

روابط بین الملل و مسأله‌ی تفاوت

نعیم عنایت‌الله و دیوید بلانی

ترجمه:

دکتر سعید حاجی‌ناصری

زانبار ابراهیمی

نشر میزان

با همکاری

مؤسسه مطالعات آمریکا



سرشناسه : عنایت‌الله، نعیم. Inayatullah, Naeem
 عنوان و نام‌پدیدآور : روابط بین‌الملل و مسأله‌ی تفاوت / نعیم عنایت‌الله و دیوید بلانی؛ ترجمه سعید حاجی‌ناصری، زانیار ابراهیمی.
 مشخصات نشر : تهران: نشر میزان، ۱۳۹۲
 مشخصات ظاهری : ۴۲۸ ص.
 شابک : 978-964-511-487-7
 وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا
 موضوع : ارتباط میان فرهنگی -- قومیت
 موضوع : روابط بین‌المللی -- اقتصاد بین‌الملل
 شناسه افزوده : بلانی، دیوید ال.
 شناسه افزوده : Blaney, David L.
 شناسه افزوده : حاجی‌ناصری، سعید، ۱۳۶۰ - مترجم
 شناسه افزوده : ابراهیمی، زانیار، ۱۳۲۷ - مترجم
 رده‌بندی کنگره : GN ۳۲۵/۶/۴۹.۹
 رده‌بندی دیویی : ۳۰۳/۴۸۲
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۲۷۴۵۹

هرگونه تکثیر (اعم از چاپ، کپی، فاش، الکترونیکی و...) از این اثر بدون اخذ مجوز
 از ناشر خلاف قانون بوده و به پیگرد قانونی دارد.
 لطفاً در صورت مشاهده، موارد را به ناشر یا پلیس اطلاع دهید.

۶۸۸

نشر میزان

روابط بین‌الملل و مسأله‌ی تفاوت

نعیم عنایت‌الله، دیوید بلانی

مترجمان:

دکتر سعید حاجی‌ناصری، زانیار ابراهیمی

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۲

قیمت: ۱۹۰۰۰ تومان

شماره: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۱۱-۴۸۷-۷

دفتر مرکزی: خ شهید بهشتی، بعد از چهارراه سهروردی، خ کاوسی‌فر، کوچه نکبسا، پلاک ۳۲، تلفن ۸۸۵۳۹۱۳۱

فروشگاه مرکزی: خ انقلاب، روبروی درب اصلی دانشگاه تهران، ابتدای خ فخرآزی، پلاک ۸۳، تلفن ۶۶۴۶۷۷۷۰

واحد پخش و فروش: خیابان سمیه، بین مفتح و فرصت، پلاک ۱۰۲، تلفن ۸۸۳۳۹۵۲۹-۳۱

پست الکترونیکی: mizannasher@yahoo.com وب سایت: www.mizan-law.ir

فهرست مطالب

پیشگفتار	۷
مقدمه	۱۷
بخش نخست: مسأله‌ی تفاوت و پیدایی روابط بین الملل	
فصل اول: تأخیر و درنگ وستفالی	۴۵
فصل دوم: دوستانِ ایندیانا	۸۵
فصل سوم: روابط بین الملل و حیات درونی نظریه‌ی نوسازی	۱۵۹
بخش دوم: مطالعات مربوط به تفاوت و روابط بین الملل	
فصل چهارم: اقتصاد سیاسی بین المللی در لوای فرهنگِ ناظر بر رقابت	۲۱۸
فصل پنجم: به سوی اقتصاد سیاسی بین المللی قوم‌شناسان	۲۷۰
فصل ششم: حاکمیت‌های متعدد و همپوشان	۳۱۱
نتیجه‌گیری	۳۵۵
مؤخره	۳۵۹
یادداشت‌ها	۳۶۴
منابع	۳۹۲

پیشگفتار

در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ و سال‌های نخست دهه‌ی ۱۹۸۰، چهارچوب روابط بین‌الملل و رشتی فرعی آن، اقتصاد سیاسی بین‌الملل، تمایل چندانی به پذیرش نظریه‌ی وابستگی نداشت، نظریه‌ای نیرومند که از جهان سوم برخاسته بود. {۱} از بخت خوش ما، زمانی که در دانشگاه مشغول به تحصیل بودیم، نظریه‌ی نظام جهانی و اشکال گوناگون مارکسیسم، در کنار نظریه‌ی وابستگی، نسبتاً به جد گرفته می‌شدند. این مطلب دست کم در مورد دانشگاه دنور صادق بود، جایی که در دهه‌ی ۱۹۸۰، دغدغه‌های ذهنی دانشجویان آفریقایی، آسیایی و اهل آمریکای جنوبی، در رأس دستور کار فکری و اجتماعی قرار داشت. اکنون در حالی که جریان‌های مربوط به تفکر انتقادی کماکان حضوری نهادی دارند، نظریه‌ی وابستگی، چنان‌که یکی از استادان ما، جیمز کاپوراسو^۱ (۱۹۹۳: ۴۷۰) اظهار می‌کند، "به خاطر نقادی صریح و مستقیم، که بیشتر به دلیل غفلت و بی‌اعتنایی، به فراموشی سپرده شده است." تصور ما به طور کلی این است که آراء مطرح شده در جهان سوم، رنجش و کسالت اکثر نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل را در پی دارند. به گمان ما، طرد و انکار این آراء از سر ملال و بی‌حوصلگی، عجیب می‌نماید و نیازمند تبیین و پاسخ، هر دو است.

زمانی که نخست در سال ۱۹۸۰ یکدیگر را ملاقات کردیم، دیوید سرگرم مطالعه‌ی توسعه در شرق آفریقا بود و نعیم پژوهش در باب اقتصاد توسعه را پی می‌گرفت. آنچه بی‌درنگ دریافتیم این بود که مطالعات توسعه ما را سرخورده و مأیوس ساخته است. چیزی که فهمش برایمان ناممکن بود، توده‌ای از فرضیه‌ها و مفاهیمی بود که به نحوی تصادفی از اقتصاد کینزی و نئوکلاسیک، از یک سو، و روابط بین‌الملل، جامعه‌شناسی تطبیقی و سیاست، از سوی دیگر، دستچین شده بودند. ما به این تصور که با پی‌جویی خاستگاه‌های توسعه به فهمی قوام‌یافته‌تر از مطالعات توسعه دست می‌یابیم، به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و اقتصادی روی آوردیم. این دیدگاه، بنابر راهنمایی و ارشاد دیوید

لوین^۱ و جیمز کاپوراسو، ما را به سوی اقتصاد سیاسی کلاسیک - و بررسی آراء و نظرات فیزیوکرات‌ها و کسانی چون آدام اسمیت، دیوید ریکاردو، هگل و مارکس - سوق داد و به تعمق بیشتر در فلسفه‌ی کسانی مانند هابز، لاک و روسو برانگیخت. ما کم‌کم به درک این نکته نائل گشتیم که مطالعات توسعه نه تنها بر مفروضات اقتصادی استوارند، بلکه در بطن روابط بین‌الملل جای دارند و ادامه‌ی آنند. برای مثال، تصادفی نیست که دولت - ملت واحد اصلی تحلیل در مطالعات توسعه به شمار می‌رود. وقتی سرانجام بینشی معقول نسبت به روابط بین‌الملل حاصل کردیم، رویکرد قبلی‌مان در باب مطالعات توسعه را با این هدف پی گرفتیم که در فرآیند خلق و پیدایی این مطالعات، جایی برای نظریه‌ی روابط بین‌الملل دست و پا کنیم. ~~مفاهیم مختلف سازش~~ مجموعه عناصری بالقوه ارزشمند در روابط بین‌الملل، از ویژگی‌هایی خاص و کمتر سودمند آن بود.

به محض آن‌که قدم به چارچوب فکری سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۸۰ گذاریم، ظهور نظریه‌ی انتقادی، و مکانی چون پست مدرنیسم، روابط بین‌الملل را به خودآگاهی فلسفی و سیاسی بیشتری خواند. از آن‌رو که ما به گروه‌های مطالعاتی مختلفی در دانشگاه تعلق داشتیم - گروه‌هایی که اکنون در می‌یابیم هدفشان، ترسیم و تصویر امکانات مربوط به روش‌های پس‌پوزیتیویتی بود - رفته رفته این گمان را در سر پروراندیم که ممکن است کارمان در رشته‌ی روابط بین‌الملل مقبول افتد. دقت و توجه ما، دقت و توجه‌ی که معطوف به آمیزه‌ای از نظریه‌ی سیاسی، اقتصاد سیاسی و مطالعات جهان سوم بود، مسئولیتی بر دشمنان نمی‌نهاد، زیرا بیشتر دانشجویانی که می‌شناختیم، برای تبیین و فهم غرابت‌ها و خصوصیات ویژه‌ی مربوط به روایت‌های شخصی، ملی و فراملی‌شان، دقیقاً در پی چنین ابزارهایی بودند. با این همه، به زودی دریافتیم که چنان آمیزه‌ای به خوبی با مرزهای روابط بین‌الملل منطبق نیست.

نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل اغلب می‌کوشند خلاقیت خود را تنها در جهت بسط مفاهیم شخصیشان شکوفا سازند، بدین‌رو نظریات خویش را در جهانی خیالی و دست نخورده سامان می‌دهند، جهانی که در آن خبری از آشفتگی و شلختگی دنیای حاضر نیست. این مطلب که آنان خود را درگیر مسائل جهان سوم ساخته‌اند، جهان سوم را به

چیزی بیش از مکانی فرعی و حاشیه‌ای برای اعمال نظریاتشان بدل می‌کند. آنچه آنان از افراد آشنا به مسائل جهان سوم انتظار دارند، نقد یا به چالش خواندن مدل‌های نظریشان نیست، بلکه از صاحب‌نظران جهان سوم می‌خواهند اطلاعات و داده‌های نظری در اختیارشان بگذارند، آن هم زمانی که خود آنان می‌طلبند و اگر بطلبند. ما از پذیرفتن جایگاه خود در تقسیم کار سرباز می‌زنیم، چنانچه اطلاعات مربوط به قوم‌نگاری، به داده‌هایی صرف و ساده برای نظریه‌پردازان بلند مرتبه تبدیل شوند. در عوض، با پیش‌نهادن این فرض که دیدگاه‌های بیرون از امپراتوری مهم و بسا تعیین‌کننده‌اند، امیدواریم از منظر و دیدگاه جهان سوم، نظریه‌ای در ساحت روابط و اقتصاد سیاسی بین‌المللی ارائه کنیم.

موانعی جدی، تحقق این هدف را به تأخیر می‌اندازند. بیگانگی با مسائل قومی مربوط به نشر کتاب در آمریکای شمالی، این باور را در ما تقویت می‌کند که اظهارات و احتجاجاتمان را {دست کم} به گوش روزنامه‌های مطرح این رشته خواهیم رساند. به بیان دقیق‌تر، ما این موضوع را به شدت کم‌اهمیت تلقی کردیم که استدالات اقامه شده در بیرون از امپراتوری، چگونه باید به دقت صورتبندی شوند و سپس در پیشگاه ویراستاران و داوران، که در حصارهای مستحکم خود به کار مشغولند، جداگانه سر تعظیم فرود آورند.

پس از آن‌که مدتی بیهوده به در بسته کوفتیم، به یاری عالمانی چون راب واکر^۱ و نیک اونوف^۲ دریافتیم که دیگرانی در بیرون از مراکز قدرت وجود دارند، و از دلمشغولی‌ها و موازین متفاوتی بهره می‌جویند. وانگهی، خاطره‌ی این تلاش نافرجام را تنها به عنوان تجربه‌ای شخصی در ذهن نگاه نداشتیم. بعدها، این خاطره را بخشی از الگویی بس بزرگتر و عمیق‌تر تلقی کردیم. در پرتو استدلالی که در کتاب حاضر مطرح می‌سازیم، اکنون اظهار می‌کنیم که تجربه‌ی فرهنگ غربی در قبال نفس تفاوت، ما را با سخت‌ترین مخالفت‌ها روبرو می‌ساخت، و در برابر جریانی نیرومند قرار می‌داد که تفاوت را نزول از کمال طبیعی خداوندی می‌انگاشت. دست کم از زمان نهضت اصلاح مذهبی و جنگ‌های موسوم به تظهير مذهبی، به این سو، این وجه و سویه از فرهنگ

1. Rob walker

2. Nick onuf

۱۰ روابط بین الملل و مسأله‌ی تفاوت

غربی چنان دستخوش زیان‌ها و مشکلات ناشی از تفاوت بوده که معمولاً به دو شیوه تفاوت را پاسخ گفته است: بی‌اعتنایی خودبینانه نسبت به امر متفاوت، و به تعویق افکندن مواجه با آن، به زمانی نامعلوم.

بدین سان استدلال ما این است که خاستگاه‌های اولیه‌ی اندیشه‌ی مدرن در عرصه‌ی روابط بین الملل، این رشته را در ارتباطی تنگاتنگ با میراث معماری و پاکسازی مذهبی^۱ قرار می‌دهد. به باور ما، مادامی که روابط بین الملل به مقابله با میراث معماری خود برنخیزد، به غایت خویش، که همانا بررسی و مطالعه‌ی غربت‌ها و طرح نظریه‌ای در باب روابط بین الملل و روابط بین فرهنگی است، دست نخواهد یافت. خوشبختانه منابعی وجود دارد که بتوان از طریق آنها بدیل‌ها و ~~گزینه‌های دیگری~~ پدید آورد. این منابع را می‌توان هم در فرا سوی امپراتوری اروپایی جست و جو کرد، و هم در آراء و عقاید طرد شده‌ای در درون اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی "غرب"، بازجست، آراء و عقایدی که بر امکان ظهور گونه‌ای روابط بین الملل پسا استعماری تأکید می‌کنند، یعنی رشته‌ای که نه چندان بر نفی غرب که بر بازاندیشی در باب آن پای می‌فشرد.

باز یا بسته بودن: شکل و محتوا

پیام مربوط به متن را می‌توان به نحوی مشهود و تمییزپذیر (اما نه جدا و متمایز) ارائه کرد: یکی از طریق معانی کلمات و واژگان و دیگری از راه صورتبندی آنها. صورتبندی^۲ - یا همان لحن، بافت و حضور یا فقدان کشودگی و فضای تفسیری متن - به طور ضمنی مبین رابطه‌ای است که نویسندگان می‌خواهند با خوانندگان برقرار سازند. نفس آگاهی از اهمیت شکل، به نویسندگان امکان می‌دهد به خلق تقارن‌های سودمند و تنش میان شکل و محتوا دست یازند. بدین ترتیب، فقدان نسبی این آگاهی، موانعی در راه فهم و تحقق اهداف نویسندگان قرار می‌دهد.

ما خود در جریان نگارش کتاب، نسبتاً دیر به چنین درک و دریافتی رسیدیم. به هر روی، امیدواریم که در کتاب حاضر از لحن اقتدارگرایانه‌ی سخنرانی‌های درسی و ارائه‌ی اثر در مقام نوعی تک‌گویی^۳ دوری جسته باشیم. افزون بر این، امیدواریم که متن پیش رو، به جای پایان بخشیدن به امکانات و تفاسیر گوناگون، فضا را برای گفتگو بین

1. Religious cleansing

2. formulation

3. monologue

مؤلفانی که از آنان پیروی می‌کنیم، و شیوه‌های (بعضاً) متعددی که از طریق آنها اندیشه‌هایمان را به بیان در می‌آوریم، و بین بندها، فصول و بخش‌های کتاب، باز بگذارد؛ فضایی که در آن خوانندگان را دعوت می‌کنیم با ضرباهنگ اندیشه‌ها و دغدغه‌هایمان همراه گردند و در درون و پیرامون آنها به سخن درآیند. ما خود متن حاضر را واجد چنین فضایی برای ادامه‌ی کار خویش در آینده یافته‌ایم و امیدواری که دیگران نیز، چه در مقام بسط و تدوam اندیشه‌های ما در این کتاب و چه اصلاح یا رد آنها، متن فعلی را واجد همین گشودگی ببینند. در عین حال بر این باوریم که خوانندگان را از شنیدن دیدگاه‌ها و آراء خود در باب موضوعات گوناگون محروم نساخته‌ایم. بدین رو کسانی که به سخنرانی‌های جدی و سخت علاقمندند، کتاب ما را بیش از اندازه متکی بر تأثرات و اظهارات شخصی خواهند یافت و افرادی که به رهنمودهای کوتاه و کلی عادت دارند، دیدگاه ما را مداخله‌ای بیجا و اسباب دردسر تلقی خواهند کرد.

طبقه/ نژاد/ جنسیت

منتقدان دلسوز خاطر نشان ساخته‌اند که کتاب ما غنی‌تر می‌بود اگر اشاراتی صریح در باب جنسیت در بر می‌داشت. برای تکمیل این انتقاد، باید بیافزاییم که درون مایه‌های مربوط به طبقه و نژاد نیز رشد و نمو چندان در این خصوص نداشته‌اند. از این نظر، این انتقاد بی‌شک پذیرفتنی است. پس از تفکر در اینباره، می‌توانیم کتاب حاضر را کاربست و کاوشی در باب مفهوم "ایندیانایی کردن" به شمار آوریم. (ماسون، ۶۳ - ۶۲: ۱۹۹۰) {توضیح آن که} در اروپا، طی جنگ‌های مذهبی قرون شانزدهم و هفدهم، که به تصفیه‌ی داخلی منجر گشت، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، هر دو، مقایسه‌ی بدخواهانه‌ی یکدیگر با "ایندیان‌ها" را سودمند تشخیص دادند. بر این اساس، قادر می‌بودیم کردارهایی چون تحقیر، هتاک‌ی و یا اهریمنی جلوه دادن^۱ دیگری را در مقام شکل و گونه‌ای از "ایندیانایی کردن" توصیف کنیم. ایندیانایی کردن بعدها به قدری رایج و متداول شد که به خوبی درباره‌ی دهقانان، زحمتکشان و دیگر گروه‌های مطرود فرهنگی در اروپا و "عقب‌ماندگان" فرهنگی در خارج از آن، به کار

1. indainization
2. indians
3. demonization

می‌رفت. البته ما در حمله‌مان به این قرون، اشارات مستقیم چندانی به این گروه از مردمان نداشته‌ایم. (با وجود این، نگاه کنید به کمپبل، فصل پنجم، ۱۹۹۲) به هر روی، دشوار نیست که بگوییم دستگیری جادوگران در این دوره، "جادوگری" را به گونه‌ای همشیره‌ی مفهومی "ایندیان‌ها" بدل ساخت. به همین ترتیب، شیوه‌های پیشتر بحث شده‌ای را که از طریق آنها بومیان آمریکایی^۱ و دیگر مردمان غیر اروپایی، مانند زنان به حاشیه رانده می‌شدند تا فرودستی و سرسپردگی‌شان تفهیم و توجیه شود، کمتر مورد توجه قرار می‌دهیم.

نکته‌ای که قصد داریم روشن سازیم این است که مفهوم ایندیانایی کردن نباید بر فراز دیگر مفاهیم قرار گیرد. سخن ما این است که ~~مفهوم~~ ^{مفهوم} ~~سخت~~ ^{سخت} ~~ما~~ ^{ما} ~~این~~ ^{این} ~~است~~ ^{است} ~~که~~ ^{که} ~~ما~~ ^{ما} ~~این~~ ^{این} ~~را~~ ^{را} ~~با~~ ^{با} ~~یکدیگر~~ ^{یکدیگر} همپوشانی و تلاقی دارند، اما ~~این~~ ^{این} ~~یک~~ ^{یک} ~~سخت~~ ^{سخت} ~~نیستند~~ ^{نیستند}. مطلبی که به ما گوشزد شد و در کتاب چادوری و نایم قدرت، دوران ~~پسا~~ ^{پسا} ~~استعماری~~ ^{استعماری} و روابط بین‌الملل، مورد بحث قرار گرفت - این بود که دشواری حقیقی، تبیین و تشریح فرآیندهایی است که دیگری را بنابر مقولات پرولتاریایی، فمینیستی و نژادی - و مقوله‌ای که ما افزودیم، ایندیانایی کردن، توضیح می‌دهد. کار دشوار اما ضروری تعیین و پی‌جویی نقاط افتراق و اشتراک کردن، چالشی است که در این کتاب تنها تا اندازه‌ای قادر به طرح آن بوده‌ایم. {۳} با این همه، امیدواریم که ضرباهنگ موضوعی کتاب، ~~ما~~ ^{ما} ~~با~~ ^{با} ~~کوشش~~ ^{کوشش} ~~محققانی~~ ^{محققانی} ~~باشد~~ ^{باشد} که در این عرصه به فعالیت مشغولند. همچنین، امیدواریم که نکات ناگفته‌ی ما را فضایی آکنده از سکون تلقی کنند و خود در آن به سخن درآیند. تکمیلشان کنند و به‌ویژه در برابر ضرباهنگ سخنان ما، آهنگی دیگر ساز کنند.

سپاسگذاری

افراد بسیاری در جریان پیدایی کتاب حاضر، نقشی عمده ایفا کردند. راب واکر از ابتدای کاوش ما در حوزه‌های مختلف روابط بین‌الملل، مشوق و منتقد دلسوز ما بود. پیشنهاد او مبنی بر گنجاندن نسخه‌ی دستنویس کتاب در مجموعه نسخه‌هایی که از مساعدت وی برای چاپ در انتشارات راتلج بهره‌مند می‌شدند، خشنودی ما را در پی داشت. زیلا آیزشتاین، با قرائت پیش‌نویس یکایک فصول و نقد دقیقش، ما را در تشخیص و بازشناسی ~~اجتجاج~~ ^{اجتجاج} ~~کلی~~ ^{کلی} ~~مان~~ ^{مان} ~~یاری~~ ^{یاری} ~~رساند~~ ^{رساند}. حمایت بی‌دریغ وی به ما در تحقق

کامل‌تر ظرفیت کارمان، دلگرمی می‌بخشید. نیک تونسوف، در لحظاتی که ما خود از پذیرش تام و تمام کتابمان سرباز می‌زدیم، آن را به گرمی پذیرفت؛ وی تقریباً هر یک از فصل‌ها را در مقاطع زمانی مختلف خواند و متقدّد قیق، ژرف و گشاده‌روی ما بود. پیترو ماندویل کتاب ما را به طرحی تحقیقاتی تعبیر کرد و بیابانه از آن سخن گفت. به این سبب و به خاطر جلسه‌ای که در کنسرسیوم اروپایی تحقیقات سیاسی تشکیل گردید و فصل‌های ابتدایی کتاب در آنجا قرائت شد، همواره از او سپاسگذاریم. افزون بر این، پاریک حکسون یار و حامی ثابت قدم ما بود و تا پایان کتاب، در کنار ما ایستاد. از وی برای برگزاری میزگردی در انجمن مطالعات بین‌المللی شمال شرق، که به نسخه‌ی دستنویس کتاب اختصاص داده شده بود، سپاسگذاریم. همچنین از بیت جان، سیبا گروگی، رابین رایلی، بیل توگوسن، ادوارد ویزباند و استفان روسو، برای قرائت بخش‌هایی طولانی از نسخه‌ی دستنویس کتاب در میزگردها، و نظرات صائبشان، قدردانی می‌کنیم. کورت برت نیز همواره یار و یاورمان بود و در حین نگارش کتاب بارها متن را به دقت خواند و ویراست {در اینباره} مشکلی اگر هست، مربوط به چهارچوب فکری ماست. در طی پژوهش در باب دوران پسا استعماری، هیمادیپ مودیپی دوست و هم‌قطارمان بود و در کالج هنرهای لیبرال جایی برای ما دست و پا کرد. ما اغلب از پاسخ به جدی‌ترین و سخت‌ترین انتقاداتش درمی‌ماندیم. علاوه بر این، دو تن از استادان ما در دوره‌ی تحصیلات تکمیلی شایستگی تقدیری ویژه‌اند. جیمز کاپوراسو، بر کسانی که بخت دیدن او را داشته‌اند، تأثیری همیشگی خواهد گذارد. ما کوشیدیم تا جایی که در توانمان بود، تلاش وی برای بهره‌مندی دانشجویان از بالاترین سطح علم و دانش را بی‌پاسخ نگذاریم. در حالی که کاپوراسو بخش کمی از کتاب را خواند، دیوید لوین تأثیری ژرف بر کار ما گذارد، ولو در مواردی که ممکن است کاملاً مورد تأیید وی نباشند؛ از همه‌ی آنان به خاطر یاریشان برای نگارش کتاب سپاسگذاری می‌کنیم.

افراد بسیاری به ما یاری رساندند و نظرشان را ابراز نمودند. مایلیم از این افراد تشکر کنیم:

جان اگنو، جاناتان باخ، آسما بارلاس، تاراک بارکاوی، مایک بارکون، دون بیچلر، شامپا بیسواس، تری بویچکوک، هانا بریتن، جان بردیک، استفن چان، گیتا چودری، مت

دیویس، جوئل دینرشتاین، کوین دان، بود دوال، تونی فارو، گری فاونتن، چپ داگنون، چاک گرین، خاویر گیلوم، ساندرا هالپرین، گیل هریس، هری هیرش، هان زی - کی، آیدا هوسیک، دومینیک ژاک - بردل، عنایت‌الله، سارا عنایت‌الله، شیشیر جها، ادوارد کین، سونگ هوکیم، هلن کنیسیلا، فریتز کراتوچویل، سانکاران کرشنا، هانس لچر، مارک لفسی، جوزف لپید، اندرو لاتهام، ریچارد لیتل، دان مک ایتاش، کیت مانزو، تریسا مارتیز - ورن، جنیفر متین، الکساندرا مون، کریگ مورفی، جان ناگل فقید، دانیل نیکلسون، حیدر نیزامانی، اندرو اوروس، مصطفی پاشا، مارک روپرت، احمد ساماتار، استفان سندرز، مایکل شاپرو، کرا شو، ملی استیل، جان تامسون، آن تاونز، روث ترنر، لاتها وارادراجان، جرمر وارد، ~~مایک دبلیو ریتر ریچ سیسی وبر، وندی وبر، بیرکت ویس، جوتا ولدز، آلکس ولف جان ویلیامز، جولیت ویلیامز و دیگرانی که عجالتاً نامی از آنان نبرده‌ایم. ما قادر نبوده‌ایم از غناء و سرشاری نظرات و دغدغه‌های اینان به تمامی بهره‌جوییم.~~

دیوید مایل است از دانشگاه شیکاگو برای فراهم نمودن محیطی دوستانه و انتقادآمیز طی سال تحصیلی ۱۹۹۸ - ۱۹۹۹ و دانشگاه آیوا برای اجازه‌ی دسترسی به مؤسسات مربوط به خود، تشکر کند. نعیم و دیوید هر دو مایلند از دانشکده‌های ایتهاکا و مک‌الستر، به سبب تأمین بودجه‌ی حمایتی برای نگارش کتاب تشکر کنند. دیوید همچنین از کمک‌های سه تن از دستیاران دانشجوی خود - ژوبوس روساک، کارا بووی و ایگل تاموسایات - برای تهیه‌ی نسخه‌ی دستنویس کتاب در مراحل پایانی کار سپاسگذاری می‌کند.

فصل‌های یکم، سوم و پنجم، تازه‌اند و روایت گسترش یافته‌ای از مقالات پیشین

هستند:

- Blaney, david; and naeem inayatollah (2002) " Neo - Modernization ? IR and The Inner life of modernization Theory, " European Journal of International Relations 8 (1): 103 - 37
- Blaney, David; and Naeem Inayatollah (2000) " The Westphalian Defferal " International Studies Review 2 (2): 29 - 64

- Blaney, David L; and Naeem Inayatollah (1998) " International Political Economy as a culture of competition " in Dominique Jacqin – Berald, Andrew Oros and Marco Verweij,eds., culture in world politics,pp.61 – 88. London: Mcmillan,1998.

- Inayatollah,Naeem, and David L.Blaney (1999) " Towards an Ethnological IPE: Karl Polanys Double of Capitalism, " Millennium (28 (2): 311 – 40

سخن آخر این که کتاب پیش رو، نه فقط انبوه اسامی فهرست شده در بالا، که از خانواده‌های مانیز نشأت می‌گیرد. نعیم، سپاس و احترام خود را نثار برادران و خواهران خویش - سهیل، نویسان و سارا عنایت‌الله - به سبب پشتیبانی و حمایت دیرینه‌شان، و والدین خود - زبیده و عنایت‌الله - برای تلاششان در راه حقیقت، و فرزندان - کمال و شهید - به خاطر سرزندگی و پویایشان، و مهمتر از همه، نثار همسرش - ثریا خان - برای ایمان تزلزل‌ناپذیر، شجاعت بی‌مانند و چشمه‌ی جوشان الهامش - می‌کند. دیوید مایل است از مادرش هلن قدردانی کند؛ و ماد پدر خود، جان، را گرامی دارد، کسانی که از ایمان بهره‌مند بودند، ولو آنچه را بدان ایمان داشتند به تمامی فهم نمی‌کردند. در نهایت، دیوید از شیری گری، به خاطر ایمانش به او و کارش، در لحظاتی که خود دچار تردید و تزلزل گشته بودند، سپاس و قدردانی کند.

www.ketab.ir

مقدمه:

یکی از قدیمی‌ترین و پایدارترین مسأله‌ها در فلسفه‌ی غرب - و نیز تا جایی که من می‌دانم در تفکر شرقی - "مسأله" وحدت و تکثر و یا هویت و تفاوت بوده است.

— ریچارد جی، برنشتاین، صورت فلکی جدید

ما همه تربیت شده‌ایم تا با ترس و نفرت به تفاوت‌های انسانی میان خود پاسخ بگوییم و تفاوت را به یکی از این سه شیوه حل و فصل کنیم: نادیده‌اش بگیریم، و اگر این ممکن نبود، به خاطر سلطه‌ای که بر ما دارد، از آن تقلید کنیم؛ یا اگر بر آن بودیم که خود در موضع برتر قرار داریم، به سرکوب آن دست یازیم. به هر روی، از الگویی که تفاوت‌ها را به نحوی برابر به هم مربوط می‌سازد، بی‌بهره‌ایم.

— اودرگارد، "من، نژاد، طبقه و جنس"

میراث استعماری

ناتوانی نسبی از صحبت درباره‌ی "وضعیت جهان سوم و استعماری که کشورهای جهان سوم در طی استعمار و کشورگشایی متحمل شدند، و نیز حقانیت مطالبات کشورهای جهان سوم" چهارچوب روابط بین‌الملل را فلج ساخته است. (عنایت‌الله و بلانی ۶۸: ۱۹۹۶، همچنین نگاه کنید به نیومان ۱۹۹۸ و پوکالا ۱۹۹۸) اعتراض نافرجام و پیوسته‌ی جهان سوم واکنشی فکری نسبت به آراء مسلط در روابط بین‌الملل برانگیخت، واکنشی که در مجموعه‌ای از نظریات، از نظریه‌ی وابستگی گرفته تا رویکردهای متعدد پسااستعماری، تجلی یافت. نقطه آغاز تلاش‌های فکری ما این برداشت بود که چهارچوب روابط بین‌الملل، کیفیت کنش‌های متقابل فرهنگی را که از ساختارها و فرآیندهای متغیر نظام بین‌المللی برخاسته‌اند و بر آن تاثیر می‌گذارند، (مگر به صورتی بسیار جزئی) بررسی نمی‌کند. به عبارت دیگر، در حالی که رقابت براساس

خودیاری^۱ - به عنوان چهارچوب کلی فهم رفتار دولت‌ها (از جمله رفتار جمعی) امری بدیهی انگاشته می‌شود، منابع کمی را در روابط بین‌الملل می‌توان سراغ گرفت تا بر طبق آن، تاثیر حقارت‌بار رقابت‌های سیاسی و اقتصادی را بر اشکال متغیر زندگی مردمان " غیر غربی " ارزیابی کرد. {۱} مهمتر آن‌که، روابط بین‌الملل به دلیل بدیهی انگاشتن رقابت، قادر به گشودن رمزگان فرهنگی خود رقابت نیست. بدین سبب، یگانه درک و دریافتی که در روابط بین‌الملل از انگیزه‌ها و امیال پیچیده‌ی نهفته در برتری‌جویی استعماری/استعماری یا مقاومت در برابر سلطه مطرح می‌گردد، دریافتی خام و تصنعی است. روابط بین‌الملل در هیئت نئورئالیستی و نئولیبرالی، از درک این نکته عاجز می‌ماند که چگونه جامعه‌ی بین‌المللی، هم در مقام نظام دولت-ملت‌ها و هم به مثابه‌ی نوعی اقتصاد سیاسی جهانی، رقابتی را در میان فرهنگ‌ها شکل می‌دهد که در آن، اصول مبتنی بر حاکمیت و خودیاری، در کنار یکدیگر، نابرابری را قداست می‌بخشند و انقیاد کسانی را که در خارج از مراکز " غربی " به سر می‌برند، موجه می‌سازند. بخش اعظم کار اولیه‌ی ما به بررسی مضامین فوق اختصاص دارد. {۲}

برخی از این مضامین در قالبی نو و با جزئیاتی بیشتر در بخش دوم کتاب آمده‌اند.

با این همه، تبیین این مطلب که چرا روابط بین‌الملل قادر نیست به نحوی جدی با مسائلی نقش استعمار، نو استعمارگری، و پاسخ‌های متعدد پسا استعماری به موضوع استعمار و میراث آن، روبرو گردد، کاری دشوارتر و اساسی‌تر است. یکی از اشارات ضمنی کتاب در بخش نخست، این است که چگونه می‌توان هیئت کنونی روابط بین‌الملل را، که خود بخشی از میراث استعماری است، به طرز روشن‌تری درک کرد. تلاش در راه فهم این ناتوانی، ما را بر آن داشت بافت و زمینه‌ی ابتدایی دوران مدرن و اواخر قرون وسطی را برای اطلاع از ریشه‌های تخیل سیاسی^۱ بررسی کنیم، ریشه‌هایی که روابط بین‌الملل را در دوره‌ی معاصر شکل بخشیده‌اند. از این میان، به‌زعم ما، می‌توان به نظریه‌ای در باب نوسازی اشاره کرد، نظریه‌هایی که اُس و اساسشان بر روابط بین‌الملل استوار است. در این زمان، به این نتیجه رسیدیم که تبیین ناتوانی نسبی

1. Competitive self - help

2. Political imagination

روابط بین‌الملل در تأیید و روبرو شدن با مسأله‌ی تفاوت، همانا جوهر و عصاره‌ی کار ماست.

قرون شانزدهم و هفدهم در اروپا، اغلب دوره‌ی گذار به جهان مدرن تلقی می‌شوند، دوره‌ای که در آن "کشف آمریکا" و صلح وستفالی، نقشی کلیدی در "خلق افسانه‌ی" مدرنیته ایفا کردند. از قرار معلوم، در صلح وستفالی، دعاوی ناظر بر نظم جهانی مسیحی، تجمع کثرت‌گرایانه‌ی دولت‌ها را امکان‌پذیر ساخت. چنان‌که می‌گویند، در طی جنگ‌های خونین مذهبی و توسعه‌ی اروپا فراسوی مرزهای محدود محلی، تفکر سیاسی و اجتماعی به تدریج خود را از قید اصول مذهبی رها ساخت و بدین‌رو، روند عرفی‌شدن حکومت را سرعت بخشید و شالوده‌ی درک و دریافتی لیبرالی‌تر و متساهل‌تر را پی‌ریخت. ما در قرائت خود از این دوره، در دو فصل نخست کتاب، این دیدگاه سنتی را از اساس به چالش کشیده‌ایم. استدلال ما این است که تفسیر سنتی، دیدگان روابط بین‌الملل را به میزان چشمگیری بر روی امکانات بدیع پاسخگویی به مسأله‌ی تفاوت در این دوره می‌بندد و از این نکته غفلت می‌کند که گفتمان‌های فکری دوره‌ی یاد شده - هم در پاسخ به صدمات جنگ‌های موسوم به "پاکسازی مذهبی" و هم در واکنش به همسور کردن آمویکیاییان با جهانیانی‌ها (و امپراتوری‌های اروپایی) به جای اعتراض به تفسیری که تفاوت را انحرافی خطرناک از هنجارهای ناظر بر ثبات، نظم و امنیت تلقی می‌کرد، عمدتاً به تقویت آن پرداختند. {بدین سان} نظریه و عمل در پی آن بودند که از بروز تفاوت جلوگیری کنند، تا به تعبیر شایسته‌ی جیمز تولی^۱ (۱۹۹۵ b) "امپراتوری مبتنی بر همگونی و یکپارچگی"^۲ را بنا سازند.

این میراث، به نحو قابل ملاحظه‌ای بر زمان کنونی - و بیش از همه نظریه‌های نویسازی، که بر فهم ما از نظام بین‌المللی/جهانی سایه افکنده‌اند - سنگینی می‌کند. با این همه، ما به جستجوی منابع دیگری نیز که پاسخ‌های بدیلی به مسأله‌ی تفاوت عرضه می‌دارند، برآمده‌ایم. ما برآنیم که بذر این امید را می‌توان پروراند و بارور ساخت، ولو

1. James Tully

2. Empire of uniformity

در خاک‌های سترون اندیشه‌ی اروپاییان در باب بومیان آمریکایی و نظریه‌های معاصر نوسازی ریشه دوانده باشد.

بنابر این می‌توان گفت که هدف این کتاب، تبیین و توضیح ناتوانی روابط بین‌الملل در مواجهه با مسأله‌ی تفاوت‌های فرهنگی، و شاید کمی بلند پروازانه‌تر، به دست دادن تصویری از روابط بین‌الملل در مقام یگانه رشته‌ای است که در آن همواره می‌توان نسبت دو موضوع با یکدیگر و مسائلی چون پیوند کل و جزء و یکسانی و تفاوت را بررسی کرد. ما شواهد و نمونه‌هایی مقدماتی ارائه می‌کنیم تا روشن سازیم که جلوه‌ی نوین روابط بین‌الملل برای این رشته و فهم ما از جهان پسا استعماری واجد چه الزاماتی است.

وحدت و تکثر

آنچه در ابتدا ممکن است ردیف‌های تمام‌عیار بر روابط بین‌الملل به نظر برسد، تنها تا اندازه‌ای این‌گونه است. همچنان‌که می‌کوشیدیم مسائل مربوط به تفاوت فرهنگی را در کانون بررسی‌هایمان قرار دهیم، دریافتیم که - برخلاف نگاه ملامت‌بارمان در گذشته - به سوی برخی متون معیار "رنالیستی" تغییر موضع داده‌ایم. {۳} برای مثال، به‌رغم نقدهای بسیارمان بر روایت‌ای.ا.ج.کار درباره‌ی درگانگی دقاتق رنالیستی و اتوپیایی در روابط بین‌الملل، تدریس بحران بیست ساله‌ی {۱۹۳۹} {۱۹۶۴} او را ارزشمند و گاهی الهام‌بخش می‌یابیم. ما هم برآنیم خصلت تاریخی طرح‌های کلی را عیان سازیم، طرح‌هایی که مدعی "اصولی مطلق و پیشینی" هستند و از اتوپیانیسم پرده برداریم، اتوپیانیسمی که تنها نقابی است بر منافع ثروتمندان و فرادستان. (کار ۹۳، ۶۸: {۱۹۳۹} {۱۹۶۴}) هانس مورگنتا کمتر الهام‌بخش ما بوده است. با این همه، هم‌صدایی با انتقادات تند او علیه "روح جنگجو" ^۱ چندان کار دشواری نیست، روحی که می‌کوشد وفاق یا یکپارچگی سیاسی، اخلاقی و مذهبی را بر دیگران تحمیل کند. (مورگنتا ۶۲-۵۶۱: {۱۹۶۲}) ما هم برآنیم که تلخی‌ها و ویرانی‌های جنگ‌های مذهبی در قرون شانزدهم و هفدهم، زاده‌ی روح جنگجو بودند. علاوه بر این، می‌گوییم که مسئولیت بخش بزرگی از خشونت‌ها و تعدی‌های دوره‌ی حاضر نیز برعهده‌ی روح جنگجوست.

با این وصف، نکته‌ای که نباید در بکارگیری متون معیار بدان گردن نهیم، زدودن موضوعات مهمی مانند اخلاق و عدالت از ساحت نظری روابط بین‌الملل است. {۵} با وجود برخی تلاش‌ها، این موضوعات به قوت خود باقی مانده‌اند. چه، مشخصه‌ی مهم هستی‌ بشری این است که می‌کوشد "توصیفی مقبول و اخلاقی از خود به دست دهد". انسان‌ها "به طرز گریزناپذیری در ساحت موضوعات و مسائل اخلاقی می‌زیند". (تیلود ۳۰۵: ۱۹۹۵) بدین ترتیب، زندگی اجتماعی بین‌المللی را می‌توان به "جهان اخلاقیات روزمره" ^۱ تعبیر کرد. در این جهان، هر کس اصول و موازینی برای زندگی برمی‌گزیند، "اصولی که به یاری آن‌ها بتواند جهان خویش را به تمامی از آن خود کند". (اونوف ۷۰-۶۶۹ a: ۱۹۹۸) پس اگر نظریه و عمل در روابط بین‌الملل به خودی خود اخلاقی است و "پیشتر از طریق روایات ناظر بر امکان اخلاقی پدید آمده است"، دلیلی برای گردن نهادن به اصول، هنجارها و قواعدی که نظریه‌پردازان اجتماعی و سیاسی در حوزه‌ی روابط بین‌الملل تدوین کرده‌اند، وجود ندارد. (واکر ۵۱-۵۰: ۱۹۹۳) نکته این است که نباید روابط بین‌الملل را حوزه‌ای فاقد اصول اخلاقی تلقی کرد و چاره‌ی این فقدان را در فلسفه‌ی اخلاق جست. وقتی مسأله‌ی اخلاقی را بدین شیوه طرح می‌کنیم، بین سیاست به معنی حقیقی آن و اصول اخلاقی قائل به تعارض شده‌ایم، در نتیجه این خطر را می‌پذیریم که غایات و ارزش‌های مهم اخلاقی را به نام {خود} اخلاق سست و متزلزل سازیم. این استنتاج، بر بدگمانی ما نسبت به صلیبیون و خیالبافان معتقد به اصول جهان‌روا - که در آن با کار و مورگنتا هم عقیده‌ایم - مهر تأیید می‌زند. اما مسأله به اینجا ختم نمی‌شود.

اگر نظریه و عمل در روابط بین‌الملل، چنان‌که تاکنون گفته‌ایم، از طریق روایات ناظر بر امکان اخلاقی ^۲ پدید آمده‌اند، و (دست کم به طور ضمنی) به مثابه‌ی جهانی برخوردار از غایت اخلاقی زیسته می‌شوند، در این صورت سویه‌ای مهم از پژوهش‌های اخلاقی "توصیفی بودن" آن‌هاست. به عبارت دیگر، درون مایه‌ی نظریات بین‌الملل، نه برخاسته از چشم‌اندازی بیرونی یا مطلق که بتوان برحسب آن روابط بین‌الملل را ارزیابی و اصلاح کرد، بلکه منبعث از نظریه‌ها و اعمال جاری در این حوزه

1. World of every day ethics

2. Ethical possibility

است. (برگرفته از لمب ۹۶-۷۵: ۱۹۷۹) در حقیقت، این اندیشه که تحلیلگر با نظریه و عمل بین‌المللی پیوندی گریزناپذیر دارد، امکان وجود هرگونه "نقطه‌ی ارشمیدسی یا فارغ از متن"^۱ را متفی می‌سازد. (پوستون ۸۷-۱۹۹۳، همچنین نگاه کنید به کالهن ۸۶-۸۷: ۱۹۹۵) در مقابل، نظریه‌ی روابط بین‌الملل واجد "نقشه‌ای اخلاقی" از جهانی است که در آن به سر می‌بریم، جهانی که معانی چیزها و دلالتی را که آنها برای ما دارند، معین می‌سازد. (تیلور ۶۷: ۱۹۸۵) بدین ترتیب، نظریه‌ی روابط بین‌الملل "گفتگوی پیوسته" ای میان طرح‌واره‌هاست، طرح‌هایی که جهان اخلاقی را به طریقی پیشینی توضیح می‌دهد یا بدیلی برای آن ارائه می‌دهند. در این گفتگو، روایات عالمانه و روزمره‌ی مربوط به معانی اعمال و کردارها، هر دو به‌طور متقابل درگیرند. (۱۹۷۹: ۷۹)

برجسته کردن سوبه‌ی "توصیفی" در پژوهش اخلاقی به معنی غفلت از نقش انتقادی آن نیست. در زندگی اجتماعی میان غایات و سودهای اخلاقی و شکل حقیقی عمل اجتماعی، تنش وجود دارد. تنش که همواره مستلزم نوعی "بازی نقش" است. تنش بین غایت و حقیقت بر امکان تغییر و رشد دلالت دارد. افرون بر این، ارائه‌ی شرحی درباره‌ی محدودیت‌های زمان حاضر و طرح بدیل‌هایی برای آینده، نقش مهمی در تحقق رشد ایفا می‌کند. (لمب ۱۰۶-۱۱: ۱۹۷۹) به بیان دیگر، هدف از نظریه‌ی انتقادی در روابط بین‌الملل این است که از امکانات بدیل پرده بردارد، امکاناتی که درک‌ها و دریافت‌های ما در روابط بین‌الملل آن‌ها را مخفی ساخته‌اند؛ و نشان دهد که این درک‌ها و دریافت‌ها، امکان اتخاذ موضعی انتقادی نسبت به نظریه و عمل کنونی را در خود نهفته دارند. (برگرفته از پوستون ۸۸: ۱۹۹۳ و آیریس ۶: ۱۹۹۰) آشپس ناندی (۱۹۸۷b: ۳) به نحوی گسترده‌تر این مسأله را پیدایی "تنش خلاق"^۲ می‌نامد. ما با نشان دادن "شکاف بین حقیقت و رؤیا" جان تازه‌ای به نقد فرهنگی و نكوهش مستمر زندگی روزمره می‌بخشیم، حال آن‌که پیشتر مایل بودیم خود را با آن سازگار سازیم.^۳ بنابر این، رابطه‌ای که تفکر انتقادی با اجتماع برقرار می‌سازد، لزوماً "رابطه‌ای ستیزه‌جویانه" است. (والزر ۲۲: ۱۹۸۸) تفکر انتقادی، چنان‌که پیشتر گفتیم، تا اندازه‌ای

1. detextualized

2. Creative tension

3. antagonistic

این حقیقت را تأیید می‌کند که موضعی استعلایی وجود ندارد، موضعی که بتوان بر اساس آن زندگی اجتماعی را سنجید و ارزیابی کرد. همان‌گونه که آیریس یانگ (۱۹۹۰: ۵) اظهار می‌کند، مزیت انتقادی "تفکر دستوری"^۱ از "اندیشه‌ها و آراء عقلانی در باب خیر و عدالت، که به طریقی پیشینی به دست آمده‌اند"، نشأت نمی‌گیرد، بلکه ناشی از توانایی "مبتنی بر موقعیت اجتماعی"^۲ است. توانایی و قابلیت که به فرد امکان می‌دهد "فریاد دادخواهی و تألم دیگران" را بشنود یا {بالا تر از این} آنها را حس کند. چنانچه آگاهی از رنج و محنت دیگران، خواست و انگیزه‌ای در فرد پدید آورد، آن خواست و انگیزه چیزی جز میل به شادی و خوشبختی نخواهد بود؛ میلی که از {وضع موجود} فاصله می‌گیرد، آن را نفی می‌کند و راه را بر نقد آنچه هست هموار می‌سازد. ارتباط با واقعیت اجتماعی، به نحوی که دیدیم، خصالت تناقض‌آمیز دو موضع دیگر را نمایان می‌کند: یکی تسلیم شدن در برابر امر تحمل‌ناپذیر و دیگری رد و انکار افراطی تمام ارزش‌های موجود، که خود مستلزم گونه‌ای سراسر جدید از زندگی اجتماعی است. بدین‌رو، ارتباط منتقد با زندگی اجتماعی حاضر و فاصله گرفتن از آن، به طور همزمان، در توانایی او برای بهره جستن از "منابع نمادین"^۳ آشکار می‌شود، منابعی که به سنت‌های موجود تعلق دارند و برای اخلاقی کردن آنها به کار گرفته می‌شوند. (مونهی ۱۱-۹-۱۹۹۳: ۲-۱: ۱۹۹۲)

نقد ما از ترتیبات سیاسی و اجتماعی جهانی، نقدی درونی^۴ است، با این همه، کمی از این بابت نگران و معذبیم. کار منتقدان، همان‌گونه که تا کنون گفته‌ایم، این است که ارزش‌ها و اهداف آشکار و پنهان ما را به روشنی بیان کنند و شکست ما در پایبندی به این ارزش‌ها و تحقق این اهداف را افشا سازند و سرانجام به مشخصاتی از نظریه‌ها و اعمال اجتماعی اشاره کنند که شکست‌ها و رنجی را که خود و دیگران تجربه می‌کنیم، توضیح می‌دهند یا خود در بروز آنها دخیلند. اما پرسش این است که ارزش‌ها و اهدافی که منتقدان بدان اشاره می‌کنند، معتلّق به چه کسانی هستند و کدام جهان اخلاقی مشترک را شکل می‌دهند؟ زیر لوای کدام نام‌ها و تحت تاثیر چه کسانی به استقبال

-
1. Normative thought
 2. Socially situated ability
 3. Symbolic resources
 4. immanent

اهداف و غایت‌ها می‌رویم و رنج و درد را می‌سنجیم؟ به بیان دقیق‌تر، قدرت اقناع منتقد بر این فرض مبتنی است که پیشینه‌ای اساسی از ارزش‌هایی مقبول و پذیرفتنی، و سنت اخلاقی یا فرهنگی کمابیش مشترکی وجود دارد، یا می‌توان به مجموعه‌ای تقریباً همگانی از اهداف و عواطف اشاره کرد. همین، شک ما را برمی‌انگیزد. از قرار معلوم، نقد درونی، وجود جهانی مشترک - یا همان "ما" - یی را که منتقدان بدان اشاره می‌کنند، مسلم می‌گیرد، اما آنچه ما، همسو با کار و مورگنتا، به دیده‌ی تردید می‌نگریم، خود این دعاوی ناظر بر یکپارچگی جهانی و عمومیت اخلاقی است.

پاسخ معمولی که روابط بین‌الملل به نگرانی ما در مورد دعاوی جهان‌شمول می‌دهد، گونه‌ای از نظریه‌های سیاسی بین‌المللی است که جامعه‌گرایی "جامعت‌گرایانه" دارند. نگاه تنید به براون، بخش اول (۱۹۹۲) دیدگاه جامعه‌گراییانه ناظر بر مجموعه‌ای از دولت‌هاست. در این دیدگاه، جامعه‌ی بین‌المللی به مثابه‌ی "اجتماعی عملی" تصور می‌شود، اجتماعی که خود را در وهله‌ی نخست، به آرمان‌ها و ارزش‌های مختلف و رقیب متعلق به اجتماعات "هدفمند" - یا همان دولت‌ها - که افراد در آنها زندگی می‌کنند، متعهد می‌سازند. (ناردین، ۱۹۸۳) اجتماع دولت‌ها در مقام نوعی پیمان همزیستی (بول، ۱۹۹۷: ۹۱) یا گونه‌ای "جامعه‌ی متساهل" (والزر، ۱۹۹۷) لزوماً "نظام بسیار ضعیفی" خواهد داشت، نظامی که مهربانی بسیار "نجیف و کم‌مایه" از خیر را در بر می‌گیرد. (والزر، فصل چهارم، ۱۹۹۴: ۱۹) یا واجد مجموعه‌ای مشترک از نهادها، هنجارها و ارزش‌هایی است که سازگاری متقابل را تأمین می‌کنند، اما ناگزیرند برخی تلاش‌ها را محدود سازند، تلاش‌هایی که در پی آرمان‌های جامع‌تری هستند یا می‌خواهند نهادهایی جهان‌میهنی برپا کنند. (بول، ۱۹۹۷، فصل‌های سوم و چهارم، ۱۹۹۶) به سخن والزر (xi: ۱۹۹۴) کاوش در باب جامعه‌ی بین‌المللی به دو گونه "استدلال اخلاقی" راه می‌برد، استدلالی که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی روابط بین‌الملل را در کنار هم قرار می‌دهد. (نگاه کنید به واکر ۱۹۹۳): {یعنی} قرارداد نظم و عدالت مربوط به اجتماع سیاسی داخلی در برابر مناسبات مخاطره‌آمیز و کمتر همکاری‌جویانه بین اجتماعات سیاسی. والزر (xi: ۱۹۹۴) مدعی است که وقتی در مباحثه‌ای اخلاقی با "خارجیان" برخاسته از "فرهنگ‌های گوناگون" شرکت می‌جوئیم، پی می‌بریم که آنچه ما را به هم مربوط می‌سازد، رشته‌هایی است بس نازک

و نحیف که در حیات متقابل ما در هم تنیده شده‌اند، حیاتی که از سازگاری متقابل بهره‌ای اندک دارد. در مقابل، وقتی "در خانه و با یکدیگر، سرگرم بحثی اخلاقی می‌شویم، بزرگی و فربهی تاریخ و فرهنگ مشترک به یاریمان می‌آیند". در چنین فضایی، نقد اجتماعی جهان میهنی، کمابیش چیزی تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد. پیشینه‌ی مشترک ارزش‌ها و هنجارهای جامعه‌ی بین‌المللی، پیشینه‌ای است نحیف، که به ضرورت همزیستی متقابل محدود می‌گردد. در این شرایط، دشوار بتوان از "ما"یی که نقد اجتماعی بدان اشاره می‌کند، سخن گفت. نقد اجتماعی تنها زمانی امکان‌پذیر است که در سطح محلی و فربه انجام گیرد، سطحی که بر اجتماع محلی / ملی مبتنی است. در این اجتماع، شبکه‌ای از معانی و نظامی از نمادها وجود دارد که "خاطره‌ای پر بار و فرهنگی پرطنین" سیرایش می‌کنند. بحث و گفتگوی اخلاقی به همین نمادها بستگی دارد. از این‌روست که والزر (۱۹۹۸: ۳۲) نقد درونی را ذاتاً فعالیتی چندسویه و "کثرت‌زا" تلقی می‌کند. فعالیتی که منتقد در طی آن لاجرم در چشم‌انداز محلی و اخلاقی ویژه‌ای، متمایز با دیگر چشم‌اندازها، سهم می‌شود.

اتوپیای منفی کشش و جاذبه‌ی خود را دارد. ایش ناندی (۱۳: ۱۹۸۷ b) استدلال می‌کند که دیدگاه‌های اتوپیایی مبتنی بر نظم جهان میهنی^۱ همواره مشکل "ارزش‌های متعارض" را به میان می‌کشند. ناندی اظهار می‌کند که دیدگاه‌های کمابیش "غیرحماسی"^۲ را ترجیح می‌دهد. نگرانی او دقیقاً این است که دعاوی مربوط به ارزش‌های جهان‌شمول، با وسوسه‌ی تحمیل ارزش‌ها بر کسانی که در پذیرش آنها سرسختی نشان می‌دهند همراه می‌گردند؛ و این به خشونت و سلطه می‌انجامد. ما در این نگرانی با کار و مورگنتا شریک بودیم. بی‌تردید، همان‌گونه که بول و والزر اظهار می‌کنند، جهانی که بر اتوپیای منفی تساهل - یا اصل "زندگی کن و بگذار دیگران نیز زندگی کنند" - استوار است، بر جهانی که با مبارزه‌جویی اخلاقی، فراسوی مرزهای سیاسی و فرهنگی دست به خونریزی می‌زند، برتری دارد.

با این همه، چنان‌که پیشتر یادآور شدیم و در فصل اول به تفصیل در اینباره صحبت می‌کنیم، دستاورد اجتماع دولت‌ها بر پایه‌ی اتوپیای منفی، بسیار کمتر از آن

1. Cosmopolitan order

2. Un- heroic

چیزی است که ادعا می‌شود. با ظهور نظام دولت - محور، تفاوت‌ها و مسائل دشواری که به هر دولت، به مثابه‌ی اجتماعی سیاسی، مربوط می‌شوند، به دیگر دولت‌ها سرایت پیدا نمی‌کنند و در درون مرزهای سرزمینی حل و فصل می‌گردند. این گونه مرزبندی‌ها و سیاستگذاری‌های مرزی بین "درون" و "بیرون" اجتماع سیاسی، مسأله‌ی تفاوت را عمدتاً به تفاوت دولت‌ها با یکدیگر محدود می‌سازند. بدین‌رو، تفاوت به مسأله‌ای بین‌المللی تبدیل می‌شود و بدان محدود می‌گردد. پیدایی و ایجاد تفاوت، به شیوه‌ای که دیدیم، امکان می‌دهد مدعی شویم مشکلات را می‌توان به طور موقت با مذاکره بین اجتماعات سیاسی حل کرد.^۱ اما نکته‌اینجاست که مسأله‌ی تفاوت {به مرزهای سیاسی محدود نمی‌ماند و} حضور غالب و فراگیر ~~خیمه‌راستایی~~ ^۲ در هر اجتماع سیاسی، که خود را به حصار مرزی افکنده است، برساخته‌ی دیگر اجتماعات سیاسی است و آنها را برمی‌سازد. فراسوی مرزهای سرزمینی، هر دولت برای دیگری تهدیدی دائمی است، تهدیدی که به هیئت دولت‌ها، گروه‌های ستیزه‌جو، کالاهای وارداتی و اندیشه‌های بیگانه درمی‌آید. تفاوت در مقام امری درونی نیز ظاهر می‌گردد، در هیئت چیزی که "شباهت و یکسانی" را - به مثابه‌ی هدفی فرضی که به ندرت حاصل می‌گردد و شاید هرگز به کف نیاید - فاسد و تباه می‌سازد. "راه حل" مسأله‌ی تفاوت آمیزه‌ای است از: سلسله مراتب^۱، ریشه‌کن کردن^۲، همگون ساختن^۳، طرد و بیرون راندن^۴ و در نهایت کنار آمدن^۵. دیگری بیرونی {که در خارج از مرزها می‌زید} به خود وانهاد می‌شود تا با هر آنچه دارد با فقر و فاقه‌ی خویش دست و پنجه نرم کند یا به رونق و شکوفایی درغلند (ولو فقر یا شکوفایی او همچون تهدیدی تجربه شود). دیگری بیرونی را به گذرگاه‌های مرزی راه نمی‌دهند، منعش می‌کنند، دستچینش می‌کنند. مورد تهاجم نظامی قرار می‌دهند و اگر نیاز باشد، تصرفش می‌کنند.

با توجه به پیامدها و عواقب مصیبت‌بار اجتماع متشکل از دولت‌های ذره‌گون^۶، جای شگفتی نیست که انگیزه‌ی جهان میهنی برای زدودن یا فراتر رفتن از ذره‌ای شدن،

-
1. hierarchy
 2. eradication
 3. assimilation
 4. expulsion
 5. tolerance
 6. Particularistic state

چنین نیرومند بوده است. در اینجا دو گزینه وجود دارند که هر یک در تقابل با دیگری تعریف می‌شوند: جهان مبتنی بر دولت‌های مستقل یا نظم جهان میهنی. انگیزه‌های ناظر بر مجزاً و منفک ساختن دولت‌ها یا همگون کردن آنها، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. اندیشه جامعه‌ی بین‌المللی درباره‌ی خطرات هویت و اجتماع سیاسی در خارج از مرزهای سرزمینی (مثلاً در قالب امپراتوری جهانی) هشدار می‌دهد. این اندیشه، علاوه بر این "میل به یکپارچگی و آشتی" را که در مفاهیم جهان میهنی بیان می‌شود و شوق "انسان"ی را که در مقیاسی جهانی فهم می‌شود، دامن می‌زند. (واکر ۱۹-۱۷، ۱۵: ۱۹۹۳) ترس نافذ فراگیری، هم از همگونی و یکدستی امپراتوری و هم از تفرق و پراکندگی جهان ذره‌ای شده وجود دارد.

ما از توصیفی کمابیش متساوت از جهان بهره جسته‌ایم، توصیفی که مبین محدودیت‌های مفاهیم جهان میهنی و جماعت‌گرایانه، هر دو، است. ما نیرومندی اندیشه‌ی جامعه‌ی بین‌المللی را در ترسیم مشخصات اساسی زندگی سیاسی و اجتماعی بین‌المللی، تصدیق می‌کنیم، اما معتقدیم که این اندیشه، تاثیر "نیروهای حاشیه‌ای و مناسبات فرادولتی" را دست کم می‌گیرد. (نولمان و ولش ۳۲۷: ۱۹۹۱) نیروها و مناسبات حاشیه‌ای، اشکالی ممکن و موجه از زندگی پدید می‌آورند و مطالعاتی در باب هویت مطرح می‌کنند که به سهولت نمی‌توان آنها را در مرزبندی‌های ملّی ناظر بر اجتماع دولت‌ها جای داد. (شاپیرو والکر ۱۹۹۶، آپادورای ۱۹۹۶) با این همه، منطقی نیست بگوییم به فرهنگ جهانی اصیلی دست یافته‌ایم (فربدمن ۱۹۹۰، هانترز ۱۹۹۰، ۱۹۹۲، ۱۹۹۶) به تعبیر واکر (۱۹۹۸) اگر تصور "جهان واحد ممکن و شدنی است، پس چرا چندین جهان نه؟" ما مایل نیستیم از اندیشه‌ی مربوط به وحدت و یگانگی بشر دست برداریم؛ با این همه، می‌پذیریم که این اندیشه در عمل به هیچ‌رو معنی روشنی ندارد و شاید به همین سبب محل مناقشه‌ای ضروری بوده است. (چیا و رایبیز ۱۹۹۸) ما در عوض، "پیچیدگی فرهنگی" جهان را برجسته می‌سازیم (هانترز ۱۹۹۲) {بدین معنی که} دیدگاه‌های رقیبی که فضاها، سیاسی و اجتماعی جهانی را برمی‌سازند، در درون و بیرون از قلمروهای پیچیده‌ی فرهنگی شکل می‌گیرند و جریان دارند (ناندی ۱۶-۱۸: ۱۹۸۷ b، آپادورای ۶۴، ۲۳: ۱۹۹۶) علاوه بر این، دیدگاه‌ها و سنت‌ها و فرهنگ‌های متفاوت برخاسته از آنها، با یکدیگر همپوشانی و ارتباط متقابل

دارند، به نحوی که هر هویت وام‌دار دیگری است و هر دیدگاهی متعدد و چندسویه، و واجد عقاید مسلط و به حاشیه رفته‌ای است که با یکدیگر ارتباط دارند و به هم می‌پیوندند؛ و سرانجام این‌که فرآیندهای مبتنی بر تمایز فرهنگی و ارتباط متقابل فرهنگ‌ها مستلزم روابط سلطه و تابعیت است. (تودوروف ۱۹۸۴، ناندی ۱۵۰۱۲: b ۱۹۸۷، ورما ۱۹۹۷)

اگر این توصیفات به طرزی معقولی دقیق باشند، پژوهش انتقادی بر اساس پیشینه‌ی پیچیده‌ای از ارزش‌ها، اهداف و انگیزه‌ها رخ می‌دهد. این وضعیت بر پیچیدگی اخلاقی مبتنی است، و بیش از عقل سلیم که ناظر بر ارزیابی اخلاقی است، به قیاس‌ناپذیری^۱ ذاتی دیدگاه‌ها و سنت‌ها متکی است. ~~است~~ جان کری (۲۰: ۱۹۹۸) توضیح می‌دهد، قیاس‌ناپذیری مستلزم طرح چندین ادعاست. نخست این‌که "خیر و موهبت بشری به طرز تقلیل‌ناپذیری متعدد و گوناگون است، و مواهب زندگی بشری مختلف و متکثرند، به نحوی که آنها را نمی‌توان از یک ارزش واحد اخذ کرد یا بدان تقلیل داد. دوم؛ سخن قیاس‌ناپذیری این است که موهبت‌های بشری^۲ "اغلب، ناسازگار و رقیب یکدیگرند"، به بیان دیگر، موهبت‌ها و ارزش‌ها یا یکدیگر را نفی می‌کنند، یا با نفی یکدیگر از صحنه خارج می‌شوند. موهبت‌ها و ارزش‌ها به شیوه‌هایی از زندگی تعلق دارند که لزوماً قابل قیاس نیستند و سرانجام این‌که "هیچ اصل یا مجموعه‌ای از اصول وجود ندارد که بتواند نزاع ارزش‌ها را به نحوی که برای همه‌ی افراد معقول پذیرفتنی باشد، حل و فصل کند". به بیان دقیق‌تر، "موهبت‌ها و بدی‌های^۳ متعارض و متفاوت از نظر عقلانی قیاس‌پذیر نیستند و نمی‌توان آنها را جایگزین یکدیگر کرد. (همچنین نگاه کنید به کاکس ۴۶: ۱۹۹۴، برنشتاین ۶۷-۵۹: ۱۹۹۱) به تازگی به پیچیدگی و قیاس‌ناپذیری اخلاقی، ارزش‌های فرهنگی و سنت‌های اخلاقی،^۴ به از خاستگاه‌های خود فراتر بروند و چه نروند، همواره (به صورتی ضمنی یا آشکار) در باب شیوه‌های زندگی و موازین اخلاقی دیگران، دست به قضاوت می‌زنند. (برنشتاین ۶۶: ۱۹۹۱، ناندی ۱۱-۱۲: ۸: b ۱۹۸۷) حال به هراسی بارگردیم که کار از کسانی داشت که از جانب بشریت سخن می‌گفتند. اکنون آماده‌ی پذیرش این نکته‌ایم که این‌گونه اظهارات

1. incommensurability

2. Human goods

3. evils

از راه فرآیندی تداوم می‌یابند که مقاومت را هم سرکوب می‌کند و هم از آن نوعی "دیگری" نامتمدن^۱ و فرودست می‌سازد.

این نکته را باید به خاطر داشته باشیم که ادعای قیاس‌ناپذیری اخلاقی مستلزم این نیست که دیدگاه‌ها و سنت‌های متفاوت به تمامی با یکدیگر ناسازگارند و این ناسازگاری هرگونه همپوشانی یا اشتراک بین ارزش‌ها و دیدگاه‌ها را منع می‌کند. علاوه بر این، قیاس‌ناپذیری اخلاقی امکان مقایسه یا ارزیابی ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی رقیب را مردود نمی‌شمارد. (برنشتاین ۶۶-۶۵: ۱۹۹۱، کاکس ۵۹-۴۶: ۱۹۹۴، گری ۲۴-۲۱: ۱۹۹۸) با این وصف، ما هنوز در شگفتیم که در جهانی متعدد و متکثر - که اغلب ارزش‌ها و دیدگاه‌های قیاس‌ناپذیری دارد و این ارزش‌ها و دیدگاه‌ها از سطوح محلی و منطقه‌ای فراتر می‌روند - بتوان مقایسه‌ها و ارزیابی‌هایی در لوای استدلال اخلاقی مطرح ساخت که عموماً الزام‌آور و پذیرفتنی باشند. روشن نیست که چگونه می‌توان از اظهاراتی که چیزی بیش از نگاهی تنگ‌نظرانه ارائه می‌کنند یا گستره‌ای بیش از دسته‌ای محدود از افراد را خطاب قرار می‌دهند، فراتر رفت. یا وقتی که استدلالی پذیرفتنی پیش نهاده می‌شود، چگونه باید به نحوی اقامه‌ی استدلال دقت کرد و مراقب بود که "عمومیت‌گرایی" به برنامه‌ای تربیتی^۲ بدل نشود و به کسانی که آنها را نمی‌پذیرند، تحمیل نگردد. بنابراین به‌رغم محبوبیت جاری برنامه‌های گوناگون اقتصادی و سیاسی جهانی، امکان طرح نظریه‌ای بین‌المللی حل‌ناشده باقی می‌ماند، نظریه‌ای که بتواند در مقام نوعی نقد اجتماعی جهانی، تنش‌ها را در جایی میان اهداف (مشترک) و اعمال اجتماعی (همسان) قرار دهد. مسأله این است که چگونه باید دیدگاه‌ها و سنت‌های قیاس‌ناپذیر دیگران را پاسخ گفت و به آن واکنش نشان داد؟ رنج مشترک و دیگری درونی

مشخصه‌ی سفرهای دریایی اولیه به آمریکا "ناتوانی در فهم دیگران و فهماندن منظور خود به آنها بود". وضعیت "ابهام و پیچیدگی" (گرینالت ۵۶۷: ۱۹۷۶، ۲۴: ۱۹۹۱، همچنین نگاه کنید به زامورا ۵۹-۱۵۸: ۱۹۳۹) گرینالت (۲۴: ۱۹۹۱) اظهار می‌کند که "مشکل" برقراری ارتباط، بی‌تردید، در پیدایی حس شگفتی و اعجابی که

1. uncivilized

2. Civilizing project

عموماً در برخورد نخست با نیویورک تجربه شد، سهیم بود. البته شگفتی اروپاییان چندان به درازا نکشید. آنچه به سهولت بر این شگفتی چیره شد میل به تصاحب زبانی^۱ و مادی آمریکا بود، که با احساس برتری اخلاقی و فرهنگی اروپاییان همراه گشت. (گرینالت ۱۳، ۹: ۱۹۹۱) به‌زعم ما، حرف گرینالت این است که تردید و تزلزل اولیه و ابهام ناشی از این‌گونه برخوردها، به سرعت به دلیل اصرار اروپاییان بر برتری خود و پیروزی قاطع آنان از میان رفت. با این همه، گرینالت، واکنشی متفاوت به حس اعجاب و شگفتی را که از تجربه‌ی "غیرت یا دگرسانی"^۲ برخاسته بود، امکان‌پذیر می‌داند. به ای تصاحب دیگری، میتوانیم حس اعجاب و شگفتی را با گزینه‌های متفاوتی جایگزین سازیم، گزینه‌هایی که متعلق به بی‌سازش خود آنها را در درون خویش و شیوه‌ی زندگی‌مان پنهان ساخته یا سرکوب کرده‌ایم. عجلتاً این امکان را با تفصیل بیشتری می‌شکافیم، امکانی که تودوروف آن را "لحظه‌ی قوم‌شناختی"^۳ می‌نامد و ناندی از آن به "مبارزه بر سر خودشناسی فرهنگی" تعبیر می‌کند. این همان امکان و امیدی است که پژوهش ما را الهام و جان تازه‌ای بخشید تا خاستگاه‌ها و مشخصات نظری و عملی روابط بین‌الملل را در عصر حاضر بررسی کنیم. {۷}

همسو با ماری لویس پرات^۴ (۱۹۹۲: ۱۷) فضایی را که در آن دیگری را باز می‌شناسیم، "منطقه‌ی تماس"^۵ می‌نامیم. منطقه‌ی تماس "حضور مکانی و زمانی سوژه‌ها را، با هم، توضیح می‌دهد، سوژه‌هایی که پیشتر کم‌تسلطی‌های جغرافیایی آنها را از هم جدا ساخته‌اند، و اکنون مسیرهایشان با هم تلاقی می‌کنند". با وجود این، تجربه‌ی تاریخی حاکی از این است که مسیرهای متقاطع، در کنار نابرابری‌های قدرت هستند. به بیان بهتر، منطقه‌ی تماس به "مکانی برای برخوردهای استعماری" بدل می‌گردد. در محدوده‌ی مکانی برخوردهای نابرابر، استعمارگر و استعمارشدگان را نمی‌توان کاملاً جدا از هم تلقی کرد. به عکس، آنان "سوژه‌هایی" هستند که تنها "در ارتباط خویش با دیگران و از طریق این ارتباط ساخته می‌شوند". {۸} این روابط را

1. linguistically
2. otherness
3. Ethnological moment
4. Mary luise pratt
5. Contact zone

بی‌شک "شرایط مربوط به سرکوب و اجبار، نابرابری مفرط و نزاع پایان‌ناپذیر" شکل می‌دهند. با این همه، این مطلب "روایات ناظر بر اشاعه‌ی برتری و تسلط" را توجیه نمی‌کند، روایاتی که سویه‌های "تعاملی"^۱ و "تصادفی"^۲ برخورد‌های استعماری را مبهم و تیره می‌سازند. ما از پافشاری پرات بر خصلت تعاملی و تصادفی برخورد‌های استعماری پشتیبانی می‌کنیم، اما نقش یادگیری از طریق آزمون و خطا^۳ را مورد تأکید قرار می‌دهیم. کنشگران روابط استعماری، که از فهمیدن دیگران و فهماندن منظور خود به آنان اطمینان ندارند (در اینجا دوباره از گرینالت یاری می‌جوییم) اغلب برای به کرسی نشاندن نظر خویش به زحمت می‌افتند، تقلا می‌کنند و درجا می‌زنند. با این وصف، پیامد و نتیجه‌ی روابط استعماری لزوماً عبرت‌آمیز و آموزنده نیست. شکست‌ها و سرخوردگی‌ها به چند امکان منتهی می‌شوند: احساس حقارت و خودکم‌بینی به دلیل متفاوت بودن، میل سیری‌ناپذیر به اطمینان و سرکردگی یا فرمان راندن بر دیگری (و واکنش‌های مشابه دیگر). در فصل دوم به بررسی ظهور و پیدایی این واکنش‌ها در قرون شانزدهم و هفدهم می‌پردازیم.

ما در کارهای نخست خویش (بلانی و عنایت‌الله ۱۹۹۴، عنایت‌الله و بلانی ۱۹۹۶) از نوشته‌های تزوتان تودوروف و آشیس ناندی برای فهم‌پذیر کردن پاسخ‌های متعدد به "کشف" دیگری بهره برده‌ایم. {۹} تودوروف (۴۳-۶۲: ۱۹۸۴) بر اساس مطالعه‌ای در مورد فتح آمریکا، استدلال می‌کند که الگوی مشترک ناظر بر معانی و هویت‌ها - یا به تعبیری "حرکت دوسویه" - در ارتباطات اولیه‌ی {استعمارگران و بومیان} پدید آمد. خود محوری ما، در فهم‌پذیر کردن دنیا به زبان خودمان، هر قدر هم که نیرومند باشد، و بر پایه‌ی زمینه‌ای مشترک مطرح گردد، "کشف {دیگری}" در هر حال نکته‌ای را آشکار می‌سازد: تفاوت؛ این که جهان واحد و یگانه نیست و دیدگاه ما نسبت به آن، جهان را از امکانات خود تهی نمی‌سازد. به‌رغم آشکار شدن تفاوت و حس اعجاب و شگفتی اولیه‌ای که گرینالت بر آن تأکید می‌کند، غیریت یا دگرسانی به طور آزادانه یا پیوسته مورد تأیید و تصدیق قرار نگرفت. در اینجا می‌توان از کولومبوس، به عنوان نمونه‌ای عبرت‌آمیز یاد کرد. {۱} او که از تأیید حس اعجاب و شگفتی خویش و

1. interactive

2. improvisational

3. Learning via trial and error

تداوم بخشیدن به آن ناتوان بود، {۱۱} تجربه‌ی اولیه‌ی خود از تفاوت را به این صورت تعبیر کرد؛ دیگران پست و فرودست هستند. این برداشت، اشکال مختلف بد رفتاری و بهره‌برداری از ایندیان‌ها را توجیه کرد و مدکل ساخت. با این همه، واکنش کولومبوس دقیقه‌ی^۱ دومی هم دارد. ارتباط بیشتر با ایندیان‌ها زمینه‌های مشترک بین اسپانیایی تبارها و دیگران را آشکار ساخت یا پدید آورد. فهم و درک زمینه‌های مشترک، که رفته رفته سر برمی‌آورد، تأیید و تصدیق انسانیت مشترک دیگران را موجب گشت، تصدیق و تأییدی که در آن زمان به تمامی قوام نیافته بود. با این وصف، دقیقه‌ی اندک و محدود برابری، تنها به بهای گزاف نفی تفاوت‌ها میان خود و دیگری میسر شد. این بار نیز، طبق معمول، کلمه‌ی «تفاوت» به تنهایی استفاده می‌شود و ارزش‌های خود را به دیگران نسبت می‌داد. از همین رو، خواستار همگونی و همانندی، ولو از راه زور و اجبار بود. بدین ترتیب، اعجاب و شگفتی به حرکت دوسویه بدل شد: تفاوت به پستی و فرودستی تغییر یافت و همگونی و همانندی، شرط ظهور انسانیت مشترک تلقی گردید.

همان‌طور که پرات می‌گوید، آگاهی و عمل در برابر دیگری در منطقه‌ی ارتباطی، چهارچوبی از امکانات را منعکس می‌کند و نشان می‌دهد؛ چهارچوبی که نوعی صورت مثالی از روابط استعماری پدید می‌آورد (تودرروف، فصل دوم و سوم، به‌ویژه صفحات ۱۷۷، ۲۹-۱۲۷: ۱۹۸۴) چنان‌که از توصیف او درباره‌ی فرناندو کورتس پیداست، آگاهی روز افزون از دیگری، بی‌درنگ همانندی و فهمی کامل‌تر از او را موجب نمی‌گردد. در مقابل، آگاهی از دیگری، که از راه برابر پنداشتن تفاوت و فرودستی بیان می‌گردد، به ابزاری برای تخریب فیزیکی، بهره‌کشی ستمگرانه یا به بردگی گرفتن دیگری بدل می‌شود. به سخن بارتولومو دو لاس کاس، جوان "عشق" به دیگری بر مبنای انسانیت مشترک بومیان امریکایی - که همان ظرفیت و استعداد مشترک آنها برای پرهیزکاری مسیحی است - تفاوت‌ها را مخفی می‌کند و می‌پوشاند. پیش‌فرض ناظر بر زمینه‌های مشترک، همراه با دانش (هر چند اندک) دو لاس کاس از دیگری، به پایه و اساس تغییر و تبدل استعماری بدل گشت؛ یعنی همگونی و همانندی

1. moment

2. Bartolomo de las cas

دیگری با "خود"، خودی که تخریب فرهنگی، اگر نه فیزیکی - را نوید می‌دهد. آنچه در گیر و دار حرکت دوسویه منع می‌شود، تأیید و تصدیق دیگری در مقام منزلتی هم برابر و هم متفاوت است. (تودوروف ۲۴۹: ۱۹۸۴)

واکنش‌هایی که تحت عنوان "حرکت دوسویه" توصیف کردیم، شکل و گونه‌ای از "جدایی و تمایز"^۱ را پی می‌نهند. همان‌گونه که جسیکا بنجامین (۶۲-۶۳، ۲۵-۳۱: ۱۹۸۸) اظهار می‌کند: "جدایی" زمانی رخ می‌دهد که دوسویگی ارتباط متقابل^۲ بین خود و دیگری، فروپاشد و از میان برود. حفظ و نگاهداری تعادل بین سوژه‌هایی که هر یک، خواهان تأیید و تصدیق دیگری است، مستلزم روابط متقابل پیچیده و شکننده‌ای میان سوژه‌هاست. سوژه‌هایی که در حوزه‌ای از ارتباط روانشناختی و اجتماعی دست به عمل می‌زنند. {۱۲} مشخصات حوزه‌ی ارتباطی بنجامین، همسو با پرات، عبارتند از: تردید، ابهام و سرخوردگی. بدین ترتیب، وسوسه می‌شویم بکوشیم روابط خدایگان و بنده را جایگزین ابهامات رفتار دوگانه‌ی کنونی و سرخوردگی‌های ناشی از تنش ضروری سوژه‌ها سازیم؛ مالی که تحمل تردید و بی اطمینانی در موقعیت یک فرد با دیگری، دشوار یا بسا ناممکن باشد، "خود"، ارتباط مبتنی بر دوسویگی و بستگی متقابل را به دو صورت پاسخ می‌دهد: میل به خودمختاری و تسلط و هوس بردگی و وابسته شدن به دیگری. همان‌گونه که بنجامین توضیح می‌دهد، حرکت از دوسویگی به سمت تسلط و سرکردگی، مستلزم نوعی جدایی است: یعنی تلاش برای بری ساختن خود از نیاز به دیگری. وقتی "جدایی" رخ می‌دهد، "هر دو طرف خود را در گرایش‌ها و امیالی مخالف و مجزاً متبلور می‌سازند" و هر یک دیگری را در آینه‌ی صفات و خصوصیات خویش می‌بیند؛ بدین ترتیب، سوژه‌ها در مقام امکانی بدیل و جایگزین {و نه مانند اشخاصی مربوط و به هم وابسته} در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. (بنجامین ۶۲: ۱۹۸۸) به جای تأیید و تصدیق امکان همپوشانی بین خود و دیگری، مرزها به سختی ترسیم، و به دقت پاسداری می‌شوند و در دو سوی مرزها، تفاوت به منزله‌ی امری میان خیر و شر، فهم و بیان می‌گردد. میل به جدایی و سپس شیئی ساختن تفاوت و زمینه‌های مشترک در دو قطب افراطی، چنان‌که در

1. splitting

2. Mutuality of interaction

حرکت دوسویه شاهد بودیم - دو قطبی که هر دو به یک میزان خصوصی و بسته هستند و بر اصولی بدیهی و مسلم اتکا دارند - "الگوی مشترک تمام اشکال سلطه است". (بنجامین ۲۱۸: ۱۹۸۸)

با این همه، منطقه‌ی ارتباطی تصدیق می‌کند که امکان‌های دیگری نیز وجود دارند. برای مثال، بررسی‌های تودوروف (۴۱-۴۴، ۲۲۵، ۹۳-۱۸۵: ۱۹۸۴) دو مقوله‌ی آموزش و رشد را آشکار می‌سازد و ظهور واکنش‌هایی را توضیح می‌دهد که در مسیری مخالف با حرکت دوسویه و ساز و کار اجرایی قرار می‌گیرند. ممکن بود کسانی مانند دو لاس کاس و برناردینو دوساهاگون، قسم و گونه‌ای چشم‌اندازگرایی را در فهم دیگری ببینند و حرکت تولید قرار دهند. به جای روبرو ساختن صرف و ساده‌ی دیگری با گزینه‌ی همگونی، ممکن بود کردارهای فرهنگی و سنت‌های دیگران را در کنار کردارها و سنت‌های خود، قرار داد، تفاوت و زمینه‌های مشترک (و نقاط قوت و ضعف)، هر دو، را برشمرد و نوعی اشتراک و هم‌نشانی را در عقاید و دیدگاه‌ها - ولو نه به منزله‌ی چندگانگی {مبانی تفکر} فردی - آشکار ساخت یا بدان دست یازید.

چنان‌که تودوروف (۴۱، ۲۵۰-۴۴، ۱۹۴) مطرح می‌کند، دیدگاه شایع‌تر، دیدگاه "مقایسه‌ی خود با دیگری" ^۱ بود؛ دیدگاهی که بر اساس آن، تفاوت را به میزان زیادی به زبان خودمان تبیین می‌کنیم و توضیح می‌دهیم. دیگری را در دسته‌بندی‌های خودمان جای می‌دهیم، و {بدین سان} ارزش‌ها و دیدگاه‌های دیگری را در هاله‌ای از ابهام می‌پوشانیم. چندگانگی و تعدد درونی دوره‌ها^۲ به‌رغم پذیرش و قبولی همچنان بر طبق موازینی سنجیده و ارزیابی می‌شوند که خود و دیگری را از هم جدا می‌سازند، عناصر امپراتوری اسپانیایی زبان را در باب "خود" بر صدر می‌نشانند و سویه‌های ایندیانیایی را تحقیر می‌کنند و کوچک می‌شمارند. عقاید گوناگون، ولو مجالی برای اظهار و بیان پیدا کنند، در برابر هم قرار می‌گیرند و فرصتی نمی‌یابند تا در فرآیند تفکر انتقادی در باب خود^۳ با یکدیگر بیامیزند.

ناندی، بیش‌تر بسیار معقول و پذیرفتنی در خصوص "گفتگو" در منطقه‌ی تماس "به مثابه‌ی نوعی ظرفیت و امکان ارائه می‌دهد. از نگاه ناندی، تحقق این امکان، مستلزم

خلق دوباره‌ی "فضای مربوط به گفت‌وگو عمومی است، فضایی که در آن طرفین حاضر در "برخوردهای تمدنی دوره‌ی معاصر" بر اساس و شالوده‌ای برابر با یکدیگر روبرو شوند (ناندی ۱۱۸: ۱۹۸۷a) تا در نهایت "گفتگوی فرهنگ‌ها با یکدیگر رنگ حقیقت به خود گیرد و آتیه‌ای مبتنی بر تکثرگرایی نوین، از طریق گفتگوی چند فرهنگی، ممکن و محقق گردد". (سردار و دیگران ۹۰: ۱۹۹۳) با وجود این، چنان‌که در شرح و تفسیر تودوروف می‌بینیم، اگر قرار است روابط متقابل و ابداعاتی^۱ را که برخوردهای مربوط به مطلق‌های ارتباطی را شکل می‌دهند، در قالب گفتگو مطرح کنیم، شرکت‌کنندگان در گفتگو بایستی تمایلات افراطی را مورد بحث قرار دهند، تمایلاتی که مشخصه‌ی بارز "روانشناسی استعمارگری" هستند. (ناندی ix-xii: ۱۹۸۳) همان‌گونه که ناندی (۱۸۴: ۱۹۸۳) مطرح می‌کند، سلطه‌ی استعماری بریتانیا بر اساس استدلالاتی درباره‌ی سن و جنسیت سازمان یافته بود، استدلالاتی که سلسله مراتب - مبتنی بر ضعف و نیرومندی و تابعیت و سلطه - را از راه قطبی کردن موارد مشابهی چون مردانگی و زنانگی و بلوغ {فکری و جسمانی}، در برابر کودکی و پیری به خدمت می‌گرفت. سلطه‌ی بریتانیا با نسبت دادن این دوگانگی‌ها به "خود" های هندی و بریتانیایی، به بار نشست؛ سلطه‌ی مردانه‌ی بریتانیا بر هند، که تابعیتی زنانه داشت، و سلطه‌ی پر طراوت اروپای جوان بر شرق کهنسال، که یکباره کودک و ناتوان گشته بود. برنامه‌ی استعماری، پیامد منطقی جداسازی بود. هند در مقام دیگری به بریتانیا نیاز داشت تا نقش مدیر و پزشکی سختگیر را ایفاء کند، مدبری که تربیت او را بر عهده داشت و پزشکی که برای او نسخه می‌پیچید.

با این همه، از نظر ناندی، منطقه‌ی تماس ظرفیت‌های انتقادی دیگری نیز دارد. فضاها‌ی فرهنگی که از راه "تلاقی مسیرها" پدید آمده‌اند و آشکار گشته‌اند، فضاهایی متقاطع و پیچیده‌اند. فرهنگ‌ها و سنت‌ها همدیگر را در کسوت کلیت‌هایی ثابت و یکدست ملاقات نمی‌کنند. فرهنگ‌ها، به‌رغم اشتراک و همپوشانی در برخی سویه‌های مهم، بیشتر به "متنی باز و گشوده" شباهت دارند تا "کتابی بسته و تمام شده". (ناندی ۲: ۱۹۸۷b، ۱۱۸: ۱۹۸۷a) سنت‌ها، لایه‌ها و قشرهایی دارند و از "بخش‌ها و سطوحی متفاوت" و بسا دقایقی حاکی از تسلط و تابعیت پدید آمده‌اند. (ناندی ۱۷: b

(۱۹۸۷) نکته اینجاست که سوژه‌های فرهنگی، هر قدر هم که متفاوت باشند، می‌توانند در برخورد‌های خویش، میان ارزش‌ها و دیدگاه‌های خود و "سطوح و بخش‌های متفاوت {سنتِ خودی}" از یک سو، و دقایق ناظر بر تسلط و تابعیت و کردارها و سنت‌های فرهنگی متفاوت، از سوی دیگر، ارتباط برقرار سازند و نوعی اشتراک و همپوشانی پدید آورند. (ناندی ۵۵-۵۴: b ۱۹۸۷)

در برخی موارد موارد، واکنش‌هایی که در فضای فرهنگی مشترک به مسأله‌ی تابعیت داده می‌شود، ممکن است کاملاً با هدف اصلی خویش در تناقض قرار گیرد. خودِ تابع و فرودست، ممکن است در تلاش برای برقراری روابط دوسویه یا اعاده‌ی چنین روابطی، حتی از دست بدهد یا حتی سرکوب کند. ناندی (۱۹۸۳: ۱۹-۲۴)، که بخش را می‌توان به موضوعاتی بسیار بیش از مقاومت هندیان مربوط ساخت، اظهار می‌کند که می‌کوشید همگونی و همانندی را با طرح دوباره‌ی سویه‌هایی بریتانیایی از خودِ هندی‌اش محقق سازد؛ سویه‌هایی که بریتانیایی‌ها تأییدش نکرده یا آن را سرکوب کرده بودند. در این زمینه، می‌توان به نمونه‌های مهمی چون مایکل مادهوسودان دوت^۱ و بانکیمچندر چاترجی^۲ اشاره کرد. آنان در پی "خود" بریتانیایی و ارزش‌گذاری‌های بریتانیایی بودند، دو مقوله‌ای که در فرهنگ‌ها و سنت‌های خود هندیان جای گرفته بود. با این همه، ناندی تلاش برای اعاده و تعالی آراء سرکوب‌شده را تنها زمانی قرین موفقیت می‌داند که این آراء از عناصرِ نهفته‌ی خود تهی شده باشند، عناصری که نشان از تسلیم و عقب‌ماندگیِ هندیان دارد. ظهور و پیدایی دوباره‌ی "خود" هندیان، بدین‌گونه، مستلزم طرد و حذف برخی دیگر از سویه‌های خویش است.

کوشش برای حفظ پاکی و خلوصِ خودِ بریتانیایی، برای مخاطبان بریتانیایی نیز سنگین و پرهزینه است. (ناندی ۷۰-۶۵، ۴۰: ۱۹۸۳) مرزبندی میان استعمارگران و استعمارشدگان، این امکان را که استعمارگران از دیگری چیزی بیاموزند یا از بصیرت‌ها و بینش‌های او درمانی برای درد خود بیابند، منتفی می‌سازد. طُرفه آن‌که، در شرح و تفسیر ناندی، بریتانیایی‌هایی مانند کیپلینگ^۳ و اورول^۱ مجبورند بخش‌هایی از وجود

1. Michael madhusudan dutt

2. Bankimchandra chatterjee

3. kipling

خویش، که آنان را به هند مربوط می‌سازد، سرکوب کنند، بخش‌هایی که - حتی بیش از این - به آنان نشان می‌دهد چگونه مانند هندیان رفتار کنند.

می‌توان به مسیرهای متقاطع منطقه‌ی تماس تمسک جست و واکنش‌های اخلاقانه‌تری نشان داد. ناندی (۱۹۸۳: ۳۸-۴۸) شرح می‌دهد که چگونه گروهی کوچک اما مهم - که عبارت بود از خواهر نیودیتا^۱ (با نام اصلی مارگرت نوبل^۲)، آن برانت^۳، میرا بن^۴ (با نام اصلی مادلین سلاد^۵) و سی.اف. اندروز^۶ - از فرمان استعماری برای ترسیم مرزی میان خود و دیگری سرپیچی کردند. آنان همان "تعصب مذهبی، دانش و کنش متقابل اجتماعی هندیان را در خود تشخیص دادند و از سویه‌های مسلط اجتماع خویش دوری جستند. افزون بر این، با تفکر انتقادی در باب خود، اشکال و صورت‌هایی از اجتماع و زندگی سیاسی را، فراسوی سرکوب‌های استعماری، تجسم بخشیدند و برای تحقق آن کوشیدند. در روایت ناندی (۱۹۸۳: ۳۶-۳۷، ۴۸-۵۱) گاندی به همین ترتیب و به نحوی ژرف‌تر میان سنت‌های سرکوب‌شده‌ی غربی و مضامین مربوط به فرهنگ غربی، پیوندهای چندی برقرار ساخت. پیوندهایی که بر آزادی هم بریتانیایی‌ها و هم هندی‌ها از استعمار مبتنی بود.

ارمغان و دستاورد این افراد برای ناندی، همان چیزی است که لحظه‌ی قوم‌شناختی برای تودوروف داشت، با این تفاوت که آنان از هفت و ظاهر انتقادی و سیاسی متفاوتی برخوردار بودند. از دیدگاه تودوروف، توانایی تطبیق این مطلب که دیگری صرفاً چیزی بیرونی نیست، بلکه در درون خود نیز جاری است، تنها آغاز راه است. توانایی نیرومندتر و اخلاقانه‌تر آن است که از دیگری درونی، به مثابه‌ی منبع و سرآغازی برای تفکر انتقادی در باب خود و دگرگونی فرهنگی پرده برداریم. به‌زعم ناندی، نکته‌ی کلیدی این است که هریک از این افراد نه تنها تجربه‌ی شخصی خویش در خصوص درد و رنج را با رنج و درد دیگران پیوند می‌زنند، بلکه غلبه بر رنج و

1. orwell

2. Sister nivedita

3. Margaret nobel

4. Anne besant

5. Mira behn

6. Madeline slade

7. C.F.Andrews

گرفتاری را به عنصر اساسی فکر و عمل خود بدل می‌سازند. ناندی (۵۴: ۱۹۸۳) در عبارت مشهوری "نزدیکی فرهنگی" با تجربیات تمدنی دیگری را زمانی امکان‌پذیر می‌داند که "تجربه‌ی ناظر بر رنج مشترک" روی داده باشد. بدین ترتیب، چنان‌که ناندی هشدار می‌دهد، نباید در برخوردهای تمدنی "هماهنگی کامل بینش‌ها و بصیرت‌ها" را انتظار داشت، امری که احتمالاً هرگز رخ نخواهد داد. در عوض، دست یازیدن به گفتگو در جهانی سرشار از سرکوب و نابرابری، بستگی تام و تمامی به ارتباط میان "فرهنگ‌ها و سنت‌ها"، درک و دریافت آنها از سرکوب، و واکنشی که به سرکوب نشان می‌دهند دارد.

ناندی (۱۹۸۸: ۳۳) آیین را اتوپیایی با "بار منفی" می‌خواند، اتوپیایی که بر جاذبه و کشش نظم‌ی در به و جهان‌شمول مبتنی نیست. چنان‌که پیشتر گفتیم، دیدگاه‌های جهان‌میهنی، میل به منازعه و درگیری دارند و تحمیل نافرجام آراء و عقاید خود را با خشونت شدید همراه می‌سازند. در مقایسه، گفتگو راجع به واکنش‌های مربوط به سرکوب، دستیابی به اجماع و توافقی ناروشن^۱ و به نحوی ضمنی منفی را میسر می‌سازد، اجماعی که بر دیدگاهی غیرحماسی در باب "جامعه مطلوب" مبتنی است. این مطلب کسانی را که به سازش و هماهنگی غایی دیدگاه‌ها چشم دارند، مأیوس می‌سازد. با این همه، ناندی اظهار می‌کند که دقیقاً همین اشتیاق به نظم‌ی یکسان و هماهنگ را بایستی کنار نهاد. دست کشیدن از جستجوی نظم‌ی جهان‌شمول، امکان "برقراری ارتباط میان نقدهای اجتماعی" را فراهم می‌سازد. این ارتباط مستلزم این است که از تلاش برای "یکی کردن اوصاف و مشخصات تمدن‌های گوناگون" دست برداریم. ناندی در عوض ما را به بیان‌روشن مفاهیم متعددی فرا می‌خواند که "جامعه‌ی تحمل‌پذیر" را در دنیای کنونی به نحوی کارا میسر می‌سازد. ممکن است قادر نباشیم از مرزبندی دیدگاه‌های بدیل در باب "جامعه تحمل‌پذیر" پرهیز کنیم؛ چنان‌که در مرزبندی میان خود یا دیگری قادر به این کار نبودیم. با این وصف، مادامی که دیگری درونی را تأیید و تصدیق می‌کنیم و می‌پذیریم که تجربه مشترکمان در خصوص درد و رنج، راهی برای برقراری ارتباط میان خود و دیگری پیشنهاد می‌دهد، دیگری به منبع و سرآغازی برای تفکر انتقادی در باب خود بدل خواهد گشت. بدین

سان، مسیرهای متقاطع مربوط به منطقه‌ی تماس، ظرفیت‌ها و امکانات ناظر بر "خودشناسی فرهنگی" را می‌پذیرند و "نقدهای اجتماعی" همراه با آن را تصدیق می‌کنند؛ ظرفیت‌ها و نقدهایی که پرات به قدر کافی بر آنها تأکید نمی‌کند و پای نمی‌فشارد.

اهمیت این استنتاج، چنان‌که از توصیفات ما درباره سیاست جهانی در بخش قبلی پیداست، از آن‌روست که همچنان در قلمرو روابط استعماری به سر می‌بریم، روابطی که مشخصه‌ی بارز منطقه تماس هستند. در آغاز فصل سوم کتاب حاضر، نشان می‌دهیم که قلمرو فرهنگ در دوره کرنی، کماکان یادآور "فضای برخورد‌های استعماری است، فضای خشونت بنیان‌کن و یکسان‌ساز حرکت دوسویه و خشونت روش شناختی" مقایسه خود با دیگری "که به قلبی شدن می‌انجامد. البته، استدلال ما این است که منطقه تماس ظرفیت‌ها و امکانات بدلی دارد، امکاناتی مانند تفکر انتقادی در باب خود و یکدستی و پیوستگی نقدهای اجتماعی. بنابراین، از دیدگاه ما، چالش سیاسی و اخلاقی روابط بین‌الملل، تعیین و تشخیص منابعی است که در پیدایی منظری قوم‌شناسانه - ولو در جهانی که حد و مرز واکنش‌ها را حرکت دوسویه روشن می‌سازد و منطق مقایسه خود با دیگری تأثیری نیرومند دارد - سودمند افتد.

تلاش ما برای تشخیص و بسط این منابع، مستلزم نوعی قرائت یا بررسی دقیق متنی است، که از بصیرت‌های ناندی و تودوروف بهره می‌جوید. این مطلب، در وهله نخست، متضمن احترام به فردیت و فاعلیت مؤلفان است. ما با نسی دیدگاه مؤلفان را مورد توجه و عنایت قرار دهیم و انگیزه و هدف اصلی ایشان را همان‌که خود بدان‌ها می‌نگرند، فهم کنیم. {۱۳} در عین حال، این نکته را باید مد نظر داشته باشیم که متون (مانند فرهنگ‌ها و سنت‌ها) قشرها و لایه‌هایی دارند، لایه‌هایی که از مضامین مسلط و سرکوب‌شده برخوردارند و از اهدافی سیاسی و اخلاقی بهره‌مندند که فراسوی قصد و نیت مؤلفان حرکت می‌کند. بدین‌رو، قرائت ما مستلزم تشخیص مضامین کوچک و خردی است که گاه مخفی و پوشیده‌اند؛ مضامین و اهدافی که باید به عنوان منبعی برای تفسیر متن و درک غایات سیاسی و اخلاقی معاصر، از آنها بهره جست. در خصوص تفسیر متن، خواهیم دید که چگونه مفاهیم مسلط و سرکوب‌شده، هر دو، پیامد و نتیجه ضروری ساختارهای عمیق‌تر متنی/فرامتنی و مباحثات فکری و عمومی هستند. بر این

اساس، می‌بینیم که متون متعدد چگونه "مجموعه‌ای متنوع از نوشتارها را شکل می‌دهند، نوشتارهایی که، ولو به "جوهر و عصاره" ای واحد تقلیل‌پذیر نباشند، به نحو سودمندی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ زیرا "حقایق" کلیدی مندرج در یک دوره را بیان می‌کنند و توضیح می‌دهند، حقایقی که برای دوره‌های آتی، واجد معانی و دلالت‌های ضمنی است. (نگاه کنید به برنشتاین، ۸ - ۵: ۱۹۹۱) در خصوص اهداف و غایات سیاسی و اخلاقی ما، باید گفت که طرح بی‌درنگ مضامین و دیدگاه‌های سرکوب‌شده، حالت و صورت طبیعی مفاهیم یا استنتاجات را تضعیف می‌کند، و مفاهیم یا استنتاجات بدلی را آشکار می‌سازند که ممکن است با درک‌ها و دریافت‌های مستقیم در تعارض قرار گیرند. مهمتر آن‌که از دیدگاه ما فرآیند طرح و آشکار ساختن مفاهیم و مضامین سرکوب‌شده، اهمیتی کلیدی در لحظه‌ی قوم‌شناختی دارد، لحظه‌ای که در آن، جریان واکنش‌های غیرارادی مربوط به حرکت دوسویه، می‌ایستد و می‌شکند. همان‌گونه که ناندی خاطر نشان می‌سازد، دیگری درونی نه تنها در فرآیند تفکر انتقادی در باب خود، که در گفتگوی فرهنگ‌ها و سنت‌ها اهمیتی اساسی دارد، گفتگویی که در طی آن فرهنگ‌ها و سنت‌ها به سرکوب‌های منطقه‌ی تماس و واکنش نشان می‌دهند.

اکنون می‌توانیم با روشنی بیشتری به شرح دیدگاه‌مان در باب روابط بین‌الملل بپردازیم. نکته‌ای که در بحث حاضر به طور ضمنی وجود دارد، و باید آشکارا بیان گردد، این است که شیوه‌ی قرائت ما چگونه تلاش‌هایمان برای ترسیم تصویری نو از روابط بین‌الملل را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اگر، چنان‌که پیشتر گفته‌ایم، روابط بین‌الملل در بطن سرشت استعماری منطقه‌ی تماس جای دارد، پس کار ما حرکت به سوی نوعی روابط بین‌الملل پساغربی است. با این همه، حقیقتی هست که حرکت ما را دشوار و پیچیده می‌سازد. این حرکت که آشکار ساختن ویژگی^۱ و تنگ‌نظری اندیشه‌های غربی، مستلزم طرح دوباره‌ی ارزش‌ها و دیدگاه‌های غرب، در هیئت‌ها و کسوت‌های بیشمار آن است، ارزش‌ها و دیدگاه‌های مسلط و سرکوب‌شده‌ای که از آنها همچون منبع و سرآغازی بهره می‌جوییم. به عبارت دیگر، حرکت بر فراز و فراسوی استیلاء غرب،

پیش شرط و لازمه‌ای دارد؛ و آن، کشف دوباره‌ی غرب و ترسیم تصویری نو از آن است.

شناخت دیگری: در چهارچوب و فراسوی روابط بین‌الملل غربی

ترسیم تصویری نو از غرب، وراء فهم و توانایی ما است. با وجود این، می‌توانیم بکوشیم با کشف دوباره و ترسیم تصویری نو از روابط بین‌الملل، در این فرآیند مشارکت جویم. آنچه در سعی و تلاش ما اهمیتی حیاتی دارد، "بومی‌ساختن"^۱ روابط بین‌المللی است، یعنی ثبت و ضبط فرآیندی تاریخی که از طریق آن مرزبندی‌های زمانی و مکانی روابط بین‌الملل، روشن و بدیهی به نظر می‌رسند. {۱۵} در گام نخست، اندیشه ناظر بر "فرهنگ" را بار دیگر در ساحت روابط بین‌الملل ارائه می‌کنیم و مطرح می‌سازیم. {۱۶} این پرسش را که فرهنگ برای ما چه می‌کند، از آن‌رو باید مطرح ساخت که به هنگام ارائه، روابط بین‌الملل را با تردید و تزلزل رو به رو می‌سازد. فرهنگ را چیزی "ترم و انعطاف‌پذیر" تلقی می‌کنند، چیزی که از تصریح و روشنی کافی برخوردار نیست. ارزش و خاصیت فرهنگ، قوم‌نگاری‌های جالب توجه و شاید بی‌ربط را به ذهن متبادر می‌سازد، قوم‌نگاری‌هایی که از مردمانی دور دست و "فاقد ملیت" سخن می‌گوید. توصیفات نحیف یا فربه‌ای که واژه فرهنگ بدان اشاره می‌کند، از حد و مرز اصول و قواعد اساسی علوم دقیق فراتر می‌روند. (نگاه کنید به گیرتز ۱۹۷۳) بر طبق موازین مسلط، روابط بین‌الملل باید رهیافتی قیاسی پیشه کند، رهیافتی که قانون محوری را بر اندیشه محوری، بررسی تحلیلی را بر بررسی توصیفی، خساسات و کم‌گویی را بر پراکندگی یا پیچیدگی، و اصول نظام‌مند را بر نوآوری‌های خاص و جزئی برتری می‌دهد. ما نیز نسبت به "فرهنگ"، در مقام بومی‌ساختن، دچار تردید بودیم، تا اینکه در ابتدا رفته رفته به سوی آن کشیده شدیم و سرانجام، ناگهان، به تمامی تسلیم آن شدیم.

به عقیده ما، زبان فرهنگ سودمندی و فایده‌ای آنی برای روابط بین‌الملل دارد، چون دو چالش یا مخالفت را مطرح می‌کند. (واکر ۱۹۹۰) از یک سو، فرهنگ را از طبیعت و امر فرهنگی را از امر طبیعی تمیز می‌دهد و بازمی‌شناسند. فرهنگ به مسائل و موضوعاتی چون فعالیت و خلاقیت بشری، توانایی بشر برای ساختن، زندگی کردن و

پیشنهادن توصیفی زیباشناسانه از گونه‌های مختلف زندگی اشاره دارد و از همزیستی اعمال و کردارهای بشری سخن می‌گوید؛ اعمال و کردارهایی که گونه‌های مختلف زندگی را (که به ارث رسیده یا تحمیل گشته‌اند) در بر می‌گیرند، بدان جامه عمل می‌پوشانند، در برابر آن دست به مقاومت می‌زنند و اصلاح و تعدیلش می‌کنند. این عبارات‌ها، ارزش و اهمیت بازنمودهای فرهنگی را در شکل بخشیدن به گونه‌های مختلف زندگی، برجسته می‌سازند و بر نقش آنها در تعیین هویت‌های خاص گروهی، در ارتباط با دیگران و در رابطه با جهان بزرگتر، تأکید می‌کنند. بنابراین، زبان فرهنگ ما را به تمایزی نیرومند (و نه مطلق) فرا می‌خواند؛ تمایز میان مصنوعات بشری و امور ثابت و تغییرناپذیر و آنچه از طبیعت به ما رسیده است. می‌توان گفت که بشر، در مقام موجودی فرهنگی، هم {از مصنوعات و امور ثابت و تغییرناپذیر} تأثیر می‌گیرد و هم {به لطف برساخته‌های فرهنگی} آزاد می‌گردد.

از سوی دیگر - و با عنایت به بحث قبلی - اظهار می‌کنیم که فرهنگ، به طور همزمان، به عمومیت و همانندی و فردیت و گوناگونی اشاره می‌کند. فرهنگ ما را به امر عمومی - و به عبارتی سرشت معنی‌دار و برساخته‌ی تجربه‌ی بشری - و همانندی‌ها (و تفاوت‌های فردی) فردی - که برای ساختن هویت‌ها در ارتباط با دیگران استفاده می‌شوند - ارجاع می‌دهد. این ارجاع دوسویه در هیئت اظهاراتی ظاهر می‌گردد که از نظام مبتنی بر فرهنگ‌های ملی یا (به نحو روزافزونی) فرهنگ جهانی، که جایگزین فرهنگ ملی شده است، سخن می‌گویند. با این وصف، واژه‌ی فرهنگ به طرز نیرومندی بر این مطلب دلالت می‌کند که مصنوعات بشری متعدد و گوناگون‌اند، و از فرآیندهای معمولی حکایت می‌کند که فرهنگ‌ها در طی آن، خود را در ارتباط با دیگران متعدد درونی و بیرونی تعریف می‌کنند، فرآیندهایی که تا اندازه‌ای در مخالفت با بخش اعظم اندیشه‌های مربوط به فرهنگ ملی یا جهانی عمل می‌کنند. خلاصه کنیم: زبان فرهنگ توجه ما را به موضوعاتی چون ساختن و بنا کردن، نگاه داشتن و دگرگون کردن طرح‌های معنی‌دار و هدفمند جلب می‌کند؛ طرح‌هایی که با هستی بشری ارتباط دارند و برخاسته از تلاش و جهد مشترک انسان‌ها هستند، و در عین حال از تنوع و گوناگونی برخوردارند و با یکدیگر به رقابت می‌پردازند. بنابر این باید بیافزاییم که برنامه‌های بشری، با آنچه پیشتر "منطقه‌ی تماس" خوانده‌ایم، ارتباطی تنگاتنگ دارند، یعنی

منطقه‌ای که در آن می‌توان بدیل‌ها و امکانات مختلفی برای برخورد‌های فرهنگی مطرح ساخت. همان‌گونه که قبلاً گفتیم، این امکانات (با تأکید بر موارد افراطی) عبارتند از: ابهام و تیرگی، سرکوب، آگاهی معطوف به تسلط بر دیگری، حس اعجاب و شگفتی، میل به فهم و برقراری ارتباط و دست آخر نقدهای یکدست و پیوسته‌ی اجتماعی. این‌ها همگی به این اندیشه ختم می‌گردند که می‌توان از روابط بین‌الملل، در مقام نظریه‌ای مربوط به روابط بین فرهنگی یا شاید حوزه‌ای مهم در شناخت دیگری - یا مطالعه‌ی تفاوت‌ها - تصویری نو ترسیم کرد. (سرتو، ۱۹۸۶، گیاره، ۱۹۹۱) ما با پذیرش این خطر که سخن‌مان نظری بیش از اندازه جسورانه تلقی شود، اظهار می‌کنیم که اگر شناخت دیگری یا مطالعه‌ی تفاوت‌ها بر درک‌ها و دریافت‌های نظریه‌پردازان و شاغلان روابط بین‌الملل تأثیر بیشتری نهاده بود، حملات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱ آنقدرها مایه‌ی شگفتی و تعجب نمی‌بود. وقتی پذیرفتیم که دیگران، چه در میهن ما و چه در دیگر موطن‌ها، روایت‌های بدیلی از آنچه ما "نوسازی" یا "متمدن ساختن" می‌خوانیم، دارند، قادر می‌شویم واکنش‌هایی را که نسبت به برنامه‌ای استعماری نشان داده خواهد شد، پیش‌بینی کنیم، واکنش‌هایی که بر تحقیر، خشم و خشونت مبتنی هستند. شاید پیش‌بینی واکنش‌هایی چنین نیرومند و خطرناک از سوی کسانی که هدف نوسازی قرار گرفته بودند، ما را به انجام دو اقدام وامی‌داشت تا از بروز این واکنش‌ها جلوگیری کنیم. نخست، می‌توانستیم مردمان جهان سوم را نه فقط در عملی ساختن برنامه‌های مدرنیته، که در صورتبندی معنای مدرنیته و مباحثه‌های جدی در باب ارزش نسبی مدرنیته - که از اهمیتی بیشتر برخوردارند - سهم سازیم. دوم، با گوش سپردن به دیگران، دیگرانی که در نزدیکی ما یا در دوردست‌ها زندگی می‌کنند، به درک این نکته نائل می‌شویم که باید به جای بدیهی فرض کردن فرهنگ (های) غربی، به دفاع از این فرهنگ‌ها پردازیم، و سرزندگی و (عمق‌شان) را نشان دهیم. با انجام این دو اقدام، عمق و ژرفا را در درون خویش می‌یافتیم، ژرفایی که آن را فراموش یا سرکوب کرده‌ایم؛ و دیگران را نیز یاری می‌کردیم تا آنها نیز ژرفا را در درون خود بازیابند. بدین سان قادر می‌بودیم گفتگو را جایگزین روابط مبتنی بر خشونت و تسلط سازیم. این راه‌ها را هم‌اکنون نیز می‌توان پیمود و برگزید. گام نخست ما در این خصوص، ارائه‌ی نقدی

است بر نظریه‌ی روابط بین‌الملل، تا این راه‌ها و امکانات بدیل را در درون خود تشخیص دهیم و تعیین کنیم.