

حقوق بشر و تنوع فرهنگی؛ با نگاهی به رویکرد اسلامی

اکبر طالبکی*
سیدرضا موسوی**
کاظم غریب‌آبادی***

تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۴

چکیده

با توجه به مشابهت مفاهیمی چون نسبیّت گرایی و پلورالیسم با تنوع (فرهنگی) در مقابله با روند جهانی سازی، پرسش آن است که آیا می توان هم زمان به تنوع فرهنگی و جهان شمولی حقوق بشر ملتزم بود؟ از آن جا که کشورهای مسلمان عضو جنبش عدم تعهد از جمله جمهوری اسلامی ایران از سویی منادی حقوق بشر اسلامی و از سوی دیگر مدعی تنوع فرهنگی هستند پاسخ به این مساله اهمیت زیادی دارد. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و با بررسی دیدگاه اندیشمندان غربی و اسلامی و اسناد حقوق بشری بین المللی و اسلامی در مورد تنوع فرهنگی، مدعی است که در رویکرد اسلامی مطلوب، پذیرش حقیقت تنوع فرهنگی نه به معنای پذیرش حقانیت نسبیّت یا پلورالیسم اخلاقی و معرفتی و نه حقانیت نسبیّت در مقام اجراست بلکه تنها به منزله لزوم مدارا در عین اعتقاد به امکان داورى ارزشی افعال انسان (جهان شمولی حقوق بشر اسلامی) است.

واژگان کلیدی: تنوع فرهنگی، نسبیّت فرهنگی، تکثر فرهنگی، جهان شمولی حقوق بشر، حقوق بشر غربی، حقوق بشر اسلامی.

۱۶۴

حقوق اسلامی / سال پانزدهم / شماره ۵۹ / زمستان ۱۳۹۷

* عضو هیات علمی مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران / نویسنده مسئول
(tala@ut.ac.ir).

** عضو هیات علمی مرکز مطالعات عالی انقلاب اسلامی دانشگاه تهران.

*** دکتری حقوق عمومی.

مقدمه

در حالی که کشورهای عمدتاً غربی به استناد تصویب اعلامیه جهانی و میثاقین حقوق بشر و پیوستن تعداد زیادی از کشورها بدان، مدعی جهانشمولی^۱ حقوق بشر و ارزش‌های آن بودند، برخی کشورها و اندیشمندان در برخی نقاط دیگر جهان از جمله آسیا مدعی وجود ارزش‌هایی دیگر از جمله ارزش‌های آسیایی^۲ شده و کشورهای غربی را به تلاش برای جهانی‌سازی^۳ ارزش‌های خود متهم نمودند. از سوی دیگر کشورهای غربی نیز این جنبش را متهم به تمسک به نسبی‌گرایی نمودند. از آن جا که نسبت‌گرایی به دلیل ایرادات متعدد فلسفی، اخلاقی و دینی قابل دفاع نبود،^۴ طبیعتاً کشورها سعی داشتند این اتهام را از خود دور کنند لذا ۴۰ کشور آسیایی شرکت‌کننده در نشست مقدماتی منطقه‌ای آسیا که در مارس ۱۹۹۳ در بانکوک برگزار گردید و پیش کنفرانس جهانی حقوق بشر در وین در ژوئن همان سال به شمار می‌رفت، از سویی طی اعلامیه‌ای اعلام نمودند: «در حالی که حقوق بشر طبیعتاً جهانی است، این حقوق می‌باید در یک فرآیند پویا و متحول هنجار گذاری بین‌المللی مورد نظر قرار گیرد و اهمیت خصوصیات منطقه‌ای و سوابق گوناگون تاریخی، فرهنگی و مذهبی را می‌باید در خاطر داشت.» و نیز کشورهای توسعه یافته «نباید حقوق بشر را از طریق تحمیل ارزش‌های ناسازگار با ارزش‌های فرهنگی مردم آسیا توسعه بخشند» (سعیدی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۶۵) و از سوی دیگر اندونزی اعلام نمود: «ما به وین نیامده‌ایم... که از یک مفهوم جان‌شینی حقوق بشر مبتنی بر نظریه غیر قابل توصیف «نسبی بودن فرهنگی» همان گونه که توسط برخی نواحی به دروغ عنوان گردیده طرفداری کنیم». گرچه تقاضا برای منظور نمودن ویژگی‌های ملی، فرهنگی و... از سوی کشورهایی چون هلند مورد انتقاد واقع شد (سیمونیدس، ۱۳۸۳، صص ۳۲-۳۳). لکن نهایتاً این موضوع چنان

1. Universalism
2. Asian values
3. Globalization

۴. برای مطالعه بیشتر در مورد تقابل جهانشمولی حقوق بشر با نسبی‌گرایی فرهنگی و ارزش‌های آسیایی ر.ک: طلابکی، ۱۳۸۵.

که خواهد آمد - در اعلامیه کنفرانس جهانی وین درج گردید. شاید دلیل این امر را بتوان عدم موفقیت اندیشمندان غربی در ارائه مبانی برای جهان شمولی حقوق بشر از یک سو^۱ و از سوی دیگر اتکای آنان بر مبانی لیبرال دانست که پلورالیزم یکی از مولفه‌های اصلی آن بود. هر دو طرف تلاش نمودند بین جهان‌شمولی حقوق بشر و توجه به ارزش‌های فرهنگی بدون افتادن در ورطه نسبی‌گرایی جمع نمایند که می‌توان حاصل آن را ایده تنوع فرهنگی دانست که در قسمت‌های بعد میزان موفقیت آن بررسی خواهد شد.

اعلامیه حقوق بشر وین و تنوع فرهنگی

شاید بتوان اولین تلاش جهانی برای تلفیق جهان‌شمولی حقوق و تنوع فرهنگی را در دومین کنفرانس جهانی حقوق بشر که در ژوئن ۱۹۹۳ در وین با حضور ۱۷۱ کشور برگزار گردید و به تصویب «اعلامیه و برنامه عمل وین ۱۹۹۳»، منجر شد، ملاحظه نمود. در بند ۱ بخش یکم اعلامیه مزبور آمده است: «سرشت جهان‌شمولی این حقوق و آزادیهای اساسی انکارناپذیر است.» اما در بند ۵ همین بخش در عین تأکید بر این که: «تمامی انواع حقوق بشر، جهان‌شمول و تقسیم‌ناپذیرند و با هم وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ دارند. جامعه بین‌المللی باید حقوق بشر را به نحوی فراگیر، عادلانه و

۱. مایکل فریمن می‌گوید: متأسفانه هیچ‌گونه مبانی فلسفی و غیر قابل‌خداشه‌ای در توسعه حقوق بشر وجود ندارد. دو دیدگاه اساسی در خصوص مبانی حقوق بشر وجود دارد: اولین دیدگاه بر حادث و قراردادی بودن، ایجاد و نسبییت تأکید دارد. لاکلائو دوموف، رورتی، دورکین، مک اینتایر و دانلی، تاحدی این دیدگاه را می‌پذیرند [ولی] اشارات متفاوتی در حمایت از نظریه حقوق بشر داشته‌اند: مک اینتایر مخالف مفهوم حقوق بشر است. لاکلائو، رورتی و دورکین، بر مبنای یک تعهد فراعقلی نسبت به فرهنگ لیبرال حامی حقوق بشر هستند. دانلی به منظور حمایت از کرامت انسانی در شرایط جدید، بر فهرست خاصی از حقوق تأکید می‌ورزد. همه می‌پذیرند که تحت شرایط مختلف، لیست‌های متفاوتی از حقوق، مفاهیم متعددی از حقوق بشر یا حتی مفاهیم اخلاقی کاملاً متفاوتی ممکن است به نحو مناسب و صحیحی دفاع شود. دیدگاه دوم مبانی عینی حقوق بشر از حیث عقلی و اخلاقی را تعیین و مشخص می‌کند، دکتترین حقوق بشر واقعیتی عینی و جهانی است. این دیدگاه ضعف‌های خود را دارا است و ضرورتاً به پرسش‌هایی که (ضرورت) تحقیق در مبانی فلسفی را ایجاب می‌کند، پاسخ‌های دقیقی نمی‌دهد (شریفی طرازکوهی، ۱۳۷۷، ص ۳۹).

منصفانه بر پایه‌ای برابر در نظر بگیرد و برای کلیه حقوق اهمیتی یکسان قائل شود.» به این نکته اشاره می‌کند که: «در نظر داشتن پیشینه‌های ملی، منطقه‌ای و تنوع زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و مذهبی، بر عهده‌ی دولت‌هاست که صرف نظر از نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، به تقویت و حمایت از تمام حقوق بشر و همه آزادی‌های سیاسی بپردازند.» (ذاکریان، ۱۳۸۱، صص ۵۷-۵۴). خانم مری رابینسون^۱، رئیس جمهور ایرلند و گزارشگر کل کنفرانس «حقوق بشر در آغاز قرن بیست و یکم» که از سوی شورای اروپا در چارچوب آمادگی برای کنفرانس‌های جهانی حقوق بشر (استراسبورگ، ژانویه ۱۹۹۳) سازماندهی شده بود، اظهار کرده است: «باتعقیب روابط میان ارزش‌های اساسی از یک سو و مفاهیم، ایده‌ها و نهادهایی که در سنت اسلام یا هندو - بودایی و یا سایر سنتها اهمیت اساسی دارند از سوی دیگر، پایه‌ی حمایت از حقوق بنیادین را می‌توان گسترش داد و ادعای جهانی بودن را به اثبات رساند. جهان غرب هیچ انحصار یا حق امتیازی بر حقوق اساسی بشر ندارد. ما باید تنوع فرهنگی را بپذیریم، ولی این کار را نباید به بهای از دست دادن استانداردهای جهانی انجام دهیم.» لکن نکته مهم همین است که این استانداردهای جهانی چه محدوده‌ای دارند؟ در طی جلسات مقدماتی برای کنفرانس جهانی وین و در سطح منطقه‌ای نیز به تنوع فرهنگی توجه شده بود: اعلامیه نهایی جلسه‌ی منطقه‌ای برای آفریقا (تونس، ۶-۲ نوامبر ۱۹۹۲)، مقدمه اعلامیه جلسه منطقه‌ای برای آمریکای لاتین و کارائیب (سن خوزه، ۲۲-۱۸ ژانویه ۱۹۹۳)، اعلامیه‌ای که در جلسه منطقه‌ای برای آسیا (بانکوک، ۲۹ مارس - ۲ آوریل ۱۹۹۳) به تصویب رسید، اعلامیه تونس سازمان‌های غیردولتی آفریقایی (۶ نوامبر ۱۹۹۲) و اعلامیه حقوق بشر سازمان‌های غیردولتی در بانکوک (۲۷ مارس ۱۹۹۳) همگی بر اهمیت ویژگی‌های ملی و منطقه‌ای، و زمینه‌های مختلف تاریخی، فرهنگی و دینی تأکید نموده‌اند. (آیا لالاسو، ۱۳۸۲، صص ۱۴۲-۱۴۰) برخی معتقدند نوعی تضاد در متن این اسناد مشاهده می‌شود مانند این که در بند ۵ اعلامیه و برنامه عمل اعلامیه جهانی ۱۹۹۳ وین، ضمن تأکید بر اهمیت فرهنگ‌های بومی و منطقه‌ای، دولت‌ها را موظف می‌داند که

1. Mary Robinson

صرف نظر از نظام سیاسی، فرهنگی و اقتصادی اجرای استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر را حمایت نمایند (غائبی ب؛ ۱۳۸۶، ص ۷۹۸) لکن این تضادها به همین جا ختم نمی‌شود بلکه در برخی اظهارات و بیانیه‌ها، تنوع فرهنگی که قرار بود مانع جهان شمولی نباشد در کنار تکثر فرهنگی قرار داده شده است. مفهومی که در آینده به قرابت و بلکه همانندی آن با نسیت فرهنگی اشاره خواهیم نمود. البته در اسناد یاد شده تصریحی در بیان رابطه تنوع فرهنگی با تکثر فرهنگی وجود ندارد و لذا ممکن بود که استفاده از لفظ تکثر را نوعی مسامحه بدانیم. اما با بررسی سیر حرکت سازمان یونسکو به عنوان بازوی مهم سازمان ملل در عرصه فرهنگی و بررسی خاستگاه فلسفی این اسناد و نیز اندیشه کثرت‌گرا می‌توان به وضوح شاهد این رابطه بود.

یونسکو: حرکت از تنوع فرهنگی به تکثر فرهنگی

برای بررسی زمینه‌های فکری - تاریخی تنوع فرهنگی باید به سال ۱۹۸۸ برگردیم (وحید، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵): سال آغازین «دهه جهانی توسعه فرهنگی» (۱۹۸۸-۱۹۹۷) که اعلام آن مصوب بیست و سومین اجلاس عمومی یونسکو و چهل و یکمین اجلاس مجمع عمومی سازمان ملل متحد است. مهم‌ترین دستاورد دهه جهانی توسعه فرهنگی را تشکیل «کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه» براساس قطع‌نامه مصوب بیست و ششمین اجلاس عمومی یونسکو در سال ۱۹۹۱ می‌دانند (وحید، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸) این کمیسیون مستقل جهانی با ترکیبی از شخصیت‌های برجسته علمی، فرهنگی جهان بدین منظور تشکیل شد که «گزارش جهانی فرهنگ و توسعه و پیشنهادهایی را برای اقدام فوری و بلندمدت در زمینه پاسخ‌گویی به نیازهای فرهنگی در متن توسعه ارائه دهد.» (کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه، ص ۱۱) گزارش کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه که با عنوان «تنوع خلاق ما» (کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه، ص ۱۱) در سال ۱۹۹۵ به وسیله یونسکو به چاپ رسیده است، از اهمیتی بنیادین برخوردار است زیرا سرمنشأ برنامه‌های کوتاه مدت (برنامه‌های دو ساله، حد فاصل دو اجلاس عمومی) و میان مدت (راهکارهای پنج ساله) یونسکو را در این گزارش می‌توان یافت. دکوئیار، دبیر کل اسبق سازمان ملل، گزارش کمیسیون جهانی فرهنگ و توسعه را زیر عنوان

«تنوع خلاق ما» ارائه و در مقدمه آن می‌نویسد: «فرهنگ، برای گروه‌ها و جوامع، منبع انرژی، الهام، توانمندی و نیز دانش و پذیرش تنوع است؛ اگر به قول کلود لوی استروس، تنوع فرهنگی «پشت سر ما، پیرامون ما، و در برابر ماست»، باید بیاموزیم که نگذاریم به درگیری فرهنگ‌ها بیانجامد؛ بلکه به همزیستی ثمربخش و هماهنگ آنها منجر شود.» (دکوئیاری، ۱۳۷۷، ص ۱۴) پس از آن اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی در سی و یکمین اجلاس عمومی یونسکو در پاریس با اجماع ۱۸۵ کشور عضو (۲ نوامبر ۲۰۰۱: دهه سوم مهر و دهه اول آبان ۱۳۸۰) به تصویب رسید که مهم‌ترین و جامع‌ترین بیانیه‌ای است که تاکنون توسط این سازمان در پاس‌داری از تنوع فرهنگی در سطح ملی و بین‌المللی منتشر شده است. در این اعلامیه به ارتباط تنوع و تکثر فرهنگی تصریح شده است؛ ماده ۲ این اعلامیه با عنوان «از تنوع فرهنگی تا تکثر فرهنگی» اعلام می‌دارد: «تکثر فرهنگی نمودی قانونی از واقعیت تنوع فرهنگی است. تکثر فرهنگی که از ملزومات مردم‌سالاری است خود سرچشمه تبادل فرهنگی و شکوفایی ظرفیت‌های خلاق که مایه پایداری زندگی عمومی است نیز می‌باشد» (اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی یونسکو) هم چنین گزارش قطعنامه شماره ۸/۱۱۱ نوامبر ۲۰۰۱، مصوب سی و یکمین اجلاس کنفرانس عمومی یونسکو، که راهبرد میان‌مدت یونسکو و خط مشی کلی سازمان را برای شش سال (۲۰۰۲-۲۰۰۷) بیان می‌دارد، دو محور راهبردی اصلی دارد: الف: توسعه و ترویج اصول و هنجارهای جهانی، مبتنی بر ارزش‌های مشترک، به منظور پاسخگویی به چالش‌های جدید آموزشی، علمی، فرهنگی و ارتباطی و حمایت از منافع عمومی مشترک و تقویت آن. ب: ترویج کثرت‌گرایی از طریق پذیرش تنوع فرهنگی و حفظ آن همراه با رعایت حقوق بشر. (خان‌محمدی، بی‌تا)

کثرت‌گرایی و رابطه آن با نسبیت‌گرایی

همان‌گونه که بیان گردید در اسناد یونسکو که ریشه در آراء جمعی از اندیشمندان جهانی دارد بین تنوع فرهنگی با تکثر فرهنگی رابطه وثیقی برقرار گردیده و تکثر‌گرایی نیز موضوعی ریشه دار در اندیشه سیاسی است. لذا شناخت آن برای فهم بهتر از تنوع

فرهنگی و رابطه آن با نسبیت فرهنگی ضرورت دارد. برای کثرت‌گرایی دو کاربرد وجود شناختی و معرفت‌شناختی قائل شده‌اند: کثرت‌گرایی وجودشناختی از تنوع چیزی در عالم واقع خبر می‌دهد؛ به‌طور مثال، وقتی از تنوع ادیان، به معنای خبر دادن از این واقعیت که ادیان متعددی در عالم وجود دارد، سخن می‌گوییم، درحوزه کثرت‌گرایی وجودشناختی سخن گفته‌ایم؛ اما در کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی فقط از وجود انواع سخن نمی‌گوییم؛ بلکه از عدم ارجحیت معرفتی انواعی از عقاید بر یک‌دیگر نیز سخن می‌گوییم؛ به‌طور نمونه، وقتی از یکسان بودن ادیان در حقانیت سخن می‌گوییم، درحوزه کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی سخن گفته‌ایم. (ظهیری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰) در حوزه علوم اجتماعی نیز اگر خبر از تنوع روش‌ها و معیارهای اخلاقی و ارزشی در جامعه‌ای داده شود، بدون هیچ‌گونه ارزیابی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی وجودشناختی است؛ ولی اگر در خصوص معیارهای اخلاقی، روش‌های زندگی و ادیان گوناگون از حیث ارزش صدق، علی‌السویه انگاری شود، کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی خواهد بود. به این معنا، کثرت‌گرایی معادل نسبیت‌گرایی است (ظهیری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

حال باید دید مفهوم کثرت‌گرایی که در اسناد مربوط به تنوع فرهنگی از آن نام برده می‌شود، وجود‌شناسی است یا معرفتی؟ چراکه گرچه هر دو مفهوم می‌تواند به لزوم احترام به فرهنگ‌ها منتهی شود لکن اولی علی‌رغم احترام به فرهنگ‌ها در عمل، در مقام نظر می‌تواند فرهنگ‌ها را ارزش‌گذاری کند اما دومی به منظور توجیه لزوم احترام به فرهنگ‌ها، به برابری همه فرهنگ‌ها و در نتیجه ولو ناخواسته به نسبیت منتهی می‌شود. بررسی‌های ما نشان می‌دهد که چه در میان اندیشمندان لیبرال و چه پسالیبرال هر جا سخن از کثرت‌گرایی و تنوع مبتنی بر آن به میان آمده نهایتاً به نسبیت معرفتی منتهی شده است: برای شروع آیزایا برلین نمونه خوبی است. البته برخی ریشه کثرت‌گرایی را در اندیشه کانت و نیچه دنبال می‌کنند (ظهیری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲) لکن به عقیده برخی و نیز ادعای خود برلین، وی که تلاش دارد پلورالیزم (کثرت‌گرایی) ارزشی را در چارچوب اندیشه لیبرال تعریف نماید در واقع در مقابل سنت فلسفه غرب قرار گرفته است (فاضلی و توکلی، ۱۳۹۴، ص ۷۵). علت این امر آن است که بنا به

تصریح جان گری، یکی از مولفه‌های اصلی لیبرالیسم جهان شمول گرایی (لیبرالیسم تنها راه بهزیستی بشر) است و برلین با تمسک به پلورالیسم ارزشی خود هر گونه کوششی برای دفاع معقول و استدلالی از اولویت لیبرالیسم را بر رقیبانش از ریشه سست می‌کند (نجف پور، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲). برلین علی‌رغم تلاش برای تمایز بین نظریه تکثرگرایی ارزشی خود با نسبی گرایی، نتوانسته است در این امر موفق باشد. ایراد برلین آن است که معتقد است همان گونه که واقعیت عینی کثرت و تنوع فرهنگی را می‌پذیریم باید به واقعیت عینی تکثر در نظام‌های ارزشی نیز گردن نهیم. او معتقد است هیچ معیار عام و مشترکی برای داوری در مورد خیرها وجود ندارد که تفاوتی با نسبی گرایی ندارد. (فاضلی و توکلی، ۱۳۹۴، ص ۹۴). رز نیز که تلاش نموده تا نظریه برلین را بسط داده و از نسبی گرایی بگریزد موفق به این کار نشده و عباراتی مانند این که «عقل نمی‌تواند در مورد ارزش‌ها داوری کند» و «فرهنگ تعیین کننده ارزش است» (نجف پور و امام جمعه زاده، ۱۳۹۲، صص ۱۲۰-۱۲۱) نشان دهنده وجود رگه‌های نسبیت در اندیشه اوست. به همین دلیل گری برای دفاع از تنوع فرهنگی از اندیشه پسا لیبرالی سخن گفته است. قبل از پرداختن به نظریه‌های پسالیبرالی لازم است به نوعی دیگر از کثرت گرایی در چارچوب اندیشه لیبرال با عنوان «پلورالیسم معقول» اشاره نماییم که از سوی جان رالز مطرح شده است. باید توجه نمود که تکثر گرایی یکی از اضلاع اصلی لیبرالیسم سیاسی یعنی نظریه رالز است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۴۲) لکن وی برخلاف برلین، با افزودن واژه «معقول» به پلورالیسم تاکید می‌ورزد که لزوماً همه آموزه‌هایی که در جامعه وجود دارد معقول نیست و صرفاً آموزه‌هایی معقول است که با اصول یک رژیم دموکراتیک سازگار باشد (نجف پور و امام جمعه زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹) گرچه در بادی امر نامعقول دانستن برخی آموزه‌ها از نظر رالز مانع گرایش وی به نسبی گرایی به نظر می‌رسد اما به نظر می‌رسد وی با موکول نمودن معقولیت به آراء مردم مجدداً آن را دچار نسبیت می‌کند. نکته جالب تر این که وی که مدعی لزوم بی

۱. کثرت‌گرایی ارزشی نوعی از کثرت‌گرایی اخلاقی است که برخی متفکران معاصر غرب، از جمله آیزایا برلین مطرح کرده‌اند و کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی از پیامدهای منطقی کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری هستند (ظهیری، ۱۳۸۴، صص ۱۶۸-۱۷۰).

طرفی دولت نسبت به ارزش‌هاست (از نظر او «حق» بر «خیر» (ارزش) برتری و تقدم دارد). برای اثبات آن چنین استدلال می‌کند که توافق بر خیر منجر به سرکوب خواهد شد (همان) ولی وی مشخص نمی‌کند چرا توافق بر «حق» قابل قبول اما توافق بر «خیر» غیر قابل قبول و منجر به سرکوب است؟ و اصولاً چه تفاوتی بین حق و خیر وجود دارد؟ و چه مرجعی برای تعیین آن وجود دارد؟ به عبارت دیگر «اگر نظر شهروندان در مورد مفاهیم خیر مختلف است ممکن است نظر آن‌ها در مورد مفاهیم حق و حتی حقوق اساسی نیز مختلف باشد» (Galston, 1991, p.103-104 Sandel, 1994,) (p. 1783) بنابراین تکثرگرایی رالز نیز به نسبت منتهی می‌شود و شاید به همین دلیل باشد که وی برای جلوگیری از تهدید لیبرالیسم از سوی تکثرگرایی «مانند قریب به اتفاق اندیشمندان لیبرال، بی طرفی در نتایج و آثار را غیر ممکن می‌داند زیرا در جامعه بسامان در نهایت ارزش‌های لیبرال اثرگذار خواهند بود.» (Rawls, 2005, p. 194) به نظر می‌رسد وجود این تعارض در اندیشه لیبرال یعنی ادعای جهانشمولی حقوق بشر و ارزش‌های لیبرالی از یک سو و ادعای تکثرگرایی از سوی دیگر موجب گردیده تا جان گری ضمن طرح این موضوع که لیبرالیسم به عنوان فلسفه سیاسی در جهان چند فرهنگی امروز کارآیی ندارد اعلام کند: در دوران پسامدرن فرهنگ‌ها و کشورهای لیبرال باید از هرگونه ادعایی درباره مرجعیت و اقتدار جهان شمول چشم پوشی کنند و بیاموزند که باید در هماهنگی با دیگر سیاست‌گذاری‌ها و فرهنگ‌های غیر لیبرال زندگی کنند (گری، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶) راه حل گری برای زیستن در جامعه چند فرهنگی سازش یا مصالحه موقت در چارچوب جامعه مدنی است که در آن سبک‌های مختلف زندگی می‌کوشند علایق، ارزش‌ها و منافع مشترک بین خود را یافته و بر سر تفاوت‌ها به توافق برسند. از نظر وی هیچ یک از اشکال زندگی بر دیگری برتر نیست. (نجف‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳) لذا می‌توان گفت گری نیز برای حل مشکل زندگی در جامعه چند فرهنگی، به طور تلویحی نسبت را انتخاب می‌کند. لذا بدیهی است که وی ادیان الهی که ادعای جهانشمولی دارند را در کنار مارکسیسم و لیبرالیسم به دلیل ادعای شناختن بهترین راه زندگی مورد مذمت قرار می‌دهد (نجف‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۳۱) باید توجه داشت که علاوه بر جان گری، سردمداران نسبیست‌گرایی مانند لیوتار نیز در

منظومه فکری پست مدرن جای می‌گیرند که روشن است قرائت آنان از کثرت‌گرایی چیست و لذا به طرح آن بسنده می‌کنیم. اما کثرت‌گرایی قرائت دیگری نیز در اندیشه غربی منتقد لیبرالیسم دارد که به آن جماعت‌گرایی گفته می‌شود. از جمله مطرح‌ترین اندیشمندان این جریان السدیر مک اینتایر است که برخی معتقدند نظرات وی بیشترین امکان را برای تحقق تنوع فرهنگی و در عین حال دوری از نسبی‌گرایی فراهم می‌کند (نجف‌پور، ۱۳۹۲، صص ۱۳۳-۱۳۴). این در حالی است که بررسی نظرات وی خلاف این ادعا را اثبات می‌نماید. وی که برخلاف رالز معتقد به برتری خیر بر حق است ادعا می‌کند که زیان هر تلاشی برای وارد ساختن برداشتی از خیر در سطح دولت - ملت، بسیار بیشتر از سودش خواهد بود و توجه اصلی سیاست باید از سطح دولت - ملت به سطح کوچک‌تر (شکل‌های محلی‌تر اجتماع) منتقل شود (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴) و از عدم برتری فرهنگی بر فرهنگ دیگر سخن می‌گوید (وینستین، ۱۳۹۰، صص ۱۴۷-۱۶۳). نوع استدلال‌های وی از جمله این که ارزیابی دیدگاه‌های اخلاقی مستلزم رفتن به درون آن سنت است یا عقلانیت‌ها درون سنت خاص خود معنا می‌دهند (نجف‌پور و امام جمعه زاده، ۱۳۹۲، صص ۱۲۸-۱۳۳) کاملاً با استدلال‌های «رز» لیبرال طرفدار پلورالیزم ارزشی که می‌گوید برای درک و فهم یک ارزش باید با فرهنگ آن جامعه کاملاً مانوس بود و معتقد به عدم توانایی عقل برای داوری بین ارزش‌ها (نجف‌پور و امام جمعه زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰) است، مطابقت دارد. گرچه وی در کتاب «عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت؟» تلاش می‌کند به این نوع اشکالات نسبی‌گرایانه پاسخ گوید اما این ادعای وی که «ارزش یا قوت نسبی یک سنت را می‌توان با ارزیابی موفقیت آن در مواجهه با بحران‌های معرفت‌شناختی نشان داد» (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰) نیز فارغ از ماهیت آن، بیشتر ناظر به یک ارزیابی عملگرایانه است و نه داوری ارزشی. نتیجه آن که در گفتمان غربی و غیر دینی، تنوع فرهنگی خواسته (پسامدرن‌ها و جماعت‌گرایان) یا ناخواسته (لیبرال‌ها) به نسبت‌گرایی منتهی می‌شود. در پاسخ به این پرسش که چگونه اندیشه لیبرالی همزمان با ادعای جهان‌شمولی، به تکثرگرایی (نسبیت‌گرایی) تمسک می‌کند باید گفت گرچه این امر به لحاظ نظری قابل توجیه نیست ولی اگر بپذیریم که شخص می‌تواند «به

هنجارهای حقوق بشری در جهان معاصر نه از نظر اخلاقی بلکه از نظر سودمندی عملی باور داشته باشد» (سید فاطمی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲) چرا اندیشه لیبرالی به کثرت گرایی به لحاظ عملی تمسک نکند؟ چرا که می‌تواند از سویی با توسل به کثرت گرایی «دینی» مقابل ادعای جهان شمولی ادیان ایستاده و مشروعیت حکومت‌های دینی را با ادعای لزوم بی طرفی دولت‌ها زیر سوال ببرد و از سوی دیگر با ادعای تفاوت بین تکثرگرایی و نسبیت گرایی، طرفداران نسبیت را کنار بزند. لذا این کشورهای اسلامی هستند که باید توجه کنند تنوع فرهنگی مد نظر آنان به نسبیت تفسیر نشود که در قسمت‌های بعد به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

بررسی تحلیلی رویکرد تکثر گرا در اسناد تنوع فرهنگی

۱۷۳

حقوق اسلامی / حقوق بشر و تنوع فرهنگی: با نگاهی به رویکرد اسلامی

پس از بررسی مفهوم تنوع و تکثر در اندیشه غربی، به بررسی آن در اسناد حقوق بشری می‌پردازیم. گزارش «کمیسیون جهانی درباره فرهنگ و توسعه» از «التزام به کثرت گرایی» به عنوان راه‌حلی میان کلی‌گرایی و نسبیت‌گرایی افراطی فرهنگی جانبداری کرده و مفهوم «کثرت‌گرایی سازنده» که بعداً توسط یونسکو توسعه یافت، همزیستی خلاق و پویای گروه‌های فرهنگی مختلف را پیشنهاد می‌کرد (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۶) به لحاظ مبانی نظری، برخی گزارش یاد شده را مبتنی بر چهار مولفه آزادی فرهنگی، احترام به تکثرگرایی، جهان‌گرایی و حقوق بشر دانسته و تلویحاً بدین نکته اشاره داشته‌اند که جمع بین تکثرگرایی و جهان‌شمولی لیبرالی گرچه به لحاظ نظری قابل توجیه نیست اما عملاً در اسناد تنوع فرهنگی این دو مفهوم در کنار هم استعمال گردیده است: لیبرالیسم فرهنگی عملاً ضد خود را در درون خود می‌پروراند و در نهایت مجبور به عدم تحمل فرهنگ‌های غیر لیبرال می‌شود. لذا مبانی نظری «تنوع خلاق ما» هرچند ملهم از لیبرالیسم فرهنگی است اما عملاً به دلیل نارسایی‌های عملی از آن عدول می‌کند و به نوعی «تکثرگرایی پراگماتیست غیر لیبرال» منجر می‌شود. حتی اگر شاخص‌های مبتنی بر تکثر گرایی از درون نظریه لیبرالی فرهنگ سربرآورد قدرت عملی و عمل‌گرایانه آن بیش از قدرت تبیینی آن است و درست به همین دلیل است که می‌تواند ادعا کند که تا حدودی جهان شمول است. در این قضیه نیز با توجه به این

که آن‌ها در عرصه نظری نتوانسته‌اند این مشکل را حل کنند به نظر می‌رسد در عمل قائل به تفکیک شده‌اند: غرب زمانی با نسبی‌گرایی مخالف است که این نسبی‌گرایی در سطح بین‌المللی و برای مقابله با جهان شمولی حقوق بشر و لزوم انقیاد کشورها نسبت به هنجارهای بین‌المللی طرح شود اما زمانی که نسبی‌گرایی در سطح ملی و درون کشورها مطرح باشد کاملاً با آن موافق است. توضیح آن که تنوع فرهنگی در دو سطح مطرح است: سطح ملی (حق بومیان، اقلیت‌ها و...) و بین‌المللی (حق کشورهای مخالف قرائت رایج از حقوق بشر) و بر همین اساس «اصل کثرت‌گرایی به معنای دیگرپذیری و احترام به کثرت فرهنگ‌ها، هم در داخل کشورها و روابط بین‌قومی و هم در مناسبات بین کشورها حایز اهمیت بسیار است». (آذری، ۱۳۸۵، ص ۳). اما غربی‌ها در عین حال که از کشورها می‌خواهند تابع ارزش‌های جهانی باشند، از آن‌ها می‌خواهند که به ارزش‌های محلی درون کشور خود احترام بگذارند. به عنوان شاهد مثال خانم لوئیز آربور کمیسر عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد، در سخنرانی خود با موضوع "حقوق بشر و تنوع فرهنگی" در اجلاس وزرای امور خارجه کشورهای غیر متعهد در تهران، به تاریخ سوم سپتامبر ۲۰۰۷ مطابق با ۱۲ شهریور ۱۳۸۶، «به پذیرش تنوع در درون دولت‌ها و حمایت از حقوق اقلیت‌های مذهبی و قومی در درون ملت‌ها اشاره می‌کند؛ اما به احترام گذاشتن به فرهنگ جنوب در سطح جهانی هیچ اشاره‌ای ندارد» (بشیرزاده، بی‌تا) اهمیت و محوریت «دو جامعه‌شناس بزرگ معاصر از دنیای فرانکوفون و انگلوفون یعنی آلن تورن و آنتونی گیدنز» (وحید، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸) در تبیین «تنوع فرهنگی، تضاد و تکثرگرایی»^۱ نشان می‌دهد که حتی در تنوع فرهنگی نیز تفاسیر غربی بر این مقولات حاکم است. البته برخی معتقدند تصویب اعلامیه تنوع فرهنگی، نشان‌گر تبدیل تنوع فرهنگی به گفتمان عمومی در عرصه بین‌المللی، علی‌رغم مخالفت آمریکا است: «دکتر معتمد نژاد هدف این عهدنامه را جلوگیری از سلطه

۱. در پی انتشار گزارش «تنوع خلاق ما» دو گزارش جهانی دیگر با عنوان و تنوع فرهنگی، تضاد و تکثرگرایی (۲۰۰۰) از سوی یونسکو منتشر شد و در هر دو اثر برجسته‌ترین کارشناسان جهانی جنبه‌های گوناگون فرهنگ را در فضای نوین جهانی مورد بررسی قرار دادند. این آثار زمینه را برای یک سلسله مفهوم پردازی‌های نو در مباحث فرهنگی به ویژه تنظیم شماری اسناد بین‌المللی فراهم ساختند که مهم‌ترین آن‌ها اعلامیه تنوع فرهنگی است (مرتضویان فارسانی، ۱۳۸۳).

فرهنگی جهانی آمریکا در دنیا، ارزیابی می‌کند: این عهدنامه که با اکثریت قاطع با ۱۴۸ رأی مثبت و تنها با مخالفت آمریکا و اسرائیل و رأی ممتنع کشورهای استرالیا، نیاکاراگوئه، لیبیا و السالوادور به تصویب رسیده، نشان‌گر پیروزی اتحادیه اروپا و کشورهای غیر متعهد بر آمریکا پس از فروپاشی شوروی است». (خانمحمدی، بی تا) لکن باید توجه کرد که مخالفت آمریکا با اعلامیه به دلیل دغدغه مغایرت آن با مصوبات سازمان تجارت جهانی بوده و بعداً در سی و دومین اجلاس یونسکو و در تصویب تهیه پیش نویس کنوانسیون تنوع فرهنگی، ملاحظات این کشور در نظر گرفته شد (مرتضویان فارسانی، ۱۳۸۳، ص ۵). کما این که «محققان آمریکایی اعتراف می‌کنند «گزارش پیشرفت بشری» در بستری از دلمشغولی‌های غلبه فزاینده فرهنگی غرب، به ویژه ایالات متحده، نوشته شده است» (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۶). حتی اندیشمندی مانند جک دانلی طرفدار جهانشمولی نسبی که منتقد سیاست خارجی آمریکا در زمان بوش پسر بوده و آن را جهانشمولی کاذب می‌خواند، با تکیه بر حقوق بشر فردی و ارزش‌های «ما» رواداری و احترام نسبت به برخی فرهنگ‌ها را زیر سوال می‌برد: «ارزشهای ما و هنجارهای بین‌المللی حقوق بشر ممکن است مستلزم این باشد که ما حتی در شرایط فقدان توافق دیگران به آنها عمل کنیم؛ حداقل زمانی که عمل متضمن توسل به زور نیست. حتی سنت‌های قویاً مورد احترام اگر بطور غیر معمولی نا پسند باشند، شایسته روا داری ما نیستند... بعنوان مثال، سنت عمیقاً ریشه دار «ضد سامیگری» در غرب یا «نجس‌ها» و کار اجباری در هند را در نظر بگیرید. حتی اگر چنین رویه‌های عمل سنتی توسط دولتهای مربوطه نیز مردود قلمداد نشوند، شایسته رواداری دیگران نیستند، چه رسد به اینکه شایسته احترام باشند. هنگامی که تقابل حقوق و رویه‌های تخلف‌آمیز درگیر موضوعاتی با اهمیت اخلاقی جدی می‌شود، دفاع سنت و فرهنگ چندان محلی از اعراب ندارد.» (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۶)

رویکردهای اسلامی به تنوع فرهنگی

همان گونه که برخی توجه نموده‌اند: رهیافت اسلامی حقوق بشر، نظر به دعوت عام اسلام خطاب به کلیهی انسانها و محوریت فطرت و طبیعت انسانی در وضع قواعد،

حکایت از جهانشمولی دارد و ملیت‌ها و قومیت‌ها در این برداشت صرفاً طریقی برای بازشناسی افراد از یکدیگر بوده و موضوعیت ندارند. (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳) یعنی اسلام دینی است که ادعای جهان شمولی دارد. نگاهی به اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوب ۱۹۹۰ قاهره نیز نشان می‌دهد که این امر در حوزه حقوق بشر نیز مورد تأکید کشورهای اسلامی بوده است به ویژه با «تأکید بر نقش تمدنی و تاریخی امت اسلامی که خداوند آن را بهترین امت برگزید تا این امت یک تمدن جهانی همگون را به بشریت تقدیم نماید و به هدایت بشریت گمراه در امواج و مسلک‌هایی که در حال رقابت متضاد هستند اقدام نموده و راه‌حلهایی برای مشکلات مزمن تمدن مادی ارائه دهد». از سوی دیگر در جای جای بیانیه اسلامی تنوع فرهنگی مصوب آیسسکو که در جریان چهارمین اجلاس وزرای فرهنگ کشورهای اسلامی در آذرماه ۱۳۸۳ مطابق با دسامبر ۲۰۰۴ در الجزایر تصویب شد (امینیان، ۱۳۸۵) تنوع فرهنگی ملازم با کثرت‌گرایی در نظر گرفته شده است. به طور مثال در ذیل ماده سوم می‌گوید: فرایند جهانی شدن مستلزم در نظر گرفتن «تنوع فرهنگی» بوده و «کثرت‌گرایی تمدنی» به عنوان انگیزه جهانی شدن و نه مانع آن خواهد بود. یا در جای دیگر تصریح می‌کند که ارزش‌های «کثرت‌گرایی و تنوع فرهنگی» توجیهی برای به حاشیه راندن دیگران نیست بلکه باید از فرصت‌ها و امکاناتی که «جهانی شدن» در اختیار ما می‌گذارد برای دست‌یابی به اتحاد و همبستگی بیشتر، تبادل آرا و همزیستی میان مردم استفاده کرد. همان گونه که ملاحظه می‌شود در بیانیه تنوع فرهنگی کشورهای اسلامی، مانند اسناد جهانی مشابه، تفکیکی بین تنوع با تکثر انجام نشده و نسبت آن با نسبیّت و جهانی شدن و جهانی‌سازی نامشخص است. هم‌چنین در بند ۱۷ همین اعلامیه، اعتقاد به برتری نژادی را که قطعاً امری مذموم است، در کنار اعتقاد به برتری فرهنگی (امر اکتسابی و قابل گفتگو) قرار داده و دکترین مبتنی بر این دو را به لحاظ علمی غلط به لحاظ اخلاقی منکوب و به لحاظ اجتماعی ناعادلانه و خطرناک دانسته است.^۱

۱. با بیان این که هر دکترینی که بر مبنای نژاد یا برتری فرهنگی بنا شده باشد به لحاظ علمی غلط به لحاظ اخلاقی منکوب و به لحاظ اجتماعی ناعادلانه و خطرناک بوده و باید قویاً به‌عنوان زمینه و تبلور آپارتاید مردود شده و با بیان نگرانی عمیق خود در خصوص ریشه‌کنی فرهنگی که به طور

این در حالی است که اعلامیه حقوق بشر اسلامی مصوب ۱۹۹۰ قاهره (Cairo Declaration on Human Rights in Islam) که کشورهای مسلمان عضو جنبش عدم تعهد در تصویب آن نقش داشته‌اند، ضمن تاکید بر برابری انسان‌ها صراحتاً به برگزیده بودن امت اسلامی از سوی خداوند جهت هدایت بشریت و ایجاد یک تمدن جهانی همگون اشاره می‌نماید. چراکه اعتقاد به حقانیت یک فرهنگ لزوماً منجر به دکتترین نفی و سرکوب سایر فرهنگ‌ها نمی‌شود. لذا به نظر می‌رسد «اعلامیه اسلامی تنوع فرهنگی» به دلیل عدم شفافیت، خواسته یا ناخواسته، در استفاده از الفاظ و عبارات، یک گام از اعلامیه قاهره عقب نشسته است تا جایی که برخی معتقدند: دست زدن به توجیهات نظری سست با هدف همگرا نشان دادن اسلام با پلورالیسم فرهنگی مشابه آن چه در اعلامیه (تنوع فرهنگی) آمده است از نقاط ضعف بارز آن به شمار می‌رود. (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۸۸) علاوه بر این، از یک سو بند ۳ برنامه اقدام، تصریح می‌نماید که «مذاهب و نظام‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشورها را تاریخ، سنت، تنوع فرهنگی و ارزش‌های آنها تعیین می‌کند» و از سوی دیگر در بند ۱۸ اعلامیه از کشورها می‌خواهد که «بدون توجه به نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی به منظور ارتقای و حفظ تمامی حقوق بشر و آزادی‌های اساسی اقدام نمایند» (غائبی ب؛ ۱۳۸۶، صص ۹۳۸-۹۳۹). این که چگونه می‌توان بین این دو جمع نمود نیازمند تبیین بیشتر و ابهام زدایی از سوی کشورهای مدعی تنوع فرهنگی و به طور خاص مسلمان است که در مقام تعارض بین این دو که امری قطعی و عینی است، چه راهبردی را اتخاذ می‌نمایند؟ لذا از کشورهای سردمدار تنوع فرهنگی و اسلامی به ویژه جمهوری اسلامی ایران انتظار می‌رود نسبت خود را با این ایدئولوژی روشن سازند. با توجه به این ابهام، می‌توان چند رویکرد موجود و ممکن را از سوی اندیشمندان مسلمان (و کشورهای اسلامی) نسبت به تنوع فرهنگی مطرح نمود: تفسیر آن به نسبت فرهنگی، تفسیر آن به نسبت در اجرا، تفسیر آن به نفع جهانشمولی حقوق بشر غربی و تفسیر آن به نفع جهانشمولی حقوق بشر اسلامی، که این رویکردها را به طور اجمال

مداوم بر مبنای دکتترین این‌چنینی از سوی نیروهای اشغال‌گر در سرزمین‌های اشغالی فلسطین و منطقه اشغالی جولان سوریه رو به گسترش است.

بررسی خواهیم کرد.

۱. تفسیر تنوع به نسبیت فرهنگی

احمد کسوله، استاد دانشگاه اسلامی اوگاندا، به عنوان یک اندیشمند مسلمان، تنوع فرهنگی را به معنای اختلاف در نوع برداشت از طبیعت آدمی و هدف او از زندگی و در نتیجه وجود برداشت‌های مختلف از ارزش‌ها و عدم اعتبار آن برای همه انسان‌ها تلقی نموده، استدلال‌های مربوط به تنوع فرهنگی در رابطه با حقوق بشر را در چارچوب مکتب نسبیت فرهنگی و حاوی تناقض‌های فراوان دانسته و رد می‌نماید:

نمی‌توان و نباید کوشید تا حقوق بشر در اسلام را تحت لوای نسبیت فرهنگی حقوق بشر استنباط کرد... زیرا علاوه بر فقدان اعتبار منطقی رویکرد نسبی‌گرایی فرهنگی به حقوق بشر، باید توجه داشت که اسلام صرفاً یک فرهنگ نیست بلکه بسیار فراتر از آن است: اسلام تنها معیار سنجش اعتبار هر فرهنگی است... بحث تعالیم اسلامی بر اساس مکتب نسبیت فرهنگی نقص عمده‌ای برای مسلمانان طرفدار حقوق بشر است و خطر نسبی نمودن تعالیم را در پی دارد (کسوله، ۱۳۸۲، صص ۸۲۴-۸۲۵).

برخی نویسندگان ایرانی نیز تنوع و نسبی‌گرایی را از جمله با این استدلال که «چون نسبی‌گرایان بر تنوع تاکید می‌کنند بنابراین سردمداران جریان تنوع فرهنگی نیز نسبی‌گرا هستند»^۱ با یکدیگر معادل دانسته‌اند (ذوالقدر و محمدزاده، ۱۳۹۳) یا از رویکرد کشورهای اسلامی چنین تلقی نموده‌اند: «دولت‌های اسلامی در عرصه بین‌المللی به رغم جهانیابی اسلامی با رهیافت نسبی‌گرایی حقوق بشر همسو گردیده‌اند» (میرعباسی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳)؛ این در حالی است که اولاً گرچه تنوع فرهنگی لازمه نسبیت است اما تنوع فرهنگی به عنوان امری تکوینی ضرورتاً نسبیت ارزش‌ها را نتیجه نمی‌دهد و ثانیاً به دلیل مغایرت نسبی‌گرایی با آموزه‌های اسلامی، کشورهای اسلامی حتی به لحاظ تاکتیکی نیز نمی‌توانند بدان تمسک جویند. کشورهای اسلامی باید توجه نمایند که تکیه بر نسبیت فرهنگی به نام تنوع فرهنگی، علاوه بر زیر سوال بردن

۱. در مقابل گفتمان نسبی‌گرایی قرار دارد که معتقد است حقوق بشر نسبی است، دال مرکزی در این گفتمان تنوع و تکثر فرهنگ‌ها است (حیدری، بهار ۱۳۹۵، ص ۴۴).

حقانیت اسلام، راه گفتگو و دعوت را می‌بندد؛ چون همه ارزش‌ها نسبی و همه عقاید حقانی‌اند و بالعکس اعتقاد به جهانشمول بودن اسلام است که انگیزه لازم را برای دعوت در عین رواداری نسبت به غیرمسلمانان فراهم می‌سازد. لذا نوع تفسیر ما از تنوع فرهنگی بسیار سرنوشت ساز است و نباید چنین واژه‌ای را بدون تبیین تفسیر صحیح از آن، در قالب اسناد بین‌المللی پذیرفت. به طور مثال ماده ۲.۳ کنوانسیون حفظ و ترویج تنوع مظاهر فرهنگی، به اصل تساوی شان و منزلت فرهنگ‌ها اشاره نموده است^۱ که می‌تواند پایه‌گذار نسبییت فرهنگی باشد؛ بنابراین بررسی همه‌جانبه و انتقادی این گونه اسناد قبل از پیوستن به آن و الگو گرفتن از آن، و تفکیک لزوم «تساوی» فرهنگ‌ها از لزوم «احترام» به آن‌ها به شرح آتی ضروری به نظر می‌رسد.

۲. تفسیر تنوع به نسبییت در اجرا

برخلاف نظر گودهارت که معتقد بود حقوق بشر نه جهانی است و نه نسبی، این رویکرد قائل به آن است که حقوق بشر هم جهانی است و هم نسبی بدین معنا که «در عین حالی که در مبنا و منشأ وجودی جهانشمول است در اعمال و اجرا محدود و نسبی است» (غائبی ب؛ ۱۳۸۶، ص ۸۰۲)؛ بر اساس این دیدگاه، اشکال اصلی نظریات راجع به جهانشمولی این است که هر گروه بدون تفکیک بین منشأ وجودی حق و مرحله اعمال و اجرا، حقوق بشر موردنظر خود را واجد ارزش جهانی شدن می‌داند. امری که تحقق آن در دنیای چند فرهنگی امروز نه تنها عملاً امکان‌پذیر نیست، بلکه موجب تحمیل یک ایده خاص بر تمام ملل جهان و نادیده گرفتن ارزش‌ها و اعتقادات دیگران می‌شود (غائبی ب، ۱۳۸۶، صص ۷۹۱-۷۹۲) و از سوی دیگر اشکال عمده‌ای که در نظریه نسبی‌گرایی حقوق بشر وجود دارد این است که با یک روش استقرایی و مطالعه مصادیق و نمونه‌هایی از تفاوت‌های فرهنگی و اعتقادی، حقوق بشر را بیرون از وجود و هستی انسان و آن را ساخته تاریخ ملل (فرهنگ، آداب، رسوم و

۱. اصل تساوی منزلت و احترام همه فرهنگ‌ها: برای حفظ و ترویج تنوع بیان‌های فرهنگی، پذیرش شأن و احترام برابر برای همه فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ اقلیت‌ها و بومیان ضروری است.

عادت‌های ملی و منطقه‌ای) و یا ادیان می‌شناسد. در حالی که حقوق بشر چیزی بیرون از ذات و هستی انسان نیست، بلکه حقوقی ناشی از «کرامت انسان» می‌باشد و این حقوق از بدو خلقت و همیشه همراه انسان است (غائبی ب، ۱۳۸۶، ص ۷۹۷) این رویکرد چند ابهام و اشکال دارد: اولاً اعتقاد به جهانشمولی لزوماً به معنای تحمیل آن بر تمامی ملل جهان نیست و اگر چنین رویکردی در کشورهای غربی وجود دارد ناشی از نوع تفسیر آنان از جهانشمولی است و حال آن که می‌توان جهانشمولی را به گونه دیگری نیز تفسیر و اعمال کرد که در بخش بعدی خواهد آمد. ثانیاً تنها مخالفان جهانشمولی نیستند که معتقد به تاریخ مندی حقوق بشر هستند بلکه برخی طرفداران جهانشمولی مانند دانلی معتقدند که حقوق بشر فرا زمانی و فرا مکانی نیست؛ اما مهمترین ایراد آن است که این رویکرد نشان نمی‌دهد که نسبت در اجرا را تا چه حد می‌پذیرد؟ یعنی با توجه به پذیرش جهانشمولی حقوق بشر، برای جهانشمولی از منظر کدام جهان بینی اصالت قائل است تا بر اساس آن سایر جهان بینی‌ها نه اصالتاً بلکه به دلیل واقعیات موجود به عنوان طفیلی و در مقام اجرا مورد پذیرش واقع شوند؟ توضیح آن که این رویکرد تا حد زیادی با نظریه «جهانشمولی نسبی» دانلی مشابهت دارد. دانلی معتقد است: حقوق بشر در سطح مفهومی، یا فرمول بندی‌های کلی هم چون مدعیات مندرج در مواد ۳ و ۳۲ اعلامیه جهانی ناظر به اینکه «هر کسی حق حیات، آزادی و امنیت شخصی» و «حق تأمین اجتماعی» دارد، (نسبتاً) جهانشمول هستند. لکن، مفاهیم ناظر به حقوق مشخص می‌توانند چندین فهم و درک قابل دفاع داشته باشند و هر فهم و درک خاص نیز، به نوبه خود، می‌تواند به شیوه‌های «قابل دفاع» متعددی اجرا شود. در این سطح نسبت نه تنها قابل دفاع بلکه مطلوب است؛ به عنوان مثال، طراحی نظام انتخاباتی برای اجرای حق مشارکت کردن در حکومت کشور خود به طور مستقیم یا از طریق نمایندگانی که آزادانه انتخاب شده اند (دانلی، ۲۰۰۷، ص ۹) اگر در نهایت مجموعه‌ای از حقوق بشر که حاصل می‌شود عمدتاً با ساختار و ارزش‌های فراگیر اعلامیه‌های جهانی سازگار باقی بماند، ما باید به طور نسبی در قبال انحرافات خاص رواداری پیشه کنیم (دانلی، ۲۰۰۷، ص ۹). یعنی دانلی ملاک میزان رواداری را ارزش‌های اعلامیه که از نظر وی «در غرب جدید تحول یافتند» (دانلی،

۲۰۰۷، ۳) قرار می‌دهد و به طور مثال در عین پذیرش رواداری نسبت به محدودیت‌های اعمال شده بر مرتدین در جوامع اسلامی، معتقد است چون اعدام مرتدین از حد و حدود اختلاف مجاز [از هنجار] فراتر می‌رود مستحق رواداری بین المللی نیست. به نظر می‌رسد هر دو این دیدگاه‌ها بین نسبی‌گرایی معرفتی و نسبی‌گرایی فرهنگی تفکیک قائل است به نحوی که اولی را مستلزم نسبی بودن ارزش‌ها (حقانیت دیدگاه‌های متضاد) دانسته و نمی‌پذیرد؛ اما دومی را به معنای حدپذیری می‌داند و حال آن که اصولاً واژه «نسبیت» چیزی جز قائل بودن به عدم امکان داوری بین خوب و بد نیست خواه منشا آن معرفت باشد خواه فرهنگ. به عبارت دیگر نسبیت در مقام اجرا می‌تواند بدین معنی باشد که «هر آن چه» یک فرهنگ اجرا می‌کند حق است و هیچ فرهنگی بر دیگری برتری ندارد حال آن که در نظریه دانلی این نسبیت خود دارای محدودیت است و نمی‌تواند با مبانی معارض باشد لذا در حد شیوه برگزاری انتخابات قابل پذیرش است. بنابراین آن چه دانلی می‌گوید نسبیت مطلق نیست و در صورت اعتقاد به جهانشمولی، حتی در «اجرا» نیز نسبیت ممکن نیست. بر همین منوال، اعتقاد به محدودیت برخی حقوق مانند حق حیات در صورت تعدی به حقوق جمع در برخی فرهنگ‌ها (غائبی الف، ۱۳۸۶، ص ۸۰۸) به معنای نسبی بودن حق حیات در مقام اعمال و اجرای آن نیست بلکه ناشی از تفسیر متفاوت از حق حیات است و اعتراف به این که «تفاوت فرهنگ‌ها، در برخورداری یا عدم برخورداری از مفهوم حقوق بشر نیست بلکه در نوع برداشت آنها از این مفهوم است» (غائبی الف، ۱۳۸۶، ص ۸۰۳) به خوبی گویای این نکته است که نمی‌توان تفاوت در دیدگاه‌ها نسبت به حقوق بشر را به تفاوت در «حدود اجرای» آن فروکاست بلکه دلیل آن تفاوت در نوع نگاه به انسان و جهان است. آیا این که ادعا کنیم همه کشورها حق حیات را قبول دارند و وجود مجازات اعدام نوعی محدودیت در اعمال آن است، همه کشورها حق ازدواج را قبول دارند اما مجازات هم جنس‌گرایان نوعی محدودیت در اعمال آن است، همه کشورها لزوم تعیین سن مسئولیت کیفری را می‌پذیرند اما در اختلاف در تعیین سن بلوغ یا ۱۸ سالگی تنها نوعی محدودیت در اعمال آن است، نوعی تخصیص اکثر نیست؟ به همین دلیل است که دانلی نیز برخی از این تفاوت در اعمال حقوق را

به دلیل مغایرت با حقوق بشر فردی (بخوانید غربی) نمی‌پذیرد: این انگاره که به دولت اجازه داده شود تا کسانی را صرفاً بر اساس عمل (روابط جنسی) داوطلبانه خصوصی مبتنی بر رضایت افراد بالغ زندانی یا اعدام کند؛ فارغ از اینکه آن رفتار یا «شیوه زندگی» فهم و درک اجتماع از اخلاقیات را بشدت آزرده می‌کند، با هر گونه فهم معقول از استقلال شخصی و حقوق بشر فردی ناسازگار است (دانلی، ۲۰۰۷، ص ۱۱). نتیجه آن که حتی اگر تسامحاً لفظ نسبت در اجرا را بپذیریم، قائلان به این رویکرد که منتقد جهانی شدن غربی هستند، باید مشخص نمایند که در صورت طرح ادعای تعارض اجرای حقوق بشر با مبانی آن، اصالت را به کدام مبنا می‌دهند؟

۳. تفسیر تنوع به نفع جهانشمولی حقوق بشر غربی

برخی اندیشمندان مسلمان تلویحاً می‌گویند هر جا که ارزش‌های اسلامی با حقوق بشر تعارض یابد، حقوق بشر باید غالب شود (Tibi, 1990, p. 115) یا تاکید می‌کنند که لازم است تعالیم اسلامی را مثلاً از طریق سکولار نمودن آن‌ها (Annaim, 1990, p. 179) یا ارائه تفسیر هرمنوتیک از قرآن (Annaim, 1990, pp. 229-242) طوری تغییر دهیم که با ارزش‌های بین‌المللی حقوق بشر منطبق شوند (کسوله، ۱۳۸۲، ص ۸۱۲). پیامد چنین رویکردی ارائه تفسیری غربی از تنوع فرهنگی است که مانند نظرات آیزایا برلین مستلزم جمع‌نقیضین است به گونه‌ای که برای جمع بین جهانشمولی حقوق بشر و لزوم بی‌طرفی نسبت به فرهنگ‌ها (عدم تحمیل فرهنگ غربی) اولاً ضمن نتیجه‌گیری از تنوع فرهنگی به لزوم یکسان‌انگاری تمامی ارزش‌ها، آن را به معنای نسبیّت نمی‌داند: «عصر جدید جهان‌گستری فرض را بر اعتبار همه دعاوی درباره حقیقت می‌گذارد، بدون آنکه در چاله نسبی‌گرایی محض بیفتند» (رجایی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳) و ثانیاً تنوع و تکثر فرهنگی را نه در مقابل جهانی‌سازی و سیطره قدرت‌های جهانی بلکه (به نام پذیرش اخلاق جهانی) در خدمت آن دانسته و از دل تنوع فرهنگی مشروعیت مداخله در امور کشورها را استنتاج می‌نماید: «حفظ تنوع فرهنگی را باید با ایجاد وفاق در خصوص نوعی «اخلاق نوین جهانی» تضمین کرد... اخلاق جهانی، زمینه‌ساز «فرمانروایی جهانی» خواهد بود. فرمانروایی جهانی براساس وفاق

فرهنگ‌ها به دلیل پاسداشت تنوع آنها و در قالب پذیرش تکثرگرایی فرهنگی. مرجعیت تنوع و تکثر فرهنگی در عرصه‌ای جهانی سبب می‌گردد که شهروندان نیز رفته‌رفته نه تنها «شهروند ملی» که «شهروند جهانی» شمرده شوند و به تدریج دخالت در امور داخلی کشورها به وسیله ارگان‌ها و مجامع فرمانروایی جهانی (سازمان ملل متحد، یونسکو، سازمان‌های غیرحکومتی مدافع حقوق بشر...) برای دفاع از حقوق شهروندان جهانی و الزام دولت‌ها به رعایت آن، امری هنجاری و مشروع در نظر گرفته شود» (وحید، ۱۳۸۳، ص ۲۵۸). نتیجه چنین رویکردی به تنوع فرهنگی، سوق دادن کشورهای عضو یونسکو به سوی انطباق مرجعیت سیاستگذاری در بخش با مرجعیت سیاستگذاری در عرصه کلی و محیط جهانی به طور عام و کنار گذاشتن سیاست‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران به نفع کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی به طور خاص می‌گردد: «اصول سیاست‌گذاری فرهنگی کشور، مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۳۷۱، همچنان بدون تغییر پابرجاست. متن مذکور، متنی است برخوردار از گرایش ارزشی و ترجیحی در خصوص فرهنگ. از این‌رو می‌توان پیش‌بینی کرد که کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی در اساس مرجعیت با اصول سیاستگذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در مغایرت باشد. به عبارت دیگر، این دو سند قابل جمع نیستند. در صورتی که در آینده‌گردشی در سند ایرانی ایجاد نشود، تقابل مرجعیت ایرانی سیاستگذاری فرهنگی با مرجعیت جهانی سیاست‌گذاری فرهنگی مسأله‌آفرین خواهد بود (وحید، ۱۳۸۳، صص ۲۶۷-۲۶۸). این دیدگاه در پذیرش جهانشمولی معیارهای بین‌المللی گوی سبقت را از متفکران غربی مانند دانلی که قائل به لزوم رواداری با اندیشه‌های اسلامی است، ربوده و می‌توان گفت عملاً استناد به تنوع فرهنگی را بی‌خاصیت نموده و پذیرش تنوع فرهنگی را به یک ادعای صرف بدل می‌کند.

۴. تفسیر تنوع به نفع جهانشمولی حقوق بشر اسلامی (مدارا)

چنان که گفته شد، واژه تنوع فرهنگی در اسناد بین‌المللی به ویژه اعلامیه و کنوانسیون تنوع فرهنگی یونسکو به گونه‌ای آمده است که بتوان آن را به صورت

اقتضایی تفسیر و اعمال نمود. این که چه کشورهایی می‌توانند تفسیر خود از اسناد بین المللی را حاکم نمایند نیز واضح است. لذا تنوع در جایی که لازم باشد به معنای تساوی فرهنگ‌ها (نسبیت) است و در جایی که لازم باشد مقهور جهان شمولی قواعد حقوق بشری است. همان گونه که یکی از نویسندگان می‌گوید: «کنونسیون (تنوع فرهنگی) به رغم مبنای پلورالیستی خود، حقوق و آزادی‌های مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق بین الملل را به عنوان تنها اصل حاکم بر تنوع فرهنگی مورد ادعای خود به رسمیت می‌شناسد و اذعان می‌کند که تنوع فرهنگی تا مرحله‌ای تحمل می‌شود و مورد حمایت است که از این حکم بین المللی عدول نکرده باشد» (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۹۵). این تناقضات چنان آشکار است که مایکل گودهارت * ضمن مخالفت با نسبی گرایی، از طرح ادعای جهانشمولی نیز در مقام نظر کوتاه آمده و به این که حقوق بشر در عمل حاکم باشد رضایت می‌دهد: «دانلی اشاره نموده که اعلامیه جهانی حقوق بشر تقریباً در همه جا پذیرفته شده که همین، به عقیده وی توصیف حقوق بشر را به عنوان یک پدیده حقوقی جهانشمول توجیه می‌کند. اما بار دیگر وی چنین بیان می‌دارد که جهانشمولی به عنوان «مشروط و نسبی» به این وابسته است که حکومت‌ها تصمیم بگیرند اعلامیه جهانی و میثاق‌ها را الزام آور بدانند یا خیر (تصمیمی که ممکن است فردا وارونه شود)» (گودهارت، ۲۰۰۸). از نظر گودهارت چنین استدلال‌هایی بیشتر باعث سردرگمی در فهم این مسائل است تا تبیین آنها فلذا وی برای رهایی از این مخمصه مدعی می‌شود که حقوق بشر نه جهانی است و نه نسبی. دلیل وی نیز کاملاً فایده‌گرایانه است: واقعاً خیلی مهم نیست که حقوق بشر جهانی است، اصلش متافیزیکی است یا هر چیز دیگری. تنها این اهمیت دارد که این حقوق مفید و دارای اقبال و در نتیجه مشروع هستند (گودهارت، ۲۰۰۸). در چنین وضعیتی که اندیشمندان غربی در مقام توجیه جهانشمولی حقوق بشر در عین ابتدای آن بر نسبیت ناشی از تکیه بر عقل خودبنیاد یا قرارداد دچار سردرگمی شده‌اند، چرا کشورهای اسلامی که دارای مبانی فلسفی و حقوقی قوی برای اثبات جهانشمولی حقوق بشر اسلامی هستند، باید از این ادعا کوتاه بیایند؟ کشورهای اسلامی نباید برای وادار نمودن غرب به احترام به ارزش‌های اسلامی و عدم تحمیل قوانین بین‌المللی حقوق بشر که به گفته آرجی

وینسنت «وسیله‌ای برای گسترش و مشروعیت برداشت‌های غرب از جامعه مبتنی بر خیر است» (کسوله، ۱۳۸۲، ص ۸۱۱)، احترام به تنوع فرهنگی را از طریق پذیرش نظریه نسبیت (تکثر) فرهنگی که مغایر مبانی اسلامی و منطقی و جهان شمولی آن است، توجیه نمایند بلکه آنان می‌توانند احترام به تنوع فرهنگی را به معنای لزوم رواداری و تساهل نسبت به اندیشه مخالف اعلام نموده و با استناد به رواداری اسلام نسبت به سایر ادیان، از کشورهای غیرمسلمان بخواهند که به آنچه خود «حق بر خطا بودن»^{*} می‌خوانند نسبت به دیگر اندیشه‌های غیر غربی و قوانین مبتنی بر آن پایبند بمانند. توضیح آن که برخلاف برخی رویکردها به جهانی شدن، که تسامح را برای فعالیت جهانی ضروری می‌داند، با نسبیت خلط کرده‌اند و نسبیت به عنوان منطق جهانی شدن آنها در نوعی کثرت‌گرایی متجلی شده است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۳۸۸) می‌توان در عین ادعای جهان‌شمولی و عدم پذیرش حقانیت سایر دیدگاه‌ها، با آنان با تسامح برخورد نمود. تسامحی که خود نتیجه اعتقاد به جهان‌شمولی کرامت ذاتی انسانها به عنوان مخلوقات خداوند است: «الناس صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق». به عبارت دیگر، بر خلاف نظر فوکویاما و استادش نیچه که ارزش‌های اخلاقی را به دلیل تمیز بین خوب و بد ناقض اصل دموکراتیک مدارا می‌دانند (کسوله، ۱۳۸۲، ص ۸۲۱). می‌توان میان این مساله که با پیروان یک عقیده، یا مجموعه‌ای از عقاید، چگونه باید رفتار کرد و چه تلقی‌ای درباره آن‌ها داشت و این مساله که درباره خود آن عقاید چه موضعی باید داشت، تفکیک کرد (ظهیری، ۱۳۸۴، ص ۶۱)؛ لذا بین پلورالیسم و تسامح دینی نباید خلط کرد. تسامح یک راه حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت آمیز اجتماعی است و به عبارت دیگر نوعی آزادی و احترام به حقوق پیروان سایر ادیان است و این راه حل غیر از پلورالیسم می‌باشد. البته، به جهت ارتباط روانشناختی که بین عقیده و عمل برقرار است انسان پلورالیست در مقام عمل به نوعی تسامح نیز کشیده می‌شود (خسروپناه، ۱۳۷۵، صص ۸۰-۸۱). اما بالعکس آن یعنی این که تسامح را صرفاً ناشی از پذیرش نظری حقانیت تمام عقاید تلقی نماییم صحیح نیست. همان گونه که برخی اشاره داشته‌اند پلورالیزم بیش از تسامح است. تسامح مماشات عملی است؛ اما پلورالیزم یعنی این که اصلاً تصور انتزاعی از یک «مطلق در

ماوراها» را باید کنار گذاشت (رحیم پور، ۱۳۸۸، ص ۹۵)؛ پس این که گفته شود تنوع فرهنگی برای مقابله با یکجانبه گرایی غرب مناسب بوده ولی به عنوان یک فلسفه و جهان بینی (اسلامی) هرگز به رسمیت شناخته نمی شود (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۸۸) به طور مطلق قابل قبول نیست و بستگی به تفسیر ما از تنوع فرهنگی و اقتضائات آن دارد. بنابراین ضروری است جمهوری اسلامی ایران و سایر کشورهای اسلامی که بسیاری از آن ها در چارچوب جنبش عدم تعهد نیز بر مساله تنوع فرهنگی تاکید دارند، نسبت به رفع ابهام از این واژه و تعیین نسبت آن با جهان شمولی از یک سو و با تکثرفرنگی از سوی دیگر در اسناد پیشین و آتی مرتبط با موضوع اقدام نمایند. به طور مثال «بیانیه اسلامی تنوع فرهنگی» مدعی است که مسلمانان توجیهی برای کوچک شمردن هیچ فرهنگی نداشته و باید از همه فرهنگها حمایت کنند (امینیان، ۱۳۸۵، ص ۴۱) و «اعلامیه و برنامه اقدام تهران در خصوص حقوق بشر و تنوع فرهنگی» مصوب ۲۰۰۷ جنبش عدم تعهد نیز به وجود «منزلت و ارزش ویژه برای هر فرهنگ و شایسته شناسایی، احترام و محافظت» بودن آن اشاره دارد و حال آن که طبق آموزه های اسلام نمی توان هر فرهنگی را ارزشمند تلقی و از آن حمایت نمود لکن تا حد ممکن می توان آن ها را «تحمل» و دعوت به خیر نمود چراکه «دگر اندیشی از نوع خطا مشمول مدارا است» (رحیم پور، ۱۳۸۸، ص ۶۲). موضوع لزوم مدارا را می توان با دیدگاه درون گفتمانی جان رالز (John Rawls) مقایسه و به عنوان بانی برای گفتگو مدنظر قرار داد. او این نکته را در کتابش «حقوق ملت ها» تحت عنوان احترام به ملت های شایسته ی غیر لیبرال بیان کرده است (Rawls, 2000). جامعه شایسته غیر لیبرال ممکن است براساس یک آموزه دینی رسمی یا آموزه ای دیگر، ساختار حکومتی و خط مشی اجتماعی خود را شکل دهد، ممکن است محدودیت های دینی در این زمینه وجود داشته باشد که چه کسی می تواند مناصب عالی حکومتی را تصدی نماید؛ بر این باور باشد که جامعه نباید متجاوز باشد و باید به استقلال جوامع دیگر احترام بگذارد. البته از نظر وی همه جوامع، شایسته چنین احترام و همکاری عادلانه ای نیستند، از جمله دولت های غیر قانونی تجاوزگر که حقوق بشر را نقض می کنند، دولت های مطلقه خیر خواه که به حقوق بشر احترام می گذارند و متجاوز نیستند، اما در اتخاذ تصمیمات

سیاسی نقش مهمی برای اعضای جامعه قایل نیستند و لذا منظم تلقی نمی‌شوند. به نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان نیز می‌توانند بدون التزام به لیبرالیسم معقول امثال رالز و تبعات آن، با توجه به منابع غنی اسلامی و تجربه همزیستی با ادیان مختلف در حکومت‌های اسلامی به تدوین نظریه حقوق بشر اسلامی در زمینه رواداری در عرصه جهانی و حد و مرز آن پرداخته و آن گاه بر سر نقاط مشترک برای دستیابی به همزیستی مسالمت آمیز در جهان امروز به گفتگو با طرف مقابل بنشینند، که در این میان نقش جمهوری اسلامی ایران بسیار مهم و تاثیرگذار خواهد بود.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد، تنوع فرهنگی بسته به تفسیری که از آن ارائه شود هم با جهان شمولی حقوق بشر قابل جمع است و هم غیر قابل جمع. تنوع فرهنگی زمانی غیر قابل جمع با جهان شمولی است که به نسبت فرهنگی (تساوی ارزشی فرهنگ‌های مختلف و غیر قابل ارزیابی بودن آن‌ها) معنا شود و تفاوت ادبیات قائلان به این تفسیر خواه کشورهای غربی باشند خواه آسیای شرقی و خواه اسلامی تغییری در نتیجه نمی‌دهد: در حالی که تصور غالب آن است که فرهنگ‌های مقاوم در برابر هژمونی فرهنگی غرب طرفدار نسبت فرهنگی هستند، بررسی آراء اندیشمندان پسا لیبرال غربی یا لیبرال‌های جدید، پسامدرن‌ها، اجتماع گرایان و... نشان می‌دهد که آنان نیز به دلایل مبنایی یا به منظور کارآمد نشان دادن اندیشه غربی نسبت فرهنگی را ولو به نام تکثر معرفتی و فرهنگی پذیرفته‌اند. همین امر باعث گردیده که جهان غرب گرچه در مقام عمل موفق به رواج ارزش‌های خود در قالب کنوانسیون‌های بین المللی حقوق بشری شده است؛ اما در مقام نظری نتوانسته است بین ادعای جهانشمولی حقوق بشر و تنوع فرهنگی مبتنی بر مبانی معرفتی خود جمع نموده و همان انتقاداتی که به طرفداران نسبت فرهنگی وارد می‌نماید به خودش نیز وارد باشد. لذا به نظر می‌رسد تنوع فرهنگی تنها زمانی قابلیت جمع با جهان‌شمولی را دارد که از آن صرفاً لزوم احترام به فرهنگ‌ها و مدارا با آنان و نه حقانیت تمامی فرهنگ‌ها برداشت شود. تفسیری که هم قابلیت استنباط از مبانی

اسلامی و هم استناد به قوانین اساسی کشورهایمانند جمهوری اسلامی ایران در برخورد با اقلیت‌ها و نیز تجربه عملی برخورد حکومت‌های اسلامی با اندیشه‌های غیر اسلامی را داشته و در غیاب لیبرالیسم کلاسیک به عنوان رقیب مدعی جهان شمولی، قابلیت عرضه جهانی را دارد. لازمه این امر خودباوری اندیشمندان و دولت‌مردان کشورهای اسلامی در ارائه این تفسیر و روشن نمودن ابعاد آن است هرچند تحقق آن در مقام عمل فعلا امکان‌پذیر نباشد. در همین راستا، در این مقاله ضمن بررسی نسبت جهان شمولی حقوق بشر و نسبت فرهنگی با تنوع فرهنگی از منظر اسناد بین‌المللی و اندیشمندان غربی، به چهار رویکرد اسلامی نسبت به تنوع فرهنگی اشاره گردید که سه رویکرد آن از کتب و مقالات اندیشمندان اسلامی و اسناد مصوب از سوی کشورهای اسلامی قابل احصاء بوده و رویکرد چهارم پیشنهاد این مقاله است. از بین این چهار رویکرد، رویکرد دوم و سوم ناخواسته (نسبت در اجرا) یا خواسته (تفسیر تنوع به نفع جهانشمولی حقوق بشر غربی) مرجعیت داوری را به حقوق بشر غربی می‌دهند با این تفاوت که اولی به دنبال مقابله با هژمونی حقوق بشر غربی بوده و دومی این هژمونی را پذیرفته است. رویکرد اول (تفسیر تنوع به نسبت و رد آن) و رویکرد چهارم (تفسیر تنوع به نفع جهانشمولی حقوق بشر اسلامی) در اصالت دادن به حقوق بشر اسلامی هم نظرند اما اولی اصولاً تنوع فرهنگی را مغایر با حقوق بشر اسلامی ولی دومی آن را قابل جمع می‌داند. مزیت رویکرد دوم آن است که هرچند خام و نیازمند تبیین دقیق است لکن با واقعیات موجود تناسب بیشتری دارد و باب گفتگو و دعوت به خیر (اسلام) را باز می‌گذارد چراکه با تفسیر لزوم احترام به تنوع فرهنگی به «لزوم رواداری»، بر روی یک نقطه مشترک با برخی اندیشمندان غربی مانند رالز و دانلی دست می‌گذارد با این تفاوت که یکی اصالت را به حقوق بشر (جهان‌بینی - ارزش‌های) اسلامی و دیگری به حقوق بشر (جهان‌بینی - ارزش‌های) غربی می‌دهد.

منابع

۱. آذری، میرحسن؛ تنوع فرهنگی: سیری در اقدامات و اعلامیه‌های یونسکو تهران، تهران: دفتر مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.
۲. آیا لالاسو، خوزه؛ «جهانی بودن حقوق بشر»، حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، کنکاشی برای جهانی ساختن؛ دانیل وارنر؛ ترجمه‌ی سلاله حبیبی امین؛ تهران:

- انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
۳. آیت‌اللهی، حمید رضا؛ *سنجه‌هایی در دین پژوهی معاصر*، چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
 ۴. امینیان، حسن؛ «سازمان اسلامی، آموزشی، علمی و فرهنگی آیسسکو و بیانیه اسلامی تنوع فرهنگی»؛ *چشم انداز ارتباطات فرهنگی*، ش ۲۵، مرداد ۱۳۸۵.
 ۵. پارسا، علی رضا؛ «چالش پایدار حقوق بشر»؛ *ماهنامه‌ی اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۶۶-۱۶۵.
 ۶. جعفری، علی؛ «جمهوری اسلامی و تنوع فرهنگی یونسکو (بررسی انتقادی کنوانسیون حفظ و ترویج بیان‌های فرهنگی)»؛ *رسانه*، ش ۷۸، ۱۳۸۸.
 ۷. خانمحمدی، کریم؛ «جهانی سازی؛ تجاری سازی فرهنگی یا تنوع فرهنگی؟» *پایگاه اطلاع رسانی پژوهشکده باقرالعلوم (ع)*.
 ۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ «نگاهی به پلورالیسم یا تکثرگرایی ادیان»، *روش شناسی علوم انسانی*، ش ۸، پاییز ۱۳۷۵.
 ۹. دانلی، جک؛ «جهانشمولی نسبی حقوق بشر»؛ *ترجمه باقر اسدی؛ فصلنامه حقوق بشر*، سال ۲۹، ش ۲، می ۲۰۰۷.
 ۱۰. دانلی، جک؛ «نسبیت گرایی فرهنگی و حقوق بشر جهانی»، *حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)*؛ *ترجمه شریفی طراز کوهی؛ چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران*، ۱۳۸۰.
 ۱۱. ذاکریان، مهدی؛ *حقوق بشر در هزاره‌ی جدید؛ چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران*، ۱۳۸۱.
 ۱۲. رجایی، فرهنگ؛ *پدیده جهانی شدن؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ؛ تهران: آگاه*، ۱۳۸۰.
 ۱۳. رحیم پور، حسن؛ *مدارا نه از راه پلورالیزم*، چ ۵، مشهد: طرح فردا، ۱۳۸۸.
 ۱۴. سعیدی، محمد؛ «سیاست ژاپن در مقابل دموکراسی و حقوق بشر در آسیا»؛ *سیاست خارجی*، سال نهم، ش ۴، ۱۳۷۴.
 ۱۵. سلیمی، حسین؛ *فرهنگ گرایی، جهانی شدن و حقوق بشر؛ تهران: انتشارات وزارت*

- امور خارجه، ۱۳۷۹.
۱۶. سیمونیدس، جانوس؛ حقوق بشر: ابعاد نوین و چالش‌ها؛ ترجمه محمد علی شیر خانی؛ ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۱۷. شرف الدین، سید حسین؛ «جهانی شدن؛ یکسان سازی یا تنوع فرهنگی و سیاست‌های ملی»؛ معرفت، ش ۱۲۳، اسفند ۱۳۸۶.
۱۸. شریفیان، جمشید؛ «بین‌المللی شدن حقوق بشر»؛ سیاست خارجی، ش ۳، ۱۳۸۰.
۱۹. شریفی طرازکوهی، حسین؛ «مبانی فلسفی حقوق بشر»، حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی؛ تهران: دادگستر، ۱۳۷۷.
۲۰. شستاک، جروم؛ «بنیانهای فلسفی حقوق بشر»، حقوق بشر (نظریه‌ها و رویه‌ها)؛ ترجمه حسین شریفی طراز کوهی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۲۱. طلابکی، اکبر؛ بررسی رابطه جهان شمولی حقوق بشر و نسبی‌گرایی فرهنگی؛ تجربه آسیای شرقی؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بشر، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۵.
۲۲. ظهیری، سید مجید؛ «تنوع کثرت‌گرایی»؛ قیسات، ش ۳۷، پاییز ۱۳۸۴.
۲۳. قاری سید فاطمی، سید محمد؛ حقوق بشر در جهان معاصر؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲.
۲۴. غائبی (الف)، محمد رضا؛ «اعلامیه و برنامه اقدام تهران در خصوص حقوق بشر و تنوع فرهنگی»؛ سیاست خارجی، ش ۸۴، ۱۳۸۶.
۲۵. غائبی (ب)، محمد رضا؛ «تنوع فرهنگی راه برون رفت از بن بست نزاع جهانشمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر»؛ سیاست خارجی، ش ۸۴، ۱۳۸۶.
۲۶. فاضلی، محسن و توکلی، غلامحسین؛ «کثرت‌گرایی آیزایا برلین و تفاوت آن با نسبی‌گرایی»؛ دوفصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، ش ۲، پاییز و زمستان ۹۴.
۲۷. کسوله، عمر احمد؛ «جهان شمولی حقوق بشر در مقابل تنوع فرهنگی: پاسخی از دیدگاه اسلام»؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۲.
۲۸. گری، جان؛ لیبرالیسم؛ ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی؛ تهران: بقعه، ۱۳۸۸.

۲۹. گودهارت، مایکل؛ فصلنامه حقوق بشر؛ ش ۳۰، ۲۰۰۸.
۳۰. مال‌هال، استیون و سوئیفت، آدام؛ جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم؛ جمعی از مترجمان؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۱. مرتضویان فارسانی، علی؛ «گزارش: همزیستی فرهنگ‌ها»؛ بخارا؛ ش ۳۵، فروردین ۱۳۸۳.
۳۲. موسوی، سید رضا؛ بی طرفی در نظریه سیاسی جان رالز؛ چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶.
۳۳. میرعباسی، سید باقر؛ «جهانشمولی و نسبی‌گرایی حقوق بشر در رویکرد و رویه دولت‌های اسلامی»، دیدگاه‌های حقوق قضایی؛ دوره ۱۹، ش ۶۷، پاییز ۱۳۹۳.
۳۴. نجف‌پور، سارا و سیدجواد امام‌جمعه‌زاده؛ «بررسی تطبیقی امکانات نظری کاربردپذیری شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی‌گرایی و با همادگرایی)»؛ پژوهش سیاست نظری، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۳۵. نریمان، فالی اس.؛ «جهانشمولی حقوق بشر»، حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی؛ ترجمه شریفی طراز کوهی؛ تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۷.
۳۶. وحید، مجید؛ «کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی، بررسی زمینه‌های فکری - تاریخی، موضوع و چشم انداز تصویب و تبعات در سیاست‌گذاری»؛ مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۶۳، بهار ۱۳۸۳.
۳۷. وینستین، جک راسل؛ فلسفه مک ایتایر؛ ترجمه کاوه بهبهانی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
38. Galston, William; **Liberal purposes: goods, virtues, and diversity in the liberal state**; New York: Cambridge University Press, 1991.
39. Rawls, John; **Political Liberalism: Expanded Edition**; USA: Columbia University Press, 2005.
40. Sandel, Michael J.; «Political liberalism»; **Harvard Law Review** 107(7), 1994.