

«خویشتن مقید»؛

بررسی چارچوبه‌های تحدید هویت فردی در مکتب جامعه‌گرایی

سید محمد علی تقوی^۱

زهره علوی راد^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت ۱۳۹۵/۱۰/۰۸

چکیده

جامعه‌گرایان معتقدند مشکلات جوامع غربی امروزی همچون نابسامانی‌های زیست‌محیطی، بی‌تفاوتی سیاسی، فروپاشی خانواده‌ها و مجادلات بی‌پایان اخلاقی و معرفتی ناشی از فردگرایی لیبرالی و نادیده گرفتن نقش جامعه است. این مکتب که به وسیله‌ی چهره‌هایی چون مایکل سندل، السدیر مک‌ایتایر و چارلز تیلور نمایندگی می‌شود، مبانی فلسفی لیبرالیسم را سرمنشأ بسیاری از معضلات یادشده می‌داند. این مقاله در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش است که جامعه‌گرایان چه نقدی به‌طور خاص بر انسان‌شناسی لیبرالیسم وارد می‌آورند و در مقابل آن، خود چه تصویری از خویشتن انسانی ارائه می‌کنند؟ این پژوهش که به شیوه تفسیری انجام شده است نشان می‌دهد که جامعه‌گرایان در ساحت انسان‌شناسی، محدوده‌ها و چارچوبه‌هایی برای هویت فرد منظور می‌دارند که بدون آن‌ها فرد، شخصیت و هویت نخواهد یافت. این چارچوبه‌ها که «غایت»، «اجتماع» و «تاریخ» را در بر می‌گیرند، فرد و هویتش را از حالت انتزاعی، بسیط و مجرد خارج کرده و قیدوبندهایی برای آن ایجاد می‌کنند که به‌طور اجتناب‌ناپذیر آزادی را محدود می‌نمایند، اما جایگاه زندگی اجتماعی را ارتقا می‌بخشند و معنای زندگی فرد نیز ناشی از آن‌هاست. غایت‌ها، ارزش‌ها و اهداف نقشی اساسی در ساختن هویت افراد دارند و هر اجتماعی شکل خاصی به هویت فردی می‌بخشد، به گونه‌ای که افراد بنا به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند و نیز پیشینه‌ی تاریخی آن، هویت‌های متفاوتی می‌یابند. واژگان کلیدی: جامعه‌گرایی، لیبرالیسم، فرد، هویت، غایت، تاریخ.

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، smataghavi@um.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، z.alavirad67@gmail.com

مقدمه

جامعه‌گرایی^۱ به عنوان مکتبی متأخر در نقد لیبرالیسم در دهه‌ی ۸۰ میلادی در پی انتشار آثار مایکل سندل مطرح شد. درحقیقت، برخی پیامدهای عملی نامطلوب نظریات منتسب به لیبرالیسم انگیزه‌ی پی‌ریزی این مکتب و سایر مکاتب متقد مدرنیته و روشنگری مانند پست‌مدرنیسم را فراهم آوردند. از آن جمله می‌توان به فزونی گرفتن ستیزه‌جویی‌ها در عرصه‌ی سیاست بین‌الملل، شکاف طبقاتی شدید درون کشورهای غربی از سوئی و میان کشورهای شمال و جنوب از سوی دیگر، وقوع مخاطرات زیست‌محیطی حاصل از صنعت تجاری، بی‌تفاوتی سیاسی، ازهم‌گسیختگی خانواده‌ها و افزایش میزان ارتکاب جرائم و اعتیاد اشاره نمود. جامعه‌گرایان مدعی‌اند که این معضلات ریشه در مبانی فلسفی لیبرالیسم و سنت روشنگری، به‌ویژه فردگرایی افراطی، دارند که طی سه قرن گذشته بر جوامع غربی مسلط بوده است. علاوه بر سندل، السدیر مک‌ایتایر و چارلز تیلور نیز درون این خط مشی فکری قرار می‌گیرند.^۲

دیدگاه‌های جامعه‌گرایان دامنه‌ی گسترده‌ای از مباحث معرفت‌شناسانه، تا هنجاری و انسان‌شناسانه دارد. در مقاله‌ی پیش رو نگرش انسان‌شناسانه مکتب جامعه‌گرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و به این پرسش پرداخته می‌شود که جامعه‌گرایان چه نقدی بر انسان‌شناسی لیبرالیسم وارد می‌آورند و در مقابل، چه تصویری از خویشتن انسانی ارائه

1- communitarianism

۲. گاهی مایکل والزر نیز اندیشمندی جامعه‌گرا خوانده شده است. اما در این مقاله به دلیل نزدیک‌تر بودن اندیشه‌ی وی به لیبرالیسم نسبت به جامعه‌گرایی، از بررسی اندیشه‌ی وی صرف نظر شده است.

می‌کنند؟ در این پژوهش از روش تفسیری متن محور استفاده می‌شود. چنان که خواهیم دید، انتقاد جامعه‌گرایان به انسان‌شناسی لیبرالیسم آن است که خویشتن آدمی را به مثابه عاملی فارغ از ارزش، تهی، رها و انتزاعی در نظر می‌گیرد و در مقابل، آنچه «خود غیرمقید» (یا خود یله) لیبرالی می‌خوانند، «خود مقید» را مطرح می‌کنند. این خرده-گیری‌ها و جایگزینی که جامعه‌گرایان در نگرش به «خویشتن» انسانی ارائه می‌کنند، طی سه محور غایت‌مندی، اجتماعی بودن و تاریخمندی هویت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. روش پژوهش

از آنجا که هدف این پژوهش کنکاش در آراء گروهی از فلاسفه با رویکرد جامعه‌گرایانه است روش تفسیری متن محور برای آن مناسب به نظر می‌رسد. در این روش تفسیری، هدف دستیابی به معنایی است که مؤلف قصد کرده است. بنابراین، در فرایند کاوش باید نظام معنایی مورد نظر مؤلف شناخته شود. توجه به این امر از آنجا اهمیت می‌یابد که انسان از طریق آگاهی یا ذهن خود با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند. به گفته هرش، مقصود علم هرمنوتیک روشن ساختن معنای لفظی متن است. بر این اساس، هرمنوتیک را دانش لغوی مضبوطی معرفی می‌کند که قواعدی برای درک معانی لفظی متعین معتبر از عبارات وضع می‌کند (پالمر، ۱۳۷۷، ۷۱). هرش معتقد است که «متن یک معنا دارد و این معنا علی رغم گذشت زمان یا روش‌های متفاوت ادراک تفسیری یکسان باقی می‌ماند». از نظر او، معنای متن، همان چیزی است که مولف در سر پرورنده است. به بیان دیگر، معنای متن به قصد مولف وابسته است. برای پی بردن به نیت مولف باید به معانی الفاظ موجود در متن توجه داشت. بررسی ذهنیت مولف و جهت گیری فرهنگی وی نیز در فهم اثر او اهمیت بسزایی دارد، زیرا به این وسیله می‌توان به بازسازی اندیشه‌های اصلی مولف پرداخت (نصری، ۱۳۸۹، صص ۱۶۱-۱۶۰).

با استفاده از روش تفسیری متن‌محور، ذیلاً به دسته‌بندی مؤلفه‌های نگرش جامعه‌گرایان نسبت به انسان و هویت او می‌پردازیم.

۲. غایت‌مند بودن هویت

از دیدگاه جامعه‌گرایان غایات، اهداف و ارزش‌هایی که هر فرد برای خود برمی‌گزیند و آن‌ها را پی می‌گیرد شکل‌دهنده‌ی هویت او هستند. به همین جهت، آنان در برابر لیبرالیسم قرار می‌گیرند که عرصه‌ی هویت را فارغ از ارزش‌ها و غایات تصور می‌کند. هریک از جامعه‌گرایان از دریچه‌ی متفاوتی به نقد این ایده‌ی انسان‌شناسانه‌ی لیبرالی پرداخته و نیز جایگزین مطلوب خویش را ارائه نموده‌اند. مایکل سندل به نقد تصویر رولزی از خودِ «غیرمقید»^۱ و «از پیش فردیت یافته» می‌پردازد، «خود»ی که قبل از ورود به جامعه و رها از اهداف، غایات و دل‌بستگی‌هایش هویت یافته است. سندل معتقد است رولز «خود» را مفهومی بسیط در نظر گرفته که از هیچ عنصر شکل‌دهنده‌ای ساخته نشده است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۵۹). ریشه‌ی این خود بسیط و از پیش فردیت یافته در قوه‌ی انتخاب انسان و اهمیت آن است. رولز ویژگی‌گزینش‌گری بشر را تا جایی برجسته می‌کند که دیگر یک توانایی در میان سایر قابلیت‌ها نیست، بلکه اساساً هویت انسان را می‌سازد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۴۳). انتخاب‌های فرد شامل غایات، اهداف و باورها نقشی در تکوین هویت و فردیت ندارند. سندل معتقد است این تصویر از خود ریشه در دیدگاه کانتی نسبت به خود دارد، سوژه‌ای که مقدم بر اهدافش پنداشته می‌شود (Lenard, 2004). فرد رولزی که در وضع اولیه در پشت پرده‌ی جهل ترسیم شده است در راستای سنت کانت، از هر نوع آگاهی نسبت به واقعیت‌های ویژه^۲ مربوط به خویش، شامل جایگاه اجتماعی و اقتصادی، دوره‌ی تاریخی و برداشت‌ها در مورد زندگی نیک، سعادت و خیر عاری است (دیرباز و مهری، ۱۳۸۹، ص ۵۵ و افضلی، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

برخلاف جان رولز، سندل آرمان‌ها، اهداف، غایات و پیوندهای اجتماعی را امور

1- unencumbered self

2- particular facts

دست‌وپاگیری برای "خود" نمی‌بیند،^۱ بلکه آن‌ها را برای تکوین هویت و ایجاد فرد ضروری می‌داند. وی با ارائه مفهوم روایی^۲ از شخص، معتقد است انسان‌ها موجوداتی داستان سرا هستند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت هویت فرد با قرار گرفتن در قالبی داستانی قابل درک می‌گردد. سندل از این مفهوم روایی "خود"، نتیجه می‌گیرد خود و فردیت، امری موقعیت مند است (Roochnick, 2011, P. 1413). بنابر اندیشه‌ی سندل، اموری همچون غایات و ارزش‌ها چارچوبی برای هویت خود می‌سازند. فرد در این معنا دیگر مقدم بر - و برتر از - چنین پیوندهایی فرض نمی‌شود، چرا که بدون آن‌ها فردی وجود نخواهد داشت. اساساً وی معتقد است جداسازی متافیزیکی و هستی-شناسانه‌ی انسان و اهدافش غیرممکن و باطل می‌باشد (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۵) و با زبانی که رنگ و بوی کلام غایت‌گرای ارسطو را دارد از "مفهوم غایی ذات"^۳ (Roochnick, 2011, P. 1410) سخن می‌گوید. در حقیقت، سندل بر آن است که هر یک از افراد بشر، سرشت و طبیعتی خاص دارد (Roochnick, 2011, P. 1410).

از نظر السدیر مک‌ایتتایر نیز غایت‌زدایی از ماهیت فرد یکی از ویژگی‌های دیدگاه لیبرالی است، ویژگی ثابتی که به درجات مختلف در نهضت روشنگری به چشم می‌خورد. افراد هیچ عامل بیرونی را به عنوان غایتی در رفتار خود نمی‌پذیرند (عابدی رنانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۵ و ۲۲۴). مک‌ایتتایر بر آن است مدرنیته سبب شده که تصویر انسان غایت‌مند مخدوش شود، تصویری که بر مبنای آن هر فرد باید از وضعیت موجود به سمت موقعیتی مطلوب حرکت کند (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). در اندیشه‌ی مک‌ایتتایر، هویت و ماهیت انسانی دارای ویژگی غایت‌مندی است، که توسط مفهوم روایت و خود

۱. مفهوم غیرمقید (unencumbered) از واژه‌ی (encumber) به معنی دست و پاگیر بودن و (encumbrance) یعنی اسباب زحمت، وبال گردن و مزاحم می‌باشد (باطنی، م و دستیاران: آذر مهر، ف؛ مهاجر، م و نبوی، م، ۱۳۸۰، ص ۳۶۲).

2- narrative

3 -Teleological conception of nature

روایی تبیین می‌شود و طبق آن، «"خود" از یک داستان زندگی و هدف و غایت آن تشکیل شده است» (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۷۶). در این ویژگی روایی، تصویر فرد از آینده‌ی خویش نقش مهمی ایفا می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

ما در پرتو برداشت‌ها و مفاهیمی خاص از آینده‌ای مشترک و محتمل زندگی می‌کنیم، هم زندگی فردی و هم زندگی جمعی؛ آینده‌ای که در آن برخی امور ممکن ما را به سوی خود جذب کرده و برخی دیگر ما را دفع می‌کند. به نظر می‌رسد که برخی امور غیرممکن غیرقابل تحقق‌اند و برخی دیگر به ضرورت روی خواهند داد. زمان حالی وجود ندارد که تصویری از آینده بر آن تأثیر نگذاشته باشد، و تصویر آینده همواره خود را به صورت یک غایت یا انوعی از مقاصد یا اهداف نمودار می‌کند که ما در حال حاضر به سوی آن غایت حرکت می‌کنیم یا ناتوان از حرکت هستیم. بنابراین پیش‌بینی‌ناپذیری و غایت‌گرایی به مثابه بخش‌هایی از زندگی ما در کنار هم هستند. ما نیز مانند شخصیت‌های یک داستان تخیلی، نمی‌دانیم که در آینده چه روی خواهد داد، اما به هر حال زندگی ما شکل معینی دارد که سایه خود را بر آینده ما می‌افکند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۱۰۴-۱۰۵)

چنان که مشاهده می‌شود مک‌ایتایر دو ویژگی غایت‌مندی و در عین حال، پیش‌بینی‌ناپذیری را در کنار هم برای زندگی فرد برشمرده است که در این میان، آینده به‌مثابه یک غایت، حد و چارچوبی برای زندگی فرد ایجاد می‌کند.

چارلز تیلور با بیانی دیگر به این مسئله پرداخته است. این جامعه‌گرای کانادایی منتقد مفهومی برهنه از خود و هویت است که از اهمیت ارزش‌گذاری‌ها برای هویت فرد غفلت می‌ورزد (شادی، ۱۳۸۳، ص ۷۹). او در کتاب سرچشمه‌های خود^۱ بیان می‌دارد که نمی‌توان فردیت فرد را منهای تصورات و ارزیابی‌های اخلاقی و برداشت‌های وی از

«خویشتن مقید»؛ بررسی چارچوبه‌های تحدید هویت فردی در مکتب.../ ۴۷

خیر تصور کرد. به باور او، ارزیابی اخلاقی در کانون هویت انسانی قرار دارد (رضایت، ۱۳۸۶، ص ۷۷). وی می‌گوید: «هویت من به وسیله‌ی پای‌بندی‌ها و تشخیص‌هایی تعریف می‌شود که فراهم سازنده‌ی چارچوب یا افقی است که از درون آن می‌توانم در هر مورد تلاش کنم و به تعیین آن چه خوب یا ارزشمند است یا باید انجام پذیرد یا باید از آن حمایت کنم یا با آن مخالفت کنم بپردازم. به دیگر سخن [هویت] افقی است که درون آن قادر به اتخاذ یک موضع هستم» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، صص ۱۰۴-۱۰۵). اهمیت خیرها در هویت فرد تا بدان‌جا است که خوبی‌هایی که به زندگی معنوی جهت می‌دهند، ابزاری برای سنجش ارزش زندگی فردی هستند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷). تیلور توانایی ارزیابی اخلاقی را وجه ممیزه‌ی انسان از حیوانات می‌داند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). بدون وجود چارچوب‌ها و افق‌هایی که برداشت ما از خیر تعیین‌کننده‌ی آن‌هاست، ما دچار «بحران هویت» خواهیم شد (Taylor, 1989, p. 31). این نکته بیان‌گر جایگاه مهم نگرش اخلاقی فرد در شکل‌دهی به هویت او، از نقطه نظر تیلور، است.

برداشت جامعه‌گرایان از مفهوم خویشتن که در قالب غایات و ارزش‌ها مقید می‌شود گاه مورد این نقد واقع می‌شود که آنان تبیین روشن و قابل قبولی از تحول فکری افرادی که غایتی برخلاف باور کلی اجتماعی که در آن زندگی می‌کند برمی‌گزینند و به تعارض با جامعه خود برمی‌خیزند ارائه نمی‌کنند. به سخن دیگر، جامعه‌گرایان برای این پرسش پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند که در مرحله تجدید نظر یک فرد در غایات خود، یعنی در فاصله دل‌کندن از غایت قبلی تا دل‌بستن و التزام به غایت نوین، انسانیت و فردیت او چه وضعیتی پیدا می‌کند. در پاسخ باید گفت حتی کسانی که بیشترین تجدید نظر را در اهداف و غایات خود تجربه کرده‌اند، این‌گونه نبوده است که به یک‌باره از تمامی غایات خود دست بشویند و دفعتاً انسانی نو در درون ایشان زاده شود. افراد معمولاً در بخشی از غایات خود تجدید نظر می‌کنند، و آن هم با اتکا به سایر غایات دست‌نخورده؛ هر چند ممکن است در مراحل بعدی همین

غایاتی که در مرحله نخست تجدید نظر دست نخورده باقی مانده بودند خود دست‌خوش تغییر شوند.

۳. اجتماعی بودن هویت

وجه دیگر دیدگاه انسان‌شناسانه‌ی جامعه‌گرایان باور به این است که هویت انسان در بستر جامعه و در چارچوب روابط اجتماعی شکل می‌گیرد. جامعه‌گرایی برای جامعه شخصیت مجزا و پیشافردي قائل است و آن را دارای نقشی شکل‌دهنده و تعیین‌کننده برای هویت فردی می‌داند. از این جهت نیز مقابله‌ای میان آنان و لیبرال‌های قائل به اصالت فرد و قراردادی بودن جامعه دیده می‌شود. هریک از اندیشمندان جامعه‌گرا از جنبه‌ای خاص به نقد این دیدگاه لیبرالی درباب جامعه پرداخته و کاستی‌های آن را برشمرده‌اند.

به باور سندل، التزام لیبرال‌ها به مفهوم خود از پیش فردیت یافته، منجر به فردگرایی غیراجتماعی در این مکتب شده است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

«تصور رولز از فرد که آن را به لحاظ هویت، مستقل و جدای از غایات در نظر می‌گیرد، از نگاه سندل موجب آن است که رولز، عنصر غایات اجتماعی را نیز سهم در فرآیند تکوین هویت جامعه‌ی مطلوب نداند» (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

یعنی هم‌چنان‌که فرد را غایات فردی نمی‌سازد، جامعه نیز برساخته‌ی خیرهای اجتماعی نیست. او بر رولز خرده می‌گیرد که تأثیر خیرهای جمعی را - که سبب وابستگی‌های هویت‌دهنده به افراد جامعه و همچنین همبستگی اجتماعی می‌شود - نادیده گرفته است. بدین ترتیب، جامعه بدون این روابط اجتماعی، به مکانی برای ارتباطات و مشارکت افراد بی‌تفاوت تبدیل می‌شود و از ایجاد پیوندها و هویت اجتماعی ناتوان است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۵۶-۵۷). در نتیجه، سندل در برابر سنت قراردادگرایی رولزی قرار می‌گیرد، سنتی که ایجاد اجتماع را محصول توافق

افرادی از پیش موجود می‌داند (پولادی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵). سندل معتقد است باید برای جامعه نقشی سازنده در تکوین هویت فردی در نظر گرفت (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۵). او رولز را متعلق به سنتی می‌داند که ممکن است انگیزه‌هایی اجتماعی را نیز برای ورود افراد به اجتماع در نظر بگیرند، اما به هر حال این تصمیم افرادی است که پیش از ورود به آن جامعه فردیت یافته‌اند (Pickett, 1982, P. 247).

نکته‌ی دیگری که سندل در نقد خود از رولز ارایه می‌دهد، برداشت‌های متعارض و متناقض او از فرد است. او از یک سو مدعی است افراد برای بهره‌گیری از نتایج مواهب شخصی‌شان حقی ندارند، و از سوی دیگر، خواهان بازتوزیع سود حاصل از این مواهب در میان افراد اجتماع است. رولز در اصل دوم عدالتش یا همان "اصل تفاوت"، پیشنهاد می‌کند که: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای ساماندهی شود که: (الف) به نفع کم‌برخوردارترین افراد جامعه باشد، (ب) وابسته به مشاغل و مناصبی باشند که دسترسی به آن‌ها برای همگان امکان‌پذیر است (رولز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). به گفته‌ی سندل، باور رولز در مورد استحقاق نداشتن افراد برای استفاده از سود مواهب شخصی‌شان متناسب با «خود از پیش فردیت یافته» است، چرا که در حقیقت میان فرد و استعدادها و مواهبش جدایی متافیزیکی قائل است. اما در اصل تفاوت، رولز به راهی می‌رود که با این برداشت از «خود» سازگاری ندارد. سندل معتقد است که اصل تفاوت می‌طلبد تا افراد در وضع اولیه، هویت خود را برساخته‌ی اجتماع بدانند و آن را به عنوان مالک عمومی سود مواهب خود به رسمیت بشناسند. این امر از نظر سندل نشان‌گر اهمیت برداشت از خود به عنوان عضوی از اجتماع و دارای وابستگی‌های اجتماعی هویت بخش است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۷۳)، به این معنا که این وابستگی‌ها آن‌چنان اساسی هستند که حتی رولز فردگرا نیز بی اختیار به آن‌ها متوسل شده است.

سندل جامعه‌گرا معتقد است آدمی به طور طبیعی دارای پیوندهایی اجتماعی است که نمی‌تواند فارغ از آن‌ها و در پس حجاب جهل نسبت به آن‌ها قرار گیرد (نعمتی

وروجنی، ۱۳۸۸، ص ۱۸). در این جا تأثیر اندیشه‌ی ارسطو - که انسان را حیوان سیاسی و اجتماعی می‌داند - در گفته‌های سندل مشاهده می‌شود. او نیز تحقق انسان به معنای واقعی را در جامعه ممکن می‌داند. در اندیشه‌ی مایکل سندل، ما دارای وفاداری‌ها و آرمان‌هایی جمعی هستیم که از طریق آن‌ها خود را متعلق به اجتماعات خاص مانند خانواده، ملت و جامعه قومی و فرهنگی معرفی می‌کنیم (سندل، ۱۳۷۴، صص ۲۸۳-۲۸۴ و Sandel, 1984, P. 90). می‌توان گفت سندل مدافع دیدگاهی بین‌الذنهانی از خود است که طبق آن، فرد حس تعلق به جامعه‌ی خاص را برای هویت خود ضروری می‌داند. به نظر او، تجربیات و زندگی عینی ما نیز این برداشت را تأیید می‌کند؛ آن‌جا که با آرمان‌ها و اهدافی وابسته به گروه‌های اجتماعی، به زندگی خود شکل می‌دهیم، با زیر سؤال رفتن آن‌ها نسبت به هویت خود نگران می‌شویم و از آن گروه‌های اجتماعی وظایف و مسئولیت‌هایی معین انتظار داریم (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۵۰-۵۱).

در مقام نقد سندل، ممکن است گفته شود تجربیات ما دال بر آن است که امور شخصی و غیراجتماعی نیز در هویت آدمیان بسیار مهم‌اند. مثلاً چنانچه به دلیل ارتکاب عملی ناشایست خود را ملامت می‌کنیم، درواقع گرفتار یک دادگاه درونی و عذاب وجدان شخصی شده‌ایم که برای ما بسیار مهم و آزاردهنده است. به این معنا که یک امر فردی مانند وجدان شخصی نیز بر هویت ما تاثیرگذار بوده و تنها این مؤلفه‌های اجتماعی نیستند که در این میان نقش بازی می‌کنند. در پاسخ، جامعه‌گرایان چنین ابراز می‌دارند که آنچه احساس درونی و وجدان شخصی تصور می‌شود چیزی جز باورهای عمیقاً درونی شده اجتماعی نیست. در غیاب جامعه و برای فردی که فرضاً بیرون از جامعه پرورش یافته است، چنین احساسی وجود نخواهد داشت.

در برابر هویت رها و فردی لیبرالی، السدیر مک‌ایتنایر نیز تصویری از یک "خود" اجتماعی و شکل‌گیری جمعی هویت ترسیم نموده است. بنا بر این تصویر، فرد، در انزوا هویت تمام و کمالی ندارد و فقط در بستر اجتماع است که خود می‌شود. در این راستا

«خود پیشامدرن پولیس یونانی ... به روشنی در روش و راه‌حل منبع الهام مک‌اینتایر بوده است. راه‌حلی برای نجات خود از انزوای بی‌مفهومش که همیشه با کشف دوباره‌ی جایگاه خویشتن در نظم اجتماعی و کیهانی بزرگتری از اشیا نهفته است» (دآندریا، ۱۳۹۰، ص ۳۹). چنان‌چه مشاهده می‌شود مک‌اینتایر نیز پیرو سنت ارسطویی است؛ سنتی که رابطه‌ی انسان و دولت‌شهر را مانند ارتباط عضو بدن با بدن توصیف می‌کند. بنا به این تمثیل اگر فرد از جامعه‌اش جدا شود، مانند عضو قطع‌شده، کارکرد خود را از دست می‌دهد (شهریاری، ۱۳۸۳، صص ۱۸۸-۱۸۹). مک‌اینتایر که ریشه‌ی این دیدگاه را در دوره‌ی اسطوره‌ای یونان - تصویر شده در آثار هومر - می‌جوید (قربانی، ۱۳۸۷، صص ۶۳-۶۴)، از این دوره با عنوان «جوامع قهرمانی» یاد می‌کند و می‌گوید در جامعه‌ی قهرمانی، نظامی معین از نقش‌ها و موقعیت‌های اجتماعی وجود دارد که هر فردی را در جای مخصوص به خود سازماندهی کرده است. شناخت نقش اجتماعی به فرد کمک می‌کند کیستی خود را دریابد و «مسئولیت‌پذیری» در قبال ایفای نقش، در این هویت از اهمیت برخوردار است (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، صص ۲۱۰-۲۲۰).

مک‌اینتایر همچنین منتقد دیدگاه قراردادی لیبرال‌ها در مورد جامعه است. در واقع، مخالفت او با فردگرایی لیبرالی، استوارترین گرایش در حیات فکری او است (دآندریا، ۱۳۹۰، صص ۳۸-۳۹). او هم جان رولز را به عنوان نماینده‌ی لیبرالیسم معاصر به جهت پای‌بندی به فردگرایی و مؤخر دانستن جامعه نسبت به فرد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. این اندیشمند جامعه‌گرا بر آن است که رولز ضمن ترسیم طرحی از وضعیت اولیه، ورود به جامعه را همچون کنش ارادی افراد خردمند می‌داند که برای پیگیری منافع مشترک گرد هم آمده‌اند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، صص ۱۱۵-۱۱۶). اما مک‌اینتایر مخالف این نگاه به جامعه است که بر اساس قرارداد شکل می‌گیرد. او جامعه را حقیقتی می‌داند که صرف نظر از اراده‌ی افراد وجود دارد. به اعتقاد وی، در تصویر رولز از جامعه، «گویا ما کشتی شکستگانی هستیم که در جزیره‌ای غیرمسکونی با گروهی از افراد دیگر

به سر می‌بریم که همه با هم بیگانه‌اند» (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). مک‌ایتایر نیز چون سندل از «خود»‌های رها و از هم مجزای لیبرالی انتقاد می‌کند. می‌توان گفت تعبیر مک‌ایتایر از فرد لیبرالی تحت عنوان «خود عاطفه‌گرا»^۱، مشابه «خود از پیش فردیت یافته‌ی» سندل است (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴).

با نگاهی بر نظریه‌ی نوارسطوگرایانه‌ی مک‌ایتایر می‌توان به‌خوبی شواهد دیگری نیز از باور به نقش اجتماع در هویت‌بخشی به فرد یافت. از جمله‌ی این شواهد، مؤلفه‌ی «روایت» یا «خود روایی» در اندیشه‌ی او است. خود روایی یا به عبارت دیگر، وحدت روایی زندگی انسان، "خود" را درون چارچوب روایت قرار می‌دهد؛ روایتی که «تولد تا حیات و تا مرگ را همچون روایتی از آغاز تا وسط و تا پایان به هم پیوند می‌دهد» (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶). در برابر خود چندپاره‌ی لیبرالی، مک‌ایتایر بر روی ویژگی «وحدت» در هویت افراد تأکید کرده است. بدون این ویژگی، حیات فرد معنا نخواهد داشت (سندل، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰). وضعیت مطلوب برای این جامعه‌گرا آن است که میان سرتاسر حوزه‌های زندگی فرد و دوره‌های آن یک‌پارچگی و یک‌دستی موجود باشد. زندگی هر فرد داستانی است که او نقش اول آن را بازی می‌کند. اما او در این نقش‌آفرینی تنها نیست و به‌بیان دیگر، فرد در صحنه‌ی نمایش یک نفره و در انزوا بازی نمی‌کند. داستان‌هایی فرعی نیز وجود دارند که افراد پیرامون، نقش‌آفرینان آن‌ها هستند؛ افرادی که خود، نقش‌آفرین اصلی روایت زندگی خود هستند و البته ما نیز برای آن‌ها بازیگرانی فرعی به‌شمار می‌رویم. بدون قرار دادن انسان در چارچوب داستان، امکان فهم مجموعه‌ی اعمالی که او در پی هم انجام می‌دهد نیست. تبیین هویت شخصی در

۱. عاطفه‌گرایی (emotivism) تمایلات و ترجیحات فردی را، صرف نظر از پیوندهای انسان با اجتماع، در کانون توجه خود قرار می‌دهد (علوی‌پور، ۱۳۸۸، ص ۲۲). در حقیقت خود عاطفه‌گرا موجودیتی است که به جای پیوندهای اجتماعی، بر تمایلات، عواطف و احساسات فردی تکیه می‌کند.

«خویشتن مقید»؛ بررسی چارچوبه‌های تحدید هویت فردی در مکتب.../ ۵۳

گرو پیوند سه مؤلفه‌ی روایت، فهم‌پذیری و تبیین است (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۳۶۷-۳۶۸). زندگی هر فرد درون این روایت‌هایی که بر یکدیگر اثر متقابل دارند جریان دارد. نمی‌توان فردی را مجزا و مستقل از این داستان در نظر گرفت. هم‌چنین، افراد به‌دلیل ایفای نقش فرعی در داستان زندگی دیگران، دربرابر یکدیگر مسئولند، چرا که جزئی از داستان هم هستند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). البته او یادآور می‌شود که روایی بودن هویت، نوعی اسارت در یک چارچوب بسته‌ی هویتی نیست. فرد هر زمانی می‌تواند علیه هویت خود شورش کند. استقرار فرد در ساختار اجتماعی، به معنای ثبات و ایستایی او نیست؛ زندگی اجتماعی در این جوامع، حرکت از نقطه‌ای معین به سوی هدفی مشخص است (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۷۲-۷۳).

شاهد دیگر بر اجتماعی بودن هویت از نظرگاه مک‌ایتتایر مفهوم «سنت» است. «سنت عبارت است از مجموعه‌ای از اعمال و باورهایی که از گذشته یک اجتماع به ارث رسیده است» (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۱۸). آحاد جامعه در بستر سنتی که دستاورد یک اجتماع است، هویت یافته و زندگی خود را جهت می‌بخشند. مک‌ایتتایر در پی آن است تا از طریق مفهوم سنت، فرد لیبرالی را از انزوایی که به آن نسبت می‌دهد خارج کند. از این رو، اعضای جامعه را در قالب سنت، یا رشته‌ای از روش‌های عمل که از دیرباز ارزشمند پنداشته شده‌اند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸)، به هم پیوند می‌دهد. سنت میان افراد همبستگی و هماهنگی ایجاد می‌کند و نیز نوعی چارچوب‌بندی را سبب می‌شود که نقطه‌ی اتکایی برای عملکرد آن‌هاست. سنت در دیدگاه مک‌ایتتایر، ساختاری بسته و اصلاح‌ناپذیر و نشان‌گر ثبات مطلق نیست (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۷۵). درمورد ارتباط سنت و روایت در اندیشه‌ی مک‌ایتتایر می‌توان گفت که به باور او، ساختار روایی زندگی انسان در متن سنت اجتماعی بزرگتر قابل درک می‌شود (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۳۷۴).

از دیدگاه چارلز تیلور نیز تکوین فردی هویت یکی از آسیب‌های مدرنیسم است.

وی ریشه‌ی فردگرایی را در مواردی چون تأکید مسیحیت بر روبه‌رو شدن روح هر فرد با آفریدگار، به همراه تضاد آگوستینی میان شهر خدا و مدینه‌ی بشری می‌داند؛ مواردی که همیشه با محدود ساختن حقوق فردی توسط قواعد اجتماعی در تقابل قرار داشته‌اند. نتیجه آن که، نظم سنتی به کناری نهاده شده و فردمحوری به عنوان جایگزین آن انتخاب شد (سارجنت، ۱۳۸۴، ص ۱۸). تیلور در تبارشناسی فردگرایی، ایده‌ی «اصالت» را به عنوان پشتوانه‌ی آن شناسایی می‌کند. ایده‌ی اصالت به این معناست که هر انسان، سازنده‌ی مواضع اخلاقی و ارزشی خود بوده و آن را از طبیعت امور یا ماوراء امور دریافت نمی‌کند. تیلور غفلت از وجه اجتماعی این ایده را موجب بروز فردمحوری افراطی در جامعه‌ی مدرن می‌داند (صادقی گیوی، ۱۳۸۷، صص ۱۷۶-۱۸۷). او در مقاله‌ی «سه معضل بنیادی جامعه‌ی مدرن» این فردگرایی را سرفصل بحث خود در آسیب‌شناسی مدرنیسم قرار می‌دهد. در ، افراد معاصر حق دارند شکل زندگی خود را آزادانه و رأساً انتخاب کنند، حقی که گذشتگان به دلیل قرار گرفتن و اسارت در یک نظم سلسله‌مراتبی از آن برخوردار نبودند. اما به نظر تیلور، همین نظم بود که علی‌رغم ایجاد محدودیت، به جهان پیرامون ما معنا، و به آدمیان هویت می‌بخشید (تیلور، ۱۳۸۴ الف، ص ۷).

آن‌چه در جهان معاصر حاکم شده، مفهومی خودمحورانه از ایده‌آل اصالت است که به نظر تیلور از دو جنبه منحرف شده است: معتقدان به این ایده

۱) «گرایش دارند که در خودشکوفایی به فرد محوریت داده و روابط آدمی را صرفاً ابزاری گردانند و به عبارت دیگر آن را به اتمیسم اجتماعی سوق دهند.

۲) گرایش دارند خودشکوفایی را صرفاً به عنوان خود دانسته و ملزوماتی را که ورای امیال و تفکرات ما بوده و ناشی از تاریخ، سنت، جامعه، طبیعت یا خدا می‌شود، نادیده بگیرند. به عبارت دیگر آن‌ها از یک انسان محوری افراطی حمایت می‌کنند» (شادی، ۱۳۸۳، ص ۸۹).

وی می‌گوید: پس از حاکمیت آرمان فردگرایی، پرده‌های تاریکی از جمله کوتاه‌بینی فرد، در نتیجه‌ی تمرکز بر زندگی خود و غفلت از دیگران، و فقر معنا در زندگی فردی پدیدار گشتند (تیلور، ۱۳۸۴ الف، صص ۶-۸).

اتمیسیم، کلیدواژه‌ای است که تیلور تمایل دارد از آن به جای فردگرایی استفاده کند. به گفته‌ی او، «اتمیسیت‌ها معتقد به هویتی نامقید برای افراد هستند» (تقوی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۵). آن‌ها برداشتی از فرد ارائه می‌کنند که گویی از لحاظ متافیزیکی مستقل از جامعه است (Taylor, 1995, p. 8). از نظرگاه تیلور در جامعه‌ی مدرن، انسان‌ها جویندگان منفرد رفاه هستند که راهبرد شخصی‌شان را دنبال می‌کنند؛ آن‌ها صرفاً برای منافع مشترک و همچنین احساس امنیت گرد هم می‌آیند و تحت یک قانون زندگی می‌کنند (تیلور، ۱۳۹۰، صص ۱۱). به نظر او، این تلقی از شکل‌گیری قراردادی جامعه سبب شده تا در مدرنیته، فرد نسبت به جامعه از تقدم برخوردار باشد (سارجنت، ۱۳۸۴، صص ۱۶). فرد نه تنها مقدم شمرده می‌شود، بلکه پس از شکل‌گیری جامعه نیز موجودیت، منافع و اهدافش بر آن اولویت دارند. روابط اجتماعی نقشی در شکل‌گیری فردیت فرد ندارند و همین تلقی فردگرا از هویت بشر مورد انتقاد تیلور جامعه‌گرا است.

تیلور با تکیه بر پشتوانه‌ای هگلی از ایده‌ی اجتماعی بودن هویت دفاع می‌کند. در جوامع سنتی، نظم‌ی سلسله‌مراتبی و کیهانی افراد را به طبقاتی همچون شاه، کشیش، روحانی و توده دسته‌بندی می‌کرد. این جای‌گذاری افراد در نظم‌ی که به آن‌ها برجسب-های خاص می‌زد آگاهانه یا ناآگاهانه برای توجیه وضع موجود استفاده می‌شد، با این وجود نوعی هویت برای انسان در ارتباط با این نظم تعریف می‌کرد. در این جوامع هر انسان خود را در ارتباط با جامعه، به‌مثابه عضوی از بدن می‌دانست. اما حتی در دنیای فاقد سلسله‌مراتب کنونی نیز هویت‌ها توسط جامعه شکل می‌گیرند. تیلور از بعدی زبان‌شناسانه شکل‌گیری کیستی فرد توسط اجتماع را مطرح می‌کند. هویت فرد در انسان‌شناسی چارلز تیلور در تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و بر مبنای رابطه‌ی

گفت‌وگویی^۱ فرد با سایرین در اجتماع ساخته می‌شود (رایک، ۱۳۸۴، ص ۳۸۱). در نتیجه افراد موظفند در جریان این تعامل، یکدیگر را به رسمیت بشناسند و امور ارزشمند نهفته در شخصیت دیگری را مورد شناسایی قرار دهند. زیرا اگر چنین نکنند در تکوین هویت دیگران خلل وارد خواهند آورد (تقوی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۶-۱۳۸). ما از طریق زبان است که می‌توانیم خود را درک کرده و هویت خود را تعریف نماییم و تبدیل به انسان به معنای دقیق کلمه شویم (Taylor, 1991, p. 32).

اساساً در نظرگاه تیلور، زبان پدیده‌ای است که در اجتماع مصداق می‌یابد. این پدیده در خلوت افراد مجزا از یکدیگر ایجادشدنی نیست. بلکه جهان اجتماعی و فیزیکی پیرامون در تکوین آن نقش دارد (ادگار، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵). منظور تیلور از زبان صرفاً شکل گفتاری یا نوشتاری که از حروف و اصوات تشکیل شده‌اند نیست. به باور او فراتر از این شکل زبان، مواردی چون نشانه‌ها و نمادهای بصری و افعال و کردار نیز در حوزه‌ی مفهومی آن جای دارند (تیلور، ۱۳۸۴، ص ۳۵۲). او حتی نهادها و رفتارهای اجتماعی همچون رأی دادن را نیز در دایره‌ی زبان به حساب می‌آورد؛ چرا که اندیشه‌هایی که در قالب آن‌ها بیان می‌شوند، مربوط به ذهن افراد خاصی نبوده و دستاورد مشترک اجتماعند (ساندل، ۱۳۷۴، ص ۳۰۷). زبان با این تعریف گسترده که رنگ‌وبوی اجتماعی نیز دارد هویت فرد را می‌سازد. اما این نقش نشان از جبرگرایی مطلق ندارد. به اعتقاد تیلور، همین که انسان با برخورداری از زبان و قرار گرفتن در جامعه‌ی هم‌سخنان هویت خود را ایجاد کرد، می‌تواند بعدها در آن دست به تغییر و نوآوری بزند. در حقیقت زبان و جامعه‌ی زبانی، ساختاری بسته و قفسی برای فرد نیست تا اختیار را از او سلب کند. هرچند همین نوآوری‌ها و تغییرات هم از جایگاهی در درون همان زبان مشترک رخ می‌دهد (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴). در این جا تیلور به اندیشه‌ی مک-ایتنایر و مفهوم سنت او نزدیک می‌شود. چنان که پیش‌تر دیدیم، مک‌ایتنایر نیز امکان

دگرگونی در هویت را از درون همان سنت و با تکیه بر آن ممکن می‌دانست. وجه دیگر کاربرد مؤلفه‌ی زبان در هویت‌سازی، با مفهوم خودتفسیرگری تیلور بیان شده است. ابتدایی‌ترین و گسترده‌ترین تعریف این مفهوم را می‌توان از زبان اندرو ادگار بیان نمود که می‌گوید: خودتفسیرگری «به این معناست که انسان‌ها در حالی که در اریکه‌ی پادشاهی حیوانات تنها هستند باید به پرسش چستی هویت خویشتن (self-identity) خویش پاسخ دهند. ... "خویشتن" یک واقعیت حیوانی مربوط به فرد نیست، بلکه بیشتر یک تفسیر است که به‌نوبه‌ی خود منوط به منابع زبانی در دسترس بشر است» (ادگار، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵). در بحث خودتفسیرگر بودن انسان، تیلور اشاره به این امر دارد که «هویت خود انسانی با درک خود از اهمیت و معنای اشیا و وضعیت‌هایی که در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شود در ارتباط است» (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۳). او معتقد است که اندیشه‌های ما توسط زبان‌مان مشروط و مقید می‌شوند (Taylor, 1997, p. 135). فرد انسانی با کاربست زبان و دایره‌ی واژگانی‌اش دست به تفسیر خود و محیط پیرامونش می‌زند و به آن‌ها معنا می‌بخشد.

یک نقد کلی در اینجا بر مک‌ایتتیر وارد است و آن اینکه وی در نظریه پردازي خود به مفاهیمی همچون روایت و جوامع قهرمانی استناد می‌کند؛ مفاهیمی که برگرفته از سنت ارسطویی بوده و میزان تطابق آن با جامعه‌ی امروزی مشخص نمی‌باشد. همچنین این مفاهیم کلی‌گویی‌هایی هستند که اگرچه به فهم نظر وی کمک می‌کند اما جزییات را مشخص نمی‌سازد.

مباحث جامعه‌گرایان و به‌ویژه مک‌ایتتیر و تیلور خلط میان وجوه هنجاری و هستی‌شناختی (ontological) در باب خویشتن را نشان می‌دهد، به گونه‌ای که گاهی برای اجتماعی بودن هویت آدمی شأنی هستی‌شناسانه و ضروری قائلند، و گاهی آن را بایسته‌ای هنجاری می‌شمارند و بدین سبب در مقام مقایسه‌ی دوران مدرن و دوران پیشامدرن (و مثلاً دوران جوامع قهرمانی) برمی‌آیند. با این حال، این خلط مطلب از

اعتبار سخن ایشان نمی‌کاهد و می‌توان نظر جامعه‌گرایان را چنین تفسیر کرد که هویت آدمی، از نقطه نظر هستی‌شناسانه، در بستر اجتماع شکل می‌گیرد و البته آنچه حائز اهمیت است نتایج هنجاری نامطلوب نادیده گرفتن این نکته هستی‌شناختی است.

۴. تاریخ‌مندی هویت

یکی از مؤلفه‌های دیگری که جامعه‌گرایی آن را قید، چارچوب و نقطه‌ی اتکایی برای هویت می‌داند تاریخ است. فرد در منظر جامعه‌گرایان، مفهومی معلق در زمان نیست و نمی‌تواند مجرد، انتزاعی و فارغ از مرزهای تاریخ باشد. شخصیت هر انسانی رنگ و بوی زمانه‌ای را با خود همراه دارد که در آن چشم به جهان گشوده و زیست نموده است. در این محور از انسان‌شناسی نیز جامعه‌گرایان در رویارویی با لیبرالیسم به طرح بحث پرداخته‌اند.

در این زمینه اگر بخواهیم با دیدگاه سندل به مسئله بنگریم باید گفت یک معنای «خود از پیش فردیت یافته»ی رولزی آن است که فرد، مستقل از موقعیت تاریخی و زمانه‌ی زندگی خود، هویت ثابت و مقدمی دارد. در برابر این برداشت، سندل تصویری تاریخ‌مند از خود و فرد ارائه می‌دهد. اساساً منظور سندل از جامعه، جامعه‌ای خاص با ویژگی‌هایی معین از جمله تاریخ منحصر به فرد است. او به جامعه‌ی هویت‌بخش افراد، جنبه‌ای تاریخی می‌دهد و از دیدگاهی انتزاعی و بی‌زمان دور می‌شود. او در مقاله‌ای با عنوان «عدالت و خیر» در این زمینه می‌گوید: «داشتن شخصیت تاریخی یعنی آگاهی بر این که من در تاریخ حرکت می‌کنم؛ تاریخی که نه به خواست من و نه به فرمان من است» (سندل، ۱۳۷۴، ص ۲۸۴). کلام سندل در مورد تاریخ به جبرگرایی نزدیک می‌شود و این‌جاست که در برابر سوژه‌ی استعلایی کانت و خود غیرمقید رولز قرار دارد. از نظر او، هویت فرد و فردیت او امری انتزاعی و فارغ از عوامل بیرونی همچون تاریخ نیست. السدیر مک‌ایتتایر نیز دیدگاه مشابهی با سندل در این زمینه دارد. وی «معتقد است تاریخ، روایتی است که به نمایش درآمده است و شخصیت‌های این نمایش هنری، خلق

کننده آن هستند» (شهریاری، ۱۳۸۵، ص ۴۰۰). تاریخ مؤلفه‌ای است که هویت فرد را به طرق مختلف شکل می‌دهد. درک یکی از این راه‌ها با دقت دوباره در مفهوم خود روایی یا روایت آشکار می‌شود. پیش‌تر گفتیم که مک‌ایتتایر هویت را روایی دانسته و زندگی فرد را دارای آغاز، میانه و پایان می‌بیند. حیات هر انسان، همانند یک سیر خطی در طول زمان است که گذشته، حال و آینده در آن به هم مرتبطند. خود روایی، با این ویژگی تاریخمندی، نقطه‌ی مقابل خود لیبرالی می‌باشد که از زمینه‌ی تاریخی خود - همچون متن اجتماعی‌اش - رها شده است. این در حالی است که فرد داستان زندگی خود را از تاریخ اجتماعی می‌گیرد که در آن متولد شده است. جدا شدن از گذشته به سبکی فردگرایانه، به معنی تباه نمودن ارتباطات کنونی است (مک‌ایتتایر، ۱۳۹۰، ص ۳۷).

دیدگاه تاریخی‌السدیر مک‌ایتتایر سبب شده وی مسئولیت اعمال گذشتگان را نیز - علاوه بر اعمال فردی و زمان حال فرد - برعهده‌ی انسان‌ها بداند. او معتقد است نمی‌توان بنا به مشی لیبرال‌ها از زیر بار مسئولیت پیشینیان و گذشته‌ی تاریخی‌شانه خالی کرد. به‌عنوان مثال وی معتقد است از آنجا که اجداد آمریکاییان برده‌داری می‌کردند و تأثیر مخربی بر زندگی سیاهان این کشور داشتند، آمریکاییان معاصر نمی‌توانند خود را از مسئولیت در قبال آن فجایع بری کنند. از نظر این اندیشمند جامعه‌گرا، هم‌چنین یک فرد هرگز نمی‌تواند بگوید اگرچه از نظر زیستی با پدرش مرتبط است، اما مسئول اعمال وی نیست (ساندل، ۱۳۷۴، صص ۲۳۴-۲۳۵).

ممکن است این انتقاد مطرح شود که افراد مسئول عمل خودشان و نهایتاً افرادی هستند که بر آن‌ها تأثیر داشته‌اند مثل اطرافیان و آیندگان، در حالی که اما ما هیچ تأثیری بر رفتار گذشتگان نداشته ایم. اما سخن مک‌ایتتایر بدان معنی نیست که آیندگان برای جرم گذشتگان مجازات شوند، بلکه بدان معناست که آیندگان نمی‌توانند از جبران خسارت وارد شده توسط گذشتگان خود سر باز زنند؛ ما همچنان که میراث‌خوار دستاوردهای گذشتگانمان هستیم، مسئول برطرف کردن صدمات وارد شده توسط

ایشان بر دیگران نیز هستیم، چنان که آمریکاییان امروز اخلاقاً نمی‌توانند در برابر ستم‌هایی که پدرانشان بر بومیان یا سیاهان آمریکایی وارد آوردند بی‌تفاوت باشند و برای تصحیح خطاهای ایشان و جبران برخی از لطمات وارد شده بر ایشان که تأثیرات آن تا به امروز ادامه دارد نکوشند.

سنت نیز ویژگی تاریخ‌مند هویت را در اندیشه‌ی مک‌اینتایر نمایندگی می‌کند، چرا که سنت در بستر تاریخ تداوم می‌یابد. عضویت در سنتی خاص سبب می‌شود شکل ویژه‌ای از هویت برای فرد ایجاد شود. سنت‌های سیاسی، مذهبی و اقتصادی می‌توانند مانند قالبی، شکل خود را بر هویت افراد درون خود تحمیل کنند (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). درحقیقت از دیدگاه مک‌اینتایر، افراد نقش‌آفرینانی هستند که «هرگز کلمه به کلمه از ابتدا شروع نمی‌کنند؛ آنان به وسط داستان می‌پرند، آغاز داستان‌هایشان قبلاً به وسیله گذشتگان برایشان ساخته شده است» (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۳۶۱). سنت ریشه در گذشته دارد. وی معتقد است این برداشت از نحوه‌ی تأثیر تاریخ بر افراد با عتیقه‌گرایی محافظه‌کارانه متفاوت است و صرفاً اهمیت گذشته و امکانات آن را برای ساختن آینده روشن می‌سازد؛ به این ترتیب دربرابر پیشرفت و ترقی نخواهد ایستاد. تاریخ‌مندی هویت به این معناست که آینده‌ی ما ریشه در گذشته دارد (ساندل، ۱۳۷۴، صص ۲۳۹-۲۴۰). ردپای باور به سازنده‌بودن تاریخ برای هویت در اندیشه‌ی تیلور را می‌توان با ارجاع دوباره به مفهوم نظم سنتی سلسله‌مراتبی مشاهده کرد. چنان که گفتیم تیلور با پیروی از سنت هگلی معتقد است اگرچه این ساختار سنتی دامنه‌ی اختیار افراد را محدود می‌کرد، اما به زندگی آنان معنا و جهت می‌بخشید. ولی با ورود به دوران مدرنیته عکس را شاهد بوده‌ایم. به اعتقاد او، اساساً دست‌یابی انسان مدرن به آزادی پیامد فروریختن همین نظم سنتی و رها شدن فرد از آن سلسله‌مراتب بود. اما این وضعیت تماماً هم به نتایج مطلوب منتهی نشد. اگرچه انسان آزادی به دست آورد، اما از دست دادن این میراث سنتی سبب شد دچار نوعی کوتاه‌بینی شود (تیلور، ۱۳۸۴ الف، صص ۷-۸). درواقع

افق دید انسان مدرن، بخاطر نادیده گرفتن و رها کردن سنت‌های گذشته محدود شد. تیلور معتقد است انحراف ایده‌آل اصالت سبب شد فرد مدرن سعی کند قید و بندهایی چون تاریخ را از دست و پای خود بردارد (شادی، ۱۳۸۳، ص ۸۹). در واقع، فرد زمانی می‌تواند به اتخاذ موضع‌گیری اصیل و یگانه‌ای بپردازد که بر درکی اجتماعی با بُعد زمانی طولانی، یعنی سنت، اتکا کند (Taylor, 1989, p. 39). وی تکیه کردن بر میراث تاریخی را برای رفع بحران هویتی انسان معاصر غربی لازم می‌داند.

نتیجه‌گیری

در حوزه‌ی انسان‌شناسی، جامعه‌گرایان منتقد دیدگاه انتزاعی، بسیط و یله‌ی لیبرالیسم از فرد هستند. در عوض، آن‌ها مؤلفه‌هایی را به‌عنوان چارچوب و قید هویت انسانی در نظر می‌گیرند و بدون آن‌ها شکل‌گیری شخصیت فرد را ناممکن می‌دانند. نخستین این مؤلفه‌ها عنصر «غایت» یا اهداف و ارزش‌هاست. در این راستا، آنان معتقدند مدرنیته و لیبرالیسم سبب شده هویت فرد عاری از هرگونه عنصر هنجاری و ارزشی شده و دچار خلأ گردد. سندل قائل به پیوندی هستی‌شناسانه میان انسان با اهداف، غایات و ارزش‌هایش می‌باشد؛ مک‌ایتتایر غایت را همراه با پیش‌بینی ناپذیری آینده در هویت فرد مندرج دانسته و تیلور نیز خیر و ارزش را شکل دهنده‌ی هویت آدمی معرفی می‌کند. مؤلفه‌ی دیگری که توسط جامعه‌گرایان به عنوان چارچوب و محدوده‌ی هویت فردی مطرح می‌شود، اجتماع است. این باور در برابر دیدگاه قراردادی لیبرالیسم به جامعه و پیشااجتماعی دانستن فرد قرار دارد. در این راستا، سندل «خود از پیش فردیت‌یافته» را در سنت لیبرالی بویژه نظریه‌ی رولزی مورد نقد قرار می‌دهد و در مقابل، هویت فردی را پدیده‌ای بین‌الذهانی و برساخته‌ی روابط اجتماعی می‌داند. مک‌ایتتایر نیز انسان لیبرالیسم را با عنوان خود عاطفه‌گرا توصیف می‌کند، خودی که فارغ از پیوندهای اجتماعی و صرفاً بنا به احساسات و عواطفش عمل می‌کند. در برابر، او هم‌نوا با سنت ارسطویی، نقش‌آفرینی جامعه در قوام یافتن هویت اشخاص را

برجسته می‌نماید. مک‌ایتایر معتقد است انسان‌ها جزئی از روایت و داستان زندگی یکدیگرند. تیلور نیز با نقد اتمیسم اجتماعی، فردمحوری لیبرالیسم را به منزله‌ی انحراف از ایده‌آل اصالت دانسته و معتقد است افراد هویت خود را از اجتماع کسب می‌کنند. افراد در بستر ارتباط زبانی با سایرین هویت می‌یابند، آن هم زبانی که خود پدیده‌ای اجتماعی است.

واپسین مؤلفه‌ی هویت ساز از منظر جامعه‌گرایی، تاریخ است. خویشتن در مفهوم لیبرالی آن مستلزم این است که فرد را موجودی انتزاعی و فراتر از زمان بدانیم؛ این در حالی است که جامعه‌گرایان انسان را برخوردار از هویتی تاریخمند و در حصار زمان می‌دانند. به باور سندل و تیلور، هویت فرد با تاریخش سرشته شده است. از سوی دیگر، مک‌ایتایر انسان را موجودی روایی می‌داند، یعنی موجودی دارای داستانی با گذشته، حال و آینده. او همچنین سنت را که در طول تاریخ شکل گرفته و از گذشته برای نسل امروز به میراث رسیده است در تعیین هویت فرد مؤثر می‌داند.

نگرش جامعه‌گرایان مورد این نقد وارد شده است که تبیینی برای تغییرات هویتی انسان، آنگاه که افراد به بازنگری در غایات و ارزش‌های خود مبادرت می‌ورزند و راه خود را از جامعه‌شان جدا می‌سازند، ندارد. اما چنین نیست، تغییر هویت آدمیان همواره به صورت بطئی انجام می‌شود؛ آدمیان فقط می‌توانند بخشی از هویت خود را تغییر دهند و آن هم با اتکا بر بخش دیگری که آن را تلویحاً یا تصریحاً پذیرفته شده تلقی می‌کنند. این تغییرات معمولاً یا با ارجاع به دال‌های متکثر و گاه متعارضی که در درون یک جامعه قرار دارد و یا با ارجاع به جامعه‌ای دیگر که فرد با آن پیوند یافته است صورت می‌گیرد. انسان‌شناسی جامعه‌گرایی به معنای نفی تصویر انتزاعی، غیرمقید و رها از انسان و قائل شدن به چارچوبی شامل «غایات»، «اجتماع» و «تاریخ» برای هویت انسانی است؛ انسان جامعه‌گرایان برخوردار از «خویشتنی مقید» است. این تصویر از خویشتن بال‌های بلند پروازی مدرنیست‌ها و لیبرال‌ها را کوتاه می‌کند، اما نگاهی

«خویشتن مقید»؛ بررسی چارچوبه‌های تحدید هویت فردی در مکتب.../ ۶۳

انسانی‌تر به آدمی داشته و انتظاراتی فروتنانه‌تر از او دارد، هر چند او را در بند قفسی غیر قابل شکستن نیز نمی‌سازد. واقعیت آن است که انسان‌ها در دامنه‌ی محدودی که جامعه، تاریخ و غایات‌شان بر آنها تحمیل می‌کند قادر به ابراز وجود، خویشتن‌آفرینی و تغییر هستند.

فهرست منابع

أ. منابع فارسی:

۱. ادگار، اندرو، (۱۳۸۴)، «چارلز تیلور کیست»، *راهبرد*، شماره ۳۵، صص ۳۴۳-۳۴۵.
۲. افضلی، جمعه‌خان، (۱۳۸۵)، «نگاهی به مبانی فلسفه‌ی سیاسی رولز»، *معرفت فلسفی*، سال چهارم، شماره ۲، صص ۲۹-۶۲.
۳. باطنی، م و دستیاران: آذرمهر، ف؛ مهاجر، م و نبوی، م، (۱۳۸۷)، *فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی*، ویرایش دوم، چاپ چهارم، تهران: فرهنگ معاصر.
۴. براتعلی‌پور، مهدی، (۱۳۸۴)، «نوفضیلت‌گرایی سیاسی و هویت‌های جماعتی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ششم، شماره ۲۱، صص ۶۹-۹۴.
۵. پولادی، کمال، (۱۳۸۳)، *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در غرب*، تهران: مرکز.
۶. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک: نظریه تاویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
۷. تقوی، سید محمدعلی، (۱۳۸۳)، «به رسمیت شناختن تفاوت‌ها در عرصه‌ی عمومی جامعه (بررسی و نقد نظریه‌ی چارلز تیلور)»، *نامه مفید*، شماره ۴۴، صص ۱۲۷-۱۵۱.
۸. تیلور، چارلز، (۱۳۸۴ الف)، «سه معضل بنیادین جامعه‌ی مدرن»، *سیاحت غرب*، شماره ۲۹، صص ۵-۱۲.
۹. تیلور، چارلز، (۱۳۸۴ ب)، «فصلی از کتاب خاستگاه‌های خویشتن تیلور: خاستگاه اخلاقی خویشتن مدرن»، *راهبرد*، شماره ۳۵، صص ۳۵۱-۳۷۶.
۱۰. تیلور، چارلز، (۱۳۹۰)، «فلسفه و تاریخ آن»، ترجمه‌ی احسان (پیمان) جباری، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۵۲، صص ۵-۱۳.
۱۱. حسینی بهشتی، علیرضا، (۱۳۸۰)، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: بقعه.
۱۲. دآندریا، تامس، (۱۳۹۰)، «چشم‌انداز رشدیافته‌ی مک‌این‌تایر: دیدگاهی یکپارچه‌؟»، ترجمه‌ی محمد ملاعباسی، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۴۸، صص ۳۷-۴۱.
۱۳. دیرباز، عسکر و مهری، هژیر، (۱۳۸۹)، «نسبت نظریه عدالت جان رولز با فلسفه اخلاق کانت و فلسفه حق هگل»، *الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره ۴، صص ۵۳-۷۲.

«خویشتن مقید»؛ بررسی چارچوبه‌های تحدید هویت فردی در مکتب.../ ۶۵

۱۴. رایک، کنث است، (۱۳۸۴)، «نظریه‌ی اخلاقی تیلور (برابری و متافیزیک شخصیت‌ها)»، ترجمه‌ی حمید رزاق‌پور و حمید پورنگ، *راهبرد*، شماره‌ی ۳۵، صص ۳۷۹-۳۹۷.
۱۵. رضایت، علیرضا، (۱۳۸۶)، «گذری بر اندیشه‌ها و آثار چارلز تیلور»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره دوم.
۱۶. رولز، جان، (۱۳۸۷)، *نظریه‌ی عدالت*، ترجمه‌ی محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۷. سارجنت، مارک، (۱۳۸۴)، «مدرنیته از نگاه چارلز تیلور»، *سیاحت غرب*، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۵-۱۹.
۱۸. ساندل، مایکل، (۱۳۷۴)، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. شادی، حیدر، (۱۳۸۴)، «افکار و آراء چارلز تیلور در فلسفه‌ی اخلاق»، *نامه فرهنگ*، شماره‌ی ۵۳، صص ۷۶-۹۱.
۲۰. شهریاری، حمید، (۱۳۸۳)، «فلسفه‌ی اخلاق و سیاست ارسطو و افلاطون از دیدگاه السدیر مک-ایتنایر»، *نقد کتاب*، شماره‌ی ۳۰، صص ۱۷۱-۲۰۳.
۲۱. شهریاری، حمید، (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک-ایتنایر*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه‌ی علوم انسانی.
۲۲. صادقی گیوی، فاطمه، (۱۳۸۱)، «اخلاق اصالت»، *روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، سال هشتم، شماره‌ی ۳۰، صص ۱۷۱-۲۰۲.
۲۳. عابدی رنایی، علی، (۱۳۸۵)، «رویکرد انتقادی مکیتنایر به مبانی لیبرالیسم»، *علوم سیاسی*، سال نهم، شماره‌ی سی و چهارم، صص ۲۱۳-۲۴۰.
۲۴. علوی‌پور، سید محسن، (۱۳۸۸)، «بحران اخلاقی مدرن و چرخش ارسطویی مک-ایتنایر»، *فصل-نامه‌ی معرفت اخلاقی*، سال اول، شماره‌ی ۱.
۲۵. قربانی، قدرت الله، (۱۳۸۷)، «سنت ارسطویی در فلسفه‌ی اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک-ایتنایر»، *فصلنامه اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز*، شماره‌ی پیاپی ۲۷، صص ۶۱-۸۲.
۲۶. مال‌هال، استفن و سوئیفت، ادم، (۱۳۸۵)، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (گزیده‌ی اندیشه‌های سندل، مک-ایتنایر، تیلور و والزر)*، ترجمه‌ی جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۷. مک‌اینتایر، السدیر، (۱۳۹۰)، *در پی فضیلت (تحقیقی در نظریه‌ی اخلاقی)*، ترجمه‌ی حمید شهریاری و محمد علی شمالی، تهران: سمت.
۲۸. نعمتی وروجنی، یعقوب، (۱۳۸۸)، «درآمدی بر اندیشه‌ی سیاسی مایکل ساندل»، *روزنامه‌ی رسالت*، ص ۱۸.
۲۹. واعظی، احمد، (۱۳۸۷)، «جامعه‌گرایی و نسبت آن با لیبرالیسم و هرمونوتیک»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال یازدهم، شماره‌ی ۴۱، صص ۹-۳۰.
۳۰. نصری، عبدالله (۱۳۸۹)، *راز متن: هرمونوتیک*، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم متن، تهران: انتشارات سروش.

ب. منابع انگلیسی:

31. Lenard, P.T. (2004). "Political Philosophy Lecture 8: Communitarianism and Communitarian Critiques of Liberalism, The main features of liberalism" *Seis, seis.bris.ac.uk/~plcdib/.pdf*.
32. Pickett, B. L. (1982). '**Sandel, Ontology, and Advocacy**' New York: Cambridge University Press.
33. Roochnick, D. (2011). "Michael Sandel's Neo-Aristotelianism", **Boston University Law Review**, No.91.
34. Sandel, M.J. (1984), "The Procedural Republic and Unencumbered Self", **Political Theory**, vol. 12, 1, 81-96.
35. Taylor, Charles (1995), "**Introduction**", *Philosophical Papers II: Philosophy and The Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
36. Taylor, Charles (1989), **Sources of The Self**, Cambridge: Cambridge University Press.
37. Taylor, Charles (1991), **The Ethics of Authenticity** Cambridge: Harvard University Press.
38. Taylor, Charles (1997), **Philosophical Arguments**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

