**بررسي و نقد نظريه چارلز تيلور[1]**

**سيد محمد علي تقوي[2]**

**چکيده**

**با افزايش روز افزون تنوع فرهنگي در جامعه­هاي غربي، بسياري از فيلسوفان سياسي به بررسي اهميت فرهنگ و تفاوت‏هاي فرهنگي در عرصه سياست پرداخته­اند. از اين جمله است: چارلز تيلور فيلسوف جامعه­گراي کانادايي، که مقاله "سياست به رسميت شناختن ]تفاوت‏هاي فرهنگي[" (Taylor, 1992) و دفاع فلسفي وي از به رسميت شناختن تفاوت‏هاي فرهنگي در عرصه سياست توجه بيشتر صاحب­نظران اين مبحث را برانگيخته است. با اين حال، ديدگاه تيلور به سبب سياسي کردن تمامي تفاوت‏هاي فرهنگي و القاي اين­که ضرورت اخلاقي به رسميت شناختن فرهنگ­هاي متفاوت ناشي از ارزشمند تلقي شدن آن­هاست، قابل نقد است. دليل­هاي او براي اثبات و نيز محدود ساختن ضرورت به رسميت شناختن تفاوت‏هاي فرهنگي قابل خدشه است. افزون بر اين، نظريه وي محدود به آن دسته از اقليت­هاي فرهنگي است که از تمرکز جغرافيايي برخوردارند.**

**واژگان كليدي: تيلور، فرهنگ، هويت، به رسميت شناختن, تفاوت‏هاي فرهنگي**

**مقدمه**

**مقاله "سياست به رسميت شناختن[3] ]تفاوت‏هاي فرهنگي[" چارلز تيلور، فيلسوف جامعه­گراي کانادايي، يکي از روشن­گرترين کارهاي فلسفي در دفاع از به رسميت شناختن تفاوت‏هاي فرهنگي در حوزه عمومي جامعه (the public sphere) است. تحليل وي از "ويژگي گفتگويي خويشتن بودن"[4], اهميت فرهنگ در شالوده بخشي به هويت افراد را آشکار ساخته و به رسميت شناختن تفاوت‏هاي فرهنگي را به عنوان يک ضرورت اخلاقي و سياسي مطرح مي­کند. ديدگاه تيلور در زمينه ضرورت به رسميت شناختن تفاوت‏هاي فرهنگي تحليل­ها و نقدهاي بسياري در پي داشته است، به ويژه آن­که اين ديدگاه مي‏تواند پيامدهاي نامطلوبي هم­چون محدودسازي آزادي­هاي فردي و سياسي سازي تمامي تفاوت‏هاي فرهنگي را به دنبال داشته باشد. متاسفانه توجه منتقدان و صاحب­نظران تنها به کتاب سياست به رسميت شناختن ]تفاوت‏هاي فرهنگي[ معطوف بوده و ساير آثار تيلور مورد توجه کافي قرار نگرفته است. در حالي­که علاقه تيلور به مسأله فرهنگ از اين کتاب فراتر رفته و کارهاي قبلي وي, مانند مبادي خويشتن (Taylor, 1989) و نيز آثار جديد وي, هم­چون مباحث فلسفي (Taylor, 1997) را نيز شامل مي‏شود. او معتقد است که نظام­هاي ارزشي فرهنگ­هاي مختلف ناهمخوانند[5] و ليبراليسم معطوف به روش (procedural liberalism) را به سبب عدم توجه­اش به پيشبرد فرهنگ از طريق سياست و نيز مجاز نشمردن تخطي از يک مجموعه ثابت حقوق افراد براي همه جامعه­ها، مورد نقد قرار مي‏دهد.**

**در اين نوشته، نگارنده از مقاله "سياست به رسميت شناختن" فراتر رفته و جايگاه فرهنگ و تفاوت‏‏هاي فرهنگي را در تمامي آثار تيلور مورد بررسي قرار مي‏دهد. به ويژه، تلاش تيلور براي اثبات ضرورت سياست به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي بر مبناي "ويژگي گفتگويي خويشتن بودن" ارزيابي مي‏شود. اين سوال­ها نيز بررسي مي‏شود که آيا ديدگاه وي به سياسي انگاشته شدن تمامي جنبه­هاي هويت افراد نمي‏انجامد، آيا وي ضرورت به رسميت شناختن فرهنگ­ها را در گرو ارزشمند بودن آن­ها قرار نمي‏دهد و آيا جانبداري وي از کمک به بقاي فرهنگ­ها تنها به سود جامعه­هاي فرهنگي متمرکز در يک منطقه جغرافيايي(geographically concentrated cultural communities) نيست؟**

**در اين مقاله، ابتدا نظريه­هاي معرفت­شناختي تيلور و نقد وي بر معرفت­شناسي مدرن بررسي مي‏شود و ديده مي‏شود که چگونه ديدگاه وي در باب شکل گرفتن فهم (understanding) در متن[6]، جهان­شمول بودن عقل عملي را زير سوال برده و خاص بودن (particularity) آن را مورد تأکيد قرار مي‏دهد.**

**1\_ شکل­گيري فهم در متن**

**تيلور يکي از منتقدان شناخت­شناسي مدرن، يا آن­چه خود "سنت شناخت­شناسي"(The epistemological tradition) مي‏نامد است. زيرا در اين سنت تصور بر آن است که" بدون اشعار بر زندگي و تجربه انسان، که هيچ­گاه به طور کامل قابل تشريح نيستند، به طور كامل مي‏توان دريافت که دانستن چيست" (Taylor, 1997: vii-viii). اين در حالي است که ما امور را از طريق توانايي­مان براي عمل و در تعامل با جهان درک مي‏کنيم. همانند آن­چه کانت خصوصيات استعلايي مي‏خواند، يکي از ويژگي­هاي بنيادين تجربه­ها و ادراک­هاي ما آن است که در متن ]زندگي[ شکل مي‏گيرند. غير ممکن بودن عدم تعامل با جهان به منزله غير ممکن بودن درک بي­طرفانه از جهان است و اين به نوبه خود بنيانگرايي (Foundationalism) و نظريه باز نمايش (Representationalism) را زير سؤال مي‏برد. دانش و تجربه­هاي پيشين ما، که خود محصول تعامل با جهان هستنند، يک زمينه ادراکي را شکل مي‏دهد که ما در آن در مورد امور مي‏انديشيم. اگر چه ما نمي‏توانيم اين زمينه را به عنوان يک موضوع دانستن مورد بررسي قرار دهيم، مي‏توانيم آن را تشريح کنيم، يا بخش‏هايي از آن را مورد سؤال و تجديد نظر قرار دهيم، البته تنها در صورتي که بقيه بخش­ها را بدون سؤال بپذيريم (Taylor, 1997: 12). با اين همه، زمينه مزبور اساسا بدون سؤال، پذيرفته تلقي مي‏شود، در حالي که آکنده از سؤال­هاي پاسخ نيافته است. اين در حالي است که سنت فکري مدرن در جستجوي بنيان‏هايي است که خود توضيح دهنده خويش (self-explanatory foundations) باشند و بالقوه همه امور را شفاف شونده مي‏انگارد.**

**ادراك و فرهنگ**

**مي‏توان گفت که نقد تيلور بر شناخت­شناسي مدرن امکان داشتن برداشتي جهان­شمول از عقلانيت را مورد سؤال قرار مي‏دهد. مردود شمردن نظريه بازنمايش، که دانستن بدون ملاحظه هيچ­گونه ارتباطي با انسان و علائقش را ايده­آل خود مي‏داند و نيز سخن گفتن از زمينه درک، که در جريان تعامل با جهان شکل مي‏گيرد، تيلور را به سمت جانبداري از فهم خاص يا غيرجهان­شمول از جهان سوق مي­دهد. به همين دليل است که وي مدعي است "ما نبايد بپنداريم که مي‏توانيم کساني را که مطلقاً هيچ بخش از شهود اخلاقي ما را نمي‏پذيرند قانع کنيم که عمل درستي را انجام داده ايم" (Taylor, 1989: 71-72). چنان­که از سخن تيلور در باب تفاوت فرهنگ‏ها و گفت و گوي ميان آن‏ها پيداست، مي‏توان گفت که وي فرهنگ را يکي از عوامل تحديد کننده فهم جهان­شمول مي‏داند.**

**البته، از ديدگاه تيلور، داوري عقلاني ميان سنت‏هاي مختلف اخلاقي با ارجاع به بنياد‏هاي مشترک امكان­پذير است. عقل عملي شخصي[7]از طريق پرورش دادن ديدگاه‏هايي که به طور حاشيه­اي در همه فرهنگ‏ها وجود دارد، مي‏تواند مورد استفاده قرار گيرد (Taylor, 1997: 55-56). وي معتقد است که با اين شيوه مي‏توان کاستي جهان­شناسي(cosmology) برخي فرهنگ­ها را آشکار ساخت. با اين حال، گاه حوزه مشترکات دو فرهنگ آنقدر اندک و ميزان تفاوت‏‏هايشان آنقدر گسترده است که نمي‏توان به داوري ميان آن‏ها پرداخت. در چنين مواردي آنچه مانع از بهره­گيري از عقل عملي در بحث­هاي ميان اين دو فرهنگ مي‏شود، احتمالاً ناهمخوان بودن دستگاه ارزشي دو فرهنگ است (Taylor, 1989: 62). براي مثال در يک فرهنگ، تعقل به عنوان يک فضيلت ممکن است تحت الشعاع فضيلت­هاي ديگر قرار گيرد، در حالي كه در فرهنگي ديگر ممكن است تعقل فضيلت برتر شمرده شود. از ديدگاه تيلور، هر فرهنگ تنها يکي از راه‏هاي ممکن زيستن بشري است. اما شناخت­شناسي مدرن چندان با مفهوم ناهمخوان بودن فرهنگ‏ها موافق نيست، بلکه تفاوت فرهنگ‏ها را تا حد زيادي قابل ارزيابي دانسته و با گذشت زمان قابل رفع تلقي مي‏کند (Taylor, 1997: xii). در نظريه زبان­شناسي لاک، ترجمه از يک زبان به زبان ديگر آسان به حساب مي‏آيد، در حالي که در نظريه رمانتيک، که تيلور به آن تمايل دارد، تفاوت‏‏هاي عميقي ميان زبان‏ها وجود دارد.**

**با اين حال، تيلور تاكيد فراوان دارد كه به سمت نسبي­گرايي، که در آن همه ديدگاه‏ها به يکسان دلبخوا‏هانه(arbitrary) تلقي مي‏شود، نلغزد. به نظر وي انسان, گريزي از آن ندارد که يک جهت­گيري اخلاقي را درست تصور کند، و لذا نسبي­گرايي براي انسان‏ها قابل پذيرش نيست (Taylor, 1989: 99). تيلور از تفاوت‏‏هاي فرهنگي در حوزه اخلاق دو نتيجه مي‏گيرد: نخست آن که ناهمخوان بودن فرهنگ‏ها نبايد پيشاپيش مفروض تلقي شود و تا زماني که ناهمخواني نظام ارزشي دو يا چند فرهنگ اثبات نشود، دليلي نيست که ما نظريه فضيلت پذيرفته شده در فرهنگ خود را جهان­شمول ندانيم. دوم: ما بايد ارزش‏هاي فرهنگ‏هايي را که در صدد شناخت آن‏ها هستيم نيز جهان­شمول بدانيم (Taylor, 1989: 62)، چرا که، از ديد تيلور، ادعاهاي اخلاقي داراي ماهيت جهانشمول­اند (Taylor, 1989: 67-68).**

**ادغام چشم­اندازها (fusion of horizons)**

**از ديدگاه تيلور، حتي ناهمخوان بودن فرهنگ‏ها به منزله غيرممکن بودن بهره­گيري از عقل عملي در بحث­هاي بين فرهنگ‏ها نيست. ما مي‏توانيم از طريق "ادغام چشم انداز‏ها"، معيار‏هاي ارزيابي و مقايسه خود را گسترده و متحول سازيم. وي مي‏گويد به اين ترتيب ما به چشم انداز وسيعتري مي‏رسيم که در آن آن­چه ما پيشتر به عنوان معيار سنجش پذيرفته بوديم تنها يک معيار در کنار معيار‏هاي فرهنگ‏هاي ناشناخته قبلي به حساب مي‏آيد (Taylor, 1992: 67). روند ادغام چشم انداز‏ها و توسعه ملاک‏هاي ارزيابي هيچ­گاه به تکامل نهايي نمي‏رسد و در هر مرحله محدود به فرهنگ‏هايي است که ما با آن‏ها در تعامل هستيم. حتي اگر يک ديدگاه مشترک ميان تمامي فرهنگ‏ها و برهه‏ها به دست آمد، اين ديدگاه فقط به طور "دو فاکتو" جهان­شمول به حساب مي‏آيد. ما تن‏ها قادر خواهيم بود که به فهم "تحريف نشده" و نه فهم "عيني"، از ديگران دست يابيم. "هدف، ادغام چشم انداز‏ها و نه گريز از چشم انداز است. محصول نهايي اين ادغام، همواره چشم اندازي است که به يک شخص خاص تعلق دارد" (Taylor, 1997: 151).**

**ادغام چشم انداز‏هايي، که هر کدام متعلق به يک شيوه اخلاقي زيستن هستند، گزينه‏هاي بيشتري فراروي ما قرار مي‏دهد. مي‏توان گفت که به اين ترتيب امکان آن­چه تيلور "وام گرفتن فرهنگي" ( cultural borrowing) (Taylor, 1997: xii) مي‏نامد پديد مي­آيد. با تلاش عقلاني براي گسترش فهم خويش، از طريق ادغام چشم انداز‏ها، ما اشتبا‏هات خود يا ديگران را در مي­يابيم، يا يک نگرش را بر ديگري ترجيح مي‏دهيم. چنين تلاشي نبايد به کشف حقيقت يا بهره­گيري شناختي محدود شود، بلکه در برگيرنده يک جنبه اخلاقي مستقل نيز هست، به اين معني که ما بايد تلاش کنيم تا زندگي ديگران را درک کنيم، سواي آن­که شيوه زندگي آنان در بر دارنده چه نكته­هايي در باب شناخت حقيقت است. تيلور خلاصه­وار مي‏گويد: "براي انسان‏ها بسيار مهم است که به دنياي خويش معنا ببخشند و در آن­چه در زندگي خود تجربه مي‏کنند معنايي بيابند" (Taylor, 1997: 154) مدارا ميان فرهنگ‏ها در زمينه‏هاي اخلاقي و سياسي يک نتيجه ديگر ادغام چشم انداز‏ها است. اين امر ما را از "داوري حساب شده" درباره ساير فرهنگ‏ها باز نمي‏دارد، بلکه ما را آگاه مي‏سازد که "دليل­هاي قابل قبولي براي عدم مداخله در زندگي ساير فرهنگ‏ها يا جامعه­ها وجود دارند، حتي اگر منظور از مداخله ايجاد وضعيتي است که بهتر است به طور خود به خودي پديد آيد" (Taylor, 1997: 163).**

**ديدگاه شناخت­شناسانه تيلور را مي‏توان به اين شرح خلاصه کرد که او عقل عملي را تا حد قابل توجهي به ملاحظه­هاي فرهنگي محدود مي‏داند و ناهمخواني فرهنگ‏ها را ممکن مي‏شمرد. در بخش بعد ديده مي‏شود که چگونه تيلور اين ديدگاه شناخت­شناسانه را در بررسي نقش زبان و فرهنگ در فرآيند گفتگويي شکل­گيري هويت اشخاص و لزوم به رسميت شناخته شدن آن به کار مي‏برد.**

**2\_ خويشتن (the self)**

**تيلور هر نظريه شناخت­شناسي را متکي بر يک نظريه هستي­شناختي مي‏داند، که به عوامل بنيادين توضيح دهنده زندگي اجتماعي مي‏پردازد. لذا تلاش مي‏کند تا نظريه اتميستي در باب نفس انساني را نقد کند، چرا که از ديد او اين نظريه هستي­شناسانه با شناخت شناسي مدرن در ارتباط است. در مقابل، تيلور از نظريه گفتگويي در باب خويشتن آدمي جانب­داري مي‏کند; نظريه­اي که اهميت جامعه و زبان را در اين باب مورد تاکيد قرار مي‏دهد.**

**قبل از بحث درباره ويژگي گفتگويي هويت، لازم است ببينيم منظور تيلور از هويت چيست. هويت يک شخص عبارت است از فهم وي از اين­که او کيست و ويژگي‏هاي بنياديني که وي را يک انسان مي‏سازد کدام است (Taylor, 1992: 25). هويت يک فرد بيان­گر تعهدات اخلاقي­اي است که به زندگي وي جهت مي‏دهد و به اشياي پيرامونش معنا مي‏بخشد. با استفاده از قياس جهت­گيري در فضا، تيلور مي‏گويد:**

**دانستن اين­که من که هستم به منزله آن است که در فضاي اخلاقي جهت خود را بيابم; فضايي که در آن سؤال­هايي از اين دست مطرح مي‏شود: کدام چيز‏ها خوب و کدام بد هستند؟ کدام كارها ارزشمند و کدام بي­ارزش است، کدام چيز‏ها براي ما معني­دار و مهمند و کدام کم­ارزش و درجه دوم هستند (Taylor, 1989: 28).**

**تيلور سه گونه موضوع اخلاقي را از هم متمايز مي­كند: نخست، تعهدات ما نسبت به ديگران، دوم، آن­چه يک زندگي کامل را مي‏سازد و سوم، مفاهيم مربوط به کرامت شخصي يعني آن­چه بر مبناي آن يک فرد خود را شايسته احترام ديگران مي‏شمرد. تيلور مدعي است که در تمامي اين موضوع­ها، مفاهيم فضيلت (the good) نقشي کليدي بازي مي‏کنند. بنابراين، سخن گفتن از هويت يک فرد به معناي سخن گفتن از ديدگاه وي در باب فضيلت است, به ويژه اين "فضيلت­هاي برتر"[8] هستند که هويت را تعريف مي‏کنند. فضيلت­هاي برتر آن‏هايي است که به گونه­اي غير قابل مقايسه از ساير فضيلت­ها برترند و با آن‏ها ساير فضيلت­هاي مورد داوري قرار مي‏گيرد.**

**اگر چه تيلور دو گونه از فضيلت­ها، يعني فضيلت­ها برتر و فضيلت­هاي معمولي، را از هم جدا مي‏کند. تعريف وي از هويت پيچيدگي اين مفهوم را منعکس نمي‏کند. براي مثال، هويت يک شخص از عناصر جهان­شمول و غيرجهان­شمول يا خاص (در سطوح مختلف جامعه و فرد) تشکيل مي‏شود، که هيچ­کدام از آن‏ها الزاماً از نظر زيبايي­شناسي، اخلاقي يا سياسي بر ديگري برتر نيستند. اين پيچيدگي هويت بايد مورد لحاظ قرار گيرد، زيرا هر يک از عناصر هويت, الزام­هاي ويژه­اي دارد. همان­گونه که در ادامه ملاحظه خواهد شد، ناديده انگاري اين پيچيدگي توسط تيلور سبب آن مي‏شود که بدون توجه به اهميت و الزام­هاي ويژه هر بعد از هويت، رفتار يکساني در مورد تمامي اين ابعاد را تجويز کند و به­ ويژه تمامي آن‏ها را سياسي سازد. به علاوه، ديدگاه وي در باب هويت، يک عنصر بنيادين, يعني "حس تعلق داشتن", را شامل نمي‏شود. تعلق به گروه‏هاي مختلف، هم­چون جامعه فرهنگي، يکي از عناصر اصلي هويت است و وظايف و مطالبات اخلاقي خاص خود را به همراه دارد. هويت، آن گونه که توسط تيلور بيان مي‏شود، اساساً مجموعه­اي از ارزش‏ها و اصول است.**

**ويژگي گفت و گويي هويت انسان**

**شناخت­شناسي مدرن متکي بر يک هستي­شناسي اتميستي از جهان است که بر اساس آن, جامعه­ها چيزي جز افرادي که با هم در تعاملند نيستند. اتميست‏ها معتقد به هويتي نامقيد(disengaged) براي افراد هستند، افرادي که آنان را از لحاظ متافيزيکي مستقل از جامعه مي‏شمرند (Taylor, 1995: 8). از نظر اتميست‏ها، جز در ذهن افراد، کانوني براي انديشه و احساسات نيست (Taylor, 1997: 130). تيلور اتميسم را مردود شمرده و جامعه را شکل دهنده (constitutive) هويت فردي مي‏داند. به اعتقاد وي، بر خلاف آن­چه شناخت­شناسي مدرن عنوان مي‏کند, انسان به گونه­اي يک ­سويه (monological) به بازنمايش حقايق نمي‏پردازد، بلکه فهم آدمي در مناسباتي دو سويه شکل مي‏گيرد، به اين معني که ادراك تحت تأثير يک ذهن(agent) مشترک، يعني "ما"، صورت مي‏گيرد (Taylor, 1997: 172). اين توضيح ما را به "ويژگي گفت و گويي"(fundamentally dialogical character) خويشتن آدمي رهنمون مي­شود(Taylor, 1992:32).**

**تيلور مي‏گويد: "ما هويت خود را در تنهايي نمي‏شناسيم، بلکه آن را از طريق گفت و گوي آشکار يا غيرآشکار با ديگران کشف مي‏کنيم" (Taylor, 1992: 34). اين گفتگو در دو سطح انجام مي‏گيرد: نزديکان و اجتماع (Intimate and social). در سطح نزديکان، هويت يک فرد از طريق ارتباط با افراد مهم زندگي­اش، همانند والدين يا معلمان، شکل مي‏گيرد. گفتگو در سطح اجتماعي از اهميت باز هم بيشتري برخوردار است، زيرا در اين سطح، فرد در تماس با ديگران زبان، به معني وسيع آن، را مي‏آموزد تا خويشتن را تعريف کند. فرد فقط مي‏تواند در ميان ديگران يک شخص(self) محسوب شود. لذا تيلور ضرورت ارتباط با ديگران را يک "شرط استعلايي" (transcendental condition a) شخص بودن مي‏خواند، زيرا تنها از اين طريق مي‏توان اطمينان حاصل کرد که آن­چه ما مي‏گوييم، حتي براي خودمان، معني­دار است (Taylor, 1989: 38).**

**آن­چه به خوبي ويژگي گفتگويي هويت افراد را مشخص مي‏کند زبان است. تيلور مي‏گويد: "جز از طريق يادگيري زبان، راهي براي شخص شدن نيست" (Taylor, 1991:32 and Taylor, 1989: 35). اين به آن سبب است كه تمام پديده‏هاي انساني، هم­چون نهادها، رسوم و نقش­هاي اجتماعي، داراي يک بعد معنايي بوده و به طور بنيادي بر زبان متکي­اند. البته مراد تيلور از زبان همه "آفرينش‏هاي نمادين و بياني انسان" است که "نه تنها کلماتي را که ما بر زبان مي‏آوريم در بر مي‏گيرد، بلکه ساير شيوه‏هاي بياني, هم­چون زبان هنر يا عشق, را که ما از طريق آن‏ها (مکنونات) خود را ابراز مي‏کنيم نيز شامل مي‏شود" (Taylor, 1991: 33). نکته اساسي در باب زبان آن است که، همان­گونه که ويتگنشتاين نشان داده، زبان خصوصي وجود ندارد (Taylor, 1997: 133). زبان در جامعه گفتاري (speech community), پديدار شده و متحول مي‏شود.**

**ديدگاه تيلور در باب هويت و شکل­گيري آن به طريق گفتگويي, جايگاه ويژه­اي را براي فرهنگ باز مي‏کند. جامعه فرهنگي يکي از مهم­ترين و شايد مهم­ترين، جامعه­اي است که به هويت افراد شکل مي‏بخشد و در آن ارتباط گفتگويي ميان فرد و ديگران برقرار مي‏شود. زبان، در هر دو معناي مضيق و موسع آن، محصول جامعه فرهنگي است. بنابراين، مي‏توان گفت چارچوب‏هاي اخلاقي و مفاهيم فضيلت، که هويت ما را شكل مي دهند، پديده‏هايي فرهنگي(cultural phenomena) هستند.**

**يک نکته مبهم در بحث­هاي تيلور آن است که اگرچه او ويژگي گفتگويي را يک "شرط استعلايي" زندگي آدمي مي­شمرد، اما گاهي بر اهميت اخلاقي آن تأکيد مي‏کند. براي مثال، وي مي‏گويد: مردود شمردن مطالباتي که از بيرون از خويشتن سرچشمه مي‏گيرند دقيقاً به منزله نقض شرايطي است که به مهم تلقي شدن امور مي‏انجامد و در نهايت به سخيف به حساب آمدن همه امور مي‏انجامد(Taylor, 1991: 40). به نظر مي‏رسد که منظور تيلور آن است که اهميت اخلاقي روابط دو سويه از ويژگي دو سويه، يا گفت و گويي، هويت آدمي سرچشمه مي‏گيرد، در حالي­که وي اثبات نمي‏کند که ارتباط منطقي مستقيمي بين اين دو وجود دارد.**

**آنگاه که تيلور مدعي مي­شود شکل­گيري هويت ما از طريق گفتگو به آن معني است که روابط ما با ديگران نمي‏تواند ابزاري تلقي شود، مسأله مشابهي بروز مي‏کند. نفي روابط ابزاري توسط تيلور به دو صورت انجام مي‏گيرد، اگرچه او خود ميان اين دو تمييزي قائل نمي‏شود. از يک ­سو، او داشتن روابط ابزاري پي در پي و موقت با ديگران را نفي نمي‏کند، اگرچه مدعي است که چنين روابطي به کشف هويت شخص مددي نمي‏رساند و تنها اموري لذت جويانه و خالي از اثر تلقي مي‏شود (Taylor, 1991: 53). از سوي ديگر، مدعي مي‏شود که مفهوم روابط ابزاري اصولاً بي­معناست, مي‏گويد: اين­که کسي بتواند از طريق اين­گونه روابط ابزاري کمال خود را جست و جو کند فقط يک توهم به نظر مي‏رسد، درست به همان­گونه که ما بپنداريم کسي مي‏تواند هويت مطلوب خود را انتخاب کند بدون آن که وجود يک چشم انداز تعيين­کننده اهميت‏ها را بپذيرد; چشم اندازي که خود وراي انتخاب است (Taylor, 1991: 53).**

**تيلور بايد ميان بحث­هاي خود در مورد امور استعلايي و اخلاقي تفکيک قائل شود. در حالي­که استدلال­هاي وي در باب ويژگي گفتگويي هويت آدمي، اين ويژگي را به عنوان يک شرط استعلايي مطرح مي‏سازد، نتيجه­گيري اخلاقي از آن را الزام­آور نمي‏نمايد. برخلاف ادعاي وي، نمي‏توان از اجتناب ناپذير بودن ويژگي گفتگويي هويت آدمي، سخيف بودن روابط ابزاري را استنباط کرد.**

**به رسميت شناخته شدن (being recognised)**

**تيلور مدعي است که ويژگي گفتگويي هويت آدمي ضرورت به رسميت شناخته شدن اين هويت را در پي مي‏آورد. وي مي‏گويد:**

**نظريه (من) آن است که هويت ما تا حدي از طريق به رسميت شناخته شدن يا عدم آن، يا حتي به رسميت شناخته شدن نادرست (misrecognition) ما توسط ديگران، شکل مي‏گيرد. بنابراين، يک فرد يا يک گروه ممکن است متحمل لطمه جدي, يا حتي تحريف جدي (هويت), شود اگر افراد يا اجتماع پيرامون آن‏ها تصويري محدود­کننده، پست يا تحقيرآميز از ايشان برايشان بازتاب دهند (Taylor, 1992: 25).**

**سرمنشأ مفهوم به رسميت شناخته شدن, در نوشته­‏هاي روسو و به ويژه هگل, ديده مي‏شود. هگل مي‏گويد "(نفس) خودآگاه" ( self-consciousness) در اشتياق رسيدن به "يقين در مورد خود" (self-certainty) است (Taylor, 1975: 148). زيرا ميان آن­چه نفس خودآگاه مدعي است که هست، يا تصوير خود از خويشتن و آن­چه او در دنياي واقع است، کشاکشي در جريان است. لذا، نفس خودآگاه "سخت در جست و جوي يک موجوديت بيروني، خاصه يک نفس خودآگاه ديگر، است که بيانگر وي باشد. در نتيجه، هنگامي که واقعيات بيروني، که وي براي (خودآگاه) بودنش به آن‏ها وابسته است، تصويري بيگانه را براي وي بازتاب مي‏دهند، در اين مقصود خود ناکام مي‏ماند" (Taylor, 1975: 137). يقين در مورد خود زماني حاصل مي‏شود که نفس خودآگاه توسط يک نفس خودآگاه ديگر به رسميت شناخته شده و مورد تأييد قرار گيرد. اين نکته سرآغاز جدال خدايگان و بنده (The dialectic of master and slave) در پديدارشناسي هگلي است. البته، در حالي­که به رسميت شناختن در نظريه هگل اساساً به معناي تأييد گرفتن است و از طريق منازعه حاصل مي‏شود، از ديدگاه تيلور يک مفهوم اخلاقي است که با کرامت، شرافت و احترام براي هويت فرد ارتباط دارد.**

**يکي از مشکلات اصلي مفهوم به رسميت شناخته شدن در تيلور آن است که، برخلاف ادعاي وي، نياز به آن از ويژگي گفتگويي زندگي بشري استنباط نمي‏شود. اين حقيقت پديدارشناختي که هويت آدمي از طريق تعامل در شبکه‏هاي هم­سخنان (webs of interlocutors) و با آموختن زبان شکل مي‏گيرد وجود وظيفه­اي اخلاقي تحت عنوان به رسميت شناختن را اثبات نمي‏کند. اين وظيفه مستقل از آن ويژگي استعلايي است که طبق آن نظرهاي اخلاقي ما در باب خوب و بد به گونه­اي گفت و گويي ساخته شده است.**

**گاه تيلور ميان به رسميت شناختن اخلاقي و سياسي يک امر و به رسميت شناختن ارزش يا اهميت آن رابطه برقرار مي‏کند. براي مثال، وي مي‏گويد: هويت فرد، که عبارت است از جنبه‏هاي مهم مميزة وي از ديگران، بايد به رسميت شناخته شود (Taylor, 1991: 35-36). البته او اضافه مي‏کند که اين فرد نيست که تصميم مي‏گيرد چه چيزي از اهميت برخوردار است. احتمالاً تيلور در صدد آن است تا بگويد تصديق ارزش يک امر است که به رسميت شناختن آن را به عنوان يک وظيفه اخلاقي و سياسي ضروري مي‏سازد. به عبارت ديگر، آنگاه که امري ارزشمند يا مهم در هويت يک فرد وجود دارد، او مشروعاً مي‏تواند به رسميت شناخته شدن آن را طلب کند. در چنين شرايطي خودداري از به رسميت شناختن يا "به رسميت شناختن نادرست" ممکن است "لطمه­اي جدي" به فرد وارد سازد، امري که ما در قبال آن مسؤوليت اخلاقي داريم. با اين حال، ارتباطي که تيلور بين ارزشمند دانستن يک امر و ضرورت به رسميت شناختن آن برقرار مي‏سازد قابل اثبات نيست. ارزش يک امر به خودي خود کافي نيست تا اين وظيفه را براي ديگران ايجاد کند که آن را به رسميت بشناسند. اگر ما امري مهم و ارزشمند در ديگران بيابيم، لزوماً وظيفه­اي اخلاقي براي به رسميت شناختن آن نداريم.**

**به علاوه، بيان اين که ارزش يا اهميت يک امر مبناي به رسميت شناختن آن است به منزله محدود ساختن وظيفه ما در به رسميت شناختن هويت افراد است، چرا که فرهنگ‏ها ناهمخوان­اند. تيلور خود مدعي است که ما نمي‏توانيم آناني را که هيچ­يک از شهودهاي بنيادين اخلاقي ما را نمي‏پذيرند، قانع کنيم که اعتقادات ما ارزشمند يا درست است. اگر چنين است ما تنها بايد انتظار به رسميت شناخته شدن از جانب کساني داشته باشيم که حداقل برخي از شهودهاي بنيادين ما را مي‏پذيرند. اعضاي ساير فرهنگ‏ها نمي‏توانند ما را درک کنند و ارزش يا اهميت آن­چه هويت ما را تشکيل مي‏دهد دريابند و لذا نمي‏توانند آن را به رسميت بشناسند. متقابلاً ما نيز نمي‏توانيم ارزش هويت آنان را به رسميت بشناسيم، چرا که معيار‏هايي که فرهنگ ما در اختيارمان نهاده است اجازه به رسميت شناختن فرهنگ­هاي ناهمخوان را نمي‏دهد. در چنين شرايطي، به رسميت شناختن چيزي جز منت نهادن (an act of condescension) نيست.**

**تيلور تأکيد مي‏ورزد که توانايي به رسميت شناختن ارزش شيوه‏‏هاي مختلف زيستن يا فرهنگ‏ها مستلزم وجود مشترکات است (Taylor, 1991: 52). اين مشترکات مي‏تواند از طريق "ادغام چشم انداز‏ها" افزايش يابد. ورود معيار‏هاي سنجش از فرهنگ‏هاي ديگر به فرهنگ ما، ما را قادر مي‏سازد تا فرهنگ‏هاي ناهمخوان با فرهنگ خود را درک کنيم و به رسميت بشناسيم. با اين حال، اگرچه ادغام چشم انداز‏ها احتمال آن را که ما بتوانيم ارزشمند بودن فرهنگ‏هاي ديگر را تصديق کنيم مي‏افزايد، اما همچنان محدوديت‏هاي خود را دارا است. ادغام چشم انداز‏ها يک روند­شناختي(epistemic) است و تضميني وجود ندارد که به هدف خود برسد يا همه چشم انداز‏ها و فرهنگ‏ها را در بر گيرد. لذا گره زدن ضرورت به رسميت شناختن، که يک الزام اخلاقي است، به موفقيت در ادغام چشم انداز‏ها، نه تنها محدودکننده اين ضرورت است، بلکه مضمون اصلي اين ضرورت را نيز مخدوش مي‏کند. چرا که، همان­گونه که پس از اين توضيح داده خواهد شد، تقاضاي به رسميت شناخته شدن ريشه در ارزش فرهنگ يا هويت يک فرد ندارد. اين تقاضا اساساً به معناي طلب احترام براي انسان‏ها و هويت آن‏هاست.**

**اگرچه گاهي تيلور ضرورت به رسميت شناخت فرهنگ‏ها را موکول به تصديق ارزش يا اهميت­شان مي‏سازد، اما يکساني ارزش همه فرهنگ‏ها را نفي مي‏کند. او مي‏گويد فقط مي‏توان به عنوان يک "فرض" (presumption) گفت: "همه فرهنگ‏هاي انساني که جامعه­هايي را در طول زماني قابل توجه حيات بخشيده­اند حرفي مهم براي زدن به همه انسان‏ها دارند". البته اين تنها "يک فرض آغازين براي مطالعه هر فرهنگي است و درستي (يا نادرستي) آن بايد به طور عيني در جريان مطالعه فرهنگ مورد نظر به اثبات برسد" (Taylor, 1992: 66 \_ 67). به عبارت ديگر، نتيجه مطالعه يک فرهنگ لزوماً اثبات فرض بالا نيست اما, برخلاف ادعاي تيلور، تقاضاي به رسميت شناختن فرهنگ‏هاي ديگر اصولاً به معناي تقاضاي به رسميت شناختن ارزش برابر آن‏ها نيست، بلکه به معني به رسميت شناختن جايگاه برابر(equal standing) همه فرهنگ‏ها در جامعه است. نکته مهم برابري موقعيت فرهنگ‏ها و نه ارزش آن‏ها است. آن­چه اقليت‏هاي فرهنگي در جامعه­هاي غربي خواستار آن هستند اين نيست که مطالعه­اي براي اثبات يا رد ارزش فرهنگ­شان، يا حتي برابري اين ارزش با ارزش ساير فرهنگ‏ها، انجام گيرد. بنابراين موکول کردن ضرورت به رسميت شناختن يک فرهنگ، به عنوان يک الزام اخلاقي، به تصديق ارزش آن، تصوير نادرستي را از تقاضاي به رسميت شناخته شدن ارائه مي‏کند. همان گونه که "سوزان ولف" يادآوري مي‏کند، تقاضاي اقليت‏هاي تحت انقياد در جامعه­هاي غربي، به ويژه آمريکا، براي تغيير تصوير موجود در جامعه از فرهنگ­شان و گنجانيدن آثار نويسندگان بومي ‏آنان در كتاب­هاي درسي, به آن سبب نيست که فرهنگ آنان از ارزشي معادل ارزش فرهنگ غالب برخوردار است، بلکه بر آن استوار است که اين فرهنگ و آن نويسندگان به آن مردم تعلق دارند (Wolf, 1992: 81 and 85). نکته مهم آن است که گروهي از مردم وجود دارند که به ارزش يک فرهنگ باور دارند و اين فرهنگ به زندگي­شان معني مي‏بخشد.**

**بايد يادآوري كرد که به رسميت شناختن، به عنوان يک وظيفه اخلاقي، ممکن است به شکل‏هاي مختلف صورت گيرد، بسته به آن­که چه چيزي بايد به رسميت شناخته شود و از چه کسي انتظار به رسميت شناختن مي‏رود. اين تنوع توسط تيلور ناديده گرفته شده است، زيرا همان­گونه که پيش­تر يادآور شديم، او از درک پيچيدگي و تنوع ابعاد مختلف هويت غفلت مي‏ورزد. هويت از لايه‏ها و اجزاي مختلفي تشکيل شده است که هر كدام مستلزم شکل خاصي از به رسميت شناخته شدن توسط گروهي خاص از مردم است. ما معمولاً در پي آن نيستيم که هر آن­چه داريم توسط هر کس ديگر به رسميت شناخته شود. همه افراد نيز وظيفه ندارند که همه ابعاد هويت ما را به رسميت بشناسند. طلب به رسميت شناخته شدن همواره با ادعاي عضويت در يک گروه همراه است و در نتيجه اين طلب از گروهي درخواست مي‏شود که ما به آن­ها احساس تعلق مي‏کنيم. خانواده، جامعه­هاي محلي، حرفه­اي و مذهبي، قوم، ملت و در نهايت, جامعه بزرگ انساني همه گروه‏هايي هستند که ما به رسميت شناختن جنبه‏هاي مختلف هويت­مان را از آن‏ها طلب مي‏کنيم. اعضاي يک گروه ممکن است نياز يکساني به, به رسميت شناخته شدن احساس نکنند. مثلاً يک فرد مذهبي ممکن است اهميت اندکي به قوميت خود بدهد و گاهي به رسميت شناخته شدن قوميتش اصلاً براي وي مهم نيست، در حالي­که يک فرد قوميت­گرا به رسميت شناخته شدن قوميتش را يک امر مهم هويتي مي‏شمرد. به علاوه، ما در پي آن نيستيم که برخي از خصوصيات شخصي­مان در عرصه عمومي جامعه به رسميت شناخته شود، هر چند که اين خصوصيات را بسيار گرامي مي‏داريم و آن‏ها را کمتر از آن بخش از ابعاد هويت­مان که بر به رسميت شناخته شدن­شان اصرار داريم نمي‏پنداريم. اين تنوع در مفهوم به رسميت شناختن مشخص مي‏سازد که پيروي از يک مدل واحد، مثل به رسميت شناختن به شيوه سياسي يا حقوقي[9]، پاسخگوي نياز تمامي ابعاد هويت انسان به, به رسميت شناخته شدن نيست.**

**از بحث­هاي اين بخش مي‏توان نتيجه گرفت که فرهنگ، قوام بخش(constitutive) هويت و خويشتن بودن اشخاص است. درخواست به رسميت شناخته شدن, يک طلب اخلاقي است، اگرچه تيلور اثبات نمي‏کند که اين خواسته نتيجه منطقي آن چيزي است که وي شيوه گفت و گويي شکل­گيري هويت مي‏خواند. اين خواست اخلاقي مستقل از ويژگي گفت و گويي زندگي بشري است. به رسميت شناختن وظيفه­اي است که ما نسبت به انسان‏ها داريم. البته، با توجه به نقشي که فرهنگ‏ها در قوام بخشيدن به هويت آدمي ‏دارند، يک بعد ديگر به اين وظيفه افزوده مي‏شود و آن به رسميت شناختن فرهنگ‏ها و تفاوت‏‏هاي فرهنگي است. تأکيد بر اين­که وظيفه اصلي ما نسبت به انسان‏ها است و نه نسبت به فرهنگ‏ها, به آن سبب مهم است که دنبال کردن منطق تيلور اين نتيجه را در بر دارد که هويت اشخاص و ديدگاه‏هاي اخلاقي­شان، هر چه که باشند، بايد به رسميت شناخته شوند. در حالي­که اگر به رسميت شناختن وظيفه­اي نسبت به انسان‏ها باشد، مواردي را که به نقض بنيادين حقوق انسان‏ها مي‏انجامند در بر نخواهد گرفت و اين نکته­اي است که تيلور خود نيز با آن موافق است.**

**3\_ سياست به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي**

**تيلور عنوان مي‏کند که اهميت حياتي به رسميت شناخته شدن، که از ارتباط نزديک شکل­گيري هويت اشخاص با اين درخواست اخلاقي ناشي مي‏شود، سياست به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي را ضروري مي‏سازد (Taylor, 1992: 25). "سياست به رسميت شناختن برابري جويانه"(the politics of equal recognition) دو نوع متفاوت از سياست را مي‏تواند به دنبال آورد: "سياست تکريم برابر" ( the politics of equal dignity) و "سياست (پذيرش) تفاوت‏ها" (the politics of difference). نوع اول سياست، محصول ليبراليسم معطوف به روش(procedural liberalism) است که حقوقي برابر براي همه شهروندان قائل است و مستلزم آن است که در رفتار با مردم تفاوت‏‏هاي آنان ناديده انگاشته شود. ليبراليسم معطوف به روش, همه تفاوت‏ها (اعم از تفاوت‏‏هاي فرهنگي، قوميتي، مذهبي يا سليقه­هاي شخصي و ديدگاه‏هاي مربوط به نحوة داشتن يک زندگي سعادت­ آميز) را به حوزه خصوصي زندگي حوالت مي‏دهد و توجه به آن­ها را از دستور کار دولت‏ها خارج مي‏كند. برخي منتقدان معتقدند ناديده انگاري تفاوت‏ها به اين شيوه نفي كننده هويت افراد است، زيرا آن‏ها در قالب‏هاي مشابهي گذاشته مي‏شوند که با هويتشان ناسازگار است. به علاوه، ليبراليسمي ‏که تفاوت‏ها را ناديده مي‏انگارد (difference-blind liberalism) نماينده يک فرهنگ سلطه­جو و لاجرم تبعيض آميز است (Taylor, 1992: 43-44). تيلور نتيجه مي‏گيرد که "سياست تکريم برابر", که توسط ليبراليسم معطوف به روش تجويز مي‏شود, پذيراي تفاوت‏‏هاي فرهنگي نيست و شيوه­اي بسيار محدود کننده را در به رسميت شناختن هويت‏هاي متفاوت فرهنگي در پي مي‏گيرد. اين به آن سبب است که ليبراليسم معطوف به روش اولاً خوا‏هان اجراي يکسان قانون, و به ويژه حقوق افراد است و ثانياً نسبت به پيگيري هدف­هاي جمع­گرايانه(collective goals)، مانند تلاش براي بقاي يک جامعه[10] يا فرهنگ خاص، سوء ظن دارد (Taylor, 1992: 60-61).**

**اما نوع دوم سياست، يعني سياست پذيرش تفاوت‏ها، خواستار به رسميت شناخته شدن "هويت يگانة"(unique identity) افراد يا گروه‏ها و تفاوت‏‏هاي آن‏ها است. اين نوع از سياست مستلزم آن است که با افراد و گروه‏هاي متفاوت به گونه­اي متفاوت رفتار شود (Taylor, 1992: 38-39). اين نوع از سياست، که نوع مطلوب سياست از نظر تيلور است، اجازه مي‏دهد تا فضيلت­هاي عمومي (common goods) يا هدف­هاي جمعي (collective goals)، هم­چون پيشبرد يک فرهنگ، توسط دستگاه سياسي کشور دنبال شوند. اين نوع از ليبراليسم, دولت‏ها را مجاز مي‏شمرد تا اجتماع را حول يک نگرش در مورد زندگي سعادت آميز(a conception of the good life) سازماندهي کنند و تحقق فضائلي جمعي را تعقيب کنند که به حفظ هويت ملي يا فرهنگي کشور مدد مي‏رسانند.[11] سياست پذيرش تفاوت‏‏هاي فرهنگي اولاً انعطاف پذيري در اجراي قانون و حقوق و امتيازهاي قانوني را جايز مي‏شمرد. در اين نوع از سياست، حقوق بنيادين افراد از امتيازها و مصونيت‏هايي که لازمه رفتار يکسان است تفکيک مي‏شوند و در حالي­که نقض حقوق بنيادين غير مجاز است، اين امتيازها و مصونيت‏ها را مي‏توان سلب يا محدود کرد (Taylor, 1992: 59). ثانياً، سياست پذيرش تفاوت‏ها به جامعه­هاي فرهنگي اجازه مي‏دهد تا هدف­هاي جمعي و به ويژه تلاش براي ادامه بقاي فرهنگي, را دنبال کنند.**

**البته اين نقد بر تيلور وارد است كه ليبراليسم مورد نظر وي پاسخي براي مسائل اقليت‏هاي غير متمرکز ندارد. سياست پيگيري هدف­هاي جمعي در يک جامعة چند فرهنگي, که در آن جامعه­هاي مختلف از لحاظ سرزميني از يکديگر جدا هستند, امکان­پذير است. بنابراين، يک جامعه متفاوت مثل کبک (Quebec) (بخش فرانسوي نشين کانادا) به گونه­اي مشروع مي‏تواند سياست‏‏هاي قومي‏خود را براي حفظ زبان و فرهنگش به اجرا بگذارد. اما معلوم نيست چگونه اين سياست را مي‏توان در آن دسته از جامعه­هاي چند فرهنگي دنبال کرد که درهم آميخته­اند. براي مثال، براي حفظ فرهنگ و زبان مهاجرين چيني در کانادا نمي‏توان همان سياست‏‏هايي را به کار بست که در کبک به اجرا در مي‏آيند.[12] در حقيقت، تيلور اشتياقي به دفاع از حقوق فرهنگي اقليت‏هايي که از لحاظ جغرافيايي متمرکز نيستند از خود نشان نمي‏دهد (براي مثال ر.ک: Connolly, 1996: 63).**

**علاوه بر اين، از آن­جا که در نظام مورد نظر تيلور مطلوب‏هاي جمعي توسط نهادهاي سياسي دنبال مي‏شود، اقليت­هاي غيرمتمرکز زيانمند خواهند شد، زيرا هدف­هاي جمعي فرهنگ اکثريت با ماليات اخذ شده از جامعه­هاي اکثريت و اقليت، هر دو، دنبال مي‏شوند و نيز دولت به پيشبرد نگرش اکثريت در مورد زندگي سعادت­آميز کمک مالي مي‏کند، در حالي که اقليت‏ها از چنين کمکي بي­بهره خواهند ماند. بنابراين مي‏توان گفت که در چنين مواردي، ليبراليسم مورد نظر تيلور حتي بيش از ليبراليسم معطوف به روش, تفاوت‏‏هاي فرهنگي را سرکوب مي‏کند. علاوه بر اين، جامعه­اي که يک نگرش ويژه از زندگي سعادت­آميز را دنبال مي‏کند و براي بقاي يک فرهنگ خاص مي‏کوشد، از طريق سرکوب اختلاف نظرهاي داخلي و نيز اقليت‏هاي پراکنده به سمت همگن شدن (homogeniety) هر چه بيشتر حرکت مي‏کند. شايد بتوان گفت که در جامعه­هاي چند فرهنگي داراي اقليت‏هاي غيرمتمرکز، قرائت رالز از ليبراليسم، که پيشبرد يک فرهنگ را هدف قرار نمي‏دهد، بيش از سياست پذيرش تفاوت‏ها که تيلور جانبدار آن است پذيراي تفاوت‏‏هاي فرهنگي است.**

**يکي ديگر از نقد‏هايي که بر تيلور وارد است آن است که سياست مورد نظر وي در به رسميت شناختن هويت ويژه افراد يا جامعه­هاي فرهنگي، همه ابعاد هويت را نيازمند آن مي‏داند که از لحاظ سياسي به رسميت شناخته شوند. وي بين آن بخش از هويت که آدمي ترجيح مي‏دهد امري خصوصي بماند و ديگر بخش‏ها تفکيکي قائل نمي‏شود. در اين رابطه، آنتوني اپياه مي‏گويد: سياست پذيرش تفاوت‏ها مستلزم آن است که رنگ پوست يا جنسيت يک فرد از نظر سياسي به رسميت شناخته شود و اين براي افرادي که مايلند رنگ پوست يا جنسيت خود را جزء جنبه‏هاي شخصي هويتشان تلقي کنند مقبول نيست (Appiah, 1994: 163).**

**ريشه اين مسأله، همان­گونه که پيش از اين يادآوري شد، در معامله يکسان تيلور با تمامي ابعاد هويت است. وي در تعريف هويت، بر آن­چه آن را "ارزيابي جدي"( strong evaluation) مي‏خواند و نيز ديدگاه‏هاي مربوط به زندگي سعادت­آميز تأکيد مي‏کند و آن‏ها را قوام بخش خويشتن آدمي مي‏خواند. احتمالاً، چنين برداشتي از هويت به عنوان امري حياتي است که تيلور را آن سمت سوق مي‏دهد که هويت را امري سياسي بپندارد. اما، برخلاف آن­چه گاهي تيلور مدعي مي‏شود، هويت تنها دربرگيرنده اموري نيست که نفي آن‏ها به منزله ناديده انگاري هسته اصلي شخصيت فرد باشد و به بحران هويت, منتهي شود. همانگونه که يادآور شديم، هويت در برگيرنده ارزش‏ها و اصولي جهان­شمول و نيز معيار‏ها و دلبستگي‏هاي محلي(local) است که ريشه در تعلق به يک جامعه خاص دارند. نه تمامي ابعاد هويت، اعم از جهان­شمول و محلي، داراي اهميت يکسان هستند و نه تمامي اين ابعاد مستلزم آنند که به طور سياسي به رسميت شناخته شوند.**

**حقوق بنيادين انسان‏ها**

**از ديدگاه تيلور تنها محدوديت در سياست تحقق­بخشي به هدف­هاي جمعي اقليت‏هاي متمرکز، "حقوق بنيادين" افراد است. در اين ارتباط دو سؤال مطرح مي‏شود. نخست آن­که آيا ليبراليسم مورد نظر تيلور سزاوار همان انتقادي نيست که تيلور خود متوجه ليبراليسم معطوف به روش مي‏سازد، يعني رفتار مشابه با همه شهروندان. به عبارت ديگر، به نظر مي‏رسد که سياست پذيرش تفاوت‏ها تنها تا آن حد با ليبراليسم معطوف به روش فرق مي‏کند که حقوق مشابه اعطا شده به همه افراد را به حقوق بنيادين محدود مي‏سازد. در حالي­که تيلور ليبراليسم معطوف به روش و نظريه­هاي ليبرالي مبتني بر حقوق (rights-based theories) را به دليل اتکا بر بنيان‏هاي جهان­شمول (universal) و دنبال کردن اهداف عام (universal) و رفتار مشابه(uniform treatment) نقد مي‏کند، در نظريه خودش نيز حقوق و فضيلت­هاي جهان­شمولي يافت مي‏شوند. دوم آن که چگونه و طبق کدام معيار مي‏توان حقوق بنيادين را از ساير حقوق و مصونيت‏ها، که به نظر تيلور مي‏توانند سلب يا محدود شوند، تمييز داد؟**

**تيلور خود واقف است که اين سؤال که حقوق بنيادين کدامند مسأله­اي مناقشه برانگيز است، به ويژه آن گاه که در بحث­هاي مربوط به جامعه­هاي چند فرهنگي مطرح شود. براي مثال، او تأييد مي‏کند که تفکيک ميان عرصه عمومي ‏و عرصه خصوصي زندگي و ميان دين و سياست, آن گونه كه توسط ليبرال‏ها پذيرفته شده است، براي ديگران مقبول نيست. وي دست­کم در يکي از نوشته‏هايش به حق حيات و بيان به عنوان حقوق بنيادين اشاره مي‏کند (Taylor, 1992: 63)، ولي معياري براي تشخيص آن‏ها ارائه نمي‏کند. مهمتر از آن، تيلور مشخص نمي‏کند که چگونه مي‏توان در مورد اولويت حقوق بنيادين پذيرفته شده در جامعه­هاي ليبرالي بر ديدگاه‏هاي اخلاقي و هويت ساير جامعه­ها داوري کرد، به ويژه آن گاه که حفظ اين ديدگاه‏ها و هويت‏ها مستلزم نقض حقوق بنيادين، هم­چون آزادي بيان، باشند. اين فرهنگ‏ها صرفا ممکن است به همان شيوه که تيلور توصيف مي­کند با ليبراليسم ناهمخوان باشد.**

**4\_ نتيجه گيري**

**در بخش‏هاي بالا ديده شد که از ديدگاه تيلور در باب شکل­گيري تفهم در متن و در يک زمينه پيشيني آگاهي، غيرجهان­شمول بودن تفهم و وابسته بودن آن به يک فرهنگ خاص استنباط مي‏شود. علاوه بر اين، فرهنگ و به ويژه زبان، به سبب ويژگي گفت و گويي خويشتن آدمي، نقشي حياتي در قوام بخشيدن به هويت فرد بازي مي­کنند، هويتي که به اعتقاد تيلور اساساً نظرهاي فرد در مورد فضيلت را در بر مي­گيرد. اين ديدگاه که يك نظريه اخلاقي، تا حد بسياري، به فرهنگ خاصي وابستگي دارد که در آن نشو و نما کرده است، پذيرش چندگانگي و ناهمخوان بودن نگرش فرهنگ‏هاي مختلف را در باب فضيلت به دنبال دارد. البته ناهمخواني فرهنگ‏هاي مختلف مانع از آن نمي‏شود که ما بتوانيم درباره اعتقادها و رسوم فرهنگ‏هايي به غير از فرهنگ خودمان داوري کنيم، اما مداراي سياسي و اخلاقي و نيز احترام براي ساير فرهنگ‏ها را نيز لازم مي­شمرد. قبول اين­که درک اخلاقي هر فرد به فرهنگ وي وابسته است، به رسميت شناختن فرهنگ‏ها و تفاوت‏‏هاي فرهنگي را ضروري مي‏سازد، زيرا براي افراد حياتي است که به زندگي و دنياي خود معنا ببخشند. اين هم­چنين به آن مضمون است که ما نبايد در زندگي جامعه­هاي فرهنگي ديگر مداخله کنيم.**

**تيلور ليبراليسم معطوف به روش را پذيراي تفاوت‏ها نمي‏داند، چرا که اين نوع ليبراليسم تفاوت‏‏هاي فرهنگي و پي­گيري هدف­هاي جمعي را به حوزه خصوصي زندگي احاله مي‏دهد. اين در حالي است که در سياست به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي همه تفاوت‏ها در حوزه عمومي به رسميت شناخته مي‏شود. قرائت تيلور از ليبراليسم، به منظور در برگرفتن تفاوت‏‏هاي فرهنگي، پيشبرد اهداف جمعي فرهنگ‏ها توسط دولت‏ها را مشروعيت مي‏بخشد و انعطاف پذيري در اعمال قانون و حقوق افراد را مجاز مي‏شمرد. البته مسأله آن است که ما ممکن است مايل باشيم که برخي از جنبه­‏هاي مهم هويت­مان اموري خصوصي باقي بماند. نظريه تيلور تلاش براي بقاي فرهنگ‏ها را امري سياسي مي‏کند، حال آن­که اين تلاش ضرورتاً سياسي نيست. به علاوه سياست پذيرش تفاوت‏ها، اگرچه كوشش براي استمرار حيات فرهنگ‏ها توسط دولت را مجاز مي‏سازد، تنها به سود اقليت­هاي متمرکز است و نياز‏هاي اقليت‏هاي پراکنده را پاسخگو نيست.[13] بنابراين، ليبراليسم معطوف به روش، که بر "يک نظريه ضعيف از فضيلت"[14] بنا شده، بيشتر پذيراي نياز‏هاي اقليت‏هاي پراکنده است و کمتر نسبت به آن‏ها تبعيض روا مي‏دارد.**

**مشکل ديگر نظريه تيلور آن است که وي مي‏کوشد تا ضرورت سياست به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي را از طريق بحث‏هاي استعلايي، هم­چون ويژگي گفت و گويي هويت آدمي، اثبات کند، و اين در حالي است که وي خود به شدت نقدكننده نظريه­هاي اخلاقي جهان­شمولي است که به استدلال­هايي غيرتاريخي (ahistorical) و فرافرهنگي(trans-cultural) دست مي‏يازند. مهمتر آن­که، تيلور نمي‏تواند به گونه­اي قانع کننده ثابت کند که ويژگي گفت و گويي شکل­گيري هويت فرد، به عنوان يک خصوصيت استعلايي حيات بشري، وظيفه اخلاقي و سياسي ما را در به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي ايجاب مي‏کند. يک حلقه مفقوده منطقي بين ضرورت به رسميت شناختن تفاوت‏ها و ويژگي گفت و گويي هويت آدمي‏ وجود دارد. به رسميت شناختن تفاوت‏‏هاي فرهنگي اصولاً وظيفه­اي اخلاقي است که ما مديون انسان‏ها هستيم، وظيفه­اي که البته محصول دانش ما از نحوه شکل­گيري هويت آدمي است. به رسميت شناختن فرهنگ‏ها و هويت‏هاي متفاوت اساساً به معني به رسميت شناختن اموري است که انسان‏ها گرامي مي‏شمرند. براي آن­که استدلال تيلور در محدود کردن سياست به رسميت شناختن بر مبناي حقوق بنيادين را بپذيريم، لازم است که به رسميت شناختن تفاوت‏ها را از ويژگي گفت و گويي هويت آدمي مستقل بدانيم. اين تفکيک هم­چنين بدان جهت ضروري است که به رسميت شناختن يک فرهنگ را به ارزشمندي آن، چنان که گاهي از مضمون نظريه­هاي تيلور بر مي‏آيد، منوط نسازيم.**

**منابع:**

**1\_ Appiah, K. Anthony, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction,” Multiculturalism and “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), 2nd ed., (Princeton: Princeton University Press, 1994).**

**2\_ Connolly, William, “Pluralism, Multiculturalism and the Nation\_State: Rethinking the Connections,” Journal of Political Ideologies, vol. 1, no. 1, (1996), Journal of Political Ideologies, 1996,1(1).**

**3\_ Taylor, Charles, Hegel, (Cambridge: Cambridge University Press,1975.**

**4\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_, “The Politics of Recognition,” Multiculturalism and “The Politics of Recognition,” Amy Gutmann (ed.),Princeton, Princeton University Press:.**

**5\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_, Sources of the Self, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.**

**6\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_, The Ethics of Authenticity, (Cambridge: Harvard University Press, 1991.**

**7\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_, Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.**

**8\_ \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, Philosophical Arguments Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1997.**

**9\_ Wolf, Susan, “Comment,” Multiculturalism and “The Politics of Recognition”, Amy Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, 1992.**

**10\_ حسيني بهشتي، سيد عليرضا، بنياد نظري سياست در جوامع چند فرهنگي، تهران, بقعه\_ گفتمان 1381.**

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**1\_ من از پروفسور Bhikhu Parekh، استاد راهنماي پايان­نامه دکتري خود، که اين مقاله بخشي از آن است، سپاس­گزارم. هم­چنين، از پروفسورNoel O’Sullivan ، که برگردان انگليسي اين مقاله را مطالعه و نظرات خود را در مورد آن بيان کرده است، متشکرم. از دکتر رامين خانبگي نيز که مرا در يافتن معادل­هاي فارسي برخي واژه­هاي تخصصي ياري داد، ممنونم.**

**2\_ استاديار گروه علوم سياسي دانشگاه فردوسي مشهد و استاد مدعو در دانشگاه مفيد.**

**3\_ به نظر مي­رسد که عبارت "به رسميت شناختن"، در مقايسه با "شناسايي" معادلي مناسب­تر براي recognition باشد، چرا که مراد از recognition نوعي از شناسايي است که الزام­هاي اخلاقي يا حقوقي به دنبال دارد. براي مثال، در عبارتrecognition of cultural differences مراد فقط شناسايي يا دانستن تفاوت‏هاي فرهنگي نيست، بلکه مراد آن است که اين تفاوت­ها از لحاظ اخلاقي يا حقوقي به رسميت شناخته شوند.**

**4\_ The dialogical character of the self منظور تيلور از وضع اين اصطلاح، آن است که انسان بودن يا خويشتن بودن آدمي تنها در ارتباط با ديگران است که شکل مي­گيرد. در اين مقاله واژه «گفت و گويي» به عنوان معادل dialogical انتخاب شده است که ترجمه تحت­اللفظي آن است. افزون بر اين، واژه «گفت و گويي» هم دو سويه بودن ارتباط مورد نظر تيلور را مي­رساند و هم نقش زبان را در اين رابطه مورد تأکيد قرار مي­دهد. در اين مقاله، واژه­هاي خود، خويش، شخص، نفس آدمي و هويت (the self, person, identity and human agency) معادل انگاشته شده­اند.**

**5\_ Incommensurable ناهمخواني دو نظام ارزشي بدان معني است که آن دو نظام به گونه­اي از يکديگر متفاوتند که مقايسه و اصولاً سنجش آن­ها با يکديگر ممکن نيست.**

**6\_ contextually embedded account of understanding. در اين مقاله، بسته به جمله مربوطه،context گاه به "متن" و گاه به "زمينه" ترجمه شده است.**

**7\_ ad hominem practical reason گونه­اي از استدلال است که، به جاي ارجاع به دليل­هاي همه­پذير، به دليل­هايي که تنها براي يک فرد معين قابل پذيرش است ارجاع مي­دهد.**

**8\_ تيلور واژه hypergood را براي اشاره به فضائل برتر وضع مي­کند.**

**9\_ منظور به رسميت شناخته شدن توسط دستگاه دولتي، يا قانون­گذاري يک کشور به اين منظور است. انواع ديگر به رسميت شناختن ممکن است توسط اعضاي گروهي که شخص احساس تعلق به آن مي­کند، مثلاً اعضاي خانواده يا جامعه مذهبي، صورت گيرد. در به رسميت شناختن سياسي يا حقوقي، دستگاه اجبار حکومتي ضمانت­کننده به رسميت شناختن است، در حالي­که در انواع ديگر به رسميت شناختن چنين ضمانتي وجود ندارد.**

**10\_ در اين مقاله واژه "جامعه" معادل community استفاده شده است. متقابلاً، واژه "اجتماع" معادل society به کار رفته است. در حالي که در جامعه­هاي نوعي همبستگي نزديک و دروني شده وجود دارد، هم­چنان که اين گونه همبستگي در جامعه­هاي مذهبي، قومي يا محلي وجود دارد، در يک اجتماع، همانند کشور، تنها عامل همبستگي بيروني است، همانند قدرت اجبار دولت­ها. همبستگي دروني موجود در يک جامعه اساساً از همبستگي سياسي جدا است و در صورتي که جنبه سياسي نيز داشته باشد مقدم بر آن است.**

**11\_ تيلور مدعي است پذيرش اين نظريه معرفت شناختي که شناخت در بستر متن اجتماع و در تعامل با رويدادها شکل مي­گيرد و نيز پذيرش نظريه گفت و گويي شکل­گيري هويت آدمي به منزله نفي امکان تحقق ليبراليسم معطوف به روش و بيطرف است، در حالي­که پذيراي گونه­اي از ليبراليسم است که تحقق اهداف جمعي را دنبال مي­کند. وي مي­کوشد تا اساساً تحقق پذيري ليبراليسم معطوف به روش را مورد سؤال قرار دهد و لذا اين گونه ليبراليسم را در بردارنده نظريه شناخت شناسي وام گرفته شده از علوم طبيعي (naturalistic epistemology) و نظريه هستي شناسانه اتميستي، که او خود هر دو را مردود مي­شمرد، مي داند. يک نقد جدي­تر تيلور از ليبراليسم معطوف به روش آن است که اين نظريه به لحاظ سياسي تحقق پذير نيست، زيرا پيشبرد هدف­هاي جمعي و تحکيم پيوندهاي عمومي (common bonds) در اين نظريه از جايگاهي برخوردار نيست. بررسي اين نقد تيلور در حوصله مقاله حاضر نيست. با اين حال، اين نکته درست به نظر مي­رسد که ليبراليسم معطوف به روش، به سبب ديدگاه ابزار انگارانه خود، پذيراي نظريه­هايي نيست که براي جامعه ارزش ذاتي (intrinsic) قائل باشند، يا تحقق مطلوب­هاي جمعي (collective goods)، هم­چون مطلوب­هاي قومي، زباني يا فرهنگي، را از طرق سياسي دنبال مي­کنند.**

**12\_ در کبک، محدوديت­هايي براي استفاده از زبان­هاي خارجي وجود دارد. مثلاً، فرزندان مهاجرين در صورتي که زبان مادريشان انگليسي نباشد مجبورند تحصيلات خود را به زبان فرانسوي به انجام برسانند.**

**13\_ برخي از ناقدان تيلور معتقدند که نظريه او براي قامت کبک، ايالت فرانسوي زبان کانادا که تيلور خود از آن­جا برخواسته و در صدد حل مسائلش است، بريده شده است. کبک از دير زمان درصدد حفظ هويت و فرهنگ فرانسوي خود در برابر گسترش فرهنگ و زبان انگليسي بوده است.**

**14\_ a thin theory of the good منظور نگرشي از فضيلت يا زندگي سعادت­آميز است كه الزام­هاي اخلاقي اندكي دارد.**