

بررسی دیدگاه هومی بابا و ادوارد سعید دربارهٔ هویت "در هم آمیخته" مهاجر و امکان مقاومت و عاملیت انسانی اعظم رضایی*

دکتری زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

فاضل اسدی امجد**

استاد زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۰۵، تاریخ تصویب: ۹۹/۰۸/۱۰، تاریخ چاپ: بهار و تابستان ۱۴۰۱)

چکیده

پدیدهٔ مهاجرت و مخصوصاً هویت فراملی مهاجر در مطالعات پسااستعماری جایگاه ویژه‌ای دارد. دور افتادن مهاجر از وطن و قرار گرفتن او در بطن فرهنگ بیگانه باعث می‌شود در وی هویتی "در هم آمیخته" شکل بگیرد که تقابل بین خودی و دیگری و دیگر تقابل‌های دوگانه را زیر سوال می‌برد. بنابراین، هویت "در هم آمیخته" مهاجر می‌تواند دیدگاه‌های سنتی رایج دربارهٔ هویت را به چالش بکشانند و عامل تغییر و مقاومت در برابر ایدئولوژی‌های نژادپرستانه و ملی‌گرایانهٔ افراطی باشد. در این مقاله، با بررسی دیدگاه دو متفکر پیشرو در مطالعات پسااستعماری، هومی بابا و ادوارد سعید، به شباهت‌ها و تفاوت‌های نظرات آن‌ها دربارهٔ قابلیت‌های ضد استعماری هویت مهاجر و امکان مقاومت و عاملیت از سوی او پرداخته‌ایم. این بررسی نشان می‌دهد، نگاه پسااستعمارگرا و خوش‌بین بابا دربارهٔ نحوهٔ شکل‌گیری هویت مهاجر همخوانی چندانی با واقعیت‌های زندگی مهاجران و میزان مقاومت از سوی آن‌ها ندارد. اما سعید رویکردی التقاطی به پدیدهٔ مهاجرت دارد و قابلیت‌های هویت مهاجر را بیشتر از منظر انسان‌گرایی مورد بررسی قرار می‌دهد. از همین‌روی دیدگاه‌های وی کاربردی‌تر و در انطباق نزدیکتری با واقعیت هستند.

واژگان کلیدی: هومی بابا، ادوارد سعید، مهاجر، هویت در هم آمیخته، پسااستعمارگرایی، انسان‌گرایی

* std_arezai@khu.ac.ir; arezai@ut.ac.ir (نویسنده مسئول)

** asadi@khu.ac.ir

مقدمه:

در مطالعات پسااستعماری، به پدیدهٔ مهاجرت و هویت مهاجر توجه ویژه‌ای شده است. یکی از دلایل این امر، هم‌خوانی ماهیت مهاجرت با ماهیت مطالعات پسااستعماری است که در آن بیشتر به آثار و تجربه‌هایی پرداخته می‌شود که "مرزهای بین ملت‌های استعمارگر و استعمار شده را در می‌نوردند" (اسمیت ۲۴۴). دلیل مهم دیگری که نظریه‌پردازان پسااستعمار بر آن تاکید ویژه‌ای دارند، هویت ضد استعماری مهاجر است که به عقیدهٔ آن‌ها توانایی زیر سوال بردن و در هم شکستن تقابل‌های دوگانهٔ شکل‌گرفته در طول تاریخ استعمار را دارد. این تقابل‌ها، مانند غرب/شرق، سفید/سیاه، متمدن/بدوی، مرکز/حاشیه و غیره، زیربنای استعمار را شکل می‌دهند و قدرت‌های امپریالیستی با تکیه بر آن‌ها دست به استعمار ملت‌های کمتر توسعه‌یافته به منظور چپاول سرمایه‌های ملی و انسانی آن‌ها می‌زنند و وحشیانه‌ترین جنایات را به نام تمدن و انسانیت مرتکب می‌شوند. این فرایند در دنیای امروز به شکل غیرمستقیم و ظریفی در قالب سلطهٔ فرهنگی و به نام "جهانی‌سازی" صورت می‌گیرد. هویت مهاجر، آنچنان-که متفکرین پسااستعمار بیان می‌دارند، هویتی در هم آمیخته،^۱ یا "ترکیبی" است (بوربور و نیوول ۳) که دائما در حال تغییر و شکل‌گیری مجدد است. چنین هویتی به خوبی می‌تواند ادعاهای نژادی از قبیل خلوص نژادی و برتری یک نژاد یا ملت بر نژاد و ملت دیگر و به طور کلی دیدگاه‌های سنتی رایج در غرب دربارهٔ هویت را به چالش بکشد و عامل تغییر و مقاومت در برابر ایدئولوژی‌های نژادپرستانه و ملی‌گرایانهٔ افراطی باشد. در این مقاله با اهمیت مقولهٔ مهاجرت و هویت مهاجر از زبان دو تن از بنیان‌گذاران مطالعات پسااستعماری، ادوارد ودیع سعید^۲ (۲۰۰۳-۱۹۳۵) و هومی بابا^۳ (۱۹۴۹-)، بیشتر آشنا می‌شویم و به شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریات این دو متفکر پیشرو در مطالعات پسااستعماری می‌پردازیم. هدف از این بررسی، پاسخ به سوالاتی از این قبیل است: تا چه اندازه تصور سعید و بابا از قابلیت‌های ضد استعماری هویت در هم آمیختهٔ مهاجر و مقاومت و عاملیت برخاسته از آن در عمل امکان‌پذیر است؟ چه انتقاداتی به نگاه این دو متفکر به پدیدهٔ مهاجرت وارد است؟ آیا هر دو دیدگاه، به یک اندازه ریشه در جنبش فکری پسااستعمارگرایی دارد؟ تا چه اندازه می‌توان به ظرفیت‌های آزادی‌بخش جنبش پسااستعمارگرایی، آنگونه که متفکرین این جنبش اعتقاد دارند، امیدوار بود؟

^۱. Hybrid identity

^۲. Edward Wadie Said

^۳. Homi Bhabha

تا چه اندازه سعید و بابا از سنت انسان‌گرایی و اخلاق در نظریه‌پردازی در مورد هویت مهاجر و وضعیت بینابینی او استفاده کرده‌اند؟

بحث و بررسی

هومی بابا: "در هم آمیختگی" "بی‌خانمانی" فرهنگی و "فضای سوم"

عمده نظرات بابا درباره مهاجرت در اثر معروف وی جایگاه فرهنگ^۱ (۱۹۹۴) و در مقاله‌اش تحت عنوان "جایگاه آستانه‌ای فرهنگ"^۲ (۱۹۹۶) بیان شده‌اند. سبک نوشتاری بابا مطابق با دیدگاه پسامدرن و پساساختارگرایی وی و پر از ایهام، جناس و بازی‌های زبانی است. هرچند ارائه خلاصه‌ای از نوشته‌های وی دشوار می‌نماید، در ادامه سعی کرده‌ایم اشاره‌ای دقیق به دیدگاه‌های وی در باب مهاجر و مهاجرت داشته باشیم. از نظر بابا، مهاجر و وضعیت وی دال بر "اقلیتی است که در برابر کلیتی عظیم ایستادگی می‌کند" (جایگاه فرهنگ ۱۶۲). بابا عقیده دارد، "وضعیت بینابینی" یا "مرزی" مهاجر اجازه خلق "حالت در هم آمیخته بودن" و "متفاوت بودن از درون" را می‌دهد و منجر به خلق "سوژه‌ای (subject) بر لبه واقعیتی در وضعیت میانه" می‌شود (۱۳). منظور بابا از "واقعیتی در وضعیت میانه"، وضعیت مهاجر بین دو فرهنگ وطن و کشور میزبان است. او عقیده دارد "واقع‌بین‌ترین دیدگاه، همان بینش دوگانه مهاجر است" که در آثار نویسندگانی با بینش فراملیتی دیده می‌شود (۵).

به نظر بابا، در شرایطی که یک فرهنگ حاکم و یک فرهنگ حاشیه‌ای در تماس نزدیک قرار می‌گیرند و "قدرت برتر" سعی می‌کند خود را به عنوان "امری مسلط و متعارف" جا بیاندازد، در چنین شرایطی "هویت"، "استراتژی" و یا "گفتمان در هم آمیخته فضایی برای مذاکره باز می‌کند" ("جایگاه آستانه‌ای فرهنگ" ۵۸). چنین مذاکره‌ای، به عقیده وی، به معنی "ادغام شدن در فرهنگ حاکم و یا همکاری با آن نیست"، بلکه منجر به "ظهور عاملیتی بینابینی می‌شود که بازنمایی‌های تقابلی [...] را بر نمی‌تابد" (همان). منظور بابا از "عاملیت بینابینی"^۳ همان قابلیت‌های ضد استعماری هویت "در هم آمیخته" مهاجر است که در برخورد بین دو فرهنگ شکل می‌گیرد. به عقیده بابا، این هویت که محصول تلفیق و در هم آمیختن این دو فرهنگ است، حالت خصمانه و تقابلی با فرهنگ کشور میزبان/ مهاجرپذیر را ندارد، بلکه در معرض قرار گرفتن مهاجر با این فرهنگ از یکسو و تعصب داشتن وی نسبت به فرهنگ خانه/ وطن از

^۱. *The Location of Culture*

^۲. "Culture's In-Between"

^۳. interstitial agency

سوی دیگر باعث می‌شود که در او هویتی "در هم آمیخته" یا تلفیقی شکل گیرد که تقابل‌های بین این دو فرهنگ را، که اساس استعمار فرهنگ حاشیه‌ای به دست فرهنگ حاکم را شکل داده‌اند، زیر سوال می‌برد.

از نظر بابا، عاملیت‌های بینابینی "صدایشان را در دیالکتیکی که به دنبال برتری یا سلطهٔ فرهنگی" نیست، پیدا می‌کنند ("جایگاه آستانه‌ای فرهنگ" ۵۸). بابا همچنین به قدرت گفتمان‌های در هم آمیخته یا تلفیقی در به چالش کشیدن "گفتمان‌های ایدئولوژیک عصر مدرنیته" که سعی بر "عادی نشان دادن هژمونی" غربی دارد، اشاره می‌کند و به نظر وی، "گفتمان‌های در هم آمیخته مواضع خصمانه و دو پهلو در توجیحات عقلانی مدرنیته را آشکار می‌سازند" (۵۸). او به فرهنگ‌هایی "غیر از مدرنیته" اشاره می‌کند که ممکن است نسبت به گفتمان‌های سلطه‌جوی آن مقاوم باشند، اما، به نظر وی، این بدین معنی نیست که "آن‌ها در قطب مخالف مدرنیته قرار دارند"، بلکه "آن‌ها حالت در هم آمیخته بودن فرهنگی را که حاصل وضعیت مرزی‌اشان است، به کار می‌بندند تا تخیل اجتماعی هم مدرنیته و هم کلان‌شهرها را 'ترجمه' و بنابراین بازنویسی کنند" (۶).

استفادهٔ بابا از استعارهٔ "ترجمه" با نحوهٔ شکل‌گیری "هویت در هم آمیخته" و عاملیت برخاسته از آن مرتبط است. به نظر بابا، تجربهٔ استعمار و تجربهٔ مهاجرت به عنوان پدیده‌ای پسا-استعماری، تجربیاتی "ترجمانی" هستند (جایگاه فرهنگ ۲۲۴). منظور از ترجمه در نوشته‌های بابا، صرفاً ترجمهٔ زبانی یا متنی نیست، بلکه وی تحت تاثیر اندیشه‌های نظریه‌پرداز پسامدرن، ژاک لاکان^۱ (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، زندگی را نظامی نشانه‌ای یا نمادین می‌پندارد. به عقیدهٔ وی شخص استعمار شده پیوسته در تنش بین دو نظام نشانه‌ای پیش از استعمار و پس از استعمار است؛ همان‌طور که شخص مهاجر نیز در ذهن خود در تنش بین دو نظام نشانه‌ای فرهنگ خانه و فرهنگ بیگانه است و سعی بر آشتی دادن آن‌ها را دارد. از همین‌روی هویت مهاجر هویتی "در هم آمیخته" و یا "ترجمانی" است و از آنجایی که ترجمه امری خلاقانه است که در وضعیت بینابینی دو زبان قرار دارد، هویت "در هم آمیخته" نیز نشانگر عاملیتی خلاقانه و بینابینی است. بابا با اشاره به نظر سعید مبنی بر اینکه نویسندگان پسااستعمار از جای‌جای دنیا در تلاشی دسته جمعی موفق به بازنویسی و ارائهٔ "تفسیری جدید" از فرهنگ کلان‌شهرهای اروپایی شده‌اند، چنین امری را "ترجمهٔ فرهنگی" می‌خواند (جایگاه فرهنگ ۱۷۴).

^۱. Jacques Lacan

بابا شکل صحیح مقاومت را مقاومتی می‌داند که باعث بازگشت به وضعیت پیش از برخورد فرهنگ‌ها و یا تکیه به مفاهیم "ذات‌باور"^۱ یا "ذات‌گرا"ی هویت، تاریخ و یا فرهنگ بومی نشود. ابزار رسیدن به این مقصود، به نظر وی، قرار گرفتن در شرایط "بی‌خانمانی" فرهنگی یا "شرایط ابتکارهای فرا-قلمرویی و بین فرهنگی" است. به نظر بابا، "بی‌خانمانی"^۲ فرهنگی محصول "جابجایی" است. در جابجایی "مرزهای بین خانه و جهان در هم ادغام می‌شوند" (جابگاه فرهنگ ۹)، "فضای خصوصی و فضای جمعی، گذشته و حال، بعد روانی و بعد اجتماعی" در هم می‌آمیزند و "واقعیتی بینابینی"، "آستانه‌ای" یا "در هم آمیخته" شکل می‌گیرد که "تقسیم‌بندی‌های دو قطبی را [...] زیر سوال می‌برد" (۱۳). به اعتقاد وی، هویت در هم آمیخته، "تقارن و دوگانگی بین خودی و دیگری را فرو می‌ریزد" (۱۱۶).

بابا مفهوم دیگری را تحت عنوان "فضای سوم"^۳ معرفی می‌کند تا وضعیت بینابینی مهاجر را بهتر توضیح دهد. به اعتقاد وی، در نقطه‌ای که فرهنگ حاکم رویه‌ای سلطه‌جویانه در پیش می‌گیرد، استراتژی در هم آمیخته "فضای سوم ابتکار عمل" را باز می‌کند (جابگاه فرهنگ ۳۷). در این فضا فرهنگ خانه و فرهنگ بیگانه "هویت تاریخی" خود را از دست می‌دهند. منظور بابا از "هویت تاریخی فرهنگ" گذشته یک فرهنگ است که "در سنت ملی مردم زنده نگه داشته می‌شود و به عنوان نیرویی متحدساز" عمل می‌کند. به عقیده بابا "فضای سوم"، فضایی مبهم است و نشان می‌دهد "ساختار معنی و ارجاع فرایندی مبهم و دو پهلو" است و "در معنی و نمادهای یک فرهنگ هیچ‌گونه وحدت یا ثبات دیرین" وجود ندارد (همان). از دید بابا مهاجرت و جابجایی "تحولات فرهنگی" "فرا-ملی" هستند که نشان می‌دهند فرهنگ و سنت‌ها بر ساخته دست انسان هستند (۱۷۲).

بابا نسبت به "ظرفیت‌های پربار فضای سوم" بسیار خوش‌بین است. به نظر وی، این فضا امکان "اندیشیدن به فرهنگی بین‌المللی، نه بر پایه چندگانگی فرهنگی یا گوناگونی فرهنگ‌ها، بلکه در قالب فرهنگی در هم آمیخته را می‌دهد" (جابگاه فرهنگ ۳۸). به اعتقاد وی، گفتمان‌های لیبرال در مواجهه با "بدیع بودن" یا "غیر قابل ترجمه بودن" جوامع مهاجر، ناکارآمدی "اصل بردباری"^۴ را تجربه می‌کنند. آن‌ها در پاسخگویی به مطالباتی که تعدد فرهنگی به دنبال می‌-

۱. essentialist
 ۲. unhomeliness
 ۳. the third space
 ۴. tolerance

آورد، با "محدودیت‌های" مفاهیم مقدسی چون "احترام برابر" به همهٔ فرهنگ‌ها مواجه می‌شوند ("جایگاه آستانه‌ای فرهنگ" ۵۴). او امیدوار است که با پرداختن به قابلیت‌های فضای سوم از "سیاست‌های دو قطبی اجتناب کنیم و به عنوان دیگری خود تکوین یابیم" (جایگاه فرهنگ، ۳۹). وی نائل شدن به چنین وضعیتی را در گرو تفکر دیالیکتیکی می‌بیند، "تفکری که دیگری را رد یا انکار نمی‌کند" (همان ۱۳۷). بنابراین، از نگاه وی، راه حل "تفاوت ارزش‌های فرهنگی" جوامع مختلف در "نظریه‌های نسبی‌گرایی یا جمع‌گرایی" نیست، بلکه در آفرینش "فرهنگی در هم آمیخته" است (۳۹). به بیان دیگر، بابا اعتقاد دارد راه‌هایی از اختلافات فرهنگی در خلق فرهنگی در هم آمیخته است که در آن تفاوت‌ها و اختلافات بین فرهنگ‌های مختلف به آشتی انجامیده و فرهنگی تلفیقی از آن بر آمده است.

به طور کلی، مفاهیمی که بابا برای توضیح شکل‌گیری هویت مهاجر و نحوهٔ رویارویی او با فرهنگ کشور میزبان به کار می‌برد، با هم ارتباط تنگاتنگی دارند و در ادامهٔ یکدیگرند. "بی-خانمانی فرهنگی" که نتیجهٔ مهاجرت است، "فضای سوم" یا بینابینی بین دو فرهنگ خانه و بیگانه را به وجود می‌آورد. این فضا باعث شکل گرفتن هویتی "در هم آمیخته" در مهاجر می‌شود. این هویت که حاصل تاثیرپذیری مهاجر از دو فرهنگ است، می‌تواند به عاملیتی "در هم آمیخته" یا "ترجمانی" منتهی شود که تقابل‌های دوگانه را به چالش بکشاند و قراردادی بودن اجزای تشکیل‌دهندهٔ هویت و شکل‌دهندهٔ یک فرهنگ، شامل ملیت، نژاد و قوم که اساس استعمار را در طول تاریخ شکل داده‌اند، برملا سازد.

همان‌طور که از بحث‌های ارائه شده در بالا برمی‌آید، به نظر می‌رسد بابا نگاه کاملاً مثبتی به هویت و وضعیت مهاجر دارد و به قابلیت‌های ضداستعماری او بسیار خوشبین است. همین امر باعث شده عدّهٔ کثیری از منتقدین از او انتقاد کنند و از بی‌تفاوتی وی به سختی‌ها و آوارگی‌هایی که بسیاری از مهاجرین متعلق به طبقات پایین‌تر جامعه از آن رنج می‌برند، شکایت کنند. اما ذکر این نکته لازم است که بابا، هم در آثار ذکر شده و مخصوصاً در نوشته‌های اخیرش، شامل مقالهٔ کوتاه "مهاجرت، حقوق و بقا: اهمیت امروزی علوم انسانی" (۲۰۱۸)،^۱ بحث‌هایی دارد که نشان می‌دهد وی به خوبی به سختی‌های مهاجر بودن و رنج‌هایی که مهاجرین متحمل می‌شوند، واقف است، اما در حین نظریه‌پردازی کمتر به آن‌ها توجه دارد. به نمونه‌هایی از این مباحث در بخش نقدهای وارد شده به بابا اشاره می‌کنیم. در ادامه، قابلیت-

^۱. Migration, rights, and survival: the importance of the humanities today

های ضد استعماری هویت مهاجر را از زبان پدر مطالعات پسااستعماری، ادوارد سعید، دنبال می‌کنیم.

ادوارد سعید: "سفر به داخل" و جنبش‌های "غیر نظام‌مند"

دیدگاه‌های سعید درباره مهاجرت در دومین اثر معروفش فرهنگ و امپریالیسم^۱ (۱۹۹۴) و در یکی از آثار کمتر شناخته شده‌اش، تحت عنوان تاملاتی بر پدیده تبعید و دیگر مقالات^۲ (۲۰۰۰)، بیان شده‌اند. سعید در این دو اثر که هر دو مجموعه‌ای از مقالات هستند، مقالاتی را به موضوع مهاجرت و تبعید اختصاص داده است. عمده نظرات سعید درباره مهاجرت در کتاب فرهنگ و امپریالیسم در یکی از مقالات این کتاب تحت عنوان "جنبش‌ها و مهاجرت‌ها"^۳ بیان شده‌اند. سعید، بیشتر از بابا، به هر دو وجه پدیده مهاجرت نظر دارد و به جنبه‌های مثبت و منفی آن اشاره می‌کند. او متأسف است که در قرن بیستم به طور بی‌سابقه‌ای بر آمار "پناهندگان، مهاجران، افراد آواره و تبعیدی‌ها" افزوده شد. به نظر وی، اکثر این افراد حاصل درگیری‌های پسااستعماری و امپریالیستی هستند. از نگاه او، این پدیده "یکی از تاسف‌انگیزترین مشخصه‌های قرن بیستم است" (فرهنگ و امپریالیسم ۳۳۲). او، همانند بابا، به وضعیت بینابینی مهاجرین اشاره می‌کند و آن را بیانگر "تنش‌ها، تردیدها و تناقض‌هایی" می‌داند که در برخورد فرهنگ‌ها در دوره امپریالیسم دیده می‌شوند. سعید با اشاره به "آوارگی‌های دسته‌جمعی، هلاک‌شدن‌ها، بدبختی‌ها و ترس‌ها" می‌گوید که مهاجرین معمولاً تجربه می‌کنند، بسیار واقع‌بینانه بر این نکته مهم تأکید می‌ورزد که "فاصله عمیقی" بین نگاه خوش‌بینانه به پدیده مهاجرت به عنوان زمینه‌ساز "نشاط فکری" و "منطق جرأت ورزی" با واقعیت‌های تلخ آن وجود دارد (۳۳۲).

سعید در مقاله "تاملاتی بر پدیده تبعید" به این موضوع دقیق‌تر می‌پردازد و بین مهاجر،^۴ پناهنده،^۵ تبعیدی^۶ و ترک وطن‌کرده^۷ تمایز قائل می‌شود. وی تبعید را پدیده‌ای تاریخی می‌داند که به موجب آن شخصی به مکانی دیگر فرستاده می‌شود و این دور افتادن از وطن برای شخص تبعید شده ناخوشایند و دشوار است و او در خود احساس "بیگانه بودن" و

^۱. *Culture and Imperialism*

^۲. *Reflections on Exile and Other Essays*

^۳. "Movements and Migrations"

^۴. émigré

^۵. refugee

^۶. exile

^۷. expatriate

تنها بودن را دارد. به نظر سعید، پناهنده شدن پدیده‌ای متعلق به قرن بیستم است و به انبوه "مردم بی‌گناه و سرگردانی اشاره دارد که به کمک فوری بین‌المللی نیازمندند." اما ترک وطن - کرده داوطلبانه و به دلایل شخصی و یا اجتماعی در یک کشور بیگانه زندگی می‌کند. او به نویسندگان ترک وطن کرده‌ای چون همینگوی و فیتز جرالده اشاره می‌کند که تصمیم گرفتند در کشور فرانسه زندگی کنند. به نظر وی، چنین افرادی ممکن است تنهایی و غربت شخص تبعیدی را احساس کنند، اما از محکومیت او رنج نمی‌برند. به عقیدهٔ سعید، مهاجران در وضعیت مبهمی به سر می‌برند. بنا به تعریف وی، به هر کسی که به یک کشور جدید مهاجرت کند، مهاجر گفته می‌شود و این مهاجرت می‌تواند از سر انتخاب باشد و یا از روی اجبار. مقامات استعماری، مبلغین مذهبی، متخصصین، بازرگانان، سربازان و غیره مهاجرینی هستند که "نوعی از تبعید را تجربه می‌کنند، با این تفاوت که آن‌ها را از وطنشان نرانده‌اند" (تاملاتی بر پدیدهٔ تبعید ۷-۱۸۶).

سعید در مقاله "تاملاتی بر پدیدهٔ تبعید" بخشی را به مشکلات هویتی و روحی افرادی اختصاص می‌دهد که به هر دلیل و به هر شکل - تبعید، پناهندگی، جلائی وطن و یا مهاجرت - از وطن خود جدا می‌شوند و به کشور دیگری نقل مکان می‌کنند. او که خود یک مهاجر به شمار می‌رود و با فراز و نشیب‌های دور افتادن از وطن نیک آشناست، عقیده دارد "هرگز نمی‌توان بر غم دور افتادن یک انسان از محل بومی‌اش غلبه پیدا کرد." وی ابراز می‌دارد، درست است که ادبیات و تاریخ "صحنه‌های قهرمانانه، عاشقانه، پر افتخار و حتی پیروزمندانه" از زندگی در تبعید را به ثبت رسانده‌اند، اما وقتی دقیق‌تر نگاه کنیم این صحنه‌ها همه "تلاشی برای غلبه کردن بر اندوه جانکاه غربت بوده‌اند" (۱۸۰). سعید عقیده دارد که مهاجرت ناشی از "جنگ‌افروزی‌های مدرن، امپریالیسم و جاه‌طلبی‌های حکام مستبد" میلیون‌ها انسان را از سرمایه‌های عظیم "سنت، خانواده و وطن" محروم کرده است (۱۸۱). تبعید سیاسی در دنیای امروزی، به عقیدهٔ وی، شامل انبوه جمعیت غیر قابل شمارش پناهندگانی می‌شود که هیچ‌امیدی به بازگشت به وطن ندارند و هیچ‌گونه امکاناتی برای زندگی در کشور بیگانه برای آن‌ها در نظر گرفته نشده است. سعید در توضیح بیان می‌دارد: "درست است که پاریس، به عنوان نمونه، پایتخت معروفی برای تبعیدی‌های جهان‌میهن است، اما شهری است که در آن مردان و زنان ناشناخته، شامل ویتنامی‌ها، الجزایری‌ها، کامبوجی‌ها، لبنانی‌ها، سنگالی‌ها و پرویی‌ها، سال‌های عمرشان را در تنهایی فلاکت‌باری به سر برده‌اند" (۱۸۲). سعید همچنین با اشاره به وضعیت فلسطینی‌های هم‌وطنش به نوع بدیعی از تبعید اشاره می‌کند که "گروهی به دست

گروهی دیگر که خود تبعیدی هستند، تبعید می‌شوند" (۱۸۴). او اعتقاد دارد زندگی در تبعید نوعی از "بودن گسسته" است، زیرا انسان‌های تبعیدی از ریشه، زمین و گذشته خود جدا شده‌اند و آن‌ها "نیاز اضطراری به بازسازی زندگی‌های در هم شکسته" و هویت خدشه‌دارشان دارند (۱۸۳). سعید با ذکر نقل قولی از سیمون ویل،^۱ عارف و فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، مبنی بر اینکه "شاید ریشه‌دار بودن مهمترین و کمتر شناخته شده‌ترین نیاز روح آدمی است،" بر دردناک بودن حس انزوا و دور افتادگی انسان‌های مهاجر از وطن تاکید می‌ورزد (۹-۱۸۸). سعید به خوبی این احساس ناخوشایند را در زندگی‌نامه‌اش تحت عنوان بی در کجا^۲ (۱۹۹۹) به تصویر می‌کشد. وجه تسمیه عنوان این اثر در دردی نهفته است که سعید از هویت‌های چندگانه خود - عرب بودن، فلسطینی بودن و آمریکایی بودن - می‌کشد. با این وجود، سعید نیز، همچون بابا، به نقش مهم "مهاجران" و "متفکران تبعیدی" به عنوان عاملان تغییر و مقاومت در عصر استعمار فرهنگی می‌پردازد. وی نظر خود را چنین بیان می‌دارد:

اغراق نکرده‌ایم اگر بگوییم [تلاش برای رسیدن به] آزادی به عنوان مأموریتی بر پایه تعقل، به شکل مقاومت در مقابل محدودیت‌ها و ویران‌گری‌های امپریالیسم، اکنون از قالب ثبات‌یافته و دیرینه خانگی به قالبی بی‌خانمان، مرکزگریز و تبعیدی تغییر یافته است. امروزه تجسم این شکل از مقاومت در هویت مهاجر دیده می‌شود و آگاهی نسبت به آن در متفکر و هنرمند تبعیدی شکل می‌گیرد که برخوردار از ضمیری سیاسی [شکل گرفته] در بین قلمروها، بین اشکال، بین موطن‌ها و بین زبان‌هاست. (فرهنگ و امپریالیسم ۳۳۲)

سعید اعتقاد دارد تبعید، در صورتی که فقط به التیام زخم دور افتادن از وطن محدود نشود، شرایط را برای رشد شخصیتی نوع‌دوست فراهم می‌کند (تاملاتی بر پدیده تبعید ۱۸۹). وی نمونه‌اعلای این نوع شخصیت را در نوشته‌های تئودور آدرنو^۳ (۱۹۰۳-۱۹۶۹)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، که بخشی از عمرش را در آمریکا در تبعید به سر برد، می‌یابد. آدرنو در

^۱. Simone Weil

^۲. *Out of Place*

^۳. Theodor Adorno

شاهکارش *اخلاق صغیر*^۱ (۱۹۴۷) که آن را در دوران تبعید نگاشت، به مقابله با دنیای "تحت کنترل" می‌پردازد که در آن زندگی در قالب "شکل‌های تهیه شده" و "از پیش ساخته شده" ارائه می‌شود. در چنین دنیایی همه چیز، حتی زبان و اندیشه، به شکل کالا در آمده است و وسیله‌ای برای فروش و سودجویی است. به عقیده آدرنو، مقابله با چنین دنیای کالا محور از عهدهٔ متفکر در تبعید بر می‌آید (*تامالاتی بر پدیدهٔ تبعید* ۱۹۰). سعید اذعان می‌دارد، دور ماندن آدرنو از وطن به او دیدی گسترده و جهان‌شمول داده است. به عقیده وی، شخصی که در تبعید به سر می‌برد به خوبی در می‌یابد که در دنیای سکولار و دائماً در حال تغییر، وطن مفهومی "موقتی" است. به نظر سعید، مرزها و حصارها که به ما حس امنیت ناشی از قلمروی شناخته شده را می‌دهند، می‌توانند نقش زندان را هم داشته باشند و دفاع از آن‌ها چندان منطقی و ضروری به نظر نمی‌رسد. متفکران تبعیدی از مرزها گذر می‌کنند و حصارهای اندیشه و تجربه را می‌شکنند (۱۹۰). از منظر سعید، "مخالف اندیشی"^۲ سیاسی و فرهنگی جوهرهٔ کار روشنفکری واقعی است و تبعید نوعی واکنش است و ابریدن از تعلقاتی که ممکن است کار روشنفکر را محدود سازند" (پیرنجم الدین ۵۵). سعید اذعان می‌دارد اکثر مردم نسبت به فرهنگ وطنشان شناخت کافی دارند، اما مهاجران حداقل از دو فرهنگ آگاهی دارند و این آگاهی نسبت به دو یا چند فرهنگ بینشی چندگانه یا "چند صدایی" را به ارمغان می‌آورد که لازمهٔ زندگی در دنیای امروزی است. دور ماندن از "خانه" این امکان را فراهم می‌آورد که بدون پیش‌داوری به وطن نگاه کنیم. به عقیده سعید، تلاش برای داشتن نگاه بی‌طرفانه به وطن امری بسیار شایسته و بایسته است، زیرا ما انسان‌ها خانه، زبان و فرهنگ مادری را روش معمول و درست زندگی می‌دانیم و این پندار کم‌کم به اصلی جزم یا دگم تبدیل می‌شود و دریچهٔ ذهن را بر اندیشیدن به جهان‌بینی‌های دیگر می‌بندد.

سعید به عقیدهٔ آدرنو مبنی بر اینکه تنها موطن موجود برای انسان بر جای مانده از جنگ‌های جهانی در نوشتن است، اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد از منظر آدرنو زبان دو پهلوی مهاجر قابلیت به چالش کشاندن یک نظام را دارد. وی متأثر از نظرات آدرنو، آزادی را در "نوعی از بیان" امکان‌پذیر می‌داند که کاملاً شفاف نیست و از طریق ابهام، ایهام و پیچیدگی از نظام حاکم دوری می‌گزیند (*فرهنگ و امپریالیسم* ۳۳۳). او هویت مهاجر را هویتی "طبقه‌بندی نشده" می‌داند، هویتی که تحت کنترل هیچ نظامی نیست و "انرژی‌های تبعیدی، حاشیه‌ای، شخصی و

^۱. *Minima Moralia*

^۲. oppositionality

مهاجرتی عصر جدید" را که در "مبارزات آزادی خواهانه" به کار گرفته می شوند، "جنبش های غیر نظام مند"^۱ می خواند (۳۳۴). او این اصطلاح را از جامعه شناس آمریکایی، ایمانوئل والرشتاین^۲ (۲۰۱۹-۱۹۳۰)، اخذ می کند. دلیل وی از "غیر نظام مند" خواندن چنین مبارزاتی این است که چنین انرژی های "در هم آمیخته" ای بدون تکیه بر "دکترین" یا "نظریه کاملی" در بسیاری از افراد، مکان ها و زمان ها در آن واحد در حال فعالیت هستند. او این الگوی غیر نظام-مند مقاومتی را که در "گونه های ادبی در هم آمیخته، تلفیق های غیرمنتظره سنت و مدرنیته" و غیره نمود پیدا می کند، در تضاد با "تصویر سلطه جو و تحمیل گر امپراطوری" می بیند (۳۳۴).

سعید مفهوم دیگری را تحت عنوان "سفر به داخل"^۳ تعریف می کند که ارتباط نزدیکی با مفهوم در هم آمیخته بودن دارد. "سفر به داخل" اشاره به "کارهای فرهنگی در هم آمیخته" یا تلفیقی دارد که به دست "محققین، منتقدین و متفکرین در حاشیه" تولید می شود. این افراد "آگاهانه تلاش می کنند تا وارد گفتمان اروپا و غرب شوند، در آن ادغام شوند، آن را تغییر دهند و آن را وادار به رسمیت شناختن تاریخ های به حاشیه رانده شده، مورد ستم واقع شده و یا فراموش شده کنند" (فرهنگ و امپریالیسم ۲۱۶). به نظر سعید، وجود چنین فعالیت های فرهنگی، بیانگر نوعی تلاش "بین المللی" در مقابله با "ساختارهای امپریالیستی" است. وی در توصیف این تلاش "بین المللی" به توانایی نویسندگان برخاسته از کشورهای قبلا استعمار شده اشاره می کند که با انتشار آثار ادبی و نوشته های فرهنگی "تراز اول" خود توانسته اند با غرب محوری و یا "سنت یهودی-مسیحی" در دانشگاه ها و نهادهای آکادمیک به رقابت بپردازند، نویسندگانی از قبیل گابریل گارسیا مارکز،^۴ کارلوس فوننتس،^۵ چینوا اچبه،^۶ وله سویینکا^۷ و فیض احمد فیض (۲۴۴).

سعید در کنار نظرات بالا که بیشتر ریشه در نگاه پسامدرن وی دارند، به متن "فوق العاده زیبایی" از هوگو، راهب فرانسوی قرن دوازدهم، اشاره می کند و مهاجر بودن به معنای واقعی کلمه را در این تعریف عارفانه می بیند:

^۱. "anti-systemic movements"

^۲. Immanuel Wallerstein

^۳. "voyage in"

^۴. Gabriel Garcia Marquez

^۵. Carlos Fuentes

^۶. Chinua Achebe

^۷. Wole Soyinka

برای ذهن ورزیده، آموختن این امر که آرام آرام چیزهای قابل مشاهده و زودگذر را تغییر دهد تا بعداً بتواند آن‌ها را به طور کلی ترک گوید، امری بسیار شایسته است. شخصی که وطنش را عزیز می‌دارد، هنوز یک مبتدی کم طاقت است. کسی که خاک هر سرزمینی را چون خاک وطنش می‌پندارد، قوی است. اما آنکه سراسر دنیا را مکانی غریب می‌داند، انسان کاملی است. روح کم طاقت، دل‌بستگی‌اش را به یک مکان محدود کرده است؛ روح قوی آن را به همهٔ مکان‌ها گسترانیده است. انسان کامل آن را فرونشانده است. (نقل قول از سعید، فرهنگ و امپریالیسم ۳۳۵)

سعید توضیح می‌دهد، این متن را اریش آوریخ^۱ (۱۹۵۷-۱۸۹۲)، زبان‌شناس آلمانی، که طی سال‌های جنگ جهانی دوم در ترکیه در تبعید به سر برد، به عنوان الگویی برای کسانی که می‌خواهند از محدودیت‌های ملی یا جغرافیایی فراتر روند، قید کرده است. به نظر آوریخ، همهٔ دنیا را مکان غریبی دانستن روش خوبی برای وسعت بخشیدن به افق دید یک انسان است و امکان درک تجربهٔ انسان بودن را با همهٔ گوناگونی‌اش بدون "پیش‌داوری" فراهم می‌سازد (فرهنگ و امپریالیسم ۶-۳۳۵).

سعید همچنین در تعریف هویت مهاجر و قدرت ایستادگی او در برابر ایدئولوژی‌های حاکم به تعریف الهی انسان از دید متفکر ایرانی، دکتر علی شریعتی، نیز اشاره می‌کند:

انسان، این پدیدهٔ دیالکتیک، مجبور است همیشه در حال حرکت باشد [...] چه ننگین‌اند همهٔ استانداردهای تثبیت‌شده! چه کسی می‌تواند استاندارد را تعیین کند؟ انسان یک انتخاب است، یک کشاکش است، او دائماً در حال شدن است. او یک مهاجرت بی‌انتها از خاک به خداست؛ او در روح خود یک مهاجر است. (نقل قول از سعید، فرهنگ و امپریالیسم ۳۳۴)

وی در واژه‌های شریعتی نشان از ظهور فرهنگی می‌بیند که زیر بار اجبار نمی‌رود. به نظر وی، این فرهنگ به واسطهٔ "کزروی‌های مهاجر بودن دائمی" که در مقابل "ارتودوکسی نظام‌یافته" می‌ایستد، امکان‌پذیر می‌شود (۳۳۴). در این دو نقل قول، سعید از موضع پسا‌ساختارگرای خود عقب می‌نشیند و در تحلیل هویت "در هم آمیخته" و قابلیت‌های آن به سنت انسان‌گرایی تأسی

^۱ Erich Auerbach

می‌جوید. احترام و اعتقاد سعید به انسان‌گرایی در آخرین اثر وی، که پس از مرگش به چاپ رسید، کاملاً بروز پیدا می‌کند. وی در این اثر، تحت عنوان *انسان‌گرایی و نقد دموکراتیک* (۲۰۰۳)، اعتقاد راسخ خود را به انسان و اراده و عاملیت انسان ابراز می‌دارد و از نظریه نقد ادبی فرانسوی، شامل ساختارگرایی و پساساختارگرایی، به دلیل زیر سوال بردن سنت انسان‌گرایی، به شدت انتقاد می‌کند (*انسان‌گرایی و نقد دموکراتیک* ۹).

به طور کلی، شالوده دیدگاه‌های سعید در باب هویت "در هم آمیخته" مهاجر و عملکرد زبان او در دو اصطلاح "سفر به داخل" و جنبش‌های "غیر نظام‌مند" خلاصه می‌شود. هر دو اصطلاح، همان‌گونه که در بالا توضیح داده شد، بیشتر مربوط به نوشته‌های مهاجران است و ریشه در مباحث پساساختارگرایی زبانی مانند ابهام، دو پهلو حرف زدن، تلفیق ژانرهای ادبی و دیگر تکنیک‌هایی است که تقابل‌های دوگانه را زیر سوال می‌برد. سعید در کنار این دیدگاه، با نقل قول کردن از دو متفکر مذهبی، هوگو و شریعتی، احترام و اعتقاد خود را به سنت انسان‌گرایی نشان می‌دهد و به نوع دیگری از مهاجرت اشاره می‌کند که نسبتی با مباحث زبانی و پساساختارگرایی ندارد، بلکه مبتنی بر پذیرش مباحث ذات‌گرای عظمت وجود انسان و تعالی روح به عنوان یک اصل است. این جنبه از دیدگاه سعید در نظرات بابا و دیگر متفکرین پیشروی پسااستعمار، نظیر اسپیواک^۱ و گیلروی^۲، جایگاهی ندارد. در ادامه بیشتر به آن می‌پردازیم.

ادوارد سعید و سنت انسان‌گرایی

کمتر منتقدی توجه خود را به اهمیتی که سعید برای نگاه انسان‌گرا قائل است، معطوف کرده است. سعید در مباحث مربوط به مهاجرت به نقل قولی از هوگو و شریعتی و ذکر نام اریش آوریباخ بسنده می‌کند، اما در آخرین اثرش *انسان‌گرایی و نقد دموکراتیک* (۲۰۰۳) مبنای بحث خود را بر جهان‌بینی انسان‌گرای آوریباخ قرار می‌دهد. آوریباخ در اثر معروفش *تقلید: بازنمایی واقعیت در ادبیات غربی*^۳ (۱۹۴۶) به مطالعه نحوه بازنمایی واقعیت در ادبیات غرب از زمان هومر تا عصر ویرجینیا وولف می‌پردازد. او متأثر از وحشی‌گری‌های دو جنگ جهانی در این اثر می‌کوشد تا انسان‌ها را به رشد هویتی فرا-ملی و فرا-مرزی از طریق مطالعه آثار نویسندگان جهانی دعوت کند و بر لزوم احترام متقابل بین فرهنگ‌ها تاکید می‌ورزد. به عقیده سعید، چنین

^۱. Gayatri Spivak

^۲. Paul Gilroy

^۳. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*

پژوهش خطیری، آن هم در دورانی که آوریخ در ترکیه در تبعید به سر می‌برد و به کتابخانه‌های اروپایی دسترسی نداشت، تنها از دست کسی بر می‌آید که انسان‌گرایی را در عمل به اوج رسانیده است.

آنچه آخرین اثر سعید را بسیار ارزشمند و خواندنی می‌سازد، توجه وی به ارزش‌های اصیل انسانی از قبیل عدالت، آزادی، علم‌آموزی، احترام به هم‌نوع و هم‌دردی است (انسان‌گرایی و نقد دموکراتیک ۱۰) که در آثار نویسندگان پسااستارگرا چون بابا کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. هدف عمدهٔ سعید در این اثر، نظریه‌پردازی دربارهٔ نوعی از انسان‌گرایی است که مبرا از کاستی‌ها و عیب‌های انسان‌گرایی اروپامحور است. انسان‌گرایی اروپامحور، آرمان‌های انسانی را در مرد سفید پوست غربی از طبقات بالای جامعه که صاحب اندیشه و ذوق هنری بود، می‌دید و همین امر به نژاد پرستی، تبعیض جنسیتی، جامعهٔ طبقاتی و استعمار ملت‌های غیر اروپایی دامن زد. سعید در تلاش برای جایگزینی این نوع انسان‌گرایی انحصارطلب از نوعی انسان‌گرایی صحبت می‌کند که "جهان‌شمول" است و همهٔ "طبقات جامعه با هر پیشینه‌ای" را دربر می‌گیرد و از دستاوردها و بینش‌های همهٔ فرهنگ‌ها در سرتاسر دنیا استفاده می‌کند.

سعید در تلاش برای گسترش عدالت و برقراری صلح جهانی بر لزوم آموزش انسان‌گرایی در دانشگاه‌ها تاکید می‌ورزد و انسان‌ها را به زبان‌آموزی و خواندن ادبیات جهان به منظور آشنایی با آئین و رسوم دیگر ملت‌ها فرا می‌خواند (۲۸). او در تلاش برای ساختن جهانی عاری از جنگ و بی‌عدالتی بعد عقلانی و عاطفی وجود انسان را مورد توجه قرار می‌دهد و انسان‌ها را به تلاش برای درک متقابل از روی هم‌دردی و فراتر رفتن از چارچوب‌های متعارف تعریف هویت با تکیه بر دستاوردهای سنت دیرینهٔ انسان‌گرایی، که در شاهکارهای ادبی به اوج می‌رسند، فرا می‌خواند. به عقیدهٔ سعید، در دنیایی که آرمان‌های انسانی به وسیلهٔ "جهانی‌سازی، ارزش‌های نئولیبرال و حرص و آز مادی (که با حسن تعبیر "بازار آزاد" نامیده می‌شود) و همچنین جاه‌طلبی‌های امپریالیستی مورد حمله قرار می‌گیرند،" وظیفهٔ "انسان‌گرای متعهد" پرده‌برداری از چهرهٔ واقعی این جریان‌ها است که معمولاً در قالب بازنمایی‌های افسون‌کننده عرضه می‌شوند (۷۱). او انسان‌گرایی را در پذیرش "هویت‌هایی غیر از هویتی که با پرچم به ما داده می‌شود،" می‌داند. به نظر وی، خواندن آثار ادبی راهی برای تمرین کردن و پذیرفتن هویت‌های جایگزین است (۸۰).

به طور کلی، سعید به عنوان یک شخصیت ادبی معتقد به سنت انسان‌گرایی و متأثر از آوریخ و دیگر انسان‌گرایان در رابطه با توانایی‌های مهاجر در مبارزه با ملی‌گرایی و قوم‌پرستی افراطی،

نظریه‌پردازی را از حوزه‌پساساختارگرایی و قابلیت‌های زبانی به حوزه‌انسان‌گرایی و توانایی‌های روحی-شخصیتی سوق می‌دهد. حتی سعید، آگاهانه یا ناآگاهانه، در اشاره به نظرات دو تن از اندیشمندان مذهبی، هوگو و شریعتی، که بر قابلیت‌های ماوراءالطبیعی وجود انسان تأکید دارند، بحث را از انسان‌گرایی سکولار هم فراتر می‌برد و دریچه‌ای به انسان‌گرایی دینی یا "ذات‌گرایی"^۱ در مباحث پسااستعمار باز می‌کند. ذکر این نکته لازم است که لفظ "ذات‌گرایی" یا "ذات‌باوری"، به دلیل نگاه منفی متفکرین پسامدرن به این واژه، معمولاً ذهن را سریع به سمت تعاریف سنتی هویت که به برتری‌های نژادی، قومی و ملی‌گرایانه افراطی دامن می‌زند، می‌برد. اما منظور اصلی از ذات‌گرایی همان دیدگاه دینی در مورد انسان است که طبق آن، انسان از روحی الهی برخوردار است و توانایی فراتر رفتن از چارچوب‌های قراردادی تعریف هویت را دارد. این دیدگاه، کرامت انسانی را نه در نژاد، رنگ، جنسیت، ملیت و طبقه اجتماعی، بلکه در پایبندی به ارزش‌های اصیل انسانی از قبیل عدالت، احترام به حقوق هم‌نوع، مقدم داشتن دیگری بر خود و نگاه انسانی داشتن نه تنها به هم‌نوع بلکه به طبیعت و کل نظام آفرینش می‌بیند.

بررسی نقدهای وارد شده به بابا، سعید و دیگر نظریه‌پردازان "هویت در هم آمیخته"

رایج‌ترین نقدی که به بابا و نوشته‌هایش وارد شده، سبک نوشتاری ثقیل و انتزاعی وی است که، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ریشه در دیدگاه پساساختارگرایی وی دارد. سعید یکی از تندترین منتقدین سبک "غامض" نقد ادبی معاصر است. به نظر وی، چنین سبکی واقعیت اجتماعی را "مبهم" و غیر قابل فهم جلوه می‌دهد و گرچه در نوشتار بسیار عالی است، از جریان روزمره زندگی فاصله زیادی دارد. وی متأسف است که "فعالیت‌های فرهنگی سطح بالا در حاشیه امور سیاسی و جدی جامعه قرار دارند" (متن، جهان، منتقد، ۲). ایجاز احمد^۲، متفکر معروف مارکسیست، نیز از گفتمان پسااستعمار به دلیل سبک پساساختارگرایی آن انتقاد می‌کند. به عقیده وی، "در دنیای نشانه‌های شناور و سرگردان و اطناب‌های پرطمطراق پساساختارگرا، عدم تعادل قدرت و منابع بین بلوک‌های مسلط و گروه‌های زیر سلطه و همچنین تبعیض‌های ناشی از این عدم تعادل ناپدید می‌شود" ("سیاست‌های پسااستعماری ادبی" ۱۱). احمد و دیگر منتقدین مارکسیست نسبت به قابلیت‌های ضد استعماری هویت "در هم آمیخته" و گفتمان‌ها و فرهنگ "در هم آمیخته" ای که انتظار می‌رود از آن نشأت بگیرد و به عنوان سبکی از مقاومت

^۱. essentialism

^۲. Aijaz Ahmad

عمل نماید، بسیار بدبین هستند. به نظر آن‌ها، ادعاهای متفکرین پساساختارگرا مبنی بر ظرفیت‌های آزادی‌بخش هویت "در هم آمیخته" در سطح نوشتار باقی می‌ماند، چرا که چنین مباحثی از درگیر شدن با هرگونه چالش سیاسی، مادی و مرتبط با واقعیت طفره می‌رود. به بیان دیگر، همان‌طور که سیروتینسکی ابراز می‌دارد، از نگاه متفکرین مارکسیست، "توجه مطلق پساساختارگرایی به واسازی متون به بهای نادیده‌گرفتن جریان‌های مادی، خود بهترین گواه ناتوانی آن در پرداختن به سیاست‌های واقعی است" (سیروتینسکی ۳۱).

بنیتا پری^۱ منتقد دیگری است که عقیده دارد بابا در نظریاتش "در حد افراطی بر زبان و گفتمان تکیه می‌کند و نسبت به نهادهای سیاسی، اجتماعی - اقتصادی و دیگر رویه‌های اجتماعی بی-توجه است" (پری ۲۶). به عنوان نمونه، پری با انتقاد از دیدگاه بابا مبنی بر اینکه عاملیت در فرایندهای روانکاوانه^۲ "دو سوگرایی"^۳ وجود دارد، ابراز می‌دارد چنین عقیده‌ای بدین معنی است که "عاملیت را از فاعل شورشگر بگیریم و آن را به حوزهٔ زبانی منتقل کنیم و این یعنی اینکه مقاومت، به عنوان فعالیت‌هایی در جهت زیر سوال بردن یا شکست دادن یک مخالف ظالم را آرام کنیم" (پری ۶۶). او همچنین با تاکید بر اهمیت هویت ملی و یا قومی-نژادی در مبارزات موفق ضد استعماری به این نکته اشاره می‌کند که چنین مبارزاتی طبق منطق هویت "در هم آمیخته" قابل فهم نیستند و این یکی از ایرادات اصلی است که به این نظریه وارد است. در توضیح نظر پری، لازم است این نکته را یادآوری کنیم که بابا در توضیح مفهوم فضای سوم، صریح و بی‌پرده "هویت تاریخی فرهنگ" را که به بیان خود او همان گذشتهٔ یک فرهنگ است که "در سنت ملی مردم زنده نگه داشته می‌شود" و عامل اتحاد آنهاست، زیر سوال می‌برد تا به استناد مباحث پساساختارگرا "فضای سوم ابتکار عمل" را باز کند که فضایی مبهم است و هویت "در هم آمیخته" در این فضا امکان جولان دارد (جایگاه فرهنگ ۳۷). منظور پری این است که چنین نظریه‌ای از سوی بابا، به معنی نادیده گرفتن مبارزات ضد استعماری تاریخ‌ساز به رهبری فعالان انقلابی نظیر جمال عبدالناصر، فیدل کاسترو،^۴ هو شی مین،^۵ سدار سنگور^۶ و احمد بن بله^۷ و یا جنبش سیاه‌پوستان است که همه با تکیه بر هویت ملی و یا نژادی صورت گرفتند. به عقیدهٔ پری، برای نظریه‌پردازان پسااستعمار که از موقعیت

^۱. Benita Parry

^۲. ambivalence

^۳. Fidel Castro

^۴. Hồ Chí Minh

^۵. Léopold Sédar Senghor

^۶. Ahmed Ben Bella

خوبی در کشورهای پیشرفته برخوردارند، کنار زدن هویت ملی و دیگر وابستگی‌های قومی-نژادی و یا طبقاتی مشکلی پیش نمی‌آورد. اما برای جمعیت‌های مهاجر که در حومه کلان-شهرهای غربی به بیگاری گرفته می‌شوند، همین تکیه بر هویت ملی، قومی-نژادی و یا طبقاتی است که به آن‌ها حس هویت داشتن و خودباوری می‌دهد و عامل مقاومتشان در برابر نیروهای استثمار کننده است (پری ۷۱). منتقد دیگری، پتر هالوارد،^۱ نظر مشابهی دارد. وی در حالی که در هویت در هم آمیخته نوعی خلاقیت می‌بیند، بر این نکته تاکید می‌ورزد که مباحث پسااستعماری بیشتر در "سطح فلسفی" معنی‌دار هستند و "هیچ‌گونه ارتباط ضروری با واقعیت-های استعمار و استعمار نو ندارند" (هودارت ۱۱۲).

تری ایگلتون نیز به رابطه ضعیف بین جنبش‌های پسااستعماری در دنیای واقعی و مباحث و نظریات پسااستعماری در فضای آکادمیک اشاره می‌کند. او اذعان می‌دارد، "مطالعات پسااستعماری نمی‌خواهد قبول کند که پذیرش 'تفاوت'، 'هویت در هم آمیخته' و 'چندگانگی' همه در مقایسه با تصدیق اتحاد و تعامل انسانی نوع بسیار ضعیفی از اخلاق سیاسی هستند، گرچه جزء لاینفک آن هستند" (ایگلتون ۲۶).

دو منتقد دیگر، مایکل هارت و آنتونیو نگری،^۲ در اثر معروفشان، *امپراطوری* (۲۰۰۰)،^۳ به این نکته اشاره می‌کنند که منتقدین پسااستعمار نظیر بابا متوجه این واقعیت نشده‌اند که سرمایه‌داری جهانی اشکال جدیدی از امپریالیسم را ممکن ساخته است. به عقیده آنها در حالیکه قدرت‌های سلطه‌جو در گذشته با اتکاء بر فرایند دیگری‌سازی به استعمار کشورها می‌پرداختند، امپریالیسم جهانی در عصر حاضر تفاوت‌ها را جذب و کنترل می‌کند. از این‌روی "مدینه‌ی فاضله‌ای که بابا پس از فروریزی تقابل‌های دوگانه تصور می‌کند، در واقع "ندانسته با اشکال جدیدی از امپریالیسم هم‌دست است" (نقل قول از بیرن ۱۳۰-۱۲۹).

در حالی که هارت و نگری عقیده دارند بابا "ندانسته" با امپریالیسم همکاری می‌کند، احمد، عارف دیرلیک^۴ و منتقدین دیگری، یک قدم فراتر می‌روند و از تاکید بیش از حد بر هویت فرهنگی در مطالعات پسااستعماری معاصر به این دلیل انتقاد می‌کنند که این اندازه تاکید نه تنها مسائل سیاسی و اقتصادی مرتبط با نظام سرمایه‌داری را کم‌رنگ جلوه می‌دهد، بلکه حتی

^۱. Peter Hallward

^۲. Michael Hardt and Antonio Negri

^۳. *Empire*

^۴. Arif Dirlik

ممکن است در پشت پرده با سیاست‌های جهانی‌سازی این نظام هم‌سو باشد (دیرلیک، "تعیین جایگاه ادوارد سعید" ۹-۸). این نکته را اسمیت با اشاره به ارتباط بین هویت "در هم آمیخته" و نظام اقتصادی سرمایه‌داری دقیق‌تر توضیح می‌دهد. به نظر وی، "در هم آمیخته بودن، شرط عملکرد نظام سرمایه‌داری است، نظامی که بر تولید کالا متکی است و همیشه باید از نوعی تنوع سطحی / صوری پرده بردارد" (اسمیت ۲۵۳). منتقد دیگری، تیموئی برنن، این وضعیت را به حوزهٔ علوم انسانی تعمیم می‌دهد و این سوال قابل تامل را مطرح می‌سازد که چگونه می‌توان تاکید بر پدیدهٔ مهاجرت و استعارتی از قبیل "وضعیت بینابینی" یا "درنوردیدن مرزها" را بی‌ارتباط با "چشم‌انداز جهانی فرهنگی واحد بر اساس اقتصاد سرمایه‌داری" دانست؟ (برنن ۱۸). به عقیدهٔ دیرلیک، "مطالعات پسااستعماری به گونه‌ای طراحی شده است که از بحران فعلی در حوزهٔ علوم انسانی اجتناب می‌کند" (دیرلیک، "جو پسااستعماری" ۳۵۳). منظور وی از "طراحی" مطالعات پسااستعماری، خاستگاه متفکرین پسااستعمار است. به عقیدهٔ منتقدینی چون دیرلیک و احمد، نظریه‌پردازان "هویت در هم آمیخته" خود اندیشمندان جهان سوم بوده‌اند که به واسطهٔ مهاجرت و ادامه تحصیل در کشورهای جهان اول از لحاظ طبقهٔ اجتماعی و جایگاه در سطح جهانی پیشرفت کرده‌اند و جزء متفکرین جهان اول محسوب می‌شوند. چنین افرادی، بر خلاف انبوه مهاجران عامه "در نظام سرمایه‌داری جهانی بیشتر ذینفع هستند تا اینکه قربانی باشند" (۳۵۳). بنابراین، دور از انتظار نیست که آن‌ها در جهت سیاست‌های این نظام قلم زند. احمد با اشاره به عدم تعادل قدرت و ثروت بین قدرت‌های امپریالیستی و کشورهای جهان سوم، از ستایشگران مفاهیمی چون "در هم آمیخته بودن"، "مبهم بودن" و "عاملیت در هم آمیخته" انتقاد می‌کند. به عقیدهٔ وی "مادامی که قارهٔ آفریقا، به عنوان یک نمونه، از وضع بد اقتصادی و اجتماعی رنج می‌برد، صحبت از عاملیت در هم آمیخته بی‌معناست" (احمد، "سیاست‌های پسااستعماری ادبی" ۱۳). به عقیدهٔ منتقدین مارکسیست، ابهام "فضای سوم" و هویت "در هم آمیخته"‌ای که بابا از آن سخن می‌راند، عملاً به معنی خلق فضایی مناسب برای اقتصاد سرمایه‌داری جهانی است که در آن مرز هویتی بین استعمارگر و استعمارشونده مخدوش می‌شود و قدرت‌های امپریالیستی، بدون دغدغهٔ امکان مقابله از سوی کشورهای زیر سلطه، به استثمار فرهنگی و اقتصادی آن‌ها ادامه می‌دهند.

احمد مفهوم "سفر به داخل" سعید را نیز از همین روی مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر وی، پدیدهٔ مهاجرت با آنچه سعید آن را تحت عنوان "سفر به داخل" تعریف می‌کند، بسیار متفاوت است. احمد پیش‌فرض "سفر به داخل" را فردی از طبقات بالای جامعه می‌داند که تصمیم می‌-

گیرد و قدرت این انتخاب را دارد که در یکی از کلان‌شهرهای غربی ساکن شود. چنین فردی که تحصیلکرده است، دانش لازم برای "رقابت مسالمت‌آمیز" با متفکران غربی را دارد و از مزایای سکونت در آن کشور از قبیل کسب درجات حرفه‌ای در رشته تحصیلی و امکانات سطح بالای زندگی بهره می‌برد. به نظر احمد، شرایط مهاجرت چنین فردی با شرایط مهاجرت آن دسته از افرادی که از روی ناچاری و به دنبال وضعیت شغلی بهتر به کلان‌شهرها روی می‌آورند، بسیار متفاوت است. چنین افرادی، نه تنها هیچ‌گونه تلاشی برای مقابله با گفتمان‌های کشور میزبان نمی‌کنند، بلکه برعکس همه تلاش خود را مصروف جذب شدن در گفتمان‌های حاکم و خارج شدن از وضعیت حاشیه‌ای خود به منظور ساختن آینده‌ای بهتر برای خود و نزدیکانشان می‌نمایند (در نظریه: طبقات، ملت‌ها، ادبیات ۲۱۰-۲۰۷). احمد همچنین به شدت و با لحنی طعنه‌آمیز از ادعای سعید مبنی بر اینکه به واسطه "سفر به داخل" مبارزه بر علیه استعمار "از حاشیه به مرکز منتقل شده است" (نقل قول از احمد، در نظریه ۲۰۸)، انتقاد می‌کند. به اعتقاد وی، در این نوع تفکر، "مبارزه برای استعمارزدایی به نوعی فعالیت ادبی-انتقادی تبدیل می‌شود و اندیشمندان نخبه دانشگاهی، در تصویری که با واقعیت فاصله زیادی دارد، خود را در نقش طلایه‌داران انقلابی جهان می‌پندارند" (۲۰۸).

در پاسخ به پاره‌ای از انتقادات وارد شده، قبل از هر چیز ذکر این نکته الزامی است که گرچه بابا نظریاتش را با اتکاء بر مباحث پساساختارگرا در قالب سبکی ثقیل و پر از بازی‌های زبانی بیان می‌کند، این پندار که او هیچ اطلاعی از ساز و کارهای نظام سرمایه‌داری ندارد و یا از عدم توازن قدرت بین کشورهای پیشرفته صنعتی و دیگر کشورها بی‌اطلاع است، پنداری ساده-انگارانه است. بابا خود در یکی از مقالات کتاب جایگاه فرهنگ، با عنوان "تعهد به نظریه"^۱ به دفاع از خود می‌پردازد و این سوال را مطرح می‌کند که "آیا مبنا قراردادن نظریه‌های غربی [نظیر پساساختارگرایی] لزوماً به معنای هم‌دست بودن با نقش هژمونیک غرب به عنوان بلوک قدرت است؟" (جایگاه فرهنگ ۲۰). در این مقاله او بر رابطه بین فعالیت سیاسی و نظریه-پردازی تاکید می‌ورزد و در تقابل قرار دادن این دو مقوله را اشتباه می‌پندارد (۳۰). به نظر او فعالیت سیاسی و نظریه‌پردازی رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند و از دل یکدیگر بیرون می‌آیند. همچنین، گرچه بابا به قابلیت‌های ضد استعماری هویت در هم آمیخته امیدوار است، این بدین معنی نیست که او از رنج و دردهایی که مردم مهاجر در جابجایی از وطن به کشوری غریب به

^۱. *The Commitment to Theory*

جان می‌خرند، بی‌خبر است. او در آثارش، در حین بحث‌های پیچیدهٔ پسااستارگرا، گهگاه به سختی‌های زندگی مردمان در حاشیه نیز اشاره می‌کند. به عنوان نمونه، او در یکی از مقالات کتاب جایگاه فرهنگ، تحت عنوان "پسااستعمار و پسامدرن"، با اشاره به وضعیت دشوار زندگی آنهایی که مجبور به پذیرفتن "حکم تاریخ" بوده‌اند، شامل مهاجرین و آوارگان و به طور کلی کسانی که به حاشیه رانده شده‌اند، بر اهمیت شنیدن صدای آنها و "درس‌های بزرگی که از آنها برای بهتر زندگی کردن و عمیق‌تر اندیشیدن می‌توان آموخت"، تاکید می‌ورزد (جایگاه فرهنگ ۱۷۲). به عقیدهٔ وی، "تجربیات احساسی چنین اشخاصی که در اشکال فرهنگی غیر متعارف و غیر محوری نمود پیدا می‌کند، به تعریف جدیدی از فرهنگ دست می‌دهد" (۱۷۲). آشنا شدن با تجربیات انسان‌های دردکشیده نشان می‌دهد که فرهنگ فقط در حوزهٔ "هنر و زیباشناسی" خلاصه نمی‌شود، بلکه می‌توان آن را در "تولید ناکامل و غیر یکدست معنا و ارزش در تلاش برای بقای اجتماعی" لمس کرد (همان). تک‌تک کلمات ذکر شده نشان از آگاهی بابا نسبت به عدم توازن قدرت بین کشورهای امپریالیستی میزبان و کشورهای جهان سومی که مهاجرین در بسیاری از موارد ناخواسته و از سر اجبار از آنها کوچ می‌کنند، دارد. آگاهی بابا از وضع نابسامان مهاجرین همچنین در انتقاد وی از نظام‌های حقوقی غرب که به هویت ملی بهای زیادی می‌دهد و هیچ‌گونه جایگاهی برای جمعیت‌های مهاجر یا آواره در نظر نمی‌گیرد، مشهود است. به نظر وی، زبان قانون و حقوق که در اسطورهٔ انسان مدرن بسیار مهم است باید مورد انتقاد قرار بگیرد زیرا برخورد فرهنگی و حقوقی تبعیض‌آمیزی با مهاجرین که "در مرزهای بین فرهنگ‌ها و ملت‌ها" زندگی می‌کنند، دارد (نقل قول از هودارت، ۸۶). بابا در مقالهٔ "در باب اقلیت‌ها: حقوق فرهنگی"،^۱ بر این نکته تاکید می‌کند که حتی وضع قوانین در سطح بین‌المللی نظیر آنچه در بیانیهٔ حقوق بشر دیده می‌شود، در بهبود وضعیت مهاجرین نقشی ندارد، زیرا "در پشت مفهوم جهانی انسان، ایدهٔ بسیار اختصاصی فرهنگ ملی که اساس اجتناب‌ناپذیر قضاوت و عدالت فرهنگی را شکل می‌دهد، وجود دارد" (نقل قول از هودارت ۹۰). وی بر لزوم ارائهٔ تعریف جدیدی از فرهنگ، نه بر مبنای هویت ملی بلکه به عنوان پدیده‌ای در هم آمیخته و فراملی، تاکید می‌کند. همان‌طور که هودارت اذعان می‌دارد، "دیدگاه-های بابا در مورد فرهنگ و هویت، مباحث مربوط به حقوق فرهنگی را متحول می‌کند" (۸۸). نکتهٔ دیگر اینکه، همان‌طور که بیرن با ذکر نقل‌قولی از بابا تاکید می‌کند، بر خلاف تصور عموم، بابا به ستایش وضعیت در حاشیه بودن و یا مهاجر بودن نمی‌پردازد، بلکه چنین وضعیتی را از

^۱. "On Minorities: Cultural Rights"

آن جهت که به شکلی اساسی ساختارهای سلطه‌جویانه و مطلق‌گرا، نظیر هویت ملی، را به چالش می‌کشاند، مورد بحث قرار می‌دهد (بیرن ۱۲). درستی این ادعا در مصاحبه‌ها و نوشته‌های اخیر بابا کاملاً مشهود است. به عنوان نمونه، وی در مقاله کوتاه "مهاجرت، حقوق و بقا: اهمیت امروزی علوم انسانی" (۲۰۱۸)، که بخشی از یکی از سخنرانی‌های او در دانشگاه پادووا است، نه تنها هیچ‌گونه نکته مثبتی در وضعیت مهاجرین مدیترانه‌ای نمی‌بیند، بلکه با توصیف وضعیت تاسف‌بار این مهاجرین که در منجلاب فقر و کثافت در شهر ساحلی زارسیس، در جنوب شرق تونس، دست و پا می‌زنند، در حالی که خطر مرگ آن‌ها را دائماً تهدید می‌کند و بوی تعفن اجساد بر فضای شهر سنگینی می‌کند، بر بازنگری در زبان حقوقی و پیداکردن "نقاط کور" آن در ارتباط با حقوق مهاجرین تأکید می‌کند (۹). او با ذکر نقل قول‌هایی از یکی از مسئولین حقوقی امور مهاجرین، بنام گای گودوین-جیل^۱ که دلسوزانه به دفاع از حقوق انسانی آن‌ها می‌پردازد، موافق است که به صرف ساختن حصارهایی اطراف محل زندگی مهاجرین و ایجاد فاصله بین آن‌ها و مردم بومی وضعیت زندگی آن‌ها بهبود نمی‌یابد (۸) و اولین قدم در کمک به این مردم، درک این موضوع است که چه چیز باعث می‌شود آن‌ها "آگاهانه" و "از روی فکر" زندگی خود و خانواده‌هایشان را با مهاجرت به این شهر به خطر بیندازند (۱۰). درک این موضوع از نظر بابا به معنای "قراردادن نقطه شروع سیاست‌گذاری از داخل فضای عملکردی و وجودی دیگری^۲ است"، بدین معنی که، همان‌طور که بابا به نقل از گودوین-جیل ذکر می‌کند، با مهاجرین به عنوان "شیء" برخورد نشود، بلکه آن‌ها را انسان‌هایی صاحب تعقل بدانیم، "ناامیدی‌ها و نیازشان برای بقا" را درک کنیم و "بجای تصمیم بر آسیب نرساندن به آن‌ها در صدد حمایت از آن‌ها برآییم" (۱۰). همان‌طور که از این جملات مشخص است، در این مقاله، بابا به استناد صحبت‌های گودوین-جیل در دفاع از حقوق مهاجرین فقرزده، در کنار مباحث زبانی، بیشتر بر مقوله‌های اخلاق و انسانیت متکی است. او در آخرین جملات مقاله بر لزوم "انسان‌بخشی دوباره"^۳ به نظام پناهندگی از طریق به رسمیت‌شناختن نه تنها "حقوق مهاجرین مضطر و آوارگان"، بلکه با در نظر گرفتن "عاملیت" آن‌ها نیز تأکید می‌ورزد. به نظر او، این نظام با در پیش‌گرفتن رویکردی غیر انسانی به مهاجرین، در حالی که دم از نجات دادن زندگی آن‌ها می‌زند، در عمل به مرگ آن‌ها دامن می‌زند (۱۱).

^۱. Guy Goodwin-Gill

^۲. "the enunciative and existential space of the 'other'"

^۳. "re-humanize"

با همهٔ دفاعی که از بابا صورت گرفته است، همچنان این سوال اساسی باقی می‌ماند که چگونه نظریات پساساختارگرایانهٔ او دربارهٔ نحوهٔ بروز عاملیت و مقاومت از سوی مهاجر در عمل ظهور پیدا می‌کنند؟ درست است بابا هم به عدم توازن قدرت بین کشورهای پیشرفته و کشورهای جهان سوم واقف است و هم از درد و رنج مهاجرین و آوارگان مطلع است، نکته اینجاست که او چگونه این آگاهی را در حین نظریه‌پردازی در مورد قابلیت‌های ضد استعماری هویت مهاجر به کار می‌بندد؟ همان‌طور که آنیا لومبا^۱ اذعان می‌دارد، هویت در هم آمیخته‌ای که بابا آن را توصیف می‌کند، بدون توجه به انواع مختلف مهاجرت، شرایط متفاوت مهاجرین و تفاوت‌های اساسی بین آن‌ها از قبیل طبقهٔ اجتماعی، جنسیت و نژاد صورت می‌گیرد، گویی هویت در هم آمیخته مفهومی "جهانی" است و ارتباطی به شرایط مهاجرت ندارد. این در حالی است که بنا بر تفاوت‌های موجود بین انواع مختلف مهاجرت، هویت‌های در هم آمیخته متفاوتی شکل می‌گیرد. به نظر لومبا، این گرایش به نظریه‌پردازی انتزاعی بدون توجه به شرایط و واقعیت‌های مهاجرت از آن جهت رخ می‌دهد که بابا هویت‌های استعماری و روابط قدرتی را "کاملاً" در قالب "اصطلاحات روانشناسانه و نشانه‌شناختی" بیان می‌کند (لومبا ۱۵۰-۱۵۱). در نظری مشابه، بنیتا پری عقیده دارد، آنچه بابا ارائه می‌دهد، توصیف "دنیایی است بر اساس دنیای واژگان"^۲ (نقل قول از لومبا ۱۵۱). منظور پری این است که دنیای توصیف شده در آثار بابا با دنیای واقعی فاصلهٔ زیادی دارد. ممکن است به استناد مقالهٔ اخیر بابا دربارهٔ مهاجرین مدیترانه‌ای که او در آن به توصیف دقیق وضع نابسامان و فلاکت‌بار مهاجرین می‌پردازد و بر لزوم بازگشت مفاهیم انسانی در تدوین حقوق پناهندگان تاکید می‌ورزد، به نظرات لومبا، پری و دیگر منتقدین بابا ایراد وارد شود. اما خوب که دقت کنیم در این مقاله که بابا واقعیات تلخ زندگی مهاجرین را شرح می‌دهد، دیگر صحبتی از قابلیت‌های هویت در هم آمیخته به میان نمی‌آورد. در واقع، وضع رقت‌بار مهاجرین و عجز آن‌ها در برابر شرایط دشوار زندگی حاشیه‌ای، مانع از هرگونه نظریه‌پردازی انتزاعی و خوش‌بینانه می‌شود. منظور لومبا، پری، احمد، دیرلیک و دیگر منتقدین بابا هم درست همین در نظر گرفتن شرایط واقعی و نظریه‌پردازی بر اساس آن است.

و اما در دفاع از سعید به عنوان نظریه‌پرداز هویت "در هم آمیخته" یا کارهای ادبی "در هم آمیخته" ذکر همین نکته بس که فعالیت‌های سیاسی وی در کمک به هم‌وطنان فلسطینی‌اش که

^۱. Ania Loomba

^۲. 'The World according to The Word'

در مواردی به قیمت به خطر افتادن جان خود و خانواده‌اش تمام شد (سعید، تاملاتی بر پدیده تبعید ۹)، او را از این اتهام که در خدمت نظام سرمایه‌داری قلم می‌زند، مبرا می‌سازد. همچنین، در پاسخ به انتقادات وارد شده از طرف احمد به مفهوم "سفر به داخل" سعید، ذکر این نکته لازم است که او نگاه فراگیر و چند بعدی سعید به پدیده مهاجرت را نادیده می‌گیرد. احمد به تمایزی که سعید بین مهاجر عامه و مهاجران متفکری چون خود قائل است، توجهی ندارد و گویا از اشاره سعید به انبوه پناهندگانی که در کلان‌شهرهایی مثل پاریس ناشناس، تنها و بی‌بهره از مزیت‌های زندگی عمر را به سختی سپری می‌کنند، بی‌خبر است. همچنین به نظر می‌رسد احمد نسبت به مباحث روانشناسانه سعید درباره هویت خدشه‌دار مهاجر و رنج‌های روحی و عاطفی وی ناآگاه است. همچنین انتقاد احمد مبنی بر واهی بودن تصور نویسندگان و ادیبان مهاجر در نقشی که می‌توانند با نگارش آثار انتقادی و ادبی برجسته در مقابله با استعمار داشته باشند، به منزله نادیده گرفتن تاثیر جهانی نظریه‌پردازان و نویسندگان بزرگی چون خود سعید و ادیبانی است که سعید از آن‌ها نام می‌برد و در بالا به آن‌ها اشاره شد.

نتیجه‌گیری:

مقایسه و تحلیل نظریات دو متفکر پیشرو در مطالعات پسااستعماری، هومی بابا و ادوارد سعید، نشان می‌دهد که گرچه هر دو منتقد به قابلیت‌های ضد استعماری هویت "در هم آمیخته" امیدوار هستند، نظریه‌پردازی آن‌ها درباره آن متفاوت است. تعریف بابا از هویت "در هم آمیخته" به طور عمده با اتکاء بر مفاهیم پساساختارگرا و در قالب زبانی ثقیل مطرح می‌شود. به عقیده وی، قرار گرفتن مهاجر در بین دو فرهنگ خانه و بیگانه منجر به شکل‌گیری هویتی "در هم آمیخته" می‌شود که نه به همکاری با گفتمان‌های فرهنگ بیگانه می‌انجامد و نه به خصومت با آن‌ها، بلکه نوعی حالت بینابینی است که هم به فرهنگ خانه و هم به فرهنگ بیگانه متعلق است. به نظر بابا، شکل‌گرفتن چنین هویتی، خود، نوعی از مقاومت در برابر ایدئولوژی‌های فرهنگ حاکم است و تقابل‌های دوگانه خود/دیگری، شرق/غرب و غیره را در هم می‌شکند. به عقیده منتقدین، این دیدگاه بدون توجه به شرایط دشوار زندگی مهاجرین و واقعیات تلخ مهاجرت مطرح می‌شود و بیشتر محدود به حوزه زبان است. البته دیگر نوشته‌های بابا نشان می‌دهد که او نسبت به دشواری‌های زندگی مهاجرین و آوارگان و رنج‌هایی که آن‌ها به دلیل مورد حمایت واقع نشدن در نظام‌های حقوقی متحمل می‌شوند، بی‌اطلاع نیست. اما در نظریه‌پردازی درباره هویت "در هم آمیخته" کمتر این واقعیات را در نظر می‌گیرد. سعید

متفکری التقاط‌گراست و تنها در تحلیل آثار ادبی نویسندگان مهاجر بر منطق شالوده‌شکنی تکیه می‌کند. او آثار نویسندگان مهاجر را آثاری "در هم آمیخته" یا تلفیقی می‌نامد. تلقی سعید از هویت "در هم آمیخته"، بیشتر متأثر از نگاه انسان‌گرای اوست. به عقیدهٔ وی، دور ماندن از وطن و آشنایی با فرهنگ یا فرهنگ‌های دیگر وسعت دید مهاجر را بسط می‌دهد و به او امکان بینشی فرا-ملی و فرا-مرزی می‌دهد. در نتیجه، فرد مهاجر درک بهتری از مردم دیگر فرهنگ‌ها دارد و با آنها احساس هم‌دردی بیشتری می‌کند. او همچنین در بحث در مورد هویت مهاجر، بر توانایی‌های روحی-شخصیتی تاکید می‌ورزد و به قابلیت‌های وجود انسان در فراتر رفتن از حد و مرزهای جغرافیایی و دیگر چارچوب‌های قراردادی تعریف هویت می‌پردازد. به طور کلی، نظریات سعید دربارهٔ قابلیت‌های ضد استعماری هویت "در هم آمیخته" که بر مبنای نگاه انسان‌گرای او شکل گرفته‌اند، نسبت به نظریه‌پردازی‌های انتزاعی بابا که بر مبنای اصول پساساختارگرایی استوار هستند، در تطابق بسیار نزدیکتری با واقعیت‌های زندگی مهاجرین و نحوهٔ شکل‌گیری هویت آنان است.

References:

- Ahmad, Aijaz . *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & NY: Verso, 2000.
- . "The Politics of Literary Postcoloniality," *Race and Class*, vol.36, no 3 (1995): 1-20.
- Bhabha, Homi. K. . "Culture's In-Between." *Questions of Cultural Identity*. Edited by S. Hall & P. Du Gay. London: Sage Publications, 1996, 53-61.
- . *The Location of Culture*. London, Routledge, 1994.
- . "Migration, Rights, and Survival: The Importance of the Humanities Today." *The European South* 3 (2018): 7-12.
- Boorboor, Taraneh, and Stephanie Newell. "Different Crusoes: Multiplicity of Voice in J. M. Coetzee's *Foe* and *He and His Man*." *Research in Contemporary World Literature [Pazhuhesh-e Zabanha-ye Khareji]*, vol. 20, no1 (Spring & Summer 1394/2015): 1-21.

- Brennan, Timothy . *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- Byrne, Eleanor . *Homi K. Bhabha*. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- Dirlik, Arif . “Placing Edward Said: Space Time and the Travelling Theorist.” *Horizons in Post-Colonial Studies: Edward Said and the Post-Colonial*. Edited by Bill Ashcroft and Hossein Kadhim, NY: Nova Science Publishers, Inc, 2001.
- . “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism.” *Critical Inquiry*, vol. 20, no. 2 (1994): 328–56.
- Eagleton, Terry. “Postcolonialism and ‘Postcolonialism’”. *Interventions*, vol. 1, no. 1 (1998): 24–6.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri . *Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2000.
- Huddart, David . *Homi K. Bhabha*. London & NY: Routledge. 2006.
- Loomba, Ania. *Colonialism Postcolonialism*. London & NY: Routledge, 2005.
- Parry, Benita . *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London: Routledge, 2004.
- Pirnajmuddin, Hosein. “Edward Said on Joseph Conrad.” *Research in Contemporary World Literature [Pazhuhesh-e Zabanha-ye Khareji]*, vol. 28, (Winter 1384/2006): 53-68.
- Said, Edward . *Culture and Imperialism*. NY: Wintage Books, 1994.
- . *The Text, The World, The Critic*. Harvard University Press, 1983.
- . *Reflections on Exile and Other Essays*, London: Granta Publications, 2000.

Smith, Andrew . "Migrancy, Hybridity and Postcolonial Literary Studies." *Cambridge Companion to Postcolonial Studies*. Cambridge University Press, 2004, 241-261.

Syrotinski, Michael. *Deconstruction and the Postcolonial at the Limits of Theory*. Liverpool University Press, 2007.