

هویت و تأویل: در جست‌وجوی یک هویت پسااستعماری

جهانگیر معینی علمداری*

E-mail: Moni1342iran@yahoo.com

چکیده:

دگوگونی‌های فرهنگی و سیاسی و اقتصادی جهان در دوره‌ی پس از جنگ سرد، ضرورت بازسازی و بازاندیشی در مناسبات جوامع غربی و غیرغربی را بیش‌تر کرده است. بازتاب این امر را می‌توان به‌صورت رواج یک رشته نظریه‌های جدید در میان روشنفکران جهان‌سومی مشاهده کرد. این گرایش عمدتاً در قالب نقد استعمارگرایی و تداوم آن در زندگی جوامع در حال توسعه طرح شده است. هوادارن این دیدگاه معتقدند که نقادی‌های هیچ‌یک از نظریه‌های انتقادی درباره‌ی استعمار به اندازه‌ی کافی رادیکال نبوده است و به‌همین دلیل مناسبات استعماری در دوره‌ی پس از استقلال کشورها نیز هم‌چنان ادامه داشته است. به‌نظر آن‌ها مصون‌بودن دانش غربی از انتقاد، یکی از عوامل عمده‌ی تداوم پدیده‌ی استعمار در جوامع در حال توسعه می‌باشد.

در مقاله‌ی حاضر، این گرایش پست‌مدرنیستی به نقد مدرنیته و غرب‌گرایی و ارایه‌ی هویت جدید پسااستعماری برای جهان‌سوم، در چارچوب دو دیدگاه پسااستعمارگرایی، فلسفه‌ی آفریقایی و مطالعات زیردست بررسی می‌شود. در این مقاله، بر نقش تحولات فکری و فلسفی روشنفکران جهان‌سوم تأکید دارد و نشان خواهد داد که چه‌گونه این روشنفکران با وام‌گیری مفاهیمی از فلسفه‌های معاصر در غرب و ترکیب آن با یک رشته تعابیر سنتی جامعه‌شان به درک جدیدی از نقد مبانی استعمار رسیده‌اند.

کلید واژه‌ها: پسااستعمارگرایی، مطالعات زیردست، پست‌مدرنیسم،

شناسایی، تفکر انتقادی، استعمار، مدرنیته

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مدرنیته و سه روی کرد در جهان سوم

گسترش فرهنگ مدرن، جهانی شدن این فرهنگ و به چالش کشیده شدن فرهنگ‌های خاص و بومی، در کشورهای در حال توسعه، سه واکنش متفاوت به دنبال داشته است که شیوهی عمل آن‌ها متفاوت است. نخستین واکنش، جنبه‌ی تأییدآمیز دارد و در قالب سیاست‌های فرهنگی مدرنیسم لیبرال، شبه‌مدرنیسم^۱ و جهانی شدن^۲ جلوه‌گر می‌شود. طبق این الگو، توسعه به شیوه‌ی غربی، سرنوشت تاریخی ملت‌هاست و جوامع در حال توسعه، خواه‌ناخواه باید در این مسیر گام نهند و الگوهای سیاسی و اقتصادی رایج در غرب را به‌عنوان پارادایم حاکم بپذیرند؛ زیرا در غیر این صورت در حاشیه قرار خواهند گرفت و عقب می‌افتند.

دومین واکنش، روی‌کردی احیاگرانه^۳ دارد و در قالب بینش‌های سنت‌گرایانه^۴ و اندیشه‌ی بازگشت به خویشتن و اعاده‌ی وضعیت ازدست‌رفته نمود پیدا می‌کند. طبق این الگوی فرامدرن^۵ تنها با دورشدن از مدل‌های مدرن می‌توان از دام مشکلات مدرن شدن نجات پیدا کرد و این امر صرفاً از طریق احیای سنت‌ها امکان‌پذیر است. منطق این نگرش براساس دوانگاری^۶ و تقابل‌سازی بین سنت/مدرن شکل می‌گیرد و سنت به مدرن ترجیح داده می‌شود.

سومین روی‌کرد، جنبه‌ی انتقادی دارد و عمدتاً در قالب دو دسته سیاست‌های استعمارزدایی^۷ و پست‌مدرن - پسااستعماری^۸ ظاهر می‌شود. خاستگاه سیاست‌های استعمارزدایی، به جنبش‌های استقلال‌طلبانه و ضداستعماری پس از جنگ جهانی دوم بازمی‌گردد. اینان نقد غرب را به نقد ابعاد سیاسی و اقتصادی آن محدود می‌کنند و از این فراتر نمی‌روند. روی‌کرد آن‌ها ماهیتی مدرنیستی دارد و به‌همین دلیل آنان در استفاده از روش‌های مدرن تردیدی به خود راه نمی‌دهند، نقد غرب را به نقد مدرنیته تسری نمی‌دهند و در نهایت به مدل‌های اصلاح‌شده‌ی مدرن برای توسعه و حکومت باور دارند. استعمارزدایی پس از جنگ، عمدتاً صبغه‌ای ناسیونالیستی و سوسیالیستی داشته و بیش‌تر در قالب نظریه‌هایی مانند راه رشد غیر سرمایه‌داری، سوسیالیسم عرب،

1- Quasi-Modernism

2- Globalization

3- Revivalism

4- Traditionalism

5- Trans-Modern

6- Dualism

7- Decolonialism

8- Postmodern-Postcolonial

جهان‌سوم‌گرایی^۱ و جنبش‌های رهایی‌بخش ملی ظاهر شد. اوج محبوبیت این دیدگاه‌ها در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی بود؛ ولی پس از پایان جنگ سرد این نظریه‌ها افول کردند.

در سال‌های اخیر، بدیلی برای نظریه‌های انتقادی ارائه شده‌است. این بدیل پست‌مدرن - پسااستعماری دامنه‌ی نقد را به عرصه‌ی شناخت‌شناسی^۲ و دانش گسترش داده‌است و محور اصلی بحث را نه عوامل سیاسی - اقتصادی؛ بلکه عوامل شناختی و رابطه‌ی دانش/قدرت قرار می‌دهد. اگرچه این روی‌کرد آغازی فلسفی دارد؛ ولی به نتایج سیاسی منتهی می‌شود و ماهیتی ضداستعماری پیدا می‌کند. در واقع مسأله‌ی استعمار و ضرورت خاتمه‌بخشیدن به آن، در چارچوب نظریه‌های فوق، دوباره مطرح شده و مبنای شکل‌گیری حلقه‌های روشنفکری و جنبش‌های ضداستعماری جدیدی قرار گرفته‌است. گرایش برخی روشنفکران جهان‌سومی به فراروی از مدرن، از این آگاهی نشأت می‌گیرد که جوامع آن‌ها هم‌چنان اسیر مناسبات استعماری است. به علاوه، مدرنیته در این جوامع به مسایلی دامن زده‌است که راه‌حل مدرنی برای آن قابل تصور نیست. این امر، گروهی از نظریه‌پردازان را متقاعد کرده‌است که از دنبال کردن راه‌حل‌های مدرن چشم‌پوشی کنند و در پی روش‌های پست‌مدرن یا غیرمدرن^۳ باشند. واکنش‌های سه‌گانه‌ی فوق را در ایران معاصر به شکل خاص خود می‌توان مشاهده کرد. روی‌کرد مدرنیستی را می‌توان در افکار ملی‌گرایانه، لیبرالیستی، مشروطه‌خواهانه، شبه‌مدرنیسم دوره‌ی پهلوی و روشنفکران تجددطلب پس از انقلاب اسلامی یافت. روی‌کرد دوم (یعنی احیاگری) در آثار آل‌احمد و انواع اصول‌گرایی نمود بارزی دارد؛ درحالی‌که نگرش‌های استعمارزدایانه در آثار شریعتی و مارکسیسم قابل پی‌گیری است. تا آن‌جا که اطلاعات این‌جانب اجازه می‌دهد، روی‌کرد پسااستعمارگرایی به‌نحو نیمه‌آشکاری در آثار هواداران بومی‌سازی (به شیوه‌ی غیراحیاگرایانه) در ایران به اشاره آمده‌است. اگرچه هنوز هیچ بحث مستقل و مستوفایی در این زمینه توسط یک نویسنده یا روشنفکر ایرانی صورت نگرفته‌است؛ به‌طور کلی، رویارویی سنت و مدرن هم‌چنان ذهن اغلب روشنفکران ایرانی را به خود مشغول کرده‌است؛ درحالی‌که پیش‌شرط ورود به مرحله‌ی فکری پسااستعماری و واسازی^۴ این روانگاری است. تا

1- Third Worldism
2- Epistemology

3- Non-Modern
4- Deconstruction

هنگامی که چنین اقدامی صورت نگیرد - و به گمانم آن زمان به زودی فرا نخواهد رسید - گفتمان پسااستعمارگرایی در ایران نمی‌تواند توسط روشنفکر ایرانی جدی گرفته یا حتی به درستی فهمیده شود!

چیستی گفتمان پسااستعماری

هویت پسااستعماری براساس غیریت‌سازی با نگرش‌های سنتی و مدرن شکل گرفته است. اگرچه پسااستعمارگری ضد سنت نیست و ضرورت توجه به سنت‌های پیشاستعماری در جوامع غیرغربی را یادآور می‌شود؛ ولی یک تفاوت عمده با نگرش‌های سنت‌گرا و سلفی‌گری دارد. دیدگاه‌های احیاگرایانه و سلفی‌گری، بازگشت به گذشته را به‌خاطر خود گذشته روا می‌دانند و برای سنت اصالت قایلند؛ درحالی‌که دیدگاه پست‌مدرن، براساس پای‌بندی به چنین اصالت‌هایی شکل نمی‌گیرد. آن‌ها پذیرفته‌اند که مدرنیته ساختار این جوامع را دگرگون ساخته؛ به‌صورتی‌که بازگشت به اصول گذشته غیرممکن است و درعین‌حال، الگوهای غربی نیز برای جهان‌سوم بحران‌زده (منابع اینترنت: اسکوبار^۱) غیرکافی و آلوده به مناسبات استعماری است. از دیدگاه پسااستعمارگرایان از یک‌سو سنت‌گرایی کافی نیست، چون به مسایل امروز نمی‌توان با اتکای صرف به سنت‌ها فیصله داد و راه‌حلی برای آن‌ها یافت و از سوی دیگر، مدرنیته آلوده به اندیشه‌های اروپامدارانه^۲ و استعماری است و برای ایجاد تغییرات ریشه‌ای کاربرد ندارد. بنابراین، بهترین گزینه، «تأویل سنت برای حل مشکلات مدرن» است و همین موضوع به فرارفتن از مدرن اولویت می‌دهد.

آن‌چه در این میان گول‌زننده به‌نظر می‌رسد، رشد‌گرایی به سنت در میان این حلقه‌های روشنفکری است. باید توجه داشت که رشد این‌گرایش، حاصل یک محیط سنتی نیست؛ بلکه برخاسته از واکنش روشنفکران به چارچوب‌های بحران‌زده‌ی مدرن است. به‌علاوه، این‌که عواملی مانند جهانی‌شدن اقتصاد، افزایش مهاجرت‌ها به غرب و اشاعه‌ی فرهنگ الکترونیک در رشد پسااستعمارگرایی نقش داشته است (منابع اینترنتی: بهداد)، بیانگر آن است که انتقال مناسبات مدرن به این جوامع، هر چند به طریقی نارسا و ناموزون، مؤثر بوده است و اینان برخی مظاهر مدرنیته (ازجمله دیوان‌سالاری، اندیشه‌ی دولت - ملت و هویت مدرن) را به چالش کشیده‌اند. نمی‌توان واکنش‌های

1- Escobar

2- Eurocenterism

پسااستعماری این روشنفکران جهان‌سومی را که بسیاری از آن‌ها مدت‌ها در کشورهای اروپایی و ایالات متحده زندگی کرده‌اند، به صورت یک واکنش سنتی محسوب کرد. اینان هر قدر هم خود را سنت‌گرا قلمداد کنند، باز هم دفاع‌شان از سنت‌های ماقبل استعماری ریشه در تحولات بین‌المللی و شناخت‌شناسی‌های معاصر دارد. اینان بازگشت به سنت را نه در چارچوب یک سنت تقدیس شده؛ بلکه در گذار از مناسبات استعماری می‌بینند. در این حالت، «بازگشت» نه در چارچوب غیریت‌سازی بین سنت/مدرن؛ بلکه براساس غیریت‌سازی بین اصیل (خود)/غیراصیل (استعماری) صورت می‌گیرد.

شاید بتوان این مسأله را با استناد به نظریات «آنتونی گیدنز» درباره‌ی «جامعه‌ی پسااستی»^۱ توضیح داد. به گفته‌ی وی، سنت در جوامع پسااستی محو نمی‌شود؛ بلکه در چارچوب جدیدی تعریف می‌شود و سپس در «حال» بازسازی می‌گردد (گیدنز، ۱۹۹۵: ۷۵). سنت محتوای خود را حفظ می‌کند؛ ولی تفسیرهای جدیدی از آن صورت می‌گیرد که در جامعه‌ی سنتی معمول نیست. سنت در جوامع پسااستی بیش‌تر نقش کارکردی دارد تا این که محتوای آن مطرح باشد. این پرسش قابل طرح است که دیدگاه‌های پسااستعماری و پست‌مدرن در جهان سوم که طبعاً نباید به هیچ ذاتی باور داشته‌باشند و در رده‌ی نظریه‌های ضدذاتی‌گرا^۲ قرار می‌گیرند، چه‌گونه می‌توانند به سنت‌گرایی گرایش پیدا کنند؟ بسیاری از پسااستعمارگرایان از گروه روشنفکران مهاجر از جا کنده‌شده‌ای هستند که نه با مناسبات داخلی کشورشان و نه غرب نسبتی دارند (کوایسون، ۲۰۰۰: ۳). در واقع، آنچه نگرش‌های پسااستعماری را در تقابل با غرب قرار می‌دهد، فی‌نفسه اعتقاد به سنت‌ها نیست؛ بلکه این اندیشه است که جوامع غیرغربی هویت مستقلی دارند و زمینه‌های فکری و فلسفی‌شان با جوامع غربی کاملاً تفاوت دارد؛ اما این هویت مستقل باعث قطع رابطه‌ی سلطه‌آمیز نشده است و جوامع غیرغربی به صورت «دیگری‌های»^۴ غرب و جوامعی پیرامونی باقی مانده‌اند.

در رویارویی با این وضعیت، امروزه می‌توان به تلاش‌هایی از سوی برخی روشنفکران جهان‌سوم اشاره کرد که به تسامح می‌توان از آن زیرعنوان «تلاش برای به رسمیت شناخته‌شدن» یاد کرد؛ این که فرهنگ و دانش غیرغربی شناسایی شود و

1- Post-Traditional Society
2- Anti-Essentialism

3- Quayson
4- Others

غیرغربی به‌عنوان طرف گفت‌وگو پذیرفته شود و به وی ارج نهند و این‌که دست‌آوردهای فرهنگی و فکری مردمان غیراروپایی سهم بیش‌تری در شکل دادن به فرهنگ جهانی داشته‌باشد. شرط آن این است که سیاست «همسان‌سازی»^۱ که براساس نوعی داعیه‌ی عام‌نگری^۲ پدید آمده جای خود را به سیاست «به رسمیت شناختن تفاوت‌ها» دهد.

از یک لحاظ، این تحول در ساختار مناسبات بین‌المللی را می‌توان با چرخش از سیاست «شرافت»^۳ به سیاست «شناسایی»^۴ مقایسه کرد. سیاست «شناسایی» در مقابل سیاست «شرافت» مطرح می‌شود و بیانگر یک چرخش معناشناختی^۵ است؛ زیرا مفهوم «شناسایی» یک مفهوم مدرن می‌باشد و به دنیای (پست) مدرن تعلق دارد و قبل از آن کاربردی نداشت. در دنیای پیشامدرن جوامع عمدتاً برای اصل «شرافت» که یک مفهوم محدودتر اشرافی محسوب می‌شود، ارزش قایل بودند. دنیای امروز نه دنیای «شرافت» بلکه دنیای «شناسایی» است و هر شخصی در هر کجا - شرق یا غرب فرقی نمی‌کند - آن را می‌طلبد. این امر در گذشته‌های دور غیرقابل تصور بود. به‌هرحال، گذار از «شرافت» به «شناسایی» مستلزم فروپاشی سلسله‌مراتب اجتماعی (مبنای مشروعیت سیاست شرافت) و جایگزینی آن با حیثیت‌های برابر است. این حیثیت‌های برابر منادی برابری در حقوق و مصونیت‌ها می‌باشد (منابع اینترنتی: اواکز^۶).

سیاست‌شناسایی در افکار پسااستعمارگرایی مبنایی رادیکال دارد که با رادیکالیسم بنیادگرایان فرق کلی دارد. در برخی موارد مانند القاعده، رادیکالیسم بنیادگرا به خشونت گرایش دارد؛ درحالی‌که در مورد پسااستعمارگرایی چنین نیست. به‌علاوه، پسااستعمارگراییان به دیالوگ انتقادی با اندیشه‌های غربی گرایش دارند و حتی می‌توان گفت، سیاست‌شناسایی آنان تا حدودی براساس الهام‌گیری از نظریه‌های رایج در علوم اجتماعی معاصر (فوکو، لیوتار، دولوز و گرامشی و غیره) شکل گرفته است؛ درحالی‌که در رادیکالیسم محافظه‌کارانه با نوعی افکارگرایی^۷ و عدم توجه به نظریه‌های غربی مواجه هستیم. از این‌رو، در رویکردهای احیاگرایانه، بیش‌تر مسأله افکار هر چه غیرخودی است، اهمیت پیدا می‌کند؛ درحالی‌که پسااستعمارگرایی مسأله‌ی فراگذری از

1- Assimilation
2- Universalism
3- Politics of Honor
4- Politics of Recognition

5- Semantic Shift
6- Oakes
7- Refutationism

(شناخت) غربی را مطرح می‌کند. به عبارتی: این نحله، شناخت غرب را جزو مراحل این فراگذری می‌داند و به‌همین خاطر نه احیاگری و نه بومی‌سازی را کافی نمی‌داند. در مورد جوامع در حال توسعه، مسأله‌ی جایگزینی سلسله‌مراتب با حیثیت‌های برابر به صورت کوشش برای نفی عوامل سیاسی و فرهنگی و شناختی که تاکنون موجب امتیاز و برتری غرب بوده، خودنمایی می‌کند. میل به جانب سیاست «شناسایی» و نفی سیاست «شرافت» (به معنای پذیرش طبیعی برتری یکی بر دیگری) روشنفکران جهان‌سومی را به سوی اعاده‌ی حیثیت فکری و فرهنگی در مقابل اندیشه‌های اروپایی فرا می‌خواند و مؤید نوعی حس برابری‌طلبی است. این حس همان‌قدر که جنبه‌ی فلسفی دارد، می‌تواند جنبه‌ی روانی نیز داشته باشد.

در این میان، مسأله‌ی «بازنمایی»^۱ از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود؛ زیرا تحقق شناسایی، مستلزم بازنمایی به‌شکل خاصی می‌باشد؛ یعنی، تصویر خود در نزد خود و دیگری باید تغییر کند و این بار تصویر بازنمایی شده نه در جهت توجیه برتری؛ بلکه در جهت توجیه برابری عمل کند. به‌همین دلیل، شیوه‌های بازنمایی، مسأله‌ی مهمی است و نمی‌توان نقش آن را نادیده گرفت. امروزه در نظریه‌های علوم اجتماعی مقوله‌ی شناسایی مورد توجه زیادی قرار گرفته است؛ ولی در مباحث سیاسی کم‌تر به آن توجه می‌شود؛ درحالی‌که به‌دلیل وجود ارتباط بین شناسایی و منافع و بازتاب آن در مسأله‌ی بازنمایی، بازنمایی امری سیاسی محسوب می‌شود و صرفاً یک موضوع فرهنگی نیست. همان‌طور که «ادوارد سعید» به درستی اشاره می‌کند، انسان‌ها همان‌قدر که در دنیای «کالاها» زندگی می‌کنند، در دنیای «بازنمایی‌ها» نیز به‌سر می‌برند (ادوارد سعید، ۱۹۹۳: ۶۶). از این گفته چنین برمی‌آید که بررسی مسأله‌ی بازنمایی به اندازه‌ی بررسی شیوه‌های تولید و توزیع کالا در تحلیل سیاسی اهمیت دارد.

شیوه‌ی بازنمایی در دنیای مدرن و پست‌مدرن تفاوت اساسی دارد. مدرنیته در ذات خود یک تفکر غرب‌گرایانه است. اگرچه مدرنیزاسیون و غربی شدن^۲ پدیده‌های واحدی نیستند؛ ولی همان‌طور که شواهد تاریخ نشان می‌دهد، مدرنیته از یک مکان جغرافیایی خاص شروع شده به‌علاوه مدرنیته مرکز - پیرامون می‌سازد و موجود اروپامحوری است. قبل از دوران مدرن، پدیده‌ای به نام اروپامحوری وجود نداشت. درواقع، مدرنیته به اروپامحوری به‌عنوان یک نظام خاص اقتصادی، فکری و فرهنگی

1- Representation

2- Westernization

به صورت یک کلام^۱ تقویت بخشید. به همین دلیل، بسیاری از روشنفکران کشورهای حاشیه‌ای نتوانستند با این مدرنیته کنار بیایند و باتوجه به وضعیت‌شان نسبتی با آن برقرار کنند؛ درحالی‌که در جوامع غربی این نسبت به مراتب آسان‌تر برقرار شده و رابطه‌ی مرکز - پیرامون به گونه‌ای بود که انسان غربی به مراتب سریع‌تر تصویر خویش را در مدرنیته بازنمایی کرد. البته افرادی که چه در گذشته یا حال حساسیتی نسبت به این اروپامحوری و رابطه‌ی مرکز - پیرامونی نداشتند، طبعاً در مورد مسأله‌ی شناسایی یا نحوه‌ی بازنمایی‌هایی‌های فرهنگی و سیاسی حساسیتی نشان نمی‌دادند.

به‌هرحال، مدرنیته در عین جهان‌شمول‌بودن، رابطه‌ی مرکز - پیرامونی ایجاد می‌کند. به‌گمانم، برخلاف کسانی که معمولاً یکی از این دو مؤلفه را در نظر می‌گیرند و دیگری را فراموش می‌کنند، باید به هر دو مؤلفه توجه داشت. به‌نظر می‌رسد، این دو هم‌زاد یکدیگرند و نمی‌توان به آسانی آن‌ها را از هم تفکیک کرد. در مقابل، همه‌ی جریان‌های پست‌مدرنیستی به‌نحوی علیه رابطه‌ی مرکز - پیرامون موضع گرفته‌اند. این امر به خاستگاه رادیکال تفکرات پست‌مدرن و ضدیت آن با مدرنیته و نقد عقلانیت غربی و نحوه‌ی بازنمایی آن بازمی‌گردد. البته تفکری که داعیه‌ی مرکزیت مکانی ندارد، تفکری که نمی‌خواهد سبب انتقال یک‌رشته دانش‌ها، فرهنگ و جهان‌بینی از یک کانون جغرافیایی به کانون جغرافیایی دیگری باشد، طبعاً نمی‌تواند در ذات خود مدعی یکسانی و یکدستی باشد. چرا؟ چون از این دیدگاه، جهان عرصه‌ی تنوع و تکثر و خرده‌گفتمان‌های^۲ مختلف است. چه‌گونه می‌توان، در چنین شرایطی، یک الگوی واحد بازنمایی برای سراسر این دنیای متنوع ارائه داد؟

در چارچوب نظریه‌های کثرت‌گرایی^۳ پست‌مدرنیستی در جهان سوم، «خودبودن» اهمیت زیادی دارد. آن‌ها می‌پذیرند که «فرهنگ جهانی» ساخته و پرداخته‌ی یک فرهنگ یا تمدن خاص نبوده است؛ بلکه همه در آن سهم دارند؛ اما از سوی دیگر، تمامی این شرایط بیانگر آن است که همه‌ی فرهنگ‌ها به یک‌اندازه در ساختن یک فرهنگ نقش نداشته‌اند. به‌همین دلیل، پست‌مدرنیسم، منتقد «فرهنگ جهانی» است. این امر، رابطه‌ی «بازنمایی» و «سیاست‌شناسایی» را نشان می‌دهد.

1- Logos

3- Pluralism

2- Microdiscourses

تفسیرهای پسااستعماری

رشد دیدگاه‌های پسااستعماری زاینده‌ی افکار پست‌مدرنیستی است، در حال حاضر، پسااستعمارگرایی یکی از مهم‌ترین جنبش‌های فکری در جهان سوم در جهت فراگذری از مدرنیته است. البته این جنبش در همه‌ی نواحی جهان به یک‌اندازه نفوذ ندارد. بیش‌تر در شبه‌قاره‌ی هند، آفریقا و امریکای لاتین نفوذ دارد؛ زیرا لحن استدلال‌های متفکران این مناطق به پست‌مدرنیسم نزدیک‌تر است. با وجود آن‌که در سال‌های اخیر، آثار متعددی در زمینه‌ی پسااستعمار انتشار یافته، ولی بر سر تعریف واحدی اجماع حاصل نشده است. در نتیجه، هر یک از تعبیرها روایت متفاوتی از این پدیده ارائه می‌دهند. «رامان سلدون» و «پیتر ویدوسون» معتقدند که این روی‌کرد چنان مجموعه‌ی متنوعی از نویسندگان و آثارشان را دربرمی‌گیرد که در انتخاب یک نام برای این مطالعات باید محتاط باشیم (سلدون و ویدوسون: ۱۳۷۷: ۲۳۶) و به‌همین دستاویز تعریف مشخصی از پسااستعمار ارایه نمی‌دهند.

«بیل اشکرافت» و «پال آهلوالیا» پسااستعمارگرایی را «تحقیقاتی در زمینه‌ی تأثیرات فرهنگی و سیاسی استعمار اروپایی بر جوامع مستعمره» تعریف کرده‌اند. از این دیدگاه، مفهوم «پسا» بیانگر دوره‌ی پس از آغاز استعمار است و تاکنون ادامه یافته است. این دو، وظیفه‌ی پسااستعمارگرایی را به بررسی عوامل تداوم نفوذ استعمار در این جوامع در دوره‌ی پس از استقلال می‌دانند، به‌طورکلی، از این دیدگاه، «پسااستعمارگرایی» نظریه‌ای درباره‌ی «گفتمان استعمار» محسوب می‌شود. همین‌طور، نحوه‌ی پاسخ‌گویی استعمارزده به گفتمان استعماری و ارایه‌ی تصویر مستقلی از خود را نیز شامل می‌شود (اشکرافت و آهلوالیا، ۲۰۰۰: ۱۵).

در مقابل، «ریلاند رابکا» دیدگاه کاملاً متفاوتی درباره‌ی پیشنهاد «پسا» در اصلاح «پسااستعمارگرایی» دارد. از این دیدگاه «پسا» به معنای تلاش برای «گسست» و آغازی نو تعبیر شده است (منابع اینترنتی: رابکا^۱). «رابکا» پسااستعمارگرایی را همانا تحقیق در زمینه‌ی تجربه‌های زبان‌شناختی، سیاسی و فرهنگی مستعمرات سابق می‌داند. به عقیده‌ی وی تحقیق پسااستعماری صرفاً حالت توصیفی ندارد و مشتمل بر تحلیل انتقادی از میراث استعمار می‌باشد. از این‌رو، پسااستعمارگرایی شامل دو مؤلفه‌ی «مقاومت» و تلاش برای «بازسازی» این مناسبات می‌باشد.

1- Ashcroft and Ahluwalia

2- Rabacka

در این زمینه بیش از عوامل اقتصادی، بر نقش عوامل شناختی و فرهنگی تأکید می‌شود. نظریه‌ی «پسااستعماری» یک روی‌کرد فرهنگی است که با تأکید بر عامل دانش در مقابل جوامع غربی غیریت‌سازی می‌کند و نه فقط بر عوامل مادی ایجاد سلطه‌ی استعماری؛ بلکه بر نقش گفتمان و ایدئولوژی تأکید دارد (کوایسون، ۲۰۰۰: ۲). به‌طور کلی، پسااستعمارگرایی همان‌قدر که یک حوزه‌ی مطالعاتی علمی درباره‌ی چگونگی ساخته‌شدن و نقد دانش محسوب می‌شود، یک پدیده‌ی فرهنگی نیز هست. درعین‌حال، در پسااستعمارگرایی نوعی میل به «اکنونیت»^۱ نیز به چشم می‌خورد. این‌که چه‌گونه می‌توان با مسایل واقعی سیاسی - اجتماعی برخورد کرد؟ این‌که سرچشمه‌های این تفکر مستقل و بومی باشد، کافی نیست؛ بلکه در کنار آن، تفکر باید پویا و زنده و برای «حال» سودمند باشد تا با اتکای به آن بتوان به مسایل واقعی فیصله داد و حداقل‌های لازم را برای یک زندگی انسانی در جهان معاصر تأمین کرد.

بنابراین، پسااستعمارگرایی نمی‌تواند موضع‌دار نباشد. داعیه‌ی آن تأویل بر مبنای تجربه‌ی زنده‌ی زندگی است. نظریه‌ی پسااستعماری نقش جوامع استعمارزده را در برابر دیگری (اروپا و ایالات متحده) تقویت می‌کند؛ زیرا معتقد است که اروپامداری، زیست جهان تاریخی جوامع غیربومی را نادیده می‌گیرد. در مقابل، پسااستعمارگرایی به تأویل این زیست جهان تاریخی با توجه به مقتضیات روز گرایش دارد. به این ترتیب، پسااستعمارگرایی از افق حال شروع می‌کند، به گذشته می‌رود و به حال برمی‌گردد. این یک امر هرمنوتیکی است. با این اوصاف، پسااستعمارگرایی به دو نوع هرمنوتیک متوسل می‌شود. یکی «هرمنوتیک مقاومت» (به‌معنای مبارزه با سلطه‌ی استعمار) و دیگری «هرمنوتیک اعتماد» (به‌معنای بازشناسی تجربه‌های زنده‌ی موجود در شرق). یکی از موارد بارز رویه‌ی هرمنوتیکی در پسااستعمارگرایی را می‌توان در آثار «تسنای سرکوئبرهان» مشاهده کرد. وی از جمله کسانی است که شناخت تجربی پدیده‌ی استعمار را کافی نمی‌داند؛ بلکه به لزوم استفاده از شیوه‌های تأویلی برای تغییر این وضعیت باور دارد (جینز^۲، ۱۹۹۷: ۲۳۳). این تأویل‌گرایی کم و بیش در سایر آثار این نحله به چشم می‌خورد.

به‌طور کلی، عمده‌ترین جریان‌های پسااستعمارگرایی را می‌توان در دو روی‌کرد مشخص جغرافیایی رده‌بندی کرد: گروه نخست در چارچوب «گروه مطالعاتی

1- Actuality

2- Janz

زیردست»^۱ در شبه قاره‌ی هند فعالیت می‌کند. اخیراً شاخه‌ای از آن به صورت مستقل در امریکای لاتین شروع به فعالیت کرده است. روی کرد دوم در قاره‌ی آفریقا فعال است و شاخه‌ای از آن در ایالات متحده و کانادا وجود دارد. در واقع، تمایز جغرافیایی - فرهنگی و تفاوت‌های سنت این دو منطقه موجب رشد مستقل و جدا از یکدیگر دو روی کرد پسااستعمارگرایی شده است. البته در این سرزمین‌ها سنت‌های بومی و کهن هنوز بسیار زنده است و در زندگی مردمان این سرزمین‌ها نقش قابل توجهی ایفا می‌کند؛ اما نکته‌ی جالب توجه این است که هندوستان و آفریقا از جمله مناطق جهان سوم می‌باشند که روشنفکران و فیلسوفان آن‌ها توانسته‌اند به درک نسبتاً بالایی از فلسفه‌های معاصر برسند و بکوشند مابه‌ازایی یا دست‌کم پاسخی برای آن در فرهنگ و فلسفه‌های قومی خود بیابند. از این رو، عمدتاً به روی مؤلفه‌های تأویل و درک آگاهانه تأکید می‌گذارند.

به این ترتیب، با طرح مسأله‌ی تأویل اهمیت عنصر «درک آگاهانه» در این نظریه آشکار می‌شود. به گمانم، پیشوند «پسا» در اصطلاح «پسااستعماری» پیش از آن‌که مؤید تشدید نظام استعماری باشد، بیانگر شکل‌گیری مرحله‌ی جدیدی از آگاهی است. نظریه‌ی پسااستعماری از پایان عصر استعمار نمی‌گوید؛ بلکه مدعی است که راه خروج از سلطه‌ی استعماری را یافته است. این مسیر از دل «دانش» می‌گذرد و این دانش بدیل از طریق تأویل حال به دست می‌آید.

در کنار آن، پسااستعمارگرایی به تبارشناسی^۲ گرایش دارد. نمونه‌ی سوگیری تبارشناسانه‌ی پسااستعماری را می‌توان در آثار مورخین مکتب «گروه مطالعاتی زیردست» مشاهده کرد. مطالعات «راناجیت گوها» درباره‌ی تاریخ و جامعه‌ی هند نقطه‌ی آغازین این مکتب بوده است تحقیقات «گوها» در سال ۱۹۸۲ میلادی در دانشگاه «سوسکس» در انگلستان شروع شد و با پیوستن همکاران جدید به وی به تدریج به یک «گروه مطالعاتی» تبدیل شدند و دامنه‌ی فعالیت‌های‌شان را به استرالیا و هندوستان گسترش دادند و در سال ۱۹۹۳ میلادی به تأسیس شعبه‌ای در امریکای لاتین اقدام کردند. «گروه مطالعاتی زیردست» ابتدا تحت تأثیر مورخین انگلیسی وابسته به مکتب مارکسیستی «تاریخ از پایین»^۳ از جمله «ای.پی. تامپسون» و «هابسام» قرار داشتند؛

1- Subaltern Study Group

3- History From Below

2- Genealogy

ولی به تدریج از این مکتب فاصله گرفتند و تحت تأثیر «فوکو»، «ادوارد سعید» و قرائت «اسپیواک» از «دریدا» به پست مدرنیسم گرایش پیدا کردند (چاکراراتی^۱، ۲۰۰۰: ۱۰).

هدف اصلی «گروه مطالعاتی زیردست»، بررسی تأثیرات استعمار و ناسیونالیسم بر تاریخ هند بود. آنان روایت‌های لیبرالی و مارکسیستی و ناسیونالیستی در تاریخ‌نگاری هند را نارسا تشخیص دادند. «گوها»، در واکنش به مارکسیسم، تفکیک نسبی تاریخچه‌ی قدرت از تاریخچه‌ی سرمایه‌داری را خواستار شد و در تقابل با اندیشه‌های ناسیونالیستی، نه تنها از قبول محوری بودن ایده‌ی «دولت - ملت» خودداری کرد؛ بلکه از فکر تشکیل دولت واحد در هند قبل از استقلال انتقاد کرد و سپس ضرورت بررسی رابطه‌ی دانش/قدرت را مطرح کرد. «گوها» به هنگام بازخوانی تاریخ هند، نخبگان ناسیونالیست و استعمارگران را در یک ردیف قرار می‌دهد و در مقابل، از حیثه‌ی سیاسی مستقلی به نام «سیاست زیردستان»^۲ (شامل شورش‌های دهقانی) سخن گفت که به مردم ساده و عامی هندوستان تعلق دارد که طبق فرهنگ بومی خود عمل می‌کنند. «گوها» تاریخ هندوستان را براساس تقابل «سیاست نخبگانی» و «سیاست زیردستان» بازخوانی کرد (اسپیواک^۳، ۱۹۹۴: ۷۹). در این خوانش جدید از تاریخ هند، طبقات پایین اجتماع و کسانی که قبلاً توسط مورخین مورد غفلت قرار گرفته بودند و نحوه‌ی مقاومت آنان در مقابل نخبگان و استعمار به موضوع اصلی بحث تبدیل شد.

از دیدگاه اعضای «گروه مطالعاتی زیردست»، ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سرمایه‌ی جهانی به انتقال دموکراتیک مستعمرات سابق کمک نکردند و زیردست‌ها نتوانستند سرنوشت خود را رقم بزنند (چاکراراتی، ۲۰۰۰: ۲۲). هدف اولیه‌ی این گروه، تغییر در شیوه‌ی تاریخ‌نگاری و توجه به مردمان فراموش شده بود؛ ولی به تدریج دامنه‌ی مطالعات‌شان فراتر رفت و نقد عقلانیت مدرن و روش‌نگری و جامعه‌ی عرفی را نیز دربرگرفت. در نهایت، آنان می‌خواهند شرق را از زیر سایه‌ی سنگین غرب بیرون بیاورند (لیز^۴، ۲۰۰۳: ۲۳). این پروژه با مخالفت‌های آشکار و پنهانی مواجه شده است.

نقد و دیالوگ

به‌طور کلی، نظریه‌ی پسااستعماری از جوانب مختلف، مورد انتقاد قرار گرفته است.

1- Chakrabarty

2- Subaltern Politics

3- Spivak

4- Leseur

به‌طورمثال نئومارکسیست‌ها از سوگیری پست‌مدرنی این نظریه به جزء‌جزء (پاره‌پاره) دیدن امور و نفی کلیت انتقاد می‌کنند و آن را مانع بزرگی بر سر راه وحدت نیروهای سیاسی می‌بینند، در مواردی دیگر، انتقادات پسااستعمارگرایی بر اروپامحوری و عقلانیت مدرن حرکتی در جهت تقویت بنیادگرایی تلقی شده است. «سایت سارکار» از بنیان‌گذاران «گروه مطالعاتی زیردست» و از اعضای بسیار فعال آن که بعدها به‌دلیل گرایش گروه به پست‌مدرنیسم از آن جدا شده، پسااستعمارگرایی را به نوعی «فرهنگ‌گرایی»^۱ و تقلیل همه چیز به امور فرهنگی متهم می‌کند. به عقیده‌ی وی، این فرهنگ‌گرایی، پدیده‌های سیاسی و تاریخی را به اموری کاملاً یکدست و همگن بدل می‌کند و قادر به درک پیچیدگی امور نیست (لال^۲، ۲۰۰۱: ۱۳۵). در این میان، باید به نقدهای نئولیبرالی بر نظریه‌های پسااستعماری اشاره کرد. از این دیدگاه، پسااستعمارگرایی جز «شر» در غرب نمی‌بیند و همه‌چیز را در تلاش غربی‌ها برای اعمال سلطه و کنترل بر جوامع غیرغربی خلاصه می‌کند و با هرگونه حرکت غرب برای به کرسی نشاندن برتری‌اش مخالف است (منابع اینترنتی: تراکین‌اسکای^۳).

«ماکاراند پارانچاپ» از زاویه‌ی کاملاً متفاوتی نفوذ این‌گونه افکار را در کشورهای درحال توسعه به نقد کشیده است. وی می‌گوید، پست‌مدرنیست‌های جهان‌سومی و پسااستعمارگرایان مدام به وجوه افتراق‌شان با فرهنگ مسلط غربی اشاره می‌کنند؛ ولی در عمل تأثیر این روی‌کرد جدید در جهان سوم چندان با غرب‌گرایی تفاوت ندارد. از این دیدگاه، پسااستعمارگرایی و پست‌مدرنیسم در جهان سوم بیش‌تر حکم «اسباب‌بازی‌های وارداتی» را دارند. «پارانچاپ»^۴ اذعان دارد که رشد تفکرات پست‌مدرنیستی در جهان سوم که به‌طور بالقوه به رشد گرایش‌های ضداقتدارگرایانه‌ای در این کشورها کمک می‌کند و میل به استقلال فرهنگی و سیاسی را در روشنفکران تقویت می‌کند؛ در عمل، فقط رنگی را به رنگ‌های موجود می‌افزاید؛ یعنی، به هرج‌ومرج اندیشه‌ها در این جوامع توسعه‌نیافته دامن می‌زند. وی هندوستان را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند. در آن‌جا افکار متعارفی شامل مائوئیسم، استالینیسم، بنیادگرایی هندو، لیبرالیسم و پست‌مدرنیسم به جدال با یکدیگر مشغولند و مدام یکدیگر را خنثی می‌کنند؛ ولی هیچ‌کدام حذف نمی‌شوند. در این‌گونه جوامع، به نظر «پارانچاپ»، همه

1- Culturalism
2- Lal

3- Tracinski
4- Paranjape

چیز حالت «شبه»^۱ دارد؛ به صورتی که می‌توان از تعبیری مانند شبه سرمایه‌داری^۲، شبه‌مارکسیسم و شبه فمینیسم^۳ سخن گفت و احتمالاً در آینده هم باید از پدیده‌هایی از قبیل «شبه پسااستعمارگرایی» و «شبه پست‌مدرنیسم» نیز صحبت کرد (منابع اینترنتی: پارانچاپ).

این نکته بیانگر آن است که صرفاً نقد پدیده‌ی استعمار برای توضیح علت عقب‌ماندگی کافی نیست. نظریه‌پردازان پسااستعماری معمولاً به این متهم می‌شوند که حاضر به نقد سنت‌های منسوخ جوامع‌شان نیستند و به‌اندازه‌ی کافی کاستی‌های جوامع‌شان را بیان نمی‌کنند و مایل به طرد این نقطه‌ضعف‌ها نیستند. برخی از نظریه‌پردازان پسااستعماری، مانند «بروس جانز»، به این موضوع اذعان دارند و خواستار رفع آن هستند. به عقیده‌ی «جانز» نقد غرب کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید به آن «انتقاد از خود» را نیز افزود؛ زیرا اگر طرح انتقادی برای جوامع غیرغربی ارایه نشود، در آن صورت نمی‌توان به راه‌حل اساسی دست پیدا کرد. به‌هرحال، امروزه بسترها و مفاهیمی، مانند آزادی و برابری و عدالت، وجود دارند که اگرچه در فرهنگ‌های قدیمی مورد توجه نبودند؛ ولی در زندگی حاضر نمی‌توان از آن‌ها چشم‌پوشی کرد. احراز این ملاک‌ها مستلزم نقد مناسبات سنتی در این‌گونه جوامع است. از این‌رو، لازم است پسااستعمارگرایی عمیقاً گذشته‌ی تاریخی را نقد کند و از آن به نقد خود برسد. بنابراین، به عقیده‌ی «جانز»، بسط نگرش سیاسی پسااستعماری، تقویت ظرفیت‌های خودانتقادی را می‌طلبد. درعین‌حال، باید آن‌قدر انصاف داشت که دست‌آوردها و میراث‌های دیگران را نادیده نگرفت و به اسم نفی وابستگی آن را پایمال نکرد (جینز^۴، ۱۹۹۷: ۲۳۳). به‌طورکلی، یک روی‌کرد پسااستعماری واقعی نمی‌تواند نفوذهای بیرونی، واقعیت‌های تاریخی و مقتضیات زمانی را نادیده بگیرد؛ کما این‌که نمی‌تواند ریشه‌های اصیل گذشته‌اش را نیز به فراموشی سپارد.

به‌هرحال، در بسیاری از محافل، دیدگاه مثبتی درباره‌ی اصول فکری پسااستعمارگرایی وجود ندارد؛ زیرا چنین تصور می‌شود که پسااستعمارگرایی سرانجام به آمیزه‌ای از جهان‌سوم‌گرایی به‌اضافه‌ی پست‌مدرنیسم منتهی می‌شود و نتیجه‌ای جز روی‌گردانی از نقد ریشه‌های جامعه ندارد. از این دیدگاه، پسااستعمارگرایان مدام از تفاوت‌های فرهنگی صحبت می‌کنند؛ ولی چندان به مسأله‌ی استثمار اقتصادی نمی‌پردازند.

1- Proto

2- Proto-Capitalism

3- Proto-Feminism

4- Janz

با این حال و با وجود همه‌ی انتقادهای مزبور، نوعی خوش‌بینی در نظریات پسااستعماری حاکم است و آن‌ها معتقدند که نظریه‌هاشان در نهایت به بهبود روابط موجود میان فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف و گشایش باب گفت‌وگو کمک می‌کند. این گفت‌وگو در سطح نخست میان فرهنگ‌های منطقه‌ای و در سطح دوم میان این فرهنگ‌ها و فرهنگ اروپایی صورت می‌گیرد. آن‌ها حتی امیدوارند، از طریق مواجهه‌ی فرهنگی، بتوانند تأثیر مثبتی بر افکار غربی‌ها بگذارند. در این مورد، طبعاً شانس آن دسته از جوامع که از فرهنگ غنی‌تری برخوردارند، بیش‌تر است. به‌طور مثال، می‌توان به فرهنگ‌های آفریقایی اشاره کرد. روشنفکران این قاره توانسته‌اند با بازگشت به ریشه‌های غنی فرهنگی خود، مبنای یک فلسفه آفریقایی را بسازند. این فلسفه در چارچوب فرهنگ و سنت‌های آفریقایی طی نیم قرن اخیر رشد کرده و به‌تدریج از چنان سطح انسجام و یکپارچگی برخوردار شده است که می‌توان از آن تحت‌عنوان یک روی‌کرد فلسفی خاص یاد کرد. البته این امر صرفاً به خاستگاه جغرافیایی و هویت فیلسوف آفریقایی بازمی‌گردد؛ بلکه مهم نوع پرسش‌هایی است که این اندیشمندان آفریقایی مطرح می‌کنند و نیز نوآوری‌هایی که در این پرسش‌ها مشاهده می‌شود (منابع اینترنتی: جینز) (۱).

آزمون‌های فیلسوفان آفریقایی در این زمینه بر اهمیت این روی‌کرد می‌افزاید. با وجود آن‌که فیلسوفان این مکتب خواستار توجه به ریشه‌های کهن می‌باشند؛ ولی عملاً در جهت نوین‌سازی افکار سیاسی - فلسفی عمل می‌کنند. آنان حتی آخرین روش‌شناسی‌های غربی را در عقاید خود گنجانده‌اند و به‌این ترتیب، توانستند، به‌مرور زمان، انبوه‌ای از حقوق سیاسی و فلسفی را در این چارچوب فراهم آورند. امروزه تنوع، غنا، نوآوری و انسجام و یکپارچگی فلسفه‌ی آفریقایی به درجه‌ای رسیده است که بسیاری از فیلسوفان غربی آن را به‌عنوان طرف دیالوگ خود پذیرفته‌اند. امروز فلسفه‌ی آفریقایی به یک قاره محدود نمی‌شود؛ بلکه گسترش جهانی یافته‌است و در سطح بین‌المللی از یک گفتمان واحد دفاع می‌کند و از درجه‌ای از انعطاف برخوردار است که بتواند دست‌آوردهای فلسفی سایر فرهنگ‌ها را نیز در خود بگنجانند و از آن در تأویل‌های خود بهره‌بگیرد. از این‌رو، زبان فلسفه‌ی آفریقایی با زبان فلسفه‌ی معاصر معمولاً هم‌خوانی دارد.

به‌علاوه، فلسفه‌ی آفریقایی به‌دنبال دستیابی به شیوه‌های جدیدی برای گفت‌وگو با غرب است. از سوی دیگر، گسترش فلسفه‌ی آفریقایی در سال‌های اخیر، تنها زائیده‌ی

میراث قدیمی آفریقاییان یا صرفاً وام‌گیری فکری از غرب نبوده است؛ بلکه تا حدود زیادی حاصل بده - بستان‌های فکری میان خود اندیشمندان آفریقایی نیز می‌باشد. این روند می‌تواند فلسفه‌ی آفریقایی را در آینده به لحظه‌ای از تاریخ فلسفه‌ی جهان تبدیل کند و بر سیر تاریخی فلسفه تأثیر گذارد. به‌طور کلی، فلسفه‌ی آفریقایی از این مزیت برخوردار است که بدون جذب و حل شدن در فلسفه‌های غربی، از دست آورده‌های اندیشه‌ی غربی استفاده کند.

نتیجه‌گیری

نظریه‌ی پسااستعماری ساخته و پرداخته‌ی دو نیاز متعارض در دنیای معاصر می‌باشد. نخست، نیاز به خروج از وضعیت وابسته و دوم، ایجاد انگیزش‌های درونی برای پیشرفت. به‌گمانم، با توجه به تحولات فکری و سیاسی جهان در سال‌های اخیر، در هر دو جنبه، تأکید روی مسأله «دانش» قرار گرفته‌باشد. از این‌رو، دیدگاه‌های پسااستعماری چه در زمینه‌ی مبارزه با گفتمان‌های استعماری و چه در زمینه‌های داخلی، بر مسأله‌ی چگونگی تولید و چرخش دانش تأکید دارند. در این برخورد به‌خصوص در مورد «موضع شخصی» و ربط آن با فلسفه تأکید می‌شود. بنابراین، شگفت‌آور نیست که «مازولو» یکی از نظریه‌پردازان فلسفه‌ی آفریقایی و پسااستعماری کتاب خود را با این جمله‌ها به پایان می‌رساند:

«فلسفه تجربه است و تا جایی که به من تعلق دارد، یک نقطه‌نظر شخصی محسوب می‌شود. به هر حال، فلسفه بیش از آن که به دنبال ترغیب دیگران باشد، به درد روشن کردن ذهن خود شخص می‌خورد» (دی، ای ماسولا، ۱۹۹۶: ۲۵).

اما از آن‌جا که فلسفه باید فرهنگ و زمینه‌های فرهنگی را در نظر بگیرد، طبعاً باید در یک سنت خاص غیرفلسفی ریشه دوانده باشد. در واقع، همین سنت فرهنگی خاص غیرغربی پسااستعمارگرایی و نه نگرش‌های متافیزیکی آن، مبنای موضع‌گیری‌های ضدغربی‌اش را ساخته است. به‌عبارتی: نظریه‌ی پسااستعمارگرایی، در همه‌ی اشکال آن، حاصل یک موضع فرهنگی‌شناختی در یک چارچوب تاریخی خاص می‌باشد.

پدیده‌ی جهانی شدن وضعیت را پیچیده‌تر کرده است. «ارتورو اسکوبار» از سیطره‌ی «استعمار جهانی»^۲ می‌گوید که وجه بارز آن به حاشیه‌کشاندن و منکوب کردن هر چه

1- D. A. Masolo

2- Global Coloniality

بیش‌تر فرهنگ و دانش گروه‌های زیردست می‌باشد (منابع اینترنتی: اسکوبار). یکی از پی‌آمدهای این وضعیت، پایان جهان‌سوم‌گرایی و افول جنبش‌های ناسیونالیستی ضداستعماری می‌باشد. در کنار آن، انگاره‌های دیگری مانند ناکجاآبادهای سوسیالیستی و الگوهای کلاسیک توسعه نیز مورد تردید قرار گرفته‌است. در مقابل این وضعیت، روی‌کرد پسااستعمارگرایی صرفاً یک سیاست دفاعی و تهاجمی پیشه‌نمی‌کند؛ بلکه جنبه‌ی «گفت‌وشنودی» (دیالوجیک) نیز دارد. همان‌طور که «ریچارد کینگ» اشاره می‌کند: تمایل پسااستعمارگرایان به گفت‌وشنود صرفاً به‌خاطر لذت بردن از متن یا غوطه‌وری در نوعی «کارناوال» باختینی نیست؛ بلکه نوعی درگیری سیاسی برای زدودن مناسبات سلطه‌است (کینگ^۱، ۱۹۹۹: ۲۰۶). در این تعبیر، گفت‌وشنود؛ یعنی، از حالت «سکون» خارج شدن و شروع به صحبت کردن در مقابل دیگری و حضور در گفت‌وگو شرط شناسایی است. با توجه به سیطره‌ی مفاهیم استعماری در گفتمان‌های معاصر، بازگشت به سنت یکی از شیوه‌های آماده‌شدن برای گفت‌وگو است. به‌همین دلیل این روی‌کرد اهمیت زیادی برای سیاست گفت‌وگو قایل است.

در نهایت، همه‌ی این مسایل دلالت‌های روش‌شناختی پیدا می‌کند. پسااستعمارگرایی از یک روش‌شناسی جهانی - محلی^۲ پیروی می‌کند. این روش‌شناسی، بر یک رشته اصول کلی استوار است؛ ولی در عین حال ویژگی‌های محلی هر منطقه را در نظر می‌گیرد. از این‌رو انعطاف فرهنگی قابل ملاحظه‌ای دارد (منابع اینترنتی: گوبا^۳). این روی‌کرد، در مقابل روش‌شناسی‌های عام‌نگر و غیرتاریخی مطرح شده و بر نقش فرهنگ تأکید وافر دارد. در کنار آن، مسأله‌ی استعمارزدایی از روش‌شناسی را مطرح می‌کند. در واقع، استعمارگرایی در تحقیق بدان معناست که وقتی دانش «واقعی» و «مشروع» محسوب می‌شود که با ارزش‌ها و فرهنگ مسلط در غرب تناسب داشته باشد (ویلسون^۴، ۲۰۰۱: ۲۱۴). وظیفه‌ی پسااستعمارگرایی مبارزه با چنین افکاری است.

1- King

2- Globalizing Methodology

3- Gobo

4- Wilson

یادداشت‌ها :

۱- در مورد ماهیت فلسفه‌ی آفریقایی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. گروهی («کوای گیبه‌کیه» و «جرالد مانجوی») آن را گسترش یافته‌ی پندها و حکمت و افسانه‌های آفریقایی و ادامه‌ی فرهنگ و تفکرات مردم این قاره می‌دانند. گروهی دیگر (از جمله «کلودساخر») برای فلسفه‌ی آفریقایی عمق بیش‌تری قایلند و معتقدند این کتاب فلسفه‌ی قومی و حاصل تأویل یک‌رشته متون قدیمی است. اینان به دنبال شناسایی این منابع می‌باشند. برخی دیگر (مانند «ایوان کراپ» و «مازولو») به روش‌های ترکیبی باور دارند و فلسفه‌ی آفریقایی را آمیزه‌ای از اولی و دومی می‌دانند. برخی دیگر (مانند «هوتونجی» و «اودرا اوروکا») نقش حکمت عامیانه و فولکلور را کم‌رنگ می‌کنند و برای فلسفه‌ی آفریقایی ریشه‌های انتقادی و نوتری قایلند. با این همه، این تفسیرها همگی کم و بیش می‌پذیرند که فلسفه‌ی آفریقایی، برای آن‌که بتواند نتیجه‌بخش باشد، باید از پوسته‌ی قدیمی خود بیرون آید و با افکار نوین آشنا شود.

منابع :

- ۱- سلدون، رامان و ویدسون، پیتز (۱۳۷۷): *راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر*. ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- 2- Aschcroft, Bil Ahlowalia, Pal (2001); Edward Said, London: Routledge.
- 3- Chakrabarty, Dipesh (2000); "Subaltern Studies and Post-Colonial historiography", *Napantla*, Vol. 1, No. 1.
- 4- Giddens, Anthony (1995); "Post-traditional Society", in Ulrich Beck edited, *Reflexive Modernization*, Cambridge: Polity Press.
- 5- Janz, Bruce (1997); "Alterity, Dialogue and African Philosophy", In E. Eze edited, *Post-Colonial African Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- 6- King, Richard (1999); *Orientalism and Religion*, London: Routledge.
- 7- Lal, Vinary (February 2001); "Subaltern Studies and its Critics", *History and Theory*, No 40.
- 8- Le sueur, James (2003); *The Colonialization Reader*, London: Routledge.
- 9- Masolo, D. A (1996); *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington: Indiana University Press.
- 10- Quayson, Ato (2000); *Postcolonialism*, Cambridge; Polity Press.
- 11- Said, Edward (1993); *Culture and imperialism*, London: Chatto and Windus.
- 12- Spivak, Gayatri (1994); "Can the Subaltern can Speak", in Williams and Chrisman, edited, *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, London: Harvester Wheatsheaf.
- 13- Wilson, Clara (December, 2001); "Decolonizing methodologies", *Social Policy Journal of Pleursland*, No 17.

- 1- Bahdad, Ali. Nation and Maginations
<http://press.lib.uts.edu.ac>
- 2- Escobar, Arturo Beyond Third World: Imperial Globality, Global Globality, and Anti-globlaization Social Move, Global Coloniality, and Anti-globalization social move movements,
<http://www.nd.edu/>
- 3- Gobo, GianPietro, Glocalizing methodolgy
<http://www.sociol.umimi>.
- 4- Janz, Bruce. African philosophy
<http://pegasus.cc.ucf.edu/>
- 5- Oaks, Edward (April 1993), Attention Most be paid
<http://www.firstthings.com>
- 6- Rabaka, Reiland (2001), Deliberately Using the Word Colonial in a much Broader sense,
<http://social.chass.ncuv.edu/>
- 7- Trckinis, the Postcolonial Famine,
www.Capmag.com

