

بررسی نظریه چارلز تیلور پیرامون مسئله هویت و گوناگونی فرهنگ در عصر مدرن

دکتر حسین هادوی*

چکیده

مسئله هویت در یکی دو سده اخیر سبب پیدایی ایده‌های بازگشت به خویشتن و گرایش‌های مذهبی در کشورهای اسلامی و جریان‌های ناسیونالیستی توأم با طرد فرهنگ بیگانه در جغرافیایی به وسعت آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا شد که هنوز ادامه دارد.

به طور کلی صحنه‌ای پرکشاکش در دفاع از فرهنگ‌های بومی و ملی پدید آمده و آنچنان از قدرت برخوردار است که برخی مانند «هان‌تینگتون»، کشمکش‌های آتی را در زمره برخورد فرهنگ‌های معارض دانسته و آنقدر بر آن تأکید می‌ورزند که گویا نقاط گسل بین تمدن‌ها قدرت بیشتری از مسالمت‌های مقطعی دارد.

اهمیت این بحث صرفاً در منازعات دیپلماتیک و ژئوپولیتیک خلاصه نمی‌شود، بلکه در مباحث پیرامون فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی نیز بحث فرهنگی از زوایای مختلف مورد بازکاوی قرار گرفته تا شاید مسئله‌ای بحران ساز مبدل به مسئله‌ای فرهنگی و فکری شود و در اطراف آن به تعاطی افکار رسند.

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.

«تیلور» متفکری است که با نقد جهان‌گرایی^۱ از یکسو و نسبت‌گرایی رادیکال فرهنگی^۲ از سوی دیگر به این نتیجه رسیده که همه فرهنگهای بشری که جوامع را طی مدت قابل توجهی از زمان تحرک بخشیده‌اند چیزهای مهمی برای انتقال به یکدیگر دارند.

کلید واژه‌ها

چند فرهنگی، یونیورسالیسم، نسبیت فرهنگی، هویت، اصالت، خودبنیادی.

مقدمه

اگرچه ساده سازی موضوع ناممکن، و تقلیل آن به یک دسته بندی دو سه تایی از پیچیدگی آن نمی‌کاهد، علی‌ایحال ناچاریم موضوع را در سه رده تقسیم بندی نمائیم: گروهی از متفکرین منادی جهان‌گرایی اند، و وضع بشر را منحصر به فرد می‌دانند 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 می‌دانند و در نتیجه عناصری همچون نژاد، جنس، ملیت، مذهب را ذیمدخل نمی‌دانند. ایثان 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 موضوع را از منظری فرهنگی نیز می‌توان بررسی کرد و آن را در زمینه فرآیند انسجام فرهنگی قرار داد که ویژگی آن «وحدت نمادین بین کنشگران بر پایه میزان شکل‌گیری اهداف و فعالیت‌های اجتماعی حول قالب‌های فرهنگی و نمادین مشترک یا وفاق حول نمادهای توصیفی و هستی‌شناختی، ارزش‌های مشترک یا وفاق حول نمادهای مربوط به ایجاد نظم در جامعه» (افروغ، ۱۳۷۹، ۴۸) می‌باشد. وحدت نمادینی که «به چهار بعد اساسی نیازمند است: وحدت شناختی، وحدت قانونی، وحدت اجتماعی (هنجاری) و وحدت ارزش اخلاقی» (همانجا).

یونیورسالیسم پیوسته به چالش از سوی پست مدرنهایی چون «دریدا»، «فوکو»، «لیوتار» در

آمده و ارزشهای جهانشمول را انکار می‌کنند. آنها عقیده دارند که در جهان دیدگاههای متعددی در خصوص حق و ناحق وجود دارد که به فرهنگهای ذریبط متصل‌اند، و هیچ اندیشه فرا فرهنگی درباره حق نمی‌توان یافت یا درباره آن توافق کرد و بنابراین هیچ فرهنگی نمی‌تواند در جهت تحمیل فرهنگ خود بر دیگران تلاش نماید، چرا که با جنبش حقوق بشر در تعارض قرار می‌گیرد.

موضوع هویت در مباحث آکادمیک نیز جای خود را باز کرده و از ناحیه کسانی مانند «تیلور» با نگاهی فلسفی مورد کاوش قرار گرفته است. او هر دو دیدگاه پیش گفته - البته به شکل رادیکال‌ش - را به نقد می‌کشد. موضعش در نقد جریان نخست واضح است، اما در مقابل نظریه‌های تویچه‌ای معتقد است پیروان این نظریه‌ها 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 بی‌احترامی نیست بلکه موضع‌گیری و همبستگی با یک گروه خاص است. (تیلور، ۱۹۹۲، ۵۸) از مباحث او اینگونه مستفاد می‌شود که مشکل آنجا حادث می‌گردد که جانبداری و موضع‌گیری ایدئولوژیک سبب غفلت از بازشناسی و احترام به دیگری می‌شود.

«ممکن است»، چنانکه 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 فرهنگی‌گرایی دارای اعتبار است؟ بنا به نظر تیلور، اینکه همه فرهنگ‌های بشری که جوامع را طی مدت قابل توجهی از زمان تحرک بخشیده‌اند چیزهای مهمی برای انتقال به همه انسان‌ها دارند» (بهشتی ۱۳۸۰، ۱۲۶)

سیاست شناسایی

تیلور بحث را با ضرورت بازشناسی هویت و شناخت از چیستی خود پیوند می‌زند، به عقیده او چنانچه شناختی نسبت به هویت وجود نداشته باشد و یا این شناخت غلط باشد خسارت‌های جبران‌ناپذیری به دنبال دارد و انسانها در واقع قادر به شناخت حقیقی خود نخواهند

بود. اعوجاج در شناخت بومیان از هویت خود، ناشی از بازتابی است که فاعل شناسایی بیگانه، برداشت یکجانبه خود را از موضوع شناسایی (هویت بومیان) به جامعه ذریبط تلقین می‌کند. از نظر تیلور شناخت هویت بهترین نقطه عزیمت در بحث شناسایی می‌باشد. چرا که شناخت «دیگری»^۱ نیز مبتنی بر شناخت «خود» می‌باشد. و تا این حاصل نشود تعامل شکل مطلوب و شایسته‌ای ندارد. شناخت هویت زمانی حاصل می‌شود که تشخیص‌ها و پایبندیها را درک نمائیم. چیزی که با فهم آن چارچوبی فراهم می‌آید تا با آن قادر به تلاش سازنده باشیم و به تعیین آنچه ارزشمند است و انجام آنچه خوب است مبادرت ورزیم. به عبارت دیگر هویت برای هرکس افقی پدید می‌آورد تا از درون آن به اتخاذ موضع بپردازد.

تا هویت نباشد امکان جهت‌گیری، که در زندگی امری حیاتی است وجود ندارد و قهراً نمی‌توانیم نسبت به تعیین موقعیتمان در برابر امر خیر اقدام کنیم.

گوناگونی فرهنگی

نویسندگان بسیاری پیرامون گوناگونی فرهنگی به تبادل نظر پرداخته‌اند. مثلاً «ماریا پیالارا» بازشناسی و احترام واحدهای مردمی و انسانی و همچنین تکریم نسبت به راههای زیست متفاوت و متعدد و داشتن ارتباطات عمومی را از راهکارهای مهم استقرار ساختار دموکراتیک می‌داند. (پیالارا، ۱۹۹۷، ۳۸)

و یا «ارستولا کلاو» 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. (لاکلاو، ۱۹۹۷، ۳۶۴)

به همین ترتیب کسانی مانند «موفه» در مقاله «هویت دموکراتیک و سیاست‌های کثرت‌گرایانه» 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 در آن تعیین سرنوشت می‌کنند. به تعبیر دالمایر صداهای برخاسته از ملتها و مذاهب بر رقیب دارای

عوامل متعددی است و منطقی نیست که دقیقاً در انهدام 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 نینجامد. (دالمایر، ۱۹۹۷، ۴۴۳)

«خود» و «دیگری»

همانگونه که بعضی فمینیستها نیز اشاره کرده‌اند چنانچه زنان در یک جامعه پدرسالار به اجبار خود را در وضعیتی تحقیرآمیز مشاهده کنند و حقارت به تدریج در وجودشان نهادینه شود به جای شناخت خود و احساس استقلال هویتی دچار رخوت و پذیرش نظام کشنده مردسالاری می‌شوند، به همین ترتیب سفیدها تصویر غلطی از سیاهان را القا می‌کنند و این تلقین حقارت بهترین ابزار محکومیت و انفعال آنها می‌شود. به عقیده «تیلور» اولین وظیفه، پاک کردن این برچسب‌ها و تلقینات مخرب هویتی است. اروپائیان از ۱۴۹۲ پروژه تصویرسازی حقارت‌آمیز از دیگران را شروع کردند و غیر متمدن بودن و بربریت سرزمین فتح شده و بومیان دنیای جدید^۱ را در مقابل متمدن بودن مهاجمین به رخ آنها کشیدند.

با این چشم انداز، عدم شناسایی و مسخ هویت می‌تواند ضربه کاری به ملل با فرهنگ اما غیر اروپایی باشد. از این رو «تیلور» بازنشاسی را یک نیاز اساسی و حیاتی^۲ می‌داند. تیلور با بررسی تاریخ سده‌های اخیر اروپا نشان داده که چه تغییراتی رخ داده و اجداد اروپایی‌اش چگونه به ضرورت این تغییرات واقف گشته و در جهت تحقق آن تغییرات کوشیده‌اند، تاجایی که آنها نسبت به جوامع ایستا حکم «خدایگان» را در برابر «بندگان» یافته‌اند. تیلور با استناد به «هگل»، دیالکتیک «خدایگان و بنده»^۳ را صرفاً نشاندهنده رابطه‌ای یکطرفه و اریاب و رعیتی نمی‌داند، بلکه ادامه حیات خدایگان را در گرو شناخت بنده فرض می‌نماید. و چنانچه این رابطه و شناخت متقابل مخدوش شود رابطه عقلانی بهم خورده و مناسبات شکل عقلانی خود را از دست می‌دهد.

همانطور که «پلا مناتز» در شرح و نقد خود بر فلسفه سیاسی هگل می‌گوید خواهش انسان

1. New World Aborigines

2. Vital Human Need

3. Dialectic Of The Master And The Slave

برای شناسایی آرزوی او برای آنکه در نظر خودش ارزشمند بنماید و دیگران نیز ارزش او را بپذیرند به منازعه‌ای می‌انجامد که «کوژو» در تعبیر فلسفه هگل آن را منازعه‌ای بر سر حیثیت محض می‌خواند. انسان نمی‌تواند در مورد ارزشمندی خود یقین داشته باشد مگر اینکه 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. (پلاماتز، ۱۳۶۷، ۱۲۲)

شناخت دیگری یابنده از طرف خدایگان با خرسندی انجام نمی‌شود اما گریزی هم از آن نیست چرا که اگر این شناسایی صورت نگیرد رابطه دو طرفه خدایگان و بنده هم منقطع می‌شود و اگر این شناسایی صورت گیرد، خدایگان در بن بست موقعیتی قرار می‌گیرد زیرا بنده نیز قایل به هویتی مستقل و جداگانه شده و این وجه دیالکتیکی نقطه اصلی بحث دولت و در هر صورت شناسایی اصل مطلب به شمار می‌رود.

«تیلور» دایره بحث را از لحاظ زمانی به عقب‌تر می‌برد و به عصر روشنگری نیم شفاهی می‌پردازد. عصری که دوره دخول تفاخرات قومی و نژادی و شرافت‌های ساختگی نظام فئودالی بود. آن زمان که شرافت آریستوکراتیک که ذاتاً مسبب نابرابری بود تبدیل به منزلت^۱ شهروندی شد. به گونه‌ای که القاب و عناوین پرطمطراق ارباب و سرور مبدل به عناوین فراگیر آقا (Mr) و خانم (Mrs) و دوشیزه (Miss) شد.

افول سلسله مراتب موروثی مبتنی بر نظام آریستوکراتیک و تضعیف نابرابریهای اجتماعی نظام پادشاهی را نیز به تعبیر «مونتسکیو» در «روح القوانين» ضعیف ساخت و برتریهای ذاتی منسوخ گردید و شأن انسانی^۲ بروز یافت.

شأنیت و اصالت

آنچه که به ذهن می‌رسد و «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 می‌شود. شأن شخصیتی که از یک پشتوانه دیرین و عمیق فلسفی و فرهنگی برخوردار بود و از آن زمان مبنای اصلی برای تفاسیر

1. Dignity

2. Dignity of Human

مذهبی، اخلاقی و سیاسی قرار گرفت. دیگر این فرد بود که تعیین کننده قلمداد می‌شد. گویی صدایی از درون و وجدان آدمی معیار رفتارهای اخلاقی به شمار می‌رفت و اخلاق مفهومی وابسته به هویت و احساس شخصی انسان شد. مفهوم اصالت^۱ روز به روز گسترش می‌یافت. وجدان به آدمی می‌گفت که چه کار باید کرد. از این زمان اخلاق تجویزی^۲ 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 متمدن بود محور به شمار می‌رفت. اما از این زمان محور اصلی در ارتباط وثیق با انسان و درونیات او تعریف می‌شد.

«تیلور» به قرن چهارم و زمان «آگوستین قدیس» بر می‌گردد و از قول او می‌گوید: «مسیر خداوندی از رهگذر آگاهی و شهود انسانی می‌گذرد». ایده‌ای که قایل به جدایی بین عاقل و معقول یا عاشق و معشوق نیست و شناخت هر کدام را مشروط به شناخت دیگری فرض می‌کند.

استفاده‌ای که «تیلور» از بحث «آگوستین» می‌کند استقلال است که در تفسیرهای مسیحی می‌توان در رابطه با انسان استنباط کرد و مرجع و منبعی برای فیلسوفانی چون «روسو» و «هردر» در سده‌های بعد شد.

از دیگر اندیشمندان برجسته مورد استفاده «تیلور»، «روسو» می‌باشد. کسی که موضوعات اخلاقی را به عنوان پیروی از ندای طبیعت درون انسان معرفی می‌کند. او رهایی اخلاقی را در گرو کشف اصالت اخلاقی موجود در انسان می‌داند؛ و می‌گفت که تعهد با خود از جمله موثق‌ترین پیمان‌هایی است که راهگشای انسان به دیگر دوستی و مهر ورزیدن نسبت به دیگران می‌شود. منبعی که سعادت و خوشی به دنبال دارد و زمینه ساز اصلی قراردادهای اجتماعی به حساب می‌آید. 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 می‌نمودند. اکنون ما دیگر جرأت نمی‌کنیم که آنچه واقعاً هستیم بنمائیم، بلکه تحت فشاری دائمی قرار داریم. توده

مردمان همه دقیقاً یکسان رفتار می‌کنند، مگر آنکه نوعی انگیزه بسیار قوی به میان آید، دوستی صمیمانه و اعتماد واقعی از میان رفته است» (کاپلستون، ۱۳۷۲، ۷۷)

او در جایی دیگر در مذهب و نکوهش زندگی متعهدانه که آراسته به تظاهر و فریب شده می‌گوید: «درست است که در یک جامعه پرتکلف و تفاخر و از خود دم زدن مضحک شمرده می‌شود، ولی همین هدف تفاخر از طریق سبک داشت و تحقیر زیرکانه دیگران دنبال می‌شود.» اصالت بحث روسو در اندیشه روشنگری آنچنان زیاد بود که «هردر» به آن عمق و گسترش بیشتری بخشید. به زعم او هرکدام از آحاد انسانی برخوردار از یک راه اساسی بودن انسانی‌اند. 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» صحنه‌ای رمانتیک و ضدعقلی را داشت چراکه «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 فرهنگ‌ها می‌دانست همانطور که در بحث زبان‌شناسی خود به تکامل فرهنگ‌های ملی اهمیت می‌داد و آن فرهنگها را تمامیت‌هایی می‌دانست که زبانها در آنها نقش فوق‌العاده ایفا می‌کنند... تا قبل از این دوره ویژگی‌های فردی مطرح نبود و فرد عنصری حل شده و در مجموعه حقیقی جامعه به شمار می‌رفت. اما بعد از «روسو» و «هردر» راه من^۱ 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 اتکا به راههای منحصر به فرد. دیدگاه رمانتیک روسو مبنی بر اینکه هرکدام از ندهای درونی چیز خاصی می‌سرایند و در پیشبرد زندگی خیلی نباید متأثر از بیرون بود، زمینه‌ساز شناخت ایده مدرن 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.

1. My Way

بحث اصالت 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 فرهنگ معین و مشخص که در میان ملل دیگر با فرهنگ‌های مختلف جای دارند.

آنچه که در زمان «فردریک کبیر» پدید آمد، دایر بر استقلال ملی آلمانی‌ها یا فرانسوی‌ها و یا در جهت استقلال هویتی «اسلاو»‌ها از همین مبنا نشأت می‌گرفت. همان ایده انقلابی که زمینه‌ساز استقلال خواهی مستعمره نشین‌ها و کشورهای جهان سوم در مقابل رفتارهای بی‌هویت‌کننده اروپائیان بود.

زاویه دیگری که «تیلور» در ادامه بحث به آن می‌پردازد پیوند دادن مفاهیم «شناسایی»^۱ و «شأنیت» است. به عقیده او این جنبه اساسی از زندگی انسان ویژگی گفتگویی^۲ دارد. استفاده از زبان در وجهی صرفاً انتزاعی برای معرفی کردن خود به خودمان یا دیگران و معامله با طرفهای صحبت نیست برای ارتباط برقرار کردن و بیان مافی الضمیر به دیگران است. همانطور که «هربرت مید» در کتاب «ذهن، خود و جامعه» می‌گوید این مهم هیچگاه با تک‌گویی حاصل نمی‌شود بلکه در گفتگوست که شکل می‌یابد؛ زبان 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 هویت فردی در ارتباط با دیگران است که حاصل می‌شود.

معنای بازشناسی هویت، جدا شدن از دیگران نیست بلکه واقعیت هویت من و اصالت آن وابسته با ارتباطات گفتگویی با دیگران است. (تیلور ۱۹۹۲، ۳۴)

در عصر ماقبل مدرن انسانها از هویت و بازشناسی سخن نمی‌گفتند، نه به خاطر آنکه انسانها هویت به معنایی که ما می‌نامیم نداشتند بلکه برای اینکه بحث هویت و شناسایی موضوعیت نداشت و از زمانی که روسو «در گفتار در نابرابری» به اشراف سالاری حمله کرد و گفت که وقتی که انسانها به تفاخر سوق یافتند جوامع به فساد و بی‌عدالتی رو می‌آورد و به دفاع از جمهوری همت می‌گمارد تا مردم در سایه مشارکت عمومی سلامت اجتماعی و سیاسی خود و جامعه را تضمین کنند بازشناسی رخ می‌نماید، اما نقطه اوج این بحث با گذار از «روسو» به «هگل» می‌رسد و در او متبلور می‌شود. (همان، ۳۶)

در فرهنگ اصالت روابط به منزله کلیدهایی است برای کشف و تصدیق خود. اما نقطه تلاقی در اینجا است که نکند این تأکید بر اصالت‌های فردی و هویتی سبب نفی وحدت اجتماعی شود. «تیلور» پاسخ می‌دهد که بحث او پیرامون حوزه عمومی است و در این حوزه کثرت فرهنگ‌ها نه تنها موجب شقاق و پراکندگی اجتماعی نمی‌شود بلکه می‌تواند به فربه‌تر شدن جامعه بینجامد. وقتی که سیاست شناسایی مستلزم احترام به دیگران و تأکید بر شأن برابر شهروندان و تساوی حقوق انسانها است، چرا انشقاق پدید آید. مضافاً اینکه در یک فضای دموکراتیک اصل بر این است که مفهومی به نام شهروند درجه یک^۱ و درجه دو^۲ وجود ندارد و به جد لازم است که از این حدبندیها 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 استلزامات بحث هویت به معنای جدید می‌باشد. همان چیزی که در شکل جهانی آزادی و حقوق برابر انسانها بدین شکل متجلی می‌شود. هرکس باید با ویژگی‌های منحصر فردش شناخته و مورد تکریم قرار گیرد. (همان، ۳۸)

مفهوم «تفاوت» به دلیل هویت ذاتی انسانها می‌باشد.

تفاوت فرهنگی

سیاست تفاوت در عین اینکه بر تفاوت‌های انسانها و فرهنگ‌های اقوام اصرار می‌ورزد از برتری و رجحان یک فرهنگ، مثلاً فرهنگ اروپایی یا آمریکایی بر دیگر فرهنگها اجتناب می‌کند و برای دسته‌های حاشیه‌ای یا اقلیت‌ها نیز حقوق و اعتبار معین قایل است.

«کیملیکا» نیز مانند «تیلور» استدلال می‌کند که برخلاف آنچه طرفداران همانند سازی از آن وحشت دارند حقوق فرهنگی خاص به هیچ وجه به شقاق و گسیختگی جامعه منجر نمی‌شود، بلکه اقلیت‌ها را قادر می‌سازد تا به طور کامل در یک جامعه چند فرهنگی مشارکت نمایند. (نش، ۱۳۸۲، ۲۲۲)

جنبش‌های اجتماعی چنانچه برای تحکیم برابری و آزادی بیشتر تلاش می‌کنند باید در یک طرح هژمونیک به هم پیوندند. این امر از آن رو 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 توتالیتاریستی نمی‌سازد، برعکس دموکراسی به قدرت متکی است چرا که قدرت برای خلق شرایطی که در آن افراد بر زندگیشان کنترل داشته باشند ضروری است. (همان، ۲۸۷)

«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 عقلانی، توانایی و استعدادی کلی و عمومی در انسان، 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 بینا فرهنگی آن است که فرهنگی بر فرهنگ‌های دیگر برتری جوید مانند فرهنگ اروپایی‌های سفید که در تحقیر دیگر ملل کوشیدند و با سلطه‌جویی 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. سیاستی 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 اینکه انسانها از ویژگی‌های ذاتی مشابهی برخوردارند و نفس تفاوتها اصل نیست و می‌تواند منتج به وحدتی اساسی گردد. بر این 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 ایشان بر مبنای حیثیت ذاتی بشر استوار است و مفهوم حیثیت ذاتی مبنای اخلاقی است که منجر به ادعای حق از سوی انسانها و ایجاد تکلیف برای دولت‌ها گردیده است.

1. Universal Human Potential

ویژه‌گرایی فرهنگی

سیاست دیگری که «تیلور» از آن سخن می‌گوید مبتنی بر تقویت حس ویژه‌گرایی می‌باشد. 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 ذریبند خود متصل‌اند. آنچه که بر این اساس نمی‌تواند قوام یابد ادعای سلطه‌یایی امپریالیسم فرهنگی غرب و یا ایدئولوژی مذهبی یا مارکسیستی موجود و تمایل آنها به جهانی‌پنداشتن اعتقادات و ارزشهای خود و در نتیجه تلاش خود برای جهانی‌کردن 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 یکدست نمودن فرهنگ‌ها در جهان مدرن. همانگونه که قبلاً آمد گرایش فلسفی «تیلور» به سیاست نوع دوم است و لذا می‌کوشد تا مبانی نظری بحث را پخته کند. (حسینی، ۲۰۰۲، ۱)

«تیلور» با اشاره به آثار روسو به خصوص «قرارداد اجتماعی» و «امیل» در نفی روحیه ارباب‌سالاری و برده‌سازی دیگران و همچنین اصل ارتباط متقابل انسانها می‌خواهد مبنای تاریخی و فلسفی تفاوت فرهنگها را گوشزد کند. (تیلور، ۴۵)

به عقیده «تیلور» اگر می‌گوید ارباب و برده یکدیگر را فاسد می‌کنند از جهت تفاخر سلطه‌طلبانه‌ای که صورت گرفته نباید تفسیری روایتی از آن کرد بلکه به نظر او غرور بزرگترین اهرمهای شیطان است که امکان شناخت متقابل افراد را نفی می‌کند. او 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.

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 اقلیت‌های فرهنگی است مواردی مانند زبان، شغل، تحصیل فرزندان. این منشور دو اصل مهم دارد. اول کوشش در استقرار شبکه‌ای از حقوق فردی که شباهت بسیاری به منشورهای

دموکراتیک در کشورهای اروپایی و آمریکا دارد. دوم در بردارنده برخورد برابرانه شهروندان با گونه‌های مختلف و بعضاً متعارض اجتماعی مانند نژاد، جنس، زبان، خرده فرهنگ‌های اقلیت‌ها و حاشیه‌ایها. 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 فرهنگ‌های مختلف آگاهی به سوی محکومیت نظام سلطه و اخلاق استعمارگری بود. اما پافشاری بر متناقض بودن ارزشهای فرهنگی به این معنا که هر فرهنگ و ارزش‌های آن منحصر به فرد بوده و تمایل 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 محدوده‌های یک فرهنگ با مسایل متدولوژیک و روشن شناختی بسیاری مواجه می‌شود. اگر فرهنگها مرزهای نامشخص داشته باشند، لزوماً وجوه اشتراکی با دیگر فرهنگها دارند و به مجردی که ارزشها، مشترک و در نتیجه قابل قیاس می‌گردند لزوماً باید معیارهایی برای مقایسه وجود داشته باشد.

خوشبختانه ادعای منحصر به فرد بودن، و درستی یا نادرستی آن قابل سنجش است. «بهشتی» در بررسی نظرات «تیلور» در فصل سیاست و شناسایی فرهنگها در کتاب خود این سؤال را طرح می‌کند که «... اگر کسی به برابری ارزش فرهنگ‌های گوناگون اعتقاد داشته باشد، چگونه می‌تواند 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 (یا برتری نسبی) آن فرهنگ نزد اوست، و این دلیل رجحان اوست». (بهشتی، ۱۳۸۰، ۱۲۸)

یکی دیگر از مسایل فرهنگی این مفروضه این است که ارزش‌هایی که در یک جا پدید می‌آید برای اعمال در جای دیگر مناسب نیست و یک هنجار تنها در چارچوب منشأ آن مشروعیت و موضوعیت دارد.

اما شکل گرفتن اندیشه‌ای در یک چارچوب خاص، خواه فرهنگی، مذهبی یا تاریخی و جغرافیایی بدین معنا نیست که مطلقاً قابل اتخاذ و انطباق در چارچوبی دیگر نباشد اگرچه دچار تغییرات یا استحالتهایی می‌شود و به رنگ چارچوبهای فرهنگی جدید در می‌آید مانند مذهب

اسلام و پذیرش ایرانیان که تأثیرات متقابلی بر یکدیگر گذاشته‌اند. 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 می‌باشد. واقعیت این است که فرهنگها عمدتاً دارای وجوه اشتراک اند و همراه با یکدیگر در تعامل می‌باشند. این امر به خصوص در جوامع چند فرهنگی مصداق داشته و دارد.

نتیجه

مباحث مربوط به چند فرهنگ‌گرایی بر مبنای ذهن‌گرایی قابل ارزیابی نمی‌باشد. چراکه جایی برای داوری ارزش باقی نمی‌ماند؛ و به درستی امور توجهی نمی‌شود. در این صورت داوری درباره ارزش فرهنگها بر اساس معیارهای فرهنگ غالب و حذف دیگر فرهنگها می‌گردد. چیزی که امروزه به انحاء گوناگون از سوی کشورهایی که به اصطلاح نهایت لیبرال دموکراسی هستند نسبت به فرهنگهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین و به خصوص فرهنگ اسلامی و مظاهر آن در زندگی روزمره مسلمانان صورت می‌پذیرد، و هر از گاه برخوردهای موهنی از سوی جراید، خبرگزاریها، نویسندگان، هنرمندان و یا سیاستمداران آنها در قبال ارزشهای اسلامی به وقوع می‌پیوندد.

تیلور ضمن نقد چنین رفتارهایی عقیده دارد که «همه فرهنگهای بشری که جوامع را طی مدت قابل توجهی از زمان تحرک بخشیده‌اند چیزهای مهمی برای انتقال به همه انسانها دارند.» (بهشتی، ۱۳۸۰، ۱۲۸) اما از آنجا که به عقیده تیلور تعریف واحدی از آزادی بیان وجود ندارد، دشواری مهمی در راه یافتن چارچوب نظری سیاست چند فرهنگی‌گرایی قابل مشاهده است. اینجاست که در ارتباط فی‌مابین ملل شیوه گفتگویی از اهمیت زیادی برخوردار می‌گردد. گفتگویی بین فرهنگها که محور آن را اخلاق شکل می‌دهد. اخلاقی که توصیه می‌کند که در روابطمان با دیگر ملل و فرهنگها حقوق متقابل را رعایت نمائیم. و در ارتباط با فرهنگ خودی و ارزشهای دینی یا ملی که متضمن سعادت ما می‌باشد، با آگاهی و از سر شعور پاسداری می‌کنیم تا به این واسطه حرفی برای گفتن و دفاع داشته باشیم. چنانچه بر موارد مذکور کرامت انسانی را صرف نظر از نژاد، ملیت و مذهب ملحوظ داریم، احساس می‌نمائیم که زندگی توأم با

خیر و نیکی را تجربه نموده و در جهت شناخت‌های خیرهای برتر و برین گام بر می‌داریم. اما همانطور که قبلاً گفته شد نظر تیلور بیشتر معطوف به کشورهای لیبرال است و عنایت چندانی نسبت به جوامعی که فاقد اصول مشترک با لیبرالیسم غربی هستند نشده است، لذا اجحافی که از سوی سیاستهای جوامع غربی به دیگر فرهنگ‌ها می‌شود نادیده گرفته شده و عملاً از ارائه راه‌حلی منطقی باز می‌ماند. مع‌ذالک آنچه در بحث تیلور قابل تأمل است توجه او به این نکته اساسی می‌باشد که گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، بدون رویارویی با ناسازگاری‌های عقیدتی و به تبع آن داشتن سعه صدر در برابر اندیشه‌های دیگر و همچنین بدون دل‌بستگی عمیق به حس آزادی خواهی و رعایت عدالت در کنش‌های اجتماعی امکان‌پذیر نیست.



منابع فارسی

۱. افروغ، عماد، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران، مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹.
۲. پلاماتز، جان، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، مترجم حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۶۷.
۳. حسینی بهشتی، علیرضا، بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران، بقعه، ۱۳۸۰.
۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، مترجمان اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۵. نش، کیت، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، مترجم مجید دلفروز، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۲.

منابع انگلیسی

1. Dallmayr, Fred, "Justice and Global Democracy" in Ron Bontekoe (ed) "Justice and Democracy" (University of Hawai'i Press 1997).
2. Hosseini, A, Dialogue of Civilizations and Political Theory, Tarbiat Modarres University April 2002.
3. Laclau, Ernesto, Subject of Politics, Politics of the Subject in Bontekon 1997.
4. Pia Lara, Maria, Justice and Solidarity: The Case of Recognition. In Bontekoe 1997.
5. Taylor, C, The Politics of Recognition, in A. Gutman(ed) Multiculturalism and Politics of Recognition (Princeton University Press 1992).