

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

تصورهای اجتماعی تجدد

چارلز تیلور

ترجمه و تعشیه:

فرهنگ رجایی



آشارات
دانشگاه امام صادق علیه السلام

هنوان: تصویرهای اجتماعی تجدید

مؤلفه: چارلز تیایور

مترجمه: فرهنگ رجبی

ناشر: دانشگاه امام صادق علیه السلام

صفحه آراء ویراستار ادبی و طراح جلد: محمد روشنی

نمایه ساز و ناظر نسخه پرفازی و چاپ: رضا دیبا

چاپ و صحافی: چاپ سرمدان

چاپ اول: ۱۳۹۹

قیمت: ۳۳۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۷۹۷-۴

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است

فروشگاه مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، بین خیابان خورزازی و خیابان دانشگاه مجتمع پارسا، همکف واحد ۳ و ۴
تلفن: ۶۶۹۷۳۲۱۲

فروشگاه کتاب صادق: تهران، بلوار گراه شهید چمران، پل مدیریت، ضلع شمالی دانشگاه

صفحه پستی: ۱۳۶۵-۱۵۹ کد پستی: ۱۳۶۵۹۴۳۶۸۱ تلفن: ۸۸۳۷۰۱۳۳

فروشگاه اینترنتی: E-mail: pub@isu.ac.ir • www.ketab.esadq.ir

سرشناسه: تیایور، چارلز، ۱۹۳۶ - م

عنوان و نام پدیدآور: تصویرهای اجتماعی تجدید / چارلز تیایور / ترجمه فرهنگ رجبی

مشخصات نشر: تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۹

مشخصات ظاهری: ۲۲۸ ص

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۷۹۷-۴

عنوان اصلی: Modern social imaginaries, 2004

موضوع: علوم اجتماعی - فلسفه

موضوع: فلسفه و علوم اجتماعی

موضوع: اخلاق

موضوع: آینده‌پژم

فلسفه: از روش رجبی، فرهنگ ۱۳۹۹ - مترجم

فلسفه: از روش: دانشگاه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: H۶۹/۹۵

رده بندی دیویی: ۳۰۰/۹

شماره کتابشناسی ملی: ۶۰۳۳۶۸

تمام حقوق محفوظ است، هیچ بخشی از این کتاب بدون اجازه مکتوب ناشر قابل تکثیر یا تولید مجدد به هیچ شکلی از جمله چاپ، فتوکپی، انتشار الکترونیکی، آیدم و صدا و انتقال در فضای مجازی نمی‌باشد.
این اثر تحت پوشش قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان ایران قرار دارد

فهرست مطالب

۷ سخن ناشر
۹ درباره نویسنده
۱۱ درباره مترجم
۱۳ مقدمه مترجم
۱۹ قدرشناسی
۲۱ مقدمه
۲۳ ۱: نظم هنجاری / اخلاقی جدید
۲۵ ۲: «تصور اجتماعی چیست؟»
۵۵ ۳: شیخ آرمان‌گرایی
۷۷ ۴: پست‌زدایی عظیم
۹۷ ۵: اقتصاد به مثابه تلفیات عینی
۱۱۳ ۶: عرصه عمومی
۱۳۳ ۷: عمومی و خصوصی
۱۴۱ ۸: مردم به عنوان حاکمیت
۱۷۷ ۹: نظم همه‌شمول
۱۸۹ ۱۰: جامعه مستقیماً در دسترس
۱۹۷ ۱۱: کارگزاری و عینیت‌سازی
۲۰۹ ۱۲: شیوه‌های روایت
۲۱۹ ۱۳: معنای انسان‌حضور
۲۳۱ ۱۴: حاشیه‌ای کردن اروپا
۲۳۳ واژه‌نامه
۲۳۵ نمایه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن مجید، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۲۵)

سخن ناشر

رسالت و مأموریت دانشگاه امام صادق (ع) «تولید علوم انسانی اسلامی» و «تربیت نیروی درجه یک برای نظام» (که در راهبردهای ابلاغی مقام معظم رهبری مدنظره تعیین شده) است. الیپذیری علوم انسانی از میانی معرفتی و نقش معارف اسلامی در تحول علوم انسانی، دانشگاه را بر آن داشت که به طراحی نو و بازمهندسی نظام آموزشی و پژوهشی جهت پاسخگویی به نیازهای نوظهور انقلاب، نظام اسلامی، و تربیت اسلامی به عنوان یک اصل محوری برای تحقق مأموریت خویش پردازد و بر این باور است که علم توأم با تزکیه نفس می‌تواند هویت جامعه را متأثر در مسیر تعالی و رشد قرار دهد.

از این حیث «تربیت» را می‌توان مقوله‌ای محوری یاد نمود که وظایف و کارویژه‌های دانشگاه، در چارچوب آن معنا می‌یابد؛ زیرا که «علم» بدون «تزکیه» بیش از آنکه ایزاری در مسیر تعالی و اصلاح امور جامعه باشد، عاملی مشکل‌ساز خواهد بود که سازمان و هویت جامعه را متأثر و دگرگون می‌سازد.

از سوی دیگر «سیاست‌ها» تابع اصول و مبانی علمی هستند و نمی‌توان منکر این تجربه تاریخی شد که استواری و کارآمدی سیاست‌ها در گرو انجام پژوهش‌های علمی و بهرمندی از نتایج آنهاست. ازاین منظر پیشگامان عرصه علم و پژوهش، راهبران اصلی جریان‌های فکری و اجرایی به‌حساب می‌آیند و نمی‌توان آینده درخشانی

را بدون توانایی‌های علمی - پژوهشی رقم زد و سخن از «مرجعیت علمی» در واقع پاسخ‌گویی به این نیاز بنیادین است.

دانشگاه امام صادق (ع) در واقع یک الگوی عملی برای تحقق ایند دانشگاه اسلامی در شرایط جهان معاصر است. الگویی که هم اکنون ثمرات نیکوی آن در فضای ملی و بین‌المللی قابل مشاهده است. طبعاً آنچه حاصل آمده محصول نیت خالصانه و جهاد علمی مستمر مجموعه بنیان‌گذاران و دانش‌آموختگان این نهاد است که امید می‌رود با اتکاء به تأییدات الهی و تلاش همه‌جانبه اساتید، دانشجویان و مدیران دانشگاه، بتواند به مرجعی تمام عیار در گستره جهانی تبدیل گردد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) با توجه به شرایط، امکانات و نیازمندی جامعه در مقطع کنونی با طرحی جامع نسبت به معرفی دستاوردهای پژوهشی دانشگاه، ارزیابی سازمانی - کارکردی آن‌ها و بالاخره تحلیل شرایط آتی اقدام نموده که نتایج این پژوهش‌ها در قالب کتاب، گزارش، نشریات علمی و... تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد. هدف از این اقدام - ضمن لبرداشتی از تلاش خالصانه تمام کسانی که با آرمان و اندیشه‌ای بزرگ و ادعایی اندک در این راه گام نهادند - درک کاستی‌ها و اصلاح آن‌ها است تا از این طریق زمینه پرورش نسل جوان و علاقه‌مند به طری این طریق نیز فراهم گردد؛ هدفی بزرگ که در نهایت مرجعیت مکتب علمی امام صادق (ع) را در گستره بین‌المللی به همراه خواهد داشت (انشاء‌الله).

ولله الحمد

معاونت پژوهشی دانشگاه

درباره نویسنده

بی‌تردید چارلز مارگریتو تیلور (متولد ۱۹۳۱) از انگشت‌شمار فیلسوفان بزرگ در دوران معاصر است که هم به پرسش‌های ابدی می‌پردازد و هم به مقولات روزمره اجتماع خود و جهان توجه دارد. این فیلسوف برج‌حاج‌نشین و درعین‌حال روشنفکر درگیر، در پنجم نوامبر سال ۱۹۳۱ در شهر مونترال کانادا متولد شد. پس از تحصیل دوره کارشناسی در دانشگاه مک‌گیل (۱۹۵۲، تاریخ) برای تحصیلات عالی به دانشگاه آکسفورد رفت. در آنجا ابتدا دوره کارشناسی دیگری در رشته «فلسفه، سیاست و اقتصاد» به پایان رساند (۱۹۵۵) و بعد زیر نظر متفکر تاریخ اندیشه، آیزیا پرلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷) دکترای خود را با رساله‌ای که با عنوان «توضیح رفتار» به‌تمام رساند که در سال ۱۹۶۴ چاپ شد. در همان رساله، که وجه تمایز خود از «نظریه رفتارگرایان» و مشوقان عقل حسابگر را به خوبی توضیح می‌دهد، نشان داد و ادها کرد که اعمال و اقدامات انسان همیشه با نیت، تفسیر، و هدف همراه است. بدان‌وسیله و یکبار دیگر برتری خوردوری کلان را که گذشتگان کاربست و کارکرد اندام‌واره دو جنبه‌ای عقل نظری و عقل عملی می‌پنداشتند به اثبات رساند.

پس از بازگشت به کانادا، در دانشگاه مک‌گیل کرسی استادی علم سیاست و فلسفه را از آن خود کرد و تا سال ۱۹۹۷ که رسماً بازنشسته شد، تدریس و تحقیق می‌کرد. در دوران بازنشستگی کماکان استاد فعال و دانشوری پرکار باقی مانده است. در استان محل زندگی، کبک، در کانادا و بعد در بسیاری از کشورهای جهان به عنوان استاد و دانشور ممتاز شناخته و مورد بزرگداشت قرار گرفته است. در بسیاری کشورها، از جمله آمریکا به مقام عضویت «فرهنگستان علوم و هنر» آن کشور نایل آمده است. در سال ۱۹۹۶، بالاترین مدال افتخار کشور کانادا به وی اعطاء شد. و در سال ۲۰۰۷

۱۰ □ تصویرهای اجتماعی تجدد

بنیاد تمپلتون بالاترین جایزه خود را برای «تحقیق یا کشف در حقایق روحانی» به وی اختصاص داد. در سال ۲۰۰۸ بالاترین جایزه علمی ژاپن را دریافت کرده که برخی آن را جایزه نوبل ژاپن می‌خوانند. چندین دانشگاه مهم دنیا به وی دکترای افتخاری اعطاء کرده است که آخرین آن دانشگاه آکسفورد در سال ۲۰۱۲ بود.

حوزه مطالعاتی وی گسترده است، اما به گمان صاحب این قلم سه جنبه در اکثر آثار وی روی می‌تابد: (۱) هویت و بازیگری و کارگزاری انسانی؛ (۲) آزادی فردی و معنای آن در امر سیاسی و اصل جهاننداری دموکراتیک؛ و (۳) دین‌داری و چگونگی فهم و نمایش زندگی موحدانه، به ویژه در عصر انسان‌حضور. از نظر روش، وی به صورتی مبتکرانه دو شیوه اندیشیدن فلسفی، یعنی «تحلیلی» (نگرش سنتی‌تر و تأکید بر خردورزی) را با «قاره‌ای» (نگرشی که بر پدیدارشناسی و اگزپستنیالیستی تأکید دارد، که زادگاهش اکثراً در اروپای قاره‌ای بود) را به‌طور کارساز در هم آمیخته است.

درباره مترجم

فرهنگ رجایی (متولد ۱۳۳۱) دانشور علوم سیاسی در حوزه تخصصی نظریه‌های سیاسی و روابط بین‌الملل و استاد تمام (پرفسور) دانشگاه کارلتون در کشور کانادا است. وی تاکنون در دانشکده روابط بین‌الملل، وزارت خارجه، دانشگاه تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، تربیت مدرس، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه شهید بهشتی در ایران، و دانشگاه‌های ویرجینیا و ایالتی شانی اوهایو در آمریکا، هامبولت در آلمان و آکسفورد در انگلستان تدریس و تحقیق کرده است. اهل کتاب با آثار تألیفی، ترجمه، مقالات و مصاحبه‌های وی آشنا هستند. اولین اثر ترجمه‌ای وی، فهم نظریه‌های سیاسی (آگاه، ۱۳۶۵، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۷) درباره روش اندیشیدن امر سیاسی است. اولین کتاب تألیفی او به زبان فارسی، با عنوان تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان (قومس، ۱۳۷۰، چاپ پنجم ۱۳۹۵) چاپ شده که قانون عقل جهانداری را در چین، هند، ایران و بین‌النهرین باستان به بحث می‌گذارد. کتاب تألیفی دیگر وی با نام مُشکِله هویت ایرانیان امروز (نشر نی)، عناصر شکل‌دهنده باغ هویت ایرانی را که وی «سنت، ایران، دین (اسلام) و تجدد» خوانده است، به تحلیل گذاشته است؛ از سال ۱۳۸۳ تاکنون (۱۳۹۹) ده بار منتشر شده است. کتاب‌های متعددی به زبان انگلیسی دارد که از آن‌ها کتابی که جهانی شدن را تحلیل و ارزیابی کرده است به فارسی ترجمه شده است: پدیده جهانی شدن؛ وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی (ترجمه عبدالحسین آفرنگ، انتشارات آگاه، ویراست تازه، ۱۳۹۷). از تازه‌ترین آثار وی یکی بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرمونی حافظ (نشر نی، ۱۳۹۶) و دیگری اندیشه و اندیشه‌ورزی (فرهنگ جاوید، ۱۳۹۸) است. در اثر اول که به شکلی جلد دوم از کتاب مُشکِله هویت ایرانیان امروز است ضمن بسط بیشتر و روزآمدتر کردن

هویت ایرانی، اندیشه حافظ را به عنوان سرنمونی از هویت پیچیده ایرانی ارائه داده است. در اثر دوم، ستون‌های شکل‌دهنده اندیشه جهان‌داری یا توسعه پایدار و اندیشه معکرانی را که در شکل‌گیری فکری‌اش از جمله حمید عنایت، فریدون آدمی‌پسته، داریوش شایگان، ابن خلدون، چارلز تیلور و کنت دابلیو تامپسون به بحث گذاشته است.

دغدغه اصلی وی مطالعه وضع بشر و به ویژه چگونه انسانی عمل کردن است؛ یا به وجهی که وی مسئولیت را مستقیماً متوجه فرد و خود شخص می‌داند، چگونگی «انسان‌ورزی»، مقوله‌ای که به ویرای زمان و مکان و فرهنگ و آموزه و اندیشه می‌رود. از نظر ریافت و روش وی بر «تمدن» به عنوان واحد مطالعه تمرکز می‌کند، که آن را اویج انسان‌ورزی در روی زمین می‌داند. و از آنجا که وی تأثیرگذارترین متغیر در انسان‌ورزی را مقوله هویت و سه بُعد تشکیل‌دهنده آن، یعنی فهم و تعریف فرد از خود، از رابطه‌اش با «دیگری»، و رابطه با کل زیست‌جهان آدمی می‌داند، تقریباً تمام آثارش به مقوله هویت و جنبه‌های فکری، دنیایی و مادی حیات آدمی، به ویژه عبرت‌گرفتن از تمدن‌ها، شامل تمدن تجدد، اختصاص دارد.

مقدمه مترجم

یکی از دغدغه‌های نگارنده همیشه این پرسش است که آیا برای یک کتاب، به ویژه ترجمه، باید مقدمه نوشت یا خیر؟ حتی اگر قبول کنیم که اصل میثقی بر اجماع دانشوران این باشد که ارائه مقدمه‌ای که شأن نزول کتاب و محل نزاع محتوا و استدلال آن را تحریر نماید کار خوبی است؛ به گمان من، طرح این پرسش کار شایسته‌ای است. به بیان دیگر، آیا واقعاً ارائه مقدمه همیشه الدامی مناسب و کارساز است؟ این پرسش از یک جهت دیگر هم مهم است و آن این که هیچ اصلی بدون استثناء نیست و بی‌تردید تمام اصول با توجه به زمان و مکان تعدیل می‌شوند و یا صیقل می‌خورند؟ و اگر حتی به تأثیر زمان و مکان توجه نکنیم، چه‌بسا محتوا و معنای خود اصل، توسط ابتکار، اتلیشه و تفسیر نسل حاضر و نسل‌های بعد تحت الشعاع قرار گیرد. پس چه‌بسا پاسخ درست این باشد که همیشه چهارچوب فاعده کلی مورد خاص را باید مورد بررسی قرار داد، اما براساس موقعیت زمان و مکان اقدام کرد. در این مورد خاص، به این نتیجه رسیدم که مقدمه کوتاهی لازم است.

دو مقوله یادشده، یعنی شأن نزول و تحریر محل نزاع محتوای کتاب، از هم جدا نیستند، اما برای روشن‌تر شدن پاسخ، آن‌ها را جدا می‌کنم. ابتدا در ارائه پاسخی به پرسش اول، یعنی شأن نزول این کتاب، یادآور می‌شوم که کتاب حاضر نیز مصداق همان ادعایی است که در مورد آثار تیلور در کتاب زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار (آگاه، ۱۳۹۳، چاپ سوم ۱۳۹۵) کرده‌ام؛ گفته بودم که تیلور بر آن است که کارگزاری و بازیگری آدمی در روی زمین مغایرتی با رهبانیت و قایل به حضور و الهویت خداوند ندارد. به همین دلیل، خود وی از یک سو به خوبی موفق شده است که در حوزه تمدن انسان حضور تجدد، بازیگری جدی و بالاتر از آن، از مهم‌ترین نخبگان فکری آن و

یکی از اندیشمندان سرنمونی برای نحله فکری «لیبرالیسم جماعت‌گرا» تلقی شود. از سوی دیگر، از مهم‌ترین باورمندان به حضور دین در زندگی انسان و خود شخصاً از معتقدین جدی به مسیحیت کاتولیک و عضو فعال نظام کلیسای کاتولیک است. ادغام و برقراری گفت‌وگوی کارساز میان نگرش انسان‌محور و نگرش خدا‌محور نه فقط در ذهن وی مقوله‌ای خصوصی و شخصی نیست، بلکه بخش مهمی از عمر حرفه‌ای خود را به تبیین چنین مقوله‌ای اختصاص داده است. برای این‌که بتواند دو دغدغه بالا را بحث کند، به این پرسش پرداخته است که معنی زندگی در عصر انسان‌محوری (سکولار) چیست و قواعد آن کدام است؟ با این‌که به‌طور جسته و گریخته در اکثر آثارش به این پرسش پرداخته است، اما در آخرین اثر عمده خویش کوشیده است تحلیلی متمرکز، مفصل، گسترده، میان‌رشته‌ای، و همه‌جانبه به پرسش زندگی فضیلت‌مند در دوران انسان‌محور ارائه کند. عنوان کلی آن اثر را عصر انسان‌محور انتخاب کرده است. کتاب یاد شده نزدیک به ۸۰۰ صفحه دارد و نشر آن مدت زیادی به طول انجامید. اما تیلور برای استفاده خوانندگانی که در پی فهم چارچوب اصلی بحثش بوده‌اند، کتاب ترجمه شده حاضر را سه سال قبل از نشر کتاب عصر انسان‌محور به خوانندگان عرضه داشت. به همین دلیل، می‌توان این کتاب را به وجهی چکیده آن تحلیل مفصل دانست که حالا به فارسی زبانان ارائه می‌شود؛ بسیاری از قسمت‌ها عیناً بخش‌هایی از کتاب عصر انسان‌محور است که ارائه شده است. به این ترتیب، کتاب حاضر توصیف و منبع موجود انسان در غرب در چارچوب انگاره، جهان‌بینی و نظام ارزشی تجدد است.

در خصوص پرسش دوم و تعیین محل تحریر نزاع کتاب، باید عرض کنم که تیلور دو هدف را دنبال می‌کند. از یک سو، مایل است روایتی از خاستگاه تاریخی «تجدد غربی» ارائه دهد و از سوی دیگر به دنبال این است که ویژگی‌های متعدد چنان تجدیدی را به وجهی که می‌بهدارم خواننده توجه کند که «غربی» به عنوان صفت برای تجدید استفاده می‌شود، زیرا تیلور در زمره معدود، اما برجسته‌ترین، متفکران غربی است که بین «تجدد» به عنوان یک ابتکار و انگاره دست‌ساخت بشر و نوع غربی آن، که به ویژه در لاره اروپا و بخش شمالی لاره آمریکا برقرار و مسلط شده است، تمایز قائل است؛ او صراحتاً تجدید را ملک طلق و دستاورد انحصاری غرب

مقدمه مترجم □ ۱۰

نمی‌داند. به همین دلیل، وی هم در این اثر و همچنین در دیگر آثارش تجدید را گاه در صیغه جمع استفاده می‌کند و مدعی است که روایت‌های گوناگون از تجدید بروز کرده و در آینده نیز بروز خواهد کرد.

اما محتوای این اثر: حرف کلان تیلور که مفروض اصلی بحث اوست، این است که هر نظم اجتماعی بر «تصوری» از «اجتماع مطلوب» بنا شده است. به همین دلیل، هر تصور اجتماعی بناچار چارچوبی هنجاری/ اخلاقی است، زیرا نه فقط ساختار و شکل اجتماع، سیاست، اقتصاد و فرهنگ گروهی را که آن تصور را پذیرفته‌اند، ارائه می‌دهد که بالاتر از آن حد و حدود ارزش‌های فردی، اجتماعی، حجاب فرهنگی، ادب، و آداب کنش عمومی را در همه حوزه‌ها ترسیم می‌کند. تحولاتی که متجرب به بروز تجدید شده است از این قاعده کلی مستثنی نیست. کتاب حاضر در پی آن است که تبیینی منطقی از پدیدار شدن تصور اجتماعی مبتنی بر تجدید در غرب ارائه دهد. برای رسیدن به این هدف، با این‌که خود تیلور به صراحت از چنین تقسیم‌بندی‌ای صحبت نمی‌کند، اما به گمان من، کتاب حاضر از دو قسمت متمایز تشکیل شده است. چهار فصل اول به پرسش چستی تجدید و تحول تاریخی آن در غرب از سده هفدهم تا به امروز اختصاص دارد. ادعای مهم این فصل‌ها این است که چرخشی در تعریف انسان از خود و جایگاهش در اجتماع صورت گرفته است. مهم‌ترین ویژگی این چرخش به بیان تیلور «بست‌زدایی عظیم» است که انسان تحت تأثیر آن از موجودی «افسون شده» و «رخنه‌پذیر» به موجودی خودبنیاد، خودمختار و «حایل‌دار» تعریف و تبدیل شد. دو ویژگی «رخنه‌پذیر» و «حایل‌دار» مهم است. به‌زعم تیلور، اولی موجودی است که عوامل بیرونی مانند نیروهای وراثت‌مانی و یا نیروهای بزرگ‌تر از وی مانند سنت، قومیت، دین، فرهنگ، و آداب بر وی تأثیر می‌کنند و هویت او را شکل می‌دهند، اما دومی موجودی است که براساس ابتکار، استقلال و اراده خود، فکر، بیان و عمل می‌کند. این موجود جدید برای خود و بین خود و دنیا یک حایل قائل است که او را از هر نفوذی جز آنان که او اختیار کند، حفظ می‌کند. چنین موجودی تنها چیزهایی را می‌پذیرد که بتواند با عقلانیت بشری خویش از طریق مفهوم‌سازی، معنادهی، قرارداد، و قانون‌گذاری دریابد و دست‌آموز خود کند. در چهار فصل اول، نه‌تنها ویژگی‌های تجدید که وجه تمایز تجدید غربی و این‌که تجدید به صورت‌های

مختلف خودنمایی کرده است و راه به بحث گذاشته شده است به رغم وی، می‌توان روایت‌های متعدد از تجدید داشت و بر همین اساس «تصورهای» متعدد از سامان اجتماعی را در جوامع مختلف و یا حتی در یک جامعه واحد خیال کرد و در جهت تحقق آن کوشید. این نکته ترجمه واژه «اینتیشریز» در عنوان اصلی را به تصورها ترجیح داده است که می‌شد «ایماژها» ترجمه کرد.

تیلور فصل چهارم خود را با این جمله به پایان می‌برد: «از این پس به این پرسش می‌پردازیم که چگونه بسترزدایی در تصور اجتماعی تجدید کار می‌کند». این حرف انتقال منطقی و مناسبی از ادعای اول تیلور به بخش دوم کتاب است. به این ترتیب، می‌توان گفت که از فصل پنجم تا آخر کتاب به باز شدن و تجسم یافتن جنبه‌های مختلف این «بسترزدایی عظیم» در سبب‌های خصوصی، عمومی، اقتصادی، اجتماع، سیاست، فرهنگ و تاریخ می‌پردازد. از میان تحولات تازه، تیلور بر عرصه عمومی و نقش مردم به عنوان حاکمیت را دو جنبه تعیین‌کننده از این تجسم می‌داند. انسان‌های بسترزدا در عرصه عمومی و در جهان فیل و وراسیاست، کنش‌کنش و تعامل کرده و به توافقی نسبت به تصور تازه و نظم نوین می‌رسند که براساس آن واحد سیاسی و جامعه‌ای تازه ایجاد خواهد شد، که برعکس اجتماعات سلسله‌مراتبی گذشته، افقی است و امکان دسترسی مستقیم به ارزش‌ها و نهادهای جامعه برای همه شهروندان به صورت برابر و یکسان، حداقل به‌طور نظری، فراهم خواهد بود. خامتگاه و منشأ نظم تازه گروه‌های مردم است که از انسان‌های بسترزدا تشکیل شده‌اند؛ گروه (یا ملت به تعبیر تیلور) در جهت هدفی حرکت می‌کند که خود مردم نسبت به اهداف آن رضایت دارند؛ و کارگزاران، بازیگران و تجسم‌دهندگان این تصور اجتماعی نوین نیز خود مردم یا نمایندگان آن‌ها هستند. به دلیل این آخرین جنبه است که از یک سو تعلیم و تربیت، عمومی شدن علم، و نظام گسترده مدارس و دانشگاه‌ها و از سوی دیگر انتخابات در جهان جدید از اهمیت والایی برخوردار شده و نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کنند. و به همین دلیل معنای تعلیم و تربیت جدید را در فصل سوم و عینیت گرفتن این بازیگری و صورتی که نمایندگی ممکن است به خود بگیرند در فصل دوازدهم به تحلیل گذارده است. فصل سیزدهم، که به فهم تاریخ و تحول آن در جهان جدید توجه می‌کند، مهم‌ترین فلسفه تاریخ راه نه «حرکت خطی و پیش‌رونده»، و نه «انقلابی» که

مقدمه ترجمه □ ۱۷

سرگذشت باز شدن کلاف «ما، مردم» (برگرفته از اعلامیه استقلال آمریکا) و یا «ملت» (برآمده از نحله فکری مهم ناسیونالیسم) می‌داند؛ حماسه ملی و اهمیت پیدا کردن حکومت‌های ملی، مردمی و کثرت فرهنگی در دوران جدید برآمده از این جنبه بسیار مهم تجدد است.

حرف آخر این که درست است که بحث تیلور به ادعای خودش بر نحوه شکل‌گیری تصور اجتماعی تجدد در غرب تمرکز دارد، اما نباید این برداشت موجب شود که فکر کنیم برای خواننده غیرغربی درس مهمی ندارد. هنوز بر این تمهید خود هستیم که ترجمه یا باید آثار کلاسیک و یا آثار مربوط به روش باشد، زیرا هر دو حرف ابدی برای بشر داوند. به گمان من، اثر تیلور در مرز هر دو قرار دارد و نه تنها در جهت جهان‌شناسی جدید سرنخ‌های مهمی ارائه می‌کند، بلکه الگوی بسیار استواری ارائه می‌دهد که با آن با خود و یا با غرب وارد گفت‌وگوی کارساز شویم. یادآور شوم که مثلاً وقتی فیلسوفان پزشکی مسلمان برای رسیدگی به بیمار و مداوای امراض، انگاره و ساختار بیمارستان را سامان و تصور اجتماعی آن را شکل دادند، مسلماً برای زمان و مکان خودشان بود، اما چون حرف حساب بود به یک سرنمون برای کل بشر تبدیل شد. بی‌تردید، بین نحوه عملکرد بیمارستان در جوامع مختلف تفاوت بسیار وجود دارد، اما انگاره آن پژواکی جهان‌شمول دارد که همه فرهنگ‌ها در چارچوب ارزش‌های خود آن را سامان می‌دهند. علی‌رغم ادعای تیلور در مورد گوناگونی تجدد، جنبه‌هایی از آن مانند دلیل رعایت حقوق دیگران و ادای احترام به عزت نفس انسان «بسترزدا»؛ قواعد بازیگری که مسئولانه باشد حد و حدود هریت یا خودفهمی و یا خودفهمی اجتماعی را سامان بدهد و حد و حدود تأثیر مقوله مکان و زمان بر فرهنگ، مقولاتی همه‌وقتی و همه‌جایی هستند.

نکاتی ویراستارانه و نسخه‌پردازانه را باید یادآور شوم. اول این که تاریخ‌های نقل شده در کتاب همه به تقویم میلادی است، مگر در موارد استثنایی، که تقویم خورشیدی را توضیح‌دهنده‌تر دانستم. دوم این که برعکس مذهب مختار در کتاب‌های ترجمه‌ای، آوردن معادل انگلیسی مفاهیم خاص را در دوکمانه لازم ندانسته زیرا خواننده را فارسی زبان می‌دانم و حضور کلمات انگلیسی را مزاحم مطالعه. اگر واقعاً آوردن مفهومی را لازم دانسته‌ام حتماً یا حروف فارسی آوانویسی کرده‌ام، مانند «آکاپه».

سوم این‌که گاه تیلور در زیرنویس‌ها توضیحاتی نسبتاً مفصل آورده است که برخی را که برای بحث اصلی کتاب و به ویژه برای خواننده فارسی زبان ضروری ندانستیم، برگردان نکردم. گاه نیز طرح نکته و یا ارائه اطلاعاتی اضافه را برای خواننده فارسی زبان مفید دانستم که به دو صورت افزوده‌ام: وقتی تاریخی و یا اطلاعات بسیار کوتاه ضرورت داشت، در درون متن و در بین دو کروشه [] آورده‌ام؛ اگر اطلاعات و توضیحات مفصل‌تری لازم می‌آمد، آن را به صورت زیرنویس مستقل افزوده‌ام. البته برای ساده کاری آن را صرفاً بر زیرنویس‌های موجود تیلور افزوده‌ام، اما برای قبول مسئولیت کار، آخر آن‌هایی را که صاحب این قلم آورده است با حرف «ر» برای رجایی شناسایی کرده‌ام. نمایه و فهرست کوتاهی از برگردان چندین واژه تخصصی به متن فارسی افزوده‌ام. چهارم اینکه «وضعیت کرونا» نشر کتاب را قدری به تأخیر انداخت که آن را خیریتی برای کار دانسته و از فرصت به دست آمده بهره بردم و یکبار دیگر متن را مرور کردم.

در ترجمه متن از گفت‌وگویی مرتب با دو همکار محترم، که هر دو استاد فلسفه سیاسی هستند، بهره بردم که قلمروشان را می‌دانم، مازک فنولت و جفری کیلو. مباحث با دانشجویان در موقع تدریس که کتاب تیلور را استفاده می‌کنم، همیشه کارساز و آموزنده است. ماہلم از دوستان در دانشگاه امام صادق (ع)، به ویژه انسان خوش‌بین و خوش‌فکر جناب دکتر فرشاد شریعتی، که مشوق اینکار بود تشکر کنم. زحمت جناب دکتر شریعتی نه فقط تشویق که قبول مسئولیت مرور متن به‌طور کامل بود که به دلیل وسواس علمی و مطالعاتی‌اش، کیفیت زبان و محتوای ترجمه بالاتر رفت. اجر همه عزیزان مأجور باد. نکته آخر این‌که، مسئولیت هرگونه کوفه‌می، کژی‌بانی و کوتاهی در این نوشتار متوجه صاحب این قلم است، که با جان و دل می‌پذیرم و هرگونه تذکر و یادآوری خواننده را برای بهتر کردن چاپ‌های بعدی نه تنها استقبال می‌کنم، که ارج می‌گذارم.

فرهنگ رجایی

اتارا، کانادا

تابستان ۱۳۹۹ (۲۰۲۰)

قدردانسی

در درجه اول می‌خواهم از شورای کانادا برای اعطاء پژوهانه یاد بود اسحاق کیلام، برای سال‌های ۱۹۹۶-۱۹۹۸ تشکر کنم. زیرا بدون آن من هرگز نمی‌توانستم این کتاب را که مقصود نظرم بود به این سرعت به انجام برسانم.

متن حاضر بسط بخش اصلی از کتاب بزرگی است که تحت عنوان عصر انسان‌حضور^۱ در حال نوشتن هستم که خود موضوع سخنرانی‌های گلفورد^۲ بود که من در شهر ادینبورو در سال ۱۹۹۹ ارائه دادم.

مایلم بدهی و بین نوع دیگری را یادآور شوم. این اثر برآمده از مباحثی است که در سال‌های گذشته در مرکز مطالعات و فرهنگ‌نگی [تأسیس ۱۹۷۳ در دانشگاه نورت وسترن در شهر شیکاگو] طرح شدند. این مباحثه نقشی مرکزی در شکل‌گیری این کتاب داشتند که می‌توان ادعا کرد، مرکز مطالعات و فرهنگ‌نگی به شکلی نقش یک

۱. کتاب حاضر در واقع حدود دویست صفحه از این کتاب است که در سال ۲۰۰۷ با کتابشناسی زیر در ۸۷۴ صفحه چاپ شد. ر:

Charles Taylor. *A Secular Age* Cambridge, Mass. The Belknap Press of Harvard University Press, 2007

۲. منظور از «سخنرانی‌های گلفورد» نشست‌های سالانه‌ای است که در آن‌ها از سخنرانی که با خود حرف مهمی برای ذهن دارد و یا معنای یک سنت مهم است، دعوت می‌شود تا در یکی از حوزه‌های زیر رشته‌ای سخنرانی ارائه دهند: «مطالعه کلام طبیعی در گسترده‌ترین معنای کلمه، یا دانش در مورد خدا». این سخنرانی‌ها توسط لرد آدام گلفورد (۱۸۲۰-۱۸۸۷) که خود قاضی و وکیل دادگستری اسکاتلندی بود تأسیس شده است. اکثر کسانی که در حوزه کار خود معروفیت جهانی دارند، از جمله ویلیام جیمز، جان دیویی، اتین ژیلسون، آلسر مک‌کاتنایر و سید حسین نصر، این سخنرانی‌ها را ارائه داده و نتیجه کار آن‌ها به اثری ماندگار در حوزه کارشان تبدیل شده است. ر.

۲۰ □ تصویب‌های اجماعی تجدید

هم‌مؤلف را در نگارش این صفحات بازی کرده است. من به ویژه مایلم از ارجون
آبادورای، زجیو بازگارا، کریگ گلنسون، دیلیپ گوانکار، نیلسون گولسه، بنجامین لس،
توماس مک‌کارتی و مایکل وارنر تشکر کنم.

مقدمه

از همان آغاز، اولین مسئله علوم اجتماعی جدید فی نفسه تجدد بوده است. تجدد آن مجموعه از رفتارها و اشکال نهادی جدید (علم، فن آوری، تولید صنعتی و شهری سازی)، راه های جدید زندگی (فردگرایی، انسان حضوری و عقلانیت ابزاری)، و اشکال جدیدی از پلشتی (از خود بیگانگی، بی معنایی، احساس از هم پاشیدگی اجتماعی قریب الوقوع) است، که از نظر تاریخی بی سابقه اند.

در روزگار ما، مسئله را باید از زاویه ای تازه مطرح کرد: آیا در اینجا با یک پدیده روبه رو هستیم، یا باید از «چندگونگی تجدد» صحبت کنیم؟ صیغه جمع منعکس کننده این واقعیت است که فرهنگ های دیگر به ویژه غربی به شکل خاص خود متجدد شده اند، که نمی توان آن ها را با آن نظریه کلی، که در ابتدا با مورد غرب صورت بندی شده، به طور مناسب فهمید.

کتاب حاضر این فرضیه را به بحث می گذارد که اگر ما از خردفهمی به یک تعریف واضح تر دست پیدا کنیم، که جزء شاکله [تجدد] است، خواهیم توانست به مقولات ریشه ای و معاصر تجدد وضوح و روشنایی بخشیم. تجدد غربی در این نگرش از نوع خاصی از تصور اجتماعی جدا ناشدنی است و تقارن میان تجدد های چندگانه امروز را می توان با این تصوراتی واگرا از جامعه فهمید.

این رهیالت به مانند این نیست که کسی به جای توجه به «نهادهای» پر «انگاره ها» تمرکز کند. تصوراتی اجتماعی دسته ای از انگاره ها نیست، بلکه چیزی است که از طریق معنا دادن به رفتار یک جامعه، آن را توانمند می کند. این نکته تعیین کننده در فصل سوم بسط خواهد شد.

هدف من در اینجا نسبتاً فروتنانه است. من می خواهم طرحی کلی از آن صورت

از تصور اجتماعی ارائه دهم که زیربنای تجدید غریبی را پدیدیزی کرده است. تمرکز من بر تاریخ غرب است، که صورت‌های متنوع از تجدد‌های بدیل امروز را دست نخورده و می‌گذارد. اما امیدوارم تا حدودی تعریبی نزدیک به واقعیت از ویژگی غریبی آن ترسیم کنم تا به ما کمک کند آنچه را در راه‌های متفاوت تجدیدسازی مشترک است، نشان بدهیم. به وضوح، در نوشتن این کتاب از اثر پیش‌قدم بنديکت اندرسون [۱۹۳۶-۲۰۱۵، علوم سیاسی‌دان و مورخ آمریکایی] با عنوان جوامع تصور شده^۱ و همچنین از آثار یورگن هابرماس [و ۱۹۲۹، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی]، مایکل ج. وارنر [و ۱۹۵۸، منتقد اجتماعی و ادب آمریکایی]، همچنین پسر روزن‌والسون [و ۱۹۴۸، مورخ و روشنفکر فرانسوی] و دیگران، که در درازای بحث به آن‌ها اشاره خواهم کرد، بسیار بهره گرفته‌ام.

فرضیه اصلی من این است که تجدید غریبی یک مفهوم‌سازی جدید برای نظم اخلاقی اجتماع است. در آغاز این مفهوم، انگاره‌ای در ذهن برخی از متفکران پرنفوذ بود، اما بعداً به تصور اجتماعی برای نشر بزرگی از جامعه و بالاخره کل جامعه تبدیل شد. در حال حاضر، این انگاره چنان خود را آشکار و بلیه‌ی جلوه می‌دهد که ما به سختی می‌توانیم تصور کنیم که یک مفهوم در میان دیگر مفاهیم ممکن است. دگرگونی این نگرش از نظم اخلاقی متناسب با تصور اجتماعی ما [غریبی‌ها]، صورت‌هایی از بخش‌های جامعه را به خود گرفته است که در مجموع خصیصه‌های ویژه تجدید غرب را شکل می‌دهند: مفاهیمی چون اقتصاد بازار، عرضه عمومی، مردم به عنوان حاکمیت، در میان سایر مفاهیم از آن جمله‌اند.

1. Benedict Anderson. *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).



نظم هنجاری / اخلاقی جدید

من با یک پیش تازه نسبت به نظم هنجاری / اخلاقی آغاز می‌کنم. واضح‌ترین نکته این است که این پیش تازه با نظریه‌های جدی حقوق طبیعی بیان شده است، که در سده هفدهم ظاهر شدند و تا حد زیادی پاسخی به بی‌نظمی‌های داخلی و بین‌المللی زمان بود، که جنگ‌های مذهبی آن را باعث شده بود. برای هدف ما در اینجا، گروسیوس [هیوگو، ۱۵۸۳-۱۶۴۵، حقوق‌دان هلندی] و لاک [جان، ۱۶۳۲-۱۷۰۴، فیلسوف انگلیسی] مهم‌ترین نظریه‌پردازان آن تلقی می‌شوند.

گروسیوس نظم هنجاری / اخلاقی بنیانی در جامعه سیاسی را از ماهیت افراد تشکیل‌دهنده آن اخذ می‌کند. موجودات بشری عقلانی و عاملان جامعه‌پذیری هستند که برای همکاری صلح‌آمیز با هدف منافع دوجانبه به وجود آمده‌اند.

از سده هفدهم به بعد، این انگاره بر تفکر سیاسی ما و نحوه‌ای که ما جامعه خود را تصور می‌کنیم، بیشتر و بیشتر غالب شده است. به روایت گروسیوس آغاز آن به این نظریه باز می‌گردد که جامعه چگونه تشکیل می‌شود؛ منظور این است که به کمک چه کسانی سامان می‌گیرد و چگونه به‌وجود می‌آید. البته هر نظریه‌ای از این نوع، همچنین به‌طور گریزناپذیری اندیشه‌ای از نظم هنجاری / اخلاقی متجدد را نیز ارائه می‌دهد: یعنی تصویری از این که چگونه باید تجمع کنیم به دست می‌دهد.

تصویر یک جامعه عبارت است از [توافق] ذهنی و مجموعه تصور افرادی که گرد آمده‌اند تا یک واحد سیاسی در مقابل نوهی خاطره هنجاری / اخلاقی و از قبل موجود

و با در ذهن داشتن برخی اهداف معین تشکیل دهند. خاطره و سابقه هنجاری/اخلاقی همانا حقوق طبیعی است؛ مردم مورد نظر برخی تکالیف هنجاری/اخلاقی نسبت به یکدیگر دارند. اهداف دنبال شده عبارت از برخی منافع مشترک است، که از میان آن‌ها امنیت از بالاترین درجه اهمیت برخوردار است.

انگاره زیربنایی نظم هنجاری/اخلاقی بر حقوق و تکالیف تأکید می‌کند، که ما به عنوان افراد، حتی قبل یا خارج از حد و حدود میثاق سیاسی، نسبت به یکدیگر داریم. کل تکالیف سیاسی پیامد و یا تجسم این ارتباطات بنیانی و اخلاقی هستند. امریت سیاسی تنها وقتی مشروع تلقی می‌شود که مورد رضایت تک تک افراد [جامعه مفروض] قرار بگیرد (قرارداد اولیه)، و این قرارداد تکالیف الزام‌آوری به وجود می‌آورد که بر این فضیلت و این اصل ازلی مبتنی است که باید به تعهدات وفادار بود و آن‌ها را رعایت کرد.

در سایه آنچه بعداً از قرارداد اجتماعی مستفاد شد و حتی بعداً در همان سده توسط لاک مطرح شد، نتایج هنجاری/اخلاقی - سیاسی معتدل و ساده‌ای که گروسیوس از آن گرفت، تعجب‌آور است. البته استقرار بنیان مشروعیت سیاسی در رضایت به این دلیل مطرح نشد که اعتبار حکومت‌های موجود را مورد سؤال قرار دهد. راست این است که هدف از این کار سُست کردن بهانه و دلایلی بود که به طور غیرمستولانه توسط متعصب‌های عقیدتی برای شورش استفاده و تشویق می‌شد. مفروض آن‌ها این بود که حکومت‌های موجود در نهایت براساس نوعی رضایت از این نوع مستقر بوده‌اند. گروسیوس همچنین به دنبال آن بود که بنیانی استوار، و رای خورده‌گیری‌های عقیدتی، برای قواعد اساسی جنگ و صلح ارائه کند. در پیش‌زمینه اوایل سده هفدهم و جنگ‌های دینی تلخ و مداوم، این تأکید کاملاً منطقی و قابل فهم است.

لاک بود که برای اولین بار از این نظریه برای توجیه انقلاب و به عنوان اساس حکومت محدود استفاده کرد. حالا می‌توان به‌طور جدی براساس برخی حقوق بر علیه قدرت‌های [موجود] احتجاج کرد. رضایت، تنها یک توافقی اولیه برای تأسیس حکومت نیست، بلکه یک حق جاری و مداوم برای تأیید یا عدم تأیید اقدامات دولت است، مانند وضع مالیات.

در سه سده بعد از زمان لاک تا عصر حاضر، گرچه زبان قرارداد ممکن است عقب‌رانده شده باشد و تنها توسط الیثی از نظریه پردازها استفاده شود، اما انگاره

نظم هنجاری / اخلاقی جلد ۲۵ □

زیربنایی اجتماع، مبنی بر این‌که وجود آن برای منافع (دوجانبه) المراد و دفاع از حقوق آن‌ها است، هر چه بیشتر اهمیت پیدا کرده است. منظور این است که با فرستادن دیگر نظریه‌های جامعه و رقبای جدید به حاشیه گفت‌وگو و پیرامون زندگی سیاسی، زبان قرارداد به نگرش مختار تبدیل شده و به بروز ادعاهای بیشتر و پیرامون نسبت به زندگی سیاسی منجر شده است. ضرورت رضایت اولیه، به کمک راه‌حل میانه لاک مبنی بر رضایت برای وضع مالیات، به اصل مدرم به عنوان حاکمیت تبدیل شده است که ما امروزه در چارچوب آن زندگی می‌کنیم. نظریه حقوق طبیعی در نهایت تارهای مترادفی از محدودیت‌ها به وسیله میثاق‌های برقرار شده که جزء مهمی از حکومت فعلی شده‌اند، بر قوه مقننه و رفتار قوه مجریه تنیده است. پیش‌فرض برابری، که به‌طور ضمنی نقطه آغاز وضع طبیعی، یعنی وضعی که مردم خارج از هر رابطه فراتر یا فروتر قرار می‌گیرند،^۱ در پیش‌زمینه‌های بسیاری به‌کار گرفته شده است. نتیجه آن به مقررات برای رفتار مساوی یا غیر تبعیضی منجر شده است که به جزء جدایی‌ناپذیر از قوانین اساسی تبدیل شده است.

به زبان دیگر، در چهار سده گذشته، انگاره نظم هنجاری / اخلاقی‌ای که در این نگرش از جامعه مستتر است، یک بسط دو جنبه‌ای داشته است: گستردگی (یعنی مردمان بیشتری با آن زندگی می‌کنند؛ یا به مذهب مختار تبدیل شده است) و ژرفی (یعنی انتظاراتی که از پیروان هسته سنگین‌تر و با پیامد بیشتر است). چنان‌که گذشت، تا زمان حاضر، بر این انگاره، چندین «ویرایش» شده است که هر یک، آن را غنی‌تر و با انتظارات بیشتر کرده است.

۱. جان لاک در رساله دوم حکومت وضع طبیعی را شرایطی تعریف می‌کند که در آنجا قدرت و حوزه‌های قضایی دو جانبه است، هیچ‌کس از دیگری چیزی بیشتر ندارد؛ مهم‌ترین سند آن این است که مخلوقات یک شکل و با شأن یکسان به طور درهم و برهم و با امتیازات یکسان نسبت به طبیعت زاده شده‌اند و از قوه و استعداد یکسان استفاده می‌کنند. [همین] باید در میان خود برابر باشند بدون فرودستی یا فراست. مگر این‌که خداوند و رب آن‌ها، به شکلی آشکار نماید که یکی از دیگری برتر است و به طور مستند و با انتصاب آشکار حق سلطه و حکومت را به آن شخص واگذار کند:

See John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), part 2, chapter 2, p. 287.

می‌توان به روش‌های متعدد این فریه شدن دو جنبه‌ای را پی گرفت. گفتمان جدید قانون طبیعی در یک سپهر نسبتاً تخصصی آغاز شد. همین باعث شد که زبانی در اختیار فلاسفه و نظریه‌پردازان حقوق فرار بگیرد تا با آن بتواند درباره مشروعیت حکومت‌ها و قوانین جنگ و صلح صحبت کنند، یعنی یک آموزه تازه از قانون بین‌المللی جدید. اما به زودی به دیگر حوزه‌ها نیز چنگ انداخت و به گفتمانی در سپهرهای تخصصی دیگر متحول شد. یکی از این موارد، که نقش تعیین‌کننده‌ای در داستانی که من روایت می‌کنم دارد، راهی است که انگاره جدید از نظم هنجاری/اخلاقی، خود را بر توصیف مثبت الهی و نظمی که خداوند در میان انسان‌ها و در کیهان برقرار کرده است، تحمیل کرده و آن را صورت‌بندی متجدد می‌کند.

حتی پر اهمیت‌تر برای زندگی امروز ما، روشی است که از طریق آن، این انگاره از نظم، هر چه بیشتر در مفهوم ما از جامعه و واحد سیاسی مرکزیت پیدا کرده است و بدان وسیله آن را شکلی تازه داده است. این انگاره در روند فریه شدن از یک نظریه، که به گفتمان متخصص‌ها حیات می‌بخشید، به بخشی جدایی‌ناپذیر از تصور اجتماعی ما تبدیل شده است، یعنی شکلی که هم‌همه‌ران ما، جوامعی را که در آن زندگی می‌کنند به تصویر می‌کشند.

این فریه شدن با تعمیم از یک سپهر تخصصی به چندین سپهر و از نظریه به تصور اجتماعی، در یک محور سوم هم نمایان شده است، که با نوع تقاضاهایی که این نظم هنجاری/اخلاقی از ما دارد، تعریف می‌شود.

گاه یک مفهوم از نظم هنجاری/اخلاقی انتظار واقعی برای محتوای درونی خود را برآورده نمی‌کند. البته معنای این حرف این نیست که اصلاً نباید انتظاری در کار باشد، در غیر این صورت، نظم هنجاری/اخلاقی به معنایی نخواهد بود که من برای القای آن از چنین مفهومی استفاده می‌کنم. [پس]، نظم هنجاری/اخلاقی باید به عنوان چیزی تلقی شود که در جهت تحقق آن کوشش به عمل آید. روزی توسط گروهی متحقق خواهد شد، اما احساس هموم این است که حداقل در شرایط کنونی، تنها یک گروه اقلیت به‌طور موفقیت‌آمیز قادر است آن را دنبال کند.

به همین دلیل، انجیل مسیحی انگاره جامعه‌ای از قدیسان را سامان می‌دهد که اعضای آن از رقابت، بی‌زاری دو جانبه، علاقه به منفعت‌طلبی، بلندپروازی برای

حکمرانی و امثال آن به دورند. انتظار عموم در سده‌های میانه این بود که تنها اقلیتی از قدیسان واقعاً چنین شور و انگیزه‌ای داشتند و این که مجبور بودند در جهانی زندگی کنند که تا حد زیادی از این آرمان فاصله داشت. اما در آخر زمان، این نظم از آن کسانی خواهد شد که در اطراف خدا گرد آمده‌اند تا مقدرات نهایی توزیع شود. در اینجا، می‌توانیم از یک نظم هنجاری/ اخلاقی صحبت کنیم و نه فقط یک آرمان بلاعرض، زیرا تصور می‌شود که در روند متحقق شدن کامل است. اما هنوز زمان آن فرا نرسیده بود.

یک قیاس بعید در پیش‌زمینه‌های دیگر، برخی تعاریف از ناکجاآباد است که به راهی از چیزها ارجاع می‌دهد که ممکن است در برخی شرایط نهایتاً محتمل، تحقق یابند، در همین حال در زمان حاضر به عنوان سنجه [استاندارد] هستند که ما را هدایت می‌کنند.

شاید متفاوت با این، نظم‌هایی وجود داشته باشند که کم و بیش تحقق کامل را در اینجا و همین حالا طلب می‌کنند. می‌توان این را در دو جهت فهمید. در اولی، آن قدر نظام پاسداری می‌شود تا تحقق یابند این زیربنایی برای روش طبیعی چیزهاست. مفهوم‌های سده‌های میانه‌ای از نظم معمولاً از این نوع بودند. در فهم از «دو جسم شاه»، هم حیات فیزیکی فرد او و به‌طور هم‌زمان با آن یک «جسم» سلطنتی نیز تحقق می‌یابد. برای مثال، در نبود شرایط استثنایی و به‌طور افتضاح‌آفرینی نامنظم، و در موقع چنان غصب و حشمت‌ناکی، نظم کاملاً تحقق می‌یابد. این مورد مانند یک توصیه به

۱. عبارت «دو جسم شاه» یکی از مقررات مهم در اندیشه سیاسی سده‌های میانه است. همین مقوله بود که به ظاهر شدن «بدنه سیاسی» در گفتمان علم سیاست منجر شد. منظور این است که شاه و حالا می‌تواند به دولتمردان هم تعمیم داده شود از دو شخص تشکیل شده است، یک جسم فیزیکی شاه یا دولتمرد که با مرگ شخصی وی تمام می‌شود و دیگری نماینده «بدنه سیاسی» است که ادامه پیدا می‌کند و در قالب شخص دیگری که جانشین شاه یا دولتمرد شده است، ظاهر می‌شود. در گفتمان سده‌های میانه، «دو جسم شاه» عبارتی بود که مفهومی جلوه می‌کرد، زیرا به تداوم امر سیاسی کمک کرده به همین دلیل این نکته مهم و باز تلافین‌نما را بیان می‌کرد: «شاه مردی زنده یا شاه». یعنی جسم او از میان رفت اما آمریت سیاسی ادامه دارد. اثر زیر کتاب ماندگاری در این زمینه است - ز:

Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

هنوان کلیدی برای فهم حقیقت نیست، بلکه راست این است که مانند «زنجیره کل وجود» در رابطه با کیهانی که ما را محیط کرده است، اعمال می‌کند. این مقوله سرخشی برای فهم تفسیر حقیقت ارائه می‌دهد.

اما نظم هنجاری/ اخلاقی می‌تواند با حقیقت در رابطه متفاوت دیگری نیز قرار بگیرد، حقیقتی که هنوز محقق نشده است، اما تقاضای این را دارد که تماماً تحقق یابد. من یک تجویز الزام‌آور ارائه می‌کنم.

با خلاصه کردن این تمایزات، می‌توان گفت که انگاره نظم هنجاری/ اخلاقی یا سیاسی یا نهایی است، یعنی یا مانند جامعه قدیسان و یا برای اینجا و در زمان حال است؛ و اگر منظور آخری باشد، در آن صورت یک انگاره توصیفی و یا تفسیری (هرمونوتیک) است.

انگاره جدید نظم، در تمایز و تفارق با انگاره سده‌های میانه در مسیحیت، از آغاز به هنوان اندیشه‌ای برای اینجا و زمان حال تصور می‌شد. البته مطمئناً در مسیر جریانی که هر چه بیشتر از تفسیری (هرمونوتیک) به سوی هر چه بیشتر توصیفی، حرکت می‌کرد. وقتی نظم در معنای ویژه و تخصصی خود توسط گرومیوس و پائندورف [ساموئل فون، ۱۶۳۲-۱۶۹۴، حقوق‌دان، دولتمرد و فیلسوف سیاسی آلمانی] استفاده شد، تفسیری بود از آنچه باید زیربنای حکومت‌های تأسیس شده قرار گیرد، یعنی اگر بر یک فوآداد تأسیسی حاکم می‌شد، از مشروعیت بی‌چون و چرا برخوردار شده بود. نظریه حقوق طبیعی در معنای اولیه آن یک تفسیر (هرمونوتیک) از مشروعیت است.

البته در این مولعیت بود که با کمک لاک، نظریه سیاسی می‌توانست انقلاب را توجیه کند، و در واقع انقلاب را در بعضی شرایط خاص از نظر اخلاقی الزام‌آور کند؛ به‌طور همزمان، ویژگی‌های کلی دیگر مقوله هنجاری/ اخلاقی انسانی، تفسیری از مشروعیت مثلاً در رابطه با مالکیت ارائه می‌کنند. کمی بعد، این صورت معقول از نظم در ویرایش‌ها منعکس شده تقاضاها برای تغییرات انقلابی تری و با خود می‌آورد که به همراه مالکیت، مثلاً در نظریات متفکران پرنفوذی مانند روسو [ژان ژاک، ۱۷۱۲-۱۷۷۸، فیلسوف فرانسوی] و مازکس [کارل هاینریش، ۱۸۱۸-۱۸۸۳، فیلسوف اقتصاد سیاسی آلمانی] منعکس شد.

به این ترتیب، انگاره جدید نظم، در حالی که از یک ویژگی تخصصی به سوی

نظم هنجاری / اخلاقی جلد ۲۹ □

چنین جنبه و از نظریه به سوی تصور اجتماعی حرکت می‌کرد و همچنین در محور سوم و گفتمان‌های که ایجاد کرده و در حرکت بود، در مسیر تفسیری (هرمونوتیک) تا تجویزی کشیده شد. در روند این جریان، انگاره جدید نظم با مقیاس گسترده‌ای از مفاهیم اخلاقی جفت شد. آنچه در ملقمه‌های نتیجه شده مشترک است، این‌که آن‌ها از فهم نظم سیاسی و هنجاری / اخلاقی برآمده از نظریه حقوق طبیعی جدید، استفاده اساسی می‌کنند.

این گستردگی سه محوری مطمئناً چشم‌گیر است. اما البته به توضیح مبهم احتیاج دارد؛ متأسفانه، این کار در هدف نسبتاً محدود من نمی‌گنجد که ارائه تبیین علی پدیدارشدن تصور اجتماعی جدید است. من خرسند خواهم شد اگر بتوانم تا حدودی شکلی را که گرفته است روشن کنم. البته به دلیل فطرت کار، این اقدام کمک خواهد کرد که بر مورد تبیین علی دقیق‌تر تمرکز کنم، که درباره آن بعداً چند فکر گلورا ارائه خواهم داد. برای این مرحله، می‌خواهم جنبه‌های ویژه این نظم جدید را مورد کاوش قرار دهم.

نکته خطیری که مباحث آینده باید مستدل کنند، این است که صورت معقولی از نظم هنجاری / اخلاقی که من مورد استفاده قرار می‌دهم به ورای برنامه‌ای از هنجارها می‌رود که باید بر روابط دوجانبه و یا زندگی سیاسی ما حکومت کند. آنچه فهم نظم هنجاری / اخلاقی بر آگاهی و قبول هنجارها می‌افزاید، شناسایی جنبه‌هایی از جهان، عمل الهی یا زندگی انسانی است که برخی هنجارها هم برحق و (تا حدودی که بیان شد) تحقق‌یافتنی می‌کند. به بیان دیگر، ایماژ نظم نه تنها با خود تعریفی از آنچه درست است حمل می‌کند، بلکه پیش‌زمینه‌ای را هم که کوشش و آرزو برای تحقق دادن به درست (حداقل تا حدودی) را معنا دار می‌کند.

واضح این است که تصورهای نظم هنجاری / اخلاقی که از طریق رشته‌ای از دگرگون‌سازی‌ها به ما رسیده و در نظریه‌های قانون طبیعی گروسیوس و لاک مکتوب شده است، با آنچه در تصور اجتماعی متعلق به دوران قبل از تجدید مدلون است، تفاوت بسیار دارد. دو نوع مهم از نظم هنجاری / اخلاقی ماقبلی تجدید ارزش آن را دارند که در اینجا خاطر نشان شوند، زیرا ما می‌توانیم ببینیم که چگونه آن‌ها به تدریج توسط یافته‌های گروسیوس - لاک در مرحله گذار به سیاست تجدید، کنار زده شدند، به

حاشیه رفتند و یا ناپدید شدند. یکی بر انگاره قانون مردم بنا شده است؛ که از زمانی که در ذهن وجود ندارد، بر مردم حکومت می‌کرده و اساساً همین انگاره است که مفهوم مردم را تعریف می‌کند. ظاهر این است که این انگاره در میان قبایل هندو - اروپایی بسیار رایج بوده است، یعنی کسانی که در مراحل گوناگون از اروپا سر در آوردند. این فکر در انگلستان منتهی به مذهب در زیر پوشش «قانون اساسی باستان» بسیار طرفدار داشت و به یکی از انگاره‌های کلیدی توجیه شورش بر علیه پادشاه تبدیل شد.^۱

این مورد کالی است تا نشان داده شود که صورت‌های معقول همیشه در محور سیاست محافظه‌کار قرار ندارند. البته ما باید در این مقوله، احساس نظم هنجاری/ اخلاقی‌ای را که ظاهراً نسل‌های متعدد در جوامع روستایی با خود حمل می‌کردند، شامل کنیم. از این احساس بود که آن‌ها تصویری از «اقتصاد هنجاری/ اخلاقی» در ذهن خود پرداختند و با این تصور بود که بر علیه فشارهایی که صاحبان زمین و یا مالیات‌های مقرر شده توسط دولت و کلیسا بر آن‌ها می‌آورد،^۲ اعتراض می‌کردند. ظاهر این است که مجدداً، انگاره تکرار شده این بوده است که نظم و ترتیب و تحمیلات قبول شده قلبی به روش غصبی جایگزین شده و باید مجدداً به وضع سابق خود بازگردانده شوند.

نوع دیگری از نظم هنجاری/ اخلاقی در اطراف مفهومی از سلسله‌مراتب در جامعه سامان گرفته بود که بیان و مطابقتی با سلسله‌مراتب تصور شده در کیهان و کل وجود داشت. این نوع نظم، اغلب در زبان افلاطونی - ارسطویی و با مفهوم «هینت»، نظریه‌پردازی و بیان می‌شده، اما مفهوم زیربنایی آن نیز به لوت از نظریه‌های قیاسی قابل استنتاج بود؛ مثلاً: شاه در سرزمینش با شیر در میان حیوانات یا عقاب در میان پرندگان مقایسه می‌شد و از این قبیل. این نگرش باعث معروفیت این انگاره شد که بی‌نظمی در عرصه انسانی در طبیعت بازخوانی شود، زیرا کل نظم امور، به خطر افتاده است. شیعی

1. See J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University, 1987).

۲. اصطلاح «اقتصاد هنجاری/ اخلاقی» را از ای. پی. تامسن [ادوارد پالمر، ۱۹۲۴-۱۹۹۳، تاریخ انگلیسی] وام گرفته‌ام:

E. P. Thompson, "The Moral Economy of English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present*, 50 (1971), 76-136.

نظم هنجاری / اخلاقی جلد ۳۱ □

که دانکن^۱ مقتول شد، شبی بود که لاکه من زجه زدن هوا را شنیدم؛ فریاد هریب مرگ را، و شبی بود که با این که روز قرار بود فرا برسد، اما همچنان تاریک ماند. در سه شنبه قبل از آن شب، یک جغد صیاد، شاهینی را کشته بود و اسب‌های دانکن در آن شب وحشی شده بودند. «آن طور که از معترضین بودن بر اطاعت خشنود بودند، بر بشریت اعلام جنگ داده بودند».^۲

در هر دوی این موارد، به ویژه در مورد دومی، ما نظمی داریم که مایل است خود را بر جریان امور تحمیل کند؛ تخطی از آن نظم واکنش‌های شدیدی را برمی‌انگیزد که دامنه آن به ورای سپهر انسانی می‌رود. آناکسیماندروس [۵۶۰-۶۱۰ ق.م، فیلسوف یونانی] هرگونه انحراف از جریان طبیعت را به بی‌عدالتی تشبیه می‌کند و می‌گوید، هر آنچه در مقابل طبیعت مقاومت کند، نهایتاً باید «مجازات و کیفر آن را به یکدیگر براساس ارزیابی زمان بپردازد».^۳ هراکلیت [۵۳۰-۴۸۰ ق.م، فیلسوف ایونایی] نیز وقتی می‌گوید که اگر وقتی خورشید از جریان مقرر شده‌اش تجاوز کند، الهه‌های خشنوت [آرینیس خوانده می‌شدند] گوش او را گرفته به سر جایش باز می‌گردانند، در واقع، به همان وجه از نظم چیزها صحبت می‌کند.^۴ و البته، «هیئت‌ها» در نگرش افلاطونی به شکل دادن چیزها و رویدادها در جهان متغیر مشغول هستند.

در این موارد، بسیار واضح است که یک نظم هنجاری / اخلاقی از مجموعه‌ای از هنجارهای صرف بیشتر است. نظم اخلاقی شامل چیزی است که ممکن است آن را

۱. دانکن شخصیتی خیالی در نمایشنامه شکسپیر به نام مکبث است که نقش شاه را دارد. او فریادی یک لوطه پیچیده می‌شود که افسر مورد اعتماد، اما قدرتش طلبش، یعنی مکبث، طراحی کرده بود. البته الهام شکسپیر برای خلق این شخصیت، پادشاهی اسکاتلندی است که در کتب تاریخی از آن صحبت شده است و تاریخش به حدود ۱۰۰۶-۱۰۴۰ باز می‌گردد.

2. Macbeth, 2. 3. 56. Y 2. 4. 17-18. See also Charles Taylor. *Source of the Self* (Cambridge: Harvard University Press).

3. Quoted in Louis Dupre, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 19.

۴. «خورشید از مرز خود تجاوز نخواهد کرد، اگر چنین کند آرینیس‌ها [الهه‌های خشنوت]، خدعه عدالت خواهند فهمید».

Quoted in George Sabine, *The History of Political Theory*, 3rd ed. (New Haven: Holt, Rinehart and Winston, 1961), 26.

جنبه «وجودی» بخوانیم؛ که اشاره به ویژگی‌های هویتی جهانی دارد که چنین هنجارهایی را تحقق می‌بخشد. نظم جدیدی که از [آثار] گروسپیوس و لاک تراوش می‌کند در معنایی که هزیود و افلاطون مراد می‌کنند یا در واکنش کیهانی به قتل دانگن بروز می‌کند، خودمتحقق نیست. به همین دلیل، انسان وسوسه می‌شود فکر کند که مفاهیم جدید از نظم هنجاری/اخلاقی، کاملاً از جنبه وجودی خالی هستند البته یک تفاوت مهم وجود دارد، و آن این‌که جنبه وجودی به جای این‌که به خدا و یا کیهان وصل باشد، حالا یکی از ویژگی‌های ما انسان‌هاست و نه غیبت تصور شده از یک جنبه وجودی. آنچه در فهم تجدید از نظم خاص وجود دارد، وقتی برجسته می‌شود که ما بر این نکته تمرکز کنیم که آرمانی کردن نظریه قانون طبیعی، چگونه با آنچه قبلاً وجود داشت متفاوت است. تصورات اجتماعی مابقی تجدید، به ویژه نوع سلسله‌مراتبی آن، توسط گروه‌های سلسله‌مراتبی مکمل ساختار گرفته بودند. تصور می‌شد که جامعه از نظم‌های متفاوت درست شده است. این نظم‌ها به هم نیاز داشتند و یکدیگر را کامل می‌کردند، اما این کار به این معنا نبود که رابطه آن‌ها حقیقتاً دوجانبه است، زیرا آن‌ها در یک سطح وجود نداشتند. درست‌تر همین است که آن‌ها سلسله‌مراتبی ایجاد کنند که در آن برخی از عزت و ارزش والائری نسبت به دیگری برخوردار بودند. مثالی از این آرمانی‌سازی که به کرات هم تکرار شده است، اجتماع مشککل از سه طبقه اجتماعی «سخن‌ورزان، جنگجویان و کارورزان است»، یعنی کسانی که دعا می‌خواندند، کسانی که می‌جنگند و کسانی که کار می‌کنند. پر واضح بود که هر یک به دیگری نیازمند بود، اما تردیدی وجود ندارد که در اینجا یک درجه نزولی از عزت نیز وجود دارد؛ برخی کارویژه‌ها در مامیتشان از دیگری بالاتر بودند.

نکته تعیین‌کننده برای این نوع آرمان‌ها این است که توزیع کارویژه، بی‌نفسه بخش کلیدی نظم هنجاری/اخلاقی باشد. اینچنین نبود که اگر وجود رابطه مبادله بین آن‌ها را طبیعی تلقی کنیم، فرض این بود که هر یک کارویژه خاص خود را برای دیگری انجام می‌دهد و این در حالی بود که این امکان را برای خود حفظ می‌کرد که ممکن است چیزها را به وجه دیگری سامان دهیم (مثلاً در یک وضعیت دیگر هر یک قدری دعا می‌خواندند، قدری می‌جنگیدند و قدری هم کار می‌کردند). خیر، تفاوت سلسله‌مراتبی بی‌نفسه یک نظام مناسب بین چیزها بود. این خود جزئی از طبیعت و

نظم هنجاری / اخلاقی جلد ۳۳ □

هینت جامعه بود. در سنت‌های افلاطونی و نوافلاطونی، [فرض این بود] که چنین هینتی بر کل جهان محیط است، و هر کوششی برای انحراف از آن به منزله برانگیختن حقیقت بر علیه خود بود. حضور و قوت خارق‌العاده استعاره اتمام‌وارگی در این نظریه‌های اولیه به همین علت بود. اتمام همانا یک محمول سرنمونی برای گازکردن هینت‌ها بود، که ضمناً زخم‌هایش را مرحم می‌گذاشت و پلشتی‌هایش را درمان می‌کرد. درحین حال، ترتیبی که کارویژه‌ها را به نمایش می‌گذاشت، صرفاً محفوث نبود؛ «طبیعی» و درست بود. این که پاهای آدمی پایین‌تر از سر او قرار دارند، همان وضعیتی است که می‌بایست باشند.

آرمان‌سازی تجلد از نظم، به‌طور ریشه‌ای از این متفاوت و مجزا می‌شود. آن طور نیست که صرفاً جایی برای کارکرد «هینت» از نوع افلاطونی وجود نداشته باشد؛ مرتبط با این، هر توزیع کارویژه‌ها که یک جامعه بسط می‌دهد، مقوله‌ای حادث است؛ توجیه وجود و یا عدم وجود آن، ابزاری است و قادر نیست که خیر [هام] را تعریف کند. درواقع، اصل هنجاری/ اخلاقی بنیانی این است که اعضای جامعه هر یک در خدمت نیاز عضو دیگر و کمک‌رسان به یکدیگر باشند. به‌طور خلاصه، هر یک مانند موجودی منطقی و اجتماعی، که هستند، عمل می‌کنند. در این راستا، آن‌ها مکمل یکدیگرند. اما تمایزسازی خاصی کارویژه‌گرایانه، که برای این که به‌طور کارآمد با هم کار کنند، خود هیچ ارزش ذاتی ندارد، بلکه از خارج بر آن تحمیل شده و قابل جایگزینی است. در برخی موارد، مانند اصل حاکم بر دولت - شهر باستان، که ما ممکن بود بر دیگران حاکم باشیم و آن‌ها هم در مقابل بر ما حاکم بودند، ممکن است امری صرفاً سولتی باشد. موارد دیگر، یک تخصص همراه را ضرور می‌کند، اما هیچ ارزش ذاتی در این عمل وجود ندارد و تمام دھوت‌ها در مقابل خدواند برابر هستند. به هر صورت، نظم جدید هیچ مقام وجودشناختی برای سلسله‌مراتب و یا هیچ ساختار ویژه برای تمایزسازی قائل نیست.

به بیان دیگر، هدف اصلی نظم هنجاری/ اخلاقی جدید احترام متقابل و خدمت متقابل بین افرادی است که اجتماع را تشکیل می‌دهند. هدف از ساختارهای عملی این بود که به این اهداف تجسم بخشند و به شکل ابزارگونه در پرتو این احترام متقابل و خدمت متقابل سنجیده می‌شوند. تفاوت آن با نظم قدیم ممکن است به این دلیل دچار

ایهام شود که آن نیز نوعی خدمت متقابل را تضمین می‌کرد؛ کشیش‌ها برای غیر اهل کلیسا دعا می‌کردند، و غیر اهل کلیسا هم از اربابان کلیسا حمایت کرده و برای آن‌ها کار می‌کردند. البته نکته تعیین‌کننده، همانا این تقسیم به انواع و در یک نظم سلسله‌مراتبی بود. درحالی‌که در توالی جلیند نقطه عزیمت ما افراد و تمهد آن‌ها نسبت به خدمات دوجانبه است و [ازاین‌رو] به مجرد این‌که شخصی توانست به مؤثرترین وجه تکالیف خود را عملی سازد، ساختار تقسیم و تمایز از هم می‌پاشید.

به همین دلیل، افلاطون کتاب دوم از همپرسه جمهور را با برهانی مبتنی بر علم خودبستگی فرد آغاز می‌کند و به نیاز برای نظمی مرکب از خدمات متقابل می‌رسد [۳۶۹ب - ۳۷۱ب]. اما کاملاً به سرعت معلوم می‌شود که ساختار چنین نظمی، یک نکته اولیه است. آخرین تردید وقتی زده می‌شود که ما می‌بینیم منظور از این نظم، نوعی قیاس یا کناکتش با نظم هنجاری/ اخلاقی در روح انسان بوده است [۳۷۵ب - ۳۷۷الف]. اما در نقطه مقابل این موضع، آرمان تجدد قرار دارد که احترام و خدمت دوجانبه، تمامی محور بحث را تشکیل می‌دهد، حسرت‌خیز از این‌که چگونه تحقق یافته باشد.

من دو تفاوت که این آرمان را از نظم‌های قدیمی‌تر مبتنی بر الگوی افلاطونی سلسله‌مراتبی و مکملی متمایز می‌کند، ذکر کرده‌ام: در عمل، «هیئت» [افلاطونی] دیگر کاربرد ندارد، و توزیع کارویژه، مقوله‌ای فی‌نفسه هنجاری/ اخلاقی نیست. یک تفاوت سوم هم در همین راستا وجود دارد. برای نظریات برخاسته از نگرش افلاطونی، خدمات متقابل که طبقات به یکدیگر ارائه می‌دهند، وقتی در روابط درست قرار می‌گیرند شامل این است که آن‌ها را به بالاترین فضیلت خاص خود ارتقاء دهد؛ این درواقع خدمتی است که کل نظم، خودبه‌خود، به هر یک از اعضاء می‌کند. اما در آرمان تجدد، احترام و خدمات متقابل در جهت اهداف زندگی روزمره قرار دارند: حیات، آزادی و تنازع بقاء برای خود و خانواده. همان‌طور که در بالا گفته شد، سازمان اجتماع نه براساس هیئت ذاتی خود، بلکه به‌طور ابزاری مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. حالا می‌توان افزود که آنچه این سازمان را ابزاری می‌کند، به شرایط اولیه حیات آدمی به عنوان بازیگر آزاد مربوط می‌شود و نه به دلیل ارزشمندی فضیلت، گرچه ممکن است این‌گونه تساوت کنیم که ما درجه بالایی از فضیلت را لازم داریم تا نقش مناسب

خود را در آن بازی کنیم.

پس خدمت ابتدایی ما به یکدیگر (اگر با زیان دوران بعدتر بیان کنیم) رعایت اصل امنیت جمعی است که زندگی و اموال ما را تحت لوای قانون، تأمین و حفظ می‌کند. اما ما در موقعی که به مبادله اقتصادی می‌پردازیم نیز به یکدیگر خدمت می‌کنیم. این دو غایت اصلی، یعنی امنیت و ثروت، در حال حاضر هدف اصولی جوامع سازمان‌یافته شده‌اند، که به جای خود ممکن است چیزی به عنوان مبادله متعنت‌بار در میان اعضا تشکیل دهنده تلقی شود. نظم اجتماعی آرمانی آن است که اهداف ما چنان به هم درآمیزند که هر کس وقتی منافع خود را پیش می‌برد، در واقع به دیگری کمک کرده است.

تصور نمی‌شد که نظم آرمانی صرفاً یک اختراع انسانی باشد. بلکه فرض این بود که آن را خدا طرح کرده است، نظمی که همه چیز با اهداف خداوندی هماهنگ می‌کند. بعدتر، در سده هجدهم، همان الگوبر کارکرد کیهان نیز فراقکسی شد، یعنی پیشی نسبت به کیهان، به عنوان یک نظام به هم پیوسته کامل، که در آن هدف هر یک از مخلوقات با اهداف تمام مخلوقات دیگر تنیده بود.

این نظم، تعیین‌کننده اهداف مقرر شده برای ما بود و در حیطه اختیار ما بود که در توانایی ما آن‌ها را تحقق بخشیده یا برهم بزنیم. البته، وقتی ما به کل وجود نظر می‌افکنیم، درمی‌یابیم که نظم تا کجا تحقق پیدا کرده است. اما وقتی بر امور انسانی متمرکز می‌شویم، درمی‌یابیم که تا کجا ما از آن اهراس یا آن را واگون کرده‌ایم؛ و این به سنجه و معیاری تبدیل می‌شود که ما می‌کوشیم آن را رعایت کنیم.

تصور این بود که این نظم در طبیعت چیزها آشکار است. البته، اگر ما به کلام خدا رجوع کنیم، در آنجا نیز خواهیم دید که تقاضا برای رعایت [معیارهای] آن صورت بندی شده است و ما آن را دنبال می‌کنیم. منتهی تنها عقل می‌تواند اهداف خدا را بیان کند. موجودات زنده شامل خود ما، برای تسازع کوشش می‌کنند. این یک مشیت الهی است:

خداوند وقتی انسان را آفرید، همان طور که به دیگر حیوانات اعطاء کرده است، در انسان نیز یک میل قوی برای بقا و نفس قرار داده است و در جهان چیزهایی آفرید که برای غذا و قوت و دیگر ضرورت‌های زندگی وی مناسب