر لوح با گفتمان مسیحانه، و استعارهٔ قدرتمند پیامبری شاعر در این شعر، حقیقت مورد نظر شاعر را به حقیقتی ایدئولوژیک مبدل می‌کند. عباس میلانی علت رواج چنین

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

مفهومی از روشن‌فکری در میان نخبگان ایرانی را عنصر مشترک «منجی‌طلبی» روسی و ایرانی می‌داند که با سنّت روشنگری فرانسوی و انگلیسی متفاوت است (میلانی، ۱۳۸۶: ۱۲).

در دهه‌های بعد اما، از پس انقلاب اسلامی، شاملو گرچه در تصویر هابیل و مسیح و سربازِ سربازخانهٔ زاهدان ریاضتی خودشکنانه را تصویر می‌کند، «خود»سازی او نه بر ازخودگذشتگی مسیحانه، بلکه بر ظهور ایجابی خود مبتنی است؛ از آن نوع که فوکو آن را محصول فرهنگ متأخر غرب می‌داند؛ «یعنی بنانهادن سوژه‌مندی به‌منزلهٔ یک خود ایجابی، آنچه می‌توانیم انسان‌شناسی‌محوریِ دائمی اندیشهٔ غرب و شیوهٔ غربی اندیشیدن بنامیم» (فوکو، ۱۳۹۶: ۱۲۲).

۲. ۲. «خود» یا من (I) در رویارویی با منِ اجتماعی (Me)

توانایی انسان برای اشاره‌کردن به خود خصلت خاص و ممتازی به کنش بشری می‌بخشد. این توانمندی به این معناست که انسان با جهانی روبه‌رو می‌شود که برای عمل در آن، باید تفسیرش کند، نه به این معنا که به‌منزلهٔ یک ارگانیزم زنده به محیط واکنش نشان دهد. انسان باید در موقعیتی که در آن دعوت به کنش شده است مبارزه کند؛ مبارزه‌ای براساس معنایی که به کنش دیگران می‌دهد، و خطوط کنش دیگران را برمبنای تفسیر خود طراحی می‌کند؛ پس، انسان ازیک‌سو توانمندی تفسیر، تغییر و تحول موقعیت بشری خود را دارد (من)، و ازسوی‌دیگر دربرابر مردم و موقعیت‌هایی قرار دارد که او را تعریف می‌کنند و از او انتظار دارند که تغییر نکند، بلکه از سنّت‌ها و هنجارهای اجتماعی تبعیت کند (من اجتماعی) (لوئر و هندل، ۱۹۷۷: ۱۵).

شاملو مظهر تمام‌عیار شاعر متعهد است. آرمان‌خواهی اجتماعی و دغدغهٔ عدالت هرگز گریبان او را رها نکرد، اما پیوند وثیق این دغدغه‌ها با سیاست چندان مجال پرداختن به خرده‌روایت‌های اجتماعی را به او نمی‌دهد. کمیاب‌اند مواردی از نوع شعر «چلچلی» از مجموعهٔ *ققنوس در باران* که با «من شخصی» آغاز می‌شود، آن‌گاه وجه دیگری از این «خود» را پدیدار می‌سازد. چلچلی، که از فرهنگ کوچه آمده است، ایهام تضادی متأملانه در خود دارد. در فرهنگ عامیانه، برای خوش‌باشی مردان در چهل‌سالگی به‌کار می‌رود و استعارهٔ بی‌اخلاقی و در لایه‌ای پنهان‌تر خیانت است. شاملو در این شعر «خود» را مرور می‌کند با گفت‌وگویی که با قلب خویش

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

دارد و با اشاره‌ای به مفهومی اجتماعی، از حراج انسان در فقدان عشق می‌گوید، اما خود به‌رغم سرگردانی در چهل‌سالگی، عشق را می‌ستاید که به‌منزلهٔ تکریم انسان است:

... آن‌گاه که خوش‌تراش‌ترین تن‌ها را به سکه سیمی توان خرید،/ مرا دریغا دریغ/ هنگامی که به کیمیای عشق احساس نیاز می‌افتد/ همه آن دم است/ ما به حقیقت ساعت‌ها/ شهادت نداده‌ایم/ جز به گونهٔ این رنج‌ها/ که از عشق‌های رنگین آدمیان به نصیب برده‌ایم/... که ما/ من و تو/ انسان را/ رعایت کرده‌ایم (همان، ۶۰۳).

مردم در شعر شاملو، نه مردم در ساحت اجتماعی کوچه و بازار، که مردمِ مقابل نظام سلطه‌اند؛ ازهمین‌رو، وقتی به این استنباط می‌رسد که «مردم»ی که شاه‌بیت سروده‌های او هستند، با پذیرش ستم، مشارک تداوم سلطه‌اند، مابازای «ما»، از من ـمردم تغییر می‌کند به من‌ـ مبارزان سیاسی و مردم به «غیر» تبدیل می‌شود و این دایره آن‌قدر کوچک می‌شود که به «منِ گسسته از ما» می‌رسد و برای «من»ی که «خود» را در آرمان مشترک برساخته است، ازدست‌رفتن این برساخته به‌معنای مرگ است که همان سکوت است. سکوت دره‌ای در میان فریاد کوه‌ها در شعر «اصرار» از مجموعهٔ *باغ آینه* است. او حتی آن‌گاه که با ناگزیری دم درمی‌کشد، دلواپس معطل‌ماندن آن وظیفه‌ای است که به‌منزلهٔ انسان بر دوش خود احساس می‌کند. او را با این فریاد فروخورده میانه‌ای نیست. سکوت ریاضتی است؛ لحظهٔ ناگزیری که باید تاب بیاورد. تأکید او در بند آغازین شعر بر واژهٔ «من» نیز اثبات همین نامنتظَربودن است. گویی می‌خواهد بگوید با وجود تمام سختی‌ها و رنج‌ها هنوز حضور دارم و زنده‌ام، اما سکوت اختیار کرده‌ام. شاعر در این شعر ترجمان سوژهٔ دکارتی است:

من هستم/ من هستم/ من هستم/ از این فریاد/ تا آن فریاد/ سکوتی نشسته است/ لب بسته/ در دره‌های سکوت سرگردانم (همان، ۳۵۴).

شعر «شبانه» با لحنی گلایه‌مند و مأیوس در نقد مواضع کسانی سروده شده که نامردمان خطابشان می‌کند:

مرگ من سفری نیست/ هجرتی است از سرزمینی که دوست نمی‌داشتم به خاطر نامردمانش (همان، ۵۴۴).

گویی این شعر در ادامهٔ وضعیت بن‌بست شعر «جادهٔ آن‌سوی پل» سروده شده که یأس اجتماعی و بی‌حاصلی مبارزه برای رهایی انسان‌ها از زیر بار ستم، شاعر را به انزوا کشانده

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

است. منِ فردی شاعر در جدال با منِ اجتماعی او واقع شده و از او یک خودِ شکست‌خورده برساخته است:

مرا دیگر انگیزهٔ سفر نیست/ ... و جاده‌یی که از گُردهٔ پُل می‌گذرد/ آرزوی مرا با خود/ به افق‌های دیگر نمی‌برد/ .../ بگذار تا مکان‌ها و تاریخ به خواب اندر شود/ در آن‌سوی پُلِ دِه/ که به خمیازهٔ خوابی جاودانه دهان گشوده است (همان، ۵۰۴).

پل آرزوهای شاعر، پلی که او را به مردم متصل می‌کرد، شکسته است و او در انزوای این‌سوی پل مانده است. این انزوای شکست‌آلود در شعر «مرگ را دیده‌ام من» برابر با مرگ است، مرگی تلخ. برای شاعری که انسان را فاعل تمام‌عیار می‌انگارد، مرگ که پایان این کنشگری است، وحشت‌انگیز و منفور است:

دردا/ دردا که مرگ/ نه مُردنِ شمع و/ نه بازماندنِ ساعت است/ .../ تجربه‌ای‌ست/ غم‌انگیز/ غم‌انگیز/ به سال‌ها و به سال‌ها و به سال‌ها/ وقتی که گِرداگِردِ تو را مردگانی زیبا/ فراگرفته‌اند/ یا محتضرانی آشنا که تو را بدیشان بسته‌اند/ با زنجیرهای رسمیِ شناسنامه‌ها/ و اوراقِ هویت/ و کاغذهایی/ که از بسیاریِ تمبرها و مُهرها/ و مرکّبی که به خوردشان رفته است/ سنگین شده است (همان، ۵۳۴).

مرگ در این مجموعه همراه با ناخرسندی شاعر از کنشگری انسان‌هایی است که خودخواسته تن به اسارت داده‌اند و از جنس مرگ فلسفی نیست. شاید نمایی دیگر از همان مبارزه است که برانگیزاننده باشد و اگر نباشد دست‌کم «از خویشتن خویش بارویی پی‌افکندن» است. شعر «از مرگ» غایت رویارویی منِ فردی (I) و منِ اجتماعی (Me) شاعر است:

هرگز از مرگ نهراسیده‌ام/ اگرچه دستانش از ابتذال شکننده‌تر بود/ هراس من -باری- همه مردن در سرزمینی‌ست/ که مزد گورکن/ از بهای آزادی آدمی افزون باشد/ جُستن/ یافتن/ و آن‌گاه/ به اختیار برگزیدن/ و از خویشتنِ خویش/ بارویی پی‌افکندن/ اگر مرگ را از این‌همه ارزشی بیشتر باشد/ حاشا حاشا که هرگز از مرگ هراسیده باشم (همان، ۴۶۰).

این تأمل در خود، تأملی سیاسی است که در این مقطع از رویارویی خود با حاکمان ستمگر، به رویارویی خود با تودهٔ مردم منفعل تغییر جهت داده است، اما این سرخوردگی او را به تأمل در انسان، کنش‌ها و واکنش‌های او درقبال سرنوشتش نیز رهنمون می‌کند؛ انسانی که گاه خودِ شاعر است و گاه دیگرانی که «دوستشان نمی‌دارد به‌خاطر نامردمی‌شان»؛ ازهمین‌رو، حاصل یک عمر مبارزهٔ او با ستم، سرانجام او را به درنگ دربارهٔ خود انسان وامی‌دارد، انسانی در جدالی بزرگ‌تر؛ جدال با مرگ و کشاکش با خدا.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

۲. ۳. انسان به‌مثابهٔ خود در شعر شاملو

فوکو «آستانهٔ مدرنیته» را دقیقاً آن لحظه‌ای می‌داند که انسان در مقام یک «جفت تجربی‌ـ استعلایی» تأسیس شد» (میلر، ۱۴۰۱: ۲۲۰). «انسان» در شعر شاملو جایگاهی ویژه دارد. از آن‌گاه که در زیستگاه‌های سیارش دریافت که همه در جوهر انسانی همسان‌اند و از مارکسیسم نیز آموخت اتحاد در مبارزه با ستم یعنی نفی هرگونه ملیت‌گرایی و قومیت‌گرایی. این اندیشه به او امکان داد تا بتواند بر زمان و مکان غلبه کند. شاملو عدالت را معجزهٔ انسان می‌داند که برای برپایی آن باید جهان را دگرگون کرد و از نو ساخت. او به خلاقیت انسان ایمان دارد.

> بدون انسان در جهان هستی نه زیبایی وجود دارد و نه معنا. هستی با حضور انسان به معنا و زیبایی می‌رسد. مرکز ثقل این تفکر انسان است نه آسمان یا خدا. سرچشمه‌های این تفکر برمی‌گردد به تحولات فکری و فلسفی غرب از سدهٔ شانزدهم تا اوایل سدهٔ بیستم. این طرز فکر از دورهٔ مشروطه به بعد در بین روشن‌فکران ایرانی رواج یافته است (موسوی، ۱۳۹۵: ۵۷۶).

«شاملو به‌خصوص دربارهٔ جایگاه انسان در نظام هستی نگاه ویژه‌ای دارد که ازیک‌جهت شبیه نگاه خیام است، اما برعکس خیام پذیرشگر و منفعل نیست، بلکه عصیانگر و پرخاش‌جو است» (همان، ۵۸۷). شاعر روشنگر ازنظر او جان جهان را عریان می‌کند و این کاری است نیازمند مکاشفه. مکاشفهٔ تو فقط مکاشفهٔ تو است. با تقلید دیگران به هیچ مکاشفه‌ای نمی‌توان دست یافت (حریری، ۱۳۸۵: ۱۵۵). شاعر معتقد است که قدرت اراده می‌تواند به‌تنهایی جای همه‌چیز بنشیند و فقدان همهٔ عوامل و ضرورت‌ها را جبران کند و شور رمانتیسم انقلابی را نشان دهد. «یکی از دغدغه‌های اساسی شاملو همواره تعریف جدیدی از انسان بوده است. انسان شاملو انسانی است که از قید و بند متافیزیک رسته و با آن در ستیز است: انسانی که اقتدار خود را دربرابر اقتدار آسمان قرار می‌دهد و سرشار از شور، توانایی و آفرینندگی است» (همان، ۵۹۹).

۲. ٤. انسان‌ـخدایی در آستانهٔ مرگ

خدا پروبلماتیک شعر شاملو است. انسان خداست. زندگی، مرگ، انسان و خدا همواره در شعر او نمودهایی پنهان و آشکار دارد، اما در فصل پایانی عمرش وجه غالب شعر او می‌شود. «در شعر شاملو سه‌جور خدا داریم: خدای مألوف، خدا به‌مثابهٔ انسان و خدا به‌عنوان نماد» (خیام، ۱۳۹۳: ۳۱). ذهنیت انسان‌ـخدایی بیشتر در دو دههٔ پایانی زندگی‌اش برجسته شده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

پیش از این، زندگی و مرگ در گفتمان سیاسی معنا می‌شد و مرگ در راه آرمان می‌توانست خود زندگی باشد، اما در گفتمان فلسفی شاملو، انسان پیوسته درحال اثبات خود است. انسان خداست، اما خدایی که دربرابر مرگ کم می‌آورد. شاملو در شعر «سنگ برای سنگر» از مجموعهٔ *ققنوس در باران* زندگی را عین یأس و بی‌پناهی می‌داند، مرگ را بی‌رحمانه، زهرآگین و عریان توصیف کرده است و در تلاشی بیهوده می‌خواهد مرگ را نابود کند، اما مرگ قاطعانه به انتظارش ایستاده است و زندگی باشتاب با آمیزه‌ای از ترس و تردید در گذر است و سرانجام، شاعر چاره‌ای جز تسلیم ندارد:

در آواز من/ زنگی بیهوده هست/ بیهوده‌تر از تشنجِ احتضار/ که در تلاشِ تاراندن مرگ/ با شتابی دیوانه‌وار/ باقی‌ماندهٔ زندگی را مصرف می‌کند/ تا مرگِ کامل فرارسد/ پس زنگِ بلند آوازِ من/ به کمال سکوت می‌نگرد/ سنگر برای تسلیم/ آهن برای آشتی/ جوهر/ برای/ مرگ (شاملو، ۱۳۹۸: ۶۳۳).

شعر «در آستانه» نیز مانیفست فلسفی شاملو درباب انسان است؛ انسانی در آستانهٔ مرگ. شعری بلند که ترجیع‌بند تمام قطعه‌های کوتاه و بلند او دربارهٔ انسان و مرگ و زندگی است. به‌نظر می‌رسد دغدغه‌های فلسفی بیشتر در بخش پایانی زندگی او برجسته شده است، آن‌گاه که صدای پای مرگ را دریافته است. این تجربهٔ فردی، که البته همچون بسیاری دیگر از شعرهای او قابلیت تعمیم دارد، با درد انسان گره می‌خورد. شعر شخصیِ غیرشخصی‌شدهٔ «در آستانه» نمودار انسانی درگیر با مرگ است که دربارهٔ سرانجام خویش دچار تردید است. شروع شعر با واژهٔ «باید» از جبرناکی دوست‌نداشتنی این پدیده می‌گوید. اویی که سراسر عمر را در میان انسان‌های دیگر و با درد آنها گذرانده است، اکنون باید تنها و به دور از هر جنبندهٔ دیگری بماند. تنهایی سیاسی اکنون جای خود را به تنهایی فلسفی داده است:

باید اِستاد و فرود آمد/ بر آستانِ دری که کوبه ندارد/ چراکه اگر به‌گاه آمده باشی/ دربان به انتظارِ توست و/ اگر بی‌گاه/ به درکوفتن‌ات پاسخی نمی‌آید./ کوتاه است در/ پس آن به که فروتن باشی./ آیینه‌یی نیک‌پرداخته توانی بود/ آنجا/ تا آراستگی را/ پیش از درآمدن/ در خود نظری کنی/ هرچند که غلغلهٔ آن‌سوی در زادهٔ توهمِ توست نه انبوهیِ مهمانان/ که آنجا/ تو را/ کسی به انتظار نیست/ که آنجا/ جنبش شاید/ اما جُنبنده‌یی در کار نیست (همان، ۹۷۱).

شعر «با تخلص خونین بامداد» از دفتر *حدیث بی‌قراری ماهان* در سال ۱۳۷۶، یعنی سه‌سال پیش از درگذشت شاعر، سروده شده است. شعر سرشار از تصویر است، تصاویری آغشته به ترس و اضطراب از مرگی که در یک‌قدمی است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

مرگ آن‌گاه پاتابه همی‌گشود که درختِ بهارپوش/ رختِ غبارآلوده به قامت می‌آراست/ چشم‌به‌راهِ خزانِ تلخ نشستم/ هم از لحظهٔ نومیدِ میلادِ خویش/ مرگ آن‌گاه پاتابه همی‌گشود که هَزارِ سیاه‌پوش/ بر شاخسارِ خزانی ترانهٔ بدرود ساز می‌کرد/ با تخلصِ سُرخِ بامداد به پایان بردم/ لحظه‌لحظهٔ تلخِ انتظارِ خویش (همان، ۱۰۴۴).

و درنهایت، شعر «آشتی» بیان نظریِ رویکرد اومانیستی شاملو است. این شعر که پس از درگذشت شاملو به چاپ رسید دیالکتیک خدا و انسان است، انسانی معترض به توان فیزیکی نازل خود دربرابر اقتدار و جوش و خروش و ماندگاری طبیعت، با خدایی معترف به اقتدار ویژهٔ انسان و درنهایت انسان‌ـخدا. شاید بتوان این شعر را قطعنامهٔ انسان‌شناختی شاملو تلقی کرد؛ پاسخی به تمام دغدغه‌ها و پرسش‌ها و تردیدهای او. اثبات توانمندی «خود» در جدال با خاموشی.

۳. نتیجه‌گیری

این‌همانی شعر و سیاست از نظر شاملو، لاجرم «خود/ سوژه» را در شعر او به سیاست پیوند می‌دهد. ازسوی‌دیگر زیبایی‌شناسی مبتنی بر سمبولیسم در شعر او نیز، نوعی عمل آگاهانه است؛ شعری اندیشیده، فرهنگی، نقادانه و عصیانگر که بیانگر این است که شاعر در سرنوشت دنیا شریک شده و خود او سرنوشت خویشتن است. ایمان به «خود» در جایگاه شاعرـپیامبر/منجی نیز هم با سمبولیسم در پیوند است و هم متأثر از ایدئولوژی چپ. ازاین‌رو، سوژه در شعر شاملو نشانگر هر دو معنای سوژهٔ مورد نظر آلتوسر است؛ یعنی «من» در شعر سیاسی او، به‌مثابه شبه‌سوژه‌ای ایدئولوژیک تحت انقیاد حزب توده است اما در ادامه که شناخت و آگاهی براساس تفکر و تجربهٔ زیسته خود او شکل می‌گیرد و به مکاشفهٔ حقیقت راه می‌برد، "من" سوژهٔ اعظم است که از آن به انسان تعبیر شده است؛ انسان به تعبیر فوکو در مقام یک «جفت تجربی‌ـاستعلایی»؛ انسان به‌منزلهٔ واقعیتی متراکم و اصلی، به‌منزلهٔ ابژه‌ای دشوار و سوژه‌ای حاکم بر هر شناخت ممکنی»، که در شعر در آستانه به صورت مانیفستی فلسفی بازتاب می‌یابد. بنابراین سوژه در شعر شاملو به دو گونهٔ کلاسیک و شبه‌مدرن ظهور و بروز دارد. گرچه فردیت اگزیستانسیالیستی، از او سوژه‌ای مدرن می‌سازد اما به رغم ناباورمندی دینی، با اتصال به گفتمان مسیحانه، تصویری از سوژه ارائه می‌دهد که در جایگاه ممتاز فاعلی حضور دارد و خود را عامل تغییر وضعیت زندگی دیگران می‌پندارد. این خود،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

متأثر از نظام سنتی و اعتقادی دینی، و نیز متأثر از گفتمان ایدئولوژیک غالب، سوژه‌ای تحت انقیاد سوژهٔ اعظم است و با ساختار اندیشگی انسان پیشامدرن، پیوندی تنگاتنگ دارد که می‌تواند زیرساخت‌های اندیشگانی انسان ایرانی در جایگاه روشنفکر را تبیین و تفسیر کند. اما در شعرهای متأملانهٔ فلسفی که عینیت‌گرایی سوژه جای خود را به ادراک ذهنی می‌دهد و به‌ویژه در مواجههٔ روشن سوژه با خویشتن خویش در موقعیت لرزانی، که همانا رویارویی با مرگ است، به نظر می‌رسد در تعارض بین ذهن و عین، و چه بسا برای مخفی‌کردن این تعارض، مفهوم انسان-خدایی را برمی‌سازد که نیست و هست. آمیزه‌ای از ذهن و عین، تا ماهیت وجودی سوژه محفوظ بماند.

پی‌نوشت

1. Agency
2. Hall
3. Ideologic

۴. گفتمانی که خودش مسئله طرح می‌کند و خودش هم پاسخ می‌دهد.

منابع

ابوالحسن‌تنهایی، حسین (۱۳۹۳). *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*. چاپ هفتم. تهران: بهمن برنا.

احمدی، بابک (۱۳۷۷). *معمّای مدرنیته*. تهران: مرکز.

احمدی، بابک (۱۳۸۵). *سارتر که می‌نوشت*. چاپ دوم. تهران: مرکز.

اسپیلبرگ، هربرت (۱۳۹۲). *جنبش پدیدارشناسی*. جلد اول. ترجمهٔ مسعود علیا. تهران: مینوی‌خرد.

برکت، بهزاد (۱۳۹۷). داستان پسامدرن فارسی و سوژهٔ زنانه. *نقد و نظریهٔ ادبی*. دورهٔ سوم. شمارهٔ ۲: ۵-۲۸.

بلومر، هربرت (۱۳۸۸). *کنش متقابل‌گرای نمادی*. ترجمهٔ حسین ابوالحسن‌تنهایی. تهران: نگاه اول.

بیکول، سارا (۱۳۹۸). *در کافهٔ اگزیستانسیالیستی*. ترجمهٔ هوشمند دهقان. تهران: پیام امروز.

پازوکی، شهرام (۱۳۷۹). دکارت و مدرنیته. *فلسفه*. سال اول. شمارهٔ ۱: ۱۷۵ـ۱۷۸.

تامپسون، مل (۱۳۹۳). *من*. ترجمهٔ سونا انزابی‌نژاد. چاپ چهارم. تهران: گمان.

تایسن، لیس (۱۳۹۴). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*. ترجمهٔ مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی. تهران: نگاه امروز.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۶). *موج چهارم*. تهران: نی.
چندلر، دانیل (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمهٔ مهدی پارسا. چاپ سوم. تهران: سورهٔ مهر.
حریری، ناصر (۱۳۸۵). *دربارهٔ هنر و ادبیات* (گفت‌وشنودی با احمد شاملو). تهران: نگاه.
خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۹۵). با بهاءالدین خرمشاهی. *از بامداد*. تهران: مروارید: ۱۵۹-۲۴۹.
خیام، مسعود (۱۳۹۳). *احمد شاملو، عکس فوری*. تهران: گوشه.
خیام، مسعود (۱۳۹۷). *احمد شاملو، چهرهٔ دیگر*. تهران: نشانه.
رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). *فرهنگ پسامدرن*. تهران: نی.
رضاپور، ابراهیم (۱۳۹۷). نقش جنسیت در ساخت و گزینش استعاره در اشعار شاملو و مشیری از منظر نظریهٔ گفتمانی استعاره. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌وششم. شمارهٔ ۸۴: ۱۵۶-۱۳۳.
ریترز، جورج (۱۳۸۶). *نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علمی.
سرکیسیان، آیدا (۱۳۹۰). *بامداد همیشه*. تهران: نگاه.
سلطان‌پور، منیر (۱۳۹۷). *فردیت در شعر معاصر*. تهران: گفتمان اندیشهٔ معاصر.
شاملو، احمد (۱۳۹۸). مجموعه آثار؛ دفتر یکم: شعرها. چاپ هفدهم. تهران: نگاه.
فلاحی، زهره؛ خیالی خطیبی، احمد؛ فربد، محمدصادق (۱۴۰۰). تحلیل جامعه‌شناختی اشعار احمد شاملو با استفاده از نظریهٔ عمل پیر بوردیو. *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌ونهم. شمارهٔ ۹۱: ۲۱۵-۲۳۵.
فوکو، میشل (۱۳۷۹). *ساختارگرایی و پساساختارگرایی، ایران: روح یک جهان بی‌روح*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.
فوکو، میشل (۱۳۹۶). *خاستگاه هرمنوتیک خود*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نی.
فوکو، میشل (۱۳۹۹). *حکمرانی بر خود و دیگران*. ترجمهٔ محمدجواد سیدی. تهران: چشمه.
قراگوزلو، محمد (۱۳۸۶). *همسایگان درد*. تهران: نگاه.
قراگوزلو، محمد (۱۳۹۷). *تاریخ تلخ*. چاپ چهارم. تهران: نگاه.
کاسیرر، ارنست (۱۳۶۷). *زبان و اسطوره*. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: نقره.
کریمی‌حکاک، احمد (۱۳۹۴). احمد شاملو شاعری ماندگار. *بود و نمود سخن*. تهران: نامک: ۳۹۹-۴۱۶.
کریمی، فرزاد (۱۳۹۷). *تحلیل سوژه در ادبیات داستانی پسامدرن ایران*. تهران: روزنه.
کمالی‌زاده، محمد (۱۳۹۵). *سیاست در شعر نو*. قم: دانشگاه مفید.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

کولاکفسکی، لشک (۱۳۸۹). *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*. جلد اول. ترجمهٔ عباس میلانی. تهران: دات.

مختاری، محمد (۱۳۷۸). *انسان در شعر معاصر*. چاپ دوم. تهران: توس.

موحد، ضیاء (۱۳۹۵). با ضیاء موحد. در: *از بامداد*. تهران: مروارید: ۴۹۷-۵۷۱.

موسوی، حافظ (۱۳۹۵). با حافظ موسوی. در: *از بامداد*. تهران: مروارید: ۵۷۳-۶۰۲.

می، رولو (۱۳۹۸). *انسان در جستجوی خویشتن*. ترجمهٔ مهدی ثریا. تهران: دانژه.

میلانی، عباس (۱۳۸۶/۳/۹). روزگار سپری‌شدهٔ روشنفکران چپ. *هم‌میهن*. ۱۲-۱۳.

میلر، پیتر (۱۴۰۱). *سوژه، استیلا و قدرت*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. چاپ نهم. تهران: نی.

هال، دونالد ای (۱۳۹۵). *سوبژکتیویته در ادبیات و فلسفه*. ترجمهٔ بختیار سجادی و دیاکو ابراهیمی. تهران: دنیای اقتصاد.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۸). راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه. *فلسفه و بحران غرب*. ترجمهٔ رضا داوری اردکانی و دیگران. تهران: هرمس: ۱۱۰ـ۱۱۶.

Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and philosophy*. Tr. Hugh Tomlinson. U.S.A: Columbia university press.

H usserl, E. (1960). *Cartesian Meditation: an introduction to phenomenology*. Tr. Dorion Cairns, Netherlands; Springer-science.

Lauer, R.H. and W.H. Handel (1977). *Social Psychology: The Theory and Application of Symbolic Interactionism*. Boston: Houghton Mifflin.

References In Persian

Althusser, Louis (2017). *Ideology and ideological state Apparatuses*, translated by Roozbeh Sadrārā. Tehrān: Cheshmeh [In Persian]

Abolhassan Tanhāyi, Hossein (2013). *An introduction to sociological schools and theories*. 7th edition. Tehrān: Bahman Borna [In Persian]

Ahmadi, Bābak (1998). *The mystery of modernity*. Tehrān: Markaz [In Persian]

Ahmadi, Bābak (2006). Sartre who wrote, 2nd edition. Tehrān: Markaz [In Persian]

Bakewell, Sarah (2018). *At the existentialist Cafe*. Translated by Houshmand Dehghan. Tehran: Payām-e Emrooz [In Persian]

Barekat, Behzād (2017) Persian postmodern story and female subject. *Literary criticism and theory*, vol. 2. pp 5-28 [In Persian]

Bloomer, Herbert (2008). *Symbolic interactionism*. Translated by Hossein Abolhasan Tanhāyi. Tehran: Negah e Aval [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

Cassirer, Ernest (1997). *Language and myth*. Translated by Mohsen Salāsi. Tehran: Noghreh [In Persian]

Chandler, Daniel (2008). *Basics of semiotics*. Translated by Mehdi Pārsā. 3rd edition. Tehran: Sureh-ye Mehr [In Persian]

Fallāhi, Zohreh, Ahmad Khiyāli Khatibi and Mohammad Sādeq Farbod (2021). Sociological analysis of Ahmad Shamlou using Pierre Bourdieu's theory of action. *Persian Language and Literature of Kharazmi University*, Y. 29, N. 91: 215-235[In Persian]

Foucault, Michel (2000). *Structuralism and poststructuralism, Iran: the soul of a soulless world*. Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahāndideh. Tehran: Ney [In Persian]

Foucault, Michel (2016*). The origin of hermeneutics itself*. Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahāndideh. Tehran: Ney [In Persian]

Foucault, Michel (2019). *The Government of self and others*. Translated by Mohammad Javād Seyyedi. Tehran: Cheshmeh [In Persian]

Hall, Donald E. (2015). *Subjectivity in literature and philosophy*. Translated by Bakhtiār Sajjādi and Diāko Ebrāhimi. Tehran: Donyā-ye Eqtesād [In Persian]

Hariri, Nāsser (2015). *About art and literature (conversation with Ahmad Shāmlou)*. Tehran: Negāh [In Persian]

Heidegger, Martin (1999). The way back into the land of the supernatural. *Western philosophy and crisis*. Translated by Rezā Dāvari Ardakāni et.al. Tehran: Hermes: 110-116 [In Persian]

Jahānbaglou, Rāmin (2016). *The fourth wave*. Tehran: Ney [In Persian]

Kamālizādeh, Mohammad (2015). *Politics in new poetry*. Qom: Mofid University [In Persian]

Karimi, Farzād (2017). *Subject analysis in Iran's postmodern fictional literature*. Tehran: Rozaneh [In Persian]

Karimi Hakkāk, Ahmad (2014). Ahmad Shāmlou is a lasting poet. *To be or not to be of Speech*. Tehran: Nāmak: 399-416 [In Persian]

Khayyām, Masoud (2017*). Ahmad Shāmlou, another face*. Tehran: Neshāneh. [In Persian]

Khayyām, Masoud (2013). *Ahmad Shāmlou, snapshot*. Tehran: Goosheh [In Persian]

Kolakfsky, Leshk (2010). *The main currents in Marxism*. 1st vol. Translated by Abbās Milāni. Tehran: Dāt [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.20.8]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.209]

May, Rollo (2018). *Man's search for himself*. Translated by Mehdi Sorayyā. Tehran: Dānje [In Persian]

Milāni, Abbās (2016). The Past Times of leftist intellectuals. *Hammihan*: 12-13 [In Persian]

Miller, Peter (2022). *Subject, domination and power*. Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahāndideh. 9th edition. Tehran: Ney [In Persian]

Mokhtāri, Mohammad (1999). *Man in contemporary poetry*. 2nd edition. Tehran: Tous [In Persian]

Mousavi, Hāfez (2015). With Hāfez Mousavi. *Az Bāmdād*. Tehran: Morwārid: 573-602. [In Persian]

Pāzuki, Shahrām (2000). Descartes and modernity. *Philosophy*. 1st year. Number 1: 178-175. [In Persian]

Qarāgozlu, Mohammad (2017). *Bitter history*. 4th edition. Tehran: Negāh [In Persian]

Qarāgozlu, Mohammad (2016). *Neighbors of pain*. Tehran: Negāh [In Persian]

Rashidiān, Abdul Karim (2014). *Postmodern culture*. Tehran: Ney [In Persian]

Rezāpour, Ibrāhim (2017). The role of gender in the construction and selection of metaphor in Shāmlou and Moshiri's poems based on metaphor discourse theory. *Persian Language and Literature of Kharazmi University*, Y. 26 N. 84. pp: 133-156 [In Persian]

Ritters, George (2016). *Sociological theory in the contemporary era*. Translated by Mohsen Salāsi. Tehran: Elmi [In Persian]

Sarkisiān Āidā (2010). *Bāmdād-e Hamishe*.Tehran: Negāh [In Persian]

Shāmlou, Ahmad (2018). *Collection of Works; Book 1: Poems*. 17th edition. Tehran: Negāh [In Persian]

Soltānpour, Monir (2017). *Individuality in contemporary poetry*. Tehran Goftemān e Andishe-ye Moāser [In Persian]

Spielberg, Herbert (2012). *Phenomenological movement*. 1st vol. Translated by Masoud Owliā. Tehran: Minu-ye kherad [In Persian]

Thompson, Mel (2014). *I*. Translated by Sonā Anzābi-Nejād. 4th edition. Tehran: Gomān [In Persian]