

معرفت‌شناسی در مکتب جامعه‌گرایی:

تلاش توأمان برای مقید ساختن معرفت و گریز از نسبی‌گرایی

زهره علوی راد*

سید محمدعلی تقوی**

چکیده

جامعه‌گرایی یکی از مکاتب منتقد سنت روشنگری و اندیشه مدرن در منظومه فکری غرب معاصر است. مایکل سندل، السدیر مک‌اینتایر و چارلز تیلور از نظریه‌پردازان اصلی و چهره‌های شناخته شده این مکتب فکری به طور مشخص به نقد مبانی فلسفی و بنیان‌های لیبرالیسم می‌پردازند. یکی از حوزه‌های رویارویی جامعه‌گرایان با لیبرال‌ها معرفت‌شناسی است که این مقاله محورهای اصلی آن را بررسی می‌کند. اندیشمندان جامعه‌گرا مشترکاً معرفت جهان‌شمول‌گرا و نیز فردگرای لیبرال را نقد می‌کنند و در مقابل از معرفتی محدود به دو قید تاریخ و اجتماع دفاع می‌کنند. البته به باور ایشان، تاریخی و اجتماعی شمردن معرفت سبب گرویدن آنان به مسلک ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی نمی‌شود، بلکه بیانگر محدودیتی است که ذهن آدمی در فرایند شناخت با آن روبه‌روست. برخلاف نسبی‌گرایان، جامعه‌گرایان از وجود واقعیت عینی و امکان کشف آن، البته از مجرای اجتماع، سخن می‌گویند. محور مشترک دیگر در معرفت‌شناسی جامعه‌گرایی، باور به لزوم وجود پیوند میان هست و باید است. از این‌رو، آنان لیبرالیسم را به دلیل ادعای بی‌طرفی ارزشی و ترویج ایده جدایی دانش از ارزش مورد انتقاد قرار می‌دهند.

واژگان کلیدی: جامعه‌گرایی، لیبرالیسم، معرفت‌شناسی، تاریخ، اجتماع، عینی‌گرایی

مقدمه

از سه دهه پیش تا به امروز، مکتب «جامعه‌گرایی» یکی از منتقدان جدی لیبرالیسم در اندیشه مغرب زمین بوده است. مایکل سندل^۱ با انتشار کتاب *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت* (۱۹۸۲)، جامعه‌گرایی را به‌عنوان یک مکتب فکری مطرح کرد، اما مهم‌ترین افرادی که به این مکتب منتسب شده‌اند عبارتند از: السدیر مک‌ایتایر^۲ مؤلف کتاب *در پی فضیلت* (۱۹۸۱) و چارلز تیلور^۳ نویسنده کتاب *منابع خویشتن* (۱۹۸۹). البته این نخستین باری نبود که لیبرالیسم در بیش از سه دهه عمر خود با منتقدانی روبه‌رو می‌شد، اما چالشی که جامعه‌گرایان برای لیبرال‌ها پدید آوردند، متوجه عمیق‌ترین مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی لیبرالیسم بود. این مجادله فکری در واکنش به فردگرایی لیبرالیسم، و به‌ویژه لیبرالیسم معاصر به نمایندگی جان رولز، آغاز شد. در حالی که سندل کانون نظریه‌پردازی خود را نقد اندیشه رولز، به عنوان نماینده‌ی معاصر لیبرالیسم، قرار داده است، مک‌ایتایر در نقدی کلی‌تر تمامیت سنت روشنگری را به چالش کشید و در مقابل از سنت ارسطوگرایی دفاع کرد. اما تیلور که هگل را پشتوانه فکری خود قرار داده، نسبت به مک‌ایتایر موضع ملایم‌تری، در نقد مدرنیته، داشته و معتقد است این سنت فکری هر چند دچار انحراف شده است، اما می‌تواند و باید اصلاح شود. با این حال، او نیز معرفت‌شناسی لیبرالیسم را آماج نقد خود قرار می‌دهد. پاسداشت جامعه و خرده‌گرفتن از فردمحوری افراطی را می‌توان دو کلید شناخت جامعه‌گرایی دانست. این مکتب جامعه را نه صرف یک ابزار، بلکه مؤلفه‌ای تعیین‌کننده در حوزه‌های مختلف زندگی افراد، از هویت فردی گرفته تا خیرهای اجتماعی و همچنین معرفت می‌داند. در مقاله حاضر، وجه معرفتی جامعه‌گرایی بررسی می‌شود و تلاش بر آن خواهد بود تا ذیل موضوعات معرفت‌شناسانه‌ی مشترکی که سه متفکر جامعه‌گرا مورد بحث قرار می‌دهن، دیدگاه‌های ایشان به تفکیک تجزیه و تحلیل شود.

1 . Sandel

2 . McIntyre

3. Taylor

الف) تاریخ و اجتماع به عنوان دو قید معرفت

محتوای اندیشهٔ جامعه‌گرایی را در دو وجه سلبی - انتقاد از لیبرالیسم و فردگرایی آن - و ایجابی - تأکید بر اهمیت اجتماع - دسته‌بندی کرده‌اند (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴، ص ۷۱). در برابر معرفت غیرمقید و فردی لیبرال، جامعه‌گرایان تلاش دارند دو محدودهٔ تاریخ و اجتماع را به مثابه قیدی بر اندیشه تبیین کنند. آنها معتقدند معرفت به معنای حقیقی کلمه آن است که در بستر جامعه و تاریخ شکل بگیرد. سندل در باب این محور از معرفت‌شناسی، از نقد خردگرایی انتزاعی و فردگرایانهٔ کانت - آغازگر مکتب وظیفه-گرایی در لیبرالیسم - آغاز می‌کند. سوژهٔ کانتی موجودیتی فراتر از جهان محسوسات است و استقلال تام از وابستگی‌های اجتماعی و مانند آن دارد. این سوژهٔ عاقل و خودسامان، صرفاً از قواعد عملی محضی که خود وضع کرده، فرمان می‌برد و تحت جبر هیچ عامل بیرونی قرار ندارد. به دیگر سخن، ابژه‌ای برای آن عوامل نیست (سندل، ۱۳۹۱). چنین برداشتی از سوژه به عنوان موجودیتی که نسبت به تجربه از تقدم برخوردار بوده و از آن مستقل است، برای آزاد پنداشتن انسان و مفهوم آزادی ضروری است (سندل، ۱۹۸۴، ص ۸۵). از دیدگاه کانت، آدمی، به عنوان موجودی عقلانی، از تقدس برخوردار است (سندل، ۲۰۱۰a، ص ۸) اما سندل معرفت فردمحور کانتی را که بر آزادی سوژه تأکید دارد، مورد تردید قرار می‌دهد.

به باور سندل، جان رولز، به عنوان نمایندهٔ لیبرالیسم معاصر، نیز مسیر خردگرایی کانتی را پیش گرفته است. البته رولز با هدف رهاکردن سوژهٔ کانتی از استعلاگرایی آغاز می‌کند. وی «به جای تمسک به عقل محض و روی آوردن به استنتاج عقلانی، به گونه‌ای خاص از قراردادگرایی می‌گوید» (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۶). در این راه، رولز به جای خرد ناب، وضع اولیه و شرایط خاص عدالت^۱ را به عنوان منبع صدور گزاره‌هایی مانند اصول عدالت معرفی می‌کند، اما سندل معتقد است، رولز در این راه موفق نبوده و لیبرالیسم مبتنی بر وظیفه نخواهد توانست از سوژهٔ مجرد کانتی خود را رها کند (سندل، ۱۳۹۱)؛ زیرا خود نیز درگیر فرد انتزاعی در پس «پردهٔ جهل» است.

تلاش سندل جامعه‌گرا در حوزه‌ی معرفتی معطوف به این امر است که عقل رها و انتزاعی لیبرال را با خرد مقید و در چارچوب جایگزین کند. وی چارچوبه‌ای با اضلاع

۱. «شرایط عدالت شرایطی است که در آن امکان اجرای اصول عدالت وجود دارد» (بشپریه، ۱۳۷۵، ص ۳۸).

تاریخ و اجتماع را برای عقل ترسیم می‌کند. فرد که هویت او توسط جامعه بنیاد گرفته است (سندل، ۱۹۸۲، ص ۱۵۰)، از معرفتی تاریخی و اجتماعی برخوردار است؛ یک معرفت حقیقی باید معطوف به تاریخ باشد. به باور سندل، «من به عنوان موجودی خودتفسیرگر می‌توانم در مورد تاریخم بیندیشم و در این معنی، خودم را از آن فاصله بدهم، اما این فاصله همواره مشروط و موقت است [و] نقطه تأمل هرگز خارج از خود تحکیم^۱ نمی‌شود» (سندل، ۱۹۸۴، ص ۲۸۴). سندل بر نقش مؤلفه اجتماع نیز از آن‌رو تأکید می‌کند که فرایند شناخت را امری جمعی می‌شمارد. همچنین با پیش‌فرض بسیط نبودن هویت، جامعه به خودشناسی کمک می‌کند. او در برابر خودشناسی مخدوش لیبرالی، که هویت افراد را فارغ از پیوندهای اجتماعی ترسیم می‌کند، معتقد است باید فرد را به عنوان موجودی بین‌الذهانی شناخت. معرفت اجتماعی سندل در پی آن است تا فرد را به‌عنوان کسی که هویتش توسط جامعه و پیوندهای اجتماعی شکل داده می‌شود بشناسد. به نظر سندل به این ترتیب عقل کیستی فرد و نه فقط پیوندهایی را که انتخاب کرده و از او فاصله دارند، مورد شناسایی قرار می‌دهد (پیکت، ۱۹۸۲، ص ۲۴۹). پیوندهای اجتماعی از پیش موجود و غیرانتخابی در شکل‌دهی به هویت فرد نقشی بنیادین دارند.

مک‌ایتتایر از زاویه دیگری بحث لوازم تاریخی و اجتماعی اندیشه را پیش می‌کشد. وی در این راستا افزون بر فردگرایی، جهان‌شمول‌گرایی را نیز نفی می‌کند. مک‌ایتتایر از مشکلی با عنوان «توهم عینیت» در سنت معرفتی روشنگری یاد می‌کند، سنتی که در آن هر صاحب‌نظر به طور انفرادی بر روی عینی و حقیقی بودن دعاوی خود تأکید می‌کند. با وجود تشنّت آرای موجود در این زمینه، جنبه دیگر این توهم، جهان‌شمول‌گرایی و کلی‌پنداری نظریه از سوی صاحب‌نظر سنت مدرن است. در این زمینه می‌توان به دیدگاه مک‌ایتتایر درباره علوم اجتماعی اشاره کرد. مک‌ایتتایر ادعای دانشمندان سنت مدرن را در امکان کشف قوانین جهان‌شمول برای رفتار اجتماعات و افراد مورد تردید قرار می‌دهد. وی بر آن است چنین باوری به این توهم منجر شده که بشر می‌تواند همه حوزه‌های زندگی خود را مدیریت کند. این اعتقاد به تخصص مدیریت، یکی از

1 .secure

2 . Pickett

نشانه‌های مدرنیسم است که ویژگی پرستش کالا در جامعه غربی را تکمیل می‌کند (مک‌ایتنایر، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰).

جایگزین مک‌ایتنایر در برابر این جهان‌شمول‌گرایی لیبرالیسم، مفهوم عقلانیت در درون سنت است. از همین‌رو، وی لیبرالیسم را نیز صرفاً یک سنت در میان دیگر سنن و نه عقلانیتی مستقل از سنت‌ها توصیف می‌کند. پشتوانه او در این باور، اندیشه‌های ارسطوگرایانه است، اندیشه‌ای که انحصار به ارسطو نداشته و تا هومر به عقب بازمی‌گردد. در ارسطوگرایی، راه یگانه پیدا کردن معیارهای عقلانیت، در درون سنت‌های هر جامعه یافت می‌شود. نقطه شروع هر پژوهش و هر فرایند اندیشه، باید از درون سنت باشد؛ در غیر این صورت، پژوهش مورد نظر عقلانی نخواهد بود (ساطع، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۱۳). به طور کلی از دیدگاه این متفکر جامعه‌گرا، معرفت حقیقی در چارچوب یک سنت - و نه به شکل بی‌قیدوبند و جهان‌شمول - تحقق می‌یابد. افراد داخل سنت می‌توانند معیارهای این چارچوب را به چالش بکشند، اما این کار باید در داخل مرزهای سنت صورت پذیرد (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۲۱). معرفت امری درون‌سنتی است و معنا و نقد آن هم در درون سنت انجام می‌شود.

چارلز تیلور نیز با نفی جهان‌شمول‌گرایی به محدود بودن معرفت می‌رسد. در واقع، تکیه ناخودآگاهانه و تناقض‌آمیز بر رشته‌ای از آرمان‌ها، لیبرالیسم را با ادعای بی‌طرفی به سمت جهان‌شمول‌گرایی سوق داده است، امری که به معنای غیرمقید دانستن عقلانیت در چارچوب‌های مکانی و زمانی است. یکی از معضلاتی که تیلور در الگوی معرفت‌شناسی معاصر شناسایی می‌کند، امری با عنوان «فراموشی» است. منظور وی از این مفهوم، وضعیتی است که طی آن نگرش معرفتی، محتوای خود را مسلم می‌پندارد و از این امر غافل می‌شود که برداشتی در میان بی‌شمار برداشت‌هاست. اساساً پیش‌فرض این نگرش آن است که اثبات یک دیدگاه با رد دیدگاه‌های دیگر همراه خواهد بود. این نوع نگرش مخاطره‌ای را به همراه دارد که طی آن بخش‌هایی از واقعیت، که خارج از آن هستند، به چشم نیایند؛ تیلور این جانب‌داری را نوعی کوری توصیف می‌کند. ویژگی جهان‌شمول‌گرایی حاصل چنین دیدگاهی است، دیدگاهی که از زمینه‌های شکل گرفته در آن غافل می‌شود و خود را مطلق می‌پندارد (تیلور، ۱۳۹۰، ص ۸-۱۲). لیبرالیسم رویه‌گرا «که عدالت را به عنوان قاعده‌ای جهان‌شمول بر خیر مقدم می‌شمارد

و همواره حقوق برابر افراد را مانند "برگ برنده" ای در برابر دیگر ملاحظات اخلاقی قرار می‌دهد» (دالمایر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴)، از همین دیدگاه معرفتی تأثیر پذیرفته است. اما تیلور اصول زندگی لیبرال را وابسته و ریشه‌دار در زمینه فرهنگی جوامع معینی در غرب معرفی می‌کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳). از این‌رو، دست رد به سینه جهان-شمول‌گرایی لیبرالیسم می‌زند، نظریه‌ای که در آن با استناد به عضویت افراد در خانواده بشری، آنها را در هر زمان و مکانی و فارغ از همه تقیدات، واجد حقوقی یکسان و برابر می‌پندارد (هادوی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴).

در برابر سنت جهان‌شمول‌گرایی لیبرالی، تیلور نیز همانند دیگر متفکران جامعه‌گرا دو مؤلفه جامعه و تاریخ را به عنوان چارچوب و محدوده درک و معرفت عنوان می‌کند، مؤلفه‌هایی که با در هم آمیخته شده و افقی را برای معرفت می‌سازند (شادی، ۱۳۸۳، ص ۸۲). ملاک خرد و معرفت در اجتماعی خاص شکل می‌گیرد و این شکل-گیری در طول تاریخ مشخصی رخ داده است. در باور تیلور به اجتماعی بودن معرفت، نوعی اعتقاد به خاص‌گرایی دیده می‌شود که در آن ردپای تأثیرپذیری تیلور از هگل به چشم می‌خورد. وی ضمن مقاله‌ای به ایده اجتماعی بودن خرد در اندیشه هگل این‌گونه اشاره کرده است: «نظرات و اندیشه‌ها [ی] موجود در پس هر عمل اجتماعی] به طور جهان‌شمول و کلی نه قابل قبولند و نه قابل فهم، بلکه دربرگیرنده دیدگاهی مشخص نسبت به انسان، جامعه، و تصمیم‌گیری هستند، این دیدگاه ممکن است در جوامع دیگر دیدگاهی فاسد یا نامعقول تلقی گردد» (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۳۰۶).

مؤلفه دیگری که عقلانیت تیلوری را دارای حدّ و مرز تصویر می‌کند، تاریخ است. چنان‌که یاد شد از دیدگاه تیلور، ممکن است برداشت‌ها و اندیشه‌ها در اثر پدیده «فراموشی»، آن‌چنان در جامعه و زمان معینی جا بیفتند که یکتا و مطلق پنداشته شوند. نقش تاریخ اینجاست که از طریق نوعی تبارشناسی، بازگشت به صورت‌بندی‌های پیشین و توصیف مجدد به اصلاح عرف مسلط می‌پردازد. خود تیلور در این مشی معرفتی، تا ارسطو و آکویناس برگشت می‌کند تا بتواند الگوی معرفت‌شناسی سنت روشنگری را که دچار فراموشی شده، آسیب‌شناسی کند. ملاک او برای تعیین خط پایان تبارشناسی، رسیدن به صورت‌بندی‌هایی از عرف است که مبتنی بر یکتاانگاری نباشد. او معتقد است این تبارشناسی یک فرایند درمانی ضروری برای رهاسازی ساکنان عرف

از فراموشی است و نه به منزلهٔ ارائهٔ یک برداشت جایگزین کارآمد. به طور کلی، تیلور بیان ناگفته‌ها در عرف مسلط را دلیل نیاز به تبارشناسی و صورت‌بندی مجدد می‌داند. او در کنار فراموشی تاریخی، از عواملی چون فشار عرف‌های دیگر و دگرگونی اجتماعی به عنوان مؤلفه‌هایی که صورت‌بندی اولیه‌ی یک عرف را دگرگون می‌کنند، یاد می‌کند (تیلور، ۱۳۹۰، ص ۶-۱۲). نقد تیلور بر نگرش اتمیستی لیبرال‌ها از خویشتن^۱ مؤید این برداشت از معرفت‌شناسی اوست.

ب) باور به عینی‌گرایی و نقد نسبی‌گرایی و ذهنی‌گرایی مطلق

گفته‌های جامعه‌گرایان، در مورد نقد جهان‌شمول‌گرایی و باور به اجتماعی و تاریخی بودن معرفت، نسبی‌گرا بودن ایشان را به ذهن متبادر می‌کند، امری که البته این متفکران به شدت منکر آن هستند. آنان منتقد ذهنی‌گرایی و نسبی بودن معرفت هستند و از واقعیت‌های قابل کشف و عینی در جهان خارج از ذهن سخن می‌گویند. نکته مهم البته آن است که این کشف و دستیابی به حقایق از مجرای اجتماع صورت می‌گیرد.

سندل در مقالهٔ «عدالت و خیر»، به سنت سازه‌انگاری^۲ موجود در معرفت‌شناسی کانت و رولز اشاره می‌کند. او می‌گوید جهان پساقرن وسطای وظیفه‌گرا، غایت و معنایی در بطن خود ندارد. در این عصر، فلاسفهٔ اخلاق وظیفهٔ ایجاد معنا را بر عهدهٔ انسان قرار می‌دهند. او قراردادگرایی هابز را آغازی برای این سازه‌انگاری می‌داند، اما کانت با دیدگاه اخلاق اراده‌گرا^۳ به جای اخلاق شناختی^۴ به سنت ساختن معرفت اوج بخشید. این فیلسوف آلمانی معتقد بود عقل عملی، برخلاف خرد نظری، قابلیت آن را دارد تا بدون توسل به معرفت و شناخت، دست به وضع قوانین بزند. او نیازی به تأیید این قوانین بر ساخته توسط کشف و شهود نمی‌بیند. سندل سپس به قرار گرفتن جان رولز در سنت سازه‌انگاری اشاره می‌کند و در اثبات این امر، به نقل جملاتی از رولز می‌پردازد، جملاتی که در آنها وجود نظمی پیشین، که باید کشف شود، رد شده و گفته می‌شود به همین دلیل در «وضع اولیه»، افراد از پیش توافقی بر حقایق اخلاقی ندارند

1. the self

2. constructivism

3. voluntarist ethics

4. cognitive ethics

(ساندل، ۱۳۷۴، صص ۲۷۸-۲۷۹). رولز شرایط «وضع اولیه» را به نحوی سامان می‌دهد که نتایج مورد نظرش را حاصل کند (پیکت، ۱۹۸۲، ص ۲۴۶). در اینجا اصول عدالت یافتنی نبوده، بلکه برساخته می‌باشند، البته سندل می‌پذیرد که ذهنی‌گرایی رولز بی‌حد و مرز نیست و او اگرچه عینی‌گرایی را نمی‌پذیرد، اما برای همه گزینه‌ها نیز ارزش برابر قائل نمی‌شود؛ لیبرالیسم رولزی نهایتاً معطوف به عدالت - و نه پوچ‌گرایی - است (ساندل، ۱۳۷۴، صص ۲۷۹-۲۸۰).

اما در مقابل، سندل مدعی امکان شناخت و کشف حقیقت است. دیدگاه معرفتی وی در مورد مطالعه خود پیوسته به اهداف و غایات، او را در سنت شناختی‌ای قرار می‌دهد که در برابر مشی اراده‌گرایانه رولز است. وی در نقد رویکرد رولز می‌نویسد: «تا زمانی که تصور بر آن باشد که انسان طبیعتاً موجودی است که غایات خود را برمی‌گزیند و نه موجودی که آنها را کشف می‌کند، همان گونه که باستانیان می‌پنداشتند، ترجیحات اصلی او ضرورتاً باید مربوط به شرایط انتخاب باشد و نه شرایط شناخت خویش» (ساندل، ۱۹۸۲، ص ۲۲). به همین دلیل، مسئله اصلی رولز به جای آنکه «من کیستم؟» باشد، آن است که «من چه باید انتخاب کنم؟» (همان، ص ۱۵۳). سندل به دلیل هویت‌ساز دانستن غایات، دیدگاه ارادی را رد می‌کند و به شرحی شناختی روی می‌آورد که مطابق آن تأمل در مورد خود را با پرسشی در مورد اجزاء سازنده هویت یا همان غایات همراه می‌کند (پیکت، ۱۹۸۲، ص ۲۴۸). در این نگرش، غایات و اهداف به عنوان برساخته‌های فرد شناخته نمی‌شوند، بلکه اموری عینی هستند، اگرچه درگیر تقیید اجتماعی و تاریخی‌اند. ذهن مدنظر سندل نمی‌سازد، بلکه کشف می‌کند. به باور سندل، مکان‌مند و زمان‌مند بودن غایات نه تنها سبب نسبی شدن آنها نمی‌شود، بلکه به عکس، به منزله عینی بودن آنها نیز هست.

مک‌اینتایر، دیگر اندیشمند جامعه‌گرا، نسبی‌گرایی موجود در سنت اخلاقی غرب مدرن را در احساس‌گرایی^۱ آن می‌بیند. در نگرش احساس‌گرایانه، گزاره‌های اخلاقی غیرقابل صدق و کذب بوده و هر فرد محق است هر آنچه را که تمایل دارد، در قالب یک اصل اخلاقی انشا کند. محتوای این اصل نسبت به حق فرد برای تدوین آن در درجه دوم اهمیت قرار دارد. بدین ترتیب، امکان سنجش صدق و کذب اخلاقیات از

1. emotivism

میان می‌رود (همان، ص ۲۷۲ و ۲۷۴)؛ زیرا هرچه فرد وضع کند، برای خودش حجیت دارد. مک‌اینتایر در پی اثبات آن است که اخلاقیات ارسطو با ویژگی عقلانی خود می‌تواند جایگزین مناسب و مطمئنی برای اخلاق شکست خورده لیبرالی باشد (شهریاری، ۱۳۸۱، ص ۱۱-۱۶). در اندیشه ارسطو، آدمی باید پیرو خواسته‌هایی باشد که از تأمل نتیجه شده‌اند و نه خواسته‌های شخصی و امیال. عقل نقش راهنمای انسان برای رسیدن به فضایل را ایفا می‌کند. از این‌رو، عقل خود نیز یک فضیلت به‌شمار می‌رود. در دیدگاه ارسطویی، فرد نمی‌تواند در عین حماقت، خوب نیز باشد؛ زیرا عدم خردورزی، مانعی برای فضیلت‌مندی است (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶). مک‌اینتایر در کتاب *عدالت چه کسی؟ کدام عقلانیت* نیز به‌طور مشخص به نقد نسبی‌گرایی می‌پردازد و می‌نویسد در صورت باور به نسبی‌گرایی هیچ دلیلی برای وفادار بودن به یک سنت فکری وجود نخواهد داشت (همو، ۱۹۸۸، ص ۳۶۶). او *نسبی‌گرایی را خودتخریب‌گر می‌داند*.

در عین حال، مک‌اینتایر نیز مورد این انتقاد قرار گرفته است که عقلانیت درون سنت او به منزله پذیرش نسبی‌گرایی است. او در برابر اتهام نسبی‌گرایی می‌کوشد تا با استفاده از مفهوم بحران معرفت‌شناسی، مرزی میان خود و نسبی‌گرایان ترسیم کند. او بیان می‌دارد که نسبی‌گرایان هرگز به نفی و نقد یک سنت و معیارهای خاص آن نمی‌پردازند. آنها معتقدند هیچ سنتی نمی‌تواند وارد بحث منطقی با دیگر سنت‌ها شود و احیاناً برتری عقلی خود را اثبات کند، اما مک‌اینتایر با مطرح کردن مفهوم بحران معرفت‌شناسی معتقد است، یک سنت ممکن است ابطال شده و کنار نهاده شود. این وضعیت زمانی پدیدار می‌شود که پیروان یک سنت درمی‌یابند مشکلات جدیدی پیش روی آنان قرار گرفته است. در این بحران، سنت باید خود را با وضعیت جدید وفق دهد و دوباره کارآمدی خود را اثبات کند، البته برای پشت سر گذاشتن بحران معرفت‌شناسی لازم نیست یک سنت تماماً بازسازی شود، بلکه رگه‌هایی از گذشته در روند این اصلاح حفظ می‌شود. در طی این گذار موفقیت‌آمیز، سنت شکوفا شده، هوشمندانه‌تر بازنویسی می‌شود. اما ممکن است بحران ناکارآمدی سنت موجود را اثبات کند، بدان معنا که مشکلات با معیارهای سنت موجود قابل حل نباشند. در چنین شرایطی، پیروان آن سنت با استفاده از معیارهای خاص خود و همچنین آشنایی با زبان و معیار سنتی دیگر درمی‌یابند که آن دیگری، کارآمدی بهتر و پاسخ‌های منطقی‌تری

برای گذار از بحران دارد. اینجاست که یک سنت ناکام می‌شود و سنت کارآمدتر پیروز و شکوفا می‌شود (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۲۲-۴۲۴). این نشان‌دهنده آن است که از دیدگاه مک‌ایتتایر، سنت‌ها یکسره نسبت به مسائل بیرونی بی‌تفاوت نیستند؛ از همین رو، ملاک‌های معرفتی برخی از آنها کارآمد و ملاک‌های برخی دیگر ناکارآمدند و می‌توان در میان آنها به داوری برخاست. با این حال، وی تأکید می‌ورزد که اگرچه گاهی اشتراکاتی میان سنن وجود دارد، اما داوری میان سنت‌ها همچنان باید درون سنت صورت پذیرد (مک‌ایتتایر، ۱۹۸۸، ص ۳۵۰).

به باور مک‌ایتتایر، نسبی‌گرایی و سوسه‌ای است برای کسانی که از پیشرفت عقلانی ناامید شده‌اند، اما باید بر این وسوسه چیره شد و تلاش کرد تا حقیقت آشکار شود. از نظر او، کامیابی یک سنت در غلبه بر بحران معرفت‌شناسی، منوط به غنی ساختن منابع فکری‌اش می‌باشد. این غنی‌سازی تنها هنگامی تحقق می‌یابد که میل و دل‌بستگی به یافتن حقیقت در پیروان سنت موجود باشد. اما نسبی‌گرایی درست نقطه مقابل این جویندگی حقیقت است. مک‌ایتتایر نفی حقیقت مطلق را تنها روشی برای طفره رفتن از وظیفه یافتن حقیقت می‌داند، البته روش این اندیشمند جامعه‌گرا در کشف حقیقت، روشی درون‌سنتی است که مشی او را به هرمنیوتیک نزدیک می‌کند. او منتقد بازنمودگرایی^۱، یعنی نظریه تطابق گزاره‌ها و واقعیات، است (لگنهاوزن، ۱۳۷۶، ص ۴۹۰-۴۹۲). به علاوه، او به دلیل همان دو قید جامعه و تاریخ بر معرفت، حوزه معیارهای جهان‌شمول را بسیار محدود و نحیف می‌داند. در این زمینه او از ارسطو فاصله می‌گیرد؛ زیرا این فلیسوف یونان باستان به تطابق عالم ذهن و عین و همچنین حقایق بدیهی در شناخت باور داشت، دو نکته‌ای که مک‌ایتتایر آنها را نمی‌پذیرد.^۲ مک‌ایتتایر با جدایی از واقع‌گرایی سنتی به روش تاریخ‌نگر متوسل می‌شود (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۲۷). این موارد باعث می‌شود که وی به تمامی از سیطره نسبی‌گرایی خارج نشود، اما نسبی‌گرایی او تعدیل شده است. برای نمونه، وی وجود حقیقت مطلق و فرازمانی را رد نمی‌کند و تنها اظهارپذیری موجه یک ادعا را منحصر به شرایط مکانی و زمانی آن می‌سازد (لگنهاوزن، ۱۳۷۶، ص ۴۸۹). موضع مک‌ایتتایر با نسبی‌گرایی محض

1. representationalism

۲. برای نمونه، وی حقوق طبیعی را به عنوان مفهومی که در روش‌نگری با عنوان امری بدیهی دانسته می‌شد رد می‌کند و سپس استدلال می‌کند که اساساً حقیقت بدیهی وجود ندارد (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱).

متفاوت است؛ زیرا او امکان یافتن امر جهان‌شمول را به کلی رد نمی‌کند. آنچه که وی بدان باور دارد این است که با توسل به امور جهان‌شمول نمی‌توانیم به اندازه کافی در بنای مبانی‌ای که (مثلاً در تدوین عدالت) به دنبال آنها هستیم پیش برویم (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۸۷). این نقد و نظرها نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی مک‌ایتنایر در مبراً ساختن خود از اتهام نسبی‌گرایی با چالش بزرگی روبه‌رو است.

تیلور معضل لیبرالیسم را در آن می‌یابد که از یک‌سو درگیر جهان‌شمول‌پنداری است و در همین راستا از مفاهیمی چون «حقوق فردی همه انسان‌ها» سخن می‌راند و از سوی دیگر، به نسبی‌گرایی تمایل دارد؛ زیرا پایبند هیچ مفهوم خاصی از خیر نبوده و میان آنها دست به گزینش برترین نمی‌زند. تیلور موضع پست‌مدرنیستی و لادری‌گری را نیز نمی‌پسندد؛ زیرا معتقد است این مکاتب به نحوی صورت مسئله را پاک کرده و با پیش کشیدن بحث قدرت و ضد قدرت، از نقد دقیق عقل مدرن می‌گریزند (هادوی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵). در پایان، او موضع میانه‌ای را بر می‌گزیند. این فیلسوف جامعه‌گرا در برابر ایده عقلانیت غیرمقید مدرن، مدلی معرفتی ارائه می‌دهد که در آن قیود و چارچوب‌هایی برای خردورزی ترسیم شده است. چنان‌که پیشتر دیده شد، ارزش‌ها، جامعه و تاریخ‌مندی اضلاع این چارچوبه را تشکیل می‌دهند. در باور تیلور، نتیجه چنین چارچوب‌گذاری‌هایی برای خرد رها شده لیبرالی را می‌توان دوری آن از نسبی-گرایی و رسیدن به عینیت اخلاقی دانست. اینجاست که تیلور مفهوم عقل عملی را مطرح می‌کند، نوعی از عقلانیت که کاربست آن معطوف به اثبات برتری کامل یک موضع بر دیگری نیست. عقل عملی صرفاً می‌خواهد نشان دهد گذشتن از موضع «الف» و پذیرش موضع «ب» فایده معرفتی بیشتری را داراست؛ یعنی تناقض یا خلط مبحث موجود در «الف» را به همراه ندارد. مفهوم «فایده بیشتر معرفتی» به اندیشه مک‌ایتنایر در باب توانایی یک سنت در چیره شدن بر بحران‌های معرفتی نزدیک می‌شود (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱). با این حال، تیلور نیز به نسبی‌گرایی متهم شده است.

برخی معتقدند تأکید تیلور بر فرهنگی بودن اندیشه و اخلاق و عدم جهان‌شمول-گرایی، نشانه‌ای بر عدم عینی بودن معرفت نزد اوست، امری که سبب ایجاد محدودیت در راه اثبات عقلانی گزاره‌ها می‌شود (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۱۳). در

حقیقت خود تیلور نیز اذعان دارد که قضاوت میان فرهنگ‌های مختلف با تفلسف‌ها و ادراک‌های متفاوت دشوار است؛ زیرا داوری کنندگان در بدو امر با معیارهای فرهنگ دیگر آشنایی ندارند، با این حال، نهایتاً دو فرهنگ متفاوت غیرقابل قضاوت نیستند (تیلور، ۱۳۹۰، ص ۱۳). تیلور معتقد است که راه برای ارتباط میان فرهنگ‌ها و فهم متقابل بسته نیست. او دو نکته را برای تبیین این امر خاطر نشان می‌کند. مورد نخست را با این فرض آغاز می‌کند که همه فرهنگ‌هایی که به صورت پایدار تثبیت شده‌اند، واجد ارزش هستند. این احترام اولیه، راه را برای فراهم آوردن زمینه‌ای برای ارائه داوری قابل قبول از فرهنگ‌های دیگر باز می‌کند؛ هر چند که نتوان از معیارهای درونی ارزیابی فرهنگی آن درکی به دست آورد. او معتقد است برای میسر کردن شناخت یک فرهنگ، در بدو امر باید ارزش‌های آن را جهان‌شمول تلقی کنیم (تقوی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲). اما این مقدمه‌چینی برای داوری صحیح میان فرهنگ‌ها، نباید ما را به نسبی‌گرایی بکشاند. تیلور صراحتاً اعلام می‌کند «ضرورتی ندارد چنین استنتاج شود که درخواست داوری درست درباره ارزش فرهنگ‌های گوناگون الزاماً با درخواست ارزش برابر [برای] آنها یکسان است» (هادوی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵). در حقیقت احترام برابر و جهان‌شمول دانستن اولیه، تنها مقدمه‌ای برای فراهم شدن زمینه داوری منصفانه و صحیح است، اما ادامه راه با اثبات عینی صحت یا نادرستی محتوای فرهنگ‌ها دنبال می‌شود (تقوی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

نکته دوم آن است که از نظر وی، این امکان که معیارهای مشترک بینا فرهنگی برای داوری پدید آیند وجود دارد (رایک، ۱۳۸۴، ص ۳۸۹)، اگرچه ممکن است گاهی اشتراکات میان دو فرهنگ در حد بسیار ناچیزی باشد، آنچه می‌تواند بر این اشتراکات بیفزاید ادغام چشم‌اندازها^۱ است، فرایندی که طی آن، فرد از طریق آشنایی با ملاک‌های دیگر فرهنگ‌ها دایره واژگان مقایسه‌ای خود را گسترش می‌دهد. در نتیجه او می‌تواند داوری دقیق‌تری حتی نسبت به فرض‌های فرهنگ خود صورت دهد (تیلور و همکاران، ۱۹۹۴، ص ۶۷). وجوه اشتراک میان فرهنگ‌ها و ادغام چشم‌اندازها امکان ارزیابی عینی میان فرهنگ‌ها را ممکن می‌کند.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که جامعه‌گرایان می‌کوشند نسبی‌گرایی را چنین نفی کند که: نخست، خواسته‌ها و تمایلات فردی نمی‌تواند مبنای معرفتی داوری‌های باشد. این نکته در سه اندیشمند مورد بحث در این مقاله مشترک است. به اعتقاد آنها، ملاک‌هایی فراتر از فرد باید مبنای این داوری‌ها باشد؛ این ملاک‌ها توسط جامعه تعیین می‌شود. بدین سان جامعه‌گرایان، نسبی‌گرایی در سطح افراد را نقد می‌کنند، ولی آیا خود در سطح بالاتری، یعنی در سطح جوامع، رفتار نسبی‌گرایی نمی‌شوند؟ در برابر این پرسش، جامعه‌گرایان (به‌ویژه مک‌ایتتایر و تیلور) دومین ابزار خود را به میدان می‌آورند و آن مشکلاتی است که در مواجهه با آنها می‌توان کارآیی سنت‌ها را سنجید و در میان‌شان به داوری نشست. به نظر می‌رسد مشکلات جدیدی که سبب بروز بحران معرفتی در یک سنت می‌شوند نمی‌توانند یکسره محصول خود آن سنت باشند و جهان خارج (اعم از طبیعی و اجتماعی) در بروز آن دخیل است. این استدلال راه برای نوعی جهان‌شمول‌گرایی ناشی از تجربه جهانی واحد می‌گشاید که مک‌ایتتایر و تیلور نیز آن را می‌پذیرند. اما چنان‌که دیدیم معیارهای جهان‌شمول ایشان چنان کلی، محدود و نحیف‌اند که بار چندانی برای داوری در میان سنت‌ها نمی‌توان بر دوششان نهاد. تیلور می‌کوشد تا با اتکا به اشتراکات میان فرهنگ‌ها و ادغام چشم‌اندازها این کاستی را برطرف کند. اما جامعه‌گرایان ابزار سومی را نیز به عنوان مکمل مطرح می‌کنند و آن اینکه نسبی‌گرایان پیشاپیش می‌پذیرند که راهی برای کشف مقبول برای همگان وجود ندارد، در حالی که جامعه‌گرایی بدین پیش‌فرض تن نمی‌دهد. این نکته مهم بدان معناست که جامعه‌گرایان امکان دسترسی به حقیقت را میسر می‌دانند، هرچند شدت محدودیت قوه شناخت آدمی در چارچوب جامعه و تاریخ را مورد اذعان قرار می‌دهند.

ج) پیوند هست و باید و نقد ادعای بی‌طرفی ارزشی لیبرالیسم

جامعه‌گرایان معتقدند که معرفت فارغ از ارزش و جدایی حوزه هست و باید امکان پذیر نیست. از این‌رو، ادعای سنت روشنگری لیبرال در زمینه بی‌طرفی ارزشی را مردود می‌شمرند. برای نمونه، رفتارگرایان در پیروی از روش‌های علم تجربی مدعی‌اند برای بررسی دقیق و علمی یک پدیده اجتماعی، محقق باید آن را فارغ از ارزش‌ها و هنجارها

بررسی کند. اما اندیشمندان جامعه‌گرا بر آنند که این روش نه تنها مطلوب نیست، بلکه امکان‌پذیر هم نمی‌باشد.

یکی از انتقادات سندل بر لیبرالیسم و به‌ویژه قرائت وظیفه‌گرای آن، ادعای بی‌طرفی ارزشی در حوزه معرفتی است. وظیفه‌گرایی با شعار تقدم حق بر خیر معتقد است، اصول عدالت خود را مستقل از هر گونه مبنایی در باره خیر وضع می‌کند؛ یعنی «استتاج حق به گونه‌ای مستقل انجام می‌گیرد و مبتنی بر هیچ اصل دیگری نیست» (افضلی، ۱۳۸۵، ص ۳۴)؛ زیرا حجابی از ناآگاهی بر روی پیش‌فرض‌های فلسفی و اخلاقی، ارزش‌ها و باورهای افراد در وضع اولیه کشیده می‌شود. رولز می‌گوید، این افراد چیزی به جز تصویر رقیقی از خیر با عنوان «خیرات اولیه» ندارند. منظور او خیرهایی است که هر انسان عاقلی، صرف‌نظر از عقاید و ارزش‌هایش به آنها ملتزم است (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۶۶). اما سندل این ادعای بی‌طرفی ارزشی را به چالش می‌کشد. وی معتقد است لیبرالیسم رویه‌گرا، مانند هر نظریه‌ی سیاسی دیگری، در کانون خود پیش‌فرض‌هایی دارد. این مکتب چیزی بیش از قواعد صرف است و مفهومی با عنوان «خود غیرمقید» را به عنوان پیش‌فرض حمل می‌کند (سندل، ۱۹۸۴، ص ۸۳). بنا به گفته سندل، «فرض کلیدی بی‌علاقگی متقابل» (سندل، ۱۳۷۴، ص ۲۶۸) در ایده وضع اولیه رولز، خود متضمن نوعی جهت‌گیری است که با ادعای بی‌طرفی ارزشی او تناقض دارد. افزون بر این، فرض بی‌علاقگی و بی‌تفاوتی دوسویه خود نیز شالوده‌ای متافیزیکی دارد، شالوده‌ای مبنی بر اینکه کثرت و گوناگونی افراد بر وحدت و یکسانی آنها مقدم است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

در مقابل، سندل پیوند میان نظریات با صحنه عمل و رویه‌های عملی را مطلوب می‌داند. او می‌گوید اگرچه عده‌ای معتقدند میان فلسفه و به طور خاص فلسفه سیاسی با جهان عینی فاصله و شکاف وجود دارد و از این‌رو، فلسفه را تحقق‌ناپذیر می‌دانند، اما پیوند دادن فلسفه و عمل امری گریزناپذیر است. اعمال ما در حقیقت تجسم عینی نظریات می‌باشند و فلسفه در جهان عینی سکنی گزیده است (سندل، ۱۹۸۴، ص ۸۱). از این‌رو، چنان‌چه نقصی در فلسفه و نظریه وجود داشته باشد، آثار آن در صحنه عملی نیز تحقق خواهد یافت. از آنجا که یک نظریه مخدوش سبب نقایصی در صحنه عمل

می‌شود، برای اصلاح رویه‌های عملی باید نظریه و فلسفه‌ای مناسب طرح‌ریزی کرد (پیکت، ۱۹۸۲، ص ۲۴۱-۲۴۲).

نمونه‌ای دیگر از پیوند هست و باید را می‌توان در یکی دیگر از قیدهایی که سندل برای معرفت لازم می‌داند، یعنی توجه به ارزش‌ها، اهداف و غایات، دید. وی معتقد است بدون در نظر گرفتن این مؤلفه‌های ارزشی نمی‌توان به درستی اندیشید و دست به وضع اصول و قواعد زد. برای نمونه، او در بحث ایجاد اصول عدالت در وضع اولیه، به این نکته اشاره کرده است. از دیدگاه این اندیشمند جامعه‌گرا، خارج کردن این قیدها در فرایند طراحی عدالت به معنی عقلانیت نیست، بلکه عمق اخلاقی و شخصیت را به چالش می‌کشد (لنارد،^۱ ۲۰۰۴)؛ در این فرآیند نمی‌توان بی‌طرف و خنثی بود (روچنیک،^۲ ۲۰۱۱، ص ۱۴۱). سندل در این زمینه به دیدگاهی ارسطویی نزدیک می‌شود، و برخلاف بی‌طرفی لیبرالی، معتقد است باید ماهیت و ذات عملی را که در مورد عادلانه بودن آن بحث می‌کنیم در نظر بگیریم. برای نمونه، زمانی که می‌خواهیم میان افراد فلوت توزیع کنیم، باید آن را به بهترین نوازنده بدهیم؛ زیرا غایت فلوت، خوب نواخته شدن است (سندل، ۲۰۱۰b). از دیدگاه سندل، اگر می‌خواهیم برای افراد بشری و بر روی آنها تأمل کنیم، نمی‌توان از اهداف و غایاتی که هویتشان را می‌سازد، غفلت ورزیم، بلکه آنگاه که این مؤلفه‌ها را در فرایند شناخت وارد کنیم، عقلانی‌تر عمل کرده‌ایم.

مک‌ایتتایر نیز، در پیروی از ارسطو، غایات و ارزش‌ها را در صحنه معرفت نقش‌آفرین می‌شمرد و معتقد است منظور کردن و نشانه رفتن یک غایت سبب می‌شود تا بتوانیم از هست‌ها به بایدها - یا از وضع موجود به وضع مطلوب - برسیم (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۹۲). وی یکی از دلایل استحکام و سازگاری درونی سنت ارسطویی را غایت‌محور بودن آن می‌داند (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). او می‌گوید این غایت‌گرایی و در نتیجه، پیوند هست‌ها و بایدها با ظهور روشنگری از میان رفته است. مک‌ایتتایر لیبرال‌ها را به دلیل جداکردن ارزش از حوزه واقعیت‌ها سرزنش می‌کند. او معتقد است به دلیل خنثی بودن معرفت لیبرال، این مکتب فکری توانایی جهت‌دهی، راهنمایی و هدایت حوزه رفتار بشری را ندارد. لیبرالیسم از هستی انسان‌ها برای آنها

1. Lenard
2. Rochnick

تفسیری ارائه نمی‌کند تا طبق آن جایگاه خود را در جهان بیابند (لگنهاوزن، ۱۳۷۶، ص ۴۹۳-۴۹۴). وی دو رویکرد را در تکوین جدایی هست و باید در سنت معرفتی غرب مؤثر می‌داند: رویکرد اول حامیان روش استقرایی هستند که بر مزیت عقل و روش علمی در شناخت فارغ از ارزش‌گذاری‌ها تکیه داشته‌اند؛ دومین رویکرد از مقدمات کاملاً متفاوتی شروع می‌کند و بر اساس آن، عقل انسان - انسانی که دچار گناه و هبوط شده است - توانایی تشخیص دادن ارزش‌ها را ندارد، در نتیجه باید حوزه دانش را از ارزش مجزا کرد تا حوزه ارزش‌ها مصون بماند (عابدی رنانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹).

مک‌اینتایر بر آن است که معرفت خالص و عاری از هرگونه پیش‌داوری، پیش‌فرض و نظریه دست‌نیافتنی است. در حوزه علوم تجربی نیز صرف مشاهده حسی منجر به شناخت نخواهد شد. به‌جز فرایند درک تجربی و مقدم بر آن، ما نیاز به نظریه‌هایی داریم که با کمک آن‌ها تفسیر جهان امکان‌پذیر باشد. او نیز، مانند کانت، معتقد است، بدون مفاهیم، ما در مشاهده کور و نابینا خواهیم بود (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). به‌طور خلاصه، ویژگی‌های یک علم اجتماعی مطلوب از دیدگاه مک‌اینتایر عبارتند از: توجه داشتن به انسان‌شناسی فلسفی و توجه به هنجارها (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۲۶)؛ زیرا هست‌ها و بایدها به‌هم پیوسته و در تأثیر و تأثر متقابلند، امری که در محیط آکادمیک مولود مدرنیسم نادیده گرفته شده و در نتیجه آن، تاریخ و فلسفه از یکدیگر جدا شده‌اند (همان، ص ۱۱۸). اگر با دید مک‌اینتایر مبتنی بر پیوند دانش و ارزش بنگریم، لیبرالیسم نمی‌تواند حقیقتاً و در عمل بی‌طرف بماند. به اعتقاد این متفکر جامعه‌گرا، لیبرالیسم خود یک سنت در میان سنت‌هاست، نتیجه این ادعا آن است که این مکتب ارزش‌های خاص خودش را در پوششی جهان‌شمول عرضه می‌کند. برای نمونه، نظریه عدالت رولز جهت‌گیری‌هایی به نفع ارزش‌های لیبرالی دارد. در واقع، لیبرالیسم، بر اساس ادعای خود، نتوانسته است، میان نظریات گوناگون و ارزش‌های مختلف بی‌طرف و نسبت به آنها خنثی باشد و ارزش‌های مغایر با لیبرالیسم تحمل نخواهند شد.

یکی از انتقادات تیلور به روشنگری نیز آن است که عقلانیت مدرن تلاش کرده تا قید ارزش‌گذاری‌ها را از عقل بردارد. معرفت مدرن همواره بر آن بوده است که فارغ از

ارزش‌ها به معرفت خالص و بی‌خداسته دست یابد.^۱ اما تیلور منتقد این ادعای بی‌طرفی است. او می‌گوید فرهنگ معرفتی معاصر، خود را رها از قید هرگونه خیر و ارزش می‌پندارد و اصل را بر گزینشگری قرار می‌دهد. اما درست از همین‌جا که بر ارزش انتخاب تأکید می‌کند، از اصل معرفت فارغ از ارزش خود پای بیرون نهاده است (صادقی گیوی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳)؛ زیرا اصل انتخاب، خیر برتر آن می‌شود. این نقد تیلور، شامل جان رولز نیز می‌شود که گزینشگری را بر محتوای گزینش تقدم می‌بخشد. افزون بر این، تیلور برخی از قوی‌ترین آرمان‌های اخلاقی همچون دیگرخواهی،^۲ جهان‌گرایی و آزادی را به عنوان دیگر ارزش‌های پیروان رویه‌گرایی مطرح می‌کند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵). در جای دیگر، او «اسطوره آینده‌ای که به صورتی بی‌حد و مرز بر خودآفرینی متکی است» (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰) را به عنوان ارزشی در نظریه فایده‌گرایی شناسایی می‌کند. با اشاره به این موارد، تیلور می‌کوشد تا با نمایش به تناقض گرفتار شدن نظریات مدرن و لیبرال اثبات کند که اساساً امکان عقلانیت رها از ارزش‌گذاری وجود ندارد. گفتنی است که تیلور با مطلق اصل بی‌طرفی لیبرالی مخالفتی ندارد. «اگر بی‌طرفی به عنوان ابزاری که راه پرداختن به تعدد خیرها را ممکن می‌سازد فهمیده شود، تیلور با این نظر که فراهم ساختن گسترده‌ترین زمینه برای طرق گوناگون زندگی و مفاهیم خیر یک هدف مهم است، مخالفتی ندارد، اما با اینکه آن را مهم‌ترین و تنها هدف مهم بداند موافق نیست» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۲).

به دلیل دلبستگی تیلور به معناداری جهان، طبعاً از دیدگاه وی ارزش‌ها و باورها باید حوزه معرفت را محدود کنند. اساساً تیلور معتقد به وجود معنا و ارزش در هر حوزه از زندگی حیات آدمی است (شادی، ۱۳۸۳، ص ۷۸). متأثر از این اندیشه، تیلور در سنت معرفت‌شناسی خود، دیوار میان ارزش‌ها و عقل بشری را برمی‌دارد. این فیلسوف کانادایی بر مکتب رفتارگرایی روان‌شناختی خرده می‌گیرد که افعال انسانی را با غفلت از اندیشه‌ها یا معنای ذهنی‌شان مورد مطالعه قرار می‌دهد. همچنین او منتقد

۱. تیلور دکارت را یکی از مشهورترین نمایندگان اولیه این نوع از عقلانیت معرفی می‌کند. ایده دکارتی «عقلانیت و ذهن جدا از بدن و ذهن خالص» نشانگر این مسئله است (تیلور، ۲۰۰۳، ص ۱۰۲). او ذهن را امری «کاملاً رها و غیر وابسته به فعل و انفعالات درونی و احساسات و حتی جدا از عصر، زمان و تاریخ» توصیف می‌کند (صادقی گیوی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶).

2. altruism

سنت جامعه‌شناسی حاصل از عصر روشنگری است که گرایش‌ها و اشتیاق انسان‌ها را نسبت به معنویت نادیده می‌گیرد و از این‌رو، این سنت را تقلیل‌گرا توصیف می‌کند. به طور کلی، تیلور همواره از ایده‌ورود بعد معنوی به علوم انسانی - از سیاست عمومی و تاریخ تا زبان‌شناسی و ادبیات - دفاع کرده و از این جهت، در برابر دشمنی ادعا شده علوم انسانی با مذهب ایستاده است (رضایت، ۱۳۸۶، ص ۷۵). تأکید وی بر پیوند هست‌ها و باید‌ها تأثیر اندیشه هگل را، یکی از مراجع فکری او، که میان هست‌ها و باید‌ها فاصله و شکافی نمی‌دید، نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

سندل، مک‌ایتایر و تیلور، نمایندگان شاخص مکتب جامعه‌گرایی، نظریات خود را در راستای نقد لیبرالیسم و فردگرایی افراطی آن سامان داده‌اند. در مقابل لیبرالیسم، آنها از اولویت‌بخشیدن به جامعه به عنوان عنصر سازنده هویت، اخلاق و معرفت بشری حمایت می‌کنند. در این مقاله وجه معرفت‌شناسانه مکتب جامعه‌گرایی بحث و بررسی شد. به طور خلاصه می‌توان گفت: معرفت‌شناسی جامعه‌گرایی معطوف به نقد سوژه‌شناسایی است که رها از هر قید و بند بیرونی دست به شناخت محیط پیرامون می‌زند. جامعه‌گرایان همچنین منتقد ادعای سوژه‌لیبرالی هستند که نتیجه فرایند شناختی‌اش را جهان‌شمول و نیز معرفتی خالص، بی‌طرفانه و فارغ از ارزش‌ها می‌پندارد. آنها معتقدند لیبرالیسم در عرصه‌ی معرفت‌شناسی، ارزش‌های خاص اروپایی‌اش را مبنا قرار داده و همان‌ها را جهان‌شمول می‌داند. در نتیجه، ادعای بی‌طرفی ارزشی آن هم به چالش کشیده شده است. در نقطه مقابل، جامعه‌گرایان برآنند که سوژه‌شناسا به جامعه و تاریخ خود محدود است. آنان معتقدند برای کسب نتایج شناختی، سوژه ناگزیر از آن است که ارزش‌هایی را پیش‌فرض و نقطه اتکا قرار دهد. از همین‌رو، به پیوند هست‌ها و باید‌ها نیز باور داشته، پوزیتیویسم را به دلیل طرد ارزش‌ها از عرصه معرفت نقد می‌کنند. در سرفصلی دیگر از معرفت‌شناسی جامعه‌گرایی، نقد بر ذهنی‌گرایی لیبرالی - متأثر از سوژه‌محوری آن - به چشم می‌خورد. در مقابل، جامعه‌گرایان به امکان کشف حقیقت عینی با کمک تاریخ و اجتماع باور دارند. همین عینی‌گرایی سبب می‌شود که جامعه‌گرایان با وجود نقد جهان‌شمول‌گرایی و باور به محلی‌گرایی مدعی باشند که از

نسبی‌گرایی به‌دورند و به امکان داوری میان سنت‌های مختلف رأی دهند. مقید ساختن معرفت به قیود جامعه و تاریخ و ارزش‌ها و غایات برخاسته از آن دو، این شائبه را مطرح کرده است که جامعه‌گرایان خود نیز ره به نسبی‌گرایی می‌برند. اما آنان مدعی‌اند که معرفت‌شناسی ایشان بیشتر مبین محدودیت‌هایی است که آدمی در فرایند شناخت با آنها دست به‌گریبان است، نه آنکه همانند نسبی‌گرایان، دستیابی به شناخت و حقیقت را مردود شمارند

فهرست منابع

- افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۵)، «نگاهی به مبانی فلسفه‌ی سیاسی رالز»، *معرفت فلسفی*، س ۴، ش ۲، صص ۲۹-۶۲.
- براتعلی‌پور، مهدی (۱۳۸۴)، «نوفضیلت‌گرایی سیاسی و هویت‌های جماعتی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۶، ش ۲۱، صص ۹۴-۶۹.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵)، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم، اندیشه‌های جان رالز (۲۵)»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، س ۱۱، ش ۱۰۹ و ۱۱۰، صص ۳۶-۴۳.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۳)، «به رسمیت شناختن تفاوت‌ها در عرصه عمومی جامعه (بررسی و نقد نظریه‌ی چارلز تیلور)»، *نامه مفید*، س ۱۰، ش ۴۴، صص ۱۲۷-۱۵۱.
- تیلور، چارلز (۱۳۹۰)، «فلسفه و تاریخ آن»، ترجمه احسان (پیمان) جباری، *کتاب ماه فلسفه*، س ۵، ش ۵۲، صص ۵-۱۳.
- حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: بقیه.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۲)، «عدالت و دموکراسی جهانی»، ترجمه نرگس تاجیک، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، س ۱۷، ش ۱۸۷ و ۱۸۸، صص ۸۲-۹۷.
- رایک، کنث است (۱۳۸۴)، «نظریه‌ی اخلاقی تیلور (برابری و متفاوتی شخصیت‌ها)»، ترجمه حمید رزاق‌پور و حمید پورنگ، *راهبرد*، س ۱۴، ش ۳۵، صص ۳۷۹-۳۹۷.
- رضایت، علیرضا (۱۳۸۶)، «گذری بر اندیشه‌ها و آثار چارلز تیلور»، *کتاب ماه فلسفه*، س ۱، ش ۲، صص ۷۴-۷۹.
- ساطع، نفیسه (۱۳۸۸)، «نظرگاه مک‌اینتایر درباره‌ی فرهنگ و تفکر غرب»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، شماره‌ی پایانی ۸۲/۲، صص ۸۱-۱۱۴.
- ساندل، مایکل (۱۳۷۴)، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سندل، مایکل (۱۳۹۱، ۳مرداد)، «لیبرالیسم و اولویت عدالت»، ترجمه محسن رنجبر، قابل بازیابی 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 (۱۳۸۱)، «تبارشناسی اخلاق نیچه»، *مجله فلسفی کلامی دانشگاه قم*، س ۴، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۲-۱۸.

شهریاری، حمید، (۱۳۸۵)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر*، تهران: 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)*، س ۸، ش ۳۰، صص ۱۷۱-۲۰۲.

عابدی‌رنانی، علی (۱۳۸۵)، «رویکرد انتقادی مکیتتایر به مبانی لیبرالیسم»، *علوم سیاسی*، س ۹، ش ۳۴، صص ۲۱۳-۲۴۰.

قربانی، قدرت الله (۱۳۸۷)، «سنت ارسطویی در فلسفه اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک‌اینتایر»، *فصلنامه اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، شماره پیاپی ۲۷، صص ۶۱-۸۲.

لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۶)، «نقد و معرفی کدام عدالت؟ کدام عقلانیت؟» اثر آلسدیر مک‌اینتایر، ترجمه سید محمد موسوی، *نقد و نظر*، س ۳، ش ۲ و ۳، صص ۴۸۳-۵۰۵.

مالهال، استفن و سوئیفت، ادم (۱۳۸۵)، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده‌ی اندیشه‌های سندل، مک‌اینتایر، تیلور و والزر)*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لگنهاوزن، محمد (۱۳۹۰)، «مک‌اینتایر و سنت اجتماعی: گفتگو با دکتر محمد لگنهاوزن»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، ش ۴۸، صص ۲۹-۳۶.

مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۰)، *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه اخلاقی)*، ترجمه حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران: سمت.

هادوی، حسین (۱۳۸۶)، «بررسی نظریه چارلز تیلور پیرامون مسئله هویت و گوناگونی فرهنگ در عصر مدرن»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، س ۴، ش ۶، صص ۱۳۳-۱۴۸.

واعظی، احمد (۱۳۸۳)، «نارسایی قرائت اخلاقی "رالز" از لیبرالیسم»، *فصلنامه علوم سیاسی*، س ۷، ش ۲۶، صص ۵۳-۷۴.

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.

- McIntyre , A (1988). **Whose Justice? Which Rationality?**, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pickett, B. L. (1998). “Sandel, Ontology, and Advocacy”, **Political Science Reviewer**, Vol. 27, pp. 241-266.
- Roochnick, D. (2011). “Michael Sandel’s Neo-Aristotelianism”, **Boston University Law Review**, Vol. 91, pp. 1405-1416.
- Sandel, Michael J. (1982), **Liberalism and the Limits of Justice**, New York: Cambridge University Press.
- Sandel, M.J. (1984), “The Procedural Republic and Unencumbered Self”, **Political Theory**, vol. 12, 1, 81-96.
- Sandel, M.J. (2010a). **Justice: What’s the Right Thing to do?** Newyork: Farra, Starus and Girout.
- Sandel, M.J. (2010b). “The lost art of democratic debate”, [video recording], from http://www.ted.com/talks/lang/fa/michael_sandel_the_lost_art_of_democratic_debate.html.
- Taylor, C. (2003). **The Ethics of Authenticity**, Harvard University Press, Massachuset and London, England.
- Taylor, C. Appiah, K.A, Habermas, J, Rockefeller, S.C, Walzer, M and Wolf, S, (1994). **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.