

حقوق بشر در بستر گفت و گویای میان فرهنگی: نسبی‌گرایی فرهنگی و سازوکار امر عقلایی سیدعلیرضا حسینی بهشتی^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۳، تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۱۷

چکیده

پیدایش امواج چندفرهنگی‌گرایی در دهه‌های اخیر، این پرسش را به میان آورده که با اذعان به گوناگونی فرهنگی در میان جوامع مختلف، آیا هنوز هم می‌توان صرف نظر از تفاوت‌های فرهنگی عمیقی که میان آنان وجود دارد، از مفاد اعلامیه‌ی حقوق بشر به مثابه‌ی حقوقی برای همه‌ی انسان‌ها به عنوان اصول عام و جهان‌شمول نام برد یا خیر؟ در صورتی که تفاوت‌های فرهنگی بین انسان‌ها نشانگر تفاوت موجود میان هویت‌های بشری باشد، اعلامیه‌ی حقوق بشر تا چه اندازه و بر چه مبنایی برای کسانی که در صدد حفظ هویت خود در مقابل فشارهای یکسان‌سازانه‌ی جهانی شدن فرهنگ هستند، لازم‌الاتباع است؟ در این نوشتار با استفاده از مفهوم گفتگویی هویت چارلز تیلور، و تمایز جان رالز میان امر عقلانی و امر عقلایی، و بحث مایکل والزر درباره‌ی اخلاق نحیف و اخلاق فربه، نشان داده خواهد شد که در عین حال که نمی‌توان تأثیر ویژگی‌های فرهنگی هویت‌های مختلف را در تبیین و تحلیل حقوق بشر نادیده گرفت، اصول عام و جهان‌شمولی وجود دارد که پدید آورنده‌ی حقوقی هستند که در مورد همه‌ی انسان‌ها، صرف نظر از هویت فرهنگی خاص‌شان، صدق می‌کند.

کلید واژه‌ها: هویت فرهنگی، امر عقلانی و امر عقلایی، وجوه فربه و نحیف اصول اخلاقی، قیاس ناپذیری و ترجمه ناپذیری

۱. عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

ضرورت گفتگو زمانی در آدمی پیدا می‌شود که متوجه می‌گردد تفسیری که از خود و جهان پیرامونش دارد، با تفاسیر «دیگران»ی که با آنان مرتبط است، چه آنهایی که با او معاصرند و چه آنهایی که در گذشته‌های دور یا آینده‌های خیالی قرار دارند، متفاوت است. نیاز به گفتگو از نیاز به دستیابی به فهمی بهتر از تفسیر دیگران، مقایسه‌ی آن با تفسیری که نزد ما اعتبار دارد، و دستیابی به تفسیری که فراهم کننده‌ی روایتی منسجم از خود و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و با آن زندگی خویش را معنادار می‌یابیم، سرچشمه می‌گیرد (MacIntyre, 1977: 453)، و از همین طریق است که هویت خویش را دائما بازمی‌شناسیم؛ هویتی که در انتخاب الگوی زیستی مان، چه به عنوان فرد و چه به عنوان جامعه، اهمیتی به‌سزا دارد. بدون وجود «دیگری»، دستیابی به شناختی از هویت، برای من ناممکن می‌بود (Taylor, 1992: 32)؛ اما «دیگری»، کسی است که با من متفاوت است و علت «دیگر» بودنش همین است. بر همین مبنا این پرسش مهم، حیاتی و همیشگی ظهور می‌کند که چگونه ممکن است که انسان‌هایی که به الگوهای زیستی گوناگون باور دارند، در عین حفظ هویت خویش، با «دیگران»ی که به الگوهای زیستی متفاوتی معتقدند، به شیوه‌ای عادلانه و مسالمت آمیز همزیستی کنند؟ به بیان دیگر، همزیستی صلح آمیز جوامع مختلف فرهنگی در عین حفظ احترام و به رسمیت شناختن هویت‌های خاص آن‌ها چگونه ممکن می‌گردد؟ (رالز، ۱۳۹۲: ۲۲۷)

۱. تنوع و تعدد الگوهای زیستی

مروری بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی بشر نشان می‌دهد که این پرسش، به رغم صورت‌بندی‌های مختلفی که در آن پدیدار شده، قدمتی به اندازه‌ی تاریخ زندگی اجتماعی ما انسان‌ها داشته است. با این همه، تا همین دهه‌های اخیر، تلاش بیشتر اندیشمندان در جهت یافتن اصول و معیارهایی بود که مبنایی واحد، عام و جهان‌شمول برای فهم هستی، چیستی و جایگاه انسان و در نتیجه، نظامی اخلاقی که در آن بایدها و نبایدها در سلسله مراتب معینی شکل گرفته باشد، فراهم آورد، اما با همه‌ی کوششی که در این راه صورت گرفت، در عمل، به جای دستیابی به حقیقت واحد مطلق، مکاتب رقیبی پدید آمدند که قیاس

ناپذیری مدعیات‌شان، داوری درباره‌ی درستی یک مکتب و نادرستی مکاتب رقیب را دشوار نمود. هدف مباحث ارائه شده توسط مکاتب اخلاقی، فلسفی و دینی رقیب، ارائه‌ی الگوهای زیستی است که سعادت انسان و جامعه‌ی انسانی را تأمین می‌کند. اگر بتوانیم الگوهای زیستی را مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از مفاهیم در سه بُعد به هم مرتبط یعنی معرفت شناختی، انسان شناختی و علم الاخلاقی توصیف کنیم، این مکاتب رقیب، در مباحث عقلانیت، جایگاه و نقش انسان و منظومه‌ی اخلاقی‌ای که از آن حمایت می‌کنند، با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ برای مثال، در بُعد معرفت شناختی، برخی الگوهای زیستی، عقل آدمی را از شناخت حقیقت و نیز تمیز میان خیر و شر، عاجز می‌دانند و این مهم را به طور کامل یا به وحی و یا به شناخت عرفانی واگذار می‌کنند. این در حالی است که برخی دیگر از الگوهای زیستی، و به طور مشخص آن دسته که بعد از نهضت روشنگری در غرب پدید آمده‌اند، عقل بشری را خودبسنده دانسته و انسان متجدد را از منابع معرفت شناختی دیگر که در فهم «علمی» جهان قاصرند، بی‌نیاز می‌شمرند. الگوهای زیستی‌ای هم وجود دارند که سعی کرده‌اند طریقه‌ی برای بهره‌مندی آدمی از منابع مختلف معرفت شناختی بیابند و میان شناخت عقلانی، شناخت عرفانی و شناخت وحیانی، همزیستی و تعامل به وجود آورند (نک. حسینی بهشتی، ۱۳۷۸). آرای حکمای مسیحی مانند آگوستین و آکویناس و نیز حکمای مسلمانی مانند فارابی و ابن سینا، نمونه‌هایی ماندگار و تأثیرگذار از چنین تلاشی است.

در مغرب زمین و دیگر نقاط جهان که در پی دستیابی به زندگی بهتر سعی کردند از آن تقلید کنند، گمان می‌رفت که با پشت سر گذاشتن دنیای پیشاتجدد، اینک، دیگر زمان حاکمیت عقل، همزیستی مسالمت آمیز و صلح فرا رسیده و اگر بشریت، در گذشته، شاهد جنگ‌هایی خونین و خانمان برانداز بوده، به سبب سلطه‌ی آداب و رسوم و تعصبات دینی و باورهای غیرعقلانی و بلکه ضدعقلانی بر حیات اجتماعی انسان‌ها بوده است.

رخداد دو جنگ جهانی و پس از آن جنگ‌ها، تجاوزها و نسل کشی‌هایی که تا امروز هم در گوشه و کنار کوره‌ی خاکی در جریان بوده، چهره‌ی بشر را بس زشت کرده، و دستیابی به زندگی صلح آمیز را به آرزویی دست نیافتنی تبدیل کرده است. فرآیندهای تصمیم‌گیری غیراخلاقی که نظام کنونی

بین الملل بر آن استوار شده، موجب گردیده تا انسان امروز در برابر این واقعیت که گویی چنین رؤیایی تنها قرار است برای آنانی که «دیگر»ی محسوب نمی‌شوند، به واقعیت بپیوندد، تسلیم شود. با سرایت مدرنیته به عرصه‌های گوناگون زندگی، تخاصم میان خودی و ناخودی از اشکالی جدید سر بر آورد؛ نزاع میان استعمارگر و استعمارشده، دشمنی میان جهانی که فرهنگ نامیده شد و بی‌فرهنگ‌هایی که باید به زور هم که شده به شاهراه توسعه و تکامل هدایت شوند، و سرانجام، جنگ میان تمدن‌ها. نقطه‌ی مشترک همه‌ی این مناقشات پایان ناپذیر، وجود یک باور استوار در طرفین است: حقانیت من و عدم حقانیت «دیگر»ی. به تعبیر دیگر، هر گروه، آیین، مکتب فلسفی، اخلاقی و دینی و به بیانی جامع‌تر، هر الگوی زیستی، آموزه‌های خود را بر حق و آموزه‌های رقیب را ناحق می‌داند.

آیا راه حل این مناقشات، چنان که نسبی‌گراهای مطلق ادعا می‌کنند، پذیرش این اصل است که تعدد و تنوع الگوهای زیستی، حاکی از وجود رابطه‌ی قیاس ناپذیری و ترجمه ناپذیری مطلق میان آن‌هاست و در نتیجه، هیچ دلیلی برای رجحان یک الگوی زیستی بر الگو یا الگوهای زیستی دیگر وجود ندارد؟ چنین چیزی، دست کم به طور کامل، نمی‌تواند درست باشد. مک اینتایر به درستی خاطر نشان می‌کند: «اگر دو سُنّت اخلاقی قادر باشند یکدیگر را به منزله‌ی سنت‌هایی تشخیص دهند که عقاید متعارضی در باب مسائلی دارای اهمیت عرضه می‌دارند، به ضرورت باید دارای وجوه مشترکی باشند» (مک اینتایر، ۱۳۹۰، ۴۲۹).

به نظر می‌رسد تکیه به چنین دیدگاهی، با واقعیت داوری‌های اخلاقی ما هم در تضاد باشد. اگر من هیچ دلیلی برای ترجیح الگوی زیستی خود نسبت به الگوهای زیستی دیگر نداشته باشم، چرا برای آن، چنان ارزشی قائل هستم که حتی در صورتی که امکان تجدیدنظر و انتخاب مجدد الگوی زیستی برایم فراهم شود، باز همین الگوی زیستی را برخواهم گزید؟ و اگر امکان فهم و درک الگوهای زیستی دیگر به سبب وجود مانع معرفت شناختی ترجمه ناپذیری برای من فراهم نیست، چگونه مطمئن باشم که گزینه‌ای که انتخاب کرده‌ام، بهترین گزینه‌ای است که تاکنون تجربه شده است؟

واقعیت این است که در عین حال که وجود دو مانع مهم قیاس ناپذیری و ترجمه ناپذیری را نمی‌توان انکار کرد، درباره‌ی تعمیم‌پذیری آن به همه‌ی دانش ما نسبت به عقاید دیگران، تردیدهایی جدی وجود دارد. درست است که اختلاف عمیق میان برخی زمینه‌های فرهنگی باعث ترجمه ناپذیری برخی مفاهیم، آداب و رفتار آن جوامع فرهنگی می‌شود، اما وجود گفتگوهای بینافرهنگی در میان جوامع انسانی گوناگون در طول هزاران سال زندگی بشر، نشان می‌دهد که امکان مفاهمه در میان آن‌ها کاملاً منتفی نیست؛ همچنین با وجود قیاس ناپذیر بودن برخی مباحث رقیب، برخی مباحث هم قیاس‌پذیرند؛ برای نمونه می‌توان به روابط تاریخی میان پیروان ادیان ابراهیمی نگاه کرد که با وجود تفاوت‌های عمده‌ای که میان آن‌ها وجود دارد، تأثیرگذاری باورها و کردارهای رایج یک دین در ادیان دیگر، قابل مشاهده است.

تحولات اجتماعی و فرهنگی چند دهه‌ی اخیر نشان داده تلاش‌هایی که برای اثبات برتری یک الگوی زیستی و زیر سؤال بردن حقانیت الگوهای زیستی دیگر به عمل آمده، در عمل و در نظر، ناکام مانده است. دامنه‌ی این ناکامی حتی به نظریه‌های لیبرالی درباره‌ی عدالت اجتماعی مانند نظریه‌ی لیبرالیسم سیاسی جان رالز که با فاصله گرفتن از لیبرالیسم به مثابه مکتبی جامع و فراگیر، سعی دارد مبنایی برای اجماع همپوش میان مکاتب اخلاقی، فلسفی و دینی برای دستیابی به نظامی مبتنی بر اصولی عادلانه ارائه کند نیز کشیده شد. اصولی که قرار بود به لحاظ اخلاقی آن قدر نحیف باشند که بتوانند قابل قبول همه‌ی الگوهای زیستی قرار گیرند، فربه‌تر از انتظار از کار در آمدند؛ آن قدر فربه که اجماع همپوش حاصل از آن نه تنها الگوهای زیستی غیر لیبرالی، بلکه حتی برخی از خوانش‌ها مانند لیبرالیسم هابزی را هم در بر نمی‌گیرد (Wenar, 1995: 56).

اگرچه تلاش رالز در دستیابی به مبنایی برای اجماع همپوش میان پیروان مکاتب اخلاقی، فلسفی و دینی رقیب به موفقیت کامل نینجامید، اما در دو موضوع، ستایش برانگیز و قابل استفاده است: نخست، تشخیص وی در این که برای دستیابی به اجماعی هرچه فراگیرتر، باید از مباحث مبتنی بر اصول اخلاقی فربه، دوری جست و به اصول سیاسی روی آورد. این همان بحث معروف اوست که عدالت به مثابه انصاف (که نظریه‌ی عدالت او با آن عنوان شناخته می‌شود)، نه بر مبنایی مابعدالطبیعی، بلکه بر اصولی سیاسی استوار است؛ دوم،

تمایزی که میان مفهوم امر عقلانی و مفهوم امر عقلایی قائل می‌شود، و امر سیاسی را به قلمر و مفهوم دوم می‌راند.

۲. امر عقلانی و امر عقلایی

در حرکت تکاملی از نظریه‌ای در باب عدالت به لیبرالیسم سیاسی، رالز از ادعای عام و جهان‌شمول بودن ارزش‌های اخلاقی لیبرالیسم به مثابه مکتبی جامع و فراگیر دست می‌کشد و برای شکل‌گیری اجماعی همپوش میان مکاتب رقیب، دو اصل عدالت را به مثابه انصاف خویش، مفهومی سیاسی تعریف می‌کند؛ البته این بدان معنا نیست که سیاست در نظر رالز، غیراخلاقی یا ضداخلاقی است، بلکه قلمرویست فارغ از ادله‌ی مابعدالطبیعی که در هر مکتب به گونه‌ای متفاوت، تفسیر و تبیین می‌گردد، و در نتیجه، عام و جهان‌شمول است (Rawls, 1985: 223-251).

همان‌گونه که بیان شد، منتقدان رالز نشان داده‌اند که اصول پیشنهادی وی، نه تنها ملهم از لیبرالیسم کانتی به مثابه مکتبی جامع و فراگیر است، بلکه دست کم از آن رو که قصد دارد مفهوم حق را مستقل از مفهوم خیر تعریف کند، پیوندهای عمیق مفهومی با آن دارد. اگر بحثمان را از صرف انتقاد به خودبستگی اصول عدالت به مثابه انصاف به سمت تکمیل آن معطوف سازیم، می‌توانیم از بحث عمیق و ثمربخش مایکل والزر در کتابش با عنوان فربه و نحیف، استفاده کنیم (والزر، ۱۳۸۹).

نکته‌ی مهم آن بحث این است که اصول اخلاقی دارای دو وجه هستند: وجه فربه، و نحیف. در وجه فربه، ویژگی‌های فرهنگی حائز اهمیت است و در نتیجه، تفاوت رفتارهای فرهنگی در گسترده‌ترین شکل مطرح می‌شود، اما در وجه نحیف، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی در نحیف‌ترین صورت، که در مجموع از اجماع‌پذیری گسترده‌تری در میان زمینه‌های فرهنگی مختلف، بهره‌مند هستند. اجازه دهید از مثال‌هایی که خود والزر به کار می‌گیرد، استفاده کنیم. اگر به شما گفته شود که در کشوری که نمی‌شناسید - و در نتیجه نسبت به ویژگی‌های فرهنگی آن ناآگاه هستید - نیروهای امنیتی نیمه شب و بدون اطلاع به خانه‌ی منتقدان نظام یورش می‌برند و پس از ایجاد رعب و ترس در

میان ساکنان خانه و زیر و رو کردن اثاث و وسایل، فرد منتقد را بدون در دست داشتن حکم قضایی (یا با در دست داشتن حکم قضایی که از پشتوانه‌ی حقوقی لازم برخوردار نیست) بازداشت و با خود به مرکز پلیس می‌برند، شما بدون این که لازم باشد پرسشی درباره‌ی شکل حکومت یا کاری که منتقد مذکور انجام داده، مطرح کنید، از چنین کاری احساس اشمئزاز نموده و آن را به عنوان عملی ضداخلاقی محکوم می‌نمایید. این، همان وجه نحیف است، اما اگر از شما بپرسند بر اساس کدام دلیل یا دلایلی به چنین داوری رسیده‌اید، به استدلال‌هایی تمسک می‌جوئید که برخاسته از الگوی زیستی است که بدان باور دارید. از این جاست که وجه فربه آغاز می‌شود؛ بنابراین تا زمانی که با شهود اخلاقی یعنی دریافت‌های بی واسطه‌ی اخلاقی ما از وقایع - که نباید آن را با شهود عرفانی که به متکامل‌ترین مراحل شناخت اخلاقی مربوط می‌شود، اشتباه کرد - سروکار داریم، با وجه نحیف و عام و جهان‌شمول اصول اخلاقی مواجه هستیم که رفتار فرهنگی‌ای که بدان تعلق داریم و الگوی زیستی که بدان باور داریم، نقش چندانی در شکل‌گیری داوری‌های به دست آمده ندارد، اما به محض این که در داوری اخلاقی خود به سمت ارائه‌ی استدلال‌هایی که پشتوانه‌ی آن داوری است، حرکت می‌کنیم، هر یک از ما، بسته به رفتار فرهنگی و الگوی زیستی‌مان، پاسخی ارائه می‌کنیم که ممکن است با استدلال‌های دیگران متفاوت باشد. در این جا با وجه فربه اصول اخلاقی سروکار داریم.

علاوه بر وجوه نحیف و فربه اخلاقی، در عرصه‌ی تعیین بایدها و نبایدها، به اصولی برمی‌خوریم که فی‌نفسه امری اخلاقی محسوب نمی‌شود، هر چند ممکن است مقدمه‌ی امر اخلاقی قرار بگیرد. این اصول را اصول غیراخلاقی یا عاری از اخلاق می‌نامیم که نباید با اصول «ضد اخلاقی» اشتباه شود (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰). نمونه‌ی بارز چنین اصولی، بایستگی تلاش برای حفظ نظم صلح آمیز است که در ادامه‌ی این نوشتار به آن خواهیم پرداخت. همان‌گونه که خواهیم دید، این اصل، خود به تنهایی ارزشی اخلاقی ندارد، اما می‌تواند فراهم‌کننده‌ی بستری مناسب برای زندگی اخلاقی باشد.

موضوع دومی که رالز مطرح می‌کند، تمایز بین امر عقلانی و امر عقلایی است. عقلانیت بر مطابقت باورهای انسان با دلایل او برای داشتن آن باورها دلالت می‌کند. در امر عقلانی، فرد در کوشش برای دستیابی به اهداف و منافع

خویش، از توان تأمل و مشورت بهره‌مند است، اما هدف، ایجاد زمینه برای همکاری منصفانه نیست و خصلت عمومی ندارد، در حالی که امر عقلایی، عمومی است. بر این اساس، افراد هنگامی عقلایی شمرده می‌شوند که آماده باشند اصولی را به مثابه شروط همکاری منصفانه پیشنهاد کنند که پیش‌بینی می‌کنند دیگران هم با آن موافق هستند (رالز، پیشین: ۱۳۳)؛ بنابراین در امر عقلایی، بر خلاف امر عقلانی، بحث درباره‌ی حقانیت یک الگو نسبت به دیگر الگوهای زیستی، اساساً موضوعیت ندارد. در این جا قرار نیست درباره‌ی این که کدام الگوی زیستی آدمی را به سعادت می‌رساند، تصمیم‌گیری شود، بلکه آن دسته از اصول و معیارها که بر اساس آن بتوان نظام منصفانه‌ای برای همکاری و همزیستی مسالمت آمیز بنا کرد، طی یک فرآیند هم‌اندیشانه، تبیین می‌شود.

همان‌گونه که بیان شد، اصول و ارزش‌هایی که رالز در لیبرالیزم سیاسی و قانون ملل برای شکل‌گیری اجماع همپوش میان مکاتب گوناگون ارائه می‌کند، فربه‌تر از آن است که بتواند گسترده‌ترین اجماع همپوش ممکن را در اجتماعات به شدت گوناگون دنیای معاصر فراهم نماید. با آن چه درباره‌ی وجه نحیف اصول اخلاقی و اصول غیراخلاقی گفته شد، هر چه اجماع همپوش مورد نظر ما بیش‌تر به این گونه اصول متکی باشد، دایره‌ی اجماع، گسترده‌تر خواهد بود. در میان مواد مندرج در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، موادی که از این خصوصیت برخوردارترند، جهان‌شمول‌تر خواهند بود و در نتیجه، در فرآیند گفتگوی بین‌فرهنگی، مورد اجماع قرار می‌گیرند.

۳. گستره‌ی شمول حقوق بشر

در مقدمه‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، به اهمیت «حُسن تفاهم مشترک نسبت به حقوق و آزادی‌ها» به عنوان شرط لازم برای اجرای اعلامیه، اشاره شده است. بدیهی است که اجماع‌پذیر بودن حقوق و آزادی‌هایی که قرار است اجرا شوند، پیش شرط تحقق چنین تفاهم مشترکی است. اکنون نگاهی به دو نمونه از مفاد اعلامیه می‌اندازیم و آن‌ها را با معیارهای عقلایی بودن می‌سنجیم. به نظر می‌رسد، ماده‌ی سوم به راحتی از چنین آزمونی موفق بیرون بیاید: «هر کس، حق زندگی، آزادی و امنیت دارد». این ماده به اساسی‌ترین شرط وجود هر اجتماع

بشری اشاره دارد. تصویر وضعیتی که در آن حق حیات و امنیت و آزادی افراد محترم شمرده نشود با تصویر «وضعیت جنگ همه علیه همه»ی هابزی، یکسان خواهد بود؛ این بدان معناست که تا امنیت و صلح نباشد، اساسا اجتماعی در کار نخواهد بود که بتوان درباره‌ی چگونگی اداره‌ی آن دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرد. از این منظر، حفظ صلح و امنیت همگانی، پیش شرط وجود اجتماع، و وجود اجتماع، پیش شرط ضروری داشتن زندگی مبتنی بر اخلاق است. بند ۱ ماده‌ی یازدهم نیز مشتق از همین حقوق اساسی و جهان‌شمول است: «هر کس به جرمی متهم شده باشد، بی‌گناه محسوب می‌شود تا وقتی که در جریان یک دادگاه علنی که در آن کلیه‌ی تضمین‌های لازم برای دفاع او تأمین شده باشد، تقصیر او قانونا محرز گردد.» آیا می‌توان نظامی حقوقی، صرف نظر از این که به کدام الگوی زیستی تعلق داشته باشد و در کدام رفتار فرهنگی معنا یابد، پیدا کرد که برخلاف این ماده حکم کند؟

احترام به حق حیات، خارج از عرصه‌ی رقابت الگوهای زیستی یا مکاتب فلسفی، اخلاقی یا دینی در اثبات حقانیت مدعیات خود قرار می‌گیرد. توجه به این که حق حیات از بدیهی‌ترین حقوق انسانی و در قلمرو امور عقلایی به شمار می‌رود، هرگونه ادعایی را مبنی بر این که در زمینه‌ی فرهنگی یا الگوی زیستی خاصی چنین حقی برای انسان‌ها محترم شمرده نمی‌شود، بی‌اساس می‌سازد. به بیان دیگر، هیچ فرآیند گفتگویی در میان فرهنگ‌های متفاوت نمی‌توان متصور شد که بتواند چنین حقوقی را از فهرست حقوق فطری انسان‌ها خارج کند. ماهیت گفت و گوی فرهنگی درباره‌ی وجه نحیف اصول اخلاقی یا اصول فارغ از اخلاق در این مرحله، مفاهمه‌ای است. حتی اگر هدف گفتگوی هم‌اندیشانه تبیین حقیقت باشد، به مرتبه‌ی بعد که وجه فربه را شامل می‌شود، اختصاص دارد.

■ نتیجه‌گیری

پیدایش و رشد مباحث مربوط به چندفرهنگی‌گرایی در دهه‌های اخیر، این تصور را به ویژه در میان اعضای آن دسته از جوامع فرهنگی که جهت حفظ هویت و ارزش‌های فرهنگی خود هستند، به وجود آورده که اذعان به وجود نسبیّت فرهنگی، امکان هرگونه اجماع عام و جهان‌شمول بر سر اصول اخلاقی

و قواعد حقوقی را منتفی کرده، و در نتیجه، پایبندی به میثاق‌های بین‌المللی مانند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، برای آن‌هایی که فرهنگی متمایز از فرهنگ غرب دارند، نه ممکن است و نه مطلوب. در نوشتار حاضر، تلاش شد ضمن پذیرش واقعیت نسبیت فرهنگی، نشان داده شود که تعمیم آن به همه‌ی اصول اخلاقی به‌طور مطلق ممکن نیست؛ در نتیجه، دست کم برخی از مفاد اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به مفاهیم اخلاقی و قواعد انسانی مربوط می‌شود که همه‌ی جوامع فرهنگی، صرف نظر از این که اعضای آن به چه مکتب دینی، اخلاقی یا فلسفی پایبندند، ملزم به رعایت آن هستند. این دسته از حقوق انسانی، می‌تواند مبنایی مستحکم برای اجماعی همپوش میان جوامع مختلف فرهنگی مهیا سازد، و سرآغاز یک فرآیند گفتگویی سازنده برای دستیابی به یک نظام جهانی عادلانه در جهت تضمین زندگی صلح آمیز میان همه‌ی انسان‌ها محسوب شود.

■ منابع

حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۷۸)، مبانی معرفت‌شناختی نظریه‌ی عدالت اجتماعی. تهران: بقیه.

_____ (۱۳۸۰)، بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی. تهران: بقیه.

رالز، جان (۱۳۹۰)، لیبرالیسم سیاسی، (مترجم: موسی اکرمی). تهران: نشر ثالث.

السیدیر مک اینتایر (۱۳۹۰)، در پی فضیلت، مترجم: حمید شهریاری و محمدعلی شمالی). تهران: سمت.

والزر، مایکل (۱۳۸۹)، فربه و نحیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی. (مترجم: صادق حقیقت و مرتضی بحرانی). تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Alasdair MacIntyre, (1977) 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science', *The Monist*, 69, 4.

John Rawls, (1985) 'Justice as Fairness: Political not Metaphysi-

cal', Philosophy and Public Affairs, Vol. 14, No. 3.

Charles Taylor, (1992) 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann, Multiculturalism and The Politics of Recognition, Princeton: Princeton University Press.

L., Wenar, (1995) 'Political Liberalism: An Internal Critique', Ethics, 106.