

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

بررسی تطبیقی امکانات نظری کاربردی شدن نظریه‌های تنوع فرهنگی (لیبرالیسم، پسا لیبرالیسم، نسبی گرایی و باهمادگرایی)

سارا نجف پور*

سید جواد امام جمعه‌زاده**

چکیده

برخلاف پیش‌بینی‌ها و علی‌رغم پیشرفت روزافزون فناوری‌های ارتباطی، جوامع بشری امروز نه تنها به سمت یکدست شدن کامل پیش نمی‌روند، بلکه هویت‌ها، سبک‌های مختلف زندگی و همچنین اقلیت‌های قومی و مذهبی که تا چند دهه گذشته بی‌مناک از دست دادن هویت خود بودند با استفاده از امکانات دنیای امروز، دوباره سر برافراشته و می‌کوشند وجوه تمایز خود با دیگران را مطرح کنند و به این ترتیب، حق حفظ سنت‌ها و عمل مطابق با آن را برای خود محفوظ نگاه دارند. در این عرصه چگونگی تعامل و کنش متقابل و عادلانه هویت‌ها، فرهنگ‌ها و اقلیت‌ها و اکثریت‌ها با هم مسئله‌ای است که نظریه‌های مختلفی در مورد آن ارائه شده است که اغلب برآمده از متن فرهنگ لیبرال بوده و ابعاد هنجاری آنها متوجه این جامعه و فرهنگ است. مقاله پیش رو، در پی فهم این نکته است که کدام‌یک از این نظریه‌ها، امکانات نظری بیشتری برای کاربردی شدن در جوامع چند فرهنگی دارند؟ در بررسی تطبیقی و انتقادی، مهم‌ترین رویکردها و نظریه‌های تنوع فرهنگی از جمله رویکردهای لیبرال، پسا لیبرال، نسبی گرایی و باهمادگرایی به نظر می‌رسد که رویکرد باهمادگرایی در جوامعی که تنوع فرهنگی دارند، می‌تواند امکانات نظری بیشتری برای کاربردی شدن داشته باشد. پژوهش پیش رو برای پاسخ به پرسش خود از روش توصیفی و تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای بهره می‌برد.

واژه‌های کلیدی: تنوع فرهنگی، باهمادگرایی، پسا لیبرالیسم، لیبرالیسم و نسبی گرایی.

بسیاری از اندیشه‌هایی که به‌ویژه پس از عصر روشنگری و در سده‌های هفدهم و هجدهم رشد و نمو می‌یافتند، آرمان‌هایی چون یافتن بنیادهای اخلاقی مشترک برای همه انسان‌ها، تکیه بر عقل مشترک انسانی به جای سنت‌ها و در نهایت دستیابی به شکلی از جهان‌وطنی را در سر می‌پروراندند. اما با گذر چند قرن، امروزه کمتر کسی انتظار وقوع چنان پیش‌بینی‌هایی را دارد و برعکس آنچه متفکران روزگار خوش‌بینی‌های مدرنیستی می‌پنداشتند، بیش از هر چیز صحبت از ارزش منحصر به فرد فرهنگ‌ها و سنت‌ها است؛ به‌نحوی که افراد متعلق به قومیت‌ها، اقلیت‌ها و سبک‌های مهاجر زندگی نه تنها سعی در یکسان جلوه دادن خود با اکثریت و پذیرش بنیادهای اخلاقی و فرهنگی اکثریت ندارند بلکه می‌کوشند از راه‌های گوناگون و با استفاده از ابزارها و فناوری‌های نوین، تفاوت خود با دیگران را نشان داده و از سنن و فرهنگ خاص خود دفاع کنند. این امر به‌ویژه در کشورهایی که به دلایل مختلف از جمله مهاجرت، جنگ و موقعیت تاریخی و جغرافیایی، دارای تنوع گسترده فرهنگی و سبک‌های گوناگون زندگی‌اند، اهمیت بیشتری می‌یابد. در چنین جوامعی - با وجود تنوع فرهنگی - در مورد رابطه و تعامل فرهنگ‌ها و گرایش‌های فکری و فرهنگی قومی و غیره و شیوه رفتار عادلانه، نظریه‌های مختلفی ارائه شده است که پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن بررسی و نقد آنها به این سؤال پاسخ دهد که کدام‌یک از این نظریه‌ها و الگوهایی که در مورد تعامل، کنش متقابل و سیاست‌گذاری عادلانه ارائه شده است، امکانات و قابلیت‌های بیشتری برای کاربردی شدن دارد؟ و هر کدام چه نقاط مثبتی دارد و از چه نقاط ضعفی رنج می‌برد؟

فرهنگ و تنوع فرهنگی^۱

نظریه‌های گوناگون، تعاریف متعدد و گاه متفاوتی از فرهنگ ارائه داده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان فرهنگ را از جمله مفاهیم بحث‌برانگیز در حوزه اندیشه سیاسی و جامعه‌شناسی تلقی کرد. به اختصار می‌توان فرهنگ را سطحی از زندگی دانست که در آن انسان‌ها به کمک راه و رسم‌های بازنمایی نمادین به ساختن معنا می‌پردازند. فرهنگ، راه‌ها و روش‌هایی است که در آنها مردم به طور جمعی و فردی از طریق ارتباط با یکدیگر به زندگی خود معنا می‌بخشند. البته فرهنگ پدیده‌ای پیچیده و برآمده از شیوه‌های اندیشیدن و عمل کردن است که هر قدر هم تجربه مشترکی از مردم به نظر برسد، باز هم همواره در معرض تعدیل و تبدیل است. پس نباید درباره آن طوری صحبت کرد که گویی گوهری لایتغیر است. به عبارت دیگر، فرهنگ را می‌توان دینه‌ای دانست که رسوبات تاریخی متنوع و اجزای ارزشمند و غیر ارزشمند را یک جا در خود

دارد. از اینرو حفظ این دفرینه، نیاز به بررسی انتقادی دارد و نباید تصور کرد که هیچ فرهنگی یک کل کامل و بی نقص است. فرهنگ همانند یک پدیده تاریخی در حال تکامل، متشکل از عناصر اولیه، ثانویه، ضعفها، قدرت‌ها، معایب و محاسن است.

بر این اساس می‌توان جوامعی را که انواع مختلفی از فرهنگ‌ها، هویت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها و سبک‌های متفاوت زندگی دارند، جوامعی با تنوع فرهنگی دانست. فرهنگ در اینجا به معنای وسیع و کلان خود مدنظر قرار می‌گیرد و از نظر قلمرو، کاربرد و مبانی معرفت‌شناختی تا حدودی با نظریات کلاسیک فرهنگ متفاوت است. فرهنگ در بحث تنوع فرهنگی، شیوه‌ای از زندگی است که گزینش آن برای معنادار کردن زندگی ضروری تلقی می‌شود. با این رویکرد می‌توان مکاتب مختلف فکری، دین، عادات، آداب و رسوم و غیره را درون فرهنگ قرار داد و شامل آن دانست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۲: ۸).

موضوع و عبارت چند فرهنگی، گوناگونی فرهنگی و جوامع متنوع فرهنگی با وجود اهمیت و طرح روزافزون در مجامع علمی و دانشگاهی، پدیده‌ای جدید نیست و چه بسا بتوان آن را به قدمت زندگی بشر دانست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰). البته در سال‌های اخیر به دلیل فرآیند جهانی شدن و رشد فناوری‌های اطلاعات و ارتباطات - برخلاف آنچه تصور می‌شد- فرهنگ‌های اقلیت، سبک‌های فراموش شده زندگی و خرده‌فرهنگ‌ها مجال و فرصت بیشتری برای شناساندن خود به دیگران و هویت‌طلبی یافته‌اند. این امر تا آنجا پیش رفته است که یونسکو در اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی، تنوع فرهنگی را میراث بشریت تلقی کرده و تصریح می‌کند:

تنوع فرهنگی، میراث مشترک بشریت است که سرمنشأ ابداع، مبادله و خلاقیت انسان‌ها است. برای آنکه انسان‌هایی با فرهنگ‌های متنوع بتوانند به شیوه‌ای سازگار در کنار هم زندگی کنند، از تکثرگرایی گریزی نیست. تنوع‌پذیری و تکثرگرایی، پایه‌ساز گونه‌ای از توسعه می‌شود که همراه با رشد اقتصادی، رضایتمندی فکری، احساسی، روحی و اخلاقی را نیز موجب می‌شود (وحید، ۱۳۸۳: ۲۶۲).

وجود تنوع، گوناگونی و کثرت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی از مهم‌ترین ویژگی‌های جهان فعلی به شمار می‌آید تا آنجا که حتی بسیاری از دموکراسی‌های امروزی نیز به خاطر کم‌توجهی به چگونگی برخورد و رفتار با پیچیدگی، آمیختگی و پلورالیسم فرهنگی، درون جوامع خویش با بحران مواجه شده‌اند. از اینجا است که بسیاری از نظریاتی که به آن می‌پردازیم، پا به عرصه وجود می‌گذارند. هر یک از این نظریه‌ها می‌کوشد به نوعی خود را با این ویژگی جوامع چند فرهنگی، هماهنگ کرده و الگویی کاربردی برای اداره چنین جوامعی ارائه نماید. توجه به این نکته ضروری است که نظریه‌های مربوط به تنوع فرهنگی مانند بسیاری دیگر از نظریه‌ها ریشه در واقعیت و مشکلات موجود جامعه دارند. در واقع همان‌گونه که اسپریگنز می‌گوید: نظریه‌های

سیاسی به دنبال وجود بحران در جامعه شکل می‌گیرند و نظریه‌پرداز پس از مشاهده بحران و برای برطرف نمودن آن، به تشخیص درد در جامعه پرداخته و با ارائه یک راه درمان سعی در برطرف نمودن مشکلات می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۴۳). بر این اساس نظریه‌ای کارآمد است که قابلیت حل موفقیت‌آمیز مشکلات و بحران‌ها را داشته باشد و همچنین از نظر منطق درونی هم ضعف و تضاد نداشته باشد.

بنابراین هدف این نوشتار، بررسی سیاست‌های جزئی که می‌تواند به یک یا چند مکتب نسبت داده شود، نیست بلکه بررسی مبانی فکری و امکانات نظری هر یک از این نظریه‌ها و قدرت انطباق آنها با واقعیات موجود در جوامع چند فرهنگی است؛ به گونه‌ای که از یک سو به تفاوت‌های خرده فرهنگ‌ها و خرده‌هویت‌ها احترام گذارده شده و از سوی دیگر موجودیت کلی چنین جوامعی نیز حفظ شود. به بیان دیگر، رویکردی می‌تواند در این عرصه کارآمد باشد که ضمن پذیرش تفاوت‌ها و خواست اقلیت‌ها مبنی بر حفظ سنن خود، بتواند کل جامعه را نیز - اعم از اقلیت و اکثریت - در کنار یکدیگر نگاه دارد. داشتن قابلیت‌های فکری و نظری در حل این مسئله، گام مهمی در عرصه کارآمدی است؛ به عبارت دیگر توانایی و قابلیت‌های فکری در حل مشکلات جوامع چند فرهنگی، معیاری است که بر اساس آن، کارآمدی نظریه‌ها سنجیده می‌شود. از عمده مسائلی که پژوهش حاضر می‌کوشد به عنوان معیار سنجش امکانات نظری هر یک از این نظریات به آنها پردازد، عبارتند از:

- کارایی نظریه‌ها در سنت‌ها و جوامع گوناگون به‌ویژه باهمادهای غیر لیبرال؛
- توان اجرای عدالت در بین خرده‌فرهنگ‌ها با پذیرش تفاوت‌های باهمادهای گوناگون.

رویکردهای عمده در مواجهه با تنوع فرهنگی

درباره چگونگی ارزش‌گذاری و مواجهه با تنوع فرهنگی به عنوان واقعیتی گریزناپذیر، نظریه‌ها و رویکردهای مختلفی وجود دارد که هر یک به‌نحوی کوشیده است تا شیوه‌ای برای همزیستی صلح‌آمیز هویت‌ها و گروه‌های مختلف فرهنگی و قومی در کنار یکدیگر بیابد که ذکر و شرح همه آنها در این مقال کوتاه نمی‌گنجد. از اینرو پژوهش حاضر صرفاً به شرح برخی از مهم‌ترین رویکردهای موجود درباره نوع برخورد با تنوع فرهنگی می‌پردازد.

رویکرد لیبرالی

الف) لیبرالیسم خنثی‌گرایانه

منظور از لیبرالیسم خنثی‌گرایانه، آن دسته از نظریات لیبرالی است که با اولویت دادن مفهوم «حق^۱» بر «خیر^۲» معتقدند که دولت‌ها نباید به هیچ عنوان برداشتی از خیر را پذیرفته و آن را دنبال کنند بلکه باید میان انواع ارزش‌هایی که ممکن است برای افراد مختلف خیر تلقی شود، بی‌طرف بمانند و اجازه دهند که هرکس بنا به میل و اراده خود هر مفهومی از خیر را که بر می‌گزیند، پی‌گیری کند، منوط به آنکه برای دیگران و دست‌یابی دیگران به خیرشان مزاحمتی ایجاد نکند.

چنین لیبرالیسمی، همنشینی صبورانه فرهنگ‌ها و صورت‌های زندگی را با حفظ بیشترین فاصله و جدایی تبلیغ می‌کند و در عین حال به وجود یک چارچوب کلی برای جلوگیری از هرج و مرج اذعان می‌کند. نظریه‌پردازانی که در این دسته جای می‌گیرند از یک دولت حداقلی که کمترین نظارت ممکن را اعمال نماید، پشتیبانی می‌کنند. در این رویکرد، جان راولز^۳ جایگاهی ویژه‌ای دارد.

جان راولز

راولز، فیلسوفی است که می‌کوشد دو مفهوم عدالت و آزادی را در لیبرالیسم با یکدیگر آشتی دهد و از اینرو به رد پایه‌های فایده‌گرایانه لیبرالیسم می‌پردازد و بر این امر تأکید می‌کند که میانی فایده‌گرایانه هرچند در نگاه اول توجیه‌پذیر و جذاب به نظر می‌رسند، در عمل نتایجی غیرعادلانه به بار می‌آورند. بنابراین وی با الهام از سنت قرارداد اجتماعی و با استفاده از فرض اولیه^۴ «وضعیت نخستین^۴» و همچنین قرار دادن افراد تشکیل دهنده اجتماع در «پرده جهل^۵»، به اصول عدالتی می‌رسد که به باور او می‌توانند جهان شمول باشند. اصول عدالتی که وی به آن دست می‌یابد و آن را «عدالت به مثابه انصاف^۶» می‌نامد، به شرح زیر است:

اصل نخست: هر شخص باید حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران داشته باشد.

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول‌اند؛ نخست اینکه این نابرابری‌ها مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که در شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آنها

1. Right
2. Good
3. John Rawls
4. Original Position
5. Veil of Ignorance
6. Justice as a Fairness

به روی همگان گشوده است و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشد (راولز، ۱۳۸۵: ۸۴).

راولز از این اصول عدالتی نتیجه می‌گیرد که جامعه سیاسی در درجه اول باید قانون اساسی عادلانه‌ای داشته باشد که به موجب آن تک‌تک افراد جامعه سیاسی، شهروندانی برابر^۱ تلقی شوند که حقوق و آزادی‌های اساسی مساوی دارند. در حقیقت وی بر این اساس، حقوق و آزادی‌های اساسی را دارای ارزش مطلق و برتر از سایر ارزش‌ها می‌داند و به همین دلیل معتقد است که دولت با هیچ عذر و بهانه‌ای نمی‌تواند و نباید آزادی‌های اساسی افراد را - با هر دیدگاهی که نسبت به خیر داشته باشند - محدود کند. به زعم او: «عدالت به مثابه انصاف یعنی تفاوت‌های عمیق و بنیادی تعالیم مذهبی، فلسفی و نژادی شرط همیشگی زندگی بشر هستند» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۳۰۹).

به باور او در مواردی که میان این دو اصل تزاخم و تعارض پیش آید، اصل اول که وی آن را «اصل آزادی^۲» می‌نامد، مقدم بر اصول دوم یعنی «اصل تمایز^۳» و «اصل فرصت برابر» است؛ به این معنی که آزادی به دست آمده و تضمین شده در اصل اول را نمی‌توان فدای منافع اقتصادی و اجتماعی کرد. به بیان دیگر هر عضوی از جامعه، حقوق طبیعی تخلف‌ناپذیری دارد که حتی رفاه دیگران هم نمی‌تواند مانع از اعمال این حقوق شود؛ اینکه کسی آزادی‌اش را از دست بدهد چون عده دیگری می‌خواهند به خیر بزرگ‌تری برسند، با اصل عدالت منافات دارد (راولز، ۱۳۷۴: ۶۴).

بر این مبنا و به علت برتری‌ای که او برای حق به نسبت خیر در نظر می‌گیرد، در نهایت از دولتی دفاع می‌کند که در برابر دیدگاه‌های ارزشی، اخلاقی و مذهبی مختلف، بی‌طرف^۴ است و تصمیم‌گیری کلان سیاسی و اقتصادی خود را بدون دخالت دادن و در نظر گرفتن آموزه‌های مذهبی و اخلاقی خاصی طراحی می‌کند.

از آنجا که وی به برتری و تقدم حق بر خیر باور دارد، به این نتیجه می‌رسد که در برداشت‌های افراد در مورد خیر خود، تفاوت‌های اساسی وجود دارد که البته فی‌نفسه ناپسند تلقی نمی‌شود اما در مورد مفهوم حق چنین چیزی را نمی‌توان گفت. شهروندان یک جامعه خوب و منظم، همگی اصول واحدی را در مورد حق قبول دارند (راولز، ۱۳۷۴: ۸۱). بر این اساس یک نظام سیاسی و اجتماعی عادلانه، چارچوب و حوزه‌ای مشخص از حقوق، فرصت‌ها و وسایل ارضای نیازها را فراهم می‌کند که در محدوده آن رسیدن منصفانه به این اهداف برای هر کسی مجاز است. راولز در رد نظریه‌هایی که به تقدم خیر بر حق معتقدند، می‌گوید هرگونه تقدم قائل

1. Equal Citizens
2. Liberty Principle
3. Difference Principle
4. Neutral

شدن برای خیر، مستلزم توافق بر یک آموزه واحد و یا یک ارزش و خیر است و پیامد چنین توافقی نیز ترتیباتی است که ضرورتاً با سرکوب همراه خواهد بود.

از این منظر، حمایت دولت از چارچوب عادلانه، یک چیز است و تصدیق اهداف و غایات خاص، چیز دیگر. برای مثال دفاع از حق آزادی بیان برای اینکه مردم آزادانه به طرح عقایدشان بپردازند، یک موضوع است و البته قابل دفاع؛ ولی حمایت از این حق بر بنیاد این استدلال که زندگی توأم با بحث سیاسی ارزشمندتر از زندگی بدون درگیری در امور سیاسی و عمومی است و یا بر این مبنا که آزادی بیان موجب افزایش رفاه همگانی می‌گردد، موضوعی است دیگر که البته قابل توجیه و دفاع هم نیست (سندل، ۱۳۷۴: ۱۰).

بر این اساس در جامعه آزاد، آموزه‌های جامع معقول زیادی در میان شهروندان وجود دارد و به حیات خود ادامه می‌دهد. اما مهم، پسوندی است که راولز برای پلورالیسم خود استفاده می‌کند و آن را پلورالیسم معقول می‌خواند و به این ترتیب آن را از پلورالیسم صرف جدا می‌کند. به بیان دیگر به باور او، همه آموزه‌هایی که در جامعه‌ای وجود دارد، معقول نیست و ممکن است برخی افراد، آموزه‌هایی «نامعقول، غیرمنطقی و حتی مجنونانه و ستیزه‌جویانه» داشته باشند. بنابراین در میان آموزه‌های جامع مورد تأیید شهروندان، صرفاً آموزه‌های معقول پذیرفتنی هستند. به نظر راولز، آموزه‌های شهروندان زمانی معقول محسوب می‌شود که با «اصول اساسی رژیم دموکراتیک» سازگار باشد (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

ب) لیبرالیسم مبتنی بر پلورالیسم ارزشی^۱

نوع دیگر لیبرالیسم که اتفاقاً در میان لیبرال‌های جدید، حامیان بسیاری دارد، لیبرالیسم مبتنی بر پلورالیسم ارزشی است. این رویکرد با پذیرش تفاوت‌ها بر این امر صحنه می‌گذارد که حتی ارزش‌های اساسی بشر با یکدیگر آشتی‌ناپذیر و توافق‌ناپذیرند و به همین علت انسان‌ها ناچار به انتخاب میان آنها و از دست دادن یکی به نفع دیگری هستند. آیزایا برلین^۲ و جوزف رز^۳ از جمله مهم‌ترین نمایندگان این رویکرد محسوب می‌شوند.

جوزف رز

جوزف رز، یکی از فیلسوفان لیبرال معاصر که تأثیر بسیار زیادی از برلین گرفته و وی را به خاطر طرح پلورالیستی‌اش می‌ستاید، در صدد بسط نظریه پلورالیسم ارزشی برلین بر می‌آید. وی

1. Value Pluralism
2. Isaiah Berlin
3. Joseph Raz

بین لیبرالیسم و پلورالیسم رابطه‌ای متقابل برقرار می‌کند و به این ترتیب از کل‌گرایی نهفته در برخی از انواع لیبرالیسم دوری می‌جوید. بنا بر دیدگاه رز، برخی از ارزش‌ها در زمره ارزش‌های مستقل اجتماعی قرار می‌گیرند و در مقابل برخی نیز وابسته به جامعه خود هستند و صرفاً در همان جامعه و در شرایطی خاص، اهمیت و اعتبار دارند. در حقیقت رز بیشتر از وابستگی اجتماعی^۱ سخن می‌گوید بدون اینکه به ورطه نسبی‌گرایی در غلتد. به نظر او ارزش‌ها و به تبع آن حقوق، فضایل و دیگر پدیده‌های هنجاری را می‌توان وابسته به شرایط متنی جامعه دانست. وی با هدف دور نگاه داشتن خود از اتهام نسبی‌گرایی، بر این امر تأکید می‌کند که وقتی از رابطه فرهنگ و ارزش‌ها سخن به میان آورده می‌شود، به این معنا نیست که وجود و ماهیت ارزش‌ها را فرهنگ تعیین می‌کند بلکه بیشتر بدین معناست که برای درک و فهم یک ارزش و همچنین یافتن توانایی محترم شمردن آن، باید با فرهنگ آن جامعه خاص نیز مأنوس بود (رز، ۲۰۰۱: ۱۲۵).

بر اساس نظریه پلورالیسم ارزشی رز، راه‌های ارزشمند، شایسته و البته نامتوافقی در زندگی وجود دارد و مردم تمدن‌های مختلف و یا همچنین نسل‌های مختلف باید حق انتخاب هر یک از آنها را داشته باشند. در اینجا مراد رز از توافق ناپذیری ارزش‌ها و خیرها، به هیچ عنوان مترادف با برابری کلی آنها و یا عدم تعیین آنها نیست بلکه به این معنا است که عقل نمی‌تواند هیچ داوری‌ای در مورد ارزش نسبی آنها بکند (رز، ۱۹۸۵: ۳۲۵). در حقیقت رز معتقد به لزوم خودمختاری^۲ انسان‌ها است؛ به گونه‌ای که می‌توان این مفهوم را کلید فهم نظریه او دانست. به زعم او یک فرد هنگامی خودمختار است که گزینه‌های متعددی در اختیارش باشد و از میان آنها دست به انتخاب بزند. البته وی هر انتخابی را تأیید نمی‌کند بلکه معتقد است که فرد باید صرفاً از بین گزینه‌های ارزشمند انتخاب کند و نه همه گزینه‌ها. مقصود وی از گزینه ارزشمند، آن دسته از گزینه‌هایی است که ساختاری درونی و منطقی باطنی دارند و انتخاب‌کننده دلیل باطنی آنها را بداند. بنابراین گزینه‌هایی مثل خودکشی در نظریه رز، جزء گزینه‌های ارزشمند محسوب نمی‌شود. اما آنچه نظریه رز را از لیبرال‌های دیگر جدا می‌کند این است که وی مفهوم خودمختاری را تنها مربوط به فرد نمی‌داند بلکه معتقد است این ویژگی درون فرهنگ معنا می‌یابد و وجود گزینه‌های متعدد نیز منوط به وجود یک فرهنگ است. بنابراین برای فهم تصمیم‌های هر فرد باید به فرهنگ وی نیز رجوع کرد.

از نگاه او گزینه‌های اصلی که به زندگی معنا می‌دهند، از جمله شغل‌های گوناگونی که می‌توانیم اختیار کنیم، دوستی‌ها و رابطه‌هایی که می‌توانیم داشته باشیم و...، تار و پود درهم بافته کنش‌ها و واکنش‌های متقابل و پیچیده‌ای هستند و تنها در دسترس کسانی قرار می‌گیرند

که شناخت عملی از آنها دارند یا می‌توانند داشته باشند. به طور خلاصه وابستگی فرهنگی انسان، افق فرصت‌های او را و اینکه چه می‌تواند بشود، مشخص می‌کند. این فرهنگ است که مشخص می‌کند چه چیزی مناسب و چه چیزی نامناسب است و یا چه چیزی مهم و ارزشمند و یا بی‌اهمیت و بی‌ارزش است (دزور، ۲۰۰۲: ۱۹۲؛ رز، ۱۳۸۳: ۲۴۷).

به بیان دیگر، رز به فرهنگ به عنوان عاملی که به آزادی فردی شکل و محتوا می‌دهد، می‌نگرد. بنابراین نتیجه می‌گیرد که تنها با تکیه بر چنین تفسیر فردگرایانه‌ای از عضویت فرهنگی است که لیبرال‌ها می‌توانند از چندفرهنگ‌گرایی حمایت کنند. البته این حمایت به هیچ‌وجه مطلق نیست بلکه کاملاً مشروط است. مشروط به آنکه آزادی فردی در این فرهنگ‌ها حفظ شود. بنابراین چندفرهنگ‌گرایی لیبرال تنها تا زمانی آن فرهنگ‌ها را به رسمیت می‌شناسد که در خدمت ارزش‌های حقیقی باشند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۴۱).

رویکرد پسالیبرال^۱

پسالیبرالیسم، رویکردی انتقادی و متفاوت است که لیبرال‌های منتقد نسبت به برخی آموزه‌ها و اصول لیبرالیسم از جمله جهان‌شمول‌گرایی آن مطرح کرده‌اند. در حقیقت پسالیبرالیسم، رویکردی است که از دل لیبرالیسم برآمده و در عین حال با طرح انتقاداتی نسبت به آن می‌کوشد این مکتب را با ویژگی‌های دنیای امروز سازگار کند. جان گری^۲ از متفکران برجسته این نحله است.

جان گری

به باور گری، همه سنت‌های لیبرالی و انواع لیبرالیسم از ابتدا تا امروز، مفاهیمی معین و متجدد از انسان و اجتماع دارند. این مفهوم مشترک، خود را در چارچوب چهار ویژگی کلی فردگرایی^۳، برابرخواهی^۴، جهان‌شمول‌گرایی^۵ و بهبودگرایی^۶ نشان می‌دهد. گری معتقد است دو ویژگی آخر یعنی جهان‌شمول‌گرایی و بهبودگرایی، مهم‌ترین بناکنندگان یک چشم‌انداز سیاسی لیبرال و تعریف‌کننده لیبرالیسم به عنوان یک فلسفه سیاسی هستند؛ زیرا جهان‌شمول‌گرایی لیبرالیسم، در واقع به این معنا است که بهزیستی انسان‌ها تنها در زمینه و در قالب نهادهایی که

1. Post- Liberal
2. John Gray
3. Individualism
4. Egalitarianism
5. Universalism
6. Meliorism

به طور شناخته شده‌ای لیبرال هستند، محقق شدنی است. در حالی که این ویژگی‌ها با خصوصیات جهان چندفرهنگی که ما امروزه در آن زندگی می‌کنیم، سازگاری ندارد و به همین دلیل باید از لیبرالیسم به پسالیبرال گذر کرد. گری بر این باور است که دوران مدرن، گذشته است و بنابراین لیبرالیسم به عنوان فلسفه سیاسی، کارآیی خود را از دست داده و در بهترین حالت به یک شیوه و سبک زندگی تبدیل شده است. به عقیده او، کارکرد اندیشهٔ پسالیبرال، یافتن راه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز اشکال فرهنگی متفاوت، بدون بهره‌برداری از چشم‌انداز جهان شمول‌گرا و مفهوم انتخاب عقلانی است. از نظر او در دوران پسامدرن، فرهنگ‌ها و کشورهای لیبرال باید از هرگونه ادعایی دربارهٔ مرجعیت و اقتدار جهان‌شمول چشم‌پوشی کنند و بیاموزند که باید در هماهنگی با دیگر سیاست‌گذاری‌ها و فرهنگ‌های غیر لیبرال زندگی کنند (گری، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

در رویکرد پسالیبرالی گری، نظام‌های لیبرالی تنها یک گونه از سیاست‌گذاری‌های مشروع‌اند و کردار لیبرالی هیچ‌گونه مرجعیت ویژه یا جهان‌شمولی ندارد. مشروعیت یک نظام به رابطهٔ آن با سنت‌های فرهنگی پیروان آن و مشارکت آن در برآورده ساختن نیازهای آنان وابسته است. بر این اساس، وظیفهٔ نظریه‌پرداز پسالیبرال، تنها ساختن و پرداختن محتویات و تاریخ فرهنگ‌های لیبرالی موجود است و نقش سنتی نظریه‌پرداز که توجیه و ترویج هنجارهای لیبرالی بود، تقریباً محو می‌شود. به عبارت دیگر، نه تنها بستر و زمینهٔ استدلال عقلانی در دفاع از لیبرالیسم محدود می‌شود، بلکه فقط در کوچک‌ترین زمینه یعنی جایی که نهادهای لیبرالی از پیش وجود دارند و پذیرفته شده‌اند، می‌تواند معین و قطعی باشد (کراودر، ۱۳۷۹: ۸).

به زعم او، از آنجا که لیبرالیسم دیگر به عنوان یک فلسفهٔ سیاسی وجود ندارد، می‌توان گفت که تنها چیزی که از لیبرالیسم باقی می‌ماند، میراث تاریخی «جامعهٔ مدنی^۱ لیبرال» است. نکتهٔ مهم و تفاوت اصلی این دو مقوله در این است که لیبرالیسم به مثابهٔ فلسفهٔ سیاسی، آمالی جهانی دارد، در حالی که مفهوم جامعهٔ مدنی گری، آگاهانه تاریخ‌گرا است. جامعهٔ مدنی، مجموعه اصول معتبر جهانی نیست بلکه مجموعه‌ای از نهادهای به هم پیوسته است. به عبارت دیگر دغدغهٔ گری، دفاع از نهادهای به هم پیوسته و کنش‌های جامعهٔ لیبرال و در عین حال کاستن از بار جنبه‌های جهان‌شمول‌گرای ایدئولوژی لیبرال است (جانسون، ۱۹۹۴: ۹۹).

ایدهٔ جامعهٔ مدنی وی، بیش از هر چیز بر آزادی و مهار رفتارهای حکومت‌ها از طریق قواعد حقوقی تأکید دارد. وی معتقد است که انواع جامعهٔ مدنی، مفهومی اختیاری و داوطلبانه از روابط بشری است. از اینرو متضمن فرهنگ آزادی است؛ فرهنگی که در آن افراد آزادند که اهداف

مختلف و یا مشترکی را دنبال کنند. وی معتقد است که جامعه مدنی با شکل‌های بسیار متفاوتی از حکومت‌ها سازگار است. به باور او در جوامع مدنی، دیدگاه‌ها، مذاهب و سیاست‌ها متساهل هستند. در این موارد دولت تلاش نمی‌کند تا به مثابه دکتربینی فراگیر عمل کند بلکه به تفاوت‌ها، مفاهیم و برداشت‌های متضاد و ناسازگار در باب جهان و خیر اجازه می‌دهد تا در سازشی موقت با یکدیگر زندگی کنند (جانسون، ۱۹۹۴: ۱۰؛ گری، ۱۹۹۶: ۲۰۵). بنابراین او نه تنها تنوع فرهنگی را می‌پذیرد بلکه می‌کوشد سنت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را از دست‌اندازی آنچه جهان‌شمول‌گرایی و ایده‌های روشنگری می‌نامد، مصون نگاه دارد. از دیدگاه گری، فرهنگ‌ها را باید در مقام حاملان اولیه خیرهای انسانی محترم شمرد.

راه‌حلی که گری برای زندگی در جامعه‌ای چند فرهنگی پیشنهاد می‌دهد، نظریه سازش یا مصالحه موقت در چارچوب جامعه مدنی است. به نظر وی، تضاد میان سبک‌های قیاس ناپذیر زندگی می‌تواند با دستیابی به یک سازش موقت بین این سبک‌ها آرام شود. زیرا اگر پلورالیسم ارزشی را بپذیریم، هیچ سبک زندگی برای تحمیل خود بر دیگران، دلیل عقلانی نخواهد داشت و در عین حال همه سبک‌های زندگی می‌توانند دلایلی را مبنی بر درست بودن خود ارائه دهند. بنابراین در سازش موقت، سبک‌های مختلف زندگی می‌کوشند علایق، منافع و ارزش‌هایی را که بینشان مشترک است، بیابند و در مورد آنچه آنها را از یکدیگر متفاوت می‌کند نیز به نوعی توافق دست یابند (گری، ۱۹۹۸: ۳۲). سازش موقت، ایده‌ای را ابراز می‌کند که طبق آن اشکال بسیاری از زندگی وجود دارد که انسان‌ها می‌توانند در آنها کامیاب شوند. در میان اینها، ارزش‌ها و سبک‌های زندگی‌ای وجود دارد که قابل قیاس با یکدیگر نیست. هرچند این اشکال و راه‌های زندگی در رقابت با یکدیگر به سر می‌برند، هیچ یک از دیگری برتر نیست (گری، ۲۰۰۰: ۵).

به بیان ساده می‌توان گفت تا آنجا که به تفاوت فرهنگی مربوط می‌شود، گری به بازار آزاد فرهنگی اعتقاد دارد. یعنی هر فرد باید آزاد باشد تا در میدان رقابت آزاد و منصفانه، راه زندگی خود را انتخاب کند و او این امر را در «جامعه مدنی» میسر می‌داند.

رویکرد نسبی‌گرایانه^۱

بر مبنای رویکرد نسبی‌گرایانه، افرادی که در طرح‌های مفهومی مختلف زندگی می‌کنند، فقط تجربه و درکشان از جهان متفاوت نیست بلکه اصلاً در جهان‌های مختلفی زندگی می‌کنند و از اینرو بین آنها امکان درک متقابل وجود ندارد. یعنی تفاوت‌های جداکننده افرادی که در چارچوب‌های مختلف فکر می‌کنند، چنان عمیق است که تجربه‌ها و باورهای آنها از اساس با هم

توافق‌ناپذیر است؛ به این معنا که هیچ معیار مشترکی نمی‌تواند به منزله پلی میان آنها عمل کند. به این ترتیب افرادی که درون طرح مفهومی خاصی جای می‌گیرند، در واقعیت خاص خودشان زندگی می‌کنند. به عبارت دیگر بر اساس نسبی‌گرایی، ترجمه طرح‌های مفهومی به یکدیگر شدنی نیست زیرا معنای واژگان جاگرفته در دل یک طرح مفهومی، به دلیل خصوصیات منحصر به فرد آن طرح کاملاً متفاوت است (فی، ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۴۶).

از جمله مهم‌ترین نسبی‌گرایان که به شدت با هرگونه مبنایگرایی مخالفت کرده است، می‌توان به متفکرانی اشاره کرد که در زیرمجموعه متفکران پست مدرن طبقه‌بندی می‌شوند. پست مدرنیسم در مقابل شیفتگی مدرنیسم نسبت به قطعیت و هویت، علاقه‌مند به غیریت، تفاوت و بی‌هویتی است و با پالایش تمایلات مدرنیسم نسبت به خودمحوری به این نتیجه می‌رسد که محیطی چندفرهنگی می‌تواند جایگزین جهانی اروپامحور و یا غرب‌محور شود. از جمله مهم‌ترین متفکران پست مدرن می‌توان به فرانسوا لیوتار اشاره کرد.

ژان فرانسوا لیوتار^۱

جامعه‌ای که لیوتار به عنوان جامعه پست مدرن توصیف می‌کند، نه تنها یکپارچه نیست بلکه هزارتویی با پیچیدگی روزافزونی از گفت‌وگوهای متقاطع است. لیوتار جامعه را در قالب بازی‌های زبانی و به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های زبانی که هر یک قواعد، قراردادهای و اهداف منحصر به فرد خود را دارند، توصیف می‌کند (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۲۸).

از دیدگاه لیوتار، ریشه بی‌اعتباری نظریه‌های مدرن را باید در تلاش بی‌حاصل برای یافتن شالوده دانش، جامعیت بخشیدن^۲، کلیت بخشیدن^۳، پافشاری بی‌نتیجه برای به چنگ آوردن تمام حقیقت و نیز عقل‌گرایی آمیخته با سفسطه جست‌وجو کرد. وی مفروضات مدرن مبتنی بر پیوستگی اجتماعی را رد کرده و به جای آن بر تکرار، چندگونگی، انشقاق و عدم تعیین را تأیید می‌کند. فرض بنیادین مدرن مبنی بر محوریت، انسان‌شناساگر و وحدت‌آفرین را رها کرده و با خارج کردن وی از محوریت و قرار دادن او در میان فعالیت‌های اجتماعی یا زبانی گوناگون (بازی‌های زبانی)، هویتی چندگانه یا انشقاق یافته برایش قائل می‌شود. لیوتار، از نظر فلسفی یک نسبی‌گرا یا به تعبیر خودش یک مشرک^۴ است. کثرت‌گرایی وی از آن‌رو که امکان هرگونه سازش و آشتی میان بازی‌های زبانی را رد می‌کند، بنیادی است.

1. Jean Francois Lyotard
2. Universalizing
3. Totalizing
4. Pagan

وی با انتقاد از همانندگرایی^۱ مدرنیسم که در انتظار کلیتی واحد است، در مقابل تمام راه‌کارهایی که در پی ایجاد اتحاد و کلیت واحد است، می‌ایستد و به جای آن به یک خصلت واحد سیاست پست‌مدرن اشاره می‌کند که عبارت است از «پاشیدن یا افشاندن جامعه^۲» روی شبکه‌های بازی‌های زبانی متفاوت. به بیان دیگر وی با تأکید بر اختلاف نظر به جای اتفاق نظر، نظریه بازی‌ها را که در آن رقابت یا جدل^۳، اصلی محوری است، راه‌کاری مورد قبول می‌داند (دالمایر، ۱۳۸۴: ۳۱۳).

به باور او هیچ طرح کلی که بتواند همه بازی‌های زبانی را به هم پیوند زند، در دست نیست. پس دلیلی ندارد که معتقد باشیم تکه‌های متفاوت معرفت مبنای مفهومی مشترک دارند یا اینکه به یک آرمان بزرگ انسانی کمک می‌کنند. بنابراین جهانی را ترسیم می‌کند که در آن همه ایده‌های بزرگ فرو می‌ریزند و تنها ارزشی جزئی پیدا می‌کنند. به این ترتیب وی از مرگ فراروایت^۴ها صحبت می‌کند یعنی داستان‌های عمده و فراگیری که می‌تواند در مورد اعتبار همه داستان‌های دیگر دلیل بیاورد، توضیح دهد و اظهارنظر کند؛ یک مجموعه جهان‌شمول یا مطلق از حقایق که ظاهراً از محدودیت‌های اجتماعی یا نهادی بشری فراتر می‌رود (وارد، ۱۳۸۳: ۲۲۶-۲۳۱).

لیوتار نه تنها مدعی فروریختن فراروایت‌ها از جمله آزادی و رهایی است بلکه این موضوع را به فال نیک گرفته و به این باور می‌رسد که زمینه و توان رشد و قدرت گرفتن تفاوت‌ها یا به عبارتی روایت‌های خرد و محلی را می‌بیند. به نظر او جهان انسانی متشکل از مجموعه‌ای از فرهنگ‌هایی است که به روی یکدیگر انباشته شده‌اند و دست کم می‌توان گفت که بین آنها هیچ زبان مشترکی وجود ندارد. به این ترتیب هر فرهنگی را می‌توان یک بازی زبانی تلقی کرد. به عبارت دیگر جهان در اندیشه لیوتار همچون یک مجمع‌الجزایر است. ساکنان هر یک از این جزیره‌ها، حرف‌های ساکنین دیگر جزایر را نمی‌فهمند. مرادۀ میان آنها تنها می‌تواند چیزی چون مبادله کالا باشد و نه تفاهم. رابطه آنها در صورت ایده‌آل، مبادله و رفت و آمد در فضایی صلح‌آمیز است (تاجیک و پورپاشا کاسین، ۱۳۸۸: ۳۶).

وی در نهایت به این جمع‌بندی می‌رسد که چشم‌اندازهای گوناگون درون یک جامعه از آن‌رو که میان آنها هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد، قیاس ناپذیرند. بنابراین مدل جامعه‌ای که لیوتار توصیف و پیشنهاد می‌کند، مدلی است که در آن فرد درون بازی‌های زبانی متعدد و گوناگون در محیطی مجادله‌ای که مشخصه‌اش تنوع و ستیزه است، در مبارزه است. در چنین جامعه‌ای هیچ سنت و ارزشی به عنوان سنت برتر و غالب تلقی نمی‌شود بلکه صرفاً همه آنها در کنار یکدیگر

1. Assimilation
2. Atomization of the Social
3. Agonistic
4. Meta Narrative

حضور می‌یابند. جامعه‌ای که او پیشنهاد می‌دهد، جامعه‌ای است دارای نوعی سیاست منازعه و اعتراض بی‌پایان که علی‌الظاهر به هیچ‌وجه امکان توافق سازنده میان آنها وجود ندارد. لیوتار سخن گفتن را با جنگ مقایسه می‌کند و می‌گوید هدف ما نباید رضایت حاصل از پیروزی باشد بلکه باید به دنبال لذت ناشی از ادامه جنگ باشیم. تفاوت همیشه مطلوب‌تر از توافق است زیرا تفاوت است که ابداع را به وجود می‌آورد، در حالی که توافق عمومی تنها کاری که می‌کند «این است که آتش خشونت را به خرمن ناهمگن بازی‌های زبانی می‌ریزد» (وارد، ۱۳۸۳: ۲۳۸). بنابراین تنها راه پرهیز از سرکوب تجربه‌ها و فرهنگ‌ها این است که از دستیابی به ایده یکپارچگی دست بکشیم و هر نهادی که بخواهد روابط اجتماعی را کنترل کند، برچینیم.

رویکرد با همادگرایانه^(۱)

باهمادگرایی برای نامیدن نظریاتی به کار می‌رود که معمولاً از نقد لیبرالیسم به عنوان یک آموزه سیاسی یا اقتصادی فراتر رفته، به نقد عمیق‌تر بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی آن می‌پردازد. باهمادگرایان، بخش مهمی از اندیشه‌های خود را به نقش و اهمیت باهماد در مقابل فرد اختصاص می‌دهند و بر محیط و شرایط زمانی و مکانی که فرد در آن قرار می‌گیرد و تأثیر آن بر نوع فرهنگ، هویت و رفتارهای وی تأکید می‌کنند. باهمادگرایی برخلاف سیاست لیبرال که اساساً معطوف به تأمین شرایط زندگی مبتنی بر آزادی برای افراد است، می‌کوشد به مردم اجازه دهد زندگی‌شان را با خیر باهمادی که به آنها هویت می‌بخشند، پیوند زنند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۱؛ مک‌میلان، ۲۰۰۵: ۱۰۰). از جمله مطرح‌ترین باهمادگرایان می‌توان به السدیر مک اینتایر اشاره نمود.

السدیر مک اینتایر^۲

مک اینتایر بحث خود را با نقد لیبرالیسم، مبانی ارزشی، پیش‌فرض‌ها و اخلاق مدرن آغاز می‌کند و بر این باور است که از بزرگ‌ترین اشتباهاتی که در سنت لیبرالی وجود دارد، می‌توان به تفکیک فرد از باهماد خود و تلقی آن به عنوان رمزی بی‌هویت و همچنین تقدم حق بر خیر اشاره کرد. به زعم او در نظام‌های مدرن اجتماعی مفهوم سنت جایگاه خود را از دست داده و فرد بدون تاریخ و هویت ناشیانه‌ای جایگزین آن شده است و این موضوع سبب گردیده که اجماع و توافق اخلاقی در روزگار ما نشدنی به نظر برسد زیرا از آنجا که همه عقلانیت‌ها در بستر یک سنت حادث می‌شوند، سنت‌های فکری نه تنها در خیرهایی که بدان پایبند هستند، بلکه در

1. Communitarians
2. Alasdair MacIntyre

تفسیری که از عقلانیت دارند نیز از یکدیگر متفاوتند و بدون دانستن مفهوم سنت هیچ نوع اندیشه‌ورزی عقلانی نمی‌تواند نزاع میان دیدگاه‌های متعارض را حل و فصل کند. به نظر مک اینتایر سنت، مجموعه‌ای از اعمال و نوعی درک و اهمیت ارزش آن اعمال است. اهمیت چنین مفهومی در این است که می‌تواند واسطه شکل‌گیری و انتقال اعمال به نسل‌های بعدی باشد. به عقیده او سنت می‌تواند دینی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، هنری و... باشد. سنت‌ها باعث می‌شوند که ما نویسنده مستقل و خودمختار داستان زندگی خود باشیم. در حقیقت آنها چارچوبی را فراهم می‌کنند که در آن می‌توانیم درباره چگونگی ادامه داستان زندگی‌مان تصمیم‌گیری کنیم (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

به بیان دیگر انسان تنها پس از پاسخ به پرسش «من خود را جزء کدام داستان یا داستان‌ها می‌بینم»، می‌تواند به پرسش «چه باید بکنم» پاسخ دهد. البته این به معنای زندانی بودن ما در هویت تاریخی و اجتماعی‌مان نیست بلکه نشان‌دهنده این واقعیت است که خود باید هویت اخلاقی خویش را از طریق عضویتش در خانواده، محله، شهر، قبیله و... بیابد.

وی از این اصل برای نقد برتری و تقدم حق بر خیر نیز استفاده می‌کند. از نگاه وی برتری حقوق از آنجا که مبتنی بر شکل نادرستی از فردگرایی است که آدمیان را به عنوان موجودات «ذره‌ای»^۱ منفردی لحاظ می‌کند که مقدم بر باهماد وجود دارند و عاری از هویتی اجتماعی‌اند، قابل نقد است. به عبارت دیگر، چنین فردگرایی برای افراد و حقوقشان چنان ارزش بنیادینی قائل می‌شود که هرگونه ارزشی را که بتوان برای باهماد قائل شد، بی‌معنی می‌کند. به نحوی که مک اینتایر، فردگرایی را «آموزه دزدان موفق جماعت» می‌نامد (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

در مقابل، مک اینتایر برتری را به جای حقوق به خیر و آرمان زندگی خوب می‌دهد که باید افراد به طور اشتراکی در آن سهیم باشند. در واقع به جای آنکه حقوق «فضیلت نخست»^۲ نهادهای اجتماعی و سیاسی و اصل بنیادین اداره جامعه باشد، اولویت نخست را باید به زندگی اجتماعی یا خیر توده‌ها اختصاص داد. وی برای توضیح دیدگاه خود از سنت ارسطویی که مبتنی بر اولویت خیر و فضیلت است، بهره می‌برد. از نگاه او به دلیل خصوصیات فلسفه معاصر غربی، اخلاق متجدد و از جمله عدالت، در وضعیت نابسامان که ریشه در شکست پروژه روشنگری دارد، به سر می‌برد. در روشنگری هدف این بود که اخلاق، قلمرو خاصی از پژوهش عقلانی شناخته شود که در آن قواعد رفتار از امور زیبایی‌شناسی، حقوقی و کلامی مستقل گردد. در حالی که کاوش برای یافتن قواعد اخلاقی جهان‌شمول همواره شکست خورده و می‌خورد؛ زیرا برخلاف

مباحث مربوط به خیرهای ضروری برای فاعل خردورز، مباحث مربوط به حقوق، وجود دسته‌ای از قواعد بنا شده اجتماعی را که در دوره‌های مشخص و تحت شرایط ویژه اجتماعی به وجود آمده‌اند، مفروض می‌گیرد. در حالی که چنین حقوقی صرفاً در برخی سنت‌ها و جوامع، آن هم در دوره به خصوصی از زمان، برای مردم مطلوب بوده است و این امکان همواره وجود دارد که نه تنها برای دیگر سنت‌ها مطلوبیت نداشته باشد، بلکه تحمیلی نیز تلقی شوند.

مک اینتایر بر این اعتقاد است که زیان هر تلاشی برای وارد ساختن برداشتی مشترک از خیر در سطح دولت-ملت، بسیار بیشتر از سودش است. البته منظور از آن موضوع این نیست که دیدگاه‌های مشترک درباره خیر انسان هرگز نباید در سیاست نقش داشته باشد، بلکه منظور این است که چون بدون دیدگاهی مشترک در باب خیر، هیچ سیاست صحیحی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس توجه اصلی سیاست باید از سطح دولت-ملت به سطح کوچک‌تر مثل شکل‌های محلی‌تر اجتماع منتقل شود (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

بر این اساس به هنگام طرح سیاست در مورد تنوع فرهنگی، بحث او از حفاظت از این یا آن جامعه فرهنگی بر مبنای محافظت از برخی اجزای فرهنگ مثل زبان فراتر می‌رود. در اینجا سیاست‌گذاری فرهنگی معطوف به ارزش‌های اخلاقی‌ای است که سیاست‌گذاری‌ها بر اساس آنها صورت می‌گیرد. در چنین نظامی هیچ نوع برتری برای فرهنگ و یا فرهنگ‌های خاص در نظر گرفته نمی‌شود؛ هر جامعه فرهنگی صرف نظر از اینکه چقدر از فرهنگ مسلط متفاوت باشد، باید در این نوع سیاست مورد توجه قرار بگیرد.

به زعم مک‌اینتایر، کارگزاران تنها در صورتی می‌توانند دیدگاه‌های اخلاقی متعددی را ارزیابی کنند که دیدگاه پیروان سنت‌های دیگر را برگزینند. برای اینکه شخص بتواند انگاره معینی از عقلانیت را به کار بگیرد، ناگزیر است که از درون همان سنتی که آن انگاره را توجیه می‌کند، درگیر پژوهش و جست‌وجو شود. وی این نظر را که برای داوری کردن میان سنت‌ها باید از آنها به در آمد و با کنار گذاشتن تعصب به طور عینی مشخص کرد که کدام سنت پذیرفتنی‌تر است، به شدت رد می‌کند، زیرا معتقد است پذیرش چنین نگرشی مستلزم جدا کردن جست‌وجو از بستر تاریخی آن است و این امر منجر به بی‌توجهی به ساختارهای اجتماعی‌ای که معیارهای اخلاقی در آنها ریشه دارد، می‌شود. به نظر او باید در عین وفاداری به همان سنتی که معیارهای خردورزی خود را از آن برگرفته‌ایم، در میان سنت‌های رقیب دست به داوری بزنیم (وینستین، ۱۳۹۰: ۱۴۰-۱۶۷).

آنچه مک‌اینتایر را از نسبی‌گرایان متمایز می‌کند، باور وی به امکان اصلاح و همچنین گفت‌وگو میان سنت‌های رقیب است. به باور او هرچند ایدئولوژی‌ها و سنت‌های گوناگون بر اساس عقلانیت‌های خاص خود بنا شده‌اند، نکته اساسی در اینجا است که می‌توان میان آنها نوعی از

گفت‌وگو را برقرار کرد. به باور مک‌ایننایر، صرف وجود یک گفت‌وگو میان سنت‌های اخلاقی رقیب منجر به شناخت هر یک از این سنت‌ها دربارهٔ نقاط ضعف خود می‌شود. در چنین گفت‌وگوهایی است که سنت‌ها در می‌یابند سنت رقیب به برخی سوالات آنها، پاسخی بهتر داده است.

بررسی امکانات نظری رویکردها برای کاربردی شدن

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، ویژگی‌های جهان امروز و رشد فناوری‌های ارتباطی باعث شده که با وجود گذشت قرن‌ها از بحث همزیستی فرهنگ‌ها و اقوام و...، مسألهٔ تنوع فرهنگی در مرکز توجه قرار گیرد. با استفاده از امکانات دنیای امروز، همهٔ گروه‌ها و فرهنگ‌های حاضر اعم از اقلیت‌ها و خرده‌هویت‌ها، در صدد باز تعریف هویت خویش برآمده‌اند و در این راستا تأکید بر ویژگی‌ها و خصلت‌های منحصر به فرد و به عبارت ساده‌تر تأکید بر «تمایزها» در تعریف هویت آنها جایگاهی ویژه دارد. از اینرو مقالهٔ حاضر می‌کوشد با توجه به پیچیدگی‌های جوامع چند فرهنگی و بغرنج بودن اجرای عدالت در چنین جوامعی، به این پرسش پاسخ دهد که کدام‌یک از اندیشه‌ها و نظرات پیش‌گفته به لحاظ نظری، امکانات بیشتری برای حل مشکلات موجود در جامعهٔ چند فرهنگی از جمله اجرای عدالت بین خرده‌فرهنگ‌های گوناگون و احترام به خواست آنها مبتنی بر پذیرش تفاوت‌هایشان با دیگران دارد.

یکی از مهم‌ترین رویکردهایی که به بحث دربارهٔ تنوع فرهنگی می‌پردازد، رویکرد لیبرال است که ما در اینجا آن را به دو بخش لیبرالیسم خنثی‌گرایانه و لیبرالیسم مبتنی بر پلورالیسم ارزشی تقسیم‌بندی کردیم. لیبرالیسم خنثی‌گرایانه به‌ویژه نظریهٔ راولز، نقاط قوتی دارد که می‌تواند به مثابهٔ امکانات نظری این دیدگاه در نظر گرفته شود. از جمله این نقاط مثبت، تلاش راولز در رسیدن به اجماع سیاسی و نه سازش موقت و برابر تلقی کردن انسان‌ها به مثابهٔ موجودات اخلاقی بالقوه اشاره کرد. راولز از جمله متفکران لیبرالی است که به هیچ‌وجه به دنبال برقراری سازش و مصالحهٔ موقت میان خرده‌فرهنگ‌ها و سبک‌های گوناگون زندگی نیست؛ بلکه به دنبال یافتن اصولی اخلاقی است که بر پایهٔ آنها بتوان همکاری اجتماعی دائمی را بنا کرد و برای دستیابی به این هدف از دو مقدمه استفاده می‌کند: نخست، مقدمهٔ تأکید او بر اخلاقی دانستن همهٔ انسان‌ها است. او هیچ بهانه‌ای را برای برخورد ناعادلانه با انسان‌ها نمی‌پذیرد زیرا بر این باور است که همهٔ انسان‌ها به صورت بالقوه موجوداتی اخلاقی‌اند؛ به این معنا که آنها به صورت بالقوه می‌توانند برداشت خاص خود از خیر و همچنین فهمی از عدالت داشته باشند. دوم اینکه وی وجود تنوع فرهنگی در جامعه را یک واقعیت تلخ‌گریزناپذیر نمی‌داند، بلکه یک خیر تلقی می‌کند؛ خیری که نشانی از تکامل و میراث بشریت است.

اما این رویکرد، نقاط ضعفی نیز دارد. از جمله مهم‌ترین آنها این است که راولز با جدا کردن انسان از فرهنگ و سنتی که در آن ریشه دارد، فرد را به موجودی ذره‌ای و بی‌هویت تبدیل می‌کند که دیگر نه تنها نمی‌توان او را عاقل و مستقل محسوب نمود بلکه حتی قادر به شناخت خود نیز نیست (سندل، ۱۳۷۴: ۲۸۴). از چنین انسانی نمی‌توان توقع داشت که نگارنده اصول عدالتی جهان‌شمول باشد زیرا قدرت تعقل هر یک از ما ناشی از فرهنگ و آموزه‌های فرهنگی است که از ابتدا با آنها رشد کرده‌ایم. به بیان دیگر انسان در اندیشه راولز تبدیل به یک رمز تهی شده از وابستگی‌هایی می‌شود که در حقیقت از الزامات هویت ما هستند و این رمز در طرح راولز فقط یک دغدغه دارد و آن دغدغه خیر خودش است که خیر هیچ انسان واقعی نیست بلکه خیری است که ظاهراً همه ما باید مشترکاً آن را داشته باشیم (گری، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

همچنین نظریه خنثی‌گرایانه مبتنی بر بی‌طرفی راولز، ایراداتی به لحاظ پیش‌فرض‌های خود دارد که از میزان کارآمدی آن در همه جوامع چند فرهنگی به‌ویژه جوامع غیر غربی می‌کاهد. به عنوان نمونه از آنجا که راولز آزادی را به عنوان ارزش محوری نظریه خود می‌پذیرد، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که این خود پذیرش غیرمستقیم نوعی خیر برای جوامع از سوی او نیست؟ به بیان دیگر وی با در مرکز قرار دادن ارزشی مانند آزادی، مسائلی مانند دین و سنت‌ها را از عرصه عمومی خارج می‌سازد. در حالی که همیشه این امکان وجود دارد که برای اعضای بسیاری از گروه‌ها، چنین امری یعنی قائل بودن به جدایی اعتقادات دینی از عرصه سیاست، بی‌معنا و غیرممکن تلقی شود. راولز این موضوع را نادیده می‌گیرد که اگر شخصی به دینی که داعیه‌هایی در زمینه سیاست دارد، ایمان داشته باشد، مفهوم سیاست مستقیماً در چارچوب عقاید دینی او قرار می‌گیرد. از سوی دیگر آنچه کارآمدی نظریه وی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، اشاره او به «پلورالیسم معقول» است. وی به این سؤال که چه چیز را می‌توان معقول یا نامعقول دانست و اینکه ملاک عقلانیت چیست، پاسخ روشنی نمی‌دهد. همه اینها باعث می‌شود نظریه وی برای سنت‌های غیر لیبرال و غیر غربی که ریشه‌های مذهبی و قومی ویژه خود را دارند، به منزله نوعی سرکوب و بی‌عدالتی محسوب شود؛ زیرا در حقیقت چنین نظری ملاک‌ها و معیارهای خود درباره عقلانیت را به همه اعضای جامعه تحمیل می‌کند و نمی‌تواند به سنن گروه‌هایی که با عقل لیبرالی همخوانی ندارند، احترام گذاشته و آنها را بپذیرد.

شاید اینگونه به نظر برسد که سنت دیگر لیبرالیسم یعنی لیبرالیسم مبتنی بر پلورالیسم ارزشی، بیشتر از لیبرالیسم خنثی‌گرایانه قابلیت کاربرد داشته باشد. زیرا در هر صورت برخلاف نظریه‌های خنثی‌گرایانه‌ای چون نظریه راولز، با قبول فرض وجود خیرهای متفاوت و در عین حال قیاس‌ناپذیر و نامتوافق، به انتخاب یک سلسله از ارزش‌ها و برتری دادن آن بر دیگر مجموعه‌های ارزشی نمی‌پردازد. البته این موضوع از این جهت که ارزش‌های متفاوت را در کنار یکدیگر

می‌پذیرد و قصد تحمیل یک سلسله از ارزش‌ها را به عنوان ارزش‌های همیشگی و جهان‌شمول بر دیگران ندارد، تحسین‌برانگیز است. اما نکته این است که هرچند نظریه‌پردازانی چون رز، سنت لیبرال را در راستای چندفرهنگ‌گرایی قرار می‌دهند، همچنان برخی مفاهیم خودبنیان در این فلسفه وجود دارد. به عنوان نمونه تعریفی که رز از خودمختاری ارائه می‌دهد و طرد فرهنگ‌هایی که خودمختاری در آنها جایگاهی ندارد از سوی او، نشان دهنده همین طرز تفکر است. همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، خودمختاری جایگاهی ویژه در اندیشه رز دارد زیرا به باور او، خودمختاری نقشی بسیار مهم و حیاتی در دستیابی به زندگی سعادت‌مندانه دارد. بنابراین وی در مقابل این پرسش که در برخورد با جوامعی که فرهنگ آنها از اختیار حمایت نمی‌کند، چه واکنشی باید نشان داده شود، پاسخ می‌دهد که اگر فرهنگ‌های اقلیت، سعی در سلب اختیار از اعضای خود کرده و نتوانند آینده‌ای قابل قبول به جوانان ارائه کنند، همگن‌سازی تنها راه‌حل ممکن است، حتی اگر این امر به بهای مرگ آن فرهنگ و یا دست‌کم دگرگونی قابل توجه آن تمام شود (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

بنابراین می‌توان گفت که نظریه رز نیز تنها در چارچوب آرمان‌های لیبرال و خیر تعریف شده برای این دست جوامع از خود سعه صدر نشان می‌دهد و در مورد آنچه به سادگی فرهنگ‌های غیر لیبرال نامیده می‌شود، هیچ تساهلی از خود بروز نمی‌دهد. این مسئله می‌تواند در عمل به بهانه‌ای برای سرکوب اقلیت‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها تبدیل شود.

در مورد نظریه پسا لیبرالی جان گری نیز باید گفت که این رویکرد، از آنجا که می‌کوشد لیبرالیسم را از صورت یک فلسفه سیاسی متصلب و حجیم که ویژگی‌هایی چون جهان‌شمول‌گرایی و بهبودگرایی دارد، خارج ساخته و به سبکی مشروع از زندگی در میان دیگر سبک‌های مشروع زندگی تبدیل کند، می‌تواند جذاب و راه‌گشا باشد. زیرا چنین نظریه‌ای این معنی را در خود پنهان دارد که هیچ دلیل عقلانی برای تحمیل ارزش‌های یک جامعه بر جوامع دیگر وجود ندارد. اما از سوی دیگر نکاتی نیز در اندیشه گری وجود دارد که از کارایی آن در بسیاری از کشورها که دین در آن اهمیت دارد، می‌کاهد. به عنوان نمونه، وی هنگام شناسایی مکاتبی که ادعای جهان‌شمولی دارند، ایسم‌هایی چون مارکسیسم و لیبرالیسم را در ردیف ادیان الهی چون اسلام و مسیحیت قرار می‌دهد و هر دو را به دلیل ادعای شناختن بهترین راه زندگی مذمت می‌کند. به بیان دیگر، آنچه در اندیشه گری پنهان است و می‌تواند مشکل‌ساز باشد، بسیاری از اصول لیبرال است که هرچند تا حدودی مورد جرح و تعدیل قرار گرفته است، باز هم به صورتی پنهان در آرای او حضوری مؤثر دارد. نکته دیگری که در اندیشه گری اهمیت دارد، نظر وی درباره امکان انتخاب آزادانه فرهنگ افراد در جامعه مدنی است. اما مسئله‌ای که در این میان باقی می‌ماند، این است که آیا ما به عنوان انسان قادریم خود را از قید فرهنگی که در آن رشد

کرده‌ایم، رهانده، سپس طی یک انتخاب آزادانه در جامعه مدنی، نوع خاصی از فرهنگ و سبک زندگی را برای خود برگزینیم؟ آیا این انتخاب خود متأثر از فرهنگ غالب و اکثریت نخواهد بود؟! رویکرد دیگری که در مقابل نگاه میناگرایانه لیبرال‌ها قرار می‌گیرد، رویکردهای نسبی‌گرایانه و پست‌مدرن است که وجود هرگونه مینا و همچنین توانایی انسان را برای ارزش‌گذاری میان ارزش‌ها شدیداً مردود اعلام می‌کند. هرچند ممکن است چنین رویکردی در نگاه اول جذاب به نظر برسد، آنچه در مورد این رویکرد باید به آن توجه کرد، اجراناپذیری آن در عرصه عمل و همچنین عوارض و پیامدهای خطرناکی است که می‌تواند در عمل به دنبال داشته باشد؛ به‌ویژه در رویکردی که توافقی را ناممکن می‌شمارد. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی در عمل نه ممکن است و نه مطلوب.

تفاوت فقط در برابر پس زمینه‌ای از اشتراکات می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین اگر تفاوت‌ها بسیار عظیم باشد و آن چنان اهمیت پیدا کند که مشترکات را از چشم پنهان دارد، آنگاه مبنایی برای داشتن هیچ‌گونه فهمی از دیگران وجود نخواهد داشت. بنابراین دلیلی وجود نخواهد داشت که اصلاً فرض کنیم که آن دیگران نظری دارند، چه رسد به اینکه بگوییم نظرشان با ما متفاوت است (فی، ۱۳۸۶: ۱۶۰-۱۶۱).

خصوصاً درباره نظریه لیوتار نیز باید گفت هرچند این نظریه با رد اعتقاد به فراروایت‌ها و تأکید بر لزوم احترام به خرده‌روایت‌ها و داستان‌های خرد و محلی، راه را برای پذیرش جامعه‌ای چند فرهنگی فراهم می‌آورد، پرسش‌های فراوانی را نیز بی‌پاسخ می‌گذارد. به عنوان نمونه هرچند لیوتار تفاوت را تمجید می‌کند، به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که حد و مرز مدارا تا کجا است و یا اینکه با نظام‌هایی که با شما موضع نسبی‌گرایانه مشترک ندارند، چه باید کرد؟ متفکرینی چون هاروی نیز به این نکته اشاره می‌کنند که نسبی‌گرایی از جمله نظریه لیوتار بیش از آنکه رهایی‌بخش باشد، بازدارنده است؛ زیرا چنین نظریه‌ای، ارزیابی‌های اخلاقی و یا زیبایی‌شناختی را غیرممکن می‌کند (وارد، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

از سوی دیگر از آنجا که این نظریه، امکان هرگونه اجماع و توافق را رد می‌کند و نوعی همزیستی توأم با جدل را به رسمیت می‌شناسد، می‌تواند در جوامع چندفرهنگی که به صورت بالقوه زمینه‌های نزاع و عدم توافق در آنها وجود دارد، پیامدهای وخیمی به دنبال داشته باشد. به عبارت دیگر آنچه لیوتار مطرح می‌کند به هیچ وجه نمی‌تواند به عنوان یک مدل سیاسی برای مواجهه با پدیده تنوع فرهنگی استفاده شود. به بیان دیگر چنین مدلی هرچند تفاوت‌ها را می‌پذیرد، به دلیل در معرض خطر قرار دادن کلیت جامعه و واحد سیاسی و همچنین افزایش احتمال بروز آشوب، نمی‌تواند در جوامع چند فرهنگی، توانایی بالایی برای اجرایی شدن داشته باشد.

رویکرد آخری که در این مقاله به آن پرداخته شد، رویکرد باهمادگراییانه بود که ضمن نقد پیش فرض‌ها و اصول جهان‌شمول برآمده از پروژه روشنگری به‌ویژه لیبرالیسم، از گرفتاری در دام افراط یا نسبی‌گرایی در این مسیر نیز به دور می‌ماند. می‌توان گفت که نقطه قوت نظریه‌های باهمادگراییانه، مخصوصاً نظریه مک‌این‌تایر در این است که انسان را به عنوان موجودی که نمی‌تواند بدون حضور در سنت و جامعه برای خود هویتی تعریف کند، به رسمیت شناخته و سعی نمی‌کنند که از هویت انسانی، تعریف خاص و جهان‌شمولی ارائه دهند. این دست نظریه‌ها، بحث خود را از واقعیات موجود جامعه‌شان یعنی سنت‌ها و فرهنگ‌ها آغاز می‌کنند و از آنجا که به نقش اساسی هویت‌های قومی، دینی و... در معنابخشی به زندگی انسان اذعان دارند، هرگونه دست‌درازی به این عرصه از طریق تحمیل و تبلیغ ارزش‌های جهان‌شمول را مصداق بارز بی‌عدالتی تلقی می‌کنند و برای پیش‌گیری از چنین بی‌عدالتی می‌کوشند جامعه را به سمت پذیرش باهمادهای مختلف درون خود و احترام به تفاوت‌های آنها سوق دهند. آنچه در این رویکرد به‌ویژه اندیشه مک‌این‌تایر جلب توجه می‌کند، بحث وی درباره عقلانیت است. برخلاف نظریه‌های لیبرال که می‌کوشند تعریف کلی و البته جهان‌شمولی را از عقل و عقلانیت به دست دهند، مک‌این‌تایر از عقلانیت‌ها صحبت می‌کند، عقلانیت‌هایی که هر یک درون سنت خاص خود معنا می‌دهند. این قابلیت و ویژگی اندیشه مک‌این‌تایر از یک سو امکان طرد بسیاری از سنت‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها را به بهانه غیرمعقول بودن از بین می‌برد و از سوی دیگر به دلیل پذیرش وجود عقلانیت در هر یک از این سنت‌ها، این امکان را فراهم می‌آورد که با بررسی ماندگاری و تغییرات سنت‌ها، عقلانیت آنها نیز با یکدیگر مقایسه شده و به این ترتیب از فروافتادن در ورطه نسبی‌گرایی نیز پرهیز شود.

از سوی دیگر از آنجا که مک‌این‌تایر همواره خیر فرد انسانی باهماد و جامعه را به یکدیگر پیوند می‌زند، می‌تواند زمینه‌ساز برقراری و حفظ انسجام در جوامع چند فرهنگی گردد؛ زیرا در جامعه‌ای که افراد خود را مانند جزء وابسته به کل می‌دانند و قائل به تفکیک خیر و سرنوشت خود از آن نیستند، همکاری اجتماعی می‌تواند به مراتب پایدارتر از جوامعی باشد که با نادیده گرفتن جماعت و گروه‌های هویت‌ساز تنها بر فرد و اهمیت او تأکید می‌کند.

بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به معیارهایی که در ابتدای مقاله ذکر شد، اکثر نظریه‌های مطرح شده در این نوشتار هرچند با درجات مختلف، وجود تفاوت‌های فرهنگی در جامعه را به عنوان یک حقیقت پذیرفته و بر اهمیت آنها و همچنین لزوم احترام به آنها تأکید دارند و به این ترتیب نخستین گام را در قابلیت اجرا در چنین جوامعی برمی‌دارند و مرز خود را با نظریه‌های مبتنی بر همسان‌سازی فرهنگی به وضوح مشخص می‌کنند، درباره معیار دیگر یعنی قابلیت اجرا در میان سنت‌ها و جماعت‌های گوناگون، ماجرا به شکل دیگری است. به گونه‌ای که می‌توان

گفت نظریه‌های راولز، رز و گری به دلیل تعلق خاطر آنان به ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های لیبرال - به رغم همه نکات مثبتشان - چنین پیش‌فرض‌هایی دارند. این امر سبب شده است که از دید افراد و باهمادهای متعلق به فرهنگ‌های غیر لیبرال چنین نظریه‌هایی چندان عادلانه تلقی نشده و دست‌کم دارای اشکال دانسته شوند.

در مورد نظریات نسبی‌گرایان از جمله لیوتار نیز این مشکل به شیوه جدیدی خود را نشان می‌دهد؛ هرچند او از مدرنیسم فراتر رفته و تفاوت را ارج می‌نهد، از آنجا که برای همه فرهنگ‌ها و هویت‌ها ارزشی یکسان قائل بوده و معتقد به ناممکن بودن فهم و داوری میان آنها است، در عرصه عمل با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا هنگامی که پای سیاست‌گذاری و قانون‌نویسی به میان آید، به معیاری برای داوری و تشخیص درست از غلط نیازمند می‌شویم. امری که در اندیشه لیوتار نه مطلوب است و نه ممکن.

در این میان آنچه نظریه باهمادگرایانه مک‌این‌تایر را متفاوت می‌کند، ارتباطی است که وی میان عقلانیت و سنت برقرار می‌کند، به این معنا که هر سنتی - چه فرهنگی، سیاسی، دینی و... - عقلانیت خاص خود را دارد که در آن چارچوب فهم می‌شود. چنین عنصری در اندیشه مک‌این‌تایر به خوبی می‌تواند زمینه‌ساز نگاه گنثرت‌گرایانه بوده و امکان نظری مناسبی را برای اجرای این نظریه در جوامع چند فرهنگی دارای باهمادهای گوناگون - اعم از لیبرال و غیر لیبرال - فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

در بررسی نظریات و رویکردهای مختلفی که متفکران برجسته به موضوع تنوع فرهنگی و مسائل آن داشته‌اند، می‌توان گفت که هرچند هر یک از این رویکردها، نقاط مثبتی دارند که می‌توانند الهام‌بخش تلقی شوند، در بسیاری موارد بر اساس بسترهای فکری و اجتماعی و بر مبنای پیش‌فرض‌های خاصی استوارند که عملی شدن آنها را در جوامع مختلف با مشکل مواجه می‌کند. در این میان رویکرد باهمادگرایانه کمتر با این دست مشکلات روبه‌رو است و به نظر می‌رسد که به دلیل نقد پیش‌فرض‌های جهان‌شمول و همچنین رد نسبی‌گرایی و پیامدهای ناشی از آن، امکانات نظری بیشتری برای اجرا در جوامع با تنوع فرهنگی داشته باشد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که این رویکرد، راه سومی را در مقابل جوامع چند فرهنگی می‌گشاید تا به این ترتیب آنان نخواهند که صرفاً میان مدرنیسم و پست مدرنیسم دست به انتخاب بزنند. در حقیقت چنین راه سومی، این نوید را به بسیاری از جوامع چند فرهنگی می‌دهد که آنها می‌توانند با استفاده از ویژگی‌ها و خصایص فرهنگی خود و تکیه بر اصل گفت‌وگو، دنیایی بهتر برای خود رقم بزنند.

پی‌نوشت

۱- این رویکرد را در فارسی به جامعه‌گرایی، جماعت‌گرایی و یا اجتماع‌گرایی نیز می‌شناسند اما از آنجا که واژگان جامعه، جماعت و اجتماع در فارسی معانی خاص خود را دارند و نوعی پیش‌فرض را به مخاطب القا می‌کنند، به زحمت می‌توان آنها را معادل واژه انگلیسی آن دانست. به همین دلیل در این مقاله از اصطلاح باهمادگرایی که خشایار دیهیمی در ترجمه کتاب فلسفه سیاسی نوشته جین همپتن پیشنهاد کرده است، استفاده می‌شود (همپتن، ۱۳۸۰).



منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- تاجیک، محمدرضا و علی پورپاشاکاسین (۱۳۸۸) «مبانی نظری دموکراسی متکثرگرای لیوتار»، در: مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۴.
- تلیس، رابرت (۱۳۸۵) فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- جیکوبز، لزی (۱۳۸۶) درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین، ترجمه مرتضی جیریایی، تهران، طرح نو.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران، بقعه.
- (۱۳۸۳) جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- دالمیر، فرد (۱۳۸۴) راه‌های بدیل، ترجمه فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، آبادان، پرسش.
- راولز، جان (۱۳۷۴) «رویارویی حق با خیر»، ترجمه احمد تدین، در: مایکل سندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- رز، جوزف (۱۳۸۳) «اخلاق در حوزه عمومی»، در: کتاب لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب، به کوشش میکائیل گاراندو، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
- سندل، مایکل (۱۳۷۴) لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶) کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- فی، برایان (۱۳۸۶) فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- کراودر، جورج (۱۳۷۹) نقد پلورالیستی جان گری بر لیبرالیسم، در: ماهنامه کیان، ش ۵۴.
- کریمی، علی (۱۳۸۵) «چند فرهنگ باوری و همبستگی ملی، تأملی انتقادی»، در: فصلنامه مطالعات ملی، ش ۲۷.
- گری، جان (۱۳۸۱) «اتوپای جهانی و برخورد تمدن‌ها»، ترجمه ابراهیم عباسی، در: راهبرد، ش ۲۶.
- (۱۳۸۸) لیبرالیسم، ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی، تهران، بقعه.
- مالهال، استیون و ادم سوئیفت (۱۳۸۵) جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- وارد، گلن (۱۳۸۳) پست مدرنیسم، ترجمه قادر فخر رنجبری و ابودر کرمی، تهران، ماهی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴) جان راولز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- وحید، مجید (۱۳۸۳) «کنوانسیون جهانی تنوع فرهنگی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۳.
- وینستین، جک راسل (۱۳۹۰) فلسفه مک اینتایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

Dzur, Albert W (2002) "Nationalism, Liberalism and Democracy", Political Research Quarterly, Vol 55.

Gray, John (1996) Post-Liberalism, studies in Political Thought, London, Routledge.

----- (1998) "Where Pluralists and Liberals Part Company", International Journal of Philosophical Studies, Vol 6.

----- (2000) "Tow Liberalism of Fear", Hedgehog Review, Vol 2.

Hall, S (1991) Old and New Ethnicities, London, MacMillan.

Johnson, Gregor (1994) "The Non-Sequitur of Value Relativism, A Critique of John Gray's Post Liberalism", Reason Paper, No 19.

McMillan, Alistair & Mclean, Iain (2005) The Concise Oxford Dictionary of Politics, Tehran, Didar press.

Raz, Joseph (2001) in Korsgaard, Christine, The Practice of Value, Oxford, Oxford University Press.

----- (1985) The Morality of Freedom, Oxford, Oxford University Press.

