

## Multiculturalism in the Philosophical and Political Thoughts; a Possibility to Live in Well-Being

Gharayagh-Zandi, D.<sup>I</sup>, Makouee, S.<sup>II</sup>

 <https://dx.doi.org/10.22084/CSR.2023.27691.2195>

Received: 2023/04/08; Accepted: 2023/05/28

Type of Article: **Research**

Pp: 343-370

### Abstract

Multiculturalism is growing up in the contemporary political and philosophical thoughts. It is tried to be applied in the many Western countries, has a long history and a rich intellectual root. The main question is that as many intellectual traditions trying to find a very proper political and social setting to live in quiet and healthy, is Multiculturalism addressed a better off defying of the setting? It proves the hypothesis that by focus on the culture and identity in the era of globalization and ever-developing communication globally, it provides a better conceptual possibility in order to feeling a sense of well-being. By means of descriptive- analytical methodology and the library information gathering, it tried to traced its historical roots from the ancient period to the Modern one and then showing that why Multiculturalism provided a better redefinition of the social and political setting for the immigration issue because of its weighting on the cultural recognition and exchanges without leading to the identity crisis in comparison with the other ideas such as Utilitarianism, Cultural Pluralism, Liberalism, and Communitarianism.

**Keywords:** Well-Being, Multiculturalism, Cultural Monism, Cultural Relativity, Liberalism.

I. Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Economics and Political Science, Shahid Behshiti University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

**Email:** d\_zandi@sbu.ac.ir

II. PhD in IR, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

**Citations:** Gharayagh-Zandi, D. & Makouee, S., (2023). "Multiculturalism in the Philosophical and Political Thoughts; a Possibility to Live in Well-Being". *Two Quarterly Journal of Contemporary Sociological Research*, 12(22): 343-370. doi: 10.22084/csr.2023.27691.2195

**Homepage of this Article:** [https://csr.basu.ac.ir/article\\_5271.html?lang=en](https://csr.basu.ac.ir/article_5271.html?lang=en)

## 1. Introduction

In the world now we live in known as the globalized one, immigration and travel throughout it, is a common feature of it (See to Fenton 1999). In doing so, a magnitude of interactions between the people, culture and identity would be takes place, so the main question raised here especially in immigration issue is that how could be expected to conduct by the guests and the host while they have to live together? (Brosseau and Dewing 2018: 1; Clyne and Jupp 2011: xiii; Ibrahim Moawad and Moštafa 2017: 803) The main intellectual endeavor made in the host side shows that there is a sign of a point of departure from the past assets existed in the Western traditions. By brief reviewing the intellectual assets from the ancient and Medieval times to the Modern one, it proved that the main end of the human would be focus on what is the meaning of life and how the human being could be live in better off situation. In this regard, the underlying ones such as cultural monism, Unilateralism, Cultural Pluralism, Liberalism and Communitarianism discussed in question of the well-being. As a result, it demonstrated that they are inadequate to take account in the situation we faced with, because what discussed rooted just in the Western traditions, then in relating with the people came from the other different traditions, it needs to be revised its point of view and substitutes the individual, community or rationality for culture to figure out a better off solution for well-being in the host countries for the both sides. Note that revised upwards have a good root in the past intellectual assets by focusing on the question of well-being indeed (parekh 2000: 2-6).

## 2. Methods

This sort of studies would be in nature a qualitative method especially it tries to make a connection between two variables means multiculturalism and well-being in the description-analytical manner. That means at first it deems to explain an intellectual trajectory in the West from the ancient till now to show that how they would of help to face with the new situation and then it analyzes the intellectual assets with the situation in question and resulted a new solution one by focusing on acceptance the multiculturalism rather on doing the assimilation or melting pot policy as did in the past. Without understanding this new architecture fabricated, it then impossible to make a survey to find out how it could be of effective in the host side.

### 3. Discussion

- The first question is that why and how cultures would be in essence acceptance each other? It is precious to note that acceptance is very important than the recognition and have a thick social ground in the society. It is a substantial issue because those who live in with a culture through institutionalized and socialized processes, there is a very good perception on it and now when faced with the new culture, they find out it an inimical to their naïve culture even it is not on its originated setting (Hossaini Beheshti 2001: 52). In Multiculturalism, it intended not to accept a new culture instead of the naïve one, rather it recognized the difference in culture based on to demand the social and the political equality (Maddu, Lu, Affinito and Galinsky 2021: 345-347).

- If acceptance and recognition usually seem no favored of who live in, so there is a resistance inclination in order to maintain the authenticity (Miller 1995: 163). By Multiculturalism it tried to go beyond the necessary situation to reach a highest level of material and ideational achievements in collaboration of the cultures hosted. Further it is a synergic social practice instead of acceptance of this in expense of other by force. It is not a cul-de-sac route rather it is a two-sides way of interaction (Tylor 1994: 25).

- The other question is that what is the chief purpose of Multiculturalism; in order to preserving the differences existed in between the culture, declining them or making assimilation on behave of the host culture? It is a very important question for the migrators' children who they grown up in the social context away from the originated culture over the time and for being engaged with the society in which live in, it needs to be assimilated in its socialization process. In a sense, the migrators' children who grown up in the host countries how they deem to live based on the well-being oriented amid of the cross-cultural exchanges being exposed on Kymlica 2012: 2). It is one of main issue of the educational institutions in the host countries by which it tries to put some courses related to other cultural heritage.

- Lastly, the other issue is that is in this process at the end a cultural transformation happening? If it would be affected on political and social setting and made a significant challenge, what is the main solution to cross the process in so that not to harm a well-being setting desired. Multiculturalism faces with challenges in the political sphere in a variety of issues and the main question is how they could be solving the possibility conflicts may be appearing in the host society over the time in advance (Gozdeck, Ercan and Kmak 2014: 59).

#### 4. Conclusion

- The basic notion of Multiculturalism is that the meaning of life would be of worthy mentioned instead of truth based self-centrism that may be lead to supremacy and hegemony on behave of self in relation to the rest.

- If be so, it is the ethical life world could be expanded into the world as a new model of life expectancy in advance.

- It shows that live in free from the fear, violence and supremacy would be a common sense of the people who lived in the globalized world indeed.

- Al last but not least is that Multiculturalism not only did a better understanding of the main solution for live in peace and prosperity for the human beings, it also reinforced the meaning of the life in the Western traditions in vivid conversation with the other traditions, myths and customs as the human heritage.

## چندفرهنگی‌گرایی در اندیشه‌های فلسفی و سیاسی: امکانی برای زندگی خوب

داود غرایقی‌زندگی<sup>۱</sup>، سویل ماکویی<sup>II</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/CSR.2023.27691.2195

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

نوع مقاله: پژوهشی

صص: ۳۴۳-۳۷۰

### چکیده

چندفرهنگی‌گرایی موضوعی مهم در اندیشه‌های فلسفی و سیاسی معاصر است. این جریان فکری که در بسیاری از کشورهای غربی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به‌کار گرفته شده، ریشه‌های فکری قوی و پیشینه طولانی دارد. از آنجا که زیست مناسب سیاسی و اجتماعی هدف مهم جوامع مختلف بشری و نحله‌های فکری متعدد است، پرسش محوری پژوهش این است که آیا چندفرهنگی‌گرایی امکان بهتری برای زندگی خوب فراهم می‌کند؟ پاسخ پژوهش این است که چندفرهنگی‌گرایی با تأکید بر نسبییت فرهنگ در عصر جهانی شدن و افزایش ارتباطات جهانی، امکان بهتری برای زیست همه انسان‌ها فراهم می‌سازد و از قابلیت‌های مفهومی مناسبی برخوردار است. برای بررسی این فرضیه با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و روش جمع‌آوری کتابخانه‌ای، نخست تلاش شده تا پیشینه فکری این جریان فکری از دوره باستان تا نحله‌های فکری دوره مدرن روشن گردد و سپس سعی شده تا نشان داده شود که چرا بازتعریف چندفرهنگی‌گرایی در مقایسه با فایده‌گرایی، چندگانگی فرهنگی، اندیشه‌های لیبرالی، اجتماع‌گرایی با تأکید بر شناسایی فرهنگ‌ها و زمینه‌سازی تبادلات فرهنگی بدون ایجاد بحران هویت امکان بهتری برای زیست خوب اجتماعی و سیاسی برای میزبانان و مهاجران فراهم می‌سازد.

**کلیدواژگان:** زندگی خوب، چندفرهنگی‌گرایی، یکتانگاری فرهنگی، نسبییت فرهنگی، اندیشه‌های لیبرالی.

I. استادیار گروه علوم و اندیشه سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: [d\\_zandi@sbu.ac.ir](mailto:d_zandi@sbu.ac.ir)

II. دکترای روابط بین‌الملل، گروه روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

ارجاع به مقاله: غرایقی‌زندگی، داود؛ و ماکویی، سویل، (۱۴۰۲). «چندفرهنگی‌گرایی در اندیشه‌های فلسفی و سیاسی: امکانی برای زندگی خوب». پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، ۱۲(۲۲): ۳۴۳-۳۷۰. doi: 10.22084/csr.2023.27691.2195  
صفحه اصلی مقاله در سامانه نشریه: [https://csr.basu.ac.ir/article\\_5271.html?lang=fa](https://csr.basu.ac.ir/article_5271.html?lang=fa)

## ۱. مقدمه

چندفرهنگی‌گرایی و امکان زیست مبتنی بر هویت فرهنگی، موضوعی پرچالش در میان دیدگاه‌های مختلف است؛ این دیدگاه که در دوره معاصر بیشتر با موضوع مهاجرت و تنوع فرهنگی پیوند خورده است، تلاش می‌کند تا با توجه به وضع موجود، مشکلات ناشی از مهاجرت انسان‌ها به مکانی دیگر را به گونه مناسبی حل نماید. این گونه مناسب ناظر بر فراهم آوردن امکان زندگی خوب<sup>۱</sup> به مثابه امری اخلاقی برای میزبان و مهاجر است. امکان زندگی خوب به معنی بهترین نوع زیست متناسب با فرد یا فرهنگ خاص نیست، بلکه ایجاد شرایط تا حد امکان مناسب برای زندگی مبتنی بر رضایتمندی است. چندفرهنگی‌گرایی به دنبال طراحی شرایط متنوع و متکثر به شکلی است که فرهنگ‌ها و انسان‌ها از سر ضرورت و اکراه در کنار هم قرار نگیرند.

مهاجرت افراد در تعریف عمومی آن اغلب در جهت برآوردن نیازهای زیست حداقلی انجام می‌پذیرد. مهاجران به تعبیر «هابرماس»، زیست - جهان اصلی خود را فرو می‌گذارند و وارد جامعه‌ای متفاوت از دنیای قبلی خود می‌شوند. پرسش اینجاست؛ آیا برای مهاجران در این جامعه متفاوت، امکان پذیرش اجتماعی و فرهنگی و زندگی خوب وجود دارد؟ توجه به ویژگی‌های زندگی خوب به مثابه یک فرآیند اخلاقی، در واقع ارائه شکلی از زیست متناسب با هویت فرهنگی است.

## ۲. چارچوب نظری

مطالعه تاریخی در موضوع چندفرهنگی‌گرایی دو رویکرد کلی را نشان می‌دهد: رویکرد یکتانگاری و رویکرد نسبییت فرهنگی؛ این دو رویکرد در پاسخ به پرسش بزرگ‌تر، یعنی پرسش از هدف زندگی تبیین شده که پاسخ آن در دو رویکرد مطلق - غایت‌گرایانه و نسبی - نتیجه‌گرایانه قابل طرح است.

### ۲-۱. رویکرد غایت‌گرایانه و یکتانگاری فرهنگی

این رویکرد، ریشه در تفکرات یونان باستان و پس از آن در مسیحیت دارد. در یونان باستان، هر چیزی در راستای غایت خویش گام برمی‌داشت و بهترین وضعیت، تبدیل حالت بالقوه به حالت بالفعل بود. غایت انسان هم زندگی در پولیس بود. این زندگی در پولیس یا حرکت به سوی غایت برای کسب سعادت بود. انسان خارج از دولت شهر اصلاً انسان محسوب نمی‌شود؛ «او یا دد است یا خدا» (ارسطو، ۱۳۷۲: ۶). در نظام هستی‌شناختی یونان باستان بین خدایان، طبیعت، جامعه و انسان، هماهنگی کامل وجود داشت و دانش انسان از بود - نمود و عین - ذهن کاملاً مشخص بود. انسان به سان

خدایان نامیرا در طبیعت، خدای میرا در اجتماع بود و همانند همه اجزای طبیعت به سوی غایتی روان بود و هیچ جداافتادگی وجود نداشت. مسیحیت نیز به دنبال کسب سعادت بود؛ تمامی عالم از جزئی‌ترین تا عظیم‌ترین‌ها، همه مخلوق پروردگار و سریان روح الهی است. این هماهنگی بین اجزای مختلف طبیعت و زندگی در مسیحیت با آموزه‌های یونان باستان مشترک بود. نظام هستی در دوره مسیحیت مشخص‌تر شد و خداوند از صانع به خالق تبدیل شد. خداوند به عنوان خالق هستی، خیر مطلق است و برای انسان سازوکاری مشخص کرده تا به سعادت دست یابد، دستوراتی نازل شده است که هستی و بنیان معرفتی او را شکل می‌دهد و رابطه او را با خدا سامان می‌بخشد. البته براساس آموزه‌های مسیحی، انسان به دلیل خطای اولیه و سرپیچی از فرمان الهی به این دنیا فرستاده شد تا جبران مافات کند و او هر کاری را باید در راستای بازگشت به جهان دیگر که جایگاه اصلی اشرف مخلوقات است، انجام دهد. انسان برای سعادت، نیاز به فهم دستورات الهی دارد و سعادت حقیقی در درک این بنیان‌های الهی است (فاستر، ۱۳۶۷: ۳۹۰). در این منظومه، علاوه بر هماهنگی هستی‌شناختی بین خدا (خدایان)، طبیعت و انسان، یقین و اطمینان کامل نیز وجود دارد.

چنین برداشت غایت‌گرایانه به یکتاننگاری اخلاقی منتهی می‌شود و به مثابه بهترین روش زندگی معرفی می‌گردد. یکتاننگاری اخلاقی<sup>۲</sup> دارای مفروضات زیر است:

۱. یک‌دستی و هم‌گونی ماهیت بشری به این معنی که تمام موجودات بشری هرچند که در زمان و مکان متفاوت باشند، ماهیت مشترکی دارند که شامل توانایی‌ها، تقاضاها و خواسته‌های خاص است. یکتاننگاری تفاوت افراد را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است تفاوت‌ها، وجوه خاص آن‌ها را نشان می‌دهد و در ماهیت مشترک آن‌ها تأثیر ندارد. در این دیدگاه، تفاوت‌ها مستقل نیستند و راه‌های متفاوت بیان ویژگی‌های جهان شمول مشترک هستند. ۲. یکتاننگاری، برتری اخلاقی و هستی‌شناسانه شباهت‌ها را بر تفاوت‌ها فرض می‌گیرد؛ زیرا فرض بر این است که تنها آن‌چه موجودات بشری در آن مشترک هستند بشریت آن‌ها را تشکیل می‌دهد؛ شباهت‌ها از نظر هستی‌شناسانه مهم‌تر از تفاوت‌هاست. تفاوت از فردی به فرد دیگر متفاوت است و تنها بخشی از آن‌ها را تشکیل می‌دهد. ۳. یکتاننگاری اصرار بر ویژگی اجتماعی ماهیت بشر دارد؛ اگرچه این پدیده می‌تواند تنها در جامعه توسعه یابد، اما کاملاً متأثر از آن نیست. موجودات بشری اساساً در زمان‌ها و مکان‌های مختلف هم‌سان هستند و فرهنگ‌ها و روش‌های زندگی‌شان در بهترین حالت تنها تفاوت اندکی را نشان می‌دهد. ۴. ماهیت بشر پایه زندگی خوب محسوب می‌شود و محتوای زندگی خوب در پرتو حقایق محوری درمورد ماهیت بشری است (پارخ، ۲۰۰۰: ۱۷-۱۸).

## ۲-۲. رویکرد نتیجه‌گرایانه و نسبیت فرهنگی

قرون وسطی، صدمه‌های جدی بر روح آدمیان وارد آورد؛ زیرا چارچوب‌ها و فرآیندهای از پیش تعیین‌شده او را به سعادت نرساند. انسان دورهٔ رنسانس، بیش از هر دوره‌ای احساس ناخشنودی می‌کرد، اما منفعل و کارپذیر نبود، عزم خود را جزم نمود و دوباره رو به سوی سازندگی و درک جدیدی از دنیای پیرامون پرداخت و هر چیزی را قبل از به‌کارگیری مورد بازبینی قرار داد. این دوره تبدیل به دنیای شک و تردیدها گشت. انسان در کانون تحولات قرار گرفت و «نگاه بدبینانه به انسان تائب دیگر موضوعیت نداشت» (استرن، ۱۳۷۶: ۸۵). انسان در این دیدگاه به عنوان مرکز ثقل هستی، رابطهٔ خود را با جامعه، طبیعت و خداوند دوباره پایه‌ریزی کرد. او خلق نشده بود تا گناه انسان اولیه را بر دوش کشد، بلکه پا به عرصهٔ گیتی نهاده بود تا بر طبیعت غلبه نماید. این انسان زیر چرخ‌دنده‌های شهر یا جامعه خرد نمی‌شد، تبعید شده و سخرهٔ طبیعت نبود، بلکه خود را نمادی از خداوند در این جهان می‌دانست و از آنجایی که روح خدایی در او دمیده شده بود، باید همانند خالق خود در طبیعت به آفرینشگری دست می‌زد. انسان جدید دیگر غلبه و سلطهٔ طبیعت یا عقاید متافیزیک که او را مقید و منکوب می‌نمود را نمی‌پذیرفت و می‌خواست جامعه، طبیعت و جهان پیرامون را براساس مقتضیات خود سازماندهی کند (کاسیرر، ۱۳۷۶: ۸۵)؛ بنابراین انسان، خداوند میرا بر روی زمین شد. اما کماکان مقابل پرسش «هدف زندگی چیست؟» قرار داشت؛ بنابراین برای پاسخ به دنبال هدف رفت، هماهنگی قبلی را متحول و همگونی جدیدی بین اجزای مختلف طبیعت به وجود آورد و دوباره سعادت و خیر را تعریف نمود. از آنجا که سعادت دیگر امری پیشینی نبود و به تعریف انسان بازمی‌گشت، تعاریف متعددی از سعادت و خوشبختی مطرح گردید و این بار مشکل جدید پیش‌روی انسان، «انتخاب و گزینش‌گری» بود. انسان جدید با تجربه پیشین، هیچ سعادت‌تی را نهایی تلقی نمی‌کرد و چون هیچ سعادت‌تی، غایی نبود، پس تنوع در مفهوم سعادت رقم خورد. حفظ انواع سعادت و پرهیز از غلبهٔ یکی بر دیگری، دغدغهٔ مدام انسان امروزی است؛ زیرا هر یک، ادعای درستی نظر خود را دارند. پس در صورت وجود اختلاف، راه‌حل چیست؟ در پاسخ به این پرسش، نهاد تصمیم‌گیری، قضاوت و حکومت نمایان شد؛ به سخن دیگر، در این مرحله انسان عصر جدید به پاسخ پرسش «هدف زندگی سیاسی چیست؟» نیازمند گردید.

تحول پس از رنسانس، نسبی‌شدن مفاهیم و ارزش‌ها را در پی داشت و انسان به عنوان مبدأ بحث به بازتعریف خود پرداخت. انسان جدید، در راستای متافیزیک حرکت نکرد، بلکه تمایلات عینی را مدنظر قرار داد و با دستیابی به علوم طبیعی بر



طبیعت تسلط یافت و در عرصهٔ اجتماع، سیاست را مأمونی بی‌طرف برای سازماندهی اجتماعی و ایجاد امنیت قرار داد. در این دوره، اصحاب قرارداد، به‌ویژه «هابز» و «لاک» عرصهٔ سیاسی را براساس «رضایت» و «مصلحت موقت»<sup>۳</sup> در باب قواعد سیاسی و براساس منافع طرح‌ریزی کردند و عرصهٔ سیاسی و دولت از جامعهٔ مدنی و عرصهٔ خصوصی متمایز گردید. به‌گفتهٔ «لیونار» تحول جدید همراه با تقسیم علوم گوناگون و جدا شدن وجوه مختلف زندگی بشری بود (حسینی بهشتی، ۱۳۷۶: ۶). اخلاق و فرهنگ، حوزهٔ زندگی خصوصی و جامعهٔ مدنی، حوزهٔ رقابت و کشمکش اجتماعی و اقتصادی محسوب می‌شود (هگل، ۱۹۷۹: ۱۲۲-۱۲۳). تحدید هر یک از حوزه‌ها و عدم مداخلهٔ حوزه‌ها در کار یک‌دیگر و هم‌چنین توجه به نقش‌های متفاوت انسان‌ها در قلمروهای مشخص از اهمیت جدی برخوردار گردید و عدم مداخلهٔ دولت در عرصهٔ جامعهٔ مدنی و حوزهٔ خصوصی بیشتر مدنظر قرار گرفت؛ زیرا دولت انحصار مشروع زور را بر عهده داشت و قاعداً امکان حضور و نفوذ بیشتری یافته بود؛ لذا انسان در کنار حفظ آزادی، برای شکوفایی استعدادهای خود قواعد سیاسی و هنجارین تنظیم کرد. این ترتیبات دو وجه داشت؛ اجماع هنجارین براساس فرضیات قانون‌گرایی که درجه‌ای از هم‌گونی میان افراد یک جامعه را در پی دارد و بر این فرض استوار است که در پس عقاید و رسوم متفاوت، ماهیت بشری مشترکی وجود دارد که برابری طبیعی طبقات و صورت‌های مشترک کفایت عقلانی برای عمومی نمودن توافق درمورد اصول قانونی را امکان‌پذیر می‌سازد. هم‌چنین، رویکرد حق محور براساس مفهوم آزادی غیرترجیحی و دولت به‌عنوان مجموعه برتر بی‌طرف که هیچ مجموعهٔ خاصی از ارزش‌ها را برتر نمی‌داند، صورت‌بندی گردید (بلامی، ۱۹۹۹: ۱۱۷). حفظ آزادی‌ها و برابری شهروندان در عرصهٔ سیاسی و ایجاد قواعد و هنجارهای قانونی برای تشکیل دولت، امکان ایجاد دموکراسی لیبرال را فراهم کرد (حسینی و رفیع‌نژاد، ۱۳۹۷: ۴۵).

در این عرصه، دموکراسی به‌سان نظامی که شرایط اجتماعی و فرهنگی و خصوصی مناسب و امن را برای شکوفایی استعداد و خواسته‌های انسان فراهم می‌کند، درنظر گرفته شده است. به‌سخن دیگر، دموکراسی حالت ابزارگرایانه به خود گرفته و دقیقاً همین نکتهٔ انتقاد جدی به این نظام سیاسی را در پی داشته، زیرا آزاد گذاشتن عرصه‌های اجتماعی برای کسب حداکثر سود، برخورد منافع را با حاصل جمع جبری صفر مواجه می‌کند. دموکراسی لیبرال به‌جای پرداختن به خیر مشترک و عمومی به خیرهای فردی توجه دارد؛ بنابراین سازش بین منافع مختلف ضرورتاً به‌معنی کسب خیر عمومی نیست و «بین کاربرد آزادی و حفظ برابری سیاسی و خیرهای عمومی تنش به‌وجود می‌آید» (بلامی، ۱۹۹۹: ۱۳۶). این همان انتقادی است که «روسو» را به‌سوی

کسب خیر مشترک و اراده‌ی عام رهنمون می‌کند (روسو، ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۳) و «جان استوارت» میل را وادار به شکوه از استبداد اکثریت بر اقلیت می‌کند. برداشت فایده‌گرایانه نه تنها در عرصه‌ی سیاست، در حوزه‌ی اقتصادی نیز متأثر از برداشت «اسمیت» و «ریکاردو» است که منجر به دخالت دولت در عرصه‌ی اقتصادی به صورت ارشادی و رقابتی گردید. دموکراسی لیبرال به گفته‌ی «کوینتن اسکینر»<sup>۴</sup> و «فلیپ پیتیت»<sup>۵</sup> بیشتر از تسلط استبداد جلوگیری می‌کند تا فقدان برتری (بلامی، ۱۹۹۹: ۱۲۰)؛ لذا اگرچه عرصه‌ی دولت و سیاست، عرصه‌ی بی‌طرفی است، ولی بی‌طرفی دولت باعث می‌شود که خیر عمومی و مصلحت جامعه فدای منافع فردی شود. این انتقادات زمینه را جهت بازاندیشی در سنت لیبرالی فراهم نمود.

### ۲-۳. چندگانگی فرهنگی جایگزین رویکرد فایده‌گرایانه

در مقابل رویکرد فایده‌گرایانه اصحاب قرارداد که تحولات سده‌ی هیجدهم و نوزدهم اروپا را تحت تأثیر قرار داد؛ افرادی همانند «ویکو»، «منتسکیو» و «هردر» بودند که پرسش‌های نوینی مطرح کردند؛ چگونه می‌توان فرهنگ‌های دیگر را فهمید و درمورد آن‌ها داوری کرد؟ چرا فرهنگ‌ها متفاوتند؟ این تفاوت‌ها، ویژگی گذرای زندگی بشری است یا دائمی؟ چرا تنوع فرهنگی ارزشمند است؟ این سه نویسنده، فرهنگ را جایگزین ماهیت بشری نمودند و به جای یک‌دستی و هم‌گونی ناشی از تعریف ماهیت انسان، اولین زمینه‌ی جدی شکل‌گیری تنوع و چندفرهنگی‌گرایی را فراهم کردند.

تحول جدی در نظرات لیبرالی ارائه‌ی تعبیری جدید از انسان بود. برخلاف نظر فایده‌گرایان که انسان را موجودی به دنبال منافع و سود می‌دانستند، نظرات جدید لیبرالی انسان را فاقد غایت و به‌طور مستقل در نظر می‌گیرند؛ یعنی انسان به‌عنوان فاعل مستقل در صدد کسب قوانینی است که برای همه‌ی انسان‌ها قابلیت تطابق دارد. اگر قوانین براساس انسان بودن باشد، برای تمامی جوامع قابل کاربرد خواهد بود. به سخن دیگر، در نظرات فایده‌گرایان انسان به‌شکل خواسته‌ها و منافع تعریف می‌شود، ولی در تعبیر جدید نوعی فراتر رفتن از نیازها و خواسته‌ها وجود دارد. این تعبیر جدید از «کانت» دریافت شده است: «من باید چنان عمل کنم که انسانیت، خواه متعلق به خودم یا دیگری همواره به‌عنوان یک غایت در نظر گرفته شود، نه صرفاً یک وسیله» (اسکروتون، ۱۳۷۵: ۱۳۵). امروزه لیبرال‌ها معتقدند «پدر حقیقی لیبرالیسم بن‌تام نیست که در واقع بیشتر اسباب شرمندگی آن‌هاست، بلکه کانت است که نمی‌توان گفت تصویری فقیر از فطرت انسانی دارد» (مگی، ۱۳۷۴: ۴۰۵). این تصور جدید از انسان باعث نزدیکی بیشتر فرهنگ و سیاست یا اخلاق و سیاست می‌شود. در تلقی گذشته سیاست

به سان اقتصاد نگریده می‌شد و این امر تا حدودی جنبه‌های فرهنگی را در حوزه خصوصی محبوس نموده بود. «رونالد دورکین»<sup>۶</sup> تقسیم‌بندی جالبی از نظریه‌های سیاسی دارد که در اینجا روشن‌گر است. او قائل به سه نوع نظریه سیاسی است: «نظریه ممکن است هدف-محور باشد، یعنی اهدافی برای خود در نظر گیرد، نظیر بهبود رفاه عمومی به عنوان امری بنیادین. ممکن است حق-محور باشد که درصد برخورداری همه افراد از حداکثر آزادی ممکن به عنوان امری بنیادین است یا ممکن است وظیفه-محور باشد مانند وظیفه اطاعت از خواست خداوند» (دورکین، ۱۹۷۵: ۴۰). فایده‌گرایی هدف-محور است، امر مطلق کانت وظیفه-محور و نظریه «تام‌پین» در باب انقلاب حق-محور. نظریه هدف-محور به رفاه هر فرد و شرایط آن نظر دارد. ولی در نظریه حق-محور و وظیفه-محور افراد در مرکز ثقل بحث قرار دارند. در «نظریات وظیفه-محور، وظیفه یک ارزش ذاتی است، ولی در نظریات حق-محور اعمال انسانی ابزاری است برای رسیدن به حقوق» (کمپل، ۱۹۸۸: ۴۷).

در بازناندیشی نظریات لیبرالی نظریه «عدالت به مثابه انصاف» از اهمیت زیادی برخوردار است؛ به گونه‌ای که نظریه‌های لیبرالی، اجتماع‌گرایان، سوسیالیست‌ها و چندفرهنگی‌گرایان را تحت تأثیر قرار داد (غریب‌زندی، ۱۳۸۰). «جان رالز»<sup>۷</sup> نظریه‌ای در باب عدالت را بر اساس مدل کانتی ارائه کرده است. او معتقد است عده‌ای از افراد یا نمایندگان شان در جایی برای همکاری اجتماعی جمع می‌شوند تا نظم اجتماعی به وجود آید، برای این که نظم اجتماعی شکل گیرد، باید ساختار و نهاد متناسب با آن نظم، مستقر شود. یک نهاد یا ساختار اجتماعی به دو شکل دیده می‌شود: «اول این که می‌تواند به عنوان یک موضوع و امر انتزاعی، یعنی شکل ممکن راهبری توسط نظامی از قواعد باشد و دوم این که راهبری اشخاص خاص در زمان و مکان خاص به وسیله قواعد مشخص، صورت می‌گیرد» (رالز، ۱۹۷۲: ۱۱)؛ اما پرسش مهم این است که این ساختار اجتماعی عادلانه است یا ناعادلانه؟ به عبارت دیگر، فارغ از این که امری اجتماعی انتزاعی یا خاص باشد، درک عادلانه بودن آن از اهمیت بیشتری برای افرادی که می‌خواهند نظم اجتماعی و سامان جدیدی بیافرینند، برخوردار است. از آنجا که سامانی که باید ساخته شود، سامانی اجتماعی است، توجه عمدتاً معطوف به عدالت اجتماعی است. پس عدالت در راستای ساختار اساسی جامعه، موضوع توافق اولیه افراد است. شرایطی که افراد در آن به سر می‌برند، شرایط طبیعی نیست، بلکه شرایط فرضی است و رالز آن را وضع اولیه می‌داند. برای این که نهادها و ساختارهای اساسی جامعه، عادلانه باشد، ضروری است از ابتدا، امکان عادلانه بودن فراهم شود؛ به سخن دیگر، قرارداد اولیه تنها یک راه ورود به جامعه خاص یا شکل خاصی از حکومت

نیست، بلکه ایده‌راهنما برای اصول عدالت در ساختار اساسی جامعه است؛ لذا مرحله اولیه، مرحله بسیار مهمی است و حتی رالز آن را در پس «پرده نادانی» قرار می‌دهد که هیچ‌کس از وضع خود آگاه نباشد تا بتواند تصمیم خود را نه براساس منافع، بلکه براساس عدالت اتخاذ نماید؛ لذا اصول عدالتی که از این روال به دست می‌آید «عدالت به مثابه انصاف» خواهد بود. در این شرایط کاملاً منصفانه، افراد باید طبق قرارداد اجتماعی در مورد مسایل تصمیم بگیرند (همان: ۱۱ و ۲۲). نظریه عدالت رالز برخلاف نظریات غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه است، یعنی حق مستقل از خیر یا نتایجی که برای آن در نظر گرفته شده، برای حفظ آزادی و شأن انسان، ارزشمند است و حقانیت نهادها و اعمال به طور مستقل از نتایج‌شان به دست می‌آید. از این روی نظریه عدالت به مثابه انصاف، نظریه‌ای اخلاقی است. در اینجا تأثیر کانت بر نظریه رالز کاملاً مشخص است. از نظر رالز فایده‌گرایی نیز نوعی از غایت‌گرایی است. از آنجا که فایده‌گرایی کلاسیک به عنوان «مشخص‌کننده خیر به مثابه رضایت از خواهش یا رضایت از خواهش عقلی» (همان: ۲۵) است و درصد کسب سود متقابل است، کاری به عادلانه بودن یا نبودن آن ندارد؛ آن چه مهم است کسب حداکثر نظام رضایت است. این روند، روال سابق نظریه‌های قرارداد بوده است. اما رالز نظریه عدالت به مثابه انصاف را بر فایده‌گرایی اولویت می‌دهد؛ زیرا مبتنی بر عدالت نیست. به قول «سیچ‌ویک»<sup>۷</sup> ممکن است قانون‌ها و نهادها به طور برابر عمل نمایند، ولی هم‌چنان ناعادلانه باشند (همان: ۵۹)؛ لذا عدالت چه براساس عدالت ذاتی یا قاعده‌مند باشد مثل عدالت مورد نظر افلاطون و چه عدالت به مثابه عدالت خاص براساس شکل یک جامعه، عدالت صوری است و از انواع بی‌عدالتی محسوب می‌شوند.

## ۲-۴. اجتماع‌گرایان و تبیین هدف زندگی

مشکل اصلی نظریه رالز این است که ضمن پذیرش تنوع و چندگانگی از یک سو، آن را فرهنگی نمی‌بیند و بیشتر از نظر ماهیت موجود بشری و به تعبیر کانت شرافت انسانی آن را ارزشمند می‌شمارد؛ از سوی دیگر، سعی دارد از تنوع‌ها فراتر رود و به یک هم‌گونی و انسجام برسد. این دو نکته لیبرال‌ها به شدت مورد نقد و بررسی اجتماع‌گرایان قرار گرفت.

در مقابل، اجتماع‌گرایان بر این باورند (همتن، ۱۳۸۰: ۳۲۲-۳۲۱؛ حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۵۲-۱۵۱؛ براتعلی‌پور، ۱۳۸۳: ۸۰-۳۰) که الف) ساختار سیاسی نقش مهمی در تعریف خیر و کمک به مردم برای جستن و یافتن خیر در آن ساختار سیاسی دارد. انسان فقط در زیستن در یک اجتماع، استعداد، شیوه زندگی و هویت خود را پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر، فرد در پیوندها و روابط اجتماعی، هویت‌اش شکل می‌گیرد. انسان ذره‌ای لیبرالی نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد. ب) اجتماع‌گرایان جدا از آزادی و برابری لیبرال‌ها، ارزش‌های دیگری را طرح می‌کنند. ج) هدف اصلی دولت صرفاً حفظ آزادی و برابری نیست، بلکه حفظ سلامت و رفاه زندگی اجتماع و امکان شکوفایی همگان برای دسترسی به خیرهای انسانی است؛ لذا، افراد نمی‌توانند خودمختارانه در مقام افراد مستقل از سنت‌های فرهنگی و نقش‌های اجتماعی خیری را دنبال کنند؛ لذا، دولت باید پاسخ‌گوی جامعه باشد و نه فرد فرد افراد. د) تأکید لیبرال‌ها بر عقل جهان‌شمول، محل اعتنا نیست، بلکه عقل ریشه در سنت‌های اجتماعی هر جامعه دارد.

نمایندگان این گروه به‌طور عمده مک‌اینتایر و مایکل والزر هستند. والزر در نظریه عدالت خود معتقد است خیرها در درون یک زمینه اجتماعی، درک، خلق و توزیع می‌شوند. خیرها معانی ثابت و «طبیعی»، «هم‌گون» یا «آیده‌آل» ندارند که پیشینی و مشترک برای همه اجتماعات باشد. او به‌جای استفاده از خیر، قائل به خیرهاست و هر خیری را ناشی از روابط اجتماعی و کسانی که آن را درک می‌کنند و به‌کار می‌برند، می‌داند؛ لذا، معتقد است خیرها و معانی‌شان از نظر اجتماعی قابل درک است و معانی اجتماعی نه دائمی و نه جهان‌شمول است. آن‌ها در طول زمان و براساس جوامع مختلف تغییر می‌یابند. به سخن دیگر، مفهوم خیر از نظر والزر «اکنون و اینجا» معنی می‌دهد (بلامی، ۱۹۹۹: ۶۸)؛ لذا، او معتقد است آن‌چه معیار توزیع و ترتیبات انسانی است، خیر در خودش یا خیر فی‌نفسه نیست، زیرا خیر امری اجتماعی است. بر این اساس، او قائل به جدایی حوزه‌های مختلف توزیع یا خودمختاری حوزه‌های رایج در یک زمینه اجتماعی است؛ مثلاً، پول نباید در همه حوزه‌ها مؤثر باشد، زیرا قلمرو پول در اقتصاد است. گرایش و گسترش یک حوزه به قلمرو دیگر، سلطه و خودکامگی به‌وجود می‌آورد و چندگانگی را تهدید می‌کند. درنهایت، استدلال والزر برای خاص‌گرایی ابعاد جهان‌شمول دارد و بر اهمیت حق تعیین سرنوشت اجتماعات تأکید می‌کند. به‌هرحال او نظر خود را در شرایط مبتنی بر اجتماع‌گرایی توصیفی به‌عنوان ضرورت اخلاقی حداقلی خاص که در درون هر فرهنگ وجود دارند، قرار داده است؛ نه براساس یک استدلال جهان‌شمول (همان: ۷۱).

نظریه‌های لیبرالی، چندگانگی را به‌عنوان یک «واقعیت» پذیرفتند و تلاش کردند تا نظریه‌هایی واقع‌گرایانه و کاربردی ارائه دهند؛ ولی امروزه نظریه‌های لیبرالی، چندگانگی را به‌عنوان یک «ارزش» می‌دانند؛ لذا، تمامی سعی و تلاش نظریه‌های جدید لیبرالی در حفظ بیشتر و بهتر چندگانگی است، زیرا تنها در این شرایط است که استعداد و

آزادی‌های انسانی امکان ظهور و بروز می‌یابد و زمینه برای زیستن مهیا می‌شود. این امر در مباحث چندفرهنگی‌گرایی از اهمیت زیادی برخوردار است. در مباحث پیش‌گفته، روند تحولات از «سعادت مطلق» شروع شده و به «بهترین زیست ممکن» رسید. در این نظریه‌ها بهترین زیست ممکن، شرایطی توأم با حفظ شخصیت و شأن انسانی است. فرآیند این تحول به سوی احترام، برابری و حق انتخاب برای فرهنگ‌های دیگر حرکت کرد؛ زیرا هدف، هم‌زیستی و به‌زیستی در کنار هم است، نه غلبه و تسلط بر دیگری؛ لذا، دوران معاصر، عصر بازاندیشی در مباحث علوم انسانی است (همان: ۳۱۵). بر این اساس، فرهنگ و سیاست بیش از هر دوره دیگری به هم نزدیک شده و با یکدیگر خویشاوندی دارند و این دورنمای جامعه انسانی را خوشایند و امیدوارکننده ساخته است.

## ۲-۵. چندفرهنگی‌گرایی و هویت فرهنگی

چندفرهنگی‌گرایی، موضوعی متداول در مباحثات سیاسی و فلسفی غرب است. بسیاری از کشورهای مهم غربی نظیر: ایالات متحده، بریتانیا، آلمان، فرانسه، ایتالیا، آلمان و کانادا، پذیرای نیروهای مهاجر هستند (ابراهیم معوض و الشورا، ۲۰۱۷: ۸۰۳؛ بروسو و دوینگ، ۲۰۱۸: ۱ و کلاین و جوپ، ۲۰۱۱: XIII). در برخی از کشورها، مبدأ مهاجران از سرزمین‌های سابقاً مستعمره است؛ هندی‌ها و پاکستانی‌ها در بریتانیا، الجزایری‌ها در فرانسه و آفریقایی‌تبارها در آمریکا از این نمونه‌ها هستند (برای مطالعه بیشتر ر. ک. به: فنتون، ۱۳۹۳). مهاجران در کشورهای مقصد از یک سو، نیاز به کار در حوزه‌های پایین‌دستی را مرتفع کردند و از سوی دیگر، اقامت دائم آن‌ها نیازمند الزاماتی در درون کشور پذیرنده بود. این موضوع با دو مشکل اساسی فرهنگی همراه بود؛ عدم پذیرش فرهنگ کشور مقصد توسط مهاجران و عدم شناسایی این گروه‌ها برای هم‌زیستی با آن‌ها توسط کشور مقصد. طرف‌داران گروه‌های مهاجر به دنبال آزادی، حق تعیین سرنوشت، مبارزه علیه تعصبات و نگرش‌های برتری‌جویانه ناشی از باورهای جهان‌شمول لیبرالی هستند. در مقابل، منتقدان تقاضاهای مهاجران برای شناسایی را به معنی آزادسازی اخلاقی و فرهنگی، نسبت تمام‌هنجارها، کم‌مایگی، تن‌پروری و شکست فرهنگ غالب و در یک کلام اخلاق و سیاست بی‌قواره و بی‌قاعده می‌دانند (پارخ، ۲۰۰۰: ۲). با وجود این موضوع، کشورهای غربی تقریباً با واقعیت تنوع فرهنگی کنار آمده‌اند و امروزه کمتر کشوری در جهان یافت می‌شود که واجد فرهنگ خالص باشد؛ لذا، چندفرهنگی‌گرایی در صددرصد طرح پاسخ‌هنجارین به این واقعیت است (همان: ۶).

چندفرهنگی‌گرایی خاص جوامع مدرن، به‌ویژه در سده بیستم و بیست‌ویکم

براساس چهار واقعیت پدید آمده است: الف) در جوامع پیشامدرن، گروه‌های اقلیت معمولاً وضعیت فرودستی‌شان را می‌پذیرند و سازگار با فضاهای اجتماعی و حتی جغرافیایی که برای آن‌ها توسط گروه‌های غالب طراحی شده است، می‌مانند. ب) استعمارگرایی، برده‌داری، حکومت‌های خودکامه کمونیستی، دگماتیسم اخلاقی و روحیه ملازم با خودبینی، منجر به خشونت می‌شود. فهم ما از ماهیت، منابع و اشکال اصلی خشونت عمیق‌تر شده و پذیرش یک گروه سرکوب از نظر اقتصادی و سیاسی، دشمنی در حوزه فرهنگی را نیز در پی دارد و این امر باعث تقویت اشکال دیگر اقتدارگرایی می‌شود؛ لذا، در اینجا عدالت اجتماعی مورد نیاز است که تنها اقتصادی نباشد، بلکه فرهنگی و مبتنی بر زندگی خوب باشد. تمام این‌ها در نهایت منجر به پذیرش بیشتر تفاوت‌های فرهنگی، بازتعریف روابط بین سیاست و فرهنگ و احترام به فرهنگ و بخش‌های هم‌گون‌کننده شهروندی است. ج) جوامع چندفرهنگی معاصر از نظر درونی با فرآیند بسیار پیچیده جهانی‌شدن اقتصادی و فرهنگی در ارتباط است. د) جوامع چندفرهنگی معاصر علیه پیشینه چند سده‌ای دولت-ملت‌های از نظر فرهنگی همگن و یک دست یا دیگر درهم‌جوش<sup>۸</sup> پدید آمده‌اند (همان: ۷-۸).

چندفرهنگی‌گرایی اشکال متنوع دارد: ۱. چندفرهنگی‌گرایی محافظه‌کارانه: این نوع از چندفرهنگی‌گرایی را می‌توان در نگرش استعماری آفریقایی تباران آمریکایی به عنوان برده و خدمتکار دید که ریشه در نگرش‌های عمیق امپریالیستی اروپا و آمریکای شمالی دارد. ۲. چندفرهنگی‌گرایی لیبرال که برابری طبیعی در میان سفیدها، آفریقایی تباران آمریکایی و دیگر جمعیت‌های نژادی را خواستار است. این نگرش بر «هم‌سانی»<sup>۹</sup> فکری میان نژادها و برابری شناختی و مصونیت عقلانی برای تمام نژادها برای رقابت برابر در جامعه سرمایه‌داری ریشه دارد. ۳. چندفرهنگی‌گرایی چپ لیبرال بر تفاوت‌های فرهنگی تأکید دارد و معتقد است که برابری نژادها، تفاوت در رفتار، ارزش، جهت‌گیری، سبک شناخت و اقدامات اجتماعی را در پی دارد. ۴. چندفرهنگی‌گرایی انتقادی بازنمایی نژادها، طبقه و جنس را به عنوان نتیجه اختلاف اجتماعی بزرگ‌تر در مورد نشانه‌ها و معانی می‌فهمد و صرفاً بر بازی متن یا جایگزینی استعماری به عنوان شکلی از مقاومت (همانند چندفرهنگی‌گرایی چپ لیبرال) تأکید ندارد، بلکه در آن وظیفه محوری، تحول روابط اجتماعی، فرهنگی و نهادی که این معانی را گسترش می‌دهد، مدنظر است (مکلارن، ۱۹۹۴: ۵۷).

از مجموع نظرات پراکنده و وسیعی که در مورد چندفرهنگی‌گرایی آمده، شاید یکی از نمونه‌های منسجم در این زمینه بحث «پارک»<sup>۱۰</sup> باشد. پارک، چندفرهنگی‌گرایی را نه یک آموزه سیاسی با محتوای عمل‌گرایانه و نه نظریه فلسفی درباره انسان و جهان،

بلکه آن را رویکردی به زندگی بشر می‌داند. او سه بحث محوری را مورد توجه قرار داده است؛ ۱. موجودات بشری از نظر فرهنگی در درون یک جهان فرهنگی رشد و زیست می‌کنند و زندگی و روابط اجتماعی‌شان واجد نظامی از معنا و مفهوم است که هویت فرهنگی‌شان را می‌سازد. این به معنی تعیین فرهنگی و غیرقابل نقد بودن باورها و اعمال نیست؛ لذا، تمام نگرش‌ها را نمی‌توان از منظر یک فرهنگ دید، بلکه باید با ارتباط و نقادی در آن‌ها بازنمایشی کرد. ۲. فرهنگ‌های متفاوت نظام‌های متفاوتی از معنا و بینش زندگی را بازنمایی می‌کنند؛ زیرا هر یک طیف محدودی از ظرفیت‌های بشری و احساسات را به‌عنوان بخشی از کلیت وجود بشری می‌دانند و نیازمند آن هستند که دیگران را بهتر از خویش بفهمد و افق اخلاقی و فرهنگی خود را گسترش دهند و تصوراتشان را در قبال مطلق‌انگاری به‌کار گیرند. این به این معنی نیست که نمی‌توان زندگی خوب در درون یک فرهنگ داشت، بلکه به معنی غنی‌سازی فرهنگی است و زندگی فرهنگی خودکفا عملاً برای موجودات بشری در جهان مدرن غیرممکن است؛ هم‌چنین بدین معنی نیست که فرهنگ‌ها نمی‌توانند مورد مقایسه و داوری قرار گیرند. آن‌ها دارای احترام برابر هستند. هیچ فرهنگی کامل نیست و حق تحمیل بر دیگران را ندارد و فرهنگ‌ها عمدتاً از درون بهتر تغییر می‌یابند (پارخ، ۲۰۰۰: ۳۳۶).

۳. هرچند بخش عمده فرهنگ‌های بدوی ذاتاً جمعی هستند و گفت‌وگوی همیشگی بین سنت‌های متفاوت و فاصله‌های فکری‌شان را بیان می‌کنند؛ این بدین معنا نیست که آن‌ها فاقد هم‌گونی درونی و هویت هستند، بلکه هویت‌شان جمعی و شناور است. فرهنگ‌ها فراتر از تعامل آگاهانه و ناآگاهانه با یک‌دیگر رشد می‌کنند و بخشی از هویت‌شان چندفرهنگی است و به‌ندرت فرهنگ خالص وجود دارد. این بدین معنی نیست که هیچ فرهنگی قدرت حق تعیین سرنوشت و انگیزه درونی ندارد، بلکه موضوع نفوذ خارجی است که روش خودمختاری‌شان را تغییر می‌دهد. رابطه فرهنگ با خودش شکل می‌یابد و به نوبه خود با دیگران و چندگانگی‌های درونی و بیرونی هم‌دیگر را تقویت می‌کنند. یک فرهنگ نمی‌تواند ارزش فرهنگ‌های دیگر را نادیده بگیرد، مگر این‌که تنوع درون خود را بپذیرد؛ بنابراین فرهنگ‌های بسته هویت خود را در نسبت با دیگران تعریف می‌کنند و در مقابل نفوذ مقاومت می‌کنند و از آن احساس تهدید می‌کنند و از هرگونه تماس با آن‌ها پرهیز می‌کنند. یک فرهنگ نمی‌تواند به سادگی با تفاوت دیگران تعریف شود، مگر این‌که با توجه به تفاوت‌های درونی‌اش این‌کار صورت گیرد. گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها نیازمند این است که هر یک خودش را برای نفوذ و خواست‌یادگیری از دیگران بگشاید و به نوبه خود نیازمند آن است که باید خودانتقاد و خواستار و توانا به گفت‌وگو با خودش باشد. ترکیبی از این سه، یعنی فرهنگی‌سازی



موجودات بشری، گریزناپذیری و مطلوب بودن تنوع فرهنگی و گفت‌وگوی بین فرهنگی و چندگانگی داخلی هر فرهنگ که پارک، آن را چندفرهنگی‌گرایی می‌نامد (همان: ۳۳۸).

### ۳. روش پژوهش

روش مورد استفاده در این پژوهش، روش کیفی است که به دنبال ایجاد رابطه توصیفی-تحلیلی بین دو متغیر مهم پژوهش، یعنی چندفرهنگی‌گرایی و زندگی خوب است. بخش توصیف پژوهش که تاکنون مورد اشاره قرار گرفت، سعی دارد نشان دهد که نخست تلاش‌های گذشته برای فراهم آوردن زیست مناسب برای بشر چه بوده است و چگونه این تلاش‌ها در ارتباط با یک‌دیگر رشد کرده و تأثیرگذار بودند و دیگر این که چرا نتوانستند در ایجاد زیست مناسب موفق باشند. انتقادات رویکردها نسبت به یک‌دیگر، در کنار تحول در زمینه‌های اجتماعی بشر در جهان به شدت در حال جهانی شدن، امکان تحلیل بهتر برای زندگی خوب را فراهم می‌سازد. اگر جهانی که در آن زیست می‌کنیم، از نظر فرهنگی متفاوت باشد، معنای زندگی خوب نیز می‌تواند تغییر کند. پس برای پرهیز از اختلاف میان دیدگاه‌های افرادی که از زیست-جهان‌های متفاوتی آمده‌اند و خاستگاه‌ها و باورها و اسطوره‌های خاص خود را دارند و در حال حاضر نیز باید در کنار هم زندگی کنند، باید راهی باشد و آن پذیرش دیدگاه‌های فرهنگی یک‌دیگر بدون ایجاد تزاخم و اختلاف است. تحلیل نگاه چندفرهنگی‌گرایی پس از این اشاره به این نکته دارد که فرهنگ و نه فرد یا اجتماع، می‌تواند زمینه‌ساز زندگی خوب شود. در واقع، فرهنگ با پذیرش تفاوت و نه نادیده گرفتن آن باعث غنای فرهنگی جوامع مختلف می‌شود و زمینه زیست خوب را بهتر فراهم می‌سازد. این روش، تنها یک روش از سر ضرورت برای زیستن در کنار هم در دنیای جهانی شده نیست، بلکه تلاش دارد تا زیستن خوب و مناسب باشد.

### ۴. یافته‌های بحث: زمینه چندفرهنگی‌گرایی برای زندگی خوب

چندفرهنگی‌گرایی در فرآیند تحول خود مراحل را پشت سر گذاشته است که این مراحل مزیت‌هایی با خود به همراه داشته است:

۱. اندیشه‌هایی که در حوزه اندیشه غرب مطرح شدند، عمدتاً در درون سنت و طرز تلقی غربی بوده است. جدا از وجود تمایزها و اختلاف‌ها، آن‌ها را می‌توان در یک بستر و زمینه فکری، فرهنگی، جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی دید. امروزه در غرب، اندیشه‌هایی رایج است که زیست-جهان‌های مختلف، پیشینه، سنت فکری و حوزه فرهنگی متفاوتی داشته‌اند؛ لذا کشورهای غربی که تا پیش از این در گفت‌وگو با

سنت‌هایشان به بررسی جوامع‌شان می‌پرداختند، امروزه باید به گفت‌وگوی فرهنگی یا تمدنی بپردازند. بر این اساس، چندفرهنگی‌گرایی درک میان فرهنگی، شناخت بین شخصی و فرافردی، توجه بیشتر به روابط افقی به جای روابط عمودی و درونی کردن فرهنگ را تقویت می‌کند (مدوکس و همکاران، ۲۰۲۱: ۳۴۵-۳۴۷).

۲. چندفرهنگی‌گرایی پاسخ مناسبی برای شرایط کنونی کشورهای غربی که مهاجرپذیر هستند، فراهم می‌سازد؛ زیرا از یک سو، برخورد مناسب‌تر و اخلاقی‌تری نسبت به مهاجران توصیه می‌کند به گونه‌ای که نیاز منجر به تحمیل نشود. از سوی دیگر، زمینه هویت فرهنگی به عنوان منابع تکوین و تصویری از قومیت، اعتبار سیاسی و اصالت فراهم می‌سازد (برلانت و وارنر، ۱۹۹۴: ۱۰۷). به عبارت دیگر، تقاضا را به رضایت بدل می‌نماید.

۳. چندفرهنگی‌گرایی زمینه مناسب‌تری برای احترام برابر در میان فرهنگ‌ها پدید می‌آورد، به گونه‌ای که یکی به نفع دیگری به اجبار کنار گذاشته نمی‌شود. این امر ضمن این‌که باعث پذیرش و شناسایی فرهنگ‌ها می‌شود، زمینه را برای یک گفت‌وگوی بین فرهنگ‌های مختلف با نگاه خاص‌گرایانه فراهم می‌سازد. این روال باعث می‌شود تا زمینه بنیادگرایی از هر نوعی از بین برود، روابط قومی غیرامنیتی شود، هزینه‌های کنترل مرزها کاهش یابد و ناکارآمدی نظام‌های دموکراتیک در قبال فقر و مشکلات اقتصادی کاهش یابد (کیملیکا، ۲۰۱۲: ۲؛ کلاین و جوپ، ۲۰۱۱: xviii).

۴. چندفرهنگی‌گرایی پیش از آن‌که بسیاری از اختلافات و مسایل را حل کند، بر این باور است که باید تفاوت را پذیرفت، پذیرش تفاوت با غلبه همراه نیست؛ این امر مدارای سیاسی و اجتماعی را می‌طلبد و زمینه را برای رفع اختلاف یا هم‌زیستی در عین وجود اختلاف در باورها فراهم می‌سازد. در چندفرهنگی‌گرایی زیست مناسب باید مبتنی بر پذیرش یک سری اصول مشخص در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی باشد تا امکان برای زندگی خوب فراهم شود. زندگی خوب دیگر مبتنی بر یک الگوی مشخص با توجه به تعریف خاص از انسان و طرح آن به عنوان الگوی جهان‌شمول نیست، بلکه براساس پذیرش زیست مبتنی بر هویت ناشی از فرهنگ متفاوت است و رضایت موجود در این مرحله، رضایت مادی نیست، بلکه رضایت در حفظ اصالت است؛ لذا، سعی بر این است که باورها و عقاید به گونه‌ای سامان یابند که در راستای زندگی مناسب انسانی عمل نمایند. دلیل وجودی باورها و آموزه‌های دینی و فرهنگی، رفع مشکلات و امکانی برای تحقق زندگی خوب است و افرادی که آن را می‌پذیرند، تصور می‌کنند با این باورها بهتر می‌توانند به زندگی سیاسی و اجتماعی‌شان سروسامان دهند؛ اما این باورها و آیین‌های مذهبی تا زمانی باید مورد توجه قرار گیرند که به این

روند کمک نمایند. اگر غیر از این باشد، نقض غرض خواهد شد. در عین حال از آنجا که انسان‌ها و افراد در درون یک فرهنگ زیست می‌کنند، امکان تغییر یک باره را نخواهند داشت. چندفرهنگی‌گرایی امکان بهتر و آگاهانه‌تری برای این تغییر یا تداوم یا ترکیب سنت‌ها و فرهنگ برای زندگی خوب فراهم می‌سازد. هرگاه روالی برخلاف این روال در جامعه‌ای مورد توجه قرار گیرد، از تمامی مزایای زیست چندفرهنگی محروم می‌شود، هم‌چنان‌که تاکنون در بهترین حالت کشورهای غربی در دوره‌های رشد خود با تخریب زیست موجود در کشورهای دیگر جهان تنها به خود می‌اندیشیدند. در واقع، این روال نوعی کنترل از طریق آزادی یا اخلاقی شدن آزادی را در پی دارد (گزدکا و همکاران، ۲۰۱۴: ۵۹).

جدول ۱. گستره واحد تحلیل و اهداف حوزه‌های فکری متعدد  
Tab. 1: The scope and objectives of the various intellectual thoughts

ماهیت	هدف	حوزه فکری
ذات	سعادت	یکتائنگاری اخلاقی
فرد	رضایت مادی / عدالت توزیعی	اندیشه‌های لیبرالی
گروه	تداوم زیست مناسب اجتماع	اجتماع‌گرایی
فرهنگ	تداوم هویت فرهنگی خاص	چندگانگی فرهنگی
فرهنگ‌ها	تداوم زیست مبتنی بر هویت‌های فرهنگی	چندفرهنگی‌گرایی

حال سؤال این است آیا چندفرهنگی‌گرایی امکان عملی زندگی خوب را فراهم می‌آورد؟

۱. اولین مشکل این است که اساساً چرا فرهنگ‌ها باید هم‌دیگر را بپذیرند؟ پذیرش به نسبت شناسایی از غلظت بیشتری برخوردار است. عموماً فرض بر این است که فرهنگ ماهیتاً زیست مناسب با شرایط فردی، اجتماعی، جغرافیایی و محیطی را فراهم می‌سازد و این زیست کاملاً در انسان‌هایی که در دل آن فرهنگ می‌زیند، درونی شده است و پذیرش آن‌ها با این فرض است که برای آن‌ها زیست مناسب و خوبی تأمین نموده است (یا حداقل تصور بر این است). آیا آن‌گونه که چندفرهنگی‌گرایان در نقد چندگانگی فرهنگی آورده‌اند که باید نگاه حداقلی به فرهنگ داشت و فرهنگ‌ها تنها در شرایط گفت‌وگو می‌توانند تکامل یابند و فرهنگ همواره دچار تغییر و تحول است، آن وقت پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که فرد بر چه اساسی یک فرهنگ را در مقابل فرهنگ دیگر می‌پذیرد؟

۲. پس با توجه به نکته اول، پذیرش و شناسایی فرهنگ‌ها امری مطلوب و مبتنی بر خواست افراد درون یک فرهنگ نیست، چه همیشه نوعی مقاومت برای حفظ

آموزه‌های فرهنگی وجود دارد. پس آیا چندفرهنگی‌گرایی «ضرورت» زندگی مهاجران و میزبانان است؟ اگر این‌طور است مهاجران به واسطهٔ نیازهای‌شان باید برخی از ملزومات را نظیر کنارگذاشتن اصالت فرهنگی بپذیرند و تا حد ممکن خود را ملزم به پذیرش هرچند ظاهری آداب فرهنگی کشور پذیرنده نمایند؛ مضافاً این‌که مهاجرانی که از فرهنگ‌های مختلف می‌آیند، عمدتاً از افراد نیازمند کشورهای مختلف هستند که از یک سو به راحتی شرایط را می‌پذیرند و از سوی دیگر، نمایندگان مناسبی هم برای فرهنگ خود محسوب نمی‌شوند و در عین حال نمایندگان فرهنگ‌ها در شرایط برابری نیستند که بخواهند هم‌دیگر را بپذیرند یا مورد شناسایی قرار دهند. پذیرش، خود از یک نیاز فرهنگی حکایت می‌کند که در این شرایط وجود ندارد.

۳. اگر نقدهای چندفرهنگی‌گرایی بر چندگانگی فرهنگی را بپذیریم، آیا هدف حفظ و هم‌زیستی تفاوت‌هاست یا قصد چندفرهنگی‌گرایی کاهش تفاوت‌ها و ایجاد هم‌سانی و هم‌گونی بیشتر است؟ آیا این الزامات منطقی مطالعات فرهنگی باعث استحالهٔ فرهنگی در درون یک اجتماع و جامعه نخواهد شد؟

۴. آیا پذیرش هویت‌های مبتنی بر فرهنگ‌ها زمینهٔ کاهش تعلق و وابستگی به اجتماع اصلی را فراهم نخواهد کرد؟ به عبارت دیگر، همان‌طور که «مک‌این‌تایر» معتقد است در شرایط قیاس‌ناپذیری مفاهیم که هیچ راه معقولی وجود ندارد که یکی را به واسطهٔ دیگری بسنجد (حسینی‌بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲) چه باید کرد؟

آیا با استفاده از نظرات اجتماع‌گرایان برداشت تقلیل‌گرایانه از فرهنگ، به‌ویژه در شرایط بحرانی که ضرورت دارد هویت منسجمی وجود داشته باشد، امکان تداوم ساخت اجتماعی و سیاسی را دچار تزلزل نمی‌کند؟ یا به‌عنوان نمونه یک فرد پاکستانی در انگلیس اولویت فرهنگی‌اش اسلام است یا آسیایی بودن یا پاکستانی بودن؟

۵. نوع نگاه چندفرهنگی‌گرایی به سیاست و حوزهٔ اختلاف اهمیت فراوانی دارد. حوزهٔ سیاست در این مرحله حوزهٔ بسیار حساسی است؛ زیرا از یک سو، حفظ چندفرهنگی‌گرایی و از سوی دیگر، رفع اختلافات جامعه اهمیت بسیاری دارد؛ به عبارت دیگر، از آنجا که فرهنگ‌ها با آموزه‌های جامع به‌دنبال حفظ آموزه‌های خود از طریق حوزه سیاست هستند، چگونه می‌توان از بروز اختلاف به‌گونه‌ای جلوگیری کرد که ضمن عدم حذف آموزه‌های دیگر به واسطهٔ پذیرش نسبیت فرهنگی از بروز اختلاف جلوگیری کرد؟ چندفرهنگی‌گرایان عمدتاً ترویج اصول اساسی مبتنی بر حفظ موجودیت مشترک، تعهد به اجتماع سیاسی و وابستگی دو جانبه را باعث اجماع در حوزهٔ سیاسی و پذیرش تفاوت‌ها می‌دانند. اما حفظ ساخت سیاسی و اجتماعی موجود برای نیاز متقابل و تداوم زیست حداقلی، امکانی برای زیست چندفرهنگی فراهم می‌سازد؛ بنابراین شرایط حفظ

و پایداری این وضعیت در چیست؟ شاید جدی‌ترین نقد به این گروه در همین نکته باشد. «میلر» در این زمینه معتقد است: «گروه فرهنگی مورد بحث باید پیش از این خود را به عنوان بخشی از اجتماع بزرگ‌تر ببیند؛ زیرا این مسأله برای شناسایی عمومی فرهنگ اهمیت دارد» (میلر، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

۶. پرسشی شناخت‌شناسانه مطرح می‌شود، آیا چندفرهنگی‌گرایی فقط در تداوم سنت لیبرالی غربی است و در فرهنگ‌های دیگر نشانه‌هایی از آن نمی‌توان یافت؟ برخی از متفکران لیبرالی جدید پاسخ‌های درخوری به حفظ و تداوم چندفرهنگی‌گرایی در بستر لیبرالی مطرح کرده‌اند؛ به عنوان نمونه پاسخ «چارلز تیلر»، «جوزف رز» و «ویل کیملیکا» از منظر لیبرالی به شرایط موجود در غرب جالب توجه است.

چارلز تیلر در مباحث چندفرهنگی‌گرایی خود قائل به سیاست شناسایی در قبال سیاست تفاوت است. شناسایی گاهی با «نیاز» به عنوان یکی از نیروهای محرکه در پس جنبش‌های ملی‌گرایانه و گاهی نیز در قالب «تقاضا» به معنی رفتار سیاسی با گروه‌های اقلیت و «پایین‌تر» مطرح می‌گردد که سیاست چندفرهنگی‌گرایی به این نوع دوم اطلاق می‌شود (تیلر، ۱۹۹۴: ۲۵).

تقاضا برای شناسایی به رابطه بین شناسایی و هویت بازمی‌گردد. واژه هویت به مواردی مانند فهم بشری از موجودیت خود و ویژگی‌های بنیادین اشاره دارد. تیلر معتقد است محدوده‌های شناسایی از نظر تاریخی به نوعی برداشت جهان‌شمول بین افتخار و شأن می‌باشد. افتخار در نظام‌های سیاسی کهن به کار می‌رفت و ذاتاً با نابرابری همراه است. در نقطه مقابل افتخار، شأن قرار دارد که مقوله‌ای مدرن است و از منظر جهانی و برابرطلبانه نشان‌دهنده شأن درونی افراد بشری و شأن شهروندی است (همان: ۲۷). همه افراد بشری به طور برابر شایسته احترامند، در اینجا تیلر متأثر از کانت است. او معتقد است سیاست شأن برابر ممکن است با دو چالش مواجه شود؛ از سویی، اصل «احترام برابر» ضروری است که باید برای افراد مختلف در نظر گرفته شود، یعنی ما با یک شهود بنیادین درصدد باشیم تا به قابلیت‌های جهانی بشری دست یابیم و از سوی دیگر، «خصوصیت» هر فرهنگ را شناسایی کنیم که در آن صورت کسب احترام برابر مشکل خواهد شد. تیلر معتقد است که لیبرالیسم، شأن برابر را مورد شناسایی قرار می‌دهد. او دو نوع شناسایی را جدا می‌سازد؛ حوزه خصوصی که در آن شکل هویت و خود به عنوان جایگاه گفت‌وگوی دائمی و کشمکش مهم با دیگران مطرح است و حوزه عمومی که سیاست شناسایی مبتنی بر برابری است و نقش بیشتری ایفا می‌کند (همان: ۳۷ و ۴۳).

تیلر نظر دورکین را می‌پذیرد که بین دو نوع تعهد اخلاقی، یعنی تعهد ذاتی<sup>۱۱</sup> که

در مورد غایت زندگی و زندگی خوب بحث می‌کند و تعهد رویه‌ای<sup>۱۲</sup> که به رابطه انسان‌ها به صورت برابر و آزادانه نظر دارد، فرق قائل است و جامعه لیبرالی با هیچ نگرش ذاتی در باب غایت زندگی مطابق نیست (دورکین، ۱۹۷۵: ۴۵)؛ لذا، تیلر سیاست شناسایی را در محدوده تعهد رویه‌ای قابل قبول می‌داند (تیلر، ۱۹۹۴: ۵).

«جوزف رز»<sup>۱۳</sup> نیز بر اهمیت محیط فرهنگی در توانایی که به فرد می‌بخشد تا بتواند زندگی مبتنی بر اختیار داشته باشد، نظر دارد؛ ولی با هرگونه بی‌طرفی حکومت مخالف است (رز، ۱۹۷۲: ۱۰۲). او چند فرهنگی‌گرایی را زمانی قابل قبول می‌داند که حوزه اختیار انسان را گسترش دهد و فرهنگ‌هایی که در مبانی احترام فردی و بحث مدارا را قبول دارند، می‌توانند به چند فرهنگی‌گرایی برسند (تیلر، ۱۹۹۴: ۸۴).

«ویل کیملیکا» با تأکید بر نظریه عدالت خواستار توجه به اختیار انسان در جوامع چند فرهنگی است. او معتقد است گروه‌های فرهنگی که در درون جامعه لیبرالی زندگی می‌کنند، باید امکان حق انتخاب و تجدید نظر در مفهوم زندگی خوب را داشته باشند و تنها در این شرایط جامعه لیبرالی عادلانه خواهد بود (کیملیکا، ۱۹۹۵: ۲۲).

ارزیابی دو دوره زمانی در سال‌های ۲۰۱۲ و ۲۰۲۱ م. نشان می‌دهد که این سیاست در کشورهای غربی نتایج مثبت به همراه داشته است (کیملیکا، ۲۰۱۲؛ مدوکس و همکاران، ۲۰۲۱) و برای ارتقای پیامدهای مثبت، ساختار موزائیکی قومی و مذهبی، تقویت جامعه مدنی قوی براساس افزایش ارتباطات و گفت‌وگو و در نهایت ایجاد سازوکارهای حکمرانی خوب مورد تأکید قرار گرفت (گماراسکا، ۲۰۱۳: ۶۷ و ۷۴؛ کاکسیلتا، ۲۰۰۲: ۲؛ بوچر و مک‌لور، ۲۰۱۸: ۴).

در مجموع توجه بیشتر به چند نکته اهمیت چند فرهنگی‌گرایی را بهتر نشان خواهد داد:

۱. در چند فرهنگی‌گرایی قصد پذیرش فرهنگ دیگر به جای فرهنگ خودی از طریق گفت‌وگو نیست؛ یعنی هدف ایجاد یک فرهنگ مشترک در جامعه یا یک منطقه و جهان نیست؛ چه این امر در اساس نقض غرض است؛ زیرا هدف اول، چند فرهنگی‌گرایی پذیرش تفاوت‌هاست و برای زیست همراه با تفاوت‌ها نیاز به شناسایی و احترام برابر است و در شرایط گفت‌وگو و فرهنگی کلیت فرهنگ خودی تغییر نمی‌کند، بلکه امکان رفع نقایص و تقویت بنیان‌های فرهنگ خودی فراهم می‌شود؛ چه امروزه امکان زیست در فرهنگ بسته وجود ندارد و در شرایط جهانی شدن ارتباطات و تبادلات فرهنگ‌هایی که رو به سوی چنین دیدگاهی بیاورند، از یک سو امکان تداوم زیست خود را فراهم می‌نمایند و از سوی دیگر با پرهیز از جبریت و دگم فرهنگی کمتر دچار از خود بیگانگی خواهند شد.

۲. نگاه چندفرهنگی‌گرایی ضمن پذیرش ضرورت موجود، راهبرد اجتماعی مناسب‌تری برای جوامع و فرهنگ‌ها مطرح می‌سازد؛ حال که وجود ضرورت و واقعیت را باید پذیرفت، بهتر است به‌گونه‌ای مورد توجه قرار گیرد که بیشترین رضایت فرهنگی و مادی را در پی داشته باشد.

۳. وضعیت مهاجران در کشورهای غربی امروزه تغییر جدی یافته است و فرزندان این مهاجران در ساختار اجتماعی کشورهای غربی رشد قابل توجهی یافته‌اند (احمد، ۱۹۹۲: ۲۳۱). این امر از یک سو باعث تغییر برخی از آموزه‌های فرهنگی‌شان شده و از سوی دیگر شرایط مناسب‌تری برای تبادل نظر نمایندگان فرهنگ‌های مختلف فراهم آورده است. مضافاً این که شرایط پسامدرنی و جهانی شدن نیز برای این کار امکان مناسب‌تری برای تبادل نمایندگان فرهنگی فراهم نموده است. حجم گسترده‌ی اجتماعات گفت‌وگوی بین ادیان و فرهنگ‌ها در کشورهای مختلف نشانه‌ی این امر است.

۴. چندفرهنگی‌گرایی در بحث وابستگی و حوزه‌ی سیاست با چالش‌های جدی مواجه است؛ اما این به معنی امکان‌ناپذیری آن نیست. این حوزه، تنها حوزه‌ی اندیشه و باور نیست، بلکه نیازمند زمان و تجربه است و اگر هدف زندگی بهتر باشد نه شکست دادن طرز تلقی رقیب، این امکان از نظر زمانی و عملی چندان دور از دسترس نیست؛ به عبارت دیگر، چالش‌های نظری و عملی باید با مبنای اخلاقی باشد نه سیاسی.

۵. در نهایت واقعیت این است که این حوزه‌ی نظری در میان متفکران غربی بیشتر رایج است، اما همان‌طور که در متن بحث شد مبنای جهان‌شمول‌گرایانه - خاص‌گرایانه آن می‌تواند مبنای عملی برای حوزه‌های مختلف قرار گیرد. این کار فضای آزادی عمل بیشتری برای گذر از چارچوب حقیقت - محور یکتانگاری اخلاقی، چارچوب فایده - محور و عدالت توزیعی لیبرالی، قالب اجتماعی اجتماع‌گرایان و جبر و تعیین فرهنگی فراهم می‌سازد. انسان در این شرایط، ضمن پذیرش مقیدات و تفاوت‌ها، از آن امکانی برای دورنما و چشم‌انداز مناسب برای بروز و خودشکوفایی که طرف‌داران اصالت وجودی مدنظر دارند، می‌یابد.

## ۵. نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش بازنمایی جایگاه، اهمیت و ارزش مطالعات چندفرهنگی‌گرایی در متون نظری بود. ارزش این دسته از مطالعات را باید در زیست مبتنی بر هویت فرهنگی جدا از فرهنگ خاص دانست. این امر با وجود مسائلی که دارد، در عین حال به نظر می‌رسد با توجه به شرایط جهانی و ترکیب جمعیتی کشورها زیست اخلاقی تری را مطرح می‌سازد. امروزه به جای پرداختن به مسائل و مباحث پایان‌ناپذیر مباحث حقیقت -

محور و الگوهای جهان شمول که در آن همیشه نوعی وجه سلطه و برتری جویانه وجود دارد، بهتر است هدف را پیرامون ارزش زندگی ترسیم کرد؛ چه تاکنون فرض بر این بود با پرداختن به وجوه پیشینی حیات، زیست مناسب انسانی خود به دست خواهد آمد؛ اما نه تنها این‌گونه نشد که ضرورت توجه به ارزش خود زندگی بیش از پیش نمایان گردید.

امروزه برخی کشورها هدف زندگی را گم کرده‌اند و به همین دلیل گام در راه خشونت، غلبه و سلطه نهاده‌اند، ولی چگونه ممکن است با غلبه، زور و سلطه زندگی خوب فراهم آورد؟ چگونه باید به زندگی نگریست؟ آیا آدمی خلق شده تا همواره در جنگ، خشونت‌ورزی و نزاع برای غلبه باشد یا هدف، کسب زندگی انسانی‌تر، اخلاقی‌تر و مبتنی بر خواست همه انسان‌هاست؟ وضعیت این کشورها به سان داستانی است که فرانسیس بیکن درباره قرون وسطی روایت کرده که چگونه وقتی نتوانستند تعداد دندان‌های اسب را در کتاب مقدس و متون کلاسیک بیابند، اعلام کردند که این مشکل رازی است ابدی؛ آن‌ها توصیه آن نعل‌بند جوان را نادیده گرفتند که می‌گفت: «به دهان اسب نگاهی بیندازید».

### پی‌نوشت‌ها

1. Well-being
2. Moral monism
3. Modus Vivendi
4. Quentin Skinner
5. Philip Pettit
6. Ronald Dworkin
7. Sidgwick
8. Melting pot
9. Sameness
10. Park
11. Substantive commitment
12. Procedural commitment
13. Joseph Raz

### کتابنامه

- ارسطو، (۱۳۷۲). سیاست. ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- استرن، ج. پ.، (۱۳۷۶). نیچه. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- اسکروتن، راجر، (۱۳۷۵). کانت. ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- براتعلی‌پور، مهدی، (۱۳۸۳). شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.



- حسینی، علی؛ و رفیع‌نژاد، زهرا، (۱۳۹۷). «عقلانیت و تأکید بر زبان در نظام فلسفی هابرماس و رورتی». پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر، ۱۲(۷): ۷۱-۱۰۲. Doi: 10.220084/csr.2018.12660.1248
- حسینی بهشتی، سید علیرضا، (۱۳۷۶). پساتجددگرایی و جامعه‌امروز ایران. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حسینی بهشتی، سید علیرضا، (۱۳۸۰). بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی. تهران: بقعه.
- روسو، ژان ژاک، (۱۳۷۹). قرارداد اجتماعی: متن و در زمینه متن. ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.
- غریب‌زندی، داود، (۱۳۸۰). «نظریه عدالت به مثابه انصاف رالز؛ نظریه‌ای لیبرالی یا جهان‌شمول». اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ۱۷ (۱۸۶-۱۸۵): ۷۹-۷۰.
- فاستر، مایکل ب.، (۱۳۶۷). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فنتون، استیو، (۱۳۹۳). قومیت: نژادپرستی، طبقه، فرهنگ. ترجمه داود غریب‌زندی و سویل ماکویی، تهران: مخاطب.
- کاسیرر، ارنست، (۱۳۷۶). فلسفه روشن اندیشی. ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- مگی، براین، (۱۳۷۴). مردان اندیشه: پدیدآورندگان فلسفه معاصر. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- میلر، دیوید، (۱۳۸۳). ملیت. ترجمه داود غریب‌زندی، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- همتن، جین، (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

- Ahmed Akber, S., (1992). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London and New York: Routledge.

- Aristotle, (1993). *Politics*. Translated into Persian by: Hamid Enayat, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)

- Baratalipour, M., (2004). *Citizenship and Politics of the Neo-Virtue Oriented*. Tehran: Institute for National Studies. (in Persian)

- Bellamy, R., (1999). *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*. London and New York: Rutledge.

- Boucher, F. & Maclure, J., (2018). "Moving the Debate Forward: Interculturalism's Contribution to Multiculturalism". *CMS*, 6(16), <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0078-2>.
- Brosseau, L. & Dewing, M., (2018). *Canadian Multiculturalism*. Canada: Library of Parliament.
- Campbell, T., (1988). *Justice*. London: Mac Milan.
- Cassirer, E., (1997). *Philosophy of Enlightenment*. Translated into Persian by: Najaf Daryabandri, Tehran: Kharazmi. (in Persian)
- Clyne, M. & Jupp, J., (2011). "Introduction". in Michael Clyne and James Jupp (eds.) *Multiculturalism and Integration, A Harmonious Relationship*, The Australian University Press.
- Cucciletta, D., (2002). "Multiculturalism or Trans culturalism; Towards a Cosmopolitan Citizenship". *London Journal of Canadian Studies*, 17.
- Dworkin, R., (1975). "The Original Position". in: Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of a Theory of Justice*, N.K., Education Ltd.
- Faster, M., (1988). *Masters in Political Thought*. Translated into Persian by: Javad Shaykholestami, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Fenton, S., (2013). *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. Translated into Persian by: Davoud Gharayagh-Zandi and Sevil Makouee, Tehran: Mokhatab. (in Persian)
- Gharayagh-Zandi, D., (2001). "John Rawls' A Theory of Justice as Fairness: A Labral or Universal Perspective". *Political – Economic Ettellaat*, 17(185-186): 70-79. (in Persian)
- Gomasca, P., (2013). "Multiculturalism or Hybridization? Cultural Mixing and Politics". *Diversity*, 15(2): 67-80.
- Gozdecke, D.; Selen, A. E. & Kmak, M., (2014). "From Multiculturalism to Post-Multiculturalism; Trends and Paradoxes". *Journal of Sociology*, 50(1): 51-64. DOI: 10.1177/1440783314522191
- Hampton, J., (2001). *Political Philosophy*. Translated into Persian by: Khashayar Deyhimi, Tehran: Tarhe no. (in Persian)

- Hegel, W., (1979). *Philosophy of Right*. Translated with Notes by: T.M. Knox, London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hossaini, A. & Raoufinejad, Z., (2018). "Rationality and Emphasis on Language in the Habermas and Rorty's Philosophical System". *Two Quarterly Journal of Contemporary Socio logical Research*, 7 (12): 71-102. Doi: 10.220084/csr.2018.12660.1248. (in Persian)
- Hossainibeheshti, S. A., (1997). *Postmodernism and Iran's Contemporary Society*. Tehran: Islamic Cultural Bureau. (in Persian)
- Hossainibeheshti, S. A., (2001). *Theoretical Foundations of the Multiculturalism*. Tehran: Boqe. (in Persian)
- Ibrahim Moawad, N. M. & El Shoura, Sh. M., (2017). "Toward a Richer Definition of Multiculturalism". *International Journal of Advanced Research*, 5(7): 802-806. DOI: 10.21474/IJAR01/4783
- Kymlicka, W., (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W., (2012). *Multiculturalism; Success, failure and the Success*. Transatlantic Council on Migration.
- Maddux, W.; Jackson, W.; Lu, G.; Salvatore, J. A. & Adam, D. G., (2021). "Multicultural Experiences; A Systematic Reviews and New Theoretical Framework". *Academy of Management Annals*, 15(2): 345-376. DOI: 10.5465/annals.2019.0138
- Magee, B., (1995). *Men of Idea, Some Creators of Contemporary Philosophy*. Translated into Persian by: Ezzatollah Folladvand, Tehran: Tarhe no. (in Persian)
- McLaren, P., (1994). "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism". in: David Theo Goldberg, *Multiculturalism; A Critical Reader*; Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Miller, D., (2004). *On Nationality*. Translated into Persian by: Davoud Gharayagh-Zandi, Tehran: Institute for National Studies. (in Persian)
- Parekh, B., (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave.

- Rawls, J., (1972). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, J., (1972). *The Authority of Law*. Oxford; Clarendon Press.
- Rousseau, J.-J., (2000). *Social Contract; Text and Comment*. Translated into Persian by: Morteza Kalantarian, Tehran: Agah. (in Persian)
- Scruton, R., (1995). *Kant*, Translated into the Persian by: Ali Paya, Tehran: Tarhe no. (In Persian)
- Stern, J. P., (1997). *Nietzsche*. Translated into the Persian by: Ali Paya, Tehran: Tarhe no. (In Persian)
- Taylor, Ch., (1994). "The Politics of Recognition". in: A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism and Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.