

جماعت‌گرایی و حقوق عمومی؛ نسبت‌سنجی و تحلیل

امید شیرزاد*

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۷/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۱

چکیده

نظر به اهمیت مطالعات میان‌رشته‌ای در حقوق عمومی، مقاله حاضر به تحلیل مکتب جماعت‌گرایی و آثار آن بر نظام حقوق عمومی پرداخته است. جماعت‌گرایی به عنوان مکتبی نوارسطویی و معاصر، با نقد لیبرالیسم و آموزه‌های آن در حوزه‌های اخلاق، سیاست و حقوق، مترصد اصلاح برخی کاستی‌ها و ناهنجاری‌های جوامع لیبرال غربی و ارائه طرحی نو است. تأکید بر اجتماعی بودن هویت انسان، عدم تفکیک «واقعیت» از «ارزش»، ناتوانی انسان در تشخیص فردی و مستقل «خیر» و ضرورت احیای اخلاق فضیلت‌گرا، از ایده‌های شاخص جماعت‌گرایان محسوب می‌شود. جماعت‌گرایان با تبعیت از آرای افلاطون و ارسطو در باب رسالت اخلاقی و تربیتی حکومت، از ارزش‌گذاری حکومت یا حداقل نهادهای جمعی پستین‌تر از آن - همچون جماعات و انجمن‌ها - در مورد سبک زندگی و رفتار شهروندان دفاع می‌کنند. با بررسی‌های انجام شده، این رهیافت حاصل آمد که پذیرش جماعت‌گرایی در نظام حقوق عمومی و قانون اساسی جامعه، اثری همچون کمال‌گرایی حکومت، ترجیح «نظم» بر «حق» و پذیرش حقوق بشر بومی و متناسب با فرهنگ داخلی را به همراه خواهد داشت.

کلید واژگان:

بی‌طرفی، جماعت‌گرایی، حق، خیر، کمال‌گرایی.

* استادیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه یزد

مقدمه

حقوق عمومی به عنوان نظام حقوقی حاکم بر حکمرانی دولت، دانشی میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود. سیر تحولات و تطوّر تاریخی این دانش و ارتباط آن با مفاهیم و آموزه‌های علوم انسانی، مؤید این معناست و در این میان، نقش مکاتب اخلاقی و سیاسی، بسیار شاخص و پررنگ است. نظام حقوقی حاکم بر روابط دولت و شهروند، مستقیماً از نظریه غالب اخلاقی و سیاسی آن جامعه تأثیر می‌پذیرد و این موضوع، شناخت مکاتب را برای حقوق‌دانان عمومی ضروری می‌سازد. حقوق عمومی می‌تواند با تأمل درباره هر کدام از مشرب‌ها و سنت‌های موجود در فلسفه سیاسی به تعمیق، تبیین یا توجیه مفاهیم خود بپردازد. حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت، پژوهشگر حقوق عمومی بدون شناخت و تعیین موضع درباره پرسش‌های مهم فلسفه سیاسی نمی‌تواند به ژرفای بسیاری از مباحث این رشته پی ببرد.^۱

در کنار مکاتب شناخته شده لیبرالیسم و سوسیالیسم و آثار آنها بر روابط فرد و دولت، یکی از مکاتب نوظهور و قابل تأمل، «جماعت‌گرایی»^۲ است. مکتبی معاصر که با داشتن صاحب‌نظران و اندیشمندان، انسان‌شناسی، نظام ارزشی اختصاصی و ابزارها و ایده‌های ویژه، قصد احیای برخی مفاهیم و نهادهای پیشامدرن را در جهان غرب دارد و شناخت آموزه‌های آن برای حقوق‌دانان عمومی ایرانی جذاب به نظر می‌رسد؛ زیرا نظام حقوق عمومی ایران نیز پس از انقلاب اسلامی با رویکرد احیای سنت‌های اسلامی و شیعی بنا نهاده شده است. براین اساس، پرسش تحقیق حاضر این است: ایده جماعت‌گرایان در حوزه‌های انسان‌شناسی، ارزشی و اخلاق سیاسی چیست و آموزه‌های این مکتب در حوزه‌های یاد شده چه تأثیری بر حقوق عمومی دارد؟ بدین منظور، ابتدا مبانی نظری جماعت‌گرایی با تأکید بر آرای صاحب‌نظران منسوب به آن در حوزه‌های اخلاق، سیاست و حقوق محل بحث قرار گرفته است و سپس تأثیر این مکتب بر حقوق عمومی مورد تحلیل و بررسی واقع خواهد شد.

۱. گرجی، علی اکبر، *مبانی حقوق عمومی*، تهران: انتشارات جنگل، چاپ ششم، ۱۳۹۶، ص ۸۸.
 ۲. Communitarianism در ترجمه فارسی این اصطلاح، از عناوین «اجتماع‌گرایی» و «جامعه‌گرایی» نیز استفاده شده است.

۱. جماعت‌گرایی به‌مثابه یک مکتب

در این نوشتار، از جماعت‌گرایی به عنوان مکتب یا به تعبیری دیگر مسلک، یاد شده است. کلیه مسلک‌ها اولاً توجیه یا نقدی بر نظم موجود- معمولاً در شکل دیدگاهی جهانی- ارائه می‌نمایند؛ ثانیاً الگویی از آینده‌ای مطلوب- دیدی نسبت به جامعه مطلوب- عرضه می‌کنند و ثالثاً مشخص می‌کنند تحول سیاسی چگونه می‌تواند یا می‌باید محقق شود.^۱ ظهور مکتب جماعت‌گرایی در اواخر قرن بیستم را نیز باید در چارچوب همین ویژگی بیان شده در تعریف مسلک ارزیابی نمود. یکه‌تازی و غلبه آموزه‌های لیبرالیسم در قرون قبلی در حوزه‌های اقتصاد، حقوق، اخلاق و سیاست، شماری از متفکران غربی را به سمت نقد لیبرالیسم و سرآمدان قرن هجدهم و بیستم آن، یعنی کانت^۲ و جان رالز،^۳ سوق داد و زمینه ایجاد معرفتی نو در فلسفه قرن بیستم را فراهم ساخت. برخلاف هجده‌های قرن نوزدهمی علیه لیبرالیسم که از مارکس^۴ الهام می‌پذیرفت و بیشتر بر نقد آزادی اقتصادی و سرمایه‌داری متمرکز بود، انتقادات جماعت‌گرایانه نیمه دوم قرن بیستم، با الهام از ارسطو^۵ و هگل،^۶ اخلاق سیاسی مدرن را هدف قرار می‌دهد. جماعت‌گرایی، حل معضلات اخلاق و سیاست لیبرالی را بازگشت به الگوی سیاسی- اجتماعی یونان باستان و تقدّم بخشیدن به هویت‌های گروهی و جمعی می‌داند و با انتقاد از نگاه اتمیستیک و جامعه‌ستیز لیبرالیسم به انسان و هویت او، سرشت آدمی را گره خورده به غایات اجتماعی- محلی- دینی- خانوادگی وی ترسیم می‌کند.

تمرکز بر مسئولیت‌ها و تعهدات اجتماعی، خیر عمومی، احیای سنت‌ها و عرف‌های محلی و دینی و ضرورت تقویت نهادهایی چون محله، عبادتگاه، کارخانه، صنف و دولت برای پرورش فضایل اخلاقی، از جمله ویژگی‌های مشترک این مکتب نوفضیلت‌گراست. جماعت‌گرایی تلاش نموده است تا تمرکز خود را به جای فردیت (لیبرالیسم) یا جمعیت (سوسیالیسم)، روی «جماعت»

۱. هیوود، اندرو، *کلیدواژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی*، ترجمه: اردشیر امیرارجمند و باسّم موالی‌زاده، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۹، ص ۳۵.

2. Immanuel Kant (1724-1804).

3. John Rawls (1921-2002).

4. Karl Marks (1818-1883).

5. Aristotle

6. Friedrich Hegel (1770-1831).

به مثابه مرجع تعیین ارزش قرار دهد و از این طریق، جماعت را از نقاط عطف نظریه سیاسی قرار دهد. جماعت‌گرایان معتقدند جامعه می‌تواند بادوام و باثبات باشد، فقط اگر احساس تعلق را شدت بخشد، احساسات قوی مسئولیت مدنی را پرورش دهد و ارزش‌های اصلی و مرکزی را بارور نماید. تا آنجا که عمل سیاسی لیبرالی بازتاب نظریه سیاسی لیبرالی است، خود، ساختار جامعه را تهدید می‌کند. دولت به دور از بی‌طرف ماندن میان برداشت‌های موجود از خیر، می‌باید فضائل مدنی را بالا برد، احساس تعلق را شدت بخشد و ارزش‌های مشترکی را که زیربنای جامعه می‌باشد، بارور نماید.^۱

با وجود این، نمی‌توان جماعت‌گرایی را در اردوگاه سوسیالیسم دسته‌بندی کرد. سوسیالیسم از حیث تجویزی و هنجاری، معتقد به جمع‌گرایی دولت‌محور و تمرکزگراست و مسئله تضاد و نزاع طبقاتی را معمولاً در کانون مباحث خود قرار می‌دهد؛ حال آنکه جماعت‌گرایی به عنوان مکتبی میانه در طیف جمع‌گرایی مطلق و فردگرایی مطلق، نه دل‌مشغول تضاد طبقاتی و نه مدافع نظریه دولت اقتدارگراست. همچنین برخلاف دیدگاه وحدت‌گرای سوسیالیسم، جماعت‌گرایی از حیث محوریت بخشی به جماعت‌های دینی، فرهنگی و قومیتی، تکثرگرا و سازگار با تنوع فرهنگی است.^۲ بنابراین با وجود گرایش جماعت‌گرایی به فلسفه سیاسی یونان باستان، نمی‌توان این دو را مشابه یکدیگر انگاشت. برای مثال، یکی از شاخص‌های مهم فلسفه سیاسی یونانی، طرح نظریه ارگانیک دولت است. به‌زعم افلاطون و ارسطو، دولت ابزاری نیست که انسان برای تأمین هدف خاصی آن را ایجاد کرده باشد؛ بلکه مانند خانواده، ارگانیک است که خود تحول و تکامل یافته و حاوی غایتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. دولت قبل از فرد وجود داشته و به این معنا طبیعی است و ادامه تکامل خانواده و جامعه به شمار می‌رود و انسان‌ها نمی‌توانند آن را به اراده و سلیقه خود بسازند؛^۳ در حالی که در تفکر جماعت‌گرایان، دولت نهادی مکانیک، دارای ماهیتی ارادی و قراردادی و حاصل صنع بشر است که به‌وسیله قراردادی اجتماعی، عامل گذار انسان از

۱. اُسولویان، نوئل، *نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی)*، ترجمه: حسن آب‌نیک، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص ۴۰.

۲. رحمت‌الهی، حسین و امید شیرزاد، *کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۶، ص ۵۸.

۳. رحمت‌الهی، حسین، *تحول قدرت؛ دولت و حاکمیت از سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی شدن*، تهران: نشر میزان، چاپ اول، ص ۱۸.

وضع طبیعی به وضع مدنی است. یکی دیگر از تفاوت‌های مکتب جماعت‌گرایی با فلسفه سیاسی یونان باستان در مفهوم «شهروندی» است. در بینش یونانی، شهروند دو مشخصه بارز داشت: مشخصه نخست مربوط به تبار و اصالت نژاد او و مشخصه دیگر، مربوط به قابلیت‌های شخصی وی به مثابه شهروند در برعهده گرفتن قدرت و اعمال و راهبری آن بود. در نظام فکری ارسطو، شهروندی امتیازی متعلق به مردان بالغ آزاد است و همه به جز زنان، کودکان و بردگان، آزادانه و مستقیماً در وضع قوانین و سیاست‌گذاری‌ها و امور اجرایی مشارکت دارند؛^۱ حال آنکه این بینش در دیدگاه جماعت‌گرایان وجود ندارد و برابری شهروندان در مشارکت در اداره امور عمومی نزد آنان پذیرفته شده است.

۲. ایده‌های شاخص جماعت‌گرایان

در ادامه به شماری از مهم‌ترین آموزه‌ها و ایده‌های جماعت‌گرایان خواهیم پرداخت.

۲.۱. تأکید بر اجتماعی بودن «زندگی مطلوب»

یکی از ساحات وجودی بشر که از دیرباز محل تأمل فلاسفه و انسان‌شناسان بوده و نسبت آن با جامعه و حتی حکومت مورد سنجش واقع گشته است، برداشت وی از «خیر» یا «زندگی مطلوب» است. هر فرد انسانی نیاز دارد مطلوب خود را از زندگی خود تعریف کند و براساس آنچه که وی آن را مطلوب دانسته یا «خیر» خود را در آن تشخیص می‌دهد، زندگی خود را در عرصه‌های مختلف سامان دهد.

این «برداشت از خیر» یا «زندگی مطلوب» نه تنها مادی نبوده، بلکه عمیقاً از درون لایه‌های ذهنی فرد نشئت گرفته و همچون باوری مقدس، به زندگی او جهت می‌دهد. برداشت‌های خیر^۲ یا برداشت‌های زندگی مطلوب،^۳ آن دسته از اهداف، افعال و روابط انسانی را که نهایتاً ارزش خواستن دارند، مشخص می‌کنند. دین، اخلاق، فرهنگ، هنر و تجربیات زیبایی‌شناختی^۴ از جمله

۱. رحمت الهی، حسین، احسان آقامحمدآقایی، *تأملی در مناسبات دولت و شهروند؛ گذار از دولت مطلقه به دولت مشروطه*، تهران: انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳-۱۳۰.

2. Conceptions of the good

3. Conceptions of the good life

۴. ذوق، پسند، سلیقه و علاقه فردی به پیکربندی و آرایش معینی از رنگ‌ها، نغمه‌ها، فضاها و پدیده‌ها را می‌توان در حوزه تجربیات زیبایی‌شناختی افراد قلمداد کرد.

مقولاتی‌اند که می‌توانند برداشت‌های زندگی مطلوب را برای افراد جامعه تعریف کنند. به عبارت دیگر، زندگی مطلوب شامل باورهای افراد به غایات و اهدافی است که تلقی شخص از امور با ارزش زندگی را مشخص می‌کند و بستر معنابخشی برای حیات وی فراهم می‌آورد.

به زعم جان راولز،^۱ فیلسوف برجسته معاصر، برداشتی از امرخیر، خانواده‌بسامانی از غایات و اهداف نهایی است که برداشت یک شخص از امور باارزش در زندگی بشری یا زندگی کاملاً ارزشمند را مشخص می‌کند. عناصر چنین برداشتی معمولاً در آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی جامع معینی وجود دارد و به وسیله آنها تفسیر می‌شود؛ آموزه‌هایی که غایات و اهداف گوناگون درپرتو آنها بسامان و درک می‌شوند.^۲

رونالد دورکین^۳ نیز «خیر» را با این تعبیر بیان می‌کند: هرفردی کم و بیش از مفاهیمی پیروی و استفاده می‌کند که به زندگی ارزش می‌دهد. پژوهشگری که زندگی فکری را با ارزش می‌داند، از چنان مفهومی برخوردار است و همین طور است آن بیننده تلویزیون یا آن میگسار که می‌گوید: «زندگی همین است». هرچند چنین کسی درباره موضوع کمتر فکر می‌کند و در تشریح یا دفاع از مفهوم نیز ناتوان است.^۴ بنابراین در یک کلام، برداشت‌های معطوف به زندگی مطلوب، تعیین‌کننده طرح و راهبرد اساسی فرد برای بهزیستی اوست.

در این میان، فلاسفه جماعت‌گرا تحقق زندگی مطلوب را به مثابه امری اجتماعی قلمداد می‌کنند. از نظر آنان، لازمه تبدیل شدن به یک بازیگر هنجاری - اخلاقی در معنای کامل کلمه یا تبدیل شدن به یک موجود کاملاً مسئول و خودمختار، زندگی اجتماعی است. خارج از اجتماع، توانایی‌های اختصاصاً انسانی ما نمی‌توانند توسعه یابند.^۵ فلاسفه جمع‌گرا بر این باورند که فرد اهداف و امیال خود را از درون مجموعه‌ای از روابط قاعده‌مند با دیگران کشف می‌کند و غایات او

1. John Rawls (1921-2002).

۲. راولز، جان، *عدالت به مثابه انصاف، یکبازگویی*، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۹۲، ص ۴۶.

3. Ronald Dworkin (1931-2013).

۴. دورکین، رونالد، *مقاله «لیبرالیسم»*، مندرج در: سندل، مایکل، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه: احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ص ۱۰۷.

۵. تیلور، چارلز، *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸.

ماقبل اجتماعی نیست. فرد خیر خود را از طریق شکلی از زندگی که پیش از او موجود است، می‌یابد و جوهره اخلاق را که همانا «مرخوب» است، جز به پشتوانه نوع معینی از زندگی اجتماعی نمی‌توان فهمید. از نظر آنان، هر معیاری که فرد باید به حسب آن درباره پیشرفت اخلاقی خود داوری کند، باید معیاری باشد که اقتدارش مأخوذ از چیزی غیر از انتخاب‌های خود اوست. زیرا اگر انتخاب فرد همیشه معتبر باشد، او محصور در یک بازی خودسرانه و بسته در حصار فردیت خواهد ماند. فقط در بافت یک شکل حیات اجتماعی با نقش‌ها و وظایف تعریف شده به علاوه در شکلی از حیات که در آن انسان‌ها می‌توانند جوهر زندگی خویش را براساس آن نقش‌ها و وظایف به منصفه ظهور برسانند. می‌توان به گزاره‌های اخلاقی، معنایی سازگار بخشید.^۱ به دیگر سخن، جماعت‌گرایان توجه ما را به واقعیت مهمی درباره هویتمان جلب می‌کنند و آن اینکه هویت اکثر ما در پیوند با جوامع متعددی تعیین و تعریف می‌شود. از آنجا که ما پیوندهایی عمیق با این جوامع را احساس می‌کنیم، اخلاق سیاسی مورد نظر جامعه‌گرایان آن است که برخلاف سیاست لیبرال که اساساً معطوف به تأمین شرایط برای افراد است تا به زندگی مبتنی بر آزادی برسند. به مردم اجازه دهد زندگی خود را با خیر جوامعی که به آنها هویت می‌بخشد، پیوند زنند.^۲

لذا در بینش جماعت‌گرایانه، زمینه‌های اجتماعی نه تنها سازنده هویت فرد، بلکه عاملی به شدت تأثیرگذار در تعیین غایات و خیر او محسوب می‌شوند و نهاد دولت نیز می‌تواند معرف خیری به شهروند باشد که او در حالت انزوا و به تنهایی، قادر به شناخت آن نیست. در واقع مدعای مهم جماعت‌گرایان این است که چون هویت انسان مربوط به نقش‌های اجتماعی است که به عنوان عضو جماعتی خاص به عهده گرفته است، آنچه برای وی خوب است، نه مسئله‌ای مربوط به انتخاب فرد، بلکه بیشتر مربوط به کارکرد جماعت‌هایی است که فرد بدان‌ها تعلق دارد.

۱. مک اینتایر، آلسدر، *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۹، صص ۴۹۰-۴۸۹.

۲. حسینی بهشتی، علیرضا، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: انتشارات بقعه، چاپ اول، ۱۳۸۰، صص ۵۳-۵۲.

۲.۲. تأکید بر هویت اجتماعی انسان و تبعیت وی از غایات جمعی

فلاسفه فردگرایی لیبرال، هویت افراد را از غایات و امیال آنان مستقل می‌دانند و براین باورند که پیش از مرحله‌گزینش غایات، هویت انسان ثابت و معین در نظر گرفته شده و در واقع ما با «خود از پیش فردیت یافته»^۱ مواجهیم. به دیگر سخن، تکثر و جدایی افراد براساس نظام‌های غایی متمایز، ذاتی آدمیان است و هویت و «خود» افراد، پیش از ورود به جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین، تقدّم «خود» بر غایات، به معنای حفظ حقّ به پرش کشیدنِ راسخ‌ترین باورهای فرد در باب چیستی «زندگی خوب» است؛ در مقابل متفکران جماعت‌گرا در پرداختن به مفهوم هویت، سرشتی آمیخته به غایات جمعی را برای انسان ترسیم می‌کنند. آنان معتقدند که برداشت خود از پیش فردیت یافته موجب می‌شود تا روند گزینش غایات و خیرات، به ابراز سلیقه و میل بی‌دلیل و خودسرانه فروکاسته شود و بدین ترتیب تمام احکام اخلاقی، کاملاً ذهنی دانسته شوند.

جماعت‌گرایان تأکید می‌ورزند که خود بر غایاتشان مقدّم نیستند؛ زیرا اهداف و انگیزه‌های اساسی فرد، بخشی از هویت اوست که در تاریخ زندگی‌اش ریشه دارد، اغلب به او داده شده است و به هیچ وجه انتخابی نیست. حتی زمانی که ما در فرایند و معنای زندگی خود تأمل می‌کنیم، به اندازه‌ای که چیستی غایات خود را «کشف می‌کنیم»، آنها را «انتخاب» نمی‌کنیم. زندگی شخص آن قدر پیچیده، غنی و دارای نکات ظریف و دقیق است که شخص هرگز نمی‌تواند خود را به طور کامل بشناسد. اگر ما نتوانیم به طور کامل خود را بشناسیم، این نظر که ما می‌توانیم کیستی خود را «انتخاب» نماییم و به طور کامل «خودتعیین بخش باشیم»، پوچ و نامعقول خواهد بود.^۲

به تعبیر مایکل سنّدل، فیلسوف فضیلت‌گرای معاصر، «اخلاق لیبرالی براین نکته اصرار می‌ورزد که ما خودمان را «خودهای» مستقل می‌انگاریم. مستقل بدین معنا که هویت ما هرگز

۱. خود از پیش فردیت یافته (antecedently individuated self)، تحلیلی لیبرالی از هویت انسان است که با ایمان به تکثر و جدایی ذاتی انسان‌ها در مورد «خیر»، هویت و «خود» افراد را پیش از ورود به جامعه، شکل گرفته دانسته و چنین هویتی را از غایات و امیال «خود» مستقل می‌انگارد. براین اساس، اهداف و غایات انسان تابع گزینش اوست و انسان با تکیه بر اراده‌خویش، میان «خود» و غایات «خود» ارتباط برقرار می‌کند. جامعه نیز نظامی متشکل از مشارکت و همکاری میان افرادی است که هر یک برداشت خاص خود را از مفاهیم خیر دارند و این مشارکت اجتماعی، نمی‌تواند مقوم هویت ما به شمار آید. به نقل از:

براتعلی پور، مهدی، *شهروندی و سیاست نوقضیلت‌گرا*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی، چاپ اول، ۱۳۸۴، صص ۳۹-۴۳.

۲. براتعلی پور، مهدی، پیشین، ص ۳۵.

به مقاصد و دلبستگی‌ها مان‌گره نخورده است؛ همچنین با توجه به قدرت اخلاقی ما در شکل‌دهی برداشتی از خیر و بازبینی و تعقیب عقلانی آن، تداوم هویت ما بدون هیچ مشکلی تضمین شده است. اما ما نمی‌توانیم بدین شیوه خویشتن را مستقل انگاریم؛ بی‌آنکه بهای بزرگی برای آن وفاداری‌ها و اعتقادات بپردازیم؛ اعتقادات و وفاداری‌هایی که نیروی اخلاقی‌شان تا حدی ناشی از این حقیقت است که زندگی کردن با آنها، جدا از درک خودمان به عنوان افرادی خاص نیست؛ افراد خاصی که عضو خانواده، جماعت، ملت یا مردم‌اند، حاملان تاریخ‌اند، فرزندان انقلاب یا شهروندان جمهوری‌اند. این وفاداری‌ها از تعهداتی که من داوطلبانه برعهده می‌گیرم و از وظایف طبیعی‌ای که درقبال سایر هم‌نوعانم دارم، فراتر می‌رود. اینها دلالت می‌کنند که من به بعضی از مردم بیش از آنچه عدالت اقتضا می‌کند یا اجازه می‌دهد مدیونم و علتش هم توافقی که به عمل می‌آورم، نیست؛ بلکه درفضیلت‌دلبستگی‌ها و تعهدات کم و بیش پا برجایی است که بر روی هم، تا حدی شخص مرا تعریف می‌کنند. تصوّر فردی ناتوان در ایجاد چنین علائقی، نه به معنای انگاشتن یک فاعل اخلاقی آزاد و عاقل، بلکه به منزله پذیرش هویتی فاقد عمق و شخصیت اخلاقی است.»^۱

بنابراین جامعه‌گرایان، درک صحیح هویت فرد را در روابط وی با دیگران، نقش‌های اجتماعی او و پایبندی‌ها و تشخص‌هایی چون ایمان دینی و ملیت جستجو کرده و براین باورند که هویت ما باید به مثابه پدیده‌ای گفتگویی که اهمیت ارتباطات جمعی ما را نشان می‌دهد، درک شود. به علاوه عامل سازنده زندگی مطلوب افراد، نه انتخاب آنها، بلکه سنت‌ها و دریافت‌های مشترکشان است.

۲.۳. ضرورت احیای اخلاق فضیلت‌گرا و نقد اخلاق وظیفه‌کانتی

دیگر ایده مهم فلاسفه جماعت‌گرا، ضرورت احیای اخلاق فضیلت‌گرا و نقد اخلاق وظیفه‌کانتی است. توضیح آنکه فلسفه اخلاق دانشی است که به نقد و تحلیل آموزش‌های مکاتب مختلف اخلاقی می‌پردازد و در آن، سخن بر سر این است که اخلاق را برچه پایه باید بنا کرد؟ خوب و بد، فضیلت و رذیلت ریشه در کجا دارند و معیار سنجش آنها چیست. به عبارت دیگر، استدلال درباره پرسش‌های بنیادین اخلاقی نظیر سرچشمه‌های درستی و نادرستی امور، شناخت

1. Sandel, M, *Liberalism and the limits of justice*, first published, New York, Cambridge University press, (1982), p179.

خیر و شر و بازشناسی فضایل، موضوع اصلی فلسفه اخلاق است و از حیث تاریخی، تاکنون سه مکتب اخلاقی فضیلت‌گرا،^۱ نتیجه‌گرا (سود انگار)^۲ و وظیفه‌گرا^۳ در باب این مسائل و تبیین ملاک اخلاقی بودن عمل به ارائه دیدگاه پرداخته‌اند.

در این میان، نتیجه‌گرایی، بنیان تعیین اعمال اخلاقی را نتایج حاصل از آن می‌داند؛ در حالی که از منظر وظیفه‌گرایی، نتایج اعمال در قضاوت برای درستی آن موضوعیتی ندارد؛ بلکه التزام به قوانین یا وظایف معینی است که فعل را موجه می‌سازد، هر چند نتایج آن مطلوب نباشد. لازمه این نگاه، وجود قوانین و وظایف مشخصی است که مطلق و تخطی‌ناپذیرند.^۴ در فلسفه کانت، تحوّل بزرگی در نظریه اخلاقی رخ داد، تحت این عنوان که به جای سعادت، «تکلیف» اساس و غایت رفتار اخلاقی قرار گرفت. در اخلاق قبل از کانت، مسئله اخلاقی این بود که انسان چگونه عمل کند تا به سعادت برسد؟ در اخلاق کانتی این سؤال به این صورت تغییر کرد که انسان چگونه عمل کند تا تکلیف خود را انجام داده باشد؟ از نظر کانت، کسی که اخلاقاً نیّت خیر دارد، باید بدون توجه به پیامدهای عمل، حتماً به انگیزه تکلیف عمل کند.

در اخلاق کانتی، حقانیت افعال اخلاقی ناشی از یک الزام درونی است که در خود افعال اخلاقی نهفته است و خوبی و بدی افعال به ذات خود فعل تعلق دارد. لذا این حکم تکلیف‌شناسانه «عدالت باید اجرا شود؛ حتی اگر آسمان به زمین بیاید»، کانت را به مسیری می‌برد تا بیان دارد: دروغ گفتن خطاست، حتی اگر موجب حفظ جان بی‌گناهی گردد.^۵

بنابراین، مکتب اخلاقی وظیفه‌گرایی کانتی با تأکید حداکثری بر آزادی فردی و ضرورت محترم شمردن آن توسط جامعه و دولت، بار اخلاقی امور را با معیار آزادی فرد می‌سنجد. طبق این مکتب، انسان مالک خویش است و به استناد این پیش‌فرض فلسفی، با آزادی کامل در انتخاب گزینه‌های خیر، می‌تواند مطلوب ارزشی خویش را برگزیند. برای مثال، سقط جنین،

1. Virtue Ethics
2. Utilitarianism ethics
3. Deontological ethics

۴. درخشه، جلال و مرتضی فخاری، *آرای اندیشمندان غرب درباره عدالت از زاویه منازعه «حق» و «خیر»*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۹۵، دوره ۴۶، شماره ۳، ص ۶۱۴

۵. صانعی دره بیدی، منوچهر، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ۱۳۶۸، صص ۲۱۲-۲۱۱.

فروش کلیه و خرید خدمت سربازی، اموری اخلاقی، عادلانه و تابع اراده و گزینش فرد و ممنوعیت آنها توسط دولت به مثابه نقض آزادی‌های فردی است. بنابراین مکاتب اخلاقی فایده‌گرا و وظیفه‌گرا، اساساً پذیرای راهبرد کمال‌گرایی دولت در تربیت شهروند خوب نیستند و با تکیه بر خودآیینی فرد، بی‌طرفی دولت در قبال زندگی خوب را تجویز می‌کنند.

برخلاف نظام‌های اخلاقی عمل‌مدار (اخلاق وظیفه و فایده‌گرا) که درستی و نادرستی عمل، محور اصلی بحث آن است، نظریه اخلاقی فضیلت‌مدار به جای عمل، به شخص توجه دارد. پرسش از چه باید کرد، در حوزه اخلاقی پرسشی عمل‌مدارانه است. پرسش از این که چگونه شخصی باید بود، پرسشی فضیلت‌محورانه است.^۱ اخلاق فضیلت‌گرا را می‌توان مکتبی دانست که بر فضایل یا خصوصیات اخلاقی تأکید دارد؛ در مقابل رهیافتی که بر وظایف و قواعد (وظیفه‌شناسی) یا اخلاقی که بر نتایج اعمال (نتیجه‌گرایی) تأکید دارد. راهنمایی‌های اساسی اخلاق فضیلت، ما را علاوه بر آنچه باید باشیم، درباره کاری که باید بکنیم، نیز هدایت می‌کند. در اخلاق فضیلت، فضائل نقش دوگانه دارند؛ نه تنها باید ما را به انجام کارهایی که می‌کنیم وادارند، بلکه باید بگویند چه بکنیم.^۲

افلاطون و ارسطو را باید پدران اخلاق فضیلت دانست که اندیشه‌های آنان به عنوان رهیافتی مهم در فلسفه اخلاق غرب، دست کم تا عصر روشنگری حاکم بوده است. محوریت انسان در فلسفه اخلاق روشنگری و تضعیف غایت‌انگاری اخلاقی در آرای فلاسفه‌ای چون کانت، اخلاق فضیلت‌مدار را تا نیمه دوم قرن بیستم به حاشیه راند و به تدریج با نمایان شدن برخی ناهنجاری‌های اخلاقی و تکثر ارزشی جوامع غربی، اندیشمندان جماعت‌گرا نظیر چارلز تیلور،^۳ مایکل سندل^۴ و آلسدر مک اینتایر^۵ با انتقاد از رهیافت اخلاقی غالب یعنی اخلاق وظیفه‌گرای کانتی و پیامد سیاسی آن یعنی بی‌طرفی دولت در قبال زندگی خیر شهروند، بر ضرورت احیای اخلاق فضیلت و توجه بیش از پیش به موضوعاتی چون فضیلت، انگیزه‌ها و خصوصیات اخلاقی،

۱. قاری‌سیدفاطمی، محمد، *نظریات اخلاقی در آیین حقوق*، فصلنامه نامه مفید، ۱۳۸۱، شماره ۲۹، ص ۳۲.

۲. کی فرانکنا، ویلیام، *فلسفه اخلاق*، ترجمه: هادی صادقی، قم: انتشارات کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸.

3. Charles Taylor (1931).

4. Michael Sandel (1953).

5. Alasdair Macintyre (1929).

روابط خانوادگی و نهایتاً پرسش‌های مهمی دربارهٔ این که من چه نوع انسانی باید باشم و چگونه باید زندگی کنم، تأکید نموده، در این زمینه، جامعه و حتی دولت را سازوکارهایی مشروع برای تعریف استانداردهای زندگی خوب قلمداد می‌کنند.

نقد اکثر فلاسفهٔ جماعت‌گرا به مکاتب اخلاقی عصر روشنگری، یعنی اخلاق کانتی و اخلاق سودانگار، مبتنی بر دو آموزهٔ اصلی است: نخست، نادیده انگاشتن علّت غایی در اخلاق مدرن و دوم، تفکیک میان واقعیت و ارزش. غایت در ساده‌ترین قرائت خود، نشانگر کمالی است که به موجب ذات اشیا معین می‌شود و باید به سوی آن در حرکت باشند. مک اینتایر، یکی از اندیشمندان جماعت‌گرای معاصر، معتقد است که معضل اصلی اخلاق مدرن، فراموشی علّت غایی انسان در نظام هستی است. وی برای بسط نظریهٔ غایت‌انگاری در اخلاق، قصد احیای اخلاق پیشامدرن به‌ویژه اخلاق ارسطویی را دارد و در تحلیل‌های خود مُدام از فضیلت‌گرایی و نگاه غایی ارسطو به انسان یاد می‌کند. ارسطو معتقد بود که عقل، توانایی کشف علّت غایی و هدف از خلقت انسان را دارد و برای این امر، رویکردی کارکردی به مفهوم انسان داشت. تعریف کارکردی یعنی تعریف برحسب عملی که انتظار داریم شیء انجام دهد. مثلاً در تعریف چاقو باید گفت چیزی است که برای بریدن اشیا کاربرد دارد. تعریف کارکردی از اشیا باعث می‌شود تا بتوان مصداق خوب آن شیء را از مصداق بدش تشخیص داد. به زعم مک اینتایر، به‌وسیلهٔ تعریف کارکردی، می‌توان از گزاره‌های «واقعی» به استنتاج‌های «ارزشی» رسید. اخلاق ارسطویی، رویکردی کارکردی به مفهوم انسان داشت و از طریق غایت‌انگاری برای ذات بشر، در مباحث خود، همواره «انسان خوب» را لحاظ می‌کرد.^۱

مک اینتایر از این نظر، منتقد سرسخت اخلاق مدرن به شمار می‌رود و معتقد است این مکتب اخلاقی با غیرقابل تشخیص دانستن غایت بشر و نفی تعریف کارکردی از وی، اخلاقی میان‌تهی و فاقد رسالت را برای انسان مدرن عرضه داشته است. در فلسفهٔ پیشامدرن، گذار از «هست» به «باید» مفروض انگاشته می‌شد و عمل انسان - از آنجا که غایت‌انگارانه مورد نگرش واقع می‌شد - نه تنها می‌توانست، بلکه می‌باید با ارجاع به سلسله مراتبی از فضیلت‌های گره خورده با غایت بشر، توصیف می‌گشت. واقعیت‌های مربوط به عمل انسان، واقعیاتی را دربرمی‌گرفت که با چگونه

1. Macintyre, A, *After virtue, A study in moral theory*, Third edition, Indiana, University of Notre Dame press, 2007, pp57-58 .

خوب بودن انسان مرتبط بود؛ درحالی که در اخلاق عصر روشنگری، واقعیاتی در مورد اینکه چه چیز ارزشمند است، وجود ندارد و «واقعیت» از «ارزش» و «هست» از «باید» جدا انگاشته می‌شود و انسان، نه کاشف ارزش‌های ازپیش موجود، بلکه خالق ارزش‌ها به شمار می‌رود.^۱

بنابراین، جماعت‌گرایان در ادامه تفکر اخلاقی-سیاسی ارسطویی، به صرف ذات افعال اخلاقی و پیامدهای آن توجه ندارند و اعتلای فضایل اخلاقی، پرورش ذات انسان، تعریف خصایص و کنش‌های برتر برای او، پالایش صفات مبتذل اخلاقی و ضرورت کاستن از گسترش رذیلت را اساس دیدگاه خود قرار می‌دهند.^۲

۳. آثار جماعت‌گرایی بر حقوق عمومی

ایده‌های جماعت‌گرایان در حوزه‌های انسان‌شناسی و اخلاق، چه تأثیری بر مناسبات فرد و دولت و چارچوب‌های حقوقی حاکم بر آن دارد؟ در ادامه به تحلیل این مسئله خواهیم پرداخت.

۳.۱. گذار از دولت بی‌طرف به دولت کمال‌گرا

تأمل در آموزه‌ها و مفاهیم مطرح شده از جانب جماعت‌گرایان از قبیل ضرورت احیای اخلاق فضیلت، نقد اخلاق لیبرالی و تأکید بر هویت اجتماعی انسان و سنت‌های تاریخی جامعه، مؤید آن است که جماعت‌گرایی با «بی‌طرفی» حکومت در قبال خیر و زندگی مطلوب شهروند سازگاری دارد و از ورود نهادها و زمینه‌های اجتماعی- حتی حکومت- به الگوسازی خیر برای شهروند استقبال می‌نماید. توضیح آنکه ایده بی‌طرفی، حاصل نظریه‌پردازی شماری از نویسندگان لیبرال معاصر همچون جان راولز و رونالد دورکین است؛ با این حال از میراثی غنی برخوردار است و تبار آن را باید در اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی فلاسفه عصر روشنگری چون جان لاک، کانت و استوارت میل یافت. بی‌طرفی حاصل تعمیم ایده‌هایی چون سکولاریسم و

1. Ibid , p 84.

2. Hurka, T, *perfectionism*, First published ,New York ,Oxford University press, 1993, p31.

لاتیسیسم است که هردو در رابطه با نسبت حکومت با دین، از قدمتی دیرینه در تاریخ اندیشه‌های سیاسی برخوردارند.^۱

طبق ایده بی‌طرفی، حکومت باید درقبال تلقی‌های شهروندان از زندگی سعادت‌مندان بی‌طرف بماند و نباید هیچ برداشت خاصی از خیر را بر دیگر برداشت‌ها رجحان دهد. بینش بی‌طرفانه معتقد است که اخلاق سیاسی باید معطوف به «حق» باشد و تصمیم‌گیری درباره «خیر»^۲ را به افراد واگذار کند؛ چرا که ترجیح یک تلقی بر سایر تلقی‌ها، چه به علت اعتقاد دولت به برتری ذاتی یک برداشت و چه به دلیل پشتیبانی اکثریت جامعه از آن برداشت و چه به انگیزه دولت برای اشاعه زندگی خوب و خیرخواهی- ناقض آزادی فردی و برابری میان شهروندان است. ارزش اساسی لیبرالیسم، رفتار برابر با شهروندان از طریق حفظ بی‌طرفی در مسئله زندگی سعادت‌مندان است.^۳

بنابراین، افراد باید شرایط لازم برای کسب آگاهی از عقاید متفاوت نسبت به زندگی خوب و توانایی ارزیابی هوشمندانه این دیدگاه‌ها را داشته باشند. از این رو، لیبرال‌های سنتی به یک اندازه دغدغه آموزش، آزادی بیان و اجتماعات را دارند؛ چرا که آزادی‌های یاد شده ما را قادر می‌سازند تا درباب آنچه ارزشمند است، قضاوت کنیم و دیگر شیوه‌های زندگی را بیاموزیم.^۴

اما به زعم جماعت‌گرایان، بی‌طرفی ارزشی عملاً در هیچ سیستم مدیریت کلان اجتماعی که دائماً نیازمند برآورد، تصمیم‌سازی و داوری بین نگرش‌های متنوع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است، اتفاق نمی‌افتد. لذا ایده بی‌طرفی دولت عملاً افسانه‌ای بیش نیست و تأکید بر بی‌طرفی دولت به صورت پوشش و نقابی بر جهت‌گیری‌های هنجاری گریزناپذیر دولت‌های لیبرال عمل می‌کند.^۵

۱. رحمت‌الهی، حسین و امید شیرزاد، *کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۶، ص ۱۰۷.

2. The Right

3. The good

4. Neal, P, *liberalism and it's Discontents*, London, Macmillan, 1997, p15.

5. Kymlicka, W, *Multicultural citizenship, A liberal Theory of Minority Rights*, first published, New York Oxford University press, 1995, p81.

۶. کاظمی، علی‌اصغر و حسن بوژمهرانی، *بازسازی مناظره لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان بر مبنای انتقادات سندل بر لیبرال دموکراسی*، فصلنامه علمی مطالعات سیاسی، ۱۳۸۹، سال دوم، شماره ۷، ص ۹.

جماعت‌گرایی- با رد ایده مارکسیستی که می‌گوید خیر هر فرد در توان مشترک وی با انسان‌های دیگر نهفته است و ایده لیبرالی که خیر را با اراده مطلق فردی گره می‌زند- زندگی مطلوب را به اعمال فرهنگی مشترک ما با سایر اعضای جامعه وابسته می‌داند. از این نظر، نقاط مشترک ما با اطرافیان خود به حدی است که یک دولت کمال‌گرای با حسن نیت بتواند با توسل به بصیرت و تجربه دیگران به مجموعه معقولی از اعتقادات شهروندان خود درخصوص خیر دست یابد.^۱ جماعت‌گرایان بر این باورند که به واسطه توصیه دولت به بی‌طرف بودن در میان گرایش‌های مختلف شهروندان، اتفاقی که در عمل صورت می‌گیرد، آن است که افعال و اعمالی که شهروندان جامعه لیبرال در پی‌جویی اهداف و خواسته‌های خویش انجام می‌دهند، همه از یک سنخ و یکسان می‌شود؛ به این ترتیب، شهروندان جامعه که هر یک برای نحوه زندگی خود راهی را برگزیده‌اند، همه به صورتی برابر با سیاست‌هایی از سوی دولت مواجه می‌شوند که دولت لیبرال مدعی بی‌طرفی آنهاست. در چنین حالتی، آنچه رخ می‌دهد در حقیقت بی‌ارزش شدن همه افعال انسانی است؛^۲ حال آنکه دولت باید تمام کارش فراهم آوردن شرایطی باشد که در آن شرایط، وضع کنونی انسان‌ها به وضعی بهتر از وضع موجود تبدیل شود.^۳

بنابراین، بدون آنکه بخواهیم مدعی رابطه این‌همانی میان «جماعت‌گرایی» و «کمال‌گرایی» شویم، به نظر می‌رسد ایده‌ها و آموزه‌های جماعت‌گرایان با نقد و رد بی‌طرفی حکومت در قبال خیر به سمت دفاع از کمال‌گرایی و نقش نهادهای جمعی در تعریف فضیلت برای انسان حرکت کرده است.

گذار جماعت‌گرایان از دولت بی‌طرف به دولت کمال‌گرا، آنان را به نظام‌های دینی نیز نزدیک می‌سازد. توضیح آنکه در نظام‌های دینی و قائل به رسالت اجتماعی دین، ظرفیت فردی شهروند در تشخیص خیر پذیرفته نیست و نهاد حکومت دینی باید براساس منبع بایسته زندگی مطلوب- یعنی دین و مذهب رسمی کشور- برداشت‌های ارزشمند و برتر خیر را استنتاج و ترویج نماید و البته در این راه دشوار و برای پرهیز از تکثر برداشت‌ها، نیازمند ارائه قرائتی رسمی از دین نیز

^۱ - کیملیکا، ویل، *جماعت‌گرایی*، ترجمه: فرهاد مشتاق‌صفت، فصلنامه قیسات، ۱۳۷۶، شماره ۵۶، ص ۱۱۶.

^۲ عزیزی، مجتبی، *بی‌طرفی در نظام‌های لیبرال و پیامدهای آن*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تابستان ۱۳۹۵، دوره ۴۶، شماره ۲، صص ۳۵۷-۳۵۶.

^۳ ملکیان، مصطفی، *آرای اخلاقی و سیاسی مک‌ینتایر*، تهران: انتشارات بقیه، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۵۲.

است. بنابراین در رویکرد حکومت دینی، سیاست‌ورزی و تدبیر سیاسی به معنی نظم دادن به باورهای دیگران و کنش‌ها تا جایی است که آنها را قادر سازد سعادت را تا حد ممکن به دست آورند؛ چه بوسیله حکومتی معطوف به کمال، دینی مصروف به کمال یا تربیتی که هدفش پیشبرد کمال در جماعتی خاص باشد.^۱

اما در عین حال، نمی‌توان میان دیدگاه جماعت‌گرایان و مدافعان تأسیس حکومت دینی رابطه این‌همانی برقرار نمود: اولاً در رویکرد حکومت دینی، نوعی وحدت‌گرایی جاری است که بنا دارد از طریق منبعی واحد-دین و مذهب رسمی کشور- استانداردهای زندگی مطلوب را تعریف کند و از طریق ظرفیت‌های قهری و غیرقهری حکومت، اشاعه دهد و تربیت و ارشاد اتباع را محقق سازد؛ درحالی‌که جماعت‌گرایی از حیث محوریت‌بخشی به جماعات و انجمن‌ها، تکثرگرا و سازگار با تنوع فرهنگی است؛ دوم آنکه یکی از ویژگی‌های فلسفه سیاسی مدرن، گذار از سؤال «چه کسی حکومت کند؟» به مسئله «چگونه حکومت کردن» است^۲ و منشأ این گذار معرفتی و امتناع از ورود به ماجرای پرمناقشه چه کسی را، باید بینش بدبینانه فلاسفه سیاسی عصر جدید چون ماکیاوولی و هابز به طینت انسان و دولتمردان دانست. درمقابل، دغدغه‌خاطر اصلی رویکردهای فضیلت‌گرا، همچنان مسئله شخص حاکم و صلاحیت‌های فردی وی برای هدایت اتباع است. دولت متولی خوب ساختن طینت اتباع، نیازمند حاکمی است که بهترین مردمان و مستحق تصدی چنین رسالت سنگینی است و نتیجه کمال‌گرایی بویژه از نوع دینی، اعتقاد به دولتمرد فاضل و فرهمند است. درمقابل، جماعت‌گرایان با در نظر گرفتن تجارب تاریخی تمدن شرق و غرب، پذیرای این دیدگاه نیستند و منطبق با تفکر سیاسی مدرن و در پرتو نظریه تفکیک کلیسا-دولت، به الزامات «چگونه حکومت کردن» می‌اندیشند. گفتنی است، گذار فکری جماعت‌گرایان از دولت بی‌طرف به دولت کمال‌گرا، انتقاداتی را از ناحیه لیبرال‌ها متوجه آنان ساخته است؛ از جمله اینکه شرایط اجتماعی حاکم بر جوامع به شدت از آنچه اجتماع‌گرایان در

۱. گالستون، ماریام، *سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی*، ترجمه: حاتم قادری، تهران: نشر بقیه، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹.

۲. پوپر، کارل، *درس این قرن، همراه با دوگفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک*، ترجمه: علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶، صص ۱۱۹-۱۱۵.

پی‌آن‌اند (حکومت به شیوه یونان باستان) تغییر کرده است^۱ یا اینکه قانون اساسی آمریکا و نویسندگان مقالات فدرالیسم دولت ملی را ابزار مناسبی برای ترویج فضایل مدنی نمی‌دانستند. در بیشتر دوران تاریخ ما، خانواده، نهادهای محلی و جوامع مدنی ابزار خوبی برای این امر در نظر گرفته شده بودند. با این حال، سندل^۲ در صورت‌بندی مدنی موردنظرش، نمی‌تواند از تنش میان قدرت دولت برای شکل‌دهی به شهروندان و تعهدی که او از افراد مطرح می‌سازد، فرار کند. یکی دیگر از صاحب‌نظران لیبرال نیز در نقد جماعت‌گرایان و اصرار آنان بر وجود فضایی مشترک برای همه جوامع معتقد است هیچ تضمینی نیست که یک جامعه خاص، سعادت خاصی را در نظر داشته باشد.^۴

۳.۲. تقدّم «خیر» بر «حق»^۵ و ردّ جهان‌شمولی حقوق بشر

یکی از حوزه‌های محل اختلاف در فلسفه اخلاق و سیاست که تأثیر مستقیمی بر نظام حقوق عمومی جامعه دارد، مناسبات میان مفاهیم «حق» و «خیر» است. توضیح آنکه «گزاره‌های ناظر به خیر آنچه را به لحاظ ماهوی و اخلاقی ارزشمندند، یعنی اهداف، افعال و روابط خوب انسانی را مشخص می‌کنند؛ درحالی‌که گزاره‌های راجع به حق، یک طرح واحد از زندگی را شکل نمی‌دهند؛ بلکه درعوض ادعاهایی هنجاری‌اند که تعامل‌کنیری از عوامل دارای برداشت‌های مختلف از خیر را سامان می‌دهند.»^۶ تفکیک حق/خیر، پیامد آشکاری در حوزه اخلاق اجتماعی و حقوق بشر دارد و آن، شناسایی تفکیک بین دو مفهوم «حق بودن»^۷ و «حق داشتن»^۸ است. مفهوم اول از حق، گرچه در حوزه مباحث مرتبط با ارزش (خوبی و بدی) از جایگاه ویژه‌ای

1. Waldron, J, "virtue en masse", in Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998.p35.

۲. منظور، مایکل سندل متولد ۱۹۵۳ فیلسوف جماعت‌گرای آمریکایی است.

3. Galston, W, "Political Economy and the Politics of Virtue; Us public philosophy at Century's End", in Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998.p80.

4. Beiner, R(1998), "the Quest for a post liberal public philosophy", in Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998.p4.

5. The good

6. The right

۷. راسخ، محمد و محمدرضا رفیعی، نسبت‌حکومت با زندگی مطلوب، نگرشی به رویکرد بی‌طرفی،

دوفصلنامه فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۸۹، سال اول، شماره ۱، ص ۱۱۴.

8. To be right

9. To have right

برخوردار است؛ اما باید توجه داشت، حق به معنای دوم آن، یعنی «حق داشتن» است که موضوع گزاره‌های حقوق بشری قرار می‌گیرد.^۱

رویکرد لیبرالی با تأکید بر تفکیک حق (امردرست) و خیر (امرخوب) و در پرتو تکثر ارزشی جوامع و امتناع فروکاستن تکثر مذکور به یک اصل ارزشی واحد، در پی طرح نظریه‌ای غیراخلاقی از عدالت است که بدون اتکا بر یک مبنای ارزشی خاص، در پی کشف لوازم و پیامدهای منطقی مفهوم عدالت به‌ویژه در معنای توزیعی آن است. براین اساس، آنچه اصل عدالت انجام می‌دهد، عبارت از تجویز یک نظام توزیع آزادی میان فرد فرد فاعلان اخلاقی است. از این منظر، اصل عدالت، انگاره‌ای از توزیع آزادی‌های شخصی و ترک فعل‌های متقابل را تعیین می‌کند و به عبارتی ساختاری از حق‌ها را مشخص می‌کند. قاعده‌ای که تصرف یا استفاده انحصاری از یک شیء خاص را به فردی خاص تخصیص می‌دهد؛ بدین وسیله خودداری از استفاده از آن شیء را برای تمامی افراد دیگر مقرر می‌کند و در عین حال، تخصیص‌های مزبور، بدون ارجاع به نوع استفاده ممکن از آن شیء انجام می‌گیرد.^۲ لذا عدالت به مثابه امر درست، اصلی سیاسی برای تنظیم روابط اجتماعی مردم با ترجیحات اخلاقی متضاد است و حوزه عمومی و حکومتی، حوزه و قلمرو امر درست. به معنای توزیع موجه آزادی و منابع. می‌باشد و در مقایسه، حوزه خصوصی و مدنی، حوزه امر خوب و اخلاق است.^۳ در رویکرد بی‌طرفی و نظام حقوقی نشأت گرفته از آن، نقش حکومت، پاسداری از توانایی افراد برای داوری برای خودشان درباره ارزش برداشت‌های گوناگون از زندگی خوب و فراهم‌آوری توزیع منصفانه حقوق و منابع است تا افراد را توانای پی‌جویی برداشتشان از خیر کند. حکومت به افراد می‌گوید که چه چیزی براساس «حق» از آن ایشان است و چه چیزی براساس «حق» به دیگران تعلق دارد و تأکید می‌کند که افراد برداشت‌هایشان را از خیر به منظور گرامیداشت مطالبه‌های برحق دیگران، تنظیم کنند. حکومت

۱. قاری سیدفاطمی، محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر*، تهران: انتشارات شهردانش، چاپ سوم، دفتریکم، ۱۳۹۰، ص ۴۱.

۲. استاینر، هیلل، *مفهوم عدالت*، ترجمه: محمد راسخ، فصلنامه مجلس و پژوهش، ۱۳۸۲، شماره ۳۸، صص ۲۹-۲۸.

۳. راسخ، محمد، *حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش*، جلد ۱، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۱، صص ۲۹۴-۲۹۳.

لیبرال کنش‌هایش را با ارجاع به رتبه‌بندی‌ای عمومی از ارزش ذاتی سبک‌های زندگی توجیه نمی‌کند؛ برای اینکه رتبه‌بندی عمومی برای ارجاع وجود ندارد.^۱

اما در نقطه مقابل، جماعت‌گرایان با دفاع از تقدم «خیر» بر «حق»، نظام‌های حقوقی لیبرال، جهان‌شمولی و فرازمانی و فرامکانی بودن گزاره‌های حقوق بشری را به بوتۀ نقد کشیده، پذیرش آموزه‌های آنان در رژیم حقوق عمومی جامعه، منجر به نسبت حقوق بشر و حاکم شدن یک الگو از زندگی خوب در نظام‌سازی حقوقی خواهد شد. این مکتب با دفاع از تقدم خیر بر حق بر این باور است که حکومت در مقام قانون‌گذاری و تأسیس نظام حقوقی می‌باید الگوی خاصی از سعادت و زندگی خوب را لحاظ کند و در شناسایی حق‌ها و آزادی‌های اساسی شهروندان، تنظیم روابط اجتماعی و تحدید قلمروی حقوق و آزادی‌ها، برداشتی خاص از زندگی سعادت‌مندانه را معیار قرار دهد.

اولویت خیر بر حق به معنی فرض پذیرش مفهوم‌های معین‌حُسن و خیر از سوی افراد جامعه در جنبه‌های فردی و اجتماعی است. بر این بنیان ممکن است افراد به اشتراک و اجماع در انتخاب محاسن و الگوهای معین زندگی برسند؛ محاسنی که آنان را به کمال مطلوب و سعادت واقعی می‌رساند. این دیدگاه که بر «کمال‌گرایی» ابتناء دارد، کثرت‌گرایی معرفتی و دینی را رد می‌کند و فهم خویش از جهان، انسان، خدا، دین، اخلاق، نظام حکومتی، نظم، آزادی، عدالت و انصاف را تنها فهم درست و راستین می‌انگارد که افراد باید به آنها گردن نهند و در پذیرش هماهنگ و وحدت‌بخش آن، با جان و دل بکوشند.^۲

به باور سندل، یکی از فلاسفه جماعت‌گرای معاصر، در تصمیم‌گیری درباره اینکه چگونه باید حقوق و وظایف شهروندان را تعریف کرد، همواره نمی‌توان برداشت‌های رقیب از مفهوم زندگی خوب را کنار گذاشت و حتی هنگامی که چنین کاری مقدور باشد، شاید مطلوب نباشد. شاید به نظر برسد درخواست از شهروندان دموکراتیک برای کنارگذاشتن باورهای اخلاقی و دینی خود در هنگام ورود به حوزه عمومی، راهی برای اطمینان از تسامح و احترام متقابل است؛ ولی در عمل

۱. کیملیکا، ویل، *درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر*، ترجمه: میثم بادامچی و محمد مباشری، تهران: نشرنگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۶، ص ۳۰۲.

۲. محمودی، علی، *درخشش‌های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال*، تهران: نشرنگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶.

ممکن است خلاف این درست باشد. تصمیم گرفتن درباره مسائل عمومی مهم، درحالی که به بی‌طرفی‌ای تظاهر می‌کنیم که قابل دستیابی نیست، چیزی است که به ایجاد واکنش و رنجش منجر می‌شود. سیاستی که از پابندی‌های اخلاقی چشمگیر تهی باشد، زمینه را برای ضعف زندگی مدنی فراهم می‌کند.^۱

ملاحظات بیان شده تأثیر ویژه‌ای بر گفتمان حقوق بشر خواهد داشت. جماعت‌گرایان بیش از آنکه قائل به جهان‌شمولی حقوق بشر و فرازمانی و فرامکانی بودن استانداردهای حقوق بشری باشند، به قراردادی و وضعی بودن حقوق انسان قائل‌اند. همان‌گونه که قرارداد اجتماعی مبنایی برای ورود به جامعه سیاسی می‌گردد تا از این طریق، منطق حکمرانی نظم و نسق خاص خود را گیرد. در حق‌مداری هم کسی ذاتاً دارای حقوق نیست؛ بلکه در جامعه است که افراد صاحب حق و تکلیف متقابل می‌گردند. در این رویکرد، چون حقوق بشر تابع قرارداد شهروندان است، نسبی‌پذیر است. لذا حقوق بشر سیری از «جمع به جمع» و از «جمع به فرد» دارد؛ چرا که حقوق فردی هم در جمع تعریف می‌گردد؛ گویی که فرد خارج از اجتماع اساساً نمی‌تواند موضوع حقوق باشد.^۲ بر این اساس، برخلاف تفکر لیبرالی فردگرا که بستر طرح و دفاع از حقوق بشر جهان‌شمول و طبیعی‌گرا محسوب می‌شود، جماعت‌گرایی با تأکید بر نقش خیر و فضیلت‌های تاریخی و اجتماعی هر جامعه، به موضوعه بودن حقوق بشر (تابع وضع و قرارداد بودن حق‌های انسانی) و نسبی‌اغلب‌گزاره‌های حقوق بشری باور دارد. در رویکرد جامعه‌محور، قاعده‌سازی و وضع قوانین جمعی رفته‌رفته جایگزین اصول و ارزش‌های ثابت فردی انسانی می‌شود. در این مکتب، «حق» پس از اجتماع افراد و تشکیل دولت که از طریق قواعد جمعی در قالب «قانون» شکل می‌گیرد، برای افراد ثابت می‌شود.^۳ البته گفتنی است، نگاه جماعت‌گرایان همچون برخی مکاتب دیگر به کلیت نظام حقوق بشر، چالشی و ناهمدل نیست؛ اما آنان بافت ارزشی مشترک در جامعه‌ای خاص را در شناسایی حق و آزادی و تعیین مرزهای تحدید آنها، مؤثر ارزیابی می‌کنند.

۱. سندل، مایکل، *عدالت، چه باید کرد؟* ترجمه: افشین خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول، ۱۳۹۴، ص ۳۱۴.

۲. جاوید، محمدجواد، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، جلد ۱، تهران: نشر مخاطب، چاپ اول، ۱۳۹۲، ص ۷۴.
۳. رحمت‌الهی، حسین و احسان آقامحمدآقایی، *حقوق طبیعی و حقوق موضوعه و آثار آن بر ساختار قدرت و حقوق عمومی*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۷، صص ۱۷۶-۱۷۵.

نتیجه‌گیری

وجود بسترها و زمینه‌های مناسب نقد و نظر در جهان غرب، موجب شکل‌گیری گفتمانی انتقادی علیه لیبرالیسم در اواخر قرن بیستم و قرن حاضر گردیده است. این گفتمان که از آن تحت عنوان جماعت‌گرایی یاد کردیم و آثار آن بر نظام حقوق عمومی را محل بررسی قرار دادیم، تلاش می‌کند تا به دور از هیاهوهای انقلابی و اقتصادی سایر مکاتب لیبرال ستیز-همچون مارکسیسم- از منظر فضیلت‌های اخلاقی و افول آنها در جامعه لیبرال، لیبرالیسم را در حوزه‌های اخلاق، سیاست و حقوق به بوتۀ نقد بکشد.

در حوزه انسان‌شناسی، جماعت‌گرایان با نقد رویکرد فردگرایانه لیبرالیسم به انسان معتقدند چون هویت انسان مربوط به نقش‌های اجتماعی است که به عنوان عضو جماعتی خاص به عهده گرفته و آنچه برای وی «خوب» است، نه مسئله‌ای مربوط به انتخاب فرد، بلکه بیشتر مربوط به کارکرد جماعت‌هایی است که فرد بدان‌ها تعلق دارد. براین اساس، جماعت‌گرایی، «امر خوب» و آنچه را برای انسان و بهزیستی او ارزشمند است، متأثر از روابط، مناسبات، پیشینه و تجربه تاریخی و اجتماعی انسان می‌داند و ظرفیت‌های فردی وی در تشخیص الگوی بایسته خیر را به چالش می‌کشد.

در حوزه اخلاق نیز پروژه جماعت‌گرایان- که خود را نوارسطویی و درخط فکری وی قلمداد می‌کنند- احیای اخلاق فضیلت‌گرا و نقد اخلاق مدرن است. آنان با تأکید بر ضرورت نگاه کارکردی به انسان و غایت‌انگاری برای ذات بشر، در مباحث خود «انسان خوب» را لحاظ می‌کنند. توضیح آنکه اخلاق غایت‌گرای ارسطویی برآن است تا انسان را بر گذار از «آنچه که هست»، به «آنچه که در صورت شناخت غایت خویش، می‌تواند باشد»، قادر سازد. برآیند آرای جماعت‌گرایان در حوزه سیاست، نقد بی‌طرفی حکومت در قبال تلقی‌های شهروند از زندگی سعادتمندانه و گذار به کمال‌گرایی حکومت است. آنان با نقد برخی ناهنجاری‌های اجتماعی در جوامع غربی همچون فروپاشی نظام خانواده، ظهور ادیان و باورهای ناموجه، اضمحلال تعلقات محلی و خانوادگی انسان‌ها، برخی شیوه‌های نامتعارف گذران زندگی یا فراغت، آزادی اقتصادی و برخورد کالاوار با انسان و قربانی شدن فضیلت‌های اخلاقی در این بین، از ارزش‌گذاری حکومت یا حداقل نهادهای جمعی پایین‌تر از حکومت- همچون جماعات و انجمن‌ها- در مورد سبک

زندگی و رفتار شهروندان دفاع می‌کنند. از این نظرگاه، دولت صرفاً یک ماشین ساده برای حمایت از حقوقی که موجودیت آن پیشاپیش پذیرفته شده باشد، تلقی نمی‌شود. دولت نهادی است که سرتاسر بافت اجتماعی از آن تغذیه می‌کند و سیاست باید ترویج و تحکیم و پیشبرد چارچوب مشخصی از مفهوم خیر را که مورد قبول مجموعه دست‌اندرکاران یک اجتماع است، هدف خود قرار دهد^۱ یا به تعبیری دیگر، کمال‌گرایانه حکومت کند. طبق نظریه کمال‌گرایی، مقامات سیاسی می‌باید در ایجاد و صیانت از شرایط اجتماعی‌ای که به بهترین نحو، اتباع آنها را در حرکت به سوی زندگی ارزشمند و ارزنده توانا می‌سازند، نقشی فعال برعهده گیرند.^۲

واقعیت آن است که نظام‌های حقوق عمومی و قوانین اساسی، از مکتب یا مکاتب غالب در جوامع تأثیرپذیرند و بر این اساس، می‌توان از نظام‌های حقوق عمومی لیبرال، سوسیال، اسلامی و حتی جماعت‌گرا سخن به میان آورد. تحلیل‌های به عمل آمده در مقاله مؤید آن است که پذیرش جماعت‌گرایی به عنوان زیربنای نظام حقوق عمومی جامعه، آثاری همچون کمال‌گرایی حکومت، برتری نظم بر حق، نسبی‌گرایی حقوق بشر و تأثیرپذیری آن از نظام ارزشی و فرهنگ بومی جامعه و اولویت حقوق موضوعه بر حقوق طبیعی را به همراه خواهد داشت.

آثار یاد شده موجب شده تا برخی صاحب‌نظران لیبرال غربی، جماعت‌گرایی را منافی با آزادی و در پی تجویز سرکوبگری حکومت بیندارند؛^۳ اما به زعم نگارنده، جماعت‌گرایان، تجارب تلخ و منفی سایر ایسم‌های منتقد لیبرالیسم همچون مارکسیسم، فاشیسم و نازیسم را مدنظر داشته، قصد بازتولید آنها در دوران فعلی را ندارند. جماعت‌گرایان با تجربه ارزشمندی از تاریخ مواجه‌اند. از سویی لیبرالیسم و از سویی مکاتب منتقد آن را ارزیابی کرده‌اند و در این میان، مترصد طرح دیدگاهی میانه در مورد جایگاه انسان، اخلاق، حقوق و سیاست هستند. جماعت‌گرایان علی‌رغم تلاش به منظور احیای برخی مفاهیم و سنت‌های پیشامدرن در تمدن غرب، با الزامات و آموزه‌های کلیدی زیست‌جمعی مدرن بیگانه نیستند و آنها را در دستگاه فکری خود می‌پذیرند.

۱. موحّد، محمدعلی، *دره‌های حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: نشر کارنامه، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹.

2. Wall, S, *Liberalism, perfectionism and restraint*, first published, New York, Cambridge University press, 1998, p8.

۳. عزیزی، مجتبی، *لیبرالیسم علیه اجتماع‌گرایی؛ نگاهی به انتقادهای لیبرال‌ها به اجتماع‌گرایان*، فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، دوره ۴۷، شماره ۲، ص ۴۵۲.

آموزه‌هایی همچون حکومت قانون، برابری شهروندان، احترام به اقلیت‌ها و حق‌های آنان، قرارداد اجتماعی و نظریه مکانیک دولت، برخی آزادی‌های منفی همچون آزادی بیان و منع شکنجه و ساختار همه‌سالار و دموکراتیک قدرت در تفکر جماعت‌گرایان مورد پذیرش واقع شده است و این امر موجب می‌شود تا جماعت‌گرایی را در حد میانه‌ای از مکاتب پیشامدرن و مدرن قرار دهیم. با توجه به ملاحظات بیان شده، نسبت‌سنجی جماعت‌گرایی، اسلام سیاسی و نظام حقوق عمومی جمهوری اسلامی ایران، موضوع قابل تأملی است که می‌تواند موضوع تحقیقی دیگر واقع شود.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

کتاب

۱. سولیوان، نوئل، *نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی)*، ترجمه: حسن آبنیکی، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۲. براتعلی‌پور، مهدی، *شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا*، تهران: انتشارات تمدن ایرانی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۳. پوپر، کارل، *درس این قرن، همراه با دوگفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک*، ترجمه: علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۴. تیلور، چارلز، *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۵. جاوید، محمدجواد، *نقد مبانی فلسفی حقوق بشر*، جلد ۱، تهران: نشر مخاطب، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۶. حسینی بهشتی، علیرضا، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران: انتشارات بقعه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۷. دورکین، رونالد، *مقاله «لیبرالیسم»*، مندرج در: سندل، مایکل، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۸. راسخ، محمد، *حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش*، جلد ۱، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۹. راولز، جان، *عدالت به مثابه انصاف، یک بازگویی*، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
۱۰. رحمت الهی، حسین و احسان آقامحمدآقایی، *حقوق طبیعی و حقوق موضوعه و آثار آن بر ساختار قدرت و حقوق عمومی*، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۷.

۱۱. رحمت الهی، حسین و امید شیرزاد، **کمال‌گرایی و بی‌طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی**، تهران: انتشارات مجد، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۲. رحمت‌الهی، حسین، **تحول قدرت؛ دولت و حاکمیت از سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی‌شدن**، تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۳. رحمت الهی، حسین و احسان آقامحمدآقایی، **تأملی در مناسبات دولت و شهروند، گذار از دولت مطلقه به دولت مشروطه**، تهران: انتشارات خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۴. سندل، مایکل، **عدالت، چه باید کرد؟** ترجمه: افشین خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۱۵. صانعی دره بیدی، منوچهر، **فلسفه اخلاق در تفکر غرب**، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۱۶. قاری سیدفاطمی، محمد، **حقوق بشر در جهان معاصر**، تهران: انتشارات شهر دانش، دفتر یکم، چاپ سوم، ۱۳۹۰.
۱۷. کی فرانکنا، ویلیام، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۸. کیملیکا، ویل، **درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر**، ترجمه: میثم بادامچی و محمد مباشری، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۹. گالستون، ماریام، **سیاست و فضیلت، فلسفه سیاسی فارابی**، ترجمه: حاتم قادری، تهران: نشر بقیه، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۲۰. گرجی، علی اکبر، **مبانی حقوق عمومی**، تهران: انتشارات جنگل، چاپ ششم، ۱۳۹۶.
۲۱. محمودی، علی، **درختش‌های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال**، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۲۲. مک اینتایر، آلسدر، **تاریخچه فلسفه اخلاق**، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۲۳. ملکیان، مصطفی، *آرای اخلاقی و سیاسی مک‌آینتایر*، تهران: انتشارات بقیه، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۲۴. موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت، از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: نشر کارنامه، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۲۵. هیوود، اندرو، *کلیدواژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی*، ترجمه: اردشیر امیرارجمند و باسم موالی‌زاده، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۹.

مقاله

۲۶. استاینر، هیلل، *مفهوم عدالت*، ترجمه محمد راسخ، فصلنامه مجلس و پژوهش، ۱۳۸۲، شماره ۳۸.

۲۷. درخشه، جلال و مرتضی فخاری، *آرای اندیشمندان غرب درباره عدالت از زاویه منازعه «حق» و «خیر»*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۹۵، دوره ۴۶، شماره ۳.

۲۸. راسخ، محمد و محمدرضا رفیعی، *نسبت حکومت با زندگی مطلوب، نگرشی به رویکرد بی‌طرفی*، دوفصلنامه فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۸۹، سال اول، شماره ۱.

۲۹. عزیزی، مجتبی، *بی‌طرفی در نظام‌های لیبرال و پیامدهای آن*، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تابستان ۱۳۹۵، دوره ۴۶، شماره ۲.

۳۰. عزیزی، مجتبی، *لیبرالیسم علیه اجتماع‌گرایی؛ نگاهی به انتقادهای لیبرال‌ها به اجتماع‌گرایان*، فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، دوره ۴۷، شماره ۲.

۳۱. قاری‌سیدفاطمی، محمد، *نظریات اخلاقی در آیین حقوق*، فصلنامه نامه مفید، ۱۳۸۱، شماره ۲۹.

۳۲. کاظمی، علی‌اصغر و حسن بوژمهرانی، *بازسازی مناظره لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان بر مبنای انتقادات سندل بر لیبرال دموکراسی*، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات سیاسی، ۱۳۸۹، سال دوم، شماره ۷.

۳۳. کیملیکا، ویل، **جماعت‌گرایی**، ترجمه فرهاد مشتاق‌صفت، فصلنامه قیسات، ۱۳۷۶، شماره

۵۶.

ب) منابع انگلیسی

Books

34. Beiner, R (1998), "the Quest for a post liberal public philosophy", in *Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998*.
35. Galston, W, "Political Economy and the Politics of Virtue; Us public philosophy at Century's End", in *Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998*.
36. Hurka, T, *perfectionism*, First published, New York , Oxford University press,1993.
37. Kymlicka , W, *Multicultural citizenship, A liberal Theory of Minority Rights*, first published, New York Oxford University press,1995.
38. Macintyre, A, *After virtue, A study in moral theory*, Third edition, Indiana, University of Notre Dame press , 2007.
39. Neal, P, *liberalism and it's Discontents*, London, Macmillan, 1997.
40. Sandel , M, *Liberalism and the limits of justice* , first published, New York ,Cambridge University press , 1982.
41. Waldron, J, "virtue en masse", in *Anita L Allen, Milton C Regan (edited) 1998*.
42. Wall, S, *Liberalism, perfectionism and restraint*, first published, New York, Cambridge University press, 1998.