

حق تفاوت

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی*

چکیده

سابقه‌ی حقوق شهروندی را شاید بتوان به نخستین مراحل شکل‌گیری دولت-شهرها در گذشته‌های دور باز گرداند. تحولات اجتماعی و فرهنگی گسترده در دو دهه‌ی پایانی قرن بیستم و دو دهه‌ی آغازین قرن بیست و یکم، به پیدایش مفهوم چندگانگی فرهنگی منجر شد و در پی آن، مباحث متنوعی درباره‌ی ضرورت بازشناخت مفاهیمی مانند «خویشتن» و «هویت» و پیامدهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حتی اقتصادی آن پدید آمد. یکی از محورهای مهم این دسته از مباحث، اهمیتی است که به «تفاوت» هر شهروند با دیگران داده می‌شود. برخلاف مفهوم متجدد شهروندی دمکراتیک که عمدتاً به برابری انسان‌ها در حوزه‌ی حق و تکلیف تأکید داشته است، رویکرد پسامتجدد بر بحث «حق تفاوت» با به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌های موجود میان شهروندان پافشاری می‌کند. گزینش سبک‌های زندگی مختلف، پیروی از الگوهای زیستی متفاوت و تلاش برای تحقق زندگی ایده‌آل، از یک سو حقوقی برای هر شهروند متصور می‌شود و از سوی دیگر، تکالیفی را برای حکومت‌ها به وجود می‌آورد. در این نوشتار پس از نگاهی گذرا به تحول مفهوم شهروندی در مغرب زمین، به مفهوم پسامتجدد آن اشاره خواهد شد. در پایان، برای یافتن مبانی هستی‌شناختی به منظور آغاز نظریه پردازی در زمینه‌ی به رسمیت شناختن شدن این حق شهروندی جدید در سپهر معرفت دینی، پیشنهادهایی داده خواهد شد.

کلید واژگان: حق شهروندی، شهروندی دمکراتیک، تفاوت، چندگانگی فرهنگی، مداراگری، تعددگرایی.

* عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

حق تفاوت

سید علیرضا حسینی بهشتی*

دیباچه

در سال ۱۹۹۲ مجموعه مقالاتی با عنوان چند فرهنگی گرایی و سیاست شناسایی منتشر شد که نشان از تحولی مهم در درک مفهوم شهروندی در دنیای معاصر داشت. مقاله‌ی اصلی این مجموعه به قلم چارلز تیلور بود و نویسندگان دیگر یعنی امی گاتمن، استیون راکفلر، مایکل والزر و سوزان ولف، نقد و ارزیابی خود را از بحث تیلور در مقالات خود منعکس کردند. کتاب با استقبال گسترده‌ی دانش پژوهان مواجه شد و در ویراست دوم کتاب که در سال ۱۹۹۴ منتشر شد، یورگن هابرماس و آنتونی آپیا نیز در مقالاتی جداگانه، نظرات خود را در این باره منعکس کردند.

خلاصه‌ی بحث تیلور از این قرار است: در فرآیند شکل‌گیری مفهوم مدرن هویت و شناسایی، دو تحول متمایز رخ داده است. نخست، فروپاشی سلسله مراتب اجتماعی که

*. عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

پایه‌ی «شرافت» بود. شرافت در نظام کهن (عنوانی که به نظام اجتماعی پیش از وقوع انقلاب در فرانسه اطلاق می‌شود) منشأ تبعیض و نابرابری بود، چرا که اتصاف برخی افراد یا طبقات اجتماعی به آن، مستلزم این بود که دیگران فاقد آن باشند. در مقابل این مفهوم از شرافت، مفهوم مدرن «کرامت» قرار دارد که برخلاف مفهوم شرافت، بیانگر برابری نوع بشر یا شهروندان است.

همزمان با این تحول، به ویژه از سال‌های پایانی قرن هجدهم به این سو، مفهوم مدرن هویت فردی نیز شکل گرفت؛ هویتی که می‌توان آن را به «هویت منفرد شده» تعبیر کرد. این مفهوم با موضوع کشف «خویشتن خویش» در هم آمیخته است؛ خویشتنی که هر فرد به طور خاص داراست و نشان دهنده‌ی هستی منحصر به فرد اوست. این مفهوم را با عنوان روشن‌تر «اصالت» نیز می‌شناسیم. به لحاظ تاریخی، درست است که ژان ژاک روسو در طرح این موضوع پیشگام بود، اما تبیین گسترده‌تر این مفهوم مدیون رمانتیسست‌هایی مانند هردر است که با بیان این که هر یک از ما طریق خاصی از انسان بودن داریم، از متفاوت بودن هویت‌های فردی و اهمیت آن در تجلی انسانیت هر انسان سخن راندند؛ هویت‌هایی که باید از طریق شهود انفسی و به صورت انفرادی کشف شوند.

تیلور اما، تأکید می‌کند که آنچه در اجتماعات مدرن به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار نگرفته است، شناخت ویژگی مهم زیست انسانی است که اساساً «گفتگویی» است. ما از طریق اکتساب مهارت‌های زبانی است که به شناخت خود دست می‌یابیم. بنابراین:

کشف هویت شخصی من به این معنی نیست که آن را در انتزاع خود از دیگران می‌شناسم، بلکه آن را در گفتگوی صریح یا ضمنی با دیگران به دست می‌آورم. درست به همین دلیل است که رشد ایده‌آل هویت شکل گرفته از درون، مسئله‌ی شناسایی را اهمیتی دو چندان می‌بخشد. هویت من به طور بنیادین به رابطه‌ی گفتگویی من با دیگران وابسته است. (Taylor, 1992, p.34)

در نتیجه، جوامع سیاسی مدرن در دو جهت متفاوت حرکت می‌کنند: از یک سو با به رسمیت شناختن حقوق شهروندی یکسان برای همه‌ی افرادی که در یک نظام سیاسی زندگی می‌کنند به سمت «سیاست عام و جهانشمول گرا»، و از سوی دیگر با تأکید بر

اهمیت هویت‌های منحصر به فرد هر شهروند، به سمت «سیاست خاص گرا». اساس سیاست جهانشمول گرا، کرامت برابر انسان‌هاست: همه انسان‌ها شایسته‌ی احترامی برابر هستند. در سیاست خاص گرا اما، به یک ویژگی مشترک در میان همه‌ی انسان‌ها توجه داریم که همانا ظرفیت آنها در شکل دادن و تعریف هویت‌های خاص خود به عنوان فرد و نیز تعلق به یک فرهنگ است. در آنچه در پی می‌آید، می‌خواهم به پیامدهای «سیاست تفاوت» و تأثیر آن بر شکل‌گیری «حق تفاوت» یا متفاوت زیستن در عصر پسامتجدد بپردازم. به باور من، این نگرش با مبنای انسان‌شناختی اندیشمندان مسلمان گرا سازگار است.

تحول در مفهوم متجدد حقوق شهروندی

قدمت مفهوم شهروندی، به قدمت حیات جوامع بشری است. مفهوم است که شهروندی تعیین می‌کند که چه کسانی عضو جامعه هستند. معیار شهروندی می‌تواند مشارکت یا عضویت در جامعه سیاسی باشد و نظام‌های سیاسی گوناگون، اشکال مختلفی از شهروندی را تعریف می‌کنند. منشأ تفاوت این تعاریف می‌تواند متنوع باشد، اما تأثیر آن بیش از هر جنبه‌ی دیگر، بر قلمرو و گستره‌ی شهروندی در جامعه‌ی سیاسی مورد نظر است.

در جوامع باستان، همان گونه که بررسی فوستل دوکولانژ نشان می‌دهد، اعتبار و رسمیت یک شهروند، از مشارکت وی در دین دولت - شهر نشأت می‌گرفت و از طریق این مشارکت بود که همه‌ی حقوق مدنی و سیاسی او حاصل می‌شد. در نتیجه، دین باعث یک مرزبندی محوناشدنی بین یک شهروند و بیگانه بود. بر این اساس، بیگانگان استحقاق برخورداری از هیچ گونه حقوق مدنی را نداشتند:

نه در روم و نه در یونان، یک خارجی نمی‌توانست مالک چیزی باشد. او نمی‌توانست ازدواج کند. اگر هم ازدواج می‌کرد، ازدواج او به رسمیت شناخته نمی‌شد و فرزندان وی نامشروع شمرده می‌شدند. او نمی‌توانست با یک شهروند قراردادی ببندد و قانون، چنین قراردادی را به هیچ وجه معتبر نمی‌دانست. (De Coulanges, 1980, p.193)

اما شهروندی در جوامع سیاسی نوین، همان طور که جی ام باربالت می‌نویسد، در معنای عضویت حقوقی در جامعه فهمیده می‌شود:

مشارکت شهروندان در ملت - کشورهای متجدد، عضویت قانونی در یک جامعه

سیاسی را ایجاد می‌کند که برای همه افراد وجود دارد ... تعمیم شهروندی متجدد به همه‌ی ساختار اجتماعی به این معناست که همه‌ی اشخاص به مثابه شهروند در برابر قانون برابرند و در نتیجه، هیچ شخص یا گروهی به لحاظ قانونی برتر از دیگران به شمار نمی‌رود. (Barbalet, 1988, p.2)

با انتشار مطالعات گسترده درباره‌ی مفهوم شهروندی، ایده‌ی شهروندی از این صورتبندی بسیط فراتر رفت. کتاب *شهروندی و طبقه اجتماعی* اثر تی اچ مارشال، جامعه‌شناس مشهور بریتانیایی در سال ۱۹۵۰، گامی مهم در این راستا به شمار می‌رود. از دیدگاه وی، شهروندی مفهومی است کاملاً قراردادی: جایگاهی که همراه با عضویت تمام عیار در جامعه است و کسانی که دارای آن جایگاه هستند، در قبال حقوق و تکالیفی که در پی آن می‌آید، برابرند. جوامع گوناگون، حقوق و تکالیف گوناگونی برای شأن شهروندی قائل هستند و اصول عام و جهانشمولی برای تعیین آن وجود ندارد. (Marshall, 1950:84)

مارشال رشد مفهوم مدرن شهروندی را در یک فرآیند تاریخی تجزیه و تحلیل کرد: در قرن هجدهم میلادی با رشد حقوق مدنی؛ در قرن نوزدهم میلادی با رشد حقوق سیاسی؛ و سرانجام در قرن بیستم میلادی و با رشد حقوق اجتماعی. بر این اساس، مؤلفه‌ی مدنی شامل حقوقی می‌شود که برای آزادی فردی ضروری است و نیز نهادهایی که به طور مستقیم با حاکمیت قانون و نظارت بر آن توسط دادگاه‌ها مرتبط هستند. بخش سیاسی شهروندی با حق مشارکت در اعمال قدرت سیاسی شناخته می‌شود، مثل حق شرکت در نهادهای قانونگذاری. مؤلفه‌ی اجتماعی شهروندی متجدد از حق برخورداری از شاخص‌های رایج زندگی و نیز میراث اجتماعی جامعه تشکیل شده است.

به غیر از مطالعات جامعه‌شناختی، متون منتشر شده در حوزه‌ی عدالت اجتماعی نیز به حقوق شهروندی علاقه نشان داده‌اند. این توجه از سوی دو مشرب فکری به شکل بارزتری مطرح شده است: لیبرالیسم و ملی‌گرایی جمهوری خواه. برای روشن شدن موضع این دو مشرب فکری، فشرده‌ای از دیدگاه جان رالز را به نمایندگی از لیبرالیسم معاصر و خلاصه‌ای از بحث دیوید میلر را به نمایندگی از جمهوری خواهی ارائه می‌کنم.

رالز بیش از هر چیز با کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* شناخته شده است، هر چند دست

کم سه کتاب دیگر او یعنی *لیبرالیسم سیاسی*، *قانون ملل و عدالت به مثابه انصاف*، در شناخت تحول و تکاملی که در نگرش رالز نسبت به موضوع مورد نظر ما رخ داده نیز حائز اهمیت است. بحث را با نظریه آغاز و سپس به *لیبرالیسم سیاسی* خواهم پرداخت و طرح مباحث دو کتاب دیگر را برای بحث حاضر ضروری نمی‌بینم. چارچوب کلی نظریه‌ی عدالت به مثابه انصاف رالز، به شکلی که در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت آمده است*، از این قرار است: مقصود نظریه به طور خلاصه، ارایه نظریه‌ای از عدالت است که بنیان چیزی را تشکیل دهد که در نظر او مناسب‌ترین مبنا برای یک اجتماع دموکراتیک است. نظریه در بی‌عدالت اجتماعی است و موضوع آن ساختار اساسی اجتماع است. منظور او از این ساختار، «طریقه‌ای است که مطابق آن نهادهای اصلی اجتماعی حقوق و تکالیف را توزیع و تقسیم منافع حاصله از تعاون اجتماعی را تعیین کنند.» (Rawls, 1971, p.7) بدین منظور، رالز رهیافت کلاسیک قرارداد اجتماعی را که نماینده‌ی آن اساساً لاک، روسو و کانت هستند مورد استفاده قرار می‌دهد. استفاده از الگوی قرارداد اجتماعی به عنوان ابزار استدلال از این جهت ضروری است که اشخاص آزاد و خردورزی که در یک موقعیت اولیه فرض شده‌اند (در پشت پرده‌ای از جهل که از آنجا به اطلاعات معینی دسترسی نداشته باشند) اجماعاً مفهوم خاصی از عدالت اجتماعی را بپذیرند. در نتیجه‌ی وجود این پرده، طرف‌های قرارداد «نمی‌دانند گزینه‌های گوناگون چه تأثیری بر مورد خاص خود آنها خواهد داشت و «متعهد» هستند اصول را صرفاً بر مبنای ملاحظات کلی مورد ارزیابی قرار دهند.» (Ibid, p.137) تحت این شرایط، آنها به اجماع با این دو اصل موافقت خواهند کرد:

اصل اول: هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد.

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم‌بهرمندترین اشخاص برسانند؛ به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد، ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد. (Ibid, p. 302)

اگر بخواهیم از تقسیم بندی مارشال در تجزیه و تحلیل الگوی عدالت به مثابه انصاف رالز بهره بگیریم، چنانچه مشاهده می‌شود، اصل اول به مؤلفه‌ی مدنی مفهوم شهروندی، و

بخش دوم اصل دوم، به مؤلفه‌ی اجتماعی آن اشاره دارد و اشاره‌ای به مؤلفه‌ی سیاسی در میان نیست. مجموعه‌ی نقدهایی که به نظریه وارد شد، رالز را به بازخوانی و بازنویسی آن تشویق کرد که حاصل آن، سیاسی شدن نظریه شد. پرسش اصلی که لیبرالیسم سیاسی در پی پاسخگویی بدان است از این قرار است:

چگونه ممکن است اجتماع عادلانه و باثباتی وجود داشته باشد که شهروندان آزاد و برابر آن به واسطه‌ی آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی متضاد و بلکه قیاس ناپذیر، عمیقاً دچار اشتقاق باشند؟ (Rawls, 1993, p.133)

همان گونه که از عنوان کتاب نیز پیداست، مهم‌ترین تجدید نظر، بازنگری گستره‌ی کاربرد نظریه در قلمرو سیاست است:

پس، هدف عدالت به مثابه انصاف هدفی عملی است که به عنوان مفهومی از عدالت تجلی می‌یابد که شهروندان می‌توانند به عنوان مبنای یک وفاق سیاسی اراده‌ی شده آگاهانه و معقول، در مورد آن اشتراک نظر داشته باشند. عدالت به مثابه انصاف خرد مشترک و عمومی سیاسی آنان را بیان می‌کند. (Ibid, p.9)

کلید واژه‌های عبارت بالا نیازمند توضیح بیشتری هستند. نخست، عدالت به مثابه انصاف «عملی» است چون «هیچ آموزه‌ی مابعد الطبیعی یا معرفت شناختی خاص فراتر از آنچه لازمه‌ی خود مفهومی سیاسی است ارائه نمی‌کند.» (Ibid, p. 11)

دوم، مفهومی است که همه‌ی افراد به عنوان شهروندان برابر و آزاد می‌توانند در مورد آن توافق کنند. آنها در داشتن توانی اخلاقی برای برگرفت مفهومی از خیر، و در این که در ارزیابی مفاهیم خود از خیر، خویشان را به مثابه منبع خود اصالت بخش معتبر بدانند، آزاد هستند. (Ibid, pp. 30-32) به باور رالز، دلیل این که افراد اینجا به عنوان شهروند مطرح شده‌اند این است که گرچه دیگر جنبه‌های هویت افراد ممکن است دستخوش دگرگونی گردند، اما آنها همیشه و به نحو تغییرناپذیری شهروند یک حکومت هستند. از این طریق، لیبرالیسم مفهوم شهروندی عدالت به مثابه انصاف را در درون سنت دموکراتیک جای می‌دهد.

سوم، عدالت به مثابه‌ی انصاف مفهومی سیاسی است؛ یعنی مفهومی است که فقط بر قلمروی سیاست تأثیر می‌گذارد. با این همه، باید توجه داشت که در عین حال که قلمروی

سیاست از دیگر قلمروهای غیرسیاسی به شدت منفک شده، اما به طور نحیف تعریف نشده است، چرا که مفهوم امر سیاسی «برچارچوب اساسی (زندگی اجتماعی - بنیان هستی ما - حاکم و مبانی اسای تعاون سیاسی و اجتماعی را تعیین می کند» (Ibid, p139)

رالز به دفعات بسیار در لیبرالیسم سیاسی مطرح می کند که عدالت به مثابه انصاف به سه معنا سیاسی است: نخست اینکه صرفاً در ساختار اساسی اجتماع به کار بسته می شود؛ دوم اینکه بر اساس ایده های سیاسی مستتر در فرهنگ عمومی یک اجتماع دموکراتیک تبیین گردیده؛ و سوم اینکه مستقل از هر آموزه ی فراگیر دیگری ارایه شده است. این مورد آخر است که به منزلت سیاست مربوط می شود. در لیبرالیسم سیاسی، برخلاف نظریه، عدالت به مثابه انصاف، سیاسی است نه مابعدالطبیعی. توجه داشته باشید که منظور رالز این نیست که عدالت به مثابه انصاف نمی تواند به عنوان بخشی از یک آموزه ی فراگیر ارایه شود، بلکه این است که این نظریه، محصول هیچ نظریه ی فراگیر دیگری نیست. منظور رالز از فراگیر و کلی بودن یک آموزه را می توان بدین ترتیب خلاصه کرد: یک آموزه ی (دینی، فلسفی یا اخلاقی) هنگامی کلی است که «در مورد طیف گسترده ای از موضوعات به کار گرفته شود» و هنگامی فراگیر است که اموری از قبیل این که چه چیزهایی در زندگی انسان ارزشمند هستند و همچنین ایده های فضیلت و ویژگی شخصی را، که قرار است بیشتر رفتار غیرسیاسی ما را مشخص کند.» (Ibid, p.175)

آنچه در این تصویر خلاصه شده از نظریه ی رالز قابل توجه است، استفاده ی از مفهوم شهروندی و فرهنگ سیاسی به منظور پرهیز از ورود به مناقشاتی است که امکان دستیابی به اجماع بر اصولی عام و جهانشمول را اگر نه ناممکن، دست کم ضعیف می کند. با فرض اولویت حق بر خیر و جایگزینی مفهوم قرد به مثابه فرد با مفهوم فرد به مثابه شهروند، تلاش می شود حقوق شهروندی با تفسیری که بر پایه ی دو اصل عدالت به مثابه انصاف ارائه شده، در یک اجماع همپوش تحقق یابد.

جایگزین دیگر برای بحث لیبرال، چیزی است که می توان به طور کلی، دیدگاه جمهوری خواهانه ی شهروندی نامید. بحث دیوید میلر در مقاله ی «شهروندی و تعددگرایی» نمونه جالبی از این دیدگاه است. میلر بحث خود را با اشاره به این واقعیت آغاز می کند که فهم

اعضای اجتماعات دموکراتیک غرب از شهروندی به طور تام بر حقوق قانونی و تکالیفشان استوار نیست؛ بلکه آنها «عنصری اخلاقی نیر در شهروندی می‌یابند که اندیشه‌ای است درباره‌ی نتایجی که این مفهوم باید برای رسوم اجتماعی و سیاسی در پی داشته باشد.» (Miller, 1995, p.434) افزون بر این، اختلاف نظر درباره‌ی معنای شهروندی، در فهم عمومی از این اندیشه منعکس است. به اعتقاد میلر، با ظهور تعددگرایی گسترده‌ی فرهنگی، آن گروه از مفاهیم شهروندی که بر مفروضه‌ی تمدنی مشترک استوارند قابل انتقاد هستند:

اگر دیگر یک «میراث عمومی» یا «راهی برای» زندگی مشترکی وجود ندارد که با تمسک به آن حقوق شهروندی قابل تعریف باشد، چگونه ممکن است به مفهومی از عدالت اجتماعی برسیم که معرف شهروندی باشد؟ (Ibid, p.435)

اما نظریات لیبرالی مانند نظریه‌ی رالز، که چنین اختلافی را ملحوظ می‌دارند، چطور؟ میلر نظریه‌ی رالز را به عنوان سرمشقی از نظریه لیبرالی شهروندی بر می‌شمارد که در پاسخ به چالش تعددگرایی مطرح شده، اما به نظر او هرچند ممکن است در یک اجتماع لیبرال کسانی باشند که هویت فردی آنها به هیچ چیز وابسته نباشد و در نتیجه برای پذیرش مبحث شهروندی بهایی نپردازند- چون مفهومی از فرد که از آنها خواسته شده بپذیرند، کم و بیش همان چیزی است که همین حالا بدان اعتقاد دارند- ولی کسانی نیز هستند که هویت فردیشان وابسته است و پذیرش مبحث شهروندی برایشان گران تمام می‌شود. (Ibid, p.438) بنابراین، مفهوم لیبرال شهروندی پاسخی مناسب کاملی به تعدد فرهنگی نیست.

به عقیده‌ی میلر، جایگزینی که راه حل بهتری ارائه می‌کند، مفهوم جمهوری خواهانه‌ی شهروندی است که «به شهروند به عنوان کسی می‌نگرد که از طریق مناظرات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقشی فعال در شکل‌دهی جهت‌گیری آینده‌ی اجتماع خود ایفا می‌کند.» (Ibid, p.443) او مدعی است که بر خلاف دیدگاه لیبرالی، مفهوم جمهوری خواهانه‌ی شهروندی محدودیتی برای نوع درخواست‌های که در میدان سیاست مطرح می‌شود قائل نمی‌شود و در نتیجه، بین درخواست‌های مبتنی بر اعتقادات شخصی (مانند حمایت از حیوانات) یا هویت گروهی (مانند ایجاد مدارس دینی) تبعیض نمی‌گذارد. (Ibid, p.447) یک شهروند از طریق جامعه‌ی سیاسی که بدان تعلق دارد شناخته می‌شود و متعهد به ارتقای خیر عمومی از طریق مشارکت فعال در سیاست است.

باز هم در تمایز با دیدگاه رالز، آنا گالوتی در کتاب خود با عنوان *مداراگری به مثابه شناسایی*، در عین حال که مداراگری را امری مرتبط با عدالت می‌داند، تأکید می‌کند که در اینجا، مسئله خیلی به موضوع آزادی برابر مربوط نمی‌شود، بلکه با شروط برابر برای شمول سروکار دارد. شمول نه به معنی رایج دارای بودن حقوق شهروندی، بلکه بهره‌مندی از منزلت شهروندی به معنای گسترده‌ی آن، یعنی استفاده از حقوق شهروندی و فرصت‌های اجتماعی است: «انسان‌هایی که متفاوت دانسته می‌شوند و در حوزه‌ی خصوصی مورد مدارا قرار می‌گیرند ولی در حیات اجتماعی نامرئی یا در حاشیه و در تعاملات اجتماعی مورد پیشداوری، تهمت و تبعیض هستند، نمی‌توانند به اندازه‌ی اکثریت جامعه، اعضای مشارکت‌کننده زندگی اجتماعی و سیاسی باشند.» (Galeotti, 2003, p.193) بنابراین، مداراگری امری نیست که توزیع شود، بلکه معرف توانمندسازی استفاده از فرصت‌های اجتماعی و حقوق شهروندی است.

در همین راستا، آیریس یانگ، در کتاب *تأثیرگذار خود با عنوان عدالت و سیاست تفاوت*، همه‌ی مباحثی را که از نگرش عدالت توزیعی به موضوع شهروندی می‌نگرد، ناقص می‌داند. به نظر او، هویت فرهنگی از مقولاتی نیست که در حیطه‌ی توزیع معنادار باشد. پارادایم عدالت توزیعی، در تشخیص محدودیت‌های کاربرد منطق توزیع ناتوان است:

نظریه پردازان عدالت توزیعی اذعان دارند که عدالت، مفهوم پایه‌ی ارزیابی همه‌ی وجوه نهادهای اجتماعی است، اما در عین حال، قلمروی عدالت را با توزیع یکسان می‌شمرند. این به معنای کاربرد منطق توزیع برای کالاها و خیرهای اجتماعی است که اشیائی مادی یا به لحاظ کمیت قابل اندازه‌گیری نیستند. کاربرد منطق توزیع در مورد چنین خیرهایی، مفهوم گمراه‌کننده‌ای از مسائل مربوط به عدالت ارائه می‌کند. (Young, 1990, pp.24-25)

یانگ عقیده دارد فهم عدالت در رابطه با هویت فرهنگی افراد، مجسم‌کننده‌ی وجوهی از زندگی اجتماعی است که بهتر است به عنوان کارکرد قواعد و روابط درک شوند تا شیء. حقوق را نمی‌توان به عنوان مایملک دانست، بلکه قواعدی هستند که به طریق نهادین تعریف می‌شوند و معین می‌کنند مردم چه کارهایی را در رابطه‌ی با یکدیگر می‌توانند انجام دهند: «حقوق به انجام کار باز می‌گردد نه داشتن چیزی، به روابط اجتماعی که کنش‌ها را

مجاز یا ممنوع می‌کند» (Ibid, p.25) مفاهیمی مانند «فرصت» و «اعتماد به نفس» هم از همین دست هستند. فرصت مفهومی است که بیش‌تر به توانمندسازی و قادر بودن به انجام کاری مربوط می‌شود تا مالکیت چیزی. اعتماد به نفس هم نه به داشتن چیزی، بلکه به موضع و رفتار فرد در قبال موقعیت کلی و چشم اندازش در رابطه با زندگی اش اشاره دارد. مشکل بزرگ پارادایم عدالت توزیعی این است که به درک افراد به عنوان اتم‌های اجتماعی گرایش دارد. (Ibid, p.27)

تفسیر جایگزینی که یانگ ارائه می‌کند، معطوف به حق مشارکت در فرآیندهای تصمیم‌گیری به منظور مقابله با سلطه و ستم است:

ایده‌ی عدالت اجتماعی از تمرکز بر الگوهای توزیع، به امور فرایندی در مشارکت در هم اندیشی و تصمیم‌گیری منتقل می‌شود. برای این که یک هنجار را بتوان عادلانه دانست، لازم است هر کس از آن هنجار پیروی می‌کند اساساً در آن تأثیرگذار باشد و بتواند بدون هیچ اجباری، با آن موافق باشد. (Ibid, p.34)

در نتیجه، عدالت با تحقق عینی ارزش‌هایی که پایه گذار زندگی سعادت‌مندان در زندگی فردی هستند یکسان نیست. عدالت اجتماعی مساوی با خود زندگی سعادت‌مندان هم نیست، بلکه به میزان وجود و حمایت شرایط نهادین ضروری برای تحقق آن ارزش‌ها وابسته است. دو ارزش مهم عمومی را در این رابطه می‌توان بر شمرد: رشد و عینیت بخشیدن استعدادهاى هر فرد و فراهم سازی زمینه برای ظهور تجربه‌هایش؛ و مشارکت فرد در تعیین عمل خود و شرایط تحقق آن. (Ibid, p.37)

یانگ سپس فراتر می‌رود و نظریه اش درباره سیاست تفاوت را در تمایز با سیاست همگن ساز چنین توصیف می‌کند:

ایده آل «همگن ساز» فرض می‌کند که منزلت اجتماعی برابر برای همه‌ی افراد، نیازمند برخورد یکسان با همه بر طبق اصول، قواعد و موازین یکسان است. «سیاست تفاوت» اما بر این باور است که گاه برابری به مثابه مشارکت و شمول همه‌ی گروه‌ها، نیازمند شیوه‌های برخورد گوناگون در مورد گروه‌های ستم دیده و بی‌بهره است. (Ibid, p.158)

هویت‌های فرهنگی اعضای جامعه می‌تواند از یکدیگر متمایز و متفاوت باشد و فرهنگ

جزء گسست‌ناپذیر هویت انسان‌ها به شمار می‌رود. پیوستگی به سنت‌ها، کردارها، زبان‌ها و دیگر اشکال فرهنگی خاص، جنبه‌ی بنیادین حیات اجتماعی است. مردم معمولاً از هویت‌های اجتماعی خود دست نمی‌کشند، حتی وقتی تحت ستم باشند. تفاوت به معنای غیریت و مخالفت غیرخودی‌ها نیست، بلکه به مفهوم خاص بودن و فرق داشتن است. (Ibid, p.171) در نتیجه، صورت مسئله‌ی شهروندی، قرآناً از شباهت‌های انسانی و حقوق یکسان و به سمت شناسایی حق تفاوت می‌رود.

تعددگرایی و مفهوم پسامتجدد شهروندی

با آن چه آمد، باید تاکنون این مسئله روشن شده باشد که توصیف‌های گوناگون از هویت‌های فردی و جمعی تا چه اندازه بر تجویزهایی که برای شکل‌گیری سیاست دموکراتیک ارائه می‌شوند، تأثیر می‌گذارد. منشأ بخشی از این تفاوت در تفسیر را باید در تحولی که در مفهوم مداراگری و درک ماهیت تعددگرایی یافت.

اگر بگوییم پیدایش مفهوم نوین مداراگری، حاصل تجربه‌ی تلخ جنگ‌های مذهبی در اروپاست، سخن اغراق‌آمیزی به زبان نیاورده‌ایم. تفتیش عقاید، جداسازی مذهبی، تلاش برای تغییر ایمان دینی، قتل عام‌ها و مصادره‌ی اموال در منازعات و مشاجرات خشونت‌بار میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها، خسارت‌های زیادی بر اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع قرن هفدهم اروپا بر جای گذاشت. واکنش فرهیختگان اروپایی، مخالفت با نامداراگری مذهبی بود که آینده‌ی تمدن جدید در حال شکل‌گیری را به مخاطره می‌انداخت. در جریان تاریخی شکل‌گیری مفهوم مداراگری، دو سنت فکری قابل تمایز است: اول، سنتی است که بیش از هر کس دیگر با نوشته‌های جان لاک، به ویژه *نامه‌ای در باب تساهل* وی، شناخته می‌شود. از این دیدگاه، تعدد و تنوع آموزه‌های دینی، فلسفی و اخلاقی، واقعیت انکارناپذیر و امحاء‌ناپذیر جوامع بشری و در نتیجه، غیرعقلانی است. حتی اگر بتوان با اعمال زور به همگن‌سازی عقاید مردم پرداخت، نتایج آن صرفاً به یک دست کردن مناسک و ظواهر زندگی عمومی محدود خواهد بود نه ایمان و باور آنها و نهایتاً، شهروندان را به سمت چندچهرگی و زندگی منافقانه سوق خواهد داد. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این

دیدگاه، بر پایه‌ی یک مفهوم حداقلی از تعددگرایی استوار است که آن را به عنوان یک واقعیت به رسمیت می‌شناسد.

سنت فکری دوم را بیش‌تر با نوشته‌های جان استوارت میل می‌شناسیم. از این منظر، تعددگرایی علاوه بر این که یک واقعیت انکارناپذیر است، پدیده‌ای ارزشمند نیز به شمار می‌رود. ارزش تعددگرایی را باید در شیوه‌ی نگرش این سنت فکری به انسان جستجو کرد. انسان موجودی است که آزادی او در انتخاب شیوه زندگی‌اش، او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. پس، «میل آزادی و مداراگری را با ارجاع به اختیار توجیه می‌کند و تأکید می‌کند که دستیابی به اختیار، نیازمند تعددگرای است.» (Mendus and Horton, 1989, p.55) حال، هر چه طیف گزینه‌های در دسترس آدمی بیش‌تر باشد، امکان بالفعل شدن قوه انتخابگری اش بیش‌تر خواهد بود. به بیان دیگر، هر چه گزینه‌های پیش روی او متنوع‌تر و متعددتر باشد، دست او در انتخاب شیوه‌ی زندگی مطلوب بازتر است و در نتیجه، اعمال قوه انتخابگری اش فراهم‌تر. بر این اساس، هرچه تعدد و تنوع شیوه‌های زندگی، ایده آل‌های زندگی سعادت‌مندان، یا به تعبیری که از این پس به کار خواهیم برد، «الگوهای زیستی» در جامعه بیش‌تر باشد، امکان انتخابگری شهروندان فراهم‌تر، و در نتیجه، تحقق شأن انسانیت شان امکان پذیرتر خواهد بود. بنابراین، مداراگری نسبت به الگوهای زیستی گوناگون هم اذعان به وجود ویژگی امحاء ناپذیر جامعه انسانی و هم پدیده‌ای ارزشمند است. چنانچه پیداست، این دیدگاه بر مفهومی حداکثری از تعددگرایی استوار است.

در هنگام بحث درباره شهروندی، افزون بر دو مفهوم تعددگرایی و مداراگری، با دو مفهوم پیوسته‌ی دیگر هم سروکار داریم که توجه به آنها ضروری است: هویت و فرهنگ. این که از این دو مفهوم چه می‌فهمیم، ما را به درک مفهوم هویت فرهنگی راهنمایی می‌کند. در این که منظور از فرهنگ چیست محل مناقشه است. نخستین و مشهورترین تعریف «فرهنگ» از سوی ب. تیلور ارائه شده است. او در نخستین پاراگراف کتاب فرهنگ بدوی خود می‌نویسد:

فرهنگ و تمدن آن تمامیت پیچیده‌ای است که دانش، اعتقاد، هنر، اخلاقیات، قانون، آداب، و هرگونه توانایی و عادت‌ی را در بر می‌گیرد که انسان به عنوان عضوی از اجتماع داراست. (Taylor, 1671, p.1)

دانشنامه‌ی جدید بریتانیکا فرهنگ را این گونه تعریف می‌کند:

رفتاری که مختص به انسان اندیشه ورز است، به اضافه اشیای مادی به عنوان بخش جدایی ناپذیر این رفتار. فرهنگ به ویژه از ایده‌ها، اعتقادات، رسوم، قوانین، نهادها، ابزار، فنون، آثار هنری، آداب و مناسک دینی، و مانند آن تشکیل یافته است. (15th ed.)
در تعریف فرهنگ در دانشنامه‌ی کمبریج آمده است:

شیوه‌ی زندگی گروهی از مردم که الگوهای آموخته رفتار و اندیشه که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است تشکیل می‌شود. این مفهوم شامل اعتقادات، ارزش‌ها، زبان، سازمان سیاسی، فعالیت‌های اقتصادی و فنون به مثابه ابزار آن و اشکال هنری می‌شود. (Crystal, 1994, pp. 312-313)

همان گونه که مشاهده می‌شود، این تعریف‌ها به رغم مشترکات فراوانشان، در برخی از جنبه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. برای نمونه، تعریف‌های اول و سوم بر صفت اجتماعی فرهنگ تاکید می‌کنند و تعریف سوم، صفت اثری فرهنگ را یادآور می‌شود. اگر چه این تعریف‌ها کم و بیش به ما می‌فهمانند که فرهنگ چیست، اما چندان روشن نیست که آیا اجزای فرهنگ محصول فرهنگ هستند یا فرهنگ مولود آنهاست. شاید به این دلیل است که وجه مشترک همه‌ی این تعریف‌ها ما را در تشخیص امر فرهنگی از غیر فرهنگی چندان یاری نمی‌دهد. برای نمونه، تعریف آخر را در نظر بگیرید. این تعریف تقریباً همه‌ی کنش و واکنش‌های اجتماعی انسان را به عنوان فرهنگ تلقی می‌کند و بر این اساس، شامل فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی نیز می‌شود. در نتیجه، دشوار می‌توان درک کرد که امور سیاسی و اقتصادی را از چگونه می‌توان از امور فرهنگی تمیز داد. افزون بر این، این تعریف‌ها نشانگر تفسیرهای گوناگون درباره‌ی رابطه‌ی فرهنگی و جامعه هستند. در حالیکه تعریف سوم بر این است که صاحبان فرهنگ یکسان ضرورتاً اعضای یک جامعه هستند، تعریف دوم این دو مفهوم را به طور تحلیلی، تفکیک پذیر می‌داند.

پیچیدگی‌های ناشی از تعریف فرهنگ، نتایج خود را در تعریف مفهوم هویت فرهنگی نشان می‌دهد؛ موضوعی که به نظر استوارت هال «در علوم اجتماعی معاصر، بسیار پیچیده، توسعه ناپافته، و کمتر از آن درک شده است که بتوان آن را مورد ارزیابی قرار داد.» (Hall,)

1992, p.274) هال سه مفهوم هویت را از یکدیگر باز می‌شناسد: «خود» روشنگری، «خود» جامعه‌شناختی و «خود» پسا‌متجدد. بر طبق نظر وی، «خود» روشنگری بر اساس مفهومی از شخصیت انسانی استوار بود که فرد در آن کاملاً متمرکز و یکپارچه و برخوردار از توانایی خردورزی، آگاهی و عمل بود و محور آن مشتمل بر هسته‌ای درونی بود که با «خود» پا به دنیا می‌گذاشت و همراه آن آشکار می‌شد، در حالی که در امتداد یا «همگن» با خود در سراسر موجودیت فرد، اساساً یکسان باقی می‌ماند. (ibid, p.275)

مفهوم جامعه‌شناختی «خود» اما، پیچیدگی روز افزون دنیای متجدد را جدی گرفته و بر شکل‌گیری خویش در ارتباط با «دیگرانی که مهم هستند» و ارزش‌ها، معانی و نمادها را به «خود» منتقل می‌کنند تأکید می‌کند. هویت، پلی بر شکاف میان «درون» و «بیرون» و میان امر شخصی و امر عمومی است.

«خود» پسا‌متجدد، بر عکس «خود» روشنگری، بدون هویتی ثابت، اساسی یا دائمی محسوب می‌شود. برخلاف تفسیر جامعه‌شناسانه، فرآیند شناختی که از طریق آن، «خود» را در هویت‌های فرهنگی مان تصور می‌کنیم، بی‌انتهاتر، گوناگون‌تر و بحث‌انگیزتر شده است. به تعبیر هال، هویت به مفهومی سیال تبدیل می‌شود: «در نظام‌های فرهنگی که ما را در بر گرفته و در رابطه با طرقتی که خود را می‌نمایانیم یا مورد خطاب قرار می‌گیریم، به طور مداوم شکل یافته و تغییر شکل می‌یابد.» (Ibid, p. 277) او به منظور توضیح بحث خود نمونه‌ی جنجالی و جالب توجهی را ذکر می‌کند که به واسطه‌ی اعلام نامزدی قاضی سیاهپوستی به نام کلارنس تامس جهت تصدی ریاست دیوان عالی کشور در سال ۱۹۹۱ به وجود آمد. بوش، رییس‌جمهور وقت ایالات متحده، امیدوار بود تامس هم حمایت رأی دهندگان سفید پوست را جلب کند (چون محافظه‌کار بود) و هم رأی دهندگان سیاهپوست را (چون سیاهپوست بود). اما یک زن سیاهپوست، تامس را به سوء استفاده جنسی متهم کرد و جنجالی به پا شد که جامعه‌ی آمریکا را به قطب‌های متضاد منشعب ساخت و سیاهپوستان، سفیدپوستان، مردان و زنان بر سر این مسئله در مقابل هم قرار گرفتند. از جمله نتایج مهم این جنجال که بیش‌تر به بحث ما مربوط می‌شود این است که هیچ هویت بسیطی وجود نداشت که بتواند همه‌ی هویت‌های مختلف را در یک هویت فراگیر جمع کند تا بشود سیاست را بر آن مبتنی ساخت.

پیامدهای سیاسی گوناگونی فرهنگی هنگامی روشن‌تر دیده می‌شود که قرار باشد مرجعیت درون یک فرهنگ، به ویژه هنگامی که مورد منازعه قرار می‌گیرد، به رسمیت شناخته شود. در اینجا برخی از دشواری‌های موجود به شیوه‌های تعریف فرهنگ و هویت فرهنگی باز می‌گردد. همان‌گونه که امیلی رورتی خاطر نشان می‌کند، «تفکیک یک فرهنگ از فرهنگ دیگر - به هر معنایی که باشد - زمینه مناقشه برانگیزی است.» (Rorty, 1994, p.157) وی اعتقاد دارد که توصیفات فرهنگی بار سیاسی و ایدئولوژیک دارند و پرسش‌های همیشه حاضر «از کدامین منظر؟» و «مطابق علایق چه کسی؟» به سیاست مبتنی بر تاریخ توصیف فرهنگی سرایت می‌کند. (Ibid, p.158) در نتیجه، حتی فرهنگ‌هایی (مانند فرهنگ اسلامی) که بخش قابل ملاحظه‌ای از میراث مشترک خود را از طریق متنی مقدس (در این مورد قرآن کریم) تعریف می‌کنند، غالباً بر سر تفسیر آن متون اختلاف نظر دارند. (Ibid, p.159) به واسطه‌ی عدم توافق اعضای یک فرهنگ بر سر تعیین هنجارهای اخلاقی آن، این امر ممکن است به پیچیدگی‌های بیشتری بیانجامد. افزون بر این، اعضای یک فرهنگ ممکن است در مورد اصول توافقی که باید بر مباحثاتشان حاکم باشد اختلاف نظر داشته باشند. بنابراین، هنگامی که سیاستی بر اساس مفهومی از خیر طراحی شد، چنین پیچیدگی‌هایی باعث می‌شود که، برای نمونه، تصمیم‌گیری درباره‌ی این که کدامین تفسیر باید مرجعیت داشته باشد بس دشوار گردد.

حال می‌توانیم به رابطه‌ی مفاهیم «خود» و شهروندی بپردازیم. هنگامی که سخن از هویت فرهنگی می‌رود، سر و کار ما به طور گریزناپذیری با نوعی از مباحث است که به مفهومی از «خود» که هویت فرهنگی بر اساس آن شکل می‌گیرد مربوط می‌شود. البته، پیشینه‌ی مباحث مربوط به ماهیت انسان به قدمت تاریخ فلسفه است، اما آنچه نسبتاً جدیدتر است کشف دوباره‌ی رابطه‌ی آن با محیط فرهنگی است که بر رابطه‌ی تنگاتنگ آن با رشد انسان‌ها تأکید می‌ورزد. لازم است در اینجا توجه شود که هر چند به طور سنتی، اندیشمندان جامعه‌گرا بیش‌تر معطوف به اهمیت زمینه‌ی اجتماعی در شکل‌گیری هویت انسانی بوده‌اند، نظریه‌های اخیر لیبرال نیز حاکی از تغییر موضع به سمت تصدیق زمینه‌سازی فرهنگی است. شاید، همان‌گونه که یایل تامیر خاطر نشان می‌کند، تفاوت میان آنها بیشتر «در فرآیندی است که به

واسطه‌ی آن، افراد عضویت در گروه اجتماعی خاصی را کسب می‌کنند، و نیز در پیوندهای میان این عضویت و هویت شخصی اعضاء.» (Tamir, 1993, p.19)

متجدد، تفاوت دارد. نخست این که هویت فرهنگی چندلایه، سیال و متغیر فهمیده می‌شود و فرد در رابطه با جوامع گوناگون، از طریق لایه‌ی معینی از هویت خود نسبت این همانی یا غیریت برقرار می‌کند. مثالی که در بالا در مورد قاضی تامس آمد، در این زمینه روشن‌گر است. همچنین، هویت فرهنگی در عین حال که شکل دهنده‌ی فرد یا جامعه است، می‌تواند سیال باشد و ضرورتاً ایستا، ثابت و لایتغیر نیست.

دوم این که اینک فرهنگ در معنایی گسترده‌تر از مفهوم جامعه شناختی متجدد فهمیده می‌شود و فراتر از سنت‌ها، آداب، مناسک و زبان، و به عنوان الگوی زیستی مورد توجه قرار می‌گیرد. از همین روست که احترام به هویت‌های فرهنگی، در بسیاری از موارد، مرزهای سستی فرهنگ متجدد در تمایزگذاری میان امر شخصی و امر عمومی را در هم می‌نوردد. اهمیت این مسئله به ویژه با توجهی که طی سال‌های اخیر به حراست از هویت‌های جمعی داده می‌شود، دوچندان شده است.

سوم این که، با توجه به آنچه درباره‌ی مفاهیم حداقلی و حداکثری تعددگرایی آمد، حالا دیگر صرفاً سخن از «تحمل» هویت‌های متفاوت در میان نیست، بلکه به «رسمیت شناختن» هویت‌های فرهنگی گوناگون، به این معنا که در شکل‌گیری فرآیندهای تصمیم‌گیری توجه به آن ضروری باشد، مد نظر است. بنابراین، «حق تفاوت»، مانند دیگر حقوق انسانی که در حوزه‌ی سیاسی از آن به حقوق شهروندی تعبیر می‌شود، حقی است که نادیده گرفتن آن توسط نظام‌های سیاسی حاکم بر کشورها، اتصاف آنها به مردم سالاری را با چالش‌های جدی در رابطه با مشروعیت شان روبرو می‌کند.

اسلام و «حق تفاوت»

از آنجا که در انتهای بخش پیشین به جمعندی مطالب نوشتار حاضر پرداختم، قصد دارم در این بخش پایانی، هر چند به اختصار، به نسبت مباحث فوق را با وضعیت خودمان به عنوان شهروندان نظام سیاسی اسلام پردازم.

تا اینجا دیدیم که به رسمیت شناختن حق «تفاوت» به چه معناست و چه پیامدهایی در فرآیندهای تصمیم‌گیری سیاسی دارد. حال این پرسش پیش می‌آید که شناسایی چنین حقی در نظام سیاسی اسلام ممکن است یا نه؟ هر گونه پاسخی به این پرسش از سوی هر مکتب و مشرب دینی، فلسفی و اخلاقی به نگرش هستی‌شناختی آن در قبال ماهیت انسان، جایگاه او در نظام هستی و رابطه‌ی او با پیرامونش باز می‌گردد. بنابراین، پاسخ ساده به پرسش یاد شده به این ترتیب است: اگر انسان اسلام به عنوان موجودی انتخابگر شناخته شود که مسیر زندگی اش را خود انتخاب می‌کند و مسئولیت انتخاب خود را نیز به دوش می‌کشد، به رسمیت شناختن تفاوت انتخاب‌های انسان‌ها با تحقق انسانیت آنها سازگار است. بر این اساس، نظام حق و تکلیف در جامعه‌ی اسلامی با ارجاع به حق انتخابگری او تعیین می‌شود. از دیدگاه خوانشی از اسلام که به چنین انسان‌شناسی پایبند باشد، شهروندان نظام سیاسی اسلام باید این حق را داشته باشند که از میان گسترده‌ترین طیف ممکن از گزینه‌های به لحاظ اخلاقی مشروع، دست به انتخاب بزنند. مرزهای این طیف، همانند آنچه در سنت تفکر متجدد نیز مشاهده می‌شود، وجه نحیف اصول اخلاقی (حداقلی) است که قابلیت اجماع داشته باشند. در این باره در نوشتارهای دیگر^۱ به تفصیل سخن گفته‌ام و قصد ندارم در این مجال کوتاه بحث کنم، اما برای آن که نمونه‌ای عینی از این گونه اصول آورده باشم، به اصل «لاضرر و لااضرار» اشاره می‌کنم که قابلیت عام و جهانشمول بودن دارد و در قواعد فقه اسلامی نیز بدان استناد می‌شود. بر این اساس، گزینه‌های به لحاظ اخلاقی مشروع، شامل دیدگاه‌هایی که اساساً با مداراگری در تضاد هستند نمی‌شود. پس جوامع فرهنگی (دینی، مذهبی، قومی و ...) که مداراگری نسبت به دیگران (غیرخودی‌ها) را مغایر با باورهای خود می‌دانند، خود به خود خارج از این طیف قرار می‌گیرند. بر عکس، در خوانش‌هایی از اسلام که برای انتخابگری انسان اصالتی هستی‌شناختی قائل هستند، هر عضو جامعه همانند کتابی است مستقل و متمایز از دیگران و هرگونه تلاش برای همگن‌سازی، تحت هر عنوانی که باشد، مغایر با هدف آفرینش انسان و در نتیجه، مغایر با انسانیت او به شمار می‌رود.^۲

۱- نک: حسینی بهشتی، بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران: بقعه، ۱۳۸۰

۲- برای نمونه‌ای از این دیدگاه در اندیشمندان مسلمان متأخر، نک: شهید آیت الله دکتر بهشتی، «نظام قالبی»، روزنامه شرق، اسفندماه ۱۳۹۴

منابع

- The New Encyclopedia Britannica* (15th edition) (Chicago: University of Chicago Press, 1990). Vol. 16
- Barbalet, J. M., *Citizenship*, (Milton Keynes: Open University Press, 1988)
- De Coulanges, N.D.F., *The Ancient City* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1980).
- Galeotti, A. E., *Toleration as Recognition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)
- Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Hall. S., "The Question of Cultural Identity" in (eds.) S. Hall, D. Held and T. McGrew., *Modernity and Its Future* (Oxford: The Open University Press, 1992)
- Horton, John, Mendus, Susan, *Toleration and the Limits of Liberalism*, (London: MacMillan, 1989)
- Miller, D., "Citizenship and Pluralism", *Political Studies*, Vol. 43, No. 3, 1995.
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1950)
- Rawls, J., *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971)
- Rawls, J., *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)
- Rorty, A. O., "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol. 22, No:1 February 1994, pp. 154-155.
- Taylor, C., "The Politics of Recognition" in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992)
- Taylor, B. *Primitive Culture* (London: John Murray, 1871)
- Y. Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993)
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 1990)