

تحلیلی بر «فلسفه امروزیین علوم اجتماعی»

مرتضی بحرانی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

کتاب فلسفه امروزیین علوم اجتماعی تالیف برایان فی، مدعی نگاهی تازه به این بخش از دانش بشری است. مطالب کتاب، عالمانه و حاصل مطالعه‌ای درازمدت و در نتیجه مصون از نقد لحظه‌ای. با این حال نکات زیر حاصل نگاه تاملی و انتقادی به دعوی محوری آن کتاب است. بدین معنا که فی با تاکید فراوان و مداوم بر ضرورت رفع تمایزات و دوگانه‌اندیشی‌ها، در واقع آن را به بهترین نحو بازتولید می‌کند و با تبیین مطلوبیت آموزه چندفرهنگی، مفروضات نهفته آن را - که بیش از دو دهه مورد نقد و چالش بوده - آشکار می‌کند. این نوشته نقادی بر پیامدها و استلزامات سیاسی و اجتماعی دعوی فی در عصر جدید - و به ویژه در بعد بین‌المللی آن - است. دعوی تعاملی فی در علوم اجتماعی، با استمرار ثنویت خود و دیگری، اولی را سوژه و دومی را ابژه معرفی می‌کند. بنابراین شناخت تعاملی دیگری بیش از هر چیز و نهایتاً برای سلطه بر وی است.

کلیدواژگان: علوم اجتماعی، فلسفه، چندفرهنگی، سوژه، ابژه، برایان فی

پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اول. معرفی

فلسفه امروزی علوم اجتماعی تالیف سال ۱۹۹۶ برآیند فی است. دو ترجمه به زبان فارسی از آن انجام شده است؛ یکی ترجمه خشایار دیهیمی با عنوان *فلسفه امروزی علوم اجتماعی* و دیگری ترجمه مرتضی مردیها با عنوان *پارادایم‌شناسی در علوم انسانی*.

کتاب در یک مقدمه و ده فصل تنظیم شده است که در هر فصل روایت‌های کلان هر مکتب معرفت‌شناسی در علوم اجتماعی را تبیین و نقد می‌کند. در جمع‌بندی نیز کتاب خواننده را به گذر از دوگانه‌انگاری‌های موجود سوق می‌دهد.

کتاب خواهان رویکردی تازه به فلسفه علوم اجتماعی است که تحت عنوان چندفرهنگ‌گرایی مطرح است. رسیدن به این رویکرد جدید طی روندی صورت گرفته است که در بستر آن پس از مرگ پوزیتیویسم (به این معنا که علم تنها روش مشاهده مستقیم واقعیت است) به دیدگاه‌گرایی یا پرسپکتیویسم توجه شده و علم را در حد یک پارادایم تقلیل داده و به جای مشاهده مستقیم بر مشاهده از منظر خاص تأکید می‌شود. وجه افراطی این رویکرد، نسبی‌گرایی است که بر اساس آن هیچ بنیان عقلی برای داوری و رجحان یک منظر بر دیگری وجود ندارد.

فی در مقدمه کتاب با طرح صورت‌مسئله علوم اجتماعی به نحوی که از دوگانه‌انگاری علمی بودن یا علمی نبودن خلاصی یابد، فلسفه امروزی را برای علوم اجتماعی طرح می‌کند. از نظر فی راهکار و رویکرد جایگزین، «همکنش‌گرایی» می‌باشد که خود حاصل نگرش فرایندی (فعلی) به جای نگرش ذات‌گرایانه (اسمی) است. در اینجا فرض بر این است که هرگونه فهم و شناختی، قیاسی و حاصل تطبیق است: اگر فهمی از دیگری نباشد فهمی از خود هم در کار نیست.

فصل اول امکان شناخت دیگران را با چهار مبحث پی می‌گیرد. **فصل دوم** به شناخت خود و رابطه آن با دیگران می‌پردازد. **فصل سوم** آموزه مقابل اتمیسم یعنی هولیسم (کل‌گرایی) را به بحث می‌گذارد و در ضمن آن ماهیت فرهنگ و جامعه انسانی و نقش آن در نحوه بودن و شناخت را توضیح می‌دهد. **فصل چهارم** - با نظر داشت به اولویت ضمنی کل‌گرایی بر اتمیسم - فرهنگ‌های مختلف در جهان واحد (نه جهان‌های مختلف) را به بحث می‌گذارد و حرکت از پوزیتیویسم به پرسپکتیویسم و نهایتاً نسبی‌گرایی را ترسیم می‌کند. **فصل پنجم** عقلانی بودن دیگران را به چالش می‌کشد. به گفته فی اعتقاد به تفاوت، تحذیر از داوری اخلاقی را پیش می‌کشد که بر اساس آن، ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که افراد متفاوت از ما، از نظر

اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیرعقلانی و غیرمنطقی هستند. زیرا پذیرش این ادعای تنگ نظرانه پاترنالیسم، سلطه و استعمار را توجیه می‌کند. **فصل ششم** با قصه کاپیتان کوک و لونو پنداشته شدن او توسط هاوایی‌ها شروع می‌شود اینکه آنها و بعد از اینکه متوجه این اشتباه خود می‌شوند او را می‌کشند. پرسش این است که آیا فهم ما از دیگران باید طبق معیارهای خود آنها باشد؟ تأویل‌گرایی قایل به آن است که پرده برداشتن از معنا از طریق بازسازی درک دیگران از رفتارشان بر اساس ملاک‌های خودشان صورت می‌گیرد. **فصل هفتم** معنای رفتار دیگران را مورد بحث قرار می‌دهد. قصدگرایی (دریافتن معنای معنا) معنای یک عمل متن و رابطه را همان چیزی می‌داند که عامل یا مؤلف در ذهن دارد. در اینجا نیز میان عمل و حرکت تمایز وجود دارد. **فصل هشتم** ماهیت قانونمند یا تاریخی فهم ما از دیگران را مورد بحث قرار می‌دهد. قانونیت‌باوری^۱ - ملهم از نیوتن - الگویی از توزیع پدیده‌ها را ارائه می‌دهد که در آن، نقش محوری از آن قوانین عام علمی است. این آموزه در مقابل تاریخیت‌باوری^۲ قرار دارد که بر اساس آن، ماهیت اعمال و چیزها در تکوین تاریخی خاص آنها نهفته است. **فصل نهم** نسبت عاملیت و فرهنگ در روایتها و داستانهای انسانی را به بحث می‌کشد. بر اساس رئالیسم روایتی یا تاریخی، ساختارهای روایتی درون خود جهان انسانی موجودند: همه ما بازیگریم و داستانهای واقعی «یافته» می‌شوند نه «ساخته». این روایتها پیشاپیش موجودند و تنها کشف می‌شوند. فی با این انتقاد که رئالیسم روایتی نقش نتایج علی در داستان نادیده می‌گیرد و به اهمیت معنا واقعی نمی‌نهد، آموزه برساختگرایی روایتی^۳ را پیش می‌کشد که بر اساس آن مورخان، ساختارهای روایتی را بر جریان بی‌شکل وقایع بار می‌کنند. فی در **فصل دهم** در مبحث عینیت‌باوری با بیان این مقدمه که در طول تاریخ، میان علم (حقیقت) و ایدئولوژی (مصلحت سیاسی، تبلیغات، قدرت، ارزش) خلط شده و عده‌ای عدم تمایز میان آنها را مطرح می‌کنند تا علوم اجتماعی را به انحطاط کشانده و وجه تبلیغاتی به آن دهند، عینیت را خاکریز دفاعی علوم اجتماعی در مقابل آن گرایش می‌داند. عینیت‌باوری بر آن است که واقعیت مستقل از ذهن ما در خود وجود دارد و در عین حال قابل شناختن است. اما این ایراد به عینیت‌باوری وارد است که واقعیات به خودی خود گویا نیستند و عیان نمی‌شوند؛ ضمن اینکه مواجهه با واقعیات به همراه منابع مفهومی پیشین ما و نیز احساسات و تجربه قبل است و زبان که وسیله اندیشه و بیان اندیشه‌های ماست، ذاتاً آلوده و آمیخته به اعتقادات مفهومی ماست.

^۱. nomologicalism

^۲. hitoricism

^۳. narrative constructivism

فی در نتیجه‌گیری دوازده توصیه روشی را در قالب «تزهای فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی» بیان می‌کند. این توصیه‌ها محقق را به فراتر رفتن از دوگانه‌انگاری‌های زیانبار، التزام به تعامل‌گرایی و جلب توجه و درگیر شدن با دیگران فرا می‌خواند. از نظر وی، در دانش‌پژوهی «تقدیر، تحسین، موافقت و اجماع هیچ یک هدف نیستند؛ اهداف علوم اجتماعی از منظر چندفرهنگی، تعامل و رشد هستند» (ص ۴۲۲).

دوم. بررسی و نقد

الف. محتوایی

۱. باز گذاشتن پرسش‌ها

از ویژگی‌های کتاب - در کنار انسجام محتوایی و معرفی کتابهای مفید و متناسب در آخر هر فصل - آن است که همه پاسخ‌ها را نمی‌دهد (هر چند با ارائه پاسخهای بسته و پرسشهای ارائه شده در واقع پرسشها را عقیم می‌گذارد) و برای هر پرسشی، پرسشهایی طرح می‌کند و مخاطب و خواننده را به چالش و اندیشه می‌کشانند و تلقین می‌کند که برای موقعیت‌های متفاوت روش‌های متفاوت باید به کار بسته شود. کتاب حاوی ارایه فهمی برای مسالمت‌آمیز بودن رقابت ارزش‌ها است، نه طرد و نه جذب، نه بالکانیزاسیون و نه کالیفرنیزاسیون: تحمل و تساهل و فهم به جای ارزشگذاری. استفاده از آخرین تاملات فکری و در نظرداشتن سیر اندیشه در قرن گذشته و بحث از مهمترین چرخشهای ادراکی و زبانی از دیگر وجوه برجسته کتاب است. کتاب تجربه تاریخ فکری اروپا را برای ما بازگو می‌کند که خسته از جدالهای فکری است:

... دوران ما دوران شک‌گرایی در باب حقیقت و شناخت است. این نوع شک‌گرایی سلامت‌بخش است،

البته اگر به راه افراط کشیده نشود (ص ۱۹).
پژوهشگاه ملی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲. تقلیل‌گرایی

به جز مقدمه و نتیجه‌گیری، کتاب دارای ده فصل است. هر فصل از چهار - یا بعضاً پنج مبحث - تشکیل شده که قرائت فی از دوسویه‌های مختلف نگرش به یک آموزه را منعکس می‌کند. تنها در مبحث آخر است که فی آرای خود را آشکار می‌کند. بنابراین، مباحث نخستین هر فصل خارج از حوزه نقد و بررسی کنونی است، جز اینکه به قرائت فی از آن مکاتب توجه شود که فی‌المثل - و به نحو آشکار و بسیار بااهمیت - روایت‌های وی از مکاتب رقیب، تقلیل‌گرایانه است. فی از وجوه مختلف اتمیسم، خود-محوری^۴، تاویل‌گرایی، هرمنوتیک و... تنها وجهی را به رای گذاشته و برجسته کرده است که با پیش‌فرض اساسی وی،

^۴. solipsism

مبتنی بر آناگونیستیکی بودن نگرش‌های غیردیالکتیکی و قرائت‌گرایانه، همخوانی داشته باشد. مباحث فی درباره آموزه‌های رقیب در قالب صورتهای نوعی ارائه شده است. او مدعای رقبا را آورده اما استدلال‌های آنها را فروگذار کرده است. از این منظر، فی کار چندان شاقی نکرده است. او به جای اینکه روایت‌های حاد و - به ظاهر - متضاد و متقابل از هر مکتب را ذکر کند و سپس در مبحثی جداگانه به آشتی آنها بپردازد، می‌توانست روایت‌های موسع و چندگانه آنها را برگزیند و از ابتدا آنها را در حلقه تزییق نیندازد تا سپس با قیچی تعامل‌گرایی تنگناهای آنها را بگسلد. به دیگر سخن، روایت‌های کلان مکاتب به ظاهر رقیب، آن قدر تداخل‌ها و سیالیت مرزها دارند که نیاز به مرزبندی سخت و سپس مرزگشایی آنها نباشد. با این حال در مقام تبیین و به مثابه اثری آکادمیک، کتاب فی نیازمند چنین رویکردی بود.

۳. عدم توجه به مساله اصالت

تلاشهای فی برای توجه به ابعاد مثبت هر دو آموزه رقیب و جمع محصول نهایی آن آموزه‌ها و پاسخهایش به پرسشهای آغازین هر فصل (مثلاً پاسخ به این سؤال که آیا فرهنگ و جامعه ما را می‌سازد یا ما آنها را می‌سازیم با این عبارات که هر دو یعنی ما فرهنگ و جامعه را می‌سازیم و فرهنگ و جامعه هم متقابلاً ما را می‌سازد/ص ۱۲۹) همانند احاله پرسش پیدایش مرغ و تخم‌مرغ به این است که مرغ، تخم‌مرغ می‌سازد و تخم‌مرغ، مرغ را. ممکن است فی در ادامه مباحث خود ثنویت میان اصالت و فرعیت را نپذیرد، اما نمی‌تواند مسئله اولویت و تقدم را به هیچ بگیرد. مسئله‌ای که فی در تمامی فصول به زیرکی از کنار آن گذشته است. گویی ظهور و قوت مکاتب و آموزه‌های فکری و علمی اساساً هیچ انگیزه و منشایی نداشته است.

۴. عدم پایبندی به پیامدهای تحلیل

فی در مواردی که به حکمی قطعی رسیده، خود نیز نتوانسته به استلزامات آن پایبند باشد. به عنوان مثال در حالی که بحث فی فراتر رفتن از اندیشه دوگانه‌انگاری می‌باشد، در پاره‌ای از موارد، به نحو ثنویت‌گرا فکر می‌کند؛ چنانکه در مقدمه، پیامد شک‌گرایی را «یا خاموشی‌گزینی اجتماعی و سیاسی... یا پافشاری لجوجانه در ارزش دیدگاه‌ها و فرهنگ خود شخص» می‌داند (ص ۱۹) و شق سومی را متصور نمی‌بیند. همچنین در فصل اول می‌گوید این کتاب وقف روشن کردن شناخت علوم اجتماعی است و آنچه در کانون قرار خواهد گرفت «اشکال‌گفتمانی تفسیر» است (ص ۵۰)، اما او در مواردی اشکال غیرگفتمانی را نیز وارد بحث می‌کند. برای مثال تأکید فی بر «توانایی رمزگشایی از معنای تجارب دیگران» برای شناخت دیگران از این دست می‌باشد. یا استناد فی به مثالی که از کتاب تامس نیگل در مورد تحریک جنسی ذکر می‌کند نیز از این گونه

است (ص ۸۳). در فصل چهارم نیز پس از بیان اینکه پرسپکتیویسم به نسبی‌گرایی می‌انجامد، نسبی‌گرایی را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را روشی مناسب برای پژوهش نمی‌داند. اما به نظر می‌رسد او با تقسیم نسبی‌گرایی به دو قسم شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، قول نسبی‌گرایی مبنی بر تمایز میان واقعیت و شناخت واقعیت را پذیرفته است.

۵. تقلیل عقل به منطقی

به گفته فی در باور عقلانیت‌باوران، ما نباید افراد دارای فرهنگهای متفاوت را به دلیل اینکه مثل ما رفتار نمی‌کنند، آدمهای بد یا ضعیف به حساب آوریم. (ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که آنهایی که متفاوت از ما هستند از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیرمنطقی و غیرعقلانی هستند. چنین ادعاهایی حاکی از تنگ‌نظری هستند. بدتر از آن، نسبت دادن بی‌اخلاقی و بی‌منطقی و عدم عقلانیت به دیگران در طول تاریخ راههای پنهان و پوشیده‌القای این مطلب بوده است که دیگران پست‌ترند. بر همین مبنا بوده است که پاترنالیسم، سلطه، و استعمار توجیه شده است... بنابراین اعمال انسانی به هر صورت در سطحی از سطوح عقلانی است (ص ۱۶۶).

فی در مقابل این تز و در فرایند استدلال عملی بیان می‌کند که عوامل ممکن است دلایلی برای اعمالشان داشته باشند که غیرعقلانی و غیرمنطقی باشد و همچنان به عمل خود ادامه دهند. فی در اینجا غیرعقلانی را «به معنای دقیق کلمه غیرمنطقی» می‌داند. ممکن است رابطه میان مقدمات و نتایج منطقی نباشد، اما علت این امر احتمالاً در مفروض گرفتن مقدماتی غیر از مقدمات اساسی برای نتیجه‌ای دیگر است. پس می‌توان مقدمات راستین آن عمل را پیدا کرد. از سویی دیگر تقلیل عقل به منطقی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً نه می‌توان انسان را به عقل تقلیل داد و ثانیاً نه عقل را به منطقی و ثالثاً حتی اگر منطقی، شیوه درست و مطلوب تفکر و تعقل و عمل باشد تنها شیوه آن نیست. در ادامه همین بحث، فی با استناد به مواردی شاذ و نادر (همانند نسبت میان دیک به معنای چاقی و اسم خاص) و استدلال‌های قیاسی مبتنی بر منطقی‌سازی توضیح می‌دهد که فرایند استدلال نادرست نمی‌تواند در خدمت توضیح عمل باشد. اما آشکار است که او با برجسته کردن معانی نمادین تنها بر خواست خود تأکید دارد. در حالی که در منطقی‌سازی میان حقیقت و مجاز تمییز داده می‌شود و اساساً بحث پژوهشگر اجتماعی، بحث منطقی‌سازی نیست تا با اجتناب از معانی نمادین و مجاز از اینکه برخی از فرایندهای استدلال عقلانی بنمایند، بپرهیزد. فی در نهایت با طرح اصل انسانیت، وجود تمایز را میان انسانها ضروری می‌داند، زیرا در نگاه وی، قابل فهم بودن به شیوه‌های محدود (غربی) روی می‌دهد. برای او مفسر و توضیح‌دهنده - که البته غربی است - مقام خود را همواره حفظ

می‌کند. این ابژه و رفتار وی است که تحت سلطه تفسیر سوژه قرار می‌گیرد. ابژه در بهترین حالت می‌تواند مقلد سوژه در عمل عقلانی باشد. فی آشکارا در فصل ششم توضیح می‌دهد که «در موقعیت‌هایی که درک غلط سیستماتیک از معنای فعالیت‌های خود با مکانیسم‌های سرکوبگر تقویت می‌شود و منجر به این می‌شود که عاملان رفتار غیرعقلانی داشته باشند، باید به جای هدف تأویل‌گرایان سنتی که فهم پدیده‌های قصدی بر حسب ملاکها و ضوابط خود عاملان است نیاز به نقد این پدیده‌ها را نشانند». این سخن فی می‌تواند مبنایی برای تحولات زیادی باشد که به عنوان مثال می‌توان تغییر رژیم در خاورمیانه را عنوان کرد.

۶. محدودیت استدلال

برخی از ادعاهای فی با محدودیت استدلال مواجه است. برای مثال او در فصل هفتم تلاش دارد تا قصدگرایی و هرمنیوتیک گادامری را به هم پیوند زند اما به رغم توجه به شاخص‌های مهمی که در این دو رهیافت وجود دارد و بسیاری از آنها را توضیح می‌دهد، آشکار نمی‌کند که در عمل چگونه می‌توان وحدت معنا در قصدیت را با تکرر معنا در هرمنیوتیک جمع کرد. از سویی دیگر، در حالی که فی در تمامی فصول هیچ کدام از دو آموزه رقیب را به طور کامل نمی‌پذیرد، در فصل هشتم از هرمنیوتیک گادامری استفاده می‌کند تا قصدگرایی را به نقد کشد (ص ۲۸۴). حتی در مواردی به استدلال‌های بسیار ضعیف و غیرخاص متوسل می‌شود که می‌توان آن استدلال را در همه جا اقامه کرد (ص ۲۸۵). در موارد دیگری نیز فی استدلال‌هایی را بیان می‌کند که حداقل اقامه آنها از سوی او عجیب است. مثلاً می‌گوید «در واقع مگر چنین نیست که اکثر دانشمندان علوم اجتماعی اکثر اوقات چنین (عینی) عمل می‌کنند» (ص ۳۷۳)، در حالی که فی نمی‌تواند استدلال‌های خود را مبتنی بر وجه «اکثریت» کند. او در ادامه می‌گوید «معمولاً دانشمندان علوم اجتماعی تسلیم استدلال‌های بهتر می‌شوند حتی زمانی که این استدلال‌ها خلاف پیش‌دریافتها یا باورهای ارزشی آنها باشد» (ص ۳۷۴) اما اگر چنین باشد تداوم مکتب‌های اجتماعی رقیب به رغم نقدهای شکننده چه وجهی می‌تواند داشته باشد؟

۷. فقدان مبنای هنجاری

در مواردی که فی به نحو هنجاری به مسائل می‌نگرد، به مبنای آنها توجهی ندارد. او با اعتقاد به اینکه دوانگاری‌ها هیچ کدام ره به صواب نمی‌برند، بلکه باید تعامل میان آنها را پذیرفت، در سرتاسر کتاب با قاطعیت از قطعیت‌هایی صحبت می‌کند که حتی متناسب با دعوی خود وی نیز نمی‌باشد. به عنوان مثال در فصل نهم می‌گوید «اعمال در مقام اعمال غایتمند لزوماً نظر به آینده دارند»، اما توضیح نمی‌دهد که این لزوماً از کجا استخراج می‌شود. در فصل بعد (فصل دهم) نیز می‌گوید «لازم است ما تا جایی که می‌توانیم خودمان

را از شر این عناصر کج و معوج نما خلاص کنیم تا بگذاریم نور واقعیت مستقیماً به ذهن ما بتابد» (ص ۳۴۹). اما از کجا که در همین «باید» هم عناصر کج و معوج نما موثر نبوده باشد. همچنین فی در مبحث هم‌ذهنی انتقادی می‌گوید چون هر نظریه‌ای ممکن است قابل پذیرش باشد، نباید نتیجه گرفت که هر نظریه‌ای قابل پذیرش است یا گواهیهای موجود به یک اندازه پشتوانه همه نظریه‌ها به یکسان هستند» (ص ۳۷۲). اما باز توضیح نمی‌دهد که این نباید از کجا استخراج می‌شود آیا از درون رهیافت هم‌ذهنی انتقادی است یا از بیرون آن؟

۸. فقدان شاخصهای روشی

به رغم خاستگاه روشی فی در تالیف کتاب، وی در رهنمودهای هنجاری‌اش به مخاطب، شاخص‌های روشی در مقام کاربست آنها را مسکوت می‌گذارد و حتی به خلط روشی می‌پردازد؛ که البته متفاوت از اصل بنیادین او در اجتناب از فرو افتادن در ورطه دوگانه‌انگاری‌های مخرب است. او در بسیاری از موارد در تبیین آموزه‌های رقیب و به ویژه در ارائه نظر خود، ماده فلسفه قاره‌ای را در صورت فلسفه تحلیلی بیان می‌کند. به عنوان مثال در فصل دهم اعلام می‌کند که در تحقیق عینی پژوهشگر باید منصف باشد و «از خیالهای خام درگذرد، تفاسیر موافق را زمانی که تاب موشکافی ندارند دور بریزد، چشم‌اندازهای خود را موقتاً کنار بگذارد و همدلانه وارد چشم‌اندازهای رقیب شود...» (ص ۳۶۹). فی این روند را عبور از تنگ‌نظری، و به عبارتی ورود به عینیت، می‌داند که طی آن شخص از اعتقادهای شخصی خود فاصله می‌گیرد. اما همه این توصیه‌ها و تجویزها بدون ارائه شاخص‌های روشی صورت می‌گیرد.

۹. تمثیل بی‌مقصد

در برخی موارد، مثالهایی که فی می‌زند وافی مقصود نیست. اگرچه گفته می‌شود مثال از یک وجه روشنگر و از وجوه متعدد چالش‌آور است، اما مثالهای او در همان یک وجه نیز با مشکلات زیادی روبرو است. برای مثال در فصل ششم وقتی جریان کاپیتان کوک را مطرح می‌کند عالمان علوم اجتماعی را به کاپیتان کوک مثال می‌زند، در حالی که کوک در آن قضیه ابژه است نه سوژه؛ این هاوایی‌ها هستند که سوژه‌اند. همچنین در همین فصل، فی برای تمیز قابل شدن میان محتوای آشکار و محتوای پنهان یک عمل به نظر مارکس متوسل می‌شود که به گفته وی «مسیحیان به درگاه خدا دعا می‌کنند چون می‌خواهند به کمال برسند. در حالی که این توهمی بیش نیست. زیرا خدا موجودی جداگانه از انسان نیست... بلکه انسانها با دعا کردن به صورت تخیلی در قدرت خدا شریک می‌شوند و این محتوای پنهان دعا است». اما این سؤال مطرح است که فی بر چه

اساسی برداشت مارکس از دعا را به عنوان محتوای پنهان یا معنای واقعی فعالیت دعا می‌داند؟ شاید محتوای دعا چیز یا چیزهای دیگری باشد. حداقل اینکه محتوای دعا را می‌بایست از دعاکنندگان درخواست و فهم کرد.

ب. پیامد پژوهش

۱. حفظ فاصله خود و دیگری

کتاب فی اگرچه در پی شناخت تفاوتها و درافتادن با آنان است، اما همچنان تمایز و فاصله میان خود و دیگری را به رسمیت می‌شناسد. برای او همواره «ما» مقدم بر «دیگران» است. او ابتدا از «درک ما از دیگران» و سپس از «درک دیگران از ما» سخن می‌گوید. برای او محوریت با «خودی» است. از همین رو «سخن» دیگران را «گفتن» به حساب نمی‌آورد، بلکه نوعی شنیدن محسوب می‌کند: «همه ما سخنانی از این قبیل گفته‌ایم یا شنیده‌ایم» (ص ۲۱). در اینجا گفت و شنود سوژه جای گفت‌وگوی سوژه و ابژه را می‌گیرد. اگر تعاملی هست بین یک سوژه (که همیشه سوژه است) و یک ابژه (که همیشه باید ابژه بماند) برقرار است؛ نه میان دو سوژه و دو ابژه.

به گفته شرابی دو مفروض اساسی همواره در این چشم‌انداز مضمّن است: یکی اینکه دیگران غیر غربی^۵ عقب مانده‌اند، اما جبران خواهند کرد (یعنی اینکه پس همواره عقب‌اند). دوم، دیگران غیر غربی با غربی‌ها دارای فاصله‌اند (یعنی همیشه باید به عنوان دیگران به آنها نگاه شود). مفروض اول به طور خاص در تجربه غربی گذر و تحول که (به عنوان پیشرفت از آن یاد می‌شود) و در قالب مدرنیزاسیون، دانش، فناوری و توسعه اقتصادی، منعکس شده است و دومی از این دیدگاه منبعث می‌شود که فرهنگهای غیر غربی تا حدی به یک نظم وجودی متفاوت مرتبط می‌شوند که پیشرفت آنها سائقه متفاوتی را می‌طلبد. هر دو مفروض بر یک تفاوت کیفی میان خود و دیگری دلالت دارد که به گونه‌ای غیر آشکار، برابری یا هویت [مشترک] غرب و غیر غرب را به وقت دیگری موقوف می‌کند. کتاب فی صورت تلطیف‌شده متون متعددی است که پیش از او و به ویژه توسط اذهان اروپایی در حوزه تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و تاریخ اندیشه از سوی مولفانی چون آندرو سرویر^۶، رافائل پاتای^۷، کارلتون کون^۸، کلیفورد گیرتز^۹، دانیل لرنر،

^۵. non-western other

^۶. Andre Servier

^۷. Raphael Patai

^۸. Carlton Coon

گاستاو فون گرونباخ، اچ. ای. آر. گیب، و ژاک برک^۹ ارائه شده است و در مجموع در سه گرایش عمده دانش پژوهی نظری جای می گیرند: شرق شناسی؛ مطالعات منطقه‌ای؛ و انسان‌گرایی لیبرال.^{۱۱} و اینک از نوع معرفت‌شناسی.

۲. قدرت اصول

کتاب فی را می‌توان از جهاتی با کتاب قدرت چهارم: استراتژی کلان ایالات متحده در قرن بیست و یکم، تألیف گری هارت مقایسه کرد. این کتاب شامل توصیه‌هایی در خصوص شیوه جهت‌دهی سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا در قرن حاضر است. او در تلاش برای ارائه بدیلی برای انگیزه‌های نئوامپریالیسم بوش و آرمان رئالیسم کیسینجر و جان کری مدعی است که ابعاد سه‌گانه قدرت سنتی آمریکا (نظامی، اقتصادی و سیاسی) باید به وسیله قدرت چهارم همزمان محدود و تقویت شود. این بعد چهارم، قدرت اصول خاص آمریکا است که آمریت اخلاقی آمریکا بر جهان را به دنبال خواهد داشت.^{۱۲} در اینجا نیز دغدغه مؤلف، هویت آمریکایی و تثبیت آن است که به نظر می‌رسد جهانی شدن و مسأله مهاجرت از یک سو و مسایل نظامی و امنیتی هژمونیک آمریکا از سویی دیگر این هویت را به نحوی جدی و اساسی به چالش کشیده است. این مسئله به نحو بارزتری در کتاب ما چه کسانی هستیم؟ مباحثه بزرگ در آمریکا اثر ساموئل هانتینگتون آشکارتر می‌شود. پرسش اساسی این کتاب نیز در باب هویت است، اما پاسخ او متفاوت از دیگران است. در حالی که از نظر هارت، هویت لیبرال دموکراتیک آمریکا که اساساً ساخت جمهوری آمریکا مبتنی بر آن است؛ نه از طریق جنگ تمدنها و ایجاد امپراطوری بلامنازع، بلکه با نوعی رهبری دموکراتیک و موردپسند دیگران تمدید و تقویت می‌شود؛ از نظر هانتینگتون نژاد سفید و مذهب پروتستان آمریکا صرفاً از طریق ملی‌گرایی و حفظ و تقویت هویت آمریکایی تداوم می‌یابد.^{۱۳} هارت به درستی بر هانتینگتون خرده

^۹. Clifford Geertz

^{۱۰}. Jacques Berque

^{۱۱}. Hisham Sharabi, Politics, Theory and Arab World, London, Rotledge, ۱۹۹۰ (The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm). pp ۱-۵۰.

^{۱۲}. Gary Hart, The Fourth Power: A Grand Strategy For United States In The Twenty First century, Oxford University Press ۲۰۰۴.

برای کسب اطلاع بیشتر درباره این کتاب به منبع زیر مراجعه شود: مرتضی بحرانی، نقد و بررسی کتاب قدرت چهارم، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره بیست و هشت، تابستان ۱۳۸۴، صص ۴۰۸-۴۰۱.

^{۱۳}. Samuel Huntington, Who We Are? American Great Debate, ۲۰۰۴.

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی و مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر ترجمه و منتشر شده است.

می‌گیرد که حداقل به دلیل مهاجرت مسلمانان به غرب و ادغام در آن فرهنگ، ضعف و تزلزل در هویت یکپارچه سفیدپوستان مسیحی به وجود آمده و ایده برخورد تمدنها با چالش مواجه است. از سوی دیگر، هانتینگتون با تأکید بر ملی‌گرایی آمریکایی اصرار می‌ورزد که «این جهان است که باید آمریکایی شود و آمریکا همچنان باید آمریکا باقی بماند» (همان). با مقایسه دو دیدگاه فوق، فی با هارت همدلی بیشتری دارد. از نظر هارت یکی از مشکلات آمریکا عدم اعتبار یا صداقت است. او رفتار آمریکا در بسیاری از کشورها و به ویژه کشورهای اسلامی را در خصوص تعهد به آزادی و دموکراسی مورد نقد قرار می‌دهد.

۳. ارزش‌های لیبرال

در جهتی دیگر فوکویاما است که این روند را دنبال می‌کند. او در تازه‌ترین نظرات خود، الگوی کهنه چندفرهنگی بودن در کشورهای اروپایی را شکست خورده می‌داند: «در عوض باید به سمت جامعه‌پذیرکردن غیرغربی‌ها با ارزش‌های لیبرال رفت». این الگو بر پایه به رسمیت شناختن گروههای مختلف و حقوق آنها است. در حالی که از نظر او امکان ندارد لیبرالیسم بر پایه حقوق گروهی استوار شود، چرا که همه گروه‌ها از ارزش‌های لیبرال دفاع نمی‌کنند، در حالی که پیش‌فرض لیبرال دموکراسی برابری گروه‌ها است. برای فرهنگی که این فرض را نمی‌پذیرد اعضای اجتماعات مهاجر منفرداً در نظر گرفته می‌شوند نه به عنوان اعضای اجتماعی با فرهنگی متفاوت. چندفرهنگی در غرب تنها یک سرگرمی در انتهای تاریخ است و لذا تفاوت‌های فرهنگی، نوعی فانتزی در تکثرگرایی لیبرالی شناخته می‌شود که باعث شده رستورانها، لباس‌ها و نشانه‌هایی از نت‌های تاریخی جوامعی که به نحوی رخوت‌افزا همگن به نظر می‌آیند، در کنار هم جمع شوند.

او با نقد این جریان، منشا آن را رشد نسبی‌گرایی در میان پست‌مدرن‌ها می‌داند که این امکان را از میان برده که ارزش‌های مثبت را به درستی ارزیابی کنند و لذا به باورهای مشترک شهروندی بی‌توجهی می‌کنند. «جوامع پست‌مدرن اروپایی به این احساس رسیده‌اند که هویت قبلی خود - بر اساس دین و ملیت - را پشت سر گذاشته، اما خود اعتراف دارند در رسیدن به زندگی مطلوب با مشکل مواجه شده‌اند. آنها ناچارند در باب هویت به تبلیغ ارزش‌های مثبتی بپردازند که به عضو بودن در جامعه بزرگتر معنا می‌بخشد والا به دست مردمی که (مهاجران) به قطع و یقین می‌دانند چه کسانی هستند مضمحل خواهند شد».^{۱۴}

۴. عدم توجه به بررسی‌های تاریخی

^{۱۴}. فرانسیس فوکویاما، «ستیزه‌جویی بنیادگرا و سیاست هویت؛ یک مساله کاملاً مدرن، ترجمه دانیال شاه‌زمانیان، روزنامه شرق، شماره ۸۲۶ و ۸۲۷ (شنبه و یکشنبه، ۱۴ و ۱۵ مرداد ۱۳۸۵).

بن‌بست‌های تز چند فرهنگی فی را با نگاه به تجربه اروپای غربی در این زمینه بهتر می‌توان درک کرد. به گفته آلن فینکل کروت، هر ملتی شخصیت فرهنگی خاص خود را دارد و هر فرهنگی ارزش‌های اخلاقی، سنت سیاسی و شیوه‌های رفتاری خاص خود را، لذا «تسخیر تدریجی اروپا» توسط ساکنان قاره کهن - استعمارگر امروز - که در جستجوی بقا هستند صورت می‌گیرد و نزدیک است ملت‌های اروپایی را در خود غرق کرده و از آنها سلب اصالت کنند. برخلاف نظریه‌پردازان توسعه استعماری، این تازه‌مبلغان هویت فرهنگی، دیگری را از قلمرو انسانیت اندیشمند بیرون نمی‌اندازند، بلکه او را با احترامات شایسته، نماینده انسانیت نوع دیگری می‌شناسد. چنانکه فینکل از زبان مایکل نقل می‌کند «توهمی دردناک است که بخواهیم جماعاتی با تمدنهای گوناگون را در کشوری واحد به همزیستی واداریم». طرفداران پذیرا بودن دیگران «به کسانی که بیش‌زمانه و آشکارا اعلام می‌کنند که اروپا از جانب مهاجران جهان سومی در خطر است و تنها وسیله تضمین و پیشرفت موزون جامعه بشری همان است که آنها را محصور نگه داریم، خشمگینانه چنین پاسخ می‌دهند: «چون تمام شکل‌های فرهنگ شایسته‌اند، ما اروپایی‌ها حق نداریم هیچ نوع برتری برای خود قایل باشیم و سبک زندگی خود را به عنوان قاعده‌ای عمومی ارایه دهیم. بلکه اوضاع ناشی از مهاجرت، تغییر شکل جهان ملموس ما را به یک جامعه چندفرهنگی ایجاب می‌کند». دیگر نمی‌توان کسی را به خاطر فرهنگش سرزنش کرد. در واقع باید یکی از دو راه را انتخاب کرد: نمی‌توان در آن واحد هم از روابط بین‌الملل ستایش کرد و هم از گونه‌گونی فرهنگی، و در عین حال، ناممکنی انتقال آن.^{۱۵}

ذهن آمریکایی فی متفاوت از ذهن اروپایی فینکل است. برای ذهن آمریکایی، بیرون رفتن از سرزمین خود یک دغدغه است. دغدغه‌ای که اروپا از آن عبور کرده است. و امروزه دغدغه‌اش تصرف سرزمین خود توسط مهاجران است. ذهن آمریکایی ذهن حمله است، اما ذهن اروپایی ذهن دفاع. آمریکایی احساس می‌کند که دنیا را بیش از بقیه دوست دارد و لذا جهان‌گیری را با قبیله‌گرایی پیوند زده است. به گفته رژیس دبره^{۱۶}، پند و اندرزهای جهان‌گرایانه صرفاً محصولاتی تزیینی هستند: فریاد برای حفظ قبیله است. و لذا روش انتخابی اخلاقی هر کس تابعی از واکنش‌های غیرارادی قوی قبیله‌ای اوست. از نظر فینکل، علوم انسانی بدون اینکه با کشف تفاوت‌ها رابطه میان شباهت‌ها را تهی از معنا کند، بی‌رحمانه تقرب و تلاقی میان فرهنگ‌های متفاوت را از بین می‌برد و هر یک از طرفین را به مکان نخستین خود باز پس می‌فرستد. علوم انسانی وجه تناقض‌آمیزی

^{۱۵}. آلن فینکل کروت، شکست اندیشه، خسرو باقری، تهران، نشر فرزانه‌روز؛ ص ۹۴.

^{۱۶}. Debrey

دارد: با آموزش علم و هنر وطن پرستانه - تأکید بر نزدیکی به شباهت‌ها - قبیله (تفاوتها) را نیز تقویت می‌کند.^{۱۷}

۵. محدودیت دامنه زمانی و مکانی دعوی فی

از آنجا که بحث‌های فی بر سر من و تو (بوبر) نیست بلکه من و او است و هنوز غیریت در مباحث فی غربی وجود دارد، کتاب او برای ذهن و تاریخ و جغرافیای ایرانی خوب نیست. آیا آرای فی، طی فیلتر ایرانی بودن ما فهم می‌شود یا از کنار آن. او ما را به آرامش و سکوت می‌خواند؛ توجیه‌های او برای هویت ایرانی شکننده و لرزان که تساهل را تجربه نکرده، چه جایگاهی دارد؟ ما درگیر پارادایم هستیم و در عین حال تجربه جامعه در حال فروریختن پارادایم‌ها است. پارادایم‌ها فروریخته و پارادایمی شکل نگرفته است. ذهن ما لایه‌بندی شده است. آسیب‌پذیر است. هنوز در گیرودار پنهان داشتن ذهاب و مذهب و ذهب هستیم. قرار نیست دیگری مرا بهتر بداند.^{۱۸}

در خوانش کتاب فی، مسئله‌ای را که هیوز مورد تأکید قرار داده باید مورد توجه داشت. به گفته وی، چون مطالعه جامعه امری بسیار غامض می‌باشد، میان داده‌های خارجی و محصول نهایی فکر مرحله‌ای میانی حائل است که همان «تأمل در باب آگاهی خود» می‌باشد.^{۱۹} به عبارتی دیگر، فی در این اثر اسیر ذهنیت خود است. با این حال، او زیرکانه به جای اینکه خودآگاهی‌اش به شکاکیت بنیادی تبدیل شود و دچار تضاد فکری گردد، مسأله را با حل تضاد و تقابل میان ایسم‌های مختلف حل شده دانسته است.

جمع‌بندی

فی عمدتاً علاقه دارد که ابژه را در مقام شخص ببیند. برای او موضوع مورد شناخت بیش از آنکه چیز (شیء) باشد، دیگری (شخص) است. از همین رو او بیشترین استفاده را از مکاتب رقیب می‌برد، در حالی که محور عمده مکاتب شناختی موضوع بما هو موضوع است - بدون توجه به شیء یا شخص بودن آن - فی تحلیل‌های شیء را در شخص پیاده می‌کند. فی عینیت‌باوری را با رویکرد هم‌ذهنی انتقادی در هم آمیخته و آن را مضمون فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی می‌داند: «مضمون تعامل و از آن خود کردن» (ص ۳۸۲). اگر گفته شود که دغدغه فی در اینجا علوم اجتماعی است و نه طبیعی و لذا می‌بایست گرایش پیدا کند به اینکه شخص را به جای شیء بنشانند، در آن صورت این ایراد وارد است که پژوهش فی هنوز ادامه سنت

^{۱۷}. همان، ص ۹۵.

^{۱۸}. حاتم قادری، جلسه نقد و بررسی کتاب فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دوشنبه دوازدهم دی ماه ۱۳۸۴.

^{۱۹}. استیوارت هیوز، آگاهی و جامعه، عزت الله فولادوند، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۱.

شرق‌شناسی گذشته است. در این سنت شرق (دیگری) صرفاً به عنوان موضوع شناخت غرب (خود) محسوب می‌شود و نه به عنوان فرهنگ و جامعه‌ای با کارکردهای خاص خویش. اگرچه فی با زیرکی، غرب را امکاناً موضوع مطالعه شرق قرار می‌دهد اما واضح است که او همچنان برتری غرب در شناخت شرق را مدنظر دارد و بنابراین ادعای وی مبنی بر نوعی شناخت تعاملی مشترک و متقابل در عمل وجهه علمی و عملی ندارد. بنابراین همچنان که به گفته فوکو، علوم انسانی خادم سیاست در جهت اعمال قدرت و کنترل شده است، علوم اجتماعی که فی از آن دم می‌زند ابزاری برای سلطه بر دیگران در جهان سیاست است. به هر حال شناخت دیگران - از منظر فی - از طریق مقایسه با خودی معنا یافته و ممکن می‌شود. اگر در گذشته گفته می‌شد که شرقی‌ها تنبل‌اند، غیرقابل اعتمادند، ذهنیت ندارند، تغییر نمی‌کنند، و فکر و اندیشه ندارند، در اینجا همه آن جوانب سلبی به وجه ایجابی در خدمت قدرت قرار می‌گیرد. گفتگو با دیگران صرفاً به منظور شناخت نیست. در آن صورت هدف غایی علوم اجتماعی در عرصه تعامل بین‌المللی چه خواهد بود؟ با توجه به مباحثی که فی در باب فرهنگ و جامعه آورده است روشن می‌شود که بحث او بر سر تعامل درون‌جامعه‌ای یا درون‌فرهنگی نیست، بلکه میان‌جوامعی و میان‌فرهنگی است. به دیگر سخن، علوم اجتماعی رسالت جدید را آغاز کرده: علوم اجتماعی بین‌المللی. این علوم اجتماعی دیگر، برخلاف شرق‌شناسی، شکاف خودی و دیگری را زیاده‌تر نمی‌کند بلکه فرومی‌کاهد. این کتاب تداعی تنهایی غرب است. غرب جدید رابینسون کروزویی است که به دنبال جامعه‌ای می‌گردد که با گفتگو با او تداوم حیات و سپس اعمال قدرت کند. شکلی زیرکانه از نظام کنترل و سلطه که به گفته چامسکی «تأثیر آن عبارت است از جلوگیری از بینش و آگاهی جدی نسبت به زاهی که قدرت واقعاً در جامعه عمل می‌کند» و البته به اذعان خود چامسکی جهان جدید به آمریکا و مردم آمریکا نیاز حیاتی دارد. زیرا مسایل امروز با بقای انسان گره خورده است، بنابراین اگر مردم قویترین کشور دنیا در حاشیه باقی بمانند، ما نباید نگران تاریخ باشیم، زیرا چیزی از آن باقی نخواهد ماند. این در حالی است که وی از «وحشیگری غرب» (اروپا) نسبت به کشورهای چونی هائیتی انتقاد می‌کند، زیرا این فرانسه بود که با غارت منابع آن کشور توانست خود را ثروتمند کند و امروزه آن «ژن سلطه» در فرد آمریکایی نهادینه شده است.^{۲۰} با این حال باید اذعان کرد که عدم توجه به مباحثی که فی آن را مطرح کرده است، زمینه‌هایی را برای شوراندن و تحریک افراط‌گرایانی چون القاعده فراهم می‌کند و همچنین توجیه و التقاط این مباحث با مسئله حمله آمریکا به آن گروه‌های افراطی به بهانه امنیت و صدور

^{۲۰}. پیتر میشل و جان شوفل، فهم قدرت؛ دغدغه دائمی چامسکی، احمد عظیمی بلوریان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، اول، ۱۳۸۲،

دموکراسی را. در حالی که دموکراسی را نمی‌توان به صورت یک کالای بسته‌بندی شده به دیگر نواحی جهان صادر کرد و حتی در صورت تحمیل آن به دیگران، درست کار نمی‌کند.^{۱۱} و این قبل از اینکه مشکل فی باشد، مسئله علوم انسانی است. خواندن کتاب فی تأمل در این سخن تولستوی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند که «همه در باب تحول جهان اندیشه می‌کنند ولی هیچکس درباره تحول خود اندیشه نمی‌کند».

در حالی که فی تلاش دارد تا روش پژوهش را از پیامد پژوهش جدا کند، تمرکز این نقد بر آن است که پیامد پژوهش فی - حتی اگر ماهیتاً متفاوت از روش پیشنهادی او باشد - به دنبال استمرار نوع دیگری از سلطه غرب بر دیگری غیرغرب در قالب کلان آن است. اگر سارتر می‌گفت دیگری با نگاه خود مرا ابژه و شی می‌کند، در رویکرد فی ناظر در قالب تعامل‌گرایی، دیگری را ابژه و شی می‌کند. نکته مهم این است که فی تمایز میان «من» کنشگر (که زمانی مورد بحث دیلتای بود) و «من» شناسنده (که محور بحث هوسرل بود و گادامر در مبحث مساعی افقها آن دو را با هم پیوند می‌زند)، در مقابل دیگری - و برای تسخیر او - نادیده می‌گیرد. جالب اینجاست که فی، خود به تاریخ استعمار اذعان دارد. به گفته او در باور عقلانیت‌باوران ما نباید افراد دارای فرهنگهای متفاوت را به دلیل اینکه مثل ما رفتار نمی‌کنند، آدمهای بد یا ضعیف به حساب آوریم. «ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که آنهایی که متفاوت از ما هستند، از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیرمنطقی و غیرعقلانی هستند. چنین ادعاهایی حاکی از تنگ‌نظری هستند. بدتر از آن، نسبت دادن بی‌اخلاقی و بی‌منطقی و عدم عقلانیت به دیگران در طول تاریخ راههای پنهان و پوشیده‌القای این مطلب بوده است که دیگران پست ترند. بر همین مبنا بوده است که پاترنالیسم، سلطه، و استعمار توجیه شده است... بنابراین اعمال انسانی به هر صورت در سطحی از سطوح عقلانی است (ص ۱۶۶). نفی زیرکانه ارزشگذاری فرهنگی از سوی فی، فقط مشکل موجود غرب سلطه‌خواه را ترمیم می‌بخشد نه اینکه گرهی از مسائل فلسفه امروزی علوم اجتماعی باز کند. در واقع، فلسفه اجتماعی «امروزین» فی در خدمت سیاست است که می‌تواند به بهترین نحو کارکرد خود را ایفا کند. از این زاویه گزاف نیست اگر گفته شود فی بدترین پیوند ممکن را میان فلسفه و سیاست برقرار کرده است.

^{۱۱}. Beverley Milton – Edwards, Islam and Politics in the contemporary world, London, Polity Press, ۲۰۰۴, p. ۲۰۸.