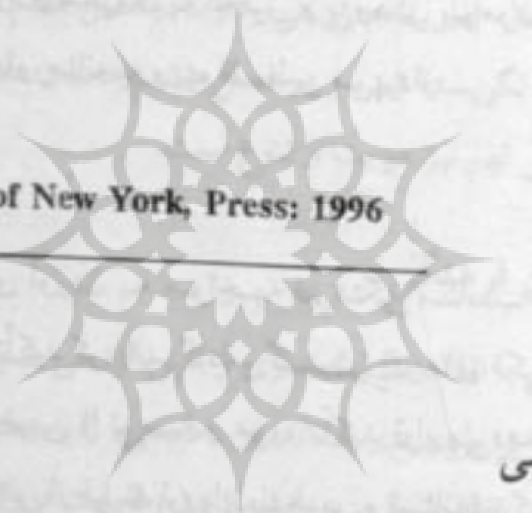


معرفی کتاب

Fred Dallmayr

Beyond Orientalism

Abany: State University of New York, Press; 1996



فراسوی شرق‌شناسی

مشخصات آقای دکتر فرد دالمایر^(۱) و خاتم دکتر نورما کلر موروتسی^(۲)

پروفسور فرد دالمایر درجه دکتری علوم سیاسی از دانشگاه دوی^(۳) (۱۹۶۰) می‌باشد. حوزه تخصصی وی فلسفه سیاسی است و تعداد زیادی کتاب و مقاله در این زمینه از وی انتشار یافته که از جمله می‌توان به کتاب‌های «آزادی و فوریت قدرت» (۱۹۶۴)، «فراتر از جزم و یأس: به سوی پدیدارشناسی انتقادی سیاست» (۱۹۸۱)، «زبان و سیاست: چرا زبان موضوعی برای فلسفه است؟» (۱۹۸۴)، «مواجهه‌های انتقادی میان فلسفه و سیاست» (۱۹۸۷)، و «فراتر از شرق‌سازی: مقالاتی در باب

1 . Fred.R.Dallmayr.

2 . Norma. Blair, Moruzzi.

3 . Duke.

مواجهه بین فرهنگی» (۱۹۶۶) اشاره کرد. هم‌اکنون پروفیسور دالمایر علاوه بر اشتغال در دپارتمان حکومت و مطالعات بین‌الملل در دانشگاه نوتردام، در چندین مرکز پژوهشی نیز عضویت دارد. دکتر نورماموروتسی، دارای درجه دکتری علوم سیاسی از دانشگاه جان هاپکینز (۱۹۹۰) می‌باشد. وی به‌طور تخصصی در زمینه اندیشه سیاسی هانا آرنست مطالعاتی داشته است و علاوه بر تعدادی مقاله، کتابی تحت عنوان «سخن گفتن از پشت نقاب: هانا آرنست و سیاست هویت اجتماعی» (۲۰۰۰) از وی منتشر شده است. همچنین از خانم دکتر موروستی نقد و بررسی چندین عنوان کتاب در دست است که از جمله می‌توان به نقد و بررسی کتاب «فراتر از شرق‌سازی» نوشته دکتر دالمایر اشاره کرد که در دسامبر ۱۹۹۷ به چاپ رسید. در حال حاضر، دکتر موروستی به تدریس در دانشگاه ایلی‌نویز اشتغال دارد و همزمان به تحقیق و پژوهش پیرامون مسائل زنان و تئوری فمینیست و همچنین مسائل خاورمیانه به ویژه فلسطین می‌پردازد.

مقدمه

برخی فیلسوفان معاصر بر روی آوردن به مواجهه فرهنگی مناسب‌تر و دور از تقابل‌های فرهنگی، تصرفی و ستیزآمیز تأکید کرده‌اند. گادامر گسترش افق‌های فکری از طریق آشنایی با فرهنگ‌های غیراروپایی و غیرغربی را توصیه و مورد تأکید قرار می‌دهد. هایدگر با پیروی از سنت نیچه‌ای، ضمن اظهار نگرانی از فرایند اروپایی - غربی و استاندارد کردن جهان، رها شدن از خود به منظور درک دیگری را محور بحث خود قرار می‌دهد. درین‌هم با تأثیرپذیری از هایدگر، درباره لزوم بازاندیشی در سنت فکری اروپایی - غربی سخن می‌گوید.

این بازاندیشی و پرداختن به رهیافتی جدید در مطالعه روابط بین فرهنگی از آن رو ضرورت دارد که غرب و اروپا همواره از موضعی برتر به فرهنگ‌های دیگر نگاه کرده‌اند و برای ساختن مدلی از «دیگری» که سلطه‌آفرین است تلاش می‌کنند. ادوارد سعید چنین رهیافتی را شرق‌سازی می‌نامد، که با گسترش استعمار و امپریالیسم غربی همزمان بوده و نوعی اراده معطوف به شناخت و قدرت است. بر این اساس پرسش محوری سعید و دیگر متفکران نامبرده این است که چگونه می‌توان فرهنگ‌های دیگر را از منظری غیرسرکوب‌گرانه بررسی کرد. بی‌گمان این مهم مستلزم بازاندیشی در مسأله پیچیده قدرت و دانش و توسل به روش هرمنوتیک و دوری از

پارادایم تحلیلی - تاریخی شرق‌سازی است. بدین منظور فصل اول کتاب «فراز شرق‌سازی» با بررسی یکی از مخرب‌ترین شکل‌های مواجهه فرهنگی آغاز می‌گردد و سپس به دیگر انواع مواجهه‌های فرهنگی، از جمله انواع معتدل‌تر و صلح‌آمیزتر، توجه می‌کند. از آنجا که تصور (نویسنده) بر این است که هیچ فیلسوف معاصر غربی به اندازه گادامر دربارهٔ دیالوگ سخن نگفته است. در فصل دوم آرای وی و دیدگاه دریدا در نقد اروپامحوری و تأکید بر هرمنوتیک و اسازانه بیان شده‌است. در فصل سوم و چهارم آرای دو فیلسوف و روشنفکر هندی (رادکریشنان و مهتا) مورد بررسی قرار گرفته است. فصل پنجم به آثار و اندیشه‌های وایلهلم هالباسم اختصاص دارد و فصل ششم به مقایسه اندیشه غربی و هندی در مورد رابطه تفاوت محور می‌پردازد. در فصل هفتم از منظری تاریخی به جایگاه جوامع غربی و غیرغربی نگریسته شده و در فصل هشتم معنا و مقام دموکراسی را تشریح شده است. موضوع بحث فصل نهم نیز هویت و تنوع است.

فصل اول: مواجهه بین فرهنگی

جسارت یا اکتشاف غربی با اقدامات استعماری و امپریالیستی همراه بوده‌است و پیشرفت‌های فنی و علمی نوعی سلطه بر طبیعت و انسان‌های «طبیعی» را به همراه داشته‌است. به بیان دیگر پیشرفت در استقلال عقلی به ناچار با هزینه مثله کردن «طبیعت درونی» به دست آمده‌است. پس شکوهمندی و ترازوی غربی همزمان بوده‌اند که سفر دریایی کریستف کلمب و تصرف آمریکا نمونه بارز آن به شمار می‌آید. البته این‌گونه مواجهه فرهنگی تا به امروز تداوم یافته است. تصرف^(۱): این نوع مواجهه فرهنگی که دو سرتاثر تاریخ بشر به چشم می‌خورد، به بهترین صورت در تسخیر آمریکا به دست اسپانیایی‌ها نمود یافت. در جریان این تسخیر و سلطه، اسپانیایی‌ها به کمک فرهنگ تصرف که با فرهنگ خود اسپانیا تفاوت داشت، به مطالعه فرهنگ سرزمین‌های تصرف شده پرداختند ولی به منظور سلطه بهتر بر آن سرزمین‌ها. آنان نتوانستند درک کنند که فرهنگ سرزمین‌های تصرف شده دارای تفاوت‌هایی معنادار است. معترضین یا به همانندسازی مطلق متوسل شدند یا به رد و انکار و انقیاد مطلق. بی‌گمان در چنین شرایطی که

1 . Conquest.

شناخت کامل دیگری در بین نباشد، دانش حاصله تابع قدرت خواهد بود. ^(۱) تبدیل مصداق این‌گونه مواجهه فرهنگی هنگامی است که همگون‌سازی فرهنگی اجباری در سرزمین‌های تصرف شده وجه غالب پیدا کند. البته این نوع مواجهه فرهنگی با نوع فوق‌الذکر وجهی مشترک دارند: انکار و نفی تفاوت معنادار انسانی. در تصرف تفاوت مورد تأکید قرار می‌گیرد ولی در چارچوبی کاملاً سلسله‌مراتبی که باعث می‌شود دوگانگی سیال و برابر به سود نوعی دوگانگی سخت و متصلب ذهن/ماده، فرهنگ/طبیعت و متمدن/وحشی از بین برود. ولی در تبدیل، تفاوت به واسطه پافشاری بر طبیعت مشترک یا واحد انسانی انکار می‌شود.

شبه‌سازی ^(۲): این‌گونه مواجهه فرهنگی در شرایطی مصداق می‌یابد که هژمونی فرهنگی در داخل یک جامعه ملی اعمال شود و الگوهای فرهنگی یا شیوه‌های زندگی پراکنده در بین گروه‌های قومی، ملی یا زبانی معمولاً پیرامونی انتشار یابد. در دوران معاصر این نوع مواجهه فرهنگی به واسطه ناسیونالیسم تشدید می‌شود. البته این همگون‌سازی فرهنگی صرفاً تحمیلی نیست و گاهی برای کسب پذیرش اجتماعی یا شناسایی اجتماعی و رهایی از تبعیض صورت می‌گیرد. نمونه‌هایی از این‌گونه مواجهه فرهنگی: آمریکا و اسرائیل در دوره معاصر یا عملکرد استعمارگران در آمریکای لاتین و هند است.

شبه‌سازی نسبی ^(۳): در این‌گونه موارد مواجهه فرهنگی به صورت همگون شدن و انطباق یافتن از طریق وام‌دهی (و وام‌گیری) فرهنگی است که فرهنگ مربوطه باید به صورتی تقریباً برابر، غیرهژمونیک و غیرسلسله‌مراتبی با دیگری روبه‌رو شود. البته در چنین شرایطی نوعی میل و رغبت به شناسایی و پذیرش برجستگی‌های فرهنگ دیگر در عین تمایل به حفظ برخی جنبه‌های فرهنگ بومی وجود دارد. مصادیق چنین مواجهه فرهنگی نیز پرشمار و گوناگون بوده است مثلاً، در غرب، سده‌های میانه، اروپا، شرق دور و نزدیک و...

لیبرالیسم و مواجهه کم‌بسته ^(۴): در چارچوب چنین مواجهه‌ای، فرهنگ‌ها با نوعی بی‌تفاوتی نسبی همزیستی می‌کنند که از اصول لیبرالیسم مدرن است. رهیافت فرهنگی لیبرالیسم، به این صورت است که در عین قبول تفاوت‌های فرهنگی یا دینی، باید آنها را تا حد ممکن محدود و

1 . Conversion.

2 . Assimilation and Acculturation.

3 . Partial Assimilation.

4 . Liberalism and Minimal Engagement.

مقید ساخت که به ستیز پر تنش نینجامد. در واقع لیبرالیسم، تنوع و تفاوت هویتی / فرهنگی را می‌پذیرد ولی می‌کوشد که آنها را از حوزه عمومی بیرون گذارد. نزاع^(۱): نظریه پردازان گوناگون این رهیافت (هابز، ماکیاولی، مارکس و...) ستیز را از مهم‌ترین اشکال اندرکنش اجتماعی و فرهنگی می‌دانند. مواجهت گفت‌وگویی^(۲): این‌گونه مواجهه فرهنگی بر دیالوگ و ارتباط دیالکتیکی استوار است که رویارویی غیرهمگون‌سازانه، دوری در عین دخالت و درگیری، و رویارویی عشق محور حافظ آزادی دو طرفه ویژگی آن است؛ دیالوگی که در آن هیچ کس حرف آخر را نمی‌زند. تودوروف طرفدار این نوع برخورد است و در این راستا از اندیشمندانی مانند هابرماس، گادامر، هایدگر، کونولی و به ویژه باختین الهام می‌گیرد.

فصل دوم: هرمنوتیک تمایز

در این فصل، نویسنده به مقوله «جابه‌جایی دوگانه» اشاره دارد. وی به «جابه‌جایی هستی‌شناسانه» و «جابه‌جایی در جغرافیای فرهنگی» اشاره می‌کند و مقوله «هرمنوتیک تمایز» را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. مباحث و مقولات فوق عمدتاً حول آراء گادامر و دریدا از یک سو، و ضرورت معطوف شدن این آراء به روابط بین فرهنگ میان شرق و غرب، از سوی دیگر، می‌باشند. به تعبیر دالمایر، گادامر در پس زمینه‌های فکری که مشتمل بر «پایان متافیزیک» و مسائل «جغرافیای فرهنگی» است که به «وابستگی خود» و «دیگری»^۱ خواننده و متن، «گذشته و حال» و فرهنگ بومی و غریبه توجه کرده است. وی دو آثار بعدی خود، و در پی تعاملات فکری با دریدا، فهم را همانا آمادگی برای ورود به مرز مشترک بین «خود» و «دیگری» و نیز قرار گرفتن «در معرض گفت‌وگو و پرسش‌گری متقابل» تغییر می‌کند. گادامر همچنین به این مطلب اشاره کرده است که دوران پس از در جنگ جهانی شاهد شکل‌گیری مسائل در سطح جهانی است و در سطح رقابت بین قدرت‌های بزرگ اروپایی.

دریدا هم به «امر دوگانه» علیه «شبه‌سازی فرهنگی» و «خودستایی فرهنگی» اشاره کرده است و به ضرورت ایده یک «اروپای متفاوت» تأکید می‌ورزد. اروپایی که در خود فرو بسته

1 . Conflict and Class Struggle.

2 . Dialogical Engagement.

نباشد و به سوی «آنچه نیست» روی گشاید، بدان سان که هویت و تمایز با هم عجین شوند. در یک ارزیابی کل، دالمایر به ضرورت عطف توجه این دو متفکر به مرزهای فراتر از اروپا اشاره می‌کند. به گفته او چنین عطف توجهی را می‌توان در آراء رایموند و پائیکار دید. پائیکار معتقد است که «فاصله‌ای که بایستی طی شود فقط در درون یک فرهنگ یا یک زمان نیست، بلکه فاصله‌ای است بین فرهنگ‌ها در یک زمان و بین فرهنگ‌ها در زمان‌های گوناگون».

فصل سوم: رادهاکریشن در باره بودن و وجود

دالمایر بر آن است که شرق‌سازی^(۱) عصر استعمار امروزه تا حدودی تعدیل شده است. و دست‌کم گاهگاهی، زمینه و امکان برای مشارکت در دیالوگی با حضور اندیشمندان غیر غربی فراهم می‌شود. به همین دلیل فصل سوم کتاب را، با عنوان «دیدگاه‌های رادهاکریشن درباره بودن و وجود»، به نقد و بررسی اندیشه‌های یکی از فعال‌ترین مشارکت‌کنندگان در این دیالوگ اختصاص داده است.

به نظر دالمایر نقش رادهاکریشن در مقام پیوندزننده غرب و شرق از دو لحاظ اهمیت دارد. او چونان سخنگوی هندوئیسم نو می‌کوشد رابط میان باورهای باستانی و برداشت‌های معاصر یا میان گذشته کلاسیک هند و حال دموکراتیک این کشور باشد. در حوزه فلسفی هم می‌کوشد آموزه‌های غربی را با بینش‌های هندی درآمیزد، ولی این اندیشمند مشتاق دیالوگ نسبت به خطر افتادن در دام ساده‌اندیشی و نادیده گرفتن تفاوت‌ها و ظرایف فرهنگی به اندازه کافی آگاه نیست. به هر حال دالمایر بررسی اندیشه‌های رادهاکریشن را با مقدمه‌ای بر اصول و مبانی فکری او آغاز می‌کند. این فیلسوف هندی معتقد است که در جهانی که شاهد برخوردهای فزاینده فرهنگ‌های مختلف است، هرگونه ادعای انحصاری در مورد فرهنگی معین محکوم به شکست است و برای جلوگیری از سنت‌گرایی نسنجیده و اقتدارگرا یا نسبی‌گرایی تمام عیار، باید به تفسیر و هرمنوتیک متوسل شد. از لحاظ متافیزیکی رادهاکریشن جهان را نه یک آشفتنگی بی‌هدف بلکه ساختمانی هدفمند سازمان یافته توسط «روح» می‌داند. وی در عین پرهیز از دچار شدن به دوآلیسم متافیزیکی، برتری روح بر جسم یا هستی بر نیستی را می‌پذیرد و با آموزه‌های

ناتورالیستی و ماتریالیستی مخالف است. در مورد انسان هم تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم و سنت فکری هند قرار دارد. دالمایر می‌کوشد برخی ویژگی‌های محوری بینش فلسفی رادهاکریشن را با بررسی تفسیرهایی که وی از متون کلاسیک هند^(۱) عرضه کرده است روشن کند. متن نخست دربارهٔ متافیزیک با هستی‌شناسی متافیزیکی است و انگیزهٔ رادهاکریشن برای تفسیر آن، که باز تفسیر تفسیرهای معتبر پیشین به شمار می‌آید، پر کردن خلاء معنوی ناشی از تمدن فن محور کنونی است. متن دوم همه به هستی‌شناسی عملی و رابطه میان نظر و عمل اختصاص دارد، که رادهاکریشن ضمن باز تفسیر آن، دیدگاه‌های خود را دربارهٔ راه و روش‌های خاص رسیدن به کمال بیان می‌کند.

قسمت پایانی فصل نیز به نقد و ارزیابی مهم و دستاورد رادهاکریشن اختصاص دارد. در این قسمت دالمایر می‌کوشد از دیدگاهی تطبیقی، ضمن نشان دادن همسانی‌های موجود در سنت فکری غرب و شرق (هند) و تلاش ستودنی رادهاکریشن در تلفیق آنها، کاستی‌های این ترکیب و آمیزش را هم نشان دهد.

فصل چهارم: هایدگر، باکتی و وندانته

در این فصل ابتدا به موضوع رابطهٔ «خود» و «دیگری» اشاره می‌شود. «خود» و «دیگری» مستلزم یکدیگرند، همان‌گونه که تفاوت و تشابه مستلزم یکدیگرند. اما، به مجرد اینکه متوجه سطح عملی شویم این ساده‌نگری رنگ می‌بازد. به خصوص آنگاه که این «دیگری» به جهانی دوردست، به فرهنگی کاملاً متفاوت تعلق داشته باشد. ولی به هر حال سؤال اولیه همچنان پابرجاست: چگونه می‌توان فهم درستی از دیگری کسب کرد. آیا شبیه کردن و استعاله «دیگری» در «خود» تنها راه است؟ مهتا، فیلسوف هندی، پاسخی متفاوت برای این پرسش دارد.

جی. ال. مهتا، فیلسوف هندی، یکی از سرشناس‌ترین هایدگرشناسان و در زمینه روابط بین فرهنگی صاحب فکر است. وی تأکید دارد که هایدگر راه مواجهه شرق و غرب با هم و گفت‌وگو به طریقی که شرق مقهور غرب نباشد را نشان داده است. مهتا سه درس از هایدگر و گادامر

آموخته است: گذار از متافیزیک مدرن Cogito؛ نگرشی متفاوت نسبت به سیر تحول تاریخی در غرب؛ مسأله فهم هرمنوتیکی با تأکید بر گفت‌وگوی بین فرهنگی. مهتا، با نقد نگرش هگلی در باب تاریخ، کل تاریخ غرب را «تاریخ تبیین و تکوین نظریه سوپژکتیو ته (محوریت ذهن شناسا)» توصیف می‌کند. مهتا، با بهره‌گیری از هایدگر، به ضرورت مواجهه نقادانه با سنت فلسفی غرب تأکید می‌ورزد. به نظر مهتا در هرمنوتیک گادامری فهم «دیگری» صرفاً محصول همدلی با او یا تلاش برای دسترسی به درون روان او نیست. بلکه، این فهم محصول یک مواجهه انضمامی است که در آن شیوه‌های درک خویشتن محک می‌خورند و احتمالاً متحول می‌شوند. چنین محک و آزمونی می‌تواند در سطح فرهنگ‌ها حادث شود. و به گفته مهتا، هیچ فرهنگی محصور در افق‌های خود نیست.

در اشاره به میراث‌های فکری فرهنگی هندی، مهتا ضرورت مواجهه درست با آنها را مطرح می‌کند. وی از جمله به مفهوم ریتا در نگرش ریگ‌ودا و مقوله دوستی انسان و حقیقت و نیز بی‌رنگ شدن جدایی سوژه و ابژه در نگرش اوپانیشاد اشاره می‌کند. وی در همین ارتباط از فلسفه تطبیقی به عنوان «وظیفه تفکر» نام می‌برد. چنین وظیفه‌ای چنانچه هایدگر اشاره دارد می‌تواند معطوف باشد به اینکه موضوع اندیشه در شرق را با زبان و بیان امروزمین از ناگفته ماندن به وضوح آورد. با چنین مواجهه‌ای به میراث فکری در هند، وی باکتی^(۱) را فارغ از تمایز رایج بین «دانستن»، «خواستن» و «حس کردن» می‌داند. به گفته او، باکتی، مانند کلیت دازاین هایدگری «نشانگر رابطه بنیادین انسان با بودن است» با همین تعبیر، وی وفاداری به سنت و گشودگی به «دیگری» را مطرح می‌کند.

فصل پنجم: «خروج از شرق‌سازی»

در عصر ما که عصر «پسااستعماری» است، شکل‌های «پسا شرق‌سازی» نیز در حال رشد می‌باشد. یعنی از گفتمان «شرق‌سازی» که بخشی از دیدگاه جهانی «اروپامداری» بود انتقالی به سوی «پشاشرقی‌سازی» (که خبر از جریان «ضداروپامداری» می‌دهد) در حال صورت گرفتن است. یکی از کسانی که در مورد پشاشرق‌سازی پژوهش و مطالعه داشته، ویلهلم هالباس

می‌باشد که بعضی از اجزاء مهم ظهور گفتمان پساشرق‌سازی را نشان می‌دهد. در این فصل دالمایر، بر سه حوزه موضوعی که در کارهای هالبفاس برجسته شده، تمرکز می‌کند:

۱. رهیافت هالبفاس به فهم بین فرهنگی و به ویژه به فرهنگ و سنن هند: به نظر هالبفاس، کوشش برای حذف تمامی ساختارهای غربی و آزاد کردن سنت هند از قید همه مقولات فهم غیرهندی، عملی نمی‌باشد. او برای رهایی سنت و فرهنگ هند، تحقیق بین فرهنگی را که از دام‌های شرق‌سازی آگاه است لازم می‌داند. چنین رهیافتی مستلزم کوشش برای هدایت ساختارهای ذاتی شده هند و رد ساخت‌شکنی ساده از فرهنگ و سنن هند است. انتقاد هالبفاس از اروپا محوری، او را به سوی مخالفت با یک هویت هندی یک‌دست شده و فقدان تمایزات فرهنگی می‌کشاند.

۲. توجه به یکی از موضوعات محوری اندیشه سنتی هند یعنی معنای «بودن»: هستی‌شناسی «وجود» نقش مهمی در فلسفه هند، به ویژه فلسفه هندو دارد. روشی که برای شناخت چیستی «وجود»، در این فلسفه مشخص شده است استفاده از «عقل» در کنار استفاده از «وحی» (گفته‌های الهام شده ودایی) است. در این ارتباط، هالبفاس روشی دوگانه را مطرح می‌کند: روش تحقیق هرمنوتیکی یا گفت‌وگویی، که با روش فلسفه تحلیلی آنگلساکسون، تکمیل شده است.

۳. بحث پیرامون بعضی مسائل سیاسی مشکل‌ساز در روابط هند و غرب: هالبفاس معتقدست امروزه هژمونی غرب و پروسه در حال پیشرفت غربی کردن جهان، فهم بین فرهنگی یا گفت‌وگو در هند و اروپا را مشکل کرده است. این مسأله به دنبال خود به مسائل سیاسی و اجتماعی گسترده غربی مثل سازش میان نظام سلسله مراتبی هند (نابرابری) با دموکراسی مدرن غرب (برابری) را که بیانگر رابطه هند و غرب است به همراه می‌آورد. نظام سلسله مراتبی هند، که مبتنی بر تفاوت «در اشکال و مراحل زندگی افراد است، به عنوان مانع عمده جهان دموکراسی محسوب می‌شود».

دالمایر، خروج از شرق‌سازی در این عصر را محتاج تفکر مجدد در باب مقولات اساسی فلسفه مثلی «برابری» و «تفاوت» می‌داند. بنابراین باید فراتر از مرزهای برابری و تفاوت، در سطح چارچوب‌های اساسی، گفت‌وگوی واقعی صورت گیرد.

فصل ششم: اندیشه غرب و اندیشه هندی: گامی چند در جهت تطبیق

این فصل به مقایسه و هم‌سنجی دو اندیشه غربی و هندی با استفاده از دیدگاه‌های دو متفکر شاخص هندی - رادها کریشنا و ای‌کی رامانوجان - پرداخته است. از آنجا که هیچ‌کدام از دو اندیشه غربی و هندی، نماینده مشخص و خاصی ندارد، مقایسه این دو اندیشه به راحتی ممکن نیست. اندیشه غرب طیف عظیمی از افلاطون‌گرایی، ارسطوگرایی، شک‌گرایی، اسکولاستیسم تا امپرسیسم، راسیونالیسم، ماتریالیسم، پراگماتیسم و... را در بر می‌گیرد. از سوی دیگر در اندیشه هندی هم همین تقسیم‌بندی به شکل دیگری وجود دارد چنان‌که طیف عظیمی از ایده‌آلیسم، تجربه‌گرایی، جوهرگرایی تا اصحاب تسمیه، عام‌گرایی، خاص‌گرایی افراطی، خداگرایی و... قابل ردیابی است. بنابراین باید این دو را در کلیت خود مورد توجه و بررسی قرار داد. هرچند می‌توان شاخه‌های مختلف اندیشه غربی و هندی را با یکدیگر مقایسه کرد. مثلاً مقایسه مکتب نایایا^(۱) با راسیونالیسم دکارتی و مکتب وایس سیکا^(۲) با مکتب تجربه‌گرایی غرب امکان‌پذیر است.

تصور غلطی که در ذهن برخی از اندیشمندان وجود دارد این است که فلسفه غرب منحصرأ مبتنی بر عقلانیت و دیدگاه ماتریالیستی وسیله - هدف است، و فلسفه هندی منحصرأ بر اسطوره، شهود و روح‌گرایی متکی می‌باشد. این اندیشه بدین لحاظ غلط است که در فلسفه غرب اندیشمندانی بودند که متأثر از راسیونالیسم متعارف نبوده‌اند. هگل، که دل‌مشغولی اصلی‌اش صیوروت روح در تاریخ است، یک نمونه بارز است. در فلسفه هندی هم اندیشمندانی بود که دیدگاهشان مبتنی بر روح‌گرایی و اسطوره‌گرایی نبوده است، به عنوان نمونه مکتب بریهاسپاتی^(۳) مکتبی به شدت ماتریالیستی بود که پیش از تولد بودا در هند وجود داشته است. به باور رادها کریشنا اندیشه هندی به همان معنا فلسفی است که اندیشه غربی. به زعم او این تصور نادرست است که مرجع اندیشه هندی صرفاً متون مقدس ودایی بوده تا حقایق بیرونی. بنابراین، هر دو در زمینه بررسی پدیده‌ها به احتجاجات عقلانی روی آورده‌اند، البته در اینجا انتقاد وارده آن است که رادها کریشنا به شدت تحت تأثیر فلسفه غرب است، و بنابراین، سعی

1. Nayaya

2. Vaise Sika

3. Brihaspati

دارد بخش عظیمی از درون مایه‌های اندیشه هندی را به درون مایه‌های عقلی تقلیل دهد. دیدگاه دیگری که، جهت هم‌سنجی اندیشه غربی و هندی استفاده شده دیدگاه رامانوجان و توجه وی به تمیز دو مفهوم «متن»^(۱) و «بستر»^(۲) یا «گفتمان عقلانی» و «زیست جهان» است. به زعم رامانوجان فلسفه هندی بیشتر، به «زیست جهان» عنایت دارد. مثلاً انسان در فلسفه هندی نه در برابر طبیعت که در متن طبیعت است. بنابراین، فلسفه هندی به بیان رامانوجان اغلب اندیشه‌های متأثر از بستر و بسترمند است^(۳) در حالی که اندیشه غربی به ویژه در دوران مدرن بیشتر گفتمانی و فارغ از بستر است^(۴)، چون در جست‌وجوی قوانین جهان‌شمول بوده است. مثلاً اندیشه برابری تفاوت‌های نژاد، جنس، رتبه، کاست و طبقه را در نظر نمی‌گیرد در حالی که در اندیشه هندی غالب قوانین و اصول و استدلالات عقلی در «بستری خاص» مجال بروز یافته‌اند.

دالمایر که به زعم خود متأثر از پدیدارشناسی قاره‌ای است بخشی از دیدگاه رامانوجان را می‌پذیرد اما بر این باور است که نمی‌توان گفت که تأکید فلسفه هندی به طور کامل به بستر زیست جهان و فلسفه غربی صرفاً به ایده و گفتمان بوده است. افلاطون با «برابر دانستن هستی بالوگوس» و ارسطو با طرح تز «منطق قضایا» آغازگر راهی بوده‌اند که رامانوجان از آن سخن به میان آورده است. اما این همه مطلب نیست. خود رامانوجان اذعان می‌کند که فلسفه غرب از بستر تاریخی خود جدا نیست. مگر نه این است که پیش سقراطیان زیست جهان را با ایده‌ها در آمیخته بودند یا در قرن بیستم ویتگنشتاین با تز «بازی‌های زبانی»، هوسرل با تز «زیست جهان»، هایدگر با حمله به مفهوم سوژه و دفاع از حضور اگزیزتانس انسانی به عنوان «بودن در جهان» و مرلوپونتی با کشاندن حیثیت درونی و ذهنیت به درون مناسبات منفی و... زمینه‌ساز توجه به زیست جهان و بسترهای تاریخی و عینی بوده‌اند.

نتیجه‌ای که دالمایر از این مباحث می‌گیرد آن است که هر دو فرهنگ غربی و غیرغربی بی‌آنکه به یکدیگر تقلیل یابند یا در هم ذوب شوند، در وهله نخست بایستی همچون شریکی فکری دیدگاه‌های خود را عرضه کنند، فرهنگ دیگری را بفهمند و در عین حال از همدیگر

1 . Text

2 . Context

3 . Context-Sensitive

4 . Context-Free

بیاموزند و در نهایت زمینه یک گفت‌وگوی اصیل جهانی را فراهم آورند. البته این گفت‌وگو و تعامل نیازمند بسترسازی مجدد (و مشترک) برای فرهنگ‌های غربی و غیرغربی است. فرجام این بسترسازی و، هم‌چنانکه رامانوجان نیز می‌گوید، چیزی جز استقرار دموکراسی جهانی نیست؛ فرجانی که باید امیدوارانه به آن نگریست.

فصل هفتم: مدرنیزاسیون و پست مدرنیزاسیون

وضعیت جوامع غیرغربی و غربی از زاویه توسعه، مدرنیزاسیون و غایت‌شناسی تاریخی موضوعاتی هستند که در طول دهه‌های گذشته در ادبیات علوم اجتماعی مورد توجه فراوان بوده‌اند. این فصل با تمرکز ویژه بر شبه‌قاره هند، به توسعه فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی در سه نظریه می‌پردازد: ۱. نظریه‌های مربوط به مدرنیزاسیون، ۲. آرای مربوط به مدل مدرنیته روشن‌گری و ۳. پست مدرنیزاسیون.

نظریه‌های مدرنیزاسیون که در غرب پس از جنگ جهانی دوم و پیروزی آمریکا به ویژه در جامعه‌شناسی پارسونزی و شورای تحقیقات علوم اجتماعی^(۱) نمود یافت، بر این نظر استوار بود که حفظ و بقای سیستم‌های پیچیده در جوامع غربی نیاز به مدرنیزاسیون اقتصادی و فرهنگی در جوامع در حال توسعه دارد. این الگو در هند اگرچه با مخالفت‌هایی مواجه شد، اما برخی از وجوه آن مورد انکار قرار نگرفت. در هند نخست‌وزیر جواهر لعل نهرو از کسانی بود که از برخی ابعاد ویژه این نظریه حمایت می‌کرد. الگوی مدرنیزاسیون از سوی نظریه‌پردازانی مثل دیاکریشنا و توماس پنتام مورد انتقاد قرار گرفت. انتقاد از الگوی مدرنیزاسیون با ظهور مکاتبی چون مکتب انتقادی، هرمنوتیک و پدیدارشناسی در غرب همراه شد که در عرصه علوم اجتماعی به شکل‌گیری فرارفتارگرایی و فراتجربه‌گرایی منجر شد. الفرد شوتس از کسانی بود که با تأثیرپذیری از هابرماس و هوسرل الگوی علوم رفتاری و نظریه مدرنیزاسیون را مورد چالش قرار داد. گذشته از این مکاتب، بایستی از خود تجدیدنظرطلبان در الگوی مدرنیزاسیون به ویژه از هانتینگتون و دیوید اپتر یاد کرد. این دو، مفروضات اصلی نظریه مدرنیزاسیون را رها نکردند، بلکه صرفاً راه‌کارها و طرق دستیابی به آن در جوامع در حال توسعه را مورد تجدیدنظر قرار

دادند.

از دیگر منتقدان این نظریه در غرب باید از بورگن هابرماس یاد کرد که در جهان سوم و به ویژه در هند، نظریه او با استقبال فراوان مواجه شد. توماس پنتام در هند، با مقایسه میان آرای هابرماس و گاندی، هر دو را متعهد به «کنش‌رهای بخش» می‌داند.

فصل هشتم: «سونیاتا، شرق و غرب»

در این فصل، نویسنده به تحلیل معنا و جایگاه دموکراسی در آموزه‌های نظری غربی و شرقی می‌پردازد. این فصل با بررسی تحولات مهم در اندیشه شرقی و به ویژه مفهوم Sunyata «یانا خلاء» موجود در اندیشه ذن بودیسم، میان این مفهوم با مفاهیم دموکراسی جدید به ویژه با در نظر گرفتن تمایز میان سیاست^(۱) و امر سیاسی^(۲) قائل به تشابهات و وجوه مشترک است، این مسأله می‌تواند امکان ایجاد یک چشم‌انداز هم‌گرا از دموکراسی در جهان امروز را ارائه دهد. به نظر نویسنده اندیشه سونیاتا آن‌گونه که در آموزه‌های هندی، چینی و ژاپنی مطرح است، با اندیشه حاکمیت مردم و سیاست به عنوان «مکانی خاصی» برای حضور مردم دارای وجوه تشابه است. سونیاتا، از نخستین مراحل تکامل آن در بودیسم توسط ناگارجونا^(۳) و دوگن^(۴) تا ترکیب‌های اخیر آن در اندیشه افرادی مثل نیشیدا و کچی نیشیتانی^(۵) و ماسائوآبه^(۶) که از اعضای مکتب ذن بودیستی کیوتو هستند، نوعی موقعیت هستی‌شناختی و عملی است که نمی‌توان آن را به راحتی معادل «خلاء» یا «نیلیسم» یا «نفی منطقی» دانست. این مفهوم در ابتدا در سنت بودیسم اولیه رشد کرده و سپس در مکتب کیوتو تکامل یافته است. واضع این مکتب یعنی کیتارونیشیدا^(۷) تلاش وافر برای پل زدن میان شکاف اندیشه شرقی و غرب به انجام رسانده است. او در مقالات و کتب متعدد سعی داشته یونیاتا را که معادل «خلاء مطلق» یا «عدم مطلق» است در تقابل با سنت منطقی، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی غربی قرار دهد. این مکتب به ویژه توسط یکی از اعضای خود به نام ماسوئه آبه دوگانگی سوپژکتیو - ایزکتیو فلسفه غربی را

1 . Politics

2 . Politica

3 . Nagarjuna

4 . Dogen

5 . Keji Nishitani

6 . Masao Abe

7 . Kitaro Nishida

به استثنای مواردی مثل مایستراکهارت مورد انتقاد قرار داده است. مفهوم سونیاتا در فلسفه غربی معاصر تا حدودی با کارهای هایدگر و تفسیر سیاسی او در مورد تراکل، نیچه، مارکسیسم متأخر و مکتب واسازی فرانسوی نزدیک است. در بیان سیاسی، این مفهوم در مارکسیسم متأخر، با آنچه که ارنستو لاکلدنو و چنتال موفه در کتاب: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985) عرضه کرده‌اند، مشابهت دارد. این دو با تأکید بر تکثر و گوناگونی منازعات و روابط اجتماعی، با تفسیر مونیستی تاریخ و انسان و اجتماع در مارکسیسم ارتدوکس با عنوان جوهرگرایی و بینادگرایی به چالش برخاسته‌اند.

نقش نفی^(۱) و خلاء در زندگی اجتماعی - سیاسی در کارهای متفکری به نام کلود لفرورت نیز برجسته شده است. او با قائل شدن به تمایز میان *politics* و *political* یا *polity* در کتابی به نام *اندیشه دموکراسی غربی*^(۲) را برخوردار از توانایی حفظ مکان برای مشارکت سیاسی ارزیابی می‌کند. به نظر او این تمایز می‌تواند بیانگر تمایز میان امر واقعی و سمبلیک باشد. در این معنا قدرت نهایی به کسی تعلق ندارد و آنهایی که اعمال قدرت می‌کنند، نه صاحب آن‌اند و نه به مثابه تجسم و تحقق آن. به نظر لفرورت دموکراسی مدرن در جایی میان *politics* و *political* به وجود می‌آید. برداشت از حاکمیت به عنوان مکانی خالی به معنای آن است که این حاکمیت نمی‌تواند توسط فرد یا گروهی قبضه شود. اعتقاد به سونیاتا در تفکر بودیستی با این مفهوم از دموکراسی و حاکمیت پیوند دارد. در این معنا سونیاتا در بعد سیاسی می‌تواند باعث ایجاد فضا برای پیدایش سیاست دموکراتیک باشد. نه آن‌گونه که برخی از بودیست‌های ژاپنی تلاش کرده‌اند تا این مفهوم را با مقولاتی جوهرگرایانه مانند ملیت و دولت - ملت پیوند دهند. این تلاش در شاخه‌هایی از مکتب بودیستی نی‌شیرن^(۳) وجود دارد. به نظر می‌رسد، سونیاتا مفهومی است که با جوهرگرایی و بنیادگرایی آشتی‌ناپذیر است. از این رو این مفهوم با برداشت‌های جدید از سیاست دموکراتیک در هماهنگی بیشتر است.

1 . Negation

2 . *Democracy and Political Theory* (1988)

3 . Nishiren

فصل نهم: دموکراسی و تمددگرایی فرهنگی

در غرب ارتباطات به ارتباطات میان انسان‌ها (بین‌الذهانی و افقی) محدود می‌شود و جهان نمی‌تواند طرف دیالوگ باشد، اما در فرهنگ‌هایی چون بومیان آمریکایی لاتین، ارتباطات با جهان و به شکل عمودی و کل‌گرایانه است. شاید بتوان پیروزی اسپانیایی‌ها بر آزتک‌ها را ناشی از عدم مقابله با گفتمان عقلانیت بخش اسپانیایی‌ها دانست، اما خود این پیروزی مشکل‌آفرین است، چون تک‌بعدی است. این رویارویی حاکی از تنش میان دو پارادایم است: جهان‌بینی عقلانی و زیست جهان‌های بومی. دموکراسی غربی نیز به عنوان بخشی از عام‌گرایی مدرن در مقابل فرهنگ‌ها و صورت‌های بدیل زندگی قرار می‌گیرد. هدف این فصل بررسی نقطه تنش میان دموکراسی و تعددگرایی فرهنگی است. مناظره جاری میان دو اردوگاه عام‌گرایی لیبرال یعنی تأکید بر اصول عام ناشی از رضایت فردی و اخلاقیات حول محور حقوق و آزادی‌های فردی و اشتراک‌گرایی (مبتنی بر برداشت‌های کل‌گرایانه از خیر و ارتقای فضایل در بستر اجتماعی سیاسی - اخلاقی) است. مشکل این مناظره در برداشت‌های جوهرگرایانه و اهمیت آن در طرح مسائل وجودی (تمایز میان خودمستقل و خودزمبینه‌مند) و اخلاقی (تضاد میان قواعد عام صوری جمهوری مبتنی بر رویه‌های صوری و روابط اخلاقی انضمامی جمهوری مبتنی بر حیات اخلاقی) است. به نظر شانتال موف، انتقاد اصلی به بی‌طرفی ادعایی لیبرال با تأکید آن بر فقدان برداشت جوهری از حیات بخیر مربوط می‌شود. با توجه به عدم امکان وجود حقوق و برداشت از عدالت قبل از شکل‌گیری اجتماع سیاسی، که خود متضمن برداشتی از خیر است، هرگز نمی‌توان تقدم مطلق حق بر خیر را احراز کرد. به نظر اریس یانگ، بر اساس ملاحظات چندفرهنگی و توجه به وجود و تنوع قومی و فرهنگی و به رغم نقاط مثبت اخلاقیات لیبرال، باید برداشتی از عدالت مد نظر قرار گیرد که نسبت به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی حساس‌تر باشد و به ناهمگنی فرهنگی و «عرصه سیاست تفاوت» توجه کند؛ یعنی حقوق خاص گروه‌ها را به رسمیت بشناسد و در سیاست‌گذاری عمومی به آن توجه کند. «سیاست تفاوت» متضمن تعهد به عدالت و حاکمیت قانون همراه با شناسایی و پیشبرد تنوع گروهی و صورت‌های زندگی فرهنگی است. در این سیاست ابعاد سرکوب‌گرایانه عام‌گرایی لیبرال با مدلولات همگن‌سازانه آن کنار گذاشته می‌شود و کثرت‌گرایی فرهنگی دموکراتیک جایگزین آن می‌شود. «سیاست تفاوت» در عین حال فاقد اشکال سلله‌مراتبی ماقبل مدرن است و کماکان

وجه رهایی بخشی عام‌گرایی لیبرال را حفظ و تقویت می‌کند. زیرا برعکس عام‌گرایی لیبرال متضمن امتیاز دادن به گروه‌های حاشیه‌ای، توجه به خاص بودن آنها، و اجتناب از همگن‌سازی است و در عین حال، جنبه حذف‌گرایانه ندارد و متضمن دگری‌سازی‌های مطلق نیست. به نظر چارلز تیلور، دو برداشت متضاد از حیات عمومی عام‌گرای مبتنی بر حقوق (حفظ یگانگی عام یا شأن انسانی) و تمایز فرهنگی (شناسایی هویت منحصر به فرد افراد و گروه‌ها) حاصل تجدد هستند. پارادکس درونی لیبرالیسم آن است که برای امری که خاص است خواهان پذیرش عام است. انتقاد از عام‌گرایی بر اساس جانب‌داری عملی خاص‌گرایانه آن و تقویت فرهنگ هژمونیک است. آنچه پذیرفتنی است پذیرش مشروط سیاست تفاوت است که در آن پذیرش غیرنقدانه همه انواع تنوع فرهنگی صورت می‌گیرد و تأکید بر تعامل گفت‌وگویی نقدانه میان فرهنگ‌ها است که با مفهوم «درآمیختگی افق‌ها» گادامر شباهت دارد. جرج پارکین گرانت بر آن است که آنچه رویه محوری مدرن متعرض آن نمی‌شود توجیه ضرورت آزادی، عدالت و برابری برای انسان‌ها است. آزادی بیشتر شخصی در جامعه چندفرهنگی مانند کانادا به بهای جذب در فرهنگ غالب است. تنها راه باقیمانده برای فرهنگ‌های به حاشیه کشیده شده سیاست مقاومت در برابر هم‌سان‌سازی فرهنگی است. اگر بخواهیم این استدلال‌ها را در عصر جهانی شدن به سطح جهانی بسط دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که حفظ تنوع نمی‌تواند فقط مبتنی بر حمایت‌های موجود شکل باشد و ابتکارات نهادی برای به رسمیت شناختن هرچه بیشتر تفاوت‌ها لازم است. در این میان باید به تفاوت در برداشت از ارتباطات توجه داشت و به ارتباطات بین‌الذهانی بسنده نکرد. حتی نظریه‌کنش ارتباطاتی‌ها بر ماس از نظر تمرکز بر این وجه کافی نیست. اما می‌توان آن را با برداشت‌های دیگر از دزاین، یعنی، تلقی از جهان به عنوان ویژگی مقوم آن، تأکید او بر ارتباط با طبیعت به شکلی جدید که همراه با عینیت‌سازی نباشد، و تلقی از زبان به عنوان موهبتی برای اندیشه بشری و نیز برداشت گادامر از سخن گفتن به معنای پیوند دادن گفته یا بی‌نهایت ناگفته‌ها تکمیل کرد.

بررسی و نقد کتاب «فراتر از شرق‌سازی» به قلم خانم نورما موروتسی

در دهه‌های اخیر «شرق‌سازی» ادوارد سعید به یک متن کلاسیک بین‌رشته‌ای تبدیل شده است و رهیافت‌های گوناگون به مطالعه بین‌فرهنگی را بسیار تحت تأثیر قرار داده می‌دهد. این کتاب از

جمله آثار انتقادی مهم معاصر است که رابطه میان قدرت و شناخت را بررسی کرده است و مفروضات و مقولات دانش مدرن را زیر سؤال برده است.

دالمایر در این کتاب، با پیروی از سنت سعید، به نقد تصویر غربی از دنیای غیر غربی می‌پردازد و پیوندهای میان سنت‌های آسیایی فلسفه و نقدهای درونی مدل عقلانی رشد یافته در درون خود سنت غربی را بررسی می‌کند. وی پس از اشاره‌ای به کتاب تسخیر آمریکا (فصل اول) به تشریح آثار فلاسفه و نویسندگان نسبتاً ناآشنای هندی و ژاپنی می‌پردازد و پیوندهای میان آثار آنها و آثار برخی فلاسفه غربی (هایدگر، گادامر، دریدا و هابرماس) را نشان می‌دهد. البته این کتاب را نمی‌توان بسط طرح سیاسی و فکری سعید که محور آن بازاندیشی در بنیادها و مفاهیم تجارب فکری بین فرهنگی است دانست. دالمایر گرچه می‌کوشد تصویری جدید از سهم فلاسفه آسیایی در شناخت‌شناسی مدرن به دست دهد. این کار را در چارچوب گفتمانی که فلاسفه غربی (مانند گادامر، دریدا، هابرماس و به ویژه هایدگر) ساخته و پرداخته‌اند انجام می‌دهد.

در حالی که محور بحث سعید الگوهای شکل‌دهنده همه پروژه‌های بین فرهنگی، به ویژه پروژه‌های مربوط به شرق/غرب و ساخت‌های قدرت تغذیه‌کننده آن الگوها است، دالمایر «شرق‌سازی» را با یک دوره تاریخی (استعمار سده نوزدهمی) اشتباه می‌گیرد و همین امر یک رشته مسائل تئوریک و متدولوژیک پدید می‌آورد. از جمله این مسائل نحوه گزینش متفکران است، به این صورت که به نظر می‌رسد دالمایر فلاسفه‌ای را برگزیده که آثار آنها فقط یک جنبه از پروژه شرق‌سازی را روشن می‌کند و آن جنبه آشفتگی دادن شیوه‌های به نظر معتبر وجود یا تفکر شرقی با هنجارهای کاملاً متمایز غربی است.

مشکل این است که دالمایر از فیلسوف مسلمان هندی، محمد اقبال هیچ نامی نمی‌آورد و همین امر نبود متفکران اسلامی در بحث دالمایر را بسیار برجسته می‌کند. به نظر می‌رسد او با این کار، خود را به تفکر و متفکران اصیل هندی محدود کرده باشد، ولی حتی گروهی از نویسندگان هندی هم که پیشگام بازاندیشی در مناسبات برخورد‌های فکری میان هند و غرب بوده‌اند، اصالت فرهنگی مورد نظر دالمایر را زیر سؤال می‌برند. در حالی که فلسفه مورد علاقه دالمایر دست‌انکار طبقه‌بندی شناخت‌شناسانه شیوه‌های تفکر شرقی (هند و یا بودایی) در قیاس با شیوه‌های غربی (سکولار) بوده‌اند، گروه نام‌برده به بازپرسی مقولات تاریخی کاست،

نژاد، ملت و دین اشتغال داشته‌اند. به بیان دیگر، آنان دقیقاً مقولاتی را واسازی کرده‌اند که اصالت گذشته‌کرداری و فلسفی هند قبل از استعمار را تضمین می‌کرد. پس دالمایر با نادیده گرفتن همین متفکرانی که در گسترش و بازآرایی سنت مورد علاقه او نقش داشته‌اند، پروژه خود را محدود می‌کند.

همه جا «شرق‌سازی» به جای شرق‌شناسی^(۱)

کتاب (های) دالمایر از جمله تلاش‌هایی هستند برای فرارفتن از شرق‌سازی. کتاب «فراتر از شرق‌سازی» دربارهٔ تجارب و برخوردهای بین‌فرهنگی است و تقابل‌های خود/دیگری را بررسی می‌کند. دالمایر برای درک دیگری به برخی روایت‌های خودی و بازکاوی آنها می‌پردازد، هرچند می‌داند که این بازکاوی ضامن فهم متقابل نیست، بلکه پیش‌شرط اصلی گوش دادن به دیگری به شمار می‌آید؛ همان دیگری که عملکرد گفتمانی امپریالیستی آن را مسدود و پنهان کرده بود. ولی برخلاف متدولوژی، ساختار کتاب بسیار آشفته است و پس و پیش رفتن در زمان، حوزه و فرهنگ باعث شده است تا محتوای کتاب پیش‌بینی‌ناپذیر و مبهم شود. دالمایر کتاب را با تحلیل تسخیر آمریکا (نوشته تودوروف) آغاز می‌کند، تا هند سده بیستم پیش می‌آید و دوباره عقب برمی‌گردد. از محتوای فصل اول چنین برمی‌آید که هجوم اسپانیایی‌ها به آمریکای جنوبی نمونه شکل‌گیری دیالکتیک تمدن/وحشی‌گری در قلمرو غیر غربی است. از دیدگاه دالمایر، نویسندگان تسخیر آمریکا با نشان دادن خشونت و سلطه پنهان در ستایش‌های روشنگری از پیشرفت، نوسازی و عقلانیت، از تجاربی تراژیک خبر می‌دهد که تاکنون از تجربه‌ها و مواجهه‌های بین‌فرهنگی جلوگیری کرده است.

در فصول بعدی، دالمایر به طبقه‌بندی انواع مختلف رویارویی‌های غربی/غیر غربی می‌پردازد و از «مشارکت دیالوگی» مورد تأیید هابرماس، گادامر و باختین سخن می‌گوید. بر پایه این رهیافت، فهم بین‌فرهنگی از دیالوگی نشأت می‌گیرد که در چارچوب آن مشارکت‌کنندگان می‌کوشند با شناسایی و قبول پیش‌داوری‌های خود، فهم‌های کاملاً متفاوت را به معناهایی قابل درک برای طرفین تبدیل کنند. این‌گونه اقدام و تدبیر دوطرفه فراتر از میراث سعید است، زیرا

1. Beyond Orientalism, R. Euben, Political Theory, June 2000

اعمال فرهنگی را نه پدیده‌هایی قفل شده بلکه بسته‌های مهر و موم شده معنای قلمداد می‌کند، و ادعای مبنی بر وجود موضعی برتر و فرافرهنگی برای شناسایی کامل انطباق کامل حقیقت با واقعیت‌های برهنه در جهان را زیر سؤال می‌برد.

البته پای‌بندی دالمایر به رهیافت «هرمنوتیک تفاوت» تأییدکننده متفکرانی است که او به بررسی آنها می‌پردازد و به‌گزینه‌های جانبدارانه اقدام می‌کند. در نتیجه اندیشه‌ها و صداهاى مختلف متعلق به شبه‌قاره هند (از جمله متفکران مسلمانی مانند مودودی، سیداحمدخان و اقبال) جایی در کتاب او ندارند. افزون بر این، در حالی که پای‌بندی دالمایر به هرمنوتیک و تبادل‌گفتمانی، رهیافت او به دیگری را به‌درستی تغذیه می‌کند، همین امر باعث می‌شود تا در گزینش متفکران مورد بررسی محدودیتی غیر لازم را تحمل کند. بی‌تردید اگر دیدگاه‌های کمتر موافق با طرح هرمنوتیکی هم به کتاب راه می‌یافت بسیار غنی‌تر می‌شد. البته این خطر برای همه پژوهش‌های بین‌فرهنگی وجود دارد که هر اندازه گستره پژوهش را بیشتر کنند، از قلم‌افتاده‌ها هم بیشتر می‌شوند. به همین دلیل، ادعای بلندپروازانه دالمایر مبنی بر درک عمیق تجارب بین‌فرهنگی مرتبط با شبه‌قاره هند باعث می‌شود تا گزینش محدود او بیشتر برجسته شود و صدای از قلم‌افتاده‌ها رساتر شود.

در کتاب بعدی دالمایر^(۱) کاستی‌های نام‌برده تا حدود زیادی برطرف می‌شود و سفرنامه علمی او گسترش یافته، دقیق‌تر و منسجم‌تر می‌شود. او در این کتاب به توصیف «دانش‌های بومی» در بسترهای فرهنگی گوناگون می‌پردازد و «دموکراسی بومی» را جست‌وجو می‌کند. فلاسفه، جنبش‌ها و سنت‌های بررسی شده در این کتاب، نمودهایی از، و منابعی برای «دانش» قلمداد می‌شوند.

دالمایر در جست‌وجوی دانش‌ها و دموکراسی بومی به تحلیل الهیات رهایی‌بخش اندیشمندان مختلف می‌پردازد، آموزه‌های کنفیوس و نظریه‌پردازان هندی پس از استعمار را ارزیابی می‌کند؛ کتاب گاندی را از نو می‌خواند و از این قبیل. او می‌خواهد از این منابع بیاموزد که چگونه می‌توان بر آنچه فوکو «روشنگری» می‌نامد غلبه کرد. منظور از این کار انتخاب اجباری از میان دوگانه‌های ساده و اقتدارگرایی مانند عقلانیت / ناعقلانیت، خاص‌گرایی / عام‌گرایی،

اومانیسم / ضد اومانیسم، گذشته / آینده و سنت / تجدد است. او رهایی از تضادهای غربی را مستلزم شرکت غیر غربی‌ها در «بیان» پیچیده‌ی رهایی می‌داند. در این راستا، باید با ستم اجتماعی و سیاسی جنگید، هم با دشمنی درونی. ناگفته نماند که دالمایر این‌گونه تلاش‌های رهایی بخش را از «احیاگرایی بدوی»، «تنگ‌نظری بیگانه‌ترس» و «خاص‌گرایی دینی بسته» متمایز می‌کند و آن را به بنیادگرایی تقلیل نمی‌دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 مقاله‌ی علمی پژوهشی
 مقاله‌ی علمی پژوهشی
 مقاله‌ی علمی پژوهشی

در این مقاله، به بررسی نقش بنیادگرایی در تحولات اجتماعی و سیاسی پرداخته می‌شود. همچنین به تحلیل تضادهای فرهنگی و اجتماعی در جهان معاصر پرداخته می‌شود. در ادامه، به بررسی راهکارهای مقابله با بنیادگرایی و ستم اجتماعی و سیاسی پرداخته می‌شود. در پایان، به نتیجه‌گیری از این پژوهش پرداخته می‌شود.