

«جایگاه آستانه‌ای فرهنگ»: همی بابا و نظریه پسا استعماری

مسعود فرهمندفر

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۴

چکیده

مقاله حاضر به معرفی و تشریح اندیشه‌های همی کی. بابا (۱۹۴۹-)، یکی از نظریه‌پردازان پراوازه‌ی معاصر در حوزه مطالعات پسااستعماری، می‌پردازد. این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: در بخش نخست به واکاوی مفاهیم پیوندخوردگی هویت و فرهنگ و نیز فضای سوم می‌پردازیم، و در بخش دوم نیز مفاهیم ملت به‌مثابه روایت و نیز ترومای مهاجرت را بررسی می‌کنیم. در نظریه پسااستعماری و، به‌طور گسترده‌تر، در حوزه مطالعات فرهنگی، فرهنگ، ملیت و هویت کلیدواژه‌هایی پرتکرار و بسیار مهم‌اند؛ در این جستار می‌کوشیم از زاویه دید همی بابا به این مقوله‌های مهم نظر افکنیم. بابا، به‌پیروی از دریدا، «تفاوت» را در تقابل با «حضور» قرار می‌دهد و می‌گوید سلطه‌ی اقتدارطلبانه «حضور» (در اینجا، حضور استعماری) را می‌توان با ارجاع به «تفاوت» دچار اختلال کرد. پسااختراباورانی همچون بابا توجه خاصی به مفهوم تفاوت دارند. صحبت از تفاوت فرهنگی و رواداری نسبت به آن ما را به مفهوم «پیوندخوردگی» می‌رساند. بابا معتقدست که فرهنگ‌های معاصر پیوندخورده‌اند، و این پیوندخوردگی فضایی ایجاد می‌کند برای کنشگری، آفرینشگری و ایجاد تغییر؛ فضایی که در آن هیچ‌گونه تفکر دوقطبی، تقابلی، ذات‌باور و جدایی‌طلب راه ندارد. به‌طور کلی، از نگاه بابا، جایگاه فرهنگ جایگاهی «در-میان» و آستانه‌ای است و به تبع آن، هویت‌های فرهنگی نیز هویت‌های در-میان و پیوندخورده (هیبرید)‌اند. از این رو، نمی‌توان برای هویت و صورت‌های فرهنگی بستاری قایل شد، بلکه باید آن‌ها را فرآیندی با پایان باز و پیوسته در حال بازتعریف و «شدن» دانست.

واژگان کلیدی: همی بابا، پیوندخوردگی، تقلید، فضای سوم، هویت، مهاجرت.

مقدمه

در نظریه پسااستعماری و نیز در حوزه مطالعات فرهنگی، فرهنگ، هویت و ملیت از موضوع‌های تکرارشونده، به‌غایت مهم و چالش‌انگیزند که در سال‌های اخیر توجه نظریه‌پردازان بسیاری را به‌خود معطوف کرده‌اند. در این زمینه، یکی از مطرح‌ترین چهره‌ها، پروفسور هُمی بابا^۱ (۱۹۴۹)، استاد ادبیات انگلیسی و آمریکایی در دانشگاه هاروارد و از سرشناس‌ترین شخصیت‌های دانشگاهی در دنیای نظریه‌ی ادبی و فرهنگی معاصر است، گرچه اندیشه و آرای او در کشور ما به‌طور مفصل تشریح نشده است، و متأسفانه هنوز اصلی‌ترین کتاب‌ها یا مقاله‌های او به فارسی برگردانده نشده‌اند. از میان آثار هُمی بابا می‌توان به دو کتاب مَلّت و روایت^۲ (۱۹۹۰) و جایگاه فرهنگ^۳ (۱۹۹۴ [۲۰۰۴]) اشاره نمود. در این مقاله، نظریات وی تحت دو عنوان کلی بررسی می‌شوند: ۱. پیوند خوردگی^۴ و سیاست‌های هویت، ۲. مَلّت و مهاجرت.

بخش نخست به تشریح انگاره‌ی معروف «پیوند خوردگی» می‌پردازد و سپس می‌کوشد تأثیرات آن بر سیاست‌های هویت را بررسی نماید. از نظر بابا، هویت محصولی مکان‌مند و زمان‌مند است و ذات یا جوهره‌ی ثابتی ندارد. در ضمن، هویت‌ها، به‌قول بندیکت آندرسن، پنداشتی و تصویری هستند، بدین معنا که ما غالباً تصویری آرمانی برای «خود» مان متصور می‌شویم، ولی این تصویر در معرض تغییر است. به سخن دیگر، سوژه‌ی مواضع مختلفی را تجربه می‌کند (نه فقط یک موضع ثابت و بی‌تغییر). و در اندیشه‌ی بابا، هر یک از این مواضع دربرگیرنده «ترجمه» بی‌وقفه سوژه‌گی و معنا است. از این رو، باید برای هویت چندین سیما قایل شد.

بخش دوم نیز با مسائل مربوط به ملیت و مهاجرت سروکار دارد. از نظر بابا، ملت‌نوعی روایت است که از طریق تخیل شکل می‌گیرد. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که هویت ملی فقط یک روایت در میان روایت‌های مختلف از هویت است. این مفهوم با هر نوع ذات‌انگاری و اصالت‌محوری در خصوص هویت در تقابل است و بر دوسویگی و پویایی هویت تأکید می‌ورزد. این بخش با تحلیل بابا از موقعیت مهاجر به پایان می‌رسد. به‌زعم بابا، مهاجرت و دیاسپورا مرز میان «اینجا»/«آنجا»، «مرکز»/«حاشیه» و، از همه مهم‌تر، مرز میان «ما»/«آن‌ها» را از میان برمی‌دارد و فضاهای تازه‌ای می‌گشاید. در ادامه بیشتر به این مفاهیم خواهیم پرداخت، اما پیش از آن، بهتر است به مرور و بررسی برخی از آثار منتشرشده فارسی راجع به هُمی بابا بپردازیم تا ضرورت انجام این تحقیق مشخص شود.

پیشینه تحقیق

در ایران، نظریات هُمی بابا غالباً در سطح معرفی بیوگرافیک وی و ارائه خلاصه‌ای از مهم‌ترین اثر وی، یعنی جایگاه فرهنگ، مطرح شده است. در تیرماه سال ۱۳۸۸ در صفحه ۱۰ روزنامه ایران مقاله‌ای

کوتاهی با عنوان «نظریه عجیب آقای روشنفکر: تأملی بر نقد پسااستعماری هومی بابا» (نوشته بار مور گیلبرت و ترجمه پریسا صادقیه) منتشر شد که صرفاً مقدمه‌ای بسیار کوتاه بر زندگی و آرای همی بابا بود و چندان به مفاهیم اصلی اندیشه‌ی وی نمی‌پرداخت. نویسنده در این مقاله تأکید می‌کند که از نظر بابا، هویت در دنیای پسامدرن «مقوله‌ای مفهومی» است که در «کشاکش اختلاف‌ها و تفاوت‌های فرهنگی برساخته و تقویم می‌شود». وی همچنین می‌گوید در روابط استعماری، هویت هیچ‌یک از دو طرف (استعمارگر / استعمارزده) اصیل نیست و هر دو برای برساختن هویت خود به یکدیگر نیازمندند (رابطه دیالکتیکی خود و دیگری). پیش از آن، در شماره ۴۶ مجله گلستانه (بهمن ۱۳۸۱)، علی‌اصغر قره‌باغی در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه پسااستعماری (پست کلونیالیسم)» به رشد و فراگیری پست کلونیالیسم در دو دهه اخیر اشاره می‌کند و ریشه‌ی این نحله را به‌درستی در خاک مطالعات فرهنگی می‌داند. قره‌باغی در این نوشتار به‌خوبی چارچوب مطالعات پسااستعماری را مشخص می‌کند و شاید بتوان گفت مقاله وی فقط یک ایراد دارد و آن این است که نام کامل ادوارد ودیع سعید را به‌اشتباه ادوارد ویلیام سعید نوشته است (ص. ۴۰). اما همین جستار خوب نیز به‌طور شایسته و مفصل به اندیشه‌ی بابا نپرداخته است و در واقع معرفی کلی مطالعات پسااستعماری است. همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، مقالاتی که در این حوزه نوشته شده‌اند صرفاً در سطح معرفی بیوگرافیک همی بابا و ارائه خلاصه‌ای از برخی مفاهیم محوری اندیشه‌ی او مانده‌اند. در مقاله‌ی دیگر به‌قلم رضا شیرزادی با عنوان «مطالعات پسااستعماری؛ نقد و ارزیابی دیدگاه‌های فرانتس فانون، ادوارد سعید و هومی بابا» (فصلنامه مطالعات سیاسی، پاییز ۱۳۸۸، شماره ۵)، همچون مقاله پیشین، صرفاً به مفهوم هویت و پویایی آن پرداخته می‌شود و به‌نوعی کل نظام فکری همی بابا به مفهوم هویت فروکاسته می‌شود. منبع اصلی شیرزادی در این باره کتاب لیلا گاندی و کتاب اصلی بابا، جایگاه فرهنگ، بوده است و توجهی به مقالات مختلف بابا نشده است. کتاب لیلا گاندی با عنوان پسا استعمارگرایی (ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطانی) نیز، همان‌گونه که از عنوان‌اش بر می‌آید، فقط به مباحث کلی و چارچوب اصلی نظریه‌ی پسااستعماری پرداخته است و هنگامی که سخن از همی بابا در میان می‌آید نویسنده فقط به مفهوم «ملت به‌مثابه روایت» که بابا در کتابی با همین عنوان مطرح کرده است می‌پردازد. کتاب‌های دیگر همچون مبانی نظریه‌ی ادبی به‌قلم هانس برتنس (نشر ماهی، چاپ سوم، ۱۳۹۱)، در سنامه نظریه و نقد ادبی به‌قلم کیت گرین و جیل لبیهان (نشر روزنگار، ۱۳۸۳) و در سنامه نظریه‌ی ادبی تألیف مری کلیگز (نشر اختران، ۱۳۸۸) اگرچه فصلی را به نقد پسااستعماری اختصاص داده‌اند، نگاه‌شان به کلیت این رهیافت انتقادی است، و اگر اشاره‌ای به همی بابا می‌شود، همان‌گونه که گفته شد، صرفاً در سطح معرفی و پرداختن کلی به چند کلیدواژه باقی می‌ماند. اما در این میان، کتاب نظریه و نقد پسا استعماری تألیف آزاده شاهمیری (نشر علم، ۱۳۸۹) تاحدودی به دیگر کلیدواژه‌های

اندیشه‌ی همی بابا (از جمله تقلید و فضای سوم) نیز توجه می‌کند اما نه به‌طور مفصل. البته در سرتاسر این کتاب، متأسفانه نام «بابا» به‌غلط «به‌بابها» ذکر شده است. همان‌گونه‌که دیدیم، شمار آثار تألیفی یا ترجمه‌ای راجع به نظریات همی بابا بسیار اندک است، و همین دلیلی شده است برای نگارش مقاله حاضر تا اندیشه این نظریه‌پرداز معاصر به‌طور مفصل تشریح شود. آنچه این جستار را متمایز می‌سازد این است که در نگارش این مقاله سعی شده فقط به کتاب اصلی همی بابا تکیه نشود، بلکه اکثر مقاله‌ها و نوشتارهای او مورد نقد و بررسی قرار گیرند. در ضمن، در زمان نگارش این مقاله، نگارنده با پروفسور همی بابا در ارتباط بوده و از برخی رهنمودهای ایشان بهره جسته است.

پیوند خوردگی و سیاست‌های هویت: پیش از اینکه به مفهوم پیوند خوردگی بپردازیم، می‌بایست کمی راجع به «در-میان-بودگی»^۵ هویت صحبت کنیم. به همین دلیل، پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر ضرورت می‌یابد: من کیستم؟ آیا هویت من لزوماً مرزی میان آنچه من هستم و آنچه دیگران هستند می‌کشد؟ هویت من تا چه اندازه در کنترل و اختیار من است؟ آیا می‌توانم آن را تغییر دهم و آیا اصلاً هویت دگرگونی‌پذیر است؟ این‌ها برخی از پرسش‌هایی هستند که می‌توان در خصوص مفهوم هویت مطرح نمود.

تصویری که ما از خود داریم و نیز تصویری که دیگران از ما دارند هویت‌های ما را تشکیل می‌دهند. به‌قول کت وودوارد، «ما با یک هویت [ثابت] زاده نمی‌شویم» (وودوارد، ۲۰۰۰: ۱۶)؛ بدین معنا که هویت‌ها ذاتاً ثابت و منفرد نیستند، بلکه پذیرای تغییرهای بیرونی و درونی هستند. به همین دلیل، استوارت هال^۶، نظریه‌پرداز فرهنگی، می‌گوید «[هویت] به‌مثابه یک "محصول" که هیچ‌گاه کامل نیست، همواره در فرآیند شدن است» (روتزفرد، ۱۹۹۰: ۲۲۲). این نگرش او نشان‌دهنده زمان‌مندی هویت است. به‌علاوه، هویت من تصویر (یا تصاویر) ذهنی من است؛ من به تصویرسازی از خود و دیگران می‌پردازم: «ما تصور می‌کنیم که دیگران چگونه ما را خواهند دید... ما شخصیتی را که تمایل داریم دیگران ما را با آن تداعی کنند متصور می‌شویم» (وودوارد، ۲۰۰۰: ۱۲). بنابراین، هویت‌های ما پنداشتی و خیالی‌اند.^۷

هویت، مشروط و وابسته به موقعیت است، چراکه متأثر از «تفاوت» است. همان‌گونه که استوارت هال می‌گوید، «هویت‌های فرهنگی نقاط تغییرپذیر یا بخیه‌خورده هستند که در درون گفتمان‌های تاریخ و فرهنگ به وجود آمده‌اند. از این رو، ذات یا اصالت نیستند، بلکه موضع‌های مختلف هستند» (روتزفرد، ۱۹۹۰: ۲۲۶). از این رو، با تغییر موضع، آن‌ها نیز تغییر می‌پذیرند. به‌قول جودیت باتلر^۸، «[هویت] همواره در خطر است، چراکه نمی‌تواند همیشه به یک شکل خودش را تکرار کند... و این

نشانه‌ای است از اینکه هویت یگانه-با-خود^۹ نیست» (دانلد هال، ۲۰۰۴: ۱۰۴). بنابراین، «من» ما صورت‌های متعدّد و متفاوتی دارد و بر زنجیره‌ای پایان‌ناپذیر از امکان‌پذیری‌ها^{۱۱} حرکت می‌کند. همچنین، می‌توان این خود-انگاری‌های تغییرپذیر را تداعی‌کننده نظام دلالتی انتشاردهنده^{۱۱} دانست و به تعیین‌ناپذیری آن اشاره نمود.

نکته مهم در اینجا این است که درک ما از «خویشتن» مان در آن واحد هم میان سوژه‌ای^{۱۲} است و هم درون سوژه‌ای.^{۱۳} میان سوژه‌ای به معنای در ارتباط بودن با دیگران و وابسته بودن به شناخت و تأیید آنان؛ درون سوژه‌ای به معنای شکل گرفته از درون (از امکان‌پذیری‌های زمانی و مکانی سیال). در این باره مایکل سنډیل^{۱۴} می‌گوید: «... به دلایل مشخص، توصیف شایسته از سوژه ممکن است به چندگانگی «خود»ها در درون یک انسان (هویت‌های در حال رقابت) اشاره داشته باشد» (نقل شده در گاندی، ۱۹۹۸: ۱۴۰). پس می‌توان این گونه نتیجه‌گیری نمود که هویت‌ها سیال، ناپیوسته، انتشاردهنده و، در نتیجه، بدون بستار هستند. هویت‌ها در یک مسیر خطی حرکت نمی‌کنند، بلکه دائماً در حال بازسازی و پیکربندی تازه خود هستند.

پیوندخوردگی فرهنگی: برای هُمی بابا، مفهوم پیوندخوردگی دلالت بر دیالکتیک ساده استعمارگر/ استعمار زده ندارد، بلکه پیوندخوردگی از هرگونه عملکرد تقابلی و دوقطبی فراتر می‌رود، و صرفاً به معنای ترکیب جدید و قدیم نیست. در ضمن، در این نوع از اندیشه، جایی برای تعمیم‌دهی^{۱۵} یا یک‌مایه‌انگاری^{۱۶} وجود ندارد. بابا می‌کوشد تفاوت‌ها (میان استعمارگر/ استعمارزده) را پُررنگ کند، نه اینکه آن‌ها را ریشه‌کن یا پنهان کند. فقط از طریق «مذاکره»^{۱۷} صورت‌های فرهنگی است که می‌توان صدای اقلیت‌ها را شنید. در واقع پیوندخوردگی «موجب بازسنجی در الگوهای بُت‌واره شده هویت «خود» می‌گردد» (گینزبرگ، ۲۰۱۰: ۲۴۲). در کل، به قول رابرت یانگ، «کارکرد پیوندخوردگی بر مبنای نیازهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در موقعیت‌های خاص است، و متضمن فرآیندهای تعاملی است که فضاهای اجتماعی نو و متعاقباً معناهای نو را خلق می‌کنند» (یانگ، ۲۰۰۳: ۷۹).

پیوندخوردگی به مفهوم هُمی بابایی در موقعیت خصومت استعماری و نابرابری استعماری شکل گرفته است، اما از درون همین گفتمان تبعیض‌گذار و جدایی‌طلب استعمار است که سوژه‌ی استعمارزده می‌تواند به کمک راهبرد تقلید (که در ادامه به آن خواهیم پرداخت) فضاهایی برای کُنشگری و در نتیجه به‌چالش کشیدن اقتدار استعمار بیافریند. این راهبرد براندازنده زیرکانه نگاه خیره قدرت را به خودش بر می‌گرداند و آن را دچار تناقض و تشویش می‌کند. در واقع استعمارزده می‌تواند هوشمندانه نمادهای قدرت اروپامحور و استعماری را به نشانه‌های از تفاوت تبدیل کند: «پیوندخوردگی نام این جانشین‌سازی ارزش از نماد به نشانه است که سبب می‌شود گفتمان غالب در محور قدرت‌اش

در بازنمایی و اقتدارگرایی دچار شکاف شود»، که به این مهم راهبرد وارونه‌سازی «قواعد شناخت» می‌گویند (بابا، ۲۰۰۴: ۱۶۲).

نکته‌ی آخر در این بخش این است که فرهنگ‌ها پیوندخورده‌اند؛ فرهنگ‌ها در خلاء موجوبیت نیافته‌اند، بلکه پدیدارهایی زمان‌مند و در ارتباط با یکدیگرند. بنابراین، برخورد فرهنگی (از جمله استعمار) رویدادی تاریخی نیست که در نقطه مشخصی از زمان در گذشته رخ داده باشد؛ بلکه دربرگیرنده مجموعه‌ای از برخوردهایی است که از گذشته آغاز شده، تا به امروز ادامه یافته و تأثیرات آن بر روابط بین فرهنگ‌ها در آینده نیز ادامه خواهد داشت. از این رو، در یک بافت پیوندخورده، ادعاهای ذات‌باورانه در خصوص پیشینه یا خاستگاهی اصیل و آمیخته‌نشده جایی نخواهند داشت، و به جای آن‌ها باید به مذاکره میان فرهنگی بها داد.

بِت‌واره‌شدگی کلیشه‌ها و تصویرهای قالبی: مطالعات بابا درباره‌ی ساختار کلیشه‌سازی او را به سمت واکاوی مُدل فروید از بُت‌واره‌ها^{۱۸} رهنمون ساخته است. بابا موضوعات دوسویگی و تعیین‌ناپذیری در سرشتِ گفتمانِ قدرتِ استعماری را مطرح می‌کند تا نشان دهد که «دقیقاً همین کارکرد کلیشه‌ها و تصاویر قالبی به منزله‌ی ترس‌های بی‌پایه^{۱۹} و بُت‌واره‌هایی است که، به قول فرانتس فانون،^{۲۰} [رسیدن به] بستار در طرح و الگوهای نژادی را (برای سوژه‌ی استعماری) با تهدید مواجه می‌سازد و مسیر سلطنتی خیال‌پروری استعماری را هموار می‌کند» (همان، ۱۰۴). برای همین است که بابا اصرار می‌ورزد مسئله کلیشه‌سازی را در ارتباط با بُت‌واره‌شدگی در نظر بگیریم.

از نظر بابا، «ارتباط ساختاری» میان کلیشه‌های نژادی و بُت‌واره‌شدگی وجود دارد، که ادوارد سعید^{۲۱} با خوانشی فرویدی از این مفهوم در کتاب *دوران‌ساز شرق‌شناسی* (۱۹۷۸) آن را تشریح نمود. از نظر سعید، کلیشه‌ها و تصاویر قالبی ابزارهایی کاربردی در دست گفتمان یک‌مایه‌انگار^{۲۲} قدرتِ استعماری است. «بِت‌واره‌شدگی نوعی ثابت‌شدن^{۲۳} بر روی اُبژه است، با این هدف که تفاوت‌ها (یا به سخن دیگر، تشویشِ نشئت‌گرفته از فقدان) را پنهان نماید و به جای آن حضور اصلی (در اینجا، استعمار اروپایی) را به حالت اول برگرداند» (همان). بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیوندخوردگی بابایی نوعی مداخله و ایجاد اختلال در این قبیل فرآیند تثبیت است. این مداخله سبب می‌شود که دوسویگی‌ها و تناقض‌های گفتمان استعمار برملا شود و، بدین طریق، راه برای بازگشت سوژه‌ی سرکوب‌شده باز شود.

فضای سوّم: میان‌های غیر دیالکتیکی^{۲۴}: آیا در اندیشه‌ی بابا «فضای سوم» صرفاً به معنای امتزاج دو فرهنگ متفاوت است که از ترکیب‌شان در نهایت گونه‌ی سوّمی حاصل می‌شود؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش مهم، اجازه می‌خواهم اندکی حاشیه بروم تا به متن برسم. به عنوان یک پسا‌ساخت‌گرا، هُمی بابا مفهوم فضای سوّم را به منطق «متمّم» دریدا گره می‌زند. دریدا در یکی از شاهکارهایش، در باب

گراماتولوژی، توجه ما را به دو معنای متباین فعلِ *suppléer* جلب می‌کند، که می‌توان آن را هم «جای چیزی را گرفتن» ترجمه نمود و هم «جبران کردن» (ولفریز، ۲۰۰۷: ۶۴). این مفهوم در آن واحد به دو معنای «فقدان *lack*» و «افزونی *excess*» اشاره می‌کند. به‌طور حتم، بابا این ایده را در ذهن داشته است، و به‌همین علت به فرآیند دوسویه‌ی حرکت-در-میان اشاره می‌کند. این فضای بینابین و لیمینال - «لبه و حاشیه‌ی ترجمه و مذاکره» - بار سنگین معنای فرهنگ را به دوش می‌کشد (همان). برای درک در-میان-بودگی فضای سوّم، بابا از استعاره‌ی راه‌پله^{۲۵} استفاده می‌کند، و مثال خانه‌ای چندین طبقه را می‌آورد که [طبقات آن] با یک راه‌پله به هم مرتبط شده‌اند. برای بالارفتن یا پایین‌آمدن از طبقات می‌بایست از راه‌پله استفاده کرد، چراکه معبری بینابین و لیمینال در میان طبقات مختلف است. الینور برن^{۲۶} به‌طور تحسین‌برانگیزی مفهوم فضای سوّم را خلاصه نموده است: «نه این، نه آن، نه هر دو در آن واحد، بلکه نوعی مذاکره میان مواضع» (برن، ۲۰۰۹: ۴۲). ایکاس و واگنر^{۲۷} معتقدند که این مذاکره در واقع فضایی انتشارگر است که موجب می‌شود هر دو موضع مکان اصلی‌شان را از دست بدهند؛ و این یعنی راهبردی براندازنده و ضد اصالت‌باوری، و در مخالفت با هر گونه تک‌صدایی و سرکوب‌گری اقتدارگرا (ایکاس و واگنر، ۲۰۰۹: ۲). به‌زعم بابا، این «فضای مداخله‌گر» به‌مثابه «بودن در فراسو»^{۲۸} است، یعنی فراسوی هر گونه اندیشه تقابلی و دوقطبی (بابا، ۲۰۰۴: ۱۰).

تفاوت فرهنگی: بابا در بیان ایده‌ی تفاوت فرهنگی از مفهوم دریدایی «دیفرانس»^{۲۹} بسیار بهره برده است. اگرچه دیفرانس دریدا در اصل در مخالفت با زبان‌شناسی سُسوری مطرح شد تا تعویق (زمانی/ مکانی) دایمی معنا را نشان دهد، می‌توان آن را علیه هر گونه تفکر هستی‌شناختی^{۳۰} نیز به‌کار گرفت. در واقع همین بُعد ضد هستی‌شناسی است که در اندیشه‌ی همی بابا برجسته می‌شود. این تعویق دائمی، این شکاف پُرنشدنی میان دال و مدلول، و این عدم‌تقارن نشان می‌دهد که چرا همی بابا پیوسته دم از تفاوت/پیوندخوردگی فرهنگی می‌زند. وی، در مصاحبه‌ای جالب با جاناتن روترفورد،^{۳۱} می‌گوید: «معنا در امتداد محور تفاوت و انفصال میان دال و مدلول بر ساخته شده است. به همین دلیل هیچ فرهنگی به‌تمامی در خودش محدود نشده و قائم به ذات خودش نیست، و هیچ فرهنگی نیز همه‌چیز را در خودش ندارد؛ نه تنها بدین علت که فرهنگ‌های دیگر استقلال آن را به چالش می‌کشند، بلکه کنش نمادسازی آن فرهنگ، فراخوانی^{۳۲} آن در فرآیند بازنمایی، زبان، دلالت و معناسازی همواره ادعای آن [فرهنگ] در داشتن هویتی اصیل و کل‌نگر را تضعیف می‌کند» (روترفرد، ۱۹۹۰: ۲۱۰). زمانی فرهنگ‌ها می‌توانند بقای خود را تضمین کنند که به تأیید و پذیرش «دیگری» (و دیگریت) در بطن «خود» روی بیاورند. بنابراین، می‌توان گفت که تأیید، پذیرش و البته روا داشتن تفاوت‌ها زمینه ایجاد فضاهای لیمینال سوم در میان فرهنگ‌ها را فراهم می‌آورد که در آن فضاهای بیان،^{۳۳} تفاوت‌ها مذاکره

می‌شوند (نه اینکه حذف یا طرد شوند) و صدای اقلیت‌ها (به‌دور از روابط سلسله‌مراتبی) طنین‌انداز می‌شود.

ترجمه فرهنگی: به‌عنوان یک پارسی (اقلیتی پیوندخورده در هند) مهاجر،^{۳۴} بابا چندان با مفهوم «ترجمه فرهنگی» غریبه نیست. از نظر بابا، درک فرهنگ به‌نوعی مشابه ایده‌ی «پارالاکس»^{۳۵} است، یعنی «تغییر در موضع فردی که به یک شی می‌نگرد به‌نظر با تغییر در موضع آن شی همراه است. در اینجا منظور [از شیء] فرهنگ است» (هودارت، ۲۰۰۶: ۸۳). دیوید هودارت معتقدست که نگرش بابا به فرهنگ به‌منزله‌ی پدیده‌ای پیوندخورده (هیبرید) است، و این پیوندخوردگی بر ضرورت ترجمه فرهنگی تکیه می‌کند، و ترجمه فرهنگی نیز پویایی فرهنگ را (به‌مثابه نظام معنا ساز انتشارگر) نشان می‌دهد. بنابراین، منظور از ترجمه استعاره‌ای است برای بازنویسی یا بازآرایی معنا از نظرگاه‌های مختلف و تازه. (برای مثال، مهاجرت- «هنر زندگی در مرزها» - نوعی ترجمه فرهنگی است.)

به هر روی، «کنش مصالحه‌ناپذیر ترجمه فرهنگی» راه را برای ورود صورت‌های فرهنگی جدید هموار می‌سازد (بابا، ۲۰۰۴: ۱۰)، و شکاف‌های پنهان در درون گفتمان استعماری (یا هژمونیک) را هویدا می‌سازد. به‌قول دریدا، ترجمه «شورش علیه تعصب ملی» است، چراکه تفاوت را معرفی می‌کند، نه یک‌مایه‌انگاری را (کالرا و همکاران، ۲۰۰۵: ۷۶). در ضمن، موضع ترجمه موضع قدرت است؛ ترجمه «وساطت میان صورت‌های فرهنگی است، و این موضع توان‌مندی است» (همان). در اینجا دوباره به همان ایده بابا باز می‌گردیم: مذاکره فرهنگی.

در باب «تقلید»: مجاز حضور: به‌مانند پیوندخوردگی، تقلید^{۳۶} نیز اصطلاحی مهم در فرهنگ آرای هُمی باباست. همان‌گونه که عنوان فرعی مقاله او («در باب تقلید و انسان: دوسویگی‌های گفتمان استعمار») نشان می‌دهد، تقلید بیش از هر چیز با تناقض‌ها و شکاف‌های موجود در روابط میان استعمارگر و استعمارزده سروکار دارد: «گفتمان تقلید بر مبنای دوسویگی‌ها شکل گرفته است؛ برای این که اثرگذار باشد، تقلید باید پیوسته با تفاوت همراه باشد... تا نشانه‌ای از تعیین‌ناپذیری باشد» (بابا، ۲۰۰۴: ۱۲۲). این تعیین‌ناپذیری، تفاوت و ماهیت دوگانه تقلید سبب شده است که بابا آن را «مجاز حضور»^{۳۷} بنامد (همان، ۱۲۸).

تقلید در حقیقت راهبردی برای حفظ کنشگری در شرایط سرکوب و تعدی است (گرچه ممکن است این کنشگری گاهی به‌صورت غیرمستقیم جلوه کند، که نمونه معروف آن رمان مردان مقلد [۱۹۶۷] اثر وی.اس. نایپاول^{۳۸} و نیز رمان حافظ طبیعت [۱۹۷۴] به‌قلم نادین گردیمر^{۳۹} است). بدیهی است که سوژه‌ی استعمارزده خودش استعمارزدگی را انتخاب نکرده بلکه بر او تحمیل شده است. اما او می‌تواند به‌طور کلی تسلیم نشود؛ در واقع تقلید نوعی مقاومت زیرکانه و غیرمستقیم است، زیرا فرودست با تقلید کژ خویش از فرادست به‌سان آینه‌ای عمل می‌کند که تصویر فرادست را مخدوش نشان

می‌دهد، و این امر دروازه تشویش و بی‌یقینی را به روی قدرت استعماری می‌گشاید. بنابراین، به‌زعم بابا، تقلید صرفاً بازنمایی نیست، بلکه تکراری است همراه با تغییر؛ و تهدید تقلید در همین تغییر است، چراکه این تغییر به منزله پس‌زنی میل استعمارگر برای تأیید شدن و الگو قرار گرفتن تام و کامل است. از این روست که بابا می‌گوید این‌گونه تقلید «تقریباً مشابه اما نه کامل» است (همان). نمونه‌ی جالب این‌گفته بابا در نخستین جمله رمان بودای حومه‌نشین (۱۹۹۰) اثر حنیف قریشی دیده می‌شود که در آن راوی با لحنی خودآگاه و آبرونیک می‌گوید: «نام من کریم امیر است، و من یک انگلیسی تمام‌عیارم، تقریباً؛ همین واژه «تقریباً» کافی است تا پیوند خوردگی هویت را هویدا سازد. «تفاوت» سلطه‌ی اقتدارطلبانه‌ی «حضور» استعماری را دچار اختلال می‌کند. در واقع، در اینجا تقلید به‌مانند راهبرد استتار در جنگ است، اگرچه علنی نیست ولیکن توان تخریب دارد. به همین دلیل همی بابا معتقدست که «تقلید در آن واحد هم شباهت است و هم تهدید» (همان، ۱۲۳).

زبان: مهم‌ترین مشخصه نظریه همی بابا بُعد مداخله‌گر و مذاکره‌جوی آن است، و این مذاکره با کاربرد مناسب زبان ممکن می‌شود. اگر به زبان به‌مثابه یکی از عوامل قدرت (به‌معنای فوکویی) نگاه کنیم، آن‌گاه باید توان بالقوه آن را به‌عنوان ابزاری برای مقاومت (و بازنویسی حقوق و قواعد) نیز در نظر بگیریم. تردیدی نیست که می‌توان زبان را به شیوه‌های مختلف به‌کار گرفت. نویسندگانی مثل چینیوا آنچه^{۴۰} برای انتقال عقاید خویش در رمان‌هایش از زبان انگلیسی استفاده می‌کند، اما انگلیسی بومی‌شده؛ زبان بیگانه‌ای که با فرهنگ بومی نویسنده مطابقت یافته و اکنون ابزار انتقال همان فرهنگ بومی به مخاطبان جهانی شده است. اما نویسندگانی دیگر مثل نگوگی^{۴۱} و تیونگو^{۴۲} به‌هیچ‌وجه استفاده از زبان خارجی را نمی‌پذیرد و هرچه می‌نویسد به زبان کشور خویش و مردمان‌اش است. برای نگوگی، فرهنگ و زبان جدایی‌ناپذیرند: «زبان به‌منزله فرهنگ مخزن حافظهٔ جمعی تجربه بشر در طی تاریخ است» (نقل شده در چایلدز و ویلیامز، ۱۹۹۷: ۱۹۶). در عوض، آنچه به می‌گوید: «من احساس می‌کنم که زبان انگلیسی می‌تواند سنگینی تجربه افریقایی مرا به‌دوش بکشد، اما باید انگلیسی تازه‌ای باشد» (همان). آنچه بر انگلیسی تازه (بومی‌شده و، در یک کلام، پیوندخورده و هیبرید) تأکید می‌ورزد، و نکته مهم نیز همین است: اینکه بتوان از زبان استعمار به‌عنوان ابزاری علیه خودش استفاده کرد.

دلوز و گاتاری پرسش بسیار مهمی را پیش می‌نهند: «چه تعداد از ابناء بشر امروزه در/ با زبانی زندگی می‌کنند که [زبان] خودشان نیست؟... این نه‌فقط مسئله مهاجران یا اقلیت‌ها، که مسئله همه ما است» (نقل شده در بابا، ۱۹۹۷: ۴۴۰). آیا سوژه استعمارزده یا، به‌طور کلی، مهاجران و تبعیدی‌ها می‌توانند از زبان دیگری استفاده کنند اما در ایدئولوژی آن غرق نشوند؟ فرانتس فانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید^{۴۲} می‌نویسد: «سخن‌گفتن به یک زبان [دیگر] پذیرفتن و به‌دوش کشیدن فرهنگ و دنیای آن است» (فانون، ۱۹۸۶: ۳۸)، و چنین می‌افزاید: «سخن‌گفتن در واقع وجود داشتن

برای دیگری است» (همان، ۱۷). اما این به معنای سپرانداختن تام و تمام نیست، بلکه فضای کنشگری کماکان وجود دارد، زیرا (در حوزه‌ی مطالعات پسااستعماری) اهمیتِ زبان به منزله واسطه انتقالِ قدرت مطرح است: «مهارت‌یافتن در یک زبان به سوژه قدرت چشمگیری می‌بخشد» (همان، ۱۸)، چراکه می‌تواند از آن زبان در راه مقاومت استفاده کند، و این نکته یادآور پاسخ معروفِ کالیبان^{۴۳} (استعمارزده) به پراسپرو^{۴۴} (استعمارگر) در نمایش‌نامه‌ی توفانِ شکسپیر است: «تو به من زبان آموختی، و بهره من از آن این است که می‌دانم چگونه نفرینت کنم.»

ملت و مهاجرت: بخش دوم این پژوهش به بررسی مفاهیم ملت/ ملیت، مهاجرت، تبعید و دیاسپورا می‌پردازد. تمامی این‌ها البته موضوعاتی مرتبط و بهم‌وابسته‌اند که در مطالعات پسااستعماری توجه بسیاری به آن‌ها می‌شود.

چرا وجود ملت‌ها اهمیت دارد؟ آیا در زمانه ما مفهوم ملت کارکردش را از دست داده است؟ آیا امروزه ملت و ملی‌گرایی معادل بیگانه‌هراسی و جدایش‌خواهی به‌نظر می‌رسد؟ اگر چنین است، چرا به‌کلی آن را رها نکنیم، یا دست‌کم در موردش مصالحه نکنیم؟ این‌ها فقط برخی از پرسش‌های متداول بی‌شماری است که در خصوص مفاهیم ملت و ملی‌گرایی مطرح شده و می‌شوند. وقتی در مورد ملی‌گرایی صحبت می‌کنیم، ناگزیر ماهیتِ جدایش‌خواه آن نیز فرایاد می‌آید: جدایش‌گری میان «ما» (خودی‌ها) و «آن‌ها» (دیگری‌ها). گاهی این تعصب چنان از حد می‌گذرد که موجب کشتار دیگری‌ها و بیگانه‌ها می‌شود. نیازی نیست به دالان دراز و پرپیچ‌وخم تاریخ مراجعه کنیم تا مصداق بیابیم؛ اگر به گوشه و کنار دنیای خودمان در همین عصر حاضر (عصر پساخرید، پساوشنگری، پسا صنعتی، پسامدرن و پساخیلی چیزهای دیگر) نظری بیندازیم، مصداق دل‌خراش و روان‌گرای بسیاری را خواهیم دید. اما واقعاً در پسِ پشت این همه تعصب‌ها و علاقه‌ها چه نهفته است؟

ملت پدیداری زمان‌مند^{۴۵} است؛ با گذر زمان و در بستر تاریخ رشد کرده است. نیاکان ما بذر آن را کاشتند و در حافظه‌ی جمعی آبیاری کردند تا به بالندگی رسد. بُعد دیگر ملت مکان‌مندی^{۴۶} است؛ آتکا به زمین و قلمرو.

همان‌گونه که ارنست رنان^{۴۷} می‌گوید: «ملت‌ها ... پدیده‌هایی تقریباً جدید در تاریخ بشر به‌شمار می‌آیند. مردمان باستان با این مفهوم آشنا نبودند، یا دست‌کم نسبت به آن خودآگاه نبودند» (بابا، ۱۹۹۰: ۹). رنان در اعتقاد به «مدرنیت» ایده ملت و ملی‌گرایی تنها نیست؛ ارنست گلنر^{۴۸} و بندیکت اندرسن نیز به‌نوعی با او هم‌عقیده‌اند. از نظر اندرسن، «ملت‌بودگی، به‌لحاظ جهانی، مشروع‌ترین ارزش در زندگی سیاسی روزگار ما است» (اندرسن، ۱۹۹۱: ۳). به هر حال، به‌باور این اندیشمندان، در گذر زمان، نوعی توسعه (شاید غایت‌مدارانه) در رتوریکِ ملت‌بودگی به چشم می‌آید.

روایت ملیت: هویت ما تا حدودی متأثر از و مبتنی بر ملیت ما است، که از این منظر ممکن است تا اندازه‌ای ثابت و سفت‌وسخت و تغییرناپذیر به نظر رسند. اما این عقیده‌ای نیست که بابا تأییدش کند. پویایی و ضدیت با ذات‌محوری در نظریات او هر گونه هویت ملی همگون یا ثابت را رد می‌کند. در کتاب جوامع خیالی،^{۴۹} بندیکت آندرسن تعریف خود از ملت را چنین ارائه می‌دهد: «خیالی و پنداشتی، زیرا [ملت] مفهومی خیالی است، چراکه حتی در کوچک‌ترین ملت‌ها نیز هرگز همه مردم همدیگر را نمی‌شناسند و هیچ‌وقت نیز آنان را ملاقات نخواهند کرد؛ با این حال، تصویری از وابستگی و ارتباط میان آن‌ها در ذهن‌هایشان وجود دارد» (همان، ۶). بابا از این ایده بهره گرفته و می‌گوید: «ملت‌ها، همچون روایت‌ها، اصل و خاستگاه‌شان را در اسطوره‌های زمان از دست می‌دهند و افق‌هایشان فقط در خیال به تمامی تحقق می‌یابد» (بابا، ۱۹۹۰: ۱). پس ملت مفهومی واجد ذات و اصالتی ثابت نیست، بلکه یک «روایت» است در میان روایت‌های دیگر (نژاد، جنسیت، ...).

نکته‌ای که بابا سعی در بیان‌اش دارد «آستانه‌ای بودن» مفهوم ملت است، که همواره با دوسویگی همراه است. به باور بابا، فضای ملت نباید فضایی تقابلی و طردگر باشد، بلکه باید فضایی آستانه‌ای باشد که در آن «معناهای اقتدار سیاسی و فرهنگی به مذاکره گذاشته شوند» (همان، ۴). فقط در این صورت است که «مردمان در حاشیه‌مانده می‌توانند به جایگاه‌شان بازگردند و تاریخ را بازنویسی کنند» (همان، ۶).

در مقاله تأثیرگذار «انتشار: زمان، روایت و حاشیه‌های ملت مدرن» بابا، ضمن تأکید بر تجربه‌ی مهاجرت و رابطه آن با مسائل مربوط به ملت‌بودگی، به انتقاد از «قطعیت تاریخی و ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده» ملی‌گرایی می‌پردازد و بار دیگر اهمیت مفاهیم زمان‌مندی، پیوندخوردگی و تفاوت فرهنگی را یادآور می‌شود (بابا، ۲۰۰۴: ۲۰۰). در حقیقت، وی زمان‌مندی^{۵۰} را جایگزین تاریخ‌مندی^{۵۱} می‌کند، و اعتبار گفتمان ملی‌گرایی در فرآیند شکل‌گیری هویت را به چالش می‌کشد.

تأخیر زمانی: «پادفرهنگ مدرنیت»: بابا به‌مدد انگاره‌ی «تأخیر زمانی»^{۵۲} می‌کوشد تصوّر غربی از زمان و زمان‌مندی را تغییر دهد. مفهوم زمان و زمان‌مندی در غرب، بیش از هر چیز، با نام هگل گره خورده است. از منظر هگل، تاریخ روایتی خطی و غایت‌مدارانه از «پیشرفت از تاریکی طبیعت» (دنیای شرق) به سمت نور مدرنیت (دنیای غرب) است. در سراسر این حرکت روبه‌جلو، خرد بشر نیز توسعه یافته است (گاندی، ۱۹۹۸: ۱۰۵). از آنجایی که «فلسفه‌ی تاریخ هگل به‌وضوح درصدد انتقال این مفهوم است که تمدن (و مدرنیت) به‌سمت غرب سفر کرده است»، در نتیجه هر آنچه غیر غربی است در تاریکی بدویت باقی خواهد ماند (همان، ۱۰۸). از این رو، فاصله‌ای زمانی («تأخیر زمانی») میان غرب و غیر غرب به‌وجود می‌آید و شرق‌شناسی^{۵۳} یکی از چندین محصول این نوع تفکر و ایدئولوژی است.

مدرنیت از این «تأخیر زمانی» سوءاستفاده‌ای مزورانه کرد و از آن به منزله‌ی راهبردی تبعیض‌آمیز برای ایجاد تقابل‌های ریشه‌دار بهره‌جست: تقابل ما/آن‌ها، خودی/دیگری، غرب/شرق، توسعه/عقب‌افتادگی، خرد/احساس، دانش/خرافات، و جز آن‌ها. بابا انگاره‌ی تأخیر زمانی را برای ایجاد اختلال در زمان‌مندی مدرنیت (غربی) پیش نهاد و کوشید به کمک آن هرچیز و هرکسی که بیرون از دایره‌ی تاریخ غربی مانده بود را دوباره به درون آن هدایت کند. همان‌گونه که آنجلا مکرابی^{۵۴} می‌گوید، «مفهوم بابایی "تأخیر زمانی" نظم رژه زمان را از بین می‌برد و، در عوض، نگرشی متفاوت و گسترده‌تر از زمان، فضا و تجربه را ارائه می‌دهد» (مکرابی، ۲۰۰۵: ۱۰۴). مکرابی این فرآیند را تداعی‌کننده آنچه پل گیلروی^{۵۵} «پادفرهنگ مدرنیت» خوانده بود می‌داند (همان، ۱۰۳).

«تأخیر زمانی - شکاف زمانی در بازنمایی - راه را برای فرآیند کنشگری (توان روایت‌گری در گفتمان تاریخ) هموار می‌سازد ... و این امر موقعیتی فراهم می‌آورد برای بازاندیشی و بازسنجی» (بابا، ۲۰۰۴: ۲۷۵). اینور برن به درستی هُمی بابا را «خوانشگر آرشیوها» می‌نامد، اندیشمندی که با مداخله در آرشیوهای دانش به بازنگری در (کلان) روایت‌های غرب می‌پردازد (برن، ۲۰۰۹: ۵۴).

در باب مهاجرت: مردمان «ثبت‌نشده» (ترومای دیاسپورا و تبعید): تا بدینجا کوشیدیم چارچوبی کلی از نظریه‌ی هُمی بابا به دست دهیم؛ در این بخش آخر می‌خواهم به‌طور مختصر به آرای وی در باب مهاجرت بپردازم. این مسئله اهمیت خاصی دارد، زیرا خود وی مهاجرت را تجربه کرده است: «من زندگی در روزگار پراکندن اقوام را درک کرده‌ام ... تجمع تبعیدی‌ها، مهاجرها و پناه‌جوها، در حاشیه‌های فرهنگ‌های بیگانه، در مرزها، در گتوها، در نیمه‌زندگی زبان‌های بیگانه گرد هم می‌آمدند...» (بابا، ۲۰۰۴: ۱۹۹-۲۰۰). این حس بی‌خانمانی یا «نیمه‌زندگی» را بابا معلق‌بودن در خلاء آستانه‌ای تأیید و انکار می‌داند، و به‌همین دلیل آن را «حضور ناتمام»^{۵۶} می‌نامد. در حقیقت، موقعیت مهاجر موقعیت حضور ناتمام و ترومایی است.

در باب دیاسپورا و تبعید نیز بحث‌های فراوانی در حوزه مطالعات پسااستعماری مطرح شده است که بررسی مفصل آنها در چارچوب این پژوهش نمی‌گنجد. فقط می‌خواهم در اینجا به دو مورد به‌اختصار اشاره کنم. رابین کوهن پنج گونه جماعت دیاسپوریک را برمی‌شمارد: ۱. قربانی، ۲. کارگری، ۳. تجاری، ۴. امپریالیستی، و ۵. فرهنگی. استیون ورتووک اما طبقه‌بندی دیگری دارد: ۱. دیاسپورا به‌منزله فرمی اجتماعی، ۲. دیاسپورا به‌منزله نوعی خودآگاهی، و ۳. دیاسپورا به‌منزله سبکی از تولید فرهنگی (کالرا و همکاران، ۲۰۰۵: ۱۲-۱۳). به هر حال، هر چه هست، باید به خاطر بسپاریم که به این موضوع چونان فرآیندی یک‌سویه نگاه نکنیم. مهاجرت و دیاسپورا هم متأثر از فرهنگ‌اند و هم بر آن تأثیر می‌گذارند. از این روست که بابا می‌گوید «ماندگارترین درس‌های زندگی و اندیشه را از کسانی می‌آموزیم که رنج تاریخ برده‌اند: [رنج] دیاسپورا، تبعید، سلطه، سرکوب، ...» (بابا، ۲۰۰۴: ۲۴۶). دوباره تأکید بر

رنج‌دیده‌ها و در-حاشیه-مانده‌هاست، چرا که تکیه بر این موقعیت‌ها در واقع «مداخله در توجیه‌آوری‌های مدرنیت (از جمله: پیشرفت، ملی‌گرایی، ...) است، که می‌کوشد تمایلات سلطه‌طلبانه را تحت عنوان نفع ملی موجه جلوه دهد» (بابا، ۱۹۹۱: ۴).

همی بابا به ستایش ساده‌اندیشانه و نابخردانه از تبعید یا مهاجرت نمی‌پردازد و فی‌نفسه آن‌ها را «امتیاز» نمی‌داند، اما آن‌ها را موقعیتی اجباری برای فراتر رفتن از تقابل‌های جزئی تعلق/عدم تعلق و، در نتیجه، پاسخ‌گویی به قدرت می‌داند. در نهایت، باید هشیار باشیم که در اندیشه‌ی پسااستعماری، این حاشیه‌های دولت-ملت‌ها هستند که آستانه‌های معنا و فضاها را پیوندخورده-ی بیان اندیشه، کنشگری و ابراز تفاوت فرهنگی‌اند.

سخن پایانی

صحبت از اندیشه و آرای همی بابا به‌طور شایسته و مفصل در یک مقاله با محدودیت‌های خاص آن نمی‌گنجد، با این همه، سعی شده است تصویر نسبتاً فراگیر و درستی از افکار این اندیشمند معاصر، که برخی او را «متفکر هزاره‌ی سوم» نیز نامیده‌اند، ارائه شود. در نگارش این مقاله سعی شده است فقط به کتاب اصلی همی بابا تکیه نشود، بلکه اکثر مقاله‌ها و نوشتارهای او مورد نقد و بررسی قرار گیرند. مفاهیم پیوندخوردگی، تقلید، فضای سوم، ملت و مهاجرت به بحث‌وبررسی گذاشته شد، و سرانجام راهبرد «مذاکره» میان فرهنگ‌های مختلف، که همی بابا آن را راه‌حل می‌داند، تشریح شد. از نگاه بابا، جایگاه فرهنگ جایگاهی «در-میان» و آستانه‌ای است و، به تبع آن، هویت‌های فرهنگی نیز هویت‌های در-میان و پیوندخورده‌اند. پس می‌توان گفت که هویت و، در افقی گسترده‌تر، صورت‌های فرهنگی بستاری ندارند، بلکه فرآیندی با پایان باز و همواره در حال بازتعریف و «شدن»‌اند. همچنین، باید بگوییم که مفهوم ملت را نیز باید به‌مثابه روایتی در میان دیگر روایت‌ها به حساب آورد، و نباید اجازه داد تقابل‌های جزئی و ذات‌باوری چهره‌ی این روایت را مخدوش کنند. در نهایت، به مسئله‌ی مهاجرت پرداختیم که روزبه‌روز فراگیرتر می‌شود. از نظر بابا، مهاجرت نوعی «ترجمهٔ فرهنگی» است؛ مهاجر فرهنگ‌ها را ترجمه می‌کند و از مرزبندی‌ها فراتر می‌رود. نتیجه‌ی این نوع نگرش چیزی نیست جز پیوندخوردگی هویتی و فرهنگی.

¹ Homi K. Bhabha

² Nation and Narration

³ The Location of Culture

⁴ Hybridity: پیوندخوردگی

بعضاً دیده‌ام از واژه «دو-رگه‌گی» به‌عنوان معادل برای هیبریدیتی استفاده می‌شود که به‌نظر من چندان مناسب نیست. همی بابا در طرح این مفهوم تاحدودی وام‌دار باختین است و استفاده از این واژه را به پالیزکاری یا horticulture مرتبط می‌داند که در آن حوزه نیز واژه «پیوندخوردگی» برابر نهاد مناسب‌تری است. در ضمن، پیوندخوردگی در مقایسه با دو-رگه‌گی معانی ضمنی منفی ندارد. ایراد دیگری که به دو-رگه‌گی وارد می‌شود این است که ایده‌ی بابا را به‌خوبی نمی‌رساند، زیرا منظور بابا از هیبریدیتی، به‌هیچ‌وجه تلاقی یا سنتز دیالکتیکی دو فرهنگ یا دو صورت از هویت نیست. اساساً تفکر پساساختارباور همی بابا از نگرش دیالکتیکی فراتر می‌رود.

⁵ In-between-ness

⁶ Stuart Hall

⁷ Imagined Identities

⁸ Judith Butler

⁹ Self-identical

¹⁰ Contingencies

¹¹ Disseminatory

¹² Inter-subjective

¹³ Intra-subjective

¹⁴ Michael Sandel

¹⁵ generalization

¹⁶ homogenization

¹⁷ negotiation

¹⁸ Fetish

¹⁹ phobia

²⁰ Frantz Fanon

²¹ Edward Wadie Said

²² Homogenizing: گفت‌مان استعمار یک‌ما به‌انگار است زیرا سعی می‌کند تفاوت‌های فرهنگی میان ملت‌های مختلف استعمار شده را

از میان بردارد و فقط به آن‌ها به چشم سوزده‌های استعماری نگاه کند.

²³ Fixation

²⁴ A Non-Dialectical Middle

²⁵ Metaphor of Staircase

²⁶ Eleanor Byrne

²⁷ Ikas and Wagner

²⁸ Being in the Beyond

²⁹ Différance

³⁰ Ontological

³¹ Jonathan Rutherford

³² Interpellation

³³ Spaces of Enunciation

³⁴ پارسی‌ها اقوام زرتشتی بودند که در قرن دهم میلادی از ایران به هند مهاجرت کردند

³⁵ Parallax (اختلاف منظر)

³⁶ Mimicry

³⁷ metonymy of presence

³⁸ V.S. Naipaul

³⁹ Nadine Gordimer

⁴⁰ Chinua Achebe

⁴¹ Ngugi Wa Thiong'o

⁴² *Black Skin, White Masks*

⁴³ Caliban

⁴⁴ Prospero

- ⁴⁵ temporal phenomenon
⁴⁶ Spatiality
⁴⁷ Ernest Renan
⁴⁸ Ernst Gellner
⁴⁹ *Imagined Communities*
⁵⁰ temporality
⁵¹ historicity
⁵² Time-lag
⁵³ Orientalism
⁵⁴ Angela McRobbie
⁵⁵ Paul Gilroy
⁵⁴ partial presence
⁵⁵ In-between

کتاب‌نامه:

۱. شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹). نقد و نظریه پسااستعماری. تهران: نشر علم.
۲. شیرزادی، رضا (۱۳۸۸). «مطالعات پسااستعماری؛ نقد و ارزیابی دیدگاه‌های فرانتس فانون، ادوارد سعید و هومی بابا»، فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۵، صفحات ۱۴۹-۱۷۴.
۳. قره‌باغی، علی اصغر (۱۳۸۱). اندیشه پسااستعمارگری (پست‌کلونیالیسم)، مجله گلستانه، شماره ۴۶، صص. ۳۸-۴۳.
۴. گاندی، لیلیا (۱۳۸۸). پسااستعمارگرایی. ترجمه مریم عالم‌زاده و همایون کاکاسلطان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵. گرین، کیت و جیل لبیهان (۱۳۸۳). درسنامه نظریه و نقد ادبی. ویراسته دکتر حسین پاینده. تهران: نشر روزنگار.
۶. مور گیلبرت، بار (۱۳۸۸). «نظریه عجیب آقای روشنفکر: تأملی بر نقد پسااستعماری»، روزنامه ایران. شماره ۴۲۴۳، صفحه ۱۰.
7. Achebe, Chinua (2000). *Home and Exile*. New York: Anchor Books.
8. Ahmad, Aijaz (1999). "The Politics of Culture," *Social Scientist* 27, 9/10, 65-69.
9. Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
10. Ashcroft, Bill (2001). *Post-Colonial Transformation*. London and New York: Routledge.
11. Ashcroft, Bill and Pal Ahluwalia (2001). *Edward Said*. New York: Routledge.
12. Ashcroft, Bill et al. (2002). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2nded. London and New York: Routledge.
13. Ashcroft, Bill et al. (2007). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. New York: Routledge.
14. Benjamin, Walter (1999). *Illuminations*. Trans. Harry Zorn. London: Pimlico.
15. Bhabha, Homi K. (1987). "Review: Opening the Floodgates," *Poetics Today* 8, 1, 181-187.

16. Bhabha, Homi K. (1990). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.
17. Bhabha, Homi K. Interview. (1990). "Third Space," In Jonathan Rutherford (ed), *Identity: Community, Culture, Difference*, pp. 207-221. London: Lawrence and Wishart.
18. Bhabha, Homi K. (1992). "Freedom's Basis in the Indeterminate," *October* 61, 46-57.
19. Bhabha, Homi K. (1992). "The World and the Home," *Social Text* 10, 31-2, 141-53.
20. Bhabha, Homi K. (1993). Interview. With David Attwell. *Current Writing* 5, 2, 100-113.
21. Bhabha, Homi K. (1995). Interview. "Translator Translated," With W.J.T. Mitchell. *Artforum* 33, 7, 80-84.
22. Bhabha, Homi K. (1995). "Unpacking my Library Again," *The Journal of the Midwest Modern Language Association* 28, 1, 5-18.
23. Bhabha, Homi K. (1996). "Culture's In-Between," *Questions of Cultural Identity*. Eds. Stuart Hall and Paul du Gay. London: SAGE, 53-60.
24. Bhabha, Homi K. (1997). "Editor's Introduction: Minority Maneuvers and Unsettled Negotiations," *Critical Inquiry*, 23, 3, 431-459.
25. Bhabha, Homi K. (2000). "On Minorities: Cultural Rights," *Radical Philosophy* 100, 3-6.
26. Bhabha, Homi K. (2004). "Statement for the Critical Inquiry Symposium," *Critical Inquiry* 30, 2, 342-349.
27. Bhabha, Homi K. (2004). *The Location of Culture*. London: Routledge Classics.
28. Bhabha, Homi K. (2005). "Adagio," *Critical Inquiry* 31, 2, 371-80.
29. Brah, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge.
30. Byrne, Eleanor (2009). *Homi K. Bhabha*. Hampshire and New York: Palgrave.
31. Chambers, Iain (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
32. Easthope, Antony (2002). *Privileging Difference*. Hampshire and New York: Palgrave.
33. -Evans Braziel, Jana and Anita Mannur (2003). *Theorizing Diaspora: A Reader*. Oxford: Blackwell.
34. Fanon, Frantz (1986). *Black Skin, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. London: Pluto Press.
35. Gandhi, Leela (1998). *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
36. Gellner, Ernest (2006). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
37. Ginsburg, Shai (2010). "Signs and Wonders: Fetishism and Hybridity in Homi Bhabha's *The Location of Culture*," *The New Centennial Review* 9, 3, 229-250.

38. Grosby, Steven (2005). *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press.
39. Hall, Donald E. (2004). *Subjectivity*. London and New York: Routledge.
40. Hall, Stuart (1990). "Cultural Identity and Diaspora," in Jonathan Rutherford (ed), *Identity: Community, Culture, Difference*, pp. 207-221. London: Lawrence and Wishart.
41. Hall, Stuart and Paul du Gay (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE.
42. Harrison, Nicholas (2003). *Postcolonial Criticism: History, Theory, and the Work of Fiction*. Cambridge: Polity Press.
43. Huddart, David (2006). *Homi K. Bhabha*. London and New York: Routledge.
44. Hutcheon, Linda et al. (1998). "Four Views on Ethnicity," *PMLA* 113, 1, 28-51.
45. Huyssen, Andreas et al. (1992). "Discussion," *October* 61, 78-82.
46. Ika, Karin and Gerhard Wagner (2009). *Communicating in the Third Space*. London and New York: Routledge.
47. Kalra, Virinder S. et al. (2005). *Diaspora & Hybridity*. London: SAGE.
48. Lee, Emily S. (2008). "A Phenomenology for Homi Bhabha's Postcolonial Metropolitan Subject," *The Southern Journal of Philosophy* 46, 4, 537-557.
49. Loomba, Ania (2001). *Colonialism / Postcolonialism*. London and New York: Routledge.
50. McLeod, John (2000). *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
51. McLeod, John (2007). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. London and New York: Routledge.
52. McRobbie, Angela (2005). *The Uses of Cultural Studies: A Textbook*. London: SAGE.
53. Parry, Benita (2004). *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London and New York: Routledge.
54. Pickering, Michael (2001). *Stereotyping: The Politics of Representation*. Hampshire and New York: Palgrave.
55. Rutherford, Jonathan (1990). *Identity: Community, Culture, Identity*. London: Lawrence and Wishart.
56. Said, Edward W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.
57. Said, Edward W. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
58. Said, Edward W. (1994). *Representations of the Intellectual*. New York: Pantheon.
59. Said, Edward W. (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

-
60. Talib, Ismail S. (2002). *The Language of Postcolonial Literatures: An Introduction*. London: Routledge.
 61. Young, Robert J.C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London and New York: Routledge.
 62. Young, Robert J.C. (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
 63. Young, Robert J.C. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
 64. Young, Robert J.C. (2004). *White Mythologies: Writing History and the West*. 2nd ed. London and New York: Routledge.
 65. Werbner, Pnina and Tariq Modood (1997). *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London and New York: Zed Books.
 66. Werbner, Pnina (2001). "The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic License and Contested Postcolonial Purifications," *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 1, 133-152.
 67. Wisker, Gina (2007). *Key Concepts in Postcolonial Literature*. Hampshire and New York: Palgrave.
 68. Wolfreys, Julian et al. (2006). *Key Concepts in Literary Theory*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 69. Wolfreys, Julian (2007). *Derrida: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
 70. Woodward, Kath (2000). *Questioning Identity: Gender, Class, Nation*. London and New York: Routledge.
 71. Wurgafft, Lewis D. (1995). "Identity in World History: A Postmodern Perspective," *History and Theory* 34, 2, 67-85.
-