

چهار روایت جماعت‌گرایانه در فلسفه سیاسی معاصر

مختار نوری*

دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه علوم و تحقیقات تهران

چکیده

اندیشه جماعت‌گرایی در جامعه سیاسی ایران کمتر مطرح شده است و لزوم طرح آن نیز این است که نشان می‌دهد انسان معاصر می‌تواند به دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و محکوم و مجبور نیست که تنها از میان اصول جهان‌شمول مدرنیسم و نسبی‌گرایی پست مدرنیسم یکی را انتخاب کند. جماعت‌گرایی یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود که در تلاش است تا در میانه جهان‌شمولی لیبرال‌ها و تجددگرایان و نسبی‌گرایی پسامدرن‌ها و بر مبنای شرایط زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنتی راهی میانه بگشاید. السدیر مک اینتایر، چارلز تیلور، مایکل ساندل و مایکل والزر از جمله مهم‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب می‌شوند. ادبیات و آثار ارائه شده از سوی این متفکران زمینه‌ساز چالشی جدی با متفکران لیبرال معاصر شده و برآیند آن منازعه مشهور «لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان» است. این منازعه مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی معاصر به دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است. این مقاله که برگرفته از پژوهشی گسترده در خصوص جایگاه اندیشه جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی معاصر است، در تلاش است تا ضمن معرفی این مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر، هسته مرکزی و اصول و مبانی فکری آن را در پرتو دستگاه فکری چهار اندیشمند برجسته این مکتب نشان دهد.

کلید واژه‌ها

فلسفه سیاسی، بنیان‌گرایی، پسامدرنیسم، جماعت‌گرایی، زمینه‌مندی، اخلاق، فضیلت.

* Email: nouri.mokhtar63@gmail.com.

چارچوب مفهومی؛ منازعات تئوریک در فلسفه سیاسی معاصر

مقاله حاضر به لحاظ چارچوب کلی آن ذیل مباحث مطرح در «فلسفه سیاسی»¹ قابل دسته‌بندی و ارزیابی است. فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های فلسفه عام محسوب می‌شود که تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در عرصه امر سیاسی وجود دارد. از این منظر «جین همپتن» معتقد است که فلسفه سیاسی درباره جوامع سیاسی و چستی آنها بحث می‌کند؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورت‌هایشان توجیه پذیرند و باید چه باشند. از این حیث می‌توان گفت که فلسفه سیاسی دارای خصلتی هنجاری است. چرا که وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست. در عوض فلسفه سیاسی می‌خواهد در عمیق‌ترین لایه‌ها شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آنها را درک کند (همپتن، 1385: 12). از این منظر است که «لئو اشتراوس» فلسفه سیاسی را «نشاندن معرفت به‌جای گمان در امور سیاسی می‌نامد» (اشتراوس، 1391: 4). از نظر اشتراوس فلسفه سیاسی تلاشی برای دانستن سرشت نظم صحیح و نیک است. فلسفی اندیشیدن درباره سیاست مستلزم فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. دلنگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی کل جامعه سیاسی خصلت اصلی فلسفه سیاسی است. اما فلسفه سیاسی مانند بسیاری از موضوعات دیگر، تبیین‌های متفاوتی داشته و دارد. تلقی‌های نسبی‌گرایانه و تلقی‌های مبنایگرایانه دو دسته از تلقی‌هایی هستند که در طول تاریخ فلسفه سیاسی ارائه شده‌اند. رویکرد نسبی‌گرا عموماً توسط اندیشمندانی مطرح و پیگیری می‌شود که به لحاظ معرفت‌شناسی نسبی‌گرای مطلق هستند و یا اینکه مشخصاً عرصه فلسفه سیاسی را عرصه‌ای غیرشناختی می‌دانند. تلقی مبنایگرایانه که از طرفداران و پیروان بی‌شماری برخوردار است به نوبه خود به دو دسته کلی جهان‌شمول و اجتماع‌گرا تقسیم می‌شود. اینکه ماهیت فلسفه سیاسی و پاسخ‌های ارائه 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، مشخص‌کننده علت بسیاری از منازعات معاصر فلسفه سیاسی است (توسلی رکن‌آبادی؛ شجاعیان، 1391: 65-66). به هر شکل، در چارچوب فلسفه سیاسی می‌توان تقسیم‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌های مختلفی ارائه نمود، اما برخی محققان از جمله «سیمون تامسون» - که ابتدای نظری این نوشتار عمدتاً بر مباحث وی استوار است - بر این باورند که در حال حاضر و در دوران معاصر سه مکتب فکری عمده در عرصه فلسفه سیاسی وجود دارد که عبارتند از: مکتب بنیان‌گرا و جهان‌شمول مدرن؛ مکتب پست‌اجددگرا و نسبی‌گرا و مکتب جماعت‌گرا و زمینه‌مند (رجوع شود به: تامپسون، 1376). مکتب بنیان‌گرا همان تجددگراها یا لیبرال‌هایی هستند که هنوز بر جهان‌شمول بودن و عام بودن اصول خود پافشاری می‌کنند. لیبرالیسم از زمان شکل‌گیری در آغاز پیدایش اروپای مدرن، همواره به‌عنوان رشته‌ای معین از اندیشه و عمل، پیگیر یافتن بنیادهای خاص خود بوده است. به‌عنوان جنبشی که بسیاری از سنت‌های جوامع زادگاه خود را به‌طور جدی به چالش گرفته بود، نمی‌توانست به تصویری از خود که در آن صرفاً جزئی از ماجرای مدرنیته باشد بسنده کند. لذا همه نظریه‌های لیبرالی به دنبال یافتن بنیادی برای تعهد در قبال آزادی فردی بودند که از نظر چشم‌انداز صرفاً جنبه محلی نداشته بلکه بالقوه جهانگیر باشد. طبق نظر اندیشمندان مکتب مذکور، انسان برای رسیدن به ارزش‌ها و به‌ویژه قوه تشخیص ارزش‌های برتر و دستیابی به استدلال‌هایی که بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی او حاکم است، می‌تواند به اصول عام و جهان‌شمول تمسک جوید. برای مثال، این مکتب درباره عدالت اجتماعی معتقدند که نظریات ارائه شده در کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» جان رولز

می‌تواند راهگشای تمام جوامع برای استقرار عدالت اجتماعی باشد (حسینی بهشتی، 1383: 15). راولز با این کتاب نیرویی دوباره به فلسفه سیاسی داد و نظریه‌ی بحث‌انگیزی مطرح کرد که به «عدالت انصافی» مطرح شده است. راولز با انتشار این کتاب نه تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود فلسفه سیاسی دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلیسی-آمریکایی زار و نزار شده بود و مشرف به موت بود. در واقع اندیشه و آثار راولز دفاعیه‌ای بی‌بدیل از اندیشه لیبرال است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود. اما علاوه بر جان راولز، شاید بتوان «یورگن هابرماس» را در میان فلاسفه معاصر نزدیک‌ترین نمونه به مکتب بنیان‌گرایی دانست. به‌رغم تلاش وی برای متمایز ساختن خود از نوع ناپخته بنیان‌گرایی، او هم‌چنان ایمان عمیق خود را به توانایی «عقل» حفظ کرده است. هابرماس تمایل دارد به‌نوعی فراروایت عقل مدرن و سویه‌های ارتباطی و نوین آن را مجدداً وارد بحث کند. به‌عنوان مثال او از دنبال کردن مسیر تقدیر تاریخی عقل سخن می‌راند (تامپسون، 1376: 96). بر اساس ایمان به چنین مفهومی از تعقل اجتماعی است که هابرماس پیشنهاد می‌کند «فیلسوف موظف است دیدگاه اخلاقی را تبیین کرده، تا آن‌جا که ممکن است جهان‌شمول بودن این تبیین را به اثبات برساند و نشان دهد که این صرفاً منعکس‌کننده وجدان اخلاقی مردان عادی طبقه متوسط در جامعه جدید غربی نیست. به‌طور خلاصه باید گفت که هابرماس تلاش می‌کند تا ارزش‌های سیاسی خود را از طریق اینکه چگونه می‌تواند از مقدمات عقلی و عام استنتاج شود توجیه کند. به‌طور کلی قوی‌ترین شکل بنیان‌گرایی اعتقاد دارد که ارزش‌های قابل اثبات باید قابل پذیرش همه انسان‌های معقول در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها باشد و بر این اعتقاد است که تنها ارزش‌های مطرح شده توسط این مکتب است که دارای این خصوصیات است (تامپسون، 1376: 98). اما سیمون تامپسون معتقد است که در مقابل بنیان‌گرایی باید از پساتجددگراها نام برد که از میان آنها اندیشه ژان فرانسوا لیوتار بسیار در بحث ما قابل توجه است. زیرا او از معدود متفکرانی است که برخلاف میشل فوکو و ژاک دریدا، پست مدرن بودن خود را می‌پذیرد و به‌طور صریح و آشکار اصطلاح پسامدرنیسم را در کتاب مطرح خویش «وضعیت پست مدرن¹» به کار می‌برد. لیوتار در تعریف مشهور خود پست مدرنیسم را به‌منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به «فراروایت‌ها²» توصیف می‌کند و معتقد است که این بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی بدون شک محصول پیشرفت در علوم است (لیوتار، 1384: 54). اما منظور لیوتار از فراروایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه‌ی فعالیت‌های بشری و همه‌ی روابط اجتماعی (به‌قول خود او همه انواع گوناگون بازی‌های زبانی) را فراروایت بزرگ می‌شمارد. به‌زعم لیوتار، فلسفه‌ی اخلاق، سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شد و از راه کانت و هگل به مارکس رسید، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ است. به‌گمان او این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در دنیای معاصر دیگر کارایی ندارد (حقیقی، 1383: 33). لیوتار بر این باور است که در عصر پسامدرن، روایت‌های بزرگ که در تمدن غرب حقیقت عالم‌گیری را مطرح می‌کردند، جای خود را به «بازی‌های زبانی³» داده‌اند. هدف لیوتار مخالفت با اقتدار روایت‌های بزرگ است و در برابر آنها، روایت‌های کوچک را قرار می‌دهد. از این‌رو پساتجددگرایی را می‌توان به مکتب ضدبنیان‌گرایی تعریف کرد. زیرا پساتجددگراها معتقدند دست یافتن به اصول جهان‌شمول موردنظر اندیشمندان لیبرال و مدرن، سرابی است که باید از وصول به آن قطع امید کرد، چرا که هرگونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزش‌ها، منتفی و مطرود است. نکته قابل توجه اینکه

- 1- postmodern condition.
- 2- meta narrative.
- 3- Language game.

پساتجددگراها معتقدند که بنیان‌گراها، نظریه‌پردازان سنتی اخلاق و سیاست و توجیه‌کنندگان نظام‌های ظالم هستند. از دیگر سو، بنیان‌گراها خود را مدافعان شجاع ارزش‌ها و دستاوردهای نهضت روشنگری می‌دانند و برآنند که پساتجددگراها، پرستش‌گران بی‌مسئولیت زیبایی و زیبایی‌شناسی هستند که از هرگونه مسئولیت سیاسی شانه خالی می‌کنند (حسینی بهشتی، 1383: 16). تا اینجا این تصویر کلی ارائه شد که پساتجددگرایی، بنیان‌گرایی را به استفاده از تخریب به‌هنگام به کارگیری صرف عقل برای مشروعیت بخشیدن با ارزش‌ها متهم می‌کند. در مقابل، بنیان‌گرایی چنین مطرح می‌کند که پساتجددگرایی با دست شستن از هرگونه امیدی به اثبات عقلی، زمینه را برای تاخت‌وتاز آزادانه قدرت باز گذاشته است. اما برخلاف دو مکتب بنیان‌گرا و پساتجددگرا، ما در دوره معاصر با یک مکتب سومی مواجه هستیم که می‌توان آن را مکتب زمینه‌گرا یا جماعت‌گرا نامید. این مکتب در جامعه ایران کمتر مطرح شده است و لزوم طرح آن نیز این است که نشان می‌دهد بشر می‌تواند به‌دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و محکوم نیست که تنها از میان مدرنیسم و پست مدرنیسم یکی را انتخاب کند. بر مبنای مکتب زمینه‌گرا، همه استدلال‌های انسان‌ها برای حمایت از ارزش‌های اخلاقی، بر «زمینه¹»های خاص از جمله کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی خاص استوار هستند. جماعت‌گرایی یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود که در تلاش است تا در میانه جهان‌شمولی لیبرال‌ها و تجددگرایان و نسبی‌گرایی پسامدرن‌ها و بر مبنای شرایط زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنتی راهی میانه بگشاید.

جایگاه رویکرد جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی معاصر

رهیافت جماعت‌گرایی از جمله رهیافت‌های سنتی در علوم اجتماعی و یکی از رهیافت‌های مسلط بر مناظره دهه هفتاد میلادی در نظریه سیاسی هنجاری بوده است. این نظریه با پیش از چند دهه در تلاش بوده با ارجاع به سنت فلسفی کلاسیک، به برخی از مهم‌ترین پرسش‌های نظری و روش‌شناختی معاصر پاسخ دهد. جماعت‌گرایی به‌عنوان یکی از متاخرترین مکاتب فکری در فلسفه معاصر غرب بر مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیستی و سودمندگرا و نظریات لیبرال معاصر² انتقادات مهمی دارد. در تعریف مفهوم جماعت‌گرایی بحث خود را با مفهوم «جماعت» شروع می‌کنیم. چرا که جماعت یک مفهوم متعالی و هویت‌بخش در این مکتب است. در این مکتب، مفهوم جماعت ناظر بر مجموعه افرادی با اهداف و هویت مشترک است که دو ویژگی مهم دارند: لزوم 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 نوع و الگوی رابطه‌ای خاص بهره می‌برند (براتعلی پور، 1384: 14). مانند اجتماع‌گرایی در حزب کارگر و محافظه‌کار انگلیس، اجتماعات محیط زیست، سبزه‌ها در ایالات متحد آمریکا، اجتماعات مذهبی - سیاسی نظیر انجمن اسلامی دانشجویان. با وجود ریشه‌های تاریخی جماعت‌گرایی در اندیشه‌های متفکرانی مانند امیل دورکهایم (به‌دلیل تأکید بر جامعه) و روسو (به‌دلیل تأکید بر اراده عمومی)، این رویکرد فکری در دوران معاصر در دو گرایش سیاسی و فلسفی به‌تدریج رونق یافت. نقطه عزیمت جماعت‌گرایان ضدیت با سنت لیبرالی است. آنان این مسئله را در دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در بعد اخلاقی این مسئله مطرح است که خاستگاه ارزش‌ها اجتماعی بوده و ارزش‌ها از جامعه‌ای که فرد در آنها عضو است ناشی می‌شوند. در بعد روش‌شناختی نیز این مسئله مطرح می‌شود که ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، نه به‌گونه‌ای جهان‌شمول، بلکه با توجه سنت و زندگی گروهی و اجتماعی که افراد در آن

1- Context.

2- آماج اصلی بیشتر آثار جماعت‌گرایان، نوشته‌های جان راولز، به‌خصوص کتاب بسیار منتقدانه او «نظریه‌ای در باب عدالت» است که به‌عنوان مهم‌ترین تحلیل از لیبرالیسم معاصر شناخته می‌شود.

عضویت دارند، باید استنباط شود و مبنای عمل قرار گیرند. به هر ترتیب، در اواخر قرن بیستم گروهی از فلاسفه، علمای اخلاق و دانشمندان علوم اجتماعی مجمعی تشکیل دادند که در این مجمع عمدتاً درباره علاقه به جامعه بحث می‌شد و جماعت‌گرا/ جامعه‌گرا نامی است که این گروه برای مجمع‌شان انتخاب کرده‌اند. السدیر مک اینتایر¹، مایکل سندل²، چارلز تیلور³ و والزر⁴ از برجسته‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب می‌شوند. مسلماً نمی‌توان گفت که مجموعه نظریاتی که صاحبان آنها یا منتقدانشان عنوان جماعت‌گرا را به آن اطلاق کرده‌اند دیدگاه واحدی را تشکیل می‌دهند، اما می‌توان عناصر مشترکی را بین آنها یافت که کانون همگی آنها تمرکز بر نقد مدرنیته به‌طور عام و لیبرالیسم به‌طور خاص است. به‌عبارت دیگر، جماعت‌گرایی، به‌گرایش فکری خاصی در فلسفه معاصر اطلاق می‌شود که نقد مدرنیته و به‌طور خاص مدرنیته لیبرالی، به‌منزله نظریه سیاسی مدرنیته را مدنظر قرار داده است. به‌هر شکل، برآیند تقابل لیبرالیسم و جماعت‌گرایان منجر به شکل‌گیری منازعه‌ای عمیق در دوره معاصر شده و مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی معاصر به‌دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است. از این‌رو، نوشتار حاضر در ادامه تلاش خواهد نمود تا اصول و مبانی فکری رویکرد جماعت‌گرایی را به‌ترتیب در اندیشه چهار اندیشمند برجسته این جریان از منظر رویکرد فلسفه سیاسی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

روایت انتقادی السدیر مک اینتایر، در پی فضیلت

السدیر مک اینتایر یکی از اندیشه‌ورزان معاصر انگلیسی است که چند دهه از عمر خود را وقف کنکاش و بررسی در مسئله اخلاق در جوامع معاصر نمود. مک اینتایر در سال 1929 در بندر گلاسکوی اسکاتلند دیده به جهان گشود و در دانشگاه‌های انگلیس موفق به کسب مدارک دانشگاهی خود گردید. تألیفات گسترده این فیلسوف، به‌ویژه «پایان فضیلت»، «عدالت که؟ کدامین عقلانیت» و «سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی» و «تاریخچه فلسفه اخلاق»، او را در ردیف یکی از معتبرترین شخصیت‌های اخلاق‌گرای معاصر قرار می‌دهد. زندگی فکری مک اینتایر تا امروز به دو دوره تقسیم می‌شود: پیش از سال 1981 و پس از آن. آثار متأخر او به ماهیت اندیشه‌ورزی اخلاقی بر مبنای عقل و ساختار نظریات اخلاقی می‌پردازد، در حالی که در آثار اولیه‌اش غالباً بر ماهیت و شرایط ایمان و هم‌چنین درگیری میان جهان‌بینی‌های دینی و سکولار پرداخته است (وینستین، 1390: 33-51). مک اینتایر معتقد است که نظام‌های سیاسی در دوران مدرن دچار یک فاجعه اخلاقی گشته‌اند. از نگاه این منتقد، انحطاط اخلاقی در یک سیر قهقربایی از عصر روشنگری به این‌سو ادامه داشته است. از این‌رو، به نظر او مفهوم «فرد» یا خود در سنت لیبرالی دچار عارضه «عاطفه‌گرایی» دوران مدرن شده است. علت این بیماری به‌خاطر برداشت نادرست آنها از انسان به‌عنوان موجودی ضرورتاً مقید و محدود به شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است (Macintyre, 2007: 31). هیچ‌کس نمی‌تواند چالشی که آثار السدیر مک اینتایر و به‌ویژه «پس از فضیلت»⁵ و بنیان‌های لیبرالیسم و مدرنیته را طی چند دهه اخیر بدان فراخوانده است، انکار کند. مک اینتایر اثر «در پی فضیلت» را با دعوت اهل فکر به‌تصور یک دنیای خیالی آغاز می‌کند و می‌گوید بیاید آثار زیانباری را که علم و تکنولوژی و سرمایه‌داری در دنیای معاصر برجای گذارده (مانند آلودگی‌هایی که در محیط زیست به‌وجود آمده، فجایی که به‌واسطه کاربرد علم ژنتیک در کشاورزی ایجاد شده، آلودگی و مضرات نیروگاه‌های هسته‌ای

- 1- Alasdair Macintyre.
- 2- Michael Sandel.
- 3- Charles Taylor.
- 4- Michael Walzer.
- 5- after Virtue.

(...) در نظر بگیرید. به عقیده مک اینتایر مصیبتی که پس از طرح نهضت روشنگری بر فلسفه اخلاق نازل شده است، شبیه به این وضعیت خیالی است. مک اینتایر ضعف اصلی دولت بورژوازی مدرن را رسیدن به وضعیتی اخلاقی می‌داند که بنابر اصطلاحات ارسطویی «حرص و طمع» نامیده می‌شود. میل به داشتن هر چه بیشتر کالا پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه‌داری معاصر است و دولت مدرن خادم نیروهای مسلط چنین اقتصادی است. به نظر مک اینتایر بازار آزاد و سرمایه‌داری، ساختار جوامع را در توانایی برای عقلانی کردن روند تحقق بخشیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه با آسیب جدی مواجه نموده است. مک اینتایر بدبین است و در تلاش است تا که راه‌حلی برای مسائل و معضلات مدرنیته معرفی نماید (رجوع شود به: لگنهاوزن، 1392). به هر حال، مدعای اصلی مک اینتایر در کتاب در پی فضیلت این است که اخلاق متجدد در وضعیتی نابسامان و بحرانی قرار دارد. تشخیص این بیماری و بحران بر ساختار کتاب مهم او حاکم است. وی مدرنیته را شکلی یا صورت‌بندی اجتماعی - فرهنگی معرفی کرد که این دوران حیات فکری و اجتماعی اروپا از پایان سده هفدهم و آغاز سده هجدهم پدید آمد و تا پایان سده نوزدهم به درازا کشید. در این فاصله تغییر و تحولات زیادی به وقوع پیوست و میان اخلاق و الهیات فاصله افتاد و اصل استنتاج اصول اخلاقی از پایه‌های غیر از احکام شریعت و کتاب‌های مقدس رواج یافت. طرح قانون اجتماعی و مدنی، قانون اساسی و سیاسی و قوانین اخلاقی، با توجه به مناسبات اجتماعی موجود و منافع گروه‌های اجتماعی جانشین سرچشمه غیر زمینی قانون شد. از نظر وی، مدرنیته بر اساس برداشت تازه‌ای از خرد که آن‌را «ضد فرجام‌شناسی» می‌خواند کوشید تا به اخلاق تازه‌ای برسد و نرسید. این جدایی از نگرش فرجام‌شناسانه، آن‌را به سوی برداشتی تازه از خرد یعنی «خرد ایزاری» پیش برد (احمدی، 1393: 171-172). همان‌طور که پیشتر ذکر شد، مک اینتایر بحث خود را در مهم‌ترین کتابش در پی فضیلت، با یک فرض نگران‌کننده که حکایت از بحرانی بودن اوضاع دارد آغاز می‌کند. از نظر وی، «زبان اخلاق، در جهان واقعی ما، درست به همان حد دچار نابسامانی جدی است که زبان علوم طبیعی در آن جهان خیالی». اگر این نظر درست باشد، آن‌چه ما در اختیار داریم قسمت‌های پراکنده‌ای است از یک شاکله مفهومی بدون قراین و زمینه‌های لازم برای دریافت معانی. در واقع ما شبیحی از اخلاق در اختیار داریم و درک نظری و عملی خود را در مورد اخلاق از دست داده‌ایم (مک اینتایر، 1393: 23-24). در واقع مک اینتایر تصویری از دنیایی سرشار از آشفتگی فکری به‌دست می‌دهد. دنیایی که در آن افراد، در جامعه‌ای از هم گسیخته و شرحه شرحه زندگی می‌کنند، اما خودشان از حال و روز آشوب‌زده خود بی‌خبرند. او در تشریح بیشتر بحران می‌گوید جهان مدرن واقعی در چنین هرج‌ومرج و آشوبی است، منتها نه در زمینه علوم اجتماعی، بلکه در زمینه اخلاق بحران رایج است. اما دست‌کم یک مکتب مهم در فلسفه اخلاق وجود دارد که این تناقض‌نا را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد و آن مکتب «عاطفه‌گرایی»¹ است. بنا به نظر مک اینتایر ما در چنین فرهنگ عاطفه‌گرایی زندگی می‌کنیم. اگر عاطفه‌گرایی را نظریه‌ای در باب معنای گزاره‌های اخلاقی بدانیم نظریه‌ای نادرست است، زیرا اکنون ما از گزاره‌های اخلاقی به‌مثابه شیوه‌ای برای ابراز احساسات و نگرش‌های به‌شدت دلخواهی و سلیقه‌ای استفاده می‌کنیم (حسینی بهشتی، 1380: 59-61). خردمندترین مدافعان عاطفه‌گرایی، آن‌را به‌عنوان نظریه‌ای در باب معنای گزاره‌های اخلاقی مطرح ساخته‌اند که مدعی تبیین تمامی احکام ارزشی است. از نظر مک اینتایر، عاطفه‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که بر اساس آن همه ارزش - داورى‌ها و به‌ویژه داورى‌های اخلاقی، از آن حیث که خصلتا اخلاقی یا ارزش‌گذارانه‌اند، صرفاً بیان‌پسندها و ناپسندها، نگرش‌ها و احساسات هستند (مک اینتایر، 1393: 38-42). بر این مبنای جهان معاصر،

گزاره‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات، عواطف و سلیق فردی تلقی نمی‌شوند. عاطفه‌گرایی تمایلات و ترجیحات فردی را فارغ از پیوندهای انسان با اجتماع در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در سنت اخلاقی لیبرال، یک گزاره اخلاقی نه تنها برای ابراز عواطف فردی به کار می‌رود، بلکه فرد با این ابراز نظر، در صدد تاثیرگذاری بر دیگران نیز هست. به این معنا که هر فرد برای دستیابی به اهداف شخصی خود تلاش می‌کند تا سلیق و احساسات دیگران را مطابق میل خود درآورد و آنها را با خود همراه سازد. در نظر مک اینتایر این شیوه از مباحث اخلاقی چیزی جز استفاده ابزاری از دیگران برای غایات فردی نیست (مالهال؛ سوئیفت، 1386: 86). در نتیجه، تجربه زندگی اخلاقی معاصر غرب سرشتی تناقض نما دارد، زیرا هر یک از ما یاد گرفته است که خود را فاعل اخلاقی خود مختار بدانند، اما در عین حال هر یک از ما درگیر شیوه‌هایی از دیوان‌سالاری یا تحمل‌پرستی می‌شود که ما را دچار روابط «استثمارگرانه» با دیگران می‌کند. برای حفظ خودمختاری خود یاد گرفته‌ایم تا آن‌را با ارزش بدانی، آرزو می‌کنیم دیگران ما را استثمار نکنند، در مقام عمل برای محقق ساختن اصول و دیدگاه خویش، فراروی خویش راهی جز استثمار دیگران نمی‌بینیم. ناسازگاری موجود در رویکردها و تجربه ما ناشی از شاکله مفهومی ناسازگاری است که ما وارث آن بوده‌ایم (مک اینتایر، 1393: 129). با این اوصاف باید به این نکته نیز توجه داشت که تحلیل مک اینتایر از فرهنگ و نظام اخلاقی مدرن با تحلیل‌ها و نقدهایی که از لیبرالیسم دارد هم‌گرا هستند. وی لیبرالیسم را بخشی از پروژه‌ای می‌داند که از عصر روشنگری آغاز شده است و از نگاه او زوال مباحث اخلاقی به عصر روشنگری و لیبرالیسم و تلقی دلبخواهی و سوپژکتیو از اخلاق باز می‌گردد. او لیبرال‌ها را مورد مواخذه قرار می‌دهد که بر تلقی احساس‌گرایانه از فرد انسانی اصرار می‌ورزند و در نتیجه رویکردی غیر عینی و ذهنی از اخلاق را رواج می‌دهند که زمینه‌ساز بحران شده است (واعظی، 1378: 4-5). بر این مبنا است که مک اینتایر قائل به بحران اخلاقی در عصر مدرن است و به نظر او نارسایی و بحران اصلی تفکر انسان مدرن، «نارسایی اخلاقی» است. این نارسایی‌ها آثار و عوارضش را در عرصه‌های مختلف از جمله «سیاست» نشان داده است.

روایت انتقادی چارلز تیلور؛ اتمیسم

چارلز تیلور فیلسوف کانادایی در حوزه‌های مختلفی از جمله فلسفه، دین، فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی و دیگر حوزه‌ها صاحب‌نظر و شناخته شده است و شهرت او بیش از هر چیز ناشی از فعالیت‌های او در حوزه‌های معرفتی گوناگون است. تیلور متفکری عمده در حوزه‌هایی هم‌چون نزاع لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان در فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و همین‌طور محور موثری در مباحثات چند فرهنگ‌گرایی و سکولاریزاسیون است. تیلور در تشخیص ملامت‌های مدرنیته و ابعاد آن نیز اندیشمندی پیشرو بوده است. تیلور از جمله اندیشمندانی است که به‌همراه مک اینتایر، سندل و والزر در منظومه فکری جماعت‌گرایی گنجانده می‌شود. متفکرانی که عموماً در چارچوب فلسفه سیاسی «پساراولزی¹» قرار می‌گیرند (قرلسفلی، 1393: 226). با مبنا قرار دادن مدرنیته و تجدد دو نوع فلسفه سیاسی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. روایت اول که انسان و فردیت را مبنا و مرکز ثقل قرار می‌دهد، با عنوان «لیبرال فردگرا» شناخته می‌شوند. در حالی که روایت دوم که به‌عنوان «لیبرال جمع‌گرا» شناخته می‌شود، ضمن اهمیت دادن به فرد، عواملی چون جامعه، فرهنگ و دیگر عناصر غیر ارادی و غیر ملموس را که هویت‌ساز هستند مهم می‌داند. از جمله چهره‌های روایت لیبرال فردگرا می‌توان به‌هائز و لاک اشاره نمود. در مقابل روسو و دورکهایم به‌عنوان لیبرال‌های جمع‌گرا شناخته می‌شوند. طبق این تفکیک، فلسفه سیاسی معاصر نیز تفکیک‌شدنی است. با توجه به موضوع این رساله اندیشمندانی هم‌چون جان راولز و نوزیک در

زمره لیبرال‌های فردگرا محسوب می‌شوند و اندیشمندانی چون تیلور و مک اینتایر در گروه لیبرال‌های جمع‌گرا قرار می‌گیرند (تیلور؛ رجایی، 1393: 34)، که وجه مشترک دستگاه معرفتی آنها در تاکید بر اهمیت نقش جامعه، سنت‌ها، عنایت به مشارکت عمومی در انجام امور عمومی و همکاری میان بخش‌های دولتی و خصوصی و توجه به آموزه‌های اخلاقی و ایجاد توازن میان حق و مسئولیت است (قزلسلفی، 1393: 226). در یک چارچوب دیگر می‌توان گفت که در تاریخ اندیشه مدرن غرب دو نقطه عطف وجود دارد؛ اولی انقلاب فلسفی - معرفتی دکارت بود که منجر به زوال جهان‌بینی قرون وسطی، تولد سوژه انسانی و تغییرات اساسی در مباحث و موضوعات شاخه‌های گوناگون علمی بود. فلسفه دکارت زمینه‌ساز لیبرالیسم، دموکراسی، حقوق بشر، قانون‌گرایی و روابط و نهادهای اجتماعی جدید گردید. اما نقطه عطف دوم در نیمه قرن بیستم رخ داد و بسیاری از اندیشه‌های عصر روشنگری را به افسانه و سراب مبدل نمود. چارلز تیلور یکی از نمایندگان چرخش فلسفی معاصر محسوب می‌شود که در حالی کلی معتقد است که معرفت‌شناسی دکارتی باعث غلبه تفاسیر نسبی‌گرایانه، لذت‌گرایانه، اتمیستی و پوچ‌گرایانه از کنش اخلاقی و انحراف از آرمان اصالت اخلاقی مدرن شده است. تیلور که متفکری نوهگلی است، منشا بحران نظریه اخلاق مدرن را معرفتی - فلسفی و سیطره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را علت‌العلل همه معضلات و نارسایی‌های اخلاق مدرن می‌داند (Taylor, 1989: 22-26). از نظر تیلور، مبنای‌ترین و غامض‌ترین مشکل شناخت‌شناسی مدرن این است که امکان درک کنش‌های انسانی در چارچوب خیرهای اخلاقی منتفی می‌گردد. وی علت‌العلل نارسایی بینش اخلاقی مدرن را ظهور «اتمیسیم معرفتی» پسادکارتی می‌داند که فلاسفه‌ای چون هیوم، لاک، کانت و مخصوصاً اندیشمندان عصر روشنگری آن‌را به‌تدریج بررسی و ارائه نمودند. همان‌طور که می‌دانیم، در دیدگاه دکارت فرآیند کسب معرفت در درون ذهن هر فرد پدید می‌آید و با سایر افراد، تاریخ، سنت و زبان ارتباطی ندارد. معرفت بشر اتمیستی است، نه بین‌الذهانی. این داوری درباره شناخت به اخلاق نیز سرایت نموده است؛ بدین ترتیب هنجارهای اخلاقی نیز محصول ذهن فرد مستقل و بریده از سنت‌ها گوناگون اخلاقی، تاریخی و دینی است (بوژ مهرانی، 1394: 137-138). تیلور اشاره می‌کند که بحث میان مدافعان و مخالفان مدرنیته، تا کنون درست پیش نرفته است. زیرا مبانی منطقی آن روش نبوده است. به‌نظر تیلور مدرنیته مسائل اخلاقی بنیادینی را موجب شده است که بینش دنیوی‌اش (استوار بر خرد ابزاری) قادر به پاسخگویی به آنها نیست. به‌گفته تیلور درست همین جاست که «سه بیماری اساسی مدرنیته» یعنی فردگرایی افراطی، سلطه خرد ابزاری بر مناسبات اجتماعی و زوال معنا و اخلاق را مشاهده می‌کنیم (See. Taylor, 1991). تیلور در سه سخنرانی که در سال 1991 در دانشگاه تورنتو ارائه کرد و با عنوان «بیماری‌های مدرنیته¹» منتشر شدند، به مسئله ناخوشی‌ها و دشواری‌های کلی و اخلاقی مدرنیته پرداخت. نخستین بیماری یا ناخوشی مدرنیته از فردگرایی برخاسته است. تکیه بر آزادی فردی در قلمروهای مختلف زندگی بشری از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های مدرنیته بود. اما امروز ما نه با جنبه‌ی مثبت این تاکید بر «فردیت» بلکه با جنبه بیمارگونه آن رو به‌رویم که از سده پیش مورد توجه اندیشمندانی چون کیرکیگارد قرار داشت. اکنون فردیت به‌تنهایی و انزوا تبدیل شده است. با از بین رفتن ارزش‌ها و اعتبارهای اجتماعی که به زندگی جمع و حل شدن منافع فرد در منافع جمع مربوط می‌شد، امکان ظهور فرد به‌عنوان قهرمان از میان رفت. دیگر امری اجتماعی وجود ندارد که به‌خاطر آن بتوان از جان گذشتن قهرمانانه را توجیه کرد. تیلور از قول متفکر نامدار الکسی دو توکویل نقل می‌کند که «مردم به لذت‌های حقیر و مبتذل دل بسته‌اند» (احمدی، 1393: 169). اما دومین بیماری از نظر تیلور ناشی از اقتدار کامل خرد ابزاری است. در

جهان افسون زودهی «وبری» همه چیز در خدمت انسان خردمند قرار گرفته است. روشن‌ترین نمونه برتری خرد ابزاری در رشد تکنولوژی آشکار می‌شود. تیلور بحث را پیش می‌برد و می‌گوید راست است که ما به چیزها، کالاها و ماشین وابسته شده‌ایم، اما این به بهای فقدان هرگونه نقش ما در تولید مواد و کالاهای مصرفی ممکن شده است. اعضاء خانواده با اشیایی زندگی می‌کنند که خود هیچ سهم مستقیمی در تولید آنها ندارند و در بیشتر موارد از عملکرد آنها بی‌خبرند، یعنی چیزها نظارت‌ناپذیر شده‌اند (احمدی، 1393: 170). این همه هنوز ارتباط مستقیمی با بحث اخلاق ندارند. اما بیماری سوم با میانجی سیاست به اخلاق مرتبط می‌شود. این بیماری به شکل نا روشن دموکراسی نو و نسبت آن با گسترش آشکار - و در بیشتر موارد مهار ناشدنی - بوروکراسی مربوط می‌شود. شکل عقلانی زندگی بوروکراتیک از الگوی ماکس وبر دور شده و ما با «استبداد ملایم» رو به روییم. البته در دموکراسی‌های غربی از سرکوب، ترور و خشونت آشکار به ندرت استفاده می‌شود، اما آن چه که توکویل «استبداد ملایم» نامیده بود، پا گرفته است: گونه‌ای پیدایش الیگارش‌ی در دل نهادهای دموکراتیک حکومتی. تیلور می‌نویسد که جنبه اخلاقی این بیماری چندان آشکار است که امکان می‌دهد ما بتوانیم دشواری‌های اخلاقی دو بیماری دیگر را نیز بهتر بشناسیم (احمدی، 1393: 170). از این رو و با توجه به چنین بیماری‌هایی که مدرنیته بر سر راه بشر گذاشته است، به اعتقاد تیلور، علاقه انسان مدرن به هنر، رجوع افراد به دین در وقایع 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 کسب معنا نیاز دارد (Abbey, 2000: 211). وی در حوزه اخلاق، فلسفه و سیاست در صدد دفاع از اصالت خیرها و فضیلت‌های اخلاقی است. نظریه «اخلاق اصالت» تیلور قرار است ضمن در برگرفتن طنین مدرنیستی، التیامبخش جراحتهای مدرنیته نیز باشد و فقط نوستالژیک نباشد. تیلور به روشنی اصالت مدنظر خود را ذیل خوانش «روسویی» تعریف می‌کند و بازگشت به اصالت روسویی را مسیر پیرایش مدرنیته از معضلات جاری می‌داند. اخلاق اصالت با رد تفسیر اتمیستی از فرد و تعاملات اجتماعی، هویت گفتگویی سرشت انسانی است و از شخصیت اجتماعی - فرهنگی انسان در برابر اتمیسم دفاع می‌کند. اخلاق اصالت، اخلاقی جامعه‌گراست و از این رو در مقابل فردگرایی لیبرال قرار می‌گیرد. وی تلقی فردگرایانه از هویت آدمی را که می‌خواهد هویت فرد را بدون توجه به نقش جامعه در تکوین فرد تحلیل نماید بر نمی‌تابد و هم‌چنین با قرائت وظیفه‌گرایانه از اخلاق و عدالت که در آثار لیبرال‌هایی نظیر کانت و روالز متبلور است، هم داستان نمی‌باشد. این نکته به سبب آن است که تیلور هم در مقوله تحلیل اخلاق و داوری اخلاقی و هم در مقوله هویت فرد و عناصر دخیل در آن، نقش خاصی برای جامعه و ارتباطات افراد با یکدیگر و تعلق و تعهد فرد به جامعه زبانی خاص قائل است و از این رو به عنوان متفکری جماعت‌گرا شناخته می‌شود (واعظی، 1387: 11). به هر حال، به نظر «فرهنگ رجایی» چارلز تیلور از جمله اندیشمندان انتقادی معاصر محسوب می‌شود که نمی‌توان در طرح مباحث جدی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی اندیشه او را نادیده انگاشت. هم‌چنین دغدغه و استدالات فلسفی تیلور هم مهم و هم مناسب و نزدیک به وضعیت ما ایرانیان است. اینکه او می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان در جهان جدید هم سکولار انسان حضور زیست و هم زندگی آمیخته با اخلاقیات و قداست داشت، بی‌شابهت به دغدغه اصلی ایرانیان بعد از انقلاب 1357 نیست. بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی در ایران معاصر گرفتار تعارض میان دین و تجدد هستند که نظریه‌پردازی تیلور در این خصوص می‌تواند ما را از حیث نظری، در رویارویی با زندگی مدرن توانمندتر سازد. آرمان و هدف نهایی وی این است که ببیند چگونه می‌توان هم یک کاتولیک معتقد و مقید به ادب و دین خود بود و هم در جهان جدید بازیگری و نقش‌آفرینی کرد (تیلور؛ رجایی، 1393: 14-13).

روایت انتقادی مایکل سندل؛ آن چه با پول نمی‌توان خرید؟

مایکل جی. سندل استاد مطالعات دولت و فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد، یکی از مشاهیر فلسفه سیاسی معاصر غرب و از چهره‌های مطرح اندیشه جماعت‌گرایی محسوب می‌شود. او در یک خانواده یهودی در ایالات متحده آمریکا متولد شد و در دانشگاه‌های براندیز ماساچوست آمریکا در سال 1975، کالج بالیول دانشگاه آکسفورد (دکتر) در سال 1981 تحصیل کرد. در مقطعی از دوران دانشجویی خود شاگرد چارلز تیلور دیگر اندیشمند جماعت‌گرا بود. وی در سال 1985 جایزه تدریس هاروارد-رادکلیف را برد و در سال 1999 استاد تمام دانشگاه هاروارد شد. سندل دارای آثار و منابع فلسفی گسترده است، اما شهرت و اهمیت وی بیش از هر چیز متأثر از کتاب تاثیر گذارش «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» است که در سال 1982 در نقد آراء و اندیشه جان راولز نوشته شد و از همان زمان، ظهور یک منتقد مهم لیبرالیسم را نوید می‌داد (Fleming & McClain, 1997: 509). سندل از جمله فلاسفه و اندیشمندان پرکار و پویاست که آثار و منابع گسترده‌ای مانند «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت»، «آن چه 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: رسالتی در باب اخلاق در سیاست» و... منتشر نموده است. هم‌چنین آخرین کتاب سندل با عنوان «پرونده‌ای علیه کمال: اخلاق در عصر مهندسی ژنتیک» در سال 2007 منتشر شد. انجمن علوم سیاسی آمریکا در سال 2008 از سندل به‌خاطر نبوغ وی در تدریس، تجلیل به‌عمل آورد. سندل هم‌اکنون در کنار تدریس فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد، سلسله سخنرانی‌های پر مخاطبی را با موضوع «شهروندی نوین» و «درس گفتارهای عدالت» به‌صورت زنده در شهرهای لندن، آکسفورد، نیوکاسل و واشنگتن دی. سی و... ایراد می‌کند. عمده آثار سندل پیرامون چند موضوع مهم مانند نقد لیبرالیسم، مسئله عدالت و اخلاقی زیستن و موضوعاتی از این دست صورت‌بندی شده‌اند. به‌ر شکل، سندل یکی از فیلسوفان سیاسی زنده آمریکایی است که برای ما ایرانیان چندان شناخته شده نیست و شناخت ما از این اندیشمند در طی سال‌های اخیر و به‌واسطه برخی از آثار وی حاصل شده است. وی هم‌اینک آوازه فراوانی در محافل فلسفی و سیاسی ایالات متحده و انگلستان پیدا کرده و به‌جهت ایراد سخنرانی‌های پر مخاطبی درباره مسائل عینی زندگی عمومی، در بین مردم عادی نیز شهرت و معروفیت زیادی به‌دست آورده است. یکی از دلایل پر مخاطب بودن مباحث و سخنرانی‌های سندل، استفاده وی از مثال‌های عینی و ملموس می‌باشد که عمق و دشواری مسائل اخلاقی و فلسفه سیاسی را نشان می‌دهد. مثال‌های عینی ساده، الهام بخش بسیاری از بحث‌های فلسفی - اخلاقی وی هستند. از نظر اندیشه‌ای، مایکل سندل را به مکتب جماعت‌گرایی نسبت می‌دهند (گرچه خود وی از این برچسب راضی نیست) و از این رهگذر وی شاید به‌خاطر نقد نظریه عدالت جان راولز، شناخته شده است. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، نظریه عدالت جان راولز بر فرض حجاب جهل مبتنی است که به ما اجازه می‌دهد به افراد فارغ البال تبدیل شویم. ولی سندل استدلال می‌کند که ما انسان‌ها طبعاً وابستگی‌هایی داریم که فارغ البال بودن و وجود این حجاب را غیر ممکن می‌سازد. به‌طور نمونه وی در این زمینه از پیوندهای خویشاوندی نام می‌برد که ما نمی‌توانیم آنها را انتخاب کنیم، بلکه از همان ابتدای تولد با ما همراه هستند. از آنجایی که این پیوندها اختیاری نیستند، نمی‌توان آنها را از افراد جدا ساخت. از این‌رو کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت سندل آشکارا در نقد اثر مهم راولز نظریه‌ای درباره عدالت تالیف و منتشر گردیده است. از این‌رو شاید بتوان جماعت‌گرایی امثال سندل را هم زیر مجموعه‌ای از «سازه‌گرایی اجتماعی» در نظر آورد که هم‌چون یک متاتئوری چارچوبی کلان ایجاد کرده که بر اساس آن همه امور و ساختارها در روندی تاریخی ساخته شده و پدید می‌آیند. برخلاف مک اینتایر که سنت تفکر لیبرالی به‌طور عام را مورد نقد قرار می‌دهد، انتقادات سندل معطوف به

قرائت وظیفه‌گرایانه از لیبرالیسم است که در اندیشه متفکرینی نظیر کانت و به‌طور مشخص جان راولز در دوره معاصر تجلی یافته است. سندل می‌کوشد در پرتو مقولاتی چون «فرد یا اجتماع»، «حق یا خیر»، «بی‌طرفی دولت» و «جهان‌شمولی یا زمینه‌مندی» نشان دهد که طرح فکری راولز در کتاب نظریه عدالت با مشکلات جدی و لاینحل مواجهه است. سندل به‌عنوان اندیشمندی جماعت‌گرا مدعی است که انسان فارغ از جامعه و بدون تعهد و تکلیف نسبت به آن پدید نمی‌آید. از این دیدگاه، انسان در برابر دیگران و خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان مسئول و متعهد است. لذا در برابر تلقی فارغ‌البال از فرد که در لیبرالیسم سیاسی راولزی ارائه شده است، متفکری چون ساندل از انسان متعهد یا جای گرفته در اجتماع سخن می‌گوید. سندل تحلیل راولز از جامعه سیاسی را ضعیف و ناکامل و شدیداً فردگرایانه می‌داند و می‌گوید در نگاه ابزاری راولز، افراد تنها برای تامین خواسته‌های خودخواهانه خویش به اجتماع روی می‌آورند. به‌همین خاطر او بیشتر آثار خود را با عنوان لیبرالیسم و محدودیت‌ها و منتقدان آن ارائه نموده است و تلاش نموده تا حد امکان تلاش‌های اندیشه لیبرال در شکل‌دهی به سعادت و عدالت را ناقص برشمرد (رجوع شود به: سندل، 1394). از این‌رو به‌طرز آشکاری می‌توان دریافت که بخش عمده‌ای از آثار و اندیشه‌های سندل در نقد اندیشه لیبرالی راولز و کوشش‌های او در باب عدالت ارائه شده‌اند و او با این انتقادات به‌نوعی لیبرالیسم به‌مثابه صورت‌بندی و وجه سیاسی مدرنیته را نقد و بررسی می‌کند. اما علاوه بر این مباحث وجه دیگری از موضوع در اندیشه سندل وجود دارد که برای بحث ما در اینجا قابل اهمیت است و آن بازاری و پولی شدن همه چیز از جمله عشق، پولی شدن هدیه، تبریک‌گویی خریدنی، افتخار خریدنی و امثالهم است که سندل با زبانی شیوا در دیگر اثر مهم خویش «آن‌چه با پول نمی‌توان خرید» به آنها پرداخته است. سندل معتقد است دست‌اندازی بازار و تفکر بازاری به جنبه‌هایی از زندگی که از قدیم هنجارهای غیر بازاری بر آنها حاکم بوده‌اند، یکی از مهم‌ترین تحولات زمانه ماست. او مدعی است که این روش‌های بازاری در تخصیص هزینه برای بهداشت، آموزش، ایمنی عمومی، امنیت ملی، دادرسی جزایی، حفظ محیط زیست، تفریحات، تولید مثل و امور اجتماعی دیگر، که تا سی سال پیش اغلب ناشناخته بودند، حالا تا حدودی زیادی برای ما عادی شده‌اند. سندل این دوره را «دوره فخر فروشی بازار» می‌نامد. دوره‌ای که در اوایل دهه 1980 میلادی آغاز شد و رونالد ریگان و مارگارت تاچر اعلام کردند نه به دولت که به بازار معتقدند و بازار را کلید آبادانی و آزادی می‌دانند و راه به‌روزی مردم از بازار می‌گذرد. مهلک‌ترین تحولی که در سه دهه اخیر اتفاق افتاد زیاد شدن طمع نبود، بلکه گسترش بازارها و سرایت ارزش‌های بازاری به حوزه‌هایی از زندگی بود که سختی با آنها نداشتند. باید از خودمان بپرسیم آیا چیزهایی هست که نشود با پول خرید؟! (سندل، 1393: 4-5). اما سندل این وضعیت را در عرصه سیاسی نیز دنبال می‌کند و قائل به بی‌اخلاقی سیاست معاصر است. او می‌گوید عده‌ای علت تلخ‌کامی سیاست ما را تعهد اخلاقی بیش از اندازه‌اش می‌دانند. ولی سندل می‌گوید من فکر نمی‌کنم درد ما این باشد. مشکل سیاست ما زیادی بحث اخلاقی نیست؛ کمبود آن است. بیشتر سیاست ما طبل تو خالی است و عاری از اخلاق و معنویت است. از نظر سندل بی‌اخلاقی سیاست معاصر چند دلیل دارد که مهم‌ترین علتش تلاش آن برای زدودن مفهوم زندگی خوب از گفتمان عمومی است. ما برای اینکه گرفتار کشمکش‌های فرقه‌ای نشویم اغلب تاکید می‌کنیم که شهروند وقتی وارد حوزه همگانی می‌شود باید عقاید اخلاقی و معنوی‌اش را پشت در بگذارد. ولی ممانعت از ورود به بحث زندگی خوب به سیاست، با همه نیت خیرش، راه را برای فخرفروشی بازار و تداوم سلطه تفکر بازاری هموار کرد. تفکر بازاری به‌سهم خودش زندگی سیاسی و اجتماعی را از بحث اخلاقی خالی می‌کند (سندل، 1393: 10). حال سندل پس از تشریح این وضعیت نابسامان بازاری می‌پرسد این حرکت به‌سوی جامعه‌ای که همه چیزش قابل فروش است چرا باید ما را نگران کند؟ سندل پاسخ می‌دهد به دو علت، یعنی نابرابری و فساد باید عمیقاً نگران بود. به

نابرابری فکر کنید؛ در جامعه‌ای که همه چیزش قابل فروش باشد، زندگی برای افراد بی‌بضاعت سخت می‌شود. اگر با پول فقط بتوان قایق شخصی و تعطیلات آن‌چنانی خرید، نابرابری خیلی اهمیت پیدا نمی‌کند. اما اگر با پول بشود مراقبت پزشکی بهتر، خانه‌ای در محله‌ای امن، امکان تحصیل در مدارس نخبه‌پرور به‌جای مدارس ورشکسته را خرید؛ وقتی که همه چیزهای خوب قابل خرید و فروش 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 فقط کالا پخش نمی‌کند، نوع نگاه به کالا را هم نشان می‌دهد و تبلیغ می‌کند. برای مثال به مزایده گذاشتن صندلی‌های سال اول دانشگاه ممکن است به بودجه دانشگاه کمک کند، اما شرافت دانشگاه و ارزش مدرکش را زیر سوال می‌برد. یا استخدام مزدوران خارجی برای جنگیدن به‌جای ما ممکن است، جان شهروندان ما را حفظ کند ولی معنی شهروندی را خراب می‌کند. چون معتقدیم که تکالیف مدنی را نباید ملک خصوصی به‌شمار آورد، باید مسئولیت اجتماعی شمرد (سندل، 1393: 7-5). به‌هر شکل، مایکل سندل لیبرال دموکراسی معاصر غرب را «جمهوری رویه‌مند» می‌نامد و به نقد آن می‌پردازد. منظور از جمهوری رویه‌مند نوعی از حکومت است که در آن روال‌ها و رویه‌ها بر محتواها، غایت‌ها و اهداف انسان‌ها اولویت یافته‌اند. از نظر سندل اولویت حقوق فردی و بازاری شدن همه چیز موجود در مجموع فلسفه اجتماعی جمهوری‌های رویه‌مند را تشکیل می‌دهند. او این ویژگی‌ها را شاخصه‌های اصلی شکل دهنده به لیبرالیسم معاصر می‌داند که زمینه‌ساز دو مشکل و معضل اساسی شده‌اند. این دو معضل به‌تعبیر سندل عبارتند از: اول این هراس که ما چه به‌لحاظ فردی و چه به‌لحاظ اجتماعی در جال از دست دادن کنترل خود بر نیروهایی هستیم که زندگی ما را اداره می‌کنند و دیگری این احساس که ساختار اخلاقی اجتماع ما از خانواده تا همسایه و ملت، در حال فروپاشی و نابودی هستند (Sandel, 1996: 3). به‌تعبیر دیگر در نتیجه حاکم شدن فرهنگ مصرفی و به‌تبع آن اقبال به بینش منفعت‌جویانه که نتیجه منطقی چنین وضعیتی تضعیف مناسبات جمهوری خواهانه کلاسیک و جایگزین شدن آن با لیبرالیسم رویه‌مند بوده است. از نظر سندل در وضعیت فعلی شاهد تخلیه و استحصال منابع اخلاقی و مدنی‌ای که شان و منزلت شهروندی افراد را تقویت و تثبیت می‌کرد هستیم و اشاره می‌کند که هر چقدر در قرن بیستم جلوتر آمده‌ایم تمرکز رویه‌های حقوقی و مدنی بر فربه‌تر ساختن حوزه خصوصی افراد قرار گرفته است. وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که لیبرالیسم رویه‌مند که به واضح‌ترین شکل آن در قانون اساسی آمریکا تجلی یافته، به‌صورت ممانعی بر سر راه طرح و تقویت خیرهای متعالی فردی و اجتماعی عمل کرده است. اما سندل طرفدار جمهوری خواهی مدنی کلاسیک است و زندگی خوب را زندگی‌ای می‌داند که مصروف پیگیری‌های دسته‌جمعی به‌منظور تحقق خیرهای مشترک شود (Sandel, 1996: 221). این مطالب چکیده‌ای از پروژه فکری کلان مایکل سندل بود که در آثار اصلی او مطرح شده‌اند. طرح و بررسی و نقد مباحثی مانند فردگرایی اتمیستی، نگاه بازاری و دنبال نمودن موضوعاتی مانند فضیلت و سعادت و مواردی از این دست به‌خوبی نشانگر آن است که سندل را می‌توان به‌عنوان یکی از نقادان قابل توجه مدرنیته به‌طور عام و لیبرالیسم معاصر به‌طور خاص دانست. لذا دستورالعمل‌های سندل برای دوباره اخلاقی‌سازی زبان سیاست در بین اندیشمندان و عامه مردم هواداران زیادی پیدا کرده است. در واقع آثار سندل به‌خوبی آن‌چه را که دیدگاه لیبرالیستی سیاست باعث از دست رفتن آن شده است را خاطر نشان می‌سازد؛ چرا که طبق این نگرش لیبرالیستی، سیاست، چیزی بیش از تعقیب رشد اقتصادی و محافظت از انتخاب فردی نیست. اما سندل با در نظر گرفتن شرایط موجود و نقاط ضعف زندگی عمومی جوامع لیبرال اعلام می‌دارد که فقط بازگشت به اخلاقیات می‌توان خلاء سیاست مدرن را پر نمود.

روایت انتقادی والزر؛ حوزه‌های عدالت

مایکل والزر یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی دوران پس از جنگ جهانی دوم است. وی در 1935 در شهرک صنعتی کوچک «جانزتاون» واقع در ایالت پنسیلوانیا چشم به جهان گشود و نخستین جزوه‌ی خودش را در سن 12 سالگی درباره‌ی اعتصابات اتحادیه‌ی کارگری و مبارزات سیاسی منتشر ساخت. وی از سردبیران نشریه‌ی دگراندیش¹ است، که یکی از مجلات شناخته شده‌ی چپ در آمریکاست. از این گذشته او از دبیران و نویسندگان نشریه‌ی جمهوری جدید است. هم‌چنین در هیئت مدیره دانشگاه عبری و هیئت امنای دانشگاه «براندیس» که مدرک کارشناسی خود را از آن‌جا دریافت کرده است عضویت دارد. در دانشگاه کیمبریج از محققان کرسی فولبرایت بود و دانشگاه هاروارد هم که مدرک دکترای خود را از آن‌جا گرفته به تحصیل و تدریس مشغول بوده است. والزر از 1980 یکی از اعضای برجسته‌ی هیئت علمی مؤسسه‌ی مطالعات عالی در پرینستون نیوجرسی است (گرفیفتس و دیگران، 1393: 500-501). نخستین کتاب والزر درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، انقلاب انگلیس و رادیکالیسم پاکدینان بود. وی پس از آن به نوشتن مقالاتی درباره‌ی موضوعات معاصر در سیاست آمریکا طی دهه‌ی 1960 مانند تعهد سیاسی، نافرمانی مدنی و فرمان‌شکنی وجدانی، طی جنگ ویتنام دست زد. جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه را می‌توان تلاشی برای میان‌داری بین واقع‌گرایی و صلح باوری در ارزیابی شیوه انجام جنگ در دوران نو دانست. والزر بحث خود را از این استدلال آغاز می‌کند که دولت‌مردان همواره برای مبادرت یا عدم مبادرت به جنگ و شیوه جنگیدن، از اختیار نسبی برخوردارند و سپس می‌گوید باید آموزه‌ی «جنگ عادلانه»² قرون وسطا را احیا کرد (گرفیفتس و دیگران، 1393: 501). ایده جنگ عادلانه نمونه‌ای از درگیری والزر با فرهنگ سیاسی است. دخالت آمریکا در کشور کره و بعدها ویتنام ظاهراً برای بسیاری، تفاوت بین دخالت عادلانه و دخالت غیرعادلانه در جنگ را پررنگ‌تر کرد. به‌هر شکل، آثار آکادمیک والزر طیفی از موضوعات مرتبط به هم - از دین و جنگ گرفته تا نظریه سیاسی و اجتماعی - را در بر می‌گیرد. اگر چه موضوع جنگ عادلانه و رعایت اصول اخلاقی در جنگ از مهم‌ترین موضوعات مطرح شده از سوی مایکل والزر است و در دنیای جنگ‌زده و خشونت‌بار امروز (در منطقه خاورمیانه) بسیار کارایی دارد، اما سعی ما آن است که بر دیگر ابعاد تئوریک و روش‌شناختی دستگاه فکری این اندیشمند جماعت‌گرا در چارچوب مسئله موردنظر پژوهش حاضر بپردازیم. مایکل والزر از فیلسوفان سیاسی معاصر است که در زمره جماعت‌گرایان قرار می‌گیرد. از مهم‌ترین آثار والزر می‌توان به «حوزه‌های عدالت» و «فریه و نحیف» اشاره کرد که به زبان فارسی نیز ترجمه شده‌اند. والزر در به‌کارگیری ایده‌های جماعت‌گرایان چپ بر ضد سنت بی‌طرفی لیبرال در نظریه سیاسی معاصر آمریکا، چهره شاخصی به‌حساب می‌آید و آثارش نیز به‌مثابه یک صدای قوی مخالف اغلب در گفت‌وگو متعارف دانشگاهی مطرح است. علائق فلسفی مایکل والزر بسیار وسیع‌اند اما همه آنها را می‌توان حول 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 لیبرالیسم معاصر معطوف به مقوله برابری و عدالت توزیعی است و در مقابل از مفهوم «برابری پیچیده» دفاع می‌کند (رجوع شود به: واعظی، 1387: 223). والزر در «حوزه‌های عدالت» می‌گوید که دو نحله فکری، یکی برگرفته از «بلیس پاسکال» و دومی از «کارل مارکس» در خصوص خصلت واقعی حکومت استبدادی موجود است که روشن‌گر راه مفهوم برابری پیچیده بوده‌اند که او در اثر خویش از آن دفاع فلسفی نموده است. پاسکال در کتاب «افکار» نوشت: «ماهیت حکومت استبدادی چنان است که می‌خواهد

1- Dissent.

2- just war.

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، آن چه را منحصر در اختیار دیگری است، به‌دست آورد». هم‌چنین برداشت مارکس در باب همین دیدگاه در دست نوشته‌های نخستین‌اش با این عبارت 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، 1386: 232). به‌واسطه اهمیت این یادداشت‌های کلیدی است که والزر متواضعانه می‌گوید «این گفتارها، استدالات ساده‌ای نیستند و اغلب قسمت‌های کتاب من صرفاً در جهت شرح معانی آنها بوده است» (رجوع شود به: والزر، 1389 «الف»). اما به‌راستی هدف والزر از طرح این ایده‌ها چیست و چه منظوری را دنبال می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که والزر اصرار دارد نشان دهد که چیزها تا آن حدی مطلوب‌اند که در شبکه روابط اجتماعی قرار گیرند. هم‌چنین والزر ضمن اینکه می‌گوید عدالت مرتبط با معانی اجتماعی است، در تلاش است تا نشان دهد برخلاف سنت رایج در فلسفه سیاسی غرب از زمان افلاطون به اینسو، تنها یک نظام صحیح عدالت توزیعی وجود ندارد و راه را بر تکثرگرایی و خاص‌گرایی فرهنگی در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه عدالت بگشاید. بنابراین نکته کلیدی در باب عدالت اجتماعی وجود اصل بی‌بدیل توزیع یا حتی مجموعه منحصر به‌فرد از اصول نیست؛ بلکه وجود گفتگوی تاویلی و پیچیده‌ی اجتماعی است که بر اساس آن، خیرها و مطلوب‌های هر حوزه اجتماعی نسبتاً مستقل، به‌گونه‌ای توزیعی می‌شود که در آن هیچ اصل توزیعی در یک حوزه، بر شیوه توزیع حوزه دیگر تسلط ندارد. این دیدگاه بر تصویری از عدالت تاکید می‌کند که می‌تواند برای اغلب نظریه‌پردازان دموکراتیک رادیکال قدری عجیب به‌نظر برسد؛ چرا که وقتی ایده‌های اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک و گفتمان سیاسی تکثرگرا، به ایده‌های عدالت اجتماعی والزر می‌رسند، به‌طور گسترده بی‌دفاع می‌شوند (کینگ ول، 1386: 224-225). به‌هر حال، مایکل والزر به‌عنوان متفکری جماعت‌گرا نقدهای روش‌شناختی مهمی بر لیبرالیسم معاصر و روالزی وارد می‌کند و مباحث خود را در مهم‌ترین اثرش «حوزه‌های عدالت» مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ما نه دارای اصول جهان‌شمول عدالت، بلکه دارای حوزه‌های عدالت هستیم و هر جامعه‌ای دارای اصول عدالت مربوط به خویش است و اصل جهان‌شمول عدالت آن‌گونه که راولز می‌گوید وجود ندارد. والزر از سپهر و حوزه‌های عدالت بحث می‌کند و اینکه هر حوزه‌ای اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع دارای اصول و قواعد خاص خویش است. به‌طور مثال آنکه ثروتمند است اگر با پول وارد حوزه سیاست شود و به خرید رای مردم بپردازد محصل آن چیزی جز سلطه نخواهد بود. والزر پس از بحث در باب برابری پیچیده، به این بحث می‌رسد که عدالت موضوعی نسبی است (رجوع شود به: والزر، 1389 «الف»). در واقع مایکل والزر در برابر اصطلاحاتی مانند «عقل» و «الزام جهان‌شمول اخلاقی» محتاط است. از این‌رو لب اثر دیگر وی یعنی «فره و نحیف» این ادعاست که باید شهود و جهان‌شمولی را که ایمانوئل کانت محوریت بخشید رد کنیم. شهودی که طبق آن مردان و زنان در هر جایی با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و اصولی آغاز می‌کنند و سپس آن‌را توسعه می‌دهند. والزر فکر می‌کند این تصویر از اخلاقی بودن که به‌صورت نحیف آغاز می‌شود و با رشد فخیم می‌شود، باید وارونه گردد. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فخیم و فره‌به است، ترکیب فرهنگی است، کاملاً وفاقی است و خودش را تنها در موقعیت‌های خاصی به‌صورت نحیف آشکار می‌کند، زمانی که زبان اخلاق روی به اهداف خاصی دارد. این نگاه غیرکانتی والزر به اخلاقی بودن، می‌تواند با این بیان بازگویی شود که هویت اخلاقی فرد در گروه یا گروه‌هایی که فرد خود با آنها هم‌ذات‌پنداری دارد، تعیین می‌یابد (رجوع شود به: والزر 1389 «ب»؛ رورتی، 1390: 173). به‌تعبیر دقیق‌تر والزر دو

دیدگاه اخلاقی را از هم متمایز می‌سازد. دیدگاه اخلاقی تنک مایه و لاغر که در آن جهان‌شمولی اخلاقی نهفته است و برای همه افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها در هر موضوعی نسخه‌ای واحد تجویز می‌کند و دیگری اخلاق فربه و گسترده که در آن از نسخه‌پیچی واحد پرهیز می‌شود و عمدتاً متکی بر سنت، تجربه و زیست جهان مردمان در هر زمان و مکان متفاوت است. بنابراین می‌توان گفت که در چشم‌انداز روش‌شناختی والزر، نه تنها کانت بلکه لیبرال‌های معاصر نظیر جان رولز و رابرت نوزیک نیز که بر اصول خاصی به‌عنوان اصول عدالت تأکید می‌کنند، به‌رغم اختلاف مشرب همگی ره به خطا برده‌اند. برخلاف رولز، مایکل والزر معتقد است که برای تکوین جامعه لازم نیست که اصرار شود آحاد جامعه در خیرات و غایاتی اشتراک نظر داشته باشند و به‌طریق اولی لازم نیست که برای تعریف عدالت و ساختار اجتماعی عادلانه بر اصول مشترک و عامی در سطح جهانی و بین‌الذنهانی، توافق وجود داشته باشد (به‌عنوان اصول عام عدالت). وی آشکارا از پلورالیسم و نوعی نسبی‌گرایی در تصور جوامع از خیرات دفاع می‌کند و در نتیجه اصول حاکم بر توزیع عادلانه خیرات اجتماعی را به حسب جوامع و درک و تفسیر آنها از خیرات، متنوع و متکثر می‌داند. به‌علت اینکه خیرات اجتماعی متنوع است و ساحت‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد هیچ اصل و معیار مشترک و عامی نمی‌تواند شاخص و مبنای توزیع عادلانه انحصاری خیرات اجتماعی باشد (واعظی، 1378: 12-13). نکته آخر اینکه به‌گفته مایکل والزر، یک جامعه عادل جامعه‌ای نیست که با اعضای خود بر اساس اصولی جهان‌شمول رفتار کند؛ بلکه یک جامعه معین فقط در صورتی عادل است که زندگی واقعی‌اش در مسیر معینی حرکت کند - یعنی در مسیری وفادار به درک مشترک اعضای خود - عدالت ریشه در فهم‌های متفاوت از مکان‌ها، اختراعات، مشاغل و از هر چیزی دارد که راهی مشترک برای زندگی می‌سازد. نادیده گرفتن تفاوت‌ها و آن فهم‌ها همیشه عین عمل به بی‌عدالتی است. تصور والزر از عدالت خاص‌گرایانه است، چون با برداشت‌های خاص فرد فرد یک جامعه معین از مشاغل، کالاها و غیره گره می‌خورد و به‌نوبه خود دلیل اینکه چرا والزر فکر می‌کند که عدالت یک امر خاص‌گرایانه است این است که ما با یکدیگر برابریم و به‌ویژه تولیدکنندگان مضامین اجتماعی هستیم. احترام گذاشتن به یکدیگر به‌عنوان تولیدکنندگان برابر آن قبیل مضامین همانا احترام گذاشتن به نظرات سایر مردم است و نباید بر آنها تصویری از نحوه زندگی کردنی که با آن احساس یگانگی نمی‌کنند، تحمیل کرد. برای مثال والزر اشاره می‌کند که آنتی‌ها در قرون چهارم و پنجم پیش از میلاد از سرمایه‌های عمومی برای پرداخت یارانه به ورزشگاه‌ها و حمام‌های عمومی استفاده می‌کردند، نه برای کمک به افراد نیازمند. ما کی هستیم که بگوییم آنتی‌ها اشتباه می‌کنند؟ بر چه اساسی ما می‌پنداریم که اجازه داریم ارزش‌هایی را که آنها قبول نداشتند بر آنها تحمیل کنیم؟ (فابر، 1390: 49-50). والزر مدعی است که که «منطق درونی» «عرصه‌ها» و فعالیت‌های اجتماعی مختلف - از نظام‌های خویشاوندی گرفته تا نظام مراقبت‌های پزشکی - را می‌شناسد. او بر پایه این مطالعات به‌عنوان نتیجه اصلی، این ایده را مطرح می‌کند که اساس بی‌عدالتی اجتماعی، سلطه است یعنی زمانی که خیرها و چیزهای مطلوب یک حوزه اجتماعی الگوهای توزیعی حوزه دیگر را آلوده می‌سازد: مثلاً موقعی که پول رای می‌خرد و یا شان اجتماعی، یک شغل سطح بالا را برای فرد فراهم می‌کند. والزر همان‌گونه است که زمانی در عنوان فرعی کتابی مشتمل بر چند مقاله، در مورد خود گفته بود: «دموکراتی دست نخورده». دلمشغولی پایدار او این ایده بوده است که چگونه نتایج سیاسی از نوع رادیکال را به‌صورت قانع‌کننده‌ای درآورد، بدون اینکه وارد حوزه‌های بسته و انتزاعی حقوق عام شود و یا اینکه آنان را تا حد مارکسیسمی نسنجیده، تقلیل دهد. به‌طور کلی مایکل والزر غالباً خودش را مخالف ایده اخلاقی «تنک مایه و ظریف» لیبرالی می‌داند؛ یعنی ایده‌ای که مبتنی بر آن است که همه افراد دارای حقوق‌اند و بنابراین ادعای برابر بر منابع دارند. به‌نظر والزر این رهیافت، پیچیدگی «پرمایه» جوامع واقعی را به‌بهای دستیابی به ساده‌گرایی نظری از بین می‌برد و

برعکس، اشکال واقعی استبداد را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد (کینگ ول، 1386: 224-226). نقد والزر از لیبرالیسم راولزی در سطحی متفاوت با دیگر جماعت‌گرایان طرح شده است. برخلاف سندل، مایکل والزر اساساً به انتقاد از برداشت راولزی از شخص نمی‌پردازد. او هم‌چنین برخلاف مک‌اینتایر و تیلور، به ارائه گزارش تاریخی جامعی از فرهنگ غربی علاقه‌مند نیست؛ گزارشی که از آن بتوان انتقادات را از لیبرالیسم به‌طور عام و از راولز به‌طور خاص استنباط کرد. موضع مطرح شده در حوزه‌های عدالت بیشتر بر این پرسش متمرکز است که چه روش‌شناسی با موضوع نظریه سیاسی متناسب می‌باشد. در واقع والزر می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان اقدام به ساخت و دفاع از نظریه عدالت کرد. به‌طور کلی می‌توان مایکل والزر را می‌توان از مهم‌ترین اندیشمندان جماعت‌گرا برشمرد که از منظر روش‌شناختی نقد‌های قابل توجه‌ای بر اندیشه لیبرالیسم و نماینده معاصر آن جان راولز وارد می‌سازد. او با دیدگاهی انتقادی و با روش تفکیکی خود سعی نموده تا جهان‌شمولی اصول عدالت راولز را به چالش بکشد و به‌صورت جزئی‌تر و زمینه‌مندتر نسبت به شکل‌گیری و برقراری عدالت در جوامع مختلف از جمله جوامع لیبرال دموکرات غربی ارائه طریق نماید.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، نوشتار حاضر در تلاش بوده است تا هر چند مختصر به شرح جایگاه اندیشه و مکتب جماعت‌گرایی و اصول و مبانی فکری آن در هم‌نشینی و مقایسه با دیگر مکاتب فکری معاصر مانند بنیان‌گرایی و پسامدرنیسم بپردازد. رویکرد حاکم بر متن حاضر فلسفه سیاسی است و نویسنده سعی نموده تا دلالت‌های هنجاری متفکران جماعت‌گرا را شناسایی و معرفی نماید. برای دستیابی به هدف موردنظر بر اندیشه و روایت چهار اندیشمند برجسته جماعت‌گرایی یعنی مک‌اینتایر، تیلور، سندل و والزر تمرکز شده است. یافته‌های بحث نشانگر این موضوع است که اگرچه متفکران مذکور دارای برخی تفاوت‌ها نیز هستند، اما همگی آنها در نقد لیبرالیسم و بالخصوص لیبرالیسم معاصر و راولزی هم داستان‌اند. تقابل این متفکران با لیبرالیسم معاصر منجر به شکل‌گیری نزاعی شده است که در فلسفه سیاسی معاصر به‌عنوان «منازعه جماعت‌گرایان و لیبرال‌ها» شناخته شده است. شاید در حالی کلی بتوان محورهای منازعه میان دو طیف فکری مذکور را پیرامون چهار موضوع فردگرایی/جماعت‌گرایی؛ حق/خیر؛ عدم مداخله دولت/مداخل دولت؛ جهان‌شمولی یا زمینه‌مندی دسته‌بندی نمود. لیبرال‌هایی مانند راولز با تأکید و تمرکز بر فردگرایی هدف اصلی خود را احقاق حقوق فردی می‌دانند. آنها قائل به این موضوع‌اند که فرد دارای عقلانیت خودبنیاد است که توانایی تحقق خواسته‌ها و امیال خود را دارد و در این مسیر نیازی به مداخله دولت در زندگی فردی نیست. در نهایت اینکه لیبرال‌ها معتقد به این نکته هستند که اصول و ارزش‌های لیبرال اصولی عام و جهان‌شمول هستند که قابلیت تعمیم‌دهندگی بالایی در کلیه جوامع سیاسی را دارا هستند. اما در مواجهه با چنین مقولاتی متفکران جماعت‌گرا مدعی هستند که هر فرد محصور در یک وضعیت و شرایط اجتماعی است و هویت فردی برآمده از شرایط زمانی و مکانی خاصی است. لذا آنها در مواجهه با فردگرایی بر جماعت‌گرایی تأکید دارند. هم‌چنین آنها خواهان دستیابی به خیر جمعی هستند و صرفاً حقوق فردی را زمینه‌ساز دستیابی به سعادت و رفاهی نمی‌دانند. در مواجهه سوم نیز قائل به مداخله‌ی محدود دولت جهت اخلاقی‌تر نمودن شهروندان هستند. آنها ایده بی‌طرفی دولت لیبرال را به چالش کشیده‌اند و زمینه‌های مداخله دولت در زندگی فردی را تا حدودی فراهم آورده‌اند. نهایتاً اینکه جماعت‌گرایان نه‌تنها اعتقادی به جهان‌شمول بودن ارزش‌ها ندارند، بلکه بر این باورند که هر جامعه‌ای ارزش‌ها و اصول متکی به‌خود را دارد. از نظر آنان ارزش‌های هر جامعه‌ای برآمده از شرایط زمانی و مکانی آن جامعه و محصولی فرهنگی است که ریشه در سنت‌های هر جامعه‌ای دارد. جماعت‌گرایان مباحث خود را با نقد لیبرالیسم،

مبانی ارزشی، پیش‌فرض‌ها و اخلاق جهان‌شمول آن ادامه می‌دهند و معتقد هستند که یکی از مهم‌ترین اشتباهات سنت لیبرالی، نگرش جهان‌شمول آن و فقدان توجه به زمینه‌مندی و وجود سنت‌های رقیب است. بر این اساس هنگام طرح سیاست مطلوب، بحث آنها از حفاظت از این یا آن جامعه فرهنگی فراتر می‌رود. در چنین تفکری هیچ نوع برتری برای فرهنگ و یا فرهنگ‌های خاص در نظر گرفته نمی‌شود؛ هر جامعه‌ای صرف‌نظر از اینکه چقدر از فرهنگ مسلط متفاوت باشد، باید در این نوع سیاست مورد توجه قرار گیرد. به‌هر حال یافته‌های تئوریک پژوهش حاضر نشانگر آن است که مفاهیم و موضوعات مطرح شده مانند نقد مدرنیته و لیبرالیسم، اخلاق، هویت، فضیلت، عدالت، سنت‌مندی، زمینه‌مندی، تاریخمندی و... از سوی جماعت‌گرایان می‌تواند در حل‌وفصل یا فهم برخی از مسائل و مشکلات موجود در جامعه سیاسی ایران معاصر مناسب و راهگشا باشد. برخی محققان مطالعات ایران مدعی‌اند که از چهار روش و رهیافت فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی، تحلیل طبقاتی، اقتصاد سیاسی و تحلیل گفتمانی برای مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی ایران استفاده شده است (حاجی یوسفی، 97: 1384). به‌نظر می‌رسد در کنار روش‌های مذکور می‌توان از روش جماعت‌گرایی به‌عنوان روشی کیفی و رهیافتی نوین در مطالعات سیاسی ایران بهره گرفت. بر این اساس، می‌توان جامعه ایران را که انواع مختلفی از فرهنگ‌ها، هویت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها و سبک‌های متفاوت در آن سکونت دارند را جامعه‌ای «چند فرهنگی»¹ و با تنوع فرهنگی بالا دانست که رویکرد جماعت‌گرایانه در جامعه ایرانی که از کثرت فرهنگی برخوردار است، می‌تواند امکانات زیادی برای کاربردی شدن داشته باشد. به‌عبارت دیگر، جماعت‌گرایان بحث خود را از سنت‌ها، بسترها و زمینه‌های فرهنگی جوامع مختلف آغاز می‌کنند، که این نوع تفکر می‌تواند جامعه را به‌سمت پذیرش اجتماعات و جماعت‌های مختلف و احترام به تفاوت‌های آنها سوق دهد.



منابع

الف) منابع فارسی

1. اسمیت، استیو (1383)، **جهانی‌شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین**، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
2. ابراهیمی‌فر، طاهره (1391)، **سیاست بین‌الملل**، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
3. اسکندریان، مهدی (1383)، **هویت و رابطه ایران و اتحادیه اروپایی**، کتاب اروپا (3)، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
4. اسمیت، رویت (1393)، **نظریه‌های روابط بین‌الملل**، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده و رواله طالبی آرانی، تهران: میزان.
5. عباسی اشغلی، مجید؛ فرخی، مرتضی (1388)، **چارچوبی تحلیلی برای مفهوم امنیت از منظر سازه‌نگاری، علوم سیاسی، شماره 6**.
6. سیف‌زاده، حسین (1382)، **اصول روابط بین‌الملل**، چاپ سوم، تهران: میزان.
7. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (1387)، **چارچوب مفهومی برای ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
8. دوئرتی، جیمز؛ فالتزگراف، رابرت (1388)، **نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل**، ترجمه: وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: انتشارات قومس.
9. راستی، هوشنگ (1376)، **سازنده‌گرایی در سیاست جهان: گفتمان تحلیل گفتمان**، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
10. چرنوف، فرد (1388)، **نظریه و زبرنظریه در روابط بین‌الملل**، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
11. خانی، عبد الله (1382)، **نظریه‌های امنیت**، تهران: موسسه ابرار معاصر.
12. قوام، عبدالعلی (1388)، **روابط بین‌الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها**، تهران: سمت.
13. قربانی شیخ‌نشین، ارسلان (1390)، **زبان استعاره‌ای در گفتمان روابط بین‌الملل، فصلنامه‌ی روابط بین‌الملل**، دوره نخست، شماره‌ی دوم.
14. کرمی، جهانگیر (1383)، **سیاست خارجی از منظر تکوین‌گرایی اجتماعی، فصلنامه راهبرد**، شماره 31.
15. کرمی، جهانگیر (1387)، **تحولات سیاست خارجی روسیه: هویت دولت و مسئله غرب**، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
16. لینکلتر، آندرو (1386)، **نواقح‌گرایی، نظریه انتقادی و مکتب برسازی**، مترجم علیرضا طیب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی.
17. مشیرزاده، حمیرا (1390)، **تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل**، تهران: سمت.
18. مشیرزاده، حمیرا (1385)، **نظریه نظام جهانی؛ توانمندی‌ها و محدودیت‌های دیدگاه رادیکال**، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، شماره 71.

19. متقی، ابراهیم (1386)، سازه‌انگاری، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 37، شماره 4.
20. معین علمداری، جهانگیر؛ عبدالله، راسخی (1389). روش‌شناسی سازه‌انگاری در حوزه روابط بین‌الملل، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره 4.
21. معین علمداری، جهانگیر (1392)، روش‌شناسی: نظریه جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرائیبات-گرایی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
22. ندلیو، ریچارد (1391)، نظریه‌ی فرهنگی روابط بین‌الملل، ترجمه جلال دهقانی فیروزآبادی، روح‌الله طالبی آرانی و مرتضی نورمحمدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات وزارت ارشاد.
23. هادیان، ناصر (1382)، سازه‌انگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی، فصلنامه سیاست خارجی، سال 17، شماره 4.
24. ونت، الکساندر (1385)، نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، مترجم حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه.

(ب) منابع لاتین

1. Hymans Jacques E. C (2002), **Applying Social Identity Theory to the Study of International Politics: A Caution and an Agenda**, Paper originally prepared for presentation at the International Studies Association convention, New Orleans, Louisiana.
2. Nugroho, Ganjar (2008), **Constructivism and International Relations Theories**, Japan, **Global & Strategis**, Th. II, No. 1.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان
پروفیسر شہناز گل خان
پروفیسر شہناز گل خان