

دیرینه‌شناسی علوم انسانی در گفتار پسااستعماری

مسلم عباسی^۱

کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس تهران

مسعود آریایی‌نیا

دکتری علوم سیاسی، پژوهشگر ارشد مرکز مطالعات علمی و پژوهشی استراتژیک خاورمیانه

چکیده

در سال ۱۹۸۵ گایاتری چاکراورتی اسپیواک، با انتقاد از مجامع علمی آکادمیک غرب این سؤال را مطرح کرد که «آیا شخص مغلوب می‌تواند سخن بگوید؟»، پاسخ به این سؤال نیازمند بررسی علوم انسانی و هر دستگاه معرفتی است که سبب ایجاد حاشیه‌ها شده است. گفتار پسااستعماری به‌عنوان نظریه‌ای انتقادی، آزادی‌خواه و ضداستعماری این دستگاه معرفتی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. متفکر پسااستعماری با دیرینه‌شناسی علوم انسانی زمانی را جستجو می‌کند که چیزی تحت عنوان «شرقی» در برابر «غربی» تعریف شد. کیستی سوژه مدرن موضوعی است که متفکر پسااستعماری مانند میشل فوکو در دیرینه‌شناسی مورد سؤال قرار می‌دهد. ایجاد مفهوم «شرقی» به زمانی برمی‌گردد که وجود عالم خارج، از ذهن شناسا نتیجه گرفته می‌شد. شرقی‌هنگامی می‌تواند سخن بگوید که نقد خود را متوجه سوژه خودبنیادی کند که علوم انسانی بر اساس آن شکل گرفته است. دستیابی به تعریفی از انسان و چگونگی مواجهه او با جهان برای فهم آن، نخستین قدم برای معرفی بدیلی در برابر علوم انسانی سلطه‌گر است. روش متفکر پسااستعماری در فهم دیگری، و عالم خارج مبتنی بر بینادذهنیت است. این روش فهم، از طریق تبیین مطالعات انسانی در برابر علوم انسانی غربی و علوم انسانی بومی، و با دیدگاهی انتقادی نسبت به پارادایم فکری اسپیواک، به سؤال او - برخلاف پاسخ خودش - پاسخی مثبت می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: بینادذهنیت، دیرینه‌شناسی علوم انسانی، سوژه خودبنیاد، گفتار پسااستعماری، مطالعات انسانی.

مقدمه و طرح مسئله

در سال ۱۹۸۵ گایاتری چاکراورتی اسپیوک با زیر سوال بردن مجامع علمی آکادمیک غرب این سؤال را مطرح کرد که «آیا شخص مغلوب می‌تواند سخن بگوید؟»^۱ (ویلیامز، ۱۹۹۴: ۶۶) منظور اسپیوک از شخص مغلوب، افراد تحت سلطه بود که آنتونیوگرامشی آنها را قشر فرودست^۲ خوانده بود (گاندی، ۱۹۹۸: ۱). این گروه کسانی هستند که به حاشیه برده شده‌اند، اشخاص مغلوبی که همیشه دیگرانی غیر از خودشان درباره آنها سخن گفته‌اند. امروزه مطالعات فرودستان^۳، حوزه‌های گوناگونی از مطالعات فمینیستی تا مطالعات پسااستعماری را شامل می‌شود. از این رو امروزه می‌توانیم سخنان درهم و گیج‌کننده‌ای از طرف حاشیه‌ها بشنویم، اما اسپیوک مقاله جنجال‌برانگیزش را با پافشاری بر این نکته که شخص مغلوب نمی‌تواند سخن بگوید، به پایان می‌برد (گاندی، ۱۹۹۸: ۳). زیرا او نمی‌تواند منصفانه و بدون غیرت سازی وضعیت خود را مورد بررسی قرار دهد (اسپیوک، ۱۹۹۸: ۲۷۱-۳۱۳) و در نهایت «چه کسی - اگر همچین کسی وجود دارد - می‌تواند نماینده واقعی تاریخ شخص مغلوب باشد، به خصوص در چارچوب ارجاعی که توسط پروژه امپریالیسم فراهم شده است؟» (گاندی، همان: ۲)

سؤال اسپیوک در مورد توانایی سخن گفتن حاشیه‌ها در کانون اصلی این مقاله قرار دارد. ما سعی خواهیم کرد با رویکردی انتقادی به پاسخ اسپیوک، پرسش او را مورد بررسی دوباره‌ای قرار دهیم و امکان سخن گفتن حاشیه‌ها را بدون آنکه غیرت‌سازی دیگری بر اساس خودمحموری حاشیه‌ها صورت گرفته باشد، مورد سنجش قرار دهیم.

فرضیه این مقاله در پرداختن به این موضوع این است، که متفکر پسااستعماری می‌تواند نماینده واقعی تاریخ فرودست باشد. او در گفتار پسااستعماری، با دیرینه‌شناسی علوم انسانی می‌تواند به توانایی سخن گفتن برسد، در حقیقت شخص مغلوب با تحلیل دستگاه معرفتی که شخصیت سخن گفتن را از او گرفته است به توانایی سخن گفتن نزدیک تر میشود، و سپس بر اساس ویژگیهای منحصر به فردی که در گفتار خود دارد می‌تواند با اتخاذ رویکردی بینادهنیتی در فهم دیگری و عالم خارج با تبیین مطالعات انسانی در برابر علوم انسانی غربی و علوم انسانی بومی خود را از خطر نماینده آگاهی فرودست بودن، بر حذر دارد.



1. Can the Subaltern Speak?
2. Subaltern
3. Subaltern Studies

نظریه پسااستعماری

اشکرافت^۱ در کتابی با عنوان مفاهیم اساسی در مطالعات پسااستعماری،^۲ با بیان مجادلاتی که در مورد تاریخ و تعریف این واژه وجود دارد، در تعریف این مفهوم می‌نویسد:

«پسااستعمارگرایی اثرات استعمار بر فرهنگ‌ها و جوامع را مورد بررسی قرار می‌دهد. مفهوم پسااستعماری همان‌گونه که در ابتدا توسط مورخین پس از جنگ جهانی دوم در واژه‌هایی همچون حکومت پسااستعماری مورد استفاده قرار گرفت، کاملاً معنایی تاریخی دارد و نشان‌دهنده دوره پسااستقلال است. اما از نیمه دوم دهه ۱۹۷۰، این واژه توسط منتقدین ادبی برای بحث در مورد اثرات فرهنگی استعمار مورد استفاده قرار گرفت. پسااستعمارگرایی به صورت گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد تا به مطالعه و تحلیل کشورگشایی‌های اروپایی، نهادهای مختلف استعمار اروپایی، عملکردهای گوناگون امپراتوری، مستعمره‌سازی در گفتمان استعماری و مقاومت این مستعمره‌ها و شاید از همه مهم‌تر، پاسخ‌های گوناگون به این قبیل تهاجمات و مشروعیت استعماری معاصر آنها در قبل و بعد از استقلال ملت‌ها و جوامع بپردازد؛ درحالی‌که کاربرد آن بر تولید فرهنگی این جوامع متمرکز است» (اشکرافت، ۱۹۹۸: ۱۹۲-۱۸۶).

رامان سلدن و ژیترو ویدوسون در کتاب راهنمای نظریه ادبی معاصر، پسااستعمارگرایی را پژوهش در عرصه سخن استعماری می‌دانند. به نظر آنها تحلیل بُعد فرهنگی استعمارگرایی (امپریالیسم) به اندازه مبارزه با خود این مقوله‌ها قدمت دارد:

«این قبیل کارها، جزء جدایی‌ناپذیر جنبش‌های ضد استعماری در همه جای جهان بوده است. این بحث به عنوان بازتابی از آگاهی جدید ناشی از استقلال هند (۱۹۴۷) و نیز بخشی از جهت‌گیری عمومی چپ‌گرایان در مقابل مبارزات جهان سوم (به خصوص الجزایر) از دهه ۱۹۵۰ به بعد وارد دستورکار روشنفکران و محافل دانشگاهی کشورهای صنعتی غرب شد. کتاب فرانتس فانون با عنوان نفرین‌شدگان زمین (۱۹۶۱) یکی از متون کلیدی و الهام‌بخش این عرصه بوده و هست. از آن پس «نقد پسااستعماری» بر مقوله‌ایدئولوژیک و دردسرافزین «ادبیات خدمتگذار عامه» پیشی گرفت و در دهه ۱۹۸۰ به هیئت مجموعه ملاحظاتی درآمد که مشخصه آن عدم قطعیت‌ها و فقدان مرکز بود و از جهات دیگر، به لحاظ فلسفی، با

1. Bill Ashcroft

2. Key Concepts in Post-Colonial Studies



پسا ساخت‌گرایی و به‌خصوص ساخت‌شکنی پیوند خورد. بنابراین نقد پسااستعماری در فرایند پیدایش و شکل‌گیری خود با بحث‌های مربوط به پسامدرنیسم نیز همپوشی‌هایی داشته، اما نوعی آگاهی نسبت به مناسبات قدرت میان فرهنگ‌های غربی و جهان سوم به همراه می‌آورد که پسامدرنیسم از آن غافل مانده یا چندان توجهی به آن نداشته است. از چشم‌انداز پسااستعماری، ارزش‌ها و سنت‌های فکری و ادبیات غرب، از جمله روایت‌های پسامدرنیسم، به‌دلیل هواداری از نوعی قوم‌گرایی سرکوب‌گر، مقصرند. الگوهای اندیشه غربی که به‌عنوان مثال از ارسطو، دکارت، کانت، مارکس، نیچه و فروید منشأ گرفته‌اند، یا ادبیات آن شامل آثار هومر، دانت، فلور، تی. اس. الیوت بر فرهنگ جهان مسلط بوده و سنت‌ها و صورت‌های فرهنگی زندگی و بیان غیرغربی را به حاشیه رانده یا نادیده گرفته است» (سلدون، ۱۳۷۲: ۲۳۶).

گاندی^۱ در مورد جایگاه نظریه پسااستعماری بر این نظر است:

«پسااستعمارگرایی از زمان پیدایش در دهه ۱۹۸۰ خود را در کنار علوم‌ی چون مطالعات زنان، علوم فرهنگی و مطالعات هم‌جنس‌بازان یافته است. این شاخه‌های جدید علم که غالباً تحت عنوان «علوم انسانی جدید» طبقه‌بندی می‌شوند، تلاش کرده‌اند اولاً انحصارات و حذف‌هایی را آشکار کنند که قدرت و امتیاز ویژه سیستم‌های کانونی علم را تأیید می‌کنند و ثانیاً علوم حاشیه‌ای را دوباره احیا کنند که با روش‌های تدریس علوم انسانی به حاشیه رانده شده‌اند» (گاندی، ۱۹۹۸: ۴۲).

دلوز و گاتاری علوم حاشیه‌ای را که مباحث پسااستعماری می‌تواند روایتی از آن باشد، روش‌های فکری و فرهنگی می‌دانند که به‌صورت بیرحمانه‌ای توسط سیستم‌های علمی غالب در حاشیه قرار گرفته‌اند (دلوز، ۱۹۸۶).

دیرینه‌شناسی علوم انسانی در گفتار پسااستعماری

دیرینه‌شناسی در اینجا در معنایی به‌کار می‌رود که فوکو در دوره اول حیات فکری خود جهت روشن کردن کیستی سوژه مدرن از آن استفاده کرد. بیان نام فوکو در اینجا به این معنا نیست که ظرایف دیرینه‌شناسی علوم انسانی در گفتار پسااستعماری همان نکاتی است که وی مرحله‌به‌مرحله با جمع‌آوری مستندات تاریخی به‌کار برده است، بلکه آنچه بیان می‌شود تنها نکاتی چند از وجوه اشتراک آنهاست.



«دیوانگی و تمدن: تاریخ جنون در عصر خرد»؛ «تولد درمانگاه: دیرینه‌شناسی پزشکی»؛ و «نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی»، سه اثر عمده فوکو در دوره اول فعالیت فکری اوست. فوکو در این سه مرحله با دستگاه‌های معرفتی روان‌شناسی، پزشکی و علوم انسانی سروکار داشت. موضوع اساسی هر سه مرحله چگونگی شکل‌گیری سوژه انسانی بود. به نظر فوکو این دستگاه‌های معرفتی یا سیستم‌های دانش بودند که سوژه را تولید کردند. او در دوره دوم فعالیت فکری خود متوجه قدرتی شد که توسط همان دستگاه‌های معرفتی بر انسان اعمال سلطه می‌کنند. حاصل این دوره، دو اثر مهم تنبیه و انضباط و تاریخ جنسیت است.

اگر در دوره نخست، فوکو به تولد سوژه می‌پردازد، در دوره دوم که به تبارشناسی معروف است، مقهور شدن این سوژه را مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب دیوانگی و تمدن شرح دیوانگی از دیدگاه خرد علمی است. فوکو در این اثر سعی می‌کند به آن «نقطه صفر» در روند دیوانگی در تاریخ بازگردد؛ نقطه‌ای که در آن ناگهان دیوانگی از خرد جدا شده است. او به عصر کلاسیک، سده‌های ۱۷ و ۱۸ در اروپا رجوع می‌کند تا نشان دهد دیوانگی همواره در یک «فضای اجتماعی»، موضوع فهم قرار گرفته است. به بیانی دیگر دیوانگی موضوعی است که «رویه‌های اجتماعی» آن را ایجاد کرده‌اند. زیرا تا پیش از عصر کلاسیک، رابطه میان «خرد» و «دیوانگی» رابطه‌ای بسیار متفاوت از آن بوده است (هوراکس، ۱۳۷۹: ۴۱). او در تاریخ جنون سوژه را در دستگاه معرفتی روان‌پزشکی تولد یافته می‌داند. یعنی روان‌پزشکی از طریق دیوانگی به سوژه معنا بخشیده و دکارت تعریف فلسفی از سوژه ارائه داده است. بنابراین سوژه به معنای موجودی شناسا، تا قبل از دکارت این معنی را نداشت. به بیانی دیگر دیوانه (بی‌خرد) برای فوکو در یک دوره خاص تاریخی با تولد سوژه مدرن به وجود آمد چنانکه شرقی نیز با تولد سوژه مدرن تعریف شده است.

علاقه‌مندی فوکو به روان‌شناسی، به دوران دانشجویی او برمی‌گردد. زمانی که به علت مشکلات شخصی در بیمارستان روانی بستری شد. «هم‌کلاسی‌های فوکو فکر می‌کردند او دیوانه است. در این دوران بود که برای نخستین بار با روان‌پزشکی نهادینه مواجه شد» (همان: ۱۶).

در حقیقت فوکو تحت تأثیر این اتفاقات به دنبال این موضوع می‌رود تا بفهمد چه زمان «خرد» از «دیوانگی» جدا شده بود؛ مرحله‌ای که متفکر پسااستعماری در آغاز فعالیت خود به آن می‌پردازد. او نیز به دنبال این می‌رود تا بفهمد چه زمانی «غربی» از «شرقی» جدا شد. وی تحت



تأثیر آنچه استعمارگر از او تعریف کرده بود، به دنبال این موضوع می‌رود تا بفهمد از چه زمانی چیزی تحت عنوان شرقی و مستعمره تعریف شده است.

در همین دوران، فوکو با سوژه، معنی، آگاهی، اگزیتانسیالیسم و پدیدارشناسی آشنا می‌شود. «آثار سارتر و اگزیتانسیالیسم، مطرح‌کننده این پرسش‌ها بودند که وجود داشتن به عنوان یک موجود انسانی چیست، افراد وجود خود را چگونه تجربه می‌کنند، چگونه دست به انتخاب می‌زنند و چه نسبتی با آزادی و اصالت دارند» (همان: ۱۹). مسئله وجود در اگزیتانسیالیست، تجربه وجودی خود، انتخاب و نسبت آن با آزادی و اصالت دغدغه هر انسان تحت سلطه‌ای است؛ چنانکه متفکرین پسااستعماری مانند فانون، امه سزر، آلبر ممی و شریعتی نیز تحت تأثیر اگزیتانسیالیسم بوده‌اند. سارتر که شاخص‌ترین متفکر اگزیتانسیالیست است بر چند اثر این متفکرین، مانند مغضوبین زمین فرانسیس فانون و چهره استعمارگر و چهره استعمارزده آلبر ممی مقدمه نوشت. «فرانتس فانون از دیدگاه مکتب پدیدارشناسی اگزیتانسیالیستی سارتر، مرلوپونتی و به صورت غیرمستقیم از منظر کامو به استعمار و استعمارزده می‌نگریست» (کات، ۱۳۵۷: ۲۳) از سویی دیگر شریعتی، امه سزر و ممی تحت تأثیر هایدیگر، سارتر و اگزیتانسیالیسم بوده‌اند و هر سه با فرانسه تحت تأثیر این اندیشه‌ها در ارتباط بودند. گرایش به اگزیتانسیالیسم در این مرحله را این‌گونه می‌توان شرح داد که انسان تحت سلطه در نقطه آغازین فاصله گرفتن با گذشته‌اش که می‌خواهد خود را باز یابد و به تحلیل آنچه اتفاق افتاده تا او این چنین باشد، پردازد در درون خویش به روان‌درمانی اگزیتانسیالیست خود دست می‌زند تا شخصیت خود را باز یابد. این تعریف سارتر «که هیچ معنایی در جهان، پیشاپیش ذاتی نیست، هر معنایی از وجود ناشی می‌شود» (هوراکس، ۱۳۷۹: ۱۸)؛ می‌تواند درمانی ابتدایی برای روان و شخصیت مغلوب باشد. شخص تحت سلطه در نخستین قدم، به معنای خود می‌پردازد تا وجود داشتنش را به عنوان موجودی انسانی تعریف کند. در قدم بعد به دنبال تجربه جدیدی است؛ او به این خودروان‌درمانی می‌رسد که تعریفی که از او کرده‌اند تحت تأثیر متن و صورت‌بندی گفتمانی بوده و چون هیچ معنایی پیشین یا ذاتی نیست او به نقطه «صفر» برمی‌گردد که برای فوکو نقطه‌ای است که «دیوانگی» از «خرد» جدا شده و برای استعمارزده نقطه‌ای در تاریخ است که «استعمارگر» از «استعمارزده» یا «غربی» از «شرقی» جدا شده است.

فوکو در تاریخ جنون با تقسیم‌بندی تاریخ به قطعات و دوره‌های مشخص -رنسانس، کلاسیک و مدرن- به این نتیجه می‌رسد که جنون واقعی مطلق و قطعی نیست و در هر عصری معنایی



متفاوت داشته است. در کتاب تاریخ جنون به جای دیوانه، شرقی را گذاشت. همانندی میان این دو زمانی روشن می‌شود که به دوران روشنگری و مدرن می‌رسیم. تأکید فوکو در بیان این دوره‌ها بیشتر روی دوران مدرن است. مشخصه اصلی این دوران جمله دکارت است که «می‌اندیشم پس هستم». در این دوران اولویت و قطعیت را، نه به عین، مورد تفکر یا عالم خارج، بلکه به ذهن یا اندیشه می‌دادند. عالم خارج رد نمی‌شد بلکه وجود آن از ذهن یا آگاهی نتیجه گرفته می‌شد.

در این دوران سوژه شناسای روشنگری همه‌چیز را موضوع شناخت خود قرار می‌دهد. شرقی که زمانی مورد تمسخر و رد و انکار قرار می‌گرفت، در این دوران موجودی بیمار، بی‌تمدن و بی‌زبان شد که باید متمدن می‌شد چنانکه دیوانه در روزگار کلاسیک مورد تمسخر و گاهی تنبیه قرار می‌گرفت، در روزگار مدرن مورد کنترل قرار گرفت، به بیانی دیگر همچنانکه در دوران قبل از مدرن، جنون به صورت امری منفی رد می‌شد، در این دوران موضوع ابژه شناخت قرار گرفت و علومی مانند روان‌شناسی شکل گرفت و نهادهایی مانند تیمارستان ساخته شد. ایجاد این نهادهای جدید تحت تأثیر اپیستمه مدرنیته بودند. سوژه خودبنیاد همه‌چیز را موضوع شناخت می‌دانست و دیوانه در مقابل انسان سالمی که متشخص به عقل بود، قرار گرفت. وظیفه او برخلاف دوران قبل، تربیت و روان‌پزشکی بیمار تعریف شد.

شرقی نیز «دیگری» بود که در مقابل سوژه خودبنیاد به وجود آمده بود و وجود او (شرقی) نه در رجوع به خودش بلکه از ذهن / آگاهی غربی نتیجه گرفته شده بود. با موضوع شناخت قرار دادن شرقی، رشته شرق‌شناسی به وجود آمد چنانکه روان‌شناسی و روان‌پزشکی با ابژه کردن دیوانه امکان‌پذیر شده بود. در درون این اپیستمه دانش‌هایی مانند شرق‌شناسی، قوم‌شناسی، سیاست، جغرافیا، مردم‌شناسی و زبان‌شناسی شکل گرفت.

بنابراین شرقی همچون دیوانه، یک مفهوم اجتماعی و شکل خاصی از رژیم حقیقت است. آنها کسانی هستند که با اراده قدرت و دانش، شرقی یا دیوانه تلقی شدند هرچند زمانی انسان‌هایی عادی و سالم و یا دارای زبان و تمدن بودند. مدرنیته با تکیه بر سوژه خود بنیاد، با تفکیک دیوانه از سالم، با تفکیک شرقی از غربی، از مفهوم خرد محافظت می‌کرد چنانکه روان‌پزشکی سخن مسلط مدرنیته درباره جنون بود، شرق‌شناسی و دانش‌های مربوط به شرقی نیز سخن مسلط مدرنیته در مورد شرقی بود.

به نظر فوکو در این دوران نقش پزشک دارای اهمیت بسیاری است: «به واسطه پزشک است که دیوانگی به بیماری روحی تبدیل می‌شود و به عنوان موضوع پژوهش، در حوزه امور پزشکی



وارد می‌شود. با شأن تازه‌ای که شخصیت پزشک به دست می‌آورد، معنای عمیق حبس و توقیف کنار گذاشته می‌شود و پیدایش بیماری روانی با معنایی که اکنون پیدا کرده است، ممکن می‌شود» (دریفوس، ۱۳۷۸: ۷۱). شخصیت دوباره پیدا کردن پزشک در اپیستمه مدرن همچون شخصیت دوباره‌ای است که استعمارگر در برابر مستعمره پیدا می‌کند. او به‌عنوان کسی معرفی می‌شود که می‌خواهد بی‌تمدنی شرقی را درمان کند. شرقی دیگر حبس، توقیف و کنار گذاشته نمی‌شود بلکه استعمارگر به ساختن مدارس، بیمارستان، کلیسا و... برای مستعمره می‌پردازد تا از شخصیت یا تمدن خود محافظت کرده باشد. اما هر نهادی که استعمارگر می‌سازد نه تنها به درمان مستعمره نمی‌انجامد بلکه او را دچار تضادهای بی‌شماتری می‌کند؛ در همین مرحله است که بطور آشکارتری فرایند استعمارستیزی که آلبرو ممی در کتاب چهره استعمارگر، چهره استعمارزده آن را معرفی کرده است، آغاز می‌شود.

نظم اشیا اثر دیگر فوکوست که در آن انسان مدرن و گفتمان مدرن، محور بحث را تشکیل می‌دهند. موضوع اصلی بحث در این کتاب تحلیل دیرینه‌شناختی از پیدایش علوم انسانی و بررسی قواعد و روابط درونی و سیر تشکیل و تغییر گفتمان‌ها و نظام‌های فکری در علوم انسانی است. در این اثر اشکال دانش در سه دوره رنسانس، کلاسیک و مدرن مورد بحث قرار می‌گیرند و هریک صورت دانایی یا اپیستمه خاص خود را دارند. «اپیستمه (صورت‌بندی دانایی) مجموعه روابطی است که در سطح گفتمان میان علوم وجود دارد» (همان: ۱۹). در این اثر، فوکو از شرایط زبانی ظهور و بروز علوم انسانی سخن می‌گوید؛ صورت‌بندی‌های دانایی که در قالب زبان و گفتار بر افراد تحمیل می‌شود. به نظر او «زبان و گفتار حاصل نظامی اجتماعی است که خود را بر گوینده تحمیل می‌کند» (فوکو، ۱۳۸۴: ۱۰). در هر دوره شکل خاص و متفاوتی از ساختارها، مناسبات و سرمشق‌های کلی و زبانی خاص حاکمیت دارد. صورت‌بندی دانایی هر دوران، نظامی است که ما بر اساس آن می‌اندیشیم یعنی چهارچوب مشخصی است که در یک عصر خاص به صورت پنهان حاکم است. «نظم، عام‌ترین و گسترده‌ترین چیزی است که فوکو از اپیستمه‌ها ارائه می‌دهد» (کوزنوی، ۱۳۸۰: ۱۶۳). فوکو تحول صورت‌بندی‌های دانایی را در دوره رنسانس (تا اواسط قرن ۱۷)، کلاسیک (تا پایان قرن ۱۸)، مدرن (تا سال ۱۹۵۰) و دوران معاصر بررسی کرده است. به نظر فوکو «در دوره رنسانس میان واژه‌ها و پدیده‌ها نوعی همبستگی و همسانی ایجاد شده بود که نقش مهمی در برقراری خردورزی در فرهنگ غرب داشت» (فوکو، ۱۹۷۳: ۱۷).



اما «با ظهور علوم طبیعی در اواخر قرن هفدهم، رنسانس راه را برای دوره کلاسیک باز می‌کند، در این دوره میان انسان و غیرانسان جدایی می‌افتد. دنیای طبیعی به ابژه‌ای تبدیل می‌شود که ذهن انسان در حکم سوژه باید آن را بشناسد، اما در همان حال این شناخت به طریقی بسیار نزدیک و بلافصل عمل می‌کند و سوژه و ابژه را درست مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. این دانستن در حکم یک بازنمود عمل می‌کند، ذهن، انگارهایی از جهان برون را باز می‌کند یا آنگونه که در یک استعاره رایج کلاسیک آمده است، دنیای بیرون مانند تصویری در آینه در ذهن بازتابنده می‌شود» (همان: ۱۶۵) و «در پایان قرن ۱۸ یک تغییر اپیستمای اتفاق می‌افتد، به این معنا که اپیستمه کلاسیک نابود می‌شود و ظهور انسان اتفاق می‌افتد» (همان: ۳۱۲).

بنابراین می‌توان در امتداد فوکو گفت شرق در دوره کلاسیک است که مانند علوم طبیعی موضوع شناخت ذهن قرار می‌گیرد و سوژه به شناساندن او می‌پردازد، شرق در مقابل ذهن شناسا قرار می‌گیرد و آنچه از آن ترسیم می‌شود نه خود شرق بلکه بازتاب او در ذهن شناساست و سپس این صورت‌بندی دانیایی گفتمان شرق‌شناسی را شکل می‌دهد.



سنجش علوم انسانی غربی و علوم انسانی بومی

گانندی^۱ از مطالعات حاشیه‌ها - مانند نظریه پسااستعماری - به‌عنوان «علوم انسانی جدید» نام برده است، اما برخلاف نظر او نمی‌توان این مطالعات را زیر عنوان «علوم انسانی» مورد بررسی قرار داد زیرا آنچه به «علوم انسانی» موسوم است، ارتباط نزدیکی با دیگری‌ستیزی سوژه خودبنیاد داشته است. در دورانی که این علوم تدوین و به‌عنوان علوم انسانی نام‌گذاری شدند، غربی جهان را موضوع شناخت خود کرده و آنچه به‌عنوان روانشناسی، تاریخ، جغرافیا و.. تدوین شد و سپس در غرب و شرق آموزش داده شد، تحت تأثیر این سوژه‌باوری است. به‌عنوان مثال تقسیم‌بندی آنها از تاریخ بر محور مرکز عالم بودن انسان غربی بود. حتی تقسیم‌بندی جغرافیای جهان به‌عنوان خاور نزدیک، شرق دور، خاورمیانه و.. بر اساس همین جایگاه صورت گرفت. این موضوع را می‌توان در بیشتر رشته‌های علوم انسانی مشاهده کرد. آنها با تعریف این علوم، کسانی را که چیزی جز آن می‌گفتند، طرد می‌کردند. هیچ‌گاه حاشیه‌رفتگان نمی‌توانستند سخن بگویند، هرکس می‌خواست سخن بگوید باید در چهارچوب این تعاریف سخن می‌گفت و گرنه طرد می‌شد؛ هرچند با ابژه شدن شرقی در برابر سوژه غربی، از همان ابتدا شرقی در ذهن غربی از صحنه سخن گفتن حذف شد.

سوژه غربی نیازی به سخن گفتن شرقی و مستعمره نداشت چون ذهن آگاهی بخش او، همه چیز را مورد شناسایی خود قرار می داد. در این میان، مستعمره در وضعیت پیچیده روانی می افتاد و همچون گنگی می شد که می خواست فریاد بزند. او با اینکه وجود داشت انکار شده بود و کسی «دیگر» به جای او حرف می زد، او را مورد مطالعه قرار می داد، درباره فرهنگ، سنت و رسوم او سخن می گفت. استعمارزده با چشم های بهت زده در ذیل این صورت بندی دانایی خودمحور، از خود بیگانه می شد. ابژه شناخت قرار گرفتن مستعمره بر سلامت روانی او تأثیر گذاشت و او را موجود بیماری کرد که از خود بیگانه شده بود. اگر جایی در آسیای جنوب شرقی زندگی می کرد کشور و مردم نزدیک به خود را شرق «دور» می خواند و حتی تاریخش را بر اساس تاریخی که فلسفه تاریخ هگل تدوین کرده بود، مورد مطالعه قرار می داد. او بسیار تلاش می کرد و می کند تا در تاریخ خود دوره هایی مانند قرون وسطی یا میانه و... کشف کند. این فقط در تاریخ و جغرافیا نبود بلکه اقتصاد، روان شناسی، جامعه شناسی، سیاست، ادبیات او را نیز شامل می شود.

به کارگیری واژه علوم انسانی از طرف متفکر پسااستعماری، افتادن در یک موضوع تناقض آمیز است. او در حالی که سوژه خودبنیاد غربی را رد می کند و استعمار را نتیجه مستقیم آن می داند، نمی تواند مطالعاتش را در ذیل «علوم انسانی» غربی تعریف کند، بلکه باید این رشته ها را مورد خوانش پسااستعماری قرار دهد. اشکرافت خوانش پسااستعماری را راهی برای خواندن متون فرهنگ های استعماری می داند که بتواند توجه ویژه را به اثرات استعماری تولید متون ادبی، متون مردم شناسی، متون تاریخی، نوشته های علمی و اداری جلب کند. به نظر او این روش، نوعی خواندن تحلیلی است که معمولاً روی متونی که از کشورهای استعماری تولید می شود، تمرکز دارد و هدف از آن مشخص نمودن میزان تقابل متن و فرضیات زیربنایی آن و آشکارسازی ایدئولوژی ها و فرایندهای استعماری است. به نظر اشکرافت این بازخوانی نشان می دهد [مثلاً] ادبیات انگلیسی بیش از آنکه یک ادبیات داخلی باشد در اثر تعامل استعماری به وجود آمده است (اشکرافت، ۱۹۳-۱۹۲: ۱۹۸۸۰). از سویی دیگر بنا نهادن دانش بر اساس دیدگاه شرقی و یا مستعمره با عنوان علوم انسانی بومی و افتادن در مطلق گرایی یک سونگرانه، سویه دیگر این وضعیت تناقض آمیز است.

اسپیوک تحت تأثیر همین تناقضات است که می گوید: «شخص مغلوب نمی تواند حرف بزند، مگر اینکه فرایند تبدیل خود به سوژه در نظام نواستعماری را متوقف کند. اما اگر



روشنفکران غربی نتوانند از زبان این شخصیت‌های درجه دوم و سرکوب‌شده سخن بگویند و خود آنها نیز نتوانند از خودشان سخن بگویند، ظاهراً هیچ سخن غیراستعماری یا ضداستعماری امکان بروز نخواهد یافت. به این ترتیب، مکتب پسااستعمارگرایی ساخت‌شکن با رسیدن به مرزهای سیاسی خود، وارد یک بن‌بست می‌شود و همدستی نهایی آن با نظام‌هایی که از آنها انتقاد می‌کند، اما عمیقاً با آنها درآمیخته است، آشکار می‌شود» (سلدون، ۱۳۷۲: ۲۴۵).

نقد و بررسی پاسخ اسپوک

بن‌بستی که اسپوک به آن اشاره می‌کند، هرچند درک هوشیارانه او از خطر افتادن در تولید یک غیرت‌سازی دیگر - این بار از طرف حاشیه‌ها - در فرایند تبدیل شدنشان به سوژه است؛ اما به همان میزان این موضع قابلیت نقد اساسی دارد. این انتقاد از یک سو به پایگاه فکری اسپوک که از آن به نقد پسااستعماری و مسائل حاشیه‌ها می‌نگرد و از سوی دیگر به تفاوت گفتار پسااستعماری با مکتب‌های ناقد مدرنیته برمی‌گردد.

همچنان که اشاره شد، کیستی سوژه مدرن موضوع مشترکی است که هم متفکر پسااستعماری و هم منتقدین غربی مدرنیته (مانند فوکو) به آن می‌پردازند. این موضوع به دلیل وجود بحران‌هایی است که این سوژه برای هر دو ایجاد کرده است، اما مسیری که آنها پس از نقد می‌پیمایند، مسیر همانندی نیست هرچند در این مسیر متفکر پسااستعماری از جریان‌های فکری غربی (مانند پساخترگرایان و پُست‌مدرن‌ها) استفاده زیادی کرده است. بنابراین فهم جایگاه متفکر پسااستعماری و چگونگی رهایی او از وضعیت تناقض‌آمیزی که به آن اشاره شد، در گرو درک این تفاوت‌ها و همچنین تعریفی است که او از انسان ارائه می‌دهد.

فوکو به‌عنوان یکی از معروف‌ترین منتقدین مدرنیته در دیرینه‌شناسی علوم انسانی به محدودیت‌های انسان پرداخت. او به این موضوع اشاره کرد که سوژه در دوران مدرن متولد شد و به او توانایی‌هایی را نسبت دادند؛ اما بعد او را تابع عواملی مانند زبان، قوم و ناخودآگاه دانستند. در این دوره قوم‌شناسی، زبان‌شناسی و روان‌کاوی در علوم انسانی محور شدند. در این علوم، انسان موجودی شد که در نهایت تابع عوامل غیرانسانی است. فریود به این موضوع اشاره کرد که در نهایت این ناخودآگاه انسان است که تعیین‌کننده است. طبق نظریات قوم‌شناختی تحت تأثیر اشتراوس، انسان‌ها تابع قوانین فرهنگی و ساختاری بودند و زبان‌شناسان ساخت‌گرا، ساختارهای زبانی را در چگونه فکر کردن و سخن گفتن و نحوه زندگی تعیین‌کننده دانستند.



فوکو این موضوع را به دلیل موضوع شناخت قرار گرفتن انسان از طرف خود می دانست. او با اثبات این موضوع در دیرینه شناسی، که انسان تابعی از گفتمان تاریخی عصر خویش است و این صورت بندی های دانایی هستند که حقیقت را تعیین می کنند نه انسان ها؛ در حقیقت به پایان انسان نزدیک می شد؛ موضوعی که او با انتخاب روش تبارشناسی در دوره دوم فعالیت خود دنبال کرد.

دست یابی به تعریفی از انسان و جایگاه او در فهم و شناخت، نخستین گام برای بررسی امکان دادن پاسخی مثبت به سؤال اسپوک در گفتار پسااستعماری خواهد بود. اگر بین پست مدرنیته و پارادایم مدرن گسست جدی وجود دارد، بین گفتار پسااستعماری و پسامدرن پیوندی عمیق و تفاوتی بسیار تعیین کننده و جدی وجود دارد که روشن کننده بحث ما خواهد بود.

صاحب نظران بسیاری در مطالعات حاشیه ها، از پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم بهره برده اند. به عنوان مثال اسپوک تحت تأثیر شالوده شکنی دریدا است. ادوارد سعید با استفاده از فوکو، شرق شناسی را به عنوان دستگاه معرفتی استعماری تعریف کرد که چیزی تحت عنوان شرق را تعریف کرده و بعد بر آن اعمال سلطه کرده است. اگر سعید گفتمان استعماری را معرفی کرد منتقدین پسااستعماری آن را مورد انتقاد قرار دادند منتقدین پسااستعماری دارای گفتمانی شبیه آنچه فوکو می گوید نیستند، گفتمان به معنای فوکویی نیازمند موضوع طرد و تکفیر و وجود نهادها و سازمان های طردکننده است؛ به همین دلیل ما در این مقاله از واژه «گفتار» پسااستعماری استفاده کردیم. این موضوع فاصله عمیق متفکرین پسااستعماری را با جریان های ایدئولوژیک، خود محور و غرب ستیز روشن می کند. متفکرین پسااستعماری و متفکرینی که به پست مدرن ها مشهورند، بعضاً از جریان های فکری مشابهی استفاده کرده اند. به عنوان مثال هر دو جریان از نیچه، هایدگر، لاکان، آلتوسر، فروید، مارکس و.. برای مباحث خود استفاده می کنند. دریدا، بارت، فوکو، لاکان، دلوز، گاتاری، کریستوا، لیوتار و بودریار به موضوعاتی پرداخته اند که دغدغه خاطر متفکران پسااستعماری نیز هست. اگر مدرنیته با مفاهیمی چون وحدت، یکدستی، کلی و جهانشمول تعریف می شود، پست مدرنیته را با کثرت، چندگانگی، جزئیت، پراکندگی، عدم انسجام و فردیت می شناسند؛ اگر در مدرنیته با مفاهیمی مانند عقلانیت، هدفمندی، جامعیت گرایی، هم نهادی و تعیین پذیری مواجهیم اما مفاهیمی مانند نابخردانگی، بازی، ساخت زدایی، برابر نهاد و تعیین ناپذیری مفاهیم، مورد وثوق پست مدرن هاست.



تفاوت جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و غایت‌شناسی مدرنیته با پست‌مدرنیته میان آنها گسست جدی انداخته است، اما مباحث پست‌مدرن‌ها در انتقاد به مدرنیته همواره مورد استفاده متفکرین پسااستعماری قرار گرفته است. استعمار با وحدت، یکدستی، کلی و جهانشمول بودن مدرنیته در ارتباط مستقیم بوده، اما کثرت، چندگانگی، جزئیت، پراکندگی و عدم انسجام، این جهانشمولی را زیر سؤال برده و به نظریه پسااستعماری در بیان شخصیت حاشیه‌ها که تحت تأثیر مفاهیم مدرن به حاشیه رفته بودند، کمک کرده است. به‌عنوان مثال فوکو با بیان این موضوع که هر جا قدرت هست مقاومت هم هست، در حقیقت راه را برای گفتمان‌های حاشیه‌ای باز می‌کند. اگر پست‌مدرنیسم جهان را برساخته انسان می‌داند، کسانی مانند سعید، شریک را ساخته ذهنیات غربی و مشاهدات او معرفی کردند.

تردیدی که پست‌مدرنیسم به پیروی از نیچه و فوکو و با قائل بودن به انواع مختلف حقیقت، به بنیادهای مدرن علم و شناخت دارد موجب شد استعمارزدگان نیز خود را در نسبت با حقیقتی پیدا کنند که فراروایت مدرنیته آنها را نادیده گرفته است. پست‌مدرن‌ها بیشتر به حاشیه‌ها و دیگری‌هایی می‌پردازند که در صورت‌بندی دانایی مدرن به حاشیه رانده شده‌اند. آنها بعضاً به معرفی افراد گمنام می‌پردازند و برای بحث‌های خود از آنها کمک می‌گیرند. از این موضوع هم متفکران پسااستعماری و هم کسان دیگری که خود را حاشیه می‌نامند، مانند فمینیست‌ها استفاده کرده‌اند. در کنار اشتراک‌ها و استفاده‌هایی که گفتار حاشیه - به‌خصوص گفتار پسااستعماری - از جریان‌های غربی ناقد مدرنیته کرده است، تفاوت مهم و جدی میان آنها در تعریف انسان وجود دارد که موضع انتقادی این مقاله را در پاسخ اسپوک به توانایی سخن گفتن حاشیه‌ها، روشن می‌کند.

در پست‌مدرنیسم سوژه انسانی محصول صورت‌بندی گفتمانی دانسته می‌شود که توسط روابط اجتماعی خاص، زبان و فرهنگ شکل گرفته است. از این رو این مکتب در واقع بیانگر مرگ سوژه انسانی است. انسان پست‌مدرن فاقد هرگونه هویت مشخصی است؛ بنابراین در این مکتب نمی‌توان از انسانیت مشترک سخن گفت. در دیدگاه پست‌مدرن «خود» اصلتش را از دست می‌دهد. بی‌اعتمادی کلی به عقل انسانی، پست‌مدرن‌ها را از هرگونه طرح برای «اصلاح» دور می‌کند؛ آنها هرگونه «راه‌حلی» را به علت افتادن در دام فراروایت دیگری، بی‌ثمر می‌دانند. پست‌مدرنیسم به هرگونه روش علمی برای کشف دانش بی‌اعتماد است و مدعی است آنها نیز محصول تاریخ، فرهنگ و تمایلات دیگر هستند.



هرچند متفکر پسااستعماری در نقد سوژه مدرن با متفکر پست‌مدرنیسم نزدیکی دارد اما نمی‌تواند به جهانی که پست‌مدرن‌ها ترسیم می‌کنند - هرچند پست‌مدرن‌ها منکر ترسیم و ارائه هرگونه راه‌حلی هستند - نزدیکی داشته باشد. پست‌مدرنیسم در نقد مدرنیته و در پاسخ به بحران‌های آن به‌وجود آمد؛ چنانکه که نظریه پسااستعماری در برابر جنبه‌های سلطه‌گرانه مدرنیته به‌وجود آمد. نظریه پسااستعماری به‌رهایی می‌اندیشد بنابراین فاصله زیادی با پراکندگی، شکاکیت، بریده‌گویی، عدم حضور، شانس، بازی و هیچ‌انگاری دارد که پست‌مدرنیسم ترسیم می‌کند. مهم‌ترین دلیلی که باعث شد اسپیوک به این نتیجه برسد که شخص مغلوب نمی‌تواند سخن بگوید، به‌دلیل تأثیری است که او از پست‌مدرن‌ها و به‌خصوص شالوده‌شکنی دریدا دارد. به بیان سلدن «ساخت‌شکنی یکی از منابع الهام عمده منتقدان پسااستعماری بوده است» (سلدن، ۱۳۷۲: ۲۳۸). شناخت فاصله و گسست مهمی که میان نظریه پسااستعماری و پست‌مدرنیسم وجود دارد، می‌تواند ما را به پاسخی برخلاف پاسخ اسپیوک برساند. «دریدا تحت تأثیر شالوده‌شکنی نشان می‌دهد نظام‌های معرفت‌شناختی و متافیزیکی اخلاقی و منطقی بر مبنای مفاهیم متضادی مانند استعلایی / تجربی، درونی / بیرونی، اصلی / اشتقاقی، خیر / شر، روح / بدن، عام / خاص بنا شده‌اند که در هریک از آنها یک طرف اصیل و ارزشمند و قابل اعتماد و دیگری فاقد ارزش، ناهنجار و غیرقابل قبول تلقی می‌شود» (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۲۵). «به نظر دریدا فلسفه در غرب در پرتو متافیزیک حضور شکل گرفته که موجب می‌شود ما از عمق مفهوم وجود غافل بمانیم و در گستره امور حاضر گرفتار آییم. دریدا معتقد است مفهوم Cogito دکارتی نمونه‌اعلای متافیزیک حضور است» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۲۲). ژاک دریدا متافیزیک غربی را همچون «اسطوره‌ای سفیدپوست» توصیف کرده است که «فرهنگ غرب را بازسازی و منعکس می‌کند: انسان سفیدپوست، اسطوره خاص خود را دارد و اسطوره هند و اروپایی کلام خاص خود را، یعنی باورهای اسطوره‌ای این زبان که برای صورت جهانی آن، هنوز باید دنبال دلیل باشد» (سلدن، ۱۳۷۲: ۲۳۷).

دریدا می‌خواهد سلسله‌مراتب‌های دوگانه‌ساز را واژگون کند. نه تنها نظریه پسااستعماری بلکه هر حاشیه‌ای می‌تواند از شالوده‌شکنی برای نقد مرکز استفاده کند. اسپیوک تحت تأثیر شالوده‌شکنی دریدا به مباحث حاشیه - مرکز بسیار علاقه‌مند است. او خود همراه از چشم یک حاشیه‌نشین و از راه شالوده‌شکنی درون روایت‌های برتری‌جویانه را برون می‌ریزد و حاشیه‌ها را به درون می‌آورد. اما تناقض اینجاست که شالوده‌شکنی به‌دلیل ماهیت خود حتی نمی‌تواند



تعریفی از خود ارائه دهد زیرا با این کار به تولید مرزهای دوباره دست می‌زند؛ چیزی که خود آن را نقد می‌کند. به همین دلیل است که اسپووک با پافشاری این موضوع را بیان می‌کند که شخص مغلوب نمی‌تواند سخن بگوید.

جایگاه متفکر پسااستعماری و امکان رهایی‌بخشی برای غرب و شرق

هر چند گفتار پسااستعماری از جریان‌های غربی منتقد مدرنیته تأثیر پذیرفته است اما آوردن نظر به پسااستعماری ذیل پست‌مدرنیسم، جنبه دیگری از تقلید روشنفکران مستعمره از غرب است. متفکر پسااستعماری، متفکر پست‌مدرن نیست؛ فکر پسااستعماری پیش از آنکه جریان‌های منتقد غربی مدرنیته به وجود بیاید، وجود داشته، زیرا چنانکه نمی‌توان به‌طور قطع تاریخی برای شروع مدرنیته معرفی کرد، تاریخ شروع نقد مدرنیته نیز مشخص نیست.

یکی از سویه‌های سلطه‌گرانه مدرنیته، خود را در چهره استعمار آشکار کرد و از همان ابتدا مقاومت ایجاد کرد. فانون، امه سزر، ممی، شریعتی و بسیاری دیگر، تأثیر استعمار بر مستعمره را بررسی می‌کردند؛ از سویی دیگر برای آنها استعمار نه تنها بر مستعمره بلکه بر خود استعمارگر هم تأثیر گذاشته بود. ایجاد بحران‌های مدرنیته به دلیل وجوه سلطه‌گرانه مدرنیته بود که وجوه رهایی‌بخش آن را مخدوش کرد. استعمار باعث شد نه تنها چهره شرقی بلکه چهره غربی نیز مخدوش شود. به همین علت است که کیستی سوژه مدرن موضوع مورد علاقه متفکر پسااستعماری و نیز منتقدین غربی مدرنیته بوده است.

علی شریعتی، از معروف‌ترین متفکران پسااستعماری، استعمار را دارای دو وجه می‌دانست که باید هر دو شناخته شود: یکی اثر استعمار بر فرهنگ اروپایی و دوم اثر استعمار بر فرهنگ استعمارزده. به نظر او استعمار فقط فرهنگ استعمارزده را بیمار نساخت بلکه ابتدا فرهنگی را که استعمارگری از آن بیرون آمد، بیمار کرد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲). در همین ارتباط امه سزر می‌گوید: «تمدنی که استعمار و بنابراین زور را توجیه می‌کند، تمدن بیماری است و از حیث اخلاقی آلوده است که از این نتیجه، به آن نتیجه و از این انکار به آن انکار می‌رسد و عاقبت هیتلر، خود کیفر خود را بازمی‌خواند. استعمار سنگر مقدم یک تمدن وحشیگری است که در هر لحظه ممکن است از آن نفی مطلق تمدن بیرون جهد» (سزر، ۱۳۵۶: ۲۲).

به نظر او «استعمار حتی متمدن‌ترین انسان‌ها را از انسانیت تهی می‌کند و عمل استعمارگرانه بر مبنای تحقیر انسان بومی و توجیه استعمار به وسیله این تحقیر، به‌طور اجتناب‌ناپذیری،



اقدام‌کننده را به سوی یک دگرگونی می‌کشاند؛ استعمارگری که در دیگری به چشم حیوان می‌نگرد و با او چون حیوان معامله می‌کند، خودش هم به‌طور عینی به‌سوی حیوان شدن رانده می‌شود. مهم بود که این عمل، این بازگشت ضربه‌استعمار را نشان دهیم» (همان: ۲۵).

استعمار هم فرهنگ استعمارزده و هم فرهنگ استعمارگر را بیمار و ازخودبیگانه کرده است؛ اگر متفکر پسااستعماری در انتقاد به سوژه‌محوری غرب به جریان‌های منتقد این سوژه نزدیکی دارد، اما در ادامه فاصله عمیقی پیدا می‌کند. خودمحوری غربی موجب ازخودبیگانگی استعمارگر و استعمارزده و همچنین مانع فرهنگ و تمدن هر دو برای رسیدن به پیشرفت، آگاهی، آزادی و رهایی شد. فرهنگ استعمارزده قبل از استعمار مسیر ترقی را طی می‌کرد اما استعمار هم رهایی غربی و هم رهایی شرقی را مانع شد.

شریعتی در کتاب «تاریخ تمدن» جزء نخستین کسانی بود که تاریخ را مورد خوانش پسااستعماری قرار داد. او نه تنها منکر وجوه مثبت مدرنیته نشد بلکه در برابر سوژه خودبنیاد و کلیت‌باور مدرنیته که تمدن را خاص خود می‌دید، تمدن را مجموعه اندوخته‌ها و ساخته‌های معنوی و مادی در طول تاریخ انسان می‌دانست که متعلق به همه انسان‌هاست (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۴). او همچنین شمایل استعمارزده و شمایل استعمارگر را مهم‌ترین کتابی می‌دانست که در مورد استعمار نوشته شده است (همان: ۱۲). شریعتی در مورد این کتاب می‌نویسد:

«در این کتاب آبرو ممی می‌خواهد بگوید نقش استعمار تاکنون بنابر اثری که بر تمدن و فرهنگ و معنویت و انسانیت آسیایی و افریقایی داشته، بررسی شده؛ در صورتی که نیمه دیگر آن فراموش شده و آن تأثیری است که استعمار روی استعمارگر می‌گذارد. به‌قول امه سزر بورژوازی فرانسه بزرگ‌ترین افتخارات را دارد، رنسانس مال بورژواست و نیز سازمان ملل، کشفیات، اختراعات، دموکراسی، حقوق فردی، تساوی حقوق فردی بورژوازی. بورژوازی که همه افتخارات بشرپرستانه را داشته و به جرم آزادی‌خواهی‌اش از فئودالیسم فحش خورده، چرا تبدیل به گرگی شده که آسیایی و افریقایی او را جنایتکار می‌داند؟ استعمار هر دو شمایل را مسخ کرده، استعمارگر و استعمارزده را» (همان: ۱۴-۱۳).

آبرو ممی مراحل را که یک استعمارزده به بازگشت به خویش می‌رسد، بررسی کرده است. وی در بخش تناقضات احیای شخصیت به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن مطلقیت بخشیدن مستعمره به خود است. دغدغه‌ای که موجب شده، اسپووک شخص مغلوب را ناتوان از سخن گفتن بداند. «اسپووک اخطار می‌کند ارتقای مطالعات پسااستعماری جهان‌سوم‌گرا



ممکن است موجب ادامه خفقان اجتماعی و سیاسی شود که بر تمایز آشکار میان مرکز^۱ و حاشیه^۲ استوار است» (گاندی، ۱۹۹۸: ۵۹)

استعمارزده‌ای که در دوران استعمار چهره‌اش از آرامش و هماهنگی تهی شده و سلامت روانی‌اش مخدوش شده است، در مرحله بازیابی «خود» و پیروزی دوباره بر خویشتن و بازیابی شخصیت، به علت مشکلات روانی نمی‌تواند ارتباط درستی با خود و دیگری برقرار کند. در این مرحله، او به فرهنگ وطنی جنبه مثبت و محض می‌دهد و به افسانه‌پردازی دیگری مانند همان افسانه‌پردازی‌های غربی دست می‌زند. بدگمانی و سوءظن از مشخصات بیماری است که هنوز شخصیت خود را بازنیافته است. به نظر آبرو ممی: «او فکر می‌کند اگر بخواهد عصیان خود را تا آخر دنبال کند [باید تمام دستاوردهای غربی را طرد کند]. او از به‌کار بستن زبان استعمارگر خودداری می‌کند، حتی اگر همه درهای وطنش فقط به یاری کلید این زبان گشوده شود» (ممی، ۱۳۴۹: ۱۶۱).

در حقیقت استعمارزده به‌طور ناخودآگاه تعریف استعمارگر از خودش را پذیرفته است. ممی می‌گوید:

«نویسندگهای سیاه می‌کوشد ما را متقاعد کند که سرشت سیاهان با تمدن ماشینی سازگار نیست. و از این گفته خود احساس تکبر دارد، در حقیقت استعمارزده بطور موقت می‌پذیرد که نماینده همان چهرهای است که استعمارگر از او ارائه داده و تحمیل کرده است و باز هنگامی که به خود می‌آید از افسانه دستگاه استعمار رها نمی‌شود» (همان: ۱۶۰)

گویی اسپوک به این تناقضات توجه دارد که شخص مغلوب را ناتوان از سخن گفتن می‌داند؛ اما شخص مغلوب می‌تواند سخن بگوید و چگونگی این سخن گفتن در تعریفی است که او از انسان ارائه می‌دهد.

متفکر پسااستعماری در پارادایم آگاهی، آزادی، رهایی‌بخشی و ترقی می‌اندیشد. او اگرچه منتقد مدرنیته است اما به اهداف روشنگری دل بسته است. وی عصیانگری آزادی‌خواه است؛ این عصیان علیه هر دستگاه معرفتی خودمحموری است که جهان خارج را موضوع شناخت قرار می‌دهد و فهم و شناخت او را نه در ارتباط با او، بلکه بر اساس ذهن خود ترسیم می‌کند. شاخص‌ترین متفکران پسااستعماری مانند فانون، شریعتی، امه سزر و ممی تحت تأثیر

1. Centre

2. Margin





مباحث پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی بودند. فانون در «لیون» در جلسات سخنرانی سارتر و مرلوپونتی حاضر می‌شد (کات، ۱۳۵۷: ۲۳ و ۵۵). «ر. د. لنگ» در کتاب سیاست تجربه می‌نویسد: «وظیفه پدیدارشناسی اجتماعی عبارت است از مربوط کردن تجربه من از رفتار دیگری، به تجربه دیگری از رفتار من؛ می‌توان گفت این کاری بود که فانون دقیقاً می‌خواست در آثار اولیه خود انجام دهد» (همان: ۵۸). متفکر پسااستعماری قائل به مرگ انسان نیست، بلکه می‌خواهد انسانی نو و تمدنی نو بیافریند. امه سزر می‌گوید:

«جامعه مورد نظر ما جامعه‌ای است نوین، لبریز از تمام قدرت‌های مدرن، و گرم از احساسات برادری باستانی که باید به یاری همگی برادران برده‌مان، آن را بسازیم» (سزر، ۱۳۵۶: ۴۰). متفکر پسااستعماری با تجربه کردن سلطه‌گرایانه‌ترین جنبه مدرنیته - استعمار - بر شخصیت، روان و همه وجوه مادی و معنوی خود، در جستجوی آزادی، ترقی و رهایی است که جنبه‌های رهایی‌بخش مدرنیته هستند. هم استعمارزده و هم استعمارگر، بردگان دوران استعمار هستند. استعمار نه تنها به از خودبیگانگی استعمارزده انجامید بلکه استعمارگر را نیز از خودبیگانه کرد، زیرا موجب شد از عالم غیبت کند. استعمارگر با موضوع شناخت قرار دادن جهان، ارتباطش را با آن از دست داد. بحران نیهیلیسم در غرب، تقدیر ناگزیر سوژه خودبنیاد بود. به تعبیر هایدگر، انسان‌گرایی^۱ محصول تصویر شدن جهان و سوژه شدن او بود. در حقیقت با ابره شدن جهان توسط سوژه، دوران جهان‌بینی‌ها و بعد جنگ و کشتارهایی خانمان‌برانداز شکل گرفت. انسان اروپایی درست بعد از جنگ جهانی دوم و در فضای یأس‌آمیز آن، به شکل جدی به تأمل در بنیادها و آرمان‌های مدرنیته و چرایی به انحراف رفتن آنها پرداخت. اما موقعیت جریان‌های فکری نشان می‌دهد از متفکر پسااستعماری باید انتظار مسئولیت‌پذیری بیشتری داشت زیرا خودمحوری غربی، فرهنگ غرب را به بیماری و شکاکیت و هیچ‌انگاری کشانده که پست‌مدرنیسم تجسم آن است. شاید در همین ارتباط باشد که سارتر در مقدمه‌ای که بر کتاب آبرو ممی می‌نویسد به این نکته اشاره می‌کند:

«فقط جنوبی صلاحیت گفتگو در مورد بردگی را دارد زیرا سیاه را می‌شناسد. مردمان منزه و انتزاعی شمال فقط انسان را می‌شناسند که مفهومی است کلی» (ممی، ۱۳۴۹: ۲).

با مرگ انسان، انسان غربی در فضای توهم‌گونه‌ای از بی‌عملی فرورفته است. به قول لیندا هوچنون «پسااستخترگرایی و پسامدرنیسم انتقاد خود را متوجه سوژه انسانی یگانه می‌کنند حال

آنکه پسااستعماری‌گرایی در جستجوی تحلیل بردن سوژه امپریالیستی است» (سلدون، ۱۳۷۲: ۲۳۸). متفکر پسااستعماری با رد سوژه خودبنیاد، که مانع رهایی غربی و شرقی شد، آرمان‌های رهایی‌بخش مدرنیته و روشنگری را برپایه بینادذهنیت قرار می‌دهد. در گفتار پسااستعماری چیزی موضوع شناخت قرار نمی‌گیرد و نه بر انسان و نه بر هیچ چیز دیگری اعمال سلطه نمی‌شود. بنابراین متفکر پسااستعماری نمی‌تواند با افسانه‌پردازی دیگری - در شکلی مانند علوم انسانی بومی یا غرب‌شناسی - به بردگی خود و دیگری بیافزاید، بلکه او در رابطه با دیگری به فهم می‌رسد و از مشکل از خودبیگانگی رهایی می‌یابد.

«مطالعات انسانی» بدیلی در برابر «علوم انسانی غربی» و «علوم انسانی بومی»

آبرو ممی خشونت، کلیت‌سازی و افسانه‌پردازی را که استعمارزده و شرقی از خود انجام می‌دهد، مورد روان‌کاوی قرار داد. به نظر او: «استعمارزده چون هنوز از خود مطمئن نیست، خود را به مستی و جنون می‌سپارد؛ بدان سبب که از لزوم بازگشت به سوی گذشته مطمئن نیست، گذشته را به شدت تأیید می‌کند، از آنجا که به قانع کردن سایرین مطمئن نیست به تحریکات متوسل می‌شود، با نوعی بدگمانی اصولی می‌پندارد طرف مقابلش دارای نیت دشمنانه‌ای است که اگر هم به زبان نمی‌آورد، در دل نهفته دارد. به دنبال همین بدگمانی واکنش نشان می‌دهد. از یاران خویش انتظار تصدیق و تأیید محض دارد؛ حتی نسبت به آنچه او ظنین است یا محکوم می‌کند. از آنجا که سالیان دراز حرمان تاریخ کشیده است، به خواست‌های تاریخی خود، با نگرانی لحن اربابانه‌ای می‌دهد» (ممی، ۱۳۴۹: ۱۶۳).

ممی به‌طور هوشیارانه‌ای این طرد دیگران توسط استعمارزده و خودمحوری او را «از خودبیگانگی» دیگری می‌داند. ممی پدیدارشناسانه این موضوع را مطرح می‌کند که استعمارزده هنوز با خود روبه‌رو نشده است. به همین علت دچار افراط و تفریط می‌شود. «مثلاً نقاشی استعمارزدگان همواره میان دو قطب نوسان دارد: یا تابعیت محض از اروپا به اندازه‌ای که به بی‌شخصیتی می‌انجامد، یا خویشتن‌گرا به اندازه‌ای که زیان‌بخش است و از نظر زیبایی‌ناچیز» (همان: ۱۶۳).

تقلید از غرب و در سیطره دستگاه معرفتی و افسانه‌پردازی او قرار گرفتن از یک سو و ساختن یک افسانه‌پردازی خودمحورانه از خود - با عنوان آنچه «علوم انسانی بومی» نامیده می‌شود - از سوی دیگر، هر دو نتیجه از خودبیگانگی انسان از خویش و روان‌پریشی است



که مستعمره یک زمان با موضوع شناخت بودن، در دوران استعمار و دیگر بار در جایگاه خودمحرورانه قرار گرفتن در دوران استعمارزدایی، به آن دچار می‌شود. هر دو به این دلیل است که انسان در قطع ارتباط با خویش و دیگری، از عالم بیرون شده و موجود سلطه‌گری می‌شود که با ذهن خود افسانه‌پردازی می‌کند. این همان تناقضی است که باعث شد ممی نیز مانند اسپوک از نبود راهی هماهنگ سخن بگوید. ممی در مورد هدف ابتدایی خود و امثال خود در انتقاد از استعمار می‌گوید: «برای بسیاری از ما که نمی‌خواستیم چهره مستعمراتی اروپا را بپذیریم، مسئله به صورت طرد کامل اروپا طرح نمی‌شد. ما تنها خواستار این بودیم که اروپا حقوق ما را بازشناسد، همان‌گونه که ما آمده بودیم، وظایف خود را بپذیریم و چه بسا به آن عمل نمودیم. در حقیقت ما فقط خواهان اصلاح موقعیت و روابط خویش با اروپا بودیم اما رفته‌رفته با شگفتی اندوهناکی دریافتیم انتظاری واهی بود» (همان: ۱۶۶).

از این رو مانند اسپوک ناامیدانه می‌گوید:

«هنوز راه هماهنگی پیدا نیست و تردید نسبت به خویش باقی است؛ چه پیش از عصیان و چه در بحبویه عصیان، استعمارزده، استعمارگر را به خاطر دارد. اگر تاکنون از فکر آنچه تا به حال بود و آنچه می‌خواست باشد، در رنج بود، امروز از فکر آنچه می‌خواست باشد رنج می‌کشد و آنچه اکنون شده است؛ و باز دوری اندوهبار از «خویشتن» ادامه دارد» (همان: ۱۶۲).

افسانه‌پردازی شرق از غرب و طرح مفاهیمی مانند «غرب‌شناسی» و یا «علوم انسانی بومی» نوع دیگر از خودبیبگانگی است، اما در برابر از خودبیبگانگی او در زمانی که غرب، شرق‌شناسی را می‌نوشت، «از خودبیبگانگی مضاعف» است، زیرا استعمارزده یا شرقی که هنوز استعمارگر را در خاطر دارد، تحت تأثیر آن با پیرامون خود با بغض و کینه روبه‌رو می‌شود؛ بغض و کینه‌ای که مانع رجوع و ارتباط او با خودش می‌شود و در کنار آن بر اساس ذهن بیمار خود به افسانه‌پردازی دیگری دست می‌زند؛ بنابراین اگر به مطالعه تاریخ غرب می‌پردازد آن را نه برای درک و فهمیدن بلکه برای رد آن می‌خواند.

(ممی هر چند خود منکر ارائه راه‌حل است اما دو راه‌حل تحت عنوان از میان رفتن کامل دستگاه استعمار و از میان رفتن مرحله عصیان در مقابل آنچه «از خودبیبگانگی مضاعف» نامیدیم می‌گذرد.) او می‌گوید: «امروز استعمارزده توصیف‌پذیر است و من کوشیده‌ام تا نشان دهم او رنج می‌برد و قضاوت می‌کند. روزی که او ستم‌دیدگی و کمبودپذیری درونی و بیرونی را از خود بزدايد، استعمارزدگی را نیز خواهد زدود و انسانی دیگر خواهد شد» (همان: ۱۷۳).



علوم انسانی بومی نتیجه کمبودهای درونی است که هنوز درمان نشده است. دیرینه‌شناسی علوم انسانی در گفتار پسااستعماری، نقد دستگاه معرفتی غرب با هدف از میان بردن کامل دستگاه استعماری است. این مرحله با مرحله بعدی درهم‌تنیده است. متفکر پسااستعماری با طرد خودمحوری، به دیرینه‌شناسی علوم انسانی می‌پردازد و در آن کیستی سوژه مدرن را بررسی می‌کند و دستگاه معرفتی که شرقی را تولید کرده، مورد نقد قرار می‌دهد. اما سخن گفتن او نه بر اساس محوریت سوژه انسانی، بلکه بر اساس بینادهنیت و در ارتباط با دیگری است که به نقد و فهم او می‌پردازد. در گفتار پسااستعماری، «مطالعات انسانی» به جای «علوم انسانی» می‌نشیند و متفکر پسااستعماری نقادانه «خود» و «دیگری» را در ارتباط بینادهنی که با دیگری برقرار می‌کند، مورد بحث قرار می‌دهد. گفتار پسااستعماری در طرح خود برای مطالعات انسانی به فلسفه میان‌فرهنگی نزدیک می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله پاسخ اسپوک در مورد توانایی سخن گفتن حاشیه‌ها را با رویکردی انتقادی مورد بررسی قرار دادیم و امکان سخن گفتن حاشیه‌ها را بدون آنکه غیرت‌سازی دیگری بر اساس خودمحوری حاشیه‌ها صورت گرفته باشد، مورد سنجش قرار دادیم.

با بررسی موضوع به این نتیجه رسیدیم که متفکر پسااستعماری می‌تواند نماینده واقعی تاریخ فرودستان باشد. او با دیرینه‌شناسی علوم انسانی و معرفی کیستی سوژه مدرن، به نابودی دستگاه معرفتی استعمار می‌پردازد و سپس در ارتباطی بینادهنی با دیگری بر اساس انسان‌شناسی «رهایی‌بخش» به توانایی سخن گفتن می‌رسد؛ سپس در چهارچوب «مطالعات انسانی» که مبتنی بر انسان‌شناسی و نوع رویکرد وی در شناخت «خود» و «دیگری» است، رشته‌های موجود در ذیل آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. این چهارچوب مقابل «علوم انسانی غربی» و «علوم انسانی بومی» قرار دارد که هر دو به نابینایی متهم هستند؛ از این رو می‌توان گفت متفکر پسااستعماری می‌تواند سخن بگوید و دچار تولید دوگانه‌سازی‌ها و مرزسازی‌های میان مفاهیم نشود؛ دغدغه‌ای که اسپوک و ممی به نحوی متفاوت از هم، به آن می‌اندیشیدند. از سویی دیگر نسبت‌سنجی گفتار پسااستعماری با جریان‌های فکری معاصر، ظرفیت‌های قابل توجه این گفتار را در حوزه توافق بین‌فرهنگی با توجه به رویکرد انتقادی و رهایی‌بخش آن نشان می‌دهد.



در کنار جریان فکری پسااستعماری می‌توان چهار جریان فکری معاصر را نام برد: پسااستخترگرایی و پُست‌مدرنیسم (فوکو تا بودریار و دریدا)، جامعه‌گرایی و زمینه‌گرایی (السیدر مک‌ایتایر، چارلز تیلور و مایکل ولزر) و مکتب انتقادی (هابرماس). همه این جریان‌ها در ترک محوریت سوژه فردی مدرن، مشترک هستند. پیشینه این جریان‌های فکری در تفکر غرب به نظریات متفکران متعددی می‌رسد نظیر: کانت (طرح موضوع محدوده توانایی عقل انسان)، مارکس (روبنایی ذهن نسبت به روابط تولید و عین)، نیچه (چالش کشیدن ایدئالیسم کانت و هگل و طرح نقش خواست و میل بشری در تفسیر حقایق)، فروید (برجسته کردن بخش ناخودآگاه در فهم آدمی)، دیلیتای (تفهیمی کردن و جدایی دانش پدیده‌های اجتماعی - انسانی از دانش طبیعی)، هوسرل (نفی دوگانگی ذهن و عین در تفکر ایدئالیستی و پوزیتیویستی و طرح مباحث پدیدارشناسانه). این گستره مفهومی ادامه می‌یابد و پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر در تلفیق پدیدارشناسی هوسرل، هرمنوتیک دیلتای و فلسفه زندگی نیچه در طرح تفکر صحیح و ارتباط صحیح با عالم به جای «تسلط بر امور»، تا مباحث زبانی ویتگنشتاین و هایدگر در نسبت زبان و معنا و نقش تعیین‌کنندگی زبان در فهم انسان از امور و همچنین مباحث قوم‌شناسی اشترواس را دربر می‌گیرد. اما ویژگی‌های گفتار پسااستعماری با توجه به بنا نهادن آرمان‌های مدرنیته و روشنگری برپایه بینادذهنیت و دغدغه توافق بینافرهنگی برپایه تبیینی غیرسلطه‌گرایانه و رهایی‌بخش در ارتباط «خود» و «دیگری» موجب تمایز و اهمیت این جریان فکری نسبت به جریان‌های فکری معاصر شده است.

رویکرد انتقادی گفتار پسااستعماری به دانش‌هایی که در خدمت «قدرت مسلط» هستند، و همچنین توجه به «رهایی» از سرکوب و تنش‌های اجتماعی، فرهنگی و روانی به‌وجودآمده توسط آن، جایگاه منحصر به فردی به این گفتار در رشته علوم سیاسی به‌خصوص اندیشه سیاسی بخشیده است. گفتار پسااستعماری در مورد چگونگی سامان سیاسی و اجتماعی مبتنی بر اندیشه سیاسی هنجاری در مورد «امر مطلوب» است. این ویژگی با توجه به سویه بینادذهنیتی، تفهیمی و زبانی بودن گفتار پسااستعماری که مبتنی بر اندیشه‌ای رهایی‌بخش در مورد توافق بینافرهنگی است، نتایج قابل توجهی در خصوص ترسیم و ارائه مدلی برای نوع روابط سیاسی در حوزه جهانی خواهد داشت.

ذکر این نکته برای منتقدان و پژوهشگران لازم است که اگرچه اندیشه پسااستعماری از درون ذهن و تفکر حاشیه و تحت سلطه به‌وجود آمده اما بیش از آنکه مقوم بر مبانی



معرفتی، انسان‌شناسی و نظام ارزش‌های حوزه تمدنی تحت سلطه باشد، در ارتباط با رد سویه سلطه‌گرایانه مدرنیته و در پی قرار دادن آرمان‌های انسانی روشنگری بر مبنایی رهایی‌بخش و غیرسلطه‌گرایانه برای بشریت تدوین شده است. بنابراین این موضوع مورد توجه اندیشمندان قرار خواهد گرفت که ظرفیت پارادایم‌های موجود فرهنگی و تمدنی در جهان کنونی را در رابطه با لزوم یا عدم لزوم پالایش و تصیفه منابع فرهنگی‌شان بر اساس ملاک، معیار و هنجارهای بین‌ذهنیتی و تفاهمی که مقوم بر آرمان‌های روشنگری این گفتار خواهد بود، مورد سنجش قرار دهند. از این رو تأمل و سنجش مبانی منطق درونی تمدن شرقی به اندازه خود غربی مورد توجه خواهد بود.

توجه به سویه‌های پیچیده طرح گفتار پسااستعماری در حوزه فرهنگی «اسلام و ایران»، تأمل در معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نظام ارزش‌های حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در ارتباط با امکان، امتناع یا شرایط اتخاذ رویکردی بین‌ذهنیتی در چهارچوب آرمان‌های روشنگری و طرح توافق بین‌فرهنگی در ارتباط «خود» و «دیگری»، در قالب آنچه «مطالعات انسانی» نامیده شد، می‌تواند موضوع پژوهش دیگری باشد.



منابع

دریفوس، ه. و پ. رابینو (۱۳۷۸) *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

سزر، ا. (۱۳۵۶) *گفتاری در باب استعمار*، ترجمه منوچهر هزارخانی، تهران: انتشارات نگاه.

سلدن، ر. و پ. ویدوسون (۱۳۷۲) *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، مترجم عباس مخبر، تهران: طرح نو. شریعتی، ع. (۱۳۵۹) *تاریخ تمدن*، تهران: انتشارات چاپ و پخش بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.

ضیمران، م. (۱۳۷۸) *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: انتشارات هرمس.

فوکو، م. (۱۳۸۴) *نظم‌گفتار درس افتتاحی در کلژدوفرانس*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه.

کات، د. (۱۳۵۷) *فانون*، ترجمه ابراهیم دانایی (رضا براهنی)، تهران: انتشارات خوارزمی.

کوزنوی، د. (۱۳۸۰) *فوکو در یوتی‌تود، ترجمه پیام یزدان‌جو*، تهران: نشر مرکز.

ممی، آ. (۱۳۴۹) *چهره استعمارگر، چهره استعمارشده*، ترجمه هما ناطق، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نوذری، ح. (۱۳۷۹) *پیست‌مدرنیته و پیست‌مدرنیسم: تعاریف و نظریه‌ها*، تهران: انتشارات نقش جهان.

هوراکس، ک. (۱۳۷۹) *فوکو (قدم اول)*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.

Ashcroft, B. (et. al) (1988) *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London and New York: Routledge.

Deleuze & Guattari, F. (1986) *Kafka: toward a Minor Literature*, Trans by Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (1973) *The Order of Thing: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge.

Gandhi, L. (1998) *Postcolonial Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spivak, G. (1998) "Can the Subaltern Speak?", in C., Nelson & L., Grossberg, *Marxist Interpretations of Culture*, Basingstoke: Macmillan Education.

Williams, P. & Chrisman, L. (et. al.) (1994) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Readert*, New York: Columbia University Press.

