

THE VIRTUALISM IN REGARD OF COMMUNITARIANISM CONTEMPORARY VOTES

Abstract

Virtue-oriented ethics as one of the three main hypotheses in the philosophy of ethics, while entering into political philosophy, gives ideas about society, government and its function in accordance with ethics. This interpretation of morality is a kind of normative theory that in the era of decline of modernity and the rise of postmodernism, along with the failure of other moral theories to achieve a new plan to save humanity by using the need to revive virtue in society as well as the development of moral values. Congregationalism, as a tape-oriented and contemporary school, seeks to correct liberalism and its teachings in the fields of ethics, politics, and law, to correct some of the shortcomings and anomalies of Western liberal societies, and to present a new picture in this regard. Emphasis on the sociality of human identity, lack of separation «reality» from «value», human inability to discern individual and independent «no» and the need to revive virtuous ethics are among the leading ideas of collectivists. Following in the footsteps of Plato and Aristotle on the moral and educational mission of government, collectivists defend the value of government or at least collective institutions in the way of life and behavior of citizens. The present article examines and analyzes virtuosity in the light of the views of contemporary collectivists, including McIntyre, Sandel, and Taylor. The results indicate that virtuosity based on the idea of collectivism is based on fulfilling obligations and focusing on social responsibility, cohesion and revival of traditions of religious and local customs under the attention of the government.

Keywords: ethics, virtue, collectivism, prosperity, tradition

فضیلت‌گرایی در پرتو آراء جماعت‌گرایان معاصر

<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.295912.2015>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۰

سید سعید ساداتی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

حسین رحمت‌الهی (نویسنده مسئول)^۲

چکیده

اخلاق فضیلت‌مدار به عنوان یکی از سه فرضیه اصلی در فلسفه اخلاق، ضمن ورود به فلسفه سیاسی، در باب اجتماع، دولت و کارکرد آن در تناسب با اخلاق ایده‌پردازی می‌کند. این تقریر از اخلاق، نوعی نظریه‌هنجاری است که در عصر افول مدرنیته و ظهور پست‌مدرنیسم، همراه با ناکامی دیگر نظریه‌های اخلاقی در تکاپوی دستیابی به طرحی نو برای نجات انسانیت با کاربرد ضرورت احیا فضیلت‌جویی در جامعه و همچنین بسط و گسترش ارزشهای اخلاقی است. جماعت‌گرایی به عنوان مکتب نوارسطویی و معاصر، بانقذلیبرالیسم و آموزه‌های آن در حوزه‌های اخلاق، سیاست و حقوق، مترصد اصلاح برخی کاستی‌ها و ناهنجاری‌های جوامع لیبرال غربی و ارائه‌نگاره‌ای نوین در همین راستا است. تاکید بر اجتماعی بودن هویت انسان، عدم تفکیک واقعیت از ارزش، ناتوانی انسان در تشخیص فردی و مستقل خیر و ضرورت احیای اخلاق فضیلت‌گرا از ایده‌های شاخص جماعت‌گرایان محسوب می‌شود. جماعت‌گرایان با تبعیت از افلاطون و ارسطو در باب رسالت اخلاقی و تربیتی حاکمیت، از ارزش‌گذاری حکومت یا حداقل نهادهای جمعی در مورد سبک زندگی و رفتار شهروندان دفاع می‌کنند. جستار حاضر، با عنایت به این مهم به بررسی و تحلیل فضیلت‌گرایی در پرتو آراء جماعت‌گرایان معاصر از جمله مک‌ایتایر، سندل و تیلور می‌پردازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است فضیلت‌گرایی مبتنی بر ایده جماعت‌گرایان بر ایفای تعهدات و تمرکز بر مسئولیت اجتماعی انسجام و احیاء سنتهای عرفهای دینی و محلی ذیل توجه دولت استوار است.

واژگان کلیدی: اخلاق، فضیلت، جماعت‌گرایی، سعادت، سنت

^۱ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، پردیس بین‌المللی کیش، دانشگاه تهران، ایران.

sadatisaeid@yahoo.com

^۲ دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

hrahmat367@yahoo.com

نظام مندی و بسط فلسفه سیاسی عموماً در یونان باستان شکل گرفته و مسایل محوری آن شامل توجیه و نقد شکل های سازمان سیاسی، رابطه فرد و نظم سیاسی، ماهیت الزام فرد به آن نظم و نقش فرهنگ، مذهب، زبان، نژاد و گروه های وابسته به هویت می شود. فلسفه سیاسی در طول تاریخ متولی بررسی ماهیت امور سیاسی و به عنوان ابزار مهم در تنظیم روابط اجتماعی انسان ها عمل کرده است. ورود به آموزه های موجود در اندیشه های سیاسی و اجتماعی همواره از چالش برانگیزترین موضوعات بوده است به نحویکه امروزه در تضارب افکار علماء سیاست و اخلاق، مخالفت بارهکار فیلسوف سیاسی با مفهوم روبه رشد سوژه ارزش ها تقویت شده است. در این نگاه جامعه شناختی، جهان مدرن با این ویژگی مشخص می شود که ارزشها، موضوعات اولویت ذهنی اند و بر این اساس "فلسفه سیاسی هنجاری" بنیان عینی ندارد. آنچه پوزیتوسیت ها تلاش کردند تا توجیه روشنی برای درک مفاهیم اخلاقی به شیوه های احساسی و ذهنی ارائه کنند حاصل مفاهیمی است که بعد ها مورد انتقاد قرار گرفت چرا که تلاش اینان برای برخی مفاهیم هنجاری مانند خوب و بد، تعریف تجربی و داوری های اخلاقی از جنس مغالطه طبیعت گرایانه مبتنی بر رها کردن فلسفه سیاسی و "پایه های جهان شمول داوری سیاسی" است که نمی توان آنها را خالی از ارزش و تجربه دانست (پلانن، ۱۹۹۸: ۵۲۷). پیامد مهم این امر آن است که مفاهیم سیاسی و اجتماعی باید در گفتمان و جماعت هایی متفاوت که اهداف و غایت انسانی را تشکیل می دهند باز تعریف شود و ناچاراً اگر فیلسوف سیاسی بخواهد توجه به مفاهیم اخلاقی کند لازم است دلایل را از درون فرهنگ ها و جماعت های خاص برای رجحان بخشیدن به اهداف و غایات ارائه کند. بدین معنا، هدف، تفسیر ارزش هایی است از جمله فضایل اخلاقی مرتبط با گفتمان های معتبری که به جماعت حیات می بخشد.

اساس جماعت گرایی، واکنشی است به ناهنجاریهای جوامع غربی معاصر. جماعت گرایان، بنیان این ناهنجاریها را در نگرش حاکمیت بر جوامع مدرن که عمدتاً در قرائت های متفاوت از لیبرالیسم و مدرنیته نمایان شده است جستجو و مورد آماج انتقادهای خود قرار می دهند. رویکرد های مدرنیسم، مکتب فرانکفورت، باز اندیشی گرایی از جمله نهادهای فکری هستند که علی رغم تفاوت در دیدگاهها، در حوزه نقد بر مفاهیم درونی مدرنیته گام برداشته اند. مجموعه افکار و نظریات جماعت گرایان معاصر به نظر، دیدگاه واحدی را تشکیل داده اند لیکن عناصر مشترکی را می توان در میان این نظریات یافت که عمدتاً در تقابل با مدرنیته و اصول اساسی لیبرالیسم است. جماعت گرایان معتقدند دولت و علی الاصول حاکمیت موظف است نوعی از مفهوم فضیلت و خیر را در میان مردم ترویج کند. جماعت گرایان معاصر از جمله السدیرمک ایتنایر، مایکل سندل، چارلز تیلور و مایکل والزر در تلاش اند ضمن ارزش گذاری و اصالت بخشی جماعت در برابر فرد روند تحقق بخشیدن به یک زندگی فضیلت مندانه را ریل گذاری کنند.

۲- مبانی نظری :

۲-۱- هستی شناسی جماعت گرایی

جماعت گرایی از جریانهای فکری منتقد لیبرالیسم سیاسی که در اواخر قرن بیستم در فضاهای دانشگاهی و مباحثات عمومی برجستگی خاصی یافته است. در دهه های پایانی سده بیستم، جهان، شاهد تکاپوی معرفتی شماری از متفکران غربی بود که پروژه اخلاق فضیلت را با نقد نظریه اخلاق لیبرالی آغاز و بر وابستگی ها و تعلقات جمعی

انسان و نه ترجیحات شخصی او در تشخیص حسن و قبح امور تاکید نمودند. اهمیت روان‌شناختی-اجتماعی و اخلاقی با کاربست علم اخلاق و وابستگی فلسفه سیاسی به داوری‌ها و استدلال‌های اخلاقی مستور در سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی که رویکرد ایجابی این نهاد فکری را تشکیل می‌دهد و البته رویکرد سیاسی در مقابل اندیشه لیبرالی-اجتماعی‌گرایان نوع نگاه لیبرالها را تقلیل‌گرایانه دانسته و با ساختارگرایی، که با برخی از انواع نظریات مارکستی ملازمت دارد مخالف اند (فریزر، ۱۹۹۹: ۳۰) پیدایش این رویکرد ناشی از افول تدریجی جنبش‌ها و تحولاتی نظیر جنبش سبز، حامیان محیط زیست، جنبش‌های فمینیستی که بر روایت‌های بنیادگرایانه از امر سیاسی استوار نیستند می‌تواند باشد (کاشی، ۱۳۸۹: ۱۲۷) رهیافت جامعه‌گرایی بر نقش بی‌بدیل سنت‌های فکری در دورنمای جهان واقعی تاکید می‌کند و دست‌یابی به واقعیت‌ها را صرفاً از منظر سنت‌ها ممکن می‌داند. جماعت‌گرایان با اولویت بخشیدن به زندگی و نقش اجتماعی فرد قبل از ورود به حوزه حقوق فردی و موضوع هویت را محل بحث قرار می‌دهند و از این منظر تقابل قطعی و مهم موجود بین فرد و جامعه در اندیشه لیبرال یکی از جزمیت‌های آنان است (مدنی، ۱۳۹۶: ۱۸۴) به نظر جماعت‌گرایان اگر هر انسانی در زندگی اجتماعی صرفاً به فکر منافع خویش باشد جامعه فرو می‌پاشد آنان توصیه می‌کنند باید به فضایل و ارزش‌های اجتماعی روی بیاوریم (نوری، ۱۳۹۸: ۱۷۸).

بر اساس دو محور قابل ارزیابی است. بعد روش‌شناختی که شامل اصول سیاسی و ارزش‌های اخلاقی است نه به گونه جهان‌شمول بلکه با توجه به زندگی اجتماعی و گروهی افراد. از این منظر مهم‌ترین نیای فلسفی جماعت‌باوران ارسطو است که انسان در درجه نخست موجودی سیاسی است که از طریق فعالیت در جامعه سیاسی به قابلیت‌های بی‌کران انسانی‌اش پی می‌برد و این هدف، غایت یا کمال ماهیت انسانی و از قوه به فعل در آمدن است (تیندر، ۱۳۹۴: ۵۷) محور دوم، بعد اخلاقی است بدین شکل که خاستگاه ارزش‌ها، اجتماع است و از جامعه و اجتماعی که فرد در آن عضو است ناشی می‌شود. اجتماع‌گرایان بر روش‌هایی که فرد‌گرایی را تقلیل دهد اصرار می‌کنند و در عوض بر عمل متقابل، اعتماد، انسجام و سنت تاکید دارند. اجتماع‌گرایی در رویکردی تاریخ‌گرا معتقد است سنت‌های فکری-اجتماعی در تاریخ خاص شکل می‌گیرند بنابراین هر سنتی مسیر تاریخی خود را دنبال می‌کند و نتیجتاً آنچه در پایان با آن روبه‌رو خواهیم شد مجموعه‌ای است از سنت‌های مستقل و رقیب (مک‌اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۹۵). جماعت‌گرایی باوری است مبنی بر تکاپوی جمعی ادمیان که بالاتر و برتر از ارزش عملی و اخلاقی تلاش برای خود است و حاکی از آن است که گروه‌های اخلاقی اعم از طبقات اجتماعی، ملت‌ها، نژادها دارای هویت سیاسی معنا داری هستند. جماعت‌گرایان همیشه نسلی دربرجسته کردن هویت اجتماعی مشترک برای انسانها دارند لذا به زعم آنها افراد انسانی یک کل منسجم در منافع، سرنوشت و سعادت هستند و این در غالب اطاعت از مافوق، نظام سلسله‌مراتبی اقتدار، پابندی اساسی و شدید به عرف‌ها، سنت‌ها و آزادی مثبت است بنابراین اصالت و کمال اخلاقی فرد در هر حال مدیون نهادهای جمعی قلمداد شده و تنها راه بارور کردن خلاقیت‌ها، نهاد جماعت است

۲-۲- شاخص‌های جماعت‌گرایی

۲-۲-۱- تاکید بر نقش اجتماعی انسان در برابر خود از پیش فردیت یافته

تاکید اجتماع گرایان بر اجتماعاتی مثل سازمان‌های داوطلبانه، گروه‌های شغلی و نهادهای مذهبی و... بواسطه روابطی که بین این نهادها شکل می‌گیرد بر اساس مجموعه‌ای از هنجارها و کنش‌های مشترک است مبتنی بر اعتماد، درک مشترک و تطابق با هنجارها. مدنیت، مسئولیت برای خویشتن و اجتماع، تعامل و مشارکت در اجتماعات با تأکید بر باورها، ارزش‌ها و اهداف مشترک را می‌توان مشخصه واقعی اجتماع‌گرایی فلسفی در مخالفت با فردگرایی لیبرالی دانست نقش اجتماعی انسان در نحله جماعت‌گرایی تا بدان جا است که ما همواره در به کارگیری فضایل در درون یک جامعه خاص با اشکال نهادی خاصی برمی‌خوریم. در خارج از این ساخت هویتی افراد نمی‌توانند هیچ معنایی برای خود بیابند لذا هویت انسان ماخوذ از جامعه‌ای است که در آن عضویت دارد. جماعت‌گرایان معتقدند، خود برغایاتشان مقدم نیستند لذا این نظر که ما می‌توانیم کیستی خود را انتخاب کنیم و خود تعیین بخش باشیم نامعقول است. از نظر جماعت‌گرایان مفهوم "خود" جزئی از جماعت است بدین معنا که خودبیش از پیش ماهیت اجتماعی دارد ماهیتی که در بستار تاریخی و اجتماعی شکل گرفته است به همین واسطه اهداف و باورها منتج از جماعت است. برداشت "خود" غیر اجتماعی همواره مورد انتقاد جماعت‌گرایان بوده است اینکه انسان منافع مربوط به خود "و نه ضرورتاً منافع اطراف خود" را فرض گرفته بدین معنا که قبل از این منافع برای آنها معین بوده و مقدم بر اهدافی که برمی‌گزینند و دارای ماهیتی خاص است براساس اجتماع بسط دهد. مک اینتایر این مدعای لیبرالیسم را که "چهارچوب‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی رابه گونه‌ای موجه قادر می‌سازد تا حتی براساس برداشت‌های متفاوت برای حمایت از انسانها شرایطی مهیا می‌کند تا افراد بتوانند به طور صلح آمیز در درون جامعه زندگی کنند را نمی‌پذیرد" (مک اینتایر، ۱۳۹۳: ۳۶) و از آن به بیماری عاطفه‌گرایی در سنت لیبرالی یاد می‌شود (مالهال و سویفت، ۱۳۸۵: ۸۹)

۲-۲-۲- برداشت خیر و تأکید بر "زندگی مطلوب"

سنت فکری تجدد با رد تمام و کمال سنت ارسطویی و قرائت آن، از انسان به عنوان موجودی دارای ماهیت و هدف خاص، و مقدم بر همه چیز تعریف می‌کند و انسان را از صنف و اجتماع و تاریخ خود جدا کرده و بوجود دست‌هایی از قواعد بنا شده اجتماعی را که در دوران‌های مشخص و تحت شرایط ویژه اجتماعی به وجود آمده اند مفروض می‌دارد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۵) هر جماعت و مکتبی ضمن ارائه روایت خاصی از هستی و جهان، خیر خاصی را نیز که در آن نهفته است و کمال آن که نقطه عزیمت پیشبرد خیرات است نمایان می‌کند. از سویی هر انسانی نیاز دارد بر اساس آنچه زندگی خود را مطلوب دانسته یا خیر خود را در آن تشخیص می‌دهد زندگی خود را سامان دهد. "خیر" در زندگی مطلوب انسانی در تناسب با جماعت‌گرایان فعالیت منسجم، معقول و پیچیده است که با همکاری اجتماعی صورت می‌گیرد و از طریق آن خیرهایی که نسبت به آن فعالیت درونی هستند تحقق می‌یابد. ارسطو هر سنت یا جریانی را خیر خاص می‌داند درحالی‌که اجتماع‌گرایان تأکید می‌کنند بر اینکه هر سنتی از وجهی ایده‌آل برخوردار است که به دنبال رسیدن به آن خیر است. لذا جماعت‌گرایان برای هر جماعت، خیر خاصی برای رسیدن به غایت نهایی طلب می‌کنند که در درون محیط اجتماعی خاصی عمل می‌کند و لذا افراد تنها در جماعت‌ها مفاهیم "خیر" را درک کرده و زندگی مطلوب خود را معنا می‌کنند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۰۴) این فکر که با هدف تربیت انسان وابسته و فضیلت‌مند برای یک زندگی مطلوب با اولویت خیر برحق شکل گرفته، نقطه مقابل بی‌طرفی و برابری

"کمال گرایی" مبتنی است. این تئوری، در پی ارتقای فضایل اکتسابی انسان و تعریف الگوی خیربرتر برای اوست. جماعت‌گرایان برداشت‌های خاص از خیرات را از پیش مسلم گرفته و معتقدند که اصولاً فرمول معینی که بتواند هدف‌ها و مقاصد گوناگون آدمی را به طور هماهنگ به مقصد برساند وجود دارد و تصمیم‌گیری در مورد خیر والگوهای آن را برخلاف بینش بی‌طرفانه در یک انسان و بدون توجه به ساختارهای اجتماع مطلوب نمی‌دانند. در اینجاست که برخی با ایده تقدم حق بر خیر بر این باورند که دست‌یابی بر هیچ‌خیری هر قدر بزرگ و بااهمیت باشد نباید به قیمت قربانی کردن حقوق افراد، هرچند اندک باشد، توجیه می‌شود (Rawls و ۱۹۹۳: ۱۳).

در تفکر جماعت‌گرایانه زمینه‌های اجتماعی عاملی است به شدت اثربخش در تعیین غایات و خیر انسان. دولت‌ها هم نقش انزوایی در این فرض ندارند لذا جماعت‌گرایان با تلقی اینکه انسان فاعل خودآگاه مدنی است در تلاش‌اند تا انسان را به اعتبار صنف یا تعلق به جماعتی که دارد به حد مطلوبی از کمال که مناسب زندگی مطلوب است متصف کنند. جامعه‌گرایان بر این باورند آنچه زندگی مطلوب انسانها را می‌سازد نه خواسته‌ها و تمایلات افراد است بلکه سنت‌ها و فرهنگ‌های مشترک است.

۲-۳- سنت به عنوان معیار عقلانیت

اگر سنت را فرایند اجتماعی شدن، به مثابه مکانیسم نقل و انتقال از یک نسل به نسل دیگر تلقی کنیم بایستی ناچاراً آن را مجموعه‌ای از فهم‌ها که یک فرد در خلال فرایند اجتماعی شدن آن را کسب می‌کند بدانیم، حجت و اعتبار آن را به یک دلیل می‌پذیریم و آن عبارت است از امری که متعلق به گذشته و متضمن حکمت و تجربه گذشتگان است. سنت، هم شامل جنبه‌های نامحسوس مانند عقاید، اندیشه‌ها و ارزش‌های فرهنگ محور و هم محسوس شامل اشیاء و نهادهایی که باز نمود محتوای فرهنگی است می‌شود. در واقع اجتماعی شدن فرایندی است که در طی آن، اعضای جامعه روش زندگی جامعه خویش را می‌آموزند لذا اجتماعی شدن مجرای اصلی و اساسی انتقال فرهنگ در طول زمان و بین نسل‌ها است (گیدنز، ۱۳۸۷: ۳۵) اصولاً افراد از طریق پشتوانه‌هایی که سنت در اختیارشان قرار می‌دهد در جستجوی خیر خود هستند. این نوع زندگی موجب گسترده‌تر شدن سنت در طول تاریخ شده و باعث بروز اجتماعی شدن آن سنت می‌گردد (شهریاری، ۱۳۸۴: ۳۹۵) سنت از بنیان‌های نظری اجتماع‌گرایی است و مفاهیم پیش‌گفته در پرتو این مفهوم معنا می‌یابد لذا بایستی اذعان کرد سنت هسته اصلی نظریه اجتماع‌گرایی است. مک‌اینتایر، سنت را چیزی بیش از چهارچوب‌های پژوهشی و حتی مجموعه‌ای از آن آراء و نظریات می‌داند. او از چهار سنت تاریخی ارسطویی، آگوستینی، اسکاتلندی و لیبرالیسی یاد می‌کند که موضوع عمده آن ماهیت عقلانیت عملی است که به تدریج خود را به قدرتی انسجام یافته در قالب نهادهای سیاسی و اجتماعی بدل نموده‌اند (مک‌اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۱).

بایستی اذعان کرد سنت‌ها فهرستی از فضایل ارائه می‌کنند که با یکدیگر متفاوتند. مک‌اینتایر در کتاب "عدالت چه کسی، کدامین عقلانیت" پنج مرحله ظهور، عقلانیت، گفتگو، افول و احیاء را برای یک سنت فکری برمی‌شمرد و واکنش اعضای یک اجتماع خاص در قبال این مراحل و محرک‌ها در جهت صورت‌بندی مجدد باورها یا تغییر شکل ارزش‌ها وابسته به قدرت ابداع و خلاقیت اجتماعی است که نتیجه تکمیل یا تصحیح باورها، ارزیابی مجدد مراجع تغییر دوباره متون، ظهور جدید مرجعیت اقتدار یا تولید متون نو را باعث می‌شود (مک‌اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۸) نگارنده بر این باور است اساساً سنت‌های فکری در عرصه اجتماعی از درون سنت‌های اجتماعی موجود حادث می‌شود ولی

عینیت آن شرایط خاصی می‌طلبد. زوال یک سنت فکری بر اساس گفتگوی دیالکتیکی و یا تخصص آمیز همراه با ایجاد یک بحران در یک سنت اجتماعی بزرگ تر، شرایط حدوث یک سنت فکری از درون دیگر سنتها را فراهم می‌کند. نقش رهبران، ابداع، خلاقیت یک سنت و استراتژی در عمومیت دادن به ایده تسخیر فضای اجتماعی نقش اساسی دارد.

۲-۳-۳- فضیلت

۲-۳-۱- تعریف فضیلت

فضیلت ترجمه واژه آریته (arete) یونانی است که معادل لاتین آن (virtus) مشتق شده از vir/viris به معنای مردانگی است و کاربرد رایج آن در زبان انگلیسی virtue است. آریته در جوامع یونانی وصفی بوده است که نشان دهنده کارکرد اصلی یک چیز است مثلاً آریته یک چاقو، بریدن و واریته چشم، دیدن است (Bunnin and you, ۲۰۰۴ و ۲۷). در این نوشته‌ها فضیلت حاکی از جوانمردی است. در دوره حماسی فضیلت می‌توانسته ناظر بر هر کیفیتی باشد که فرد را بر اجرای نقش خویش در جامعه به روش قابل ستایش توانا کند. در جامعه آتنی قرن پنجم قبل از میلاد فضایل متناسب با یک جامعه جنگ افروز به تدریج در بافت حیات اثری جانی خود را به فضایل دیگر داده گرگون شد. این تغییرات اجتماعی به نوبه خود، به تلاش هایی برای ارائه تبیین نظام یافته از فضیلت ختم شد (پورتر، ۱۳۷۸، ۱۴۵). امروزه تعریف فضیلت در فضای اخلاقی آن کاری دشوار است. به گونه‌ای که برخی از علماء علم اخلاق در وصف فضیلت به "ملکات"، عادات و مهارتها و یا استعداد ذاتی، "ملکه عقلانی" "ملکات انگیزشی" اشاره نموده اند (پینکافس، ۱۳۸۲، ص: ۴۱۴، ۴۰۵).

در میان فلاسفه اسلامی نیز فضیلت مشتق است از فعل و فضل را فزونی نامیده اند. غزالی، فضیلت را معادل علم می‌داند (غزالی، ۱۳۷۲: ۴۲). "کانت" از فضیلت به عنوان اراده نیک و خیر مطلق یاد می‌کند و می‌گوید "هیچ چیز در جهان حتی بیرون از آن نمی‌تواند در اندیشه درآورد که بی قید و شرط خوب باشد مگر خواست خوب. کانت اصطلاح "خیر اعلاء" را برای تبیین فضیلت به کار می‌برد که مولفه اصلی آن به عنوان سعادت تعیین می‌شود و در توصیف آن اشاره می‌کند فضیلت همیشه خیر برتر است زیرا شرطی بالاتر از آن نیست (کانت، ۱۳۸۴: ۱۸۴). کانت فضیلت را قدرتی مطلق تعریف می‌کند و آن را مبتنی بر اراده نیک می‌داند در حالی که مفهوم فضیلت هم نیک است و هم قوی (۴۰، ۲۰۰۸، Betzler). برخی فضیلت را داشتن اراده محکم و استوار برای آنکه فرد فقط کاری را انجام دهد که عقل او حکم می‌کند که بهترین کار است و اینکه فرد تمام نیروی عقلش را برای صدور حکم مناسب به کارگیرد. این فضیلت همان خیر اعلاء و مبنای اصلی اخلاق دکارتی است. "دکارت" فضیلت را با سعادت گره می‌زند و معتقد است "فضیلت داروی انفعالات است که منجر به سعادت می‌شود (دکارت، ۱۳۹۰: ۴۷۴).

۲-۳-۲- تقاریر اخلاق فضیلت

علیرغم اینکه فضیلت مبنای مشترک همه ی فضیلت گرایان است اما اختلاف نظر آنها در تبیین فضیلت و اساسا نقشی که آنها در زندگی انسان ایفا می‌کنند، موجبات تفاوت دیدگاهها در این حوضه رقم زده است. توجه به مطابقت عمل با قاعده اخلاقی، کریمانه و نیکخواهانه بودن از تعارض رویکردها حکایت میکند. رویکرد فضیلت در واقع کنشی است

ازسوی برخی فلاسفه نوظبیعت گرا نسبت به دیدگاه های اخلاقی فردگرا. معیار خوب یا اخلاقی نامیدن یک فعل پیوند آن با تصمیم فرد نیست بلکه به تکالیف و الزام نیز وابستگی دارد.

۱- سعادت گرا

نظریه اخلاق فضیلت مدارانه توجه به ویژگی شخص دارد تا عمل وی لذا پرسش "عمل مدارانه" است زمانی که به دنبال آن هستیم که چه باید کرد؟ آنگاه که پرسش مبتنی بر اینکه چگونه شخصی باید بود فضیلت مدارانه است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۱: ۳۲) تقریر مشهور اخلاق فضیلت در طول تاریخ تقریر غایت گرایانه است. غایت گرایان برای موجودات از جمله انسان غایت و هدف خاصی قائلند. ارسطو سعادت را خیروغایی انسان‌ها دانست و سعادت چیزی جز زندگی منطبق با فضیلت از دید او نیست از این رو فضایل علاوه بر ارزش ذاتی، عنصر سازنده سعادت هستند. در دوران معاصر، نو ارسطو یانی مانند "هرست هاوس" با تقریری طبیعت گرایانه به تعریف و تبیین فضیلت پرداخته اند و معتقدند فضیلت به دلیل ارتباطی که با غایت انسان دارد فضیلت است و زندگی فضیلت مندانه زندگی است که با ماهیت آدمی تناسب دارد

۲- فاعل مبنا

از جمله کسانی که رویکردی غیر غایت گرایانه دارند "مایکل اسلوت" است که تفسیری از اخلاق فضیلت ارائه می کند که فاعل مبنا و درمقابل تقریر ارسطویی فاعل محور است دسته بندی می گردد. او معتقد است تنها ملاک درستی یک فعل آن نیست که فاعل فضیلت مند آن را انجام دهد بلکه بایستی بازتابی از منش فردی او باشد. به عبارتی دیگر یک فعل زمانی درست است اگر و تنها اگر حاکی از انگیزه خوب باشد و بداست در صورتی که با انگیزه بعد از سوی فاعل صادر شود (slote, ۱۹۹۷, ۲۲۴). تفاوت این صورت ها در این است که آیا به بار آوردن بیشترین پیامد خوب فقط برای "egoism خود فردی" است یا معطوف به همه کسانی است که در معرض تاثیر کار هستند (فایده باوری)؟ آیا پیامد را فقط بر حسب لذت و آلام ارزش گذاری می کنیم و یا بر حسب انواع خوبی؟ مطابق نظریه نتیجه محور، وجه تمایز افعال نیک از بعد آن است که افعال نیک نتیجه بهتری به بار می آورند (فالیس، ۲۰۰۷: ۱۶۹)

۳- وظیفه گرا

نظریات غیر نتیجه گرا که به آنها وظیفه گرا نیز گفته می شود معتقدند اخلاقی بودن یک فعل به ارزش ذاتی آن فعل و تطابق آن با انگیزه ارتباط دارد و به هیچ وجه به نتایج فعل وابسته نیست. این نظریه بسته به نقشی که به قواعد می دهند انواع متفاوتی دارند مانند وظیفه گرای عمل محور یا وظیفه گرای قاعده محور. مطابق فرض وظیفه گرای، وظایف اخلاقی بایستی صرف نظر از نتیجه آن بایستی انجام پذیرد. در وظیفه گرای عمل محور، در هر موقعیت اجتماعی، فقط یک عمل منحصر به فرد متناسب با موقعیت آن فرد وجود دارد که قابل تعمیم به موقعیت های دیگر نیست. اکثراً "گزیستانسیالیست ها" معتقدند از حیث داوری اخلاقی، درستی یا نادرستی مستقل از کنشگران وجود ندارد و ناچاراً ناشی از انتخاب انسانها است. وظیفه گرایان، کنکاش در وجدان انسانی برای کشف فضیلت را امری بدیهی می دانند "زوزف باتلر" در خطا به مشهور خود می گوید "هر فرد صادقی قبل از اینکه درگیر عملی شود از خود می پرسد کاری را که قصد به انجام دادن آن را دارم خوب است یا بد؟ من کمترین شبهه ای ندارم این سوال برای هر فرد صادق و با فضیلتی در هر شرایطی جوابی دارد..." (دباغ، ۱۳۸۸: ۱۳۰)

۳- یافته ها :

۳-۱- تحلیل نظریات السدیر مک ایتتایر

فضیلت و نقش اجتماعی

مک ایتتایر فرهنگ لیبرالی را به عاطفه گرایی متهم کرد و خودمحموری عاطفه گرایانه در اخلاق و بالتبع حذف نقش جامعه در آن را نقد می‌کند. از نظر وی هر فضیلت کیفیتی است که فرد را قادر می‌سازد تا نقش اجتماعی خود را انجام دهد. برخلاف آنچه عاطفه گرایی تمایلات و ترجیحات فرد را صرف نظراز پیوند های انسان با اجتماع در کانون توجه قرار می‌دهد(علوی پور، ۱۳۸۸: ۲۲) مک ایتتایر فرد فضیلت محورانتزاعی را قبول ندارد. او معتقد است راه درامان ماندن از عاطفه گرایی و فضیلت جویی قبول ملاک های جمعی و تاریخی معین است لذا تناسب فضیلت به نسبت نقش اجتماعی یک مفهوم اساسی است هر چند مفهومی ثانویه محسوب می‌شود(مک ایتتایر، ۱۳۹۳: ۳۱۶) به تعبیری نقش اجتماعی مقدم بر فضیلت است. اگر کاربرد اولیه یعنی نقش اجتماعی تبیین شد مفهوم ثانویه یعنی فضیلت پذیری و کاربرد آن تشخیص و عملیاتی می‌شود. مک ایتتایر با ایجاد قرابت بین سنت و اجتماعی بودن فضیلت معتقد به تدوین جمعی فضایل و تبعیت فرد از فضیلت اجتماعی است(واعظی، ۱۳۸۷: ۱۳) مک ایتتایر حتی برای دولتی که امری حقوقی است همانند ارسطو معنای اجتماعی قابل است و آن رابطه‌ای است بر مبنای درک و احساس مشترک از خیر و فضیلت در جامعه سیالی که منجر به تلاش مشترک برای دست یازیدن به آن می‌گردد(مک ایتتایر، ۱۳۹۰، ۲۶۸)

فضیلت و غایت

مک ایتتایر در ادامه راه دیدگاه ارسطویی، فضیلت را کیفیتی می‌داند که به کارگیری آن ما را به تحصیل "غایت" رهنمون می‌کند. غایت به جا آوردن اعمال نیک و نایل شدن به سعادت در حد کمال است و فضیلت متضمن همین غایت است. بنابراین فضیلت از دیدگاه مک ایتتایر کیفیتی است برای دست یابی به غایت مشخصاً بشری، اعم از طبیعی و فوق طبیعی(نوری، ۱۳۹۸: ۲۵۵) از نظر وی، فرد اهداف و امیال خود را از درون مجموعه ای از روابط قاعده مند با دیگران کشف می‌کند و غایات او ماقبل اجتماعی نیست(مک ایتتایر، ۱۳۷۹: ۴۸۹). مک ایتتایر برای احیاء و بسط نظریه غایت انگاری در اخلاق، مترصد احیاء اخلاقی پیشامدرن بویژه اخلاق ارسطویی است لذا معتقد است به وسیله یک تعریف کارکردی می‌توان از گزاره‌های واقعی به استنتاج های ارزشی رسید همان گونه که از طریق "غایت انگاری" می‌توان برای ذات بشر همواره کارکرد "انسان خوب" را ملحوظ کرد(۲۰۰۷ و ۷۵ و macintyre). مک ایتتایر، فراموشی علت غایی انسان در نظام هستی را معضل اساسی اخلاق مدرن می‌داند و معتقد است عمل انسان بایستی غایت انگارانه مورد بازبینی قرار گیرد تا به مجموعه‌ای از فضایل گره خورد.

فضیلت و سنت

مک ایتتایر علاج راه اصلاح اخلاق غربی را بازگشت به سنت اخلاقی ارسطویی می‌داند اما معتقد است این بازگشت نیاز به اصلاحاتی دارد. همانگونه که ذکر شد اخلاق ارسطویی اخلاقی نتیجه گرا است که در افعال بشری غایتی را دنبال می‌کند. غایت نزد ارسطو، همان سعادت است که با یک فضیلت عقلی و اخلاقی به دست می‌آید. مک ایتتایر بر آن است تا ضمن بازبینی مفهوم فضیلت و سعادت ارسطویی، آنچه را مرتبط با این سنت نیست از آن خارج و بازیابی کند. در بازسازی سنت ارسطویی، مک ایتتایر معتقد است باید هویت انسانی هر فردی برای رعایت دو مرحله سابق مفهوم "عمل و کردار" و "حیات نیک بشری" در همان سنت اخلاقی در قالب هویتی تاریخی که به وی به ارث

رسیده است حفظ شود. او می‌گوید "من یکی از حاملان نوعی سنت به شمار می‌روم لذا همان چیزی هستم که به ارث برده‌ام بنابر این مک‌ایتایر تلاش می‌کند نظریه‌ای درباره عقلانیت ارائه کند که مطابق آن سنت‌ها نه تنها تهدیدی علیه عقلانیت نیستند بلکه عقلانیت اساساً وابسته به سنت‌ها شکل می‌گیرند" (نوری، ۱۳۹۸: ۲۶۲).

از نظر مک‌ایتایر مبدا عزیمت کنش‌ها، سنت است که می‌تواند دینی، اخلاقی، هنری، سیاسی، اقتصادی و... باشد. از نظر وی فضیلت موجب بقای سنت اخلاقی در جوامع هستند. تأکید بیش از اندازه مک‌ایتایر بر وجود چارچوب مفهومی سنت است و اینکه "در حال ما انسانها در درون یک سنت بوده و اندیشه‌های ما نیز باید در درون همین سنت شکل بگیرد" (۴۳ و ۱۹۹۸ و mactintyre). به زعم وی توجه به رویکرد تاریخی و توسل به سنت به این دلیل که بدون مطالعه تاریخی جوامع و شرایط زندگی سیاسی و فرهنگی هر عصری نمی‌توان واقعیت آن جامعه را به دست آورد رویکرد به "سنت" را توجیه می‌کند. بنابراین "نگرشی تاریخی و کنکاش در سنن، اساس معقولیت و فضیلت است" که از آن به عقلانیت سنت یاد می‌شود. "سنت" مورد نظر مک‌ایتایر، سنت ایستا و متصلب نیست بلکه کاملاً پویا، پیچیده و زنده است. وی سنت متحول شده را بر اساس تاریخچه سنت‌های مختلف اخلاقی بررسی کرده و معتقد است سنت‌های فکری در کنار یکدیگر و به موازات هم به حیات خود ادامه می‌دهند.

۲-۳- تحلیل نظریات چارلز تیلور

• تقابل فضیلت اتمیسم (فردگرایی افراطی)

تیلور از جمله جامعه‌گرایان کاتولیک است که بحران معاصر جهان غرب را به واسطه نادیده انگاری اخلاقیات به بهانه آزادی و عدم معنویت درک کرده و انسان محوری محض بدون توجه به ایمان دینی راباعث دشواری زندگی فضیلت‌مندانه می‌داند. تیلور دیدگاه شناخت‌شناسانه خود را بر پایه شکل‌گیری "هویت" اشخاص در جامعه و لزوم به رسمیت شناختن آن به کار می‌برد و آن را به عوامل بنیادین گره می‌زند. او هویت هر فرد را فهم وی از این که او کیست و ویژگی‌های بنیادینی که وی را یک انسان می‌سازد کدام است می‌داند (۲۵ و ۱۹۸۹ و taylor) به نظر تیلور سه موضوع اخلاقی از هم متمایزند. اول تعهدات ما نسبت به دیگران، دوم چه چیزی زندگی را کامل می‌کند و سعادت‌مند می‌کند و نهایتاً مفاهیم ربط به کرامت انسانی. او مدعی است در تمامی این موضوعات مفهوم فضیلت نقش اساسی دارد و لذا وقتی سخن از هویت یک فرد در جامعه می‌شود به معنای سخن گفتن از دیدگاه وی درباره فضیلت است. تیلور علم بدون جهان‌بینی را راهکار سعادت بخش و فضیلت‌مندانه انسان اجتماعی نمی‌داند لذا صرفاً به جهانی مادی توجه نمی‌کند بنابراین به زعم وی "فضیلت‌های برتر" هستند که هویت را تعریف می‌کنند این فضیلت‌ها به گونه‌ای غیر قابل مقایسه از سایر فضایل برترند و سایر فضیلت‌ها بر این اساس دآوری می‌شوند. تیلور با توجه به رویکردهای اجتماع‌گرایانه و صرفاً در قالب زندگی اجتماعی، ایده اتمیستی را به چالش کشیده و مفهوم "حق" در اتمیسم را با ضرورت زندگی جمعی و پرورش فضیلت گره می‌زند. تیلور اتمیسم را مردود و جامعه را شکل‌دهنده هویت فردی و فضیلت بخش می‌داند. از نظر او انسان یک سوپه هرگز فضیلت‌مند نخواهند شد چرا که به باز نمایش حقایق نمی‌پردازد بلکه فهم آدمی در مناسباتی دو سوپه یعنی "ما" صورت می‌گیرد. ما هویت خود را در تنهایی نمی‌شناسیم بلکه این را از طریق گفت و گوی آشکار یا غیر آشکار با دیگران کشف می‌کنیم (۳۴ و ۱۹۹۲ و taylor)

تنوع فرهنگی - تعارض یا همسویی

از دید تیلور تفاوت در فرهنگ‌ها هرچند تفاوت‌های عمیقی در شکل، نوع و ماهیت فرهنگ ایجاد می‌کند لیکن ناهمخوان بودن آنها قابل ارزیابی و با گذشت زمان قابل رفع تلقی می‌شود چرا که اصولاً هر فرهنگی صرفاً یکی از راه‌های ممکن زیست بشری است پس ناهمخوانی فرهنگ‌ها معیاری مناسب برای غیر ممکن بودن بهره‌گیری از عقل عملی در بحث‌های فرهنگی نیست. تیلور از طریق "ادغام چشم اندازه‌ها" معتقد است آنچه ما بیشتر به عنوان معیار سنجش پذیرفته بودیم تنها یک معیار فرهنگ ناشناخته قبلی است (۱۹۸۹ و ۶۷) (taylor) هدف تیلور از "ادغام چشم اندازه" به تنوع فرهنگی، دستیابی محصول نهایی است که آن را متعلق به شخص خاص می‌داند این ادغام چشم‌اندازها هرکدام متعلق به شیوه اخلاقی خاص زیستن است. هدف تیلور از ارائه الگوی هم‌سویی تنوع و جهت‌گیری اخلاقی آن است که اولاً نسبی‌گرایی اخلاقی را برای انسان قابل پذیرش نداند و از این مسیر با استفاده‌ها از تنوع فرهنگی نتیجه می‌گیرد ناهمخوان بودن فرهنگی به عنوان یک پیش‌فرض نایستی دلیلی باشد که ما نظریه فضیلت در فرهنگ خود را جهان‌شمول ندانیم تا زمانی که ناهمگونی نظام ارزشی دو یا چند فرهنگ اثبات نشود. لذا به زعم وی فضیلت و ارزش‌های فرهنگی، جهان‌شمول است (۱۹۸۹ و ۶۲) (taylor). هرچند تیلور به جهان‌شمول بودن فضیلت و به تبع آن اخلاق معتقد است اما نقطه‌عزیمت آن را در غایت تئوری اجتماع‌گرایی و در مناسبات انسانی شکل می‌دهد به گونه‌ای که معتقد است توانایی به رسمیت شناختن ارزش شیوه‌های زیستی یا فرهنگ اخلاقی مستلزم مشترکاتی است که تحت تاثیر یک ذهن مشترک یعنی "ما" شکل می‌گیرد او تاکید می‌کند وظیفه اصلی جامعه نسبت به انسان‌ها است نه فرهنگ‌ها لذا هویت اشخاص و دیدگاه‌های آنها هرچه باشد دارای رسمیت است مثلاً فردی فضیلت‌مند مذهبی ممکن است اهمیت اندکی به قومیت خود بدهد و رسمیت شناختن قوم او برایش اهمیتی نداشته باشد در حالیکه در فرهنگ دیگر فرد اخلاق‌مدار فضیلت‌جو، هویت خود را اساساً در قومیت خود جستجو می‌کند. تیلور در نظام تنوع و چند فرهنگی، بی‌طرفی دولت رادر حفظ، شرافت و فضیلت‌مندی بشر به عنوان صورت‌هایی از فرهنگ در جوامع متنوع از لحاظ فرهنگی نمی‌پذیرد اما نهایتاً معتقد است یک ارزش‌گذاری فراتر وجود دارد که تعیین‌ناپذیر است و ماوراء صورت‌بندی‌های هنجاری است لذا ارزش‌گذاری درونی هر جماعت یک ارزش در خود است که باید آن را یافت.

۳- تحلیل نظریات سندل

تقدم خیر عمومی بر حق

جماعت‌گرایان برخلاف لیبرال‌ها با ایده قوانین خنثی و بالتجیه بی‌طرفی دولتها مخالف‌اند. الگوی حکومتی مورد نظر لیبرال‌ها برخلاف جماعت‌گرایان که دولت را ملزم و متعهد به "سیاست خیر عامه" می‌دانند عبارت است از "حاکمیتی" که در آن قدرت، فارغ‌البال از اهداف و غایات جامعه، نقشی برای خود در منازعات اخلاقی و فرهنگی

قابل نیست و صرفاً متعهد به مجموعه‌ای از قواعد و روند های "عادلانه" که بامدعای حفظ حقوق افراد مطابقت دارد تعریف می‌شود. این اختلافات موجبات منازعه دو طیف بالا در تعریف حوزه عمومی و خصوصی است. از منظر یک دولت لیبرال بهترین موضع در قبال انواع پیوندهای اجتماعی مخصوصاً نهاد خانواده، بی طرفی دولت است درحالیکه حکومت جامعه گرای مدنظر سندل، اتخاذکننده مفاهیم خیر منطبق با آیین زندگی جامعه و تشویق و ترغیب کننده برای کسب فضائل و تاهی از اتخاذ مفاهیم مخالف با آن است. این حکومت، کمال گرا است و دولت در بسط و پرورش فضیلت انسانی نقش دارد و اگر دولت مردم را رها کند نتیجه ای جز فاجعه اخلاقی نخواهد داشت و ارزش های اجتماعی هم مورد پذیرش و هم تایید اعضای جامعه قرار گرفته و هویت بخش است. لذا در تشکیل یک جامعه چیزی بیش از گرد هم آمدن گروهی از انسانها و حتی چیزی بیش از وجود یک سلسله شرایط قانونی برای افراد جامعه است پس برای اینکه یک فرد شهروند یک جامعه محسوب شود نیازمند یک سلسله نقش‌ها، موقعیت ها و جایگاه‌هایی است که از میان آنها می توان دغدغه کل جامعه را داشت، و نیز به خیر عمومی توجه کرد. سندل در این مفهوم تسلیم جبرمناسبات اجتماعی نمی شود بلکه کاملاً به فاعلیت فرد و نقش او در باز تفسیر فرهنگ و مناسبات اجتماعی تاکید دارد و ان را از ارزشمند تلقی میکند. به اعتقاد سندل در لیبرالیسم، خیر از حوزه خصوصی فراتر نمی رود. در حالیکه وی ریشه اصالت آزادی و ارزشها را در تحقق منافع فردی ندانسته و بواسطه آنکه به تحقق خود فرمانی در عرصه عمومی کمک فراوانی می کند انرا فضیلت می داند. اوبه سیاست تعیین بخش دولت برای فراهم کردن بستر مناسب در راستای ترویج فضایل و خیر اخلاقی خصوصاً خیر مرتبط با سرشت مشترک انسانها تاکید می کند و معتقد است "اگر سیاست خوب پیش برود خیری در جوامع می شناسیم که به تنهایی قادر به شناخت آن نیستیم" (Sandel, 1982, 85).

• فضیلت و ترسیم مرزهای اخلاقی اقتصاد آزاد

نقطه عزم سندل در اعتناء بیش از پیش به فضیلت در زندگی مدرن، نقد ملاحظیات اقتصادی مدرن بویژه آزادی اقتصادی است. وی مدعی است اصولاً نمی توان چیزهایی را با پول خرید و رفتاری کالاوار با برخی امور انجام داد چرا که این نوع رفتار در مکاتب فایده گرا، غیر اخلاقی و غیر عادلانه است (سندل، ۱۳۹۳: ۲۳). سندل در کتاب " آنچه با پول نمی توان خرید" به اشکالات و معضلاتی می پردازد که در نتیجه سیاستهای نئولیبرالی ایجاد شده و معتقد است برای تجدید نظام ارزشهای جامعه و گسترش اخلاق و فضیلت راهی جز تجدید نظر در رویکردهای اقتصادی و بازار وجود ندارد. سندل معتقد است این رویکرد های نئولیبرالی موجبات تقلیل ارزش جامعه به اقتصاد سرمایه داری با محوریت بازار تبدیل شده است و مناسبات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مستحیل در این گردش کالا و سرمایه شده است. ولی "کالایی شدن فزاینده زندگی انسانها" را از ویژگی اقتصاد غیر اخلاقی و غیر فضیلت باور دانسته و با طرح مصادقهای در خصوص بیمه عمر، اعتیاد، عقیم سازن زنان مبتلا به ایدز، افزایش نوزادان نامشروع، افزایش استعمال مواد مخدر و... معتقد است مجاز دانستن بارداری نیابتی فقیرتوسط افراد متحول از مصادیقی است که اخلاقاً با پول نمی توان خرید. "این امر هنجارهای مادرانی که معمولاً بر آستن حاکم است با هنجارهای اقتصادی که بر تولید عادی حاکم است تعویض می کند" (سندل، ۱۹۳۰: ۱۲۹). از دغدغه های اساسی سندل در ترسیم مرز اخلاقی در بازار آزاد اقتصادی و تناسب گرفتن آن با نظام ارزشی مبتنی بر اخلاق در جامعه، حفظ وجدان جمعی حاکم بر اجتماع به عنوان

بازوی قدرتمند فضیلت جویی است. سندل در تبیین این مفهوم می‌گوید "قبول دارم که این قضاوت‌ها جای بحث دارد. کتاب، بدن، مدرسه برای همه یک ارزش ندارد، اصولاً ما در مورد هنجارهای بسیاری از عرصه‌هایی که بازار به آن تجاوز کرده مثل زندگی خانوادگی، رفاقت، روابط جنسی، سلامت، آموزش، طبیعت، هنر، تمدن باهم اختلاف نظر داریم ولی موقعی که ببینیم بازار تجارت باعث تغییر خصلت چیزهای می‌شود باید از خودمان پرسیم جای بازار کجاست و کجانیست" "سندل، ۱۳۹۳: ۷۸). سندل سودمندی اجتماعی را در اقتصاد بازار مبتنی بر اخلاق فضیلت دانسته و آنرا در تعارض با نفع شخصی افراد می‌انگارد.

۴-۳- تحلیل نظریات مایکل والرز

مایکل والرز پیش از آنکه افکار جوهری ضد لیبرالی داشته باشد و مخالفت صریح خود را باشاخص‌ها و مولفه‌های اصلی لیبرالیسم و اخلاق سیاسی آن همانند ارزش‌های اخلاقی جهان شمول، تقدم حق بر خیر، تکثرگرایی و... اعلام کند همانند سایر جماعت‌گرایان از جمله مک‌ایتایر و سندل به اهمیت انجمن‌های قومی، نژادی و خانوادگی توجه کرده و در فهم "اخلاقیات" و شکل آن بوسیله اراده الهی، براساس فرمول رهیافتی "تفسیر گرایانه" خود عمل می‌کند. والرز معتقد است اخلاق، برخلاف سیاست، نیازمند نظام مند نیست و ما نیازی به کشف اخلاق نداریم چرا که همیشه در آن زیست کرده ایم لذا پرسش اخلاق این نیست که چه کاری درست است بلکه این است که انجام چه عملی درست است. این اخلاق، خاص است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۴۲)

والرز عزت نفس، کرامت و فضیلت اعضای جامعه سیاسی متکثر را به رسمیت می‌شناسد و در تناسب حق برابر آنها در شکل دهی اجتماعی فضیلت و خیر و سهم شدن آنها ضمن رعایت اصول "توزیع عادلانه" خیرات به این نکته توجه اساسی دارد که اولاً صرف عضویت یک شهروند در جامعه سیاسی خیر اولیه است البته دولتها آزادند افراد را در داخل یا خارج از جامعه سیاسی خود قرار دهند. بنابراین به نظر او گونه زندگی اجتماعی به تعداد بی شماری قابل وصف است و در مقابل آن تعداد نا متناهی فرهنگی، مذهب و ترتیبات سیاسی لذا همه چیز را وابسته به تفسیر آحاد جامعه از خیرات اجتماعی می‌کند. والرز هر خیر درون اجتماع را با پیش فرض، تفسیر و بیان کرده است. رفاه، امنیت، پول و دارایی، منصب اجتماعی، اوقات فراغت، آموزش، خویشاوندی، قدرت سیاسی، عشق و حتی به زعم وی رحمت الهی نیز بر اساس اعتقادات مومنانه و مذهب توزیع می‌گردد.

والرز، خیر فردی، ارزش‌ها و فضایل غیر اجتماعی را از فرمول توزیع خیرات اجتماعی خارج و معتقد است فقط اولاً هیچ فضیلت و خیر اساسی اولیه که در تمامی جهان و نظام‌های اخلاقی به رسمیت شناخته شده باشد وجود ندارد چرا که توزیع این خیر اجتماعی و تلقی جوامع از ارزش‌ها و فضایل در گذر زمان تغییر می‌کند. پس هیچ خیر اخلاقی به طور کامل و تام بر طیف خیرها سلطه و انحصاری ندارد. وی با باز توزیع خیرات در جامعه موافق است و تحول یک خیر اجتماعی به خیر دیگری می‌پذیرد برای مثال معتقد است آموزش و پرورش که تا زمانی انحصاری بود و با پول می‌توانستند درس بخوانند در دنیای جدید متحول شده و مدارس عمومی با بودجه دولتی اداره می‌شود لذا "انحصار" شکسته و موجبات تبدیل و تحول خیر اجتماعی ایجاد می‌کند و این راه را بر باز توزیع خود بنیاد خیر اجتماعی باز شده و موجبات گسترش و بسط زمینه‌های فضیلت در اجتماع می‌گردد.

۴- جمع بندی و نتیجه گیری :

فضیلت جویی از مولفه هایی بنیادین تفکرات جماعت گرایان معاصر است. "سندل" ایده تقدم حق فرد بر خیر را نقد و بر اولویت فضیلت در جامعه تاکید می کند و جماعت راجعی می داند که خود را در آن کشف کرده نه به اختیار برمی گزیند فلذا قایل به پیوندی هستی شناسانه میان انسان با اهداف، غایات و ارزشها می شود همان گونه که تیلور فضیلت و ارزش را شکل دهنده هویت انسانی ضمن نقد اتمیسم و فرد محوری لیبرالیتی معرفی می کند. بعضی از جماعت گرایان معتقدند دین، حقوق و جامعه همراه و دارای یک افق دید هستند و از انجائیکه فضیلت و سعادت فرد، هدف و اساس تشکیل جامعه سیاسی است لذا جامعه بدون بن مایه های دینی هرگز نخواهد توانست انسان را به سمت فضایل و کمال انسانی سوق دهد. این نقطه مشترک دیدگاه یعنی تعیین مصادیق و مولفه های فضیلت توسط حاکمیت، ایجاد انگیزه و بسط گسترش ایمان دینی در جامعه، ارائه شیوه های تحصیل فضیلت باعث می شود تفکرات جماعت گرایان در ضرورت احیاء فضیلت جویی هم پوشانی با کمال گرایی داشته باشد همان گونه که بر تکلیف دولت در قبال ترویج و اشاعه الگوهای مطلوب دینی، اخلاقی، فرهنگی، هنری تاکید می ورزد و با پافشاری بر محور نظریه اخلاقی فضیلت مدار در پی ارتقاء فضایل اکتسابی انسان و تعریف الگوی خیر برتر برای او است و در این مسیر، اتخاذ راهبردهای کمال گرایانه در راستای ترویج فضایل و کاهش رذایل راجع مسلم حاکمیت می داند و در این راه اجازه تجدید آزادی های اساسی را نیز دارد و ناچارا برای آنکه فضیلت جویی فراگیر و اشاعه پیدا کند بایستی اجماع شهروندان بر برداشت خاصی از ارزشها شکل گیرد چرا که موجب ترجیحات اخلاقی واحد و استیلاء برداشت ویژه الگوهای معنوی موجب فضیلت در اجتماع می گردد. مک اینتایر بر طبق این قرائت دولت را به مثابه نهادی جمعی که می تواند شرایط زندگی افراد و متولّی تحقق مسولیت مشترک اخلاقی بین فاعلان (اتباع) قرار گیرد تلقی کرده و معتقد است داستان زندگی هر شخصی در جامعه به عنوان حاصل هویت اجتماعی خاص به گونه ای با سایر افراد در آن جامعه درهم تنیده شده که از مسعولیت متقابل اعضاء جماعت در کسب و ارتقاء فضیلت با محوریت دولت نشات میگیرد.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۹). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴). شهروندی و سیاست نو فضیلت گرا. تهران، انتشارات تمدن ایرانی، چاپ اول
- پینکانس، ادموند (۱۳۸۲). از مساله محوری تا فضیلت گرایی، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علیپور، تهران، نشر معارف
- تیلور، چارلز (۱۳۹۳) زندگی فضیلت مند در عصر سکولا، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آگاه، تهران، چاپ اول
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران، نشر بقعه
- خزاعی، زهرا (۱۳۸۹) اهلاق فضیلت، تهران، انتشارات حکمت
- خزاعی، زهرا (۱۳۹۴) معرفت شناسی فضیلت، تهران، انتشارات سمت
- دباغ، سروش (۱۳۸۸) درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق، تهران، نشر صراط
- دکارت، رنه (۱۳۹۰) قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، انتشارات شهید بهشتی
- راولز، جان (۱۳۹۲) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر ققنوس، چاپ چهارم

- سندل، مایکل (۱۳۷۴) لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- سندل، مایکل (۱۳۹۱) لیبرالیسم و اولویت عدالت، ترجمه محسن رنجبر، تهران، چاپ اول
- سندل، مایکل (۱۳۹۳) آنچه با پول نمی توان خرید، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران، چاپ اول
- شهریاری، حمید (۱۳۸۴) فلسفه اخلاق در غرب، تهران، دانشگاه تهران
- قاری سید فاطمی، محمد (۱۳۹۰) حقوق بشر در جهان معاصر، انتشارات شهر دانش، تهران
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰) مبانی مابعد الطبیعه تعلیم فضیلت، ترجمه منوچهر صانع، تهران، انتشارات نقش و نگار
- کورنر، استفان (۱۳۶۷) فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیته، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز
- مالهال، استیون و سویفت، آدم (۱۳۸۵) جامعه گرایان و نقد لیبرالیسم، جمعی از مترجمان قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی
- مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۸۹) جماعت گرایی و برنامه های جماعت محور، تهران، انتشارات یادآوران
- مک اینتایر، السدیر (۱۳۷۹) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران، نشر حکمت
- مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۲) سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی، ترجمه حمید شهریاری، قم، نشر علوم و فرهنگ اسلامی
- مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۳) در پی فضیلت، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران، سمت
- نوری، مختار (۱۳۸۹) جماعت گرایی، فضیلت محوری و سیاست، تهران، نشر قصیده سرا

- Kymlicka, (۱۹۹۵) will multicultural citizenship, A Liberal theory of minority Rights, Oxford, clarendon press
- Macintyre, Alsdari (۲۰۰۷) After virtue, A study in moral Theory, Harvard university Press
- Macintyre, Alsdari (۱۹۹۸) whose justice? Which Rationality? University of notre Dame Press
- Rawls, John, (۱۹۹۳), Political Liberalism, New York, Colombia Press
- Sandel, michael (۱۹۸۲) Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge univer Press
- Taylor, Charles, (۱۹۸۹), sources Of the self, the waking of the modern identity, Harvard university Press, Cambridge, first published