

با گذشت بیش از ده سال از طرح ایده کرسی‌های آزاداندیشی توسط مقام معظم رهبری، دانشگاه‌های کشور همچنان در محقق ساختن این ایده، ناکام بوده‌اند. این مقاله می‌کوشد تا نشان دهد یکی از موانع نظری قابل توجه در سر راه تحقق این ایده، شکاکیت معرفت‌شناسانه به امکان گفتگو در نظریه‌پردازی‌های مدرن از سوی و از میان رفتن وحدت رویه در پرکتیس و اخلاق در فرهنگ مدرنیته، از سوی دیگر بوده است. دانشگاهیان ایرانی نیز به‌عنوان کنشگرانی که در صف اول مواجهه با امواج نظری و فرهنگی غرب بوده‌اند، با جذب بخشی از این حال و هوا، خواسته یا ناخواسته، تمایل چندانی به گفتگو نشان نمی‌دهند. این مقاله با محور قرار دادن آرای السدیر مک‌ایتتایر، می‌کوشد تا این مسئله را بکاود. یکی از اصلی‌ترین مسائل مورد توجه مک‌ایتتایر، از میان رفتن امکان گفتگوهای عقلانی در فرهنگ مدرنیته است. او عاطفه‌گرایی، چه در حوزه نظری و چه در عرصه اجتماعی را دلیل عمده‌ای برای این مسئله می‌داند و برای ایجاد امکان دوباره گفتگوی عقلانی، می‌کوشد تا نظریه عامی از فضائل را پیروانند؛ و اهمیت پرکتیس، تاریخ و سنت را برای تحقق هر گونه گفتگویی خاطر نشان سازد. این مقاله با بهره‌گیری از این دستگاه نظری، می‌کوشد تا در نهایت نشان دهد چگونه بازسازی دوباره مبنای واحدی برای اخلاق و پابندی به سنت، می‌تواند شرایط لازم برای تحقق ایده کرسی‌های آزاداندیشی را فراهم آورد.

■ واژگان کلیدی:

کرسی‌های آزاداندیشی، آیت‌الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای، السدیر مک‌ایتتایر، اخلاق، عاطفه‌گرایی، پل ریکور، چارلز لسلی استیونس، کاراکتر، مدیر، گفتگو، فضیلت، سنت

کاوش نظری در کرسی‌های آزاداندیشی

حامد حاجی حیدری

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
hajiheidari@PhiloSociology.ir

محمد ملاعباسی

دانشجوی کارشناسی‌ارشد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
m.mollaabbasi@mihanmail.ir

مقدمه

کرسی‌های آزاداندیشی، یکی از واژگان پریسامد در گفتگوهای سیاسی امروز ایران، حول موضوع دانش و دانشگاه است. اما، بر خلاف گفتگوهای سیاسی، در جریان گفتگوهای علمی، نتوانسته است جایگاهی درخور برای خود بیابد. مدعای این مقاله آن است که عدم پذیرش این مسئله در دانشگاه‌های ایران و تحقق نیافتن آن، بیش از آنکه ناشی از اهمال کاری مدیریتی یا معارضة جویبی غرض‌ورزانه سیاسی باشد، برآمده از تلقی غالباً متفاوتی از برخی مفاهیم موجود در این تعبیر، نزد اصحاب دانشگاه است که موجب شده است کرسی‌های آزاداندیشی در نگاه آنان، ناممکن، نامطلوب یا بی‌فایده بنماید. ضعف ادبیات نظری علوم انسانی دانشگاهی ایران، عدم ظرفیت خود برای پذیرش این تعبیر را با نقاب «ناممکن بودن» آن نشان داده است (رضایی، ۱۳۸۹)؛ اما باید گفت در پناه نگاه نظری قدرتمندتری، امکان دریافت، هضم و استفاده از توان‌های بالقوه این تعبیر در گفتگوهای علوم انسانی فراهم خواهد آمد. یکی از این دستگاه‌های نظری قوام‌بخش به کرسی‌های آزاداندیشی، نظریه‌های فیلسوف سیاست و اخلاق شهیر معاصر، السدیر مک‌اینتایر است.

از آنجا که متولی اصلی مطرح شدن بحث کرسی‌های آزاداندیشی در دانشگاه و حوزه، مقام‌معظم رهبری بوده‌اند، لازم است در ابتدای مقاله، با مروری بر سخنان مکرر ایشان در مورد این مسئله، فهمی از آنچه مدنظر ایشان است حاصل آید.

با رجوع به سخنرانی‌های مقام‌معظم رهبری، می‌توان خصوصیات و قابلیت‌های کرسی‌های آزاداندیشی از نظر ایشان را ذیل چند عنوان دسته‌بندی کرد:

۱- مهم‌ترین قالب برای این کرسی‌ها، «بحث» یا «مناظره» است.

«در قالب مناظره‌های قانون‌مند و توأم با امکان داوری» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱). «چند نفر فقیه بنشینند، چند نفر حقوقدان بنشینند، چند نفر فیلسوف بنشینند، چند نفر جامعه‌شناس بنشینند درباره اساسی‌ترین مسائل... با هم بحث کنند» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۴ الف). «مجالس تخصصی بحث انجام بگیرد» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۴ الف). «تربیب‌های آزاد بگذارند و با هم بحث کنند» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۴ ب). «کرسی نظریه‌پردازی تشکیل بشود و مباحثه بشود» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۶). «حرف همدیگر را نقد کنند، با همدیگر مجادله کنند» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۸). بنابراین، با توجه به این نقل‌قول‌ها، مناسب‌ترین قالب برای برگزاری کرسی‌های آزاداندیشی، بحث‌های دو یا چند نفره است.

۲- مناظره یا گفتگوی علمی، منجر به رسیدن به «حق» یا «حقیقت» خواهد شد.

«با همدیگر مجادله کنند، حق، آنجا خودش را نمایان خواهد کرد» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۸). «ما به تجربه دریافته‌ایم که آن جایی که سخن حق با منطق و آرایش لازم خودش به میدان می‌آید، هیچ سخنی در مقابل آن تاب پهلوی زدن و مقاومت کردن نخواهد داشت» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۴ ب). در این برداشت، شاهدیم که مباحثه و مناظره، خود روشی است که می‌تواند اندیشه بر حق را آفتابی کند.

۳- این گفتگوها لزوماً همگانی و عمومی نیستند، بلکه وجهی تخصصی دارند.

«در محیط‌های عمومی جای آن بحث‌ها و مناظره‌ها نیست» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹). «... جایش توی تلویزیون نیست؛ آزاداندیشی جایش توی جلسات تخصصی است» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹). «برخی از حرف‌ها جایش در منبرهای عمومی نیست؛ جایش در مباحث تخصصی است» (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۴ الف). بنابراین، کرسی‌های آزاداندیشی بین صاحبان اندیشه و در مورد موضوعات تخصصی می‌باید صورت بگیرد.

تکرار خصوصیات فوق‌الذکر طی سخنرانی‌هایی که در سال‌های مختلف ایراد شده است، نشان می‌دهد که هر کدام از آنها از اجزای اصلی طرح مورد نظر مقام معظم رهبری بوده است. بنابراین، می‌توان «رسیدن به حقیقت، از خلال گفتگوی متخصصین» را لب لباب ایده رهبر انقلاب در مورد کرسی‌های آزاداندیشی دانست.

این ایده را می‌توان با تجزیه آن، به دو گزاره تبدیل نمود که هر دو در برساختن کرسی‌های آزاداندیشی با یکدیگر تلفیق شده‌اند:

۱- رسیدن به حقیقت، از طریق گفتگو ممکن است.

۲- متخصصان می‌توانند، با یکدیگر به گفتگو بپردازند.

با این حال، ما شاهد آن هستیم که طی سال‌های گذشته، این ایده نتوانسته است آن چنان که باید، اجرایی شود؛ انتقادات صریح مقام معظم رهبری از اجرایی نشدن این ایده، روشن‌ترین مصداق این سخن است (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰). اما دانشگاهیان نیز به این مسئله، مکرراً اشاره نموده‌اند (لکزایی، ۱۳۸۹ و کچویان، ۱۳۹۰).

علت‌یابی‌های متعددی نیز عنوان شده است، برای مثال لکزایی معتقد است مهم‌ترین مشکل در آکادمی‌های علوم انسانی ایران، فقدان «منابع و متونی که اندیشمندان ما در گذشته نوشته‌اند» است (لکزایی، ۱۳۸۹). حسین کچویان نیز طی یک گفتگوی تلویزیونی، یکی از مهم‌ترین دلایل عدم تحقق کرسی‌های آزاداندیشی را ابهام در کلیات آن دانسته است (کچویان، ۱۳۹۰). اما یکی از وجوه مغفول در مسئله‌شناسی‌های قبلی عدم تحقق این ایده، نارسایی‌های زمینه اجتماعی‌ای بوده که حاصل تبعات توسعه مدرنیستی طی دهه‌های اخیر است و این، همان فرایندی است که حال و هوایی مدرن به فضای آکادمیک ایران نیز بخشیده است. با این حال جستجو برای پیشینه مطالعات علمی یا عملی در مورد دلایل عدم تحقق یافتن کرسی‌های آزاداندیشی، نشان می‌دهد تقریباً هیچ مقاله یا کتابی به‌صورت تخصصی موضوع را مورد مطالعه قرار نداده است.

دلایل عدم تحقق کرسی‌های آزاداندیشی در حوزه‌های متفاوت قابل طرح است. عوامل عینی‌ای مانند عدم نظر گرفتن این ایده در چارچوب رسمی برنامه‌ریزی‌های تحصیلی دانشگاه‌ها، مشکلات مربوط به تصمیم‌گیری‌های فرهنگی در سطح کلان، عدم وجود امکاناتی مانند کتابخانه‌های مجهز، ارتباط با سایر دانشگاه‌های جهان و سایر عوامل، قسمتی از این

موانع است، از دیگر سو دلایلی مانند عدم وجود درآمد، لحاظ نشدن کرسی‌ها به‌عنوان یکی از وظایف اصلی یک استاد دانشگاه و به‌صورتی کلی‌تر، عدم وجود روحیه انتقادی و پژوهشگری ما بین بخشی از استادان حوزه علوم انسانی در ایران، از جمله مواردی بوده است که تحقق طرح کرسی‌های آزاداندیشی را با دشواری مواجه کرده است. با وجود این عوامل مهم و قابل توجه، مقاله حاضر، به فراخور هدف خود، به‌صورت تخصصی به موانع شناختی تحقق ایده کرسی‌های آزاداندیشی پراخته است.

با رجوعی به ادبیات نظری حول موضوع گفتگو، دیالوگ و تفاهم، می‌توان گفت که جریان‌های غالب اندیشه در جهان مدرن، این دو گزاره را زیر سؤال می‌برند و اگر بپذیریم که علمای علوم انسانی در ایران، در نگاه معرفت‌شناسانه خود، متکی به ایده‌های غربی هستند، بنابراین، دور از ذهن نخواهد بود که آنها برپایی کرسی‌های آزاداندیشی را امری ناممکن یا بی‌فایده تلقی کنند. به‌همین دلیل به‌نظر می‌رسد ما نیاز به‌دستگاه نظری قدرتمندتری برای فهم قابلیت‌های کرسی‌های آزاداندیشی داریم. به این ترتیب مسئله اصلی این مقاله، صورت‌بندی موانع معرفت‌شناختی موجود بر سر راه تحقق ایده کرسی‌های آزاداندیشی در خلال ارائه بحثی نظری - فرهنگی پیرامون معرفت مدرن و فراهم آوردن صورت‌بندی اولیه‌ای از دستگاهی جایگزین خواهد بود که به ما امکان می‌دهد تا ایده کرسی‌های آزاداندیشی را عملی‌سازیم.

پل ریکور؛ گفتگو/حقیقت

پل ریکور^۱، در ابتدای مقاله «هرمنوتیک، احیای معنا یا کاهش توهم»، بیان می‌کند که فقدان هیچ‌گونه «هرمنوتیک کلی، یا قاعده و قانون کلی برای شرح و تفسیر» و به‌عبارتی فهم، او را بر آن داشته است تا دست به نگارش مقاله‌ای بزند در مورد اینکه چرا در حوزه هرمنوتیک، «به‌جز نظریه‌هایی پراکنده و مختلف» راهنمای عملی برای فهم وجود ندارد (ریکور، ۱۳۷۳: ۱). وی در ادامه دست به تقسیم‌بندی‌ای دوگانه در مورد نظریه‌های موجود می‌زند:

گروه اول، که ریکور آنها را «هرمنوتیک احیای معنا» می‌نامد، اغلب شامل محققان حوزه پدیدارشناسی دین می‌شود که وظیفه خود را التفات به موضوعی می‌دانند که ریکور آن را بدون تعیین ماهیت آن، «امر مقدس» می‌نامد (ریکور، ۱۳۷۳: ۳). هرمنوتیسین‌های احیای معنا، در عین ایمان داشتن به موضوع مورد اعتقاد خود، می‌کوشند تا به فهم و توصیفی بی‌طرفانه از آن دست بزنند و دقیقاً همین امر است که «گفتگو» میان آنان را ممکن می‌کند. ریکور می‌گوید اعتقاد آنها به امکان رسیدن به حقیقت، در «اطمینان به زبان» نهفته است. «اعتقاد به اینکه زبانی که حامل نمادهاست، بیش از آنکه وسیله گفتگوی آدمیان باشد وسیله گفتگو با آدمیان است» (ریکور، ۱۳۷۳: ۴). در واقع، این اعتقاد به زبان و نور لوگوس، که تمام انسان‌ها از لحظه تولد از آن بهره‌مندند، موجب می‌شود تا تلاش آنها برای رسیدن به فهم حقیقی، معنادار باشد.

1. Paul Ricoeur (1913-2005).

اما بخش مهم‌تر مقاله ریکور، هنگام توضیح دسته دوم یعنی «هرمنوتیک شبهه» آشکار می‌شود. او در این بخش، به سه گروه از نظریات که سه «قطب مخالف» در دنیای مدرن محسوب می‌شوند و در مجموع، مهم‌ترین پایه‌های جهان جدید در اندیشه را ساخته‌اند، با یکدیگر مقایسه می‌کند: (۱) فروید، (۲) مارکس و (۳) نیچه (ریکور، ۱۳۷۳: ۶). ریکور می‌پرسد چگونه این سه استاد بزرگ را که به نظر می‌رسد همواره در حال نفی یکدیگرند، می‌توان در یک گروه جای داد؟ سپس، پاسخ می‌دهد نقطه اشتراک این سه نظریه پرداز، در ضدیت مشترکشان با «پدیدارشناسی امر مقدس که همان دید ارسطویی «کشف معنا»ست» نهفته است (ریکور، ۱۳۷۳: ۶). آنها در برابر این دید ارسطویی، به شبهه‌پردازی با سه طریق گوناگون می‌پردازند که با عنوانی منفی، می‌توان آن را «حقیقت، به منزله دروغ گفتن» نامید (ریکور، ۱۳۷۳: ۶). ریکور معتقد است این هر سه، به آگاهی شک می‌کنند و مصمم‌اند تا «کل آگاهی را، آگاهی کاذب بدانند» (ریکور، ۱۳۷۳: ۷). بنابراین، هر یک از آنها، در صدد شکستن این آگاهی کاذب برمی‌آیند. فروید در پی رسیدن به آگاهی، به «ناخودآگاه» متوسل می‌شود. نیچه، آگاهی کاذب را در ارزش‌های فرهنگی می‌یابد و می‌کوشد تا با «اراده معطوف به قدرت»، آنها را رمزگشایی کرده و تهی بودنشان را نشان دهد. مارکس، «ایدئولوژی» را جایگاه این آگاهی کاذب می‌داند که توجه به تاریخ اقتصادی - اجتماعی و مبارزه طبقاتی آن را برخواهد انداخت (اباذری، ۱۳۷۳: ۲۱). بدین ترتیب، مشابهت اساسی میان این سه متفکر هویدا می‌شود. اما نکته‌ای که با شرح مقاله ریکور در پی آن هستیم، این است که نیچه، فروید و مارکس که بسیاری آنها را بنیان مدرنیسم دانسته‌اند، از خلال فلسفه، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی خود، دوره بحران آگاهی و عقلانیت غربی را نشان داده‌اند (اباذری، ۱۳۷۳: ۱۱) و ناستواری عقلی را که متفکران روشنگری بدان توسل جسته بودند آفتابی کرده‌اند.

حال، با بازخوانی مسئله ابتدایی خود در پرتوی توضیحات ارائه شده، به این نتیجه خواهیم رسید که با شک سه‌گانه این متفکرین به «آگاهی»، عملاً آنها راه رسیدن به حقیقت از خلال گفتگو و بحث و جدل علمی را ناممکن می‌دانند. چرا که خود طرفین گفتگو درگیر نیروهایی هستند که به آنها اجازه دسترسی به حقیقت را نمی‌دهند، به همین دلیل، امکان دسترسی به حقیقت از خلال گفتگوی آنها به طریق اولی مردود است.

السدیر مک‌این‌تایر

دغدغه اولیه ریکور که در ابتدای مقاله پر اهمیتش مورد توجه قرار گرفته است، فقدان هر نوع معیار یا منطق کلی در کشاکش نظریات هرمنوتیک است. السدیر مک‌این‌تایر، دغدغه بسیار مشابهی را، البته با دایره شمول گسترده‌تری پی می‌گیرد؛ او به دنبال نشان دادن این است که اساساً چرا امکان گفتگوی عقلانی در مدرنیته از میان رفته است؟ چرا ما در جهان مدرن بر سر دوراهی‌هایی قرار گرفته‌ایم که هیچ نشان و راهنمایی در آنها نیست؟ (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۱)

آنچه میان این سه متفکر پیشرو مدرن روی داده است وجه فراگیر و نیرومند خرد مدرن را نشان می‌دهد. خرد مدرن، با اصرار بر حسی کردن برداشتها و با ابرام خود بر زیبایی‌شناسی به جای معرفت‌شناسی، لاجرم به این سمت و سو رفت که مفاهیم را ناممکن کند، چرا که برداشتهای حسی و زیبایی‌شناسانه شدن امور، نزد افراد مختلف، بر حسب منظر آنها متفاوت خواهد بود و کثرت در اختلاف مناظر، نهایتاً به ادعای کثرت حقیقت منجر خواهد شد.

در مقابل متفکرانی که ریکور بدانها پرداخته است، می‌توان از اندیشمندانی که طرفدار گفتگو هستند نیز سخن گفت. میخائیل باختین، فیلسوف اجتماعی و نظریه‌پرداز فرهنگی روسی (۱۹۷۵-۱۸۹۵) گفتگو را در قالب مفهومی خود، دیالوژی یا «چندصدایی» می‌خواند و معتقد است این چند صدایی، در رمان و زندگی روزمره، بیشتر از هر جای دیگری در عرصه فرهنگی تمدن مدرن بروز یافته است. در دیدگاه او، گفتگو عاملی برای نگرستن به واقعیت از دریچه‌های گوناگون است و یا به عبارت بهتر واقعیت تنها در خلال گفتگو است که می‌تواند به صورتی کامل شناخته شود (باختین، ۱۳۸۶). او بیشترین تلاش خود را معطوف به نظریه‌پردازی در مورد گفتگوهای روزمره و امور مربوط به زندگی مردم معمولی در رمان می‌کند.

یورگن هابرماس نیز در طول فعالیت نظری خود، توجهی گسترده به موضوع گفتگو نشان داده است. او نیز همچون باختین برای نشان دادن اهمیت گفتگو به کنشگران عادی و زندگی روزمره می‌پردازد (ریترز، ۱۳۸۶: ۶۰۵) و به دنبال طراحی شرایطی است که در آن بتوان در فرایند گفتگو، به توافق رسید. هابرماس این شرایط را «شرایط آرمانی گفتگو» می‌نامد و معتقد است مهم‌ترین شرط ایجاد یک گفتگو، حذف عامل قدرت میان گفتگوکنندگان است. او خرد ابزاری را موجب از میان رفتن قابلیت‌های گفتگویی و تفاهمی در جهان مدرن می‌داند و معتقد است این مسئله موجب شده است تا انسان‌ها در جهان مدرن از غنای زندگی محروم بمانند (ریترز، ۱۳۸۶: ۷۴۹).

اما باختین و هابرماس، هر دو از گفتگو به عنوان عنصری اساسی در نظم مدرن استفاده می‌کنند و در واقع با احیاء و تقویت فرایندهای گفتگویی، در پی تحکیم مبانی اجتماع مدرن‌اند. به عبارت دیگر، برای این دو متفکر، گفتگو، فرایندی بسیار اساسی در جریان روابط اجتماعی است، اما به همین مناسبت، دغدغه معرفت‌شناسانه رسیدن به حقیقت در خلال گفتگو، در آرای آنها کم‌رنگ است؛ مسئله‌ای که بر خلاف آن دو، برای السدیر مک‌این‌تایر، بسیار جدی است.

مقاله بسیار مهم، اما کمتر دیده شده مک‌این‌تایر، «ایدئولوژی، علوم اجتماعی و انقلاب»، پلی است که مواضع معرفت‌شناسانه ریکور را به تحلیل مک‌این‌تایر متصل می‌کند. مک‌این‌تایر در ابتدای این مقاله، برای توضیح مدعای خود، دو شخصیت فرضی را ترسیم می‌کند: «پوزیتیویست^۱» و «تئوری‌پرداز ایدئولوژی^۲» (مک‌این‌تایر، ۱۹۷۳: ۳۲۱). «پوزیتیویست» در صدد است تا نشان دهد

1. The Positivist

2. The Theorist of Ideology

ما در علوم اجتماعی، باید همان‌طور در مورد جامعه، علم به‌دست آوریم، که در علوم طبیعی در مورد طبیعت به‌دست آورده می‌شود. اما «تئوری پرداز ایدئولوژی»، می‌خواهد به «پوزیتیویست» ثابت کند که ما نمی‌توانیم دانشی حقیقی داشته باشیم تا وقتی که باورها و عقایدمان، توسط علائق گروه حاکم بر جامعه آلوده و تخریب شده است (مک‌ایننتایر، ۱۹۷۳: ۳۲۲). در بدو امر، این دو دیدگاه، همان‌طور که در مورد سه نظریه پرداز مد نظر ریکور مشاهده کردیم، کاملاً مغایر با یکدیگر به نظر می‌رسند؛ اما با تأمل بیشتر در خواهیم یافت که ماجرا چیز دیگری است. «تئوری پرداز ایدئولوژی» برای اثبات ادعایش، باید نشان دهد تا کدام قسمت از دانش «پوزیتیویست»، توسط ایدئولوژی آلوده شده است و کدامین بخش‌ها جزء دانش خالص و واقعی است. اگر او نتواند این کار انجام دهد، چگونه می‌خواهد نشان دهد که در ادعایش برحق است؟ اما، نکته در این است که او برای اثبات تفکیک این دو بخش، ناچار می‌شود تا به «توافقی ذاتی»^۱ با «پوزیتیویست» تن در دهد (مک‌ایننتایر، ۱۹۷۳: ۳۲۲). بدین ترتیب، تمایز میان او و پوزیتیویست، فرو می‌پاشد. آنها در یک برداشت اصولی توافق می‌کنند.

از سوی دیگر، رویکردهای «پوزیتیویست»، عموماً اظهار می‌کنند که دانشی از واقعیت‌های علمی تجربی وجود دارد که ما را از دین، متافیزیک، یا دیگر عناصر اجتماعی که آگاهی ما را تخریب و آلوده می‌کنند، آزاد می‌نماید. این ادعای «پوزیتیویست»، به‌صورتی ضمنی، می‌تواند یکی از موفق‌ترین یا رضایت‌بخش‌ترین نظریه‌های تئوری پرداز ایدئولوژی باشد (مک‌ایننتایر، ۱۹۷۳: ۳۲۲). مک‌ایننتایر با نشان دادن این مسئله، مدعی می‌شود که هرگونه ادعا در مورد «توهمی بودن»^۲، کج‌شکلی و گمراه‌کننده بودن بخشی از آگاهی، لاجرم بخش دیگری را به‌عنوان آگاهی «ناب»^۳، حقیقی و راستین معرفی خواهد کرد (مک‌ایننتایر، ۱۹۷۳: ۳۲۲). اما مسئله این است که اعتبار این آگاهی ناب و خالص، توسط چه کسی تعیین خواهد شد؟ این مشکل در موقعیتی که این دو دسته از نظریات، هر کدام، دیگری را به‌عنوان توهم و خود را به‌عنوان دانش راستین معرفی می‌کنند، دو چندان خواهد بود. حال، باید دید که چگونه می‌توان در مورد توهمی بودن بخشی از آگاهی اجتماعی سخن گفت و در عین حال، به توهمی بودن متهم نشد؟

آنچه با توجه به این توضیح قابل تصریح است، حکمتی است که در پس ایده مک‌ایننتایر، بر مقاله ریکور می‌تابد. هر سه متفکر ریکور، یعنی مارکس و نیچه و فروید، طبق دیدگاه مک‌ایننتایر، تئوری پردازان ایدئولوژی به‌معنای عام‌اند. آنها در صدد نفی آگاهی کاذب و دروغین موجود و برآوردن دانش حقیقی و ناب می‌باشند، اما مسئله، درست در همین موقعیت بروز می‌کند. چگونه می‌توان اطمینان حاصل کرد که دانش ناب مورد نظر آنها، حقیقی است در حالی که همواره در معرض توهمی تلقی شدن، در نگاه رویکردهای رقیب قرار دارد؟ ریکور در آخرین سطور مقاله خود، اشاره‌ای گذرا به این مسئله می‌نماید که روش رسیدن به آگاهی

1. Substantial Agreement
2. Hallucination
3. Pure

حقیقی، در هر سه متفکر، مستلزم نوعی «اخلاق» است (ریکور، ۱۳۷۳: ۱۰). مک‌ایننتایر با قرار دادن همین مفهوم «اخلاق» در کانون اندیشه خود، نشان می‌دهد تمام تلاش‌ها برای ترسیم و طراحی اخلاق جدیدی که بتواند راهنمای ما در این فضای جدید باشد، به شکست خورده است و نتیجه عینی این شکست، در فرهنگ و اجتماع به محسوس‌ترین شکل خود بروز کرده است (مک‌ایننتایر، ۱۹۸۴). بنابراین، امروزه می‌توان نتیجه این شکست اخلاقی را هم در عرصه نظر و هم در عرصه عمل مشاهده نمود.

او معتقد است شکل یکپارچه حیات اجتماعی پیشامدرن در جهان جدید در هم شکسته است (مک‌ایننتایر، ۱۳۷۹: ۵۲۸) و حال باید منتظر پیامدهای این فروپاشی بود.

در جامعه ما، مدت چهار قرن است که اسیدهای فردگرایی هم در مورد امر خوب و هم در مورد امر بد تزریق شده‌اند. ولی فقط این نیست: ما با میراثی نه فقط از یک اخلاق، بلکه از چندین اخلاق یکپارچه و منسجم زندگی می‌کنیم. ارسطوگرایی، بساطت مسیحیت اولیه، اخلاق پیوریتن، اخلاق مصرفی اشرافی و سنت‌های دموکراسی و سوسیالیسم، همه نشان‌های خود را بر واژگان اخلاق ما گذاشته‌اند... و در میان طرفداران یکی از این اخلاق‌ها و افراد بی‌تفاوت نسبت به همه آنها هیچ محکمه‌ای و هیچ معیار بی‌طرف غیرشخصی وجود ندارد (مک‌ایننتایر، ۱۳۷۹: ۵۲۸).

مک‌ایننتایر و عاطفه‌گرایی

السیدیر مک‌ایننتایر، در شرح خود از برآمدن مدرنیته، مفهوم «عاطفه‌گرایی»^۱ را به‌عنوان یک مفهوم کانونی برمی‌گزیند. عاطفه‌گرایی در نگاه او، جدایی هست‌ها از بایدها، در عمومی‌ترین حالت خود است. عاطفه‌گرایی، در دستگاه فکری او، از اهمیت شایان توجهی برخوردار است، چرا که به‌نظر او، اولاً این دسته از نظریات، پل رابط یا نقطه اشتراک اصلی بین دیدگاه‌های فلسفه تحلیلی آنگلو‌ساکسون و دیدگاه‌های فلسفه قاره‌ای هستند (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۰) و ثانیاً به‌صورت ضمنی، از سوی عموم مردم در فرهنگ غرب مورد پذیرش بوده‌اند.

عاطفه‌گرایی، به‌معنای محدود کلمه، نظریه‌ای اخلاقی برای صورت‌بندی درک جدیدی از نظریه «معنا»^۲ بوده است. طبق این نظریه، معنای اخلاقی^۳ را می‌توان از معنای واقعی^۴ جدا نمود (مور، ۱۹۶۱: ۱۷۵). این، به‌معنای تفکیک «هست»^۵ها، از «باید»^۶هاست.

چارلز ال. استیونسن^۷، مهم‌ترین نماینده این نظریه است. استیونسن، معتقد بود مسائل

1. Emotivism

2. Meaning

3. Moral Meaning

4. Factual Meaning

5. Is

6. Ought

7. Charles Leslie Stevenson (1908-1979)

اخلاقی می‌تواند فردی^۱ یا بین‌فردی^۲ باشد (بویسورت، ۲۰۱۱). مسائل اخلاقی وقتی به صورت عدم توافق بین دو یا چند نفر بروز کنند، بین فردی و وقتی شخص نزد خود در مورد مسئله‌ای اخلاقی نامطمئن باشد، فردی هستند (بویسورت، ۲۰۱۱). اما، طبیعت این عدم توافق یا عدم اطمینان چیست؟ این سؤال اصلی استیونسن در حوزه اخلاق بود که هر دو اثر اصلی او، اخلاق و زبان^۳ و واقعیت‌ها و ارزش‌ها^۴ با آن شروع می‌شوند.

عدم توافق بین فردی، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: عدم توافق در باورها و عدم توافق در سلائق (استیونسن، ۲۰۰۷: ۳۷۱). عدم توافق در باورها، هنگامی روی می‌دهد که دو طرف دارای باورهای گوناگونی‌اند که هم‌زمان، هر دوی آنها نمی‌تواند درست باشد و طرح یکی، بدون چالش در درستی دیگری ناممکن است. در این موقعیت، حداقل یک طرف، ناچار است تا موضع خود را مورد بازبینی قرار دهد (بویسورت، ۲۰۱۱). مانند وقتی که یک زن و شوهر، در مورد تاریخ سالگرد ازدواج خود، با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

اما عدم توافق بین فردی در مورد سلائق وقتی بروز می‌کند که دو یا چند نفر در گرایش‌ها، علائق، احساسات، تمایلات، برنامه‌ها، مقاصد ذهنی، یا دیگر گزاره‌های عاطفی روان‌شناسانه که خصوصیت عمده آنها له یا علیه چیزی بودن است و در عین حال، همه آنها امکان برآورده شدن هم‌زمان را ندارند، با هم اختلاف داشته باشند (بویسورت، ۲۰۱۱). برای مثال وقتی زن بخواهد در یک رستوران ساکت غذا بخورد و شوهر او متمایل باشد تا به رستورانی برود که در آن موسیقی نواخته می‌شود.

در مرحله بعدی استیونسن می‌پرسد، با وجود آنکه هر دو نوع عدم توافق در باورها و سلائق، در مسائل اخلاقی بروز می‌کند، اما خصیصه اصلی مسائل اخلاقی کدام است؟ او پاسخ می‌دهد: تنها عدم توافق در سلائق است که مسائل اخلاقی را پدید می‌آورد (بویسورت، ۲۰۱۱). بدین ترتیب، همه گزاره‌های اخلاقی، ماهیتی شخصی و روان‌شناسانه پیدا می‌کنند. در یک نظرگاه عاطفه‌گرا، تمامی احکام ارزشی و به‌خصوص احکام اخلاقی، از آن حیث که جنبه اخلاقی بارزشی دارند، چیزی نیستند، جز اظهار ترجیحات شخصی یا ابراز تمایلات یا احساسات فاعل؛ اما در مقابل، احکام عقلانی، مربوط به امور واقع‌اند که «یا» درست‌اند «یا» نادرست، اما در حوزه احکام اخلاقی، که بیانگر تمایلات یا احساسات به‌شمار می‌آیند، نه می‌توان گفت که درست‌اند و نه نادرست (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۳۸). بنابراین، طبق این الگو، با روش‌های عقلانی نمی‌توان در حوزه اخلاق به نتیجه‌ای رسید.

استیونسن معتقد است جمله «این خوب است»، تقریباً معادل است با «من این را می‌پسندم، تو نیز این‌گونه باش». این شالوده اصلی این نظریه در مورد مفهوم «امر خوب»^۵ است. چنانکه

1. Personal
2. Interpersonal
3. Ethics and Language
4. Facts and Values
5. The good

دیگر عاطفه‌گرایان هم چنین گفته‌اند که جمله «این «خوب» است» تقریباً معادل است با «آفرین بر این!» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۹). اما مک‌اینتایر، این مسئله‌شناسی و پاسخ استیونسن را بسط فراوانی می‌دهد و می‌کوشد تا نشان دهد عاطفه‌گرایی، خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه ویژگی اصلی فرهنگ مدرن غرب بوده است.

او این کار را در بستری از یک «طرح انحطاط اخلاقی» انجام می‌دهد. مک‌اینتایر معتقد است در تاریخ غرب، می‌توان یک تفکیک سه مرحله‌ای انجام داد که طی آن، غرب دچار یک انحطاط و ازهم‌پاشیدگی اخلاقی شده است:

«مرحله نخست، که در آن نظریه و عمل ارزشی و مخصوصاً اخلاقی، مظهر معیارهای غیرشخصی و عینی اصیلی هستند که توجیه عقلانی برای احکام، اعمال و سیاست‌های جزئی را فراهم می‌آورند و خودشان به نوبه خود مستعد توجیه عقلانی‌اند، مرحله دوم که در آن تلاش‌های ناموفقی برای حفظ عینی بودن و غیرشخصی بودن احکام اخلاقی وجود دارند ولی در آن برنامه فراهم سازی توجیهات عقلانی، هم به‌وسیله معیارها و هم برای خود آن معیارها، مستمراً فرو می‌ریزد» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰: ۴۹)؛ مرحله سوم، دورانی است که معیارهای هنجارگرایانه، در عموم مردم، به‌صورت ضمنی وسیعاً پذیرفته شده است، هر چند هنوز در نظریه، صراحتاً مورد تایید نیست و در این ساحت، عاطفه‌گرایی بیشتر در قالب «خوب» عمل نکردن ادعاهای عینیت و غیرشخصی بودن بروز می‌کند (مک‌اینتایر، ۱۹۸۴: ۱۹). بدین ترتیب، مک‌اینتایر می‌کوشد تا شاخصه‌های فرهنگ عاطفه‌گرا در دنیای مدرن را نشان دهد.

در همین مسیر است که او مفهوم «کاراکتر»^۱ را مطرح می‌کند. «کاراکتر» برای مک‌اینتایر وسیله‌ای است تا نشان دهد جهان از چشم عاطفه‌گرایی، چگونه جایی است (دو گی، ۱۹۹۸: ۴۲۴). او می‌نویسد: «کاراکتر»ها نمایندگان اخلاقی فرهنگ خویش‌اند، زیرا اندیشه‌ها و نظریه‌های اخلاقی و مابعدالطبیعی، از طریق آنها در عالم اجتماع تجسم می‌یابند. «کاراکتر»ها نقاب‌هایی هستند که فلسفه‌های اخلاق بر چهره می‌زنند» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰: ۶۴). بدین معنا، این «کاراکتر»ها هستند که می‌توانند پلی میان نظریات و واقعیت اجتماعی برقرار کنند. «کاراکتر»، کسی است که هنجارها و ارزش‌هایش، به‌عنوان ایده‌آل‌های فرهنگی که در آن حضور دارد تلقی می‌شود. «کاراکتر»ها، بدین معنا بازنمودهای اخلاقی جامعه‌شان‌اند که ارزش‌ها و آرمان‌های آنها به‌عنوان سرمشق زندگی، از سوی اعضای فرهنگ‌شان مورد توجه و تقلید قرار می‌گیرد. در واقع، آنها «نمونه‌هایی از یک زندگی خوب» را به اعضای جامعه‌شان ارائه می‌دهند. در این افراد، فاصله بین ارزش‌های فردی و شخصی و هنجارهای شغلی یک فرد، از بین می‌رود. برای مثال، هنجارها و قواعد حاکم بر کار یک مهندس مکانیک هنگام تعمیر یک دستگاه مکانیکی، متفاوت است از ارزش‌ها و علایق شخصی او، اما در یک «کاراکتر»، این فاصله از بین می‌رود. در یک «کاراکتر»، نقش و شخصیت، بر هم منطبق می‌شوند (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۰). به‌معنای دیگر

مک‌این‌تایر می‌کوشد تا از طریق تشریح «کاراکتر»‌های خود، ایده اساسی خود درباره عاطفه‌گرایی را آفتابی کند.

این ایده، چنین است که در یک موقعیت عاطفه‌گرا، ارتباط بین افراد فریب‌کارانه خواهد شد. همه سعی می‌کنند عواطف خود را غالب سازند و دیگری را به نفع خود به کار گیرند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۱۳). او این رفتار را در جای جای جامعه مدرن نشان می‌دهد.

از نظر مک‌این‌تایر، در جامعه مدرن غربی، سه «کاراکتر» اصلی را می‌توان ردیابی نمود: (۱) ثروتمند زیبایی‌دوست/زیبایی‌پرست^۱ (۲) روان‌درمانگر^۲ و مهم‌تر از همه (۳) مدیر دیوان‌سالار^۳ (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۸۷). آنچه در این سه «کاراکتر» مشترک است، تلاش برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، در ظاهری غیرشخصی و بی‌طرفانه، اما با باطنی عمیقاً دلبخواه و عاطفه‌گرا است.

زیبایی‌پرست، «کاراکتر»ی است که تنها راهنمای او در تصمیم‌گیری‌ها، میل بی‌پایانش به خوشگذرانی است. او، تنها آن کاری را انجام می‌دهد که موجب رفع کسالتش شود. اما این خوشگذرانی بی‌پایان، همواره در معرض امواج پوچی و کسالت است و او گاهی برای فرار از آنها لاجرم راه‌حل‌های دیگری برمی‌گزیند، اما به زودی از آنها نیز زده می‌شود و به سوی سرگرمی جدیدی روی می‌کند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۳۷). با این حال، زیبایی‌پرست به سختی می‌تواند بپذیرد که رفتارش عاطفه‌گراست.

از سوی دیگر، رفتار «کاراکتر» روان‌درمان‌گر با بیمارانش، آشکارا نمونه‌ای قدرتمند از عاطفه‌گرایی است. توصیه‌های او به بیمارانش و درمان‌های تجویز شده از سوی او، در اکثر قریب به اتفاق موارد، استدلال‌بایسته‌ای ندارند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۳۷). این آشفتگی، حتی در نظریه‌های روان‌کاوی که منازعه‌ای بی‌پایان بین آنها در جریان است، هویداست.

اما، مهم‌ترین این «کاراکتر»‌ها، مدیر دیوان‌سالار است. این «کاراکتر»، در ادعای داشتن کارایی نظام‌مند برای کنترل جنبه‌هایی از واقعیت اجتماعی ظاهر می‌گردد (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۳۸). بنابراین، «کارایی»^۴ کلید واژه‌ای است که همراه با مدیر، باید به آن توجه خاص نمود. مک‌این‌تایر معتقد است تاکنون کارایی به‌عنوان مفهومی اخلاقی، مورد توجه نبوده، در واقع، «کارایی» همواره در شاکله پذیرفته شده‌ای از بی‌طرفی مدیران مورد اطمینان همگان بوده است. اما نکته در این است که کل مفهوم «کارایی» غیرقابل تفکیک از شیوه‌ای از عمل است که در آن بخش اساسی تدبیر وسیله‌ها، همانا تبدیل انسان‌ها به الگوهای مطیع و رام رفتاری است و مدیر با توسل به کارایی خویش در همین جنبه است که برای خود در این زمینه حاکمیت قائل است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۳۹). لازم است قدری بیشتر به جایگاه اخلاقی مدیر دیوان‌سالار پردازیم.

1. Rich Aesthete
2. Therapist
3. Bureaucratic Manager
4. Efficiency

مدیر، به مثابه شاه‌کلید جهان مدرن

مک‌این‌تایر، نشان می‌دهد که تمام ادعاهای او در زمینه عاطفه‌گرایی در عرصه فرهنگ و اجتماع را می‌توان در ظهورات «کاراکتر» مدیر جمع‌بندی نمود (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۸۸). مدعای این مقاله آن است که به‌ویژه کلیدواژه «مدیر» نه تنها می‌تواند از سویی نشان‌دهنده عاطفه‌گرایی در دوران مدرن، بلکه از سوی دیگر، راهنمایی برای حل مسئله‌ای که از ابتدای مقاله بدان اشاره کرده ایم، یعنی به فرجام نرسیدن ایده کرسی‌های آزاداندیشی در دانشگاه‌ها باشد.

پل سانتیلی، در مورد اقبال عمومی به مدیریت، در مقاله خود «افسانه‌های اخلاقی و مدیریت علمی» معتقد است امروزه در جامعه غرب علاقه و میل فراوانی به مشاغل مدیریتی وجود دارد و آنها به‌عنوان یک «بلیط برای بهشت»^۱ تلقی می‌شوند (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۷۹). جدای از درآمد اقتصادی قابل توجه، چیزی که برای یک مدیر جایگاهی را فراهم می‌آورد، منزلت این شغل به‌عنوان «خلاصه‌ای از یک زندگی خوب» است. او می‌نویسد: «مشاغل محترم فراوانی در جامعه ما وجود دارند، اما مدیریت امروزه در بالاترین رتبه آنها قرار دارد. مدیر، مطمئن است که برجسته، ارزنده و مسلط بر زمان و مکان خودش است و از سوی دیگران هم با همین خصوصیات پذیرفته شده است. بنابراین، اگر کلی‌تر نگاه کنیم، می‌توان دریافت امروزه مدیر بودن، به همان اندازه که از لحاظ اقتصادی خوب است، از لحاظ اخلاقی نیز مورد توجه است» (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۷۹) و همین دلیل اهمیت مرکزی این کاراکتر است.

در نگاه مک‌این‌تایر، دو دسته از «باورهای اخلاقی»^۲، در حوزه مدیریت، اهمیت فراوان دارند: (۱) عاطفه‌گرایی که معتقد است، مفهوم امر خوب نمی‌تواند از عقلانیت استخراج شود، چرا که مفهوم خوبی برآمده از ترجیحات شخصی یا گروهی است. مدیریت در الگوهای خود، تنها آن نوع از عقل را مورد توجه و ستایش قرار می‌دهد که وسیله‌ای برای رسیدن به هدف فراهم نماید. این عقل، خود نمی‌تواند تعیین‌کننده هدفی باشد، اما از تمام امکانات خود به‌عنوان وسیله‌هایی برای رسیدن به هدف کمک می‌گیرد. (۲) در کنار عاطفه‌گرایی‌ای که در مدیریت تجلی می‌یابد (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۰). باور اخلاقی دیگری نیز در اقتدار مدیریتی حضور دارد که برای آن مقام و پاداش فراهم می‌کند، باوری است که به عقلانیت و کارآمدی‌ای که حرفه مدیریت فراهم می‌کند، «مشروعیت» می‌بخشد و مدیر را شایسته منافع و قدرت و جایگاهی که در اختیار دارد می‌نماید. کسی که این موضوع یعنی عقلانی بودن مدیریت را به‌صورتی بسیار قدرتمند تئوریزه کرد، ماکس وبر بود (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۰). ماکس وبر، جایگاه مدیر را در بستر تحلیل عمومی خود از دیوان‌سالاری معین می‌کند. در واقع، نوع عقلی که مدیر آن را به اجرا درمی‌آورد، عقلانیت دیوان‌سالارانه است. وبر می‌نویسد: «دقت، سرعت، عدم ابهام، آگاهی از پرونده‌ها، تداوم، بصیرت و وحدت، فرمانبرداری کامل، کاهش برخورد و هزینه‌های مادی و

1. Ticket to Paradise.

2. Moral Beliefs.

شخصی، همگی در دستگاه اداری دیوان سالارانه... به حد بهینه می‌رسند» (وبر، ۱۳۸۷: ۲۴۴).
وبر معتقد است مهم‌تر از همه در فرایند دیوان سالار شدن، فراهم آمدن بیشترین امکان برای
پیشبرد اصل تخصصی کردن کارهای اداری، بر اساس ملاحظات عینی صرف است (وبر، ۱۳۸۷:
۲۴۶). این، همان نکته مک‌ایننتایر مبنی بر متخصص بودن مدیر است.

در جمع‌بندی، باید بگوییم این دو دسته از باورهای اخلاقی در مورد مدیر، به تقویت یکدیگر
می‌پردازند. عاطفه‌گرایی، با راندن همه ارزش‌ها و اخلاقیات در سرزمین بایر عواطف شخصی،
تنها واقعیت‌ها را ارج می‌نهد و از سوی دیگر اقتدار مدیریت دیوان سالارانه، با تکیه بر اینکه
تخصصی کاملاً عاری از ارزش را در مورد اجتماع در چنگ خود دارد، موقعیت خود را توجیه
می‌کند (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۱). اما مک‌ایننتایر معتقد است بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد،
رابطه این دو دسته از باورها، با همدیگر همگونی نشان نمی‌دهد. به دلیل اینکه مشخصه اصلی
عاطفه‌گرایی، یعنی جدایی «هست»ها از «باید»ها، موجب می‌شود تا رسیدن به هیچ هدفی
نتواند توجیه عقلانی داشته باشد. بدین ترتیب، مدیر ناچار است تا برای اقناع دیگران برای
رسیدن به اهدافش، تنها به روش‌های دستکاری شده و عاری از عقلانیت متوسل شود (سانتیلی،
۱۹۸۴: ۲۸۱). کارهایی مانند گول زدن، همراه کردن، تحمیل کردن و یا سایر شیوه‌های اقناع.
حال با توجه به نتیجه‌گیری مک‌ایننتایر، باید به مسئله خودگریزی بزنیم. همان‌طور که گفته
شد، در یک فضای عاطفه‌گرا، تنها روش‌هایی که برای «اقناع» یا «توافق» باقی می‌ماند، روش‌های
غیرعقلانی‌اند. اولین نتیجه‌ای که از این موقعیت می‌توان گرفت، بی‌فایده بودن گفتگو برای
رسیدن به هر نوع «حقیقت» یا «حق» است. چرا که اساساً چنین حقیقتی، در پس تمایلات،
ترجیحات و اهداف شخصی افراد، پنهان گشته است.

اما برای اثبات این طرح، باید گامی فراتر برویم. در واقع، باید به این سؤال بپردازیم که
ریشه‌های این نگاه مدیریتی که کم و بیش و به‌صورتی ذهنی در همه اعضای یک فرهنگ
عاطفه‌گرا رسوخ می‌کند، در کجاست؟

مک‌ایننتایر برای پاسخ به این سؤال، به پیش‌فرض‌های بنیادین علوم اجتماعی رجوع می‌کند.
او معتقد است مدیر برای اثبات ادعای مشروعیت عقلانی خود، محتاج به تعمیم‌های قانون‌واری
در مورد واقعیت اجتماعی است. تعمیم‌هایی که بر اساس واقعیت‌هایی^۱ همچون واقعیت‌های
فیزیک، بتواند وضعیت اجتماعی را به‌صورتی بی‌طرفانه، قابل پیش‌بینی و کنترل نماید. مدیر این
ادعای خود را با ابتناء به علوم اجتماعی رسمیت می‌دهد (سانتیلی، ۱۹۸۴: ۲۸۲). مک‌ایننتایر
دقیقاً همین تعمیم‌های قانون‌وار در علوم اجتماعی را کانون نقد خود قرار می‌دهد. او با تشریح
مفصل چهار دلیل، نشان می‌دهد که «پیش‌بینی ناپذیری» یکی از خصوصیات اصلی و ذاتی
مسائل انسانی است (مک‌ایننتایر، ۱۹۸۴: ۱۰۹-۸۸). مک‌ایننتایر در عبارتی بسیار کلیدی، طرح
خود در مورد فرایند پدیدآیی این وضعیت را به‌صورتی بسیار فشرده، بیان می‌کند:

نخست از آرمان عصر روشنگری برای داشتن یک علم اجتماعی به آمال و آرزوهای اصلاح‌گران اجتماعی و سپس از آمال و آرزوهای اصلاح‌گران اجتماعی به آرمان‌های مربوط به فعالیت و توجیه مدیران و کارمندان اداری و آنگاه از فعالیت‌های مدیریتی به تدوین نظری این فعالیت‌ها و ضوابط حاکم بر آنها توسط جامعه‌شناسان و آن نظریه‌پردازان در مورد سازمان و سرانجام از به‌کارگیری متون درسی نگاشته شده آن نظریه‌پردازان در آموزشگاه‌های مدیریت و آموزشگاه‌های بازرگانی به فعالیت مدیریتی متخصص فن‌سالار معاصر که بر اساس دانش نظری شکل گرفته است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

بنابراین روشن است که رویکرد مدیریتی به مسئله کرسی‌های آزاداندیشی، می‌تواند دلیل عمده‌ای برای شکست خوردن این کرسی‌ها در دانشکده‌های علوم انسانی در ایران باشد. رویکرد مدیریتی، مانع معرفت‌شناختی جدی‌ای برای رسیدن به حقیقت در خلال گفتگو است و با توجه به توضیحات ارائه شده، کنار نهادن این رویکرد، شرط لازمی برای تحقق هدف ایجاد کرسی‌ها است.

حال، می‌توانیم با لحاظ آنچه گفته شد، بدین مسئله بپردازیم که با بازخوانی فرایند ظهور مدرنیته و بسط آن در جهان و از جمله با توجه به پیامدها و رسوخ همه‌جانبه‌ای که در ایران داشته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۳ و فکوهی، ۱۳۸۷). چرا آنچه به‌عنوان «کرسی‌های آزاداندیشی» مدنظر رهبر انقلاب بوده است، محقق نشده است. همان‌طور که در ابتدای مقاله عنوان شد، تحقق کرسی‌های آزاداندیشی، مستلزم تحقق دو مسئله است:

- ۱- رسیدن به حقیقت از طریق گفتگو ممکن باشد.
- ۲- متخصصان بتوانند با یکدیگر به گفتگو بپردازند.

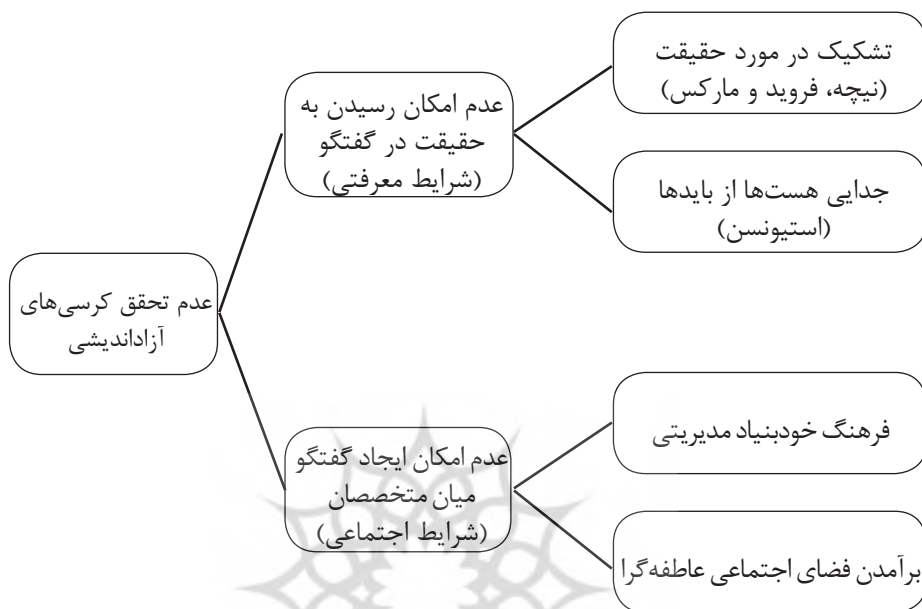
اما ظهور «عاطفه‌گرایی» و در پی آن، از میان برداشته شدن تمایزات بین روابط دستکاری شده و غیر دستکاری شده، منجر به تخریب یا سلب امکان تحقق هر دو گزاره فوق شده است. گفتگو، تنها در جهت اقناع دیگری برای رسیدن به اهداف شخصی صورت می‌گیرد، بنابراین، نمی‌تواند منجر به آفتابی شدن حقیقتی در پرده شود. و از سوی دیگر، تخصصی شدن، با خودمختاری و خودبنیادی‌ای^۱ همراه شده است که هر گونه تبادل نظر واقعی‌ای را در محاق برده است.

به این معنا می‌توان گفت آنچه مدنظر مقام معظم رهبری در مورد کرسی‌های آزاداندیشی بوده است، نه تنها در آکادمی‌های علوم انسانی در ایران محقق نشده است، بلکه اساساً امکان تحقق آن در آکادمی‌های تراز اول علوم انسانی دنیا نیز وجود ندارد.

حال، ادعای این مقاله در این است که طرح کرسی‌های آزاداندیشی، برآمده از وجهه نظر دیگرگونه‌ای به کلیت علوم انسانی است. بدین معنا که کرسی‌های آزاداندیشی تنها در زمینه

1. Autonomy.

معرفتی‌ای توان‌های بالقوه خود را نشان خواهد داد که در واژه‌های کلی باید به آن «علوم انسانی سنتی» نام نهاد و دقیقاً در این زمینه معرفتی است که طرح ایجابی دانشمندی چون مک‌این‌تایر، اهمیت اصلی خود را برای ما نشان خواهد داد.



نمودار ۱: شرایط عدم تحقق کرسی‌های آزاداندیشی

طرح ایجابی مک‌این‌تایر؛ فضیلت و سنت

مفهوم «فضیلت»^۱ در طرح ایجابی مک‌این‌تایر، بسیار محوری است (ادگار و سیجویک، ۲۰۰۲: ۱۴۸). مک‌این‌تایر، پیش از صورت‌بندی جدید خود از این مفهوم، به شرح مفصلی از آن از یونان باستان تا قرون وسطی و در ادامه در دوان جدید دست می‌زند.

در این شرح، ارسطو از موقعیتی اصلی برخوردار است. مک‌این‌تایر ارسطو را «بزرگ‌ترین نماینده» سنت اخلاق فضیلت‌محور می‌داند که در دوران پیشامدرن مورد پذیرش بوده است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۵۳). در این سنت، برداشت اساسی و مشترکی از فضائل، در دست است: فضائل، آن کیفیات ذهنی و شخصیتی‌ای هستند که بدون آنها، اولاً خیرهای درونی دسته‌ای از اعمال انسانی یا دسته‌ای از فعالیت‌های تولیدی قابل حصول نیست؛ ثانیاً بدون آن یک فرد نمی‌تواند آن حیاتی را که برای وی مقدور است به‌دست آورد؛ و ثالثاً بدون آن یک جامعه نمی‌تواند شکوفا گردد و تصور بایسته‌ای از هیچ خیر انسانی فراگیری در کار نخواهد بود (بورادوری، ۱۹۹۴: ۱۴۸). بنابراین، از دست رفتن یا تخریب آن نیز، به‌همین نسبت تأثیراتی چند وجهی و دامن‌گستر دارد.

برای ارسطو هر فعالیت یا عملی، خیری را دنبال می‌کند. انسان‌ها، همچون همه اجزای دیگر طبیعت، مقاصد و هدف‌های معین و طبیعت خاصی دارند. دنبال کردن اهداف معین نزد آنها نیز اساساً برآمده از همین طبیعت است. بنابراین، خیر انسان‌ها در این دیدگاه، مشخص و روشن است (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۵۶). «ارسطو براهینی مستدل دارد که خیر با مال یا با مقام یا با لذت یکی نیست. او نام «ئودایمونیا»^۱ به آن می‌دهد و آن عبارت است از حالت خوب بودن و، در حال خوبی، خوب عمل کردن انسانی که خود آراسته و مرتبط با خداست» (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۵۷). برای ارسطو فضائل، تنها وسیله‌ای برای رسیدن به خیر نیست، چرا که خیر یک زندگی خوب است و به کار بستن فضائل بخش ضروری و اصلی این چنین زندگی‌ای می‌باشد. پیامد مستقیم به‌کارگیری یک فضیلت، گزینشی است که در عمل صحیح از انسان سر می‌زند. فضائل نه تنها تمایلاتی به‌عمل کردن به شیوه‌هایی خاص بلکه تمایل به احساس کردن به شیوه‌های خاص نیز هستند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۶۰-۲۵۸). برای ارسطو همواره یک فضیلت، مفهومی از حد وسط بین دو رذیلت است. عدالت بین ظلم کردن و مظلوم بودن یا سخاوت بین اسراف و بخل قرار دارد. ولی باید توجه نمود که به‌کار بستن فضائل، بدون در نظر داشتن اوضاع و احوال به خوبی ممکن نیست، چرا که ممکن است همان عملی که در یک موقعیت، بخل محسوب می‌شود، در موقعیتی دیگر، اسراف باشد. بنابراین، «داوری»^۲ نقشی حیاتی در زندگی انسان بافضیلت دارد (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۶۵). در اینجا به یک فضیلت اصلی که هیچ فضیلت دیگری بدون آن ممکن نیست، یعنی عقل عملی [فرونسیس] می‌رسیم. شخصی که فضیلت عقل عملی را دارد، می‌داند «چگونه در موارد خاص داوری کند» (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۵۸-۲۶۰). عقل عملی، فضیلتی عقلانی است که باید از طریق آموزش تحصیل شود، اما هیچ یک از فضائل اخلاقی که در اثر عادت به‌دست می‌آیند، بدون داشتن این عقل عملی میسر نمی‌شوند. نکته دیگر وحدت فضائل نزد ارسطو است. در واقع، نزد او اصلی‌ترین فضائل، در زندگی انسان خوب، با هم پیوند خورده‌اند. این امر را باید در ارتباط با دشمنی ارسطو با «تعارض» دید. او تعارض را شری رفع‌نشدنی تلقی می‌کند و به‌همین دلیل است که فضائل، با همدیگر سازگارند تا بتوانند منجر به زندگی خیر شوند (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۷۰). مسئله فضائل و وحدت آنها، با آمیخته شدن به آموزه‌های مسیحیت، به‌عنوان پاسخی به یکی از سؤال‌های محوری در قرون وسطی ادامه یافت. این سؤال چنین بود که «در فرهنگی که حیات انسان در اثر آرمان‌های بسیار زیاد و شیوه‌های بسیار زیاد زندگی در خطر از هم گسیختگی است، چگونه باید نوع انسانی را تعلیم داد و تربیت کرد؟» (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۲۸۲). مک‌این‌تایر مفصلاً شرح خود در مورد فضائل را ادامه داده و نشان می‌دهد که سلسله‌مراتب‌هایی مختلف و نگرش‌های بسیار گوناگون از فضائل در طول تاریخ وجود داشته‌اند. اما او می‌پرسد آیا در تمام این نظریات گوناگون در باب فضیلت، می‌توان صورت‌بندی جامعی ارائه داد که مفهومی اصلی از فضیلت را در بر بگیرد؟

1. Eudaimonia.

مک‌این‌تایر در پاسخ به این سؤال است که نظریه اصلی خود در مورد فضیلت را مطرح می‌کند. در نگاه او، هر فضیلت، از سه جزء اساسی تشکیل شده است که در آن جزء اول توسط دومی تغییر یافته و در سایه آن باز تعبیر می‌شود؛ و به‌همین ترتیب دومی زیر سایه سومی معنا می‌یابد:

۱- پرکتیس^۱: پرکتیس، رفتاری است دارای خیرهای درونی و بیرونی و عبارت است از «شکل پیچیده‌ای از» رفتار انسان که «در جامعه تثبیت شده» است. مانند بازی فوتبال که دارای قاعده‌مندی‌ها، روش‌ها و رفتارهایی پذیرفته شده است. حال فضیلت، کیفیتی است که به فرد اجازه می‌دهد تا از «خیرهای درونی» موجود در یک پرکتیس بهره‌مند شود. خیرهای درونی، مقولات یا تجربه‌های ارزشمندی است که هر کس با اقدام به یک پرکتیس می‌تواند کسب کند (ادگار و سیجویک، ۲۰۰۲: ۱۴۸). برای مثال، در یک بازی فوتبال، دو دسته از خیرها وجود دارد. یک دسته خیرهای بیرونی‌اند مانند پول یا شهرتی که نصیب یک بازیکن فوتبال می‌شود و دسته دیگر لذتِ درونی فوتبال، برای بازیکن است که خیرِ درونی این پرکتیس محسوب می‌شود. اگر اعمال را بدون فضائل در نظر بگیریم، تنها شناسایی خیرهای بیرونی امکان‌پذیر خواهد بود و از آنجا که خصوصیت خیرهای بیرونی آن است که تملکشان به‌دست یک نفر، موجب محرومیت دیگران خواهد شد (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۴: ۱۹۶). روشن است که در جامعه‌ای که تنها خیرهای بیرونی به رسمیت شناخته شوند، رقابت‌جویی به خصیصه غالب تبدیل می‌شود.

۲- روایت^۲: روایت یا وحدت‌روایی، چارچوبی تاریخی است که در آن اقدامات هر فرد معنادار می‌شوند. این چارچوب باید بتواند وحدت و کلیتی را برای زندگی انسان به وجود آورد که ویژگی اصلی‌اش فراهم نمودن غایتی کافی برای فضائل باشد (مک‌این‌تایر، ۱۳۸۱: ۵۵۷). هر پرکتیس، در این روایت فقط به مثابه «یک - عنصر - ممکن - در - یک - زنجیره» قابل درک می‌شود (مک‌این‌تایر، ۱۳۸۱: ۵۶۲). این چارچوب روایی به‌نظر مک‌این‌تایر به دلیل دو مانع در جهان مدرن تخریب شده است: (۱) تقسیم کار و ظهور تمایزات و پیچیدگی‌های اجتماعی روزافزون که موجب شده است انسان‌ها بیشتر تمایزات بین خودشان را احساس کنند نه تشابهات و (۲) مانع فلسفی که از سویی فلسفه تحلیلی را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر اگزیستانسیالیسم و نظریه جامعه‌شناسی را شامل می‌شود (زائری، ۱۳۸۴: ۴۵۹). روایت، مستقیماً به مسئله «خویش‌ستن^۳» مرتبط می‌شود چرا که خویش‌ستن یا خود داشتن، در واقع، نحوه به هم پیوستن جواب‌های مختلف صحیح به پرسش «او چه می‌کند» است و این جواب‌ها، همان روایت هستند (مک‌این‌تایر، ۱۳۸۱: ۵۵۹). بدین ترتیب، ما در خلال روایت‌هاست که «معقولیت اعمال» را درک می‌کنیم. روایت‌ها، اعمال مجزا و گوناگون را در پی هم قرار داده و به آنها چارچوب و کلیتی می‌بخشند که می‌تواند برای ما به سؤال «او چه می‌کند؟» پاسخ دهد. یکی از مهم‌ترین اعمالی که در این بستر روایی معنادار می‌شود، «گفتگو» است. «گفتگوها، درست مانند آثار ادبی آغاز

1. Practice.
2. Narrative.
3. Self.

و میانه و انجامی دارند. گفتگوها به گذشته برمی گردند، تصدیق می کنند، فرود می آیند و اوج می گیرند» (مک‌این‌تایر، ۱۳۸۱: ۵۶۵). توجه به وحدت‌بخشی روایت، در گفتگوها، از اهمیتی فراوان برخوردار است، چرا که این وحدت روایی است که می‌تواند گفتگوها را در قالب یک ایده، به مثابه کرسی‌های آزاداندیشی گرد هم آورد.

۳- سنت^۱: مک‌این‌تایر می‌نویسد: «یک سنت زنده، همانا استدلالی است که از حیث تاریخی گسترش یابد و از حیث اجتماعی تجسم پذیرد و استدلالی است که دقیقاً درباره خیرهایی است که آن سنت را تشکیل می‌دهند» (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰: ۳۷۳). توجه به برخی از واژه‌های مک‌این‌تایر در این تعریف مهم است. مک‌این‌تایر سنت را یک «استدلال» می‌داند، بنابراین، می‌توان برای آن دو حالت «درست» و «غلط» را به کار بست (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۲). این، برمی‌گردد به انکار دوگانه «هست» و «باید» نزد او که منجر به این نتیجه می‌گردد که خیرهای اخلاقی نیز می‌توانند مانند واقعیات تجربی، درست یا غلط باشند. دوم اینکه، با توجه به سنت‌های اخلاقی، تعریف سنت‌ها به‌عنوان استدلالاتی که به اعتقادات اخلاقی، ارزش‌ها و پرکتیس‌های یک جامعه معنا می‌بخشند، صرفاً به‌صورت ارزش‌هایی ثابت و بدون تغییر که به ارث گذاشته می‌شوند، صحیح نیست؛ بلکه اطلاق صفت «زنده» به سنت، به معنی این است که یک سنت در طول نسل‌ها تغییر و تبدل می‌پذیرد و حتی می‌تواند ضعیف و ناپدید شود (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۲). سوم اینکه، زمینه اجتماعی و تاریخی‌ای که جستجوی فرد در راستای خیرهای مربوط به خودش در آن اتفاق می‌افتد، در قالب سننی تعریف می‌شود که بخشی از زندگی آن فرد و همین‌طور بخشی از جامعه آن فرد را تشکیل می‌دهند (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۲). همان‌طور که مک‌این‌تایر بیان می‌کند، سنت‌ها آن چیزهایی هستند که «تاریخ‌های روایی» فرد و جامعه را قابل فهم می‌سازند، به‌عبارت دیگر، مباحث مربوط به زندگی خوب برای یک فرد و یا جامعه‌اش در قالب سنت‌هایی تعریف می‌شوند که از گذشته به ارث برده‌اند و به‌واسطه مشارکت‌شان در بحث آن را توسعه خواهند داد.

تا وقتی که ما درستی یا نادرستی مسائل را مطابق با سنتی که در آن شکل گرفته‌ایم، می‌آموزیم و مورد داوری قرار می‌دهیم، عقلانیت ما یک عقلانیت «ساخته‌شده در سنت»^۲ خواهد بود. اما وقتی با عقلانیت خود با جهان درگیر شویم و این درگیری، کشف‌های بزرگی برای ما به بار بیاورد که موجب شود تا منابع عقلانیت موجود در سنت خودمان را تغییر دهیم، با عقلانیت دیگری مواجهیم که مک‌این‌تایر آن را عقلانیت «سازنده سنت»^۳ می‌نامد (لوتز، ۲۰۰۴: ۳). بنابراین، در هر دو شکل، رابطه بسیار محکمی بین سنت و عقلانیت موجود است.

1. Tradition.

2. Tradition-Constituted.

3. Tradition-Constitutive.

تحلیل نظری کرسی‌های آزاداندیشی

حال با این مقدمات نظری می‌توان به این سؤال پاسخ داد که دستگاه نظری مک‌این‌تایر چگونه می‌تواند به تحقق آرمان کرسی‌های آزاداندیشی منجر شود.

۱- همان‌طور که گفته شد، پرکتیس‌ها به‌عنوان جزء اساسی فضیلت‌ها، بر اساس «خیرهای درونی» فهمیده می‌شوند. از مهم‌ترین مشکلاتی که در دانشگاه‌ها و حتی مدارس امروزی وجود دارد، عدم توجه به علم‌ورزی، به‌عنوان یک پرکتیس است (ویلکس، ۱۹۹۷). بدین معنی که مؤثرترین دلیل برای انجام فعالیت‌های علمی، خیرهای بیرونی، از قبیل درآمد یا سلطه تکنولوژیک و... است. مک‌این‌تایر می‌نویسد: «دانشگاه‌ها امروزه، اگر نتوانند قولی تضمین شده به دانشجویان‌شان بدهند که راهی برای موقعیت‌های شغلی بهتر آنها فراهم می‌کنند، نه تنها جایی برای شکوفایی ندارند، بلکه اصلاً باقی نمی‌مانند» (مک‌این‌تایر، ۲۰۰۹: ۳۵۰). این منوط بودن دانشگاه به فراهم کردن خیرهای بیرونی، ارزش هر نوع انکشافی از حقیقت را از آن خواهد گرفت. به‌همین دلیل، اگر دانشگاه بخواهد به فضیلت علم پایبند بماند، باید بتواند خیرهای درونی را در فعالیت خود اهمیت بخشد. این مسئله، به طریق اولی در مورد کرسی‌های آزاداندیشی نیز صدق می‌کند. در واقع، با از میان رفتن خیرهای درونی، گفتگو، به کشاکشی صرف بر سر خیرهای بیرونی تبدیل خواهد شد.

۲- مک‌این‌تایر معتقد است یکی از مشکلات اساسی دانشگاه‌های امروزی، پاره پاره شدن یا از هم‌گسیختگی شاخه‌های تخصصی دانش است. او در ابتدای مقاله یک ایده واقعی درباره دانشگاه^۱ باطرح اندیشه جان هنری نیومن^۲ در مورد دانشگاه، می‌گوید دانشگاه فضایی فرهنگی برای گرد هم آوردن تخصص‌های گوناگون بوده است، اما این فرهنگ از میان برخاسته است. نیومن با تجربه فضای جدید دانشگاهی در میانه قرن نوزدهم، از هم‌گسیخته شدن رشته‌های دانشگاهی را دریافته بود و آن را خطری می‌دانست که می‌باید با محور قرار دادن الهیات به‌عنوان رشته‌ای که نه تنها باید در تمام دانشگاه‌ها تدریس شود، بلکه در تمام رشته‌ها نیز باید مورد مطالعه قرار گیرد، رفع شود. اما امروزه، هر رشته تخصصی، شواهدش را به‌دست خود تأمین می‌کند، ادعای استقلال و خودبنیادی دارد و میدانی مختص به خود را طلب می‌نماید. این مسئله منجر می‌شود تا هر گونه درک کلی از علم و فهم از بین برود (مک‌این‌تایر، ۲۰۰۹: ۳۴۷). از بین رفتن کلیت علم به‌معنای یک «سنت»، موجب می‌شود تا ما تنها با روایت‌های جزئی و بسیار تخصصی عالمان هر علم مواجه باشیم و از آنجا که این روایت‌ها، معیار صدق خود را تنها از اصول علم خود می‌گیرند، قابل سنجش با یکدیگر نخواهند بود. نتیجه، از بین رفتن امکان گفتگو بین عالمان، به‌عنوان یکی از گزاره‌های اصلی کرسی‌های آزاداندیشی است.

۳- مک‌این‌تایر معتقد است دانشگاه تنها در موقعیتی می‌تواند «جهانی کلی» از گفتمان‌ها

1. A Very Idea of a University.

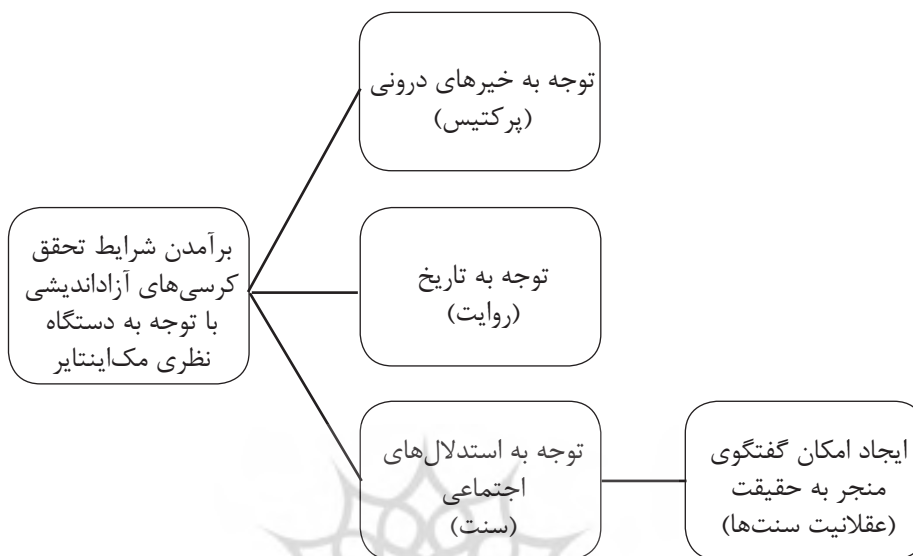
2. John Henry Newman (1801-1890).

باشد که دیدگاه‌های رقیب و مخالف این فرصت را پیدا کنند که هم موقعیت خود را بسط دهند و هم با دیدگاه‌های دیگر مناظره کنند (تی. اوکس، ادوارد، ۱۳۸۴: ۵۰۷). به تعبیر دیگر فرصت داشته باشند تا هر دو عقلانیت «ساخته شده در سنت» و «سازنده سنت» را به کار اندازند. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این خواهد بود که چگونه امکان گفتگوی سنت‌ها با یکدیگر فراهم خواهد بود؟ آیا مک‌این‌تایر نیز با اظهار این نکته که عقلانیت تنها در سنت امکان‌پذیر است، به نسبی‌گرایی درنیفتاده است؟ مک‌این‌تایر، در پاسخ به این شبهه، به «عقلانیت سنت‌ها» اشاره می‌کند. مک‌این‌تایر معتقد است پژوهش‌ها می‌توانند از خلال تقابل و تعارض سنت‌ها با یکدیگر انجام پذیرند. آزمون صدق در مناقشات میان سنت‌ها، همواره عبارت است از طرح بیشترین پرسش‌های ممکن و قوی‌ترین ایرادات ممکن؛ و آنچه را که به کفایت در برابر این گونه پرسشگری دیالکتیکی و طرح اعتراضات و ایرادات ایستادگی کند، می‌تواند به‌نحوی مشروع و موجه صادق تلقی گردد (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۹۲). پر واضح است که کرسی‌های آزاداندیشی، بستری بسیار مناسب برای انجام چنین تحقیقاتی است. اما از سوی دیگر، این پرسش‌گری در دام دور و تسلسل نخواهد افتاد، چرا که عقلانیت چنین تحقیقی فی‌الواقع به‌طور ضمنی حاوی تصویری از نوعی حقیقت غایی و نهایی است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۹۴). این جستجو در راه به‌دست آوردن حقایق غایی، همان دستورالعمل‌هایی است که به ما یاد می‌دهند چگونه از خود فرا روییم و ذات حقیقی خود را درک کنیم.

تحلیل نظری این مقاله را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی نمود:

شکاکیت به آگاهی و رد ایده ارسطویی «کشف حقیقت» در بنیان‌گذاران اندیشه مدرنیسم، همان‌طور که ریکور نشان می‌دهد، دیوار ضخیمی را بر سر تحقق هر گونه گفتگویی که بتواند به بروز حقیقت منجر شود، قرار داد. از میان رفتن اعتبار مسیری واحد در راه رسیدن به حقیقت و بروز روش‌شناسی‌ها و معرفت‌شناسی‌های گوناگون، منجر به بروز اختلافات نظرها و مجادلاتی گردید که به دلیل قیاس‌ناپذیری بنیان‌هایشان، پایان‌ناپذیر می‌نمایند. مک‌این‌تایر، این وضعیت را با استفاده از نظرات استیونسون در فلسفه اخلاق، به عاطفه‌گرایی تعبیر می‌کند و می‌کوشد تا نموده‌های آن را علاوه بر تئوری، در عمل نیز نشان دهد. برای این کار او مفهوم «کاراکتر» را برمی‌سازد که روشی برای صورت‌بندی فضای اجتماعی - فرهنگی مدرن است و از «کاراکتر»‌های مهمی چون زیبایی‌پرست، روان‌درمانگر و مدیر سخن می‌گوید. مدیر، مشخص‌ترین نمود انسان‌هایی است که در رابطه با دیگران، تنها به‌دنبال اقناع آنها و تبدیل کردنشان به‌وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود هستند. روشن است در چنین فرهنگی، گفتگو امکان‌ناپذیر است و به دلیل تکثر دستگاه‌های معرفتی، برای همیشه، بدون حصول توافق ادامه خواهد یافت. برای گذار از این وضعیت، باید به‌دنبال مفهوم بنیادینی باشیم که بتواند دوباره عقلانیت را بر گفتگوهای ما حاکم نماید، این مفهوم بنیادین از نظر مک‌این‌تایر، با بازسازی دوباره فضیلت ممکن است. فضیلت‌سازهای سه مرحله‌ای است شامل پرکتیس، روایت و سنت.

عقلانیت سنت‌ها، با در نظر گرفتن تاریخی و محلی بودن نظریات و با التزام به یک حقیقت، تحقق کرسی‌های آزاداندیشی را ممکن خواهد کرد.



نمودار ۲: شرایط امکان تحقق کرسی‌های آزاداندیشی

نتیجه‌گیری و توصیه‌هایی به مطالعات و اقدامات بعدی

همان‌طور که با شرح مفصل ایده‌های مکایناتیر گفته آمد، باید گفت یکی از مهم‌ترین عوامل عدم موفقیت کرسی‌های آزاداندیشی در دانشگاه‌ها وجود تخصص‌گرایی فزاینده و نیز عاطفه‌گرایی نهفته در این نوع از تخصص‌گرایی و رویکرد مدیریتی در مواجهه با کرسی‌هاست. عاطفه‌گرایی با تبدیل کردن گفتگوهای عقلانی به تلاش‌هایی برای اقناع و ابزار قرار دادن دیگران، امکان گفتگوی عقلانی را می‌گیرد و از سوی دیگر، با دامن زدن به خودبنیادی هر متخصص، این توهم را ایجاد می‌کند که او مدیری مدبر است که به بهترین نحو می‌تواند از پس مسائل برآید. این مسئله موجب می‌شود تا انگیزه و نیاز لازم برای رفتن به سوی کرسی‌های آزاداندیشی به وجود نیاید و از سوی دیگر، رشد و تولید علم در ایران با مانعی جدی مواجه گردد. نگاه غالب میان مسئولین فرهنگی در سطح کلان در مواجهه با ایده کرسی‌ها، به دلیل سیاق مدیریتی آن، متوجه خیرهای بیرونی موجود در کرسی‌های آزاداندیشی بوده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، اتخاذ رویکردی خرد و اکتفا به روشن نمودن کلیات طرح در سطح مسئولین و سپس واگذاری تحقق کامل این ایده به عقلانیت سنتی کنش‌گران درگیر در فرایند کرسی‌ها، گامی مؤثر برای نزدیک‌تر شدن به هدف غایی طرح کرسی‌های آزاداندیشی خواهد بود.

برای مبارزه با این نوع از عاطفه‌گرایی که خصیصه جهان مدرن است اما در محیط‌های آکادمیک ایران نیز قابل درک است، باید به بازیابی دوباره «فضائل» در عرصه گفتگوها بپردازیم. فضیلت، جستجوی زندگی نیک و سعادت است. مک‌این‌تایر با طرح نظریه‌ای قدرتمند در این مورد، هر فضیلت را شامل سه سازه در هم ادغام‌شده نظری یعنی پرکتیس، روایت و سنت می‌داند و اشاره می‌کند که فضائل، خود را در بستر سنت‌ها پرورش می‌دهند و به‌همین دلیل، گفتگویی که در آن جستجوی فضیلت و غایت به‌عنوان هدف منظور شده است، باید مبتنی بر عقلانیت سنت‌ها عمل کند. عقلانیت سنت‌ها، بستری مناسب برای درنیفتادن در وادی نسبی‌گرایی و نزدیک شدن به حقیقت در خلال گفتگو را فراهم می‌کند. معیار صدق در عقلانیت سنت‌ها، طرح انتقادات و اعتراضات، تا سر حد ممکن است و این مهم، به بهترین نحو در کرسی‌های آزاداندیشی برقرار می‌شود. بنابراین، نوع تلقی مک‌این‌تایر از علم، تحقیقات علمی و گفتگوهای علمی، می‌تواند یکی از منابع جدی برای غنی نمودن و دفاع از فایده‌مندی طرح کرسی‌های آزاداندیشی محسوب شود.

در نهایت به برخی از راهکارهایی که می‌تواند ما را در رسیدن به این نقطه مطلوب، کمک کند، اشاره می‌کنیم:

۱) دانشگاه‌های کشور، لازم است بیش از آنچه امروز شاهد آن هستیم، به عرصه نظری اهتمام جدی داشته باشند. بسیاری از مشکلات پیش روی دانشگاه‌های ما در کشور، برآمده از ضعف و به روز نبودن دانش آنها در مورد عرصه‌های جدی و جدید نظریه‌پردازی در جهان است، به‌همین دلیل سرمایه‌گذاری و تعریف پروژه‌های تحقیقاتی و پژوهشی برای کسب دانش از مباحثات روز جهان در عرصه نظری، اهمیتی وافر دارد. متأسفانه این کار تا حدودی در کشور ما بر عهده روشنفکران خارج از دانشگاه گذاشته شده که در خلال ترجمه‌ها و قلم‌فرسایی‌های خود، فضاهای جدید نظری را به مردم کشور معرفی نمایند، همین امر موجب شده است تا دانشگاهیان در عرصه نظری، از علائق عمومی روشنفکری تبعیت کنند و در این صورت دور از انتظار نیست که نظریه‌پردازان بسیار پر اهمیتی مانند اجتماع‌گرایان و از جمله مک‌این‌تایر، تنها بدین دلیل که چندان با علائق روشنفکران وطنی سازگاری ندارند، مورد اغفالی عمومی قرار گرفته باشند.

۲) در ارتباط با مورد پیشین، دانشگاه‌ها باید فرصت‌هایی برای پرداختن بیشتر به «تحقیقات بنیادین» اختصاص دهند. منظور از تحقیقات بنیادین، در برابر تحقیقات کاربردی، پرداختن به آن حوزه‌ای از علم است که فارغ از دغدغه سود و زیان عینی، به مسائل اصلی در بنیان علم می‌پردازند و رسیدن به حقیقت را به‌عنوان یک خیر درونی فعالیت علمی هدف خود قرار می‌دهند. چرا که با توجه به آنچه در مقاله به‌شرح آن پرداختیم، مشغله رویکردهای مدیریتی در علم که مداوماً به مسئله کارامدی و سودمندی تولیدات فکری تکیه می‌کنند، یکی از مانع‌های نظری عمده در راه گفتگوهای علمی و کرسی‌های آزاداندیشی است.

۳) همان‌طور که مک‌این‌تایر به درستی بارها تأکید کرده است، توجه به تاریخ، لازمه کانونی هر گونه بحثی است که عقلانیت را برای رسیدن به حقیقت، مورد توجه قرار می‌دهد. بسیاری از مباحثات در کشور ما نتوانسته‌اند و نمی‌توانند بین اصحاب اندیشه به فرجام برسند، به دلیل آنکه تاریخ‌نگاری مناسبی از چند و چون و سیر مسئله مورد مناقشه‌شان انجام نگرفته است. پژوهش‌های تاریخی، ما را از آسماں بحث‌های متفرق و انتزاعی، جدا کرده و بر زمین بومی مشکلات و مسائل اجتماعی پیش‌رویمان می‌نشانند. توجه هر چه بیشتر به تاریخ، به‌عنوان راهکاری عمومی، یکی از استلزامات ضروری تحقق کرسی‌های آزاداندیشی است.

۴) با توجه به آنچه گفته شد، باید انتظارات خودمان از دانش‌مدرن در راه تحقق کرسی‌های آزاداندیشی را بکاهیم، عدم امکان گفتگو در قلب اصلی‌ترین جریان‌های اندیشه‌مدرن جریان دارد، در مقابل برای تحقق این ایده، باید به دانش‌های سنتی خود روی بیاوریم و برای پویایی دوباره آنها بکوشیم. امعان نظر به دروس حوزوی، مانند فقه، اصول، تفسیر و علم رجال در این فرایند، بسیار سودمند است.

۵) سیستم آموزشی حوزه، با اعتقاد به یک حقیقت و در عین حال با توجه کامل به آئین بحث و گفتگو در قالب «مباحثه»، الگویی کارآمد از فضایی را متحقق کرده است که مک‌این‌تایر از دست رفتن آن را در دانشگاه‌های غربی، نشان می‌دهد. باید به سیستم سنتی آموزش در حوزه و نوع تلقی رایج به علم در آن، یعنی نگاه به علم به‌عنوان یک خیر درونی و همچنین رویکرد کلی آن در التزام به یک حقیقت را سرلوحه عمل در دانشگاه قرار دهیم تا بتوانیم به تحقق ایده کرسی‌های آزاداندیشی نزدیک شویم.

منابع

۱. ابادری، یوسف. (۱۳۷۳). یادداشتی درباره ریکور. ارغنون. مجلد مبانی نظری مدرنیسم. ش. ۳. پائیز ۱۳۷۳: ۲۲-۱۱.
۲. باختین، میخائیل. (۱۳۸۶). **تخیل مکالمه‌ای**. رؤیا پورآذر. تهران: نشر نی.
۳. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۱). **پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/message-content?id=8290>. ۱۳۹۰/۱۰/۱.
۴. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۴ الف). **بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار کارگزاران نظام**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3318>.
۵. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۴ ب). **بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار رئیس جمهور و هیئت وزیران**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3304>. ۱۳۹۰/۱۰/۱.
۶. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۶). **بیانات در دیدار جمعی از اساتید، فضلا، مبلغان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه کشور**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3412>. ۱۳۹۰/۱۰/۱.
۷. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۸). **بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی کشور**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8292>.
۸. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۸۹). **بیانات در دیدار دانشجویان در یازدهمین روز ماه رمضان**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9925>.
۹. خامنه‌ای، آیت‌الله سیدعلی. (۱۳۹۰). **بیانات در دیدار جمعی از نخبگان و برگزیدگان علمی**. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. ۱۳۹۰/۷/۱۳. مشاهده شده در تاریخ <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17466>.
۱۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۳). **ما و راه دشوار تجدد**. تهران: ساقی.
۱۱. رضایی، محمد. (۱۳۸۹). **کرسی آزاداندیشی!! در قدرت، فرهنگ و زندگی روزمره**. ۱۳۸۹/۱/۲۴. مشاهده شده در تاریخ <http://velashedi.blogfa.com/post-125.aspx>. ۱۳۹۰/۱۰/۷.
۱۲. ریتزر، جورج. (۱۳۸۶) **نظریه جامعه‌شناسی در دوران مدرن**. محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
۱۳. ریکور، پل. (۱۳۷۳). **هرمنوتیک، احیای معنا یا کاهش توهم**. هاله لاجوردی. ارغنون. مجلد مبانی نظری مدرنیسم. ش. ۳. پائیز ۱۳۷۳: ۱۰-۱.
۱۴. زائری، قاسم. (۱۳۸۴). **بحران اخلاق مدرنیته و نظریه اخلاق فضیلت‌محور**. راهبرد یاس. شماره ۳۶. تابستان ۱۳۸۴: ۴۶۶-۴۵۳.

۱۵. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۷). تعارض سنت و مدرنیته. منتشره در: **مسائل اجتماعی ایران**. انجمن جامعه‌شناسی ایران، تهران: انتشارات آگه.
۱۶. کچویان، حسین. (۱۳۹۰). علت عدم برگزاری کرسی‌های آزاداندیشی. شفاف. ۹۰/۷/۲۵. مشاهده شده در تاریخ ۱۳۹۰/۷/۲. <http://www.shafaf.ir/fa/pages/?cid=79325>
۱۷. لک‌زایی، شریف. (۱۳۸۹). کرسی آزاداندیشی، روشن‌گر مسیر اسلامی‌سازی علوم است. خبرگزاری قرآنی ایران. (ایکنا). ۱۳۸۹/۱۰/۸. مشاهده شده در ۱۳۹۰/۱۰/۱. http://www.iqna.ir/fa/news_detail.php?ProdID=719796
۱۸. لیهی، مایکل. (۱۳۸۴). آیا عدالت اجتماعی امکان‌پذیر است؟. حمید پورنگ و حمید رزاق‌پور. راهبرد یاس، ش. ۳۶. تابستان ۱۳۸۴: ۵۳۴-۴۹۵.
۱۹. مال‌هال، استیون و آدام سوئیفت. (۱۳۸۵). مک‌اینتایر، اخلاق در پی فضیلت. در **جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم**. جمعی از مترجمان. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. مک‌اینتایر، السدیر. (۱۳۷۸). عقلانیت سنت‌ها. مراد فرهاد پور. **ارغنون**، ش. ۱۵، پاییز ۱۳۷۸: ۲۰۴-۱۸۱.
۲۱. مک‌اینتایر، السدیر. (۱۳۷۹). **تاریخچه فلسفه اخلاق**. انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. مک‌اینتایر، السدیر. (۱۳۸۱). فضائل وحدت حیات بشری و مفهوم سنت. محمد شکری. در **لارنس کهن**. (ویراستار). **از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**. تهران: نشر نی.
۲۳. مک‌اینتایر، السدیر. (۱۳۹۰). در پی فضیلت. حمید شهریاری و محمد علی شمالی. تهران: انتشارات سمت.
۲۴. وبر، ماکس. (۱۳۸۷). **دین، قدرت، جامعه**. ترجمه احمد تدین. تهران: انتشارات هرمس.

25. Boisvert, Daniel R. (2011). *Charles Leslie Stevenson*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Summer 2011 Edition). Edward N. Zalta. (ed.). URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/stevenson/>.
26. Borradori, Giovanna. (1994). *The American Philosopher*. Translated by Rosanna Crocitto, Chicago: University of Chicago Press.
27. Du Gay, Paul. (1998). Alasdair MacIntyre and the Christian genealogy of Management Critique. *Cultural Values*. 2: 4. 421-444
28. Edgar, Andrew and Peter Sedgwick. (2002). *Cultural Theory: Key Thinkers*. London: Routledge.
29. MacIntyre, Alasdair. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
30. MacIntyre, Alasdair. (2009). The Very Idea of a University: Aristotle, Newman, and Us. *British Journal of Educational Studies*. Vol. 57. No. 4. December 2009: 347-362
31. MacIntyre, Alasdair. (1973). Ideology, Social Science, and Revolution. *Comparative Politics*. Vol. 5, No. 3. Special Issue on Revolution and Social Change. Apr. 1973: 321-342
32. Stephen Lutz, Christopher. (2004). *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre, Relativism, Thomism and Philosophy*. Oxford: Lexington Books
33. Moor, Asher. (1961). Emotivism and Intentionality. *Ethics*. Vol. 71. No. 3. Apr. 1961: 175-187.
34. Santilli, Paul. (1984). Moral Fictions and Scientific Management. *Journal of Business Ethics*. Vol. 3, No. 4. Nov. 1984: 279-285.
35. Stevenson, C. L. (2007). The Nature of Ethical Disagreement. Ross Shafer-Landau and Terence Cuneo. (eds). *The Foundation of Ethics*. UK: Blackwell.
36. Wilcox, Brian . (1997). Schooling, School Improvement and the Relevance of Alasdair MacIntyre. *Cambridge Journal of Education*. Jun 1997. Vol. 27. Iss. 2: 249-261.



پروہشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی