

## چارلز تیلر و فلسفه بازشناسی هویت

دکتر حسین هادوی\*

### مقدمه

در گذشته نه چندان دور که در بحث های سیاسی، مناسبات استیلا بر دیگر مناسبات غلبه داشت و از وجهه نظر سیاسی صرف به موضوعات می نگریستند، منازعات میان استعمارگر و مستعمره، کشورهای متروپل و کشورهای حاشیه‌ای، غرب و جهان سوم، سفیدپوستان حاکم و نژادپرست و اقلیت‌های سیاه و محروم، محتوای بحث‌ها را تشکیل می داد. نه تنها در آثار کسانی چون «فانون»، «احد سزر»، «تایرره» آنها را می شد دید بلکه در نوشته‌های «برشت» و آثار «اشتاین بک» و «فاکتر» - بخصوص داستان کوتاه «یک گل سرخ برای میس امیلی» که زن سیاه انتقام یک عمر تباهی نسل سیاه را از سرهنگ می گیرد - هم می شد رد پاهایی از این گونه مباحث مشاهده کرد.

در منازعات فرهنگی دوره مذکور همه چیز در خدمت رهایی و استقلال بود و به تعبیر «مولانا» که «خانه نتوان کرد در کوی قیاس»، نویسندگان، فرصت و مجال کافی برای توجیه عقلانی نظرات رهایی بخش خود را نداشتند و بحث های حول چند فرهنگی و دفاع از اصالت های آن بیشتر جنبه انگیزشی داشت تا بدان وسیله مستمسکی شود تا انسانهای تابع و تحقیر شده بر خیزند و گامی فرا پیش نهند.

از طرف دیگر در کشورهای اسلامی، در همان دوره بحث بازگشت به خویشتن و طرد فرهنگ تحمیلی غرب بسیار داغ بود و اندیشمندانی که کراراً نامشان را شنیده اید و ذکر

\* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی اراک.

نامشان بحر طولی می شود، می خواستند بدین وسیله فرهنگ اسلامی را احیاء و دوباره سازی نموده و موجبات تحرک مسلمانان و عزت نفس آنها را فراهم سازند....

این گونه مباحث سبب پدید آمدن گرایش های ناسیونالیستی در آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا شد و در کشورهای خاورمیانه حس اسلام خواهی که بعضاً آمیخته با سلفی گری بود را به دنبال داشت. و هنوز نیز به دنبال دارد. به طور کلی صحنه ای پرکشاکش در دفاع از فرهنگ های بومی و ملی پدید آمد و آن چنان از قدرت برخوردار شده که برخی مانند «هانتینگتون کشمکش های آتی را در زمره برخورد فرهنگها یا تمدنهای معارض می داند و آن قدر بر آن تأکید می ورزد که گویا نقاط گسل بین تمدنها قدرت بیشتری از مسالمت ها و دوستی های مقطعی دارد - مانند تقابل هر چند ظاهری اما سئوال برانگیز عربستان، کویت و برخی کشورهای حاشیه خلیج با حضور دائمی آمریکا در منطقه، علی رغم کمک شایانی که یک دهه قبل آمریکا از آنها در مقابل تهاجم عراق کرد.

علی ایحال اهمیت این بحث صرفاً در منازعات ژئوپلتیک خلاصه نمی شود بلکه در مباحث فلسفی و نظری نیز بحث چند فرهنگی راه یافته و از زوایای مختلفی به آن پرداخته اند تا مگر از رهگذر چالش نظری، این گونه مباحث را بحران آور تبدیل به مسئله فرهنگی و فکری شود و پیرامون آن به مقاطعی افکار پردازند.

اگر چه ساده سازی موضوع و تقلیل آن به دسته بندی چند، گیج کننده است اما شاید بتوان این گونه مباحث را در سه دوره تقسیم بندی کرد:

۱ - کسانی که منادی جهان گرایی اند (Universalism) و وضع بشر را منحصر به فرد می دانند و همه افراد را به صرف عضویت در خانواده بشری، یعنی انسان بودن برخوردار از حقوقی یکسان و سلب نشدنی، در همه جا و در همه حال و همه وقت می دانند و در نتیجه عناصری همچون نژاد، جنس، ملیت، مذهب و ... را ذی مدخل نمی دانند اینان معتقدند که حقوقی همچون حق حمایت یکسان در برابر قانون، امنیت جانی، آزادی بیان، آزادی مذهب و آزادی اجتماعات همه جا یکی است و غیر از این هم نباید باشد. این ادعا دست کم در مورد ماهیت و محتوای کلی حقوق بشر صدق می کند. براین مبنا افراد با استناد به معیارهای

جهانی حقوق بشر، خواستار بهره مندی از حقوق ذاتی خود می باشند. این که افرادی در جوامع مختلف و در نتیجه با خاستگاه‌های فرهنگی متفاوت خواستار حقوقی یکسان هستند، خود دلیلی است بر وجود ارتباطی اخلاقی میان این افراد و گواهی است بر جهانی بودن ماهیت نیازهای انسانهای مدرن. اما این مفهوم پیوسته با چالش پست‌مدرن‌هایی چون «دریدا»، «فوکو»، «لیوتار»... در آمده و ارزش‌های جهان شمول را انکار می کنند. آنها عقیده دارند که این ارزش‌ها منشأیی اروپایی دارند. عقیده ای که به نسبت‌گرایی فرهنگی انجامیده است موضوعی که به اینجا ختم می شود که جهان دارای دیدگاه‌های متعددی در خصوص حق و ناحق است که به فرهنگ‌های ذریبط متصل می شود و از این نیز فراتر رفته نتیجه مهمی بر روی این تکثر قایل می شود، این که هیچ اندیشه فرا فرهنگی درباره حق نمی توان یافت یا درباره آن توافق کرد و بنابراین هیچ فرهنگ یا کشوری نمی تواند تلاش در جهت تحمیل برداشت خود بر دیگر فرهنگ‌ها یا کشورها را توجیه نماید، که با جنبش حقوق بشر در تعارض قرار می گیرد. دیدگاهی که به نحو حیرت آوری همه چیز را از زاویه سلطه و قدرت می بیند و بر ضد این ارزشها قیام کرده است.

... و بالاخره همان طور که آمد، این موضوع در مباحث علمی و محافل آکادمیک جای خود را باز کرده و از ناحیه کسانی مانند «چارلز تیلور» با نگاهی وقاد و علمی مورد کاوش قرار گرفته است. به نظر می رسد او هر دو دیدگاه - البته به شکل رادیکالش - را به نقد می کشد. موضع اش در نقد جریان نخست واضح است و در خلال تحلیل مقاله به آن خواهیم پرداخت. اما در مقابل نظریه های نونپچه ای نیز معتقد است پیروان این نظریه ها امیدوارند تا با تبدیل کردن مسئله به قدرت و ضد قدرت صورت مسئله را پاک کرده و یا از آن بگریزند به نظر او دیگر مسئله احترام و بی احترامی نیست بلکه موضع‌گیری و همبستگی با یک گروه خاص است.

از مباحث «تیلور» این‌گونه مستفاد می شود که مشکل آنجا حادث می شود که جانبداری و موضع‌گیری ایدئولوژیک سبب غفلت از بازشناسی و احترام به دیگری شود که باید مواظب آن بود و از آن پرهیز کرد.

«ممکن است، چنان که تیلور نیز خاطر نشان می‌کند، گاه چنین خواستی مبتنی بر این ادعا باشد که داوری‌ها درباره ارزش فرهنگها غالباً بر طبق ارزشهای فرهنگ چیره است و منجر به حذف دیگر فرهنگها می‌شود. اما ضرورتی ندارد چنین استنتاج شود که درخواست داوری درست درباره ارزش فرهنگهای گوناگون، الزاماً با درخواست ارزش برابر آنها یکسان است. پس چه چیزی در فرض نهان در چند فرهنگی گرایمی دارای اعتبار است؟ بنا به نظر تیلور، این که «همه فرهنگهای بشری که جوامع را طی مدت قابل توجهی از زمان ترک بخشیده‌اند، چیزهای مهمی برای انتقال به همه انسانها دارند.»

### سیاست شناسایی

«تیلور» در این مقاله پنجاه صفحه‌ای بحث را با ضرورت نیاز به بازشناسی آغاز می‌کند نیازی که از ناحیه جنبشهای ملی و گروه‌های اقلیت و همچنین فمینیست‌ها مطرح می‌شود. ضرورت بازشناسی را با بحث هویت (Identity) و شناخت از چیستی خود پیوند می‌زند. به عقیده او چنانچه شناختی نسبت به هویت وجود نداشته باشد و یا این شناخت غلط و دارای اعوجاج باشد خسارت‌های جبران‌ناپذیری به دنبال دارد و انسانها در واقع قادر به شناخت حقیقی خود نخواهند بود.

این فراز از بحث که آغازگاه کار «تیلور» است بی‌شبهت به بحث فلسفی که «هانری کوربن در سلسله سخنرانیهایی که در ۱۹۷۷-۱۳۵۶) پیرامون گفتگوی تمدنها داشت نمی‌باشد. آن جا که پرسونالیسم را در مقابل نهیلیسم قرار می‌دهد و برای گریز و رهایی انسان غربی از چنگال نهیلیسم «بر هویت ذاتی من و مطلق فوق شخصی» تأکید می‌ورزد. «من»ی که در خودی خویش مسئول است. «فرد در یک معنا مسئول فردانیت پذیری خویش است، زیرا او از این امکان دائمی حک شده در دل وجود خویش برخوردار است که ساحت عام یا نامتناهی وجود را، که هرگز در واقعیت از آن جدا نبوده، دوباره بیابد.»

شناخت هویت بهترین نقطه شروع برای بحث شناسایی می‌باشد. چرا که شناخت «دیگری» نیز مبتنی بر شناخت «خود» می‌باشد و تا این حاصل نشود تعامل وجه مطلوب و

شایسته ای ندارد.

نویسندگان بسیاری پیرامون این موضوع به تبادل نظر پرداخته‌اند. مثلاً خانم «Maria pialara» در مقاله ای بازشناسی و احترام به دیگر واحدهای مردمی و انسانی و همچنین تکریم به راههای زیست متفاوت و متعدد و داشتن ارتباطات عمومی را از راههای مهم استقرار ساختاری دمکراتیک می‌داند و یا «ارنست لاکلاو» در بحثی که درباره چند فرهنگی دارد می‌گوید ارجاع به دیگری و توجه به شأن و جایگاه او اهمیت خیلی زیادی در بازشناسی هویت من دارد و در ادامه خاطر نشان می‌کند که لازم نیست انسانها گرگ یکدیگر باشند بلکه باید تلاش کرد تا کمبودهای یکدیگر را با صبوری حل کنند.

به همین ترتیب کسانی مانند «موفه» در مقاله (Democratic identity and plnra list politics) و همچنین «فرد دالمایر» در مقاله «عدالت و دموکراسی جهانی» به انتقاد از نظم و هژمونی غربی بر دیگر ملل پرداخته و خواستار رژیمهایی شده‌اند که مردم با مشارکت آزادانه تعیین سرنوشت می‌کنند. به تعبیر دالمایر صداهای برخاسته از ملتها و مذاهب رقیب دارای عوامل متعددی است و منطقی نیست که دعوتاً در هدم آنها کوشید. به عقیده او، رهیافت فرهنگی لیبرالیسم به این صورت است که در عین قبول تفاوت‌های فرهنگی بین ملل، باید آنها را تا حد ممکن محدود و مقید کرد که به ستیز اجتماعی نینجامدهمانگونه که بعضی از فمینیستها نیز اشاره کرده‌اند چنانچه زنان در یک جامعه پدرسالار به اجبار خود را در وضعیتی تحقیر آمیز مشاهده کنند و حقارت به تدریج در وجودشان نهادینه شود بجای شناخت خود و احساس استقلال هویتی دچار رخوت و پذیرش نظام کشنده مرد سالاری می‌شوند، به همین ترتیب سفیدها تصویر غلطی از سیاهان را القاء می‌کنند و این تلقین حقارت بهترین ابزار محکومیت و انفعال آنها می‌شود. به عقیده «تیلور» اولین وظیفه، پاک کردن این برجسب ها و تلقینات مخرب هویتی است. این توصیه نیز شبیه سخنان و ایده هایی است که کسانی مانند «فرانتس فانون» در کتاب «دوزخیان روی زمین» به آن پرداخته بود. «استعمارگر تصویر منفی خود را بر استعمار شده تحمیل می‌کند و او نیز همان تصویر تحقیر آمیز تحمیلی را به بیرون انعکاس می‌دهد. پس انسانهای تابع و تحقیر شده برای آزاد

کردن خویش باید پیش از هر چیز از این تصویر منفی و تحقیر آمیز از خود که دیگری به آنها تحمیل کرده است خلاصی یابند.»

کاری که در ادوار پیش استعمارگران با کشورهای مستعمره انجام می دادند و به شیوه های مختلف تلاش می نمودند فرهنگ بومی کشورهای فتح شده را فرهنگی خشن، غیربویا و عقب مانده معرفی کنند؛ و فرهنگ مدرن پیشرفته را خود را جایگزین آن کنند. قطعاً در پس این فعالیتها، اغراض استعماری پنهان بوده، بدین شکل که پس از تهی شدگی و مسخ فرهنگی می دانستند که بومیان در قبال تاراج سرمایه هایشان چندان واکنشی از خود به خرج نخواهند داد. آن گونه که مرحوم «شریعتی» در کتابچه «استعمار» خود می گوید و یا آنچه «امه سزر» در کتاب «استعمار» آورده مبنی بر اینکه وقتی مسیونرها و اروپائیان به سرزمین ما آمدند در دست آنها کتاب بود و دستان ما طلا. وقتی که می رفتند در دستان ما کتاب بود و در مشت آنها طلا.

«تیلور» نیز می گوید از سال ۱۴۹۲ اروپائیان پروژه تصویر سازی حقارت آمیز از دیگران را شروع کردند و غیر متمدن بودن و بربریت سرزمینهای فتح شده و بومیان دنیای جدید (New world aboriginals) را در مقابل متمدن بودن مهاجمین به رخ آنها کشیدند. (۲۶)

با این چشم انداز، عدم شناسایی و مسخ هویت می تواند جراحی و ضربه کاری به ملل با فرهنگ غیر اروپایی باشد. از این رو «تیلور» بازشناسی را یک نیاز اساسی و حیاتی (Vital human need) می داند.

در ادامه مقاله نگاهی به تاریخ سده های متأخر غرب انداخته می شود تا نشان داده شود که چه تغییراتی رخ داده و اجداد ما چگونه به ضرورت این تغییرات واقف گشته و عامل به آن شدند.

نویسنده اشاره می کند به دیالکتیک خدایگان و بنده (Dialectic of the master and the slave) «هگل». دیالکتیکی که صرفاً نشان دهنده رابطه ای یک طرفه ارباب و رعیتی نیست، بلکه ادامه حیات خدایگان در گرو شناخت بنده است. و چنانچه این رابطه و شناخت متقابل مخدوش شود رابطه عقلانی به هم خورده و مناسبات شکل عقلانی خود را از دست می

دهد.

همان‌طور که «پلاماتاز» در شرح و نقد خود بر فلسفه سیاسی هگل می‌گوید: «خواهش انسان برای شناسایی آروزی او برای آنکه در نظر خودش ارزشمند بنماید و دیگران نیز ارزش او را بپذیرند به منازعه ای می‌انجامد که «کوژو» در تعبیر فلسفه هگل آن را منازعه ای بر سر حیثیت محض می‌خواند. انسان نمی‌تواند در مورد ارزشمندی خود یقین داشته باشد مگر این که دیگران آن را بپذیرند و او از آنها چیزی طلب می‌کند که خود جز به علت ترس از مرگ به آنها روا نخواهد داشت. در نتیجه این منازعه، برخی خدایگان و برخی بنده می‌شوند.»

شناخت دیگری یا بنده از طرف خدایگان با خرسندی انجام نمی‌شود اما گریزی هم از آن نیست چرا که اگر این شناسایی صورت می‌گیرد رابطه دو طرفه خدایگان و بنده هم منقطع می‌شود و اگر این شناسایی صورت گیرد، خدایگان در بن بست موقعیتی قرار می‌گیرد زیرا برای بنده نیز قائل به هویتی مستقل و جداگانه شده و این وجه دیالکتیکی نقطه اصلی بحث اوست و در هر صورت شناسایی اصل مطلب به شمار می‌رود. «تیلور» دایره بحث را از لحاظ زمانی به عقب تر می‌برد و به عصر روشنگری نیم‌نگاهی می‌اندازد. عصری که دوره افول تفاخرات قومی و نژادی و شرافت‌های ساختگی نظام فئودالی بود. آن زمان که شرافت آریستوکراتیک (honor) که ذاتاً مسبب نابرابری بود تبدیل به منزلت (Dignity) شهروندی شد. به گونه ای که القاب و عناوین پرطمراق ارباب و سرور مبدل به عناوین فراگیر آقا (Mr) و خانم (Mrs) و دوشیزه (Miss) شد. - همان چیزی که تقریباً در هفتاد سال پیش در ایران رخ داد و القاب میرزا، خان، سلطنه دوله،... از پیش و پس اسامی حذف شد -

افول سلسله مراتب موروثی مبتنی بر نظام آریستوکراتیک و تضعیف نابرابریهای اجتماعی نظام پادشاهی را نیز به تعبیر «مونتسکیو» در «روح القوانین» ضعیف ساخت و برتریهای ذاتی منسوخ گردید و شأن انسانی (Dignity of human) به صحنه آمد. آنچه که به ذهن می‌رسد «تیلور» بر آن صحنه می‌گذارد این است که دموکراسی سیاسی پیامد یکسری برابریهای اجتماعی و فسخ برتریهای نژادی، مذهبی، جنسی از صحنه زندگی بود.

اهمیت این موضوع از قرن ۱۸ با مفهوم شأن فردی بیشتر می شود. شأن و شخصیتی که از یک پشتوانه دیرین و عمیق فلسفی و فرهنگی برخوردار بود و از آن زمان مبنای اصیلی برای تفاسیر مذهبی، اخلاقی و سیاسی قرار گرفت. دیگر این فرد بود که تعیین کننده قلمداد می شد. گویی صدایی از درون و وجدان آدمی معیار رفتارهای اخلاقی به شمار می رفت و اخلاق مفهومی وابسته به هویت و احساس شخصی انسان شد. مفهوم اصالت (authenticity) روز به روز گسترش می یافت. وجدان به آدمی می گفت که چه کار باید کرد. از این زمان اخلاق تجویزی که به طور از پیش تعیین کننده کارهای خیر و زشت بود جای خود را به اخلاق احساس محور و فردی داد. تا قبل از این مفاهیم خدا و خیر مطلق که در خارج از انسان متعین بود محور به شما می رفت. اما از این زمان محور اصلی در ارتباط وثیق با انسان و درونیات او تعریف می شد.

«تیلور» به قرن چهار میلادی و زمان «آگوستین قدیس» بر می گردد و از قول او می گوید: «مسیر خداوندی از رهگذر آگاهی و شهود انسانی می گذرد.» ایده ای که قایل به جدایی بین عاقل و معقول یا عاشق و معشوق نیست و شناخت هر کدام را مشروط به شناخت دیگری فرض می کند (بک عرفتک) اگر چه به قول «مارتین بوبر» این دو سر حلقه هستی را ناچاریم در لفظ به «من» I و «نفر» thou خطاب کنیم اما جدایی حقیقی بین آنها متصور نیست.

استفاده ای که «تیلور» از بحث «آگوستین» می کند استقلالی است که در تفسیرهای مسیحی می توان در رابطه با انسان استنباط کرد و مرجع و منبعی شد برای فیلسوفانی چون «روسو» و «هردر» در سده های بعد.

از دیگر اندیشمندان برجسته مورد استفاده «تیلور»، «روسو» می باشد. کسی که موضوعات اخلاقی را به عنوان پیروی از ندای طبیعت درون انسان معرفی می کند. او رهایی اخلاقی را در گرو کشف اصالت اخلاقی موجود در انسان می دانست؛ و می گفت که تعهد با خود از جمله موثق ترین پیمان هایی است که راهگشای انسان به دیگر دوستی و مهرورزیدن نسبت به دیگران می شود. منبعی که سعادت و خوشی به دنبال دارد و زمینه ساز اصلی قراردادهای اجتماعی به حساب می آید. به همین خاطر است که «روسو» توجه ما را به



نامطلوب بودن زندگی اجتماعی و لزوم بازگشت به زندگی طبیعی جلب می‌کند. «ممکن است که طبیعت آدمی در اشکال ابتدایی تر جامعه اساساً بهتر از آنچه اکنون هست نبوده باشد، ولی انسانها صمیمی بودند و ظاهر و باطن یکسان، و آنچه بودند می نمودند. اکنون ما دیگر جرأت نمی‌کنیم که آنچه واقعاً هستیم بنمائیم، بلکه تحت فشاری دائمی قرار داریم توده مردمان همه دقیقاً یکسان رفتار می‌کنند، مگر آن که نوعی انگیزه بسیار قوی به میان آید، دوستی صمیمانه و اعتماد واقعی از میان رفته است.» او در جایی دیگر در خدمت و نکوهش زندگی متمدنانه که آراسته به تظاهر و فریب شده می‌گوید: «درست است که در یک جامعه پر تکلف و تفاخر و از خود دم زدن مضحک شمرده می‌شود، ولی همین هدف تفاخر از طریق سبک‌داشت و تحقیر زیرکانه دیگران دنبال می‌شود.»

اصالت بحث روسو در اندیشه روشنگری آن چنان زیاد بود که «هردر» به آن عمق و گسترش بیشتری بخشید. به زعم او هر کدام از احاد انسانی برخوردار از یک راه اساسی بودن انسانی اند. راهها به اندازه ابعاد وجودی اشخاص است و این قضیه تأثیر به‌سزایی بر آگاهی عصر مدرن گذارد. می‌توان گفت که فردگرایی «هردر» نیز مانند «روسو» صبغه‌ای رمانتیک و غیر عقلی را داشت چرا که «هردر» با اصالت عقل چندان سر سازگاری نداشت به عقیده «هردر» بی‌معنی بود که مثلاً گفته شود قوه‌ای به نام عقل سلیم وجود دارد که انسان به یاری آن می‌تواند مطلق را بی‌واسطه و بدون طی مراحل تعقل و استدلال دریابد. او معتقد به نظریه وجود قوه ذوق بود و علم زیبایی‌شناسی، که بخش مهمی از فلسفه انسان را تشکیل می‌دهد. او زیبایی هنری را تابع فرهنگهای متفاوت و ادوار متفاوت این فرهنگها می‌دانست همان‌طور که در بحث زبان‌شناسی خود به تکامل فرهنگهای ملی اهمیت می‌داد و این فرهنگها را تمامیت‌هایی می‌دانست که زبان‌ها در آنها نقش فوق‌العاده مهمی ایفا می‌کنند... تا قبل از این دوره ویژگیهای فردی مطرح نبود و فرد عضوی حل شده در مجموعه حقیقی جامعه به شمار می‌رفت. اما بعد از «روسو» و «هردر»، راه من (Myway) راه معینی از زندگی شد که هر فرد محق به پیگیری آن شد. دیگر لزومی نداشت که به اجبار از راه دیگری پیروی کرد. فلسفه استقلال فردی سنگ بنایی شد برای اتکاء به راههای منحصر به فرد دیدگاه

رماتیکی روسو مبنی بر این که هر کدام از ندهای درونی چیز خاصی می‌سرایند و در پیشبرد زندگی خیلی نباید متأثر از بیرون بود، زمینه ساز شناخت ایده مدرن (authenticity) گشت و حتی به تعبیر «تیلور» این بحث مورد پذیرش «جان استوارت میل» هم قرار گرفت و شاید بتوان گفت که «آدام اسمیت» هم در طرح اقتصاد لیبرالیستی از این جریان بهره برده است. بحث اصالت (authenticity) در دو سطح قابل طرح شد. یکی در سطح وجود شخصی که در میان دیگران قرار می‌گیرد و دیگر در سطح عمومی‌تر: یعنی مردمی دارای فرهنگی معین و مشخص که در میان ملل دیگر با فرهنگ‌های مختلف جای دارند.

آنچه در زمان «فرد ریک کبیر» پدید آمد، دایر بر استقلال ملی آلمانیها یا فرانسویها و یا در جهت استقلال هویتی «اسلاوها» از همین مبنا نشأت می‌گرفت. همان ایده انقلابی که زمینه ساز استقلال خواهی مستعمره نشینها و کشورها جهان سوم در مقابل رفتارهای بی‌هویت‌کننده اروپائیان بود.

زاویه دیگری که «تیلور» در ادامه بحث به آن می‌پردازد پیوند دادن مفاهیم «شناسایی» (recognition) و «هویت» (dignity) است. به عقیده او این جنبه اساسی از زندگی انسانی ویژگی گفتگویی (dialogical) دارد استفاده ما از زبان در وجهی صرفاً انتزاعی برای معرفی کردن خود به خودمان با دیگران و مکالمه با طرف‌های صحبت نیست، بلکه بهتر ارتباط برقرار کردن و بیان مافی‌الضمیر به دیگران است. همان‌طور که «هربرت مید» در کتاب خود «ذهن، خود و جامعه» می‌گوید این مهم هیچگاه با تک‌گویی حاصل نمی‌شود بلکه در گفتگوست که شکل می‌یابد: زمان صرفاً برای بیان آنچه روزمرگی را بیان می‌کند نیست بلکه زبان در گسترش و تعمیق اندیشه، ایده‌ها و مفاهیم، شناخت بهتر چیزها و حتی تأملات فردی بکار می‌رود. لذا اهمیت هویت فردی در ارتباط با دیگران است که حاصل می‌شود. معنای بازشناسی هویت، عزلت‌گزینی و جدا شدن از دیگران نیست بلکه واقعیت هویت من و اصالت آن وابسته به ارتباطات گفتگویی با دیگران است.

در عصر ماقبل مدرن انسانها از هویت و بازشناسی سخن نمی‌گفتند. نه به خاطر آن که انسانها هویت به معنایی که ما می‌نامیم نداشتند بلکه برای این که بحث هویت و شناسایی

موضوعیت نداشت. و از زمانی که روسو در «گفتار نابرابری» به اشراف سالاری حمله کرد و گفت که وقتی که انسانها به تفاخر سوق یافتند جوامع به فساد و بی عدالتی رومی آورد و به دفاع از جمهوری همت می گمارد تا مردم در سایه مشارکت عمومی سلامت اجتماعی و سیاسی خود و جامعه را تضمین کنند بازشناسی رخ می نماید اما نقطه اوج این بحث با کذر از «روسو» به «هگل» می رسد و در او متبلور می شود.

در فرهنگ اصالت روابط به منزله کلید هایی است برای کشف و تصدیق خود. اما نقطه تلاقی در این جاست که نکند این تأکید بر اصالت های فردی و هویتی سبب نفی وحدت اجتماعی شود.

«تیلور» پاسخ می دهد که بحث او پیرامون حوزه عمومی است و در این حوزه شرکت فرهنگ ها نه تنها موجب شقاق و پراکندگی اجتماعی نمی شود بلکه می تواند به فربه تر شدن جامعه بیانجامد. وقتی که سیاست شناسایی مستلزم احترام به دیگران و تأکید بر شأن برابر شهروندان و بر تساوی حقوق انسانها اصرار می شود. چرا انشقاق پدید آید. مضافاً بر این که در یک فضای دموکراتیک اصل بر این است که مفهومی به نام شهروند درجه یک First - class و درجه دو Second class وجود ندارد و به جد لازم است که از این درجه بندی ها اجتناب شود همان چیزی که در جنبش حقوق شهروندی در ۱۹۶۰ در آمریکا شکل گرفت. آنچه در بحث «تیلور» بسیار مورد توجه است «سیاست تفاوت» به مثابه یکی از استلزمات بحث هویت به معنای جدید می باشد. همان چیزی که در شکل جهانی آزادی و حقوق برابر انسانها بدین شکل متجلی می شود. هرکس باید با ویژگی های منحصر به فردی شناخته و مورد تکریم قرار گیرد مفهوم «تفاوت» بدیل هویت ذاتی انسانها می باشد.

سیاست تفاوت در عین این که بر تفاوت های انسانها و فرهنگ های اقوام اصرار می ورزد، از برتری و رجحان یک فرهنگ، مثلاً فرهنگ اروپائی یا آمریکایی بر دیگر فرهنگها اجتناب می کند و برای دسته های حاشیه ای یا اقلیت ها نیز حقوق و اعتبار معین قائل است.

«کیملیکا» نیز مانند «تیلور» استدلال می کند که «برخلاف آنچه طرفداران همانند سازی از آن وحشت دارند حقوق فرهنگی خاص به هیچ وجه به شقاق و گسیختگی جامعه منجر

نمی شود بلکه اقلیت‌ها را قادر می‌سازد تا به طور کامل در یک جامعه چند فرهنگی مشارکت نمایند.»

جنبش‌های اجتماعی چنانچه برای تحکیم برابری و آزادی بیشتر، تلاش می‌کنند باید در یک طرح هژمونیک به هم بیوندند. این امر از آنرو ضروری است که گروه‌های قدرتمند، سلطه خود را بر گروه‌های ضعیف اعمال نکنند، و این شبیه دستورالعمل‌هایی است که «لاکلاو» و «موفه» ارائه می‌دهند و عقیده دارند «وجود قدرت، دموکراسی را توتالیتریستی نمی‌سازد، بر عکس دموکراسی به قدرت متکی است چرا که قدرت برای خلق شرایطی که در آن افراد بر زندگیشان کنترل داشته باشند ضروری است.»

«تیلور» در ادامه بحث خود به شأن برابر انسانها از دیدگاه «کانت» می‌پردازد. برای «کانت» شأن و منزلت برابر خاستگاهی است جهت احترام به همه انسانها به نحوی عقلانی‌توانایی و استعدادی کلی و عمومی در انسان (universal human potential) توانایی و استعدادی که همه انسانها در آن شریکند. استعدادی که متضمن قابلیت احترام به افراد است. چنانچه بخواهیم این توانایی را با بحث تفاوت، هماهنگ سازیم باید متذکر شویم که علی‌رغم تفاوت ویژگی‌ها، انسانها یا فرهنگها از لحاظ شأن و منزلت دارای استعدادهای یکسانی هستند به تعبیر دیگر آنچه موجب اعتبار و احترام می‌شود - یعنی قابلیت و استعداد - در همه علی‌السویه است نقطه مقابل این ایده در روابط بین فرهنگی آن است که فرهنگی بر فرهنگهای دیگر برتری جوید مانند فرهنگ اروپایی‌های سفید که در تحقیر دیگر ملل کوشیدند و با سلطه جویی بر دیگران، اقتدار بر بخش بزرگی از کشورها را برای خود فراهم ساختند.

به عقیده «تیلور» دو شکل کلی سیاست در مقابل هم جبهه‌گیری می‌کنند. سیاستهایی که مدعی‌اند بر اصل احترام برابر به انسانها اصرار دارند. اما رویکرد هرکدام متفاوت است یکی از این شیوه‌ها یا سیاست‌ها مبتنی بر درکی اساسی از انسان است، دایر بر این که انسانها از ویژگی‌های ذاتی مشابهی برخوردارند و بروز تفاوتها اصل نیست و می‌تواند منتج به وحدتی اساسی گردد. براین مبنا افراد در جوامع مختلف و در نتیجه با خاستگاههای

فرهنگی متفاوت خواستار حقوقی یکسان هستند و این نیاز، گواهی است بر جهانی بودن ماهیت نیازهای انسان مدرن. این ایده، حقوق بشر را قواعدی عام و فراگیر می‌داند که ریشه در مفهوم حیثیت یا کرامت انسان دارد. حقوق بشر نه برای مطلق حیات انسان، بلکه برای حیات همراه با حیثیت، احترام و کرامت او لازم است. پس موضع اینان بر مبنای حیثیت ذاتی بشر استوار است و مفهوم حیثیت ذاتی مبنایی اخلاقی است که منجر به ادعای حق از سوی انسانها و ایجاد تکلیف برای دولتها گردیده است.

پس با مبنا قرار گرفتن حیثیت بشری برای حیات انسان، حقوق بشری برای حیات انسان، حقوق بشر قبل از شناسایی حقوق تعهدات دولت وجود دارد و در نتیجه جامعه بین‌المللی و مردم می‌توانند دولت‌ها را در قبال این تکالیف مسئول بدانند.

این اندیشه کلی که حقوق بشر از حیثیت انسان ناشی می‌شود دو مبنا می‌تواند داشته باشد که مفاهیم و طرز تفکر حاکم در برخی از جوامع و ایدئولوژی‌ها را به چالش می‌طلبند. یکی اینکه حقوق بنیادی بشر از سوی مقام یا مرجعی این جهانی اعطا نشده و بنابراین نمی‌تواند بازپس گرفته یا انکار شود و دیگر این که این حقوق حقوقی است فردی. اما از سویی دیگر می‌تواند متضمن شائبه‌هایی نیز باشد. مثلاً در همان مورد نخست - با توجه به مسائلی که در کشورمان در جریان است - این نقد به آن وارد است که اگر با توجه به حقوق ذاتی غیر این جهانی، مرجعی حکومتی پیدا شود و مدعی گردد که تفسیر و تعیین این حقوق ذاتی یا متافیزیکی فقط بر عهده من است، مردم چه می‌توانند بکنند. درست است که در یک اصل ایمانی گفته می‌شود «و لقد کرّمنا بنی آدم...» اما کرامت انسان مشروط به معیارهایی است که مرجع حکومتی تعیین می‌کند! آیا در این صورت قابل نقد نیست؟ دیگر این که همان مرجع قدرتمند حکومتی با استناد به حقوق ذاتی انسانها و شباهت مبنایی آنها با یکدیگر در صدد گسترش ایده خود به نحوی جهان شمول، برای همه ملتها در اقصی نقاط جهان باشد و شیوه‌ها و سلوک زندگی دیگران را که مغایر با شیوه اوست نپذیرفته و بخواهد به نحو قسری آنها را به راه آورد و متحول نماید....

سیاست دیگری که «تیلور» از آن سخن می‌گوید مبتنی بر تقویت حس ویژه‌گرایی می

باشد در این شیوه، همگرایی ضروری انسانها همانند آنچه در حکومت‌های کمونیستی وجود داشت و «تیلور» برای مدتی دلبسته آن بوده نفی می‌شود. «تیلور» با اشاره به دیدگاه‌های «لیبرالیستی» «جان راولز» و «دورکین» جهان را دارای دیدگاه‌های متعددی در خصوص حق و ناحق می‌داند که هر کدام به فرهنگ‌های ذریبط خود متصل اند آنچه که بر این اساس نمی‌تواند قوام یابد ادعای سلطه یابی امپریالیسم فرهنگی غرب و یا ایدئولوژی مذهبی یا مارکسیستی موجود و تمایل آنها به جهانی پنداشتن اعتقادات و ارزش‌های خود و در نتیجه تلاش برای جهانی کردن است. افزون بر این انتقاد آنها بر جنبش جهانی نمودن هنجارها، تنوع فرهنگها را از میان می‌برد و صرفاً در حکم گشودن مسیر دیگری است. برای یک دست نمودن فرهنگها در جهان مدرن همانگونه که قبلاً آمد، گرایش فلسفی «تیلور» به سیاست نوع دوم است و لذا در جای جای این مقاله کوشیده تا مبانی نظری بحث را پخته کند.

«تیلور» بار دیگر در بخش سوم به «روسو» باز می‌گردد و با اشاره به آثار او به خصوص «قرارداد اجتماعی» و «امیل» در نفی روحیه ارباب سالاری و برده سازی دیگران و همچنین اصل ارتباط متقابل انسانها می‌خواهد مبنای تاریخی و فلسفی تفاوت فرهنگها را گوشزد کند:

به عقیده «تیلور» اگر «روسو» می‌گوید ارباب و برده یکدیگر را فاسد می‌کنند - از جهت تفاخر سلطه طلبانه ای که صورت گرفته - نباید تفسیری رواقی از آن کرد بلکه به نظر او غرور بزرگترین اهرمهای شیطانی است که امکان شناخت متقابل افراد را نفی می‌کند. و می‌خواهد که با وارد شدن در سیستمی کاملاً متفاوت این وضعیت را اصلاح کند و این سیستم اجتماعی از رهگذر برابری، رعایت حقوق متقابل و احترام عمومی پدید می‌آید.

علاوه بر اینکه این ایده الهام گر بحث خدایگان و بنده «هگل» می‌شود، می‌تواند زیربنایی باشد برای بحث autonomy کانت که به نظر «تیلور» ریشه دیدگاه فلسفی لیبرالیسم است. در نهایت این بحث به مورد کانادا و منطقه کبک ارتباط داده می‌شود و دو موضوع حقوق و لیبرالیسم به چالش کشیده می‌شود. منشور ۱۹۸۲ حقوق کانادا در برگیرنده موارد متعددی

از دفاع از حقوق اقلیت های فرهنگی است، مواردی مانند زبان، شغل، تحصیل و زندان. این منشور دو اصل مهم دارد. اول کوشش در استقرار شبکه ای از حقوق فردی که شباهت بسیاری به منشورهای دموکراتیک در کشورهای اروپایی و آمریکا دارد. دوم در بردارنده برخورد برابر شهروندان با گونه های مختلف و بعضاً متعارض اجتماعی مانند نژاد، جنس، زبان، خرده فرهنگهای اقلیتها و حاشیه ای ها، تلاش بر این است که از حقوق جامعه در مقابل تعرض احتمالی کارگزاران حکومتی دفاع شود.

زمانی به رسمیت شناختن و پذیرش تنوع ارزشها و ریشه داشتن آنها در فرهنگ های مختلف، گامی به سوی محکومیت نظام سلطه و اخلاق استعمارگری بود. اما پافشاری بر متناقض بودن ارزشهای فرهنگی، به این معنا که هر فرهنگ و ارزش های آن منحصر به فرد بوده و قابل مقایسه با فرهنگهای دیگر نیست، انکار تعامل ارزشها بین فرهنگهای مختلف در تاریخ است.

مفهوم منحصر به فرد بودن مستلزم این است که مجموعه ارزشهای یک فرهنگ به خوبی تعریف شده و متکی به خود باشد. اما تعریف دقیق و ترسیم روشن محدوده یک فرهنگ با مسایل متدولوژیک و روش شناختی بسیاری مواجه می شود. اگر فرهنگها مرزهای نامشخص داشته باشند، لزوماً وجوه اشتراکی با دیگر فرهنگها دارند و به مجردی که ارزشها مشترک و در نتیجه قابل قیاس می گردند لزوماً باید معیارهایی برای مقایسه وجود داشته باشد.

خوشبختانه ادعای منحصر به فرد بودن، تجربی و درستی یا نادرستی آن قابل سنجش است. دکتر بهشتی در بررسی نظرات «تیلور» در فصل سیاست و شناسایی فرهنگها در کتب خود این سؤال را طرح می کند که «... اگر کسی به برابری ارزش فرهنگ های گوناگون اعتقاد داشته باشد، چگونه می تواند فرهنگ خود را بر فرهنگهای دیگر ترجیح دهد؟ و اگر کسی چنین رجحانی ندارد، اصلاً چگونه ممکن است به فرهنگی خاص احساس پایبندی کند؟ در واقع ارزشی که یک فرد برای مفهومی از سعادت که در فرهنگ وی وجود دارد قایل است، نشان دهنده اهمیت (یابتری نسبی) آن فرهنگ نزد اوست، و این دلیل رجحان اوست.

یکی دیگر از مسایل فرهنگی این مفروضه این است که ارزش هایی که در یک جا پدید می آید برای اعمال در جای دیگر مناسب نیست و یک هنجار تنها در چارچوب منشاء آن مشروعیت و موضوعیت دارد.

اما شکل گرفتن اندیشه ای در یک چارچوب خاص، خواه فرهنگی، مذهبی یا تاریخی و جغرافیایی بدین معنا نیست که مطلقاً قابل اتخاذ و انطباق در چارچوبی دیگر نباشد اگر چه دچار تغییرات و استحاله هایی می شود و به رنگ چارچوبهای فرهنگی جدید در می آید مانند مذهب اسلام و پذیرش ایرانیان که به تعبیر استاد مطهری تأثیرات متقابلی بر یکدیگر در طول تاریخ گذاشته اند.

دیگر مسئله و مورد اینکه چنانچه از این نظریه، ایستایی فرهنگها و مجزا بودن آنها و عدم تعامل با دیگر فرهنگها استنباط شود از موارد قابل نقد می باشد.

واقعیت این است که فرهنگها عمدتاً دارای وجوه اشتراک اند و همواره با یکدیگر در تعامل می باشند. این امر به خصوص در جوامع چند فرهنگی مصداق داشته و دارد. مثلاً در دوره تیموریان ایران و گورکانیان هند (زمان اکبر شاه پیش از دیگران) و حتی هند امروز یا کانادا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی



## منابع و مآخذ

- ۱- حمید عنایت، «اندیشه های سیاسی معاصر در اسلام و ایران»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، خوارزمی، ص ۳۹.
- 2- " All human rights are universal , indivible, and interdepe - ndent and interrelated. it is the duty of staty , regrdless of their political, econmic, and culturl systems . to promote and proted all human nights and fundamental free doms , " vienna declaration and program of action UNGA .
- 3- charles taylor , " Identity and the good " part 3/1 p.58
- ۴- سیدعلیرضا حسینی بهشتی «بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی»، انتشارات بقعه، ص ۱۲۸
- ۵- هانری کوربن، «پزدان شناخت تنزیهی همچون پادزهری برای نهیلیسم». از کتاب «اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها» مترجمین. مطالعات اجتماعی، ص ۳۳
- 6- " Jwdtic and solidanity : the casse of recognition" p.38
- 7- " the reference to the other is very much present as constitu tive of my own identity " ( p.364 ) Ernesto laclau " subgect of politics , politics of the subject .
- 8- Fred Dallmayr. "Justice and global democracy ." from " Justice and democracy " Edited by Ron Bontekoe pp.444-445
- 9- "their first task ought to be to purge themselves of this imposed and destructive identity . " 26
- ۱۰- داریوش شایگان، «افسون زدگی جدید»، ترجمه فاطمه ولیانی، فرزانه، ص ۸۷
- ۱۱- آمد سزر «استعمار چیست»، هوشنگ وزیری، خوارزمی، ص ۵۲
- ۱۲- جان پلامانز، «فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل»، ترجمه دکتر حسین بشیرید، نشر نی، ص ۱۲۲
- 13- "the road to God as passing through our own self-aware - ness" (p.29)
- ۱۴- فردریک کاپلتون، «تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت»، ترجمه اسماعیل سعادت، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۷۷
- ۱۵- همان منبع، ص ۷۷
- 16- Ibid, p.34
- 17- Ibid . p 36
- 18- " Everyone should be recognized for his or her uniqe identity " ( p.38)
- ۱۹- کیت نش، «جامعه شناسی سیاسی»، ترجمه مجید دلفروز، ص ۲۲۲.
- ۲۰- همان منبع، ص ۲۸۷
- 21- " contemporary human nights dis cours . " Cealia gimenez international review . pilot issue . winter 1997-98  
athttp: ll.htm
- 22- A. Hosseini . " Dialogue of civilisatibns and political theory . " tarbiat modarres uniresity April 2002 (p.1)
- 23- Ibid . p 45
- ۲۴- دکتر بهشتی، بنیاد نظری سیاست، ص ۱۲۸



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز  
پښتونستان ښار علمي مرکز