

بررسی و نقد کتاب فلسفه امروزی علوم اجتماعی

مرتضی بحرانی*

درآمد

کتاب فلسفه امروزی علوم اجتماعی تألیف برایان فی با ترجمه خشایار دیهیمی و نیز ترجمه‌ای از مرتضی مردیها، مدعی نگاه تازه به این بخش از دانش بشری است. مطالب کتاب، عالمانه و حاصل مطالعه‌ای دراز مدت و در نتیجه مصون از نقد لحظه‌ای. با این حال نکات زیر حاصل نگاه تأملی و انتقادی به ایده آن کتاب است. فی با تأکید فراوان و مداوم بر ضرورت رفع تمایزات و دوگانه اندیشی‌ها، در واقع آن را به بهترین نحو باز تولید می‌کند و با تبیین مطلوبیت آموزه چند فرهنگی، مفروضات نهفته آن را - که بیش از دو دهه مورد نقد و چالش بوده - آشکار می‌کند. این نوشتار نقدی بر پیامدها و استلزامات سیاسی و اجتماعی ایده فی در عصر جدید - به‌ویژه در بعد بین‌المللی آن - است. ایده تعاملی فی در علوم اجتماعی، با استمرار ثنویت خود و دیگری، اولی را سوژه و دومی را ابژه معرفی می‌کند. بنابراین شناخت تعاملی دیگری بیش از هر چیز و نهایتاً برای سلطه بر وی است.

معرفی کتاب

کتاب فلسفه امروزی علوم اجتماعی خواهان رویکردی تازه به فلسفه علوم اجتماعی است که

تحت عنوان چند فرهنگ‌گرایی مطرح است. چند فرهنگ‌گرایی تجربه سهیم شدن در جهانی با افراد متفاوت را پیش می‌کشد که در آن ضمن اصالت تعدد فرهنگها، به فرصتها و مخاطرات آن نیز توجه می‌شود. تا پیش از این، فلسفه علوم اجتماعی ناظر به این بود که آیا این علوم «علمی» هستند یا خیر، اما به دنبال سوء استفاده سیاست از این علوم و لوث شدن اهمیت این پرسش، رویکرد جدیدی در فلسفه علوم اجتماعی مطرح شده است که بر اساس آن امکان درک و شناخت دیگران توسط «ما»ی متفاوت اهمیت و اولویت می‌یابد. بنابراین، دیگر علمی بودن و نبودن علوم اجتماعی مدنظر نیست. رسیدن به این رویکرد جدید طی روندی صورت گرفته است که در بستر آن پس از مرگ پوزیتیویسم (به این معنا که علم تنها روش مشاهده مستقیم واقعیت است) به دیدگاه‌گرایی یا پرسپکتیویسم توجه شده و علم را در حد یک پارادایم تقلیل داده و به جای مشاهده مستقیم بر مشاهده از منظر خاص تأکید می‌شود. وجه افراطی این رویکرد نسبی‌گرایی بود که بر اساس آن هیچ بنیان عقلی برای داوری و رجحان یک منظر بر دیگری وجود ندارد، ضمن اینکه نقش قدرت سیاسی در علم را ویرانگر می‌داند (گرامشی و فوکو). از این منظر، علوم طبیعی یا انسانی چیزی جز تبلیغ سیاسی نیستند و در نتیجه مفاهیمی چون صدق، حقیقت، اعتماد و معیار نفی می‌شوند. اما در کنار همین وجه افراطی، پیامدها و فواید مثبتی رخ داده است که نتیجه آن رویکرد چندفرهنگ‌گرایی است. فی در مقدمه مفروض - و به عبارتی نتیجه - می‌گیرد که ایسمها غلط نیستند، بلکه یک سویه‌اند؛ پس همزمان توجه به ایسم و نقدهایش لازم است و بنابراین به جای تأکید بر دوگانه انگاری‌های گمراه‌کننده بر تعامل، گشادگی و آموزش، به جای تفاوت، یکپارچگی و مقاومت، تأکید می‌شود. از نظر فی راهکار و رویکرد جایگزین، همکنش‌گرایی می‌باشد که خود حاصل نگرش فرایندی (فعلی) به جای نگرش ذات‌گرایانه (اسمی) است. در اینجا فرض بر این است که هرگونه فهم و شناختی، قیاسی و حاصل تطبیق است: اگر فهمی از دیگری نباشد فهمی از خود هم در کار نیست.

فصل اول: فی در فصل اول امکان شناخت دیگران را با چهار مبحث پی می‌گیرد. وی با ارائه دو تعریف مضیق (برای شناخت کسی همان کس بودن) و موسع (برای شناخت کسی جزو همان گروه بودن) از من محوری، که اولی بعدی روان‌شناختی و دومی وجهی جامعه‌شناختی دارد، نتیجه منطقی من محوری را متناقض بودن مفهوم علوم اجتماعی می‌داند؛ زیرا در آن صورت دیگر آن علوم، علوم نیستند چون نه شناخت دیگران ممکن

است و نه شناخت پژوهشهای دیگران و نتیجه اینکه یگانه فرد قابل شناخت خود پژوهشگر است؛ آن هم در لحظه حاضر. از نظر فی، پاسخ به این پرسش که آیا برای شناخت دیگران باید همان کس باشیم منفی است؛ زیرا برای شناخت دیگران تنها حساسیت و توانایی رمزگشایی از معنای تجارب آنان لازم است. ویتگنشتاین، ریکور و دیلتای با این رویکرد همدلی دارند.

فصل دوم: فی در این فصل به شناخت خود و رابطه آن با دیگران می‌پردازد. طبق آموزه اتمیسم، هر کس یک کس یگانه است که دارای حوزه‌ای در خود بسته و هویتی یکپارچه و متجزا می‌باشد و بنابراین آگاهی، امری یگانه و فردی است. اتمیسم با تأکید بر عاملیت فرد، جامعه را چیزی بیش از حاصل جمع افراد آن نمی‌داند؛ که افراد نهایتاً مستقل از روابطشان با دیگران هستند. البته ذکر این نکته مهم است که این آموزه تعامل انسانی در جامعه را نفی نمی‌کند، اما «ما اساساً در این تعاملات آنی مستقل از هم هستیم.» (ص ۶۰). بر این اساس خویشتن یک موناَد است. بر این تعریف انتقادات زیادی وارد است. در مقابل گفته شده که خویشتن با وحدتی جوهری - در مقابل وحدت ارتباطی - موجودیتی ثابت و با مرزهای معین نیست، بلکه فرایندی سیال، متغیر و مداوم است و به بیان دیگر خویشتن اسم نیست، بلکه فعل است. پس این پرسش که «آیا برای آنکه خودمان باشیم نیازمند دیگران هستیم؟» را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که «برای خود بودن و خود را شناختن هم به دیگران و هم به خود نیازمند هستیم.»

فصل سوم: فی در این فصل آموزه مقابل اتمیسم، یعنی هولیسم (کل‌گرایی)، را به بحث می‌گذارد و در ضمن آن، ماهیت فرهنگ و جامعه انسانی و نقش آن در نحوه بودن و شناخت را توضیح می‌دهد. بر اساس این آموزه، اعضای هر گروه نسبت به گروه دیگر تفاوت اساسی دارند و هویت افراد ناشی از عضویت و کارکرد آنها در گروه، جامعه، یا یک نظام معنایی خاص است. «انسان حاصل جامعه و فرهنگ است.» (ص ۹۳). استقبال از کل‌گرایی می‌تواند علل متعددی داشته باشد. برای مثال: علم بنا به ماهیتش با مصادیق کمتری سروکار دارد و تعمیمی صحبت می‌کند، بنابراین با هدف توضیحی علم قرابت دارد. از سوی دیگر برخی ویژگی‌های زندگی معاصر همچون تعیین هویت گروهی و مقاومت گروه‌ها از انحلال فرهنگی نیز کل‌گرایی را موجه می‌سازد.

توجه به تفاوت و عضویت در گروه که بر شباهتها و گونه‌ای شیء پنداری گروه تأکید

می‌کند، فی‌را به بررسی دقیق مفهوم فرهنگ و جامعه می‌کشاند. فرهنگ به سان مجموعه‌ای پیچیده از باورها، ارزشها و مفاهیم مشترک که معنای زندگی را برای افراد یک گروه ایجاد می‌کند، به مثابه متنی نگریسته می‌شود که یادگیری آن همان فرهنگ‌پذیری است. این فرهنگ است که افراد را همانی می‌کند که هستند. فی این تعریف را به نقد می‌کشد. به گفته وی، فرهنگ جاده‌ای یک طرفه نیست؛ فرهنگ هم جذب می‌شود و هم تصرف می‌شود. عامل انسانی می‌تواند باز تعریف فرهنگی را تعریف کند. از سویی دیگر فرهنگها اساساً باز و مستمر هستند و حتی تلاش برای ایجاد مرز فرهنگی خود با تأثیر و تأثر متقابل همراه است. پس فرهنگها منسجم، همگن و تک معنایی نیستند، بلکه باز، چند سویه و تغییرپذیر هستند. «فرهنگ کاملاً متن نیست، گفتگو است» (ص ۱۱۹). به باور کل‌گرایان، جامعه نظامی است که رفتار افرادش را تعیین می‌کند. فی بر این تعریف ایراد می‌گیرد. او برگونه خاصی از عاملیت اشاره دارد که براساس آن فرهنگ جامعه به سان یک گفتگو و فعل، فرایند فرهنگ‌پذیری و ساختار یابی را با فهم افراد و تفسیر آنها از قواعد آن فرهنگ و جامعه پیوند می‌دهد. بنابراین، عاملیت انسانی در بطن جامعه و فرهنگ رخ می‌دهد. اما آیا فرهنگ و جامعه، ما را آتی می‌کند که هستیم؟ فی پاسخ درست را توجه توأمان به فرهنگ و جامعه می‌داند. ما فرهنگ و جامعه را می‌سازیم و فرهنگ و جامعه ما را می‌سازند.

فصل چهارم: فی در این فصل، با نظر داشت به اولویت ضمنی کل‌گرایی بر اتمیسم، فرهنگهای مختلف در جهان واحد (نه جهانهای مختلف) را به بحث می‌گذارد و حرکت از پوزیتیویسم به پرسپکتیویسم و نهایتاً نسبی‌گرایی را ترسیم می‌کند. اگر در اثبات‌گرایی تنها یک روش و یک معیار برای علم مطرح بود (معیار بودن روش علوم طبیعی) پرسپکتیویسم با نفی شناخت مستقیم واقعیت و پیش‌فرض گرفتن مفروضات و پیش‌داوری‌های ناظر و اصالت تعدد مناظر، هرگونه شناخت را وابسته به منظر خاص قلمداد می‌کند. فی با طرح این پرسش که «چرا منظرگرایی جای اثبات‌گرایی را گرفت؟»، یک طرح مفهومی را پیش می‌کشد: حتی در اثبات‌گرایی هم علم مترادف کامل انباشت واقعیات نیست. علم هم توصیفی و هم توضیحی است و در علم هم گلچینی و هم دسته‌بندی صورت می‌گیرد. در علم انواع واقعیت‌های مهم، بزرگ، عمیق وجود دارند.

منظرگرایی نیز نهایتاً به نسبی‌گرایی کشیده شد و این معنا که طرحهای مفهومی متفاوت و رقیب وجود دارد که براساس آنها معنی، حقیقت، درستی و عقلانیت می‌تواند براساس

طرح مفهومی هر منظر خاص شکل گیرد. در اینجا داوری و سنجش میان چارچوبی نفی می شود. فی ضمن تمییز دو نوع نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه (واقعیت و شیوه‌های تفکر) و هستی‌شناسانه (تجربه و حس) به سخن توماس کوهن استناد می‌کند که نسبی‌گرایی شناخت‌شناسانه به نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه منتهی می‌شود. تنها راه دسترسی ما به واقعیت تجربه ما از آن است. از همین رو پارادایم‌های رقیب وجود دارد و افراد نه تنها دارای طرح‌های مفهومی متفاوت هستند، بلکه در جهانهای متفاوت هم زندگی می‌کنند و این تفاوتها توافق ناپذیرند. به گفته فی، نسبی‌گرایی از اینجاست که به دور باطلی می‌افتد و ضمن تجلیل از تفاوت ناخواسته به رد تفاوت، خود محوری و ذره‌گرایی می‌انجامد. چون در عین احترام به تفاوت‌های میان افراد، شناخت دیگران را محال می‌داند و وقتی که شناخت دیگران محال باشد، خود دیگران نیز نفی می‌شوند. فی اشاره می‌دارد که اشتباه نسبی‌گرایی در این است که در نظر نمی‌گیرد که تفاوت داشتن مستلزم وجود تشابهات عمیق در پس زمینه‌هاست (ص ۱۴۹). در نهایت پاسخ فی به این سؤال که «آیا افراد در فرهنگ‌های مختلف در جهانهای مختلف زندگی می‌کنند؟» این است که «مردم فرهنگ‌های مختلف نمی‌توانند در جهانهای مختلف زندگی کنند، اما ممکن است در همان جهان به نحو متفاوت زندگی کنند.»

فصل پنجم: در این فصل فی عقلانی بودن دیگران را به چالش می‌کشد. به گفته فی اعتقاد به تفاوت، تحذیر از داوری اخلاقی را پیش می‌کشد که بر اساس آن ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که افراد متفاوت از ما، از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیر عقلانی و غیر منطقی هستند. پذیرش این ادعای تنگ‌نظرانه پاترنالیسم، سلطه و استعمار را توجیه می‌کند. عقلانیت باوری به معنای پرهیز از داوری اخلاقی در باب غیر منطقی و غیر عقلانی بودن دیگران و توضیح اعمال قصدمند انسانی بر اساس پایه عقلانی آنها، نقطه آغاز بحث فی در این فصل است. طبق گفته عقلانیت باوران عمل انسانی نیازمند توضیح دلیلی است، چون آنها عقلانی هستند، اما فی خواهان محدود کردن ادعای عقلانیت باوران است و بنابراین بیان می‌دارد که فقط دلایلی توضیح دهنده عقلانیت باوری‌اند که مسبب عمل‌اند نه اینکه همراه عمل باشند. به عقیده او دلیل، یک ساختار انتزاعی است که مشتمل بر گزاره‌های معینی است که در مقام مقدمه و نتیجه قرار می‌گیرند. دلیل در این مقام چیزی نیست مگر محتوای تفکر شخص که در جملات خاصی بیان می‌شود. از نظر فی توضیحات دلیلی، نوعی از توضیحات علی هستند. فی در پاسخ به اینکه «آیا دیگران عقلانی هستند؟»

می‌گوید: «آری! اما نه ضرورتاً؛ در موارد خاص ممکن است عامل غیر عقلانی، غیر منطقی عمل کند، اما به هر حال عمل او قابل فهم و توضیح دادنی است. زمان و مکان عواملی مهم در تعریف عقلانیت و قابل فهم بودن است.»

فصل ششم: پرسش این فصل آن است که آیا فهم ما از دیگران باید طبق معیارهای خود آنها باشند؟ تأویل‌گرایی قایل است که پرده برداشتن از معنا از طریق بازسازی درک دیگران از رفتارشان بر اساس ملاکهای خودشان صورت می‌گیرد. بر این اساس اعمال، روابط و محصولات انسانی برخلاف حرکات غیرارادی قصدمند هستند و تحت حاکمیت قواعد خاصی هستند که نظام معنایی آن را مشخص می‌سازند. برخلاف علوم طبیعی که مفهوم‌سازی و پژوهش تنها به ملاحظات مربوط به نظریه و اندازه‌گیری نیاز دارند؛ در علوم انسانی به مفاهیم اجتماعی نیز نیاز است. از نظر فی، علوم اجتماعی تا جایی که به پژوهش در پدیده‌های قصدمند می‌پردازد باید تأویلی باشد. اما نمی‌توان دیگران را صرفاً بر حسب غرض خودشان درک کرد. پس از تأویل‌گرایی باید فراتر رفت. نظریه‌های علمی، توانشی و انتقادی نیز همانند تأویل‌گرایی فرضشان این است که باید درک افراد مورد پژوهش از خودشان را دریافت. فی در تبیین نظریه توانش^۱ می‌گوید درست است که نظریه علوم اجتماعی علاوه بر معناکاوی باید در پی علت هم باشند، اما در کنار نظریه‌های علی (تبیین حادثه بر اساس گزاره‌های شرطی التزامی مثبت و منفی که منفک از منابع فرهنگی و مفهومی سوژه‌های است) به نظریه‌های توانشی نیز نیاز است. بر اساس نظریه توانش، در اعمال قصدمند عاقلانه، عامل و عمل باید تجسم اصولی باشند که مورد پذیرش همگان و قابل شناسایی برای عموم است. فی در روند ردگیری پرسش آغازین این فصل به نظریه انتقادی می‌پردازد که بر اساس آن ممکن است درک دیگران از خود به دلیل آگاهی کاذب مغشوش و غیر قابل اتکا باشد.

نهایتاً اینکه دوپارگی فهم و توضیح، معنا و علت و... برای علوم اجتماعی یک آفت است. تأویل‌گرایی (که هدفش کشف معنا با معیار قرار دادن سوژه است) اقسام معینی از پرسشها - و در نتیجه پاسخها - را فرو می‌نهد؛ پس یکسویه است، اما خطا نیست. در نتیجه برای فهم دیگران ملاکهای خود آنها ضروری است؛ چون فهم پدیده‌های قصدمند مستلزم شناخت معنای آن پدیده‌ها برای عاملان است، اما فراتر از آن، توضیح

1. competence

پدیده‌های قصدمند مستلزم پیشتر رفتن از منابع مفهومی افراد مورد پژوهش است.

فصل هفتم: این فصل معنای رفتار دیگران را مورد بحث قرار می‌دهد. قصدگرایی (دریافتن معنای معنا) معنای یک عمل یا متن را همان چیزی می‌داند که عامل یا مؤلف در ذهن دارد. در اینجا نیز میان عمل و حرکت تمایز وجود دارد. از سویی دیگر گفتار انسانی وجهه نمادین دارد. فی این قرائت از قصدگرایی را نیازمند تصحیح و ترمیم می‌داند، زیرا القاء‌کننده این است که در عالم نظر خود عامل بهترین مفسر اعمال خویش است، اما نمی‌تواند منکر این شود که مفسران از جمله خود عامل در تأمل ثانوی اش، می‌توانند معنای یک عمل را بهتر از خود عامل درک کنند. این کار ممکن است؛ چون معنا با فرایند روان‌شناختی باززیستن اندیشه‌های عامل نیست که درک می‌شود. قرائت تعدیل یافته اسکینر از قصدگرایی، میان قصد به انجام کار (انگیزه‌های آگاهانه) و قصد در انجام کار (انگیزه‌های ناآگاهانه) تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، هر عملی برای تفسیر، باید در بستر مناسب قرار گیرد. قصد عامل دقیقاً معادل عمل او نیست، بلکه هر عمل جدای از قصد عامل خود دارای یک قصدیت است. گادامر بدون توجه به قصد و با توجه به نتایج و اهمیت آن نتایج، هرمنوتیک خود را بر این پایه استوار می‌سازد که معنای هر عمل چیزی نیست که در خود عمل باشد. معنا همیشه نسبت به یک مفسر به وجود می‌آید. پس متضمن دو عنصر است: آنچه باید تفسیر شود (عمل یا متن) و آنکه باید تفسیر کند.

در نگاه فی این دو نظریه قابل ادغام‌اند و هیچ‌کدام به تنهایی نظریه‌ای کامل در باب معنا نیست. هر کدام پرسشی خاص در باب معنا طرح کرده است. نهایتاً اینکه معنای عملی نظیر عبور قیصر از رودخانه روییکون، واحد نمی‌باشد؛ چون پرسش در بطن خود دو سویه است بسته به اینکه کدام معنا از «معنا» مد نظر باشد، دو پاسخ متفاوت می‌توان داد. معنای رفتار دیگران هم آن است که خود مراد می‌کنند (با توجه به قصدیت موجود در عمل عامل) البته در اینجا ترجمه لازم است و معنای نهائی هم آن نیست که خود عامل مراد می‌کند (با توجه به ارتباط وثیق قصدیت با مفسر).

فصل هشتم: فی در این فصل ماهیت قانونمند یا تاریخی فهم ما از دیگران را مورد بحث قرار می‌دهد. قانونیت باوری - ملهم از نیوتن - الگویی از توزیح پدیده‌ها را ارائه می‌دهد که در آن نقش محوری از آن قوانین عام علمی است. این آموزه در مقابل تاریخت باوری قرار دارد که بر اساس آن، ماهیت اعمال و چیزها در تکوین تاریخی خاص آنها نهفته است. در

حالی که در اینجا بر تازگی، زمانمندی و تفاوت تأکید می‌شود، در قانونیت باوری تکرار، بی‌زمانی و یکسانی محور قرار می‌گیرد. اما در علوم اجتماعی مفاهیم و فرضیه‌های ثابت وجود ندارد و در نتیجه تعمیم‌های آن تاریخی و فرهنگی هستند. از نظر فی، این نظر قابل نقد است. با توجه به تفاوت میان قصدیت و هرمنیوتیک، آنچه باید توضیح داده شود واقعه‌ای در خود نیست، بلکه واقعه‌ای است که به شکلی خاص مشخص شده است. این بدان معنا است که نمی‌توان فرض را - آن گونه که استدلال از قصدیت می‌گوید - بر این گذاشت که پدیده‌های قصدمند باید با الفاظ قصدمند توصیف شوند. این پدیده‌ها را می‌توان با الفاظ مادی و فیزیکی نیز توصیف کرد. استدلال از قصدیت می‌خواهد نشان دهد که پدیده‌های قصدمند را نمی‌توان در قوانین عام گنجانند، اما در واقع چنین چیزی را نشان نمی‌دهد.

در مقابل، تاریخیت باوری، نوعی تبیین تکوینی^۱ است که طی آن، یک واقعه به عنوان مرحله نهایی وقایعی محسوب می‌شود که منجر به آن شده است. در این نوع تبیین، شرایط معین حائز اهمیت است. این نوع تبیین عمدتاً صورتی روایی دارد؛ یک روایت با چند مرحله از آغاز تا پایان. از سویی دیگر تا حدی متأثر از ویژگی ارادی و قصدی فعالیت‌های بشری است و همین، عامل تفاوت‌های اساسی آن رفتارها است. تبیین تکوینی پشت‌بین است نه پیش‌بین. اما آیا توضیحات تکوینی هم نابسند هستند؟ از نظر فی ربط میان مراحل مختلف توالی در تبیین تکوینی چیزی بیش از ربط زمانی است. در واقع تبیین تکوینی نوعی تبیین علی است؛ زیرا مراحل برای یکدیگر، چه شرط لازم و چه کافی باشند، پیرو قانونن عام علیت هستند (طبق نظر استوارت میل). اگرچه آن قانون هنوز چندان مشخص نشده باشد. با این حال، عالمان اجتماعی عمدتاً به توضیحات علی منفرد خود بیش از قوانین عام تکیه می‌کنند، آیا همین نشان از خودبسندگی تبیین تکوینی نیست؟ به نظر می‌رسد توضیحات علی منفرد با قوانین عام عمدتاً ناشناخته، در تضاد نباشند؛ ضمن اینکه تبیین تکوینی اساساً نیازمند قوانین عام علی نیستند.

جمع‌بندی این فصل آن است که قانونیت و تاریخیت متضاد هم نیستند، بلکه مکمل هم هستند و توضیحات تکوینی تاریخیت‌گرا، نیز به هر حال مبتنی بر قوانین عام اصیل هستند و نیازمند یافتن و تدوین این گونه قوانین؛ اما این قوانین در علوم اجتماعی بسیار انتزاعی هستند. چون قوانین علوم اجتماعی به شکل غیر قصدگرایانه صورت‌بندی می‌شوند. تبیین

1. genetic

مکانیسم‌های خاص بروز و تجلی نمونه دار این قوانین کاملاً غیر ممکن است. پس باید از مفاهیم قصدی استفاده کرد و نهایتاً اینکه فهم ما از دیگران - که گونه‌ای از شناخت اجتماعی است - همزمان هم تاریخی است و هم تاریخی نیست.

فصل نهم: در این فصل فی نسبت عاملیت و فرهنگ در روایتها و داستانهای انسانی را به بحث می‌کشد. براساس رئالیسم روایتی یا تاریخی، ساختارهای روایتی درون خود جهان انسانی موجودند. همه ما بازیگریم و داستانهای واقعی یافته می‌شوند نه ساخته. این روایتها پیشاپیش موجودند و تنها کشف می‌شوند. با این حال با توجه به تردیدها و روایتهای متعدد از یک واقعه تاریخی (به عنوان مثال تولد و مرگ مسیح) رئالیسم روایتی صورت ادعایش را به جای تأکید بر آغاز و پایان طبیعی (تولد و مرگ) با تأکید بر توالی روایتها عوض می‌کند. فی با این انتقاد که در رئالیسم روایتی نقش نتایج علی در داستان نادیده می‌گیرد و به اهمیت معنا و قعی نمی‌نهد، آموزه بر ساختگرایی روایتی^۱ را پیش می‌کشد که براساس آن، مورخان ساختارهای روایتی را بر جریان بی‌شکل وقایع بار می‌کنند. پس روایتها درباره زندگی اند. در سخن لوئیس مینک، داستانها را ما می‌سراییم. از نظر فی، بر ساختگرایی نیز همانند واقعیت‌گرایی یکسویه است؛ نه همه روایتها در متن است و نه همه صرفاً درباره متن. او با تمایز میان انگیزه و غایت در اعمال قصدمند انسانی (به عنوان مثال: او از سیاست‌های لیبرال ناراضی است/ انگیزه/ رأی می‌دهد/ عمل قصدمند/ به نفع سیاست‌های محافظه کار/ غایت) این عناصر را دلیلی بر آغاز، وسط و پایانی می‌داند که ساختارگرایی منکر آن است. هر عملی اجرای یک روایت است، به گفته فی، عاملیت خود می‌تواند اساساً روایتی باشد.

فی با بیان نقاط ضعف دو آموزه پیشین، روایت‌گرایی را پیش می‌کشد که با ترسیم راهی میانه، عناصر ارزشمند هر دو را در دل جای می‌دهد. براساس این نگرش، روایتها هم در فعالیت انسانی هستند و هم در عین حال درباره این فعالیت می‌باشند و هر روایتی توأمان دارای دو خصلت زیسته شده و بازگو شده است. یک داستان در لحظه حال با تلفیق گذشته و آینده به زندگی کشیده می‌شود و با نگاه قفانگرا نه آن روایت به نحوی تجلی می‌کند که نمی‌توان آن را دریافت، اما بازگفته می‌شود. پس زندگی داستانیده می‌شود و داستان زیسته می‌شود.

فصل دهم: فی در مبحث عینیت باوری با این مقدمه که در طول تاریخ، میان علم (حقیقت) و ایدئولوژی (مصلحت سیاسی، تبلیغات، قدرت، ارزش) خلط شده و عده‌ای عدم تمایز میان آنها را مطرح می‌کنند تا علوم اجتماعی را به انحطاط کشانده و وجه تبلیغاتی به آن دهند، عینیت را خاکریز دفاعی علوم اجتماعی در مقابل آن گرایش می‌داند. عینیت باوری بر این است که واقعیتی مستقل از ذهن ما وجود دارد و در عین حال قابل شناختن است. اما این ایراد به عینیت باوری وارد است که واقعیات به خودی خود گویا و عیان نیستند؛ ضمن اینکه مواجهه با واقعیات به همراه منابع مفهومی پیشین ما و نیز احساسات و تجربه قبل است و زبان که وسیله اندیشه و بیان اندیشه‌های ماست، ذاتاً آلوده و آمیخته به اعتقادات مفهومی ماست. پس چه بسا عینیت امری است محال و نظریه‌های اجتماعی تأملاتی درباره علایق ما هستند. اما آیا این نقد به نسبی‌گرایی می‌انجامد؟ به نظر فی همچنان که با تفسیری خاص از منتهی شدن پرسپکتیویسم به نسبی‌گرایی اجتناب شد، در این جا نیز می‌توان با ارائه گزارشی خاص از منجر شدن آن به نسبی‌گرایی جلوگیری کرد.

به گفته فی عینیت باوری با تصریح بر یک واقعیت غایی که توسط یک رمزگذار ارشد شکل گرفته، در واقع ادامه یک قرائت بر نفوذ از دیدگاه مسیحی - یهودی درباره جهان در لباس نو است. در اینجا عینیت و ذهنیت در برابر هم قرار می‌گیرند. در حالی که برای عینیت باوران، عینیت ویژگی نتایج پژوهش است و برای خطاباوران، عینیت مشخصه خود فرایند پژوهش است. به بیان دیگر، روش تحلیل علمی - و نه نتایج آن - یا عینی است یا نیست. اما اینکه چه چیزی فرایند پژوهش را عینی و در نتیجه علمی می‌کند، جای سؤال است. یک روش این است که ناظر و پژوهشگر انصاف داشته باشد، یعنی به دنبال اسناد و مدارکی باشد که چه بسا برخلاف دریافته‌ها و باورهایش باشد. یک چنین تحقیقی عینی است، اما نه به این معنا که نتایج آن جهان عینی را می‌نمایاند؛ بلکه بدین معنا که پژوهشگر با کنار گذاشتن موقت چشم‌انداز خود، همدلانه وارد چشم‌اندازهای رقیب می‌شود. در اینجا پژوهش عینی فرایندی اجتماعی می‌شود. تمام آنچه می‌توان به آن امید بست این است که باورهای ما بهتر از دیگران (باورهای بدیل) است. اما پژوهش در هر حال نوعی نقد در جریان است. این را می‌توان بینادذهنیت انتقادی نام نهاد. بینادذهنیت را می‌توان حلقه و اصل عینیت‌گرایی و خطاپذیری باوری دانست. پیش دریافته‌ها موقتی است. آنها کنار گذاشته نمی‌شوند، بلکه طی پژوهش، پژوهشگر از آنها فاصله می‌گیرد. در این جا پیشداوری‌ها، جانبداری را به همراه ندارند. در مقابل، دیدگاه‌های نشأت گرفته از بینادذهنیت انتقادی ضرورتاً ادعای صادق بودن

ندارند. خطاپذیری باوری در تلفیق با پرسپکتیویسم، عینیت را نه در رابطه با صدق و کذب، بلکه در معنای بیناذهنیت انتقادی به بحث می‌نشیند. پس می‌توان شناخت عینی از دیگران داشته باشیم؛ با این تفسیر که درک عینی، درکی با ذهنی باز، پاسخگوی شواهد و رقبا و پذیرای انتقاد، نه اینکه عینی بودن یعنی درک آنان آنگونه که هستند.

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

بررسی و نقد

الف. محتوایی

۱. بازگذاشتن پرسشها

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

... دوران ما دوران شک‌گرایی در باب حقیقت و شناخت است. این نوع شک‌گرایی سلامت بخش است؛ البته اگر به راه افراط کشیده نشود (ص ۱۹).

۲. تقلیل‌گرایی

به جز مقدمه و نتیجه‌گیری، کتاب دارای ده فصل است. هر فصل از چهار - یا بعضاً پنج مبحث - تشکیل شده که قرائت فی از دو سویه‌های مختلف نگرش به یک آموزه را منعکس می‌کند. تنها در مبحث آخر است که فی آرای خود را آشکار می‌کند. بنابراین مباحث

نخستین هر فصل خارج از حوزه نقد و بررسی کنونی است جز اینکه به قرائت فی از آن مکاتب توجه شود که فی المثل - و به نحو آشکار و بسیار با اهمیت - روایتهای وی از مکاتب رقیب، تقلیل‌گرایانه است. فی از وجوه مختلف اتمیسم، تأویل‌گرایی، هرمنوتیک و... تنها وجهی را برجسته کرده است که با پیش‌فرض اساسی وی مبتنی بر آناگونیستیکی بودن نگرشهای غیردیالکتیکی و قرائت نوعی ارائه شده است. او مدعای رقبا را آورده، اما استدلال‌های آنها را فروگذار کرده است. از این منظر فی کار چندان شاقی نکرده است. او به جای اینکه روایتهای حاد و - به ظاهر - متضاد و متقابل از هر مکتب را ذکر کند و سپس در مبحثی جداگانه به آشتی آنها بپردازد، می‌توانست روایتهای موسع و چندگانه آنها را برگزیند و از ابتدا آنها را در حلقه تضییق نیندازد، تا سپس با قیچی تعامل‌گرایی، تنگناهای آنها را بگسلد. به دیگر سخن، روایتهای کلان مکاتب به ظاهر رقیب، آن قدر تداخلها و سیالیت مرزها دارند که نیاز به مرزبندی سخت و سپس مرزگشایی آنها نباشد. با این حال در مقام تبیین و به مثابه اثری آکادمیک کتاب فی نیازمند چنین رویکردی بود.

۳. عدم توجه به مسأله اصالت

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

۴. عدم پایبندی به پیامدهای تحلیل

فی در مواردی که به حکمی قطعی رسیده، خود نیز نتوانسته به استلزامات آن را پایبند باشد. به عنوان مثال در حالی که بحث فی فراتر رفتن از اندیشه دوگانه انگاری است، در پاره‌ای از موارد، به نحو ثنویت‌گرا فکر می‌کند؛ چنانکه در مقدمه، پیامد شک‌گرایی را «یا

خاموشی‌گزینی اجتماعی و سیاسی یا پافشاری لجوجانه در ارزش دیدگاه‌ها و فرهنگ خود شخص» می‌داند (ص ۱۹) و شق سوم را متصور نمی‌بیند. همچنین در فصل اول می‌گوید این کتاب وقف روشن کردن شناخت علوم اجتماعی است و آنچه در کانون توجه قرار خواهد گرفت «اشکال‌گفتمانی تفسیر» است (ص ۵۰) اما او در مواردی اشکال غیرگفتمانی را نیز وارد بحث می‌کند. برای مثال تأکید فی بر «توانایی رمزگشایی از معنای تجارب دیگران» برای شناخت دیگران، از این دست می‌باشد. یا استناد فی به مثالی از کتاب تاماس نیگل در مورد تحریک جنسی، از این گونه است (ص ۸۳). در فصل چهارم نیز پس از بیان اینکه پرسپکتیویسم به نسبی‌گرایی می‌انجامد، نسبی‌گرایی را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را روشی مناسب برای پژوهش نمی‌داند. اما به نظر می‌رسد او با تقسیم نسبی‌گرایی به دو قسم شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی، قول نسبی‌گرایی مبنی بر تمایز میان واقعیت و شناخت واقعیت را پذیرفته است.

۷. تقلیل عقل به منطقی

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

فی در مقابل این تز و در فرایند استدلال عملی بیان می‌کند که عاملان ممکن است دلایلی برای اعمالشان داشته باشند که غیر عقلانی و غیر منطقی باشد و همچنان به عمل خود ادامه دهند. فی در اینجا غیر عقلانی را «به معنای دقیق کلمه غیر منطقی» می‌داند. ممکن است رابطه میان مقدمات و نتایج، منطقی نباشد، اما علت این امر احتمالاً در مفروض گرفتن مقدماتی غیر از مقدمات اساسی برای نتیجه‌ای دیگر است. پس می‌توان مقدمات راستین آن عمل را پیدا کرد. از سویی دیگر تقلیل عقل به منطقی چندان صحیح به نظر

نمی‌رسد؛ زیرا اولاً نه می‌توان انسان را به عقل تقلیل داد و ثانیاً نه عقل را به منطق و ثالثاً حتی اگر منطق شیوه درست و مطلوب تفکر و تعقل و عمل باشد، تنها شیوه نیست. در ادامه همین بحث فی با استناد به مواردی شاذ و نادر (همانند نسبت میان دیک به معنای چاق و اسم خاص) و استدلال‌های قیاسی مبتنی بر منطق صوری توضیح می‌دهد که فرایند استدلال نادرست نمی‌تواند در خدمت توضیح عمل باشد. اما آشکار است که او با برجسته کردن معانی نمادین، تنها بر خواست خود تأکید دارد. در حالی که در منطق صوری میان حقیقت و مجاز تمییز داده می‌شود و اساساً بحث پژوهشگر اجتماعی، بحث منطق صوری نیست تا با اجتناب از معانی نمادین و مجاز از اینکه برخی از فرایندهای استدلال عقلانی بنماید، بپرهیزد. فی در نهایت با طرح اصل انسانیت، وجود تمایز را میان انسانها ضروری می‌داند زیرا در نگاه وی قابل فهم بودن به شیوه‌های محدود روی می‌دهد. برای او مفسر و توضیح‌دهنده - که البته غربی است - مقام خود را همواره حفظ می‌کند. این ابژه و رفتار وی است که تحت سلطه تفسیر سوژه قرار می‌گیرد. ابژه در بهترین حالت می‌تواند مقلد سوژه در عمل عقلانی باشد. فی آشکارا در فصل ششم توضیح می‌دهد که «در موقعیت‌هایی که درک غلط سیستماتیک از معنای فعالیت‌های خود با مکانیسم‌های سرکوبگر تقویت می‌شود و منجر به این می‌شود که عاملان رفتار غیر عقلانی داشته باشند، باید به جای هدف تأویل‌گرایان سنتی که فهم پدیده‌های قصدی بر حسب ملاکها و ضوابط خود عاملان است نیاز به نقد این پدیده‌ها را نشانند». این سخن فی می‌تواند مبنایی برای تحولات زیادی باشد که به عنوان مثال می‌توان تغییر رژیم در خاورمیانه را عنوان کرد.

۸. محدودیت استدلال

برخی از ادعاهای فی با محدودیت استدلال مواجه است. برای مثال او در فصل هفتم تلاش دارد تا قصدگرایی و هرمنیوتیک گادامری را به هم پیوند زند، اما به رغم توجه به شاخص‌های مهمی که در این دو رهیافت وجود دارد و بسیاری از آنها را توضیح می‌دهد، آشکار نمی‌کند که در عمل چگونه می‌توان وحدت معنا در قصدیت را با تکثر معنا در هرمنیوتیک جمع زد. از سویی دیگر در حالی که فی در تمامی فصول هیچ‌کدام از دو آموزه رقیب را به طور کامل نمی‌پذیرد، در فصل هشتم از هرمنیوتیک گادامری استفاده می‌کند تا قصدگرایی را به نقد کشد (ص ۲۸۴). حتی در مواردی به استدلال‌های بسیار ضعیف و غیر خاص متوسل می‌شود که می‌توان آن استدلال را در همه جا اقامه کرد (ص ۲۸۵). در

موارد دیگری نیز فی استدلال‌هایی را بیان می‌کند که حداقل اقامه آنها از سوی او عجیب است. مثلاً می‌گوید «در واقع مگر چنین نیست که اکثر دانشمندان علوم اجتماعی، اکثر اوقات چنین عینی عمل می‌کنند» (ص ۳۷۳)، در حالی که فی نمی‌تواند استدلال‌های خود را مبتنی بر وجه «اکثریت» کند. او در ادامه می‌گوید «معمولاً دانشمندان علوم اجتماعی تسلیم استدلال‌های بهتر می‌شوند حتی زمانی که این استدلال‌ها خلاف پیش‌دریافت‌ها یا باورهای ارزشی آنها باشد» (ص ۳۷۴) اما اگر چنین باشد تداوم مکتب‌های اجتماعی رقیب به رغم نقدهای شکاننده چه وجهی می‌تواند داشته باشد؟

۹. فقدان مبانی هنجاری

در مواردی که فی به نحو هنجاری به مسائل می‌نگرد، به مبانی آنها توجهی ندارد. او با اعتقاد به اینکه دوانگاری‌ها هیچ‌کدام راه به صواب نمی‌برند بلکه باید تعامل میان آنها را پذیرفت، در سرتاسر کتاب با قاطعیت از قطعیت‌هایی صحبت می‌کند که حتی متناسب با تز خود وی نیز نمی‌باشد. به عنوان مثال در فصل نهم می‌گوید «اعمال در مقام اعمال غایتمند لزوماً نظر به آینده دارند» اما توضیح نمی‌دهد که این لزوماً از کجا استخراج می‌شود. در فصل بعد نیز (فصل دهم) می‌گوید «لازم است ما تا جایی که می‌توانیم خودمان را از شر این عناصر کج و معوج‌نما خلاص کنیم تا بگذاریم نور واقعیت مستقیماً به ذهن ما بتابد» (ص ۳۴۹). اما از کجا که در همین باید هم عناصر کج و معوج‌نما مؤثر نبوده باشد. همچنین فی در مبحث هم ذهنی انتقادی می‌گوید چون هر نظریه‌ای ممکن است قابل پذیرش باشد نباید نتیجه گرفت که هر نظریه‌ای قابل پذیرش است یا گواهی‌های موجود به یک اندازه پشتوانه همه نظریه‌ها به یکسان هستند» (ص ۳۷۲). اما باز توضیح نمی‌دهد که این نباید از کجا استخراج می‌شود آیا از درون رهیافت هم ذهنی انتقادی است یا از بیرون آن؟

۱۰. فقدان شاخص‌های روشی

به رغم خاستگاه روشی فی در تألیف کتاب، در رهنمودهای هنجارای‌اش به مخاطب شاخص‌های روشی در مقام کاربست آنها را مسکوت می‌گذارد و حتی به خلط روشی می‌پردازد؛ که البته متفاوت از اصل بنیادین او در اجتناب از فروافتادن در ورطه دوگانه‌انگاری‌های مخرب است. او در بسیاری از موارد در تبیین آموزه‌های رقیب و به‌ویژه در ارائه نظر خود، ماده فلسفه قاره‌ای را در صورت فلسفه تحلیلی بیان می‌کند. به عنوان مثال

در فصل دهم اعلام می‌کند که در تحقیق عینی پژوهشگر باید منصف باشد و «از خیال‌های خام درگذرد، تفاسیر موافق را زمانی که تاب موشکافی ندارند دور بریزد، چشم‌اندازهای خود را موقتاً کنار بگذارد و همدلانه وارد چشم‌اندازهای رقیب شود...» (ص ۳۶۹). فی این روند را عبور از تنگ‌نظری، و به عبارتی ورود به عینیت، می‌داند که طی آن شخص از اعتقادهای شخصی خود فاصله می‌گیرد. اما همه این توصیه‌ها و تجویزها بدون ارائه شاخص‌های روشی صورت می‌گیرد.

۱۱. تمثیل بی‌مقصد

در برخی موارد، مثال‌هایی که فی می‌زند وافی مقصود نیست. اگرچه گفته می‌شود مثال از یک وجه روشنگر و از وجوه متعدد چالش‌آور است، اما مثال‌های او در همان یک وجه نیز با مشکلات زیادی روبه‌رو است. برای مثال در فصل ششم وقتی جریان کاپیتان کوک را مطرح می‌کند عالمان علوم اجتماعی را به کاپیتان کوک مثال می‌زند؛ در حالی که کوک در آن قضیه ابژه است نه سوژه؛ این هاوایی‌ها هستند که سوژه‌اند. همچنین در همین فصل فی برای تمییز قائل شدن میان محتوای آشکار و محتوای پنهان یک عمل به نظر مارکس متوسل می‌شود که به گفته وی «مسیحیان به درگاه خدا دعا می‌کنند چون می‌خواهند به کمال برسند. در حالی که این توهمی بیش نیست. زیرا خدا موجودی جداگانه از انسان نیست... بلکه انسان‌ها با دعا کردن به صورت تخیلی در قدرت خدا شریک می‌شوند و این محتوای پنهان دعا است». ما این سؤال مطرح است که فی بر چه اساسی برداشت مارکس از دعا را به عنوان محتوای پنهان یا معنای واقعی فعالیت دعا می‌داند؟ شاید محتوای دعا چیز یا چیزهای دیگری باشد. حداقل اینکه محتوای دعا را می‌بایست از دعاکنندگان در خواست و فهم کرد.

ب) پیامد پژوهش

۱. حفظ فاصله خود و دیگری

کتاب فی اگرچه در پی شناخت تفاوت‌ها و درافتادن با آنان است، اما همچنان تمایز و فاصله میان خود و دیگری را به رسمیت می‌شناسد. برای او همواره «ما» مقدم بر «دیگران» است. او ابتدا از «درک ما از دیگران» و سپس از «درک دیگران از ما» سخن می‌گوید. برای او محوریت با «خودی» است. از همین رو «سخن» دیگران را «گفتن» به حساب نمی‌آورد، بلکه نوعی شنیدن محسوب می‌کند: «همه ما سخنانی از این قبیل گفته‌ایم یا شنیده‌ایم» (ص ۲۱).

در اینجا گفت و شنود سوژه جای گفت و گوی سوژه و ابژه را می‌گیرد. اگر تعاملی هست، بین یک سوژه (که همیشه سوژه است) و یک ابژه (که همیشه باید ابژه بماند) برقرار است؛ نه میان دو سوژه و دو ابژه.

به گفته شرابی دو مفروض اساسی همواره در این چشم‌انداز مضمراست: یکی اینکه دیگران غیر غربی^۱ عقب مانده‌اند اما جبران خواهند کرد (یعنی اینکه پس همواره عقب‌اند). دوم، دیگران غیر غربی با غربی‌ها دارای فاصله‌اند (یعنی همیشه باید به عنوان دیگران به آنها نگاه شود). مفروض اول به طور خاص در تجربه غربی‌گذر و تحول که به عنوان (پیشرفت از آن یاد می‌شود) و در قالب مدرنیزاسیون، دانش، فناوری و توسعه اقتصادی، منعکس شده است و دومی از این دیدگاه منبعث می‌شود که فرهنگهای غیر غربی تا حدی به یک نظم وجودی متفاوت مرتبط می‌شوند که پیشرفت آنها سائقه متفاوتی را می‌طلبد. هر دو مفروض بر یک تفاوت کیفی میان خود و دیگری دلالت دارد که به گونه‌ای غیر آشکار برابری یا هویت [مشترک] غرب و غیر غرب را به وقت دیگری موقوف می‌کند. کتاب فی صورت تلطیف شده متون متعددی است که پیش از او و به‌ویژه توسط اذهان اروپایی در حوزه تاریخ، انسان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی. جامعه‌شناسی و تاریخ اندیشه از سوی مؤلفانی چون آندرو سرویر،^۲ رافایل پاتای،^۳ کارلتون کون،^۴ کلیفورد گیرتز،^۵ دانیل لرنر، گاستاو فون گرونباخ، اچ، ای، آر، گیب، آلبرت حورانی و جاکوز برک^۶ ارائه شده است و در مجموع در سه گرایش عمده دانش‌پژوهی نظری جای می‌گیرند: شرق‌شناسی؛ مطالعات منطقه‌ای؛ و انسان‌گرایی لیبرال و اینک از نوع معرفت‌شناسی (شرابی، ۱۹۹۰).

۲. قدرت اصول

کتاب فی را می‌توان از جهاتی با کتاب قدرت چهارم: استراتژی کلان ایالات متحده در قرن بیستم و یکم، تألیف گری هارت مقایسه کرد. این کتاب شامل توصیه‌هایی در خصوص شیوه جهت‌دهی سیاست خارجی ایالات متحده آمریکا در قرن حاضر است. او در تلاش برای ارائه بدیلی برای انگیزه‌های نئوامپریالیسم بوش و آرمان رئالیسم کیسینجر و جان کری مدعی است که ابعاد سه‌گانه قدرت سنتی آمریکا (نظامی، اقتصادی و سیاسی) باید

1. non-western other.

3. Raphael Patai.

5. Clifford Geertz.

2. Andre Serveir.

4. Carlton Coon.

6. Jacques Berque.

به وسیله قدرت چهارم همزمان محدود و تقویت شود. این بعد چهارم قدرت اصول خاص آمریکا است که آمریت اخلاقی آمریکا بر جهان را به دنبال خواهد داشت (هارت، ۲۰۰۴). در اینجا نیز دغدغه مؤلف هویت آمریکایی و تثبیت آن است که به نظر می‌رسد جهانی شدن و مسأله مهاجرت از یک سو و مسائل نظامی و امنیتی هژمونیک آمریکا از سوی دیگر این هویت را به نحوی جدی و اساسی به چالش کشیده است. این مسئله به نحو بارزتری در کتاب ما چه کسانی هستیم؟ مباحثه بزرگ در آمریکا اثر ساموئل هانتینگتون آشکارتر می‌شود. پرسش اساسی این کتاب نیز در باب هویت است، اما پاسخ او متفاوت از دیگران است. در حالی که از نظر هارت هویت لیبرال دموکراتیک آمریکا که اساساً ساخت جمهوری آمریکا مبتنی بر آن است؛ نه از طریق جنگ تمدن‌ها و ایجاد امپراطوری بلامنازع، بلکه با نوعی رهبری دموکراتیک و مورد پسند دیگران تمدید و تقویت می‌شود. از نظر هانتینگتون نژاد سفید و مذهب پروتستان آمریکا صرفاً از طریق ملی‌گرایی و حفظ و تقویت هویت آمریکایی تداوم می‌یابد (هانتینگتون، ۲۰۰۴)، هارت به درستی بر هانتینگتون خرده می‌گیرد که حداقل به دلیل مهاجرت مسلمانان به غرب و ادغام در آن فرهنگ، ضعف و تزلزل در هویت یکپارچه سفیدپوستان مسیحی به وجود آمده و ایده برخورد تمدن‌ها با چالش مواجه است. از سوی دیگر هانتینگتون با تأکید بر ملی‌گرایی آمریکایی اصرار می‌ورزد که «این جهان است که باید آمریکایی شود و آمریکا همچنان باید آمریکا باقی بماند» (همان). راهبرد ملی‌گرایی او برای کشوری که داعیه ابرقدرتی دارد و نمی‌تواند بدون تعامل با سطوح منطقه‌ای و بین‌المللی اهدافش را تحقق بخشد، مالا به امپریالیسم منتهی می‌شود. او محصور در چارچوب ذهنی برخورد تمدن‌های خود از آن می‌ترسد که مبادا با ضعف بنیان‌های ملی آمریکا و ادغام دیگران در این جامعه و به عبارت دیگر جهانی شدن آمریکا، مقدمات آن ایده‌ای که روزگاری و نیز اکنون از آن دفاع می‌کرد، متزلزل شود. با مقایسه دو دیدگاه فوق، فی‌با هارت همدمی بیشتری دارد. از نظر هارت یکی از مشکلات آمریکا عدم اعتبار یا صداقت است. او رفتار آمریکا در بسیاری از کشورها و به‌ویژه کشورهای اسلامی را در خصوص تعهد به آزادی و دموکراسی مورد نقد قرار می‌دهد.

۳. ارزش‌های لیبرال

در جهتی دیگر فوکویاما است که این روند را دنبال می‌کند. او در تازه‌ترین نظرات خود،

الگوی کهنه چند فرهنگی بودن در کشورهای اروپایی را شکست خورده می‌داند: «در عوض باید به سمت جامعه‌پذیرکردن غیر غربی‌ها با ارزش‌های لیبرال رفت.» این الگو بر پایه به رسمیت شناختن گروه‌های مختلف و حقوق آنها است. در حالی که از نظر او امکان ندارد لیبرالیسم بر پایه حقوق گروهی استوار شود؛ چرا که همه گروه‌ها از ارزش‌های لیبرال دفاع نمی‌کنند. در حالی که پیش‌فرض لیبرال دموکراسی برابری گروه‌ها است. برای فرهنگی که این فرض را نمی‌پذیرد، اعضای اجتماعات مهاجر منفرداً در نظر گرفته می‌شوند، نه به عنوان اعضای اجتماعی با فرهنگی متفاوت. چند فرهنگی در غرب تنها یک سرگرمی در انتهای تاریخ است و لذا تفاوت‌های فرهنگی به نوعی فانتری در تکثرگرایی لیبرال شناخته می‌شود که باعث شده رستوران‌ها، لباس‌ها و نشانه‌هایی از نت‌های تاریخی جوامعی که به نحوی رخوت‌افزا همگن به نظر می‌آیند، در کنار هم جمع شوند. تفاوت فرهنگی تا حدی که منجر به نقض حقوق افراد یا نظم اجتماعی لیبرال نباشد، در فضای خصوصی افراد اعمال می‌شود. به گفته فوکویاما، اروپایی‌ها ادعا می‌کنند که آمریکا به دلیل عدم کمک سخاوتمندانه به فقرا، شأن انسانی آنها را به تاراج برده، اما خلاف این ادعا درست‌تر است؛ زیرا شأن و کرامت فرد بر پایه کار و همکاری او با اجتماع بزرگ‌تر است. مسلمانان تحت پوشش اعانه در اروپا احساس بیگانگی و ناامیدی زیادی دارند.

او با نقد این جریان، منشأ آن را رشد نسبی‌گرایی در میان پست مدرن‌ها می‌داند که این امکان را از میان برده تا ارزش‌های مثبت را به درستی ارزیابی کنند و لذا به باورهای مشترک شهروندی بی‌توجهی می‌کنند. «جوامع پست مدرن اروپایی به این احساس رسیده‌اند که هویت قبلی خود - بر اساس دین و ملیت - را پشت سر گذاشته، اما خود اعتراف دارند در رسیدن به زندگی مطلوب با مشکل مواجه شده‌اند. آنها ناچارند در باب هویت به تبلیغ ارزش‌های مثبتی پردازند که به عضو بودن در جامعه بزرگ‌تر معنا می‌بخشد، وگرنه به دست مردمی که مهاجران به قطع و یقین می‌دانند چه کسانی هستند مضمحل خواهند شد» (فوکویاما، ۱۳۸۵).

۴. عدم توجه به بررسی‌های تاریخی

بن‌بست‌های تز چند فرهنگی فی‌را با نگاه به تجربه اروپای غربی در این زمینه بهتر می‌توان درک کرد. به قول آلن فینکل کروت هر ملتی شخصیت فرهنگی خاص خود را دارد و هر

فرهنگی ارزش‌های اخلاقی، سنت سیاسی و شیوه‌های رفتاری خاص خود را و لذا «تسخیر تدریجی اروپا» توسط ساکنان قاره کهن - استعمارگر امروز - که در جستجوی بقا هستند، ملت‌های اروپایی را در خود غرق کرده و از آنها سلب اصالت می‌کنند. برخلاف نظریه‌پردازان توسعه استعماری، این تازه مبلغان هویت فرهنگی، دیگری را از قلمرو انسانیت بیرون نمی‌اندازند، بلکه او را با احترامات شایسته، نماینده انسانیت نوع دیگری می‌شناسند. چنانکه فینکل از زبان مایکل نقد می‌کند: «توهمی دردناک است که بخواهیم جماعتی با تمدن‌های گوناگون را در کشورهای واحد به همزیستی واداریم». طرفداران پذیرا بودن دیگران «به کسانی که بی‌شرمانه و آشکارا اعلام می‌کنند که اروپا از جانب مهاجران جهان سومی در خطر است و تنها وسیله تضمین و پیشرفت موزون جامعه بشری همان است که آنها را محصور نگه داریم، خشمگینانه چنین پاسخ می‌دهند: «چون تمام شکل‌های فرهنگ شایسته‌اند، ما اروپایی‌ها حق نداریم هیچ نوع برتری برای خود قائل باشیم و سبک زندگی خود را به عنوان قاعده‌ای عمومی ارائه دهیم. بلکه اوضاع ناشی از مهاجرت تغییر شکل جهان ملموس ما را به یک جامعه چندفرهنگی ایجاب می‌کند». دیگر نمی‌توان کسی را به خاطر فرهنگش سرزنش کرد در واقع باید یکی از دو راه را انتخاب کرد: نمی‌توان در آن واحد هم از روابط بین‌الملل ستایش کرد و هم از گونه‌گونی فرهنگی، و در عین حال، ناممکنی انتقال آن (کروت، ص ۹۴).

ذهن آمریکایی فی‌متفاوت از ذهن اروپایی فینکل است. برای ذهن آمریکایی بیرون رفتن از سرزمین خود یک دغدغه است. دغدغه‌ای که اروپا از آن عبور کرده است. و امروزه دغدغه‌اش تصرف سرزمین خود توسط مهاجران است. ذهن آمریکایی ذهن حمله است اما ذهن اروپایی ذهن دفاع. آمریکایی احساس می‌کند که دنیا را بیش از بقیه دوست دارد و لذا جهان‌گیری را با قبیله‌گرایی پیوند زده است. به گفته رییس دبره^۱ پند و اندرزهای جهان‌گرایانه صرفاً محصولاتی تزئینی هستند: فریاد برای حفظ قبیله است. و لذا روش انتخابی اخلاقی هرکس تابعی از واکنش‌های غیرارادی قوی قبیله‌ای اوست (همان، ص ۹۵).

امروزه اروپا تا اندازه‌ای با این مسئله کنار آمده است. از همین رو هویت اروپایی داشتن، نه متضمن رسالتی است و نه انگیزه غرور بلکه یک روش زندگی است که فروتنانه در ردیف

1. Debrey.

سایر روش‌های زندگی و اندیشه جای داد. از نظر فینکل علوم انسانی بدون اینکه با کشف تفاوت‌ها رابطه میان شباهت‌ها را تهی از معنا کند بی‌رحمانه تقرب و تلاقی میان فرهنگ‌های متفاوت را از بین می‌برد و هر یک از طرفین را به مکان نخستین خود باز پس می‌فرستد. علوم انسانی وجه تناقض‌آمیزی دارد. با آموزش علم و هنر وطن‌پرستانه - تأکید بر نزدیکی به شباهت‌ها - قبيله (تفاوت‌ها) را نیز تقویت می‌کند.^۱

۵. محدودیت دامنه زمانی و مکانی تز فی

از آنجا که بحث‌های فی بر سر من و تو (بوبر) نیست بلکه من و او است و هنوز غیریت در مباحث فی غربی وجود دارد، کتاب او برای ذهن و تاریخ و جغرافیای ایرانی خوب نیست. آیا آری فی طی فیلتر ایرانی بودن ما فهم می‌شود یا از کنار آن. او ما را به آرامش و سکوت می‌خواند؛ توجیه‌های او برای هویت ایرانی شکننده و لرزان که تساهل را تجربه نکرده، چه جایگاهی دارد؟ ما درگیر پارادایم و در عین حال جامعه در حال فرو ریختن پارادایم‌ها است. پارادایم‌ها فرو ریخته و پارادایمی شکل نگرفته است. ما در حال برزخ هستیم. ذهن ما لایه‌بندی شده است. آسیب‌پذیر است. هنوز در گیرودار پنهان داشتن ذهاب و مذهب و ذهب هستیم. قرار نیست دیگری مرا بهتر بداند (قادری، ۱۳۸۴). دانش، از روند اجتماعی - تاریخی نشأت می‌گیرد و به خدمت گرفته می‌شود تا این روند را سفارش دهد؛ اما نکته کلیدی برای تجربه و فهم، برای تاریخ‌مندی و تفسیر، خاص بودن زبان است. زبان (چنانکه هایدگر گفته) فهم و تجربه را از پیش ساختار می‌دهد و بنابراین اثری تعیین‌کننده بر شیوه نگرش ما به جهان و شناخت آن دارد. از اینجا است که بسزا بودن^۲ مفهوم عقلانیت‌های مختلف مطرح می‌شود؛ حتی اگر گفته شود که «هر آنچه عقلانی است باید ضرورتاً عالمگیر باشد» (شودر، ۱۹۸۶، صص ۶۴-۱۶۳). مختلف بودن عقلانیت‌ها می‌تواند نتیجه تفاوت سنت، اقدامات فرهنگی و تجربیات تاریخی باشد و نه به خاطر ساخت و ساختار^۳ حیاتی آنها.

در خوانش کتاب فی مسئله‌ای را که هیوز مورد تأکید قرار داده باید مورد توجه داشت. به گفته وی، چون مطالعه جامعه امری بسیار غامض می‌باشد میان داده‌های خارجی و محصول

۱. همان، ص ۹۵.

2. appropriateness.

3. make up and structure.

نهایی فکر مرحله‌ای میانی حائل است که همان تأمل در باب آگاهی خود می‌باشد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۱). به عبارتی دیگری فی در این اثر اسیر ذهنیت خود است. با این حال او زیرکانه به جای اینکه خودآگاهی‌اش به شکاکیت بنیادی تبدیل شود و دچار تضاد فکری گردد مسأله را با حل تضاد و تقابل میان ایسم‌های مختلف حل شده دانسته است.

جمع‌بندی

فی عمدتاً علاقه دارد تا ابژه را در مقام شخص ببیند. برای او موضوع مورد شناخت بیش از آنکه چیز (شیء) باشد، دیگری (شخصی) است. از همین رو او بیشترین استفاده را از مکاتب رقیب می‌برد در حالی که محور عمده مکاتب شناختی موضوع، بما هو موضوع است - بدون توجه به شیء یا شخصی بودن آن - فی تحلیل‌های شیء‌ای را در شخص پیاده می‌کند. فی عینیت باوری را با رویکرد هم ذهنی انتقادی درهم آمیخته و آن را مضمون فلسفه چند فرهنگی علوم اجتماعی می‌داند: «مضمون تعامل و از آن خودکردن» (فی، ص ۳۸۲). اگر گفته شود که دغدغه فی در اینجا علوم اجتماعی است و نه طبیعی و لذا می‌بایست گرایش پیدا کند تا شخص را به جای شیء بنشانند در آن صورت این ایراد وارد است که پژوهش فی هنوز ادامه سنت شرق شناسی گذشته است. در این سنت شرق (دیگران) به عنوان موضوع شناخت غرب (خودی) محسوب می‌شود و نه به عنوان فرهنگ و جامعه‌ای با کارکردهای خاص خویش. اگرچه فی با زیرکی غرب را امکاناً موضوع مطالعه شرق قرار می‌دهد، اما واضح است که او همچنان برتری غرب در شناخت شرق را مد نظر دارد و بنابراین ادعای وی مبنی بر نوعی شناخت تعاملی مشترک و متقابل در عمل وجه علمی و عملی ندارد. بنابراین همچنان که به گفته فوکو، علوم انسانی خادم سیاست در جهت اعمال قدرت و کنترل شده، علوم اجتماعی که فی از آن دم می‌زند، ابزاری برای سلطه بر دیگران در جهان سیاست است. به هر حال شناخت دیگران - از منظر فی - از طریق مقایسه با خودی معنا یافته و ممکن می‌شود. اگر در گذشته گفته می‌شد که شرقی‌ها تنبل‌اند، غیر قابل اعتمادند، ذهنیت ندارند، تغییر نمی‌کنند، و فکر و اندیشه ندارند، در اینجا همه آن جوانب سلبی به وجه ایجابی در خدمت قدرت قرار می‌گیرد. گفتگو با دیگران صرفاً به منظور شناخت نیست. در آن صورت هدف غایی علوم اجتماعی در عرصه تعامل بین‌المللی چه خواهد بود؟ با توجه به مباحثی که فی در باب فرهنگ و جامعه آورده است روشن می‌شود

که بحث او بر سر تعامل درون جامعه‌ای یا درون فرهنگی نیست بلکه میان جوامعی و میان فرهنگ‌ها است. به دیگر سخن، علوم اجتماعی رسالت جدید را آغاز کرده: علوم اجتماعی بین‌المللی. این علوم اجتماعی دیگر، برخلاف شرق‌شناسی، شکاف خودی و دیگری را زیادتر نمی‌کند بلکه فرومی‌کاهد. این کتاب تداعی تنهایی غرب است. غرب جدید رابینسون کروزویی است که به دنبال جمع‌های می‌گردد که با گفتگو با او تداوم حیات و سپس اعمال قدرت کند. شکلی زیرکانه از نظام کنترل و سلطه که به گفته چامسکی «تأثیر آن عبارت است از جلوگیری از بینش و آگاهی جدی نسبت به راهی که قدرت واقعاً در جامعه عمل می‌کند» و البته به اذعان خود چامسکی جهان جدید به آمریکا و مردم آمریکا نیاز حیاتی دارد. زیرا مسائل امروز با بقای انسان گره خورده است بنابراین اگر مردم قوی‌ترین کشور دنیا در حاشیه باقی بماند، ما نباید نگران تاریخ باشیم زیرا چیزی از آن باقی نخواهد ماند. این در حالی است که وی از «وحشی‌گری غرب» (اروپا) نسبت به کشورهایی چون هائیتی انتقاد می‌کند، زیرا این فرانسه بود که با غارت منابع آن کشور توانست خود را ثروتمند کند و امروزه آن «ژن سلطه» در فرد آمریکایی نهادینه شده است (میشل، ۱۳۸۲، ص ۴۱۳ و ۶۴۹). با این حال باید اذعان کرد که عدم توجه به مباحثی که فی آن را مطرح کرده است زمینه‌هایی را برای شوراندن و تحریک افراط‌گرایانی چون القاعده فراهم می‌کند و توجه و التفات این مباحث حمله آمریکا به آن گروه‌های افراطی به بهانه امنیت و صدور دموکراسی را در حالی که دموکراسی را نمی‌توان به صورت یک کالای دسته‌بندی شده به دیگر نواحی جهان صادر کرد و حتی در صورت تحمیل آن به دیگران درست کار نمی‌کند. و این قبل از اینکه مشکل فی باشد، مسئله علوم انسانی است. خواندن کتاب فی تأمل در این سخن تولستوی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند که «همه در باب تحول جهان اندیشه می‌کنند ولی هیچ‌کس درباره تحول خود اندیشه نمی‌کند».

در حالی که فی تلاش دارد تا روش پژوهش را از پیامد پژوهش جدا کند تمرکز این نقد بر آن است که پیامد پژوهش فی - حتی اگر ماهیتاً از روش پیشنهادی او باشد - به دنبال استمرار نوع دیگری از سلطه غرب بر دیگری غیر غرب در قالب کلان آن است. اگر سارتر می‌گفت دیگری با نگاه خود مرا سوژه و شی می‌کند، در رویکرد فی ناظر در قالب تعامل‌گرایی، دیگری را سوژه و شی می‌کند. نکته مهم این است که فی تمایز میان «من» کنشگر (که زمانی مورد بحث دیلتای بود) و «من» شناسنده که (محور بحث هوسرل بود و) گادامر در مبحث

مساعی افق‌ها آن دو را باهم پیوند می‌زند، در مقابل دیگری - و برای تسخیر او - نادیده می‌گیرد. جالب اینجاست که فی خود به تاریخ استعمار اذعان دارد به گفته او در باور عقلانیت باوران ما نباید افراد دارای فرهنگ‌های متفاوت را به دلیل اینکه مثل ما رفتار نمی‌کنند آدم‌های بد یا ضعیف به حساب آوریم. «ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که آنهایی که متفاوت از ما هستند از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی یا غیر منطقی و غیر عقلانی هستند. چنین ادعاهایی حاکی از تنگ‌نظری هستند. بدتر از آن، نسبت دادن بی‌اخلاقی و بی‌منطقی و عدم عقلانیت به دیگران در طول تاریخ راه‌های پنهان و پوشیده‌القای این مطلب بوده است که دیگران پست‌ترینند. بر همین مبنا بوده است که پاترنالیسم، سلطه، و استعمار توجیه شده است... بنابراین اعمال انسانی به هر صورت در سطحی از سطوح عقلانی است» (فی، ص ۱۶۶). نفی زیرکانه ارزش‌گذاری فرهنگی از سوی فی، فقط مشکل موجود غرب سلطه‌خواه را ترمیم می‌بخشد، نه اینکه گرهی از مسائل فلسفه امروزی علوم اجتماعی را واکند. در واقع فلسفه اجتماعی «امروزی» فی در خدمت سیاست است که می‌تواند به بهترین نحو کارکرد خود را ایفا کند. از این زاویه گزاف نیست اگر گفته شود فی بدترین پیوند ممکن را میان فلسفه و سیاست برقرار کرده است.

فهرست منابع و مآخذ

۱. فوکویاما، فرانسیس، «ستیزه‌جویی بنیادگرا و سیاست هویت؛ یک مسأله کاملاً مدرن، ترجمه دانیال شاه زمانیان، روزنامه شرق، شماره ۸۲۶ و ۸۲۷ (شنبه و یکشنبه، ۱۴ و ۱۵ مرداد ۱۳۸۵)».
 ۲. قادری، حاتم، جلسه نقد و بررسی کتاب *فلسفه چندفرهنگی علوم اجتماعی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دوشنبه دوازدهم دی ماه ۱۳۸۴.
 ۳. کروت، آلن فینکل، *شکست اندیشه*، ترجمه: عباس باقری، تهران، نشر فرزانه‌روز؛ ۱۳۷۵.
 ۴. میشل، پیتر، *فهم قدرت؛ دغدغه دائمی چامسکی*، ترجمه: احمد عظیمی بلوریان، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، اول، ۱۳۸۲.
 ۵. هیوز، استیوارت، *آگاهی و جامعه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
 6. Milton, Beverley - edwards, *Islam and politics in the contemporary world*, london, polity press, 2004.
 7. Sharabi, Hisham, *political thought of arab world*, london, rotledge, 1990 (the scholarly point of view: politics, perspective, paradigma).
 8. Hantington, Samuel, *who we are? American great debate*, 2004.
- این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی و مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر ترجمه و منتشر شده است.
9. Hart, Gary, *the fourth power: a grand strategy for untied states in the twenty first century*, oxford university press 2004.
- برای کسب اطلاع بیشتر درباره این کتاب به منبع زیر مراجعه شود: مرتضی بحرانی، نقد و بررسی کتاب *قدرت چهارم*، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره بیست و هشت، تابستان ۱۳۸۴، صص ۴۰۸-۴۰۱.