

نوفضیلت‌گرایی سیاسی و هویت‌های جماعتی

مهدی براتعلی‌پور*

E-mail: baratalipour@yahoo.com

چکیده:

این نوشتار در صدد است تا ملاک تعیین‌بخشیدن به هویت فرد را در جامعه از منظر جماعت‌گرایانی چون السدیر مک‌این‌تایر، مایکل ساندل، چارلز تیلور و تا حدی مایکل والزر توضیح دهد. بر این اساس، روشن خواهیم نمود که این مکتب، ملاک تعیین‌بخشیدن به هویت فرد در جامعه را در هویت‌های جماعتی جست‌وجو می‌کند. این ملاک در نقطه‌ی مقابل هویت ازپیش‌فردیت‌یافته‌ی لیبرالی (به روایت جان راولز) قرار دارد. در این راستا، مکتب جماعت‌گرایی با بهره‌گیری از روش‌شناسی زمینه‌گرا و با تأکید بر ویژگی‌های اساسی نوفضیلت‌گرایی سیاسی تلاش دارد تا تقدم بخشیدن به هویت‌های جماعتی را به مثابه‌ی بهترین و عادلانه‌ترین تنظیمات در سیاستگذاری عمومی مطرح نماید.

بدین ترتیب، در این نوشتار، روشن خواهد شد که اولاً، روش‌شناسی زمینه‌گرای جماعت‌گرایان در تقابل با روش‌شناسی جهان‌شمول و بنیان‌گرای لیبرال‌ها قرار دارد. ثانیاً، جماعت‌گرایی در فضیلت‌گرایی فلسفی و سیاسی یونان باستان ریشه دارد. ثالثاً، نگرش نوفضیلت‌گرایی سیاسی در باب هویت انسانی بر هویت‌های جماعتی تأکید دارد. رابعاً، تقدم بخشیدن به هویت‌های گروهی و جماعتی، لزوماً روی‌کردی تحمیل‌گر در باب سیاستگذاری عمومی نیست و به بیان دیگر، جماعت‌ها آزادی و فردیت ما را انکار نمی‌نمایند.

کلید واژه‌ها: روش‌شناسی زمینه‌گرا، روش‌شناسی جهان‌شمول و بنیان‌گرا، نوفضیلت‌گرایی سیاسی، هویت جماعتی، هویت غیرمقید، اخلاق فضیلت‌مدار، وظیفه‌گرایی اخلاقی و سیاسی



مقدمه

تأمل در باب فرد و جامعه از دیرباز در حوزه‌های گوناگون علوم مانند فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی سیاسی و جامعه‌شناسی جریان داشته است. در این رابطه، همواره پرسش‌های بسیاری مطرح بوده است: فرد بر اساس چه ویژگی‌ها و ملاک‌هایی خود را عضوی از اجتماع احساس می‌کرده است؟ معیارهای پذیرش عضویت افراد در درون یک اجتماع خاص چیست؟ مؤلفه‌ها و عناصر اصلی اجتماع سیاسی چیست؟ فرد، اجتماع و دولت چه روابطی با یکدیگر دارند؟ فرد در اجتماع سیاسی چه تکالیف و حقوقی دارد؟ کدام یک از این دو بر دیگری تفوق و برتری دارد؟ آیا فرد برای اجتماع است یا اجتماع برای فرد؟ تعریف انسان چیست؟ آیا در این تعریف، امیال، غرایز و خواست‌های او برجسته است یا عقل و خرد او؟ در عرصه‌ی اجتماع و سیاست به کدام یک باید اولویت داد؟ آیا به نام دفاع از عقل می‌توان امیال و خواست‌های او را کاذب دانست و «اجرای برنامه‌ی عقلانی زندگی» (راولز، ۱۹۷۱: ۴۳۳) را مد نظر داشت؟ آیا نقش شایسته‌ی سیاست در زندگی انسان به نیازها، انگیزش‌ها، امیال، منافع و هدف‌های او وابسته است؟ آیا دعاوی مربوط به سرشت انسان و روابط موجود میان فرد، اجتماع و سیاست در متن‌ها و بسترهای فرهنگی خاص تفاوت می‌کند؟ آیا این دعاوی متفاوت، عادلانه‌ترین تنظیمات است؟ و در نهایت، پرسش اصلی این نوشتار، که با سایر پرسش‌ها در ارتباط بوده و به‌نوعی آن‌ها را پوشش می‌دهد، این است که ملاک تعیین‌بخشیدن به هویت فرد در جامعه چیست؟

این‌گونه پرسش‌ها، هم‌اینک ذهن اندیشمندان رشته‌های گوناگون را به خود مشغول داشته است. در این راستا، یکی از متأخرترین و مهم‌ترین مکاتب اخلاقی و سیاسی که طی بیش از دو دهه‌ی گذشته در تلاش بوده است تا با برجسته‌ساختن هویت‌های جماعتی، پاسخ‌های روشن و قابل قبولی برای این پرسش‌ها فراهم نماید، مکتب «جماعت‌گرایی»^۱ است. مهم‌ترین اندیشمندان این مکتب افرادی چون السدیر مک‌اینتایر^۲، مایکل ساندل^۳، چارلز تیلور^۴ و تا حدی مایکل والزر^۵ هستند. این مکتب،

1- Communitarianism

2- Alasdair MacIntyre

3- Michael Sandel

4- Charles Taylor

5- Michael Walzer



ملاک تعیین‌بخشیدن به هویت فرد را در جامعه، در هویت‌های جماعتی جست‌وجو می‌کند. این ملاک در نقطه‌ی مقابل هویت ازپیش‌فردیت‌یافته‌ی لیبرالی قرار دارد. براین اساس، مکتب جماعت‌گرایی، با بهره‌گیری از روش‌شناسی زمینه‌گرا و با تأکید بر ویژگی‌های اساسی نوفضیلت‌گرایی سیاسی، تلاش دارد تا تقدم بخشیدن به هویت‌های جماعتی را به مثابه‌ی بهترین و عادلانه‌ترین تنظیمات در سیاستگذاری عمومی مطرح نماید.

ما، در این نوشتار توضیح خواهیم داد که:

۱- روش‌شناسی زمینه‌گرای جماعت‌گرایان در تقابل با روش‌شناسی جهان‌شمول و بنیان‌گرای لیبرال‌ها قرار دارد.

۲- جماعت‌گرایی در فضیلت‌گرایی یونان باستان ریشه دارد و به بیان دیگر، تلاش می‌کند تا با ارجاع به اندیشمندان این دوران، به‌ویژه ارسطو و احیا و بازسازی اندیشه‌های آنان کلید حل مشکلات امروز بشری را در نوفضیلت‌گرایی سیاسی جست‌وجو نماید.

۳- نگرش نوفضیلت‌گرایی سیاسی در باب هویت انسانی، بر هویت‌های جماعتی تأکید دارد و به‌واقع، میان نوفضیلت‌گرایی سیاسی و هویت‌های جماعتی پیوند محکمی وجود دارد.

۴- جماعت‌گرایان بر این باورند که تقدم‌بخشیدن به هویت‌های گروهی و جماعتی، لزوماً روی‌کردی تحمیل‌گر در باب سیاستگذاری عمومی نیست و به بیان دیگر، جماعت‌ها آزادی و فردیت ما را انکار نمی‌کنند.

به‌طور کلی، می‌توان با دو روی‌کرد به ویژگی‌های مشترک جماعت‌گرایان اشاره نمود: نخست، روی‌کرد ایجابی و دوم، روی‌کرد سلبی. در روی‌کرد ایجابی، جماعت‌گرایی نگرشی در باب علم اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی دانسته می‌شود که اهمیت روان‌شناختی اجتماعی و اخلاقی وابستگی به جوامع را مورد تأکید قرار می‌دهد و بر این باور است که داورها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی نشأت گیرد. در روی‌کرد سلبی، جماعت‌گرایی، اندیشه‌ی لیبرالی را به دلیل کوتاهی در ارج نهادن به اهمیت اجتماع شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد. هم‌اکنون نقد جماعت‌گرایانه از لیبرالیسم، بیش از جماعت‌گرایی به مثابه‌ی یک فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی نظام‌مند گسترش یافته است. بدین‌ترتیب، اغلب باید مفاد ایجابی دیدگاه‌های جماعت‌گرایانه را از درون نقدهای آنان از لیبرالیسم استنباط کرد. به هر ترتیب،



جماعت‌گرایی شیوه‌ای برای تفکر در باب علم اخلاق و زندگی سیاسی است که در مخالفت اساسی با لیبرالیسم، به‌ویژه گونه‌ی خاصی از لیبرالیسم که جان راولز^۱ آن را نمایندگی می‌کند، شکل گرفته است. از این‌رو، می‌توان آن را پادزهری در مقابل فردگرایی افراطی لیبرالی یا قصور و اهمال در ارج نهادن به منزلت ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی - سیاسی لیبرالی دانست. توفیق جماعت‌گرایی به مثابه‌ی یک نظریه‌ی اخلاقی - سیاسی به این بستگی دارد که این نظریه، بدون گرفتار آمدن در ورطه‌ی نسبی‌گرایی، بتواند اهمیت و اولویت نقش‌های اجتماعی و فرهنگی را اثبات نماید؛ زیرا در غیر این صورت، نقد بنیادهای اخلاقی جوامع امکان‌پذیر نخواهد بود (بوکانان، ۱۹۹۸: ۶۴ و ۶۵).

روش‌شناسی زمینه‌گرا؛ در برابر روش‌شناسی جهان‌شمول و بنیان‌گرا

می‌توان تاریخ فلسفه‌ی سیاسی را براساس ازایه‌ی راه‌کارهای متفاوت در اتخاذ مفاهیم خاص از حق یا خیر تصویر کرد. همان‌طور که می‌دانیم فلسفه‌ی سیاسی عموماً در حوزه‌ی یونان باستان گسترش یافت و مسایل محوری آن شامل توجیه و نقد شکل‌های سازمان سیاسی موجود و ممکن، رابطه‌ی فرد و نظم سیاسی، ماهیت الزام فرد به آن نظم و نقش فرهنگ، مذهب، زبان، نژاد و گروه‌های وابسته به هر یک در این نظم می‌گردد. این امر آشکارا نشان می‌دهد که بخش مهم و معتناهی از مسایل فلسفه‌ی سیاسی هنجاری بوده است. بدین ترتیب، برخی از فیلسوفان سیاسی به مفهومی از ماهیت انسان استناد نموده‌اند و بر این باور اصرار ورزیده‌اند که اگر بتوان به فهم و درک کاملی از ماهیت انسان و نیازها، امیال و انگیزه‌های اساسی او نایل شد، در این صورت می‌توان به مجموعه‌ی متناسبی از ترتیبات سیاسی اندیشید.

گاهی چنین برداشت‌هایی در مورد ماهیت انسان، به مجموعه‌ی بسیار گسترده‌ی جایگاه ماهیت انسان در جهان ارجاع شده است (آن‌چنان‌که افلاطون، آگوستین و آکویناس می‌گویند)؛ زمانی استدلال شده است که ماهیت و سرشت کنونی انسان‌ها توسط پروردگار به آن‌ها ارزانی شده است (آن‌چنان‌که در نوشته‌های کالون، یا به گونه‌ای محدودتر در لاک، وجود دارد)؛ گاهی از دید جایگاه انسان‌ها در نظم طبیعی (آن‌چنان‌که در آثار ارسطو و هابز در مورد رابطه‌ی انسان و نظم زیستی به چشم

1- John Rawls

می‌خورد) یا در شرح و گزارشی از چگونگی رشد و گسترش نیازها و توان‌های انسانی در تاریخ (آن‌چنان‌که هگل و مارکس بیان می‌کنند)، به مسأله نگرسته شده است. به همین ترتیب، برخی برداشت‌ها از ماهیت انسان به لحاظ شکل بسیار محدودتر و تجربی‌تر بوده‌اند (آن‌چنان‌که بتنام در نگرش فایده‌گرای خود، گرایش انسان‌ها را به جست‌وجوی لذت و خوشی و پرهیز از درد و رنج واقعیت زندگی تلقی می‌کرد). با وجود همه‌ی این تفاوت‌ها، در می‌یابیم که این اندیشمندان از شیوه‌ی تحلیل یکسانی بهره‌گرفته‌اند؛ زیرا آن‌ها برای توجیه مجموعه‌ی خاصی از ترتیبات سیاسی و استدلال بر نقش شایسته‌ی سیاست در زندگی انسان به درک نیازها، انگیزش‌ها، امیال، منافع و هدف‌های اساسی انسان‌ها استناد نموده‌اند. پی‌آمد همه‌ی این نگرش‌ها آن است که ادعاهای فلسفه‌ی سیاسی، هم جهان‌شمول‌اند و هم بنیان‌گرا. این ادعاها به این دلیل جهان‌شمول‌اند که اغلب فیلسوفان سیاسی، این‌گونه پنداشته‌اند که ادعاهای آنان درباره‌ی ماهیت انسان و درک توأم از سیاست، جامعه و فرد به لحاظ حوزه و میدان کاملاً عام است و به متن و بافت فرهنگ و جامعه‌ای خاص محدود نمی‌شوند. این ادعاها بدان معنا بنیان‌گرا هستند که مفهوم نظم سیاسی خوب، وابسته و متکی به گزارش درست از ماهیت انسانی دانسته می‌شود (پلانٹ، ۱۹۹۸: ۵۲۵ و ۵۲۶).

این مفهوم از فلسفه‌ی سیاسی طی سده‌ی بیستم با انتقادات شدیدی روبه‌رو شد؛ به‌طوری‌که در سال‌های میانی آن، فلسفه‌ی سیاسی به مثابه‌ی یک حوزه‌ی مطالعاتی هنجاری مرده و زوال‌یافته تلقی می‌شد. دلیل اصلی آن رابطه‌ی ادعایی بین تجویزات فلسفی درباره‌ی جامعه‌ی خوب و شکل سیاسی آن، و پایه و اساس این داوری‌ها بر حسب ماهیت انسان بود. بسیاری از فیلسوفان تجربه‌گرا به پیروی از دیوید هیوم بیان نمودند که شکافی منطقی بین هرگونه گزارشی از ماهیت انسان و پی‌آمدهای ارزش‌گذارانه و تجویزی آن وجود دارد. براین‌اساس، اگر از نظریه‌های مربوط به ماهیت انسان انتظار می‌رود تا بر پایه‌ی تجربه استوار گردند و بر تحقیق تجربی آزمون‌پذیر یا اثبات‌شدنی اتکا نمایند، در این صورت، چنین مجموعه‌ای از قضایا و گزاره‌های تجربی نمی‌تواند نتایجی ارزش‌گذارانه درباره‌ی سازمان سیاسی به‌همراه داشته باشد. این مسأله، با زیرعنوان شکاف هست/باید مطرح می‌شود. هم‌چنین استدلال شد که نظریه‌های کلاسیک، مربوط به ماهیت انسان کاملاً تجربی نبوده‌اند؛ بلکه واجد جنبه‌هایی کاملاً ارزش‌گذارانه بوده‌اند؛ زیرا در این نظریه‌ها، برخی نیازها یا اهداف انسانی اولویت اخلاقی بالاتری بر سایر موارد یافته‌اند. بدین‌ترتیب، روشن می‌گردد که



نظریه‌های فیلسوفان در باب ماهیت انسان، نتایج ارزش‌گذارانه را مورد تأیید قرار داده‌اند و در بردارنده‌ی یک سلسله عناصر ارزش‌گذارانه‌ی غیرقابل حذف بوده‌اند. در نتیجه، این نظریه‌ها نمی‌توانند بنیان مطمئنی برای فلسفه‌ی سیاسی فراهم نمایند.

مخالفت با راه‌کار فیلسوفان سیاسی با مفهوم رو به رشد سوژگی ارزش‌ها تقویت شده است. در این نگاه جامعه‌شناختی، جهان مدرن با این ویژگی مشخص می‌گردد که ارزش‌های اخلاقی آن، موضوعات اولویت‌ذهنی‌اند. بر این اساس، نه «فلسفه‌ی سیاسی هنجاری» و نه «درک هنجاری از ماهیت انسان» نمی‌توانند بنیانی عینی داشته باشند. زیرا داوری‌های اخلاقی موضوعات اولویت‌های ذهنی را تشکیل می‌دهند؛ چه این داوری‌ها برای نظریه‌های ماهیت انسان - شامل نیازها و اهداف انسان - به کار روند و چه برای ماهیت و قلمرو سیاست. پوزیتیویست‌های منطقی در دهه‌ی ۱۹۳۰ م. تلاش نمودند تا توجیه روشنی برای فهم و درک داوری‌های اخلاقی به شیوه‌ای ذهنی و احساسی ارائه نمایند. آنان استدلال می‌کردند که جدا از منطق و ریاضیات، تنها گزاره‌هایی با معنا هستند که اصولاً به لحاظ تجربی قابل اثبات باشند. بر این اساس، داوری‌های اخلاقی، شامل داوری‌هایی که درباره‌ی ماهیت سیاست صورت می‌گیرد، نه تنها هیچ‌گونه محتوای شناختی نداشته و حامل هیچ‌گونه اطلاعاتی نیستند؛ بلکه تنها نشان از نگرش و طرزتلقی آن‌هایی دارد که درباره‌ی انسان این گونه داوری می‌کنند. بدین معنا، داوری‌های اخلاقی به‌طور نقدناشدنی ذهنی هستند. از این رو، فایده‌گرایانی مانند بنتام و میل زمانی که تلاش داشتند تا برای برخی مفاهیم هنجاری مانند خوب و بد تعریفی تجربی به حسب شادی و رنج ارائه کنند، دچار مغالطه‌ی طبیعت‌گرایانه^۱ شده‌اند. پذیرش محدودیت توجیه تجربی برای نتایج هنجاری، این عقیده را تقویت می‌کند که داوری‌های اخلاقی ذهنی‌اند. این امر بدان معنا است که پروژه‌ی فلسفه‌ی سیاسی هنجاری باید رها شود و هرگونه پایه و اساس بنیان‌گرایانه یا جهان‌شمول برای داوری‌های سیاسی باید انکار گردد. اگر بنا است فلسفه‌ی سیاسی نقشی داشته باشد، آن نقش کاملاً ناچیز بوده و شامل تحلیل مفهومی است (پلانت، ۱۹۹۸: ۵۲۷ و ۵۲۸).

اما طی سی سال گذشته رستاخیز پرشوری در باب فلسفه‌ی سیاسی تحقق یافت. این احیا و رونق دوباره به این دلیل بوده است که تاکنون گزارش محکم و بی‌چون و چرایی از اصل اثبات‌پذیری ارائه نشده است. همان‌طور که می‌دانیم این اصل برای

پوزیتیویسمی که در تلاش بود تا معیاری روشن برای تمایز امور تجربی از امور غیرتجربی ارائه‌ی نماید، اساسی است. افزون بر آن، طی این مدت، به معنایی که واژگان در متن‌های خاص - شامل متن‌های اخلاقی و سیاسی - دارند، توجه بسیار بیش‌تری وجود داشته است و تا حدود زیادی، تلاش جهت تحمیل نوعی ملاک پیشین برای معناداری در مورد زبان رو به افول گذاشته است. این امر به فلسفه‌ی سیاسی اجازه داد تا به معنایی که واژه‌های چون عدالت، ممکن است در گفتمان‌ها، متن‌ها و جوامع متفاوت داشته باشد، توجه نماید و از تلاش برای تثبیت معنای ماتقدم آن روی گرداند (برای نمونه والزر، ۱۹۸۳). کسانی که می‌خواهند تحلیل در فلسفه‌ی سیاسی را به تفسیر جوامع و شبکه‌هایی پیوند دهند که ارزش‌ها و اصول در درون آن‌ها معنای خود را می‌یابند، «جماعت‌گرا» نامیده می‌شوند. هدف این رهیافت در فلسفه‌ی سیاسی، توجه ارزش‌ها و اصول در معنایی بنیان‌گرا و جهان‌شمول‌گرا نیست؛ بلکه تفسیر ارزش‌هایی است که به جماعت‌های خاص و گفتمان‌های معتبر درون آن حیات می‌بخشد. در این نگرش، جماعت‌ها و معانی اجتماعی که در شیوه‌های زندگی تجسم یافته‌اند، اساسی دانسته شده‌اند. در این معنا، مؤلفه‌ی ارزش‌گذار واژگان سیاسی، وجهی حاشیه‌ای و تفکیک‌پذیر به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه برای معنایی که این واژگان در گفتمان‌ها، ایدئولوژی‌ها و جماعت‌های خاص ایفا می‌نمایند، اساسی دانسته شده است. بدین ترتیب، مفاهیم اجتماعی و سیاسی اساسی را نمی‌توان تعریفی سراسر بی‌طرفانه، خالی از ارزش و تجربی دانست؛ بلکه معنای آن‌ها به گفتمان‌ها و جماعت‌های متفاوتی بستگی دارد که اهداف و غایات انسانی را شکل می‌دهند. پی‌آمد مهم این امر آن است که فلسفه‌ی سیاسی به توصیف و تفسیر محدود می‌گردد. با فرض این که مفاهیم سیاسی اصولاً قابل نقد هستند و به این دلیل مورد نقد قرار می‌گیرند که معنای آن‌ها به گفتمان یا ایدئولوژی خاصی مرتبط است، بنابراین، همه‌ی آن‌چه که فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند انجام دهد، اولاً، توصیف نقشی است که آن مفهوم در یک گفتمان خاص ایفا می‌نماید و ثانیاً، تبیین این نکته است که چه‌گونه معنای آن مفهوم در گفتمان‌های دیگر تفاوت می‌کند. اگر فیلسوف سیاسی بخواهد توجیهی اساسی برای بهره‌گیری از یک مفهوم سیاسی ارائه نماید، لازم است دلایلی از درون فرهنگ‌ها و جماعت‌های خاص برای رجحان بخشیدن به یک سلسله اهداف و غایات بر سایر اهداف و غایات ارائه نماید. این امر، ما را با شکل‌های سنتی‌تر فلسفه‌ی سیاسی پیوند خواهد داد.



نوفضیلت‌گرایی سیاسی

هواداران روش‌شناسی زمینه‌گرا، عمیقاً تمایل دارند تا ریشه‌های عمیق نگرش خود را در اخلاق فضیلت‌مدار دوران کلاسیک جست‌وجو نمایند. به عقیده‌ی آنان، در یونان باستان، فضیلت یک آرته^۱ به شمار می‌آید و اخلاق به مزایای مربوط به خصلت و منش و شکوفایی و برتری شخصیت انسان می‌پردازد. بدین‌سان، اخلاق یکسره اخلاق فضیلت‌مدار^۲ دانسته می‌شود و هر نظریه‌ی اخلاقی ضرورتاً باید ساختار فضیلت‌گرایانه داشته باشد. در این میان، اندیشه‌های سقراط^۳ (حدود ۴۷۰-۳۹۹ ق.م.)، افلاطون^۴ (حدود ۴۳۰-۳۴۷ ق.م) و به‌ویژه ارسطو^۵ (حدود ۳۲۲-۳۸۴ ق.م) در زمینه‌ی فضایل، از نخستین سرچشمه‌های اخلاق فضیلت است.

سقراط معتقد بود که میان دانش و فضیلت پیوندی وثیق وجود دارد و هر انسانی قادر است فضیلت را در نهاد خود بیابد. بدین‌سان، «بزرگ‌ترین موهبت برای آدمی آن است که هر روز درباره‌ی قابلیت‌های انسانی [یا به تعبیری، فضیلت] بگوید و بشنود» (افلاطون، ۱۳۷۴ الف: ۳۶) او می‌خواست تا در فضیلت هر چیز تحقیق کند و به گفته‌ی ارسطو، «طبیعی بود که سقراط در پی یافتن ماهیت باشد» (ارسطو، ۱۳۷۸ الف: ۵۱۰). او تلاش می‌کرد تا مبانی طبیعی علم اخلاق را با بهره‌گیری از اصول عقلانی طرز رفتار کشف کند.

عدالت و هر فضیلت دیگر، دانایی است ... پس نه آن که نیکو و زیبایی را می‌شناسد، چیزی را به عدالت و فضیلت برتری می‌نهد و نه کسی که این دو را نمی‌شناسد، کاری موافق عدالت و فضیلت می‌تواند کرد، و اگر هم بخواهد بکند، توفیق نمی‌یابد. به همین جهت است که مردم دانا، همواره کار نیکو و زیبا می‌کنند، در حالی که از نادانان جز زشتی و بدی سر نمی‌زند؛ زیرا عملی عادلانه و هر کار نیکو و زیبا زاده‌ی فضیلت است. پس معلوم می‌شود که عدالت و فضیلت جز دانایی نیست (کسنوفون، ۱۳۷۴: ۱۳۴).

بدین ترتیب، به عقیده‌ی او، کار خطا با عقل سازگار نیست و هیچ کس اقدام به کاری که بداند خطا است، نمی‌کند. در مقابل، عالی‌ترین خیر سعادت است که از طریق دانش درک می‌شود. لذا، او «می‌کوشید تا کنه و حقیقت اموری را که نفس آدمی در

- 1-
- 2- Virtue Ethics
- 3- Socrates
- 4- Plato
- 5- Aristotle



نتیجه‌ی دانستن آن‌ها قرین فضیلت و کمال می‌گردد و به‌وسیله‌ی ندانستن آن‌ها، بنده‌ی هوا و هوس می‌شود، دریابد» (کسنوفون، ۱۳۷۳: ۶). به‌نظر مک‌این‌تایر، سقراط در جریان ازبایه‌ی ناسازگاری‌های آتی‌ها درباره‌ی فضایی چون شجاعت و پارسایی، چهار سؤال اصلی در اخلاق فضیلت‌مدار یونان را طرح نمود: چه امری یک وصف خاص انسانی را تبدیل به فضیلت می‌کند؟ چه‌گونه معرفت به چیستی فضایل، با دارا بودن فضایل ربط دارد؟ آیا فضایل مختلف، جنبه‌های گوناگون یک فضیلت واحد هستند یا ربط و پیوند آن‌ها به‌گونه‌ای دیگر است؟ و چه‌گونه به فضایل عمل کنیم تا خیر یا خیرهای مخصوص انسان را به دست آوریم؟ (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۲۸۷).

افلاطون و ارسطو با بسط پژوهش‌های سقراط، ابعاد روان‌شناختی، سیاسی و متافیزیکی هر نظریه‌ی جامعی را در باب فضایل مشخص نمودند. افلاطون در تکمیل دیدگاه استاد خود، فضیلت‌های چهارگانه‌ی دانایی، خویشتن‌داری، دلیری و دادگری را معرفی می‌کند و دانایی را رفیع‌ترین فضیلت می‌داند (افلاطون؛ ۱۳۷۴ب: کتاب چهارم، بندهای ۴۴۱ - ۴۴۴). او به دنبال پاسخ به پرسش‌های سقراط، اعتدال را مزیت خاص بخش شهوانی روح، شجاعت و حکمت را مزیت‌های بخش روحانی و عقلانی آن، و عدالت را مزیتی مربوط به انتظام درست این اجزا در روحی که عقل در آن حاکم است، به‌شمار می‌آورد. هر فضیلت نیز مزیت شهروندان شایسته‌ای است که در یک دولت‌شهر نظام‌مند نقش خود را ایفا می‌کنند. به نظر او، معرفت به این که هر یک از فضایل چیستند، و نیز این که چه‌گونه هر یک از این فضایل، نمونه‌ای از یک فضیلت مثالی را نشان می‌دهند، معرفتی است که به‌وسیله‌ی مثال خیر فراهم آمده است. زندگی انسان با درآمیختگی و پیوند با این فضایل، در یک روند عقلانی به سوی آن خیر برتر در حرکت است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۲۸۷).

اما تصور متفاوت ارسطو از مُثُل و نقد راهگشای او از علم‌النفس و علم سیاست افلاطون، مستلزم شرحی متفاوت در مورد مفاهیم خیر و فضایل بود. افلاطون معتقد بود که تغییر و دگرگونی، نشانه‌ی تباهی و بیماری است و لذا، فقط چیزهایی که از کمال بی‌بهره باشند، دگرگونی می‌پذیرند. براین‌اساس، او در نظریه‌ی مُثُل، حقایق اصلی و در نتیجه، ثبات مطلق را در عالم ماورا می‌دید؛ یعنی، «عالمی ... که نظامی ابدی در آن حکمفرما است و دگرگونی را در آن راه نیست» (افلاطون، ۱۳۷۴ب: ۱۱۱۰). او در



مقابل «عالم هستی راستین» از «عالم کون و فساد» نام می‌برد؛ یعنی، عالمی که در آن تنها سایه‌های آن حقایق مشهود است (افلاطون، ۱۳۷۴ب: ۱۱۳۹). در مقابل، ارسطو با تفکیک قوه و فعل (یا هیولا و صورت)، ایده‌ی افلاطونی را وارد جهان سایه‌ها نمود و معتقد بود که امور ثابت در همین جهان محسوس نیز وجود دارد، چرا که در همه‌ی هستی‌ها، خاصیت بالقوه‌ای به حالت بالفعل درمی‌آید و این حالت بالفعل، غرض و غایت وجود هر چیز را تحقق می‌بخشد. برای مثال، جامعه‌ای که سرانجام از فراهم آمدن چندین دهکده پدید می‌آید، شهر (یا پولیس) نام دارد که می‌توان گفت از لحاظ توانایی برآورد نیازهای خویش (یا اتکا به ذات) به غایت کمال رسیده است ... شهر [نقطه‌ی کمال و] غایت جوامع دیگر است و طبیعت هرچیز در کمال آن است. از این‌رو، هرگاه چیزی خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده به مرحله‌ی کمال رسد، می‌گوییم که آن چیز طبیعی است. وانگهی غایتی که هر چیز به‌سبب آن وجود دارد، یا علت غایی، برترین خیر آن است و اتکا به ذات، غایت و برترین خیر است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۴۰۵). بر این اساس، می‌توان اخلاق فضیلت‌گرایانه‌ی ارسطو را شامل چهار مؤلفه‌ی اصلی زیر دانست:

اول: غایت نهایی عمل انسان، سعادت است. از این‌رو، عمل به فضایل برای زندگی سعادت‌مندانه لازم می‌باشد. دارا بودن فضایل، خوب عمل کردن به‌عنوان یک انسان است. ارسطو سعادت را برای آدمی در «فعالیت نفس در انطباق با فضیلت» (ارسطو، ۱۳۷۸ب: ۳۱) می‌داند. بدین ترتیب، پیوند میان فضیلت و سعادت یکی از مشخصه‌های اساسی اخلاق ارسطو است؛ زیرا او سعادت را شکوفایی و ویژگی خاص انسانی یعنی خردورزی می‌داند و این امر بدون بهره‌مندی از ویژگی فضیلت‌مندی به‌دست نمی‌آید. به‌همین ترتیب که ارسطو سعادت را در گرو کسب فضایل اخلاقی می‌داند، غایت جامعه‌ی سیاسی را نیز سعادت قلمداد می‌کند. او می‌گوید:

فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر به‌شمار آید که شاد باشد و درست زیست کند؛ ولی نمی‌توان درست زیست، مگر آن‌که کارهای نیک انجام داد و فرد یا کشور هیچ‌کدام نمی‌توانند کار نیک انجام دهند، مگر آن‌که از فضیلت و خرد بهره‌مند باشند (ارسطو، ۱۳۵۸: ۲۸۵).

دوم: فضایل بر دو دسته‌اند: اول؛ فضایل عقلانی. و دوم؛ فضایل اخلاقی. دسته‌ی نخست شامل مزیت‌هایی می‌گردند که فعالیت‌های خاص عقل را شکل می‌دهند و تنها از طریق تعلیم و تربیت به‌دست می‌آیند؛ و دسته‌ی دوم مزیت‌های بخش‌های

غیرعقلانی روح هستند. به نظر او، فضایل عقلانی از راه آموزش پدید می‌آیند؛ در حالی که فضایل اخلاقی نتیجه‌ی عادت‌اند؛ اما هم کردارهایی که از فضیلت اخلاقی برخاسته‌اند به فضیلت حکم عقلانی نیاز دارند و هم حکم عقلانی نیازمند فضیلت اخلاقی است. بدین لحاظ، او فرونیسیس^۱ یا عقل عملی را فضیلتی برای ایجاد ربط و یکپارچگی میان فضایل عقلانی و اخلاقی (یا قوای عقلی و قوای غیر عقلی روح) می‌داند. او مثال‌های فضایل عقلانی را افزون بر فرونیسیس، شامل تدبیر و حکمت متأملانه^۲ و مثال‌های فضایل اخلاقی را شامل شجاعت، اعتدال، سخاوت، شرافت، و عدالت می‌داند.

سوم: فضایل با بهره‌گیری از فرونیسیس یک فضیلت واحد را تشکیل می‌دهند؛ زیرا فرونیسیس به هر نوع کردار صوابی می‌انجامد. هدف فرونیسیس دستیابی به خیر اعلای انسانی است و استدلال‌های دیالکتیکی، ما را آگاه می‌سازد که آن خیر چیست و چه‌گونه فضایل با آن ارتباط دارند. برای کسب فرونیسیس باید تمامی فضایل را نیز دارا بود تا توأم با نقشی که فرونیسیس در گزینش وسیله‌ی درست دارد، این فضایل بتوانند ما را به اهداف صحیح رهنمون سازند.

چهارم: تنها در درون یک دولت‌شهر می‌توان زندگی سعادت‌مندانه داشت و به فضایل عمل نمود؛ زیرا آموزش در دولت‌شهرها انسان‌ها را نسبت به عقلانیتی که برای فضایل لازم است، ناتوان خواهد نمود. او بعضی از انسان‌ها، و از آن جمله، بربرها و زنان را در بهره‌مندی از این عقلانیت طبعاً ناتوان می‌شمرد (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۲۸۸-۲۹۰). در دنیای باستان، این مشکل مطرح بود که چه‌گونه نظریه‌های خداپرستانه درباره‌ی فضایل با شرح‌های افلاطونی و ارسطویی و به بیان دیگر اخلاق شریعت‌مدار^۳ با اخلاق فضیلت‌مدار، سازگاری یابند. کوشش‌های رقیبی که در سده‌های میانه در پی حل این مشکلات بود، در دو حد افراط و تفریط جای داشت: از یک سو، برای حفظ نظریات کلامی از تحریف یا انحراف شرح‌های فلسفی نفی گردید و از سوی دیگر، یک نظام کاملاً ارسطویی وسیع و ترکیبی تدوین گردید که در آن مبادرت به طبقه‌بندی جامعی از فضایل و بیان نظام‌مندی از ارتباط بین اطاعت از احکام شریعت الهی و کسب فضایل شده است. بزرگ‌ترین این گرایش ارسطویی به توماس آکویناس متعلق است.

1- Phronesis
2- Contemplative Wisdom
3- Of Divine Law



با عدم پذیرش نظر نظام‌مند آکویناس در سده‌های میانه و در دوران رنسانس، تمام مسایل اصلی مربوط به فضایل و غایت‌انگاری ارسطو رو به زوال گذاشت. در سده‌ی هجدهم با شروع فلسفه‌ی اخلاق جدید، باب مسایل اخلاق فضیلت‌مدار در یک محیط عقلانی جدید آماده‌ی بازگشایی گردید. هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) استدلال نمودند که نفع شخصی مستلزم پای‌بندی به اخلاقیات است. به این ترتیب، مسأله‌ی جایگاه نفع شخصی در حیات اخلاقی به سبک جدیدی طرح گردید. در این دوران، نظریه‌های فضیلت‌مدارانه‌ی جدید در صدد برآمدن تا به این پرسش پاسخ دهند که چرا هر انسان عاقلی باید از قواعدی تبعیت کند که به رفتار منصفانه یا شرافتمندانه با دیگران امر می‌کند و چرا باید اوصافی را که در افعال عادلانه یا شرافتمندانه بروز می‌کند، فضیلت بشمارد. افزون بر آن، اندیشمندان روشنگری بر این باور بودند که قواعد اخلاقی و فضایل باید به‌جای خصوصیات آداب یا سنن محلی، در سرشت یکنواخت انسان‌ها ریشه داشته باشند؛ از این‌رو قواعد و فضایل باید برای تمام انسان‌ها یکسان باشند.

یک پاسخ مهم به این پرسش به کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) تعلق دارد. از این‌رو، تعارض بین شرح‌های ارسطو و کانت درباره‌ی فضیلت، مباحث اصلی اخلاق فضیلت‌مدار معاصر را تعیین می‌کند. کانت فضایل را امور ثانوی و ملکاتی می‌انگاشت که پشتیبان حکم‌هایی هستند که اراده را امر به وظایفی غیرمشروط می‌کند. اشخاص عاقل این وظایف را به‌عنوان دستورات عقل عملی برای خودشان وضع کرده‌اند. اخلاقیات، نیازمند اراده‌ی خیری است که در پیروی از قواعد بروز می‌یابد. این قواعد مشخص می‌سازد که طلب چه نوع فعلی از هر فرد، عقلانی است. فضایل در بهترین وضع، جایگاهی ثانوی در اخلاقیات دارد که قواعد اخلاقی را تأیید و تقویت می‌نماید.

در این‌جا، لازم است شرحی از دیدگاه کانت در این باب، به‌ویژه با تأکید بر آثاری چون *سنجش خرد ناب* (۱۳۶۲)، *نقد عقل عملی* (۱۷۸۸)، *نقد قوه حکم* (۱۳۷۷)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* (۱۳۶۹)، *صلح پایدار* (۱۳۸۰) و *روشنگری چیست؟* (۱۳۷۶) ارائه نماییم. نقطه‌ی آغاز برای کانت، ذهن انسانی است. به نظر او، قوانین طبیعت برساخته‌های ذهن هستند. در این رابطه، رجوع به تجربه ضروری است؛ اما افزون بر آن، ما نیازمند اصولی هستیم که مستقل از تجربه باشند. از این‌رو، جهان‌نمودها در صورتی شناخت‌پذیر است که در قالب مفاهیم با مقولات زمان، مکان و علیت ریخته

شود. بدین ترتیب، ذهن، میان جهان نمودها و تصاویر ما از آن‌ها، به مثابه‌ی حلقه‌ی وصل عمل می‌کند. او ذهن را واجد قواعد یا اصولی می‌داند که مستقل از تجربه هستند. او در سنجش خرد ناب در صدد شناسایی این قواعد و اصول است که آن‌ها را «پیشینی ترکیبی» می‌نامد. فلاسفه‌ی پیش از کانت اعتقاد داشتند که تنها معرفت تحلیلی پیشین ممکن است. کانت در سنجش خرد ناب در صدد اثبات این است که معرفت ترکیبی پیشین تنها در مورد جهان تجربه امکان‌پذیر است و در مورد جهان غیرزمانمند و غیرمکانمند نمی‌توان دارای معرفت پیشین بود. سپس او در نقد عقل عملی در صدد اثبات وجود قوانین پیشین فاهمه است. کانت با مفروض انگاشتن مفهوم فرونیسیس ارسطو، فاهمه را معادل حکمت عملی می‌داند و بدین ترتیب، قوه‌ی فاهمه را از خرد ناب متمایز به‌شمار می‌آورد. در نقد قوه حکم، کانت به بررسی صور پیشین حس؛ یعنی زمان و مکان می‌پردازد و تلاش می‌کند به این سه پرسش پاسخ دهد که یک موجود خودآگاه به چه می‌اندیشد؟ باید چه کار انجام دهد؟ و چه چیز را زیبا می‌یابد؟ (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۷۱) این تلاش استعلایی کانت برای یافتن قوانین پیشین عقل، فاهمه و حکم، از مرزهای تجربه فراتر می‌رود و به معرفتی رهنمون می‌گردد که از تجربه استقلال دارد.

به دنبال آن، دغدغه‌ی اصلی او در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (۱۳۶۹) آن است که همانند علم فیزیک، قوانینی برای اخلاق در نظر بگیرد که از بنیادی استعلایی و پیشین برخوردار باشند. کانت ضمن اشاره به تقسیم‌بندی یونانیان از فلسفه، علم اخلاق را واجد دو بعد تجربی و عقلی می‌داند. بخش تجربی را در حوزه‌ی انسان‌شناسی عملی و بخش عقلی را همان مابعدالطبیعه‌ی اخلاق معرفی می‌کند و به تشریح مبادی آن می‌پردازد. مفهوم اساسی اندیشه‌ی اخلاقی به‌نظر او مفهوم خیر نیست، بلکه تکلیف است (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۴۰). کانت اشاره می‌کند که «هستی، غایتی متفاوت و بالاتر دارد که عقل برای آن - و نه از برای سعادت - مقرر شده است... مقصود راستین طبیعت از آفریدن انسان، سعادت او نیست... هدف راستین عقل، پدیدآوردن خواستی است که نه به‌عنوان وسیله برای رسیدن به غایتی دیگر؛ بلکه در نفس و ذات خود خوب باشد» (کانت، ۱۳۶۹: ۱۷۰) کانت، خواست را توانایی برگزیدن آن چیزی می‌داند که عقل - مستقل از میل - آن را عملی نیک بشناسد» (کانت، ۱۳۶۹: ۴۶). اما معیار تشخیص این خواست آن است که با امر مطلق سازگاری داشته باشد. بنابر این قانون



اخلاقی استعلایی، همواره باید به گونه‌ای عمل کرد که گویی آن رفتار مطابق قانونی عام است. در گام بعدی کانت در پی آن است که ثابت نماید قانون عملی به خودی خود و بدون هیچ انگیزه‌ی دیگری به ما فرمان می‌دهد. برای این کار، کانت، خواست را «توانایی تصمیم به انجام عمل بر طبق مفهوم قوانین معین» می‌داند و به نظر او «این توانایی تنها در ذات‌های خردمند یافت می‌شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۷۱). زمانی می‌توان تصمیمی را اخلاقی دانست که اراده و خواست برای عمل آزاد دانسته شود. بدین ترتیب، این خواست انسان است که می‌تواند تصمیم اخلاقی را موجب شود. کانت از مفهوم وظیفه، اصل استقلال یا خودآیینی را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا تنها انسان خردمند است که به خاطر استقلال خرد خویش می‌تواند خود را تابع تصمیم اخلاقی کند. بنابراین، هر ذات خردمندی می‌بایست خود را واضع قوانین عام یعنی عضوی از مملکت غایات^۱ بداند. در این مملکت، ذات‌های خردمند گوناگون، به وسیله‌ی قوانین مشترک با یکدیگر پیوستگی می‌یابند و لذا هر ذات خردمندی در حکم غایت است. در نظریه‌ی سیاسی کانت، آزادی در حوزه‌ی عقل از اهمیت زیادی برخوردار است. هم‌چنان‌که دانستیم، این اصل از استقلال و خودآیینی اراده و غایت انگاشتن انسان نتیجه می‌شود. بدین‌سان، استقلال و خودآیینی عقل و غایت بودن انسان، اساس اندیشه‌های او در باب سیاست و نظریه‌پردازی سیاسی به‌شمار می‌آید. کانت نظریه‌ی سیاسی را بخشی از متافیزیک اخلاق می‌داند؛ زیرا سیاست در حوزه‌ی باید‌ها و نبایدها مطرح می‌شود و در واقع به این پرسش مربوط است که ما در رابطه با مسایل اجتماعی و سیاسی چه باید انجام دهیم و به وسیله‌ی چه معیاری باید منازعات عمومی را در مورد منافع خود حل کنیم. هم‌چنان‌که اخلاق دارای متافیزیک است، سیاست هم می‌تواند دارای یک متافیزیک باشد. از این رو، فلسفه‌ی سیاسی کانت با فلسفه‌ی اخلاق او ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. کانت در مقاله‌ی روشنگری چیست؟ (۱۳۷۶) بر این عقیده پای می‌فشرد که هدف سیاست و حکومت، تأمین سعادت مردم نیست، هم‌چنان‌که هدف اخلاق تأمین بیش‌ترین لذت نیست. لذا، ترتیبات سیاسی نباید در جهت سعادت مردم بنا شوند. کانت حرکت در مسیر روشنگری را مقصود و غایت طبیعت انسان می‌داند (کانت، ۱۳۷۶: ۲۳). به نظر او، یگانه توجیه آزادی، نه تأمین سعادت مردم؛ بلکه رسیدن به غایت طبیعی انسان است.

هویت‌های جماعتی

تاکنون دانستیم که در یونان باستان، اخلاق فضیلت، روی‌کرد اخلاقی غالب به‌شمار می‌رفت. از این‌رو، سخن گفتن از فضایل، مترادف با سخن گفتن از اخلاق بود؛ اما در دوران مدرن، دیگر نظریه‌ی فضیلت، تنها نظریه‌ی اخلاقی مقبول به‌شمار نمی‌رفت و تحت‌الشعاع نظریه‌های دیگری هم‌چون فایده‌گرایی^۱ و وظیفه‌گرایی^۲ قرار گرفت. به عقیده‌ی مک‌ایتتایر، در فلسفه‌ی اخلاق جدید، فضایل از سیاق‌های نظری خود که در آغاز بدان تعلق داشتند، جدا می‌شوند. نظریه‌ی فضیلت ارسطویی اجزای تفکیک‌ناپذیر یک کل هستند که بدنه‌ی اصلی نظریه‌ی سیاسی، روان‌شناختی و متافیزیکی را یک‌جا جمع کرده است. این اجزا یا به‌کلی فرو می‌ریزند یا برپا می‌مانند. افزون بر آن، فلسفه‌ی اخلاق جدید با مشکل فقدان شناخت از مفاهیم فضایل در سایر فرهنگ‌ها نیز مواجه است (مک‌ایتتایر، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷: ۲۹۱-۲۹۸). این مشکلات نظری موجب شد تا در دهه‌های پایانی سده‌ی گذشته با تلاش افرادی چون السدیر مک‌ایتتایر، نظریه‌ی فضیلت ارسطو دوباره احیا گردد و بنیان‌های فلسفی روی‌کرد اخلاق فضیلت‌مدار با فایده‌گرایی و کانت‌گرایی در تقابل قرار داده شود. روی‌کرد فضیلت، در واقع واکنشی از سوی برخی از فیلسوفان اخلاقی جدید موسوم به جماعت‌گرایان، نسبت به دیدگاه‌های اخلاقی فردگرا است. از دید این فلاسفه، معیار «خوب» یا «اخلاقی» نامیدن یک فعل، پیوند آن با ندای وجدان و تصمیم فردی نیست. این روی‌کرد نظری به فضیلت، تمایل داشت تا به ذهنی‌گرایی^۳ و نسبی‌گرایی^۴ آلوده نگردد. این فضیلت‌گرایی ارسطومدار مبتنی بر این بود که فضایل، جنبه‌های عینی منش و رفتار انسان بوده و برای شکوفایی او ضروری هستند. در این میان، وابستگی‌های فرهنگی محلی - و نه ترجیحات شخصی - در آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کنند. نگرش جماعت‌گرایانه در این اخلاق فضیلت‌مدار کاملاً آشکار است؛ زیرا فضایل اخلاقی تنها در جاهایی چون خانه و مدرسه به‌عنوان مدعیان اصلی شکل‌دهی اخلاقی افراد و پرورش و تقویت مجموعه‌ی مشترکی از ارزش‌های اخلاقی قابل تعقیب است. مک‌ایتتایر کانون حیات سیاسی یک سنت ارسطویی را «خانواده، محله، محل‌کار، مدرسه یا درمانگاه؛ یعنی، محیط‌هایی که نیازمندی‌های گرسنگان و آوارگان را برآورده می‌سازد»، می‌داند (مک‌ایتتایر، ۱۹۹۴: ۱۵۱).

- 1- Utilitarianism
- 2- Deontologism
- 3- Subjectivism
- 4- Relativism



او ضمن اعتقاد به لزوم پرورش فضایل در زمینه‌های فرهنگی ویژه، بر این باور است که می‌توان دیدگاه انتقادی را با عینیت بخشیدن به زمینه‌های اجتماعی تلفیق کرد. لذا، می‌توان گفت: اخلاق فضیلت‌مدار به روایتی از جماعت‌گرایی وفادار است که لزوماً نسبی‌گرا نیست (برای اطلاع بیشتر رک. لگنهاوزن ۱۳۷۶).

به‌رغم آن‌که همه‌ی نظریه‌پردازان سیاسی در جریان تأمل نظام‌مند در مورد زندگی سیاسی، به «جماعت» به مثابه‌ی یک ارزش محوری توجه نموده‌اند؛ اما جماعت‌گرایی به‌عنوان یک آموزه‌ی سیاسی تنها در ۳۰ سال گذشته ظهور کرده است. در گذشته، نظریه‌پردازان با تمرکز بر نوعی از جماعت که شکوفایی انسانی را ارتقا می‌بخشید، اهمیت جماعت را مسلم فرض می‌کردند؛ اما با افول جماعت‌های رودررو و ظهور فردگرایی در جوامع پیچیده و مدرن، خود وجود جماعت به نگرانی عمده تبدیل شد. جماعت‌گرایان عقیده دارند که بسیاری از نهادهای اساسی جامعه باید تقویت شوند؛ تأکید بر حقوق فردی باید تصحیح شود و تمرکز بر مسئولیت‌ها، خیر جماعت و انسجام سنت‌های آن باید با بهره‌گیری آگاهانه از سیاست عمومی ارتقا یابد. جماعت‌گرایان، منتقدان لیبرالیسم - به‌ویژه لیبرالیسم «سیاسی» یا «حداقل» - هستند. به‌نظر آن‌ها، این آموزه به «فلسفه‌ی عمومی» جوامع دموکراتیک مدرن تبدیل شده است. امروز ما نیازمند یک فلسفه‌ی عمومی جدید هستیم که قادر باشد افراط‌گری‌های خود را تصحیح نماید. جماعت‌گرایی اکنون به یک جنبش عمومی و سیاسی تبدیل شده است که از یک تشکیلات خاص (شبکه‌ی جماعت‌گرا)^۱، یک محله (جماعت پاسخگو)^۲، و بیش از ۲۵۰ وب‌سایت در اینترنت که در عنوان یا توصیف خود واژه‌ی «جماعت‌گرا» را به‌همراه دارد، برخوردار است. شگفت‌انگیز است که نخستین نظریه‌پردازانی که معمولاً جماعت‌گرا دانسته می‌شوند؛ یعنی، ساندل، مک‌ایتتایر، تیلور و والزر از اطلاق نام جماعت‌گرا بر خود پرهیز دارند و برای نمونه، ساندل واژه‌ی «جمهوری‌خواه مدنی» را ترجیح می‌دهد (مون، ۱۹۹۸: ۵۵۱ و ۵۵۲).

اغلب جماعت‌گرایان در آموزه‌ی لیبرالیسم، موضوعات بسیاری را مورد تحسین قرار می‌دهند؛ اما آن‌ها مدعی‌اند که این آموزه بر نگرشی کم‌مایه از ماهیت انسان و آزادی متکی است و تقدیمی که لیبرالیسم - به‌ویژه لیبرالیسم راولزی - برای حقوق و عدالت قایل است، نمی‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای زندگی اجتماعی فراهم نماید. راولز در اثر

1- The Communitarian Network

2- The Responsive Community

مشهور خود، نظریه‌ای در باب عدالت (۱۹۷۱) از مفاهیم کانت استفاده‌ی بسیاری می‌برد. او مدعی است که اصول اساسی عدالت که باید برای اداره‌ی نهادهای عمده‌ی جامعه - به ویژه دولت و اقتصاد - مورد استفاده قرار گیرد، اصولی هستند که در آنچه او «وضعیت اولیه» می‌نامد، با آن توافق به عمل آمده است. در این سامان، افراد آزاد و برابر گرد هم می‌آیند تا در مورد اصول عدالتی که باید زندگی اجتماعی آینده‌ی آن‌ها را اداره نماید، تصمیم بگیرند؛ اما افراد در مورد بسیاری از مسایل مهم، شامل ارزش‌هایی که زندگی خیر آن‌ها را شکل می‌دهد و چگونگی توزیع ثمرات و فواید همکاری اجتماعی اختلاف نظر دارند. از این رو، راولز مدعی است که ما نیازمند درک یک رویه‌ی «منصفانه» هستیم تا از طریق آن، مردم بتوانند اصول قابل پذیرش را جهت اداره‌ی مسایل مشترک خود کشف نمایند یا بسازند. راولز فرض می‌کند که در وضعیت اولیه، شرکت‌کنندگان از هویت‌های خاص خود غافل‌اند. آن‌ها فاقد آگاهی در مورد استعدادها، منافع، نژاد، جنس، جنسیت و طبقه‌ی اجتماعی خود هستند. به این دلیل، تصمیمات آن‌ها ضرورتاً باید نسبت به منافع خاص بی‌طرفانه و غیرمتعصبانه باشد. بدین‌سان، وضعیت اولیه بر اساس شرایط انصاف، و نه امتیاز بخشیدن به هیچ نوع خاصی از افراد، منافع، یا نگرش‌های مورد نزاع در باب خیر انسان ساخته می‌شود. این امر تعهد لیبرال‌ها را به جامعه‌ای نشان می‌دهد که بر آرمان احترام متقابل استوار شده است. راولز استدلال می‌کند که شرکت‌کنندگان در وضعیت اولیه در مورد دو اصل عدالت توافق دارند: اصل نخست شاکله‌ای از «آزادی‌های اساسی برابر» را پایه‌ریزی می‌کند و اصل دوم محتوای نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را تنظیم می‌کند. افراد، این دو اصل را به این دلیل می‌پذیرند که آن‌ها تنها آن ظرفیت‌ها و اهدافی را از پیش مسلم می‌انگارند که همگان به‌طور چشمگیری در آن شریکند؛ زیرا همه‌ی آن‌ها میل دارند تا در جامعه‌ای زندگی کنند که قوانین آن، افراد را قادر سازد تا اهداف و آرمان‌های متفاوت خود را که برای زندگی نیک ضروری می‌دانند، تعقیب نمایند. بدین ترتیب، همه‌ی افراد اذعان خواهند نمود که نهادهای اساسی جامعه باید امکان تعقیب آرمان‌های متفاوت را برای افراد متفاوت فراهم نماید. این امر بیانگر توافق افراد بر وضع و اعمال محدودیت‌هایی بر دولت است که به افراد اجازه می‌دهد تا در عرصه‌های گسترده‌ی زندگی اجتماعی، آرمان‌ها و ارزش‌های جداگانه‌ی خود را تعقیب نمایند. در این عرصه‌های مدنی که با نظامی از حقوق، مورد حفاظت قرار می‌گیرد، افراد قادرند تا غایات فردی - و گروهی - متمایز خود را تعقیب نمایند. به این دلیل، هنجارهای



اساسی جامعه باید میان این غایات متفاوت «بی طرف» باشند؛ به طوری که برای ارتقای هیچ مفهوم خاصی از خیر، به کار گرفته نشوند و به طور غیرمنصفانه بر کسانی که در آن مفهوم شریک نیستند، تحمیل نگردند.

بدین ترتیب روشن می‌گردد که اصول بنیادی راولز بر هیچ آرمان خاصی در مورد کمال انسانی متکی نیست و به مفهومی از جامعه منجر می‌شود که در آن افراد با بهره‌مندی از یک نظام اساسی حقوق قادرند تا عرصه‌های گسترده‌ی آزادی منفی را به نمایش بگذارند و به گزینش آزادانه‌ی جنبه‌های مهم شیوه‌ی زندگی خود دست یابند. به این دلیل، راولز نظریه‌ی خود را بر «تقدم حقوق» متکی می‌کند و در برابر آن دسته از نظریه‌پردازان سیاسی جای می‌گیرد که مایلند تا نهادهای اجتماعی و سیاسی را به شیوه‌ای سازمان دهند که افراد را قادر سازد تا به زندگی نیک دست یابند.

در مقابل، جماعت‌گرایان بر این باورند که بدون پیوندهای اجتماعی ژرف‌تر و ارزشمندتر از پیوندهای احترام متقابل، افراد قادر نخواهند بود تا به توافقی در مورد اصول عدالت برسند و حتی اگر آن‌ها به این توافق دست یابند، هیچ‌گونه کشش درونی برای احترام به آن اصول در آن‌ها وجود ندارد. جماعت‌گرایان استدلال می‌کنند که نظم اجتماعی به چیزی بیش از عدالت نیاز دارد. از این رو، طرح لیبرال‌ها به دلیل تقدمی که به حقوق فردی می‌دهد و محدودیت‌هایی که بر سیاست تحمیل می‌کند، خود ویرانگر است. بسیاری از نقدهای جماعت‌گرایانه بر دو قصور و کوتاهی در لیبرالیسم متمرکزاند: نخست؛ هستی‌شناسی لیبرالیسم، به ویژه اتکای آن بر برداشت ذره‌وار از خود و «رها و غیرمقید» بودن آن از دل‌بستگی‌های ضروری با دیگران و دوم؛ تعهد لیبرال‌ها به جهان‌شمولی. متأسفانه این دو مسأله، مجادلات بسیاری را میان دو طرف به وجود آورده است؛ به طوری که عملاً پرسش‌های اصلی و مهمی را که جماعت‌گرایان در مورد اشکال مدرن زندگی اجتماعی و سیاسی و تعهدات سیاسی لیبرال‌ها پدید آورده‌اند، به فراموشی سپرده است.

جان استوارت میل در رساله درباره آزادی (۱۳۶۳: ۵۷) استدلال می‌کند که «توسعه‌ی آزاد فردیت، یکی از عوامل عمده‌ی خوشبختی است»، زیرا او از طریق پرورش فردیت و استقلال خود، «ویژگی‌هایی را که اختصاصاً به انسان ارزانی داشته شده است» (۱۳۶۳: ۵۹) ارتقا می‌بخشد. به طور مشابه، کانت عقیده داشت که نشانه‌ی بلوغ شخص، دارا بودن جرأت بر انجام تصمیمات خود است. او این امر را به خردورزی فرد، بدون اتکا بر اقتدار دیگران متکی می‌داند. همه‌ی اندیشمندانی که به خوشبختی فردی اهمیت



می‌بخشند و نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی که جامعه را پی‌آمد توافق افراد پیشااجتماعی تصویر می‌کنند، نگرشی ابزاری به جامعه دارند. برداشت راولز از وضعیت اولیه نیز بر همین معنا تأکید دارد. در این پندار، جامعه برای افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن، «بیرونی» و به مثابه‌ی مجموعه‌ای از ابزار دانسته می‌شود که افراد برای دستیابی به اهداف خود به کار می‌برند. به‌طور هم‌زمان، این جامعه، مجموعه‌ای از حدود یا محدودیت‌ها است که به افراد امکان می‌دهد تا برای مقاومت احتمالی در برابر دیگران به کار برد.

جماعت‌گرایان بر این باورند که این برداشت از جامعه، از این واقعیت غفلت می‌ورزد که ما موجودات اجتماعی و تاریخی هستیم و ظرفیت‌ها، ارزش‌ها، آرزوها، و هویت‌های ما از تولد و پرورش در جماعت‌های خاص نشأت می‌گیرد. جامعه برای خود بیرونی نیست؛ بلکه ما به‌وسیله‌ی عضویت در گروه‌بندی‌های اجتماعی خاص ساخته می‌شویم. به عقیده‌ی آنان، لیبرال‌ها در این تصور که افراد قادر به «گزینش مفاهیم خود از خیر» هستند، به خطا رفته‌اند. جماعت‌گرایان تأکید می‌ورزند که خود بر غایاتش «مقدم» نیست؛ زیرا هدف‌ها و انگیزه‌های اساسی فرد بخشی از هویت او است که در تاریخ زندگی او ریشه دارد؛ اغلب به او داده شده است و به‌هیچ‌وجه انتخابی نیست. حتی زمانی که ما در فرایند و معنای زندگی خود تأمل می‌کنیم، به اندازه‌ای که چستی غایات خود را «کشف می‌کنیم»، آن‌ها را «انتخاب» نمی‌کنیم. زمانی که ما تصمیمات ویژه‌ای می‌گیریم؛ وقتی که ما یک فرایند آموزشی را بر می‌گزینیم؛ زمانی که تصمیم به پذیرش یک شغل یا آغاز یک تجارت، داشتن فرزند، یا هر چیز دیگر می‌گیریم، ما این گزینش‌ها را با رجوع به اهداف و جنبه‌های دیگر هویت خود، که ما باید آن‌ها را از پیش مسلم انگاریم، انجام می‌دهیم. زندگی شخص آن‌قدر پیچیده، غنی، و دارای نکات ظریف و دقیق است که شخص هرگز نمی‌تواند خود را به‌طور کامل بشناسد. اگر ما نتوانیم به‌طور کامل خود را بشناسیم، این نظر که ما می‌توانیم کیستی خود را «انتخاب» نماییم، و به‌طور کامل «خود تعین‌بخش باشیم»، پوچ و نامعقول خواهد بود.

به عقیده‌ی جماعت‌گرایان، توانایی ما بر انتخاب، افسانه‌ای بیش نیست؛ زیرا نه تنها آرمان خودتعیین‌بخش دست نیافتنی است؛ بلکه این امر توجه ما را از شرایطی که برای زندگی معنادار ما ضروری است، دور خواهد نمود. این امر نشانگر یک فضای پوچ و توخالی است که در آن ما هیچ امکانی برای انتخاب نخواهیم داشت. دانیل بل^۱ در

1- Daniel Bell

جماعت‌گرایی و منتقدان آن بیان می‌کند: «اگر شما از خود بپرسید که چه موضوعاتی در زندگی شما بیش‌ترین اهمیت را دارد... پاسخ به آن، مستلزم تعهد به خیر جماعت‌هایی خواهد بود که هویت شما درون آن ساخته شده است» (بل، ۱۹۹۳: ۹۴). جماعت‌گرایان، باور به «خودهای غیرمقید و ازپیش‌فردیت‌یافته» را شدیداً مورد انتقاد قرار داده‌اند. به عقیده‌ی آنان، زمانی که برداشت‌های ما از خیر، عمیقاً به جماعت‌ها گره خورده است؛ چرا ما باید نظم سیاسی را بر این نگرش محدود و تنگ‌نظرانه از خود استوار سازیم. بل استدلال می‌کند که ما باید «پوچ و توخالی بودن لیبرالیسم و محدودیت‌های ضدشهودی آن را در مورد کارویژه‌های مشروع حکومت کنار بگذاریم» (ص ۱۳)، و از نهادهای سیاسی خود برای ارتقای شکوفایی جماعت‌هایی بهره ببریم که هویت ما را می‌سازند و از طریق آن، ما به خود واقعیت می‌بخشیم؛ حتی اگر این امر تأمین حقوق و ارتقای منافع خود را که لیبرال‌ها در صدد پاسداری از آن هستند، محدود سازد.

این امر ما را به نقطه‌ی کانونی مخالفت میان لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان سیاسی وارد می‌سازد. به نظر لیبرال‌ها، مسأله‌ی جدی، واقعیت تکثرگرایی ارزش‌ها است. اگر ما همگی اعضای یک جماعت واحد - یا اعضای مجموعه‌ای از جماعت‌های مرتبط به هم - بودیم و در مورد شرایط رشد و تعالی خویش دیدگاه مشترکی داشتیم، در این فرض، دست‌کم در نظریه‌ی راولز، هیچ مانعی وجود نمی‌داشت تا از دولت برای تحقق و ارتقای آن شرایط بهره ببریم. مفهوم عدالت به مثابه‌ی انصاف راولز مسلّم می‌انگارد که افراد منافع متعارضی دارند که از نگرش‌های متفاوت آن‌ها در مورد زندگی خیر نشأت می‌گیرند. این بدان معنا نیست که ما «خودهای غیرمقید» هستیم؛ بلکه به این معنا است که ما به شیوه‌های بسیار متفاوتی مقید هستیم.

لیبرال‌ها افزون بر خود غیرمقید، تلاش می‌کنند تا مجموعه‌ای از اصول سیاسی جهان‌شمول را که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها الزام‌آور به‌شمار می‌آیند، ارایه کنند؛ اما جماعت‌گرایان، این ادعا را نادرست می‌خوانند. آنان لیبرال‌ها را به این متهم می‌سازند که آن‌ها در صددند تا اصول سیاسی را در ویژگی‌های جهان‌شمول سرشت و عقلانیت انسانی جای دهند. از این‌رو، آن‌ها از آنچه واقعاً در تجربه‌ی اخلاقی ما حیاتی است، غفلت می‌ورزند؛ زیرا ما موجوداتی اجتماعی و تاریخی هستیم و زندگی اخلاقی ما به‌وسیله‌ی نظام باورها، مفاهیم و ارزش‌هایی ساخته می‌شود که در «درک مشترک ما از جماعت» ریشه دارد. به‌جای جست‌وجوی یک «نقطه‌ی ارشمیدسی» که صرفاً از آن



نقطه، ما توانایی می‌یابیم تا ساختار جامعه را به مثابه‌ی یک کل مورد داوری قرار دهیم، نقد اجتماعی باید - و تنها می‌تواند - معطوف به تفسیر «درک‌های مشترک» ما باشد. در این معنا، فهم عمیق ما از خود می‌تواند ابزاری برای اصلاح برخی رفتارها و رویه‌ها باشد. به‌همین ترتیب، موفقیت جنبش حقوق مدنی کاملاً در توانایی اعضای آن برای رجوع به عمیق‌ترین عناصر موجود در «کردار» افراد جامعه دارد که با رویه‌های نژادپرستانه و جا افتاده در قوانین تعارض دارد. به نظر بل، این تعارضات می‌تواند با رجوع به «عمیق‌ترین» خودفهمی‌های جماعت و به‌وسیله‌ی رای‌ی «تفسیری جدید از معانی مشترک» حل شود (ص ۶۵).

هویت جماعتی و فردیت ما

اگر جماعت‌گرایی، آن‌چنان‌که توضیح دادیم، دل‌نگران اصالت گروهی و هویت جمعی است، آیا در این فرض می‌توان این مکتب را به مثابه‌ی روی‌کردی تحمیل‌گر در باب مسایل اساسی سیاست عمومی دانست؟ از منظر جماعت‌گرایان، اصالت بخشیدن به هویت‌های جماعتی بدان معنا نیست که جماعت‌ها آزادی و فردیت ما را انکار می‌نمایند؛ در مقابل، پیش‌شرط تحقق این سلسله ارزش‌های لیبرالی آن است که جامعه به‌وسیله‌ی سنت‌ها و نهادها و مجموعه‌ای ارزشمند از غایات اساسی نهفته در آن سنت‌ها و نهادها یکپارچه گردد. جماعت‌گرایان با مشاهده‌ی جوامع غربی معاصر، به‌ویژه جامعه‌ی امریکا، از تأکید این جوامع بر حقوق فردی انتقاد می‌کنند و اصرار می‌ورزند که این حقوق باید با دغدغه در مورد مسؤولیت‌ها متوازن شود. افراد بدون وجود یک نظم اجتماعی نمی‌توانند از حقوق خود بهره‌مند گردند؛ اما این نظم در جامعه امکان‌پذیر نمی‌گردد، مگر آن‌که افراد ادعاهایی را که مبنای این نظم را تشکیل می‌دهد، به رسمیت بشناسند. جماعت‌گرایان عقیده دارند که نظم اجتماعی نیازمند گونه‌ای یکپارچگی است که از آن‌چه نظریه‌ی عدالت به منزله‌ی انصاف امکان‌پذیر می‌سازد و بر اساس آن، درصدد است تا تکثرگرایی اخلاقی را در ساختار اساسی جامعه نهادینه کند، مستحکم‌تر باشد. از این رو، یک جامعه‌ی کارآمد باید خصلت جماعتی داشته باشد.

پیشگامان جماعت‌گرایی مدرن را می‌توان هواداران سنت جمهوری‌خواهی مدنی و منتقدان محافظه‌کار جامعه‌ی ابزاری مدرن دانست. آن‌ها با تجلیل از دولت - شهرهای خودگردان روم و یونان باستان از روند روبه‌افول گروه‌های انداموار و رودررو که با



وابستگی‌های خویشاوندی، مذهبی و سنتی به یکدیگر پیوند خورده‌اند، اظهار تأسف می‌کنند. روشن است که جماعت‌ها در تشابه‌ها و اشتراک‌ها ریشه دارند. از این‌رو، مشکل جماعت‌گرایان، تطبیق این سنت‌ها با تجربه‌ی معاصر است. آن‌ها ناگزیرند تا در مواجهه با سطوح بالا و رو به رشد تنوع در جامعه‌ی مدرن شیوه‌هایی را برای تأکید مجدد بر جماعت‌ها بیابند. در جهانی که به‌طور فزاینده دارای وابستگی‌های متقابل است و واکنش‌های مؤثر به مشکلات همگانی، اغلب تنها در سطوح ملی یا حتی بین‌المللی می‌تواند یافت شود، ممکن است ادعا شود که شاید صورت ظاهری جماعت‌های سنتی نیز نتواند در آن تحقق پذیرفته و تداوم یابد (مون، ۱۹۹۸: ۵۵۲-۵۶۰).

جدول شماره ۱: مقایسه‌ی ابعاد دو الگوی هویتی جماعتی و لیبرالی مدرن

ویژگی‌ها و بی‌آمدهای هویت‌های جماعتی	ویژگی‌ها و بی‌آمدهای هویت‌های غیرمقید و از پیش فردیت یافته	
روش‌شناسی زمینه‌گرا و خاص‌گرا	روش‌شناسی جهان‌شمول و بنیان‌گرا	روش
۱- انسان‌ها؛ موجودات اجتماعی و تاریخی ۲- هویت انسانی؛ نشأت‌یافته از جماعت‌های خاص	۱- برداشت ذره‌وار از خود و رها و غیرمقید بودن آن از دل‌بستگی‌های ضروری با دیگران ۲- توانایی انسان‌ها در گزینش مفاهیم خود از خیر ۳- تقدم خود بر غایات و اهداف خود ۴- خودتعیین‌بخشی انسان (توانایی ما بر انتخاب)	سرشت انسان
۱- تعهد به اخلاق فضیلت‌مدار (معیار «خوب» یا «اخلاقی» نامیدن یک فعل، پیوند آن با ندای وجدان و تصمیم فردی نیست؛ بلکه فضایل جنبه‌های عینی منش و رفتار انسان‌اند). ۲- تقدم بخشیدن به خیرهای اجتماعی ۳- امکان توافق در مورد اصول عدالت تنها با بهره‌گیری از پیوندهای اجتماعی ۴- لزوم وجود کشش درونی برای احترام به اصول عدالت ۵- هدف‌ها و انگیزه‌های اساسی؛ اغلب غیرانتخابی (در تاریخ زندگی فرد ریشه دارد)	۱- تعهد به وظیفه‌گرایی اخلاقی و سیاسی (براساس اصل استقلال و خودآیینی ازاده و غایت انگاشتن انسان) ۲- تقدم بخشیدن به حقوق فردی بر اساس اصل عدالت ۳- اولویت حقوق بر خیرهای اجتماعی ۴- تکثرگرایی ارزش‌ها	فلسفه‌ی اخلاق و حقوق

۱- مفاهیم خیر موجود در جماعت‌ها؛ سازنده‌ی هویت‌های جماعتی ۲- جماعت‌ها؛ نمایانگر پیوندهای اجتماعی ژرف ۳- نقد اجتماعی؛ معطوف به تفسیر درک‌های مشترک	۱- جامعه؛ پی‌آمد توافق افراد پیشاجتماعی ۲- نگرشی ابزاری به جامعه	سرشت جامعه
در خدمت ارتقا و شکوفایی جماعت‌ها بر اساس مفاهیم خاص خیر	تحمیل محدودیت‌های پیشاجتماعی بر سیاست	نهادهای سیاسی

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، روشن شد که مکتب جماعت‌گرایی با ارجاع به نوفضیلت‌گرایی سیاسی دوران کلاسیک در صدد است تا در مقابل یکی از مهم‌ترین مکاتب برآمده از دوران مدرن و آموزه‌های مدرنیته، یعنی لیبرالیسم به‌طور کلی، و لیبرالیسم راولزی به‌طور خاص، صف‌آرایی نماید. نقطه‌ی آغاز در نقد جماعت‌گرایان مسأله‌ی هویت است. آنان بر این باورند که هرگونه نگرش کم‌مایه در باب سرشت انسانی زمینه‌ی مناسب را برای زندگی اجتماعی در پرتو حقوق و عدالت از بین خواهد برد. از این منظر، ضرورت دارد تا هویت انسان را در قالب جماعات و به‌شکل هویت جماعتی تصویر نماییم. این امر به نوبه‌ی خود تضمین‌کننده‌ی آزادی فردی و مسؤولیت جمعی است.



منابع:

- ۱- ارسطو (۱۳۵۸): سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۲- ---- (۱۳۷۸): مابعدالطبیعه، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳- اسکروتین، راجر (۱۳۷۵): کانت، ترجمه‌ی علی پایا، تهران: طرح نو.
- ۴- افلاطون (۱۳۷۴ الف): دوره آثار، جلد اول، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۵- ---- (۱۳۷۴ ب): دوره آثار، جلد دوم، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۶- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲): سنجش خرد ناب، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۷- ---- (۱۳۶۷): تمهیدات، ترجمه‌ی غلامعلی حدادعادل تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۸- ---- (۱۳۶۹): بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی فیضری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۹- ---- (۱۳۷۶): روشنگری چیست؟، ترجمه‌ی سیروس آرین‌پور، تهران: انتشارات آگاه.
- ۱۰- ---- (۱۳۷۷): نقد قوه حکم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ۱۱- ---- (۱۳۷۸): درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- ۱۲- ---- (۱۳۸۰): صلح پایدار، ترجمه‌ی محمد صبوری، تهران: به باوران.
- ۱۳- کسوفون (۱۳۷۳): خاطرات سقراطی، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۱۴- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۶): نقد و معرفی کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟ اثر السدیر مک‌ایتایر، ترجمه‌ی سید محمود موسوی، مجله‌ی نقد و نظر، سال سوم، شماره‌ی دوم و سوم، بهار و تابستان.
- ۱۵- مک‌ایتایر، السدیر (۱۳۷۶-۱۳۷۷): «اخلاق فضیلت‌مدار»، ترجمه‌ی حمید شهریاری، مجله‌ی نقد و نظر، سال چهارم، شماره‌ی اول و دوم، زمستان و بهار.
- ۱۶- میل، جان استوارت (۱۳۶۳): رساله در باره آزادی، ترجمه‌ی جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ سوم، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- 17- Bell, D. (1993); *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
- 18- Buchanan, A. (1988); *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, Ethics*, 99 (4).
- 19- MacIntyre, A. (1994); A Partial Response to My Critics, in John Horton and Susan Mendus (eds) *After MacIntyre*, Oxford: Polity Press.
- 20- Moon, J. D. (1998); Communitarianism in Ruth Chadwick (ed.) *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol. 2, US: Academic Press.



- 21- Plant R. (1998); Political Philosophy, Nature of, in *Encyclopedia of Philosophy*, General Editor Edward Craig, vol. 7, London and New York: Routledge.
- 22- Rawls, J. (1971); *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 23- Walzer, M. (1983); *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی