

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شایا: 1735-739X

دوره ۱۱، شماره ۳ (پیاپی ۶۱)، بهار ۹۹

نقد موج‌های جماعت‌گرایی به لیبرالیسم

سیدصادق حقیقت*

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۷/۱۸

تاریخ تأیید: ۹۹/۰۱/۲۰

چکیده

هرچند از عمر مکتب جماعت‌گرایی کمتر از نیم قرن می‌گذرد، اما مباحثات مهمی بالاخص در نقد لیبرالیسم مطرح نموده است. این مکتب در معنای تخصصی خود، دو موج داشته است: جماعت‌گرایی آکادمیک دهه ۱۹۸۰، و جماعت‌گرایی پاسخگو در دهه ۱۹۹۰ (در زمان ریگان و تاچر). موج اول به نظریه‌پردازانی اختصاص داشت که در مقابل فردگرایی، ابعاد اجتماعی انسان را برجسته می‌کردند. اندیشمندان موج دوم با تأکید بر مباحث جامعه‌شناسانه معتقدند جامعه نمی‌تواند صرفاً بر یک هنجار واحد بنا شود؛ و به همین دلیل، خیر عمومی تقدم پیدا می‌کند. نقد مایکل سندل به جان راولز به موج اول و تأملات فلسفی و جامعه‌شناسانه امیتای اتزیونی و ویلیام گلستون به موج دوم مربوط می‌شود. در حالی که موج اول جماعت‌گرایی نقدهایی آکادمیک و عمدتاً نظری به لیبرالیسم وارد کرده، موج دوم با رویکردی جامعه‌شناسانه و در عین حال فلسفی در صدد است مشکلات لیبرالیسم را در عرصه عمل نشان دهد.

واژگان کلیدی: جماعت‌گرایی، لیبرالیسم، جماعت‌گرایی آکادمیک، جماعت‌گرایی پاسخگو.

صفحات: ۹۴-۷۱

*استاد گروه علوم

سیاسی دانشگاه مفید

haghighat@

gmail.com

مقدمه

لیبرالیسم به عنوان مهم‌ترین مکتب تمدن جدید با چالش‌ها و نقدهای جدی مواجه شده است. در این بین، جماعت‌گرایی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چرا که از یک طرف نقدهای جدی به مبانی لیبرالیسم وارد کرده و از سوی دیگر، حداقل در قرائت برخی اندیشمندان در صدد است قرائتی نو از فضیلت‌گرایی یونان باستان به دست دهد. هدف این مقاله بعد از معرفی مبانی و موج‌های جماعت‌گرایی، بررسی نقدهای متفکران این مکتب به لیبرالیسم است. از آن‌جا که لیبرالیسم مکتب مسلط در کشورهای غربی محسوب می‌شود، نقد این مکتب، بالاخص از جانب متفکران نامداری همچون مک‌اینتایر و سندل می‌تواند مهم تلقی شود. در پایان، اشاره‌ای اجمالی به دیدگاه اسلام خواهیم داشت. به نظر می‌رسد اکثر نقدهای جماعت‌گرایان به لیبرالیسم هم حائز اهمیت باشد، هم با دیدگاه اسلام، حداقل در برخی ابعاد، سازگاری پیدا کند.

پیشینه‌ی پژوهش

خوشبختانه، آثار زیادی از جماعت‌گرایان به زبان فارسی ترجمه شده که در طول مباحث، به آن‌ها اشاره خواهد شد. مطالعه این آثار نشان می‌دهد که تنوع معتناهایی در بین آن‌ها وجود دارد. در عین حال، جملگی در نقد لیبرالیسم اشتراک دارند (نوری‌زاده، ۱۳۹۵). یکی از مطالب مهم در این خصوص، غنی و فریه کردن اخلاق و حقوق بشر لیبرالی است (حقیقت، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۵۵-۵۶). «ملاک» غنی شدن اخلاق و حقوق بشر از جمله نکاتی بود که در مصاحبه عمیق با متفکران جماعت‌گرا بر نگارنده کشف شد (حقیقت، ۱۳۹۸: ۱۷۹-۱۷۴). نکته دیگر آنکه ظاهراً، تمایز مشخصی بین دو موج جماعت‌گرایی در مقالات و کتب فارسی به چشم نمی‌خورد. بدین سبب، باید گفت نقد این دو موج به لیبرالیسم ضرورتاً یکسان است. مقاله حاضر سعی دارد ضمن تبیین تفاوت این دو موج، بین نقدهای موج اول و موج دوم به لیبرالیسم تمایز قائل شود. علاوه بر آن، متن مشخصی در نسبت‌سنجی جماعت‌گرایی و مبانی دینی به چشم نمی‌خورد؛ مسئله‌ای که در بعدی دیگر، نوآوری این مقاله محسوب می‌شود.

چارچوب نظری

طراحی مقاله بدین شکل است که ابتدا جماعت گرایی در مقایسه با لیبرالیسم توضیح داده می شود. در گام بعد دو موج جماعت گرایی از هم تفکیک می شوند تا بتوان به شکل مشخص نقدهای آن ها به لیبرالیسم را تبیین کرد. در بررسی موج اول جماعت گرایی تفکیک این مکتب از جمهوری گرایی، به ویژه در آرای مایکل سندل ضروری به نظر می رسد. نقد جماعت گرایان به لیبرال ها نقد ویرانگر نیست و در ابعاد حقوق سلبی، حقوق بشر و اخلاق جهانشمول را می پذیرند. این گونه امور، به علاوه نسبت سنجی نقدهای جماعت گرایان و دین از جمله نکات بدیعی به شمار می رود که علاوه بر فن کتابخانه ای از مصاحبه عمیق با پاره ای از اندیشمندان جماعت گرا (در طول فرصت مطالعاتی در ایالات متحده) حاصل شده است.

برآمدن جماعت گرایی

جماعت گرایی نام و برچسبی است که به پاره ای از فلاسفه (سیاسی) و جامعه شناسان دهه های اخیر اطلاق می شود که در نقد لیبرالیسم بر اهمیت «جماعت» تأکید ورزیده اند. هرچند بین متفکران دو طرف طیف جماعت گرایی تفاوت هایی به چشم می خورد، اما می توان شباهت های ایشان در نقد لیبرالیسم را برجسته نمود و از ایشان تحت عنوانی واحد سخن گفت. جماعت گرایی یکی از مکاتب مهمی است که از دهه ۱۹۸۰ در غرب مطرح شده و نقدهای مهمی به لیبرالیسم وارد نموده است. به اعتقاد اتر یونی، تبار این اصطلاح را می توان در کنفوسیوسیسم، کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید)، الهیات کاتولیک، اسلام (به خصوص مفهوم شورا)، ادموند برک، اندیشه سیاسی قرن نوزدهم و آموزه اجتماعی فابین ها پیدا کرد.

این اصطلاح برای اولین بار توسط گودوین بارمبی^۱ مؤسس UCA^۲ در سال ۱۸۴۱ به کار رفت (Etzioni, 2014: 241). «جماعت»، آن گونه که سندل توضیح می دهد، جمعی است که خود را در آن کشف می کنیم، نه آن که به اختیار برمی گزینیم (Sandel, 1982: 152). هرچند جماعت گرایان این نام را

1. Goodwyn Barmby

2. Universal Communitarian Association

برای خود انتخاب نکرده‌اند، ولی با اندکی تسامح می‌توان گروهی از اندیشمندان را با این نام خواند و ویژگی‌های کمابیش مشترکی بین ایشان تعریف نمود. به اعتقاد جک وینستین، هرچند السدیر مک‌این‌تایر^۱ خود را جماعت‌گرا نمی‌داند، اما به هر حال با این عنوان شناخته شده است. البته، وی اصطلاح «محافظه‌گرا» را برای او بهتر می‌داند (وینستین، ۱۳۹۰: ۱۸).

از دیدگاه مک‌این‌تایر، سنت ممکن است به شکل بالقوه با یکی از ویژگی‌های مدرنیته جهان‌وطنی توافق نداشته باشد و به بیان دیگر، همه پدیده‌های فرهنگی نسبت به فهم نیمه‌شفاف هستند و بنابراین، همه متون باید ظرفیت ترجمان به زبانی را داشته باشد که مدرنیته را حمایت می‌کند (MacIntyre, 1988: 327). از نظر مک‌این‌تایر، علت از هم‌گسیختگی اندیشگانی دوران مدرن تنها برآمدن فرهنگ سکولار نیست، بلکه دست کشیدن از پژوهش درباره رابطه میان عقاید دینی و عقاید سکولار نیز در به وجود آوردن این اوضاع تأثیر دارد. وقتی ایمان دینی کاملاً جذب فرهنگ شود، آن وقت مردم از مناسک دینی برای مقاصد غیردینی و اغلب سیاسی بهره می‌گیرند.

اصطلاح «عقلانیت محصور در سنت» به این ادعای مک‌این‌تایر اشاره دارد که عقلانیت اخلاقی ضرورتاً ریشه در یک بستر اجتماعی دارد (وینستین، ۱۳۹۰: ۸۵ و ۱۳۹). مدعای کتاب در پی فضیلت وی که تاکنون با ۵۵ تقریر و تلخیص و ۲۲ شرح و نقد روبرو بوده، شکست طرح روشنگری و زیر سؤال بردن اخلاق سکولار است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۵). «در اندیشه مک‌این‌تایر، فلسفه و سیاست و جامعه مدرن به هم وابسته‌اند، و جهان جدید در همه ابعادش از لحاظ هسته مرکزی و سامان‌بخش خود- یعنی نظام اخلاقی- دچار آشفتگی و گسیختگی شده است» (بشپیره، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

متفکران جماعت‌گرا

به تعبیری می‌توان گفت مهم‌ترین متفکران جماعت‌گرا علاوه بر مک‌این‌تایر،

عبارتند از: چارلز تیلور^۱، مایکل سندل^۲، مایکل والزر^۳، امیتای اتریونی^۴، جوزف رز^۵، ویلیام گلستون^۶، گد بارزیلای^۷، بنیامین باربر^۸، روبرت بلا^۹، فیلیپ بلاند^{۱۰}، مارک کوزوسکی^{۱۱}، استفان مارگلین^{۱۲}، خوزه پیر ادن^{۱۳}، کاستانو پروه و روبرت پوتنام^{۱۵}. در عین حال، مک اینتایر خود را جماعت گرا نمی داند و سندل خود را بیش از آن که جماعت گرا بداند، به جمهوری گرایی تعلق خاطر دارد. مفروض جماعت گرایان این است که جامعه نیازها و ارزش های متنوعی دارد که ضرورتاً همخوان نیستند و مسئولیت افراد در دل جماعت به مراتب بیشتر از وجود فردی و انزوایرئانه ایشان است.

«جماعت گرایی پاسخگو»^{۱۶} (قرائت اتریونی و گلستون) همچنین با نام های «جماعت گرایان سیاسی» و «نوجماعت گرایان»^{۱۷} نیز خوانده شده اند. فرض ایشان آن است که یک جامعه خوب توازنی ماهرانه و دقیق بین آزادی و نظم اجتماعی و همچنین ارزش ها و الزامات خاص گرایانه (مثل نژاد، قومیت و مسائل گروهی) و ارزش ها و الزامات جامعه ایجاد می کند. به این معنا، فارغ از ارائه مدل غربی، جامعه جماعت گرای خوب، ارزش های «آسیایی» (که معرف عقاید اسلامی و یهودی است و بر مسئولیت های اجتماعی تأکید می کند) را با آزادی های سیاسی و حقوق فردی ترکیب می کند. نکته مهم آن است که این ترکیب شکل فزاینده دارد و حاصل جمع آن صفر نیست. بر خلاف محافظه گرایان اجتماعی که متمایلند ماهیت انسان را حیوان اجتماعی، گنهکار، غیر عقلانی و خطرناک توصیف کنند،

1. Charles Taylor
2. Michel Sandel
3. Michel Walzer
4. Amitai Etzioni
5. Joseph Raz
6. William Galston
7. Gad Barzilai
8. Benjamin Barber
9. Robert Neelly Bellah
10. Phillip Blond
11. Mark Kuczewski
12. Stephen Marglin
13. José Pérez Adán
14. Coştao Preve
15. Robert Putnam
16. responsive communitarianism
17. neocommunitarians

جماعت‌گرایان معتقدند اگر روبنای اخلاقی (خانواده، مدرسه، جماعت‌ها و جماعت جماعت‌ها) خوب باشد، افراد نیز فضیلت‌مدار خواهند بود. چنین جامعه مدنی را می‌توان «راه سوم» نامید (Etzioni and others, 2004: 2-8). مهم‌ترین مفاهیم جماعت‌گرایان عبارتند از: جماعت^۱، خود^۲، سنت^۳، فرهنگ^۴، فضیلت^۵، خیر^۶، جامعه مدنی^۷، کثرت‌گرایی^۸، سرمایه اجتماعی^۹، حقوق طبیعی^{۱۰}، حقوق ایجابی^{۱۱}، خاص‌گرایی سیاسی^{۱۲}، فربه و نحیف^{۱۳}، غنی‌سازی^{۱۴}، این‌جا و اکنون^{۱۵}، محلی‌گرایی^{۱۶}، و سیاست جماعت‌گرایانه^{۱۷}. البته، کاربرد این اصطلاحات از یک متفکر به متفکر دیگر تفاوت دارد. به دلیل ابهامی که در تعریف جماعت‌گرایی وجود دارد، چه بسا بتوان ریچارد رورتی^{۱۸}، عمل‌گرای پسامدرن را نیز در این مکتب فکری جا داد؛ چرا که او نیز در نقد عصر روشنگری به این گونه زمینه‌ها توجه می‌کند.

جماعت‌گرایی یک طیف است و اگرچه جناح چپ (مثل مک‌اینتایر) نقاد جدی لیبرالیسم است، اما جناح راست آن (مثل والزر) با لیبرالیسم جمع می‌شود. مقصود از «چپ» و «راست» در این جا مفهوم اقتصادی و سیاسی آن است، نه چپ و راست فلسفی. از نظر فلسفی، مک‌اینتایر سنت‌گرا و راست محسوب می‌شود. نقدهای اکثر جماعت‌گرایان به نظریه عدالت جان راولز است. این نظریه یکی از مهم‌ترین نظریه‌های موجود در فلسفه سیاسی قرن

1. community
2. self
3. tradition
4. culture
5. virtue
6. goodness
7. civil society
8. pluralism
9. social capital
10. natural rights
11. positive rights
12. political particularism
13. thick & thin
14. enrichmen
15. here and now
16. localism
17. communitarian politics
18. Richard Rorty

بیستم تلقی می شود. اهمیت دیگر این نظریه در سال ۱۹۷۱ آن بود که نقطه عطفی در احیای فلسفه سیاسی - که در پارادایم اثبات گرایی به انزوا رفته بود - محسوب می شد.^۱

پس از او بود که سیلی از نظریه های سیاسی به فلسفه سیاسی جانی دوباره بخشید. وی در نظریه «عدالت به مثابه انصاف»^۲ رویکردی عام گرایانه برای مسائل اساسی فلسفه سیاسی مثل برابری، آزادی، مشروعیت سیاسی نهادهای حقوقی و سیاسی، و نوع حکومت مطلوب دارد و بر مبنای وظیفه گرایی کانت تکیه می زند. در بین مفاهیم سیاسی، او عدالت را هسته مرکزی نظام فلسفی خود قرار داده و آن را مقدم ترین فضیلت جامعه سیاسی تلقی می کند. نظریه راولز از دیدگاه جمعی از فلاسفه سیاسی و از آن جمله جماعت گرایان مورد انتقاد قرار گرفت. برخی معتقدند جماعت گرایان در نقد لیبرالیسم دچار بدفهمی شده اند؛ چرا که مقصود ایشان انتزاع جهانشمول گرایانه مفاهیم سیاسی و فرد نیست و در مجموع لیبرالیسم بهتر می تواند حقوق اقلیت ها را حفظ کند (Bendor, and Mookherjee, 2008: 1-2)

مهم ترین مباحث جماعت گراییان

به تعبیر علیرضا بهشتی، جماعت گرایان مباحث خود را در سه بعد مطرح کرده اند. اولین بعد، روش شناسی است. بدین لحاظ، جماعت گرایی بر اهمیت سنت و بافتار اجتماعی در اندیشه ورزی اخلاقی و سیاسی تأکید دارد؛ به این معنا که اندیشه ورزی را در این حوزه ها به صورت انتزاعی و سوژه منتزع شده از جامعه و شرایط زمان و مکان در نظر نمی گیرند. از دیدگاه روش شناسانه، هیچ چیزی به نام «رفتار» که مقدم و مستقل از نیت ها، باورها و مجموعه ها قابل شناسایی باشد وجود ندارد (سندل، ۱۳۷۴: ۲۱۲ و ۲۱۴). به اعتقاد سندل، مهم تر از رفتار آدمیان با هم، معنای عدالت و دیگر مفاهیم فلسفه سیاسی برای سامان دادن جامعه است (سندل، ۱۳۹۶: ۱۳). بعد دومی که در مباحث ایشان مطرح است، به هستی شناسی مربوط می شود. آن ها نمی خواهند انتخاب گری انسان را رد کنند، بلکه معتقدند هویت و «خود» ما در پیوندهای متعدد و متنوع اجتماعی شکل می گیرد. آخرین بعد، جنبه هنجارین این مکتب و تأکیدی است که بر ارزش جماعت دارد (بهشتی، ۱۳۹۵: ۸۱-۸۰).

1. <http://oyc.yale.edu/political-science/plsc-118/lecture-20>

2. justice as fairness

نقد موج اول جماعت‌گرایی به لیبرالیسم

نقد علمی لیبرالیسم، عمدتاً توسط موج اول جماعت‌گرایی انجام شده است. در حقیقت، وجهه آکادمیک موج اول جماعت‌گرایی پررنگ است، و به همین دلیل، نقد ایشان به لیبرال‌ها شکل نظری دارد. جماعت‌گرایان با لیبرال‌ها در مواردی همچون سیاست «جماعت» و ارزش آن، در نظر گرفتن جماعت‌ها بر اساس این‌جا و اکنون یا زمان و مکان (و جغرافیا)، نقد ادعای بی‌طرفی لیبرالی، انتقاد از تأکید یک‌جانبه بر حقوق فردی و مقدم دانستن آن نسبت به خیر همگانی، نقد برداشت نحیف از «خود نامقید»^۱ و خاص‌گرایی در مقابل ادعای جهانشمولی^۲ ارزش‌های لیبرال مرزبندی می‌کنند. در بعد اول، جماعت‌گرایان نسبت به اصول سیاست‌های لیبرالی نگرانند؛ چرا که نهادهای جامعه لیبرالی موجب از خودفراموشی و نتیجتاً باعث جرائم شهری زیاد، بالا رفتن نرخ طلاق و تنهایی افراد شده است. مشکل لیبرالیسم در این زمینه آن است که «خود» را از دسترس سیاست دور می‌کند و عاملیت انسانی را اصلی جزمی می‌پندارد (سندل، ۱۳۹۴: ۲۱۲).

یکی از مهم‌ترین نقدهای ایشان در حوزه اخلاق و حقوق بشر آن است که این دو حوزه باید به وسیله فرهنگ و سنت غنی و فربه شوند. به همین دلیل است که اخلاق و حقوق بشر لیبرالی را نحیف می‌دانند (والزر، ۱۳۸۹: صفحات متعدد). مک‌اینترای یکی از نقادان مهم حقوق بشر محسوب می‌شود. از دیدگاه وی، انسان خودمختار عصر روشنگری نمی‌تواند چنین حقوقی را برای خود تعریف کند (MacIntyre, 1981: 67). اما او رأی متأخری در سال 2017 در این زمینه دارد. به نظر وی، هر چند حقوق بشر توجیه معرفت‌شناسانه ندارد، اما اجتناب‌ناپذیر است. دلیل وی اقتضانات زمانه و مانند آن نیست، بلکه به دلیل استناد به «اعتقادنامه کلیسای کاتولیک»^۳ است که حقوق بشر را قبول دارد (MacIntyre, 2017).

ادعای مهم جماعت‌گرایان آن است که اخلاق هم می‌تواند قانونمند شود. مقصود از «اخلاق» در این‌جا اخلاق کانتی نیست؛ چرا که به قول لاک دولت نه تنها حق به سعادت رساندن افراد را دارا نیست، بلکه اگر هم بخواهد نمی‌تواند

1. unencumbered self

2. universalism

3. The Catechism of the Catholic Church

چنین کاری انجام دهد. در واقع، نوعی تأکید اخلاقی بر آزادی و کرامت روح انسان وجود دارد که عمیق‌ترین اعتقادات ما نسبت به حقوق بشر، آزادی‌های مدنی و اهمیت خودمختاری فردی را تحریک می‌کند (Spragens, 2004: 55-56).
جماعت‌گرایان با تأکید بر نهاد خانواده معتقدند ثبات زناشویی با سعادت و رضایت از ازدواج ارتباط مستقیم دارد (Schwartz, 2004: 150).

یکی از تفاوت‌های مبنایی لیبرالیسم و جماعت‌گرایی، تقدم و تأخر حق و خیر است. در حقیقت، جماعت‌گرایی بر «مسئولیت‌های جمعی»^۱ بیش از «حقوق فردی»^۲ تأکید دارد.^۳ برعکس، لیبرالیسم به دلیل فردگرا بودن، حق را بر خیر مقدم می‌داند. به نظر سندل، خیر عمومی بر آزادی فردی به این دلیل تقدم دارد که به شکل پیشینی قابل کشف است. وظیفه فیلسوف سیاسی، بر این اساس، دو چیز خواهد بود: به اجماع رساندن خیرها نزد مردم و دنبال کردن آن در جامعه. برعکس، لیبرال‌ها معتقدند خیر عمومی سرجمع همان چیزی است که مردم آن را انتخاب می‌کنند و بنابراین، شکل پسینی دارد. وی ایده تقدم حق بر خیر در نظر راولز را بدین صورت نقد می‌کند:

(۱) تقدم حق بر خیر در نظر راولز مستلزم پذیرش مفهوم خود نامقید است که این مفهوم هم با درکی که ما از فاعلیت خویش داریم ناسازگار است و هم همه جنبه‌های تجربه اخلاقی ما را در بر نمی‌گیرد.

(۲) مفهوم حق و عدالت وابسته به خیر است، نه مستقل از آن. ما نمی‌توانیم به نحو معقولی در مورد عدالت بیاندیشیم، بدون این که در مورد ماهیت زندگی خیر و والاترین اهداف انسانی تفکر نماییم.

(۳) با این که راولز در کتاب لیبرالیسم سیاسی، مبنای کانتی و مفهوم خود نامقید را کنار می‌گذارد، و بر آن است تا برداشتی سیاسی در مورد عدالت ارائه نماید، اما به هر صورت نظریه عدالتی که در وضع اولیه استنتاج می‌شود، مستلزم مفهومی از شخص است. راولز نمی‌تواند ادعا کند بدون هیچ پیش‌فرضی در مورد شخصیت اشخاصی که در وضع اولیه قرار دارند، اصول عدالت را استنتاج

1. communal responsibilities

2. individual rights

3. https://rhchp.regis.edu/HCE/EthicsAtAGlance/CommunitarianEthics/CommunitarianEthics_01.html

می‌نماید.

۴) راولز در همان کتاب، به جای مفهوم خود نامقید، پلورالیسم معقول را مبنای تقدم حق بر خیر و تقدم اصول عدالت قرار می‌دهد، اما پلورالیسم معقول نمی‌تواند مبنایی کافی برای پذیرش این ایده باشد. علاوه بر این، لیبرالیسم اخلاق خانوادگی را در پراتز قرار داده و فساد و طلاق را زیاد کرده است (Schwartz, 2004:150).

در حالی که راولز استدلال می‌کند که ما دارای منافع عالی برای شکل دادن، پی‌گرفتن و تجدیدنظر در طرح زندگی خود هستیم از این حقیقت غافل است که «خود»های ما به وسیله وابستگی‌های جماعت (همانند روابط خانوادگی و سنت‌های دینی) محدود و ساخته می‌شود. این روابط قابل انفکاک از زندگی بشر نیستند و حتی اگر چنین امری اتفاق افتد، هزینه‌ی زیادی در بر خواهد داشت. مایکل سندل و چارلز تیلور به درستی معتقدند لیبرالیسم راولزی بر برداشت فردگرایانه از «خود» تکیه می‌زند. تیلور در مقاله «اتمیسیم» به این برداشت ذره‌گرایانه از انسان منتقد است و بر اساس برداشت ارسطویی، انسان را حیوانی اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند؛ به شکلی که به اجتماع نیاز دارد و خارج از پولیس (دولت - شهر) نمی‌تواند زندگی کند.

برخلاف جان راولز که «نظریه عدالت» خود را به شکل عام [حداقل برای کشورهای آمریکایی - اروپایی که در آن جا افراد با هم برابرند] درست فرض می‌کرد، جماعت‌گرایان استدلال می‌کنند که معیارهای عدالت می‌بایست در اشکال زندگی و سنت‌های جوامع خاص یافت شوند و بنابراین ممکن است از زمینه‌ای به زمینه دیگر متفاوت باشند. السدیر مک‌این‌تایر و چارلز تیلور چنین استدلال می‌کنند که قضاوت اخلاقی و سیاسی باید بر اساس زبان استدلال‌ها و چارچوب تفسیری که در آن کارگزار جهان خود را مشاهده می‌کند، مبتنی شود. پس، بی‌معناست که بخواهیم فعالیت سیاسی را به وسیله انتزاع از ابعاد تفسیری عقاید، کاربست‌ها و نهادهای بشری آغاز نماییم. به اعتقاد جماعت‌گرایان، توجیه کاربست‌های خاص باید بر مثال‌ها و راهبردهای خود جوامع بر اساس مسائل اخلاقی و سیاسی روز آن‌ها و نه بر امور جهانشمول مجرد و غیرتاریخی مبتنی شود. سندل وجه مشابهت اندیشه‌های جمهوری‌گرایان را دغدغه تربیت

شهروندان و مسئله فضیلت می‌داند. نظریه عدالت وی، برخلاف نظریه عدالت راولز، فضیلت-محور است. اشکالات وی به عدالت راولز بدین شرح است:

۱- فرضی بودن قرارداد و توافق در وضع اولیه باعث می‌شود تردید نماییم که آیا نتایج چنین قراردادی اخلاقاً موجه و الزام‌آور است یا نه. قرارداد به تنهایی نمی‌تواند نتایج خود را توجیه نماید؛

۲- قرارداد در وضع اولیه نمی‌تواند اصول عدالت را توجیه نماید، چرا که معلوم نیست قرارداد روش مناسبی برای توجیه اصول عدالت باشد؛

۳- در وضع اولیه، اساساً کثرتی از افراد در پس حجاب جهل وجود ندارد؛

۴- هیچ‌گونه چانه‌زنی و بحثی در مورد محتوای اصول عدالت رخ نمی‌دهد؛

۵- عاملان انتخاب‌گر در وضع اولیه و در پس حجاب جهل، به خاطر شرایط وضع اولیه، این آزادی را ندارند که از بین گزینه‌های موجود، بهترین اصول را انتخاب نمایند؛

۶- در وضع اولیه، افراد اصول عدالت مورد نظر راولز را شناسایی می‌کنند، نه انتخاب (نوری‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

راولز نظریه عدالت خود را بر دو اصل مبتنی می‌کند: الف) هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های اساسی برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، حق لغو ناشدنی یکسان دارد؛ ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: ۱) به مناصب و مقام‌هایی تعلق دارد که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آن‌ها به روی همگان گشوده باشد. ۲) این نابرابری‌ها باید بیشترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند. راولز اصل اخیر را «اصل تفاوت» می‌نامد (Rawls, 1972: 14-15).

از دیدگاه سندل، اولاً مبنای اصل تفاوت در نظر راولز، پذیرش مفهومی از خود نامقید است. ثانیاً اصل تفاوت راولز با فردگرایی لیبرالیسم در تعارض است؛ به این دلیل که با در نظر گرفتن استعدادها و مواهب فردی به عنوان دارایی‌های عمومی از استعدادهای فردی به مثابه ابزاری برای اهداف سایرین استفاده می‌شود. این در حالی است که راولز بر آن است تا این اصل کانتی را که

می‌گوید «همواره طوری رفتار کن که انسانیت، خواه در شخص خودت و خواه در دیگران، غایت رفتار باشد و نه وسیله» حفظ نماید. اشکال دیگر سندل این است که لازمه اصل تفاوت، پذیرش مفهومی جماعتی در مورد فاعل است که با لیبرالیسم فردگرایانه راولز تعارض دارد.

نقد چهارم سندل بر اصل تفاوت راولز گویای این است که این اصل، عدالت را از استحقاق و فضیلت اخلاقی جدا می‌کند؛ در حالی که برای تعیین اصول عدالت در هر جامعه‌ای ابتدا باید ببینیم آن جامعه چه فضایی را در اولویت قرار می‌دهد و تحسین می‌کند (نوری‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۶۲-۱۶۳). به اعتقاد مایکل والزر، دو انتقاد اصلی به لیبرالیسم وارد است: اولاً نظریه سیاسی لیبرال دقیقاً عملکرد جامعه لیبرالی - همانند افراد منزوی، خودخواهی عاقلانه، و مردان و زنانی که بر اساس حقوق خود از هم جدا شده‌اند - را منعکس می‌کند. ثانیاً نظریه لیبرالی به شدت زندگی واقعی را بد جلوه می‌دهد. لیبرالیسم مکتبی است که به شکل دوره‌ای به نقدهای جماعت‌گرایان نیاز دارد (Walzer, 1990: 7-15). از آن جا که والزر هم لیبرال است و هم جماعت‌گرا، به چنین روندی خوش بین است.

حقوق بشر از دیدگاه جماعت‌گرایی و لیبرالیسم

حقوق بنیادین بشر از دیدگاه راولز حقوقی حداقلی و به مراتب مضیق‌تر از اعلامیه حقوق بشر ۱۹۴۸ است. به عقیده وی، حقوق بشر برنامه‌ای سیاسی است که از یک سو چارچوب تعامل جوامع بشری برای بسامان شدن را تمهید می‌کند، و از سوی دیگر عامل توجیه‌کننده مداخله بشردوستانه در حاکمیت داخلی جوامع قانون‌شکن و ناقض حقوق بشری است که این چارچوب جهانشمول تعامل مد نظر وی را به رسمیت نمی‌شناسند و آن را رعایت نمی‌کنند. هرچند نظریه وی می‌تواند روابط بین ملت‌ها را تا حد زیادی سامان بخشد، اما از دیدگاه جماعت‌گرایان حقوق بشر مد نظر وی نحیف است؛ حقوق بشری که به سنت و فرهنگ جوامع توجه ندارد و قواعدی عام و جهانشمول برای انسان، بما هو انسان تجویز می‌کند.

حقوق بشر نحیف لیبرالی از چند جهت آماج انتقادهای جماعت‌گرایان قرار گرفته است: در نظر گرفتن اجتماعات بر اساس مکان (و جغرافیا)، حافظه اجتماعی و روان‌شناسی افراد و گروه‌ها. موج دوم جماعت‌گرایی، اما اصل خاص‌گرایی را

نمی‌پذیرد؛ چرا که تصور بر این است که باید به نوع انسان، فارغ از اجبار و جنگ و خشونت، احترام گذاشت (Etzioni and others, 2004: 22-23). شاید به همین دلیل است که اتریونی به جای «خاص‌گرایی»، «نسبی‌گرایی» را در مقابل «جهانشمول‌گرایی» قرار می‌دهد (Etzioni, 2015, 250). به اعتقاد او، هر چند افراد خود را در رعایت حال جماعت خویش نسبت به دیگران محق می‌دانند، اما جماعت تنها برای ترکیب ما نقشی اساسی داشته است؛ و بنابراین نمی‌توانیم نسبت به تعهدات جهانشمول خود بی‌اعتنا باشیم (Etzioni, 2004, 69-78).

جماعت‌گرایان حقوق بشر کاملاً نسبی را نمی‌پذیرند و از این جهت با پست‌مدرن‌ها تفاوت دارند. از سویی دیگر، نمی‌توان با تکیه بر نقدهای جماعت‌گرایان به لیبرال‌ها، هر گونه برداشت دلبخواهانه از عدالت و حقوق بشر را مجاز شمرد. حداقل‌هایی از حقوق بشر وجود دارند که بین لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان مشترک است. بسیاری از مباحث حقوق بشر و عدالت و دیگر مفاهیم فلسفه سیاسی بین انبای بشر مشترکند. به طور مثال، حق بشر نسبت به آزادی شغل یا حق حیات یا منع شکنجه در دو مکتب لیبرالیسم و جماعت‌گرایی تقریباً یکسان است (حقیقت، ۱۳۹۸: ۱۷۴-۱۷۹). مایکل والزر در عین حال که به عنوان یک جماعت‌گرا شناخته شده است، سه ارزش آزادی، برابری و تکررگرایی را از اصول جهانشمول می‌داند. از دیدگاه وی، حقوق بشر سلبی بین جماعت‌گرایان و لیبرال‌ها مشترک است؛ و به بیان دیگر، مشمول غنی شدن بر اساس «این‌جا و اکنون» نمی‌شود (والزر، ۳-۶).

جمهوری‌گرایی و جماعت‌گرایی

در این بخش، نوبت به تبیین نسبت جماعت‌گرایی و جمهوری‌گرایی می‌رسد. مایکل سندل بیش از آنکه بخواهد خود را جماعت‌گرا معرفی کند، جمهوری‌گرا می‌خواند. جمهوری‌گرایی، در مقابل حکومت پادشاهی و استبدادی بر مفاهیمی مانند حکومت قانون^۱، حقوق افراد^۲، حاکمیت مردم^۳ و فضیلت مدنی^۴ تأکید می‌ورزد و بر سیاست امریکا همواره حاکم بوده است. همچنین، آن‌ها معتقدند

1. the rule of law
2. the rights of individuals
3. the sovereignty of the people
4. civic virtue

شهروندان در مقابل جمهوری خود مسئولیت دارند، و به شکل جدی باید با فساد مبارزه کرد. بر اساس جمهوری‌گرایی، مردم به شکل پیشینی^۱ حقوق غیرقابل سلبی دارند، که اکثریت (به شکل دموکراتیک) هم نمی‌تواند آن را نفی کنند. این امر با مخالفت با بی‌طرفی دولت پیوند برقرار می‌کند (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۳۰۵). به همین دلیل است که سندل می‌گوید اگر جماعت‌گرایی این اصل دموکراتیک را قبول دارد، من جماعت‌گرا نیستم.

متفکران جمهوری‌گرا طیف گسترده‌ای از جمله سیسرون، نیکولو ماکیاولی، هانا آرنت، جیمز هرینگتون^۲، توماس جفرسون^۳، جان لاک، جیمز مدیسون^۴، مونتسکیو، ژان ژاک روسو، کونتین اسکینر^۵ و مایکل سندل را در بر می‌گیرد. راولز متأخر نیز در کتاب لیبرالیسم سیاسی، قرائتی از جمهوری‌گرایی را می‌پذیرد (راولز، ۱۳۹۲: ۳۱۰). مفاهیم اصلی جمهوری‌گرایی عبارت است از: جمهوری^۶، آزادی جمهوری خواهانه^۷، امور عامه^۸، ضدیت با پادشاهی^۹، سیاست کنترل و توازن^{۱۰}، فضیلت مدنی^{۱۱}، جامعه مدنی^{۱۲}، برابری در مقابل قانون^{۱۳}، قانون اساسی مرکب^{۱۴}، حاکمیت مردمی^{۱۵}، حاکمیت قانون^{۱۶}، تفکیک قوا^{۱۷} و قرارداد اجتماعی^{۱۸} (نسبت بین جماعت‌گرایی و جمهوری‌گرایی را به شکل دقیق‌تر در بخش مصاحبه با سندل مرور خواهیم کرد). به نظر سندل، هرچند ممکن است بازارها و رسانه‌های جهانی زندگی ما را در ورای مرزها تقویت کنند،

1. a priori
2. James Harrington
3. Thomas Jefferson
4. James Madison
5. Quentin Skinner
6. republic
7. republican liberty
8. res publica
9. anti-monarchism
10. appeal checks and balances
11. civic virtue
12. civil society
13. equality before the law
14. mixed constitution
15. popular sovereignty
16. rule of law
17. separation of powers
18. social contract

اما وظیفه سیاست، ایجاد و تقویت فضیلت مدنی و دموکراسی است (سندل، ۱۳۹۲)؛ و به هر حال، دولت نمی‌تواند بی‌طرف باشد. اگر مقصود از اقتصاد، برداشت نئوکلاسیک و منطق بازار نباشد، می‌توان به جمع اقتصاد و ارزش‌های جماعت‌گرایانه امیدوار بود (Staveren, 2008).

موج دوم جماعت‌گرایی

همانگونه که موج اول جماعت‌گرایی بیشتر با سندل و والزر شناخته می‌شود، می‌توان گفت متفکران مهم موج دوم امیتای اتریونی و ویلیام گلستون هستند، هرچند در جامعه علمی ما کمتر به ایشان پرداخته شده است. گلستون استاد دانشگاه مریلند و مؤسسه بروکینز است. همچنین، وی مشاور بیل کلینتون بین سال‌های (۱۹۹۵-۱۹۹۳) و الگور (۲۰۰۰-۱۹۸۸) بوده است. اتریونی استاد روابط بین‌الملل دانشگاه جورج واشنگتن است و عضو گروه پالماخ^۱ (گروه کماندوهای هاگانا) بوده، هرچند آن را نیمه تمام رها کرده است. او به عنوان یکی از نظریه‌پردازان نظریه سازمان‌ها، معتقد است که هر قدر کارکنان خود را نسبت به سازمان خویش متعهدتر احساس کنند، نیاز سازمان به استفاده از راه‌های کنترل‌کننده خشک کمتر خواهد شد.

سه نوع قدرت برای جلب فرمان‌بری کارکنان عبارتند از: قدرت قهریه، قدرت مالی یا نفع‌طلبی و قدرت هنجاری یا هویتی که به ترتیب سه مبنای فیزیکی، مالی و نمادین دارند. اکثر سازمان‌ها معمولاً یکی از روش‌ها را به روش‌های دیگر ترجیح می‌دهند. تبعیت در هر سازمان دو جنبه دارد: جنبه ساختاری و جنبه انگیزشی. وی به لحاظ تمرکز بر روش کارکردگرایی سازمانی معتقد است جماعت باید کارکرد پاسخگویی داشته باشد. اتریونی در خصوص نسبت غرب و شرق، دو خط کلی را در مقابل هم قرار می‌دهد. گرایش نخست کل جهان، اعم از کشورهای مسلمان را در حال حرکت به سوی فردگرایی و بازار آزاد می‌بیند (ایده فوکویاما، مایکل ماندلباوم، فرید زکریا، و بوش)؛ در حالی که رویکرد دوم معتقد است ارزش‌های جهان غیرغربی و به شکل خاص بنیادگرایی مذهبی، با ارزش‌های غربی ناسازگارند و چاره‌ای جز برخورد و تضاد وجود ندارد (نظر برنارد لوئیس و هانتینگتون).

هر دو دیدگاه فوق ارزش ناچیزی برای ملل غیرغربی قائلند، در حالی که ارزش‌های ملت‌های غربی و غیرغربی با هم تداخل دارند و در بسیاری موارد باید از ملل غیرغربی چیزهایی آموخت. موضع تجویزی شرق را می‌توان «جماعت‌گرایی اقتدارگرا» نامید. در حالی که موضع غرب پیرامون فرد دور می‌زند، فرهنگ‌های شرقی به جماعتی به شدت منظم گرایش دارد. این ارزش‌های مربوط به نظم اجتماعی در قلب اسلام، یهودیت سنتی و هسته مرکزی برخی ادیان شرقی، نقشی مهم ایفا می‌کند. روابط بین‌الملل جماعت‌گرایانه به سوی همگرایی ارزش‌ها حرکت می‌کند، نه در جهت تضاد و برخورد (اتزیونی، ۱۳۸۳).

از نظر سیاسی، اتزیونی معتقد است هدف امریکا باید پایان دادن به جنگ داخلی در سوریه و نه تغییر رژیم این کشور باشد.^۱ او معتقد است ایالات متحده نباید با چین وارد جنگ شود، چرا که این دو کشور بزرگ می‌توانند با کمک یکدیگر جهان را بسازند. او در سیاست خارجی فعال است و نظرات خاص و بعضاً رادیکالی دارد. در سال ۲۰۱۰ در مقاله «آیا می‌توان جلوی ایران هسته‌ای را گرفت؟» ادعا کرد ایالات متحده با بمباران تمامی زیرساخت‌های شهری ایران باید برنامه هسته‌ای اش را متوقف کند، هرچند مردم عادی نیز آسیب ببینند. به نظر وی، زمان بازترسیم نقشه خاورمیانه فرا رسیده است.^۲ وی پیام بیمن^۳ اما، اعتقاد دارد اتزیونی از پاره‌ای مفروضات اثبات نشده نتایجی ناموجه گرفته است.^۴ اتزیونی و گلستون، اندیشمندان موج دوم جماعت‌گرایی، در راستای ایجاد تعادل بین آزادی و نظم اجتماعی معتقدند افراد در ماورای حقوق فردی لیبرالی با مسئولیت‌های خانواده، جماعت‌ها و جامعه‌ها مواجه هستند. جماعتی پاسخگو است که استانداردهای اخلاقی آن نیازهای بنیادین همه اعضا را منعکس نماید، خواه نخبه باشند یا اقلیت یا اکثریت. «قانون طلایی جدید»^۵ ایشان به این شکل صورت‌بندی می‌شود: «نظم اخلاقی جامعه را پاس دارید، و از آن به شکلی حمایت کنید که جامعه برای خودمختاری شما، برای برخورداری

1. <http://www.mehrnews.com/tag/%D8%A2>

2. <http://www.faratab.com/news/5356/%DA>

3. William O. Beeman

4. <http://jscenter.ir/other-topics/jewish-celebrities/2702/>

5. new golden rule

از زندگی کامل، احترام می‌گذارد». وقتی که افراد خود را عضو یک جماعت احساس کنند، ندای اخلاقی قوی‌تر خواهد شد. بدین طریق، ارزش‌ها توسط افراد جماعت پذیرفته می‌شوند و به نیازهای اساسی پاسخگو خواهند بود (Etzioni, 2015: 1-4 & 15-16). در واقع، اتزیونی به مناسبت تخصص جامعه‌شناسی و اقتصاد خود، از مباحث صرفاً نظری فاصله گرفته است. همان‌گونه که سعید مدنی اشاره دارد، «جماعت‌گرایان جدید برای تأکید بیشتر بر این که صرفاً به محدودیت‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی نمی‌پردازند، عبارت حقوق و مسئولیت‌ها را انتخاب کرده‌اند و به جای این که از قبل فرض کنند که جماعت باید در صدر امور قرار داشته باشد، شرایطی که در آن خیر عمومی با حقوق فردی باید تقویت شود را بررسی کرده‌اند. به عنوان مثال، جماعت‌گرایان جدید این بحث را پیش کشیده‌اند که آزمایش اجباری اعتیاد تنها برای کسانی که زندگی و مرگ دیگران در دستانشان است، قابل توجیه است» (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۶، ۱۷۱).

جماعت‌گرایی و دین

برخی جماعت‌گرایان مباحث خود را با دین هماهنگ می‌دانند و به شکلی از سکولاریسم لیبرالی فاصله می‌گیرند. این نکته حاکی از این مطلب است که جماعت‌گرایی می‌تواند بن‌مایه‌های دینی داشته باشد و از لیبرالیسم به دین، به معنای عام آن، نزدیک‌تر است. برخی، همچون اولیور لیمن معتقدند حقوق می‌تواند با دین و دین می‌تواند با حقوق همراه باشد. جماعت‌گرایی حقوق را نه مجسم شده در افراد که مجسم شده در نهادها یا جوامع می‌داند؛ زیرا مفهوم فردیت ضعیف‌تر و نحیف‌تر از آن است که چونان بنیاد و اساس حقوق به کار آید. بر این اساس، آنچه اخلاق را اخلاق می‌کند، مطابقت آن با ایمان است؛ چون تنها خداوند است که می‌تواند بگوید که اخلاق چیست. حقوق، از دیدگاه جماعت‌گرایی، فراهم آمده زمینه و سیاقی است که در آن معنا دارند. به اعتقاد نگارنده، نکات مشترکی بین اسلام و جماعت‌گرایی می‌توان سراغ گرفت (حقیقت، ۱۳۹۶).

چارلز تیلور، فیلسوف شهیر کانادایی، چندی پیش برنده‌ی جایزه‌ی یک میلیون دلاری برگرین، جایزه‌ای که نوبل فلسفه خوانده‌اند، شد. او در سال ۲۰۰۷ نیز جایزه‌ی تمپلتون در دین‌پژوهی را به خود اختصاص داده بود.

ویژگی‌های کتاب‌های خیره‌کننده‌ی او پیوند فهم فلسفی به زندگی روزمره‌ی ماست. تیلور جماعت‌گرا ناقد طبیعت‌گرایی^۱ و اثبات‌گرایی^۲ و تا حد زیادی وارث هگل است. او برای کشف مفهوم «خود» از یک سو آن را به اخلاق و دین گره می‌زند و از سویی دیگر، مدرنیته را به نقد می‌کشد (Taylor, 1989). به نظر وی، ما بر اساس پژوهش تبارشناسانه و هرمنوتیکی وارث بینش‌ها، احساسات و آدابی هستیم که «طبیعی» به نظر می‌رسند، مگر این که زمانی را با دیگر خانواده‌ها یا در دیگر خانوارها بگذرانیم. او بدین موضوع علاقه‌مند است که چگونه به این جا رسیدیم، خواه آن را صرفاً «مدرنیته» (Taylor, 1998) و صف کنیم یا «اخلاق اصالت» (Taylor, 1992) یا «عصر سکولار» (Taylor, 2007).

وی در کتاب اخیر، عرفیت^۳ دوران مدرن را به سه معنا می‌گیرد: خالی شدن هنجارها و اصول حوزه عمومی از خدا یا حقیقت نهایی، وضعیت و عقاید سکولار که به عمل نکردن به مناسک (مثل کلیسا رفتن) می‌انجامد، عوض شدن همه زمینه‌های فهم و تجارب اخلاقی، روحی و مذهبی (و به تعبیر هایدگر، پیشاهستی‌شناسانه). به اعتقاد وی، معنای اخیر در امریکا و کل غرب جای بحث دارد؛ چرا که در عصر سکولار، بی‌اعتقادی رو به گسترش است و حرکتی از کیهان^۴ و عقیده^۵ به سوی جهان^۶ و علم^۷ وجود داشته است. تحلیل نهایی او این است که هرچند در عصر سکولار دستاوردهایی برای بشر وجود داشته است، ولی باید آن را دستاوردهای پیروزی تاریکی دانست (Taylor, 2007: 2-5 & 376). به دیگر بیان، دین در مدرنیته سکولار، غایب است (Taylor, 2004 A: 194).

آنچه تیلور را از دیگران متمایز می‌کند، صبغه قوم‌نگارانه (و نه صرف اندیشه‌ای بودن) آثارش از یک سو، و خدمت‌گزار اجتماعی بودنش از سویی دیگر است. او تأکید دارد که آنچه تجربه‌ی ما را از مدرنیته می‌سازد «نظریه» نیست، بلکه به تعبیر خودش «خیال اجتماعی»^۸ است (اسمیت، ۱۳۹۵). اگر

1. naturalism
2. positivism
3. secularity
4. cosmos
5. faith
6. universe
7. science
8. social imaginary

خیال اجتماعی و مفهوم «خود» وابسته به زمان و مکان خاص است، به جای سخن گفتن از «پدیده مدرنیته واحد» باید از مدرنیته‌های متعدد بحث به میان آوریم. ویژگی خیال اجتماعی، بر خلاف نظریه اجتماعی^۱، این است که با مردم عادی، فهم عمومی و گروه‌های بزرگ مردم ارتباط دارد. حوزه عمومی^۲ محیط مناسبی است که افراد، به شکل رو در رو یا با ابزارهای جدید با هم به گفتگو می‌نشینند (Taylor, 2004 A: 1-2 & 23 & 83). او در سخنرانی جنجالی خود تحت عنوان «مدرنیته کاتولیک؟» مدعی شد از نظر تاریخی، همه ارزش‌های ایجابی مدرنیته (حقوق بشر جهانشمول، زندگی بشر عادی و ایده شکوفایی بشریت) در مسیحیت ریشه دارد (Taylor, 1999: 5).

از نظر وی، «کاتولیک» به معنای جهانشمولی از طریق کلیت^۳ است. دموکراسی واقعی در جماعت‌گرایی تحقق پیدا می‌کند و اگر جماعتی نباشد، دموکراسی نیست. تصور بر این است که لائسیسم اصل بی‌طرفانه‌ای است و هیچ دینی را بر دین دیگر ترجیح نمی‌دهد. بر این اساس، از حجاب دختران مسلمان جلوگیری می‌شود، ولی اگر دختران فرانسوی شالی به دور گردن داشته باشند، مجاز است (Taylor, 2004 B: 27 & 41). تیلور در کتاب ناخوشی مدرنیته، کوشش لاک، هابز، راولز و دورکین را از این جهت ناکافی می‌داند که خاستگاه و زمینه «فرد» را نادیده می‌گیرند. از دیدگاه وی، سه موضوع نگران‌کننده در لیبرالیسم وجود دارد: فردگرایی (انسان منفرد و جدا شده از آسمان و ملائکه، به دنبال افسون‌زدایی از جهان)، عقلانیت ابزاری (که از مورد قبل نتیجه می‌شود) و نتایج و استلزامات سیاسی دو مورد قبل؛ مثل محدودیت‌هایی که ساختارها و نهادهای جامعه صنعتی - تکنولوژیک برای اختیار انسان ایجاد می‌کند (Taylor, 1992: 2-8).

1. social theory
2. public sphere
3. universality through wholeness

نتیجه‌گیری

جماعت‌گرایی ضد لیبرالیسم نیست و چون شکل طیفی دارد، یک سر آن (به خصوص در اندیشه مایکل والزر) با لیبرالیسم می‌تواند جمع شود. چارچوب اندیشه‌ای جماعت‌گرایان چندان مشخص نیست، هرچند می‌توان قدر مشترکی از ایشان در نقد لیبرالیسم استنباط نمود. ایشان در تعریف خود، حقوق بشر، سیاست و اخلاق معتقدند تعاریف لیبرالی نحیف (و همین دلیل، جهانشمول) است و لذا، باید توسط فرهنگ و سنت غنی و فربه شوند. اصول عدالت را اولز هرچند بسیار مهم است، اما از این آسیب رنج می‌برد که بر فرهنگ «این‌جا و اکنون» و فضیلت مبتنا ندارد. موج دوم جماعت‌گرایی که عمدتاً با اندیشه گلستون و اتزیونی شناخته می‌شود، برخلاف موج اول (سندل و والزر) به واقعیات اجتماعی توجه بیشتری دارد و خود را در برابر این گونه مسائل «پاسخگو» می‌داند. به نظر می‌رسد در خصوص نقد لیبرالیسم، نوعی مشابهت بین آرای برخی متفکران اسلامی با پاره‌ای از جماعت‌گرایان- همانند تأکید بر سنت و فرهنگ، فضیلت‌گرایی، تقدم خیر بر حق و نقدهای تقریباً مشابه به لیبرالیسم- وجود داشته باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) منابع فارسی

اتزیونی، امیتای (مهر و آبان ۱۳۸۳)، «ارزش های شرقی، ارزش های غربی»، ترجمه مهدی داودی، ماهنامه گزارش و گفتگو، ش ۱۳.

اسمیت، جیمز (۱۱ اسفند ۱۳۹۵)، «چرا چارلز تیلور بی نظیر است؟»، ترجمه ی میلاد اعظمی مرام:

<http://com.tarjomaan/html.v8vbjh8xe9bij.vdce/>

بشیریه، حسین (۱۳۹۶)، احیای علوم سیاسی، تهران، نشر نی.

بهشتی، سید علیرضا (مرداد ۱۳۹۵)، «جامعه گرایی گزینه ای متفاوت است»، مجله مهرنامه، ش ۴۸، ص ۸۰-۸۱.

حقیقت، سید صادق (۱۳۹۵)، سیاست اندیشی در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، تهران، کویر.

----- (1391)، روش شناسی علوم سیاسی، ویراست سوم، قم، دانشگاه مفید.

----- (ویژه نامه نوروز 1398)، «فلسفه، عدالت، جامعه: دو گفتگو با مایکل والزر و مایکل سندل»، مجله اندیشه پویا، ش ۵۷.

----- (22/7/1396)، «اسلام و جماعت گرایی»، سخنرانی در مؤسسه فهمیم:

<http://www.haghighat-s.ir/view/articles/fa/493/3>

----- (پاییز و زمستان 1391)، «دین و حقوق بشر فربه و نحیف»، مجله حقوق بشر، جلد ۷، ش ۲.

راولز، جان (۱۳۹۲)، لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، نشر ثالث.

سندل، مایکل (۱۳۷۴)، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر علمی و فرهنگی.

----- (1394)، لیبرالیسم و محدودیت های عدالت، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.

----- (1396)، عدالت چه باید کرد، ترجمه افشین خاکباز، تهران، نشر نو.

----- (6/3/1392). «جستجوی امریکا برای یافتن فلسفه عمومی جدید»،

ترجمه بوژمه‌رانی، مجله ترجمان:

http://com.tarjomaan/archives/1114

کیملیکا، ویل (۱۳۹۶)، درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی، تهران، نگاه معاصر.

مدنی قهفرخی، سعید، جماعت‌گرایی: نظریه‌ای برای عدالت، توسعه و مشارکت، تهران، صمدیه، ۱۳۹۶.

مک‌ایتنایر، السدیر (۱۳۹۰)، در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران، سمت.

نوری‌زاده، اکرم (۱۳۹۵)، بررسی و ارزیابی نقدهای مایکل سندل بر نظریه عدالت جان راولز، رساله دکتری رشته فلسفه در دانشگاه اصفهان.

والزر، مایکل (۱۳۸۹)، فریه و نحیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی، ترجمه سیدصادق حقیقت (و مرتضی بحرانی)، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. وینستین، جک راسل (۱۳۹۰)، فلسفه مک‌ایتنایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نشر نی.

ب) منابع انگلیسی

----- (2007), *A Prophet for Our Time*, HarperOne (reprint edition).

Bendor, Jonathan (and Mookherjee, Dilip) (2008), "Communitarian versus Universalistic Norms", *Quarterly Journal of Political Science*.

Etzioni, Amitai (1998), *The Spirit of Community*, New York, Basic Books.

----- (2015), "Communitarianism", in: Michael T. Gibbon (ed), *The Encyclopedia of Political Thought*, John Wiley & Sons, Ltd.

----- (2014), "Communitarianism Revisited", *Journal of Political Ideologies*, Vol. 19, No. 3, pp. 241-260.

----- (and others) (ed) (2004), **The Communitarianism Reader: Beyond the Essentials**, Rowman & Littlefield Publishing.

----- (2004), “*Are Particularist Obligations Justified: A Communitarian Examination*”, in: Etzioni, Amitai, (and others) (ed), **The Communitarianism Reader: Beyond the Essentials**, Rowman & Littlefield Publishing.

MacIntyre, Alasdair (1981), **After Virtue**, London, Gerald Duckworth & Co.

----- (1988), **Whose Justice? Which Rationality?**, US, Duckworth.

----- (2017), “Common Goods, Frequent Evils”: <https://www.youtube.com/watch?v=9nx0kvb5u04>

Rawls, John, **A Theory of Justice**, UK, Oxford Univ., 1972.

Sandel, Michael J (1982), **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press.

Schwartz, Pepper (2004), “*Peer Marriage*”, in: Etzioni, Amitai, (and others) (ed), **The Communitarianism Reader: Beyond the Essentials**, Rowman & Littlefield Publishing.

Spragens, Thomas A. (2004), “*Legislating Morality in Liberal Democracies*”, in: Amitai Etzioni (and others) (ed), **The Communitarianism Reader: Beyond the Essentials**, Rowman & Littlefield Publishing.

Staveren, Irene van (7/7/2008), “Communitarianism and the Market: a Paradox”:

<http://www.ru.nl/nice/workingpapers>

Taylor, Charles (2007), **A Secular Age**, England, The Belknap Press of Harvard University Press.

----- (2004 A), **Modern Social Imaginaries**, US, Duke

University Press.

----- (1999), **A Catholic Modernity?**, Oxford University Press.

----- (1998), **The Malaise of Modernity**, Canada, House of Anansi Press.

----- (1992), **The Ethics of Authenticity**, US, Harvard University Press.

----- (1989), **Sources of the Self**, US, Harvard University Press.

----- (2004 B), “*No Community, No Democracy*”, in: Amitai Etzioni (and others) (ed), **The Communitarianism Reader: Beyond the Essentials**, Rowman & Littlefield Publishing.

Walzer, Michael (1983), **Spheres of Justice**, Basic Books.

----- (Feb, 1990), “*The Communitarian Critique of Liberalism*”, **Political Theory**,

Vol. 18, No. 1, pp. 6-23.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی