

تحولات جدید نظری در روابط بین‌الملل: زمینه مناسب برای نظریه پردازی بومی

دکتر حمیرا مشیرزاده*

چکیده

معمولاً از اینکه روابط بین‌الملل رشته‌ای «امریکایی» یا «غربی» بوده، سخن می‌رود. در مقابل، در برخی از کشورهای غیرغربی و به‌ویژه در ایران لزوم نظریه‌پردازی بومی در برابر نظریه غربی یا در کنار آن مطرح بوده است؛ اما این احساس نیاز یا ضرورت با تلاش‌های جدی در جهت ارائه نظریه‌ای بومی به اجتماع بین‌المللی علمای رشته روابط بین‌الملل همراه نشده است. بحث

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران (hmoshir@ut.ac.ir)
این مقاله برگرفته از طرحی پژوهشی با عنوان «تحولات جدید نظری در روابط بین‌الملل و امکان‌پذیری نظریه بومی» است که با حمایت معاونت محترم پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است. خطوط کلی بحث این مقاله در سخنرانی‌ای در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی در سال ۱۳۸۸ ارائه شده بود که جا دارد در اینجا از پرسش‌ها، نقدها و دیدگاه‌هایی که در این جلسه از سوی همکاران محترم آقایان دکتر غلامعلی چگنی‌زاده، دکتر امیرمحمد حاج‌یوسفی، دکتر سید جلال دهقانی فیروزآبادی، و دکتر حسین سلیمی و نیز دانشجویان و شرکت‌کنندگان در جلسه درباره بحث اصلی این مقاله ارائه شده بود و نیز از داوران محترم مجله تشکر کنم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۶

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۰، صص ۲۰۴-۱۶۵.

این نوشته آن است که فضای نظری در اجتماع جهانی علمای روابط بین‌الملل برای طرح و پذیرش نظریه‌های بومی پیش از این فراهم نبوده اما طی سال‌های اخیر توجه به رشته روابط بین‌الملل در جهان غیرغربی و در پی آن نظریه‌پردازی غیرغربی در روابط بین‌الملل جلب و زمینه نظریه‌پردازی بومی فراهم شده است. استدلال اصلی این مقاله آن است که آنچه تا حدی می‌تواند این گشایش جدید را توضیح دهد، تحولات نظری دهه اخیر و به طور خاص ظهور برداشت‌های ترکیبی در روابط بین‌الملل، عمل‌گرایی در نظریه‌پردازی، اندیشه‌های پسااستعماری و رجوع به فیزیک کوانتومی در مباحث سازه‌انگاران بوده است.

واژه‌های کلیدی: روابط بین‌الملل، نظریه بین‌المللی، عمل‌گرایی، پسااستعمارگرایی، سازه‌نگاری، نظریه بومی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در سال‌های اخیر مناظرات نظری را در رشته روابط بین‌الملل تحت تأثیر قرار داده، بحث در مورد اهمیت، امکان‌پذیری، و مطلوبیت نظریه‌پردازی‌های غیرغربی در این حوزه است. بر اساس دیدگاه علم‌گرایانه سنتی، علم به عنوان شناختی عینی در نظر گرفته می‌شود که جنبه جهان‌شمول و حتی کم‌وبیش فرازمانی و فرامکانی دارد. از این منظر، نظریه نیز به عنوان تلاشی فکری تلقی می‌شود که شواهد و واقعیت‌های تجربی در نهایت ملاک داوری درباره آن خواهند بود. در نتیجه علی‌القاعده در هر حوزه‌ای نظریه‌ای مطلوب و غایی وجود دارد که می‌تواند بهترین تبیین‌کننده واقعیت در آن حوزه باشد.

نگاهی به وضعیت موجود روابط بین‌الملل در اواخر دهه ۱۹۹۰ نشان می‌دهد که هیچ نظریه‌ای در روابط بین‌الملل از موقعیت مسلطی که ناشی از پذیرش کم‌وبیش همگانی آن باشد، برخوردار نیست. از یک سو در جریان اصلی خردگرایانه شاهد تداوم موجودیت دو دیدگاه اصلی نواقع‌گرایی و نولیبرالیسم هستیم. مناظره نولیبرال و نواقع‌گرا درباره دستاوردهای مطلق و نسبی همچنان کم‌وبیش مطرح است هرچند از موضوعی نظری به موضوعی تجربی تبدیل شده است.^(۱) از سوی دیگر، جریان مخالف جریان اصلی نیز به حیات خود ادامه می‌دهد. در این جریان انتقادی، تداوم نسبی نقد علیه جریان اصلی مشاهده می‌شود. در عین حال، مناظره‌هایی در درون جریان انتقادی و نیز تلاش‌هایی برای نزدیکی دیدگاه‌ها به هم شکل گرفته است. به علاوه برخلاف دهه ۱۹۸۰ اکنون توجه بیشتر جریان انتقادی به مشکلات در روابط بین‌الملل است و نه مبانی نظری و مباحث به اصطلاح، فلسفی.

در آنچه می‌توان «راه میانه» در روابط بین‌الملل خواند نیز از یک سو شاهد تداوم تلاش‌ها برای احیا و تقویت مکتب انگلیسی هستیم و از سوی دیگر، ارائه نظریه اجتماعی روابط بین‌الملل از سوی *الکساندر ونت* باب گفت‌وگوهای جدیدی را گشود: از یک سو جریان اصلی سازه‌انگاری متعارف را مورد توجه قرار داد و از سوی دیگر جریان انتقادی آن را از ابعاد مختلف به نقد کشید. در عین حال، بحث‌هایی هم در میان خود سازه‌انگاران در گرفت که از آن جمله می‌توان به بحث *نیکلاس اونف* و *فریدریش کراتوکویل* درباره نظریه نبودن سازه‌انگاری و نیز سازگار نبودن آن با واقع‌گرایی علمی مورد نظر *الکساندر ونت* اشاره کرد. تلاش برای گسترش دامنه سازه‌انگاری با مطالعات تجربی نیز از دیگر ویژگی‌های وضعیت فعلی رشته روابط بین‌الملل است.

در تعریف وضعیت، می‌توان کثرت نظری و فرافرضی را ویژگی سرشت‌نمای روابط بین‌الملل از پایان دهه ۱۹۹۰ دانست که ویژگی‌های آن عبارتند از: (۱) حل نشدن مشکلات فلسفی و فلسفه علم؛ (۲) شکست در ادغام یا همگرایی میان رویکردها؛ (۳) تمایل به آغاز نکردن از مسائل فلسفی؛ (۴) توجه بیشتر به مشکلات و مسائل روابط بین‌الملل و نتیجه عبارت است از پذیرش لزوم همزیستی دیدگاه‌ها و پذیرش وضعیت تکثر و تلاش برای یافتن راه‌های امکان‌پذیری این امر.

در این میان در سال‌های اخیر از غرب محوری رشته روابط بین‌الملل انتقاد شده^(۳) و به موازات آن، توجه به نظریه‌پردازی غیرامریکایی و فراتر از آن غیرغربی جلب شده است. تاکنون چند جلد کتاب و چندین مقاله در این زمینه به چاپ رسیده‌اند. از جمله این تلاش‌ها می‌توان به آثاری در مورد نظریه‌پردازی در بریتانیا،^(۴) اروپای قاره‌ای،^(۵) واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل استرالیایی،^(۶) روابط بین‌الملل در امریکای لاتین،^(۷) روابط بین‌الملل در آسیا،^(۸) جهان سوم^(۹) و در نهایت در سراسر جهان از جمله در خاورمیانه و جهان سوم^(۱۰) اشاره کرد. همچنین برخی از معتبرترین مجله‌های بین‌المللی بخشی از یک شماره خود را به سمپوزیوم یا مناظره‌ای در مورد روابط بین‌الملل در جهان غیرغربی اختصاص داده‌اند.^۱ به نظر یکی از دانش‌پژوهان جوان ایرانی رشته روابط بین‌الملل، حتی در حال حاضر هم

۱. برای نمونه، International Studies Review 2008; International Political Sociology, 2009.

مجموعه دانش روابط بین‌الملل واجد عناصر پنج‌گانه هویت‌گرایی پسااستعماری، جهان‌گرایی اسلامی - ایرانی، عمل‌گرایی امریکایی، همبستگی آسیایی و صلح‌گرایی اروپایی است.^(۱۱)

پرسشی که این مقاله درصدد پاسخ به آن است این است که چگونه شرایط امروز در رشته روابط بین‌الملل برای نظریه‌پردازی بومی مناسب شده است؟ با وجودی که بی‌تردید می‌توان عواملی چون دگرگونی‌های نهادی در دانشگاه‌های غیرامریکایی و در نتیجه تشویق شدن دانش‌پژوهان غیرامریکایی و غیرغربی به تولید نظریه‌ها و پژوهش‌های مستقل و تلاش برای چاپ آنها در نشریات بین‌المللی و نیز تغییرات در محیط سیاسی و بین‌المللی را از عوامل مؤثر دانست، اما به نظر می‌رسد زمینه پذیرش چنین آثاری را باید در وضعیت خود رشته جست‌وجو کرد. در نتیجه، برنهادی که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد این است که وضعیت موجود نظری در روابط بین‌الملل در دهه اخیر و به طور خاص، خصوصیات نظریه‌های جدید شرایط مناسبی را برای نظریه‌پردازی بومی فراهم ساخته است. این دعوی به معنای آن نیست که نظریه‌های جدید می‌توانند پایه‌ای برای نظریه بومی باشند (هرچند ممکن است بتوان از آنها برای چنین منظوری استفاده کرد) بلکه این است که مباحث و مبانی آنها به گونه‌ای است که به راه‌های مختلف و به‌ویژه با زیر سؤال بردن علم جهان‌شمول و با تأکید بر اجتماعی بودن شناخت، راه را برای طرح نظریه‌های بومی فراهم می‌سازند. اقدام و توفیق عملی در جهت تولید دانش بومی و ساخت نظریه‌های بومی بی‌تردید وابسته به زمینه‌های گفتمانی، نهادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هر جامعه‌ای است که این نظریه‌ها بالقوه یا بالفعل در آنها تولید می‌شوند.

در ادامه این مقاله، چهار تلاش جدید نظری در غرب یعنی طرح نظریه فرهنگی روابط بین‌الملل، عمل‌گرایی، نظریه کوانتوم و پسااستعمارگرایی که می‌توانند در زمینه‌سازی برای نظریه‌پردازی غیرغربی و بومی و پذیرش آن از سوی اجتماع بین‌المللی علمای روابط بین‌الملل مؤثر باشند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. نتیجه‌گیری با این بحث که گشایش نظری راه را برای طرح نظریه‌های بومی در سطح بین‌المللی هموار کرده بخش پایانی این مقاله را به خود اختصاص می‌دهد.

تلاش‌های جدید نظری

در چند سال اخیر چهار تلاش جدید نظری شکل گرفته که به‌رغم تفاوت‌هایی که از نظر نوع نگاه به روابط بین‌الملل دارند زمینه را برای دعاوی یکتانگرانه و انحصاری علم‌گرایانه غربی نسبت به دانش بین‌المللی و نظریه‌پردازی در این حوزه فراهم می‌سازند. بی‌تردید ظهور اینها خود تا حد زیادی در پیوند با انتقادات جدی‌ای است که پسااستعمارگرایان و نظریه‌پردازان انتقادی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ متوجه رشته روابط بین‌الملل کرده بودند اما ویژگی‌های خاصی در این نظریه‌های جدیدتر وجود دارد که می‌توان گفت زمینه را بیش از پیش برای پذیرش نظریه‌های غیرغربی در رشته فراهم می‌سازد. این نظریه‌ها عبارتند از:

۱. ترکیب عوامل و نیل به برداشت‌هایی ترکیبی: رابرت ند لیبو و نظریه جدید فرهنگی روابط بین‌الملل؛
۲. عمل‌گرایی: پیشنهادهای فریدریش کراتوکویل، نیکلاس اونف، وادمیر؛
۳. رجوع به دیدگاه‌های غیرغربی: پسااستعمارگرایی و دیدگاه‌های بومی در آثار گرووگویی، جورجیو شانی، چودری، سن و غیره؛
۴. رجوع به مبانی فلسفه علم فیزیک کوانتومی: الکساندر ونت.

لیبو و بازگشت به افلاطون

ریچارد ند لیبو در سال ۲۰۰۶ با نگارش مقاله^(۱۲) و سپس دو سال بعد کتابی^(۱۳) در زمینه «نظریه فرهنگی روابط بین‌الملل» یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین تلاش‌های نظری در دهه نخست سده بیست‌ویکم را شکل داد. نقطه آغاز نظریه او از شبه‌نظریه نظم سیاسی و قرار دادن روابط بین‌الملل در درون آن است. او به نقد یکجانبه‌نگری نظریه‌های روابط بین‌الملل در تمرکز بر اهمیت قدرت و ثروت (منافع/امیال و خواست‌ها) و خرد ابزاری^۱ و راهبردی^۲ می‌پردازد و بر آن است که تجدد در کل و به تبع آن علوم اجتماعی مدرن و روابط بین‌الملل از میان‌انگیزه‌های انسانی توجه خود را کم‌وبیش به شکلی انحصاری معطوف به منافع یا امیال مادی ساخته‌اند.

1. Instrumental Reason
2. Strategic

او با بازگشت به افلاطون سه وجه موجودیت انسانی یعنی خرد یا تعقل^۱، شرافت/افتخار^۲ یا تیموس (ذوق و سودا، احساس و عاطفه)، و امیال و شهوات/منافع^۳ را مطرح می‌کند. افلاطون بر آن است که عدل چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی حاصل تعادل میان این قوا همراه با کنترل عقل بر دو وجه دیگر است.^(۴) بحث اصلی لیو در مقاله «هراس، منافع و شرف: خطوط اصلی نظریه‌ای درباره روابط بین‌الملل»^(۵) این است که نباید نگاهی تک‌بعدی به انگیزه‌های انسانی داشت. شرافت و منزلت در روابط بین‌الملل که می‌توان آنها را تجلیات شجاعت یا افتخار در قاموس افلاطون دانست، اهمیتی کمتر از منافع ندارد و این سه را در کنار هراس باید مد نظر قرار داد؛ بنابراین در کنار امنیت که مورد تأکید واقع‌گرایی و نواقح‌گرایی در روابط بین‌الملل است، باید به شرافت و منزلت نیز توجه شود. او در این مقاله به توضیح پدیده‌های روابط بین‌الملل می‌پردازد که در آنها امنیت فدای منزلت و شرافت می‌شود یعنی کنشگران به‌رغم آگاهی از اینکه ممکن است امنیتشان در معرض خطر قرار گیرد، در جهت حفظ اعتبار، آبرو و حیثیت خود عمل می‌کنند و می‌خواهند احترام به نفس^۴ خود را حفظ کنند.

لیو^(۶) که نگاهی سازه‌نگارانه به نظریه دارد، منزلت و حیثیت را برساخته‌ای اجتماعی تلقی می‌کند، در نتیجه بر تفاوت در معیارهای آن در زمان‌های مختلف و در میان دولت‌های مختلف تأکید دارد. قدرت و ثروت، حقوق بشر، آرمان‌های انقلابی، ارزش‌های دینی و غیره هر یک می‌توانند پایه منزلت باشند. در دوران مدرن به دلیل غلبه مادی‌گرایی عوامل مادی همچون قدرت و ثروت پایه منزلت قرار گرفته‌اند اما این نه در مورد جوامع دیگر صادق است و نه حتی در غرب تنها پایه منزلت محسوب می‌شود. در نتیجه می‌توان از دید او روابط بین‌الملل را به عنوان عرصه رقابت برداشت‌های مختلف از منزلت مفهوم‌بندی کرد و بر این اساس پیش‌بینی‌های مختلف برای آینده این رقابت داشت: بازگشت اهمیت توان نظامی، ارزش‌های مخالف کاربرد زور و غیره.

-
1. Reason
 2. Honor/Spirit
 3. Appetite/Interests
 4. Self-esteem

لیبو در کتاب خود^(۱۷) بحث را بیشتر باز می‌کند. او نظریه‌اش را فقط علم‌الاجتماعی تلقی نمی‌کند بلکه آن را نه تنها مبتنی بر علوم اجتماعی بلکه ملهم از فلسفه، تاریخ و ادبیات می‌داند؛ حوزه‌هایی که علم‌گرایی مدرن حاکم بر رشته روابط بین‌الملل از رسوخ آنها در رشته بیمناک بود. این کتاب گامی است در جهت ارائه نظریه‌ای در باب نظم. این نظریه فرهنگی یک نظریه کلان^۱ روابط بین‌الملل است و در نتیجه، قابل تعمیم در ورای فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی. نیکلاس اونف نظریه لیبو در این کتاب را «از هر آنچه مورگنتا ارائه کرده اساسی‌تر، عمیق‌تر از نظریه سیاست بین‌الملل والتس و از لحاظ مفهومی جسورانه‌تر از نظریه اجتماعی ونت» می‌داند.^(۱۸) با وجودی که لیبو از منظری فرهنگی به روابط بین‌الملل می‌نگرد، اما کانون توجه او بیشتر تعارض است تا همکاری؛ اما در عین حال تعارض را وضعیت همیشگی روابط بین‌الملل نمی‌داند. او برخلاف واقع‌گرایان بر آن است که ریشه تعارضات لزوماً در منافع یا ترس نسبت به امنیت نیست بلکه در شرف و افتخارجویی هم هست.^(۱۹)

لیبو در مورد خرد به پیروی از یونانیان آن را بر سه نوع می‌داند: خرد ابزاری که سطحی‌ترین نوع خرد است و برای رسیدن به اهداف به کار گرفته می‌شود؛ خرد یا حکمت عملی^۲ که کنشگران را تشویق می‌کند با تکیه بر تجربه، اهداف خود را مورد بازبینی قرار دهند یا در چگونگی نیل به آنها تجدیدنظر کنند؛ و خرد متعالی یا فلسفی^۳ که باعث می‌شود کنشگران اهداف خود را در پاسخ به فهمی کل‌گرایانه از جهان و جایگاه خود در آن را در چهارچوبی جدید قرار دهند. در جهان مدرن این خرد ابزاری است که وجه غالب یافته و خرد عملی و فلسفی کم‌اهمیت شده‌اند. توجه به حکمت عملی و خرد فلسفی نیز گامی جدی در دور شدن از مادی‌محوری سنتی روابط بین‌الملل و حتی فرا رفتن از عقل محاسبه‌گر مدرن است؛ اما غیر از خرد، انسان‌ها و جوامع انسانی تحت تأثیر احساسات نیز هستند که این نیز در علوم اجتماعی جدید تا اندازه زیادی مورد غفلت قرار گرفته است. دو دسته احساسات

1. Grand Theory
2. Phronesis
3. Sophia

مهم و مرتبط با روابط بین‌الملل عبارتند از احساسات منفی (ترس، سوءظن، و خصومت) که در پیوند با خرد ابزاری است و احساسات مثبت (احترام و دوستی) که در پیوند با خرد عملی است.

او فرض نظریه خود در مورد نظم را بر این قرار می‌دهد که انگیزه‌های انسانی افتخار، امیال و خرد معطوف به اهداف و غایاتی هستند. آنها به شکل‌های متمایزی از رفتار منجر می‌شوند که مدلولات متفاوتی برای همکاری، تعارض و مخاطره‌پذیری دارند. آنها همچنین بر اساس اصول متفاوت عدالت به شکل‌های متفاوتی از سلسله‌مراتب شکل می‌دهند. نظم چه در سطح فردی و چه در سطح دولتی، منطقه‌ای و بین‌المللی با این سلسله‌مراتب‌ها حفظ می‌شود و هنگامی که اختلاف میان رفتار و اصول عدالتی که اینها بر آن مبتنی هستند زیاد شود، نظم فرو می‌ریزد. نظم و بی‌نظمی در هر سطحی پیامدهایی برای نظم در سطوح مجاور دارند. بر اساس هریک از این سه انگیزه، رفتارهایی که این انگیزه‌ها باعث آنها می‌شوند، و سرشت سلسله‌مراتب و اصول عدالتی که در پیوند با آنها هستند می‌توان جهان‌هایی را به شکل نمونه‌های آرمانی^۱ بر ساخت؛ البته در جهان واقعی هر سه انگیزه و نیز هراس به درجات متفاوتی وجود دارند.^(۲۰)

متوازن‌ترین و در عین حال، کمیاب‌ترین وضعیت در جهان جهانی است که مبتنی بر خرد باشد یعنی در آن خرد بر دو انگیزه دیگر مسلط باشد؛ اما اغلب یکی از دو انگیزه دیگر یعنی افتخار و امیال هستند که تسلط می‌یابند. جوامع مبتنی بر افتخار و امیال هم ممکن است کم‌و‌بیش کارکرد مناسبی داشته باشند اما اگر رقابت بر سر ثروت (امیال) یا منزلت (افتخار) شدید شود و خرد نتواند آنها را مهار کند، نظم می‌تواند در معرض خطر قرار گیرد. در اینجا ترس یا هراس است که اهمیت می‌یابد. عدم توازن در جهت افتخارجویی می‌تواند رقابت درون‌نخبگان را به جایی برساند که آنها از اینکه منزلت یا حتی جان‌شان را از دست بدهند بترسند. این ترس هنگامی به نقطه اوج می‌رسد که به نظر می‌رسد یک کنشگر یا گروهی از آنها (یک دولت یا ائتلافی از دولت‌ها) در شرف غلبه بر دیگران و استفاده از قدرت به نفع خود است. در این وضعیت، خشونت یا جنگ ممکن است رخ دهد. عدم توازن در

جهت امیال نیز می‌تواند هم به رقابت از سوی کنشگران دیگر منجر شود و هم به نفرت آنها شکل دهد. در این شرایط تنش افزایش می‌یابد و در نهایت همان ترسی که در وضعیت عدم توازن در جهت افتخارجویی رخ می‌داد شکل می‌گیرد و متعاقباً به خشونت و جنگ منتهی می‌شود. به این ترتیب، در هر سطحی نوعی چرخه‌های تحکیم و افول نظم اجتماعی شکل می‌گیرد.^(۳۱)

لیبو شرافت/منزلت را ابزار می‌بیند و احترام به نفس را هدف.^(۳۲) فرض مقدماتی او این است که همه انسان‌ها فردی و جمعی به دنبال احترام به نفس هستند؛ اما اونها در نقد او بر آن است که منزلت هدف است و شرافت در اتحاد با خرد ابزاری است. منزلت از دید اونها یک نیاز و نه یک منفعت عام است.^(۳۳) آندراس اوسیاندر بر آن است که لیبو به دو موضوع کاملاً فرهنگی به‌رغم «فرهنگی» بودن نظریه خود نپرداخته و این دو دین و ایدئولوژی هستند.^(۳۴) اما لیبو در پاسخ به مجموعه انتقادات او این نکته را بی‌پاسخ می‌گذارد.^(۳۵)

برخی کار او را نمونه‌ای از «سازه‌انگاری روان‌شناختی» می‌دانند.^(۳۶) خود او نیز بر آن است که کارش سازه‌انگارانه است و گامی است در جهت توجه به بُعد روان‌شناسی مورد نیاز سازه‌انگاری. به نظر او، سازه‌انگاری باید نوعی روان‌شناسی تعامل را شکل دهد که میان رفتار و هویت پیوند برقرار کند. نظریه او رابطه میان هویت و رفتار را رابطه‌ای پویا می‌بیند «زیرا فهم ما از خود در پاسخ به بازخورد از رفتارمان و پیامدهای آن متحول می‌شود. اشخاص متفکر همچنین از مطالعه محیط خود و سایر کنشگران [چیزهایی] در مورد خویش می‌آموزند. بازاندیشی‌های آنها صرفاً درباره رفتار و پیامدهای آن نیست بلکه... درباره انگیزه‌های موجود در واری چنین رفتاری نیز هست».^(۳۷)

رویکرد لیبو به هویت معطوف به اهداف انسانی است. انگیزه‌های سه‌گانه شهوت، شجاعت و خرد جهان‌شمول هستند اما تجلی و تأکید بر آنها محلی است و این یعنی تنوعات میان فرهنگ‌ها.^(۳۸) ارزشی که افراد و جوامع برای امیال، افتخار و خرد قائلند متفاوت است و به طرق متفاوتی آنها را بیان می‌کنند. انگیزه‌ها و راه‌های متفاوت بیان آنها از عوامل تعیین‌کننده هویت هستند. هویت همراه با جمعی است که به افراد اجازه می‌دهد خود را از دیگران متمایز سازند اما این لزوماً به شکل

رابطه‌ای خصومت‌آمیز میان ما و دیگری نیست. به این ترتیب، انگیزه‌ها عنصری مهم در تکوین هویت ما هستند و هویت‌ها منافع ما را تعیین می‌کنند و منافع هم به رفتار ما شکل می‌دهند.^(۴۹)

نگاه منتقدانه لیو به تقلیل انگیزه‌های انسانی به انگیزه‌های مادی و امیال و منافع در دوران مدرن و توجه او به امکان اهمیت بیشتر سایر انگیزه‌ها در جوامع مختلف، و نیز توجه او به اینکه نظم بین‌المللی نیز می‌تواند بر پایه انگیزه‌های متفاوت اشکال متفاوتی به خود بگیرد، از زمینه‌هایی است که برای نظریه‌پردازی بومی در روابط بین‌الملل می‌تواند مفید باشد. نگاه سازه‌انگارانه روان‌شناختی او در کنار نقدی که بر تک‌بعدی بودن تجدد و نظم مدرن و نیز نظریه‌های روابط بین‌الملل دارد، همراه با توجه به ساخت‌های خاص اجتماعی در جوامع غیرغربی بدون اینکه شناخت غربی مدرن در موضع متفوق قرار گیرد زمینه مناسبی را برای ارائه نظریه‌های بدیل فراهم می‌سازد. همان‌گونه که او به یک اعتبار وارد گفت‌وگو با نظریه‌های مسلط در رشته روابط بین‌الملل می‌شود، نظریه‌پردازان غیرغربی نیز از منظر تجربه اجتماعی و نیز تجربه تاریخی جوامع خود از فرایندهای نظام بین‌الملل معاصر می‌توانند وارد گفت‌وگو با نظریه‌های غربی از جمله نظریه فرهنگی لیو شوند. به علاوه، بازگشت او به منابع کلاسیک و بازخوانی آنها برای رسیدن به بینشی جدید در روابط بین‌الملل می‌تواند الگویی برای محققان غیرغربی در بازگشت به متون کلاسیک جوامع غیرغربی باشد.

عمل‌گرایی

عمل‌گرایی موضعی فلسفی است که بر اساس آن حقیقت یا صدق یک انگاره در پیامدهای عملی آن است. فلسفه عمل‌گرا را می‌توان در آثار چارلز پرس، جان دیویی، ویلیام جیمز، و ریچارد رورتی جست‌وجو کرد. هدف اصلی عمل‌گرایی یافتن راهی برای حل و فصل مسائل فلسفی و اخلاقی بوده است. معیار مورد نظر آنها در هر چیز عملی بودن و تفاوتی است که در عمل ایجاد می‌شود. شعار عمل‌گرایی این است که معنای عملی هر چیز را باید فهمید و آن از طریق تشخیص پیامدهای عملی آن است

مهم‌ترین خصلت فلسفی عمل‌گرایی، نام‌گرایی^۱ و کثرت‌گرایی^۲ است. مفاهیم عام از این منظر فقط اسم هستند. انگاره‌ها به عنوان مقولاتی انتزاعی و صوری «واقعی» نیستند و به عنوان تجربه دستخوش تعبیر می‌شوند و ذهن به آنها معنا می‌دهد. مفاهیم فقط جنبه ابزاری دارند و حقیقت واحدی وجود ندارد. در عین حال، در هر زمینه خاصی حقایق خاصی مربوط و بااهمیت محسوب می‌شوند و جا دارند. پس هر شرایطی حقایقی خاص خود دارد. با وجودی که پدیده‌ها به هم مرتبطند اما این ذهن و تجربه است که با ارتباط خاصی میانشان، به آنها معنا می‌دهد.^(۳۰)

به نظر چارلز ساندرز پرس (۱۹۱۴-۱۸۳۹) که بینان‌گذار عمل‌گرایی محسوب می‌شود، اندیشه اساساً بر اساس نشانه‌ها صورت می‌گیرد.^(۳۱) آنچه از مفاهیم مراد می‌کنیم باید بر اساس مفید بودن و پیامدهای آن باشد زیرا تعریف مفاهیم جز ارجاع کلمات به کلماتی دیگر نیست. برای بسط دادن مفهوم ذهنی باید معین کنیم که آن مفهوم به چه کاری می‌آید.^(۳۲)

عمل‌گرایی ابزاری تجربی و فلسفی است که نشان می‌دهد گزاره‌های متافیزیک هستی‌شناختی را باید کنار گذاشت و به مسائل عملی پرداخت. پایه‌های جست‌وجوی معنا برای پرس، جنبه عمومی دارد یعنی در اجتماع شکل می‌گیرد؛ البته واقعیت کم‌وبیش ما را در مورد آنچه صادق و حقیقی می‌دانیم محدود می‌کند و این در فرایند تحقیق (به عنوان امری اجتماعی) خود را نشان می‌دهد. واقعیت نیز ابژه‌ای است که در یک گزاره صادق بازنمایی می‌شود. پرس دکارتی‌گری را نوعی «آسیب‌شناسی فلسفی» می‌داند و بر آن است که آنچه دکارت خصوصیات فلسفه مدرن می‌شناسد مغایر با واقعیت تحقیق علمی است. فرد قاضی حقیقت نیست بلکه این اجتماع علماست که داوری می‌کند؛ به این ترتیب، نظری که همه محققان بر سر آن توافق دارند صادق است و حقیقی. «تجربه‌های مشترک آزموده شده» تنها نقطه قابل‌اتکا محسوب می‌شوند.^(۳۳)

در مقابل، ویلیام جیمز در جست‌وجوی معنا به دنبال پایه‌های شخصی است و

1. Nominalism
2. Pluralism

نظریه حقیقت یا صدق را نیز شخصی می‌داند. او با طرح مفهوم «جریان آگاهی»^۱ این نکته را در نظر داشت که ذهن در معنا دادن به تجاربی که با آن روبه‌رو می‌شود فعال است. بحث او این بود که «حقیقت» انگاره‌ها در صورت‌بندی انتزاعی آنها نیست بلکه در «ارزش نقد»^۲ یا ارزش عملی آنها به عنوان پیامد در تجربه انسانی است. به این ترتیب نمی‌توان بین آنچه صادق است و آنچه سودمند است تفکیک قائل شد.^(۳۴) چیزی که اعتقاد ماست تا زمانی که ایرادی به آن وارد نمی‌آید قابل قبول است.

حقیقت از دل تزویج اجزای تجربه‌های قدیمی و جدید به دست می‌آید. هر فرد در برخورد با هر تجربه‌ای متکی به ذخایر قبلی‌اش است و این ذخیره قدیمی حفظ می‌شود و بسط می‌یابد تا تجربه نو را نیز جذب کند. در نتیجه همیشه نظام‌های فکری قدیمی حتی به‌رغم تغییرات شدید و انقلابی در باورها باقی می‌مانند.^(۳۵) به نظر او کل کارکرد فلسفه باید این باشد که دریابد اگر این یا آن صورت‌بندی از جهان صادق باشد واقعاً چه تفاوتی دارد یعنی کدام یک بیشتر به کار می‌آید. او نظریه را رونوشت واقعیت نمی‌داند بلکه بر مفید بودن آن تأکید دارد و در اینجا می‌توان دیدگاه ابزارگری او را نسبت به مفاهیم و نظریه‌ها دید.^(۳۶)

عمل‌گرایی جان دیویی فعالیت علمی بود. او روش علمی را به این دلیل که به ما کمک می‌کند به جهان اطراف خود شکل دهیم و با آن روبه‌رو شویم ارزشمند می‌دانست. او نیز منتقد برداشت‌های انتزاعی از حقیقت و واقعیت بود و خود را ابزارگرا^۳ می‌دانست. او در تعریف ابزارگرایی آن را عبارت می‌داند از «تلاشی برای قوام بخشیدن به یک نظریه دقیق منطقی درباره مفاهیم، داوری‌ها، و استنباطات در شکل‌های مختلفشان از طریق توجه مقدماتی به اینکه اندیشه چگونه در تعیین‌های آزمایشی^۴ پیامدهای آتی عمل می‌کند».^(۳۷) در رویکرد او از یک فرمول عملی برای انجام تحقیق استفاده می‌شود. به نظر او ذهن از طریق تجربه به شناخت دست می‌یابد اما در طول زمان با تجارب جدید باورهای سابق علمی به چالش کشیده

1. Stream of Consciousness
2. Cash Value
3. Instrumentalist
4. Experimental Determinations

می‌شوند. فرایندی که از طریق آن حقیقت بر فرد مکشوف می‌شود، فرایند تحقیق است. حقیقت نیز به معنای توفیق در حل یک مسئله یا امری پیچیده است. عمل‌گرایی دیویی و جیمز علیه منطق صوری و با تأکید بر درک زندگی، تجربه، فرایند، زمینه و کارکرد است.^(۳۸)

به نظر رورتی زبان عنصر مهم عملی در حیات اجتماعی است و بنابراین صدق یا حقیقت نمی‌تواند در ورای زیان باشد. پس حقیقت آینه طبیعت نیست بلکه بخشی از بازی زبانی است و بنابراین جبهه مشروط و موقت دارد. او توجه به زبان به جای تأکید بر تجربه، ذهن یا آگاهی را وجه تمایز عمل‌گرایی نوین خود با عمل‌گرایی متقدم می‌داند. از دید او، حقیقت وابسته به اجتماعات بشری است و چون اجتماعات بشری متفاوت و متکثرند، می‌توان گفت که حقیقت متکثر است. او نیز مانند جیمز صدق یا حقیقت را در چهارچوب مصلحت و فایده می‌سنجد. او با رد جوهر‌گرایی، صفات ذاتی یا جوهری را برای اشیا رد می‌کند. از این منظر، همه چیز به توصیف‌های ما وابسته است و توصیف‌ها همواره به شکلی اجتماعی ساخته می‌شوند. آگاهی هم امری زبانی است.^(۳۹)

به این ترتیب، برای عمل‌گرایی شناخت جهان اطراف مبتنی است بر آنچه عملاً قابل اعمال یا مفید باشد. در این رویکرد نظریه تناظری صدق^۱ یعنی این باور که شناخت واحدی صادق است که بر اساس تناظر با واقعیت بیرونی به دست می‌آید رد می‌شود و حقیقت یا صدق باوری تلقی می‌شود که عملی است. علت‌ها و تبیین علی در پیوند با تمایل انسان‌ها به اینکه جهان را قابل کنترل یا قابل فهم، سازند قرار دارد. برای عمل‌گرایان شناخت و دانش کلاً در پیوند با علائق و فعالیت‌های انسانی است؛ بنابراین شناخت جنبه مطلق ندارد و نمی‌تواند خارج از ابعاد عملی حیات بشری و به شکلی مطلق صورت‌بندی شود. شناخت تصویر واقعیت نیست بلکه ابزاری برای سازگاری با محیط است. عینی‌گرایی به عنوان برداشتی از علم که آن را از انسان جدا می‌کند رد می‌شود.^(۴۰)

در سال‌های اخیر عمل‌گرایی در روابط بین‌الملل مورد توجه فزاینده‌ای قرار گرفته است. از یک سو سازه‌انگاران آن را با هستی‌شناسی سازه‌انگاران سازگار

می‌بینند و از سوی دیگر هواداران نظریه انتقادی نیز آن را مفید یافته‌اند. نگاه سازه‌انگاران به جهان اجتماعی بر اساس قائل بودن به اهمیت عوامل معنایی در کنار عوامل مادی در آنهاست. به علاوه، آنها معانی را زمینه‌مند و وابسته به بسترهای خاص اجتماعی می‌دانند. با توجه به اینکه معمولاً سازه‌انگاری در وهله نخست و شاید بیش از هر چیز نوعی هستی‌شناسی تلقی می‌شود برخی برآن هستند که عمل‌گرایی می‌تواند معرفت‌شناسی مناسبی برای تکمیل آن باشد.^(۱) از این منظر، می‌توان به نوعی سازه‌انگاری عمل‌گرایانه دست یافت که می‌تواند حقایق مفیدی را در سطحی میانه تولید کند بدون آنکه گرفتار مناظرات فلسفی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای شود که با تقسیم‌بندی‌های دوجهبی (همانند تفسیری - تبیینی، اثبات‌گرا - بازاندیشانه، خاص‌گرا - عام‌گرا) مطالعه روابط بین‌الملل را گرفتار خود کرده‌اند. عمل‌گرایی می‌تواند با نظریه اجماعی صدق به دانشی برسد که صدق را نه از انطباق یا تناظر با واقعیت بلکه از اتفاق نظر علما به دست می‌آورد و معیار آزمون صدق هم در آن از طریق گفت‌وگوهای مستمر بین علمای رشته حاصل می‌شود. این در عین حال راهی است در میان نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی که از مشکلات هر دو اجتناب می‌کند.

فریدریش کراتوکویل کم‌وبیش مانند هاس این نکته را مطرح می‌کند که رسیدن نظریه‌پردازان به این نتیجه که تلاش‌های فرانظری برای رسیدن به بنیان استوارشناختی بی‌نتیجه بوده‌اند و در عین حال، بر لزوم پرهیز از نسبی‌گرایی و انکار حقیقت تأکید دارد اما برای اجتناب از نسبی‌گرایی داشتن معیاری لازم است و آن می‌تواند رجوع به معیارهای عمل‌گرایانه باشد. عمل‌گرایی نوعی نگاه موردی و خاص را پیشنهاد می‌کند که می‌توان آن را نگاه مسئله‌محور دانست. او از یک سو این اصل معرفت‌شناسی سستی را که نظریه آئینه واقعیت و حقیقت یا صدق در جهان بیرونی احراز می‌شود رد می‌کند و صدق یا حقیقت را به عبارات بیان‌شده درباره جهان خارج و نه خود جهان خارج مربوط می‌داند؛ از سوی دیگر، اصل دوظرفیتی منطق^۱ را که بر اساس آن برای همه چیز صرفاً دو حالت می‌توان قائل شد (مثلاً صادق - کاذب، سیاه - سفید) و حد میانه‌ای برای هیچ چیز نمی‌توان در نظر

گرفت، کنار می‌گذارد. به علاوه نسبی‌گرایی و هرج و مرج علمی از آن نوعی را که *پل فایر‌بند* یا برخی پسا‌ساختارگرایان مطرح می‌کند نیز نمی‌پذیرد. عمل‌گرایی نه به دنبال قطعیت و اطمینان شالوده‌نگاران است و نه فاقد معیار قضاوت. علم و تولید شناخت فرایند و رویه‌ای اجتماعی تلقی می‌شود که علما و دانشمندان قواعد آن را شکل می‌دهند و همچنین مسائلی را که علم باید به آنها بپردازد مشخص می‌سازند و در مورد آنچه به بحث می‌پردازند که به نظر می‌رسد قابل حل و فصل نیست و شواهد را سبک و سنگین می‌کنند نه آنکه با تکیه بر اصل دوظرفیتی منطقی به دنبال یافتن صدق گزاره‌ها باشند. معیار علمی بودن پیروی از قواعدی است که اجتماع علما تعیین می‌کنند که فرازمانی و همیشگی نیست و قابل تغییر است. عمل‌گرایی مورد نظر کراتوکویل بر وابستگی متقابل میان معناشناسی و ساختارهای اجتماعی نیز تأکید دارد.^(۴۲)

به این ترتیب، ادامه تحقیقات در عین توجه به اهمیت مسائل فرانظری امکان‌پذیر است؛ اما نقطه شروع عمل و اهمیت عملی است؛ معیار انباشت علم امکان طرح و پاسخ به پرسش‌های جدید است نه رسیدن به صدق یا حقیقت محض؛ و قواعد تولید شناخت را علما تعیین می‌کنند و به قضاوت و داوری در مورد تولیدات می‌پردازند. با این نگاه می‌توان آثاری تولید کرد که عملاً به کار بیایند. به علاوه، در اینجا امکان رفع تمایز میان نظریه‌های حل مشکل و انتقادی با تبدیل کار علمی به آنچه مشکلات را با نگاهی انتقادی حل کند، فراهم می‌شود.

به این ترتیب، برداشت برخی سازه‌نگاران از اینکه سازه‌نگاری می‌تواند چهارچوبی متکی بر عمل‌گرایی به عنوان فلسفه باشد شامل این اصل می‌شود:

الف) شناخت موقعیت‌مند که وابسته به فرایندهای شناختی و در نتیجه وابسته به تجربه و قضاوت است؛

ب) آزمون صدق به معنای وجود انسجام در باورهاست نه باور به تماس ما با جهان چنانکه هست؛ و

ج) توصیف از جهان می‌تواند صادق یا کاذب باشد و توصیف همیشه بازنمایی است و بازنمایی همیشه وابسته به زبان است.

وسلی ویدمایر با طرح عمل‌گرایی سازه‌نگارانه خود در پی آن است که جنبه

انتقادی را به نظریه روابط بین‌الملل بازگرداند تا نظریه به عنوان یک رویه، جنبه تحول‌آفرین داشته باشد. به نظر او، عمل‌گرایی به عنوان یک فلسفه در صدد فرارفتن از مسائل فلسفی و پرداختن به مسائل عملی است. برداشت جان دیویی از نظریه متضمن جنبه‌ای بازانديشانه است که به عنوان رویه‌ای معطوف به تحول اجتماعی عمل می‌کند. در عمل‌گرایی دیویی این برداشت اثبات‌گرایانه که کار علمی مستلزم برخوردی غیرشخصی به موضوع شناخت است رد می‌شود. تأکید هستی‌شناختی دیویی بر اهمیت ساختارهای بین‌ذهنی است. به نظر او شناخت در سطح جامعه مشترک است و انسان‌ها در جامعه با ارتباطاتی که با هم دارند به مشترکات می‌رسند. کارگزاران از طریق پایه‌های بین‌ذهنی اجتماع هم خود را می‌فهمند و هم قادر می‌شوند زمینه‌های اجتماعی خود را دوباره شکل دهند و مشکلات عملی مشترک خود را حل کنند.^(۴۳)

نه تنها سازه‌انگاران بلکه هواداران نظریه انتقادی نیز در سال‌های اخیر، توجه فزاینده‌ای به عمل‌گرایی نشان می‌دهند. جیمز بومن با استقبال از «چرخش عملی»^۱ در معرفت‌شناسی در علوم اجتماعی بر آن است که عملی بودن علوم اجتماعی به معانی متفاوتی می‌تواند باشد و همه آنها را باید در نظر داشت. عمل در ارتباط با ساختار بخشیدن به فعالیت انسانی است و نمی‌تواند فقط به پیوند ابزار و هدف محدود باشد. دغدغه‌های هنجاری نیز بخشی از ملاحظات عملی است. نظریه هنجاری می‌تواند به رشته روابط بین‌الملل تعین بخشد و می‌تواند شامل نظریه‌ای عملی نیز باشد که به تحلیل این امر بپردازد که چگونه تحقق برخی از آرمان‌های سیاسی را با توجه به شرایط خاصی که در قلمرو روابط بین‌الملل صادق است می‌توان تحقق‌پذیر و عملی ساخت. به نظر او، عمل‌گرایی با تأکید بر تکثر روش‌شناختی می‌تواند به نظریه انتقادی کمک کند که عملی‌تر بشود. ترکیب نظریه انتقادی و عمل‌گرایی می‌تواند به «نظریه چندچشم‌اندازی»^۲ منتهی شود.^(۴۴)

نظریه چندچشم‌اندازگرایانه عملی می‌تواند به چهارچوبی برای فهم پدیده‌ها شکل دهد که در آن آثار و پیامدهای متفاوت یک پدیده به عنوان ابعاد از یک

«وضعیت مشکل آفرین» تفسیر می‌شود که می‌تواند مورد مباحثه عمومی قرار گیرد. با توجه به اینکه دغدغه اصلی هنجاری و عملی نظریه انتقادی مردم‌سالاری است، پرسش‌هایی در مورد رویه‌های موجود برای پیشبرد تحولات مورد نظر، نوع شناخت عملی لازم برای امکان‌پذیر ساختن آن، چگونگی تثبیت نهادینه شناخت حاصله و مانند اینها اهمیت پیدا می‌کنند که پاسخ آنها را باید در تحقیقات و نهادهای چندچشم‌اندازی در سطح بین‌المللی جست‌وجو کرد تا تحقق سیاسی مردم‌سالاری خود به ابزاری برای سلطه بدل نشود؛ به عبارتی دیگر، اگر هدف رهایی کل بشر است و راه آن نیز مردم‌سالاری جهانی است چشم‌انداز همگان باید به رسمیت شناخته شود و در حل مشکلات به کار گرفته شود.

همان‌گونه که هلنا ریتووری اپونن می‌گوید، «عمل‌گرایی شیوه‌ای در تحقیق است که در برابر جزم‌اندیشی قرار می‌گیرد و می‌تواند ارتباطاتی را تسهیل کند که رشته‌ای جهان‌گسترتر می‌تواند از طریق آن شکل گیرد». به نظر او، می‌توان دانش را به پیروی از اومبرتو اکو به مثابه شبکه‌ای دایرةالمعارف‌گونه^۱ دانست و روابط بین‌الملل را به عنوان رشته‌ای شبکه‌ای - گفتمانی تلقی کرد که به‌رغم آنکه هر بخشی از دانش تولیدشده در آن محلی^۲ است اما در کل جهان‌گستر^۳ است.^(۴۵)

به این ترتیب، سازه‌نگاری عمل‌گرایانه با تأکید بر فایده‌مندی و موقعیت‌مندی شناخت به شکل تلویحی بر امکان نظریه‌های مختلف در زمینه‌های اجتماعی و تاریخی متفاوت تأکید دارد اما نظریه‌پردازی انتقادی عمل‌گرایانه یک گام مهم جلوتر می‌رود و به صراحت لزوم شکل دادن به رشته روابط بین‌الملل در سطح جهانی بر اساس دانش‌های متعدد محلی را مطرح می‌کند. در نتیجه، وجود چندچشم‌اندازگرایی توجیه می‌شود و در عین حال، برای آنکه امکان فهم متقابل دیدگاه‌ها و شاید حتی در مواردی، نزدیکی آنها به وجود بیاید بر گفت‌وگوی مستمر میان چشم‌اندازها به شکل مباحثه عمومی تأکید می‌شود و مردم‌سالاری جهان‌گستر از این طریق امکان‌پذیر می‌گردد. طبعاً چنین برداشتی، زمینه مناسبی برای طرح

1. Encyclopedic
2. Local
3. Global

نظریه‌های بومی و غیرغربی در رشته روابط بین‌الملل است.

فیزیک کوانتوم

انقلاب کوانتومی در فیزیک در دهه ۱۹۲۰ علیه فیزیک کلاسیک شکل گرفت. مفروضات فیزیک کلاسیک که به یک معنا مورد توجه اثبات‌گرایان در علوم اجتماعی نیز بوده است عبارتند از:

۱. واحدهای پایه واقعیت، اعیان^۱ فیزیکی هستند (مادی‌گرایی)؛
۲. اعیان بزرگ‌تر را می‌توان به اعیان کوچک‌تر تقلیل داد (تقلیل‌گرایی^۲)؛
۳. اعیان رفتاری قانون‌گونه دارند (تعیین‌گرایی^۳)؛
۴. علیت مکانیکی و محلی است (مکانیک‌انگاری)؛
۵. اعیان مستقل از فاعلان شناسایی هستند که آنها را مورد مشاهده قرار می‌دهند (عینی‌گرایی).^(۴۶)

در مقابل، آنچه در جهان کوانتوم دیده می‌شد رفتارهای «مبهم و دمدمی» بود که با جهان فیزیکی تابع قوانین قابل کشف منطبق نبود. مکانیک کلاسیک توصیفی روشن و موجبیتی، یا تعیین‌گرایانه از ذرات داشت و فرض بر این بود که با محاسبه وضع ذرات می‌توان به تبیین و پیش‌بینی کامل کیهان رسید. حتی به نظر می‌رسید نظریه نسبیت هم این مبانی را از میان نمی‌برد؛ اما در عمل برای فیزیک‌دانان در مطالعه اشعه ماورای بنفش مشکل پیش می‌آمد و فیزیک مرسوم، در این مورد جواب نمی‌داد.^(۴۷)

در شرایطی که به نظر می‌رسید نظریه‌های موجی و ذره‌ای بودن نور قابل قیاس نیستند، نظریه ذره‌ای - موجی بودن نور در چهارچوب فیزیک کوانتوم مطرح شد. کوانتوم به عنوان بسته‌هایی از انرژی ترسیم شد که در نور وجود دارد؛ اما کوانتوم ذره است و این مسئله پیش می‌آمد که نور هم موج و هم ذره است. با توجه به اینکه فوتون‌های نور جرم ندارند، خاصیت موجی آنها چندان مشکل‌آفرین تلقی نمی‌شد.^(۴۸) اما آزمایش‌های بعد نشان داد الکترون نیز هم خواص موجی و هم

1. Objects
2. Reductionism
3. Determinism

ذره‌ای دارد.^(۴۹)

فیزیک کوانتوم به عنوان مطالعه حرکت الکترون‌ها با این مسئله روبه‌رو بود که حرکت الکترون‌ها تابع الگو و قابل پیش‌بینی نیست. نمی‌شد گفت که الکترون به کدام سمت می‌رود و کجا خواهد بود.^(۵۰) این نکته مطرح شد که الکترون می‌تواند همزمان در اینجا و نه اینجا باشد و در حالات بسیار دیگری هم باشد. پس در این نظریه بر امکان وجود ماده در آن واحد در دو محل (اینجا و نه اینجا) و یا در هیچ‌کدام و در نتیجه عدم امکان پیش‌بینی حرکات ماده تأکید می‌شود.

پیش‌بینی در کوانتوم به شکل احتمالات است و نه تعیین. به عنوان نمونه، در آن واحد نمی‌توان هم به مکان و هم تکانه، علم کامل داشت و هرچه اندازه‌گیری مکان دقیق‌تر باشد دانش در مورد تکانه کمتر می‌شود. یا ما می‌دانیم الکترون کجاست اما نمی‌دانیم چه می‌کند یا می‌دانیم چه می‌کند اما نمی‌دانیم کجاست. فرایند اندازه‌گیری هم یا مبتنی بر همه مکان‌ها یا مبتنی بر همه تکانه‌هاست و اینها به اشکال بدیل تبدیل می‌شوند که لزوماً هم نباید متناقض تلقی شوند بلکه جنبه هم‌تکمیلی دارند. در نتیجه، در جهان کوانتومی حالت‌هایی جمع می‌شوند که پیش از این مانع‌الجمع محسوب می‌شدند.^(۵۱) به نظر می‌رسد آنچه مشاهده می‌شود به آنچه سؤال می‌شود ارتباط دارد. در مورد نور، با طرح پرسش ذره‌ای پاسخ ذره‌ای گرفته می‌شود و با طرح پرسش موجی، پاسخ موجی گرفته می‌شود.^(۵۲)

عدم جای‌گزیدگی^۱ به این واقعیت اشاره دارد که وقتی توابع موجی «گرفتار» می‌شوند تأثیراتی بر هم می‌گذارند بدون آنکه رابطه علیّی روشنی بین آنها وجود داشته باشد. هنگامی که یک تابع موج بر اثر اندازه‌گیری تغییر می‌کند، بلافاصله توصیف مناسب از موج دیگر نیز تغییر می‌کند. این چالشی در برابر نظریه مکانیکی علیّی و ذره‌گرایی آن است. ذرات گرفتار شده به عنوان اعیانی متمایز عمل نمی‌کنند بلکه گویی هویت‌های انفرادی آنها جذب یک کلیت بزرگ‌تر می‌شود. در نتیجه نظریه کوانتوم کل‌گرایانه است.^(۵۳)

برای توضیح آنچه در سطح کوانتوم رخ می‌دهد چهار تبیین نظری اصلی ارائه شده‌اند:

1. Non-locality

۱. آگاهی مشاهده‌گر بر رفتار ذرات کوچک‌تر از اتم تأثیر می‌گذارد؛
 ۲. ذرات در زمان هم به سمت جلو و هم پشت حرکت می‌کنند و در آن واحد در همه مکان‌های ممکن ظاهر می‌شوند؛

۳. در هر لحظه جهان به میلیاردها عالم موازی تقسیم می‌شود؛ و

۴. پیوند درون عالم از طریق انتقال اطلاعات با سرعتی بالاتر از نور است.^(۵۴)

جالب آنکه هیچ‌کدام از این چهار تبیین و گونه‌های فرعی بسیار متعدد آنها نه رد شده و نه اثبات شده‌اند. به عبارتی نمی‌توان گفت کدام‌یک از آنها درست است. در چهارچوب این نظریه، بحث منطق صدق و کذب جای خود را به منطق «شاید» می‌دهد و به دانش «نصفه نیمه» بسنده می‌شود. در این مورد که آیا مشکل ما در فهم جهان کوانتوم و «نصفه نیمه» بودن دانش ناشی از ابزارهای شناخت است یا وضعیت جهان (یعنی مشکل معرفت‌شناختی است یا هستی‌شناختی) اختلاف نظر هست. به نظر می‌رسد پاسخ‌هایی که مشکل را ناشی از ضعف معرفت‌شناختی می‌دانند کمتر قابل توجیه هستند. یکی از موضوعاتی که مطرح می‌شود دخالت آگاهی در این جهان است. تجربه ما از فصل مشترک امور مادی و ذهنی ناشناخته است اما وجود دارد و ممکن است امور ذهنی (غیرمادی) بر امور مادی تأثیر بگذارند و این دخالت آگاهی است که نتیجه آزمایش‌ها را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، ناظر آفریننده جهان نیز می‌تواند باشد یا حداقل این‌که واقعیت از او اثر می‌پذیرد.^(۵۵) آنچه مسلم است این است که مثلاً الکترون وقتی بدون مشاهده انسانی رفتار می‌کند به عنوان موج و ذره است اما با ورود مشاهده‌گر انسانی رفتار آن ذره‌ای است.^(۵۶)

حتی فراتر از آن، امکان اینکه ماده مادی محض هم نباشد مطرح می‌شود (گفته می‌شود کوانتوم ماده نیست اما نمی‌دانند چیست). این فرضیه مطرح شده که شاید آگاهی انسانی به این دلیل وجود دارد که از ذرات آگاه تشکیل شده است. شاید این به معنای آن است که الکترون‌ها آگاه هستند و به همین دلیل وقتی مورد مشاهده انسانی قرار می‌گیرند یا تلاش می‌شود اندازه‌گیری شوند رفتارشان متفاوت می‌شود.^(۵۷)

فیزیک کوانتوم فیزیک ممکنات است.^(۵۸) آنچه در درون ما رخ می‌دهد آنچه را

بیرون ما رخ می‌دهد می‌آفریند. اگر باور نداشته باشیم چیزی ممکن است، آن را نمی‌بینیم. جالب آنکه از این برداشت جدید از دانش نوعی «برابری دموکراتیک میان دیدگاه‌های مختلف» حاصل می‌شود^(۵۹) و به نظر می‌رسد فیزیک‌دانان کوانتومی هم به نوعی عمل‌گرایی باور دارند زیرا چیزی را که در اعتقاد به درستی نظریه مؤثر می‌دانند «ثمربخشی آن در طول زمان» است و این یعنی معیار مفیدیت. تعیین‌کنندگان معیارهای علم هم «اعضای جامعه حقیقت‌جوی دانشمندان» هستند.^(۶۰) از میان بحث‌های مختلف درباره نظریه کوانتوم، الکساندر ونت، سازه‌انگار معروف کل‌گرا در روابط بین‌الملل، فرضیه آگاهی کوانتومی را برگرفته که بر اساس آن، جنس کوانتوم از آگاهی است پس آگاهی محصول ماده نیست بلکه ماده در درون آگاهی است. او می‌پذیرد که در حال حاضر این فرضیه بیشتر جنبه تعمق دارد و نه اینکه به راحتی برای فلاسفه علم یا دانشمندان قابل قبول باشد. در عین حال، به نظر او، برخی ویژگی‌های مهم این رویکرد باعث می‌شود بتوان آن را در حل مشکل رابطه میان ماده و معنا مهم دانست. او فرض را بر صدق این فرضیه می‌گذارد و به پیامدها و مدلولات آن برای علوم اجتماعی می‌پردازد؛^(۶۱) زیرا می‌توان گفت جهان دانشمندان علوم اجتماعی به جهان مورد مطالعه دانشمندان فیزیک کوانتوم شباهت‌هایی جدی دارد.

نقد الکساندر ونت بر کتاب خودش، *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*^(۶۲) با تکیه بر نگاهی کوانتومی است. او بر آن است که نگاه دوجهی به جسم و ذهن و در نتیجه معناگرایی - مادی‌گرایی، کل‌گرایی - فردگرایی، اثبات‌گرایی - تفسیرگرایی ناشی از نگاه دوجهی حاکم بر فیزیک کلاسیک است که در آثار قبلی او نیز وجود داشته ولی با نگاه کوانتومی این دوجهی دیدن رفع می‌شود.

از نظر ونت، مفروضات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دانشمندان علوم اجتماعی درباره سرشت واقعیت اجتماعی و رابطه آنها با آن اهمیت زیادی دارد. یکی از این مفروضات به وجه تمایز انسان با جهان مادی مربوط می‌شود که همان مسئله آگاهی و معناست که در قلب مشکل ذهن - بدن جای می‌گیرد و باید حداقل پاسخ‌هایی موقت به این مسائل عمده‌تأ فلسفی داده شود. دو بُعد مهم ذهن، ادراک (چگونگی شناخت جهان) و تجربه یا آگاهی (حس داشتن ذهن) است. مسئله

اصلی در این زمینه چگونگی تبیین موجودیت و کارکرد ذهن به شکلی هماهنگ با جهان‌بینی علمی مدرن است که فرض آن این است که واقعیت در نهایت کاملاً مادی است. حال آنکه فرضیه آگاهی کوانتومی این فرض علم مدرن را کنار می‌گذارد.^(۶۳) به عبارت دیگر در فرضیه آگاهی کوانتومی این نکته مطرح است که جنس ماده در نهایت مادی نیست بلکه از جنس آگاهی است.

در تبیین آگاهی کوانتومی هستی‌شناسی سراسر روان‌نگارانه^۱ اتخاذ می‌شود که بر اساس آن در سطح مادون اتم آنچه وجود دارد از جنس آگاهی است. این به معنای برابر گرفتن واقعیت با آگاهی نیست بلکه این است که عناصر مقوم اولیه ماده دارای بُعدی ذهنی هستند و در نتیجه دو تجلی مادی و پدیداری دارند.^(۶۴) اگر فرضیه آگاهی کوانتومی درست باشد، واحدهای اولیه حیات اجتماعی یعنی انسان‌ها نظام‌هایی کوانتومی هستند. در نتیجه آگاهی نقش مهمی در رفتار انسانی دارد و همچنین شناخت ما از خودمان یعنی هویت یا برداشت ما از خود، ویژگی‌های تعیین‌یافته‌ای در لحظه خاص ندارد بلکه زمانی تعیین می‌یابد که ما در جهان عمل می‌کنیم (فروپاشی)؛ «به عبارت دیگر، خواست‌ها و باورهایی که مدل عقلانی از انسان آنها را علت رفتار می‌داند در واقع تا زمانی که رفتار روی نداده وجود ندارند»^(۶۵) بنابراین تا پیش از کارگزاری کارگزار وجود ندارد و ما تنها با عمل است که کارگزار می‌شویم. با توجه به اینکه باورها و خواست‌ها تنها در آگاهی یا تابع موجی است که خوب تعریف می‌شوند دلایل مقوم کنش هستند و نه علل. از آنجاکه فروپاشی ناگهانی و خودجوش است نمی‌تواند علت رفتار باشد. در عوض، فروپاشی جریانی مستمر از دو تأثیر غیرعلی مقوم را تحقق می‌بخشد؛ یکی آثار پدیداری خواست‌ها و باورهای تعیین‌یافته (دلایل) است و دیگری آثار مادی وضعیت‌های جسمی (رفتار).^(۶۶)

به نظر و نت انسان کوانتومی اراده آزاد دارد و این مغایر برداشت فیزیک کلاسیک و مکانیکی تعیین‌گرایانه از انسان است که در رویکردهای علم‌گرایانه در علوم اجتماعی دیده می‌شود. هم در فیزیک کوانتوم عدم تعیین دیده می‌شود و هم در جهان اجتماعی. با فرضیه آگاهی کوانتومی می‌شود این گونه تلقی کرد که کنش

از بیرون نامتعیین است اما از درون با اراده‌ای آزاد انتخاب شده است.^(۳۷) به این ترتیب، می‌توان گفت که جهان دانشمندان علوم اجتماعی با جهان مورد مطالعه دانشمندان فیزیک کوانتوم، شباهت‌هایی جدی دارد و با اتخاذ رویکرد کوانتومی:

الف) امکان جدا کردن پرسش‌هایی که از منظرهای مختلف هستند و در آن واحد می‌توان آنها را مطرح کرد، فراهم می‌شود. چنین دو پرسشی می‌توانند هر دو درست باشند و رسیدن به پاسخ‌هایی که می‌توانند مکمل هم باشند (دو روایت هم‌عرض از واقعیت و هر دو صادق) هدف قرار گیرد؛

ب) جمع کردن بعد بودن (ذره‌ای) و شدن (موجی) حیات اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود؛

ج) امکان حل دوگانگی غیرقابل جمع ذهن و جسم در نظریه اجتماعی به وجود می‌آید.

نکته جالب توجه دیگر در مورد فیزیک کوانتوم شباهت بسیاری از مباحث آن به آرای مولانا جلال‌الدین رومی عارف و شاعر بزرگ ایرانی است. مولانا در بسیاری از اشعار خود، جهانی کوانتومی را تصویر می‌کشد و این می‌تواند مبنایی برای شکل دادن به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی علوم اجتماعی در ایران باشد.

پسااستعمارگرایی

پسااستعمارگرایی رویکردی در تاریخ، ادبیات و نیز علوم اجتماعی است که به آثار استعمار بر فرهنگ‌ها و جوامع می‌پردازد. ریشه اندیشه پسااستعماری را باید در نقد ادبی و ادبیات و نیز مطالعات فرهنگی جست‌وجو کرد اما به تدریج در همه علوم انسانی و اجتماعی جا یافته و در نتیجه خصلتی چندرشته‌ای دارد. روابط بین‌الملل نیز مانند سایر رشته‌ها در چند سال اخیر تحت تأثیر آثار پسااستعماری قرار گرفته است.

نخستین بار از اصطلاح پسااستعماری در اوایل دهه ۱۹۷۰ در نظریه سیاسی برای توصیف تنگناهایی استفاده شد که مستعمرات سابق پس از رهیدن از یوغ استعمار به آنها گرفتار شده بودند.^(۳۸) مطالعه قدرت کنترل بازنمایی در جوامع

استعمارزده از اواخر دهه ۱۹۷۰ با متونی چون «شرق‌شناسی» ادوارد سعید^(۳۹) آغاز شد و به شکل‌گیری نظریه گفتمان استعماری در آثار نویسندگانی چون گایاتری چاکراورتی/اسپیواک و همی بابا همراه با رویکرد انتقادی آنها منتهی شد؛ اما در این آثار اولیه از اصطلاح پسااستعمارگرایی استفاده نمی‌شد. اسپیواک در دهه ۱۹۹۰ بود که از اصطلاح پسااستعماری استفاده کرد.^(۴۰) پیش از آن در اواخر دهه ۱۹۸۰ از اصطلاح «نقد پسااستعماری» در تشریح تأثیرات فرایندهای اروپایی امپریالیسم از زمان آغاز استعمار به بعد استفاده می‌شد.^(۴۱)

معمولاً پسااستعمارگرایی را با نظریه پسااستعماری به یک معنا می‌گیرند. پسااستعمارگرایی از نظر مبانی نظری بسیار التقاطی است. در عین حال، نگاه پسااستعمارگرایان به همه سنت‌های فکری جنبه نقدآمیز هم دارد و از یکسره پذیرفتن انگاره‌های این سنت‌ها سر باز می‌زنند. این نظریه پیوندی نزدیک با آثار نویسندگان پسااستعمارگرایی فرانسوی مانند ژاک دریدا، ژاک لاکان و میشل فوکو دارد.^(۴۲) بیشترین تأثیر از این نویسندگان را می‌توان در نحوه تحلیل گفتمان در نظریه پسااستعماری و نیز توجه آن به برساختگی هویت‌ها، تأکید بر سیالیت، نفی جوهر‌گرایی، رد تقسیم‌بندی‌های دوجوهی، توجه به رابطه قدرت، توجه به حاشیه‌نشین‌ها و مقاومت آنها مشاهده کرد. اتکای نویسندگانی چون ادوارد سعید بر فوکو و همی بابا بر لاکان دیده می‌شود.

در عین حال، پسااستعمارگرایی گفت‌وگویی مستمر با مارکسیسم نیز داشته است. توجه مارکسیسم به بعد انتقادی نظریه‌پردازی در پسااستعمارگرایی نیز مشهود است. علاوه بر مفهوم مارکسیستی امپریالیسم، مفهوم فرودست^۱ نیز از آنتونیو گرامشی مارکسیست ایتالیایی گرفته شده است. زن‌محوری نیز به‌ویژه از نظر تأکید بر شناخت موقعیت‌مند در کنار توجه به جنسیت در نوشته‌های پسااستعمارگرایان رد پای خود را به جای گذاشته است. مکتب تاریخ‌نگاری هندی نیز با توجهی که به فرودستان اجتماعی و حاشیه‌ای‌ها دارد به پسااستعمارگرایی شباهت دارد.^(۴۳)

در عین حال، پسااستعمارگرایی از میراث آثار ضداستعماری نیز تغذیه می‌کند یعنی گفتمان رادیکال نیمه سده بیستم که معطوف به رهایی و در پی ایجاد سازش

میان تقاضاهای بین‌الملل‌گرایانه و ضدنخبه‌گرایانه مارکسیستی با احساسات ملی‌گرایانه عصر بود^(۴) و نمونه‌های آن در آثار کسانی چون *فرانتس فانون*^(۵) و نیز *امه سزر و آلبر ممی*^(۶) دیده می‌شود. فانون به تحلیل سرشت استعمار به عنوان منبع خشونت می‌پردازد و رابطه نظام‌یافته میان استعمار و نفی انسانیت از مستعمرات را نشان می‌دهد. یکی از بحث‌های او روان‌شناسی نژادپرستی و سلطه استعماری است و آثار سلطه استعماری را بر روان استعمارزده نشان می‌دهد و این بحث را مطرح می‌کند که چگونه در مستعمرات طبقه کم‌پرآورد سیاه جای طبقه مسلط استعماری را می‌گیرد بدون آنکه تغییری واقعی در روابط قدرت موجود شکل گیرد و این یعنی پوست سیاه با نقاب سفید پوشیده شده است. راه حل پیشنهادی او بازسازی رادیکال جامعه توسط روشنفکران بومی بود. با وجودی که گفته می‌شود او بومی‌محور^۱ بود اما نسبت به اسطوره‌سازی از گذشته ماقبل استعمار و ایجاد نخبگان جدید هشدار می‌داد. او در کل به دلیل اهمیتی که به آگاهی ذهنی و نقش آن در ایجاد امکاناتی برای کنترل سوژه استعمارزده و جامعه نواستعماری پس از استقلال می‌داد برای نویسندگان پسااستعماری اهمیت دارد.

از منظر پسااستعمارگرایی «امپریالیسم تقارن تاریخی مهمی است که در آن هویت‌های ملی پسااستعماری در تقابل با هویت‌های اروپایی برساخته می‌شوند و به عنوان «دیگران» اروپا فهمیده می‌شوند؛ به این ترتیب، پروژه امپریالیستی به جهان پسااستعماری و غرب شکل می‌دهند»^(۷). پسااستعمارگرایی بصیرتی نسبت به این می‌دهد که چگونه نقطه اتصال امپریالیستی در برساخته شدن روابط قدرت، سلسله‌مراتب و سلطه موجود پیچیده شده است.^(۸)

شرق‌شناسی:^۲ از مفاهیم اصلی پسااستعمارگرایی می‌توان به شرق‌شناسی اشاره کرد که ادوارد سعید نویسنده فلسطینی‌الاصل با الهام از فوکو آن را مطرح کرد. سعید منتقد لیبرالیسم و معرفت‌شناسی امریکایی بود و نگرش فوکو به رابطه میان شناخت و قدرت را رهایی‌بخش می‌دید. از دید او، شرق‌شناسی به معنای گفتمانی است که غرب با آن شرق را نام‌گذاری می‌کند و آن را ساخته و می‌شناسد و در عین حال از

1. Nativist
2. Orientalism

طریق آن خود را می‌سازد و می‌شناسد. شرق‌شناسی مبتنی بر تضادهای دوجوهی است که در آنها شرق هر چیزی است که غرب نمی‌خواهد باشد (عجیب، رازآلود، عقب‌مانده، احساساتی، رو به انحطاط و غیره) و غرب آنچه هست که باید باشد (عقلانی، قانون‌مدار، منضبط، دانش‌محور، و غیره). نتیجه، تأکید بر تضادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی میان شرق و غرب است که بی‌همتایی غرب را توجیه می‌کند. به نظر سعید (با الهام از فوکو) شرق‌شناسی گفتمانی است که در پیوند با قدرت و نهادهای قدرت است و خود شکلی از اقتدار است. با وجودی که زمینه‌های آن به آثار مستشرقین سده‌های پیشین باز می‌گردد اما این گفتمان همچنان ادامه دارد. در صورتی که سعید تأکید دارد این گفتمانی صادق نیست، شرق واقعیتی طبیعی نیست، مرز شرق و غرب مشخص نیست و این دو مفاهیمی مبهم هستند، درهم تنیدگی‌های تاریخی شرق و غرب (مثلاً ابراهیمی بودن هر دو دین توحیدی اسلام و مسیحیت) را نادیده می‌گیرد، تصویری یکپارچه هم از شرق و هم از غرب می‌دهد و شباهت‌های آنها را نادیده می‌گیرد.^(۷۹)

هم‌پیوندی: معمولاً به معنای خلق صورت‌های جدید فرهنگی در درون منطقه تماسی است که به واسطه استعمار شکل گرفته است. این اصطلاح را در پیوند با همی بابا می‌دانند و به این معناست که در فرایند استعمار، در منطقه تماس میان استعمارگر و استعمارزده، اشکال یا صورت‌هایی فرافرهنگی شکل می‌گیرند که خلوص فرهنگی ندارند؛ نوع جدیدی هستند که با گونه‌های تشکیل‌دهنده‌شان فرق دارند؛ و سلسله‌مراتب فرهنگی با توجه به وجود آنها بی‌معنی می‌شود. تفاوت‌های فرهنگی در بستر این هم‌پیوندی‌ها عمل می‌کند و فرهنگ در همین فضاها میانی شکل می‌گیرد. نکته مهم این است که هر دو طرف تبادل و نه فقط استعمارزدگان با این وضعیت روبه‌رو می‌شوند. نوعی وابستگی متقابل و ساخت متقابل سوژگی در روابط میان استعمارگر و استعمارزده بر ساخته می‌شود. در فضایی پرتناقض و بی‌ثبات هویت فرهنگی شکل می‌گیرد و این به معنای آن است که نمی‌توان از خلوص فرهنگی یا رابطه سلسله‌مراتبی سخن گفت.^(۸۰)

فرودستان:^۱ مفهومی است که در تاریخ‌نگاری هندی (مطالعات فرودستی) با الهام از آنتونیو گرامشی مارکسیست انسان‌محور ایتالیایی مطرح شده است. منظور از آن در اصل گروه‌هایی در جامعه است که تحت سلطه هژمونیک قرار دارند و در تحقیقات تاریخی به جای نخبگان کانون مطالعه را تشکیل می‌دهند تا بی‌توجهی به آنها در مطالعات درباره تغییرات سیاسی و فرهنگی جبران شود. از این منظر به مقاومت فرودستان به‌رغم وجود سلطه توجه می‌شود. تلاش گایاتری چاکراوورتی اسپیواک برای مسئله کردن مفهوم با تأکید بر این است مطالعات فرودستی دچار جوهرگرایی است و اساساً خود فرودست به عنوان یک مقوله نمی‌تواند سخن بگوید یا بشناسد چون موضع کلامی یا شناختی واحدی ندارد و نمی‌تواند خارج از گفتمان مسلط سخن بگوید. گاه این را به معنای آن می‌دانند که از نظر اسپیواک هیچ راهی برای گروه‌های حاشیه‌ای یا تحت ستم برای بیان مقاومتشان وجود ندارد یا اینکه فرودستان تنها یک زبان یا صدای مسلط دارند که می‌توان شنید؛ اما بحث اسپیواک در این مورد است که هویت فرودست بدون مشکل قوام نمی‌یابد نه آنکه بخواهد بگوید سوژه فرودست قادر به بیان دغدغه‌های سیاسی خود نیست، مسئله این است که نمی‌توان کاملاً جدا از گفتمان مسلطی که زبان و مقولات مفهومی را برای بیان خواست فرودستان فراهم می‌سازد، از طرف یک سوژه فرودست جوهری اظهار نارضایتی یا مقاومت کرد. فرودست امکان تخصیص شیوه‌های بازنمایی مسلط را به خود دارد و نمونه آن هم خود گفتمان پسااستعمارگرایی است که زبان و شیوه مسلط بازنمایی را به خود تخصیص می‌دهد.^(۸۱)

جوهرگرایی راهبردی:^۲ مفهومی است که اسپیواک مطرح کرده است. باید در وهله نخست به نگاه انتقادی نویسندگان پسااستعمارگرا به جوهرگرایی (مانند پسااستخارگرایان) توجه داشت. جوهرگرایی این فرض را مطرح می‌کند که گروه‌ها، مقولات یا طبقاتی از اشخاص یا اشیا یک یا چند خصوصیت تعریف‌کننده دارند که منحصرأ متعلق به همه اعضای آن گروه، مقوله یا طبقه است. در مورد فرهنگ معمولاً جوهرگرایی مبتنی بر این برداشت است که افراد یک هویت جوهری

1. Subalterns
2. Strategic Essentialism

مشترک فرهنگی دارند. این انگاره را ضدجوهرگرایان و از جمله پسااستعمارگرایان رد می‌کنند و مثلاً مقولات شرق و غرب را به عنوان اموری ذاتی یا جوهری نمی‌پذیرند؛ اما در عمل ضرورت نوعی جوهرگرایی راهبردی در مواردی برای مبارزه در فرایند تلاش برای کسب هویت و احساس ارزشمند بودن و عزت لازم به عنوان یک سوژه وجود دارد. در نتیجه، در دوره‌های مختلف کاربست انگاره‌های جوهرگرایانه می‌تواند بخش ضروری فرایندی باشد که استعمارزدگان از طریق آن به فرهنگ ماقبل استعمار خود به دیده مثبت می‌نگرند و از این طریق مثلاً به یک ملت می‌توانند شکل دهند.^(۸۳)

در کنار این مفاهیم، برداشت‌ها و انگاره‌های پسااستعمارگرایی نیز وارد روابط بین‌الملل شده و به یک نظریه انتقادی شکل داده که به نقد دیدگاه‌های حاکم بر روابط بین‌الملل به علت غرب‌محوری می‌پردازد. جریان اصلی روابط بین‌الملل به دلیل تأکید بر سیاست در میان قدرت‌های بزرگ و تأیید سلسله‌مراتب موجود، طبیعی جلوه دادن و در نتیجه بازتولید وضع موجود، و حاکمیت برداشت‌های شرق‌شناسانه از جهان سوم، شرق، جنوب، زن شرقی و غیره مورد نقد پسااستعمارگرایان قرار دارد. نویسندگان پسااستعماری همچون پسااخترگرایان به نقش فرهنگ و بازنمایی در روابط بین‌الملل توجه دارند و اینکه چگونه مفاهیمی چون امنیت و ناامنی یا دولت و حاکمیت و مانند اینها برساخته‌هایی هستند که در خدمت سیاست‌های خاص بازنمایی قرار می‌گیرند. آنان نشان می‌دهند که چگونه برساخت‌های شبه‌علمی اما نژادگرایانه از «دیگری» اقتدار فرهنگی و سلطه غرب را تثبیت می‌کنند. بازنمایی‌های دوجوهی همچون غرب و شرق یا خود و دیگری که به هویت و تفاوت جنبه جوهری می‌بخشند نقش مهمی در حفظ هژمونی غرب دارند. در نتیجه توجه پسااستعمارگرایی به این است که برای آشکار ساختن رویه‌های قدرت در رشته روابط بین‌الملل به مشکل بازنمایی پردازد و دلالت‌های نژادی و جنسیتی آن را نیز آشکار سازد.^(۸۳)

همان‌گونه که گرووگویی یادآور می‌شود بازنمایی‌های «واقعیت بین‌المللی» و «موجودیت بین‌المللی» همچنان «ریشه در رویه‌های نهادی و گفتمانی غربی» دارند.^(۸۴) در این گفتمان‌ها «ملاحظات و دیدگاه‌های کشورها و مردمان فقیرتر» مد

نظر قرار نمی‌گیرد.^(۸۵) در نگاه پسااستعمارگرایانه به سیاست جهانی سعی می‌شود نشان داده شود که «چگونه برخی از انواع رویه‌های بازنمایی در بازتولید سلسله‌مراتب‌های بین‌المللی دست دارند».^(۸۶)

چودوری و نیز این‌گونه استدلال می‌کنند که «جریان اصلی [رشته] روابط بین‌الملل از اقتدار شناختی برخوردار است و تأثیری هژمونیک و انضباط‌بخش بر عرصه سیاست جهانی دارد... [و] همچنین فرض آن بر این است که زبان جریان اصلی روابط بین‌الملل جهان‌شمول و بدون مشکل است و این اقتدار را به آن می‌دهد که به جای دیگران و درباره دیگران نیز سخن بگوید.» (تأکید از من است). رشته روابط بین‌الملل نیز مانند سایر رشته‌ها مرزهایی دارد و متکی بر روایتی کلان^۱ است که ریشه در انسان‌محوری، جهان‌شمولی و عقلانیت به عنوان پدیده‌هایی غربی دارد. این مبانی و روایت کلان باعث به حاشیه راندن یا حذف دیگری می‌شود و متضمن شکل خاصی از سخن گفتن و نوشتن درباره دیگران است و آنها را به حاشیه می‌راند و بی‌اهمیت و نامشهود می‌سازد.^(۸۷)

از نظر پسااستعمارگرایان با وجودی که استعمار به شکل کلاسیک آن و همراه با به تملک درآوردن سرزمینی از میان رفته اما ساختار و روابط قدرت موجود در آن همچنان به اشکال جدیدی تداوم دارد. به گفته همی بابا پسااستعمار «یادآور روابط (نواستعماری) در درون نظم «نوین» جهانی و تقسیم کار چندملیتی است».^(۸۸)

مثلاً از نگاهی انتقادی نسبت به شرق‌شناسی و نیز در مخالفت با جوهرگرایی، پسااستعمارگرایان این نکته را مطرح می‌کنند که تعهدات هستی‌شناختی نسبت به پارادایم نوسازی است که باعث شده مسئله بازگشت دین به عرصه سیاست در سطح داخلی و بین‌الملل بر اساس تقسیم‌بندی‌های دوجبهی مانند سنت و تجدد درک شود و نوعی نگرانی‌های «شرق‌شناسانه» مطرح شود. به نظر بیسواس نوعی «معرفت‌شناسی واکنشی»^۲ مبنای تحلیل قرار گیرد و ملی‌گرایی دینی به عنوان واکنش نسبت به تجدد فهمیده شود. این معرفت‌شناسی مبتنی بر دوگانه‌انگاری‌های شرق‌شناختی است که در آنها غرب سکولار در برابر شرق بنیادگرا قرار می‌گیرد.^(۸۹)

1. Grand Narrative
2. Reactive Epistemology

در نگاه پسااستعماری مقوله «سکولاریسم» به عنوان مفهوم‌بندی خاص و مشکل‌آفرینی از تجدد مطرح می‌شود که مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در رویکرد پسااستعماری ملی‌گرایی دینی نیز همانند سکولاریسم در درون تجدد مفهوم‌بندی می‌شود و نه بیرون از آن. مشکل در این است که سکولاریسم به عنوان نیروی مترقی و پیشرو مورد استقبال قرار می‌گیرد و این ناشی از در پیوند قرار دادن آن با خصوصیت‌یابی خاصی از تجدد یعنی آرمان لیبرال دموکراسی غربی است. حال آنکه به نظر برخی پسااستعمارگرایان در این شرایط است که عملاً «قلمرو عمومی دین‌زدایی‌شده» چیزی جز یک خیال‌پردازی لیبرال نیست. بازگشت دین به عرصه سیاست در داخل جوامع و نیز در سطح جهانی باعث شده که مبحث دین به مباحث کتاب‌هایی که در زمینه سیاست جهانی نوشته می‌شود، افزوده و مباحثی در سطح نظری و تجربی در مورد جایگاه دین مطرح شود. به نظر نویسندگان پسااستعماری اساساً دین هیچ‌گاه حتی در دموکراسی‌های لیبرال غرب نیز از عرصه اجتماع و سیاست بیرون نرفته و نگاه‌های دوجوهی باعث شده بوده که سکولاریسم و دین در تقابل هم قرار گیرند و حضور دین در عرصه عمومی در ادبیات اجتماعی و سیاسی نادیده گرفته شود. نویسندگان پسااستعماری نگاهی انتقادی به نگرش غرب به دین دارند. در بازنمایی‌های غربی، برساختن خود و دیگری بر مبنای شرق‌شناختی و همراه با تحقیر غیر غرب یا جهان سوم همراه است. از آنجاکه در سکولاریسم غربی دین متعلق به قلمرو خصوصی است، عمومی بودن و یا عمومی شدن آن مشکل‌آفرین تلقی می‌شود. حال آنکه رابطه دین با سیاست در جوامع مختلف و در دوره‌های مختلف تاریخی و شرایط متفاوت اجتماعی متفاوت بوده و نگاه دوجوهی سکولاریسم این را مدّ نظر قرار نمی‌دهد.^(۹۰)

در کل می‌توان گفت کانون توجه تحقیقات پسااستعماری پیوندهای میان گذشته و حال، استعمار و پسااستعمار، شمال و جنوب است. تأکید بر تداوم‌ها، سیالیت، و پیوند متقابل است و نه دوره‌های زمانی یا فضاهای ثابت. اینان سبکی انتقادی نسبت به طرز تفکر غربی دارند و در کنار تلاش برای دادن فضا به صداهای حاشیه‌ای، برای ارائه بدیل‌های غیرغربی می‌کوشند. آنها به امپریالیسم و استعمار به عنوان پروژه‌ای که جهان و غرب را قوام بخشیده توجه و سعی در به چالش کشیدن

مفروض‌های غرب درباره جهان سوم و نیز به چالش کشیدن میراث استعمار دارند. تلاش آنها معطوف به توجه دادن به هویت فرهنگی در مستعمرات پیشین و شناخت مردمان آن، مبارزه با بقایای استعمار، نشان دادن تداوم منطق استعماری، پیامدهای مادی و نابرابری ناشی از استعمار، ایجاد فضایی برای تعدد صداها و جذب صدای فرودستان در آکادمی، نشان دادن غرب محوری برداشت از مفاهیمی چون قدرت در روابط بین‌الملل با امتیاز دادن به سلسله‌مراتب، کنترل، عقلانیت، و نیز اهمیت دادن به عواملی چون نژاد و جنسیت و طبقه در آن است.

در شرایطی که بسیاری از علمای روابط بین‌الملل تمایل یافته‌اند به تاریخی بودن رشته خود توجه کنند و این رشته را بر اساس روش‌شناسی‌ها و اخلاقیاتی متفاوت به تصور درآورند،^(۹۱) از منظر پسااستعمارگرایان، با توجه به اینکه شناخت از منظر جایگاه‌های متفاوت اجتماعی متفاوت است، باید به تجارب متفاوت اجازه داد فرصتی بیابند تا طرح شوند.^(۹۲)

به نظر نویسندگان پسااستعماری در جریان اصلی روابط بین‌الملل تلاش می‌شود «اقتدار غرب به عنوان تنها قانون‌گذار هنجارها و ارزش‌های بین‌المللی» حفظ شود، گفتمان‌های هستی‌شناختی که مشروعیت «غیرغرب» را به عنوان عاملان اخلاق بین‌المللی مورد تشکیک قرار می‌دهند ترویج شود، و در مورد شیوه‌های غیرغربی تفسیر، قوم‌نگاری و تاریخ‌نگاری تردید شود.^(۹۳)

رشته روابط بین‌الملل را متعلق به غرب ثروتمند می‌دانند چون تولیدات علمی جهان سوم کمتر در آن عرضه می‌شود و کمتر در کتاب‌ها یا مجلات معتبر علمی دیدگاه‌های علمای غیرغربی رشته انعکاس پیدا می‌کند. نقطه عزیمت نویسندگان پسااستعماری در روابط بین‌الملل همین غرب محوری رشته است. تأکید بر این است که گفتمانی غربی و تجارب غرب است که به این رشته جهت داده و در مقابل، تلاش می‌کند روابط پیچیده قدرت - شناخت را که در بازتولید سیاست جهانی نقش دارند از طریق «نشان دادن کوتاه‌فکری اروپایی»^۱ تغییر دهد. تحلیل‌های پسااستعماری برآنند که فهم روابط بین‌الملل معاصر مستلزم «توضیح دقیق روابط متعدد و متنوع قدرت است که میان شمال و جنوب پیوند برقرار می‌کند». خود

نظریه پسااستعماری بر آن است که کانون توجه روابط بین‌الملل را از دولت، ارتش، و دیپلماسی به مردم، هویت و مقاومت معطوف کند.^(۹۴)

نتیجه‌گیری: گشایش نظری و دیدگاه‌های بومی

استدلال اصلی مقاله این بود که امکان ارائه نظریه‌های بومی در سطح جهانی در شرایطی که رشته نسبت به مسئله گشایش دارد و تکتیرپذیر است، افزایش یافته است. با وجودی که هیچ‌یک از این نظریه‌ها لزوماً مبنایی برای نظریه‌پردازی بومی نیستند اما شرایط نوینی را فراهم آورده‌اند که نظریه‌پردازی بومی در آن امکان رشد و طرح در سطح بین‌المللی را دارد.

کثرت‌گرایی که تقریباً در همه دیدگاه‌های نظری فوق وجود دارد، زمینه اصلی برای طرح نظریه‌های بومی در سطح بین‌المللی است. در همه نظریه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفتند به نحوی این برداشت عام وجود دارد که صدق گزاره‌های نظری بر اساس تناظر صرف با واقعیت نیست و در نظریه‌هاست که واقعیت برساخته می‌شود و از آنجا که معیار صدق وابسته به زمینه‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی است امکان تعدد دیدگاه‌ها و ارائه دیدگاه‌های خاص و مبتنی بر تجارب تاریخی خاص وجود دارد.

به علاوه، دیدیم که نقد تجدد و غرب هم در نظریه فرهنگی لیبو و هم پسااستعمارگرایی وجود دارد و این می‌تواند نقطه عزیمت مناسبی برای نظریه‌های بومی انتقادی نسبت به روابط بین‌الملل موجود و نیز رشته روابط بین‌الملل باشد. اینکه تجربه غرب: (۱) منحصر به فرد است و در نتیجه قابل تعمیم و جهان‌شمول نیست؛ (۲) آن یکدستی و یکپارچگی که ادعا می‌شود در آن وجود دارد، در واقع وجود ندارد و این نیز امری برساخته است؛ و در نهایت (۳) نتیجه رابطه‌ای استعماری، ناعادلانه و در عین حال، متقابل با جهان غیرغرب است آن را از آن «معصومیت» ادعایی دور می‌کند و فضا را برای مشروعیت یافتن دیدگاه‌های بدیل فراهم می‌سازد.

تأکید عمل‌گرایی و نیز تا حدی نگرش کوانتومی بر فایده‌مندی دانش به عنوان معیار و نیز تأکید نظریه‌های جدید بر زمینه تاریخی شناخت به این معناست که

لاجرم دانش تولیدی در جهان غیرغربی در ابعادی می‌تواند بسیار متفاوت با جهان غرب و تجربه تاریخی خاص آن باشد. در واقع، با ردّ دوگانه‌انگاری‌هایی که بر اساس آنها علم و غیرعلم جدا می‌شوند، بیش از هر چیز، تجربه‌های گذشته هر جامعه در کنار نگرش‌های خاص اجتماع علما در آن جوامع است که تکلیف دانش را معین می‌کند و نه معیارهایی را که از بیرون به آنها عرضه می‌شود.

در این شرایط امکان بازگشت به منابع بومی و ارائه دیدگاه‌های بدیل بیش از پیش فراهم می‌شود و اتکا به تجربه‌های بومی در کنار منابع بومی برای نظریه‌های بدیل و قابل طرح در سطح رشته امکان‌پذیرتر می‌شود. همچنین باید توجه داشت که حتی به لحاظ محتوایی نیز در این نظریه‌ها می‌توان منابع الهام‌بخشی را برای نظریه‌پردازی بومی یافت. شباهتی که در نگاه فرهنگی لیبو به جهان با نگاه‌های غیرمادی شرقی می‌توان دید یا شباهت‌های انکارناپذیری که میان فیزیک کوانتوم و نیز نگاه پسااستعمارگرایی به عدالت، جملگی می‌توانند مفید باشند.

البته باید توجه داشت دانش بومی در عین حال که متکی بر منابع بومی و تجربه تاریخی جوامع خاص است در گفت‌وگو با دانش مسلط و نیز دانش انتقادی است که می‌تواند جایگاه مناسبی هم در سطح جهان بیابد و هم پویایی خود را حفظ کند. *

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

1. Ole Wæver, "Figures of International Thought: Introducing Persons Instead of Paradigms", in: I. Neumann and O. Wæver, eds., *The Future of International Relations: Masters in the Making?*, (London and New York: Routledge, 1997).
2. Ole Wæver, "The Sociology of a not so International Discipline: American and European Developments in IR", *International Organization*, 52, 4, 1998, pp. 687-727.
3. Richard Little, "The English School's Contribution to the Study of IR," *European Journal of International Relations*, 6, 3, 2000, pp. 395-422; Hidemi Suganami, "British Institutionalists, or the English School: 20 Years On," *International Relations*, 17, 3, 2003, pp. 253-71.
4. Steve Smith, "The Discipline of International Relations: Still an American Social Science," *British Journal of Politics and International Relations*, 2, 3, 2000, and Knud Erik Jørgensen, "Continental IR Theory: The Best Kept Secret," *European Journal of International Relations* 6, 1 2000, pp. 9-42.
5. Reneé Jeffery, "Australian Realism and International Relations: John Anderson and Hedley Bull on Ethics, Religion, and Society," *International Politics*, 45, 2008, pp. 52-71.
6. Arlene B. Tickner, "Latin American IR and the Primacy of lo Practico," *International Studies Review*, 10, 4 (2008): 735-48
7. آمیتا و آکاریا و باری بوزان، نظریه‌های غیرغربی روابط بین‌الملل، مترجم: علیرضا طیب، (تهران: ابرار معاصر، ۱۳۸۹).
8. Arlene Tickner, "Seeing IR Differently: Notes from the Third World," *Millennium*, 32, 2, 2003, pp. 295-324.
9. برای نمونه، International Political Sociology 2009 و International Studies Review 2008
10. Arlene B. Tickner and Ole Wæver, eds., *International Relations Scholarship around*

the World, (London and New York: Routledge, 2010).

۱۱. حیدرعلی مسعودی، «تحول رشته روابط بین‌الملل: از هژمونی امریکایی تا بستریهای دانش جهانی»، در حمیرا مشیرزاده و نبی‌الله ابراهیمی، *تحول مفاهیم در روابط بین‌الملل*، (تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۹)، ص ۷۰.

12. Richard N. Lebow, "Fear, Interest, and Honor: Outlines of a Theory of International Relations," *International Affairs*, 89, 3, 2006, pp. 431-48.

13. Richard N. Lebow, *A Cultural Theory of International Relations*, (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2008).

۱۴. بنگرید به افلاطون، *جمهوریت*، (تهران: مودت، ۱۳۶۳).

15. Lebow, "Fear, Interest, and Honor", Op. cit.

16. Ibid.

17. Lebow, *A Cultural Theory*, Op. cit.

18. Nicholas Onuf, "Motivation", *International Relations*, 23, 1, 2009.

19. Lebow, *A Cultural Theory*, Op. cit., pp. 6, 18; Christopher Coker, "A Matter of Honor: Ned Lebow and A Cultural Theory of International Relations", *International Relations*, 23, 1, 2009, p. 163.

20. Ibid., pp. 26-7.

21. Ibid., p. 27.

22. Ibid., pp. 64, 90.

23. Onuf, Op. cit., pp. 146-7.

24. Andreas Osiander, "Culture, Change, and the Meaning of History: Reflections on Richard Lebow's New Theory of International Relations", *Millennium*, 37, 4, 2009, pp. 137-52.

25. Richard N. Lebow, "Culture and International Relations: The Culture of International Relations", *Millennium*, 37, 4, 2009, pp. 153-59.

26. Jacques E. C. Hymans, "The Arrival of Psychological Constructivism", *International Theory*, 2, 3, 2010, pp. 461-467.

27. Lebow, *A Cultural Theory*, Op. cit., p. 562.

28. Lebow, "Culture and International Relations, Op. cit., pp. 153-4.

29. Lebow, *A Cultural Theory*, Op. cit., p. 563.

30. Eric Patterson, "Pragmatism", in: William A. Darity Jr., eds., *International Encyclopedia of Social Sciences*, (Detroit: Gale Group, 2008), p. 421.
31. John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, (London and New York: Routledge, 1994), p. 166.
۳۲. ویلیام جیمز، پراگماتیسم، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، ص ۴۱.
۳۳. بنگرید به عبدالحسین آذرنگ، «چتری به نام پراگماتیسم»، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، ۴۱ (مرداد ۱۳۸۸)، قابل دسترسی در: <http://www.bashgah.net/modules.php?name=Articles&op=show&aid=36346&query=2b7Ysdin2=q/Zhdin2KrZitiz2YU>.
۳۴. ویلیام جیمز، پیشین، ص ۱۳۳.
۳۵. همان، ص ۴۹.
۳۶. همان، ص ۴۸.
37. John Dewey, "The Development of American Pragmatism," in Larry Hickman and Thomas Alexander, eds., *The Essential Dewey: Pragmatism, Education, Democracy*, (Bloomington: Indiana University Press, (1925 [1998]), p. 9.
۳۸. بنگرید به:
- Molly Cochran, "Deweyan Pragmatism and Post-Positivist Social Science in IR," *Millennium*, 31, 3, 2002, pp. 525-48; C. J. Hookway, "Pragmatism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 available at: <http://plato.stanford.edu/entries/pragmatism>. Last access 20/12/2010.
۳۹. بنگرید به محمد اصغری، «فلسفه ریچارد رورتی»، معرفت فلسفی، ۲۲، ۱۳۸۸، قابل دسترسی در: <http://www.rasekhoon.net/Article/Show-48515.aspx>
40. Milja Kurki, *Causation in International Relations: Reclaiming Causal Analysis*, (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 149-51.
41. Peter M. Haas and Ernst B. Haas "Pragmatic Constructivism and the Study of International Institutions", *Millennium*, 31, 3, 2002, p. 586.
42. Friedrich Kratochwil, "Of False Promises and Good Bets: A Plea for A Pragmatic Approach to Theory Building (The Tartu Lecture)", *Journal of International Relations*

and Development, 10, 2007, pp. 1-15.

43. Wesley W. Widmaier, "Theory as a Factor and the Theorist as an Actor: The Pragmatist Constructivist" Lessons of John Dewey and John Kenneth Galbraith", *International Studies Review*, 6, 2004, p. 433.

44. James Bohman, "How to Make a Social Science Practical: Pragmatism, Critical Social Science and Multiperspectival Theory", *Millennium*, 31, 3, 2002, pp. 499-524.

45. Helena Rytövuori-Apunen, "Forget 'Post-Positivist' IR! The Legacy of IR Theory as a Locus for a Pragmatist Turn", *Cooperation and Conflict*, 40, 2, 2005, pp. 147-77.

46. Alexander Wendt, "Social Theory as Cartesian Science: An Auto Critique from a Quantum Perspective," in Stefano Guzzini and Anna Leander, eds., *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and His Critics*, (London and New York: Routledge, 2006), p. 187.

۴۷. جان پاکینگ‌هرن، نظریه کوانتومی، مترجم: حسین معصومی همدانی، (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷).

48. Jacob Funk, "Quantum Theory in Short," (2010), available at: <http://www.suite101.com/content/quantum-theory-in-a-coffee-break-a219850>

۴۹. پاکینگ‌هرن، پیشین، صص ۲۸-۴۸.

50. Claire Hudson, "The curious world of Quantum Physics Explained Simply," (2011) available at: <http://www.suite101.com/content/science-that-shocks--the-curious-world-of-quantum-physics-a343000> (Last access 20/12/2010).

۵۱. پاکینگ‌هرن، پیشین، صص ۴۲-۴۶.

۵۲. همان، ص ۳۳.

53. Wendt, Op. cit., p. 187.

54. James Higgs, "A Lazy Layman's Guide to Quantum Physics," (1999), available at: www.higgs.com/quantum/laymans.htm. (Last access 20/12/2010).

۵۵. پاکینگ‌هرن، پیشین، صص ۴۳، ۶۴، ۱۱۴، ۱۱۵.

56. Hudson, Op. cit.

57. Ibid.

58. Jenna Caruana, "The Power of the ind-Quantum Physics," (2011) Available at: <http://www.suite101.com/content/the-power-of-the-mind---quantum-physics-a327247>

۵۹. پاکینگ‌هرن، پیشین، ص ۷۱.

۶۰. همان، صص ۱۱۱-۱۱۲.

61. Wendt, Op. cit., p. 181.

۶۲. الکساندر ونت، *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*، مترجم: حمیرا مشیرزاده، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۴).

63. Wendt, Op. cit., pp. 182-3.

64. Ibid., p. 193.

65. Ibid., pp. 193-5.

66. Ibid., pp. 195-6.

67. Ibid., pp. 196-7.

68. Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory*, (London and New York: Verso, 1997), p. 9.

۶۹. ادوارد سعید، *شرق‌شناسی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱).

70. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, (London and New York: Routledge, 1998), p. 186.

71. Moore-Gilbert, Op. cit., p. 9.

72. Ibid., p. 1.

۷۳. بنگرید به:

Rita Abrahamsen, "Postcolonialism," in Martin Griffiths, ed., *International Relations Theory for the 21st Century: An Introduction*, (Milton Park and New York: Routledge, 2007), pp. 112-13.

74. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, Op. cit., p. 15.

۷۵. فرانتس فانون، *استعمار میرا*، مترجم: محمدمبین کاردان، (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶ [۲۵۳۶])، فرانتس فانون *دوزخیان روی زمین*، (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۴).

۷۶. آلبر ممی، *چهره استعمارگر، چهره استعمارزده*، مترجم: هما ناطق، (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶).

77. Geeta Chowdhry and Sheila Nair, "Introduction: Power in a Postcolonial World," in Geeta Chowdhry and Sheila Nair, eds., *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, (New York and London: Routledge, 2002), p. 2.

78. Ibid., pp. 10-11.

۷۹. ادوارد سعید، پیشین.

80. Ashcroft, Griffiths and Tiffin, Op. cit., pp. 118-21.
81. Ibid, pp. 215-19.
82. Ibid.
83. Geeta Chowdhry and Sheila Nair (2002) "Introduction: Power in a Postcolonial World," in Geeta Chowdhry and Sheila Nair, eds. *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, (New York and London: Routledge, 2002), pp. 16-19.
84. Siba N. Grovogui, "Postcolonial Criticism: International Reality and Modes of Inquiry," in *Chowdhry and Nair*, eds., Ibid., p. 33.
85. Abrahamsen, Op. cit., p. 112.
86. Shampa Biswas, "The 'New Cold War': Secularism, Orientalism, and Postcoloniality," Chowdhry and Nair, eds., Op. cit., p. 185.
87. Chowdhry and Nair, Op. cit., p. 16.
۸۸. به نقل از: Abrahamsen, Op. cit., p. 114.
89. Biswas, Op. cit., p. 185.
90. Ibid., pp. 186-193.
91. Grovogui, Op. cit, p. 34.
92. Abrahamsen, Op. cit., p. 112.
93. Grovogui, Op. cit., 33.
94. Abrahamsen, Op. cit., p. 111.