**بحران اخلاق مدرن و چرخش ارسطويی مك‌اينتاير**

سيدمحسن علوي‌پور[1-](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ftn1%22%20%5Co%20%22)

چكيده

مدرنيته و آموزة سياسي آن يعني ليبراليسم،‌ از جنبه‌هاي گوناگوني مورد توجه و انتقاد قرار گرفته است. از مهم‌ترين مباحث ليبراليسم مدرن، كه در دهه‌هاي اخير متفكران بر آن نقدهايي داشته‌اند، موضوع اولويت «حق» بر «خير» است. اين پژوهش به شيوه تحليلي توصيفي بر آن است كه انتقادهاي وارده بر اخلاق مدرن ليبرالي، به‌ويژه نگاه جماعت‌گرايان، به ويژه السدير مك‌اينتاير را بررسي كند. مك‌اينتاير، ليبراليسم را به علت غفلت آن از اهميت «غايت» در كنش اخلاقي سرزنش مي‌كند و با بازخواني آموزه‌هاي اخلاقي ارسطو، جايگزيني اخلاق غايت‌مدار و فضيلت‌مدار را به جاي اخلاق دلبخواهي و عاطفه‌گراي مدرن توصيه مي‌كند.

كليدواژه‌ها: اخلاق، فضيلت، غايت، خير، حق، جماعت‌گرايي، مدرنيته، ليبراليسم.

**مقدمه**

**جامعة مدرن و مسائل آن**

جامعة مدرن معاصر افزون بر پيشرفت‌هاي كلان تكنولوژيك و علمي، بحران‌هاي متعددي را نيز تجربه كرده است. عصر روشنگري با محوريت رهايي انسان از قيد اصول تحميلي دروني و بيروني، جامعة بشري‌اي را نويد مي‌داد كه در آن،‌ اصالت «عقلانيت» و سيطره آن بر همة امور انساني، معيار مشترك ميان اعضاي جامعه به شمار مي‌رفت. بر اين اساس، جامعة به وجود آمده، جامعه‌اي بود كه با وجود اذعان به وجود «جنگ همه با همه»،‌ با خلق قراردادي كه بر مبناي محاسبة عقلاني افراد منعقد مي‌شود، زمينه را براي شكوفايي و بهره‌مندي هر چه بيشتر افراد از منابع فراهم مي‌آورد. آنچه در اين جامعه محوريت مي‌يابد نه مقولة خير ـ مانند جامعة پوليس «كلاسيك» يونان‌ـ كه مقوله «حق» است.

آموزة «حق» در انديشة سياسي مدرن كه خاستگاه آن آموزه «حق طبيعي» مسيحيِ توماس آكويناس است،‌ انسان را نه به مثابه عضوي از اجتماع كه رو به سوي غايت «خير» دارد، بلكه موجودي در نظر مي‌گيرد كه بنا به «حق» خود، براي دستيابي به رفاه و صلح اجتماعي «اخلاق‌زدايي» و «سياست‌زدايي» مي‌شود. «كمبود منابع» و چگونگي تقسيم آنها به محور اصلي مباحث بدل مي‌شود و در نتيجه، آنچه در انديشة سياسي و اجتماعي موضوعيت مي‌يابد، سلطه و قدرت در امور سياسي، اقتصادي و اجتماعي است. در نظر ماكياولي، ميل طبيعي انسان در غلبه بر ديگران، مشغلة اصلي انديشه سياسي است؛ در حالي‌كه توماس مور، به مسئله «گرسنگي» و «سلطه استثمارگرانه» انسان بر ديگر انسان‌ها توجه مي‌كند كه خود ناشي از كمبود منابع و شيوع «مالكيت خصوصي» است.

در نتيجه، آنچه ماكياولي را به خود مشغول مي‌سازد، چگونگي كسب سلطة سياسي است، نه شرايط آن؛ او به كساني كه به دنبال كسب حكومت و يا حفظ آن هستند، پيشنهاد مي‌كند به‌جاي پرداختن به اصول فضيلت‌مدارانة كلاسيك سياست، به سياست واقع‌گرايانة قدرت بينديشند و در اين راه ـ در صورت لزوم ـ حتي از تخطي از معيارهاي اخلاقي و هنجارهاي سياسي نيز نهراسند. در كنار او، توماس مور نيز در تأملات خود بدان‌جا مي‌رسد كه در شرايط كمبود منابع و گرسنگي، رقابت افراد براي تخصيص حداكثر منابع به خود، و منع ديگران از دستيازي به آن،‌ عملا دولت را به نهادي براي «اجبار اقتصادي»[1](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn1%22%20%5Co%20%22) بدل مي‌سازد؛ زيرا «در هرجايي غير از اتوپيا]،‌ هركسي مي‌داند كه هرچقدر هم كه جمهور مردم سعادتمند باشد، ‌اگر او توشه‌اي خصوصي را براي خودش فراهم نياورد، از گرسنگي جان خواهد داد. بر همين اساس، او مجبور به پذيرش اين باور است كه بايد به فكر خويش باشد و نه مردم، كه همانا ديگران هستند».[2](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn2%22%20%5Co%20%22) بر همين اساس، مور به اولويت «نان شب» بر مفاهيم اخلاقي كلاسيك در جامعه مدرن مي‌رسد و زمينه را براي پرورش انديشه‌هاي «توماس هابز» فراهم مي‌آورد.

هابز كه در دوران پيشرفت‌هاي پي‌درپي علمي و فيزيكي زندگي مي‌كرد، با بهره‌مندي از روش علمي گاليله و بيكن، رويكردي نوين و «علمي» را به سياست و زندگي اخلاقي افراد وارد مي‌كند. روش گاليله مبتني بود بر آنكه «هر موقعيت پيچيده را به عناصر بسيط و عناصر مطلقاً اوليه‌اش تجزيه كرده و سپس با استفاده از آن عناصر بسيط نشان دهيم كه چگونه مي‌توان آن موقعيت را بازسازي كرد».[3](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn3%22%20%5Co%20%22) بر اين اساس، هابز نيز با تجزية جامعه به اعضاي منفرد آن، به اين نتيجه رسيد كه با توجه به اينكه انگيزه‌هاي بنيادين انسان «تمايل به سلطه و تمايل به پرهيز از مرگ» است،[4](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn4%22%20%5Co%20%22) «حالت طبيعي انسان‌ها بيش از آنكه تمايل به گردهم آمدن براي تشكيل يك اجتماع باشد، تمايل به «جنگ و ستيز» است؛ آن‌هم نه فقط جنگ، بلكه جنگ همگان با همگان».[5](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn5%22%20%5Co%20%22) چنان‌كه ديده مي‌شود، در اين نگرش جايي براي آموزة «خير» باقي نمي‌ماند و اجتماع به مكاني براي رقابت و كشمكش همگان براي «پيشرفت مستمر تمايل [انساني] از موضوعي به موضوع ديگر[تبديل مي‌شود]... و ... ميل مداوم و بيقرار به قدرت پس از قدرت است كه جز با مرگ متوقف نمي‌شود».[6](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn6%22%20%5Co%20%22)

راه‌حلي كه هابز براي جنگ همه با همه پيشنهاد مي‌كند،‌ برپايي دولتي مدني بر پاية قراردادي اجتماعي است كه در آن، افراد «تمامي قدرت و نيروهاي» خود را به حاكم واگذار مي‌كنند، تا او به «جوهر جمهوري» تبديل شود و «شخص واحدي [باشد] كه انسان‌هاي بسياري، بر اساس پيمان متقابل خود، يكايك مجريان اعمال او شده‌اند تا او نيرو و منابع همگان را هرگونه كه صلاح مي‌داند، در راه صلح و دفاع مشترك از آنها به كار گيرد».[7](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn7%22%20%5Co%20%22) چنان‌كه هابرماس به درستي متذكر مي‌شود، مبناي استدلال هابز در اينجا، مبنايي «ليبرالي» است؛ زيرا اين دولت مطلقه ـ كه هابز آن را لوياتان مي‌نامدـ خود مبتني بر قوانين طبيعي است كه پيش‌تر هم به آن اشاره شد كه تغييرناپذير هستند و در تمامي انسان‌ها به‌طور مشترك وجود دارند:

مبناي استدلاليِ دولت مطلقة هابزي، كه بر اساس قانون طبيعي بنا نهاده شده است، مبنايي ليبرال است. چرا كه قوانين خردِ طبيعي كه تحت نام آزادي تكوين يافته است، نه تنها وجدان و اميال انساني را از درون متعهد مي‌سازد، بلكه اساس قرارداد اجتماعي و حكومتي ميان شهروندان را چنان قرار مي‌دهد كه... آنهايي كه قدرت سياسي را در دست دارند، اساساً متعهد به تسليم‌شدن به محتواي ليبراليِ قانون طبيعي هستند. از اين‌ جهت، هابز بنيانگذار واقعيِ ليبراليسم است.[8](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn8%22%20%5Co%20%22)

آنچه به‌ويژه جامعة ليبرالي مدرن را از جامعه كلاسيك متمايز مي‌كند، محوريت مقوله «حق» و عدم توافق عمومي بر مفهوم «خير» است. در اين جامعه، هر فردي بر مبناي عقلانيت و آزادي خود، مي‌تواند برداشتي شخصي از خير داشته باشد و البته نمي‌تواند اين برداشت را به عموم مردم تعميم بخشد. در حالي‌ كه در اينجا، حق از موقعيت متفاوتي برخوردار است و امكان انتخاب يا اختلاف بر سر اولويت‌بندي آنها وجود ندارد. چنان‌كه ويرجينينا هلد مي‌گويد اذعان به اصولي چون آزادي، عدالت و برابري ـ كه به‌نحوي سيستماتيك حقوق بشر را تدوين مي‌كنند ـ نمي‌تواند محل منازعه يا انتخاب ميان «خيرها» باشد و بر اين اساس، «اينكه همه افراد به مثابه موجوداتي اخلاقي بايد به اصولي كه تضمين‌كنندة حقوق [بيان شده در بالا] هستند، پاي‌بند باشند»، يك دعوي مشروع و قابل دفاع است.[9](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn9%22%20%5Co%20%22)

از اين روي، جان رالز، با بيان بي‌اهميتيِ اينكه افراد مشاركت‌كننده در قرارداد اجتماعي ـ كه از همان آغاز اصل آزادي و برابري را مي‌پذيرند ـ «از هدف‌هاي خاص خويش اطلاع بيشتري داشته باشند»، اين امر را نشانگر آن مي‌داند كه اين افراد «به‌طور ضمني مي‌پذيرند كه برداشت‌شان از خير با اصول عدالت سازگار گردد يا دست‌كم با اين اصول در تعارض يا تناقض نباشد... اصول حق و نيز اصول عدالت شرايطي را ... عنوان مي‌كنند و مفاهيم منطقي و معقول خير فرد را شديداً محدود مي‌سازند».[10](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn10%22%20%5Co%20%22) او نيز همانند هلد بر اين باور است كه وجود اختلاف «در برداشت‌هاي افراد درباره خيرخويش... در كل چيز بدي نيست»،[11](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn11%22%20%5Co%20%22) در حالي‌ كه بيان چنين ادعايي درباره «حق» پذيرفتني نيست:

شهروندان يك جامعة منظم و بسامان، همگي اصول واحدي را در مورد حق قبول دارند و مي‌كوشند در هر مورد خاصي داوري‌اي بكنند كه با داوري در موارد ديگر فرقي ندارد. اين اصول نهايتاً ادعاهاي متعارض افراد بر يكديگر را تحت نظم درمي‌آورند و لازم است كه اين نظم از ديدگاه همگان [به رسميت] شناخته شده باشد؛ هرچند در عمل و تجربه پذيرش آنها براي فرد دشوار باشد.[12](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn12%22%20%5Co%20%22)

**منتقدان ليبراليسم**

اولويت‌بخشي به «حق» در برابر «خير» در ليبراليسم مدرن و همچنين دعاوي جهان‌شمول آن، اين آموزه را با انتقاداهاي سختي مواجه ساخته است. اين انتقادها طيف وسيعي از انديشه‌ها را در بر مي‌گيرد كه از منتقدان راديكال مدرنيته ـ يعني متفكران پست‌مدرن ـ تا منتقدان ليبرال‌مسلك، اما مدرن ـ چون هابرماس ـ تداوم مي‌يابد. در اين ميان، جماعت‌گرايان ‌از جمله منتقداني هستند كه خود طيفي از منتقدان مدرنِ ليبراليسم تا منتقدان غيرمدرن را شامل مي‌شود. متفكراني چون مايكل ساندل، مايكل والزر، چارلز تيلور، و السدر مك‌اينتاير از جمله متفكراني هستند كه مي‌توان آنها را ـ به رغم اختلافات فراوان ـ با نام مشترك «جماعت‌گرايي» گردهم آورد.[13](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn13%22%20%5Co%20%22) در اينجا، نخست گزارشي از رويكردهاي انتقادي دو جريان فكري اول ارائه مي‌شود و پس از آن، به مباحث متفكران جماعت‌گرا و به‌وي‍ژه السدير مك‌اينتاير خواهيم پرداخت.

**طرد مدرنيته: پست‌مدرنيسم**

متفكراني كه با نام پست‌مدرن بدان‌ها توجه مي‌شود، عموماً كساني هستند كه روايت‌هاي كلان و مبتني بر آموزة «عقلانيت» مدرنيته را ـ كه در عصر روشنگري غلبه يافت ـ نكوهش مي‌كنند و آن را مسبب بروز بحران‌ها و مصائب براي زندگي بشري مي‌شمارند. نيچه را مي‌توان پيشگام به‌حقِّ پست‌مدرنيسم ناميد و پس از او، هايدگر و فوكو از جمله كساني هستند كه با به چالش كشيدن مباني فلسفي و هستي‌شناختيِ مدرنيته،‌ مفاهيم محوري آن را مورد پرسش قرار مي‌دهند. در ديدگاه اينان، آنچه نظام انديشه‌اي مدرن با خود به همراه داشته است، شكل نويني از «خواست قدرت» است كه در پوشش «دانش» و «پيشرفت» خود را پنهان ساخته، و نتيجه آن نيز چيزي جز «غلبه‌ورزي»، «انقياد» و «بي‌معنايي» نبوده است. بر اين اساس، آنها ليبراليسم را به مثابه ثمره و جلوة مدرنيته در عالم سياست نفي مي‌كنند.

آنچه نيچه را در تقابل با مدرنيته قرار مي‌دهد، به‌ويژه دو آموزة او، ‌يعني «خواست قدرت» و «چشم‌اندازباوري» است. بر خلاف آموزه‌هاي مدرن، كه با پذيرش و ستايش پيشرفت‌هاي تكنولوژيك و علمي در دوران معاصر، علم را به مثابه راه رهايي‌ انسان به سوي تعالي و سعادت اتوپيايي مي‌شناسند، نيچه بر آن است كه هر دانشي «همچون ابزاري براي قدرت عمل مي‌كند» و در نتيجه، «پرواضح است كه با هر افزايش قدرتي، افزايش يابد».[14](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn14%22%20%5Co%20%22) بر اين اساس، او معتقد است ميل انسان به شناخت تنها تا اندازه‌اي است كه بتواند آن ميزان از واقعيت را كه در راستاي خواست قدرت اوست، در اختيارش نهد. بر اين اساس «"حقايق" همه "افسانه"اند و افسانه‌ها همه برداشت‌ها هستند و برداشت‌ها همه چشم‌اندازها. حتي هر غريزه‌اي چشم‌انداز خود را دارد و ديدگاه خود را كه مي‌كوشد آن را بر گردة غرايز ديگر بار كند».[15](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn15%22%20%5Co%20%22) در نظر نيچه، «قانون‌مندي طبيعت» ـ كه مبناي دانش مدرن است ـ «هيچ واقعيتي نيست، ‌هيچ "نصي" نيست، بلكه تنها سرهم‌بندي كردن و تحريف معناي ساده‌لوحانه‌اي است به دست بشر، ‌كه شما [=دانشمندان مدرن] با آن غرايز دموكراتيكِ روح... [مدرن] را، آن‌سان كه بايد، سيراب مي‌كنيد». او حتي در اين نگرش تا آنجا پيش مي‌رود كه همين حرف خود را نيز صرفا يك تفسير بپندارد: «گيرم كه اين سخن نيز جز يك تفسير نباشد ـ و شما [=دانشمندان مدرن] سخت مشتاقيد كه اين دليل را بر ضد آن بياوريد ـ باشد، چه بهتر».[16](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn16%22%20%5Co%20%22) او با اين بيان، وجود هرگونه آموزة جهان‌شمولِ حق، عقلانيت و شناخت را رد مي‌كند و بر اين اساس، بنيان‌هاي تفكر مدرن را به چالش مي‌كشد.

متفكر ديگري كه با استفاده از آراي نيچه دربارة «خواست قدرت»، پيشرفت‌ و تكنولوژي مدرن را مورد سوال قرار داده و آن را رد مي‌كند، مارتين هايدگر است. او با بيان اينكه هدف غايي انديشة مدرن، در نهايت «سلطه» بر طبيعت و «كنترل تكنولوژيك» آن است،‌ تفكر مدرن را نوعي خشونت‌ورزي مي‌داند كه به دنبال «بهره‌وريِ بي‌رحمانه از طبيعت و طبيعت بشري» است.[17](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn17%22%20%5Co%20%22) در اين نگرش، چيزها و انسان، نه آن‌گونه كه هستند، بلكه آن‌گونه كه قابل‌ بهره‌برداري باشند، مورد توجه قرار مي‌گيرند و هويت مي‌يابند. يعني در حالي‌كه طبيعت به مادة اوليه توليد صنعتي تقليل مي‌يابد،‌ انسان نيز تا حد نيروي كارگر در فرايند صنعت فروكاسته مي‌شود و بر اين اساس، ‌تكنولوژي كه قرار بود رفاه و سعادت را براي بشر به ارمغان بياورد، وي را اسير «دستگاه مسلطي» (*Gestell*) ساخته است كه سرمايه‌داري ليبرال و خشونت تكنولوژيك، جلوه‌هايي از آن هستند.[18](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn18%22%20%5Co%20%22) بر اين اساس:

آنچه مرگ‌آور است، بمب اتمي به عنوان وسيله‌ مرگ‌بار نيست. آن چيزي كه مدت‌هاست بشر را با مرگي كه در واقع مرگ ماهيت اوست تهديد مي‌كند،‌ ويژگي اراده بي‌قيد و شرط انسان، يعني تحميلِ هدفمندِ خود در همه چيز است. آن‌چيزي كه بشر را در ماهيت خودش تهديد مي‌كند،‌ منظر اراده‌شده‌اي است كه انسان با رها كردن،‌ تبديل، نگهداري و هدايت صلح‌آميز انرژي‌هاي طبيعي و فيزيكي، مي‌تواند وضعيت خود... را قابل تحمل و شادمانه سازد. اما اين آسودگي فقط سنگدلي و ساماندهي به شرارت تحميل‌گريِ انسان است كه متعصبانه متكي به خود است... آنچه انسان را در ماهيتش تهديد مي‌كند، اين نظر است كه توليد تكنولوژيكي جهان را به نظم درمي‌آورد و واقعيت اين است كه اين نظم‌دهي همه چيز را به هم‌شكلي تقليل مي‌دهد و نابود مي‌كند و بدين‌گونه، از همان آغاز قلمروي را كه شناخت از آن برمي‌خاست به تباهي مي‌كشاند.[19](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn19%22%20%5Co%20%22)

هايدگر با نقد هستي‌شناختيِ برداشت‌هاي متعارف در ليبراليسم مدرن از مقوله «آزادي» ـ كه آن را به اعمال «اراده آزاد» تقليل مي‌دهد ـ معتقد است برخلاف اين ديدگاه كه آزادي را دارايي و حق بشر مي‌انگارند،‌ و مي‌گويد: «آزادي دارايي بشر نيست، بلكه درست برعكس آن است، يعني در بهترين حالت، بشر داراي آزادي است [...] ذات بشر در آزادي ريشه دارد».[20](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn20%22%20%5Co%20%22) در نگاه هايدگر، با توجه به فرايند سلطه تكنولوژيك ـ كه بدان پرداخته شد ـ اساساً اين پرسش مطرح است كه آيا در كشورهاي «دموكراتيك ليبرال»، چيزي به نام دموكراسي موجود است؟‌ پاسخ وي به اين پرسش منفي است؛ زيرا آزادي به معناي اصيل آن،‌ زمينه‌ساز همبستگي بشر و رهايي او از چنگال جباريت و فساد است. در حالي‌كه تعريف آزادي به مثابه «ارادة آزاد» ـ چنان‌كه در انديشه‌هاي ليبرالي رايج است ـ آن را به سطح تحميل اقتدار و حاكميت خويش بر چيزها و ديگران فرومي‌كاهد و انسان را از همبستگي با ديگر انسان‌ها ناتوان مي‌سازد. اين امر به انكار آزادي انساني مي‌انجامد؛ زيرا ثمرة اين آزادي،‌ حاكميت و غلبه بر ديگران است؛ حاكميتي كه تنها به قيمت آزادي ديگران قابل دستيابي است. در نگاه هايدگر، ليبراليسم ـ مانند سوسياليسم و فاشيسم ـ هرگز نمي‌تواند بشر را به آزادي وجودي خويش رهنمون سازد. از اين‌روي، ادعاي آن مبني بر احياي «حقوق» انساني در برابر سلطة حكومت‌هاي جبار مردود است.[21](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn21%22%20%5Co%20%22)

**مدرنيتة انتقادي: يورگن هابرماس**

نظرية انتقادي يا مكتب فرانكفورت، حاصل تلاش و تعمق گروهي از متفكران بود كه از يك‌سو به آرمان «رهايي» روشنگري متعهد بودند و از سوي ديگر، آنچه را در عمل واقع شده بود، به مثابه روندي انحرافي در تاريخ بشر مطرود مي‌دانستند. آنچه آنها را منتقد وضع موجود ساخت، بيش از هر چيز،‌ تسلط نوعي از عقلانيت بر زندگي مدرن در جامعة سرمايه‌داري بود كه آن را «عقلانيت ابزاري» مي‌ناميدند. آنها در درجة نخست به ايده‌هاي ماركس پايبند بودند،‌ اما از سوي ديگر، شاهد آن بودند كه بروز پديدة فاشيسم و گسترش آن در قارة اروپا نشان از ناتواني ماركسيسمِ ارتودكس در تحليل شرايط داشت. ماكس هوركهايمر و تئودور آدورنو، از جمله بنيانگذاران مكتب فرانكفورت بودند كه نقطه عزيمت خود را در نقد شرايط موجود ـ با وفاداري به اصول عقلانيت روشنگري ـ تفكيك ميان دو نوع عقلانيت قرار دادند. در نظر آنها،‌ دو نوع عقل، يعني «عقل عملي» و «عقل نظري» وجود دارد كه اولي مودي به «خير» و «زندگي نيك» همة اعضاي اجتماع است و آزادي از قيد و بندهاي بيروني را هدف قرار داده است؛ در حالي كه عقل نظري همان عقلانيتي است كه به دنبال كنترل تكنولوژيك طبيعت است و خود را در علوم طبيعي جلوه‌گر مي‌سازد. در نظر اين دو متفكر، مسئله‌اي كه آن را مي‌توان انحراف از اصول روشنگري دانست،‌ همانا سيطرة عقل نظري بر عقل عملي است كه آن را به محاق برده است. اين فرايند، نه تنها سيطرة انسان بر طبيعت را به همراه داشته است، كه به فرايند ذاتي تسلط بر انسان‌ها نيز منجر شده است؛ استيلايي كه هيچ پاياني براي آن متصور نيست.[22](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn22%22%20%5Co%20%22)

يورگن هابرماس متفكر ديگري در ميان نظريه‌پردازان انتقادي است كه نقد خود را به سطح كنش سياسي و اجتماعي اشاعه مي‌بخشد. در نظر هابرماس، تمايز ميان عقل ابزاري و عقل عملي را مي‌توان در عرصة كنش در تمايز ميان «كنش استراتژيك» و «كنش ارتباطي» مشاهده كرد. «كنش استراتژيك» كنشي است كه نگرش ابزاري به طبيعت و «علاقه» به كنترل آن را به سطح روابط ميان انسان‌ها اشاعه مي‌دهد و در نتيجه، به كنشي هدف‌مند تبديل مي‌شود كه غايت آن سلطه و برتري بر ديگران است. در نظر هابرماس، اين تنها يك جنبه از فرايند افسون‌زدايي از جهان و عقلاني‌كردن آن در روشنگري است، و البته نه وجه غالب عقلانيت. در واقع، اين نوع عقلانيت محصول نسبتاً متأخر عقلانيت مدرن است. چنان كه لسناف اشاره مي‌كند: «در اوج انديشة "روشنگري"، كه نمونة الگويي آن را مي‌توان در كُندُرسه يافت، خود علم هم ـ ساده‌لوحانه ـ الگويي براي "عقلاني‌كردن زندگي اجتماعي"، براي رهايي سياسي، و براي "كمال اخلاقي انسان‌ها" ديده مي‌شد».[23](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn23%22%20%5Co%20%22)

در مقابل، «كنش ارتباطي» كنشي مبتني بر «عقلانيت ارتباطي» است كه بسيار بنيادي‌تر از عقلانيت ابزاري است و هدف آن، ايجاد ارتباط و استدلال به‌واسطة «زبان»، به منظور رسيدن به «اجماع» و «تفاهم» بر سر «استدلال بهتر» است. اين كنش، مبتني بر هنجارهاي اجتماعي است و «نوعي اجماع هنجارها را هم القا مي‌كند».[24](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn24%22%20%5Co%20%22) در واقع بُعد استدلال كنش گفتاري، توليد هنجارهاي اخلاقي معتبر را به دنبال دارد؛‌ هنجارهايي كه به خير عمومي رهنمون مي‌شود. اين خط‌مشي دقيقاً در تعارض با سياست محوري «دولت ليبرالي رفاه» قرار مي‌گيرد كه در ازاي تأمين حداقل‌هاي زندگي براي اعضاي جامعه، «"شهروندان" را بدل به "مشتري‌هايي" مي‌كند و فقدان هرگونه مشاركت سياسي اصيل را براي آنها پذيرفتني مي‌كند».[25](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn25%22%20%5Co%20%22)

برداشت هابرماس از كنش سياسي اصيل، تا حدود زيادي متأثر از نگرش او دربارة نوع كنش سياسي جاري در پوليس يوناني است. هابرماس، سه وي‍ژگي بنيادين را در سياست‌ورزي آتني مي‌شناسد:

1. سياست چونان آموزة زندگي نيك و عادلانه ادراك مي‌شد؛ به مثابه تداوم اخلاق. بر اين اساس، تنها در دل پوليس بود كه شهروندان امكان فعال‌سازيِ ماهيت انساني خويش را داشتند و خصيصة اخلاقيِ عمل، از قانون و هنجارها تفكيك‌ناپذير بود.

2. سياست، مشخصاً تنها به پراكسيس،[26](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn26%22%20%5Co%20%22) در معناي محدود آتني آن و سلطة تكنيكي بر امور عيني و توليد مصنوعات ارجاع داشت. بر اين اساس، سياست همواره معطوف به تكامل اخلاقي فرد ـ كه همانا «خير» اوست ـ بود.

3. در نظر ارسطو، سياست ـ و در كل حكمت عملي ـ اساساً با علم و اپيستمه[27](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn27%22%20%5Co%20%22) قياس‌ناپذير بود؛ زيرا كه هيچ محتواي ثابت هستي‌شناختي و يا ضرورت منطقي را در بر نداشت. سياست به فرونسيس[28](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn28%22%20%5Co%20%22) راجع بود كه همانا فهم حكيمانه موقعيت‌هاست.[29](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn29%22%20%5Co%20%22)

اين برداشت از سياست كه مطلوب هابرماس است، در تاريخ انديشة سياسي تداوم نيافت و با ظهور هابز عملاً به «علم مديريت تعارضات اجتماعي» تقليل يافت. البته توضيح روند اين انحطاط از حوصله اين پژوهش خارج است، اما آنچه جالب توجه است اينكه در اين روند، نقش محوري را توماس آكويناس بر عهده مي‌گيرد. توماس از يك‌سو به محوريت سياست و اخلاق كلاسيك ـ كه همانا «جستجوي زندگي نيك» و «كنش فضيلت‌مندانه» شهروندان است‌ـ پايبند مي‌ماند. اما از سوي ديگر با تقليل دادن پوليس به *سوسيتاس*،[30](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn30%22%20%5Co%20%22) محتواي سياسيِ اراده و آگاهيِ معطوف به سياست شهروندان را ـ آن‌گونه كه در مباحث عمومي پوليس جاري بود ـ كنار مي‌گذارد. با اين كار توماس آكويناس، «حكمت عملي» به «فلسفه نظم اجتماعي» تبديل مي‌شود و از محتواي اخلاقي خود و جست‌وجوي «خير عمومي» تهي مي‌شود. با اين حال، تلاش وي براي حفظ پيوند ميان اخلاق و سياست،‌ در كنار عدم ابتناي نظم اجتماعي[31](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn31%22%20%5Co%20%22) بر پراكسيس شهروندان آزاد، او را نيازمند مبنايي تازه براي انديشه‌ خويش مي‌كند. او راه‌حل را در «قانون طبيعي» مي‌يابد؛ آموزه‌اي كه به او اين امكان را مي‌دهد كه نظمي اخلاقي بر مبناي سلسله مراتب اجتماعي بنيان نهد.[32](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn32%22%20%5Co%20%22)

محوريت يافتن «كمبود» و همچنين ترس از «حملة ديگر انسان‌ها»، مباحثي است كه زمينه را براي ظهور انديشة سياسي مبتني بر محوريت تكنيك و غلبه فراهم ساخت. در دوراني كه ماكياولي و توماس مور مي‌زيستند، اين دو خطر آن قدر جدي بود كه مسئلة تكامل اخلاقي شهروندان تبديل به «حفظ حيات» شد؛‌ ماكياولي در معارضه با دشمنان انساني به راه‌حلي «سياسي»‌ براي تضمين تداوم حيات مي‌انديشيد و توماس مور در معارضه با مشكل كمبود به راه‌حلي «اجتماعي و اقتصادي».[33](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn33%22%20%5Co%20%22)

هابز با بهره‌مندي از عنصر متدولوژي، و همچنين شرايط پديد آمده در نتيجة گسترش تجارت بورژوايي ـ كه مبتني بر قراردادهاي تجاري بود ـ افزون بر بهره‌مندي از مباحث ماكياولي ـ قدرت سياسي ـ و دغدغه‌هاي توماس مور براي سازماندهي عقلاني جامعه، كمبودهاي اين دو نظريه را برطرف مي‌كند و با ارائه نظريه‌اي جامع، به بنيانگذار «فلسفه اجتماعيِ علمي»[34](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn34%22%20%5Co%20%22) تبديل مي‌شود.[35](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn35%22%20%5Co%20%22) پيش از اين، و در بخش نخست مقاله،‌ مباحثي دربارة انديشه سياسي هابز ارائه شد. آنچه لازم است در اينجا افزوده شود، مسئله تبديل شدن سياست نزد وي به «علمي دقيقه» است كه مي‌تواند بر مبناي اصول علمي، نهادهايي سياسي را خلق كند كه امور سياسي مردم را با چنان دقتي تنظيم مي‌كنند كه ساعت، حركات زمان را. اين امر سياست را از ويژگي‌هاي محوري در عصر كلاسيك تهي مي‌سازد و نسبت آن را با اخلاق از ميان مي‌برد.

در نظر هابز، آنچه اهميت دارد برقراري صلح و نظم در جامعه است؛ جامعه‌اي كه در جنگ همه با همه ريشه دارد و اعضاي آن به جاي جست‌وجوي خير مشترك، در آرزوي افزايش سهم خود از منابع و جلوگيري از دست‌اندازيِ ديگران به منابع خود هستند. هدف از تأسيس دولت در اين جامعه، دستيابي به صلح است كه خود به منظور دستيابي به رفاه عمومي مطلوب است. اما اين رفاه، ديگر مبتني بر زندگي فضيلت‌مدار و خير در انديشه‌هاي كلاسيك نيست، بلكه ثمرة بهره‌منديِ آزادانه از دارايي‌هاست. دارايي‌هايي كه بر مبناي آموزه حقوق طبيعي، در تملك شخصي افراد است و آنها را از ديگر اعضاي جامعه مجزا مي‌كند.[36](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn36%22%20%5Co%20%22)

در واقع،‌ به بياني خلاصه، آنچه در نظر هابرماس به انحراف مدرنيته از مسير رهايي‌بخش روشنگري انجاميده است، تقليل يافتن «عقل» به «عقل ابزاري» و غفلت از «عقلانيت ارتباطي»، تبديل شدن «حكمت عملي» به «فلسفه علمي اجتماعي»، تقليل يافتن «سياست» از محمل تكامل شخصيت اخلاقي فرد به «مديريت تعارضات اجتماعي»، و در نهايت غفلت از مقوله «حق» در انديشة سياسي مدرن است. با اين‌حال، او به آموزه‌هاي محوري روشنگري پايبند مي‌ماند و راه رهايي را در بازگشت به اين آموزه‌ها ـ و نه طرد مدرنيته ـ مي‌جويد.

**مواجهه جماعت‌گرايان با مدرنيته**

نام «جماعت‌گرايي»، به گرايش فكري خاصي در فلسفه معاصر اطلاق مي‌شود كه نقد مدرنيته و به‌طور خاص مدرنيته ليبرالي، به منزلة «نظريه سياسي مدرنيته»،[37](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn37%22%20%5Co%20%22) را مدنظر قرار داده است. آنچه جماعت‌گرايان در برابر ليبراليسم بر آن تأكيد دارند، اصالت و ارزش جامعه در برابر فرد است. آنها معتقدند «خود» ليبرالي با توجه به فردگرايي مفرط آن نمي‌تواند خود آگاهي واقعي ما را در بر گيرد؛ زيرا ما هرگز بدون توجه به پيوندها و روابط اجتماعي‌مان نمي‌توانيم دربارة خود بينديشيم. چرا كه «تنها از طريق ديدگاه‌هاي موقعيت‌مند اجتماعي است كه فرد قادر به تشخيص خيرهاي ارزشمندي مي‌شود كه ممكن است پس از آن به تصديق انديشمندانه آنها بپردازد».[38](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn38%22%20%5Co%20%22) نقد ديگر جماعت‌گرايان بر ليبراليسم ـ به‌ويژه ليبراليسم رالزي ـ اولويت‌بخشي آن به «حق» در مقابل «خير» است. در مقابل، آنها به اولويت «خير» بر «حق» معتقد هستند؛ بدين‌معنا كه در نگاه جماعت‌گرايان، دغدغة بنيادين فرد در بهره‌گيري از موقعيت‌ها و روابط اجتماعي، كسب «فضايل» و به‌كار بستن آنها در زندگي اجتماعي است و بر همين اساس، «خير» تعريف شدة اجتماعي را بر هر آموزه جهان‌شمول و عام از «حق» مقدم مي‌دارند.[39](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn39%22%20%5Co%20%22) در واقع، آنها با تشكيك در اين امر كه ليبراليسم يگانه آموزه‌اي است كه به لحاظ عقلاني موجه است، معتقدند هر نوع سنت پژوهش اخلاقي بر گونه‌اي خاص از عقلانيت استوار است و هيچ آموزه‌اي نمي‌تواند با تمسك به نوعي عقلانيت عام و فراگير، ادعاي برتري بر ديگر آموزه‌هاي اخلاقي را داشته باشد.[40](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn40%22%20%5Co%20%22)

پيش از پرداختن به نقدهاي جماعت‌گرايان بر آموزه‌هاي ليبرالي ـ به‌ويژه ليبراليسم رالزي ـ لازم است اندكي دربارة اين ليبراليسم نيز بحث شود. جان رالز، جامعه‌ را همچون نظامي تصوير مي‌كند كه متشكل از همكاري و تعاون افرادي است كه هر يك تعريف خاص خود از خير را دارا هستند و بر اين اساس، خيرهاي متكثري در اين جامعه قابل‌تصور است؛ در حالي‌كه در مقابل، بر محوريت «حقوقي» چون آزادي بيان، آزادي دين، برابري و عدالت اختلافي مشاهده نمي‌شود. افراد اين جامعه، «خود»هايي هستند كه پيش از ورود به جامعه شكل گرفته‌اند و اميال و غايات خاص خود را پي‌جويي مي‌كنند. اين غايات، محصول ارادة فردي و انتخاب خود اشخاص هستند و بر اين اساس نمي‌توان براي آنها «خير»ي را كه مستقلاً تعريف شده و سامان اجتماعي را هدايت مي‌كند، متصور شد.[41](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn41%22%20%5Co%20%22)

در چنين جامعه‌اي، تعريف خير جمعي نيز تنها مي‌تواند در ساية اولويت بي‌بديل حق بر خير تعريف شود. «فضيلت بنياديني» كه سامان اجتماعي بر مبناي آن قوام مي‌يابد و تعريف خيرهاي جمعي نيز بر اصول آن مبتني است، «عدالت» مي‌باشد.

ايده‌اي كه رالز در تعريف از عدالت معرفي مي‌كند، به نام «عدالت به مثابه انصاف» شهرت يافته است و مبتني بر دو اصل كلي است:

اصل اول: هر شخص بايد از حقي برابر نسبت به گسترده‌ترين نظام كلي آزادي‌هاي اساسي كه با نظام آزادي براي همه سازگار باشد برخوردار گردد.

اصل دوم: نابرابري‌هاي اجتماعي و اقتصادي بايد به گونه‌اي تنظيم گردند كه:

الف) بيشترين منفعت را به كم‌بهره‌مندترين اشخاص برسانند؛ به‌گونه‌اي كه با اصل پس‌اندازهاي عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرايط حاصله از برابري فرصت‌ها، به روي همه باز باشد.[42](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn42%22%20%5Co%20%22)

بر اين اساس، در نظر رالز عدالت به مثابه انصاف سه ويژگي دارد كه آن را به «معقول‌ترين پايه و اساس آن وحدت سياسي... كه در دسترس شهروندان جامعه دموكراتيك قرار دارد» تبديل مي‌كند. اين سه ويژگي عبارتند از: 1. ملزومات آن به ساختار اساسي جامعه محدود مي‌شوند؛ 2. قبول آن مستلزم هيچ ديدگاه جامع خاصي نيست؛ و 3. ايده‌هاي بنيادينش در فرهنگ سياسي عمومي وجود دارند و از آن گرفته مي‌شوند.[43](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn43%22%20%5Co%20%22)

جماعت‌گرايان بر اين ديدگاه رالز نقدهاي متعددي را وارد مي‌دانند. آنها معتقدند محدود ساختن افراد به چارچوب‌هاي اصول عدالت، آنها را از اهداف و غاياتي كه با هويت آنها پيوند تنگاتنگ دارد، منفك مي‌سازد. از سوي ديگر، تعاون افراد در اين جامعه، ‌از آنجايي‌كه نسبت به غايات بي‌تفاوت است، مبتني بر داوري‌هاي اخلاقي دلبخواهي است و از اين‌روي «قابل توجيه عقلاني» نيست.[44](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn44%22%20%5Co%20%22) در مقابل، داوري‌هاي اخلاقي جماعت‌گرايان معطوف به آن است كه به مردم هر جامعه‌اي اجازه دهد زندگي خويش را با خير جمعي جامعه‌اي پيوند زنند كه به آنها هويت مي‌بخشد. بر اين اساس، در نظريه اخلاقي ليبرال، با توجه به فقدان غايت انساني اجتماعي، «حق» به آن شكل كه توسط متفكران مدرن ليبرال ادراك مي‌شود، اساساً وجود خارجي ندارد. بنابراين، آنچه مورد نياز است، تبيين نظرية اخلاقي بر مبناي «فضيلت» است.[45](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn45%22%20%5Co%20%22)

در ميان متفكران جماعت‌گرا، «السدير مك‌اينتاير» متفكري است كه با انفكاك كامل از اخلاق و سياست مدرن، معتقد به وجود جوامع خودگردانِ متفاوتي است كه هر يك، سنت پژوهش اخلاقي خاصي را بر اساس تفسيري كه از عقلانيت دارند، مبناي كنش قرار مي‌دهند. در نظر او، فرهنگ مدرن ليبرالي، با غفلت از اين مسئله، مفهومي «عاطفه‌گرا» از «خود» مي‌پروراند كه به مجموعه‌اي از احساسات شخصي دلبخواهي و در نتيجه، احكام اخلاقيِ مبتني بر ترجيحات و تمايلات فردي ـ منفك از جامعه ـ فروكاسته مي‌شود. نقد او بر عاطفه‌گرايي مدرن، ‌نقدي چهاربخشي است. در بخش نخست، وي به اين امر اشاره مي‌كند كه استدلال‌ها و گفت‌وگوهاي اخلاقي در عاطفه‌گرايي، سرشار از نگرش‌ها و تعهداتي دلبخواهي است كه احكام ارزشي را صرفاً بيانگر احساسات و انگيزش‌هاي شخصي مي‌داند. مك‌اينتاير در بخش دوم نقد خود،‌ با ذكر اينكه احكام اخلاقي، اساساً صدق و كذب‌پذير نيستند، اعلام مي‌كند راهي براي اثبات درستي يك ديدگاه اخلاقي خاص وجود ندارد و همين امر شاهدي بر ضرورت تكثرگرايي اخلاقي است. افزون بر اين، در اخلاق عاطفه‌گرا، گفت‌وگوي اخلاقي تنها معطوف به متقاعد ساختن ديگران براي بروز فعل اخلاقي مشابه و همراه ساختن احساسات آنها با خود فرد است، نه تلاش براي تغيير علايق و احساسات آنها. در اين فرايند، ممكن است از هر وسيله‌اي براي تأثيرگذاري بر احساسات ديگران استفاده شود و آنها را به ابزارهايي براي رسيدن به اتفاق‌نظر تبديل كند. بنا بر نظر مك‌اينتاير، در نتيجة اين امر،‌ تمايز ميان دلايل شخصي و غيرشخصي و همچنين ميان روابط شخصي صادقانه و فريب‌كارانه از ميان مي‌رود. در پايان، با توجه به اينكه در نگاه عاطفه‌گرايي، هيچ معيار و ملاك غيرشخصي كه بتواند به‌لحاظ عقلاني، پاياني بر اختلاف‌نظرهاي اخلاقي در جامعه عرضه كند، وجود ندارد. در نتيجه، «خود» عاطفه‌گرا در داوري‌هاي اخلاقي خود، به هيچ محدوديتي تن نخواهد داد؛ زيرا مبناي هر محدوديتي تنها مي‌تواند عقلانيتي باشد كه «خود» عاطفه‌گرا با آن سر ستيز دارد.[46](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn46%22%20%5Co%20%22)

پرداختن به جزئيات نقد مك‌اينتاير بر اخلاق مدرن، از حيطة اين پژوهش بيرون است. آنچه به‌طور خاص در اينجا قابل‌توجه است، بازگشت او به اخلاق فضيلت‌محور يوناني و بهره‌گيري از آن براي ارائه نظرية اخلاقي غايت‌محور خود است. در نگاه او، اخلاق آتني ـ و به‌ويژه تجلي آتن در اخلاق ارسطويي ـ اخلاقي است كه مي‌تواند مسير گذار انسان از آنچه هست به آنچه مي‌تواند بر مبناي «غايت»ش باشد را به خوبي روشن مي‌كند. از اين‌روي، مي‌تواند به مثابه الگويي مناسب براي جايگزيني اخلاق مدرن مورد توجه قرار گيرد.

**چرخش ارسطويي مك‌اينتاير**

مك‌اينتاير در آثار متعددي به ويژگي‌هاي اخلاق ارسطويي مي‌پردازد. در اين ميان،‌ اين پژوهش بر روايت مك‌اينتاير از اخلاق ارسطويي در كتاب *عدالت چه‌كسي؟ كدام عقلانيت*؟ (1988) متمركز مي‌شود. از جمله ويژگي‌هاي اين روايت آن است كه به نحوي مبسوط، ارسطو را در بافتار اخلاق آتني بررسي مي‌كند و بر اين اساس، تصويري جامع از جايگاه وي در سنت پژوهش اخلاقي كلاسيك به دست مي‌دهد. روايت مك‌اينتاير از اخلاق، در جامعة هومري آغاز مي‌شود و پس از بررسي تحولات آن در آتنِ دورة افلاطون، به تداوم آن در انديشة ارسطويي توجه مي‌كند.

چنان‌كه مك‌اينتاير مي‌گويد، دو تصوير رقيبي كه در تأملات پسا‌هومري دربارة زندگي انسان يافت مي‌شود، عبارتند از: غايت‌مداري (با غايتِ «شرافت») و جهد (كه بر اساس آن انسان به دنبال دستيابي به قدرتي است كه جهان اجتماعي و طبيعي را به واسطة آن با اميال خود مطابق سازد). بايد توجه داشت كه هر دو تصوير اصالتاً هومري هستند؛ اولين تصوير، به ويژه در تلاش افلاطون براي گذار از شعر و اسطوره به فلسفه قابل مشاهده است. اما در دومين تصوير، همواره خطر اعمال نادرست اين قدرت وجود دارد. تصوير دوم را مي‌توان در تلاش‌هاي جهان‌گشايانة اسكندر مقدوني مشاهده كرد. نكتة قابل‌توجه در اينجا، جايگاه ارسطو است؛ او شاگرد افلاطون و استادِ اسكندر بود. همراهي خواهرزادة ارسطو با اسكندر به عنوان مورخ، به تأسي از هومر براي روايت فتوحات آشيلي ديگر است. اما اسكندر، هم سنت‌هاي مقدوني و هم سنن سياسي پوليس آتني را در اشتياقش به مونارشي ايراني كنار مي‌نهد. در نتيجه اين پرسش مطرح شد كه چگونه مي‌توان از نهادهاي سياسي آتني در مقابل جايگزين‌هاي آن دفاع كرد؟ ارسطو به اين پرسش پاسخ مي‌دهد. او معتقد است اين «خير» است كه راهنماي افراد براي كنش عقلاني و تبيين نظري آن است. در نتيجه، او در اين راه علاوه بر رد اسكندر، كار افلاطون را نيز تكميل مي‌كند؛ زيرا خيرها، از جمله شرافت و به ويژه فضيلتي چون عدالت، تنها در نظم *پوليس* قابل دستيابي هستند. اما بحث ديگر او، تا حدودي به رد افلاطون مي‌انجامد. او در انتقاد از دموكراسي آتني با افلاطون همدل بود، اما مانند او اتوپيايي نبود و كتاب *سياست* او مي‌توانست در سياست‌گذاري عملي جامعه راهنما قرار گيرد؛ در حالي كه *جمهور* افلاطون اين ويژگي را نداشت. از اين‌روي، همت خود را به بررسي قوانين اساسي حكومت‌هاي مختلف و دستيابي به بهترين قانون اساسي بر مبناي آنها معطوف كرد. ارسطو اين روش ـ رسيدن از مجموعه‌اي از اجزا به كل ـ را *epagoge* مي‌نامد.[47](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn47%22%20%5Co%20%22) در واقع اين واژه چيزي فراتر از «استقرا» است:

*epagoge* استقرا را در بر مي‌گيرد، اما بيش از استقرا است؛ اين روشي علمي است كه به وسيله آن، آن دسته از نمودهاي به شكل متفاوت ناخالص يا معوجِ يك شكلِ مجرد، را مي‌توان بر اساس آن شكل درك نمود؛ مانند نمونه‌هاي مختلفِ ناخالص كربن كه همگي از سوي شيمي‌دان به عنوان نشان‌گرهاي يك ساختار اتمي خاص كه هر كدام از آنها را تبديل به نمونه *كربن* مي‌سازد، درك مي‌شود.[48](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn48%22%20%5Co%20%22)

در واقع در اينجا شيمي‌دان با استفاده از نظريه‌هاي ساختار اتمي، «مفاهيم و اصول اوليه» را درمي‌يابد و بر اساس آن، به تبيين دست مي‌زند. ارسطو اين اصول را *arche* مي‌نامد و طريق دستيابي به آن از سوي درك بشري را *nous* مي‌داند. *Nous* «اِعمالِ ظرفيت فهم نتايج يك شيوه غيراثباتي بحث يا تحقيق است»[49](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn49%22%20%5Co%20%22) كه با درك اصول اوليه، براي ما امكان انجام بحث استدلالي در حوزه‌هاي عملي و نظري را فراهم مي‌سازد. امكان فهم *archai* كاملاً فرايندي ديالكتيكي است.

مك‌اينتاير متذكر مي‌شود كه ارسطو ميانِ *episteme* و *Phronesis* تمايز قائل مي‌شود. يعني در حالي كه اولي به منزلة معرفت علمي، به امور جهان‌شمول و كلي راجع است، دومي به عنوان فراست عملي، به امور جزيي ارجاع مي‌دهد. اما ناتواني در اِعمال *phronesis* خود دو منبع مي‌تواند داشته باشد؛ نخست فقدان تجربه مرتبط با آن اجزا يا اشكال خاص، و دوم فقدان *episteme* و عدم فهم كليات و مفهومي كه اين جزء خاص، نمودي از آن است. براي ارسطو، داشتن تجربه عملي از داشتن *episteme* مهم‌تر و كارسازتر است. ما از طريق *epagoge* از اعمال و قضاوت‌هاي افرادي كه درست عمل مي‌كنند (هرچند بهره‌مند از *episteme* نباشند) مي‌توانيم به *archai* دست يابيم. يعني نبايد تنها به تجربه اجزا بسنده كنيم، بلكه بايد از طريق آن براي دستيابي به دانش درباره *arche* و *nous* تلاش كنيم. درستي يا نادرستي فعاليت‌هاي انساني از طريق *archai* و با نسبت‌يابي آنها با امر خير يا بهترين مشخص مي‌شود.[50](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn50%22%20%5Co%20%22)

افزون بر اين، *archai* تصويري از غايتي *telos* كه انسان‌ها بايد در كنش‌هايشان بدان معطوف باشند نيز عرضه مي‌كند. *Nous* اين مفاهيم اوليه را درمي‌يابد و راهنماي كنش عملي و همچنين تحقيق نظري مي‌شود. پس *episteme* و *phronesis* كاملاً با يكديگر از اين طريق مرتبط مي‌شوند و بر اين اساس، تمايز و تنافري كه افلاطون ميان جهان اجزا و جهان كليات درنظر مي‌گرفت، از سوي ارسطو در فلسفة سياسي و اخلاق رد مي‌شود. با اين حال، اين بدان معنا نيست كه ميان ارسطو و افلاطون تضاد كامل برقرار است. در واقع، به اعتقادِ مك‌اينتاير، بررسي شباهت‌هاي فراوان ميان آثار و ايده‌هاي ارسطو با آنچه در اثر متاخرِ افلاطون، *قوانين*، ديده مي‌شود، نشان مي‌دهد كه افلاطون نيز در دوران متأخر خود، به آرايي كه بعدها توسط ارسطو پرورده شد، نزديك شده بود و اين بر خلاف ايدة رايج است كه ارسطو را در تضاد و تنافر با افلاطون مي‌داند. دست‌كم مي‌توان گفت ارسطو در فلسفة سياسي و اخلاقي خود به دنبال حل مسائلي است كه افلاطون در *جمهور* مطرح كرده بود.[51](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn51%22%20%5Co%20%22) يكي از اين مسائل، مسئله «عدالت» است كه در نگاه افلاطون منوط به پوليس نيست و هر فردي در درون خود مي‌تواند از آن بهره‌مند باشد (حتي اگر مورد بي‌عدالتي پوليس قرار گيرد). اما ارسطو، به تأسي از سوفوكلس و هومر، معتقد است فرد در حالت مجزا از جامعه يا گروه اجتماعي خود، از قابليت عدالت‌ورزي نيز بي‌بهره مي‌شود. در نظر ارسطو، فرد در نسبت با جامعه، همانند جزء در مقابل كل است. همان‌گونه كه هومر نيز معتقد بود، عدالت (*dike*) به پوليس نظم مي‌بخشد؛ زيرا در نظر ارسطو، انسان بالاترين نوع حيوان در طبيعت است و *dike* مورد نظر هومر كه به كيهان نظم مي‌بخشيد، در نظر ارسطو با ارائه قضاوت عادلانه، و عدالتي كه به پوليس نظم مي‌بخشد، اجتماعي مي‌شود. پس هر نوع جدايي نوع بشر از پوليس، او را نخست از امكان عادل بودن محروم مي‌سازد و اين محروميت، عوارض ديگري نيز با خود به همراه دارد.

افزون بر اين، ارسطو ميان *phronesis* و فضيلت‌ها (*arête*) نيز پيوند متقابل برقرار مي‌سازد و معتقد است *phronesis* به مثابه عمل آگاهانه، بدون وجود فضيلت‌ها امكان‌ناپذير است و از سوي ديگر، فضيلتي نيز بدون *phronesis* وجود ندارد:

از آنجا كه ارسطو بر اين باور بود كه دارا بودن هر يك از آن فضيلت‌ها مستلزم بهره‌مندي از ديگر فضيلت‌هاست، براي اشاره به آنها هم از مفهوم مفرد (*arête*) استفاده مي‌كند و هم از مفهوم جمع آن (*aretai*). براي انتخاب عمل درست، نياز به فضيلت است و آنچه در عمل درست مورد بحث مي‌باشد،*phronesis*است؛ پس هيچ *phronesis* بدون *arête* وجود نخواهد داشت.[52](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn52%22%20%5Co%20%22)

اما اين دو نيز در صورت فقدان قوانين و عدالتي كه تنها در پوليس امكان تحقق دارد، در نوع بشر، امكان رشد و شكوفايي نمي‌يافتند. پس، افزون بر عدالت، فضيلت و *phronesis* نيز در نگاه ارسطو تنها در پوليس امكان تحقق دارند و اين در حالي است كه انسان بدون اينها، تبديل به حيواني درنده‌خو مي‌شود. بر اين اساس، آنچه مي‌توان از انديشه ارسطو آموخت آن است كه فضيلت‌هاي فكري و عملي انسان‌ها، تنها در يك زمينة خاص اجتماعي امكان شكوفايي مي‌يابند و فارغ از چنان زمينة اجتماعي، تقريباً كارايي خود را از دست مي‌دهند.

در نظر مك‌اينتاير، انديشه ارسطو دو وجه مهم ديگر نيز دارد كه آن را داراي ظرفيت تبديل شدن به يك سنت فكري مي‌كند؛ نخست اينكه ديالكتيك به گونه‌اي است كه ارسطو آن را فهم مي‌كند (و در فرايند درك *archai* و همچنين استنتاج از آنها مورد استفاده قرار مي‌دهد). در واقع، در فرايند تحليل علمي، هر دانشي به دنبال رسيدن به «غايت» خويش است، اما بايد توجه داشت كه فرايند ديالكتيكي كه به واسطة آن، ساختار دانش (براي رسيدن به آن غايت) ساخته مي‌شود، هرگز نتايج و جمع‌بندي‌اي به ما عرضه نمي‌كند كه قابل تجديد‌نظر، انكار و يا اصلاح نباشد. اما اين اصلاحات، تغييري در مفاهيم اصلي*archai* ايجاد نمي‌كنند و بر اين اساس، با وجود آنكه هر تجربة تازه‌اي مي‌تواند در فرايند ديالكتيك، ما را از نقطه‌اي كه ايستاده‌ايم به نقطه‌اي ديگر رهنمون شود، ساختار كلي دست‌نخورده باقي مي‌ماند. از اين‌روي، مي‌توان در عين «ارسطويي» ماندن، حتي آثار خودِ ارسطو را نيز رد كرد.[53](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn53%22%20%5Co%20%22)

دومين وجه مهم انديشة ارسطو، خود را در شكل‌گيري جريانات ارسطويي در سنت‌هاي اسلامي، مسيحي و يهودي دوران ميانه نشان مي‌دهد و آن ساختار سلسله‌مراتبي عالم ارسطويي است كه حركت از قابليت‌هاي انساني به كنش انساني در چارچوب پوليس، نمونة اين عالم است. اين سلسله مراتب خود را در تقسيم‌بندي ارسطو از علوم نيز نشان مي‌دهد و همين پيوند ميان الهيات عقلاني ارسطو و دانش در نزد اوست كه در قرون 19 و 20 مغفول مانده است. همين پيوند ميان الهيات عقلاني و ديگر دانش‌هاست كه ارسطو را مطلوب متفكران مسيحي، مسلمان و يهودي مي‌سازد. بر اين اساس، اين نه پوليس، كه كل كيهان (*Kosmos*) و نظم چيزها است كه زمينة عدالت‌ورزي و كنش عقلاني را فراهم مي‌سازد. در نتيجه، اين متفكران فلسفه سياسي و اخلاقي ارسطو را نيز به منزلة جزوي از مجموعه كيهان‌شناسي او مورد مطالعه قرار مي‌دادند. البته اِشكال كار آنها اين بود كه آثار ارسطو را غيرتاريخي بررسي مي‌كردند و به تحولات فكري خود وي در جريان نگارش اين آثار توجه نمي‌كردند. در حالي‌كه در زمان حاضر، اشكال كار كاملاً برعكس است و هر يك از آثار ارسطو را در ارتباط مجرد با يك نوع خاص دانش مي‌انگاريم و پيوند ميان آنها را فراموش مي‌كنيم.[54](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn54%22%20%5Co%20%22) هدف مك‌اينتاير پرهيز از اين افراط و تفريط و به طور خاص پرهيز از جداانگاري اخلاق و سياست ارسطو از يكديگر است. در نتيجه، بحث خود درباره انديشة سياسي ارسطو را با تأكيد بر *اخلاق نيكوماخوس* وي دنبال مي‌كند.

با وجود آن‌كه ارسطو در بحث خود از عدالت، به عقلانيت عملي اشاره‌اي ندارد و عقلانيت عملي نيز از عدالت نامي نمي‌برد، فرضية اصلي مك‌اينتاير اين است كه در فلسفة ارسطو، اين دو بدون ارجاع به يكديگر و همچنين بدون توجه به آنچه ارسطو دربارة پوليس مي‌گويد، قابل فهم نيستند؛ زيرا در انديشة ارسطو فردي كه عدالت نورزد، اساساً نمي‌تواند به لحاظ عملي، عقلاني باشد و برعكس آن نيز صادق است.

ويژگي شهروند خوب در نگاه ارسطو آن است كه دانش و توانايي حكومت و فرمانبرداري را داشته باشد، و دانش حاكم خوب بودن، تنها با دانستن چگونه شهروند خوب بودن در سايه حكومت ديگران به دست مي‌آيد. عدالت، از جمله فضيلت‌هاي انساني است كه به سان ديگر فضايل كه تنها در پوليس دستياب هستند، در هر دو نقش اجتماعي يادشده تحقق مي‌يابد. پس شهروند خوب ـ كه اين فضيلت را در خود دارد ـ كسي است كه لوازم متفاوتِ اين دو نقش براي يك فضيلت واحد را در خود جمع داشته باشد. بر اين اساس، دو نوع عدالت تعريف مي‌شود: عدالت توزيعي و عدالت اصلاحي. «كاركرد عدالت اصلاحي در برگرداندنِ، تا حد امكانِ، آن نظم عادلانه‌اي است كه به واسطه برخي كنش‌هاي غيرعادلانه تا حدودي تخريب شده است. عدالت توزيعي شامل تبعيت از اصول توزيعي است كه نظم مورد حمايتِ عدالت اصلاحي را تبيين مي‌كند».[55](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn55%22%20%5Co%20%22) البته اين اصول توزيعي در هر پوليسي شكل متفاوتي به خود مي‌گيرد. از اين‌روي، هر عدالتي نيز در رابطه‌ با اصول خاص پوليس قابل ارزيابي است و از همين‌روست كه ارسطو به بررسي قوانين اساسي متفاوت مي‌پردازد. عدالت مطلق نيز عدالتي است كه تنها در پوليس ايدئال (بهترين پوليس) امكان تحقق دارد؛ يعني در پوليسي كه بهترين شهروندان در آن حكومت مي‌كنند و آنچه مورد تكريم قرار مي‌گيرد، همانا «فضيلت» است. به بيان ارسطو، همگان متفقند كه عدالت در توزيع، با گونه‌اي از شايستگي متناسب است و اختلاف تنها در آن‌گونه از شايستگيِ مورد نظر است و انواع مختلف حكومت نيز بر اساس اين اختلاف‌نظر شكل مي‌گيرد. در نظر ارسطو، آنچه قانون اساسيِ بهترين پوليس بايد بدان بپردازد، نظام مشاغل است. بر همين اساس، زنان و بردگان، كه در نظام مشاغل پوليس جايگاهي ندارند، شهروند به شمار نمي‌آيند. اگرچه اين را مي‌توان اشتباه ارسطو عنوان كرد، اصل مسئله ـ كه همانا تقسيم‌بندي سلسله‌مراتبي پوليس در نگاه ارسطو است ـ كاملاً عقلاني است: «سلسله مراتب در بهترين پوليس، سلسله مراتب آموخته‌ها و آموزه‌هاست و نه سلسله مراتب سلطة غيرعقلاني».[56](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn56%22%20%5Co%20%22)

بر اين اساس، در ميان فضيلت‌ها، عدالت با توجه به منافع متفاوت حاصل از موقعيت‌ها و نقش‌هاي متفاوت اجتماعي جايگاهي خاص مي‌يابد. در نتيجه، اگر فرد از توانايي قضاوت درست بر اساس كل فضيلت‌ها بهره‌مند نباشد، امكان قضاوت و عمل عادلانه را نيز نخواهد داشت. بايد توجه داشت كه در عدالت توزيعي، مفهوم شايستگي منوط به وجود دو شرط است؛ يكي اشتراك‌نظر دربارة اهدافي كه افراد شايسته‌تر در آنها مشاركت داشته‌اند و ديگري، ارزيابي چگونگي مشاركت اين افراد در آن و چگونگي تقسيم پاداش‌ها. اين دو شرايط تنها در درون پوليس ممكن است.

شرافت هر فعاليتي، با توجه به غايت و كاركرد آن مشخص مي‌شود. شرافت سياسي نيز در توانايي و نيكي در نظم‌بخشي به خيرها ـ چه به طور كلي و چه در موارد خاص ـ مشخص مي‌شود. البته اين بدان معنا نيست كه تنها غايت پوليس رسيدن به غايات سياسي آن است. غايت پوليس، رسيدن به خير هر يك از شهروندان آن، و در كل نوع بشر است؛ براي هر فردي، خيري است كه ديگر فعاليت‌هاي او نيز به سوي آن نشانه‌گيري شده است كه همانا تأمل و دانش نظري را در بر مي‌گيرد. تأمل نظري، فضيلت‌مندانه‌ترين فعاليتي است كه فرد را آمادة خدمت به پوليس مي‌سازد؛ پس تعارضي ميان تعقيب منافع شخصي و تعقيب منافع مدني ديده نمي‌شود.[57](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn57%22%20%5Co%20%22)

بر اين اساس، مي‌توان به سوال اصلي اين بحث يعني جايگاه عدالت در ديدگاه ارسطو پرداخت. در نظر ارسطو، فعاليت‌هاي ما به سمت خوبي، لذت يا مصلحت جهت‌گيري مي‌شود و فرد نيك كسي است كه فعاليت‌هاي وي به سمت خوبي جهت‌گيري شود، اما اين بدان معنا نيست كه او از مصلحت يا لذت گريزان است. آنچه مهم مي‌باشد، تفاوت ميان لذتي است كه فرد نيك به دنبال آن است و لذتي كه مورد نظر افراد شرور است. پس پرسشي كه اضافه مي‌شود آن است كه كدام مصلحت يا نفع فرد؟

از نظرگاه افرادي كه به «خير كارايي» معتقدند، اين كاملاً وابسته به خود فرد است كه بر مبناي انتظارات و اهداف خود، دربارة اينكه چه چيزي براي او عقلاني است، تصميم‌گيري كند. بر اين اساس، جامعه محل رقابت ميان منافع مختلف است و هر پوليسي نمايندة منافع طبقه‌اي است كه بر آن حاكميت دارند. به نظر ارسطو، اين نگاه در پوليس حتي به كساني كه تنها بر مبناي نفع شخصي خود تصميم‌گيري مي‌كنند ـ چه شريف باشند و چه شريرـ اجازة مشاركت و مداخلة سياسي مي‌دهد و اين همان ايرادي است كه ارسطو بر اليگارشي و دموكراسي وارد مي‌داند. در نظر وي، اين نگاه مانع گسترش عقلانيت بر كنش افراد است؛ زيرا فضيلت‌مندي از نظر ارسطو شرط اصلي عقلانيت است. در حالي كه بر مبناي نظرية اين افراد، عقلانيت تنها در عقل محاسبه‌گر، بر مبناي منافع گروه مسلط تعريف مي‌شود. ارسطو چنين محاسبه‌گري را عقلانيت نمي‌داند.[58](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn58%22%20%5Co%20%22)

با بازگشت به بحث عدالت، بايد گفت كه از نظر ارسطو، عدالت فضيلتي است كه هم براي خودش خواسته مي‌شود و هم براي غايتي كه همانا بهترين زندگي انسان است؛ زيرا عدالت، همانند ديگر فضيلت‌ها، به انسان كمك مي‌كند كه از دو ويژگي نامتناسب با اين نوع زندگي دور بماند. عدالت، حد وسط ميان دو نهايت است كه اولين آن تلاش براي افزودن به خود است (در دوران مدرن، هابز اين را به مثابه «خواستن بيش از سهم فرد» تعريف مي‌كند) و ديگري پذيرش داوطلبانه بي‌عدالتي است. اما مك‌اينتاير معتقد است ترجمة مدرن هابز از اين نهايت، نادرست و گمراه‌كننده‌ است. ترجمة مدرن ديگر از *pleonexia* از آنِ اروين[59](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn59%22%20%5Co%20%22) است كه آن را «حرص» ترجمه مي‌كند. بر همين اساس، جامعه مدرن حرص براي رشد و توسعه را محور زندگي مطلوب خود قرار داده است و جايي براي حقوق و قيمت‌ها در اين تنظيمات قائل نمي‌شود؛ در حالي كه جامعة ارسطويي، بر توزيع عادلانه خير بر مبناي شايستگي‌ها تأكيد بيشتري دارد و رشد و توسعه را بر مبناي آن محدود و مقيد مي‌سازد. از اين‌روي، عدالت در اينجا محدود‌كننده است، اما محدود‌كنندة شرور و نه فضيلت‌ها. فرد شرور، توزيع عادلانه را محدوديتي براي خود مي‌يابد كه مانع رسيدن وي به اهدافش مي‌شود. فرد «ديالكتيك»[60](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn60%22%20%5Co%20%22) نيز با وجود آن كه اميال خود را كنترل مي‌كند، چون آنها را تبديل به فضيلت نساخته است، عدالت را محدوديتي منفي براي خود مي‌يابد. اما نزد فرد فضيلت‌مند كه اميال او با فضيلت همراه و همخوان است، كنش عادلانه، هم در خدمت تمايلات فضيلت‌مند براي خودشان و هم براي خير زندگي نوع بشر است. اين بدان معناست كه عدالت، تنها يكي از اولويت‌هاي فرد فضيلت‌مند، در كنار اولويت‌هاي ديگر او نيست؛ بلكه عدالت پيش‌شرط هر نوع خيري است. از سوي ديگر، عادل‌بودن، مستلزم دغدغه براي و ارزش‌دهي به خودِ عادل‌بودن است؛ هرچند به هيچ خير ديگري رهنمون نشود. بر اين اساس، حتي كسي كه از سهم خود كمتر بهره‌مند شود نيز عمل ناعادلانه مرتكب شده است؛ هرچند اين كمبود در خير ديگري براي او جبران شده باشد؛ زيرا در اين صورت، عدالت براي خودِ عدالت را داوطلبانه زيرپا گذاشته است.[61](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn61%22%20%5Co%20%22)

اما ما تا زماني كه آموزش‌هاي لازم درباره اينكه چه عملي درست است و چگونه بايد انجام شود را نداشته باشيم، بايد به كساني تأسي بجوييم كه دانش اخلاقي لازم را براي تشخيص دارند و با استفاده از تعاليم و تجربيات آنها در مسير تشخيص، گام به گام به پيش رويم. اين مسير، به سمت پيچيدگي مي‌رود و همين امر، عدالت را بر خلاف دانشي مانند رياضيات، از حالتي دانشي دقيق و صريح دور مي‌سازد. در تقسيم‌بندي ارسطو از علوم، از علوم دقيق به سمت علوم نادقيق پيش مي‌رويم و در اين ميان، علم سياست، كه عدالت يكي از موضوعات آن است، در منتهي‌اليه علوم غيردقيق جاي مي‌گيرد. اما با استفاده از تعريف ارسطو از علوم دقيق، بايد گفت در مسير قضاوت دربارة «عادلانه بودن» يا «عادلانه نبودن» موضوعات از ساده به پيچيده، ما نيازمند قضاياي منطقي مستقلِ مضافي هستيم كه دانش دربارة آنها تنها از طريق تجربة عملي ممكن مي‌شود. از اين روي، افراد پيرتر براي قضاوت دربارة امور اخلاقي بر افراد جوان ارجحيت دارند. در اين مسير، فرد جوان از استاد پير خود روش‌هاي به كار بستن قواعد نسبتاً ساده، برخي كنش‌هاي اساساً عادلانه و برخي كنش‌هاي در اساس ناعادلانه را مي‌آموزد. پس از آن، وي *لوگوس* عدالت را مي‌آموزد كه همانا دريافت توجيه عقلاني براي عمل عادلانه و بسط اين توجيهات به ديگر كنش‌هايي است كه بر اساس قواعد اوليه عدالت قابل تشخيص نيستند. البته بايد توجه داشت كه در اين ميان، *phronesis* كنشي را در بر مي‌گيرد كه پيش از هر قاعده‌اي است و از اين‌روي، خود قاعده‌پذير نمي‌باشد. *Phronesis*: «به‌كار بردن قابليت‌ها براي اعمال حق دربارة آن‌چيزي است كه نزد آن شخص خاص، يا آن دسته از كساني كه مانند او هستند، در موقعيت‌هاي كاملاً مشخص آن فرد به اقتضاي شرايط، خير است».[62](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn62%22%20%5Co%20%22)

اما چگونه مي‌توان بر اساس *phronesis*، به قضاوت صحيحي درباره موارد مختلف دست يافت؟ دريافت اين مسئله نيازمند تأمل بيشتر در برداشت ارسطو از عقلانيتِ عملي و رابطة آن با عقلانيت نظري است. اما دست‌كم اين را مي‌توان گفت كه «غايت *telos* تحقيق نظري در اخلاق، بسط مفهوم كاملاً مكفي و به شكل عقلاني قابلِ دفاع از خير و بهترين است؛ هر چه بيشتر به چنين مفهومي نزديك شويم، وسعت پديده‌هاي سياسي و اخلاقي ـ كنش‌ها، قضاوت‌ها، مشرب‌ها و ملكات، شكل نهادهاي سياسي ـ كه خود را مستعد تبيين در چارچوب طرح مفهومي و نظري كه اصول بنيادين و اساسي آن مفهوم خير و بهترين است، بيشتر مي‌شود، و روشي كه ارسطو براي بحث در تشريح و تصديق اين تبيين‌ها به كار مي‌گيرد، تا حدودي استدلالي است و تا حدودي شامل مباحث ديالكتيكي مي‌شود كه در *مقولات* مورد بحث قرار گرفته است، از جمله *epagoge»*.[63](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn63%22%20%5Co%20%22) بر اين اساس، اگرچه در مسير قضاوت دربارة عدالت، از ساده به پيچيده، براي فرد *phronimos* (يعني صاحب *phronesis*) هيچ قاعده‌اي در كار نيست، چشم‌اندازي وجود دارد كه بر مبناي آن بتوان قضاوت وي را ارزيابي كرد؛ يعني مفهومي از خير و بهترين، كه دستيابي به خود اين مفهوم نيازمند فرايند ديالكتيكي بر مبناي *phronesis* است. در اينجا يك پارادوكس ديده مي‌شود. اما اين پارادوكس ظاهري است و ما در مسير، همزمان به تصحيح هر دو مورد مي‌پردازيم.

اين سير تصحيحي، در موضوع عدالت خود را در «تناسب» نشان مي‌دهد. در نظر ارسطو، هنگامي يك توزيع عادلانه است كه ميان دو دريافت‌كنندة نابرابر، توزيع، متناسب با نابرابري موجود ميان آنها باشد. اِعمال چنين عدالتي در بحث عدالت توزيعي، نيازمند نظمي سلسله مراتبي از خيرهاي توزيعي و همچنين سلسله مراتبِ كنش‌‌ها بر مبناي فضيلت‌مندانه يا ناشايست بودن آنها است؛ در حالي كه در عدالت اصلاحي، توزيع بر مبناي نظم سلسله مراتبي، زيان و محروميت است كه به منزلة مجازات در نظر گرفته مي‌شود. هر قضاوتي نخست مبتني بر *phronesis* بي‌قاعده‌اي است كه بر موقعيت‌هاي جديد اعمال مي‌شود. حوزه‌اي كه قاضي (يا قانون‌گذار) با انجام چنين عملي به آن وارد مي‌شود، *epieikeia* است كه همانا قضاوت عقلاني، اما بدون ابتنا بر قواعد است. اين واژه تا كنون به تساوي در حقوق (*equity*) ترجمه شده است، اما در ترجمه درست خود به معناي معقول (*reasonable*) است.

در عدالت، همانند ديگر خيرها، بايد ميان عدالت دايمي و عدالت در موارد خاص تمايز قائل شد؛ اين تمايز با تفكيك عناصر طبيعي و قراردادي در دل عدالت ممكن مي‌شود. عدالت طبيعي براي تمام جوامع يكسان مي‌باشد و آن عدالتي است كه در بهترين پوليس برقرار است؛ اما عدالت قراردادي منوط به موقعيت هر اجتماع خاص است. با وجود اينكه عدالت طبيعي وجود دارد، تمام عناصر عدالت در معرض تغيير هستند كه اين ناشي از تفاوت در شكل‌بندي‌هاي انساني آنها در قالب قواعد است. آنچه در عدالت نيز به طور قطع در نظر گرفته مي‌شود (مانند بد بودن اعمالي چون دزدي و قتل) در زمره *epagoge*‌هايي است كه از پدران به فرزندان به منزلة قواعد منتقل مي‌شوند.[64](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn64%22%20%5Co%20%22)

عدالت نزد ارسطو پيوند كافي براي يك پوليسِ نيك نيست. افزون بر آن به «دوستي» در پوليس نياز است كه هم دوستي و هم عدالت مبتني بر اتفاق‌نظر بر و تجسمِ فضيلت‌ها و خيرِ مورد قصد آنها است. نياز به دوست در فضيلت‌مندي و پيگيري خير، همانند نياز به استاد در فرايند يادگيري است و اين خود دوباره تأكيدي است بر اينكه عدالت تنها در دل پوليس امكان‌پذير است؛ هم به منزلة فضيلتي فردي و هم به مثابه فضيلتي در دل زندگي اجتماعي. حتي قضاوت دربارة اينكه يك پوليس تا چه اندازه در رسيدن به غايات خود و خير و حتي عدالت موفق بوده است نيز خود نيازمند عضويت در پوليس است.[65](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn65%22%20%5Co%20%22) عدم عضويت در پوليس، توانايي عمل عقلاني را نيز از فرد سلب مي‌كند كه اين توانايي (در فرايندي ديالكتيكي)، پيش‌نيازِ عادل بودن است. اين منوط‌سازي عقلانيت فرد به عضويت در پوليس، در ديدگاه مدرن دربارة عقلانيت، نامأنوس به نظر مي‌رسد. توضيح ارسطو براي اين امر چيست؟

مخاطب ارسطو در گفته‌هايش دربارة عقلانيت عملي، نخست شاگردانش بودند (كه قطعا با آراي افلاطون دربارة نادرستي برداشت موجود معمول از پوليس آشنا بوده‌اند). او به آنها مي‌آموزد كه بر اساس ديدگاه‌هاي خود، چگونه عقلاني عمل كنند (كه اين هم بعد عملي و هم بعد نظري را در بر مي‌گيرد). عقلانيت عملي مورد نظر ارسطو، روشي را براي دسته‌بندي و فهم كاستي‌ها و اشتباهات انساني ارائه مي‌دهد كه اين امر به كمك نهادهاي سياسي پوليس تسهيل و روشن مي‌گردد و در نهايت، به شكلي علمي، تبييني علّي از عمل عقلاني و عملي كه غير از عمل عقلاني است، ارائه مي‌كند. هر برداشتي از عمل عقلاني كه اين علّيت را شامل نشود، به كلي از عقلانيت به دور است. در نظر ارسطو، فرد عقلاني بايد نخست به وسيلة باورهايش دربارة آنچه براي او در آن زمان و مكان خير است، هدايت شود. اين امر به اِعمال پنج قابليت مرتبط با آن منوط است؛ نخست او بايد بتواند موقعيتي را كه در آن قرار دارد دريابد؛ سپس بايد با استفاده از*epagoge* و ديگر ابزارهاي ديالكتيكي استدلال كند؛ سوم اينكه بايد بتواند در مجموعه‌اي از فعاليت‌هاي متناسب با موقعيت خود شركت كند؛ چهارم، استدلال او بايد مبتني بر برداشت كلي او از خير باشد و بر اساس اين استدلال، از ميان خيرهاي موجود براي خود، بهترين خير را انتخاب كند. در نهايت، توانايي ايجاد پيوند سيستماتيك ميان اين چهار توانايي، قابليتي است كه فرد بايد آن را اعمال كند. اين توانايي خود را در *phronesis* متجلي مي‌سازد. اين امر تنها در مشاركت در امور خانه و پوليس ممكن است؛ اما اين توانايي‌ها تنها شرط لازم هستند و نه شرط كافي؛ شرط ديگر، تمايل به اين كار است. ارسطو دو نوع تمايل *orexis* را از يكديگر متمايز مي‌سازد؛ تمايل عقلاني و غير آن (كه بيشتر مبتني بر تمايل به چيزي است كه در لحظه به نظر ارضاكننده مي‌آيد). اشتباه در اين راه مي‌تواند منابع مختلفي داشته باشد؛ از جمله فقدان تجربه در ميان جوانان يا فقدان آموزش‌هاي لازم. ميزان ضروري اين آموزش‌ها بر مبناي وضعيت هر پوليس متفاوت است كه اين خود برمي‌گردد به اينكه حاكمان آن پوليس در ايجاد باورهاي درست دربارة بهترين خير جامعه چگونه عمل كرده باشند. منبع ديگري نيز براي اشتباه وجود دارد كه در ميان كساني ديده مي‌شود كه با وجود آموزش‌هاي لازم، هنوز هوس‌هاي خود را تحت سيطرة عقل درنياورده‌اند. اين افراد همانند افراد فضيلت‌مند رفتار مي‌كنند، اما چون عقل بر شهوت‌هايشان حاكم نيست، از اعمال خود تا حدودي ناراضي‌اند. وضعيتي مشابه وضعيت اين افراد كه «ديالكتيك» *enkratic* ناميده مي‌شوند، در مسير از جوان نابالغ به فرد فضيلت‌مند، پيش مي‌آيد.[66](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn66%22%20%5Co%20%22) راه‌حل ارسطو براي رهايي از هر يك از اين كاستي‌ها، كسب و اجراي دست‌كم يكي از فضيلت‌ها است؛ زيرا بدون كسب فضيلت، فرد نمي‌تواند عقلاني باشد و بالعكس. مهم‌ترين اين فضيلت‌ها «عدالت» است. فردِ بدون عدالت نمي‌تواند از عقلانيت عملي بهره‌اي داشته باشد.

فرد در فرايند عقلانيت عملي، به قياس منطقي بر مبناي صغري و كبري مي‌پردازد. محاسبه *deliberation*، مباني لازم براي قياس را فراهم مي‌كند. اين فرايند مبتني بر *arche* فرد است و در هر موقعيت زماني و مكاني خاص او صورت مي‌پذيرد. بر اين اساس، فرد از *archai* به *prohairesis* مي‌رسد كه همانا تصميم‌گيري دربارة غايات است (به بيان درست‌تر، جهت‌گيري تمايلات به سوي خير بر مبناي فضيلت‌ها). البته در اين ميان، با توجه به فرايند قياس منطقي، مهم‌ترين موضوع در عقلانيت عملي براي ارسطو، بهترين و والاترين خير است. پاسخ اين پرسش كه «بهترين شكل زندگي براي نوع بشر چيست؟» در پوليس و بر اساس پاسخ جمعي شهروندان مشخص مي‌شود.[67](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn67%22%20%5Co%20%22)

اين فضيلت است كه اميال بشري را به سمت عقلانيت هدايت مي‌كند و آنها را به خدمت عقل درمي‌آورد. بدون فضيلت، به ويژه فضيلتِ عدالت، اعمال و قضاوت‌هاي ما نمي‌تواند بر اصول صحيح، كه همانا اصول عقلاني در كل و در امور جزيي است، مبتني شود. بايد يادآور شد كه اين فرايند بر اساس قياس منطقي عملي صورت مي‌پذيرد كه در آن، فرد نخست يك عمل خاص را به عنوانِ عملي مي‌داند كه به مثابه خير بايد عملي شود؛ سپس شرايط را براي انجام عمل مناسب مي‌يابد و در نهايت، به اين نتيجه مي‌رسد كه بايد اين عمل انجام پذيرد. كسي كه در عمل، به اين قياس متعهد نباشد، عليه خود عمل كرده است؛ اما تنها در آن اشكال سيستماتيك فعاليت كه در آنها جايگاه خيرها به وضوح روشن باشد، اعمال عقلاني افراد مي‌تواند به سمت خير و بهترين راه برود. پس «فرد عاقل بودن، همانا مشاركت در چنان شكلي از زندگي اجتماعي [زندگي اجتماعي كه اين شكل سيستماتيك فعاليت و جايگاه خيرها را مشخص كرده باشد] و پذيرش چنين معياري، تا جاي ممكن است. با توجه به اينكه، و تا جايي‌كه پوليس محيطي براي چنين فعاليت سيستماتيكي فراهم مي‌كند، پوليس محلِ عقلانيت است.[68](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn68%22%20%5Co%20%22)

همان‌گونه كه ارسطو دربارة كنش‌هاي بدني بيروني و خوبي آن براي تعالي روح سخن مي‌گويد، فعاليت اخلاقي و سياسي فضيلت‌ها، براي تعالي زندگي متأملانه است كه به نظر ارسطو بهترين نوع زندگي است و اين نوع زندگي نيز بدون اين فعاليت‌ها ممكن نمي‌شود. بر اين اساس، هر دو مورد در دل پوليس امكان تحقق مي‌يابند. زندگي در پوليس نيز معناي خود را در پيوند دادن زندگي بشر با الوهيت مي‌يابد و در نتيجه تمام فعاليت‌هاي عملي عقلاني بشر، برداشتي از آنچه خدايان ـ زئوس ـ مي‌بيند را به عنوان غايت نهايي خود دارند. بدين‌گونه مي‌توان سير آنچه را هومر دربارة عدالت زئوس در اشعارش مطرح مي‌كند، در روايت ارسطو از عدالت در فلسفة خويش مشاهده كرد. چنان‌كه ارسطو خود مطرح مي‌كند، او با مسائل و مشكلات پيشينيان خود روبه‌رو است، اما محدوديت‌ها و تعارضات آنها را برطرف كرده است. او اين كار را با استفاده از روش ديالكتيكي خاص خود و عرضة دستگاه منسجم فكري خويش به انجام مي‌رساند.[69](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn69%22%20%5Co%20%22)

**جمع‌بندي: نوارسطوگرايي در دنياي مدرن**

در دهه‌هاي اخير از مدرنيته و وجه سياسي آن يعني ليبراليسم، از جنبه‌هاي گوناگون انتقاد شده است. همان‌گونه كه در اين پژوهش نشان داده شد، سه جريان عمدة منتقد مدرنيته شامل انديشه‌هاي پست‌مدرن، انديشه‌هاي مدرن انتقادي و انديشه‌هاي جماعت‌گرا است. البته نسبت هر يك از اين گرايش‌ها با مدرنيته متفاوت از ديگري است؛ يعني در حالي‌كه پست‌مدرن‌ها اساس مدرنيته را به پرسش مي‌كشند و مباني آن را رد مي‌كنند، نظريه‌پردازان مدرن انتقادي به دنبال آن هستند كه با بازگشت به اصول بنيادين مدرنيته ـ چنان‌كه در روشنگري تعريف شده است ـ مدرنيته را از روند انحرافي كه بر اثر سلطه عقلانيت ابزاري بدان دچار شده است، به راه صحيح آن بازگردانند و معتقدند در صورت وقوع اين بازگشت، آرمان روشنگري مبني بر رهايي بشر از قيد و بندهاي بيروني و دروني، قابل تحقق است. اما رويكرد نظريه‌پردازان جماعت‌گرا از اين دو گرايش متفاوت است و حتي در درون خود نيز تنوع قابل‌ملاحظه‌اي دارد. برخي از نظريه‌پردازان جماعت‌گرا به آرمان مدرنيته پايبند هستند و برخي ديگر منتقد آن به شمار مي‌روند. اما آنچه در ميان همة آنها مشترك است، انتقاد آنها از جهان‌شمول‌گرايي و دعوي حقانيت مطلق ليبراليسم است كه بدون توجه به خاستگاه‌هاي فرهنگي و اجتماعي آن مطرح مي‌شود.

رويكردي كه در اين ميان مورد توجه اين پژوهش قرار دارد، بازگشتي است كه يكي از متفكران جماعت‌گرا به اخلاق ارسطويي مي‌كند و در آن،‌ بديلي را براي اخلاق مدرن مي‌جويد. السدير مك‌اينتاير، متفكري است كه با رويكردي جامعه و فرهنگ ـ محور،‌ با بازخواني اخلاق ارسطويي، به نقد اخلاق مدرن همت مي‌گمارد. همان‌گونه كه در متن نيز مشاهده شد، نقد مك‌اينتاير بر اخلاق مدرن معطوف به توجه نكردن آن به مقولة «فضيلت»، و همچنين انكار اولويت «خير» بر «حق» در زندگي اخلاقي است. در نظر مك‌اينتاير، اين غفلت از محوريت «خير» در اخلاق، فرد را از پيوندهاي هويتي‌اي كه وي با فرهنگ و اجتماع خويش دارد، محروم مي‌سازد و در نتيجه، هرگونه مبناي عقلاني براي قضاوت اخلاقي را از انسان دريغ مي‌كند. به‌تبع اين رويكرد، اخلاق به امري شخصي و دلبخواهي تبديل مي‌شود و نتيجة آن نه پرورش و تكامل اخلاقي و روحي فرد، بلكه تلاش براي غلبه و سلطه غيرعقلاني بر ديگران خواهد بود؛ امري كه تهديدي براي سامان اجتماعي ـ سياسي معاصر به شمار مي‌رود.

مك‌اينتاير در تلاش خود براي بازسازي سنت ارسطويي در اخلاق سياسي، معتقد است باور ارسطو به اتحاد فضيلت‌ها و هراس پايدار او از سكون *stasis*مي‌تواند از اهميت منازعات در زندگي بشر بكاهد. در نظر مك‌اينتاير، تأكيد ارسطو بر غايت شكوفايي انسان در اخلاق را نمي‌توان به گونه‌اي تبيين كرد كه ديدگاه‌هاي متعارضِ مدرن دربارة فضيلت را نيز در بر گيرد. در واقع، بافتار پوليس يوناني مدت‌هاست از بين رفته است و ما اكنون بايد چارچوب مفهومي مناسبي براي بازسازي آن بيابيم. وي معتقد است برداشت ارسطو از فرايند استدلال عملي *practical reasoning* در اساس كاملاً درست است. در واقع اين استدلال عملي است كه حاشيه‌هاي مناسب براي اِعمال منعطفِ قضاوت عادلانه را فراهم مي‌سازد. اما بايد توجه داشت كه اين فرايند استدلالي، در مواردي با مشكلات جدي روبه‌رو است، مانند برخي فضيلت‌ها و اولويت‌هاي آنها بر يكديگر؛ سلسله‌بندي خيرها در صورت بروز تعارض در موقعيت خاص ميان آنها؛ بروز تعارض ميان خير و فضيلت و قيدگذاري‌هاي مختلف براي حاكمي كه بتواند اخلاقي و بر مبناي فرايند استدلال عملي رفتار كند (از جمله سلامت كامل بدني، داشتن ثروت و وقت كافي براي تأمل، فضيلت‌مندي و داشتن عقلانيت عملي براي تشخيص ميان انتخاب‌هاي مختلف). اين موارد نشانگر آن است كه تلاش ارسطو براي كاستن از پيچيدگي‌هاي عمل اخلاقي سياسي، آن را پيچيده‌تر مي‌سازد. پاسخ به اين مسائل منوط به آن است كه موقعيت غايت اخلاقي، كه ارسطو آن را غايت زندگي بشر مي‌دانست، بازتعريف و تقويت شود و همچنين روشي براي تصديق اين غايت بر مبناي عبارات و روابطي كه لزوماً توسط خود ارسطو نيز مورد توجه قرار نگرفته است، به كار رود.

افزون بر اين، تعارض‌هاي اخلاقي و سياسي در زندگي بشر، به طريق ديگري غير از روش معمولِ ارجاع به تغيير ذائقه يا تغييراتِ شخصيتي افراد، مورد تصديق قرار گيرد. مك‌اينتاير براي اين كار، به كنش *practice* بازمي‌گردد و سبك روايي را براي توجه به سنت اخلاقي برمي‌گزيند. بازگشت به كنش، عملي ضد جريان مدرن است و در آن، مك‌اينتاير، در صورت بروز تعارض ميان فضيلت‌هاي مختلف، كاري مبتني بر غايت اخلاقي را مي‌يابد. بدون داشتن برداشتي از غايت، نمي‌توان در تعارض ميان فضيلت‌ها، از ميان آنها انتخاب كرد؛ انتخابي كه مستلزم نگريستن به زندگي به مثابة يك كل است. نگريستن به زندگي به مثابه يك كل، به افراد اين امكان را مي‌دهد كه جهت زندگي خود را مشخص كرده، به سوي تكامل خويش گام بردارند و در اين راه، اولويت‌ها را انتخاب كنند. ارائه چنين برداشتي از زندگي، لاجرم آن را از حيطة بحث‌هاي انتزاعي خارج، و به اجتماع سياسي بازمي‌گرداند؛ زيرا افراد مسئول انتخاب‌هاي خود هستند و اين ويژگي كاملاً مختص به نوع بشر است.

انتخاب سبك روايي و بازگشت به گذشته مي‌تواند قابليت آن براي ارائه گزارشي جامع از گفتار سياسي را محدود سازد. در نگاه ارسطو نيز، آنچه مهم است، محاسبة آينده است و نه بازگشت به گذشته. آنچه در كار مك‌اينتاير مهم مي‌باشد آن است كه روايت چگونه مي‌تواند گذشته را به آينده پيوند زند. افراد اخلاقي، فضيلت را در بافتار كنش[70](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_edn70%22%20%5Co%20%22) به منصة ظهور مي‌رسانند و در نتيجه، حاملان سنت‌هاي اخلاقي هستند. آنچه باعث فساد و ضعف اين سنت‌ها مي‌گردد، شرافت‌هاي اخلاقي‌اي است كه مك‌اينتاير در تلاش است آن را بر مبناي انديشة ارسطو بازسازي كند. فضيلتي كه در اينجا مورد نياز است، توانايي براي قضاوت و پيوند دادنِ فضيلت‌هاي خاص به موقعيت‌هاي پديد آمده است. اين توانايي به واسطه روايت زندگي و سنت به دست مي‌آيد كه همانا دربردارندة حكمت عملي ارسطويي و همان سنتي است كه سياست مدرن آن را كنار گذاشته است.

مسئلة ديگر تنش‌هاي محتمل ميان دفاع مك‌اينتاير از حكمت عملي و توضيح او درباره مفهوم فضيلت است براي مثال، وي بيرحمي را قابليتي مرتبط با عمل مي‌بيند كه در برخي موارد رسيدن به هدف بدون دست‌كم مقداري از آن ممكن نيست؛ در حالي كه بيرحمي در نظر وي قطعا يك فضيلت نيست؛ زيرا نمي‌تواند الزامات نظم روايي و تأمل عميق دربارة غايت فضيلت را ارضا كند. البته بي‌رحمي *phronimos* با بي‌رحمي جباران متفاوت است؛ زيرا او بي‌رحمي را تنها در هنگام ضروري استفاده مي‌كند. اما بايد توجه داشت كه در عالم سياست، امكان لغزيدن از «هنگام ضرورت» به سمت منافع شخصي يا اغراض سياسيِ مبتني بر منافع، به طور جدي وجود دارد و بايد براي آن چاره‌اي انديشيد.

در نهايت آنچه مي‌توان گفت اين است كه تلاش مك‌اينتاير در مخالفت با سياست مدرن، مبتني بر نگاه او به آن به منزلة سياستي فاقد پشتوانة سنت، فاقد اتفاق *agreement* و فاقد اشتراك كاربرد است. براي نشان دادن آنكه ارسطوگرايي براي زمان حاضر مي‌تواند مفيد باشد، نخست بايد نشان داد كه دنياي ما كاملاً هم فاقد منابع اخلاقي نيست و دوم اينكه بايد نشان داد فلسفة سياسي ارسطو، چندان كه در برخي مواقع تصور مي‌شود، از مسائل اخلاق سياسي امروزي دور نيست؛ نكته‌اي كه مك‌اينتاير، دست‌كم تا كنون بدان نپرداخته است.

* **··· منابع**

**ـ اسپكتور، سلين، *قدرت و حاكميت در تاريخ انديشه غرب*، ترجمة عباس باقري، تهران، ني، 1382.**

**ـ براتعلي‌پور، مهدي، *شهروندي و سياست نوفضيلت‌گرا*، تهران، مؤسسه مطالعات ملي، 1384.**

**ـ بهشتي، سيدعليرضا، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، تهران، نشر بقعه، 1380.**

**ـ دالماير، فرد، *سياست مدن و عمل*، ترجمة مصطفي يونسي، تهران، پرسش، 1387.**

**ـ ديركس، هانس، *انسان‌شناسي فلسفي*، ترجمة محمدرضا بهشتي، تهران، هرمس، 1384.**

**ـ رالز، جان، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمة عرفان ثابتي، تهران، ققنوس، 1385.**

**ـ ساندل، مايكل، *ليبراليسم و منتقدان آن*،‌ ترجمة احمد تدين، تهران، علمي و فرهنگي، 1374.**

**ـ كاپلستون، فردريك،*‌ تاريخ فلسفه*، ترجمة داريوش آشوري، تهران، سروش، 1375.**

**ـ كانرتون، پل، *جامعه‌شناسي انتقادي*، ترجمة حسن چاووشيان، تهران، اختران، 1387.**

**ـ گري، جان، *ليبراليسم*، ترجمة محمد ساوجي، تهران، مركز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، 1381.**

**ـ لسناف، مايكل، *فيلسوفان سياسي قرن بيستم*،‌ ترجمة خشايار ديهيمي، تهران، نشر ماهي، 1387.**

**ـ مك‌اينتاير، السدر، *تاريخچه فلسفه اخلاق*، ترجمة انشاءالله رحمتي، تهران، حكمت، 1379.**

**ـ منوچهري، عباس، *مارتين هايدگر*، تهران، دفتر پژوهش‌هاي فرهنگي، 1387.**

**ـ نيچه، فردريش، *فراسوي نيك و بد*، ترجمة داريوش آشوري، تهران، خوارزمي، 1375.**

**ـ نيچه، فردريش، *اراده قدرت*، ترجمة مجيد شريف، تهران، جامي، 1386.**

**ـ هايدگر، مارتين، *شعر، ‌زبان و انديشه رهايي*، ترجمة عباس منوچهري، تهران، مولي، 1381.**

**-Durst, David C, “Heidegger on the Problem of Metaphysics and Violence”, Heidegger*Studies* 14. (1998), 93 ـ 110 1998.**

**-Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston, 1973.**

**-Kockelmans, Joseph, On Heidegger and Language, ed., Evanston, Northwestern UP, 1972.**

**-MacIntyre, Alasdair, Whose Justice? Which Rationality?, London, Duckworth, 1988.**

**-MacIntyre, Alasdai, "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture," Review of PoliticS, 52, 344 ـ 61, 1990.**

* **پى نوشت ها**

[1-](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ftnref1%22%20%5Co%20%22). عضو هيئت علمي پژوهشكدة مطالعات فرهنگي و اجتماعي. دريافت: 18/6/88 ـ پذيرش: 13/8/88

E-mail: m\_alavipour@yahoo.com

[1](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref1%22%20%5Co%20%22). economic compulsion.

[2](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref2%22%20%5Co%20%22). Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.53.

[3](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref3%22%20%5Co%20%22). السدر مک‌اينتاير، *تاريخچه فلسفه اخلاق*، ترجمة انشاءالله رحمتي، ص 266.

[4](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref4%22%20%5Co%20%22). همان

[5](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref5%22%20%5Co%20%22). هانس ديركس، *انسان‌شناسي فلسفي*، ترجمة محمدرضا بهشتي، ص 111.

[6](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref6%22%20%5Co%20%22). السدر مک‌اينتاير، *تاريخچه فلسفه اخلاق*، ترجمة انشاءالله رحمتي، ص 278.

[7](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref7%22%20%5Co%20%22). سلين اسپکتور، *قدرت و حاکميت در تاريخ انديشه غرب*، ترجمة عباس باقري، ص 139. تأكيد از متن اصلي است.

[8](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref8%22%20%5Co%20%22). *Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.*67.

[9](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref9%22%20%5Co%20%22). MacIntyre, Alasdai, "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture," Review of Politics, 52, P.347.

[10](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref10%22%20%5Co%20%22). مايكل ساندل ، *ليبراليسم و منتقدان آن*،‌ ترجمة احمد تدين، ص 68.

[11](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref11%22%20%5Co%20%22). همان، ص 81.

[12](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref12%22%20%5Co%20%22). همان.

[13](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref13%22%20%5Co%20%22). دربارة تفاوت‌هاي نظريه‌هاي جماعت‌گرايانه ر.ك: سيدعليرضا بهشتي، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، (1380، بخش اول)

[14](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref14%22%20%5Co%20%22). فردريش نيچه، *اراده قدرت*، ترجمة مجيد شريف، پاره 480.

[15](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref15%22%20%5Co%20%22). فردريك كاپلستون،‌ *تاريخ فلسفه*، ترجمه داريوش آشوري، ص 400. «هر كششي نوعي از تمناي فرمانروايي است؛ هر كششي چشم‌انداز خويش را دارد كه در طلب آن است كه همة كشش‌هاي ديگر را وادار كند آن را همچون هنجار بپذيرند». (فردريش نيچه، *اراده قدرت*، ترجمة مجيد شريف، پاره 481).

[16](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref16%22%20%5Co%20%22). فردريش نيچه، *فراسوي نيك و بد*، ترجمة داريوش آشوري، پاره 22

[17](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref17%22%20%5Co%20%22)*. Durst*, David C, “*Heidegger* on the Problem of Metaphysics and *Violence*”, *HeideggerStudies* 14, 1998: 94 – 95.

[18](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref18%22%20%5Co%20%22). عباس منوچهري، *مارتين هايدگر*، ص 64 ـ 66.

[19](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref19%22%20%5Co%20%22). هايدگر، مارتين، *شعر، ‌زبان و انديشه رهايي*، ترجمة عباس منوچهري، ص 219ـ220.

[20](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref20%22%20%5Co%20%22). فرد دالماير، *سياست مدن و عمل*، ترجمة مصطفي يونسي،‌ ص 200.

[21](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref21%22%20%5Co%20%22). Kockelmans, Joseph, On Heidegger and Language, ed., Evanston, Northwestern UP, P.274.

[22](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref22%22%20%5Co%20%22). پل كانرتون، *جامعه‌شناسي انتقادي*، ترجمه حسن چاووشيان، ص 29 ـ 28.

[23](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref23%22%20%5Co%20%22). مايكل لسناف، *فيلسوفان سياسي قرن بيستم*،‌ ترجمه خشايار ديهيمي، ص 398.

[24](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref24%22%20%5Co%20%22). همان، ص 403.

[25](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref25%22%20%5Co%20%22). همان، ص 417.

[26](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref26%22%20%5Co%20%22). praxis

[27](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref27%22%20%5Co%20%22). episteme

[28](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref28%22%20%5Co%20%22). phronesis

[29](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref29%22%20%5Co%20%22). *Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, P.*42.

[30](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref30%22%20%5Co%20%22). societas

[31](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref31%22%20%5Co%20%22). ordo societatis

[32](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref32%22%20%5Co%20%22). *Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press*, P.48 – 49.

[33](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref33%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.51

[34](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref34%22%20%5Co%20%22). Social philosophy as a science.

[35](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref35%22%20%5Co%20%22). *Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trans. to English J. Viertel, Bacon Press*, P.56 – 57.

[36](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref36%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.67

[37](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref37%22%20%5Co%20%22). جان گري، *ليبراليسم*، ترجمة محمد ساوجي، ص 145.

[38](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref38%22%20%5Co%20%22). سيدعليرضا بهشتي، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، ص 51.

[39](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref39%22%20%5Co%20%22). مهدي براتعلي‌پور، *شهروندي و سياست نوفضيلت‌گرا*، ص 11.

[40](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref40%22%20%5Co%20%22). سيدعليرضا بهشتي، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، ص 52.

[41](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref41%22%20%5Co%20%22). مهدي براتعلي‌پور، *شهروندي و سياست نوفضيلت‌گرا*، ص 40ـ42.

[42](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref42%22%20%5Co%20%22). سيدعليرضا بهشتي، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، ص 193.

[43](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref43%22%20%5Co%20%22). جان رالز، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمة عرفان ثابتي، ص 67.

[44](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref44%22%20%5Co%20%22). مهدي براتعلي‌پور، *شهروندي و سياست نوفضيلت‌گرا*، ص 42ـ43

[45](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref45%22%20%5Co%20%22). سيدعليرضا بهشتي، *بنيادهاي نظري سياست در جوامع چندفرهنگي*، ص 37.

[46](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref46%22%20%5Co%20%22). مهدي براتعلي‌پور، *شهروندي و سياست نوفضيلت‌گرا*، ص 46.

[47](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref47%22%20%5Co%20%22). MacIntyre, Alasdair, Whose Justice? Which Rationality?, P.91.

[48](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref48%22%20%5Co%20%22). Ibid.

[49](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref49%22%20%5Co%20%22). Ibid.

[50](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref50%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.92 -3

[51](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref51%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.96

[52](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref52%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.97

[53](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref53%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.100 - 101

[54](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref54%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.101 - 102

[55](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref55%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.103 – 4.

[56](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref56%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.106

[57](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref57%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.107

[58](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref58%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.P.109.

[59](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref59%22%20%5Co%20%22). T. H. Irwin.

[60](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref60%22%20%5Co%20%22). enkratic

[61](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref61%22%20%5Co%20%22). MacIntyre, Alasdair, Whose Justice? Which Rationality?, P.111 – 114.

[62](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref62%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.115 – 116.

[63](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref63%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.117

[64](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref64%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.121

[65](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref65%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.122

[66](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref66%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.126 - 128

[67](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref67%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.133

[68](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref68%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.141

[69](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref69%22%20%5Co%20%22). Ibid, P.143

[70](http://marefateakhlagi.nashriyat.ir/node/21%22%20%5Cl%20%22_ednref70%22%20%5Co%20%22). context of practices