

## اجتماع‌گرایی به مثابه روش تحلیل: تلاشی برای بومی‌نگری در علوم اجتماعی

ابراهیم عباسی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۲۱

### چکیده

این مقاله سعی دارد ابعاد روش‌شناختی اجتماع‌گرایی را به‌عنوان یکی از رهیافت‌های هنجاری علوم اجتماعی در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی بررسی کند. بدین‌سان در پی سؤال مؤلفه‌های روشی اجتماع‌گرایی چیست؟ اصول روش‌شناختی و مفاهیم اصلی آن را از دیدگاه *السدیر مک‌آینتایر* به بحث می‌گذارد. اجتماع‌گرایان سنت را به جای گفتمان قرار می‌دهند. پنج مرحله ظهور، عقلانیت، گفت‌وگو، افول و احیای مجدد سنت‌های فکری را بررسی می‌کنند. آنها سازه‌گرایان عرصه روش‌شناختی هستند. سطح تحلیل آنها نه خرد و کلان بلکه محلی است و مکان و عقلانیت محیطی برای آنها اهمیت فراوان دارد. در عرصه جامعه‌شناسی نیز بر اجتماعات تأکید دارند و سیاست را در این عرصه جستجو می‌کنند. از نظر جامعه‌شناسی رهیافت فوق ناشی از افول تدریجی ایدئولوژی‌های بسیج‌کننده، اعم از چپ و لیبرال در عرصه سیاسی، افول جنبش‌های پرولتری و فرایندهای غیر سیاسی شدن در کشورهای اروپایی و تحولاتی نظیر جنبش سبزها، حامیان محیط زیست، جنبش‌های فمینیستی و ... بوده است. کاربست این رهیافت به جای دیگر نظریات رویکردهای اثبات‌گرایی و هرمنوتیکی، به نظر می‌رسد بتواند رهیافتی بومی را برای فهم و سیاست‌گذاری در جامعه متکثر ایرانی به دست دهد و به‌عنوان نظریه‌ای میان‌رشته‌ای برای علوم انسانی به کار آید.

کلیدواژه: اجتماع‌گرایی، روش تحلیل، مک‌آینتایر، بومی‌نگری، علوم اجتماعی.

رهیافت اجتماع‌گرایی<sup>۱</sup> از جمله رهیافت‌های سنتی در علوم اجتماعی و یکی از رهیافت‌های مسلط بر مناظره دهه هفتاد میلادی در نظریه سیاسی هنجاری بوده است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۳). این نظریه با بیش از چند دهه در تلاش بوده با ارجاع به سنت فلسفی کلاسیک، به برخی از مهم‌ترین پرسش‌های نظری و روشی پاسخ دهد. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی این مکتب، آن را از دیگر رویکردهای تحلیلی و فکری متمایز می‌نماید. وقتی از اجتماع‌گرایی در علوم اجتماعی استفاده می‌شود احتمالاً به یکی از این دو موضوع اشاره می‌شود: یک نظریه که به نقد و تحلیل جامعه غربی می‌پردازد با مبانی هستی‌شناسی و دیگری رویکردی نظری در مورد ماهیت علم که در این حالت به صورت فرانظریه‌ای درباره‌ی ماهیت علوم اجتماعی ظاهر می‌شود و مبانی معرفت‌شناسی دارد. 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. بنابراین در کنار روش‌شناسی‌هایی مانند تحلیل طبقاتی، اقتصاد سیاسی، فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی (رویکردهای کمی یا پوزیتیویستی) و تحلیل گفتمانی، فمینیستی و... (رویکرد هرمنوتیکی یا کیفی) می‌توان از این روش‌شناسی نیز که از جمله رویکردهای کیفی است بهره برد (حاجی‌یوسفی، ۱۳۸۴: ۹۹).

در اندیشه سیاسی سه نحله و مکتب فکری - سیاسی را می‌توان برشمرد: نخست مکتب بنیانگرا که بر تعقل و عقل خود بنیاد آدمی تأکید می‌ورزد. این مکتب بر این اعتقاد است که با تکیه بر عقل



۱. این مفهوم معادل Communitarianism است که در ادبیات داخلی به جماعت‌گرایی، اجتماع‌گرایی و جامعه‌گرایی ترجمه شده است. این مقاله اجتماع‌گرایی را مفهوم مناسب‌تری می‌داند.

این مقاله بر بعد روش‌شناسی این نظریه تأکید دارد هر چند ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نیز دارد. «اگر هستی‌شناسی از هستی می‌پرسد، یعنی چه چیزی وجود دارد که ما به دنبال شناخت آن بروییم، معرفت‌شناسی از چگونگی معرفت به آن هستی می‌پرسد. روش‌شناسی با این پرسش که «چگونه پژوهش باید صورت گیرد یا صورت می‌گیرد و در واقع در انتخاب استراتژی‌های تحلیلی و طراحی پژوهش به ما کمک می‌کند» (حاجی‌یوسفی، ۱۳۸۴: ۱۳) هر چند سیدصادق حقیقت در کتاب خود با ذکر تعاریف مختلف از روش بیشتر بر بعد معرفت‌شناسی تأکید دارد و نظریه را به جای روش‌شناسی به کار می‌برد و بر کتاب «روش و نظریه در علوم سیاسی»، این نقد را وارد می‌داند که بین روش و نظریه تفکیک صورت نداده است (حقیقت، ۱۳۸۵: ۲۲). محمدتقی ایمان معتقد است در نظام‌های تولید علم و معرفت، از سطح انتزاعی‌ترین شکل واقعیت، یعنی نظام‌های فلسفی تا سطح واقعیت اجتماعی پنج عنصر اساسی وجود دارد که عبارتند از: فلسفه، پارادایم، نظریه، مدل (الگو)، و واقعیت اجتماعی (ایمان، ۱۳۹۳: ۲۸۸). این مقاله معتقد است اجتماع‌گرایی نیز پرسش‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه را مطرح می‌کند و می‌توان این پنج مرحله را در آن بررسی کرد. هر چند در این مقال بیشتر بر رابطه آن به عنوان نظریه و واقعیت اجتماعی تأکید می‌شود.

انسان می‌توان به اصول و مبانی عام و جهان شمول دست یافت و بر مبنای آن نظام‌های اخلاقی ارایه داد که بتوان به کمک آنها نظام‌های اجتماعی که مبتنی بر ارزش‌ها و اصولی فراتر از زمان و مکان باشند، بنا نهاد. به این نگرش، روش اثبات‌گرایی نیز گفته می‌شود. مکتب دوم مکتب پساتجددگراها یا پست مدرنیست‌هاست که در واقع ضد بنیان‌گرایی هستند. به این معنا که معتقد نیستند عقل آدمی توانایی کشف یا ابداع اصول جهان شمول و فارغ از قید زمان و مکان را داشته باشد. سومین مکتب، زمینه‌گرایان یا اجتماع‌گرایان می‌باشند که راهی میان دو مکتب نخست است. این مکتب می‌پذیرد که امکان تبیین اصول و مبانی عام و جهان شمول برای عقل بشری وجود ندارد اما در عین حال متذکر می‌شود که راه پساتجددگرا نیز به نوعی ذهنی‌گرایی فردی افراطی خواهد انجامید و به یک نسبییت اخلاقی می‌رسد که عملاً معیارهای اجتماعی اخلاقی را به فرد و افراد منوط می‌کند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۷: ۶-۸).

این مقاله در پی سؤال مهم روش‌شناسی اجتماع‌گرایی چیست و از چه توانی در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی برخوردار است؟ سعی دارد به بررسی و شناخت یکی از روش‌شناسی‌های مهم در حوزه علوم اجتماعی بپردازد. اجتماع‌گرایی با نقد جدی به فلسفه لیبرالیستی و رویکرد اثبات‌گرایی آن و همچنین روش تحلیل گفتمانی به سازه‌روشی جدیدی می‌پردازد که به عقلانیت محیطی قائل است و به نوعی اجازه می‌دهد جامعه‌شناسی تاریخی در بررسی پدیده‌های علوم اجتماعی بکار رود. آنها سازه‌گرایان عرصه روش‌شناسی هستند. مهم‌ترین متفکران اجتماع‌گرایی افرادی چون *السدیر مک‌اینتایر*، *مایکل سننل*، *چارلز تیلور* و *مایکل والزر* می‌باشند. این پژوهش بر متفکران چپ اجتماع‌گرایی به ویژه آراء *مک‌اینتایر* تأکید دارد. در این پژوهش همچنین سعی شده اصول روش‌شناسی اجتماع‌گرایی با نمونه‌هایی از جامعه‌شناسی سیاسی ایران ارایه گردد تا از حالت انتزاعی خارج و موضوع جنبه کاربردی به خود بگیرد.

### بررسی ادبیات موضوع

ادبیات روشی و نظری موجود در شناخت پدیده‌های اجتماعی و سیاسی در ایران به شدت فقیر است. علت اساسی ضعف حاکم بر این ادبیات، نگرش حاکم بر آموزش و پژوهش علوم اجتماعی و به طور خاص علم سیاست بوده است. در ایران هنوز نگرش اثبات‌گرایی حاکم است. امروزه اصول اساسی این نگرش در عرصه علوم انسانی و اجتماعی به ویژه اصل همانندی انسان و طبیعت و امکان شناخت آنها با روش‌های یکسان و به خصوص سلطه غرب محوری در مطالعات انسانی و اجتماعی آن مورد انتقاد جدی برخی مکاتب جامعه‌شناسی غرب قرار گرفته است. این روش در بدو ورود به ایران در دهه ۱۳۴۰، پیامدهای مثبتی به همراه داشت و سبب گردید رویکرد حقوقی بر





مطالعه پدیده‌های سیاسی کاهش یابد و رویکرد جامعه‌شناسی تا اندازه‌ای جایگزین آن گردد. اما تسلط آن، باعث گردید عالمان علم سیاست به بیان نظریه‌های اجتماعی و سیاسی مربوط به جوامع غربی بپردازند و به تلاش برای شناخت جامعه ایرانی کمتر دست بزنند یا حداکثر آنکه شناخت خود را از جامعه ایرانی در چارچوب همان نظریه غربی تئوریزه کنند. نتیجه این راهبرد دور ماندن علوم اجتماعی و علوم سیاسی از واقعیات تحولات سیاسی در ساحت دولت و جامعه ایرانی است. وضعیتی که می‌توان آن را انزوای سیاسی و اجتماعی علوم اجتماعی به طور عام و علم سیاست به طور خاص دانست (باوی، ۱۳۷۷: ۲۹۸).

تا کنون پدیده‌های اجتماعی و سیاسی در ایران با نظریات مبتنی بر رویکرد فوق به علت حاکمیت گستره آن بر علم جدید مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این زاویه دید، پیامدهای خاصی در بررسی تاریخ فکری و سیاسی ایران داشته است. مهم‌ترین فرض آن بر جدایی بین سنت و مدرنیته استوار است. آنها با اولویتی که به وجه اداراکی می‌دهند پیچیدگی امور را در نظر نمی‌گیرند و به ساده‌سازی می‌پردازند و راحت نتیجه‌گیری می‌کنند. اثبات‌گرایی اجازه نمی‌دهد باورها در ارتباط با حیات اجتماعی مورد تفسیر قرار گیرند و مدعی غلبه بر محدودیت‌های زمانی و مکانی و مطالعه رفتار آدمی فارغ از ویژگی‌های فرهنگی‌اند. «این روش‌شناسی وقایع را در خاص بودن آن نمی‌بیند بلکه سعی در گنجاندن آن در مقولات عام دارند و بر اساس تفسیرهای بی‌زمان درباره مسائل ابدی شکل می‌گیرد» (معینی علمداری، ۱۳۸۵: ۱۱). به علت تأکید بر سوژه انسانی در شکل دهی به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی، در این ادبیات، اندیشه‌ها و جریان‌های فکری و سیاسی در قالب شخصیت‌ها بررسی شده و کمتر مجموعه و نظام اندیشه مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. نکته دیگر آن که عمده آثاری که به بررسی ایران معاصر اهتمام ورزیده‌اند، ایران جدید را در راستای تقابل دو فرهنگ سنتی و مدرن یافته‌اند. به عبارت دیگر، در دام صرف نظریه سنت و مدرنیسم گرفتار آمده‌اند. دیگر آثار معدودی نیز که اندیشه‌ها را در قالب جریان‌های فکری چپ و راست و یا مذهبی و لیبرال به بحث گذاشته‌اند بیشتر عرصه سیاسی یا به اصطلاح نمود سیاسی آن جریان‌ها را در قالب احزاب و تشکل‌های سیاسی بررسی کرده‌اند و از ریشه‌شناسی آنها بازمانده‌اند. آنها بیشتر از آنکه تحلیل مناسبی به دست دهند به معرفی آنها پرداخته‌اند. رهیافت‌هایی مانند نهادگرایی که بر اثر تسلط روش‌شناسی حقوق بر علوم سیاسی رایج شد، تحلیل طبقاتی که رویکرد ادبیات چپ در ایران است و رویکرد فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی که توسط گروه‌های راست‌گرا و غرب‌گرایان به ایران وارد شد و اخیراً رهیافت‌هایی مانند اقتصاد سیاسی یا رهیافت‌های روان‌شناختی با رویکرد اثبات‌گرایی سعی در مطالعه پدیده‌های سیاسی و اجتماعی ایران داشته و بنا به علل فوق از فهم کامل و تحلیل کارآمد بازمانده‌اند.

رویکرد دوم که بیش از یک دهه است در ایران مبنای بررسی علوم اجتماعی قرار گرفته و در بررسی و تحلیل جریان‌های فکری نیز کاربردی پر بسامد داشته، رویکرد تفسیری است. به عبارت دیگر، نگاه درجه دوم و بیرونی به بحث اندیشه و پدیده‌هاست. پژوهشگر تفسیری قبل از هر چیز مدعی فهم است. فهمی که از راه همدلی با موضوع شناسایی یا افراد مورد بررسی بدست آمده باشد. این مفهوم در تقابل با تبیین تجربیدی اثبات‌گرایان قرار دارد که سعی دارند علل بروز وقایع یا رفتاری را توضیح دهند. در این رویکرد، درک هر عمل، مستلزم ارجاع آن به مضمونی وسیع‌تر؛ یعنی دنیای فرهنگی است که عمل مذکور در آن رخ می‌دهد. طیف متنوعی از برداشت‌های معرفت‌شناسی، مکاتب فلسفی و جامعه‌شناسی از نظر نگاهی که به نحوه پژوهش در علوم انسانی دارند در چارچوب رویکرد کلی تفسیری قرار می‌گیرند، هرمنوتیک، پدیدارشناسی، نشانه‌شناسی و روش‌شناسی مردمی از آن جمله‌اند (سیدامامی، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۶).

روش تحلیل گفتمان یکی از این نوع روش‌شناسی‌هاست. فرض تحلیل گفتمان آن است که در هر جامعه‌ای تعدادی از گفتمان‌ها وجود دارند که در وضعیت غیرت‌سازی و تخاصم قرار دارند. در چنین شرایطی یکی از گفتمان‌ها خصلتی هژمونیک یافته و گفتمان‌های دیگر را سرکوب نموده و یا حداقل آنها را در حاشیه قرار می‌دهد. در این ادبیات، جریان‌های فکری به مثابه یک گفتمان در نظر گرفته شده و تحلیل و تبیین آن بر اساس نظریه‌های گفتمانی صورت گرفته است. نظریه گفتمان بر نقش زبان در بازنمایی و بازسازی جهان اجتماعی تأکید می‌کند. هویت‌ها و رابطه‌های اجتماعی محصول زبان و گفتمان‌هاست و تغییر در گفتمان‌ها، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه خواهد داشت. گفتمان از گسست‌ها صحبت می‌کند و در آن معنا و بنیادی در پس امور و اشیاء نهفته نیست. ترقی و پیشرفتی در کار نیست تنها می‌توان از عملکرد بی‌پایان سلطه‌ها و انقیادات صحبت کرد. از کتاب «اسلام سیاسی در ایران» نوشته محمدعلی حسینی‌زاده می‌توان به عنوان مهم‌ترین اثر در این حوزه یاد کرد. این بررسی‌ها تا حدودی توانسته‌اند مشکلات رویکرد اثبات‌گرایی را از جمله عدم توجه به ساختار و زمینه‌ای که اندیشه‌ها در آن واقع می‌شوند مرتفع کنند و به جای تأکید بر اشخاص بر نظام اندیشه‌ای توجه کنند. اما از آنجا که با فرض تاسیس نظام‌های فکری ذیل گفتمان‌ها، حاکم بودن روابط تخاصم‌آمیز بین آنها، تکثر و تشتت ذاتی جامعه، گسست و قیاس ناپذیری نظام فکری به بررسی نظام اندیشه‌ای ایران می‌پردازند در تفسیر کامل آنها دچار مشکل می‌گردند (اخوان‌کازمی، ۱۳۷۸). همچنین به سایر اندیشه‌ها و جریان‌ها یا پدیده‌هایی که به‌گونه‌ای خارج از حوزه یک گفتمان قرار دارد توجهی نمی‌شود، مادامی که بخشی از اصول فکری یک جریان را باید در تقابل و گفت‌وگوی یک سنت فکری با دیگر سنت‌ها و مرزهای متداخل‌شان یافت.





اخیراً در داخل کشور روش‌شناسی اجتماع‌گرایی و استعداد آن در جریان‌شناسی تحولات فکری و سیاسی ایران مورد استقبال قرار گرفته است. پیش از این، برای نخستین بار ادبیات مزبور توسط سیدعلیرضا حسینی بهشتی معرفی گردید (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰ و سایر آثار). کتاب «بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی» از آنها به عنوان جامعه‌گرایان یاد می‌کند و بیشتر مبنای هستی‌شناسی این رهیافت را بررسی و متفکران آن را معرفی می‌کند. کتابی نیز با عنوان «جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم» (۱۳۸۵)، که شامل آراء و متفکران اجتماع‌گرایی است. نشریه راهبرد نیز در شماره ۳۶ خود مجموعه مقاله‌هایی را با تأکید بر دیدگاه‌های مک/نیتایر منتشر کرده که جنبه فلسفی و کاربردی دارند (راهبرد، ۱۳۸۴). احمد واعظی نیز در مقاله‌ای به تفاوت ابعاد هستی‌شناسی و روش‌شناسی جامعه‌گرایی (اجتماع‌گرایی) با لیبرالیسم پرداخته است (۱۳۷۸). بهترین اثری که به بررسی اجتماع‌گرایی، تعریف مفاهیم آن و بنیان‌ها اجتماعی آن از منظر روشی در تبیین پدیده‌های اجتماعی و سیاسی پرداخته، کتاب «مسائل سیاست اجتماع‌گرایی» از لیزابت فریزر است که بر سیاست‌گذاری در جوامع چندفرهنگی با این رهیافت و به ویژه در جوامع جدید با اجتماعات فراوان تأکید می‌کند (فریزر، ۱۹۹۹). امیرنیا کویبی در فصلنامه سیاست در مقاله‌ای با عنوان «معرفی و بررسی کتاب: مسائل سیاست اجتماع‌گرایی» خلاصه‌ای از شش فصل این کتاب را به خوبی بررسی کرده است (۱۳۸۶). مهدی براتعلی پور در کتابی با عنوان «شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا» (۱۳۸۴) سعی نموده الگوی شهروندی خاصی را از این رهیافت که به عنوان جماعت‌گرایی از آنها یاد می‌کند استخراج و به نقد آن بپردازد. نویسنده معتقد است از روش تحلیل محتوی در این کتاب بهره برده است هرچند از حضور این روش در متن کتاب خبری نیست. به نظر می‌رسد کتاب هر چند از ادبیات غامضی برخوردار است اما به خوبی ابعاد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اجتماع‌گرایی را معرفی و در معرفی روش‌شناسی آنها بازمانده است. برخی از رساله‌های دکتری علوم سیاسی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران نیز از این ادبیات بهره گرفته‌اند. آل غفور از این ادبیات در «بررسی ظهور و تثبیت سنت فکری اسلام لیبرال در ایران» بهره گرفته است (۱۳۸۷). ابراهیم عباسی نیز از این روش‌شناسی در «بررسی شکل‌گیری سنت فکری رادیکالیسم اسلامی در دهه ۱۳۲۰ و مهم‌ترین اجتماع آن جمعیت فدائیان اسلام» بهره برده است. ادعای این پژوهش، ارایه روایت جدیدی از یکی از سنت‌های فکری در ایران است. این روش‌شناسی اجازه می‌دهد به خوبی تبارهای فکری رادیکالیسم اسلامی، بستر اجتماعی ظهور آن، عقلانیت فکری به ویژه گفت‌وگوی دیالکتیکی آن با دیگر سنت‌های فکری و مرزهای متداخل آنها را شناسایی و چگونگی ورود بحران و روند احیاء و تأثیرات آن را به خوبی فهم کرد (عباسی، ۱۳۸۸).

انتظار می‌رود با کاربری روش‌شناسی‌های متعدد بتوان زوایای پیچ در پیچ تبیین‌پذیرهای سیاسی و اجتماعی ایران را بهتر کاوید. به نظر می‌رسد با به‌کارگیری الگویی از این دست بتوان بهتر از روش‌شناسی‌های مبتنی بر رویکردهای پوزیتویستی و هرمنوتیکی، پدیده‌های ایران معاصر را که منحصر به فرد هستند مورد مطالعه و بررسی قرار داد. رهیافت اجتماع‌گرایی با تأکید بر اینکه ارزش‌ها باید بر اساس شیوه زندگی گروه‌ها، جوامع و اجتماعات مورد تفسیر و پالایش قرار گیرد ادبیات بومی ما را غنای بیشتری می‌بخشد.

### مبانی فلسفی و جامعه‌شناسی اجتماع‌گرایی

اجتماع‌گرایی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری منتقد لیبرالیسم سیاسی حاکم بر دوره مدرن در غرب است که در اواخر قرن بیستم یا به عرصه تفکر سیاسی گذاشت. انتشار کتاب «در پی فضیلت»، اثر السدیر مک‌ایتایر در سال ۱۹۸۱ و «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» اثر مایکل سندل در سال ۱۹۸۲ را می‌توان اعلان موجودیت این جریان تلقی کرد. آنها طیفی هستند که دیدگاه‌های متفاوتی دارند اما برخی شباهت‌ها باعث شده خود یا منتقدان، آنها را با این عنوان بشناسند. به‌ویژه بعد از اینکه مایکل سندل عنوان «جامعه‌گرایی» را در کتاب خود به کار برد (سندل، ۱۹۸۲). 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 داورها 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 آند 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 سراسری طرفانه، خالی از ارزش و تجربی دانست بلکه معنای آنها به اجتماعات متفاوتی بستگی دارد که اهداف و غایات انسانی را شکل می‌دهند (براتعلی پور، ۱۳۸۲: ۱۰ و ۲۳).

مهم‌ترین پیش‌فرض‌های این رهیافت عبارتند 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؛

۱. نگارنده در نوشتن این مقاله مدیون راهنمایی‌ها و طرح پرسش‌های مهم دکتر داود فیرحی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران است. ایشان این رهیافت را در مقطع دکتری علوم سیاسی به منظور کاربری روشی بومی برای مطالعات ایران پیشنهاد داد و به معرفی پیش‌فرض‌ها و چارچوب آن پرداخت.





۲. سنت مهم‌ترین عنصر برای يك 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 سربرآورند. در هر جامعه، شبکه‌ای از سنت‌ها داریم که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند؛

۳. تفکر ذره‌باورانه 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. در حالی که 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 'يك اصل اساسی در اجتماع‌گرایی است. آنها معتقدند: بهترین، منسجم‌ترین و کاراترین طریق انجام کارها نه يك سری اصول کلی، جهان شمول و بنیادین بلکه تفسیر و پالایش ارزش‌ها بر اساس شیوه زندگی گروه‌های معین، اجتماعات و جوامع می‌باشد. در 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 آنهاست. چارلز تیلور در مقاله «تفسیر و علوم مربوط به انسان»، که به توصیف حیطهٔ بینش تفسیری 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 اندیشهٔ 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. بنا بر این رأی، نمی‌توان هدف علم الاجتماع را پیش بینی هیئت‌های بالفعل حوادث تاریخی یا اجتماعی دانست... تبیین مقنع آن است که فاعل را هم دربرگیرد و درکی از وی نصیب ما سازد. (نقل شده در: لیتل، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

این رهیافت در درون مکاتب سیاسی - اخلاقی و سنت فلسفی ارسطویی ریشه دارد و امروزه



مانند نظریات سازه‌گرایی<sup>۱</sup> 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 زمینه هانا آرنت معتقد است:

افلاطون تلاش دارد امر سیاسی را به امری غیرسیاسی محول کند، در حالی که در سنت ارسطویی با تلاش برای استقلال امر سیاسی مواجه ایم. افلاطون به مدد منطقی بیرون از حوزه سیاست، ترتیبات امر سیاسی را پیشنهاد می‌کند، در حالی که ارسطو تلاش دارد سیاست را بر منطقی 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 نسخه اخذ شده از یک امر متافیزیکی بلکه از چند و چون ساز و کارهای نظم اجتماعی استنباط می‌شود (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۱۶). مک‌ایتنا بر 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 در عین حال به دام سنت‌های کلیت‌گرا و مفاهیم جایگزینی چون اولویت ملت و طبقه نیافتد و با تکیه بر مقوله «خودروایی» و «مفهوم کردار»، درک انسان شناختی خود را که به ساختار کنش‌مندانه زندگی مربوط است عرضه کند (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۷). در این درک کنش باورانه، «انسان جانوری روایی است» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۷).

اجتماع‌گرایان فلسفی، نقد اساسی به لیبرالیزم دارند و نوع نگاه آنها را تقلیل‌گرایانه می‌دانند. مخالفت با جهان شمولی و تأکید بر خود اجتماعی، محوری‌ترین نظریات در اجتماع‌گرایی است. آنها از منظر هستی‌شناسی با این باور که تنها چیزی که در دنیا وجود دارد فرد است، مخالفت می‌ورزند و بر اهمیت و تقلیل‌ناپذیری نهادها، روابط، معانی و اعمال جمعی تأکید می‌کنند. ریشه فلسفی این مکتب را می‌توان در هرمنوتیک، پدیدارشناسی و پراگماتیسم ردیابی نمود در حالی که کاملاً مغایر با عقلانیت و تجربه‌گرایی ملازم با فلسفه لیبرال است و با ساختارگرایی نیز که با برخی از انواع نظریات مارکسیستی و تئوری‌های اجتماعی ملازم است منافات دارد (فریزر، ۱۹۹۹: ۳۰).

از نظر جامعه‌شناسی رویکرد فوق ناشی از افول تدریجی ایدئولوژی‌های بسیج‌کننده، اعم از چپ و لیبرال در عرصه سیاسی، افول جنبش‌های پرولتری و فرایندهای غیرسیاسی شدن در کشورهای اروپایی بوده که چرخش به سمت روایت‌های غیربنیادگرا از امر سیاسی و تلاش برای اثبات اولویت امر سیاسی را موجه می‌نماید. تحولاتی نظیر جنبش سبزها، حامیان محیط زیست، جنبش‌های فمینیستی و ... که بر روایت‌های بنیادگرایانه از امر سیاسی استوار نیستند نیز در پیدایش



آن مؤثر بوده‌اند (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۶: ۱۲۷). در مجموع این رهیافت بر نقش سنت‌های فکری در بازنمایی جهان اجتماع و به‌عنوان چارچوبی معنابخش تأکید می‌کنند و دسترسی به واقعیت‌ها را تنها از منظر سنت‌ها ممکن می‌دانند. آنها حقایق را در درون سنت‌های مختلفی که عرصه جامعه را اشغال کرده‌اند، پراکنده می‌یابند و به جای اینکه مانند تحلیل گفتمان از ساخته شدن حقایق خبر دهند، از پراکنده بودن آنها در سنت‌های مختلف بحث می‌کنند.<sup>۱</sup>

### روش‌شناسی اجتماع‌گرایی

اجتماع‌گرایان در برابر رویکردهای انتزاعی و تجریدی 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 (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۲). اساس هرمنوتیکی اندیشه مک‌اینتایر، مبنای وی در مورد نقش سنت است. او به جای گفتمان، سنت را مبنای تعیین‌بخش اصول قرار می‌دهد. از نظریه‌های فردی و اجتماعی انسان‌ها متأثر از سنتی است که به آن تعلق دارند. این سنت‌ها انواع گوناگون دارند و می‌توانند مذهبی، اقتصادی، سیاسی و مانند آن باشند. سنت به‌عنوان پیش‌زمینه‌ای است که فرد به آن تعلق دارد. بنابراین مفاهیم عامی مانند عدالت، بر حسب انحای سنت‌های تاریخی تغییر می‌کند و تلقی از عدالت متناسب با سنت تاریخی‌ای که افراد به آن تعلق دارند شکل می‌گیرد (همان، ۲۳). البته در اینجا مک‌اینتایر راه خود را از نسبی‌گرایی مطلق جدا می‌کند و بر آن است که وجود بحث و گفت‌وگو در میان این سنت‌های اخلاقی رقیب و همین که هر کدام از آنها متوجه می‌شود که سنت رقیب یکی از سوالات اساسی در مورد انسان را به گونه‌ای پاسخ داده است که فکر می‌کند بهتر از پاسخ مکتب خودش است، مبین آن است که ما از درون یک مکتب می‌توانیم تشخیص دهیم که مکتب دیگر چه می‌گوید (حسینی بهشتی، ۱۳۷۷: ۷۸).



۱. هر چند اجتماع‌گرایی از نقد لیبرالیسم شروع می‌کند اما خودش نیز در معرض نقد قرار گرفته است؛ علاوه بر نقدهایی مانند عدم انسجام در ابعاد فلسفی اجتماع‌گرایی، تأکید بر جنبه سلبی تا ایجابی و عدم دیدگاه واحد بین آنها، برخی به ابعاد روش‌شناسی آنها نیز نقد وارد نموده‌اند. از سویی با عدم تعریف جامعی از اجتماع که محور اندیشه‌های آنهاست مواجه هستیم. «به طرز شگفت‌انگیزی با غیبت 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» (فریزر، ۱۹۹۹: ۱۱). از دیگر سومنقدین اجتماع‌گرایی معتقدند تضمین‌های ارایه شده این دیدگاه برای حفظ آزادی‌های فردی یا حمایت از افراد در مقابل استبداد سنت‌گرا یا اکثریت‌گرا، غیر کافی است. ایده دموکراسی از طریق اجماع به‌عنوان بدیلی در مقابل اکثریت‌گرایی، که توسط برخی اجتماع‌گرایان رادیکال مطرح شده، در جهانی که مردم آن از لحاظ فرهنگی فردی شده‌اند یا جهانی که در آن کمیابی و منازعه بر سر منافع زایل‌شدنی نیست، غیر عملی می‌باشد. با فرض اینکه اجتماعات منسجم، به‌طور فزاینده‌ای نایاب شده‌اند، ایجاد دوباره چنین اجتماعاتی در جهان امروز، که سیار و دارای وابستگی متقابل جهانی است، بسیار دشوار است. بدین سان اجتماع‌گرایی در یک وضعیت بدبینی یا آرامان‌گرایی خیال‌پردازانه رها می‌شود (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۲).



بنابراین مک/این‌تایر متفاوت با تحلیل‌گران گفتمان از پراکندگی حقیقت صحبت می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که عقلانیت و عینیت در عرصه اخلاق و سیاست، مبتنی بر قرار دادن افراد و مباحث آنان با یکدیگر در چارچوب فراگیر جامعه است. تنها در درون یک بافت اجتماعی است که هم عقلانیت و هم فضائل عینی اخلاقی شکوفا می‌شود. از نظر او هرگز نباید جامعه را نسبت به فرد در درجه دوم اهمیت قرار داد. هویت اخلاقی و سیاسی فرد در بطن جامعه معین و خاص شکل می‌پذیرد (پیشین: ۱۳). به تعبیر دیگر، سنتی که هرکس در آن عضویت دارد سهم زیادی در تکوین خودیت فردی و اخلاقی وی خواهد داشت. او در عین حال به نقش سوژه انسانی در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی معتقد است و مانند سازه‌گرایان بر تعامل ساختار و کارگزار تأکید دارد. آنها برعکس اثبات‌گرایی معتقدند نمی‌توان آدمی را مستقل و بیگانه از تفاسیری که از او می‌شود، هم چون یک ابژه و امر ثابت، مطالعه و بررسی کرد. اصول کلی روش‌شناسی اجتماع‌گرایی عبارت است از:

۱. آنها ضمن مخالفت با جهان‌شمولی، تأکید می‌کنند که ارزش‌ها باید بر اساس شیوه زندگی گروه‌ها، جوامع و اجتماعات مورد تفسیر و پالایش قرار گیرد. در نتیجه در این دیدگاه تاریخ و بستر تاریخی در بررسی یک جریان فکری اهمیت اساسی دارد و فرصتی برای بومی‌نگریستن ارائه می‌کند؛

۲. پدیده‌ها به مثابه نقش‌ها، روابط اجتماعی، گفتمان‌ها و نهادها باید همچون «سازه‌های اجتماعی» به تصور در آیند؛

۳. زمینه‌ها و چارچوب‌هایی که افراد درون آنها به زندگی و فعالیت مشغول‌اند باید پدیده‌ای «غیرطبیعی» تصور شود؛

۴. فرد، انتخاب، خرد و فعالیت‌هایش وابسته به اجتماع بوده و باید به گونه‌ای اجتماعی فهمیده شود؛

۵. مفاهیم اجتماعی فرد، مرتبط با پدیدارشناسی، هرمنوتیک و سنت‌های علمی سازه‌گرایی اجتماعی است که در برابر انتخاب عقلانی و رهیافت‌های علمی طبیعی‌نگر به اجتماع با گرایش لیبرالیستی است؛

۶. سطح تحلیل آنها نه خرد و کلان بلکه محلی است و مکان برای آنها اهمیت فراوان دارد (فریزر، ۱۹۹۹: ۱۸).

## الف. مفاهیم اساسی 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

تلاش دارد دیدگاه‌ها، تعاریف و انواع اجتماع را در میان نظریه‌پردازان اجتماع‌گرایی ردیابی کند. وی سه نوع اجتماع‌گرایی را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

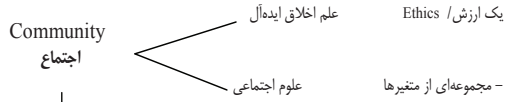
برخی افراد بیش از هر چیز آرزوی مشارکت در ایجاد و برپا داشتن اجتماعات دارند. برای این افراد معضل عمده سیاسی و اجتماعی وضعیت اهالی مردم و اجتماعات می‌باشد. آنها بر این باورند که تنها راه حل مشکل خانه سازی و یا آلودگی سمی، ایجاد و برپا داشتن اجتماعات می‌باشد. این گفتمان را می‌توان اجتماع‌گرایی 'بومی' نامید. نوع دیگری از اجتماع‌گرایی که در شکل انتقاد از فردگرایی لیبرال بروز کرد، اجتماع‌گرایی فلسفی<sup>۲</sup> می‌باشد که بر مخالفت با جهان شمولی و تأکید بر فرد اجتماعی اصرار دارد و در نهایت مجموعه‌ای از تحلیل‌ها، تئوری‌ها و ادعاهای سیاسی وجود دارد که اجتماع‌گرایی سیاسی<sup>۳</sup> 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 خویشستن 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.

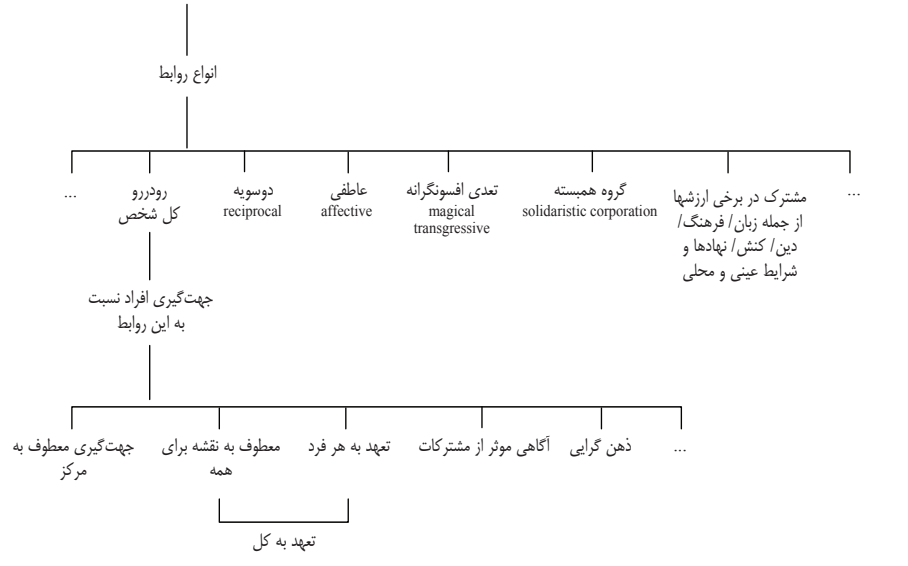
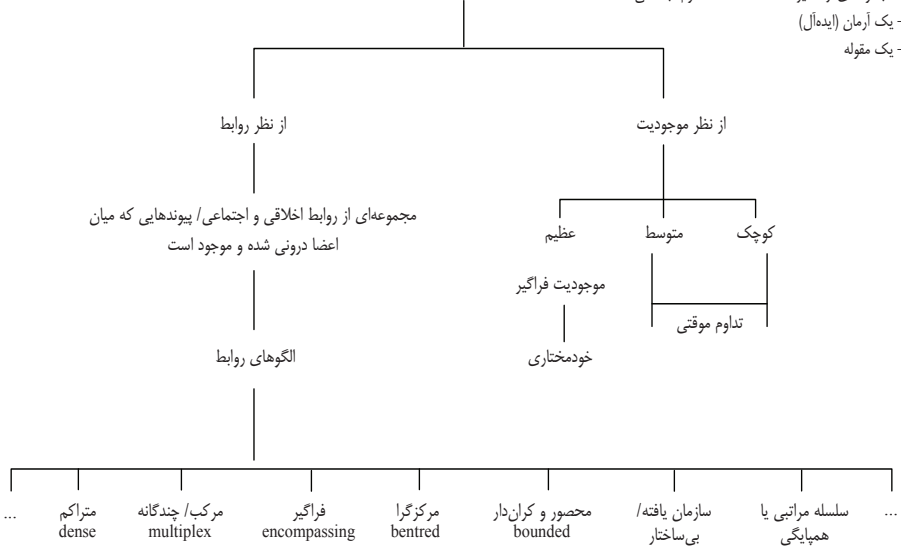
فریزر به نظریات افرادی چون *والزر*، *سندل* و *مک‌این‌تایر* می‌پردازد و به چالش‌های گوناگون در رابطه با مفهوم اجتماع اشاره می‌نماید. وی بر آن است که اجتماع اولاً یک موجودیت می‌باشد: مانند گروهی از مردم یا یک نهاد یا رشته‌ای از نهادها مانند شرکت، دانشگاه، خانواده و... ثانیاً اجتماع به معنای روابط خاص میان 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 و در نهایت نموداری از اجتماع، نوع موجودیت و روابط و الگوهای آن را ترسیم می‌کند (همان، ۷۶-۷۸).



1. Vernacular communitarianism
2. Philosophical communitarianism
3. Political communitarianism



- مجموعه‌ای از متغیرها
- یک آرمان (ایده‌آل)
- یک مقوله





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 يك آموزه غایت‌گرای مشترك و فراگیر دینی، اخلاقی یا فلسفی و وجود همبستگی‌های جمعی و اجتماعی هویت بخش 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 کارگرانگلیس، محافظه‌کارانگلیس یا اجتماعات کوچک و بزرگ محیط زیست، سبزها در ایالات متحده آمریکا یا در دهه ۱۳۲۰ که فضای باز سیاسی در ایران به وجود آمد، اجتماعات مذهبی سیاسی زیادی نظیر انجمن اسلامی دانشجویان، جامعه تعلیمات اسلامی، 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 سیاسی اند. اخیراً در ایران اجتماعاتی نیز در حوزه محیط زیست روبه افزایش گذاشته است.

مک/این‌تایر معتقد است که ما همواره به کارگیری فضایل را درون يك جامعه خاص و با اشکال نهادی خاصی می‌آموزیم یا از آموختن آن سرباز می‌زنیم (مک این‌تایر، ۱۹۸۱: ۱۹۴-۱۹۵). 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 يك 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، ۲۰۵ و ۲۲۱). 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 توفیق یابد ما می‌توانیم خیری را به طور مشترك 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» (مک این‌تایر، ۱۹۸۱: ۲۲۰-۲۲۱). 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 دمکراسی‌های انجمنی یا جماعتی نیز برشمرد (ر. ک. هلد، ۱۳۸۴).

## ۲. فضایل<sup>۱</sup>

فضایل، مفهوم بنیادین این نظریه است و دیگر مفاهیم در پرتو آن معنی می‌یابند. این مفهوم، محور نظریه «اخلاق مبتنی بر فضیلت<sup>۲</sup>» مک‌اِینتایر 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). مک‌اِینتایر فضیلت را کیفیت انسانی مکتسبی می‌داند که بهره‌مندی از آن و به کارگیری 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 (مک‌اِینتایر، 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 مک‌اِینتایر 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 در درون محیط اجتماعی خویش معنا و مفهوم دارند و سرانجام موجب بقای سنت‌ها در جوامع می‌گردند (مک‌اِینتایر، ۱۹۸۱: ۲۲۱-۲۲۳). در نتیجه این مفهوم فضیلت است که اجتماع‌گرایی را به مفهوم خودروایی، خیر و سنت متصل می‌کند. می‌توان تحصیل سعادت را در جامعه بشری فضیلتی برشمرد که برخی از سنت‌های فکری در ایران در پی آنند.

## ۳. خیر<sup>۳</sup>

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. مک‌اِینتایر در تبیین مفهوم «کردار»<sup>۴</sup> از مفهوم خیر بهره برده و آن را از فلسفه ارسطو و مفهوم انسان و غایتش وام می‌گیرد. مفهوم کردار به ماهیت غایت‌مدارانه نظریه مک‌اِینتایر از طریق خصلت ارسطوگرای آن متصل است. همان‌گونه که گفته شد، نخستین مرحله تکامل منطقی مفهوم فضیلت، کردار است. غایت

1. Virtues
2. Virtue-based moral theory
3. Good
4. Practice





در ساده‌ترین قرائت خود نشانگر کمالی است که به موجب ذات چیزها معین شده و باید به سوی آن در حرکت باشد. براین اساس غایت يك چاقو، تیزی است و يك چاقوی خوب آن است که خوب ببرد. بدین ترتیب، مفهوم چاقو، مفهومی کارکردی است، چرا که هدف یا کارکردی که از يك چاقو انتظار می‌رود، مفهوم چاقو را توضیح می‌دهد. مك/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 بنا شده اجتماعی را که در دوران‌های مشخص و تحت شرایط ویژه اجتماعی به وجود آمده‌اند، مفروض می‌دارد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۷).

بنا بر این 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 بیانگریک کردار نیست. در حالی که بازی فوتبال يك 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 خودآگاه مدنی می‌دانست که در اجتماع به غایت خود دست می‌یابد. از نظری هر انسانی به اعتبار صنف یا تعلق به جماعتی که دارد خوب است؛ برعکس افلاطون که به اعتبار انسانی انسان توجه و از يك 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 ایده‌آل 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 می‌نماید و در درون محیط اجتماعی خاصی عمل می‌کند. در نتیجه، افراد تنها در جماعت‌ها، مفاهیم خیر خود را درک کرده و زندگی خود را معنادار می‌سازند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

ما همگی به عنوان حاملان يك هویت اجتماعی خاص با موقعیت‌های خاص خود رابطه برقرار می‌کنیم. من از گذشته، خانواده، شهر، قبیله و ملت يك رشته دین‌ها، میراث‌ها، انتظارات و تعهدات بحق را به ارث می‌برم. این‌ها داده‌های من و نقطه آغاز زندگی اخلاقی مرا تشکیل می‌دهند (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۱: ۲۰۰).

بدین سان فرد فارغ از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی نمی‌تواند در جستجوی خیر و کاربست فضایل باشد، زیرا معنای زندگی نیک، با توجه به موقعیت‌های گوناگون افراد تفاوت می‌کند (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۷۹).



تحصیل و تأکید بر خیر اهمیت زیادی در نظریه اجتماع‌گرایان برای شکل‌گیری يك کردار یا رفتار دارد. مك/اينتائيراز دو گونه خیر سخن به میان می‌آورد: خیر درونی<sup>۱</sup> و خیر برونی<sup>۲</sup>. خیرهای برونی وقتی حاصل شدند همیشه جزو اموال و دارایی کسی محسوب می‌شوند. آنها به گونه‌ای هستند که به هر میزان کسی بیشتر از آنها تصاحب کند، برای دیگران کمتر باقی می‌ماند. در نتیجه می‌توان آنها را به عنوان اهداف رقابت توصیف کرد که در آن بازنده و برنده وجود دارد. شهرت، ثروت و مقام مثال‌هایی از این نوع هستند اما در مورد خیرهای درونی گرچه محصول رقابت در کمال اند ولی دستیابی به آنها اساساً خیری برای همه مشارکت‌کنندگان يك جماعت خاص در بردارد. مك/اينتائير با ذکر مثال‌هایی سعی می‌کند این تفاوت‌ها را بیشتر توضیح دهد. به نظر او يك فرد می‌تواند 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 نمی‌کند بلکه تلاش می‌کند تا در هر طریقی که بازی شطرنج می‌طلبد کمال یابد. او این خیر را «درونی» می‌نامد که به صورت بیرونی به شطرنج پیوند نخورده و تنها از طریق شطرنج قابل دستیابی است. برعکس خیرهای بیرونی که شیوه‌های جایگزینی برای دستیابی به این گونه خیرها وجود دارد (مک‌اينتائير، ۱۹۸۱: ۸۷-۸۸). می‌توان 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 جماعت‌های سیاسی معطوف به خیرهای برونی اند که آنها را از غایت و خیر درونی محروم می‌سازند و در نهایت تأکید بر آنها و جایگزینی آنها می‌تواند سم مهلکی برای هر جماعت سیاسی باشد. در واقع این جماعت‌ها پس از رویگردانی از فضایل اولیه و در دوران قدرت‌یابی خود به این سمت گرایش پیدا می‌کنند. بسیاری از جماعت‌های 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. خودروایی<sup>۳</sup>

این مفهوم بیشتر ماهیت فلسفی نظریه اجتماع‌گرایی را توضیح می‌دهد و مبتنی بر نقد فلسفی لیبرالیزم است. اجتماع‌گرایان «خودروایی» را در برابر «خود از پیش فردیت یافته<sup>۴</sup>» یا «خود عاطفه‌گرا<sup>۵</sup>» قرار

1. External Good
2. Internal Good
3. Narrative Self
4. Antecedently Individuated Self
5. Emotionalist Self





می دهند. آنها سوژگی فرد انسانی را زیر سؤال نمی برند بلکه در عین فاعلیت، آن را موقعیت مند و متأثر از اجتماعی می دانند که در آن عضویت دارد و به مثابه يك كل نه يك 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 مشترك، يك نکته شروع خارج از اجتماعی که خود جزئی 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 شکل گیری کنش ها، جامعه را در نهایت مرکب از افرادی می دانند که آن را می سازند. به این دلیل آنها باور دارند که کل های اجتماعی، قابل تقلیل به فعالیت افرادی هستند که آنها را تشکیل می دهند. آنها خودها را در نهایت و به طور بنیادی جدا از دیگران می دانند (فی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۹). در مقابل چنین درکی از خویشستن و زندگی انسانی، مک/ایتنایر به نفع مفهومی اصالتاً پیشامدرن از «خود» سخن می گوید 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 می کند پیوند می زند» (مک ایتنایر، ۱۹۸۱: ۲۰۶).

به نظر مک/ایتنایر، خود لیبرالی، سرشت انسان را از هرگونه تعهد اجتماعی آزاد و رها تصویر می کند. فاعل اخلاقی از موقعیت ها و خصلت های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی فاصله می گیرد و بر اساس يك آموزه عام و فراگیر به داوری می پردازد. در حالی که همه مفاهیمی که ما هم اکنون با آنها سرو کار داریم، اساساً در نظام ها و زمینه های نظری و عملی ریشه داشته اند و تأثیر عملکرد آنها تنها در آن نظام ها و به وسیله آن زمینه ها تأمین می گردد (مک ایتنایر، ۱۹۸۱: ۲۳ و ۳۱). این خود همگانی شده که فاقد درون مایه هویت اجتماعی است می تواند هر نقشی را ایفاء نماید و هر دیدگاهی را برگزیند. آنها تعبیر قصدی را کنار گذاشتند، در حالی که نگاه غایت گر مستلزم آن است که افعال انسان با رجوع به مفاهیم و برداشت افراد از خیر توصیف گردد (مک ایتنایر، ۱۹۸۱: ۱۰ و ۸۴). «انسان برخی حقوق و وظایف ویژه خود را از اجتماعی محل زندگی خود (روستا، فرهنگ، نهضت، گروه قومی و ...) اتخاذ می کند و همزمان ضرورتاً در اهداف و مقاصد جامعه خود درگیر است. کنش های آنها در شرایطی قابل درک است که مقاصد عملی، زمینه اجتماعی و زمانمندی که کنش ها درون آن رخ می دهند، قابل درک باشد. بدین سان تاریخ روایی نوع خاص، گونه ای اساسی و بنیادین برای توصیف کنش های انسانی است» (مک ایتنایر، ۱۹۸۱: ۲۴۸).

مک/ایتنایر معتقد است که برای فهم پیش زمینه کنش دیگران باید زندگی يك اجتماع را به صورت يك داستان فهم کرد. هیچ اجتماعی، نمی تواند از گذشته خود گسست یابد؛ گرچه نسبت به گذشته خود يك سری ابداعات و نوآوری هایی دارد که آن را از بحران های مبتلا به نجات می دهد.

بدین سان شناخت اجتماع به منزله يك داستان، مستلزم شناخت مفهوم داستان، وصف شخصیت و ارتباط درونی و هماهنگ میان آنهاست: «چون همه ما در زندگی متکی به روایت هایمان هستیم و چون زندگی خود را در رابطه با روایت هایی که بدان متکی هستیم می فهمیم، درمی یابیم که صورت روایی برای فهم افعال دیگران مناسب است. همه داستان ها پیش از آنکه گفته شوند، اتفاق می افتند. به استثنای افسانه ها» (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲۱۲). عضو هر اجتماعی تنها پس از پاسخ به پرسش «من خود را جزو کدام داستان یا داستان ها می یابم» می تواند به پرسش «چه باید بکنم» پاسخ دهد. بنابراین وی در قبال افعالی که زندگی او را تشکیل می دهند، مسئول است. افزون بر این، او همواره می تواند 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 روایت ها ایفاء می کند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۷۴). «برای اینکه جامعه ای به معنای کامل، جماعت باشد باید متشکل از خودشناسی های 'مشترک' اعضا باشد و در تربیاتی نهادی آنها تجسم پیدا کند و تنها وصفی از برخی برنامه های زندگی اعضا نباشد» (سندل، ۱۹۸۲: ۱۷۳).

مفهوم اصالت<sup>۲</sup> نیز در رابطه با خودروایی در نظریه اجتماع گرایی طرح می شود که از شکل گیری هویت های منفرد متناسب با روایت ها بحث می کند. این مفهوم در برابر مفهوم شرافت نظام کلاسیک که نابرابری های اجتماعی و سیاسی را به رسمیت می شناخت و مفهوم کرامت دوران مدرن که بر برابری و کرامت ذاتی انسان ها تأکید دارد مطرح می شود. اگر سیاست کرامت، به گونه ای عام گرایانه بر برابری ها و یکسانی ها توجه دارد، مفهوم اصالت بر مجموعه ای از حقوق، مصونیت ها و شناسایی هویتی بسیار ویژه ای تأکید می ورزد که به افراد و گروه های خاص تعلق دارد و در واقع بیانگر تفاوت آنهاست (براتعلی پور، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

#### ۵. سنت<sup>۳</sup>

سنت یکی از بنیان های نظری مک/ اینتایر در بیان روش شناسی اجتماع گرایی است و دیگر مفاهیم پیش گفته در پرتو این مفهوم معنا می یابند. اجتماع گرایان چهار مبنای مهم تعیین بخش اصول و ارزش های برتر را شامل خیرهای اساسی یا نخستین (راولز)، چهارچوب های ارزش گذار مؤثر (تیلور)، معانی اجتماعی (والزر) و سنت (مک اینتایر) می دانند (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 می دهد. سنت «هسته<sup>۴</sup>» نظریه اجتماع گرایی وی است.

1. Self-understanding
2. Authenticity
3. Tradition
4. Core





هر اجتماعی در مورد خیر و نقش اعضا در جهت جستجوی آن دارای يك سنت است که مرحله سوم در شکل‌گیری يك فضیلت از دیدگاه مك/ایتایراست و زمینه‌ای 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، ارزش‌ها و عملکرد در يك جامعه معنا می‌بخشد (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۰-۵۱۱). کردارها از طریق سنت‌ها شکل می‌گیرند. خیرها نیز تنها از درون سنت‌ها مقبولیت می‌یابند، سنت جامعه پشتوانه آنهاست و برای آنها استدلال می‌آورد. هر فرد حامل يك 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 واحدی 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). سنت‌ها مخزن معیارهای عقلانیت هستند و برای فهم کنش‌ها ضروری‌اند.

مک/ایتایر، سنت را چیزی بیش از چارچوب‌های پژوهش و تحقیق و حتی مجموعه‌ای از آراء و نظریات می‌داند. وی تحقیق و پژوهش در هر سنت را تلاش برای شکل دادن به شیوه خاصی از حیات اجتماعی و اخلاقی که در نهاد‌های سیاسی و اجتماعی معینی تجسم می‌یابد، فرض می‌کند. کتاب «عدالت چه کسی، کدامین عقلانیت» از چهار سنت مهم تاریخی سنت ارسطو، سنت آگوستینی، سنت اسکاتلندی و سنت لیبرالیسم یاد می‌کند که موضوع عمده آنها ماهیت عقلانیت عملی و عدالت بود و هر کدام، يك 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 (مک‌ایتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۱-۱۸۲). سنت‌ها به لحاظ فهرستی از فضایل که تدوین می‌کنند، از نظر برداشت خود از نفس و نفسانیت و به لحاظ انواع کیهان‌شناسی متفاوتی 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 میانجی‌گری نوافلاطونی بدست می‌آید. آنها به لحاظ روابط خود با یکدیگر نیز تاریخ متفاوتی دارند. در حالی که همواره بر سر دعاوی خود گفت‌وگو 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) پنج مرحله ظهور، عقلانیت، گفت وگو، افول و احیا را برای یک سنت فکری برشمرد<sup>۱</sup> که توضیح آنها در ادامه خواهد آمد:

## تحولات سنت‌های فکری

سنت‌ها گرچه از درون سنت‌های اجتماعی بزرگ‌تر به وجود می‌آیند ولی حاصل بی‌قراری‌های معنایی و بحران‌های معرفتی‌اند که در لحظه تاریخی خاصی در یک جامعه به وجود می‌آیند و برپایه تفسیر خاصی از هستی بنا می‌شوند؛ استراتژی‌ها و تاکتیک‌های خاصی اتخاذ و بخشی از حوزه اجتماع یا گروه‌های خاصی را برپایه تفاسیر خود جذب می‌کنند. سنت‌ها که امری پویا هستند در پی تحقق خیر خاصی در جامعه‌اند، لذا در بستراجماع به رقابت با دیگر سنت‌های فکری می‌پردازند، به صورت تفاهم‌آمیز یا تخصم‌آمیز با آنها گفت وگویی دیالکتیکی دارند و با خلاقیت و ابداع، حوزه نفوذ خود را گسترش می‌دهند. آنها طی تجسم اجتماعی خود، دچار بحران‌های معرفتی می‌شوند و در اثنای گفت وگو با دیگر سنت‌ها به مشکلات و معضلات خود پی می‌برند. در نتیجه اگر نتوانند پاسخی مناسب برای این معضلات بیابند، گستره اجتماعی خود را از دست داده و به کما می‌روند تا بار دیگر میراث داران آنها با تفاسیری نو، حیاتی مجدد به آنها بدمند. این مدل را در ایران می‌توان در سه نیروی مذهبی، چپ و ملی که سه سنت مهم را در یک سده اخیر شکل داده‌اند و از درون آنها اجتماعات سیاسی مختلف شکل گرفته‌اند ردیابی کرد. رقابت‌های سیاسی و اجتماعی در دهه ۱۳۲۰ و انقلاب اسلامی ایران، رقابت همزمان این سه سنت بود که درصدد انسجام بخشی به خود و کسب فضای اجتماعی بودند. بروز و ظهور آنها، عقلانیت، گفت وگو، بحران و احیای مجدد آنها کنش‌های سیاسی و اجتماعی را در سپهر سیاست ایران شکل داده‌اند. بنابراین براساس دیدگاه مک/ایتایر هر سنت مراحل سه‌گانه‌ای در تحول ابتدایی خود دارد: مرحله اول که در آن باورها و متون و مراجع مربوط که هنوز مورد سؤال قرار نگرفته‌اند؛ مرحله دوم که در آن نارسایی و عدم کفایت به انواع گوناگون مشخص شده، ولی هنوز رفع نگشته است و مرحله سوم که در آن واکنش (اعضای سنت) به این نارسایی‌ها به ظهور مجموعه‌ای از صورت‌بندی‌ها و ارزیابی‌های مجدد و کاملاً جدید منجر گشته است که به منظور غلبه بر محدودیت‌ها و رفع نارسایی‌ها طراحی شده‌اند (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

۱. این برداشتی است که نگارنده از طریق تتبع در آثار مک/ایتایر به ویژه کتاب عدالت و عقلانیت وی بدست آورده است. مک/ایتایر مانند سایر اجتماع‌گرایان به این تقسیم‌بندی نپرداخته یا به طور کلی شاید بتوان سه مرحله ظهور، عقلانیت و افول یک سنت فکری را از کتاب وی استخراج کرد. لیکن به نظر می‌رسد با دقت نظر در آثار وی بتوان دو مرحله گفت وگو و احیای یک سنت فکری را نیز از آثار وی استخراج کرد. به هر جهت، نگارنده مجبور به ساده‌سازی و انسجام مطلب برای خوانندگان در کنار تعهد به متن بوده است.



## ۱. ظهور سنت‌ها

تجسم اجتماعی سنت‌های فکری و ارایه تفاسیر جدید از آنها محصول دوره‌های تحول و سرگشتگی است. دوره‌های تحول در هر جامعه‌ای همراه با سرگشتگی، کدر شدن افق‌های اندیشیدن، تزلزل هویت‌های شکل گرفته و ظهور و زوال زود هنگام نحله‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف است. پدیده ازجاکنندگی مختص این برهه‌های زمانی است که انسان را دچار اضطراب و سرگشتگی می‌کند. به همین سبب جستجوی هویت و یا بازسازی تعاریف گذشته از خود و حتی گاهی کنار گذاشتن آن به خصلت عمومی افراد جامعه بدل می‌شود. همگان در پی تعریف جدیدی از خود و جایگاه خویش در هستی و اجتماع هستند. در این زمان سنت‌های مختلف از درون سنت‌های اجتماعی بزرگ‌تر با تفاسیری جدیدتر به وجود می‌آیند و عرصه اجتماع را به رقابت بین خود تبدیل می‌کنند.

سنت‌ها همچنین حاصل تحولات تاریخی، فکری و سرگذشتی است که طی کرده‌اند. نقطه شروع آنها واقعیت‌های متحقق و حادث است. دلایل شکل‌گیری آنها نیز گرچه می‌توان توضیح داد اما چندان ارادی نیستند. آنچه باعث گذار يك اجتماع مفروض از مرحله‌ای ابتدایی می‌شود که در آن همگان بدون هیچ پرسشی، یا دست کم بدون پرسشگری منظم، از باورها، گفته‌ها، متون و اشخاصی که واجد مرجعیت تلقی می‌شوند، تبعیت می‌کنند، تحقق يك یا چند نوع، از میان انواع متعدد رخدادهاست. ممکن است معلوم شود متون یا گفته‌های مرجع می‌تواند به تفاسیری مختلف و تطبیق‌ناپذیر تن سپارند - که صرف وجود تفاسیر گوناگون گواه همین امر است - و حتی برکنش‌های متفاوت و تطبیق‌ناپذیر مهر تأیید بزنند. ممکن است ناسازگاری و عدم انسجام منطقی نظام باورها و عقاید رسمی آشکار گردد. شاید به واسطه رویارویی با موقعیت‌های جدید که به پرسش‌های جدید دامن می‌زند، معلوم شود که نظام مستقر باورها و کنش‌های اجتماعی فاقد امکانات و منابع درونی لازم برای ارایه پاسخ به این پرسش‌های نویا توجیه پاسخ‌های ارایه شده است. تماس میان دو اجتماعی که قبلاً مجزا بوده‌اند و هر يك واجد نهادها، کنش‌ها و باورهای ریشه‌دار و استقرار یافته خویش است، صرف نظر از اینکه معلول مهاجرت باشد یا فتوحات نظامی، می‌تواند به ظهور فرصت‌ها و امکاناتی بدیل و بی‌سابقه منجر شود و نشان دهد که داوری و ارزیابی شرایط جدید نیازمند چیزی بیش از آنی است که وسایل و شیوه‌های موجود عرضه می‌کند. واکنش اعضای يك اجتماع خاص در قبال این‌گونه محرك‌ها در جهت صورت‌بندی مجدد باورها یا تغییر شکل کردارهای خود یا هر دو، علاوه بر قابلیت‌های آنان در پرسشگری و تعقل و مجموعه دلایل و براهینی که از قبل در اختیار داشته‌اند و ابسته به قدرت ابداع و خلاقیت آنان نیز هست و این عوامل به نوبه خود طیف نتایج ناممکن را تعیین می‌کند؛ نتایج حاصل از طرد و تکمیل و تصحیح باورها، ارزیابی مجدد مراجع، تفسیر دوباره متون، ظهور جدید مرجعیت و اقتدار، و تولید متون نو (ملک‌اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۸).



بدین سان سنت های فکری در عرصه يك جامعه از درون سنت های اجتماعی موجود به وجود می آیند ولی ظهور عینی آنها در قالب اجتماعات منوط به شرایط خاصی است: زوال يك سنت فکری که عرصه سیاسی جامعه را تحت سیطره خود داشته، فعالیت دیگر سنت ها که به گفت وگوهای دیالکتیکی و حتی تخصیص آمیز با یکدیگر مشغولند و وجود بحران در يك سنت اجتماعی بزرگ تر، شرایط حدوث يك سنت فکری از درون دیگر سنت ها را فراهم می کند. گرچه تشخیص شرایط عینی این حدوث چندان ساده نیست چرا که تنها علل ارادی نمی تواند ظهور آنها را توضیح دهد بلکه شرایط اجتماعی خاص هر جامعه و تصادفات نیز در بروز عینی آنها نقش دارند. عینیت یافتگی آنها نیز منوط به اقدامات، رفتارها یا کنش های خاصی است. در واقع آنها از استراتژی ها و تاکتیک های خاصی جهت پیشبرد سنت فکری خود بهره می برند و با اقدام به يك کنش یا رفتار خاص، حضور عینی خود را در جامعه اعلام می کنند. آنها در این صورت بندی جدید سعی در ارایه تصویری از دیدگاه های خود برای اعضا دارند که مك/ اینتایر از آن به عنوان «عقلانیت سنت ها» یاد می کند.

## ۲. عقلانیت سنت ها

سنت فکری پس از بروز اجتماعی، وارد مرحله ای می گردد که مك/ اینتایر از آن به عنوان «عقلانیت سنت» یاد می کند. سنت های فکری نه تنها در خیرهایی که بدان پایبندند، بلکه در تفسیری که از عقلانیت دارند نیز از یکدیگر متفاوتند. آنها برای خیرهای خود استدلال می آورند. مك/ اینتایر بر این است که همه عقلانیت ها در بسترنوعی سبک اندیشه حادث می شود. ملاک معقولیت افعال، درون سنت اجتماعی هر جامعه قرار دارد و هیچ گونه عقلانیت فی نفسه و مستقل از آن سنت موجود نیست. هر سنت برای استدلال و ارایه دلیل، معیارهای خاص خود را دارد و برای پر کردن پس زمینه خویش، عقاید و باورهای خاص خود را فراهم می آورد. ارایه نوع خاصی از دلایل و رجوع به مجموعه خاصی از عقاید و باورها، از قبل به معنای اتخاذ موضع يك سنت معین است (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۴). در درون هر سنت شرح و تفسیر عملی عدالت و عقلانیت به صورت اجزایی از يك نظریه فلسفی کلی و واحد به یکدیگر بستگی دارند و از طریق يك مکانیزم تفسیری در برابر انتقادات متعدد و متنوعی که از درون و بیرون آن سنت وارد می گردد، بهبود می یابند.

هر سنت با تولید عقلانیت که مبتنی بر تبارهای فکری، دستگاه استدلال، مفسران، نمایندگان، منابع، مفاهیم اساسی و راه حل ها و خروجی هاست، يك جهان بینی خاصی عرضه می دارد که آن را از دیگر سنت ها متمایز می کند. آنها این عقلانیت را از چارچوب سنت، روایت حاکم، میراث تاریخی، منابع و هم چنین گفت وگو با دیگر سنت ها کسب می کنند و از طریق عقلانیتی که تولید می کنند مکانیزم تفسیری خاصی یعنی چرخه تأمل و تفسیر خویشتن و جامعه و جهان را ارایه و نگاه خود را به تاریخ و جغرافیای اندیشه عرضه و از خود دفاع می کنند. در ضمن به گفت وگویی





دیالکتیکی با دیگر سنت‌ها نیز می‌پردازند. سنت‌ها در تفسیری که از این عقلانیت دارند با یکدیگر متفاوتند. هر سنت وقتی جریان پیدا می‌کند با منظومه‌ای از ذخایر، معانی و مفاهیم ارتباط می‌گیرد که بخشی از آنها ابداع و بخشی تولید می‌شوند و بخشی دیگر نیز در این فضای معلق از سنت‌های اجتماعی دیگر اخذ می‌کند و با روایت جدید خود میدان عمل تازه‌ای را به وجود می‌آورد. طرد، تکمیل و تصحیح باورها، ارزیابی مجدد مراجع، تفسیر دوباره متون، ظهور جدید چارچوب مرجع و اقتدار و تولید متون نو خاص این مرحله است. آنها در چارچوب منطق و روایت خود از هستی، به مستدل نمودن ایده‌های خود می‌پردازند. گرچه این روایت تنها در درون آن سنت معنی بخش است ولی آنها سعی می‌کنند آن را به عرصه جامعه عرضه و فضای جامعه را به نفع خود بسیج کنند. نقش رهبران، ابداع و خلاقیت یک سنت و استراتژی‌ها و تاکتیک‌های آن، در عمومیت دادن به این ایده‌ها در تسخیر فضای جامعه نقش اساسی دارد. مک/ایتنایر عقلانیت سنت‌ها را طی سه مرحله پیش گفته، در ظهور هر سنت مطرح می‌نماید.

مک/ایتنایر تعریف خاصی از عقلانیت ارائه می‌کند و معتقد است عقاید و باورهای سنت‌ها در، و از خلال مناسک و نمایش‌های آیینی، نقاب‌ها و شیوه‌های پوششی، ساختمان‌ها و ساختار شهرها و روستاها و البته از طریق هرگونه کنشی، متجلی و بیان می‌شوند. پس نباید صورت‌بندی مجدد باورها را امری صرفاً عقلی دانست به عبارت دیگر، قوه تفکر و تعقل در سنت را نباید نوعی ذهن دکارتی یا نوعی مغز ماتریالیستی تلقی کرد، بلکه باید بدان همچون قوه‌ای نگرینست که افراد و موجودات متفکر به واسطه آن با یکدیگر و با اشیاء طبیعی و اجتماعی که به ایشان عرضه می‌شود، ارتباط برقرار می‌کنند (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۸). این عقلانیت از عقاید و باورها و دگرگونی آنها در نظام‌های عقیدتی نیز متفاوتند. شیوه‌های تداوم و فرایند یک سنت، رشد و تحول آن و حتی نحوه گسست و انفصال آن چیزی غیر از تغییرات آنی در دین و آیین توده‌ها می‌باشد، هر چند مورد اخیر می‌تواند خاستگاه یک سنت باشد.

در نتیجه، عقلانیت مزبور با عقلانیت روشنگری و پسا روشنگری متفاوت است. متفکران عصر روشنگری بر نوع خاصی از نگرش به حقیقت و عقلانیت تأکید می‌کردند که در آن کاربرد روش عقلانی، ضامن دستیابی به حقیقت و مبتنی بر اصولی است که هیچ ذهن تماماً آگاه و معقولی قادر به نفی آنها نیست. نسبی‌گرایی ما بعد روشنگری نیز همتای سلبی آنهاست. چیزی که هیچ یک از آنها قادر به تشخیص آن نیستند، آن نوع عقلانیتی است که معطوف به سنت‌هاست. برعکس ذهن دکارتی، در اینجا ذهن به منزله کنش و فعالیت درک می‌شود؛ به منزله نیرویی که از طریق اعمالی چون تشخیص هویت، شناسایی مجدد، جمع‌آوری، جدا سازی، طبقه‌بندی و نام‌گذاری با جهان طبیعی و اجتماعی درگیر می‌شود و همه این کارها را نیز با لمس کردن، به چنگ آوردن، اشاره کردن،



خرد کردن، ساختن، صدا زدن، پاسخ گفتن و از این قبیل به انجام می‌رساند (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۸: ۱۹۰). از آنجا که مک‌ایتنایر، نقطه شروع هر سنت عقلانی از این نوع را خصلت حادث و تصادفی و تحصیلی مجموعه‌ای از عقاید و باورهای رایج می‌داند، لذا عقلانیت آن ضد دکارتی است.

بنابراین سنت‌ها، همواره در آزمون دکارتی شروع کردن از نقطه بدیهی شک‌ناپذیر، شکست می‌خورند. نقطه شروع آنها واقعیت متحقق و حادث است. به علاوه هر یک از آنها از نقطه‌ای متفاوت با مبادی سنت‌های دیگر شروع می‌شود. سنت‌ها در آزمون هگلی نیز شکست می‌خورند زیرا نمی‌توانند اثبات کنند که هدف و مقصد آنها نوعی وضع یا حالت عقلانی غایی است که تمامی نهضت‌های دیگر نیز در آن شریک‌اند. از این دیدگاه، معرفت مطلق نظام هگلی سرایی بیش نیست. هیچ‌کس در هیچ مرحله‌ای و هیچ‌گاه نمی‌تواند منکر شود که عقاید و احکام فعلی او ممکن است در آینده به صورت گوناگون نارسا و غلط از آب درآید. سنت‌ها همواره و به نحوی محو‌ناشدنی تا حدی پدیده‌های محلی‌اند، پدیده‌هایی آکنده از ویژگی‌های زبان و محیط اجتماعی و طبیعی، که یونانی‌ها یا شهروندان امپراطوری روم یا ایرانیان قرون وسطی یا اسکاتلندی‌های قرن هجدهم در متن آنها زندگی می‌کردند (مک‌ایتنایر، ۱۳۷۸: ۱۹۴-۱۹۵). بخشی دیگر از عقلانیت سنت‌ها نیز، بنا به نظر مک‌ایتنایر از گفت‌وگوی بین آنها حاصل می‌شود.

### ۳. گفت‌وگوی سنت‌ها

هیچ سنتی در یک محیط بسته عمل نمی‌کند بلکه با سنت‌های دیگر درگیر می‌شود؛ به رقابت می‌پردازد؛ میزان نفوذ و هم‌سویی با دیگران پیدا می‌کند و از عقلانیت دیگر سنت‌ها برای روایت خاص خود بهره می‌برد. لازمه این امر، گفت‌وگویی است که به شکل عقلانی یا غیرعقلانی، دیالکتیکی یا تخصص‌آمیز ادامه دارد. بنابراین در هر جامعه‌ای شبکه‌ای از سنت‌ها وجود دارند که در کنار هم زندگی و از خود دفاع می‌کنند؛ در حوزه عمومی به رقابت می‌پردازند و مرزهای تداخل با دیگر سنت‌ها پیدا می‌کنند. از این طریق، برتری یک سنت بر دیگر سنت‌ها آغاز شود و عامل آن پی بردن به ضعف‌های خود، گرفتن نقاط قوت دیگر سنت‌ها و خلاقیت و ابداع است. این امر منجر به داوری و تنازع بین سنت‌ها می‌شود. باید این امر را تصدیق کرد که یک سنت می‌تواند به وسیله بحران‌های معرفت‌شناسی مضمحل شود و سنتی دیگر منابع مناسب‌تری برای فهم جهان در اختیار داشته باشد. بنابراین پایبندی به یک سنت، گفت‌وگو با دیگر سنت‌ها را نفی نمی‌کند و به عدم تساهل نمی‌انجامد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۴: ۸۰) بلکه از این طریق، امکان سنجش بین سنت‌ها برای افراد درون و بیرون آن سنت فراهم می‌شود.

مک‌ایتنایر معتقد است «اگر دو سنت اخلاقی رقیب، قادر به شناخت یکدیگر به عنوان مطرح‌کنندگان مباحث رقیب در موضوعات مهم باشند، باید دست کم از بعضی جهات اشتراك داشته





باشند. در عین حال ممکن است بعضی معیارهای قیاس ناپذیر وجود داشته باشند که هر سنت بدان تمسک می‌جوید، اما این تنها نوع رابطه ممکن نیست. دست کم در بعضی مواقع، برای پیروان هر سنت ممکن خواهد بود که با معیارهای خود به فهم و ارزیابی توصیف مواضع خود توسط سنت رقیب نایل گردند (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۱: ۲۷۶). «تاریخ روایی هر یک از سنت‌ها فی الواقع متضمن دو روایت مجزاست: روایت تحقیق و مباحثه در چارچوب یک سنت خاص و روایت بحث و جدل میان آن سنت و رقبایش. بحث و جدل‌هایی که نهایتاً، جزییات انواع گوناگون این روابط و مناسبات خصمانه را مشخص می‌کند و لیکن درست در همین جاست که تعقیب و تداوم بیشتر استدلال به پرسش‌های حیاتی دامن می‌زند.» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۸۲). به عنوان نمونه در میان پیروان سنت ارسطویی، آگوستینی و هیومی جدال جدی وجود دارد. سنت‌هایی که بر سر مواردی خاص به شکل حاد و ریشه‌ای با هم متفاوتند، ممکن است در موارد دیگر واجد باورها، تصورات و متونی واحد باشند. ملاحظاتی که در چارچوب سنتی خاص مورد تأکید قرار می‌گیرند، ممکن است از سوی کسانی که در چارچوب سنتی دیگر، سرگرم بحث یا تحقیق‌اند، نادیده گرفته شوند، لیکن بهایی که بنا به معیارهای خویش برای این امر می‌پردازند، حذف دلایل مناسب و بجا برای باور یا عدم باور به این یا آن نکته یا عمل کردن به این یا آن شیوه خاص است. اما چه بسا در زمینه‌های دیگر، آنچه در محدوده سنت نخست تصدیق یا بررسی می‌شود، فاقد هرگونه مابازایی در سنت دوم باشد (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۸۳). ممکن است یک سنت رقیب به کمک یک استدلال محکم با مقدماتی که رقبای نتوانند آن را انکار کنند، سنت دیگر را شکست دهد؛ کاری که هیوم با افراد بلاواسطه پیش از خود کرد (شهریاری، ۱۳۸۴: ۲۱). برایان فی تاریخ انسان را مانند یک بازار پرسرو صدا می‌داند که در آن نحله‌های مختلف زندگی با یکدیگر برخورد دارند و عاملان آن به بحث و جدل، سرقت فکری و فرهنگی، تابع کردن، متأثر شدن و در حال تعامل با هم، به تغییر یکدیگر می‌پردازند. به همین دلیل است که از طریق تمرکز بر روی نواحی مرزی که در آنها، ایدئولوژی‌ها و گروه‌های مختلفی با یکدیگر تقابل و تداخل دارند، می‌توان مطلب بسیار آموخت (فی، ۱۳۸۴: ۳۲۵). از این زاویه اجتماع‌گرایی به نظریه سازه‌گرایی که بر تعامل ساختار و کارگزار در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی تأکید دارد، نزدیک می‌شود. بدین سان که نزد اجتماع‌گرایان سوژه قوی‌تری از گفتمان است؛ در حالی که سنت نیز قدرت تولید می‌کند. این بحثی است که در کل‌گرایی، ذره‌گرایی و نسبی‌گرایی مغفول مانده است. «همگی ما در جهان مشترکی زیست می‌کنیم. هویت ما وابسته به روابط با دیگران است. تاریخ انسان شامل فرایند دائمی از تعامل و تعارض از گروه‌های مجزایی است که در تماس، جنگ، تغییر دادن، تغییر یافتن و استقرای متقابل با یکدیگر هستند.» (فی، ۱۳۸۴: ۳۲۵ و همچنین برای مطالعه بیشتر ر.ک. بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۱۶۹). گفت‌وگوی بین سنت‌ها ضمن اینکه «عقلانیت

سنت‌ها» را کامل می‌کند ممکن است از سوی دیگر باعث ورود بحران به يك سنت فکری شود و سؤالات جدی برای پیروان آن سنت ایجاد کند. بدین سان ضمن ایجاد فرصت، متضمن بروز بحران نیز می‌باشد و امکان تفاسیر مختلف را در درون يك سنت به وجود می‌آورد.

#### ۴. افول سنت‌ها

سنت همان‌گونه که از درون بحران‌ها به وجود می‌آید با بحران‌ها نیز ممکن است عرصه اجتماع را ترک کند. مك اینتایر از این به عنوان «بحران معرفت شناسی» یاد می‌کند. بنا به نظر مك اینتایر، یکی از نشانه‌های اینکه سنتی در بحران قرار دارد آن است که «راه‌های معمولی ارتباطی آن شروع به ریختن می‌کند و در نتیجه فشارهای شکاکیت، فوری ترمی شود و تلاش برای انجام امری ناشدنی، یعنی رد شکاکیت برای همیشه، به مهم‌ترین مسئله آن فرهنگ تبدیل می‌شود و نه يك پژوهش دانشگاهی صرف.» (مک اینتایر، ۱۹۷۷: ۴۵۵). افزون بر این، مسئله صرفاً این نیست که طرف‌های مختلف در درون يك سنت اختلاف نظر دارند، آنها همچنین در اینکه اختلاف نظرهایشان را چگونه توصیف کنند و چگونه به حل آن بپردازند، اتفاق نظر ندارند. حتی در اینکه چه چیزی تشکیل دهنده استدلالات مناسب، شواهد قاطع و مدارک متقن باشد، نیز اختلاف نظر دارند (مک اینتایر، ۱۹۷۷: ۴۶۱). عمل نکردن به فضایل مقبول در يك سنت، از دیگر علل افول آن است. اجتماعی که به فضایل عمل می‌کند، موجب بقای اعمال و تحقق خیر درونی و باعث حفظ سنت تاریخی این جوامع می‌گردد.

بحران‌های معرفت‌شناختی ممکن است در تاریخچه زندگی افراد و هم چنین گروه‌ها رخ دهد. اما این بحران‌ها در عین حال ممکن است در و برای کل يك سنت رخ دهد. پیشتر ملاحظه شد که برای هر تحقیق مبتنی بر سنت، در هر مرحله از تحول و بسط، نکته یا عنصر اصلی و مرکزی همان معضله یا پروبلماتیک موجود است، یعنی همان دستور یا فهرست پرسش‌های بی‌پاسخ حل نشده که موفقیت یا عدم موفقیت آن تحقیق از لحاظ پیشرفت عقلانی به سوی مرحله بعدی با رجوع به آن ارزیابی می‌شود. هر تحقیق مبتنی بر سنت، در هر مقطعی ممکن است با این واقعه مواجه شود که پیشرفت آن بر حسب معیارهای درونی خویش، در مورد سنجش پیشرفت متوقف شده است و روش‌های تحقیق آن، که تا به حال قابل اعتماد بوده، عقیم و بی‌ثمر شده است. کاربرد روش‌های تحقیق و صور استدلال، که تا بدینجا موجب پیشرفت عقلانی بوده است، از این پس به نحوی فزاینده به افشای نارسایی‌های جدید، موارد تصدیق نشده، عدم انسجام و مشکلات تازه‌ای منجر می‌شود که ظاهراً در چارچوب عقاید و باورهای رایج و مستقر، منابع و امکانات کافی، یا اصولاً هیچ نوعی امکاناتی برای آنها موجود نیست (مک اینتایر. ۱۳۷۸: ۱۹۵-۱۹۶).

#### 1. Epistemological Crisis





این بحران توسط معیارهای عقلانی خود آن سنت تأیید می‌شود. همه تلاش‌های پیروان آن سنت نیز برای رفع آن ممکن است به دو طریق به شکست منجر شود؛ تلاش‌های مزبور ممکن است به لحاظ رفع یا اصلاح حالت عدم انسجام و سترونی که گریبان‌گیر امر تحقیق شده است هیچ حاصلی در پی نداشته باشد و یا همچنین ممکن است مسایل و مشکلات جدیدی را برملا یا ایجاد کند و نواقص و محدودیت‌های جدیدی را آشکار سازد. زمان ممکن است سپری شود و هیچ راه حل یا منابع و امکانات تازه‌ای ظاهر نگردد. در این زمان، پیروان سنتی که بدین بحران اساسی و ریشه‌ای دچار آمده‌اند، ممکن است به شکلی جدید، با دعاوی يك سنت رقیب برخورد کنند؛ رقیبی که شاید از قبل با آن هم زیستی داشته و یا شاید، هم اینکه برای نخستین بار با آن مواجه شده‌اند. آنان اکنون در جهت درك باورها و شیوه زندگی این سنت بیگانه حرکت می‌کنند و یا از قبل نیز چنین کرده‌اند و بدین منظور ناچارند زبان يك سنت بیگانه را به منزله يك زبان مادری ثانی و جدید فرا گیرند (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۱۹۸-۱۹۹). البته برخی از بحران‌ها، در واقع هیچ‌گاه حل نمی‌شوند و همین فقدان راه حل، موجب شکست سنتی می‌شود که گرفتار چنین بحرانی شده است و در عین حال از تأیید دعاوی هر سنت دیگر سرباز زده است. پس روشن است که هر سنتی می‌تواند از طریق و در پرتو توسل به معیارهای خود در باب عقلانیت، به صورت مختلف از لحاظ عقلانی بی‌اعتبار شود (مک اینتایر، ۱۳۷۸: ۲۰۰). سنت‌هایی که به بحران‌های عمیق مبتلا می‌شوند، اجتماعات مبتنی بر آنها، دچار پراکندگی و انشعابات درونی می‌گردند؛ به طرد و حذف گروه‌ها و پیروان سنت مشغول می‌شوند و هر يك تفسیری خاص از متون آن ارائه می‌دهند. این امر به ویژه با حذف رهبر معنوی سنت تشدید می‌گردد. در نهایت سنت‌های فکری رقیب، در يك رابطه تخاصم‌آمیز آن را به حاشیه می‌برند.

#### ۵. احیای سنت‌ها

سنت‌ها گرچه در قالب اجتماعات خاص، فراز و فرود دارند ولی از صحنه اجتماع به طور کامل حذف نمی‌شوند؛ بلکه به «کما» رفته و ممکن است در لحظه تاریخی خاصی دوباره سربرآورند. هر چند افراد و پیروان آن سنت حذف یا کنار رفته باشند اما اعتبار سنت به اشخاص نیست، بلکه به اعتبار سنت، «اصالت» وجود دارد. شما می‌توانید از سنت خارج شوید ولی سنت در جای خود وجود دارد؛ گرچه فعلاً معیارهای عقلانی آن بی‌اعتبار و گستره اجتماعی خود را از دست داده است. آنها با ایجاد نقش‌های اجتماعی ویژه، تأسیس اجتماعات خاص و تأسیس متونی در جامعه حضور داشته‌اند. لذا با گذشت زمان، میراث‌داران آنها با خلاقیت و ابداع به رفع بحران سابق و به روز کردن خود و گفت‌وگو با سنت‌های زمانه می‌پردازند. در طول زمان، نمایندگان جدید با تفسیری دیگر، سنت مزبور را دوباره زنده می‌کنند. مک اینتایر معتقد است «تعقیب خیرها در درون يك سنت، طی نسل‌ها و گاه طی نسل‌های بسیار، صورت می‌گیرد.» (مک اینتایر، ۱۹۸۱: ۲) آنچه

اهمیت دارد آنکه خیراساسی آن سنت یا لایه هویت بخش سنت در پس تفسیرهای مختلف، تغییر نمی‌یابد بلکه در دیگر لایه‌های سنت تغییر ایجاد می‌شود. روند بازیابی و احیای يك سنت توسط میراث‌داران به شرح ذیل می‌باشد:

غلبه بر بحران معرفت شناختی راستین مستلزم ابداع یا کشف مفاهیم جدید و برپایی نوع یا انواع جدیدی از نظریه است که قادر است سه شرط بسیار دشوار و دقیق را برآورده سازد: نخست آنکه این طرح ابداعی - که از برخی جهات عمیقاً جدید و بی‌سابقه است و به لحاظ مفهومی نیز غنی گشته است - فقط در صورتی می‌تواند بحران معرفت شناسی يك سنت را پایان بخشد که بتواند راه حلی برای مسایلی ارایه دهد که حل و فصل آنها به شیوه منظم و منسجم قبلی ناممکن بوده است. دوم، این طرح باید در عین حال توضیح دهد که دقیقاً چه عاملی موجب گشته بود تا این سنت، قبل از دستیابی به این منابع جدید، عقیم یا نامنجم (یا هر دو) شود و سوم، دو شرط فوق باید به نحوی تحقق یابند که نمایانگر وجود نوعی پیوستگی بنیادین میان ساختارهای نظری و مفهومی جدید و عقاید و باورهای مشترکی باشد که این سنت تا بدین لحظه بر حسب آنها تعریف گشته است (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۹۶).

آرائی که عناصر مرکزی ساختارهای نظری و مفهومی جدید را تشکیل می‌دهند، دقیقاً بدان سبب که در قیاس با آرائی که پیش و در حین بروز بحران مرکزیت داشتند به نحو بارزی غنی‌تر و انعطاف‌پذیرترند، به هیچ وجه قابل استنتاج از مواضع قدیمی‌تر نخواهند بود و در نتیجه تحقق ابداعات نظری به یاری تخیلی خلاق، ضروری خواهد بود. توجیه و مشروعیت آرای جدید نیز دقیقاً از توانایی آنها در دستیابی به چیزی ناشی می‌شود که پیش از این ابداع نظری، حصول بدان ناممکن بود. مانند اقدام رایج و استوارت که کوشیدند با ترکیب مقدمات معرفت شناختی هیومی با استنتاج‌های متافیزیکی و اخلاقی ضد هیومی، سنت اسکاتلندی را که با خطر از دست دادن انسجام خود روبه‌رو بود نجات بخشند (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۸: ۱۹۶-۱۹۷). یا در ایران، امام خمینی توانست با توسل به مفاهیم سنت دموکراتیک، آراء مشروطه شیعی و حتی برخی از آراء سنت فکری چپ، سنت فکری حکومت اسلامی را که خود به آن تعلق داشت و با اعدام شیخ فضل‌الله روبه افول رفته بود با حفظ هسته‌های فکری احیاء نماید (ر. ک. عباسی، ۱۳۹۳).

در اینجا نیز می‌توان مرحله سه‌گانه تحول يك سنت را از هم مجزا کرد: مرحله اول که چارچوب مرجع، باورها و متون تأسیسی آن سنت مورد سؤال قرار نگرفته بود، مرحله دوم که نارسایی و عدم کفایت به انواع گوناگون مشخص شده، و به علت عمیق بودن، آن سنت را بی‌اعتبار کرده بود و مرحله سوم که نمایندگان جدید با خلاقیت و ابداع به ظهور مجموعه‌ای از ارزیابی‌ها و صورت‌بندی‌های





جدید دست یافته و توانسته اند بخشی از عقلانیت جامعه را دوباره در دست بگیرند و تلاش دارند آن را به ساختار سراسری جامعه منتقل کنند. در این زمان شخص یا متنی خاص، واجد مرجعیت و اقتدار تلقی می‌شود که از رابطه مفروض آنها با امر الهی سرچشمه می‌گیرد. این مرجعیت و اقتدار قدسی دقیقاً بر همین اساس از باطل شدن طی فرایند (سه مرحله‌ای) فوق معاف می‌شود. هر چند که کلام و گفته‌های آن مسلماً می‌تواند مورد تفسیر و تأویل واقع شود. فی الواقع این نوع معافیت خود یکی از علایم و نشانه‌های چیزهایی است که مقدس می‌شوند (مک‌ایننتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۹). آنچه مهم است حفظ آن خیر اساسی است که هویت ذاتی هر سنت را شکل می‌دهد. هسته‌ای از عقاید و باورهای مشترک که تشکیل دهنده و بنیان بیعت با سنت است باید پس از هر گسستی بر جای بماند. بنابراین هیچ‌وقت گسست کامل در درون یک سنت اتفاق نمی‌افتد. بدین سان نظریه پردازی یکی از ویژگی‌ها و نشانه‌های بارز رشد و گسترش هر سنت است و باعث می‌گردد تا بحران‌های معرفت‌شناسی را پشت سر گذارد. مفسران سنت را نیز قادر می‌سازد تا تاریخ آن را با تیزبینی و بصیرت بیشتری بازنویسی کنند.

### نتیجه‌گیری

جامعه ایران تاکنون محل ورود نحله‌ها و نظریات فکری مختلف بوده است. کاربست آنها در ادبیات سیاسی و اجتماعی ایران نیز پیامدهای خاصی را به دنبال داشته است. این روش‌شناسی‌ها مانند نورافکنی بوده‌اند که فقط پرتو نور خود را می‌دیدند. مهم‌ترین آنها در دوران جدید رویکرد اثبات‌گرایی و نظریات درونی آن بود. جامعه‌شناسی در ایران با این رویکرد متولد شد. نقطه مهم این رویکرد که تاکنون در جامعه علمی ایران مسلط بوده است اعتمادسازی و مفید کردن دستاوردهای علمی و رهایی از رویکرد علم برای علم بود. لیکن از آنجا که بر تعمیم‌پذیری و به‌ویژه سوژه انسانی فارغ از زمان و مکان تمرکز ویژه داشت کاربست آن در ایران، کژتابی‌هایی را بازتاب داد و با وجه ادراکی بین سنت و تجدد در ایران تفریقی ایجاد نمود که ترمیم نشد. بنابراین حاصل کاربست آن در اقتصاد، سیاست و اجتماع، تجویز نسخه‌هایی بدون توجه به میراث و سنت‌های ایرانی بود. بر این اساس، سنت به طور متعارف در جامعه ما و هم چنین در بحث‌های فکری و عقیدتی در برابر مدرنیته تلقی می‌گردد و اغلب بحث‌ها در این زمینه بر فرض جدایی سنت و مدرنیته استوار است. رویکرد دومی که روش‌های متفاوت آن به خاطر پیچیدگی جامعه ایرانی، کاربردی پرسامد یافته، رویکرد هرمنوتیکی یا تفسیری به‌ویژه با تأکید بر تحلیل گفتمان است. این رویکرد، توانسته برخی از ضعف‌های رویکرد نخست را پوشش دهد اما با تأکید بیش از حد بر ساختار و برگسست بین گفتمان‌ها و نسبی بودن حقایق، از زاویه دیگر در مسیر جدایی از جامعه ایران افتاده است.

رهیافت اجتماع‌گرایی سازه‌روشی جدیدی را معرفی می‌نماید که طرفداران آن به سازه‌گرایان این ساحت معروفند. سنت در این روش که در میانه مباحث روشی و معرفت‌شناسی پوزیتیویستی و پسامدرنی است، مفهوم دیگری به خود گرفته و جایگزین گفتمان شده است. در این روایت، کنش‌های انسانی محور سخن قرار می‌گیرند. آنچه به صورت محوری بر آن تکیه می‌شود کردار انسانی است. به این معنا، سنت دیگر میراث نیست و نمی‌تواند امری در برابر دنیای مدرن تلقی شود بلکه مجموعه‌ای از عادات، آراء، نگاه‌ها، فهم و منطق‌های فکری است که پشتوانه منظومه خاصی از کنش‌های اجتماعی قرار می‌گیرند. همان‌گونه که آمد این تعریف به رویکرد مک/ایتنایر از سنت متکی است. اهمیت بحث مک/ایتنایر در این است که نقطه عزیمت در نوع نگاه یا فهم و ادارک جستجو نمی‌کند. چرا که دوگانه‌سازی سنت و مدرن بر اولویت وجه ادراکی استوار است. او کردارهای جمعی انسان را محور و نقطه عزیمت می‌داند که مجموعه‌ای از روایت‌ها آن را موجه می‌کند. روایت مجموعه‌ای از معانی، موارد، مفاهیم، راه‌ها، عادات، الگوهای عمل و کردارها را ذیل خود جمع می‌کند. از این معنی به عنوان سنت یاد می‌شود و بدین لحاظ انسان همیشه در سنت قرار دارد. لذا دیگر امری به عنوان دوگانه ساز سنت و مدرن، معنا ندارد و جهان سنت و مدرن با الگوهای خاص ادراکی از هم جدا نمی‌شوند. گروه‌ها و افراد می‌پذیرند وارد دنیای جدید شده‌اند اما نه به خاطر الگوهای جدید ادراکی، بلکه به خاطر میدان عمل تازه‌ای که جهان جدید با فناوری و محیط زیست تازه برای آنها فراهم آورده است. آنها همزمان که برسوزنه انسانی در شکل‌گیری کنش‌ها از راه خلاقیت و ابداع تأکید دارند، بر عقلانیت محیطی و خود اجتماعی انسان برای فهم پیچیدگی آن نیز تأکید می‌ورزند. نقش تصادفات و وقایع متحقق را در شکل‌گیری کنش‌ها نیز مهم می‌دانند. به نظر می‌رسد روش‌شناسی تحلیلی اجتماع‌گرایی با توان نظری خود در نگاه به «سنت‌ها» از استعداد خوبی برای فهم کنش‌ها برخوردار باشد. پنج مرحله بروز و ظهور، عقلانیت، گفت‌وگو و افول و احیاء مجدد هر سنت و اجتماعات آن را می‌توان در هر سنت ردیابی کرد.

بی‌تردید توجه به سنت و در پی آن، انتخاب روش‌شناسی اجتماع‌گرایی برای مطالعه ایران جدید نه از روی تعصبات سنت‌گرایی است که اساساً به نظر می‌رسد راه توسعه سیاسی و استقبال از دنیای جدید نه در وداع با سنت و طرد آن و نه به‌گونه‌ای محافظه‌کارانه مجذوب و شیفته آن شدن است. اصولاً تجربه جهان جدید و به صورت خاص جهان غرب نیز گویای آن است که پاگذاری در این دنیا از رهگذر سنت امکان پذیر بوده و کل جهان جدید از بستر و خاک سنت روئیده است. این مسئله‌ای است که مورد اصرار و ابرام اجتماع‌گرایان قرار دارد. برون‌رفت از معضلات و مشکلات کنونی در ساحت‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی ایران نه ستیز با «سنت» و طرد و حذف آن که در بازنگری در سنت و بازسازی آن متناسب با شرایط نوین است. کاربست



این روش شناسی میان رشته‌ای در ایران اجازه می‌دهد گزاره‌های بومی در فهم کنش‌های ایرانی مورد توجه قرار گیرد؛ نهادها و سازه‌هایی بومی برای کنش‌ها و سیاست‌گذاری سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مدیریتی یافت. تأکید بر ساختار و کارگزار، پراکنده بودن حقایق تا نسبی بودن آن، عقلانیت محیطی، محلی بودن سطح تحلیل و امکان بررسی سنت‌های مذهبی و عرفی در تحلیل آنها می‌تواند در فهم جامعه ایرانی مؤثر باشد.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۵۴

دوره هفتم  
شماره ۲  
بهار ۱۳۹۴



## منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۷). ارزیابی کاربرد هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی. فصلنامه سیاست، ۳۸(۴)، ۷۶-۵۵.
- آل غفور، محسن (۱۳۸۷). سنت فکری اسلام لیبرال. پایان‌نامه دکترا. گروه علوم سیاسی. دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دانشگاه تهران.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۳). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باوی، محمد (۱۳۷۷). وضعیت رشته علوم سیاسی در ایران. فصلنامه علوم سیاسی، ۱(۳)، ۳۱۰-۲۸۶.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۸). تحلیلی بر فلسفه امروزی علوم اجتماعی. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱(۳)، ۱۸۳-۱۶۹.
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴). شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- بردشا، لی (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی هانا آرنست (ترجمه خشایار دیهیمی). تهران: طرح نو.
- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (۱۳۸۵). جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حاج یوسفی، امیرمحمد (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 بقیعه.
- 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 اثبات‌نگر، تفسیری و انتقادی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- شهریاری، حمید (۱۳۸۴). فلسفه اخلاق در غرب. تهران: دانشگاه تهران.
- عباسی، ابراهیم (۱۳۸۸). رادیکالیسم اسلامی در ایران: ظهور و تحولات (پایان‌نامه 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 پسامتافیزیکی 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 پورزنگ 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.

ملک اینتایر، السدیر (۱۳۷۸). *عقلانیت سنت*. ترجمه مراد فرهادپور. 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.

نیاکویی، 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)، ۹-۳۰.

ویلیکاکس، برایان (۱۳۸۴). *کاربرد نظریه مک اینتایر در رشد آموزش و پرورش* (ترجمه مجتبی کرباسچی و حمید پوررنگ). فصلنامه راهبرد، ۳۶، ۵۴۸-۵۳۵.

هلد، دیوید (۱۳۸۴). *مدلهای دموکراسی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

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. (1981). *After virtue*. London: Duckworth.

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.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۵۶

دوره هفتم  
شماره ۲  
بهار ۱۳۹۴

# Communitarianism as a Method of Analysis: An Effort for Localization in Social Sciences

Ebrahim Abbasi<sup>1</sup>

Received date: 04/04/2015

Accepted Date: 05/11/2015

## Abstract

The present article tries to study communitarianism as one of the important normative approaches in social science, and present its methodological components in the explanation of political and social developments. However, the question is: what are the concepts and methodological principles of communitarianism in the views of Alasdair MacIntyre? Communitarians select tradition instead of discourse and study five steps of rise, rationality, dialog, crisis and revival of thinking traditions. They are the constructivists of methodological domain. Their analysis is not at macro or micro level, but at local level. Contextual rationality and locality are very important for them. In sociological area, they put emphasis on communities and seek politics in them. Their rise is the result of the gradual fall of mobilizing ideologies such as the left and liberal in the political area, the decline of proletarian movements, the process of depoliticization of Europeans countries and the decline of the Green Party, the supporters of the environment, and the feminist movements. It seems that using this methodology instead of positivistic and hermeneutic approaches can help us develop a local approach for our perception of policymaking in the plural society of Iran and it can be used as an interdisciplinary theory for the humanities.

**Keywords:** Communitarianism, MacIntyre, localization, analytical method, social science.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

3

Abstract

1. Assistant Professor of Political Sciences, University of Shiraz.

abbassi\_e@shirazu.ac.ir

## Bibliography

- ʿAbāsi, E. (1388 [2009 A.D]). Rādikālism-e eslāmi dar Irān: zohur va tahavolāt. *Pāyān nāmeḥ-ye doktori*, Dāneškadeh-ye Hoquq va ʿOlum-e Siyāsi, Dānešgāh-e Tehrān.
- ʿAbāsi, E. (1393 [2014 A.D]). Hezb-e jomhuri-e eslāmi: mohemtarin ejtemāʿe eslām-e enqelābi dar Irān: tabār hā va rišeh-hā. *Faslnāmeḥ-ye siyāsat*. 9(4), 171-213.
- Āl-e Ghafur, M. (1387 [2008 A.D]). Sonat-e fekri-e eslām-e liberāl. *Pāyān nāmeḥ-ye doktori*, Dāneškadeh-ye Hoquq va ʿOlum-e siyāsi, Dānešgāh-e Tehrān.
- Axavān Kāzemi, B. (1387 [2008 A.D]). Arzyābi-e kār kard-e hermonutik dar pažuheš hā-ye siyāsi eslāmi. *Faslnāmeḥ-ye siyāsat*, 38(4), 55-76.
- Bahrāni, M. (1388 [2009 A.D]). Tahlil-i bar falsafeh-ye emruzin-e ʿolum-e ejtemāʿi. *Faslnāmeḥ-ye motāleʿāt-e miyān rešteḥ-i dar ʿolum-e ensāni*, 1(3), 169-183.
- Barātali Pur, M. (1384 [2005 A.D]). *Šahrivāndi va siyāsat-e nufazilatgerā*. Tehrān: Moʿaseh-ye Motāleʿāt-e Meli.
- Bāvi, M. (1377 [1998 A.D]). Vazʿiyat-e rešteḥ-ye ʿolum-e siyāsi dar Irān. *Faslnāmeḥ-ye ʿolum-e siyāsi*, 1(3), 286-310.
- Bradshaw, L. (1380 [2001 A.D]). *Falsafeh-ye siyasi-e Hānā Ārent*. Acting and thimfing: the political thought of Hannah Arendt (Deyhimi, X. Trans.). Tehrān: Tarh-e Nu.
- Fay, B. (1384 [2005 A.D]). *Pārādāym šenāsi dar ʿolum-e ensāni*. (Persian translation of Contemporary philosophy of social science: a multicultural approach). Translated by: Mardihā, M. Tehrān: Motāleʿāt-e Rāhbordi.
- Frazer, E. (1999). *The problems of Communitarian Politics. Unity and conflict*. Oxford University Press.
- Hāj Yusefi, A. M. (1384 [2005 A.D]). Guneh šenāsi-e raveš hā-ye motāleʿeh-ye jāmeʿeh šenāsi-e siyāsi-e Irān. *Faslnāmeḥ-ye ʿolum-e siyāsi*, 1(1), 97-117.
- Haqiqat, S. S. (1385 [2006 A.D]). *Raveš šenāsi dar ʿolum-e siyāsi*. Tehrān: Mofid.
- Held, D. (1384 [2005 A.D]). Model hā-ye demukrāsi. (Persian translation of Models of democracy). Translated by: Moxber, ʿA. Tehrān: Enteshārāt-e Rošangārān va Motāleʿāt-e Zanān.
- Hoseyni Behešti, ʿA. (1377 [1998 A.D]). *Pasātajadodgerāyi*. Tehrān: Daftar-e Našr-e Farhang-e Eslāmi.
- Hoseyni Behešti, ʿA. (1380 [2001 A.D]). *Bonyad-e nazari-e siyāsat dar javāmeʿe-ē čandfarhangi*. Tehrān: Našr-e Boqʿeh.
- Hoseyni Behešti, ʿA. (1383 [2004 A.D]). *Jostār hā-yi dar šenāxt-e andišeḥ-ye siyāsi-e gharb*. Tehrān: Moʿaseh-ye Tahqiqāt va Toseʿeh-ye ʿolum-e Ensāni.
- Imān, M. T. (1393 [2014 A.D]). *Falsafeh-ye raveš-e tahqiq dar ʿolum-e ensāni*. Qom: Pažuhešgāh-e Huzeḥ va Dānešgāh.
- Kāši, M. J. Gh. (1386 [2007 A.D]). Zohur-e falsafeh-ye siyāsi-e pasāmetāfiziki dar qarn-e bistom. *Faslnāmeḥ-ye rahyāft hā-ye siyāsi va beyn ol-melali*, 10, 111-130.



- Leahy, M. (1384 [2005 A.D]). Āyā 'edālāt-e ejtemā'i emkānpazir ast? Persian translation of Is social justice possible? A critique of the responses of F.A. Hayek, John Rawls and Alasdair MacIntyre ti this question (Purrang, H., & Razā Pur, H., Trans.). *Našriyeh-ye Rāhbord*, No: 36, Pp: 495-534.
- Little, D. (1373 [2004 A.D]). *Tabyin dar 'olum-e ejtemā'i: darāmadi beh falsafeh-ye elm ol-ejtemā'*. (Persian translation of Varieties of Rocioal explanation: An introduction to the philosophy of soual Science). Translated by: Soruš, 'A. Tehrān: Enteshārāt-e Serāt.
- Macintyre, A. (1977). Epistemological crises, dramatic narrative & the philosophy of science. *The Monist*, 60(4), 453-472.
- Macintyre, A. (1981). *After virtue*. London: Duckworth.
- Macintyre, A. (1988). *Whose Justice, which Rationality*. London: Duckworth.
- MacIntyre, S. (1378 [1999 A.D]). 'Aqlāniyāt-e sonat. Translated by: Farhād Pur, M. *Fasl-nāmeḥ-ye arghanun*, 15, 181-204.
- Marsh, D., & Stoker, G. (1384 [2005 A.D]). *Raveš va nazariyeh dar 'olum-e siyāsi*. (Persian translation of Theory & Methods in Political Science). Translated by: Hāji Yusefi, A. M. *Pežuheškadeh-ye Motāle'āt-e Rāhbordi*.
- Mo'ini 'Alamdāri, J. (1385 [2006 A.D]). *Raveš šenāsi-e nazariyeh hā-ye jadid dar siyāsat*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Niyākuyi, A. (1386 [2007 A.D]). Mo'arefi va Barresi-e ketāb: masā'el-e siyāsat-e ejtemā' gerayi. *Fasl-nāmeḥ-ye siyāsat*, 37(4), 264-271.
- Pažuheškadeh-ye 'Olum va Farhang-e Eslāmi. (1385 [2006 A.D]). *Jāme'eh gerāyān va naqd-e liberalism*. Tehrān: Daftar-e Tablighat-e Eslāmi.
- Šahriyāri, H. (1384 [2005 A.D]). *Falsafeh-ye axlāq dar gharb*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism & the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seyed Emāmi, K. (1386 [2007 A.D]). *Pažuheš dar 'olum-e siyāsi: Ruykard hā-ye esbātgerā, tafsiiri va enteqādi*. Tehrān: Dānešgāh-e Emām Sādeq.
- Taylor, C. (1985). *Philosophical Papers, Philosophy & the Human Sciences*. Vol.1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vā'ezi, A. (1378 [1999 A.D]). Jāme'eh gerāyi va nesbat-e ān bā liberālism va hermonutik. *Fasl-nāmeḥ-ye 'olum-e siyāsi*, 41, 9-30.
- Wilcox, B. (1384 [2005 A.D]). Kārbord-e nazariyeh-ye MacIntyre dar rošd-e āmuzeš va parvareš. Translated by: Karbāsci, M., & Purrang, H. *Našriyeh-ye rāhbord*, 36, 535-548.
- Zā'eri, Q. (1384 [2005 A.D]). Bohrān-e axlāq-e moderniyat va nazariyeh-ye axlāg-e MacIntyre. *Fasl-nāmeḥ-ye Rāhbord*, 36, 455-466.

