

جایگاه اندیشه جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی امروز

مختار نوری - دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی - دانشگاه علوم و تحقیقات تهران و پژوهشگر مهمان در مرکز مطالعات استراتژیک خاورمیانه

چکیده:

برخی از پژوهشگران در سپهر اندیشه سیاسی برآنند که در فلسفه سیاسی امروز سه مکتب فکری بنیادگرا، پست‌مدرنیست و جماعت‌گرا به چشم می‌خورد. بنیادگرایان همان تجددگرایان یا لیبرالهایی هستند که همچنان بر جهانشمول بودن و عام بودن اصول خود پافشاری می‌کنند. از برجسته‌ترین اندیشمندان در این مکتب، می‌توان بر یورگن هابرماس و جان رالز انگشت گذاشت که مباحث مهمی در زمینه «وضع ایدئال گفتگو» و «عدالت مطلوب» مطرح کرده‌اند. در برابر، پست‌مدرنیستها هستند که دست یافتن به چنین اصول جهانگیری را همچون سراب می‌دانند زیرا به باور آنان هرگونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزشها، منتفی است. ژان فرانسوا لیوتار نامدارترین اندیشمند پست‌مدرنیست است که پست‌مدرنیسم را به معنای «بی‌اعتمادی به فراروایتها» و اصول جهانشمول می‌گیرد. اما در کنار دو مکتب یادشده، امروزه با مکتب دیگری هم روبه‌رو هستیم که می‌توان آنرا جماعت‌گرا نامید. این مکتب در جامعه سیاسی ایران کمتر مطرح شده است و لزوم طرح آن نیز این است که نشان می‌دهد بشر می‌تواند به دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و ناگزیر نیست تنها از میان اصول جهانگیر مدرنیسم و پست‌مدرنیسم یکی را برگزیند. جماعت‌گرایی، یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی امروز است که می‌کوشد در میانه اصول جهانشمول لیبرالها و تجددگرایان و نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستها و بر پایه چندوچون زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنت، راهی بگشاید. السدیر مک اینتایر، چارلز تیلور، مایکل ساندل و مایکل والزر از برجسته‌ترین اندیشمندان جماعت‌گرا شمرده می‌شوند. گفتارها و نوشته‌های این اندیشمندان، زمینه‌ساز چالشی جدی با اندیشه لیبرال امروز شده و برآیند کشمکش «لیبرالیسم و جماعت‌گرایان»، مسائلی را دربر می‌گیرد که بخش بزرگی از درونمایه فلسفه سیاسی امروز در پی تبیین و از میان برداشتن آنهاست. این نوشتار که از پژوهشی گسترده در زمینه جایگاه اندیشه جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی امروز برگرفته شده، بر آن است که گذشته از معرفی این مکتب در فلسفه سیاسی امروز، هسته مرکزی و اصول و مبانی فکری آنرا در پرتو اندیشه چهار اندیشمند برجسته این مکتب نشان دهد.

۱- چارچوب نظری؛

کشمکشهای تئوریک در فلسفه سیاسی کنونی

فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های فلسفه عام و تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در سپهر سیاسی وجود دارد. به باور جین همپتن، فلسفه سیاسی به جوامع سیاسی و چستی آنها می‌پردازد؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورتهایشان توجیه‌پذیر است و باید چه باشند. از این رو می‌توان گفت که فلسفه سیاسی دارای خصلتی هنجاری است، زیرا وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست؛ فلسفه سیاسی می‌خواهد در ژرفترین لایه‌ها، شالوده‌های دولتها و توجیه اخلاقی آنها را دریابد (همپتن، ۱۳۸۵: ۱۲). از این دیدگاه است که لئو اشتراوس فلسفه سیاسی را «نشان دادن معرفت به جای گمان در امور سیاسی» می‌داند (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴). از دید اشتراوس فلسفه سیاسی تلاشی است برای دانستن سرشت نظم درست و نیک. فلسفی اندیشیدن درباره سیاست، در گرو فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. نگرانی اخلاقی درباره چگونگی زندگی کل جامعه سیاسی، ویژگی اصلی فلسفه سیاسی است. اما فلسفه سیاسی مانند بسیاری دیگر از موضوعها، تبیینهای گوناگون داشته و دارد. رویکردهای نسبی‌گرا و مبنایگرا، از رویکردهایی است که در سراسر تاریخ فلسفه سیاسی به چشم می‌خورد. رویکرد نسبی‌گرا بیشتر از سوی اندیشمندانی مطرح و پیگیری می‌شود که به لحاظ معرفت‌شناسی نسبی‌گرای مطلق هستند، یا اینکه عرصه فلسفه سیاسی را عرصه‌ای غیرشناختی می‌دانند. رویکرد مبنایگرا که هواداران بسیار دارد، در جای خود به دو دسته کلی جهانشمول و جماعت‌گرا تقسیم می‌شود. اینکه ماهیت فلسفه سیاسی و پاسخهای داده شده به موضوعات آنرا، عام و جهانشمول بدانیم یا اینکه فلسفه سیاسی را امری معطوف به زمینه‌ای اجتماعی و متنهای معنادار فرهنگ هر جامعه بدانیم، روشن‌کننده علت بسیاری از کشمکشهای کنونی در زمینه فلسفه سیاسی خواهد بود (توسلی رکن‌آبادی و

● فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های فلسفه عام و تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در سپهر سیاسی وجود دارد. به باور جین همپتن، فلسفه سیاسی به جوامع سیاسی و چستی آنها می‌پردازد؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورتهایشان توجیه‌پذیر است و باید چه باشند. از این رو می‌توان گفت که فلسفه سیاسی دارای خصلتی هنجاری است، زیرا وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست؛ فلسفه سیاسی می‌خواهد در ژرفترین لایه‌ها، شالوده‌های دولتها و توجیه اخلاقی آنها را دریابد.

شجاعیان، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۵). به هر روی، در چارچوب فلسفه سیاسی می‌توان دست به تقسیم‌بندیها و دسته‌بندیهای گوناگون زد، اما برخی پژوهشگران از جمله سیمون تامسون- که وجه نظری این نوشتار بیشتر بر مباحث او استوار است - بر این باورند که امروزه سه مکتب فکری اصلی در سپهر فلسفه سیاسی وجود دارد: مکتب بنیادگرا و جهانشمول مدرن؛ مکتب پست‌مدرنیست و نسبی‌گرا؛ مکتب جماعت‌گرا و زمینه‌مند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۵). بنیادگرایان، همان مدرنیستها یا لیبرالهایی هستند که هنوز بر جهانشمول و عام بودن اصول خود پافشاری می‌کنند. لیبرالیسم از هنگام سربرآوردن در آغاز پیدایش اروپای مدرن، همواره بعنوان رشته‌ای معین از اندیشه و عمل، پیگیر یافتن بنیادهای ویژه خود بوده است و بعنوان جنبشی که بسیاری از سنتهای جوامع زادگاه خود را به چالش گرفته بود، نمی‌توانست به این تصویر از خود که تنها بخشی از ماجرای مدرنیته باشد، بسنده کند. از این رو، همه نظریه‌های لیبرال در پی یافتن بنیادی برای تعهد نسبت به آزادی فردی بودند که چشم‌انداز آن نه صرفاً محلی، که بالقوه جهانگیر باشد. از دیدگاه اندیشمندان این مکتب، انسان برای رسیدن به ارزشها و بویژه نیروی شناخت ارزشهای برتر و دستیابی به برهانهایی

که بر تصمیم‌گیریهای سیاسی او حاکم است، می‌تواند به اصول عام و جهانشمول رو کند. برای نمونه، این مکتب درباره عدالت اجتماعی براین باور است که نظرات جان‌رالز در کتاب *نظریه‌ای درباره عدالت* می‌تواند برای همه جوامع در زمینه استقرار عدالت اجتماعی راهگشا باشد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۵). رالز با این کتاب نیرویی دوباره به فلسفه سیاسی بخشید و نظریه بحث‌انگیزی مطرح کرد که «عدالت انصافی» نامیده شده است. رالز با انتشار این کتاب نه تنها زمینه را برای بازنگری کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود فلسفه سیاسی دمید که در نیمه نخست سده بیستم در جهان انگلیسی - آمریکایی زار و نزار شده بود و رو به مرگ بود (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۲). در واقع، آثار رالز دفاعیه‌ای بی‌مانند از اندیشه لیبرال است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی امروز شمرده می‌شود. اما گذشته از جان رالز، شاید بتوان یورگن هابرماس را نیز در میان فیلسوفان معاصر، نزدیکترین نمونه به مکتب بنیادگرایی دانست. او با وجود تلاش برای دور شدن از نوع ناپخته بنیادگرایی، همچنان ایمان راسخ خود به توانایی «عقل» را حفظ کرده است. هابرماس می‌خواهد به نوعی، فراروایت عقل مدرن و سویه‌های ارتباطی و تازه آنرا بار دیگر وارد بحث کند و برای نمونه، از دنبال کردن مسیر تقدیر تاریخی عقل سخن می‌راند (تامپسون، ۱۳۷۶: ۹۶). برپایه ایمان به چنین

مفهومی از تعقل اجتماعی است که می‌گوید فیلسوف موظف است دیدگاه اخلاقی را تبیین کند، تا آنجا که ممکن است جهانشمول بودن این تبیین را به اثبات برساند و نشان دهد که این، تنها بازتاب دهنده وجدان اخلاقی مردمان عادی طبقه متوسط در جامعه جدید غربی نیست. می‌توان گفت که هابرماس می‌کوشد ارزشهای سیاسی خود را از این راه که چگونه می‌تواند از مقدمات عقلی و عام استنتاج شود، توجیه کند. برسرهم، نیرومندترین گونه بنیادگرایی بر آن است که ارزشهای اثبات‌شدنی، باید برای همه انسانهای خردمند در همه زمانها و همه مکانها پذیرفتنی باشد و باور دارد که تنها ارزشهای مطرح شده از سوی این مکتب، دارای این ویژگی است (تامپسون، ۱۳۷۶: ۹۸). اما سیمون تامپسون می‌گوید که در برابر بنیادگرایی باید از پست‌مدرنیسم نام برد که در میان پیروان آن، اندیشه ژان فرانسوا لیوتار در بحث ما بسیار در توجه است، زیرا او از اندک اندیشمندانی است که برخلاف میشل فوکو و ژاک دریدا، پست‌مدرن بودن خود را می‌پذیرد و آشکارا اصطلاح پسامدرنیسم را در کتاب *مطرح خویش، وضع پست‌مدرن*، به کار می‌برد. لیوتار در تعریف پرآوازه خود، پست‌مدرنیسم را باور نداشتن به «فراروایتها» توصیف می‌کند و می‌گوید این بی‌اعتقادی، بی‌گمان برآیند پیشرفت در علوم است (لیوتار، ۱۳۸۴: ۵۴). اما منظور لیوتار از فراروایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و همه روابط اجتماعی (به گفته خودش، همه انواع بازیهای زبانی) را فراروایت بزرگ می‌شمارد. از دید لیوتار، فلسفه اخلاق، سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شده و از راه کانت و هگل به مارکس رسیده، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ است. به‌گمان او، این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در جهان امروز دیگر کارایی ندارد (حقیقی، ۱۳۸۳: ۳۳). لیوتار بر این باور است که روایت‌های بزرگ که در تمدن غرب حقیقت متعالی و جهانگیر را مطرح می‌کردند، در دوران پسامدرن جای خود را

● لئو اشتراوس فلسفه سیاسی را «نشان دادن معرفت به جای گمان در امور سیاسی» می‌داند. از دید اشتراوس فلسفه سیاسی تلاشی است برای دانستن سرشت نظم درست و نیک. فلسفی اندیشیدن درباره سیاست، در گرو فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. نگرانی اخلاقی درباره چگونگی زندگی کل جامعه سیاسی، ویژگی اصلی فلسفه سیاسی است. اما فلسفه سیاسی مانند بسیاری دیگر از موضوعها، تبیین‌های گوناگون داشته و دارد.

● لیوتار در تعریف پرآوازه خود، پست مدرنیسم را باور نداشتن به «فراروایتها» توصیف می‌کند و می‌گوید این بی‌اعتقادی، بی‌گمان برآیند پیشرفت در علوم است. اما منظور لیوتار از فراروایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه فعالیت‌های بشری و همه روابط اجتماعی (به گفته خودش، همه انواع بازبای زبانی) را فراروایت بزرگ می‌شمارد. از دید لیوتار، فلسفه اخلاق، سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شده و از راه کانت و هگل به مارکس رسیده، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ است. به گمان او، این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در جهان امروز دیگر کارایی ندارد. لیوتار بر این باور است که روایت‌های بزرگ که در تمدن غرب حقیقت متعالی و جهانگیر را مطرح می‌کردند، در دوران پسامدرن جای خود را به «بازبای زبانی» داده‌اند.

نسبی‌گرایی پست مدرنیستها و برپایه اوضاع زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنت، راهی بگشاید.

۲- جایگاه رویکرد جماعت‌گرایی

در فلسفه سیاسی امروز

رهیافت جماعت‌گرایی از جمله رهیافتهای سنتی در علوم اجتماعی و یکی از رهیافتهای برجسته در مناظرات دهه هفتاد میلادی در زمینه نظریه سیاسی هنجاری بوده است (مارس و استوکر، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۲). این نظریه در بیش از چند دهه بر آن بوده است که با بازگشت به سنت فلسفی کلاسیک، به برخی از مهمترین پرسشهای نظری و روش‌شناختی کنونی پاسخ دهد. جماعت‌گرایی، بعنوان یکی از تازه‌ترین مکاتب فکری در فلسفه غرب، از مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیست و سودمندی‌گرا و نظریات لیبرال معاصر^۱ انتقاد می‌کند. در تعریف جماعت‌گرایی، بحث خود را با مفهوم «جماعت» آغاز می‌کنیم، زیرا

به «بازبای زبانی» داده‌اند. هدف لیوتار مخالفت با اتوریته روایت‌های بزرگ است و در برابر آنها، روایت‌های کوچک را قرار می‌دهد (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۷۸-۷۷). از این رو پست مدرنیسم را می‌توان مکتب ضدبنیادگرایی دانست؛ زیرا پست مدرنیستها برآنند که دست یافتن به اصول جهانشمول مورد نظر اندیشمندان لیبرال و مدرن، سراسی است که باید از رسیدن به آن قطع امید کرد، چون هرگونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزشها، منتفی و مطرود است. نکته درخور توجه اینکه، به باور پست مدرنیستها، بنیادگرایان، نظریه‌پردازان سنتی اخلاق و سیاست و توجیه‌کنندگان نظامهای ستمگرند. در برابر، بنیادگرایان خود را مدافعان شجاع ارزشها و دستاوردهای جنبش روشنگری می‌دانند و برآنند که پست مدرنیستها، پرستشگران بی‌مسئولیت زیبایی و زیبایی‌شناسی هستند که از هرگونه مسئولیت سیاسی شانه خالی می‌کنند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۶). تا اینجا این تصویر کلی به دست داده شد که پست مدرنیستها، بنیادگرایان را به خرابکاری به هنگام به‌کارگیری صرف عقل برای مشروعیت بخشیدن به ارزشها متهم می‌کند. در برابر، بنیادگرایان می‌گویند که پست مدرنیستها با دست شستن از هرگونه امید به اثبات عقلی، زمینه را برای تاخت‌وتاز قدرت باز گذاشته‌اند. اما در کنار دو مکتب بنیادگرا و پست مدرنیسم، امروزه با مکتب سومی روبه‌رو هستیم که می‌توان آنرا مکتب زمینه‌گرا یا جماعت‌گرا نامید که در ایران کمتر مطرح شده و لزوم مطرح شدنش نیز از آن روست که نشان می‌دهد بشر می‌تواند به دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و ناگزیر نیست تنها از میان مدرنیسم و پست مدرنیسم یکی را برگزیند. برپایه مکتب زمینه‌گرا، همه استدلال‌های انسانها برای حمایت از ارزشهای اخلاقی، بر «زمینه»های خاص از جمله کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی ویژه استوار است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۸). بدین سان، جماعت‌گرایی یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی امروز شمرده می‌شود که می‌کوشد در میان اصول جهانشمول لیبرالها و تجددگرایان و

بُعد اخلاقی این نکته مطرح است که خاستگاه ارزشها اجتماعی است و ارزشها از جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند ریشه می‌گیرند. در بُعد روش‌شناختی نیز این نکته مطرح می‌شود که ارزشهای اخلاقی و سیاسی، نه به‌گونه جهانشمول، بلکه با توجه به سنت و زندگی گروه و اجتماعی که افراد در آن عضویت دارند، باید استنباط شود و مبنای عمل قرار گیرد (آل‌غفور، ۱۳۸۸: ۲). به هرروی، در سالهای پایانی سده بیستم، گروهی از فیلسوفان و برجستگان در زمینه اخلاق و علوم اجتماعی مجمعی برپا کردند که در آن بیشتر درباره جامعه بحث می‌شد و جماعت‌گرا / جامعه‌گرا نامی است که این گروه برای مجمع خود برگزیده‌اند. السدیر مک‌ایتایر، مایکل سندل، چارلز تیلور و مایکل والزر از برجسته‌ترین اندیشمندان جماعت‌گرا شمرده می‌شوند. بی‌گمان همه کسانی که جماعت‌گرا خوانده می‌شوند، دیدگاههایی یکسان ندارند، اما می‌توان گفت که تمرکز همه آنان بر نقد مدرنیته و بویژه لیبرالیسم است. به سخن دیگر، جماعت‌گرایی، به گرایش فکری خاصی در فلسفه امروز گفته می‌شود که هدفش نقد مدرنیته و بویژه مدرنیته لیبرال به منزله نظریه‌ای سیاسی است. در این نوشتار، به اصول و مبنای رویکرد جماعت‌گرایی از دیدگاه چهار اندیشمند برجسته پرداخته می‌شود.

۱- روایت انتقادی السدیر مک‌ایتایر؛

در پی فضیلت

السدیر مک‌ایتایر یکی از اندیشه‌ورزان انگلیسی است که در چند دهه به بررسی مسئله اخلاق در جوامع امروزی پرداخته است. مک‌ایتایر در ۱۹۲۹ در گلاسکوی اسکاتلند دیده به جهان گشود و در دانشگاه‌های انگلیس مدارج دانشگاهی خود را پیمود. آثار پرشمار این فیلسوف، بویژه کتابهای پایان فضیلت، عدالت که؟ کدامین عقلانیت، سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی و تاریخچه فلسفه اخلاق، او را یکی از معتبرترین شخصیت‌های اخلاق‌گرای معاصر کرده است.

جماعت یک مفهوم متعالی و هویت‌بخش در این مکتب است. در این مکتب، مفهوم جماعت ناظر به گروهی از افراد با هدفها و هویت مشترک است که دو ویژگی مهم دارند: به رسمیت شناختن یک آموزه غایت‌گرای مشترک و فراگیر دینی، اخلاقی یا فلسفی، و وجود همبستگیهای جمعی و اجتماعی هویت‌بخش که بیشتر با ساختهای هویتی اندامواره و کوچک تناسب دارد و از الگوی رابطه‌ای خاص پیروی می‌کند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۱۴)؛ مانند اجتماع‌گرایی در احزاب کارگر و محافظه‌کار انگلیس، انجمنهای محیط زیست، سبزها در ایالات متحده آمریکا، انجمنهای مذهبی - سیاسی مانند انجمن اسلامی دانشجویان، انجمن حجتیه و جمعیت فداییان اسلام در ایران. با وجود ریشه‌های تاریخی جماعت‌گرایی در اندیشه‌های کسانی چون امیل دورکهایم (به‌علت تأکید بر جامعه) و روسو (به‌علت تأکید بر اراده عمومی)، این الگو در دوران معاصر رفته‌رفته در دو گرایش سیاسی و فلسفی رونق یافت. وجه مشترک جماعت‌گرایان، ضدیت با لیبرالیسم است. آنان این مسئله را بر پایه دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در

● پست‌مدرنیسم را می‌توان مکتب ضدبنیادگرایی دانست؛ زیرا پست‌مدرنیستها برآنند که دست یافتن به اصول جهانشمول مورد نظر اندیشمندان لیبرال و مدرن، سرابی است که باید از رسیدن به آن قطع امید کرد، چون هرگونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزشها، منتفی و مطرود است. نکته درخور توجه اینکه، به باور پست‌مدرنیستها، بنیادگرایان، نظریه‌پردازان سنتی اخلاق و سیاست و توجیه‌کنندگان نظامهای ستمگرند. در برابر، بنیادگرایان خود را مدافعان شجاع ارزشها و دستاوردهای جنبش روشنگری می‌دانند و برآنند که پست‌مدرنیستها، پرستشگران بی‌مسئولیت زیبایی و زیبایی‌شناسی هستند که از هرگونه مسئولیت سیاسی شانه خالی می‌کنند.

● **جماعت‌گرایی**، بعنوان یکی از تازه‌ترین مکاتب فکری در فلسفه غرب، از مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیست و سودمندی‌گرا و نظریات لیبرال معاصر انتقاد می‌کند. در این مکتب، مفهوم جماعت‌ناظر به گروهی از افراد با هدفها و هویت مشترک است که دو ویژگی مهم دارند: به رسمیت شناختن یک آموزه غایت‌گرای مشترک و فراگیر دینی، اخلاقی یا فلسفی، و وجود همبستگیهای جمعی و اجتماعی هویت‌بخش که بیشتر با ساختهای هویتی اندامواره و کوچک تناسب دارد و از الگوی رابطه‌ای خاص پیروی می‌کند.

کرده است. مک ایتنایر بدبین است و می‌کوشد راه‌حلی برای مسائل و معضلات مدرنیته به‌دست دهد (نگاه کنید به: حسینی بهشتی، ۱۳۸۳؛ لگنهاوزن، ۱۳۹۲). به هر روی، مدعای اصلی مک ایتنایر در کتاب در پی فضیلت این است که اخلاق مدرن در وضعی نابسامان و بحرانی قرار دارد. تشخیص این بیماری و بحران، هدف اصلی او در این کتاب است. او مدرنیته را گونه‌ای از صورت‌بندی اجتماعی-فرهنگی اروپا معرفی می‌کند که از پایان سده هفدهم و آغاز سده هجدهم پدید آمده و تا پایان سده نوزدهم به درازا کشیده است. در این دوران دگرگونیهای بسیار رخ داده، اخلاق از الهیات دور شده و اصل استنتاج اصول اخلاقی از پایه‌ای غیر از احکام شریعت و کتابهای مقدس رواج یافته است. قوانین اجتماعی و مدنی، قانون اساسی و سیاسی و قوانین اخلاقی، با توجه به مناسبات اجتماعی موجود، و منافع گروههای اجتماعی جانشین سرچشمه غیرزمینی قانون شده است. از نظر او، مدرنیته برپایه برداشت تازه‌ای از خرد که آنرا «ضد فرجام‌شناسی» می‌خواند، کوشیده به اخلاق تازه‌ای برسد، ولی نرسیده است. این جدایی از نگرش فرجام‌شناسانه، آنرا به سوی برداشتی تازه از خرد یعنی «خرد ابزاری» پیش برده است (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۷۲-۱۷۱). چنان‌که گفته شد، مک ایتنایر در مهمترین کتابش، در پی فضیلت، بحث خود را با یک فرض نگران‌کننده که نشان از بحرانی

زندگی فکری مک ایتنایر به دو دوره تقسیم می‌شود: پیش از ۱۹۸۱ و پس از آن. او در آثار متأخرش به ماهیت اندیشه‌ورزی اخلاقی بر پایه عقل و ساختار نظریات اخلاقی و در نخستین آثارش بیشتر به ماهیت ایمان و نیز درگیری میان جهان‌بینیهای دینی و سکولار پرداخته است (وینستین، ۱۳۹۰: ۵۱-۳۳). مک ایتنایر بر آن است که نظامهای سیاسی در دوران مدرن دچار یک فاجعه اخلاقی گشته‌اند. از نگاه او، افت اخلاقی از دوران روشنگری به این سو ادامه داشته و مفهوم «فرد» یا «خود» در سنت لیبرال دچار آفت «عاطفه‌گرایی» دوران مدرن شده است و علت این بیماری، چیزی نیست جز برداشت نادرست از انسان بعنوان موجودی که بی‌چون‌وچرا مقید و محدود به اوضاع اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است (Macintyre, 2007: 31). هیچ کس نمی‌تواند چالشی را که آثار السدیر مک ایتنایر و بویژه کتاب در پی فضیلت او در برابر بنیادهای لیبرالیسم و مدرنیته در چند دهه گذشته آفریده است، انکار کند. مک ایتنایر کتاب در پی فضیلت را با فراخوانی اندیشمندان به تصور یک جهان خیالی آغاز می‌کند و می‌گوید بیاید آثار زیانباری را که علم و تکنولوژی و سرمایه‌داری بر جهان امروز گذاشته (مانند آلودگیهای پدید آمده در محیط زیست، فجایعی که در سایه کاربرد علم ژنتیک در کشاورزی به بار آمده، زیانهای برخاسته از نیروگاههای هسته‌ای و...) در نظر بگیرید. از دید مک ایتنایر مصیبتی که پس از طرح نهضت روشنگری دامنگیر فلسفه اخلاق شده است، شبیه همین وضع است. مک ایتنایر ضعف اصلی دولت بورژوازی مدرن را رسیدن به وضعی اخلاقی می‌داند که با اصطلاحات ارسطویی «حرص و آز» نامیده می‌شود. میل به داشتن هر چه بیشتر کالا، پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه‌داری کنونی است و دولت مدرن خادم نیروهای مسلط در چنین اقتصادی است. از دید مک ایتنایر بازار آزاد و سرمایه‌داری، ساختار جوامع را در توانایی برای عقلانی کردن روند رسیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه با آسیب جدی روبه‌رو

بهره می‌گیریم (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۱-۵۹). خردمندترین مدافعان عاطفه‌گرایی، آنرا نظریه‌ای درباب معنای گزاره‌های اخلاقی مطرح ساخته‌اند که مدعی تبیین همه احکام ارزشی است. از نظر مک اینتایر، عاطفه‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که برپایه آن همه ارزش - داوریه‌ها، و بویژه داوریه‌های اخلاقی، از آن‌رو که در ذات خود اخلاقی یا ارزش‌گذارانه‌اند، تنها بازتاب پسندها و ناپسندها، نگرشها و احساساتند (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۴۲-۳۸). بر این پایه، در جهان کنونی، گزاره‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات، عواطف و سلیقه‌های فردی شمرده نمی‌شوند. وی عاطفه‌گرایی، گرایشها و ترجیحات فردی را جدا از پیوندهای انسان با اجتماع در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در سنت اخلاقی لیبرال، یک گزاره اخلاقی نه تنها برای ابراز عواطف فردی به‌کار می‌رود، بلکه فرد با این ابراز نظر، در صدد اثرگذاری بر دیگران نیز هست؛ به این معنا که هر کس برای دستیابی به هدفهای شخصی، می‌کوشد سلیقه‌ها و احساسات دیگران را به میل خود درآورد و آنان را با خود همراه سازد. از دید مک اینتایر، این شیوه از مباحث اخلاقی چیزی جز بهره‌گیری ابزاری از دیگران برای رسیدن به هدفهای فردی نیست (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۶: ۸۶). از این‌رو، تجربه زندگی اخلاقی امروز در غرب سرشتی تناقض‌نما دارد، زیرا هر یک از ما یاد گرفته است که خود را کنشگر اخلاقی خودمختار بدانند، اما در همان حال درگیر شیوه‌هایی از دیوانسالاری یا تجمل‌پرستی می‌شویم که ما را دچار روابط «استثمارگرانه» با دیگران می‌کند. برای حفظ خودمختاری خود، یاد گرفته‌ایم آنرا با ارزش بدانیم و آرزو می‌کنیم دیگران ما را استثمار نکنند ولی در عمل برای محقق ساختن اصول و دیدگاه خویش، راهی جز استثمار دیگران نمی‌بینیم. ناسازگاری موجود در رویکردها و تجربه ما، برآمده از شاکله مفهومی ناسازگاری است که وارث آن بوده‌ایم (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۱۲۹). با این همه، باید به این نکته نیز توجه داشت که تحلیل مک اینتایر از فرهنگ و نظام اخلاقی

بودن اوضاع دارد آغاز می‌کند. از دید او «زبان اخلاق، در جهان واقعی ما، درست به همان اندازه دچار نابسامانی جدی است که زبان علوم طبیعی در آن جهان خیالی». اگر این نظر درست باشد، آنچه ما داریم، بخشهای پراکنده‌ای است از یک شاکله مفهومی، بی‌نشانه‌ها و زمینه‌های لازم برای دریافت معانی. در واقع تنها شبی از اخلاق در اختیار داریم و درک نظری و عملی خود را در مورد اخلاق از دست داده‌ایم (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۲۴-۲۳). مک اینتایر تصویری از جهانی سرشار از آشفتگی فکری به‌دست می‌دهد؛ جهانی که در آن افراد، در جامعه‌ای از هم‌گسیخته و پاره‌پاره زندگی می‌کنند، اما از حال و روز آشوب زده خود بی‌خبرند. او در تشریح بیشتر بحران می‌گوید جهان مدرن واقعی گرفتار چنین آشفتگی و آشوبی است، ولی نه تنها در زمینه علوم اجتماعی، بلکه در زمینه اخلاق هم با بحران روبه‌روست. اما دست کم یک مکتب مهم در فلسفه اخلاق وجود دارد که این تناقض‌نما را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد و آن مکتب «عاطفه‌گرایی» است. به‌نظر مک اینتایر ما در چنین فرهنگ عاطفه‌گرایی زندگی می‌کنیم. اگر عاطفه‌گرایی را نظریه‌ای در باب معنای گزاره‌های اخلاقی بدانیم نظریه‌ای نادرست است، زیرا اکنون از گزاره‌های اخلاقی همچون شیوه‌ای برای ابراز احساسات و نگرشهای سخت دلخواهانه و سلیقه‌ای

● وجه مشترک جماعت‌گرایان، ضدیت با لیبرالیسم است. آنان این مسئله را بر پایه دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در بُعد اخلاقی این نکته مطرح است که خاستگاه ارزشها اجتماعی است و ارزشها از جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند ریشه می‌گیرند. در بُعد روش‌شناختی نیز این نکته مطرح می‌شود که ارزشهای اخلاقی و سیاسی، نه به‌گونه جهانشمول، بلکه با توجه به سنت و زندگی گروه و اجتماعی که افراد در آن عضویت دارند، باید استنباط شود و مبنای عمل قرار گیرد.

● مک اینتایر بر آن است که نظامهای سیاسی در دوران مدرن دچار یک فاجعه اخلاقی گشته‌اند. از نگاه او، افت اخلاقی از دوران روشنگری به این سو ادامه داشته و مفهوم «فرد» یا «خود» در سنت لیبرال دچار آفت «عاطفه‌گرایی» دوران مدرن شده است و علت این بیماری، چیزی نیست جز برداشت نادرست از انسان بعنوان موجودی که بی‌چون‌وچرا مقید و محدود به اوضاع اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است.

دسته نخست، می‌توان از هابز و لاک و در دسته دوم از روسو و دورکهایم یاد کرد. با توجه به موضوع این رساله، اندیشمندانی همچون جان رالز و نوزیک از لیبرالهای فردگرا شمرده می‌شوند و کسانی چون تیلور و مک اینتایر در گروه لیبرالهای جمع‌گرا جای می‌گیرند (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۳۴)، که وجه مشترک دستگاه معرفتی آنان، تأکید بر اهمیت نقش جامعه و سنتها و نیز توجه به مشارکت همگانی در امور عمومی، همکاری بخشهای دولتی و خصوصی، آموزه‌های اخلاقی و ایجاد توازن میان حق و مسئولیت است (قزلسفلی، ۱۳۹۳: ۲۲۶). در چارچوبی دیگر می‌توان گفت که در تاریخ اندیشه مدرن غرب دو نقطه عطف وجود دارد: نخست انقلاب فلسفی - معرفتی دکارت که به زوال جهان‌بینی سده‌های میانه، تولد سوژه انسانی و پیدایش دگرگونیهای بنیادی در مباحث و موضوعات شاخه‌های گوناگون دانش انجامید. فلسفه دکارت زمینه‌ساز لیبرالیسم، دموکراسی، حقوق بشر، قانونگرایی و روابط و نهادهای اجتماعی تازه شد؛ دوم، تحولی بزرگ که در میانه سده بیستم رخ داد و بسیاری از اندیشه‌های دوران روشنگری را به افسانه و سراب بدل کرد. چارلز تیلور یکی از نمایندگان چرخش فلسفی کنونی است که بر سرهم، معرفت‌شناسی دکارتی را سبب غلبه تفسیرهای نسبی‌گرایانه، لذت‌گرایانه، اتمیستی و پوچ‌گرایانه از کنش اخلاقی و انحراف از آرمان اصالت اخلاقی مدرن می‌داند. تیلور که اندیشمندی نوهگلی

مدرن با تحلیلها و نقدهایی که از لیبرالیسم دارد همگراست. او لیبرالیسم را بخشی از پروژه‌ای می‌داند که از دوران روشنگری آغاز شده است، و از نگاه او زوال مباحث اخلاقی به دوران روشنگری و لیبرالیسم و برداشت دلخواه و سوپژکتیو از اخلاق باز می‌گردد. او به لیبرالها خرده می‌گیرد که بر برداشت احساس‌گرایانه از فرد انسانی پافشاری می‌کنند و از این رو رویکردی غیر عینی و ذهنی از اخلاق را رواج می‌دهند که زمینه‌ساز بحران شده است (واعظی، ۱۳۸۷: ۵-۴). بدین‌سان مک اینتایر قائل به بحران اخلاقی در دوران مدرن است و بن‌مایه بحران در اندیشه انسان مدرن را «نارسایی اخلاقی» می‌داند. آثار و پیامدهای این نارسایی، در پهنه‌های گوناگون از جمله «سیاست» نمود یافته است.

۲- روایت انتقادی چارلز تیلور؛ اتمیسم

چارلز تیلور فیلسوف کانادایی در زمینه‌های گوناگون از جمله فلسفه، دین، فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی و... صاحب‌نظر است و آوازه او بیش از هر چیز برآمده از فعالیت‌های او در حوزه‌های معرفتی است. تیلور اندیشمندی برجسته در حوزه‌هایی همچون نزاع لیبرالها و جماعت‌گرایان در فلسفه سیاسی شمرده می‌شود و نیز کارشناسی شناخته شده در مباحثات چند فرهنگ‌گرایی و سکولاریزاسیون است. تیلور در تشخیص آسیبهای مدرنیته و ابعاد آن نیز اندیشمندی پیشرو بوده و از کسانی است که در کنار مک اینتایر، سندل و والزر در منظومه فکری جماعت‌گرایی و در چارچوب فلسفه سیاسی «پسا رالزی» می‌گنجد (قزلسفلی، ۱۳۹۳: ۲۲۶). با مبنا قرار گرفتن مدرنیته، دوگونه فلسفه سیاسی رخ می‌نماید: روایت نخست که انسان را مبنا و گرانیگاه قرار می‌دهد، با عنوان «لیبرالیسم فردگرا» شناخته می‌شود و روایت دوم که در کنار ارج نهادن به فرد، عواملی هویت‌ساز چون جامعه، فرهنگ و دیگر عناصر غیرارادی و ناملموس را مهم می‌داند، «لیبرالیسم جمع‌گرا» نام گرفته است. از چهره‌های برجسته در

می‌نماید (See. Taylor, 1991). تیلور در سه سخنرانی که در ۱۹۹۱ در دانشگاه تورنتو داشت و متن آنها زیر عنوان **بیماریهای مدرنیته** منتشر شد، به ناخوشیها و دشواریهای کلی و اخلاقی مدرنیته پرداخت. نخستین بیماری یا ناخوشی مدرنیته از فردگرایی برخاسته است. تأکید بر آزادی فردی در زمینه‌های گوناگون زندگی بشر، از مهمترین پیش‌فرضهای مدرنیته بود؛ اما امروز نه با جنبه مثبت این تأکید بر «فردیت» بلکه با جنبه بیمارگونه آن روبه‌رویم که از سده پیش مورد توجه اندیشمندانی چون کرکیگارد بود. اکنون فردیت به تنهایی و گوشه‌گیری تبدیل شده است. با از میان رفتن ارزشها و اعتبارهای اجتماعی مربوط به زندگی جمعی و حل شدن منافع فرد در منافع جمع، امکان سربرآوردن فرد بعنوان قهرمان از میان رفته است. دیگر امری اجتماعی وجود ندارد که به‌خاطر آن بتوان از جان گذشتن قهرمانانه را توجیه کرد. تیلور از الکسی مبتذل دل بسته‌اند» (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۶۹). اما دومین بیماری مدرنیته از دید تیلور، ناشی از اقتدار کامل خرد ابزاری است. در جهان افسون زده «وبری» همه چیز در خدمت انسان خردمند قرار گرفته است. روشترین نمونه برتری خرد ابزاری، در پیشرفت تکنولوژی آشکار می‌شود. تیلور می‌گوید راست است که ما به چیزها، کالاها و ماشین وابسته شده‌ایم، اما این وابستگی از آن‌رو پدید آمده است که هیچ نقشی در تولید مواد و کالاهای مصرفی نداریم. اعضای خانواده با چیزهایی زندگی می‌کنند که سهمی مستقیم در تولید آنها ندارند و در بیشتر موارد از کارکردشان بی‌خبرند؛ یعنی چیزها نظارت‌ناپذیر شده‌اند (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۷۰). این همه هنوز ربطی مستقیم با بحث اخلاق ندارد. اما بیماری سوم مدرنیته با میانجی سیاست به اخلاق مرتبط می‌شود. این بیماری از سرشت ناروشن دموکراسی نو و نسبت آن با گسترش آشکار - و در بیشتر موارد مهارناشدنی - بوروکراسی مایه می‌گیرد. شکل عقلانی زندگی بوروکراتیک از الگوی ماکس وبر دور شده است و

است، ریشه بحران نظریه اخلاق مدرن را معرفتی - فلسفی و سیطره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را علت اصلی همه نارساییهای اخلاق مدرن می‌داند (Taylor, 1989: 22-26). از دید تیلور، بزرگترین مشکل شناخت‌شناسی مدرن این است که امکان درک کنشهای انسانی در چارچوب خیرهای اخلاقی از میان می‌رود. وی مهمترین علت نارسایی بیش اخلاقی مدرن را سربرآوردن «اتمیسیم معرفتی» پسادکارتی می‌داند که فیلسوفانی چون هیوم، لاک، کانت و بویژه اندیشمندان دوران روشنگری، رفته‌رفته آنرا پروردند. از دیدگاه دکارت، فرایند معرفت در درون ذهن هر فرد پدید می‌آید و با دیگر افراد، تاریخ، سنت و زبان ارتباطی ندارد. به‌سخن دیگر، معرفت بشر اتمیستی است، نه بین‌الذهانی. این داوری درباره شناخت، به اخلاق نیز رسیده است و هنجارهای اخلاقی هم برآمده از ذهن فرد مستقل و بریده از سنتهای گوناگون اخلاقی، تاریخی و دینی دانسته می‌شود (بوژ مهرانی، ۱۳۹۴: ۱۳۸-۱۳۷). تیلور می‌گوید بحث میان مدافعان و مخالفان مدرنیته، تاکنون درست پیش نرفته است، زیرا مبانی منطقی آن روشن نبوده است؛ مدرنیته، مسائل اخلاقی بنیادینی به بار آورده است که بینش اینجهانی‌اش (استوار بر خرد ابزاری) توان پاسخگویی به آنها را ندارد. به گفته تیلور، درست همین جاست که «سه بیماری اساسی مدرنیته» یعنی فردگرایی افراطی، سایه‌افکنی خرد ابزاری بر مناسبات اجتماعی و سستی گرفتن معنا و اخلاق رخ

● **مک ایتتایر ضعف اصلی دولت بورژوازی مدرن را رسیدن به وضعی اخلاقی می‌داند که با اصطلاحات ارسطویی «حرص و آز» نامیده می‌شود. میل به داشتن هر چه بیشتر کالا، پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه‌داری کنونی است و دولت مدرن خادم نیروهای مسلط در چنین اقتصادی است. از دید مک ایتتایر بازار آزاد و سرمایه‌داری، ساختار جوامع را در توانایی برای عقلانی کردن روند رسیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه با آسیب جدی روبه‌رو کرده است.**

● از دید مک اینتایر، مدرنیته برپایه برداشت تازه‌ای از خرد که آنرا «ضد فرجام‌شناسی» می‌خواند، کوشیده به اخلاق تازه‌ای برسد، ولی نرسیده است. این جدایی از نگرش فرجام‌شناسانه، آنرا به سوی برداشتی تازه از خرد یعنی «خرد ابزاری» پیش برده است. مک اینتایر تصویری از جهانی آکنده از آشفتگی فکری به دست می‌دهد؛ جهانی که در آن افراد، در جامعه‌ای از هم‌گسیخته و پاره‌پاره زندگی می‌کنند، اما از حال و روز آشوب زده خود بی‌خبرند. او در تشریح بیشتر بحران می‌گوید جهان مدرن واقعی گرفتار چنین آشفتگی و آشوبی است، ولی نه تنها در زمینه علوم اجتماعی، بلکه در زمینه اخلاق هم با بحران روبه‌روست. او بن‌مایه بحران در اندیشه انسان مدرن را «نارسایی اخلاقی» می‌داند. آثار و پیامدهای این نارسایی در پهنه‌های گوناگون از جمله «سیاست» نمود یافته است.

و از این‌رو اندیشمندی جماعت‌گرا شناخته می‌شود (واعظی، ۱۳۸۷:۱۱). به هر روی، از دید فرهنگ‌رایی، چارلز تیلور از آن گروه از اندیشمندان انتقادی شمرده می‌شود که در طرح مباحث جدی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی اندیشه، نمی‌توان او را نادیده انگاشت. همچنین، نگرانیها و استدلالهای فلسفی تیلور، هم مهم است، هم مناسب و نزدیک به وضع ما ایرانیان. اینکه می‌خواهد بداند چگونه می‌توان در جهان امروز هم سکولار زیست و هم زندگی آمیخته با اخلاقیات و قداست داشت، بی‌شبهت به دغدغه اصلی ایرانیان پس از انقلاب ۱۳۵۷ نیست. بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی در ایران امروز گرفتار ناهمخوانیهای دین و مدرنیته‌اند و نظریه‌پردازی تیلور در این زمینه می‌تواند ما را از حیث نظری، در رویارویی با زندگی مدرن توانمندتر سازد. آرمان و هدف نهایی او این است که ببیند چگونه می‌توان هم یک کاتولیک معتقد و مقید به ادب و دین خود بود و هم در جهان امروز بازیگری و نقش‌آفرینی کرد (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳:۱۴-۱۳).

با «استبداد ملایم» روبه‌رویم. گرچه در دموکراسیهای غربی سرکوب، ترور و خشونت آشکار کمتر دیده می‌شود، اما آنچه توکویل «استبداد ملایم» نامیده بود اکنون پا گرفته است: پیدایش گونه‌ای الیگارشی در دل نهادهای دموکراتیک حکومتی. تیلور می‌نویسد که جنبه اخلاقی این بیماری چنان آشکار است که امکان می‌دهد بتوانیم دشواریهای اخلاقی دو بیماری دیگر را نیز بهتر بشناسیم (احمدی، ۱۳۹۳:۱۷۰). از این‌رو و با توجه به بیماریهایی که مدرنیته بر سر راه بشر گذاشته است، به باور تیلور، علاقه انسان مدرن به هنر، رجوع افراد به دین در رویدادهای مهم زندگی مانند تولد، ازدواج و مرگ و بسیاری دیگر از تنشها و عطشهای جامعه سکولار نشان می‌دهد که بشر به راهکاری برای فراتر رفتن از قالبهای مدرنیته و دستیابی به معنا نیاز دارد (Abbey, 2000: 211). او در زمینه اخلاق، فلسفه و سیاست، درصدد دفاع از اصالت خیرها و فضیلتهای اخلاقی است. نظریه تیلور قرار است با داشتن طیننی مدرنیست، التیامبخش زخمهای مدرنیته نیز باشد و فقط نوستالژیک نباشد. تیلور، اصالت مورد نظر خود را آشکارا در سایه خوانش «روسویی» تعریف می‌کند و بازگشت به اصالت روسویی را راه پیرایش مدرنیته از معضلات کنونی می‌داند. اخلاق اصالت‌محور، با رد تفسیر اتمیستی از فرد و تعاملات اجتماعی، از شخصیت اجتماعی - فرهنگی انسان در برابر اتمیسم دفاع می‌کند. اخلاق اصالت‌محور، اخلاقی جامعه‌گراست و از این‌رو در برابر فردگرایی لیبرال قرار می‌گیرد. او برداشت فردگرایانه از هویت آدمی را که برپایه آن، هویت فرد بی‌توجه به نقش جامعه در تکوین فرد تحلیل می‌شود برنمی‌تابد و همچنین با برداشت وظیفه‌گرایانه از اخلاق و عدالت که در آثار لیبرالهایی چون کانت و رالز نمودار است، همداستان نیست؛ زیرا تیلور چه در مقوله تحلیل اخلاق و داوری اخلاقی و چه در مقوله هویت فرد و عناصر دخیل در آن، نقشی ویژه برای جامعه و ارتباطات افراد با یکدیگر و تعلق و تعهد فرد به جامعه زبانی خاص قائل است

سلسله سخنرانیهای پر مخاطبی با موضوع «شهروندی نوین» و «درس گفتارهای عدالت» در انگلیس و ایالات متحده داشته است. بیشتر آثار سندل پیرامون چند موضوع مهم مانند نقد لیبرالیسم، مسئله عدالت و اخلاقی زیستن و... نگاشته شده است. او آوازه فراوانی در محافل فلسفی و سیاسی ایالات متحده و انگلستان پیدا کرده و با سخنرانیهای پرمخاطب درباره مسایل عینی زندگی عمومی، در میان مردمان عادی نیز شهرت زیادی به دست آورده است. یکی از دلایل پرمخاطب بودن سخنرانیهای سندل، بهره‌گیری وی از نمونه‌های عینی ساده و ملموس است که عمق و پیچیدگی مسایل اخلاقی و فلسفه سیاسی را نشان می‌دهد. از نظر فکری، مایکل سندل را وابسته به مکتب جماعت‌گرایی می‌دانند (گرچه خودش از این برچسب راضی نیست)؛ شاید از آن‌رو که به نقد نظریه عدالت جان رالز پرداخته است. نظریه عدالت جان رالز که بر فرض «حجاب جهل» استوار است، به ما اجازه می‌دهد به افرادی فارغ‌البال تبدیل شویم. ولی سندل استدلال می‌کند که ما انسانها وابستگی‌هایی داریم که بی‌خیال بودن و وجود این حجاب را ناممکن می‌سازد. برای نمونه، او از پیوندهای خویشاوندی یاد می‌کند که نقشی در انتخاب آنها نداریم، بلکه از همان آغاز زندگی با ماست. از آنجا که گزینش این پیوندها اختیاری نیست، نمی‌توان آنها را از افراد جدا کرد. شاید بتوان جماعت‌گرایی کسانی چون سندل را هم زیر مجموعه‌ای از «سازه‌گرایی اجتماعی» دانست که همچون یک متانتوری، چارچوبی کلان پدید آورده است که برپایه آن همه امور و ساختارها در روندی تاریخی ساخته شده و پدید می‌آید. برخلاف مک ایتنر که یکسره منتقد لیبرالیسم است، انتقادهای سندل معطوف به برداشت وظیفه‌گرایانه از لیبرالیسم است که در اندیشه کسانی چون کانت و بویژه جان رالز در دوران معاصر تجلی یافته است. سندل می‌کوشد در پرتو مقولاتی چون «فرد یا اجتماع»، «حق یا خیر»، «بی طرفی دولت» و «جهانشمولی یا

۳- روایت انتقادی مایکل سندل؛

آنچه با پول نمی‌توان خرید

مایکل جی. سندل استاد دانشگاه هاروارد در رشته دولت و فلسفه سیاسی، از برجسته‌ترین صاحب‌نظران در زمینه فلسفه سیاسی معاصر غرب و از چهره‌های مطرح در مکتب جماعت‌گرایی است. او در بخشی از دوران دانشجویی خود، شاگرد چارلز تیلور دیگر اندیشمند جماعت‌گرا بود. سندل دارای آثار فلسفی بسیار است، اما شهرت و اهمیت او بیش از هر چیز برخاسته از کتاب اثرگذارش *لیبرالیسم و محدودیتهای عدالت* است که در ۱۹۸۲ در نقد اندیشه و آرای جان رالز نوشته شد و از همان هنگام، سربرآوردن یک منتقد مهم لیبرالیسم را نوید داد (Fleming and Mc Clain, 1997:509). سندل اندیشمندی پر کار و پویاست و آثاری مانند *لیبرالیسم و محدودیتهای عدالت*، *آنچه با پول نمی‌توان خرید: مرزهای اخلاقی بازار*، *عدالت: کار درست کدام است*، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، *نابسامانیهای دموکراسی؛ آمریکا به دنبال فلسفه اجتماعی جدید*، *فلسفه عمومی: رسالاتی در باب اخلاق در سیاست* و... از او منتشر شده است. واپسین کتاب سندل با عنوان *پرونده‌ای بر ضد کمال: اخلاق در دوران مهندسی ژنتیک* در ۲۰۰۷ به چاپ رسیده است. سندل در کنار تدریس فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد،

● تیلور می‌گوید بحث میان مدافعان و مخالفان مدرنیته، تاکنون درست پیش نرفته است، زیرا مبانی منطقی آن روشن نبوده است؛ مدرنیته، مسائل اخلاقی بنیادینی به بار آورده است که بیش از اینجانبانی‌اش (استوار بر خرد ابزاری) توان پاسخگویی به آنها را ندارد. به گفته تیلور، درست همین جاست که «سه بیماری اساسی مدرنیته» یعنی فردگرایی افراطی، سایه‌افکنی خرد ابزاری بر مناسبات اجتماعی و سستی گرفتن معنا و اخلاق رخ می‌نماید.

● از دید سندل دست‌اندازی بازار و اندیشه بازاری به جنبه‌هایی از زندگی که از قدیم هنجارهای غیربازاری بر آنها حاکم بوده، یکی از مهمترین دگرگونیهای زمانه ماست. مهلک‌ترین دگرگونی در سه دهه گذشته، زیاد شدن طمع نبوده، بلکه گسترش بازارها و سرایت ارزشهای بازاری به حوزه‌هایی از زندگی بوده که سنخیتی با آنها نداشته است. باید از خود پرسیم آیا چیزهایی هست که نشود با پول خرید؟! سندل این پدیده را در پهنه سیاسی نیز دنبال می‌کند و قائل به بی‌اخلاقی سیاست کنونی است. او می‌گوید کسانی علت تلخکامی سیاست ما را تعهد اخلاقی بیش از اندازه‌اش می‌دانند، ولی من فکر نمی‌کنم درد ما این باشد. مشکل سیاست ما زیاد بودن بحث اخلاقی نیست؛ کمبود آن است. بیشتر سیاست ما طبل تو خالی است و بی‌بهره از اخلاق و معنویت.

این پدیده را در پهنه سیاسی نیز دنبال می‌کند و قائل به بی‌اخلاقی سیاست کنونی است. او می‌گوید کسانی علت تلخکامی سیاست ما را تعهد اخلاقی بیش از اندازه‌اش می‌دانند، ولی من فکر نمی‌کنم درد ما این باشد. مشکل سیاست ما زیاد بودن بحث اخلاقی نیست؛ کمبود آن است. بیشتر سیاست ما طبل تو خالی است و بی‌بهره از اخلاق و معنویت. از دید سندل، بی‌اخلاقی سیاست کنونی چند علت دارد که مهمترین آنها، کوشش برای زدودن مفهوم زندگی خوب از گفتمان عمومی است. ما برای اینکه گرفتار کشمکشهای فرقه‌ای نشویم، تأکید می‌کنیم که شهروند وقتی وارد حوزه همگانی می‌شود باید باورهای اخلاقی و معنوی‌اش را پشت در بگذارد. ولی جلوگیری از ورود مقوله زندگی خوب به سیاست، با همه نیت خیری که ممکن است در پس آن باشد، راه را برای فخرفروشی بازار و تداوم سلطه اندیشه بازاری هموار کرده است. اندیشه بازاری، به سهم خود، زندگی سیاسی و اجتماعی را از بحث اخلاقی خالی

زمینه‌مندی» نشان دهد که طرح فکری رالز در کتاب نظریه عدالت با مشکلات جدی و حل‌نشده روبه‌روست. سندل مدعی است که انسان جدا از جامعه و بی‌تعهد و تکلیف نسبت به آن پدید نمی‌آید. از این دیدگاه، انسان در برابر دیگران و خیر و شر و نیکیبختی و سیه‌روزی آنان مسئول و متعهد است. بدین‌سان، در برابر انسان فارغ‌البال در لیبرالیسم سیاسی رالزی، سندل از انسان متعهد یا جای گرفته در اجتماع سخن می‌گوید. سندل تحلیل رالز از جامعه سیاسی را ضعیف و ناقص و سخت‌فردگرایانه می‌داند و می‌گوید در نگاه ابزاری رالز، افراد تنها خودخواهانه و برای برآوردن خواسته‌های شخصی به اجتماع روی می‌آورند. وجه دیگری از اندیشه سندل که برای بحث ما در اینجا اهمیت دارد، بازاری و پولی و خریدنی شدن همه چیز است: عشق، هدیه، تبریک‌گویی، افتخار و... که سندل با زبانی شیوا در دیگر اثر مهمش «آنچه با پول نمی‌توان خرید» به آن پرداخته است. از دید سندل دست‌اندازی بازار و اندیشه بازاری به جنبه‌هایی از زندگی که از قدیم هنجارهای غیربازاری بر آنها حاکم بوده، یکی از مهمترین دگرگونیهای زمانه ماست. این روشهای بازاری در تخصیص هزینه برای بهداشت، آموزش، ایمنی عمومی، امنیت ملی، دادرسی، حفظ محیط زیست، تفریحات، فرزندآوری، و دیگر امور اجتماعی که تا سی سال پیش، بیشتر آنها ناشناخته بود، امروز تا اندازه زیادی برای ما عادی شده است. سندل این دوران را «دوران فخر فروشی بازار» می‌نامد؛ دورانی که از سالهای آغازین دهه ۱۹۸۰ آغاز شد و رونالد ریگان و مارگارت تاچر اعلام کردند نه به دولت که به بازار باور دارند و بازار را کلید آبادانی و آزادی می‌دانند و راه به‌روزی مردمان از بازار می‌گذرد. مهلک‌ترین دگرگونی در سه دهه گذشته، زیاد شدن طمع نبوده، بلکه گسترش بازارها و سرایت ارزشهای بازاری به حوزه‌هایی از زندگی بوده که سنخیتی با آنها نداشته است. باید از خود پرسیم آیا چیزهایی هست که نشود با پول خرید؟! (سندل، ۱۳۹۳: ۵-۴). سندل

کالا نیست، نوع نگاه به کالا را هم نشان می‌دهد و تبلیغ می‌کند. برای نمونه، به مزایای گذاشتن صندلیهای سال اول دانشگاه ممکن است به بودجه دانشگاه کمک کند، اما شرافت دانشگاه و ارزش مدرکش را به پرسش می‌کشد؛ یا به کار گرفتن مزدوران بیگانه برای جنگیدن به جای خودمان، ممکن است جان شهروندان ما را حفظ کند، ولی به معنای شهروندی آسیب می‌زند. چون معتقدیم که تکالیف مدنی را نباید ملک خصوصی به‌شمار آورد، باید مسئولیت اجتماعی شمرد (سندل، ۱۳۹۳: ۵-۷). به هر روی، مایکل سندل، لیبرال دموکراسی کنونی غرب را «جمهوری روشمند» می‌نامد و به نقد آن می‌پردازد. منظور از جمهوری روشمند، گونه‌ای از حکومت است که در آن روالها و روشها بر درونمایه‌ها، آرمانها و هدفهای انسان برتری یافته است. از دید سندل، «اولویت حقوق فردی و بازاری شدن همه چیز»، بر سرهم فلسفه اجتماعی جمهوریهای روشمند را می‌سازد. او این ویژگیها را عناصر اصلی شکل‌دهنده به لیبرالیسم کنونی می‌داند که زمینه‌ساز دو مشکل بنیادی شده است: نخست، این هراس که چه از دیدگاه فردی و چه اجتماعی در حال از دست دادن کنترل خود بر نیروهایی هستیم که زندگی ما را اداره می‌کنند؛ دیگر، این احساس که ساختار اخلاقی اجتماع ما از خانواده گرفته تا همسایه و ملت، رو به فروپاشی و نابودی است (Sandel, 1996: 3). به سخن دیگر، در سایه فرهنگ مصرفی و در پی آن اقبال به بیش سودجویانه، مناسبات جمهوری خواهانه کلاسیک سستی گرفته و لیبرالیسم روشمند جای آنرا گرفته است. به باور سندل، در وضع کنونی، شاهد ته کشیدن منابع اخلاقی و مدنی هستیم که شأن و منزلت شهروندی افراد را تقویت و تثبیت می‌کرده است. به گفته او، هرچه در سده بیستم جلوتر آمده‌ایم، تمرکز آیینهای حقوقی و مدنی بر دامنه‌دارتر ساختن حوزه خصوصی افراد قرار گرفته است. سندل به این نتیجه می‌رسد که لیبرالیسم روشمند که روشترین چهره آن در قانون اساسی آمریکا نمود یافته، همچون مانعی بر

می‌کند (سندل، ۱۳۹۳: ۱۰). سندل پس از تشریح این وضع نابسامان بازاری می‌پرسد حرکت به سوی جامعه‌ای که همه چیزش خریدنی است، چرا باید ما را نگران کند؟ و پاسخ می‌دهد که به دو دلیل، یعنی گسترش «نابرابری» و «فساد» باید سخت نگران بود. به نابرابری بیندیشید. در جامعه‌ای که همه چیزش خریدنی باشد، زندگی برای تهیدستان سخت می‌شود. اگر با پول، تنها بتوان قایق شخصی خرید و به تعطیلات آنچنانی رفت، «نابرابری» چندان اهمیت پیدا نمی‌کند. اما اگر با پول بشود مراقبتهای پزشکی بهتر، خانه‌ای در محله‌ای امن، امکان تحصیل در مدارس نخبه‌پرور به‌جای مدارس ورشکسته را خرید، وقتی که همه چیزهای خوب خریدنی و فروشی باشند، زمین تا آسمان فرق می‌کند که پول داشته باشی یا نداشته باشی. اما سندل در ادامه می‌گوید قیمت گذاشتن روی همه چیزهای خوب زندگی مایه «فساد» نیز خواهد بود، به این صورت که بازار تنها پخش‌کننده

● از دید سندل، اندیشه بازاری، به سهم خود، زندگی سیاسی و اجتماعی را از بحث اخلاقی تهی می‌کند. سندل می‌پرسد حرکت به سوی جامعه‌ای که همه چیزش خریدنی است، چرا باید ما را نگران کند؟ و پاسخ می‌دهد که به دو دلیل، یعنی گسترش «نابرابری» و «فساد» باید سخت نگران بود. به نابرابری بیندیشید. در جامعه‌ای که همه چیزش خریدنی باشد، زندگی برای تهیدستان سخت می‌شود. اگر با پول، تنها بتوان قایق شخصی خرید و به تعطیلات آنچنانی رفت، «نابرابری» چندان اهمیت پیدا نمی‌کند. اما اگر با پول بشود مراقبتهای پزشکی بهتر، خانه‌ای در محله‌ای امن، امکان تحصیل در مدارس نخبه‌پرور به‌جای مدارس ورشکسته را خرید، وقتی که همه چیزهای خوب خریدنی و فروشی باشند، زمین تا آسمان فرق می‌کند که پول داشته باشی یا نداشته باشی.

● سندل می‌گوید قیمت گذاشتن روی همه چیزهای خوب زندگی مایه «فساد» نیز خواهد بود، به این صورت که بازار تنها پخش‌کننده کالا نیست، نوع نگاه به کالا را هم نشان می‌دهد و تبلیغ می‌کند. برای نمونه، به مزایده گذاشتن صندوقهای سال اول دانشگاه ممکن است به بودجه دانشگاه کمک کند، اما شرافت دانشگاه و ارزش مدرکش را به پرسش می‌کشد؛ یا به کار گرفتن مزدوران بیگانه برای جنگیدن به جای خودمان، ممکن است جان شهروندان ما را حفظ کند، ولی به معنای شهروندی آسیب می‌زند.

و در دانشگاه هاروارد که مدرک دکترای خود را از آنجا گرفته تدریس کرده است. والزر از ۱۹۸۰ یکی از اعضای برجسته هیأت علمی مؤسسه مطالعات عالی در پرینستون نیوجرسی بوده است (گریفیتس و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۰۱-۵۰۰). نخستین کتاب والزر درباره تاریخ اندیشه سیاسی، انقلاب انگلیس و رادیکالیسم پاکدینان بود. او پس از آن مقالاتی درباره موضوعات گوناگون در پیوند با سیاست آمریکا در دهه ۱۹۶۰ مانند تعهد سیاسی، نافرمانی مدنی و فرمان‌شکنی وجدانی در جنگ ویتنام نوشت. پرداختن به جنگهای عادلانه و ناعادلانه را می‌توان تلاشی برای میان‌داری میان واقعگرایی و صلح‌باوری در ارزیابی شیوه جنگ در دوران نو دانست. والزر بحث خود را با این نکته آغاز می‌کند که دولتمردان همواره برای دست زدن یا نزدن به جنگ و شیوه جنگیدن، اختیار نسبی دارند و سپس می‌گوید باید آموزه «جنگ عادلانه» سده‌های میانه را زنده کرد (گریفیتس و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۰۱). پیش کشیدن ایده جنگ عادلانه، نمونه‌ای از درگیری والزر با فرهنگ سیاسی است. دخالت آمریکا در کره و بعدها در ویتنام، برای بسیاری کسان، تفاوت دخالت عادلانه و دخالت ناعادلانه در جنگ را پررنگتر کرد. به هر روی، آثار آکادمیک والزر طیفی از موضوعات مرتبط به هم از دین و جنگ گرفته تا نظریه سیاسی

سر راه طرح و تقویت خیرهای متعالی فردی و اجتماعی عمل کرده است. اما سندل هوادار جمهوریخواهی مدنی کلاسیک است و زندگی خوب را زندگی بی‌می‌داند که مصروف پیگیریهای جمعی برای تحقق بخشیدن به خیرهای مشترک شود (Sandel, 1996: 221). آنچه گفته شد، چکیده‌ای از اندیشه‌های مایکل سندل بود که در آثار اصلی او مطرح شده است. با توجه به طرح و بررسی و نقد مقوله‌هایی چون فردگرایی اتمیستی، نگاه بازاری، و دنبال کردن موضوعاتی مانند فضیلت و بهروزی و... از سوی سندل، او را می‌توان یکی از نقادان برجسته مدرنیته و بویژه لیبرالیسم معاصر دانست. از این‌رو، راهکارهای سندل برای دوباره اخلاقی کردن زبان سیاست، در میان اندیشمندان و توده مردمان هواداران بسیار یافته است. در واقع آثار سندل به‌خوبی آنچه را که دیدگاه لیبرالیستی سیاست از انسان امروز گرفته است نشان می‌دهد، زیرا برپایه این نگرش، سیاست چیزی بیش از پیگیری رشد اقتصادی و پاسداری از انتخاب فردی نیست. سندل با در نظر گرفتن اوضاع موجود و نقاط ضعف زندگی عمومی در جوامع لیبرال اعلام می‌کند که تنها با بازگشت به اخلاقیات است که می‌توان خلأ سیاست مدرن را پر کرد.

۴- روایت انتقادی والزر؛ حوزه‌های عدالت

مایکل والزر یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی پس از جنگ جهانی دوم است که در ۱۹۳۵ در شهرک صنعتی کوچک «جانزوتاون» در ایالت پنسیلوانیا چشم به جهان گشود و نخستین نوشته خود را در ۱۲ سالگی درباره اعتصابات اتحادیه کارگری و مبارزات سیاسی منتشر کرد. او از سردبیران نشریه «دگراندیش» است، که یکی از مجلات شناخته شده چپ در آمریکا است. او همچنین از دبیران و نویسندگان نشریه «جمهوری جدید» و عضو هیأت مدیره دانشگاه عبری و هیأت امنای دانشگاه «براندیس» است. در دانشگاه کیمبریج از پژوهشگران کرسی فولبرایت بوده

لیبرالیسم کنونی معطوف به مقوله برابری و عدالت توزیعی است و در برابر از مفهوم «برابری پیچیده» دفاع می‌کند (رجوع شود به: واعظی، ۱۳۸۷؛ کینگ ول، ۱۳۸۶:۲۲۳). والزر در کتاب *حوزه‌های عدالت* می‌گوید که دو نحله فکری، یکی برگرفته از «بلیس پاسکال» و دومی از «کارل مارکس» در زمینه ویژگی‌های واقعی حکومت استبدادی داریم که روشنگر مفهوم برابری پیچیده بوده؛ مفهومی که او در اثر خویش از آن دفاع فلسفی کرده است. پاسکال در کتاب «افکار» نوشت: «ماهیت حکومت استبدادی چنان است که می‌خواهد قدرتش بر کل جهان و فراتر از حوزه خودش جاری و ساری باشد. خصوصیات جمعی متفاوتی وجود دارد از جمله قدرت، زیبایی، هوش و دینداری و... هر انسانی بر قلمرو ویژگی خویش حاکم است نه بر جایی دیگر... اما حاکم استبدادی می‌خواهد به هر طریقی، آنچه را منحصرأ در اختیار دیگری است، بدست آورد.» همچنین، برداشت مارکس از همین دیدگاه در نخستین نوشته‌هایش با این فراز آغاز می‌شود: «بگذار فرض کنیم که انسان، انسان باشد و روابطش با جهان انسانی باشد. آنگاه عشق فقط می‌تواند در برابر عشق مبادله شود، اعتماد در برابر اعتماد و...» (کینگ ول، ۱۳۸۶:۲۳۲). به علت اهمیت این یادداشتهای کلیدی است که والزر متواضعانه می‌گوید «این گفتارها، استدلال‌های ساده‌ای نیستند و اغلب قسمتهای کتاب من صرفاً در جهت شرح معانی آنها بوده است» (ن.ک: والزر، ۱۳۸۹ الف). اما برآستی مراد والزر از طرح این ایده‌ها چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که والزر می‌کوشد نشان دهد که چیزها تا آنجا مطلوبند که در شبکه روابط اجتماعی جای گیرند. همچنین، والزر ضمن اینکه می‌گوید عدالت مرتبط با معانی اجتماعی است، می‌کوشد نشان دهد که برخلاف سنت رایج در فلسفه سیاسی غرب از دوران افلاطون تا امروز، تنها یک نظام درست عدالت توزیعی وجود ندارد که راه را بر تکثرگرایی و خاص‌گرایی فرهنگی در حوزه‌های

و اجتماعی- را دربرمی‌گیرد. گرچه موضوع جنگ عادلانه و رعایت اصول اخلاقی در جنگ از مهمترین موضوعات مطرح شده از سوی مایکل والزر است و در جهان جنگ‌زده و خشونت‌بار امروز (در منطقه خاورمیانه) بسیار کارایی دارد، اما در چارچوب موضوع این پژوهش می‌کوشیم به دیگر ابعاد تئوریک و روش‌شناختی دستگاه فکری این اندیشمند جماعت‌گرا بپردازیم. از مهمترین آثار والزر می‌توان از *حوزه‌های عدالت و فربه و نحیف* یاد کرد که به فارسی نیز برگردانده شده است. والزر در به‌کارگیری ایده‌های جماعت‌گرایان چپ بر ضد سنت بیطرفی لیبرال در نظریه سیاسی امروز آمریکا، چهره‌ای برجسته شمرده می‌شود و آثارش همچون یک صدای مخالف نیرومند در گفتمان متعارف دانشگاهی مطرح است. علائق فلسفی مایکل والزر بسیار گسترده است، اما همه آنها را می‌توان بر محور عدالت جمع کرد. اگر تحلیل «ویلیام گالستون» را بپذیریم که می‌گوید «نقد معاصر از لیبرالیسم بر چهار محور جامعه، دموکراسی، فضیلت و برابری می‌گردد»، باید بگوییم که نقد والزر از

● مایکل سندل، لیبرال دموکراسی کنونی غرب را «جمهوری روشمند» می‌نامد و به نقد آن می‌پردازد. منظور از جمهوری روشمند، گونه‌ای از حکومت است که در آن روالها و روشها بر درونمایه‌ها، آرمانها و هدفهای انسان برتری یافته است. از دید سندل، «اولویت حقوق فردی و بازاری شدن همه چیز»، بر سرهم فلسفه اجتماعی جمهوریهای روشمند را می‌سازد. او این ویژگیها را عناصر اصلی شکل‌دهنده به لیبرالیسم کنونی می‌داند که زمینه‌ساز دو مشکل بنیادی شده است: نخست، این هراس که چه از دیدگاه فردی و چه اجتماعی در حال از دست دادن کنترل خود بر نیروهایی هستیم که زندگی ما را اداره می‌کنند؛ دیگر، این احساس که ساختار اخلاقی اجتماع ما از خانواده گرفته تا همسایه و ملت، رو به فروپاشی و نابودی است.

● با توجه به طرح و بررسی و نقد مقوله‌هایی چون فردگرایی اتمیستی، نگاه بازاری، و دنبال کردن موضوعاتی مانند فضیلت و بهروزی و... از سوی سندل، او را می‌توان یکی از نقادان برجسته مدرنیته و بویژه لیبرالیسم معاصر دانست. آثار سندل به‌خوبی آنچه را که دیدگاه لیبرالیستی سیاست از انسان امروز گرفته است نشان می‌دهد، زیرا بر پایه این نگرش، سیاست چیزی بیش از پیگیری رشد اقتصادی و پاسداری از انتخاب فردی نیست. سندل با در نظر گرفتن اوضاع موجود و نقاط ضعف زندگی عمومی در جوامع لیبرال اعلام می‌کند که تنها با بازگشت به اخلاقیات است که می‌توان خلأ سیاست مدرن را پر کرد.

والزر، این دریافت از اخلاقی بودن که به‌صورت نحیف آغاز می‌شود و با رشد فحیم می‌شود، باید وارونه شود. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فحیم و فربه است، ترکیب فرهنگی است، یکسره وفاقی است، و خودش را تنها در مواقعی ویژه به‌صورت نحیف آشکار می‌کند، یعنی زمانی که زبان اخلاق روی به هدفهایی خاص دارد. این نگاه غیر کانتی والزر به اخلاقی بودن، بدان معناست که هویت اخلاقی فرد در گروه یا گروههایی که فرد خود با آنها همذات‌پنداری دارد، نمود می‌یابد (رجوع شود به: والزر، ۱۳۸۹ (ب)؛ رورتی، ۱۳۹۰: ۱۷۳). به سخن دیگر، والزر دو دیدگاه اخلاقی را از هم جدا می‌کند: دیدگاه اخلاقی تنک مایه و لاغر که در آن جهانشمولی نهفته است و برای همگان در همه زمانها و مکانها در هر زمینه، تنها یک نسخه تجویز می‌کند؛ و دیگری اخلاق فربه و گسترده که در آن از نسخه‌پیچی‌های یکسان پرهیز می‌شود و بیشتر متکی بر سنت، تجربه و شیوه زیست مردمان در زمانها و مکانهای متفاوت است. از این‌رو می‌توان گفت که در چشم‌انداز روش‌شناختی والزر، نه‌تنها کانت بلکه لیبرالهای امروز چون جان رالز و رابرت نوزیک نیز که بر اصول ویژه‌ای بعنوان اصول عدالت تأکید می‌کنند، با وجود

گونگون از جمله حوزه عدالت بگشاید. بنابراین، نکته کلیدی در زمینه عدالت اجتماعی، وجود اصل بی‌بدیل توزیع یا حتی مجموعه‌ای یگانه از اصول نیست، بلکه وجود گفتگوی تاویلی و پیچیده اجتماعی است که بر پایه آن، خیرها و مطلوبهای هر حوزه اجتماعی کمابیش مستقل، به‌گونه‌ای توزیع می‌شود که در آن هیچ اصل توزیعی در یک حوزه، بر شیوه توزیع در حوزه دیگر برتری ندارد. این دیدگاه بر دریافتی از عدالت تأکید می‌کند که می‌تواند برای بیشتر نظریه‌پردازان دموکراتیک رادیکال شگفت‌انگیز باشد، زیرا آنجا که ایده‌های اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک و گفتمان سیاسی تکثرگرا، به ایده‌های عدالت اجتماعی والزر می‌رسند بسیار بی‌دفاع می‌شوند (کینگ ول، ۱۳۸۶: ۲۲۵-۲۲۴). به هر روی، مایکل والزر بعنوان اندیشمندی جماعت‌گرا نقدهای روش‌شناختی مهمی بر لیبرالیسم و رالزی وارد می‌کند و نشان می‌دهد که ما اصول جهانی عدالت نداریم بلکه دارای حوزه‌های عدالت هستیم؛ یعنی هر جامعه دارای اصول عدالت مربوط به خود است و اصل جهانی عدالت آن‌گونه که رالز می‌گوید، وجود ندارد. والزر از سپهر و حوزه‌های عدالت یاد می‌کند و اینکه هر حوزه از اقتصاد و سیاست گرفته تا فرهنگ و اجتماع دارای اصول و قواعد خاص خویش است. برای نمونه، آنکه ثروتمند است اگر با پول وارد حوزه سیاست شود و به خرید رای پردازد، برآیند آن چیزی جز سلطه نخواهد بود. والزر پس از بحث درباره برابری پیچیده، به نسبی بودن موضوع عدالت می‌رسد. (والزر، ۱۳۸۹ الف). در واقع مایکل والزر در برابر اصطلاحاتی مانند «عقل» و «الزام جهانشمول اخلاقی» محتاط است. از این رو چکیده اثر دیگر وی یعنی فربه و نحیف این مدعاست که باید آن شهود و جهانشمولی را که ایمانوئل کانت محوریت بخشیده، رد کنیم؛ شهودی که بر پایه آن، مردان و زنان در هر جا با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه‌ای از دیدگاهها و اصول آغاز می‌کنند و سپس آنرا توسعه می‌دهند. از دید

مضامین اجتماعی با یکدیگر برابریم. احترام گذاشتن به یکدیگر بعنوان سازندگان برابر این مضامین، همانا احترام گذاشتن به دیدگاههای دیگر مردمان است، و نباید دریافتی از شیوه زندگی را که با آن احساس یگانگی نمی‌کنند، به آنان تحمیل کرد. برای نمونه، والزر می‌گوید که آتنی‌ها در سده‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد سرمایه‌های عمومی را برای پرداخت یارانه به ورزشگاهها و حمامهای عمومی به‌کار می‌گرفتند، نه برای کمک به نیازمندان. ولی ما که هستیم که بگوییم آتنی‌ها اشتباه می‌کرده‌اند؟ برچه اساسی خود را مجاز می‌دانیم ارزشهایی را که قبول نداشته‌اند بر آنان تحمیل کنیم؟ (فابر، ۱۳۹۰: ۵۰-۴۹).

والزر بعنوان چکیده دیدگاههایش، این ایده را مطرح می‌کند که ریشه بیعدالتی اجتماعی، سلطه است، یعنی آنگاه که خیرها و چیزهای مطلوب در یک حوزه اجتماعی، الگوهای توزیعی در حوزه دیگر را آلوده می‌سازد: برای نمونه، زمانی که پول رای می‌خرد یا شأن اجتماعی، شغلی سطح بالا برای فرد فراهم می‌کند. والزر، همان‌گونه است که خود را زمانی در عنوان فرعی یکی از کتابهایش معرفی کرده بود: «دموکراتی دست نخورده».

برسره‌م، مایکل والزر، بیشتر خود را مخالف این ایده اخلاقی «تنک مایه و ظریف» لیبرالها می‌داند که همه افراد دارای حقوق‌اند و بنابراین ادعای برابر بر منابع دارند. از دید والزر، این رهیافت، پیچیدگی «پرمایه» جوامع واقعی را به بهای ساده‌گرایی نظری از میان می‌برد و برعکس، گونه‌های واقعی استبداد را کم اهمیت جلوه می‌دهد (کینگ ول، ۱۳۸۶: ۲۲۶-۲۲۴).

نقد والزر از لیبرالیسم رالزی، متفاوت از دیگر جماعت‌گرایان طرح شده است. برخلاف سندل، مایکل والزر به انتقاد از برداشت رالزی از فرد نمی‌پردازد. او همچنین برخلاف مک ایتتایر و تیلور، نمی‌خواهد گزارش تاریخی جامعه از فرهنگ غربی به دست دهد؛ گزارشی که از آن بتوان انتقادهای از لیبرالیسم و بویژه از والزر را دریافت. ایستار او در برابر مقوله عدالت بیشتر

اختلاف مشرب، همگی به خطا رفته‌اند. برخلاف رالز، مایکل والزر بر این باور است که برای تکوین جامعه لازم نیست همگان بر سر خیرها و هدفها هم‌منظر باشند و به همان‌سان لازم نیست که برای تعریف عدالت و ساختار اجتماعی عادلانه، بر اصول مشترک و عام در سطح جهانی و بین‌الذهانی، توافق وجود داشته باشد (بعنوان اصول عام عدالت). او آشکارا از پلورالیسم و گونه‌ای نسبی‌گرایی در دریافت جوامع از خیرها دفاع می‌کند و در نتیجه، اصول حاکم بر توزیع عادلانه خیرهای اجتماعی را بسته به درک و برداشت هر جامعه از خیرها، گوناگون و متکثر می‌داند. پس از آنجا که خیرهای اجتماعی گوناگون است و حوزه‌های گوناگون دارد، هیچ اصل و معیار مشترک و فراگیری نمی‌تواند شاخص و مبنای توزیع عادلانه انواع خیرهای اجتماعی باشد (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۲). نکته پایانی اینکه، به گفته مایکل والزر، یک جامعه عادل جامعه‌ای نیست که با اعضای خود بر پایه اصولی جهانگیر رفتار کند؛ بلکه یک جامعه معین تنها در صورتی عادل است که زندگی واقعی‌اش در مسیر معین پیش رود، یعنی در مسیری وفادار به دریافت مشترک اعضای خود. عدالت، ریشه در دریافتهای متفاوت از مکانها، افتخارات، کارها و همه چیزهایی دارد که راهی مشترک برای زندگی می‌سازد. نادیده گرفتن تفاوتها و آن دریافتها، عین بی‌عدالتی است. دریافت والزر از عدالت، خاص‌گرایانه است، چون با برداشتهای ویژه تک‌تک افراد در یک جامعه معین از کارها، کالاها و... گره می‌خورد؛ و اما دلیل والزر برای این خاص‌گرایی این است که ما بعنوان سازندگان

● اگر تحلیل «ویلیام گالستون» را بپذیریم که می‌گوید «نقد معاصر از لیبرالیسم بر چهار محور جامعه، دموکراسی، فضیلت و برابری می‌گردد»، باید بگوییم که نقد والزر از لیبرالیسم کنونی معطوف به مقوله برابری و عدالت توزیعی است و در برابر از مفهوم «برابری پیچیده» دفاع می‌کند.

● والزر دو دیدگاه اخلاقی را از هم جدا می‌کند: دیدگاه اخلاقی تنک مایه و لاغر که در آن جهانشمولی نهفته است و برای همگان در همه زمانها و مکانها در هر زمینه، تنها یک نسخه تجویز می‌کند؛ و دیگری اخلاق فربه و گسترده که در آن از نسخه‌پیچی‌های یکسان پرهیز می‌شود و بیشتر متکی بر سنت، تجربه و شیوه زیست مردمان در زمانها و مکانهای متفاوت است. از این رو می‌توان گفت که در چشم‌انداز روش‌شناختی والزر، نه تنها کانت بلکه لیبرالهای امروز چون جان رالز و رابرت نوزیک نیز که بر اصول ویژه‌ای بعنوان اصول عدالت تأکید می‌کنند، با وجود اختلاف مشرب، همگی به خطا رفته‌اند.

جهانشمول می‌دانند که می‌تواند در همه جوامع سیاسی کاربرد یابد. در برابر، اندیشمندان جماعت‌گرا برآنند که فرد، پابستهٔ اوضاع اجتماعی و هویت فردی، برآمده از ویژگیهای زمانی و مکانی است. آنان، خواهان رسیدن به خیر جمعی هستند و برآورده شدن حقوق فردی را تنها زمینه‌ساز دستیابی به سعادت و رهایی نمی‌دانند. همچنین، مداخله محدود دولت برای اخلاقی‌تر کردن شهروندان را می‌پذیرد. جماعت‌گرایان ایده بیطرفی دولت لیبرال را به چالش کشیده و زمینه‌های مداخله دولت در زندگی فردی را تا اندازه‌ای فراهم آورده‌اند. سرانجام اینکه جماعت‌گرایان نه تنها به جهانشمول بودن ارزشها باور ندارند، بلکه بر آنند که هر جامعه ارزشها و اصول متکی به خود را دارد. از دید آنان، ارزشهای هر جامعه فرآورده‌ای فرهنگی است که ریشه در سنتهای آن جامعه دارد. جماعت‌گرایان یکی از مهمترین نقاط ضعف لیبرالیسم را، نگرش جهانشمول آن و بی‌توجهی به زمینه‌مندی و وجود سنتهای رقیب می‌دانند. براین پایه، به هنگام طرح سیاست مطلوب، فرهنگ یا فرهنگی خاصی را برتر از دیگر فرهنگها نمی‌شمارند. به هر روی یافته‌های تئوریک این پژوهش نشانگر آن است که مفاهیم و موضوعات مطرح شده از سوی جماعت‌گرایان مانند نقد مدرنیته

بر این پرسش متمرکز است که روش‌شناسی متناسب با موضوع نظریه سیاسی چیست؟ در واقع والزر می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان به ساخت نظریه عدالت و دفاع از آن پرداخت. برسرهم مایکل والزر را می‌توان از برجسته‌ترین اندیشمندان جماعت‌گرا دانست که از دیدگاه روش‌شناسی نقدهایی چشمگیر بر اندیشه لیبرالیسم و نماینده معاصر آن جان رالز دارد. او با دیدگاهی انتقادی و با روش تفکیکی خود کوشیده است جهانشمولی اصول عدالت رالز را به چالش بکشد و بویژه برای برقراری عدالت در جوامع گوناگون از جمله جوامع لیبرال دموکرات غربی، راهکاری به‌دست دهد.

سخن پایانی

در این نوشتار بر آن بوده‌ایم که هر چند کوتاه، به مکتب جماعت‌گرایی و اصول و مبانی فکری آن در سنجش با دیگر مکتهای فکری معاصر مانند بنیادگرایی و پسامدرنیسم پردازیم. در این زمینه، اندیشه و دستگاه فکری چهار اندیشمند برجسته جماعت‌گرا یعنی مک اینتایر، تیلور، سندل و والزر کاویده شده است. یافته‌ها گویای آن است که این اندیشمندان گرچه تفاوتهایی با هم دارند، اما همگی در نقد لیبرالیسم و بویژه لیبرالیسم معاصر و رالزی همداستانند. برخورد این اندیشمندان با لیبرالیسم امروزی به کشمکش انجامیده است که در فلسفه سیاسی معاصر، «منازعه جماعت‌گرایان و لیبرالها» نامیده شده است. برسرهم، می‌توان گفت که رویارویی این دو طیف فکری، بر سر چهار موضوع است: فردگرایی / جماعت‌گرایی؛ حق / خیر؛ عدم مداخله دولت / مداخله دولت؛ جهانشمولی / زمینه‌مندی. لیبرالهایی مانند رالز با تمرکز بر فردگرایی، هدف اصلی خود را احقاق حقوق فردی می‌دانند. از دید آنان، فرد دارای عقلانیت خودبنیاد است و توانایی برآوردن خواستها و هدفهای خود را دارد و در این راه، نیازی به مداخله دولت در زندگی او نیست. همچنین، لیبرالها اصول و ارزشهای لیبرال را اصولی عام و

فرهنگ رجایی، تهران: علمی فرهنگی.

- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴)، «شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا، تهران: مؤسسه مطالعات ملی.

- بوژ مهرانی، حسن (۱۳۹۴)، «وضع نظریه اخلاق در عصر مدرن؛ واکاوی نظریه اخلاق اصالت چارلز تیلور»، اخلاق و حیانی ۲(۳)

- تامسون، سیمون (۱۳۷۶)، «پساتجددگرایی، بنیادگرایی و زمینه‌گرایی»، فصلنامه دانشگاه تربیت مدرس، ش ۴.

- توسلی رکن‌آبادی، مجید و شجاعیان، محمد (۱۳۹۱)، «فلسفه سیاسی: رویکردها و الزامات»، مطالعات سیاسی، ۱۵(۴)

- تیلور، چارلز (۱۳۹۳)، «زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه.

- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴)، «موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نشر نی.

- حاجی یوسفی، امیر محمد (۱۳۸۴)، «گونه‌شناسی روشهای مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی ایران»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱(۱)

- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰)، «بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران: بقعه.

- ----- (۱۳۸۳)، «جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۳)، «گذار از مدرنیته، تهران: نشر نی.

- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰)، «عدالت به مثابه وفاداری وسیع‌تر»، ترجمه سید مهدی ناظمی قره‌باغ، سوره، ۵۲(۵).

- سندل، مایکل (۱۳۹۳)، «آنچه با پول نمی‌توان خرید: مرزهای اخلاقی بازار، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

- ----- (۱۳۹۴)، «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

- فابر، سسیل (۱۳۹۰)، «عدالت در جهان متحول، ترجمه رستم فلاح، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

- قزلسفلی، محمد تقی (۱۳۹۳)، «فلسفه فلسفه سیاسی، تهران: امید صبا.

- کینگول، مارک (۱۳۸۶)، «مایکل والزر: نکتزگرایی، عدالت

و لیبرالیسم، اخلاق، هویت، فضیلت، عدالت، سنت‌مندی، زمینه‌مندی، تاریخ‌مندی و... می‌تواند در زمینه شناخت بهتر پاره‌ای از مسائل و نارساییهای موجود در جامعه سیاسی ایران و از میان برداشتن آنها سودمند باشد. برخی از پژوهشگران برآنند که تاکنون چهار روش و رهیافت فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی، تحلیل طبقاتی، اقتصاد سیاسی و تحلیل گفتمانی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران به‌کار رفته است (حاجی یوسفی، ۱۳۸۴: ۹۷). به‌نظر می‌رسد که در کنار اینها، بتوان از روش‌شناسی جماعت‌گرایی بعنوان یک روش کیفی و رهیافتی کمابیش تازه در مطالعات سیاسی ایران بهره گرفت.

یادداشتها

۱. آماج اصلی بیشتر آثار جماعت‌گرایان، نوشته‌های جان رالز، بویژه کتاب نظریه‌ای در باب عدالت است که مهمترین تحلیل از لیبرالیسم معاصر شناخته می‌شود.

2. After Virtue

منابع

- آل سید غفور، محسن (۱۳۸۸)، «الگوی اجتماع‌گرایی و تکثر سنتهای فکری - سیاسی ایران معاصر»، فصلنامه سیاست (۳۹)

- احمدی، بابک (۱۳۹۳)، «معمای مدرنیته، تهران: نشر مرکز.

- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱)، «فلسفه سیاسی چیست؟»، ترجمه

● جماعت‌گرایان نه تنها به جهانشمول بودن ارزشها باور ندارند، بلکه بر آنند که هر جامعه ارزشها و اصول متکی به خود را دارد. از دید آنان، ارزشهای هر جامعه فرآورده‌ای فرهنگی است که ریشه در سنتهای آن جامعه دارد. جماعت‌گرایان یکی از مهمترین نقاط ضعف لیبرالیسم را، نگرش جهانشمول آن و بی‌توجهی به زمینه‌مندی و وجود سنتهای رقیب می‌دانند. براین پایه، به هنگام طرح سیاست مطلوب، فرهنگ یا فرهنگهایی خاص را برتر از دیگر فرهنگها نمی‌شمارند.

● مفاهیم و موضوعات مطرح شده از سوی جماعت‌گرایان مانند نقد مدرنیته و لیبرالیسم، اخلاق، هویت، فضیلت، عدالت، سنت‌مندی، زمینه‌مندی، تاریخ‌مندی و... می‌تواند در زمینه شناخت بهتر پاره‌ای از مسائل و نارساییهای موجود در جامعه سیاسی ایران و از میان برداشتن آنها سودمند باشد. برخی از پژوهشگران برآنند که تاکنون چهار روش و رهیافت فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی، تحلیل طبقاتی، اقتصاد سیاسی و تحلیل گفتمانی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران به‌کار رفته است. به‌نظر می‌رسد که در کنار اینها، بتوان از روش‌شناسی جماعت‌گرایی بعنوان یک روش کیفی و رهیافتی کمابیش تازه در مطالعات سیاسی ایران بهره گرفت.

- Abbey, Ruth (2000), **Charles Taylor**, Princeton University Press.

- Fleming, James E. and Linda C, McClain, (1997), "The Right of Privacy in Sandel Procedural Republic, in search of Substantive Republic", **Texas Law Review**, No 76.

- Macintyre, Alasdair (2007), **After Virtue: A study in Moral Theory**, Notre Dame Press.

- Sandel, Michael J. (1996), **Democracys Discontent, America in Search of a Public Philosophy**, Cambridge, Mass: the Bekknapp Press of Harvard University Press.

- Taylor, Charles (1989), **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**, Harvard University Press

- ----- (1991), **The Malaise of Modernity**, Toronto: Anansi.

و دموکراسی»، در: دموکراسی لیبرال و منتقدان آن، ویراسته اپریل کارتر و جفری استوکس، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

- گریفیتس، مارتین و دیگران، (۱۳۹۳)، پنجاه متفکر بزرگ روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.

- لگنهاوزن، محمد (۱۳۹۲)، «نسبت مک اینتایر با فلسفه معاصر ایران»، کتاب ماه فلسفه، ش ۷۳.

- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴)، وضعیت پست‌مدرن، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: گام نو.

- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۴)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- مالهاال، استفن و آدم سوئیفت (۱۳۸۵)، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده اندیشه‌های سندل، مک اینتایر، تیلور و والزر)، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۳)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران: سمت.

- واعظی، احمد (۱۳۸۷)، «جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، ۴۱(۱۱).

- والزر، مایکل (۱۳۸۹ الف)، حوزه‌های عدالت؛ در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر ثالث.

- ----- (۱۳۸۹ ب)، فربه و نحیف، ترجمه سیدصادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- وینستین، جک راسل (۱۳۹۰)، فلسفه مک اینتایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.

- همپتن، جین (۱۳۸۵)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.