

بررسی اجتماع‌گرایی سیاسی و روش‌شناسی آن

منوچهر نجفی

کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آشتیان

چکیده

اجتماع‌گرایی هم روش تفکر و اندیشه و هم روش فهم اندیشه‌های دیگران و همچنین رهیافتی در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی است. الگوی نظری مزبور، روش‌شناسی خاصی در عرصه نظریه سیاسی ارایه و قدرت تبیینی مناسبی عرضه می‌کند. جدا از ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، این رهیافت روش‌شناسی خاصی نیز در تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی ارایه می‌کند که از کارآمدی مناسبی برخوردار است. اجتماع‌گرایان در برابر رویکردهای انتزاعی و تجربیدی به سیاست قرار دارند؛ رویکردهایی که می‌کوشند نظریه‌پردازی سیاسی را مبتنی بر استنتاجات عقلی یا اصول و پایه‌های فلسفی و ارزشی عام و قراردادهای یک وضعیت فرضی، توجیه و مستدل سازند. اجتماع‌گرایی فلسفی با نقد فرد‌گرایی لیبرال شروع شده و نوع نگاه لیبرال‌ها را تقلیل‌گرایانه می‌داند. سپس فریزر به اجتماع‌گرایی سیاسی و ریشه‌های آن می‌پردازد و نقد فلسفه سیاسی لیبرال، رگه‌ها و ریشه‌هایی از تفکرات مذهبی از جمله سنت‌های رهبانی ادیان عمده، سوسیالیسم، محافظه‌کاری و جمهوریخواهی را مهم‌ترین ریشه‌های اجتماع‌گرایی سیاسی می‌داند. این رو مقاله حاضر می‌کوشد بررسی اجتماع‌گرایی سیاسی و روش‌شناسی آن را تبیین کند.

واژه‌های کلیدی: اجتماع‌گرایی سیاسی، روش‌شناختی، سازه‌گرایی اجتماعی

مقدمه

اجتماع گرایی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری منتقد لیبرالیسم سیاسی حاکم بر دوره مدرن در غرب است که در اواخر قرن بیستم پا به عرصه تفکر سیاسی گذاشت. اجتماع گرایان دو رویکرد ایجابی و سلبی دارند. رویکرد ایجابی، نگرشی در باب علم اخلاق و فلسفه سیاسی است که اهمیت روان‌شناختی - اجتماعی و اخلاقی وابستگی به جوامع را مورد تأکید قرار می‌دهد و بر این باور است که داوری‌ها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی نشأت گیرد. در رویکرد سلبی نیز اندیشه لیبرالی را به دلیل کوتاهی در ارج نهادن به اجتماع شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد. آن‌ها خواهان آن‌اند تا تحلیل در فلسفه سیاسی را به تفسیر جوامع و شبکه‌هایی پیوند دهند که ارزش‌ها و اصول معنایی خود را درون آن‌ها می‌یابند. در این نگرش مفاهیم اجتماعی و سیاسی را نمی‌توان تعریفی سراسر بی‌طرفانه، خالی از ارزش و تجربی دانست بلکه معنای آن‌ها به اجتماعات متفاوتی بستگی دارد که اهداف و غایات انسانی را شکل می‌دهند (برائلی پور، ۱۳۸۲: ۲۳ و ۱۰).

مهم‌ترین پیش‌فرض‌های این رهیافت عبارت‌اند از:

۱. در هر جامع‌های شبکه‌ای از اجتماعات وجود دارد که هر کدام از مکانیزم تفسیری و فلسفی خاصی یعنی چرخه تأمل و تفسیر خویشتن، جامعه و جهان که سنت نامیده می‌شود، برخوردارند؛
۲. سنت مهم‌ترین عنصر برای یک اجتماع است که روایت خاصی از هستی در جهان عرضه می‌کند و صور آن در قالب نهادهای اجتماعی و سیاسی تجسم می‌یابد. سنت‌ها زوال و ترقی دارند ولی هرگز نمی‌میرند بلکه ممکن است به کما روند و در لحظه تاریخی خاصی سر برآورند. در هر جامعه، شبکه‌ای از سنت‌ها داریم که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند؛
۳. تفکر ذره باورانه یا فرد هسته نظریات لیبرالی، جامعه مبنای نظریات هگلی و سنت در مرکز این نظریه قرار دارد؛
۴. هر سنت از عقلانیتی برخوردار است که با خلاقیت‌هایی سعی در غلبه بر بحران‌های احتمالی داشته و مانع از فروپاشی خود می‌شود؛
۵. به ساختارگرایی و اندیویدوآلیسم اعتقادی ندارند و معتقد به جبرهای تاریخی نیز نیستند بلکه می‌گویند آنچه در جامعه انسانی رخ می‌دهد لزوماً آن نیست که باید رخ می‌داد بلکه می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز رخ دهد؛
۶. درحالی‌که در لیبرالیسم فرد اهمیت دارد و انسان خیر و شر خود را می‌شناسد، متفکران این رهیافت بر خود تأکید دارند و آن را امری هویتی می‌دانند که ساخته می‌شود؛
۷. تفسیرگرایی یک اصل اساسی در اجتماع گرایی است. آن‌ها معتقدند: بهترین، منسجم‌ترین و کاراترین طریق انجام کردارها نه یک سری اصول کلی، جهان‌شمول و بنیادین بلکه تفسیر و پالایش ارزش‌ها بر اساس شیوه زندگی گروه‌های معین، اجتماعات و جوامع می‌باشد. درون هر سنت طی زمان‌های مختلف با شروع بحران‌ها، تفسیرهای خاصی صورت می‌گیرد. برای آن‌ها اجتماع در پیوند با تفسیرگرایی معنا می‌یابد چرا که ارزش‌ها و کنش‌ها، محصول اجتماعات و ناشی از شیوه زندگی که به توصیف حیطة بینش تفسیری، «تفسیر و علوم مربوط به انسان» آن‌هاست. چارلز تیلور در مقاله می‌پردازد، استدلال می‌کند که علوم اجتماعی به ناچار باید تفسیری و معنی‌کاو باشند و تحقیقات اجتماعی که صرفاً مبتنی بر عوامل عینی (مثل ربط‌های علی، ساختارهای اجتماعی و عقلانیت انتزاعی) باشند، ناگزیر ناکام خواهند ماند. وی می‌نویسد: رأی من بیان دیگری است از اندیشه اصلی علم الاجتماع تفسیری، و آن این است که: هیچ تبیینی از فعل انسانی وافی و مقنع نیست مگر اینکه درک ما را از فاعل بیشتر سازد. بنابراین رأی، نمی‌توان هدف علم الاجتماع را پیش‌بینی هیئت‌های بالفعل حوادث تاریخی یا اجتماعی دانست... تبیین مقنع آن است که فاعل را هم در برگیرد و درکی از وی نصیب ما سازد (نقل‌شده در: لیتل، ۱۳۷۳: ۱۳۵). این رهیافت درون مکاتب سیاسی - اخلاقی و سنت فلسفی ارسطویی ریشه دارد و امروزه مانند نظریات سازه گرایی بر تعامل ساختار و کارگزار در شکل‌گیری کنش‌های انسانی تأکید می‌ورزد. در واقع ظهور نحله‌های فکری قرن بیستم را می‌توان به نوعی رجعت دوباره به ارسطو برشمرد.

در این زمینه‌ها آنت معتقد است: افلاطون تلاش دارد امر سیاسی را به امری غیرسیاسی محول کند، درحالی‌که در سنت ارسطویی با تلاش برای استقلال امر سیاسی مواج‌هایم. افلاطون به مدد منطقی بیرون از حوزه سیاست، ترتیبات امر سیاسی را پیشنهاد می‌کند، درحالی‌که ارسطو تلاش دارد سیاست را بر منطق درون‌باش این حوزه استوار کند (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۵۴). ارسطو با تابع حکمت عملی قرار دادن سیاست، به کلی تصویری متفاوت از افلاطون ارائه داد. اولین نتیجه این روایت آن است که سامان جوامع سیاسی نه از نسخه‌آخذ شده از یک امر متافیزیکی بلکه از چندوچون ساز و کارهای نظم اجتماعی استنباط می‌شود (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۱۶). مک اینتایر برجسته‌ترین نماینده این رهیافت، به صراحت رجعت به مقوله غایت ارسطویی را نقطه عزیمت خود می‌سازد تا از روایت‌های ذره باورانه سنت لیبرالی فاصله بگیرد و درعین‌حال به دام سنت‌های کلیت‌گرا و مفاهیم جایگزینی چون اولویت ملت و طبقه نیفتد و با تکیه بر مقوله «خودروایی» و «مفهوم کردار»، درک انسان شناختی خود را که به ساختار کنش‌مندان‌هی زندگی مربوط است عرضه کند (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۲۷-۱۲۶). در این درک کنش باورانه، «انسان جانوری روایی است» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۷). هدف از این پژوهش بررسی اجتماع‌گرایی سیاسی و روش‌شناسی آن می‌باشد.

روش‌شناسی اجتماع‌گرایی:

۱. اجتماع

اجتماع یک مفهوم متعالی و شکلی هویت‌بخش در این نظریه است؛ هرچند به طرز شگفت‌انگیزی با فقدان تعریفی واضح و شفاف از این مفهوم در این نظریه مواجه هستیم و حتی در میان نظریه‌پردازان آن در رابطه با معیارها و نوع نگاه به یک اجتماع تفاوت‌های شگرفی وجود دارد. خانم الیزابت فریزر تاش دارد دیدگاه‌ها، تعاریف و انواع اجتماع را در میان نظریه‌پردازان اجتماع‌گرایی ردیابی کند. وی سه نوع اجتماع‌گرایی را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

برخی افراد بیش از هر چیز آرزوی مشارکت در ایجاد و برپاداشتن اجتماعات دارند. برای این افراد معضل عمده سیاسی و اجتماعی وضعیت اهالی مردم و اجتماعات می‌باشد. آن‌ها بر این باورند که تنها راه حل مشکل خانه سازی و یا آلودگی سمی، ایجاد و برپاداشتن اجتماعات می‌باشد. این گفتمان را می‌توان اجتماع‌گرایی بومی نامید. نوع دیگری از اجتماع‌گرایی که در شکل انتقاد از فردگرایی لیبرال بروز کرد، اجتماع‌گرایی فلسفی می‌باشد که بر مخالفت با جهان‌شمولی و تأکید بر فرد اجتماعی اصرار دارد و در نهایت مجموعه‌ای از تحلیل‌ها، تئوری‌ها و ادعاهای سیاسی وجود دارد که اجتماع‌گرایی سیاسی نامیده می‌شود (فریزر، ۱۹۹۹: ۱۱).

به طور کلی تأکید اجتماع‌گرایان بر اجتماعاتی مانند بنیادها، سازمان‌های داوطلبانه، گروه‌های شغلی و نهادهای مذهبی و غیره می‌باشد. از نظر آن‌ها روابطی که این نهادها با یکدیگر دارند، بر اساس مجموعه‌ای از هنجارها و کنش‌های مشترک و مبتنی بر اعتماد، درک مشترک و تطابق با هنجارها شکل می‌گیرد. در مجموع می‌توان روح مدنی، مسئولیت برای خویشتن و اجتماع، تعامل و مشارکت در اجتماعات، تأکید بر باورها، ارزش‌ها و اهداف مشترک را اشتراکات تمام نظریات اجتماع‌گرایان سیاسی نامید (همان، ۱۵). امروزه می‌توان اجتماعات غیردولتی را در این شمار به حساب آورد.

فریزر به نظریات افرادی چون والزر، سندل و مک اینتایر می‌پردازد و به چالش‌های گوناگون در رابطه با مفهوم اجتماع اشاره می‌نماید. وی بر آن است که اجتماع اولاً یک موجودیت می‌باشد: مانند گروهی از مردم یا یک نهاد یا رشته‌ای از نهادها مانند شرکت، دانشگاه، خانواده و ... ثانیاً اجتماع به معنای روابط خاص میان افراد از جمله اصول مشترک، معنای مشترک، اهداف، خیر و زندگی مشترک است که هم عینی و هم

ذهنی است. دیگر عامل مهم مشترک در اجتماعات یک گذشته و آینده و نسل‌های گذشته و اعقاب آینده است. (همان، ۷۶-۷۷).

بنابراین در این نظریه، مفهوم اجتماع ناظر بر مجموعه افرادی با اهداف و هویت مشترک است که دو ویژگی مهم دارند: لزوم به رسمیت شناختن یک آموزه غایت‌گرای مشترک و فراگیر دینی، اخلاقی یا فلسفی و وجود همبستگی‌های جمعی و اجتماعی هویت‌بخش که بیشتر با ساخت‌های هویتی اندام‌واره و کوچک تناسب دارد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۱۴) و از نوع و الگوی رابطه‌ای خاص بهره می‌برند: مانند اجتماع‌گرایی در حزب کارگر انگلیس، محافظه‌کار انگلیس یا اجتماعات کوچک و بزرگ محیط‌زیست، سبزها در ایالات‌متحده آمریکا یا در دهه ۱۳۲۰ که فضای باز سیاسی در ایران به وجود آمد، اجتماعات مذهبی سیاسی زیادی نظیر انجمن اسامی دانشجویان، جامعه تعلیمات اسامیه، انجمن حجتیه مهدویه در مبارزه با بهائیت، کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد، جمعیت مبارزه با بی‌دینی و جمعیت فدائیان اسلام شکل گرفت. امروزه نیز در ایران نظیر این‌گونه اجتماعات را می‌توان در سنت‌های مختلف فکری سراغ گرفت. به نظر می‌آید، «هیئت‌های مذهبی»، «لوطیان» و «مداحان و واعظان» را می‌توان از اجتماعات بومی ایرانی دانست و هیئت‌های مؤتلفه اسلامی از نمونه مهم اجتماعات سیاسی‌اند. اخیراً در ایران اجتماعاتی نیز در حوزه محیط‌زیست رو به افزایش گذاشته است.

مک اینتایر معتقد است که ما همواره به‌کارگیری فضایل را درون یک جامعه خاص و با اشکال نهادی خاصی می‌آموزیم یا از آموختن آن سرباز می‌زنیم (مک‌اینتایر، ۱۹۸۱: ۱۹۵-۱۹۴). لذا سرگذشت زندگی انسان در سرگذشت «اجتماعاتی» رقم می‌خورد که هویت او را شکل می‌دهند و آنچه برای او خیر است برای هر کسی هم که این نقش‌ها را ایفاء می‌کند خیر است. ما همواره با گذشته و تاریخ در یک جامعه خاص پا به عرصه وجود می‌گذاریم و بدین ترتیب، داستان زندگی شکل می‌گیرد و از هویت توأمان تاریخی و اجتماعی بهره‌مند می‌شویم. پس روشن می‌گردد که هویت تاریخی ما با هویت اجتماعی ما کاملاً منطبق است (همان، ۲۲۱ و ۲۰۵). لذا اگر آن چنان که تیلور می‌گوید اجتماعات سازنده افراد هستند (تیلور، ۱۹۸۵: ۸). افراد تنها در اجتماعات می‌توانند خیر خود را درک کرده و زندگی خود را معنا بخشند و مشارکت در حوزه سیاست راهی برای رشد و اصلاح برداشت‌های ما از «خود» به شمار می‌آید. بر این اساس اگر سیاست توفیق‌یابد ما می‌توانیم خیری را به طور مشترک درک کنیم که به تنهایی نمی‌توانستیم آن را درک کنیم (سندل، ۱۹۸۲: ۱۸۳).

هویت نفس انسان مأخوذ از جامعه‌ای است که در آن عضویت دارد (مک‌اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۲۱-۲۲۰). در خارج از این ساخت هویتی، افراد نمی‌توانند هیچ معنایی برای خود بیابند. راه حل مک اینتایر، انتقال کانون سیاست از سطح دولت-ملت به سطوح کوچک‌تر و محلی‌تر اجتماع است که هر کدام سنت، روایت و خیر خاصی را با توجه به زمینه فرهنگی خود دنبال می‌کنند که بر نوع خاصی از عقلانیت استوارند و ممکن نیست آموزه‌ای با تمسک به عقلانیتی جهان‌شمول ادعای برتری بر دیگران کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲). این را می‌توان به مثابه دموکراسی انجمنی یا جماعتی نیز برشمرد (ر.ک. هلد، ۱۳۸۴).

۲. فضایل

فضایل، مفهوم بنیادین این نظریه است و دیگر مفاهیم در پرتو آن معنی می‌یابند. این مفهوم، محور نظریه «اخلاق مبتنی بر فضیلت» مک اینتایر است و مفاهیم دیگری مانند رفتار، خودروایی، سنت و خیر، دیگر مراحل منطقی آن به شمار می‌آید تا مفهومی به هم پیوسته از فضیلت ارایه کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۷۰). مک اینتایر فضیلت را کیفیت انسانی مکتسبی می‌داند که بهره‌مندی از آن و به‌کارگیری آن به ما این امکان را می‌دهد تا به خیرهای درونی رفتار دست یابیم و فقدان آن به نحو مؤثری ما را از دستیابی به

هر یک از این خیرها محروم سازد(مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۱۹۱). فضایل اوصافی هستند که فرد را قادر می‌سازند تا نقش خود را به خوبی انجام دهد و تنها در این صورت او انسان نیکی است؛ شجاعت، دوستی و عدالت از جمله فضایی هستند که کسب آن‌ها نه یک عمل مقدماتی برای تأمین سعادت بلکه بخشی اجتناب‌ناپذیر از سعادت ما را شکل می‌دهد. پس از نظر مک اینتایر فضایل لزوماً سه ویژگی دارند: اول اینکه برای تحصیل خیرهای درونی یک رفتار، ضروری هستند، دوم اینکه زمینه لازم را برای وحدت روایی حیات بشر به دست می‌دهند و درون محیط اجتماعی خویش معنا و مفهوم دارند و سرانجام موجب بقای سنت‌ها در جوامع می‌گردند(مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۲۱-۲۲۳). در نتیجه این مفهوم فضیلت است که اجتماع گرای را به مفهوم خود روایی، خیر و سنت متصل می‌کند. می‌توان تحصیل سعادت را در جامعه بشری فضیلتی برشمرد که برخی از سنت‌های فکری در ایران در پی آن‌اند.

۳. خیر

خیر از دیگر مفاهیمی است که در این نظریه مطرح می‌شود. هر جماعت و مکتبی (یا به بیان دقیق‌تر چنانکه بعداً توصیف خواهد شد هر سنتی) ضمن اینکه روایت خاصی از هستی و جهان عرضه می‌دارد و شخصیت‌های خاص خود را دارد، خیر خاصی نیز در آن نهفته است که کمال آن پیشبرد این خیر می‌باشد و تمام تفسیرهایش مبتنی بر این و جزو هویت ذاتی آن است. مک اینتایر در تبیین مفهوم «کردار» از مفهوم خیر بهره برده و آن را از فلسفه ارسطو و مفهوم انسان و غایتش وام می‌گیرد. مفهوم کردار به ماهیت غایت مدارانه نظریه مک اینتایر از طریق خصلت ارسطوگرای آن متصل است. همان‌گونه که گفته شد، نخستین مرحله تکامل منطقی مفهوم فضیلت، کردار است. غایت در ساده‌ترین قرائت خود نشانگر کمالی است که به موجب ذات چیزها معین‌شده و باید به سوی آن در حرکت باشد. بر این اساس غایت یک چاقو، تیزی است و یک چاقوی خوب آن است که خوب ببرد. بدین ترتیب، مفهوم چاقو، مفهومی کارکردی است، چرا که هدف یا کارکردی که از یک چاقو انتظار می‌رود، مفهوم چاقو را توضیح می‌دهد. مک اینتایر معتقد است که سنت فکری تجدد با رد تام و کامل سنت ارسطویی و قرائت آن سنت از انسان به عنوان موجودی دارای ماهیت و هدفی خاص، آن را مقدم بر، و مجزا از همه نقش‌ها تعریف کرد. انسان را از صنف و اجتماع و تاریخ خود جدا می‌کند و وجود دسته‌ای از قواعد بناشده اجتماعی را که در دوران‌های مشخص و تحت شرایط ویژه اجتماعی به وجود آمده‌اند، مفروض می‌دارد(حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۷). بنابراین کردار، هر فعالیت منسجم، معقول و پیچیده بشری است که با همکاری اجتماعی صورت می‌گیرد و از طریق آن خیرهایی که نسبت به آن فعالیت درونی هستند تحقق می‌یابند و در این روال سعی می‌شود حد مطلوبی از کمال به دست آید که مناسب آن فعالیت بوده و تا حدودی نتیجه مسلم آن است. در نتیجه به طور نظام‌مندی قدرت دستیابی انسان به کمال بیشتر شده و تصورات بشر از غایات و خیرهای مربوط گسترده می‌شود. کشاورزی، ماهیگیری، طلب علم و ... کردار هستند.

پرتاب ماهرانه توپ بیانگر یک کردار نیست. در حالی که بازی فوتبال یک کردار به شمار می‌آید. طبق تعریف ارسطو سیاست نیز کردار است اما در عصر جدید چنین نیست(شهریاری، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۵). ارسطو انسان را فاعل خود آگاه مدنی می‌دانست که در اجتماع به غایت خود دست می‌یابد. از نظر وی هر انسانی به اعتبار صنف یا تعلق به جماعتی که دارد خوب است؛ بر عکس افلاطون که به اعتبار انسانی انسان توجه و از یک خیر برای انسان صحبت می‌کند. در حالی که از نظر ارسطو هر سنت یا جریانی، خیر خاصی دارد. در دیدگاه اجتماع‌گرایان نیز هر سنتی از وجهی ایده آل برخوردار است که در جستجوی آن می‌باشد. بنابراین هر جماعت سیاسی که کردار آن ورود به سیاست است خیر خاصی برای رسیدن به

غایت نهایی طلب می نماید و در درون محیط اجتماعی خاصی عمل می کند. در نتیجه، افراد تنها در جماعت ها، مفاهیم خیر خود را درک کرده و زندگی خود را معنادار می سازند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۰۴). ما همگی به عنوان حامان یک هویت اجتماعی خاص با موقعیتهای خاص خود رابطه برقرار می کنیم. من از گذشته، خانواده، شهر، قبیله و ملت یک رشته دین ها، میراث ها، انتظارات و تعهدات بحق را به ارث می برم. این ها داده های من و نقطه آغاز زندگی اخلاقی مرا تشکیل می دهند (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۰۰). بدین سان فرد فارغ از موقعیتها و روابط اجتماعی نمی تواند در جستجوی خیر و کاربست فضایل باشد، زیرا معنای زندگی نیک، با توجه به موقعیت های گوناگون افراد تفاوت می کند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۷۹). تحصیل و تأکید بر خیر اهمیت زیادی در نظریه اجتماع گرایان برای شکل گیری یک کردار یارفتار دارد. مک اینتایر از دو گونه خیر سخن به میان می آورد: خیر درونی و خیر برونی. خیرهای برونی وقتی حاصل شدند همیشه جزو اموال و دارایی کسی محسوب می شوند. آنها به گونه ای هستند که به هر میزان کسی بیشتر از آنها تصاحب کند، برای دیگران کمتر باقی می ماند. در نتیجه می توان آنها را به عنوان اهداف رقابت توصیف کرد که در آن بازنده و برنده وجود دارد. شهرت، ثروت و مقام مثال هایی از این نوع هستند اما در مورد خیرهای درونی گرچه محصول رقابت در کمال اند ولی دستیابی به آنها اساساً خیری برای همه مشارکت کنندگان یک جماعت خاص در بر دارد. مک اینتایر با ذکر مثالهایی سعی می کند این تفاوت ها را بیشتر توضیح دهد. به نظر او یک فرد می تواند به منظور بردن، شطرنج بازی کند. اگر او از طریق یادگیری نوع کاملاً خاصی از مهارت در تجزیه و تحلیل بازی را بیرد، به خیر برونی بازی شطرنج دست یافته است. اگر او مهارت را یاد گرفت و قدرت و تصور استراتژیک و جدیت در رقابت خود را بهبود بخشید، صرفاً برای بردن در رقابت خاصی بازی نمی کند بلکه تاش می کند تا در هر طریقی که بازی شطرنج می طلبد کمال یابد. او این خیر را «درونی» می نامد که به صورت بیرونی به شطرنج پیوند نخورده و تنها از طریق شطرنج قابل دستیابی است. بر عکس خیرهای بیرونی که شیوه های جایگزینی برای دستیابی به این گونه خیرها وجود دارد (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۸۷-۸۸). می توان اجرای احکام شرع را در ایران خیر مهم برخی از اجتماعات اسلام سیاسی و یا برابری و رفع تبعیض را خیر مهم اجتماعات چپ و ایران و حفظ و پیشرفت ایران را خیر مهم اجتماعات سنت فکری نیروهای ملی در ایران دانست. کسب مقام، شهرت و ثروت برای جماعت های سیاسی معطوف به خیرهای برونی اند که آنها را از غایت و خیر درونی محروم می سازند و در نهایت تأکید بر آنها و جایگزینی آنها می تواند سم مهلکی برای هر جماعت سیاسی باشد. در واقع این جماعت ها پس از رویگردانی از فضایل اولیه و در دوران قدرت یابی خود به این سمت گرایش پیدا می کنند. بسیاری از جماعت های سیاسی در ایران دهه ۱۳۲۰، پس از رقابت در عرصه اجتماع با گرایش به سمت خیرهای بیرونی دچار بحران شدند و از فضایل اولیه دور گشتند.

۴. خود روایی

این مفهوم بیشتر ماهیت فلسفی نظریه اجتماع گرایی را توضیح می دهد و مبتنی بر نقد فلسفی لیبرالیسم است. اجتماع گرایان «خودروایی» را در برابر «خود از پیش فردیت یافته» یا «خود عاطفه گرا» قرار می دهند. آنها سوژگی فرد انسانی را زیر سؤال نمی برند بلکه در عین فعالیت، آن را موقعیتمند و متأثر از اجتماعی می دانند که در آن عضویت دارد و به مثابه یک کل نه یک فرد اتمی شده فعالیت می کند. فرد از دیدگاه لیبرال ها گسیخته از اجتماع است، بدین معنا که قادر است بدون مراجعه به سنت های به ارث رسیده یا اهداف مشترک، یک نکته شروع خارج از اجتماعی که خود جزیی از آن است، اتخاذ نماید و اهداف و تعهدات خود را تعریف و باز تعریف کند. این نظریه حقوق و وظایف انسان را انتزاعی و جهان شمول می داند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۵۹) و تمایز قاطعی میان فرد و نقش اجتماعی او قائل است. لیبرال ها یا ذره گرایان با تأکید

بر نقش کارگزار انسانی در شکل‌گیری کنش‌ها، جامعه را در نهایت مرکب از افرادی می‌دانند که آن را می‌سازند. به این دلیل آنها باور دارند که کل‌های اجتماعی، قابل تقلیل به فعالیت افرادی هستند که آنها را تشکیل می‌دهند. آنها خودها را در نهایت و به طور بنیادی جدا از دیگران می‌دانند (فی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۹). در مقابل چنین درکی از خویشتن و زندگی انسانی، مک اینتایر به نفع مفهومی اصالتاً پیشامدرن از «خود» سخن می‌گوید که «وحدت آن در وحدت روایتی جای دارد که تولد را به زندگی و مرگ، به سان حرکتی که سرآغاز را به میانه و سپس به پایان متصل می‌کند پیوند می‌زند» (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۰۶).

به نظر مک اینتایر، خودلیبرالی، سرشت انسان را از هرگونه تعهد اجتماعی آزاد و رها تصویر می‌کند. فاعل اخلاقی از موقعیت‌ها و خصلت‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی فاصله می‌گیرد و بر اساس یک آموزه عام و فراگیر به داوری می‌پردازد. درحالی‌که همه مفاهیمی که ما هم‌اکنون با آنها سروکار داریم، اساساً در نظام‌ها و زمینه‌های نظری و عملی ریشه داشته‌اند و تأثیر عملکرد آنها تنها در آن نظام‌ها و به وسیله آن زمینه‌ها تأمین می‌گردد (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۳ و ۳۱). این خود همگانی شده که فاقد درون مایه هویت اجتماعی است می‌تواند هر نقشی را ایفاء نماید و هر دیدگاهی را برگزیند. آنها تعبیر قصدی را کنار گذاشتند، در حالی که نگاه غایت‌گر مستلزم آن است که افعال انسان با رجوع به مفاهیم و برداشت افراد از خیر توصیف گردد (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۱۰ و ۸۴). «انسان برخی حقوق و وظایف ویژه خود را از اجتماعی محل زندگی خود (روستا، فرهنگ، نهضت، گروه قومی و ...) اتخاذ می‌کند و همزمان ضرورتاً در اهداف و مقاصد جامعه خود درگیر است. کنش‌های آنها در شرایطی قابل درک است که مقاصد عملی، زمینه اجتماعی و زمانمندی که کنش‌ها درون آن رخ می‌دهند، قابل درک باشد. بدین سان تاریخ روایی نوع خاص، گونه‌ای اساسی و بنیادین برای توصیف کنش‌های انسانی است» (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۴۸).

مک اینتایر معتقد است که برای فهم پیش‌زمینه کنش دیگران باید زندگی یک اجتماع را به صورت یک داستان فهم کرد. هیچ اجتماعی، نمی‌تواند از گذشته خود گسست یابد؛ گرچه نسبت به گذشته خود یک سری ابداعات و نوآوری‌هایی دارد که آن را از بحران‌های مبتلا به نجات می‌دهد. بدین سان شناخت اجتماع به منزله یک داستان، مستلزم شناخت مفهوم داستان، وصف شخصیت و ارتباط درونی و هماهنگ میان آنهاست: «چون همه ما در زندگی متکی به روایت‌هایمان هستیم و چون زندگی خود را در رابطه با روایت‌هایی که بدان متکی هستیم می‌فهمیم، درمی‌یابیم که صورت روایی برای فهم افعال دیگران مناسب است. همه داستان‌ها پیش از آنکه گفته شوند، اتفاق می‌افتند. به استثنای افسانه‌ها» (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۱۲). عضو هر اجتماعی تنها پس از پاسخ به پرسش «من خود را جزو کدام داستان یا داستان‌ها می‌یابم» می‌تواند به پرسش «چه باید بکنم» پاسخ دهد. بنابراین وی در قبال افعالی که زندگی او را تشکیل می‌دهند، مسئول است. افزون بر این، او همواره می‌تواند از دیگران مسئولیت بخواهد و آنان را زیر سؤال ببرد چرا که همان گونه که او بخشی از داستان آنهاست آنها نیز بخشی از داستان او هستند و این خود نقشی مهم در بنیان روایت‌ها ایفاء می‌کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۷۴). «برای اینکه جامعه‌ای به معنای کامل، جماعت باشد باید متشکل از خودشناسی‌های مشترک اعضا باشد و در ترتیبات نهادی آنها تجسم پیدا کند و تنها وصفی از برخی برنامه‌های زندگی اعضا نباشد» (سندل، ۱۹۸۲: ۱۷۳).

مفهوم اصالت نیز در رابطه با خودروایی در نظریه اجتماع‌گرایی طرح می‌شود که از شکل‌گیری هویت‌های منفرد متناسب با روایت‌ها بحث می‌کند. این مفهوم در برابر مفهوم شرافت نظام کلاسیک که نابرابری‌های اجتماعی و سیاسی را به رسمیت می‌شناخت و مفهوم کرامت دوران مدرن که بر برابری و کرامت ذاتی انسان‌ها تأکید دارد مطرح می‌شود. اگر سیاست کرامت، به گونه‌ای عام گرایانه بر برابری‌ها و یکسانی‌ها

توجه دارد، مفهوم اصالت بر مجموعه ای از حقوق، مصونیت ها و شناسایی هویتی بسیار ویژه ای تأکید می‌ورزد که به افراد و گروه های خاص تعلق دارد و در واقع بیانگر تفاوت آنهاست (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

۵. سنت

سنت یکی از بنیادهای نظری مک اینتایر در بیان رو شناسی اجتماع گرایی است و دیگر مفاهیم پیش گفته در پرتو این مفهوم معنا می‌یابند. اجتماع گرایان چهار مبنای مهم تعیین بخش اصول و ارزشهای برتر را شامل خیرهای اساسی یا نخستین (راولز)، چهارچوب بهای ارزش گذار مؤثر (تیلور)، معانی اجتماعی (والزر) و سنت (مک اینتایر) می‌دانند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۶۵). در این بین، مک اینتایر مفهوم سنت را در کتاب «پس از فضیلت» طرح و در کتاب «عدالت چه کسی، کدامین عقلانیت» (مک اینتایر، ۱۹۸۸) به تفصیل شرح می‌دهد. سنت «هسته» نظریه اجتماع گرایی وی است.

هر اجتماعی در مورد خیر و نقش اعضا در جهت جستجوی آن دارای یک سنت است که مرحله سوم در شکل گیری یک فضیلت از دیدگاه مک اینتایر است و زمینه ای است که کردارها، خیرها، خودروایی در آن معنا پیدا می‌کنند. منبع پاسخ به این سؤال که خیر واحد چیست، از طریق آشنایی با سنت جامعه حاصل می‌گردد. بدین سان به اعتقادات اخلاقی، ارزش ها و عملکرد در یک جامعه معنا می‌بخشد (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۰-۵۱۱).

کردارها از طریق سنت ها شکل می‌گیرند. خیرها نیز تنها از درون سنت‌ها مقبولیت می‌یابند، سنت جامعه پشتوانه آنهاست و برای آنها استدلال می‌آورد. هر فرد حامل یک سنت است که از پیشینیان خود به ارث برده و با تصرفاتی در آن برای آیندگان به ارث می‌گذارد (شهریاری، ۱۳۸۴: ۳۹۴). افراد نوعاً از طریق پشتوانه‌هایی که سنت در اختیار آنها قرار می‌دهد و فضای خاصی که برای آنها فراهم می‌آورد در جستجوی خیر خود هستند. آنها از این طریق، زندگی را می‌سازند که مشتمل بر این خیرهاست و بدین وسیله به زندگی خویش معنا می‌بخشند. این نوع زندگی، موجب گستردگی سنت ایشان در طول تاریخ شده و باعث بروز اجتماعی آن سنت می‌گردد (شهریاری، ۱۳۸۴: ۳۹۴). سنت ها مخزن معیارهای عقلانیت هستند و برای فهم کنش ها ضروری اند.

مک اینتایر، سنت را چیزی بیش از چارچوب های پژوهش و تحقیق و حتی مجموعه ای از آراء و نظریات می‌داند. وی تحقیق و پژوهش در هر سنت را تاش برای شکل دادن به شیوه خاصی از حیات اجتماعی و اخلاقی که در نهادهای سیاسی و اجتماعی معینی تجسم می‌یابد، از چهار سنت مهم تاریخی سنت «عدالت چه کسی، کدامین عقلانیت» فرض می‌کند کتاب ارسطو، سنت آگوستینی، سنت اسکاتلندی و سنت لیبرالیسم یاد می‌کند موضوع عمده آنها ماهیت عقلانیت عملی و عدالت بود و هر کدام، یک سری دعاوی و اصول کلی و انتزاعی داشتند که به تدریج خود را به قدرتی انسجام یافته در قالب نهادهای سیاسی و اجتماعی بدل نمودند (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۲).

سنت ها به لحاظ فهرستی از فضایل که تدوین می‌کنند، از نظر برداشت خود از نفس و نفسانیت و به لحاظ انواع کیهان شناسی متافیزیکی با هم متفاوتند. هم چنین در خصوص روش دستیابی به تعریف عقلانیت عملی و عدالت در بطن هر سنت، تفاوت وجود دارد. مثلاً در سنت ارسطویی، این تعریف از طریق جریان متوالی تلاشهای دیالکتیکی سقراط، افلاطون، ارسطو و آکوئیناس و در سنت آگوستینی از طریق اطاعت از مرجعیت الهی به شکل شهود در متون مقدس و میانجی گری نوافلاطونی بدست می‌آید. آنها به لحاظ روابط خود بایکدیگر نیز تاریخ متفاوتی دارند. در حالی که همواره بر سر دعاوی خود گفت و گو و جدل دارند، در کنار سنت‌های دیگر علیه برخی دیگر بسیج می‌شوند. بدین سان می‌توان بر اساس کتاب عدالت چه کسی، کدامین عقلانیت (مک اینتایر، ۱۹۸۸)

نتیجه‌گیری

به طور کلی تأکید اجتماع‌گرایان بر اجتماعاتی مانند بنیادها، سازمان‌های داوطلبانه، گروه‌های شغلی و نهادهای مذهبی و غیره می‌باشد. از نظر آن‌ها روابطی که این نهادها با یکدیگر دارند، بر اساس مجموعه‌ای از هنجارها و کنش‌های مشترک و مبتنی بر اعتماد، درک مشترک و تطابق با هنجارها شکل می‌گیرد. در مجموع می‌توان روح مدنی، مسئولیت برای خویشتن و اجتماع، تعامل و مشارکت در اجتماعات، تأکید بر باورها، ارزش‌ها و اهداف مشترک را اشتراکات تمام نظریات اجتماع‌گرایان سیاسی نامید. اجتماع‌گرایان دو رویکرد ایجابی و سلبی دارند. رویکرد ایجابی، نگرشی در باب علم اخلاق و فلسفه سیاسی است که اهمیت روان‌شناختی - اجتماعی و اخلاقی وابستگی به جوامع را مورد تأکید قرار می‌دهد و بر این باور است که داوری‌ها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی نشأت گیرد. در رویکرد سلبی نیز اندیشه لیبرالی را به دلیل کوتاهی در ارج نهادن به اجتماع شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد. آن‌ها خواهان آن‌اند تا تحلیل در فلسفه سیاسی را به تفسیر جوامع و شبکه‌هایی پیوند دهند که ارزش‌ها و اصول معنایی خود را درون آن‌ها می‌یابند. در این نگرش مفاهیم اجتماعی و سیاسی را نمی‌توان تعریفی سراسر بی‌طرفانه، خالی از ارزش و تجربی دانست بلکه معنای آن‌ها به اجتماعات متفاوتی بستگی دارد که اهداف و غایات انسانی را شکل می‌دهند

منابع

- باوی، محمد (۱۳۷۷). وضعیت رشته علوم سیاسی در ایران. فصلنامه علوم سیاسی، ۱(۳)، ۳۱۰-۲۸۶.
براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴). شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
برشاد، لی (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی هانا آرنه (ترجمه خشایار دیهیمی). تهران: طرح نو.
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (۱۳۸۵). جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
حاج یوسفی، امیر محمد (۱۳۸۴). گونه‌شناسی روش‌های مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی ایران. فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱(۱)، ۱۱۷-۹۷.
حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰). بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی. تهران: نشر بقیه.
حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۳). جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۷۷). پساتجددگرایی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵). روش‌شناسی در علوم سیاسی. تهران: مفید.
زائری، قاسم (۱۳۸۴). بحران اخلاق مدرنیت و نظریه اخلاق مک‌این‌تایر. فصلنامه راهبرد، ۳۶، ۴۶۶-۴۵۵.
سیدامامی، کاووس (۱۳۸۶). پژوهش در علوم سیاسی: رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
عباسی، ابراهیم (۱۳۸۸). رادیکالیسم اسلامی در ایران: ظهور و تحولات (پایان نامه دکترا). گروه علوم سیاسی. دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دانشگاه تهران.
عباسی، ابراهیم (۱۳۹۳). حزب جمهوری اسلامی؛ مهمترین اجتماع اسلام انقلابی در ایران: تبارها و ریشه‌ها. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۹(۴)، ۱۷۱-۲۱۳.
غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۶). ظهور فلسفه سیاسی پساتماتفیزیکی در قرن بیستم. فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۰، ۱۳۰-۱۱۱.
فی، برایان (۱۳۸۴). پارادایم‌شناسی در علوم انسانی (ترجمه مرتضی مردیها). تهران: مؤسسه مطالعات راهبردی.
لیهی، مایکل (۱۳۸۴). آیا عدالت اجتماعی امکان‌پذیر است (ترجمه حمید پوررنگ و رزاق پور). فصلنامه راهبرد، ۳۶، ۵۳۴-۴۹۵.

لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع (ترجمه عبدالکریم سروش). تهران: انتشارات صراط.

مک اینتایر، السدیر (۱۳۷۸). عقلانیت سنت. ترجمه مراد فرهاد پور. ارغنون، ۱۵، ۲۰۴-۱۸۱.
مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۴). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۵). روش شناسی نظریه های جدید در سیاست. تهران: دانشگاه تهران
نیا کویی، امیر (۱۳۸۶). معرفی و بررسی کتاب: مسائل سیاست اجتماع گرایی. فصلنامه سیاست، ۳۷(۴)، ۲۶۴-۲۷۱.
واعظی، احمد (۱۳۷۸). جامعه گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمنوتیک. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۱(۴۱)، ۳۰-۹.

ویلکا کس، برایان (۱۳۸۴). کاربرد نظریه مک اینتایر در رشد آموزش و پرورش (ترجمه مجتبی کرباسچی و حمیدپوررنگ). فصلنامه راهبرد، ۳۶، ۵۴۸-۵۳۵.

Frazer, E. (1999). *The problems of Communitarian Politics. Unity and conflict*. Oxford University Press.

Macintyre, A. (1977). Epistemological crises, dramatic narrative & the philosophy of science. *The Monist*, 60(4), 453-472.

Macintyre, A. (1988). *Whose Justice, which Rationality*. London: Duckworth. Sandel, M. (1982). *Liberalism & the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985). *Philosophical Papers, Philosophy & the Human Sciences*. Vol.1, Cambridge: Cambridge University Press.