

جامعه‌گرایی و اجتماعی بودن فضیلت

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۴

پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲

سید محمدعلی تقوی*

احمد محقر**

زهره علوی راد***

چکیده

مکتب جامعه‌گرایی، بحران‌های اجتماعی جوامع غربی مانند ازهم‌گسیختگی اجتماعی، فروپاشی خانواده‌ها، افزایش اعتیاد، تشدید شکاف طبقاتی، بی‌حسی سیاسی و برخی از مشکلات بین‌المللی مانند فجایع زیست‌محیطی را به لیبرالیسم و فردگرایی آن نسبت می‌دهد. این مقاله سرفصل‌های کلیدی نگرش هنجاری جامعه‌گرایان را، با تمرکز بر اندیشه مک‌ایتایر، سندل و تیلور، بررسی می‌نماید. نتیجه بررسی آن است که جامعه‌گرایان با نقد مبانی فلسفی لیبرالیسم، جامعه را محور قرار می‌دهند. آن‌ها در برابر ارزش‌های لیبرالی، هنجارهایی را تجویز می‌کنند که با دو صفت فضیلت‌محوری و جامعه‌محوری متمایز می‌شوند. در دیدگاه آنان، جامعه و پیوندهای اجتماعی دارای ارزش ذاتی بوده و هویت شخص را می‌سازند، لذا نگاه ابزاری به آن‌ها نافی ارزش حقیقی‌شان است. از دید ایشان، ارزش‌ها و هنجارها اساساً بنیادی اجتماعی دارند و تلقی آن‌ها به‌عنوان خواسته‌های فردی به‌مثابه مخدوش ساختن ماهیت جمعی‌شان است. این مکتب بر جایگاه ویژه خیرها در سلسله‌مراتب هنجارها تأکید ورزیده و خواهان ایفای نقش دولت در پیشبرد خیرات و اهداف اخلاقی است.

واژگان کلیدی

جامعه‌گرایی، لیبرالیسم، خیر، اخلاق، حق فردی

sma_taghavi@um.ac.ir

amohaghar@yahoo.com

z.alavirad67@gmail.com

* دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

*** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

«جامعه‌گرایی»^۱ اساساً واکنشی در برابر نابهنجاری‌های اخلاقی جوامع غربی معاصر بود؛ جوامعی که دچار از هم‌گسیختگی اجتماعی، فروپاشی خانواده‌ها، افزایش اعتیاد، تشدید شکاف طبقاتی و بی‌تفاوتی سیاسی شده بودند. جامعه‌گرایان ریشه این نابهنجاری‌ها را در نگرش حاکم بر جوامع مدرن که عمدتاً در قالب قرائت‌های مختلف لیبرالیسم نمود پیدا می‌کند، جست‌وجو می‌کردند و آن را آماج انتقادات خود قرار می‌دادند. بسیاری نگارش کتاب در پی فضیلت توسط السدیر مک‌ایتایر در سال ۱۹۸۱ را سرآغاز جامعه‌گرایی به‌عنوان یک مکتب فکری می‌دانند؛ اما این مایکل سندل بود که با کاربست عنوان جامعه‌گرایی در آثارش، از جمله کتاب *لیبرالیسم و منتقدان آن* (۱۹۸۴) رسماً موجودیت این مکتب را اعلام کرد و آن را از سایر منتقدان لیبرالیسم متمایز ساخت. چارلز تیلور و مایکل ولزر^۲ دو دانشمند دیگری هستند که به جامعه‌گرایی منتسب شده‌اند. جامعه‌گرایان با دیگر منتقدان لیبرالیسم مانند کمونیسم این تفاوت را دارند که صرفاً به پیامدهای اقتصادی لیبرالیسم یا آموزه‌های سیاسی آن نمی‌پردازند. آن‌ها به نقد عمیق‌تر مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی لیبرالیسم مبادرت می‌ورزند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۵۱). این مکتب جامعه^۳ را در کانون نظریه‌پردازی سیاسی جای می‌دهد (نعمتی، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

چنان‌که اشاره شد نقطه شروع و نیز کانون نهایی توجه جامعه‌گرایان، مباحث هنجاری و اخلاقی، و نقدی است که در این زمینه بر جوامع لیبرال دارند. در حوزه مباحث هنجاری، جامعه‌گرایی حاوی نوعی از فلسفه اخلاق است که فضیلت^۴ و خیر^۵ را سنگ بنا قرار می‌دهد؛ البته فضیلتی که محصول جامعه و فرهنگی خاص است. این مکتب بر نقش جامعه و حکومت در تدوین و تحقق خیرات تأکید می‌ورزد. در باب اندیشه جامعه‌گرایان مجموعه‌ای غنی از آثار فارسی به رشته تحریر درآمده است، اما وجه هنجاری این مکتب کمتر به تفکیک و به‌صورت متمرکز مورد بحث واقع شده است. در این مقاله به بررسی محورهای کلیدی نگرش هنجاری جامعه‌گرایان، با تمرکز بر اندیشه مک‌ایتایر، سندل و تیلور، پرداخته خواهد شد. ترتیب بحث بدین گونه است که ذیل هر محور موضوعی، نظرات همه یا برخی از جامعه‌گرایان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱. ارزش ذاتی جامعه

محوری‌ترین موضوع در مباحث هنجاری جامعه‌گرایان، ارزش ذاتی جامعه است. به اعتقاد ایشان، جامعه سوای ارزش تک‌تک افرادی که سازنده آن هستند، ارزشمند است. جامعه‌گرایان این دیدگاه را در برابر آنچه نگاه ابزاری لیبرالیسم به جامعه می‌خوانند، مطرح می‌سازند. به باور ایشان، لیبرال‌ها به افراد دیگر، جامعه، دولت و در کل به محیط پیرامون به دید ابزاری می‌نگرند. فرد سودگرای مدرن، طبیعت و حتی سایر انسان‌ها را ابزاری برای کسب منفعت فردی خود می‌پندارد. از هم‌گسیختن خانواده‌ها، بی‌اعتنایی نسبت به سرنوشت دیگران و فجایع زیست‌محیطی محصول این نگرش‌اند. این دید لیبرالی و آثار سوء آن بر همبستگی اجتماعی سبب شده تا گرایش و انگیزه به مشارکت سیاسی در این جوامع تضعیف شود. جامعه‌گرایان برای تبیین ارزشمندی ذاتی جامعه دلایل گوناگونی را ارائه می‌کنند.

۱-۱. سندل و اجتماعی بودن خیرهای اخلاقی

به‌عنوان یک جامعه‌گرا، مایکل سندل پیوندهای اجتماعی را بنیادهای سازنده هویت آدمی می‌داند (Pickett, 1982, p.249)؛ پیوندهایی که در نتیجه پای‌بندی به مفهوم مشترکی از خیر ایجاد می‌شود. وی ضمن نقد فردگرایی غیراجتماعی لیبرالی، به رابطه اجتماع و خیر اشاره می‌کند. سندل معتقد است آنچه افراد به‌عنوان خیر و غایت می‌شناسند، خاستگاه اجتماعی دارد. خیرها صرفاً گزینه‌های دلبخواهی یک سوژه انتخاب‌گر نیستند، بلکه ریشه در ساختارهای اجتماعی دارند. گذشته از این، ما با این خیرها، هویت اجتماعی و بین‌الذهانی خود را پیدا می‌کنیم؛ هویتی که در ارتباط با افراد پیرامون و وابسته به خیرها تعریف می‌شود (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۵۷). در نتیجه، سندل برخلاف مکتب لیبرال وظیفه‌گرایی، خیر را امری محصور در حوزه خصوصی نمی‌داند. خیرها سرشت اجتماعی دارند و به تثبیت جامعه نیز کمک می‌کنند.

سندل، جان راولز^۶ را - به‌عنوان نماینده لیبرالیسم وظیفه‌گرا - بدان متهم می‌کند که فرد ترسیم‌شده در اندیشه او نگاهی ابزاری نسبت به جامعه و دیگران دارد. شاید انتساب نگاه ابزاری به راولز که اساساً نظریه عدالتش را در برابر فایده‌گرایی و نگاه سود و زیانی آن ترسیم کرده (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۷)، عجیب به نظر برسد؛ اما سندل ادعا می‌کند در بطن نظریات

این دانشمند لیبرال، نوعی ابزارانگاری وجود دارد. از نظر او، راولز در وضع اولیه، افراد را موجوداتی عاقل و منفعت‌اندیش به تصویر کشیده است، افرادی که به عقل ابزاری مجهز هستند و می‌توانند برای اهداف خود از راه‌های عملیاتی‌تر و موفقیت‌آمیزتر بهره بگیرند (افضلی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

نمونه دیگری که سندل آن را شاهدهی بر نگاه ابزاری راولز قلمداد کرده است، مربوط به «اصل تفاوت»^۷ در نظریه عدالت اوست. راولز استعدادها و مواهب را دارایی‌های تصادفی و شانسی توصیف می‌کند؛ از همین رو و برای بهبود وضع طبقات فرودست، سود آن مواهب و استعدادها را میان جامعه به اشتراک می‌گذارد. سندل می‌گوید این امر به معنی آن است که افرادی که سود مواهبشان تقسیم شده است، به ابزاری برای دیگران تبدیل می‌شوند (Sandel, 1984, p.89).

۱-۲. السدیر مک‌ایتتایر و جامعه‌گرایی ارسطویی در تدوین اخلاق

مک‌ایتتایر، چنان‌که در قسمت‌های بعد خواهیم دید فرهنگ لیبرالی را به عاطفه‌گرایی^۸ متهم می‌کند. در همین راستا، او خودمحموری عاطفه‌گرایان در اخلاق‌سازی و حذف نقش جامعه در این زمینه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. عاطفه‌گرایی تمایلات و ترجیحات فردی را، صرف‌نظر از پیوندهای انسان با اجتماع، در کانون توجه خود قرار می‌دهد (علوی‌پور، ۱۳۸۸، ص ۲۲). این میزان از تکیه بر فرد و نادیده گرفتن نقش اجتماع نمی‌تواند مورد تأیید سرسخت‌ترین جامعه‌گرایان یعنی السدیر مک‌ایتتایر باشد. عاطفه‌گرایی برابر با «طرد اخلاق سنتی و ادبار از ویژگی‌های جمعی و نادیده گرفتن نقش اجتماعی و اقبال به فرد به‌عنوان محور مباحث اخلاقی» است (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۲۶۰-۲۶۱)، در مقابل، مک‌ایتتایر از طرحی دفاع می‌کند که در آن فرد نمی‌تواند فضیلت‌هایی را به نحو انتزاعی، دلخواهی و بدون معیارهای جمعی ترسیم کند. راه در امان ماندن از عاطفه‌گروی، شرکت جستن در طرح‌های مشترک و قبول ملاک‌هایی است که به لحاظ جمعی و تاریخی معین شده‌اند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱). شاید به لحاظ اهمیت همین طرح‌های مشترک و جمعی برای مک‌ایتتایر است که عاطفه‌گرایی را نوعی بی‌هویتی می‌داند (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۲۶۲). امر دیگری که اجتماعی بودن خیرها در نظر مک‌ایتتایر را نمایش می‌دهد تبیین او از مفهوم سنت

است. منظور وی از سنت شیوه‌ای از تلقی از خیر و عمل کردن به آن است که در مسیر تاریخ شکل گرفته و به دست افراد معاصر در یک جامعه رسیده است.

چنانچه در بخش‌های پیش رو خواهیم گفت، مک‌اینتایر در این زمینه از ارسطو الهام پذیرفته است. او در پیروی از سنت ارسطو معتقد به تدوین جمعی فضایل و تبعیت فرد از فضیلت‌های جمعی است (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). از نظر ارسطو، تنها در چارچوب دولت شهر است که فضیلت و عقلانیت شکوفا می‌شود. همچنین عدالت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فضایل ارسطویی (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۶۸)، تنها در همین بستر اجتماعی به دست می‌آید. مختصر آن‌که انسان خارج از دولت‌شهر و دورافتاده از آن، در حد یک حیوان وحشی تنزل می‌یابد. تأکید ارسطو بر اهمیت اجتماع سیاسی، خود میراث سنت هومری است که انسان بدون جامعه را ناتوان از انجام کارکرد ویژه خود می‌داند (ساطع، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰). ارسطو حتی برای دوستی که امری فردی و مربوط به حوزه خصوصی است معنایی اجتماعی قائل شده است: رابطه‌ای که بر مبنای درک مشترک از خیر در جامعه سیاسی و تلاش مشترک برای دستیابی به آن شکل می‌گیرد (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۲۶۸). در پایان می‌توان از قول مک‌اینتایر این‌گونه بیان کرد که برای ارسطو پژوهش اخلاقی جزئی از دانش سیاست است؛ چراکه صحیح و سقیم اخلاقی محصول اجتماع است (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۱۰۶-۱۰۷).

۳-۱. تیلور و عرف‌های اجتماعی بیان‌گر خیر

تیلور معتقد است داوری اخلاقی، ویژگی انسان‌هاست. ما انسان‌ها موجوداتی هستیم که قادریم قضاوت‌های اخلاقی انجام دهیم. در اندیشه وی «ما مجهز به ترجیحات ارزشی و توانایی ساماندهی قضاوت اخلاقی ... به دنیا نیامده‌ایم، بلکه چنین ارزیابی‌هایی را از فرهنگمان می‌گیریم» (ادگار، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷). روشن است فرهنگ پدیده‌ای اجتماعی است و در حوزه خصوصی شکل نمی‌گیرد. نتیجه آن‌که از نظرگاه این فیلسوف کانادایی، اخلاق در بستر جامعه شکل می‌گیرد و امری فطری نیست. ما همه آنچه را که دارای ارزش و بااهمیت می‌دانیم از بطن عرف‌های اجتماعی دریافت می‌کنیم. تیلور با تکیه کردن بر خیری که در جامعه شکل گرفته، در برابر فلاسفه حق‌محور قرار می‌گیرد. او هم‌صدا با هگل معتقد است اخلاق آنگاه عینی است که فرد به‌عنوان عضوی از جامعه و در قبال آن به وظایف اخلاقی خود عمل کند.

به اعتقاد تیلور، در نگرش‌های ذره‌گرا، فرد از درک اخلاقیات ناتوان می‌ماند. او اتهام وارده بر هگل مبنی بر تسلیم کردن ارادهٔ افراد به جامعه را برداشتی مبتذل از اندیشهٔ فیلسوف آلمانی می‌داند. تیلور می‌گوید قواعد اخلاقی اجتماعی آن‌چنان نیستند که به فرد اجازهٔ دخالت در شکل‌گیری‌شان را ندهند، بلکه آن‌ها در فرآیند بحث و گفت‌وگو در شکل‌دهی به آن قواعد سهیم‌اند (محمودیان، ۱۳۷۹، ص ۲۳). منظور متناقض‌نمای هگل آن است که «زندگی مشترک و همگانی که مبنای تعهد اخلاقی ... من است قبلاً وجود دارد و به خاطر همین تداوم است که من تعهداتی دارم و انجام این تعهدات توسط من سبب نگه‌داری و حفظ و تداوم آن [زندگی همگانی] می‌گردد» (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۲۹۶).

تیلور معتقد است نظم سنتی که در جامعهٔ ماقبل مدرن حاکم بود به محیط پیرامون هر فرد، همچون خود او ساختار و جایگاهی مقدس بخشیده بود. فروپاشی این نظم سبب پیدایی این باور شد که تنظیمات اجتماعی و همین‌طور مخلوقات پیرامون ما دیگر برساختهٔ ارادهٔ پروردگار تلقی نشوند. مدرنیته شرایطی ایجاد کرده که نظم در هم شکستهٔ پیرامون می‌تواند از نو طراحی شود و انسان را به نتایج دل‌خواهی همچون شادی و رفاه برساند. از دست رفتن معنای مخلوقات پیرامون پس از زدوده شدن جایگاهشان در زنجیرهٔ هستی، زمینهٔ استفادهٔ ابزاری از آن‌ها را فراهم کرد. این‌چنین بود که به نظر تیلور یکی از معضله‌های مدرنیته با عنوان عقل ابزاری با وصف پیش‌گفته پدید آمد. با وجود دستاوردهای تحسین‌برانگیز دید مدرن نسبت به طبیعت، همواره این تهدید وجود داشته که حیطةٔ این نگاه ابزاری گسترش یابد و همه ابعاد زندگی را به تصرف آورد. این امر برای غایباتی که باید به زندگی ما جهت ببخشند، خطر محسوب می‌شود؛ چراکه غایت زندگی، تحت‌الشعاع تلاش برای حداکثرسازی سود فردی قرار خواهد گرفت (تیلور، ۱۳۸۴، ص ۹).

در همین راستا، تیلور معتقد است دولت نیز به ابزاری دیگر برای فرد مدرن بدل شده است. چراکه دیگر تجسم نظم کیهانی که پیش‌ازاین مورد پذیرش بود، تلقی نمی‌شود. در دوران جدید، جامعه از دیدگاه سیاسی مشروعیت خود را از راه شناخته شدن به‌عنوان محلی برای برآوردن نیازهای فرد به دست می‌آورد و دیگر جایی برای اسطوره‌ها وجود ندارد. نمایندهٔ آشکار این طرز تلقی، همان فایده‌گرایی است (ساندل، ۱۳۷۴، صص ۳۲۹-۳۲۰).

بر همین اساس است که جامعه‌گرایان سرسختانه از ایده اصالت خیر اجتماعی دفاع کرده و برای آن پشتوانه‌های نظری همچون نظریات هگل و حتی دیرینه‌تر از آن در یونان باستان (مانند فلسفه ارسطو) را نیز فراهم می‌آورند. از نظر آن‌ها خیر تنها در بستر اجتماع است که تکوین می‌یابد و کارکرد خود را عملی می‌سازد. از همین جا می‌توان به محور دیگری از نگرش هنجاری جامعه‌گرایی یعنی دفاع از پیوند سیاست و اخلاق رسید.

۲. دولت اخلاقی؛ پیگیری اهداف اخلاقی در حوزه عمومی

جامعه‌گرایان تحقق رشته‌ای از اهداف اخلاقی را مستلزم مداخله دولت دانسته و بر همین اساس، پیگیری اهداف اخلاقی را در حوزه عمومی مجاز می‌شمرند. این اندیشه در برابر ایده لیبرالی دولت بی‌طرف مطرح می‌شود. در لیبرالیسم جامعه‌ای مطلوب است که افرادش خیرهای متکثر مدنظر خود را پی می‌گیرند؛ اما اصولی که جامعه بر اساس آن اداره می‌شود، نباید مبتنی بر برداشت خاصی از خیر باشد (Pickett, 1982, p.244). به اعتقاد سندل در این مکتب، خیرها از حوزه خصوصی فراتر نمی‌روند. این ایده، مبتنی بر نظریات کانت مبنی بر وسیله نشدن فرد برای برداشت‌های دیگران از خیر است. در حقیقت، جامعه لیبرالی صرفاً زمینه را برای پیگیری خیرهای شخصی فراهم می‌کند و خود تلاش دارد تا دولت را از هر مفهومی از خیر عاری سازد. در دیدگاه راولز، افراد در وضع اولیه به دولت بی‌طرف رأی می‌دهند (افضلی، ۱۳۸۵، ص ۳۴). در مقابل، دولت جامعه‌گرا به مردم اجازه می‌دهد اهداف و ارزش‌هایشان را که در اجتماع شکل می‌گیرد، در اجتماع نیز به پیش ببرند. این دولت عرصه اجتماع را برای آموزش‌های فرهنگی مساعد می‌نماید. البته جامعه‌گرایان از خطراتی همچون بروز دولت تمامیت‌خواه نیز غفلت نکرده‌اند. از همین رو معتقدند دولت‌ها باید در را به روی ورود برداشت‌های متفاوت و متکثر مردم و جوامع مختلف مستقر در یک کشور بگشایند.

۲-۱. مابکل سندل و استقبال از ورود خیرها به حوزه عمومی

سندل در نقد بیرون راندن خیرها از حوزه عمومی، آن را با ایده لیبرالی «خود غیرمقید» و جدا از غایات مرتبط می‌داند؛ ایده‌ای که بر اساس آن، هویت فرد توسط خیرها و غایات شکل نمی‌گیرد. به همین ترتیب، جامعه وظیفه‌گرا و نسخه راولزی آن نیز مستقل از خیرات پدید

می‌آید. این امری است که مانند خود غیرمقید مورد انتقاد سندل قرار گرفته است (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۶). سندل مخالف عاری کردن حوزه عمومی از باورهای اخلاقی و مذهبی است؛ زیرا این امر سبب غفلت از واقعی و حقیقی بودن باورهای یادشده گشته و نیز موجب می‌شود که نوعی اخلاق‌گرایی طبیعی جایگزین آن شود (نعمتی وروجنی، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

سندل در پیروی از سنت ارسطویی به این امر باور دارد که اساساً فلسفه تکوین اجتماع سیاسی، پرورش افراد و ایجاد زندگی نیک است (Roochnick, 2011, p.1411). وی می‌گوید: «اگر سیاست خوب پیش برود خیری را در جمع می‌شناسیم که به‌تنهایی قادر به شناخت آن نیستیم» (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۲۹۱). اگر کانت پیگیری عمومی خیر را وهن آزادی فردی و توان انتخاب انسان می‌دانست، سندل به‌عکس معتقد است این اقدام، اثرات سازنده و مثبتی دارد. این فیلسوف جامعه‌گرا می‌خواهد با کاستن از تأکید افراطی بر مسئله آزادی و حق فردی، توجه جامعه معاصر را به کیفیت زندگی اخلاقی جلب کند. او بیان می‌دارد دغدغه زندگی نیک باید همواره در روند طرح‌ریزی نحوه عملکرد جامعه مدنظر قرار گیرد (Lenard, 2004). به باور سندل، سیاست لیبرال و مدرن - که تنها معطوف به افزایش رشد اقتصادی و فردگرایی است - دچار خلأئی شده که تنها بازگشت به اخلاقیات آن را پر می‌کند. به‌طور خلاصه، مایکل سندل فرآیند اخلاقی‌سازی سیاست را در دستور کار حیات علمی خود قرار داده است (نعمتی، ۱۳۹۰، ص ۱۷). او معتقد است که «حکومت صحنه مناسب تدوین بینش‌های ما از خیر است و چون لازمه این بینش‌ها بررسی و تحقیق همگانی و مشترک است، شناخت این بینش‌ها و تعقیب آن‌ها توسط افراد منزوی از یکدیگر ممکن نیست» (کیملیکا، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸)؛

برای مثال، او بیان می‌کند که احتمال ایجاد ممنوعیت برای مسائل غیراخلاقی همچون هزینه‌نگاری، از سوی جامعه‌گرایان - نسبت به لیبرال‌ها - «بیشتر» است. با این حال، نباید او را از این جهت چندان دور از لیبرال‌ها تصور کرد، به‌نحوی که صرفاً از یک سیاست فرهنگی سخت‌گیرانه حمایت کند. او با پذیرش وجود نگرانی در مورد عدم تساهل از سوی سیاست جامعه‌گرایانه، معتقد است چنانچه جامعه‌ای ریشه‌ها و سنت‌های باثبات داشته باشد، نسبت به اقلیت‌های برخوردار از ارزش‌ها و فرهنگ متفاوت تعصب نمی‌ورزند.^۹ او پیشنهاد می‌کند برای پدید آمدن چنین جوامعی، سنت جمهوری‌خواهی مدنی را که به‌طور بالقوه و ضمنی در

بافت فرهنگی جامعه غرب وجود دارد فعال کنیم (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۲۴۵-۲۴۶). او همچنین خواهان احیای وفاداری‌های محلی است. از نظر او، مردم نسبت به چنین اجتماعاتی بیش از نوع جهان‌شمول و بی‌حدومرز آن پایبندی نشان می‌دهند (Roochnick, 2011, pp.1405-1406). با این اقدام، جامعه مورد نظر سندل، یعنی اجتماعی ثبات یافته و متساهل پدید می‌آید.

از این جهت دیدگاه سندل در مورد سیاست مطلوبش - جمهوری‌خواهی مدنی - را متضمن آزادی مثبت خوانده‌اند. در برابر ایده لیبرالی آزادی منفی که محدوده آزادی فردی را حفظ می‌کند، سندل شهروندانی را ترسیم می‌نماید که در یک برداشت مشترک از خیر سهیم هستند. آن‌ها تنها به پیگیری منافع فردی نمی‌پردازند (Pickett, 1982, p.255)، بلکه در مسیر تحقق این خیر مشترک در حوزه عمومی اجتماع و از طریق سیاست نیز گام برمی‌دارند.

۲-۲. السدیر مک‌ایتایر و پیگیری خیرات مشترک در اجتماعات سیاسی

مک‌ایتایر از حضور فضایل در زندگی عمومی و نقش دولت در پیشبرد آن‌ها حمایت می‌کند. وی از فضیلتی با نام فضیلت عینی و حقیقی یاد می‌کند که در بستر اجتماع شکل گرفته باشد (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۳)، در روند زمان و در یک اجتماع خاص شکل می‌گیرد و به مبنای عمل برای فرد تبدیل می‌شود. خیری که به طریق فردی و دور از اجتماع توسط فرد ترسیم شود چیزی بیش از حس و عاطفه نبوده و غیرعینی است.

اصولاً مک‌ایتایر از مدینه فاضله ارسطویی که در آن انسان‌های آراسته به فضایل نقش مربی را دارند و به تربیت سایرین می‌پردازند (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰)، حمایت می‌نماید. این دانشمند جامعه‌گرا به تبع این برداشت از مدینه فاضله معتقد است جامعه باید در یک نظم طبقاتی به دو دسته مربی و شاگرد تقسیم شود (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). همین اندیشه‌های جامعه‌گرایانه او در باب فضایل است که سبب می‌شود از ایده دولت بی‌طرف حمایت نکند. در عوض، او خواهان پیوند هر چه بیشتر اخلاقیات با سیاست است و مدل «دولت‌شهر» ارسطویی را، البته با برخی اصلاحات، مطلوب می‌شمارد. همچنان‌که هر اجتماعی در پی کسب یک خیر است، دولت‌شهر به‌عنوان اجتماع برتر نیز در پی خیر برتر می‌باشد؛ دولت‌شهر محلی است برای انسان ذاتاً سیاسی تا به نوع خاصی از خیر دست یابد (شهریاری، ۱۳۸۵،

صص ۱۰۶-۱۰۷). او در عین حال معتقد است مضرات ورود خیرات به حوزه اجتماعی و سیاسی در «دولت-ملت» های معاصر غربی (که در مقیاسی بسیار وسیع تر از دولت شهرهای مورد نظر ارسطو اعمال حاکمیت می کنند)، بیش از فواید آن است؛ مضراتی همچون پیدایی دولت های تمامیت خواه که به طور عینی نیز در دوره ای از تاریخ اروپا ظهور یافتند. در همین راستا، او به لیبرال ها در جهت بیرون راندن فضایل از حوزه عمومی دولت-ملت ها حق می دهد و از پیگیری خیرات مشترک در اجتماعاتی کوچک تر از این سطح حمایت می کند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۱۲۲-۱۲۵).

۳-۲. چارلز تیلور و تجویز ورود فرهنگ های متفاوت به حوزه عمومی

به نظر تیلور سرزندگی و حیات فرهنگی مستلزم سیاستی فرهنگی است. به اعتقاد وی بقای فرهنگی، شرایطی را ایجاب می کند که در آن خیرهای عمومی باید توسط دولت پیگیری شوند (Taghavi, 2010, p.56). منظور تیلور از بقای فرهنگی، تضمین شرایطی است که در آن صاحبان فرهنگ و زبانی خاص و همچنین آیندگان آنها بتوانند فرهنگشان را تداوم بخشند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰). از این جهت او در برابر لیبرالیسم رویه گرا^۱ قرار می گیرد و نسخه ای از لیبرالیسم را ارائه می دهد که در آن پیشبرد اهداف جمعی چون فرهنگ مورد اجتناب قرار نمی گیرد.

چنان که برمی آید، حاصل این رویکرد به سیاست، دور شدن از سکولاریسم بوده است. چنانچه فرهنگ را دربردارنده دین نیز در نظر بگیریم، نتیجه این است که نظریه وی پیگیری خیرات برخاسته از دین را نیز تجویز می کند. البته او تأکید می ورزد که منظورش از پیگیری خیر عمومی توسط دولت ها، ترویج شرایطی نیست که در آن اجبار پشتوانه خیر قرار گیرد. او می گوید: «ما هرگز نباید هزینه های معنوی اشکال متنوع هم نوا شدن اجباری را از یاد ببریم: ریا، تحمیق معنوی، طغیان درونی علیه انجیل، اختلال ایمان و قدرت و ...» (Taylor, 2003, p.114); اما این خطرات او را از تعقیب ایده هگلی دولت ارزش مدار بازنمی دارد. تیلور حتی معتقد است یک فرهنگ لیبرال هم نیازمند دولتی است که ادامه حیاتش را تضمین کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴). او برای تضمین حقوق فرهنگ های حاشیه ای که باورهایشان از حمایت دولت برخوردار نمی شود، سازوکار «حقوق بنیادین» را پیش می کشد. حکومت مبلغ

خیر عمومی، باید حدود مرز حقوق بنیادین سایرین را رعایت کند؛ اما او برای تعیین این حقوق، معیاری ارائه نمی‌کند و تنها از مواردی چون حق حیات و حق بیان برای مثال یاد می‌کند. نکته اینجاست که شاید آن گروه‌های حاشیه‌ای، همین حقوق بنیادین را نیز پذیرا نباشند (تقوی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۸-۱۴۹).

فراتر از این، تیلور با فراخواندن جامعه معاصر برای به رسمیت شناختن^{۱۱} فرهنگ‌های متفاوت، زمینه را برای ورود فرهنگ‌ها و نظرات متمایز آن‌ها در مورد خیر به حوزه عمومی فراهم می‌کند. «سیاست تمایز» وی در جدایی از روش لیبرالیسم رایج، مخالف برخورد یکسان با گروه‌های متفاوت فرهنگی است. در جامعه لیبرالی مطلوب وی، امکان پیگیری هدف‌های جمعی برای فرهنگ‌های مختلف وجود دارد (تقوی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۴). چارلز تیلور شکل‌گیری هویت فردی را از طریق گفت‌وگو میسر می‌داند؛ فرآیندی که در آن افراد موظف‌اند ضمن کسب هویت خود، امور ارزشمند در شخصیت سایرین را نیز به رسمیت بشناسند. این امر وظیفه‌ای اجتماعی است. تیلور بر مبنای اهمیت حیاتی به رسمیت شناخته شدن در تکوین هویت فردی به ایده «سیاست تمایز» یا «سیاست به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی» می‌رسد، چراکه شناسایی فرد مستلزم به رسمیت شناختن فرهنگی است که او به آن معتقد است (تقوی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۸-۱۴۳). از طریق سیاست شناسایی، تیلور بر شأن برابر افراد تأکید می‌کند (رایک، ۱۳۸۴، صص ۳۸۱). البته او این برابری را با در نظر گرفتن تمایزها همراه می‌داند. می‌توان گفت وی در پی بیان این مطلب است که شناسایی برابر افراد زمانی میسر است که به تفاوت‌ها و تمایزات آن‌ها احترام بگذاریم. از نظر تیلور، همه فرهنگ‌های ماندگار بشری هرچند متمایزند، اما ارزشمند هستند؛ زیرا به نوبه خود سهمی در تحرک جوامع داشته‌اند (هادوی، ۱۳۸۶، صص ۱۴۶).

۳. اولویت بخشیدن به خیر در اخلاق

یکی از دغدغه‌های اصلی جامعه‌گرایان تنزل جایگاه خیرها، فضایل و معنا در زندگی بشر مدرن است. دل‌نگرانی‌های ناشی از مشاهده هرج و مرج اخلاقی و اخلاق‌گریزی‌ها در عرصه خانواده و اجتماع، جامعه‌گرایان را برانگیخته است تا هر یک به نحوی به آسیب‌شناسی این مسئله بپردازند. اصل لیبرالی تقدم حق فرد در انتخاب بر خیر - که در ادامه تشریح خواهد

شد - عاملی است که جامعه‌گرایان مشترکاً آن را تضعیف‌کننده نقش خیر معرفی کرده‌اند. در برابر، آن‌ها از ایده تقدم خیر بر حق و اولویت فضایل دفاع می‌کنند.

۳-۱. مایکل سندل و تقدم خیر بر حق انتخاب فردی

کانون نقد مایکل سندل بر فلسفه اخلاق لیبرال، اصل وظیفه‌شناسانه تقدم حق بر خیر است. این ایده را کانت در برابر فایده‌گرایی مطرح کرد و راولز در قرن معاصر آن را احیا کرد. بر اساس آن، حق هر فرد برای گزینش غایات و خیرها، بر خود آن خیر و غایت اولویت و برتری دارد. نقد سندل در این زمینه معطوف به نسخه‌ای ویژه از لیبرالیسم است؛ لیبرالیسم وظیفه‌گرا که شالوده‌هایش را - چنان‌که یاد شد - از اندیشه‌های کانت می‌گیرد (سندل، ۱۳۹۱). از نظر سندل این دیدگاه به دو معنا به تقدم حق بر خیر پایبند است.

نخست، تقدم حق بر خیر به این معنی است که حقوق فردی نباید برای خیر عمومی فدا شود (در این معنی این [ایده] با فایده‌گرایی مخالفت می‌کند) و دوم این‌که اصول عدالتی که این حقوق را تبیین می‌کنند، نمی‌توانند بر مبنای هیچ دیدگاه خاصی از زندگی خوب استنتاج شود (در این [تبیین] این [ایده] به‌طور کل با تصورات غایت‌گرایانه ضدیت دارد) (Sandel, 1984, p.82).

در اینجا مقابله با فایده‌گرایی به معنای تقدم اخلاقی حق بر خیر است. همچنین ضد غایت‌گرایی نیز نوعی تقدم متافیزیکی به شمار می‌رود.

از دیدگاه سندل این اصل اخلاقی ریشه در دیدگاه متافیزیکی کانت دارد؛ دیدگاهی که توانایی انتخاب را برای انسانیت افراد امری بنیادین می‌شمارد. این باور اخلاقی دنباله طبیعی دیدگاه لیبرال به فرد است که بنا بر آن شکل‌گیری فرد بر غایات انتخاب‌شده توسط او مقدم است. «صرفاً اگر خود، مقدم بر اهدافش باشد، حق می‌تواند بر خیر اولی باشد» (Lenard, 2004). آدمی برخلاف دیگر موجودات، می‌تواند گزینش انجام دهد و خیر خود را انتخاب کند. پس فرد و حق انتخابش بر خیرات مدنظر او - که چیزی جز یک گزینش نیستند - اولویت دارد. از نظر سندل، تقدم فرد بر غایاتش متناظر با اولویت حق بر خیر است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۳۸-۳۹).

جهان وظیفه‌شناسی اخلاقی و خود مستقلی که درون این جهان حرکت می‌کند، بر روی هم بینشی آزادی‌بخش را القا می‌کند. فاعل اخلاقی که از فرمان‌های فطرت و نقش‌های اجتماعی رهاست همچون یک فرمانروا و به گونه تنها تدوین‌کننده معانی اخلاقی تلقی می‌گردد. ما به‌عنوان ساکنان جهانی بی‌هدف و غایت آزادیم تا اصول عدالتی را بسازیم که هیچ نظامی از پیش داده آن‌ها را محدود نمی‌سازد (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۲۸۰).

برای راولز، حق مفهومی است که راه را برای تمایز و تفاوت افراد بشر می‌گشاید و خیر، وحدت‌بخش ماست. از آنجاکه در هستی‌شناسی وی تکثر و تمایز بر یگانگی افراد برتری دارد، راولز نیز در سنت تقدم حق بر خیر قرار می‌گیرد (Pickett, 1982, p.244). مایکل سندل در برابر این سنت انتخابی بودن خیرها و تأخر آن‌ها نسبت به حق انتخاب می‌ایستد. وی استدلال می‌آورد که انتخابی و دلبخواهی بودن خیرها و غایات، تقدم عدالت و اهمیت اخلاقی آن را - به‌عنوان خیری که مرکز توجه وظیفه‌گرایی است - زیر سؤال می‌برد (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۲۶۷). در واقع سندل با این انتقاد به‌نوعی در پی آن است تا ثابت کند خیرهایی هستند که نسبت به حق انتخاب اولویت دارند. نقد دیگر سندل به نتایج عملی و اجتماعی ایده تقدم حق بر خیر برمی‌گردد. به گفته او این ایده با پیش‌فرض متافیزیکی - یعنی اولویت حق فردی و جدایی هستی‌شناسانه فرد از خیرات و غایات - سبب فدا شدن اشکال پراهمیت ساختارهای اجتماعی می‌شود؛ برای مثال، لیبرال‌ها قربانی شدن نقش خانواده در ایجاد فرصت‌ها و امکانات برای فرزندان را به بهای کسب عدالت و حمایت از حقوق افراد می‌پذیرند؛ اما به نظر سندل این قربانی کردن‌ها خطرناک‌تر از آن هستند که لیبرال‌های وظیفه‌گرا تصور می‌کنند. علاوه بر آن او پیش‌فرض‌های لیبرالی مانند تقدم متافیزیکی فرد را نیز فاقد جذابیت و انسجام لازم می‌داند؛ تا بدان جا که ارزش ندارد، چنین قربانیانی در راه آن داده شوند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

سندل با نفی تقدم حق، در پی آن است تا خیر را نسبت به حق انتخاب فرد در اولویت قرار دهد. او جهت احیای جایگاه خیرات در تدوین اخلاق، از کارکردهای اثربخش آن‌ها یاد می‌کند و برای مثال، معتقد است درج خیرات در هویت فرد، او را از سردرگمی اخلاقی نجات می‌دهد، به این معنی که معیاری برای گزینش اهداف، در اختیارش می‌گذارد. در نظر

این فیلسوف، فرد هنگام انتخاب اهدافش باید کیستی خود را نیز در نظر بگیرد. سندل از طریق پیوند زدن کیستی با خیرها، درصدد ایجاد نوعی ثبات شخصیت برای افراد است. این ثبات به فرد کمک می‌کند تا از ذهنی‌گرایی و انتخاب‌های دلخواهانه و بی‌ملاک دور بماند. از این راه فرد می‌تواند میان اهداف اصلی و عرضی خود دست به گزینش بزند (ساندل، ۱۳۷۴، صص ۲۸۵-۲۸۶).

۲-۳. السدیر مک‌ایتتایر و نقد عاطفه‌گرایی در اخلاق

مک‌ایتتایر نیز همچون سندل معتقد است خیرها و فضایل در سنت لیبرالی اخلاق جایگاه تعیین‌کننده و اثربخش خویش را از دست داده‌اند؛ اما او از دریچه دیگری به بحث می‌نگرد. از دیدگاه وی ناکامی اصحاب روشنگری و لیبرالیسم در عقلانی‌سازی اخلاق، سبب بروز پدیده‌ای با عنوان «عاطفه‌گرایی» یا مبتنی بودن اصول اخلاقی و مفهوم خیر بر احساسات و عواطف گردیده است (براتعلی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۸۰). مک‌ایتتایر، دیوید هیوم را نخستین فردی می‌داند که عناصر عاطفه‌گرا را وارد حوزه اخلاق کرد؛ هرچند تدوین این مکتب به‌عنوان یک نظریه مستقل اخلاقی را به اوایل قرن بیستم منتسب می‌کند (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲). در باور عاطفه‌گراها، همه احکام ارزشی و به‌ویژه احکام اخلاقی، بندرت با واقعیت پیوند دارند. از این رو نمی‌توان با محک عقل، درستی آن‌ها را مورد سنجش قرار داد. به اعتقاد مک‌ایتتایر، خیر و فضیلتی که این‌گونه وضع می‌شود سست، بی‌پایه و غیرقابل اتکاست. در این نگرش، مهم امیال فردی است و نه صحت آنچه اراده می‌شود. گزاره‌های اخلاقی نه تنها برای ابراز عواطف فردی به کار می‌روند، بلکه فرد با این ابراز عواطف درصدد تأثیرگذاری بر دیگران نیز هست (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۳۸). به این معنی که هر فرد برای دستیابی به اهداف شخصی خود، تلاش می‌کند تا سلايق و احساسات دیگران را مطابق میل خود درآورد و آن‌ها را با خود همراه کند (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). در نظر مک‌ایتتایر، این شیوه از مباحثه اخلاقی، چیزی جز استفاده ابزاری از دیگران نیست (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۸۶). بر این مبنا مهم نیست خیر، ارزش و فضیلت به‌راستی شامل چه چیزی می‌شود. آنچه اهمیت دارد این است که چه گزاره اخلاقی فرد را به مقاصد و اهدافش می‌رساند. این به معنی تنزل جایگاه

خیر در برابر امیال فرد است. این دانشمند جامعه‌گرا خودمحوری عاطفه‌گرایان در اخلاق‌سازی و حذف نقش جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

در مقابل این احساس‌گرایی اخلاقی دنیای مدرن، «جایگزینی که مک‌ایتتایر ارائه می‌کند، اساساً جایگزینی ارسطویی است و مفهومی را در بر می‌گیرد که از اخلاق متجدد غایب است؛ یعنی مفهوم انسان و غایتش» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۶۹). در تحلیل مک‌ایتتایر دلیل این خودمحوری‌ها و آشفتگی‌های اخلاقی ناشی از آن این است که فلاسفه اخلاق پیشینه‌های تاریخی اندیشه و استدلال خود را نادیده گرفته و از آن جدا شده‌اند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۶۰). اینک، مباحث آن‌ها چیزی جز گفته‌هایی بی‌هویت و بلااستفاده نیست. منظور السدیر مک‌ایتتایر از پیشینه تاریخی، مشخصاً سنت ارسطویی اخلاق است که به‌نوبه خود ریشه در جوامع آتنی (قرون ۴ و ۵ ق.م) و همچنین قرون هشتم و هفتم پیش از میلاد یعنی دوره قهرمانی مندرج در آثار هومر - شاعر باستانی - دارد (شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۳۱-۳۲)، سنتی که در آن درج‌غایات به‌عنوان یک محور و هدف باعث استحکام آن شده است (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). همین استحکام و انسجام، مک‌ایتتایر را به فکر بازسازی این سنت برای تدوین اخلاقی فضیلت‌محور انداخته است.

اما نباید پنداشت که او یک بازگشت کاملاً محافظه‌کارانه به نظریات ارسطو داشته و اندیشه مرتجعانه‌ای را در پی می‌گیرد. این فیلسوف جامعه‌گرا در پی آن است تا مفهوم فضیلت ارسطویی را بازشناسی کرده و مفاهیم غیرمرتبط با زندگی امروز را به کناری بگذارد (قربانی، ۱۳۸۷، صص ۷۸-۸۰). در واقع پیشنهاد او پیاده‌سازی نسخه به‌روزشده ارسطوگرایی است. حاصل این بازنگری، ارائه مدلی با محوریت سه مفهوم ۱. عمل (کردار) ۲. وحدت و نظم روایی زندگی بشر و ۳. سنت اخلاقی است. به باور مک‌ایتتایر این‌ها سه لایه تکامل تاریخی و منطقی فضیلت ارسطویی هستند (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۷۹؛ شهریاری، ۱۳۸۵، صص ۳۸۱-۳۹۴).

منظور مک‌ایتتایر از عمل (کردار)،^{۱۲} «هر فعالیت منسجم، معقول و پیچیده بشری است که با همکاری اجتماعی صورت می‌پذیرد و از طریق آن خیرهایی که نسبت به آن نوع فعالیت درونی^{۱۳} هستند، تحقق می‌یابد. در این فرایند سعی می‌شود حد مطلوبی از کمال به دست آید که مناسب با آن فعالیت بوده و تا حدودی نتیجه مسلم آن است. در نتیجه، به‌طور نظام‌مندی

قدرت دست‌یابی انسان به کمال بیشتر شده و تصورات بشر از غایات و خیرهای مربوط گسترده‌تر می‌شود» (مک‌ایتنایر، ۱۳۹۰، صص ۹-۱۰).

اگر بخواهیم با دید هنجاری به مفهوم عمل نگاه کنیم سه جنبه را می‌توان مورد اشاره قرار داد؛ نخست آنکه عمل با معیارهایی مرتبط است. دیگر اینکه در انجام آن، پیروی از قواعد نیز مطرح است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۰). همچنین دست‌یابی به خیرهای درونی از طریق عمل به فضایل است که امکان‌پذیر می‌شود. نکته دیگری که در باب وجه هنجاری کردار می‌تواند مورد اشاره قرار بگیرد کارکرد آن در جلوگیری از بروز عاطفه‌گرایی است. چراکه معیارهای شخصی و ذهنی عمل را رد کرده و آن را مطابق ملاک‌های تاریخی و جمعی تنظیم می‌کند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱).

اصطلاح «روایت» به معنی مدنظر قرار دادن زندگی فرد در چارچوب روایتی است که از تولد تا مرگ او را در بر گرفته و به زندگی و اعمال او وحدت می‌بخشد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۵، صص ۷۶-۷۷). مک‌ایتنایر از مؤلفه روایت برای حل تعارض میان خیراتی که هر فرد در زندگی خود با آن‌ها روبه‌رو می‌شود بهره می‌گیرد. تنها با استقرار حیات افراد در چارچوبی منسجم و خطی، روایت حیات اخلاقی ما جهت‌دار می‌شود، به این نحو که با ایجاد مفهومی خاص از آینده - که جمعی و مشترک است - بر زندگی کنونی و حال فرد تأثیر می‌گذارد. در واقع این آینده که چندان هم پیش بینی‌پذیر نبوده و در طول زمان نیز بازسازی و اصلاح می‌شود، نقش غایت ارسطویی را برای مک‌ایتنایر بازی می‌کند. کارکرد دیگر روایت‌گونه دیدن حیات بشری، ایجاد احساس مسئولیت متقابل اجتماعی است. چراکه در باور مک‌ایتنایر، زمانی که افراد در حال نقش‌آفرینی در داستان زندگی خود به‌عنوان نقش اول‌اند، هم‌زمان به ایفای نقش فرعی در داستان‌های دیگران نیز می‌پردازند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۷۰). در حقیقت با استفاده از مفهوم روایت مک‌ایتنایر چارچوبی غایت‌محور را برای زندگی فردی ترسیم و در برابر خودمحوری در تدوین اخلاق قرار می‌گیرد.

با بیان این نکته که جستجوی حیات نیک برای افراد همه جوامع یکسان نیست، مک‌ایتنایر به سومین لایه فضیلت یعنی سنت اشاره می‌کند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). در دیدگاه مک‌ایتنایر، «سنت عبارت است از مجموعه‌ای از اعمال و باورهایی که از گذشته یک اجتماع به ارث رسیده است» (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۱۸)، شیوه‌ای از تلقی از

خیر و عمل کردن به آن که در مسیر تاریخ شکل گرفته و به دست افراد معاصر در یک جامعه رسیده است. نکته مهمی که در بحث سنت وجود دارد، رابطه آن با بحث فضایل است. در صورتی که به فضایل شکل گرفته در سنت عمل شود، آن سنت پابرجا خواهد ماند. «فقدان عدالت، فقدان صداقت، فقدان شجاعت، فقدان فضایل عقلانی مناسب - این‌ها سنت‌ها را تباه می‌کنند، همان‌گونه که نهادها و اعمالی را تباه می‌کنند که حیات خود را از سنت‌هایی برمی‌گیرند که تجسم‌های هم‌زمانشان‌اند» (مک‌ایتنایر، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴). در دیدگاه مک‌ایتنایر میان سنت، فضایل و خیرهای درونی، ارتباط متقابل وجود دارد، به این ترتیب که فضایل خیرهای درونی یک عمل را شکوفا می‌سازد و عمل به فضایل همچنین به بقای سنت کمک می‌رساند. از سوی دیگر، سنت به‌خودی‌خود محیط مناسبی برای عمل به فضایل و کسب خیرهای درونی کردار فراهم می‌آورد (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵).

۳-۳. چارلز تیلور و اخلاق خیرمحور

در اندیشه این فیلسوف کانادایی نیز می‌توان تلاش برای احیای جایگاه خیر و معنای زندگی را در برابر فردمحوری لیبرالیسم مشاهده کرد. او معتقد است پس از فروریختن نظم سنتی که افراد جامعه را در درون یک نظام اجتماعی سلسله‌مراتبی طبقه‌بندی کرده بود، فرد ره‌اشده از چارچوب‌ها و سلسله‌مراتب در کانون توجه مدرنیته قرار گرفت. این خود جدید، در صحنه اخلاق نیز فارغ از هر چارچوب بیرونی می‌توانست دست به ساختن اخلاقیات بزند. تیلور پشتوانه این اختیار را مفهوم «ایده‌آل اصالت» می‌داند. بر مبنای این ایده - که از قرن هیجده میلادی اهمیت یافت - فرد بر مبنای ندای درونی و وجدانیات به رفتار اخلاقی و صحیح دست می‌یابد. مفاهیمی همچون خدا یا خیر مطلق که پیش از این معیار اخلاقیات به شمار می‌رفتند در برابر ندای درونی فرد رنگ می‌بازند (Taylor, 2001, p.26). البته تیلور معتقد است ایده‌آل اصالت منطقیاً به معنی نفی خدا یا خیر مطلق نیست. اتفاقی که در ابتدای دوران مدرن رخ داد توجه به انسان به‌عنوان واسطه‌ای بود که می‌توانست از درون خود ندای خدا و خیر مطلق را دریافت کند (صادقی گیوی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰). از نظر تیلور، امروزه شاهد بروز شکل انحراف‌یافته‌ای از ایده‌آل اصالت هستیم که به فردگرایی منجر شده است. در این شکل منحرف‌شده گفته می‌شود هر فرد انسانی محق است به‌گونه‌ای زندگی کند که بر مبنای

برداشت خودش ارزشمند و مهم است (شادی، ۱۳۸۳، ص ۸۲). حاصل آن که هر فرد، کانونی ذی صلاح برای وضع اخلاق شده است. می توان گفت جدایی ندای درونی از منابع پیشین اخلاقیات یعنی خدا یا خیر مطلق و تبدیل شدن آن از مجرای ارتباط به منبعی مستقل برای وضع گزاره های اخلاقی سبب انحطاط اخلاقی معاصر شده است.

تیلور نیز ایده تقدم حق بر خیر را در نظریات کانت و تقابل او با فایده گرایی ردیابی می کند؛ آنجا که کانتیسم می گوید اخلاق نباید برحسب نتایج عمل تعریف شود (Taylor, 2001, p.88). بر همین اساس، کانت مقدم داشتن قواعد و وظایف اخلاقی بر سود حاصل از رعایت آن ها را مورد تأکید قرار می دهد. تیلور، پس از اشاره به سرچشمه اصل تقدم حق بر خیر در اندیشه کانت، آن را به نحوی مشروط رد می کند. او می گوید اگر این تقدم در برابر نظریات فایده گرا و نتیجه گرا قرار می گیرد، حق می تواند بر خیر مقدم باشد؛ اما امکان آن وجود دارد که این اصل تا همین جا توقف نکند. به این معنی که حوزه مفهومی خیر را از این نیز گسترده تر در نظر گرفته و هر آنچه را که بر اساس تمایزات کیفی برتر دانسته می شود در برگیرد. در چنین مواردی است که تیلور مخالف مقدم داشتن حق فردی بر مفهوم خیر بوده و حتی معتقد است بیان خیر به قواعد تعیین کننده حق معنا می دهد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۱۵۶-۱۵۷). تیلور می گوید اساساً نظریات حق محور از درج تمایزات کیفی و مفهوم خیر در اخلاق غافل اند. از نظر او، «طبیعت گرایی» مسلط بر اندیشه اخلاقی غرب مانع از آن شده تا اخلاقیات معاصر مبین تمایزگذاری هایی میان بهتر و بدتر باشد. تیلور این تمایزگذاری را «ارزیابی مؤثر» نام می نهد (نیوفلد، ۱۳۸۴، صص ۳۷۸-۳۷۹). به باور او، واکنش های اخلاقی ما به دلیل تکیه داشتن بر مفهومی پرمایه از خیر، قابلیت آن را پیدا می کنند که موجه و پسندیده بودن خود را ثابت کنند و بر همین مبناست که می توانیم در مورد پسندیدگی یا ناپسند بودن اعمال سایرین داوری کنیم. از دیدگاه تیلور، «جهت گیری انسان به خیر نشان گر یکی از مهم ترین مشترکات انسان هاست» (شادی، ۱۳۸۳، ص ۷۹). ویژگی خیرطلبی آدمی است که او را از حیوانات مجزا می سازد.

تیلور معتقد است کانتی ها، وظیفه گراها، نتیجه گراها و سودگرایان به جای خیر بر روی آنچه درست است، تکیه می کنند. به این معنی که آن ها به عوض پرسش «خیر چیست» در پی پاسخ به این سؤال اند که «چه کاری باید انجام داد». تیلور ریشه این دل مشغولی مدرن را در

سرشت طبیعت‌گرای آن می‌داند؛ سرشتی که بر اساس آن معنای زندگی باید به نفع امور و الزامات مطلق از صحنه خارج شود (نیوفلد، ۱۳۸۴، صص ۳۸۰-۳۸۱). از گفته‌های تیلور این‌گونه برداشت می‌شود که طبیعت‌گرایی در اخلاق، نهایتاً به این امر منجر خواهد شد که صرفاً در مورد وظایف و عمل الزامی بحث شده و مفهوم خیر به کناری نهاده می‌شود (Taylor, 2001, p.79). او معنایی از خیر را که در آثارش مدنظر دارد، چنین بیان می‌کند: هر آنچه ما آن را در فرآیند تمایز کیفی در جایگاهی برتر قرار می‌دهیم. خیر می‌تواند شامل هر عمل، انگیزه، شیوه زندگی و هر چیزی باشد که آن را ارزشمند و ستودنی تشخیص می‌دهیم و در موضعی که چیز دیگری با آن قابل مقایسه نیست، جای داده می‌شود (Taylor, 2001, p.92).

جمع‌بندی

جامعه‌گرایان بحران‌های اجتماعی جوامع غربی و حتی برخی از مشکلات بین‌المللی مانند فجایع زیست‌محیطی را به نگرش مدرن حاکم بر این جوامع و به‌ویژه لیبرالیسم و فردگرایی غالب در آن نسبت می‌دهند. در برابر ارزش‌های لیبرالی، آنان هنجارهایی را تجویز می‌کنند که با دو صفت فضیلت‌جویی و جامعه‌گرایی مشخص می‌شوند. در دیدگاه ایشان، جامعه و پیوندهای اجتماعی برخوردار از ارزش ذاتی بوده و نگاه ابزاری به آن‌ها نافی ارزش حقیقی‌شان است. به‌علاوه، این پیوندها شاکله‌هویت‌شخص را می‌سازند و تعامل ابزارانگاران با آن‌ها به‌منزله‌سختی انگاشتن بنیادهای هویت اشخاص است. از دید ایشان، ارزش‌ها و هنجارها اساساً بنیادی اجتماعی دارند و فقط در بستر جامعه می‌رویند. از همین رو، نادیده انگاشتن وجه اجتماعی آن‌ها و تلقی کردنشان به‌عنوان یافته‌ها و خواسته‌های فردی به‌مثابه مخدوش ساختن مفهوم جمعی آن‌هاست. در این زمینه، مایکل سندل به اجتماعی بودن منشأ خیرها اشاره می‌کند و نگاه ابزاری لیبرال‌ها به جامعه را مورد نقد قرار می‌دهد. السدیر مک‌ایتایر نیز با ارجاع به اندیشه‌های ارسطو و ایده فضیلت‌شهروندی وی، بر اهمیت اجتماع در ساختن خیرها تأکید می‌ورزد. همچنین چارلز تیلور با گفتمانی زبان‌شناسانه و استناد به نقش جامعه در تکوین زبان - که محملی برای انتقال خیرهاست - جایگاه جوامع را در شکل‌گیری فضایل پررنگ می‌سازد.

نکته دیگر در دیدگاه هنجاری جامعه‌گرایان، جایگاهی است که برای دولت و جامعه به‌عنوان یک کل در پیشبرد اهداف اخلاقی قائل‌اند و برخلاف لیبرال‌ها، از دولت بی‌طرف‌اند. جنبه‌های منفی نمایند. سندل راه‌های متکثر افراد و گروه‌های متنوع فرهنگی را به حوزه عمومی می‌گشاید و مک‌ایتتایر از ایده پیگیری خیرها در جوامع کوچک‌تر از دولت-ملت حمایت می‌کند. تیلور نیز با مطرح کردن سیاست شناسایی، برداشت‌های متفاوت و متکثر در مورد ارزش‌ها و خیرها را به رسمیت می‌شناسد. به باور وی، باید تمامی این برداشت‌ها در جامعه مورد احترام بوده و به گفتگو با یکدیگر پردازند. البته این امر بدان معنی نیست که جامعه‌گرایان حدود مرز و ضوابطی برای کارکرد دولت‌ها در پیشبرد اهداف اخلاقی در نظر نگیرند.

در بنیادی‌ترین نقطه، جامعه‌گرایان به نقد فروکاهش جایگاه خیر در سلسله‌مراتب هنجارهای جامعه امروزین غرب می‌پردازند و با تبیین نقش محوری خیرها در شکل‌بندی مجموعه باورهای اخلاقی، راه برون‌رفت از این وضعیت را برکشیدن جایگاه خیرات تا به قله این سلسله‌مراتب می‌دانند. در این محور، سندل ایده لیبرالی تقدم حق فردی بر خیر را مورد نقد قرار داده و معتقد به اولویت فضایل است. السدیر مک‌ایتتایر به شناسایی آسیب با عنوان عاطفه‌گرایی در تدوین اخلاق پرداخته و سنت فضیلت‌محور ارسطویی را جایگزین مطلوب آن می‌داند. تیلور نیز تنزل جایگاه خیر در لیبرالیسم را یک انحراف توصیف کرده و معتقد است که باید خیر را در کانون اخلاق قرار داد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت جامعه‌گرایی در پی آن است تا با تبیین ریشه‌های اجتماعی هنجارها، نوعی از نگرش اخلاقی را عرضه کند که بر پشتوانه سنت ارسطویی تکیه دارد، نگرشی که به‌زعم ایشان، اخلاق تهی از خیر و جهان فاقد معنای معاصر را اصلاح خواهد کرد.

1. communitarianism

۲. از آنجا که ولز کمتر و سطحی‌تر از سایر جامعه‌گرایان به نقد لیبرالیسم پرداخته و نیز برای پرهیز از تطویل مطلب، در این مقاله از بررسی اندیشه او صرف‌نظر شده است.

3. community

4. virtue

5. the good

6. John Rawls

۷. این اصل بیان می‌دارد: «قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای ساماندهی شود که: الف. به نحو معقول انتظار رود به سود همگان باشند و ب. وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آن‌ها برای همگان امکان‌پذیر است» (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

8. emotivism

۹. این ایده سندل از سوی برخی مورد انتقاد قرار گرفته شده است. منتقدان می‌گویند موارد بسیاری وجود داشته که جوامعی با خودهای ثابت یافته، دست به سرکوب اقلیت زده‌اند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶).

10. procedural

11. recognition

12. practice

۱۳. مک‌اینتایر خیر را به دو دسته درونی و بیرونی بخش می‌کند. خیر درونی آن است که صرفاً از یک عمل خاص به دست می‌آید و اکتسابش توسط یک فرد از سهم دیگران نمی‌کاهد؛ اما خیر بیرونی لزوماً نتیجه یک عمل خاص نیست، اکتسابش آن را جزء اموال صاحبش می‌کند و دیگران را از آن محروم می‌نماید؛ مثلاً در یادگیری شطرنج، خیر درونی، ورزیدگی فکری و خیر بیرونی، کسب ثروت، شهرت و ... است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۱). می‌توان خیر درونی و بیرونی مک‌اینتایر را با خیرات محدود و نامحدود افلاطون متناظر دانست.

کتابنامه

ادگار، اندرو (۱۳۸۴). «چارلز تیلور کیست»، راهبرد، ش ۳۵، صص ۳۴۳-۳۴۵.
 افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۵). «نگاهی به مبانی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی، سال چهارم، ش ۲، صص ۲۹-۶۲.

- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۵). «شمول‌گرایی اخلاقی و ویژه‌نگری جماعتی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۷۳، صص ۶۱-۸۶.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۳). «به رسمیت شناختن تفاوت‌ها در عرصه عمومی جامعه (بررسی و نقد نظریه چارلز تیلور)»، *نامه مفید*، ش ۴۴، صص ۱۲۷-۱۵۱.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۴). «سه معضل بنیادین جامعه مدرن»، *سیاحت غرب*، ش ۲۹، آذر، صص ۵-۱۲.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: بقیه.
- رالز، جان (۱۳۸۷). *نظریه عدالت*، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رایک، کنث است (۱۳۸۴). «نظریه اخلاقی تیلور (برابری و متفاوت‌گرایی)»، ترجمه حمید رزاق‌پور و حمید پورنگ، راهبرد، ش ۳۵، صص ۳۷۹-۳۹۷.
- ساندل، مایکل (۱۳۷۴). *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۱). «لیبرالیسم و اولویت عدالت»، ترجمه محسن رنجبر، ۳ مرداد، قابل‌بازایی از: <http://www.daneshnamah.com/index.php/daneshnamah-sections/economics-banking/69-economic-systems/4476-liberalism-and-justice-priority.html>.
- شادی، حیدر (۱۳۸۴). «افکار و آراء چارلز تیلور در فلسفه اخلاق»، *نامه فرهنگ*، ش ۵۳، صص ۷۶-۹۱.
- شهریاری، حمید (۱۳۸۵). *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌ایتنایر*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- صادقی گیوی، فاطمه (۱۳۸۱). «اخلاق اصالت»، *روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، سال هشتم، ش ۳۰، صص ۱۷۱-۲۰۲.
- علوی پور، سید محسن (۱۳۸۸). «بحران اخلاقی مدرن و چرخش ارسطویی مک‌ایتنایر»، *فصل‌نامه معرفت اخلاقی*، سال اول، ش ۱.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۸۷). «سنت ارسطویی در فلسفه اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک‌ایتنایر»، *فصل‌نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره پیاپی ۲۷، صص ۶۱-۸۲.
- کیملیکا، ویل (۱۳۷۶). «جماعت‌گرایی»، ترجمه فرهاد مشفق، قیسات، شماره پنجم و ششم.
- مالهال و سوئیفت (۱۳۸۵). *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده اندیشه‌های ساندل، مک‌ایتنایر، تیلور و والزر)*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمودیان، محمدرفع (۱۳۷۹). «موضوعیت‌ها و محدودیت‌های آزادی رادیکال»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ش ۳۸، صص ۲۱-۲۵.

- مک‌ایتایر، السدیر (۱۳۹۰). در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
- نعمتی وروجنی، یعقوب (۱۳۸۸). «درآمدی بر اندیشه سیاسی مایکل ساندل»، *روزنامه رسالت*، ۹ شهریور، ص ۱۸.
- نعمتی، رضا (۱۳۹۰). «مایکل سندل و مکتب اجتماع‌گرایی»، *روزنامه رسالت*، ۱۸ مرداد، ص ۱۷.
- نیوفلد، مارک (۱۳۸۴). «نقد رویکرد مدرن در فلسفه اخلاق بین‌الملل از منظر چارلز تیلور»، ترجمه علیرضا رزاق‌پور و حمید حاجی حیدری، راهبرد، ش ۳۵، صص ۳۷۷-۴۰۳.
- هادوی، حسین (۱۳۸۶). «بررسی نظریه چارلز تیلور پیرامون مسئله هویت و گوناگونی فرهنگ در عصر مدرن»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، سال چهارم، ش ۶، صص ۱۳۳-۱۴۸.
- واعظی، احمد (۱۳۸۷). «جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال یازدهم، ش ۴۱، صص ۹-۳۰.

- Lenard, P.T. (2004). "Political Philosophy Lecture 8: Communitarianism and Communitarian Critiques of Liberalism, The main features of liberalism", from *seis.bris.ac.uk/~plcdib/pdf*.
- Pickett, B. L. (1982). *Sandel, Ontology, and Advocacy*, New York: Cambridge University Press.
- Roochnick, D. (2011). "Michael Sandel's Neo-aristotelism", *Boston University Law Review*.
- Sandel, J. M, (1984). "The Procedural Republic and Unencumbered Self", *Political Theory*, vol. 12, 1, pp.81-96.
- Taghavi, Seyed Mohammed Ali. (2010). "Taylor: Transcendental conditions of Human Agency and Two Versions of Liberalism", *The Journal of Humanities*, volume (17), No (2), pp.55-70.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press.
- (2003). *Varieties of Religion Today*, William James revisited second printing, Harvard University Press, Massachuset and London, England.

