

زمینه ها و ویژگی های اندیشه ی سیاسی معناگرا

دکتر محمد تقی قزلسفلی (Mohammad.ghezelsofla@gmail.com)

استادیار دانشگاه مازندران

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۱۰/۲۳

چکیده

با اوج گرفتن فلسفه ی اثباتی و به تبع آن دانش تخصصی و رفتاری در علوم اجتماعی، این بحث نیز دامن زده شد که فلسفه ی سیاسی پایان یافته است. این به آن معنا بود که رویکردهای هنجاری و انتقادی در نظریه فاقد اعتبار است. انتشار کتاب تاثیر گذار جان راولز (عدالت به مثابه انصاف) ضمن نفی این ادعای کاذب، نشان می داد که اندیشه ی سیاسی و اجتماعی خصلتی معناگرا و هنجاری گرفته است. فرضیه اصلی مقاله ی حاضر این است که بنابه متغیرهایی فلسفه ی سیاسی معناگرا شده است. به منظور اثبات این مهم مقاله حاضر در دو بخش تنظیم شده است. در بخش نخست دلایل و زمینه های اندیشه ی معناگرا در سه محور به بحث گذاشته می شود. اما در بخش دوم و به منظور ارائه ی دلایلی ایجابی برای فرضیه، چند مولفه به عنوان ویژگی های فلسفه ی سیاسی نوین مطرح می شود: رویکرد مثبت به اندیشه ی فرهنگی با خصلت هویتی و ارزش مدار، رویکرد فرااثبات گرا که در پراکنده شدن و تنوع مکاتب و نظریه ها تبلور یافته است؛ بازگشت به اخلاق گفتمانی. این مقاله از روش توصیفی و تحلیلی استفاده و از چارچوب نظریه های انتقادی و هنجاری پیروی خواهد کرد.

واژه های کلیدی: ماتریالیسم، ایده آلیسم، معناگرایی، فلسفه ی سیاسی، فرااثبات گرایی.

برای مدتی، حداقل در نیمه نخست سده بیستم، سخن از زوال و انقراض اندیشه و فلسفه سیاسی به میان آمد. نقطه اوج تهاجم به این حوزه نظری، انتشار کتاب فلسفه، سیاست و جامعه (۱۹۵۶) پیتراسلت بود که از ایده کنار گذاشتن فلسفه سیاسی سخن گفت (aslett, 1956, p.6-13) در میان عواملی که مسئول ایجاد چنین وضعیتی بودند، اغلب از اثبات گرایی (تحصل انگاری) و تاریخ گرایی نام برده شده است. اثبات گرایی با تمرکز بر شناخت تجربی علمی و در عین حال بی توجهی تقریباً کامل به آن مسائل مبتلابه بشری که اساساً در حوزه ی غیر مادی قرار می گیرند، در چنین طرز تلقی مقصر بوده است؛ اما چنان که فرد دالمایر آشکار ساخته است، حداقل در نیمه نخست قرن بیستم، فلسفه ی تحلیلی - از جمله متفکرانی چون ویتگنشتاین، وایتهد و هوسرل - هم در کاهش از غلظت فلسفه و به طور کلی افول عرصه نظریه پردازی فلسفی و اجتماعی مؤثر بوده است. (دالمایر، ۱۳۸۶، ص ۳۶)

آن سوتر، لئو اشتراوس، در کنار اثبات گرایی از تاریخی انگاری به عنوان عامل دیگری که به طرح دعاوی مرگ فلسفه ی سیاسی منجر شده یاد می کند. به زعم او این امر از آن روست که تاریخی انگاری نیز دانش را گذرا، و معیارهای هنجاری را برخواسته از شرایط ممکن تاریخی می داند. بر این اساس، اشتراوس در برابر شعار زوال فلسفه سیاسی، بازگشت به فلسفه ی سیاسی باستان، یا آنچه را که راه حل باستانی می نامد، توصیه می کند. رویکردی که به عقیده ی او به شدت هنجاری - اخلاقی و ورای خصلت صرف ایده آلیستی بود؛ اما این دوران برزخ دیری نپایید، چنان که از آغاز دهه ی ۱۹۷۰ عرصه نظریه ی سیاسی با نیروی حیاتی دیگری رو به رشد گذاشت. نقطه ی اوج این احیاء انتشار کتاب عدالت به مثابه انصاف (۱۹۷۱) جان راولز بود. اثر حاضر فلسفه سیاسی را دگرگون کرد و بر کالبد سخت فلسفه سیاسی پیشین، یعنی قرارداد گرایی که هابز و لاک و روسو بنیان گذاران آن بودند، جانی تازه دمید. به اعتراف بسیاری اثر راولز از جمله پر خواننده ترین آثار سیاسی و فلسفی بوده است. (واربرتون، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹) در واقع، موج گرایش به اصول اخلاقی - هنجاری در اندیشه سیاسی از آن زمان تا کنون به اندازه ای رو به فزونی گذاشته که افرادی چون لژلی جیکوبز آن را رنسانس جدید در فلسفه ی سیاسی نامیده اند. (جیکوبز، ۱۳۸۶، ص ۲۷)

به زعم نگارنده، اهمیت کار راولز در چارچوب مفروضه ی پژوهش حاضر بیشتر نمود پیدا می کند، از آن رو که این کتاب، نه صرفاً برجسته کردن اهمیت عدالت که همواره از افلاطون تا مارکس مورد توجه بوده است، بلکه یک «لحظه تاریخی» مهم در فلسفه ی سیاسی معاصر است که

امکان گسست از مبانی ماده گرایی اندیشه سیاسی، یعنی فایده گرایی، رفتار گرایی و داروینیسیم اجتماعی را فراهم کرد و امکان ارائه ی آلترناتیوی معناگرایانه و از جنبه ای ایده آلیستی در نظریه ی سیاسی را با وام گیری از فلسفه ی اخلاق کانت محقق نمود. اهمیت این مسئله تا بدانجاست که جانانان ولف^۱ ادعا کرده پیش از راولز دو گزینه در فلسفه سیاسی وجود داشت: یا نظریه اصالت فایده مطرح بود یا اصلاً نظریه ای در فلسفه سیاسی وجود نداشت. (ولف، ۱۳۸۶، ص ۱۹۶) به عقیده نگارنده می توان به ضرص قاطع گفت، ساختار تمام فلسفه های سیاسی پس از عدالت به مثابه انصاف، سویه- ای «پسا راولزی»^۲ دارند.

عمده فلسفه های سیاسی «ما بعد راولزی»، چه آنهایی که به ماهیت نظریه سیاسی علاقه مند بودند، یا افرادی که مسئله روش شناسی برایشان در اولویت است یا کسانی که فلسفه سیاسی را مقوله ای پیچیده ارزیابی می کنند، به اشکالی تحت تاثیر آرای او بوده اند. حال پرسش مهمی که در این نوشتار تلاش می شود به آن پاسخ داده شود این است که با در نظر گرفتن امکان گسست از مبانی ماتریالیستی نظریه ی اجتماعی، موقعیت اندیشه ی سیاسی چگونه است؟ آیا بحران دیگری در کمین آن است یا وضعیت مطلوب تری پیش روی ماست؟ بر این اساس فرضیه اصلی مقاله حاضر که در ادامه به بحث گذاشته می شود آن است که اندیشه سیاسی در احیای مجدد خود در سویه ی «پسا راولزی» خصلتی معناگرا و هنجاری به خود گرفته است؛ اما پیش از ارزیابی ویژگی های چنین نظریه ای، بهتر است دلایل و زمینه هایی که به رشد اندیشه سیاسی معناگرا منجر شد، به اختصار مورد بررسی قرار گیرد.

۱. زمینه ها: ناکارآمدی اثبات گرایی

از منظر مبانی معرفت شناسی، یکی از زمینه های رشد اندیشه غیر مادی و ایده آلیستی در نیمه دوم سده بیستم، ناکارآمدی اثبات گرایی در فهم ظرایف و دقایق انسان و جامعه بوده است. اثبات گرایی که اساساً داعیه ی مطالعه- ی علمی امور را داشت، بر آن شد با بهره گیری از نظریه های متفکران سده ی نوزدهمی چون آگوست کنت، اسپنسر و دیگران، ضمن استقرار فلسفه اجتماعی مدرن، در پی تدوین مبنای شناختی باشد که بر اساس آن «مهندسی نظم درست و علمی می تواند مقولات تعاملات اجتماعی- اخلاقی را نادیده بگیرد و خود را به ساختن وضعیتی که در آن انسان

ها مانند اشیاء طبیعت، ضرورتاً به حالتی قابل محاسبه رفتار می کنند محدود کند. (منوچهری، ۱۳۸۶، ص ۱۴) این جدایی عرصه نظریه پردازي علمی از اخلاق و مولفه ها و برساخته های غیر مادی، امکان هدایت یک زندگی خوب و عادلانه را با امکان یک زندگی راحت در نظم درست، جابه جا کرد. در نتیجه دسته بزرگی از گزاره هایی که پوزیتیویسم آنها را «بی معنا» می دانست، که در حقیقت شامل ایده هایی بودند که می توانستند به فهم ما از رفتار اجتماعی و وضعیت غیر مادی زندگی انسانی کمک نمایند، از چارچوب تنگ اثباتی حذف شدند. بر این اساس این اعتراض و نقد بر دعای اثباتی وارد بود که در این جا هیچ نقشی برای استدلال های زیبایی شناختی یا اخلاقی-هنجاری نمی تواند وجود داشته باشد. و همچنین هیچ نقشی برای تحلیل هرمنوتیک که به دنبال فهم رفتار اجتماعی از طریق واریسی عمیق درونی درباره ی ماهیت تصورات انسانی، فرایند های فکری و انگیزه ها است، وجود ندارد. (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵)

دیدگاه رفتارگرایی در عرصه ی نظریه سیاسی ماده گرا که ماهیتی تجربی دارد، عمدتاً تحت تاثیر سنت پوزیتیویستی قرار داشت. حامیان این رویکرد به تجربه گرایی خام روی آوردند و ملاک را آزمون تجربی داده های انباشت شده قرار دادند. گونه ی دیگر، به پالایش زبان شناختی نظریه های سیاسی روی آوردند. این حرکت به قول کولاکوفسکی^۱، برخاسته از روش «فلسفه ی تحلیلی» بود که به دنبال کشف قوانین علمی در رفتارهای سیاسی بودند. (Kolakowski, 1972, P18) به همین ترتیب رفتارگرایان نیز برای تبیین پدیده های اجتماعی و سیاسی، به قوانین علمی و آماری استناد می کردند و به مسئله ی «ارزش ها و اعتقاد ها» بی توجه بودند، تا جایی که با تحقیر به آن می نگریستند. بی اعتنایی نسبت به پرسش های اخلاقی و استعلایی، رفتارگرایان را به سوی جانب داری از تحقیق فاقد نگاه ارزشی کشاند، چرا که معتقد بودند دقت علمی مستلزم حذف علایق غیرعلمی است.

به این ترتیب، رفتارگرایان تحت تاثیر استلزامات روشی و شناختی اثباتی، تحقیق را بی نیاز از احکام اخلاقی، ارزشی، متافیزیکی، هنجاری و تجویزی که در مجموع شاخه های تفکر معناگرا تلقی و ارزیابی می شوند حذف، و به جای آن بر اهمیت عینیت گرایی و گردآوری صرف داده ها تکیه کردند. لذا مورد انتقاد واقع شدند. اولاً، عینیت گرایی، نظریه پردازان رفتارگرا را به سوی نوعی مطلق کردن امر «بیرونی» کشاند و این، یعنی یک نگاه غیر بازتابی که قادر نیست با اندیشیدن

در موضوع شناسایی، در خویشتن تغییر ایجاد کند. (معینی، ۱۳۸۵، ص ۳) از سویی دیگر، خود داری از گنجاندن ارزش های پژوهشگر در تحقیق، رفتارگرایی ماده باور را از هر گونه عنصر و گرایش اخلاقی، انسان گرایانه، و از پاره ای جهات فایده طلبانه و عمل گرایانه تهی می کرد. (بشیریه، ۱۳۸۰، ص ۵۲) نتیجه اینکه محیط به مثابه ضرورت ابژه ی مورد نیاز علایق مادی، تحت سلطه ی نظام های کنترل و بهره وری در آمد. به این ترتیب، پروژه ی مطالعه ی علمی به پروژه ی کنترل علمی جامعه و طبیعت تغییر شکل داد.

با نقد های امثال دیلتای که پایه گذار «علوم فرهنگی»^۱ یا علوم انسانی بودند و آن را صاحب هویتی پایدار تلقی کردند، موضوع علوم اجتماعی و انسانی به عرصه های معنایی هرمنوتیکی تفسیری گسترش یافت، و به تعبیری با فلسفه زندگی پیوند پیدا کرد. در نتیجه ی چنین نقدهایی به رویکرد اثباتی- رفتاری بود که سه نحله ی تأویلی فرا اثباتی به وجود آمد: ۱) رویکرد تفهیمی ۲) رویکرد پدیدار شناختی ۳) رویکرد انتقادی. این سه در عین داشتن مشترکات بنیادین اندیشه معناگرا، دارای وجه ممیز خاص خود نیز بودند. این ویژگی ها در بخش دوم مقاله و به عنوان مقوم فلسفه ی سیاسی معناگرا، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اکنون در ادامه به یکی دیگر از بسترهای مناسب رشد تفکر معناگرا یعنی ابعاد جدید فلسفه ی علم اشاره می کنیم.

۱-۱. زمینه ها؛ گسترش فلسفه علم جدید

به اعتراف بسیاری، نیمه دوم سده ی بیستم دوران پرباری برای نظریه های شناخت شناسانه به شمار می رود. به منظور درک بهتر روند های جدید فلسفه علم که سویه ای معناگرایانه دارد، و در برابر بافت ماده گرای اواخر سده ی نوزده و نیمه نخست قرن بیستم صف آرایی کرد است، می توان به سه جریان مهم علمی- فلسفی اشاره کرد. جریان نخست، فلسفه علمی است که به انتقاد از پوزیتیویسم منطقی پرداخته و با مواضع نسبی گرا و ساخت شکنانه تامس کوهن و پاول فیرابند تکمیل می شود.

برخلاف پوزیتیویست های منطقی (مکتب وین) که در پی اصالت تجربه ی سده ی ۱۷ و ۱۸ که علم را اساساً توصیف و تجربه می دانستند، لودویک ویتگنشتاین در رساله ی منطقی- فلسفی (۱۹۵۳) نشان داد که هر کوششی برای کشف شالوده های عینی معرفت بی معناست. او بر خلاف

دوره ی اول تفکر خود حال از نظریه ی تصویری زبان^۱ حمایت می کرد که بر «بازی های زبانی»^۲ متمرکز بود. او در اینجا با پیش کشیدن تلقی معنا گرایانه از منقوله ی زندگی، از زبان به مثابه ی فعالیت انسانی یاد کرد. چه سخن گفتن خود نوعی کار است.

در دهه ۱۹۶۰ تامس کوهن نیز بر آن شد علم مفهومی یکه و ثابت نیست که بتوان برای آن روش ثابت و یگانه ای متصور شد و روند هماهنگ و پیوسته ای برای توسعه ی آن جست و جو کرد. علم مجموعه ای از مفاهیم متغیر و سیال است که متناسب با شرایط، نگرش های کلی، عناصر فرهنگی، پارادایم های تاریخی شکل می گیرد و با تغییر این شرایط معیار های علم نیز تغییر و تحول می یابد. در دهه ۱۹۸۰ پل فیرابند با کتاب «برضد روش» بر آن شد علم برخلاف سویه ی اثباتی دوران مدرنیته ی متقدم، تا مرزهای نسبی گرای و آنارشیسم معرفتی راهی ندارد. به اعتقاد او رشد و توسعه ی تئوری های علمی از انگیزه ها، روش ها و ساختارهای بسیار متفاوت و حتی متناقض پیروی می کند. (خیرابند، ۱۳۷۵، ص ۵۴) به اعتقاد او رشد و توسعه ی تئوری های علمی از انگیزه ها، روش ها و ساختارهای بسیار متفاوت و حتی متناقض پیروی می کند (فیرابند، ۱۳۷۵، ص ۵۴) به زعم او تنها یک اصل وجود دارد که در همه ی شرایط قابل دفاع کردن است و آن اینکه: هر چیزی ممکن است!

جریان دوم، گذار از ساخت گرای به پساساختار گرای بود. ساخت گرای کم تر به محتوای متون و بیشتر به چگونگی عملکرد آنها می پرداخت: «ساخت گرای در کلی ترین سطح، سوالاتی را درباره ی معنا باز نمود و تالیف مطرح می سازد و به کشف روابط میان زبان و دانش می پردازد.» (وارد، ۱۳۸۳، ص ۱۴۶) از دیدگاه فردینان دوسوسور^۳ (۱۸۵۷-۱۹۱۳) زبان سرشتی نسبی و متغیر از هویت ها دارد و عرصه تفاوت ها و تمایزات است. اما پساساخت گرایان با ترکیب نظریه ی سیاسی، نقد ادبی، روانکاوی و فلسفه بر آن شدند با نزدیکی به مواضع پسامدرن چند مسئله را مورد توجه قرار دهند: اول آنکه نظریه های ساخت گرا، تداوم را بر تغییر اولویت داده اند، در حالی که اصالت با تغییر است. دوم، این نظریه ها، ساختار اجتماعی را به عاملان انسانی ترجیح می دهند و مطالعات خود را به طور سازمان یافته ای، صرف کشف ساختارهای غیر مشخص می کنند. در حالی که فرا ساخت گرایان، با صحبت از بازی گونگی روابط انسانی، سعی در گذر از محدوده

-
1. Picture theory of language
 2. Language - game
 3. Ferdinand de saussur

ی ساختارها دارند. سرانجام آنکه فرا ساخت گرایان، از غلبه ی گرایش به سیستم در ساخت گرایي ناخرسندند و در مقابل، بر نیاز به شناخت «فردیت»ها و «اجزاء» تاکید دارند.

جریان سوم هرمنوتیک است که فهم و تأویل متون تاریخی و ادبی را به بحث می گذارد. هرمنوتیک معنا کاوی در متون است؛ اما چنان که هایدگر به درستی می گفت، «فهم» اساساً یک مقوله ی تأویلی است و عوامل تاریخی و فرهنگی در تعیین معنای یک متن دخالت دارد. تأویل نیز تجربه ای زیستی است که به زبان درمی آید. تأویل سوار بر زبان است و از این رو زبان بستر ادراک انسان از جهان است. مهم ترین سطح اندیشه هایدگری در باب هرمنوتیک در آثار گادامر آمده است. او در حقیقت و روش در پیروی از آرای استادش هایدگر، از غلبه ی روش شناسی علمی، در فرهنگ معاصر انتقاد کرد. او همسو با ضد سوپزکتیویسم نیچه و هایدگر، هم سخن با مارتین لوتر، از امکان دگرگون کننده ی متن حمایت کرد تصریح داشت سوژه از پیش در زبان و سنت واقع شده است. (Wright, 1998, pp. 827-831) بخش عمده ای از سنت هم در زبان ما تبلور می یابد، بنابراین زبان شیوه ی وجود سنت است و سنت وسیله ی تداوم زبان. پس هستی که می تواند فهم شود زبان است. (پین، ۱۳۸۲، ص ۸۳۷)

گادامر در ادامه از «افق معنایی» سخن می گوید که معنا و تأویل در گستره ی آن و در تاریخ شکل می گیرد. افق معنایی اشاره به وضعیت تاریخی و فرهنگی خاص است که معنا در آن تکوین می یابد. امری که پیش تر در غالب تنگ اثبات گرایي مد نظر نبود. گادامر به تأکید می گوید: «تاریخ به ما تعلق ندارد؛ ما به آن تعلق داریم.» مدت ها پیش از آن که خودمان را از طریق فرایند خودنگری فهم کنیم، خویشتن را به شکلی بی-نیاز از اثبات، در خانواده، جامعه و حکومتی که در آن به سر می بریم می فهمیم. کانون ذهنیت آینده ای است که تصویر در آن اعوجاج می یابد. خودآگاهی فرد صرفاً کورسویی است در مدارهای بسته ی حیات تاریخی. این است دلیل آنکه پیش داوری های فرد، بسیار بیش تر از داوری هایش، واقعیت تاریخی هستی او را تشکیل می دهد. (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۶۸)

۱-۲. زمینه ها؛ جنبش های اجتماعی جدید

در نیمه ی دوم سده ی بیستم، و به دلیل وضعیت مناسب پیش آمده برای رشد آمال سیاسی، عرصه ای جدید از حوزه ی عمومی گشوده شد که در آن جنبش های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی با طرح دعاوی مغفول مانده چون شهروندی، دموکراسی مشارکتی، عدالت خواهی

اقتصادی، اساساً ماهیت امر سیاسی را در معرض تردید و بازاندیشی دوباره قرار دادند. از دیدگاه جامعه شناختی، تحولی که با جنبش های اجتماعی در امر سیاسی پدیدار می شد، به تفرّد و تنوع و عدم تجانس و جزمیت، عدم مرکزیت و مرکززدایی، تأکید داشت، که همگی واکنشی در مقابل گرایش یا گرایش های یک سویه و یکسان ساز پیشین بوده اند. (Kriesi, 2007, pp. 67-90) درگیری در فعالیت های سیاسی جدید و تنوع بخشیدن به انواع مبارزات سیاسی و اجتماعی و خواست متنوع فرهنگی، امکانی برای بیان و ابراز «خود» جدید است. از این منظر جنبش های جدید اجتماعی، به تعبیر گینز و بو ریمر، پاسخی به تغییرات جامعه ای^۱ هستند. (گینز و ریمر، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵)

با وجود اینکه در این وضعیت جدید دیگر آن حضور متصلب و فراگیر مبارزه ی طبقاتی سلطه ندارد، و مارکسیسم هم این کثرت عقاید را نمی تواند هدایت کند، در مقابل موقعیت پسامدرن بر آن است که رادیو، تلویزیون و روزنامه ها عوامل انفجار و تکثیر عمومی جهان بینی ها شده اند، به گفته ی دیوید لایون به گسترش حوزه ی عمومی مقاومت، مدد رسانیده اند. امری که در جهت گیری سیاسی و فرهنگی گفتمان ماده گرای نیمه ی نخست قرن بیستم قابل تصور نبود. گذار به فضای فرا اثباتی و موقعیت مجازی ناشی از وفور رسانه ها که مدام معنا ها را باز تولید می کنند انسان ها را در موقعیتی قرار داده که جیانی و تیمو آن را «تکثر ظاهراً مقاومت ناپذیر» (لایون، ۱۳۸۰، ص ۸۹) ایده ها و ارزش ها و باورها می نامند. در اینجا کل جنبش های اجتماعی بر خلاف وجه ایستای سیاست قدیم، بر انتخاب آزاد، گشودگی، تعادل، آزادی و فرد محوری تأکید می ورزند. (روسانو، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹) پس با توجه به اهمیت جنبش های جدید در عرصه هایی چون بوم شناسی، محیط زیست، فمینیسم، ملی گرایی و امکان گسترش دموکراسی در سطحی جهانی و برآمدن برخی جنبش های مقاومت در عرصه مبارزه با ستم پیشین امپریالیسم سفید غربی، فضای عمومی جامعه بستر مناسبی برای زایش صورت های جدید هویت شد. (Snow, 2007, pp. 380-410) به این ترتیب چنان که دوسرتوی جامعه شناس آشکار ساخته، اینها وجی از تکنیک های مبارزه در سطح زندگی روزمره است. به اعتقاد او «شاید ما نتوانیم جهان را تغییر دهیم؛ اما حداقل می توانیم به مهاجرت، پویایی و حرکت در سراسر محیط فرهنگی اکنون متکثر پرداخته، از تمامی محصولات و تجربیات در دسترس نصیبی برچینیم. خلاصه، زندگی هر روزه با موضوع اقدام علیه نظام [متصلب] سرو کار دارد.» (به نقل از گلن وارد، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳)

به این ترتیب جنبش های اجتماعی عرصه نظریه سیاسی را فریه نموده اند. چند فرهنگ گرایی از این جایگاه اهمیت پیدا کرده است، موضوع کانونی چند فرهنگ گرایی، مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن^۱ و مسئله تنوع و تکثر فرهنگی- هویتی و نسبت آن با هویت جامعه ای و انسجام ملی، حقوق اقلیت ها و سیاست گذاری عمومی است که امروزه در عرصه جهانی شدن ها به مسئله مبتلابه و گریز ناپذیر دولت های لیبرال دموکراسی تبدیل شده است. (Smith, 2007, p.312)

(320) بیخو پارخ یکی از صاحب نظران مهم چند فرهنگ گرایی، پس از توجه به جنبش های جدید هویتی که «شناسایی تفاوت» را در صدر مطالبات خود دارند، اذعان می کند این مقوله (یعنی چند فرهنگ گرایی) اصولاً به تفاوت ها و هویت هایی اطلاق می شود که ریشه در فرهنگ به معنی مجموعه عقاید و اقداماتی که گروه ها و مردم، خویش فهمی، جهان فهمی، و زندگی فردی و جمعی خود را با آنها سازمان می دهند دارد. (کریمی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵)

در عین حال چند فرهنگ گرایی که خصلت متنوع و متکثر بافت جامعه ی امروزی را بازتاب می دهد و ایده های مربوط به «سیاست شناسایی» و «سیاست هویت» را بر ملا می کند، انواعی دارد که در بستر وضعیت مناسب از گذار به دوران جدید امکان ظهور یافته است. از جمله (۱) تنوع خرده فرهنگی^۲: بدین معنی که اعضای چنین گروه ها ضمن اشتراک ارزشی و معنایی با فرهنگ مسلط، در تلاش اند تا در چارچوب همان فرهنگ عمده، فضایی برای سبک زندگی متفاوت خود پیدا کنند. (۲) تنوع نگرشی^۳: زمانی است که برخی اعضای جامعه نسبت به اصول و ارزش های فرهنگ حاکم انتقاد کرده، برآند ارزش های دیگری را جایگزین آنها کنند، مثل اغلب فمینیستها، زیست محیط گرایان و ... (۳) تنوع انجمنی^۴: شامل گروه هایی در جوامع مدرن توأم با نوعی خود آگاهی و اجتماعات کم و بیش سازمان یافته که بر طبق سیستم اعتقادی و عمل خاص خود زیست می کنند؛ مثل مهاجرین به کشور میزبان. (Parekh, 1994, p.3-5)

چندگانگی فرهنگی همسو با جهت گیری های جنبش های اجتماعی نشان داد دنیای ما نه جهانی یک دست، بلکه فضایی است که در آن همواره اجتماعات گوناگون ارزش ها و معناها ی خود را می آفرینند. به باور امثال کیملیکا، لیبرالیسم به معنای از پیش موجود، از فقدان بخشی نظام مند از تفسیر متکثر از جامعه و فرهنگ رنج می برد. از این رو، رویکرد ها و نظریه ها جدید باید پاسخگوی

1. Recognition of Difference
2. Sub-cultural diversity
3. Persectival diversity
4. Communal diversity

پرسش های مربوط به ایده ی عضویت فرهنگی، معنا و گستره ی هویت فرد و متضمن تداوم فرهنگ ها باشند (بهشتی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲) از این رو، چند فرهنگ گرایسی با گشودن عرصه های جدید پژوهشی و نظری، دامنه ی سیاست اثباتی، رفتاری گذشته را به شرایط متنوع و چند جانبه ی جدید سوق داد که در نتیجه آن می توان امیدوار به افزایش موقعیت سیاسی و حقوقی اقلیت ها، مردمان بومی و ارزش های متمایز و متکثر شد.

۲. ویژگی ها: رویکرد فرهنگی در نظریه سیاسی

نظریه های سیاسی به مروراید می مانند: منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی آیند. حداکثر نظریه های سیاسی برای این نوشته شده اند که به بعضی از مشکلات واقعی و مبرم پردازند. (اسپریگنر، ۱۳۸۲: ص ۴۲) اسپریگنر با استناد به این مدعا در کتاب فهم نظریه های سیاسی (۱۹۷۶) بر آن است که منظور تدوین یک نظریه، ما نیازمند برخی زمینه ها و شرایط هستیم. به عبارتی دیگر در نتیجه ی وجود یا مشاهده ی بحران و بی نظمی در جوامع مختلف و شرایط گوناگون متفکران در پی تشخیص درد برآمده و رویه ها و جریان های فکری شکل عینی پیدا می کنند. بر این اساس در بخش نخست برخی زمینه های تأثیرگذار که به بستر سازی اندیشه سیاسی معناگرا مدد رسانیده اند مورد بررسی قرار گرفت. هر یک از عوامل سه گانه گفته شده به نوبه خود نشان دهنده ی بروز بحران و بی نظمی در میان اندیشه ی ماده گرای اثباتی پیشین بوده اند که با پدیداری بحران ها، ما می توانیم وارد پارادایم جدید فکری شویم. طبیعی است با مشاهده بحران و بی نظمی و ناکارآمدی دکترین های پیشین، می توان مؤلفه ها و ویژگی های نظریه ی جدید را ارائه داد. در ادامه چند مشخصه ی اندیشه معناگرا به بحث گذاشته می شود.

۲-۱. خصلت فرهنگی اندیشه سیاسی معناگرا

به نظر می رسد موفقیت هر فلسفه سیاسی در حال و آینده، مستلزم سه ویژگی باشد: این که بتواند اصول و آرمان های مطلوب در یک سازمان یا سامان سیاسی را تعریف کند. دوم آنکه به معنای سقراطی - کانتی در خدمت نقد اجتماعی و پیشبرد آرمان های اخلاقی و سیاسی باشد و سرانجام ایده ای از آینده ی مطلوب را هم پیش چشم داشته باشد. این بدان معناست که اندیشه ی سیاسی باید دارای خصلت نمونه وار بوده به موضوع مورد تحقیق از جوانب مختلف نظر کند. چنان که به قول بیخو پارخ هرچه دامنه ی آن وسیع تر و متضمن مسائل ضروری باشد، اعتقاد، آثار و داوری آن

معتبرتر است. (پارخ، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴) اگر بپذیریم که هدف از ایضاح و تدوین اندیشه سیاسی معناگرا همانا جهت گیری هنجاری-اخلاقی در راستای زندگی نیک و عادلانه است، و بر این اساس می تواند نگرانی از چالش های موجود را مرتفع نماید، طبق ملاحظه ی پیش گفته اولین ویژگی اندیشه سیاسی معناگرا یعنی بایسته های فرهنگی، این مهم را برآورده می کند. به عقیده ی نگارنده، اهمیت فرهنگ در اغلب آثار سیاسی، فلسفی و اجتماعی نشان می دهد گونه ای «چرخش پراگماتیستی فرهنگی» در نظریه ی سیاسی به وجود آمده است. آشکار است امروزه در اغلب مباحث پایه ای علوم انسانی تعدد و تنوع فرهنگی، امری بهنجار یا مذهب مختار شده است. نگاهی به فهرست متفکران متاخر در پهنه ی اندیشه ی سیاسی حاکی از چنین رویکردی است. مایکل والزر که به سیاست اقلی گوناگونی فرهنگی پرداخته است. جان راولز که مقوله ی عدالت را با پوشش دادن گوناگونی فرهنگی و تعدد گرایی همسو کرده است. جان رز که از نامطلوب بودن و ناتوانی سیاست لیبرالی در امعان نظر به چند فرهنگ گرابی انتقاد می کند. یا ویل کیملیکا که از منظر اهمیت یافتن «عضویت فرهنگی» به مثابه ی یک خیر مقدم به چالش با بنیادهای نظریه های پیشین رفته است.

از زاویه دید فرهنگی و غلبه تعابیر فرهنگی در نظریه ی سیاسی جدید می توان بر مبانی ماده گرایانه اندیشه پیشین این نقد را وارد کرده که یکی از دلایل زوال آن باد سری^۱ و عدم توجه به ضرورت های نوین بوده است. بر این اساس خصلت فرهنگی به نظریه ی سیاسی معناگرا وجهی فروتنانه و در همان حال پایدار می دهد تا نسبت به تنوع فرهنگی و اهمیت زیرساخت های فرهنگی دغدغه خاطر داشته باشد.

به نظر می رسد از جنبه ی اولویت فرهنگ در اندیشه ی معناگرا، مهم ترین مسئله تعامل میان باورهای فرهنگی است. اتفاقاً طبق برخی تفاسیر وارده بر اندیشه ی «اخلاق ارتباطی» هابرماس، برخی بر آنند چه بسا اصول اندیشه ی روشنگری به نوعی به مفهوم تلاش برای ایجاد همکاری بارآور یا معطوف به هدف میان همه ی ملت ها، فرهنگ ها و خرده فرهنگ است که پیش از این در حصار «فرهنگ خود» گرفتار آمده بودند. (لیدمن، ۱۳۸۷، ص ۱۶)

اتفاقاً در وضعیت کنونی از بروز هویت های چهل تکه و زایش علایق فرهنگی برخی بر آن شدند تا در پی اصول هسته ای و بنیادین باشند که طبق آن امکان برای طرح ریزی اخلاق جهانی باشد. (سینگر، ۱۳۸۸، صص ۲۶۷-۲۷۰) به زعم نگارنده با لحاظ قرار دادن چرخش فرهنگی در

اندیشه جدید می توان برخی اصول گسترده و همگانی را به مثابه شاخص های فرهنگی اندیشه معناگرا ارائه کرد که بتواند در تمام جوامع و فرهنگ ها مورد احترام باشد. هنجارهای اخلاقی معمولاً از هنجارهای فرهنگی تفکیک ناپذیرند. اندیشه ی معناگرا به گفت و گوی فرهنگی که بتواند دربرگیرنده و پذیرای شباهت ها و تفاوت های تمام سنت ها باشد، نگاه مثبت دارد. به عبارت دیگر فقط اعتقاد و احترام به این که دیگران حق دارند متفاوت باشند، کافی نیست؛ ما به هم دلی و تفاهم نیاز داریم و این نمی تواند تنها با اتکاء به قوانین تحقق یابد، بلکه تنها با نزدیک شدن قلب ها و نظر ها ممکن می شود و این مستلزم توجه به معناها و ارزش هایی است که در دل فرهنگ فراهم می آید.

چنین اندیشه ای هنگامی می تواند تحقق یابد که یک حس ضرورت بر پایه ی احساس خطر مشترک، و نیاز به یافتن یک مکان ایمن برای با هم زیستن وجود داشته باشد. گفت و گوی فرهنگی سازنده است که فقط از برخورد مخالفان به وجود نیاید، بلکه به گفته راولز، بحثی معقول باشد در توصیف فرایندی برای شناسایی اجماع هپوشانی، میان اشخاص دارای دیدگاه های اخلاقی متضاد. در این صورت بر خلاف تصور پیشین که آن را وظیفه ای در حیطه ی اختیارات دولت ها می دیدند، بافت معنامحور اندیشه ی جدید آن را مسئولیتی برای رهبران دینی، معلمان، دانشگاهیان، روشنفکران، رهبران اجتماعی، نویسندگان، هنرمندان و طیف وسیع شهروندان عادی می داند. به اعتقاد نگارنده استلزامات اندیشه ی معناگرا با توجه به علایق فرهنگی، می تواند عبارت باشد از: تحقق هر چه بیشتر گفت و گوی پایدار، فهم تاریخی از تاریخ هم چون محل تلاقی تجربیات. مشارکت بین تمدن برای پیشگیری از سولیسیم یا من محوری فرهنگی، فکری و کشوری که معضله ی اندیشه ماده گرا بود و در مقابل دعوت به برخی خیرهای بنیادین و پایدار.

۲-۲. رویکرد فرا اثباتی

در بخش نخست ملاحظه کردیم که چگونه اثبات گرایی به دلیل رویکرد صرف تجربه گرا و علم بارگی نتوانست فهم مناسبی از اندیشه و عمل انسانی و بافت چند لایه ی ذهن و عمل آدمیان به دست دهد. بر این اساس می توان فرا اثبات گرایی را فرصتی برای نقد تجربه گرایی و اتکا بیش از حد به علم تلقی کرد. نقد علم زدگی^۱ و فلسفه گرایی^۲ به معنی فاصله گرفتن از مطلق انگاری

های فلسفی یا علمی است. در همین حال با شالوده شکنی از دوانگاری^۱ علم و فلسفه، سبب تقویت و گسترش فضای بینادهدنی می شود. امری که خود زمینه ی مناسب برای فهم و معنای بیشتر خواهد شد. (معینی، ۱۳۸۵، ص ۱۰)

فرا اثبات گرایی با گذار از رهیافت طبیعت گرا- ماده گرا، بر آن است به منظور فهم پدیده های معنا دار نیازمند استفاده از تفسیر گرایی برای روشن کردن معانی و ارزش ها است. در این بستر مناسب است که سه نحله ی فرا اثباتی و تأویلی بستر مناسبی برای رشد پیدا کرده اند. این گزینه ها عبارتند: رهیافت تفهیمی، پدیدار شناختی و نحله ی انتقادی.

در رهیافت تفهیمی، هدف از پژوهش همانا رویکرد معناشناسانه در فهم پدیده های اجتماعی است. به تعبیر دیلتای هر پدیده ای در قلمرو حیات انسانی تجلی جهان است که از طریق معنا کاوی قابل بررسی و شناخت است. (Dilthey, 1961.p16) در تفهم، اصل تجربه ی زندگی مقوله ی محوری است که دو وجه توأم دارد؛ درونی و بیرونی. وجه درونی همانا احساسات، تمنیات و افکار آدمی است؛ اما در وجه بیرونی مسئله کنش های فردی و جمعی، نهادها و تمام آثار هنری-ادبی مد نظر است. (منوچهری، ۱۳۷۸، ص ۵۳) بر خلاف رویکرد تجربه گرا ماده گرای علوم طبیعی که به ابژه همچون شیء نگاه می کنند، در مقوله ی تفهم، تجربه ی زندگی اصلی اساسی است. و تجربه زندگی هم مستلزم «آشنایی مستقیم با زندگی است که بر خلاف تجربه ی آزمایشگاهی، تجربه ای بی واسطه است. (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰)

در امر تفهیمی هرمنوتیکی، تعریف طبیعت گرا ماده گرا از انسان نیز کارایی ندارد، چرا که انسان موجودی است که ذاتاً در حال تفکر، انتخاب کردن و فهمیدن است. یک سیاستمدار کنش گری است که هر آنچه با آن مرتبط است نزد خود تفسیر می دارد. ولی از قدرت، مسئولیت، پیروزی و رقابت فهم معینی دارد. او همه چیز را تفسیر می کند و بر همان اساس به اعمال گوناگون دست می زند. از سوی دیگر برای دستیابی به فهم، هیچ نقطه ی شروع حقیقی وجود ندارد، زیرا هر فهمی دربردارنده ی یک فهم قبلی است. پس تفسیر گرایی در فهم به کل توجه می کند. اما روش های ماده گرای پیشین جزء نگر بودند. تفهیم به معنای ضرورت پرداختن به جزء و کل و حال و گذشته در رابطه با یکدیگر است.

پدیدارشناسی نیز به مثابه یکی از ویژگی های اندیشه ی معناگرا شناخته می شود. مسئله اصلی در اینجا این است که حوزه فرهنگ که در روش های مطالعه ی پیشین مغفول مانده بود، چگونه قابل

درک و دانستن است. از این رو پدیدارشناسی نیز در مقابل پوزیتیویسم و امپریسیزم معنا می یابد. در پدیدارشناسی تلاش می شود، موضوع مورد بررسی خود را به تمامی آشکار کند. در اینجا تأملات از قلمرو انتزاعات به عرصه زندگی معطوف می شود. در پدیدارشناسی بر خلاف خردگرایی صرف، جهان عینی به جهان ذهنی تبدیل نمی شود؛ یعنی وجود جهان بر خلاف آدمی قائم به ذهن نمی شود. در عین حال عالم ذهن هم به جهان عینی تقلیل نمی یابد، یعنی فهم آدمی بر آینه دنیای بیرون محسوب نمی شود بلکه فهم از پدیده ها همیشه با وساطت مقولات فرهنگ، زبان و تاریخ متعادل می شوند. (منوچهری، پیشین، ص ۶۸)

از این رو به درستی گفته شده است پدیدارشناسی در فهم امور رویکردی بینا ذهنی^۱ دارد. یعنی بر خلاف محوریت سوژه^۲ دکارتی، رابطه خود و دیگری مبتنی بر اصالت بینا ذهنیت می شود. به کلام دیگر آدمی ابتدا به ساکن، بینا ذهنی است نه قائم به خود.

اما رهیافت سوم رویکرد انتقادی هنجاری است. در اینجا نیز در موقعیتی فرا اثباتی، پژوهشگر با قلمرو حیات جمعی سروکار دارد. وجه هنجاری - انتقادی که خود به گونه های مختلف تقسیم شده است، بر آن است با انتخاب اخلاق و فلسفه ی کلاسیک وجه ارتباطی انتقادی را از نو برجسته سازد. مسئله ای که به تعبیر متفکران انتقادی در جامعه ی ماده گرای امروزی که به شدت دستخوش دخالت عناصر سودجویانه ی سرمایه داری متأخر شده است، تغییر ماهیت داده است. این تبدیل شدن ارتباطات از شکل تفاهمی به شکل استراتژیک سبب بروز پریشانی و از خودبیگانگی از خود اصیل آدمی شده است. (Rush, 2005, pp. 126-130) فرایند تبدیل این ارتباطات توسط مؤلفه های قدرت، ثروت یا پول و همسو با آن گسترش دستگاه های رسانه ای سود محور، تاثیری مخدوش کننده بر روابط بیناذهنی به جای گذاشته است بدین سان چنان که هابرماس به درستی تأکید و نشان داده است، «جهان زندگی» ما تحت کنترل نظام سلطه قرار گرفته است. (هابرماس، ۱۳۸۴، صص ۱۶۱-۱۶۵) از این رو رهیافت انتقادی با گذار از اثبات گرایی بر آن است بازنده کردن وجه هنجاری تفکر نه تنها به شناخت درست تری از سازو کار حیات اجتماعی دست یابد در عین حال به اصول و قواعدی دیگر برای عمل انسانی که راهبر به بلوغ انسانی و رهایی انسانی - اجتماعی باشد، پایبند باشد.

۲-۳. توجه به اخلاق و بازگشت به اصالت گفت و گو

«وضع سلامت جهان خوب نیست.» (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۱) این نگرانی اخلاقی و ملموس را می توان با نگاهی به وضعیت ناخوشایند جهان کنونی تأیید کرد؛ پابرجایی فقر گسترده، میلیون ها بی خانمان و مهاجر، افزایش رفتارهای شرارت بار همچون بزهکاری و قاچاق مواد مخدر، وحشت از خشونت های قومی تا انواع حرکت های تروریستی، همگی نشانه هایی از ضعف و نارسایی اخلاق و جست وجوی امر معنا و متعالی در دل حیات مادی شده است. در طول یکی دو دهه ی گذشته برخی از متفکران با اذعان به چنین کاستی هایی از منظری معناگرایانه دغدغه های خود را به خوبی مطرح کرده اند. برای مثال سون اریک لیدمن^۱ در کتاب «در سایه آینده» (۱۹۹۷) نشان داده است از سالهای پایانی قرن گذشته چهره های بزرگ فلسفه و سیاست به شرایط ناعادلانه و کاستی های ناشی از توجه صرف به امور مادی نقدهایی وارد کردند. همو با اشاره به کتاب بهشت راستین (۱۹۹۱) کریستوفر لاش^۲ از زوال اندیشه ماده گرایانه پیشرفت، سخن گفته است. او بر آن است ظاهراً کار عمده ای نمی توان کرد جز آنکه باید از خوش بینی کامل نسبت به آینده دست شست. ولی در عین حال نظریه انتقادی هنجاری را فرصت مناسبی می داند تا با رویکردی اخلاقی، وضعیت ناعادلانه را گوشزد کند.

الریش بک^۳ در کتاب «جامعه پر خطر» (۱۹۸۶) از وضعیت پر مخاطره ای سخن می گوید که در آن هر تلاشی حتی اگر مبتنی بر امر خیر باشد خطری در پی دارد. چنان که می تواند کل نظام پیچیده را، از عرصه ی تولید و ارتباطت گرفته تا نظام شکننده سیاسی و تعادل بسیار حساس تجارت جهانی را مورد تحدید قرار می دهد. فعالیت های خرد فردی نیز در چنین جامعه ی غیر قابل انعطافی با اختلال دائمی رو به رو می شود که به قول او فقر، بیکاری و فلاکت را در پی داشته است. (لیدمن، ۱۳۷۸، ص ۵۵۱) حال از آنجا که اندیشه سیاسی معنا گرا با کشف و به کار گیری اندیشه هنجاری- اخلاقی در عرصه معرفت و عمل سیاسی سروکار دارد، بهتر است به امکان و ظرفیت آنچه می تواند انجام شود، پردازد. (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۲۲) بر این اساس آگاهی از کاستی اخلاقی و هنجارهای پسا ماده گرایانه در دوران جدید ضروری شده به قول راولز اهمیت فلسفه ی سیاسی اخلاقی هم برجسته می شود. مقوله ای که از منظر وضعیت استثنائی کنونی بهتر

1. Sven-eric lidman
2. Christopher lasch
3. Elrich beck

است بر مسائل به شدت مناقشه برانگیز توجه کند و این درک را پی بگیرد که آیا می توان نوعی مبنای بنیادین توافق فلسفی و اخلاقی را کشف کرد یا نه. (راولز، ۱۳۸۳، ص ۲۲) به این ترتیب، «فلسفه سیاسی نیز همانا نوعی آرمان شهر باوری واقع گرایانه است، یعنی کاوش و تلاش برای شناسایی حد و مرزهای احتمالی سیاست عملی، در جهت ایجاد شرایط بهتر زیست عادلانه» (راولز، پیشین، ص ۲۵)

لیک می دانیم اخلاق در پیوند مستقیم با مسئله روابط میان انسانها و ارتباط میان فرهنگ ها قرار داده شده است. از حیث اخلاقی نظریه سیاسی باید به این زمینه از طریق گسترش فرهنگ گفت و گو پیوند داده شود. جان راولز با رویکرد اخلاق کانتی بر ضرورت عدالت در سطح عمومی تر توجه داشته است و هابرماس با رویکرد واقعیت بودگی - هنجار بودگی، بر روی مسائلی در جامعه بشری دست می گذارد که اجتماع و هم رأی بودن را برمی انگیزد، امری که بازگشت به گفت و گو را ضروری می سازد. گفت و گوی پراگماتیستی در فلسفه سیاسی هابرماس و راولز در پی مناسب ترین وسیله برای دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده است. دو متفکر مذکور، خود را مدافع طرحی رویه گرایانه معرفی می کنند که اصالت را به تحلیل رویه های تولید هنجارهای معتبر می دهند و نه ذات گرایی که بیشتر از طرح های فیلسوفان اخلاق و فلسفه های عدالت به عنوان ضرورت یا عوامل پیشینی دفاع می کنند. در چهارچوب اخلاق جهانی «گفت و گوی مبتنی بر هدف مستلزم تعیین آن چیزهایی است که منافع برابر همه ی بشریت را تأمین کند.» (کارتر و دستوکس، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰) براین اساس اندیشه سیاسی معنا گرا با اهمیت دادن به گفت و گو مدعی است این مهم می تواند مشارکت کنندگان را در برابر نظرات و مواضع دیگران به آزمون بگذارد و حتی این امکان هم هست که با استدلال منطقی بر او تأثیر بگذارد. خصلت گفت و گوگرایی اندیشه جدید، محصول «چرخش زبانی» است که اکنون به ما کمک کرده است تا از ابزارهای تحلیلی جدیدتر برای برخورد با مصائب بشری بهره ببریم. این ابزارها، از حیث استراتژی استدلالی بسیار سودمند اند. چرا که به ما اجازه داده اند مفهوم های ظریفی چون شناسایی، فهم، معنا و حقیقت را مورد سنجش مجدد قرار دهیم. کار کنونی ما استفاده از همین ابزارها برای برقراری پیوند دوباره میان اخلاق و سیاست است. اگر بخواهیم به کلام و اندیشه هابرماس به اجمال مختصات زندگی مبتنی بر اخلاق گفت و گو را تجصیح کنیم، این مراحل اجتناب ناپذیر می شود؛ ۱. انسان در مقام موجودی اجتماعی نیازمند کنش متقابل ارتباطی است. ۲. کنش متقابل ارتباطی، مستلزم تفاهم است. ۳. تفاهم مورد نظر منوط به تفهم زبانی است. ۴. تفهم زبانی مقید به گذراندن

فرایند حقیقی و اصیل است. ۵. توافق حقیقی و اصیل مستلزم بیرون آمدن موفقیت آمیز از دل ادعاهای حاکی از اعتبار است. ۶. این ادعاها نیز از دل یک وضعیّت گفتار آرمانی ناب حاصل می شود. ۷. این وضعیّت گفتاری راه را برای توافق هنجاری فراهم می سازد. ۸. عناصر کلیدی این هنجارهای یا خیرهای بنیادین، چیزی جز آزادی، عدالت و دوستی نیست. ۱۰. با این عناصر کلیدی هنجاری، زندگی انسانی، مبتنی بر مسئولیت، اخلاقی می شود.

آنچه گفته شد مستلزم اصلاح نحوه ی تفکر و ارتباط گری است. از این منظر زبان ما یک نظام باز است. زبانی که در پراکسیس زندگی سیاسی و اجتماعی پیشین به دلیل خصیلت اثباتی و تجربی، از نقش تاویلی و انتقادی زبان در معنا دهی به کنش سیاسی غافل شده بود. انسان امیدوار است همین توانایی عقل تاویلی زبان، روزی بین او و هموعانش اجماع ایجاد کند و زور را از عرصه اجتماع خارج کند.

نتیجه گیری

کوشش های جبرگرایانه برای مقابل قرار دادن «ماده گرایی» و «معناگرایی» می تواند خطر دو راهی کاذب را در نظریه پردازی ایجاد کند. آلکس کالینیکوس در آغاز سده ی جدید در کتاب مهم در آمدی تاریخی بر نظریه ی اجتماعی (۲۰۰۰)، در عصری که به قول خودش «موقعیّت رخدادی معرفت ناشی از تمایلات پسامدرن نگرانی از اعلام پایان نظریه را تشدید کرده است» (کالینیکوس، ۱۳۸۳، ص ۲۲) تصریح می کند اگر فلسفه ی اجتماعی و سیاسی (در معنای مکتوم ماده گرا یا معناگرا) تلاشی برای یافتن کلیت بشر باشد، همانا نوعی کلان روایت است. با این همه این فرض نسبی گرا هم که فلسفه های اجتماعی و سیاسی قیاس ناپذیرند و به یک میزان معتبر از آن نیز خطرناک تر است.

نگارنده با امعان نظر به چنین رویکردی و در فرجام پژوهش حاضر بر آن است با وجود آن که اندیشه ی سیاسی در احیاء مجدد خود به ویژه پس از انتشار کتاب «عدالت به مثابه انصاف» راولز، خصیلتی معناگرا و هنجاری به خود گرفته است؛ اما این به معنای نفی یا گسست کامل از مبانی نظریه ی ماده محور نیست. و چنان که کالینیکوس به درستی گفته است، فهم مدرنیته بدون لحاظ اندیشه ی ایده الیستی کانت و ناتورالیستی نیچه غیر ممکن است. بنابراین به نظر می رسد با تامل به اندرز معروف لرد اکتون که می گفت: «به جای دوره ها و گسست ها به مطالعه ی مسائل پردازید!» مسئله ی مهم فراروی ما باید این باشد که فربه شدن معناگرایی در فلسفه ی نوین را به

فرصتی برای تأمل و تمرکز بومی، بهتر و درونی تر به مسائل و مصائب انسان ها و جهان ها تبدیل کنیم.

دیگر آن که تجربه نشان داده است هر فلسفه ی سیاسی، دارای نارسایی و ناکامی هاست. بهترین گواه این امر در سده ی گذشته فلسفه ی ماکرسم و لیبرالیسم است که هر دو نشان دوره ای از تاریخ بشری را که اکنون پایان یافته تلقی می شود بر پیشانی دارند. اکنون به اعتراف مهم ترین شارحان این دو فلسفه ی سیاسی و اجتماعی نیازمند بازاندیشی و انتخاب راه سوم هستیم. از این رو به نظر می رسد رویکرد معناگرایی با وجود اجزای ارماتی، با ابتئای فلسفه ی امید و خوشبینی به توان آدمی، همانا یگانه راهی است که می توان به زندگی در حصار بسیاری امور بی ارزش سطحی از کرامت و شرافت بخشید. ابهام از آینده ی فرارو، همسو با شکست و هزیمت برخی فلسفه های مادی مدعی پیشرفت می باید که ما را به فروتنی و هم اندیشی سوق دهد. اهمیت معنا گرایی در این میان تأکیدی است که بر اخلاق هنجاری و گفتگمانی دارد. امری گرانسنگ که به ما متذکر می شود هر نوع کردار و کلام خشونت زا و غیر اخلاقی تنها وقفه ای بر این روند خواهند بود و همچنان اندیشیدن و حرکت ادامه خواهد داشت.

فهرست منابع

- فارسی

- بشیریه، حسین. (۱۳۸۰). آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر.
- بهشتی، علیرضا. (۱۳۸۰). سیاست در جوامع چند فرهنگی، تهران: نشر بقیه.
- پارخ، بیخو. (۱۳۸۶). هانا آرنست در فلسفه و جامعه و سیاست، ترجمه، گزیده: عزت الله فولادوند، تهران: نشر ماهی
- پالمرو، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- پین، مایکل. (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه ی انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- جیکوبز، لزلی. (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه ی سیاسی نوین، ترجمه هوشنگ جیریایی، تهران: نشرنی.
- دالمایر، فرد. (۱۳۸۶). سیاست مدن و عمل، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: نشر پرسش.
- روسنائو، پائولین. (۱۳۸۰). پست مدرنیسم و علوم اجتماعی، ترجمه محمد حسین کاظم زاده، تهران: نشر اتیه.

- راولز، جان. (۱۳۸۳). *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- سینگر، پیتر. (۱۳۸۸). *یک جهان؛ اخلاق جهانی شدن*، ترجمه محمد آزاده، تهران: نشر نی. فیرابند، پاول. (۱۳۷۵). *بر ضد روش*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- کارتر و استوکس. (۱۳۸۶). *دموکراسی لیبرال و منتقدان*، ترجمه حمید رضا رحمانی زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- کریمی مله، علی. (۱۳۸۷). *مدیوریت سیاسی در جوامع چند فرهنگی*، تهران: مرکز پژوهش های مجلس.
- گیبینز و بو ریمر. (۱۳۸۱). *سیاست پست مدرنیته*، ترجمه منصور انصاری، تهران: گام نو.
- مارش، دیوید و جری، استرکر. (۱۳۷۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: مرکز مطالعات راهبردی.
- معینی، جهانگیر. (۱۳۸۵). *روش شناسی و نظریه های جدید در سیاست*، تهران: دانشگاه تهران.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۶). *رهیافت و روش در سیاست*، تهران: انتشارات سمت.
- لیدمن، سون اریک. (۱۳۸۷). *در سایه آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- وارد، گلن. (۱۳۸۳). *پست مدرنیسم*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران: قصیده سرا.
- واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- واربرتون، نایجل. (۱۳۸۶). *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ولف، جان اتان، (۱۳۸۶). *"جان راولز: بازگویی دموکراسی لیبرال" در دموکراسی لیبرال و منتقدان آن*، ترجمه حمید رضا رحمانی زاده دهکردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- هابرماس، یورگن. (۱۳۸۴). *نظریه کنش انتقادی*، ترجمه کمال پولادی، جلد دوم، تهران: انتشارات روزنامه ایران.

- لاتین

- Dilthey, Wilhelm (1961) *Pattern and Meaning in History*, New York: Harper and Brothers.

- Habermas, Jurgen (1996) **Theory and Practice**, Cambridge: Polity Press.
- Kriesi, Hanspeter (2007) "**Political Context and Opportunity**" in *The Blackwell Companion to Social Movements* (ed) David Snow, London: Blackwell.
- Laslett, Peter (1956) *Introduction to Philosophy, Politics and Society*, New York: Macmillan.
- Kolakowski, Leszek (1972) **Positivist Philosophy**, Hammond Worth: Penguin Books.
- Rush, Fred (2005) *Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Parekh, Biku (1994) "Cultural Diversity and Liberal Democracy" in D. Beetham (ed) **Defining and Measuring Democracy**, London: Sage.
- Smith, Jackie (2007) "**Transnational Processes and Movements**" in *The Blackwell Companion to Social Movements*, (ed) David Snow, London: Blackwell.
- Snow, David (2007) "**Framing Processes and Movements**" in *The Blackwell Companion to Social Movements*, (ed) David Snow, London: Blackwell.
- Taylor, Victor and Winquist, Charls (2001) **Encyclopedia of Postmodernism**, London: Routledge.
- Wolin, Sheldon, "Paradigms and Political Theories" in Preston Kings and B. Parekh (ed), **Politics and Experience**, Cambridge: Cambridge University Press.