**عنوان مقاله**: جامعه مدني و موقعيت آن در ايران

**نویسنده:** عماد افروغ

**مترجم**: -

**منبع:** فرهنگ عمومي، بهار و تابستان 1378، شماره 19-18، صص 119-103

**یادداشت: -**

مفهوم "جامعه مدنی" به یکی از مفاهیم مهم در حوزة سیاست و فرهنگ بدل شده است و هم اکنون در مرکز مباحث فکری جامعه قرار دارد. نویسندة مقاله با هدف کمک به این مباحث، تحولات معنایی این مفهوم را در تاریخ غرب پی می‌گیرد و سپس طرح جامعه مدنی در ایران را مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد.

**مقدمه**

بدون تردید مفهوم جامعه مدنی مفهومی است که ریشه در تاریخ و سنت تفکر غرب دارد. بدون فهم دقیق تاریخ غرب، بویژه سده‌های میانه به این طرف و فراز و فرودهای آن، فهم ریشه‌ها و علل طرح مفهوم جامعه مدنی و مفاهیم مرتبطی از قبیل جامعه، دولت و سؤالهایی مثل حدود اختیارات، وظایف و مشروعیت سیاسی آن، دولت – ملت، شهروندی و حقوق و تعهدات افراد نسبت به یکدیگر و نسبت به دولت و مفاهیمی مثل آزادی، مشارکت و دموکراسی و... امکان پذیر نیست. ثانیاً این مفهوم در دوره‌های مختلف تاریخی تعابیر متفاوت و متنوعی را تجربه کرده است و به هیچ وجه نمی‌توان تعبیری واحد و بدون مناقشه در مورد آن فرض کرد. لکن به رغم تغیّر و تنوع مفهومی فوق و وجه تمایز بارز، حداقل در عرصه به کارگیری این مفهوم بین قرائت کلاسیک (تا اواخر دهه 80 و اوائل دهه 90) و قرائت معاصر از آن نمی‌توان امکان دستیابی به قدر متیقن و مشترکی از مفهوم جامعه مدنی برای ردیابی تاریخی در ایران را منتفی دانست.

در این مقاله، با احاطه ریشه‌یابی تفصیلی زمینه‌های تاریخی مؤثر به شکل گیری مفهوم جامعه مدنی به وقت و مجالی دیگر، ابتدا به سیر تحول معنایی و مفهوم جامعه مدنی و معنای متداول آن در قالب دو تعبیر کلاسیک و معاصر می‌پردازیم. سپس به ارزیابی انتقادی طرح جامعه مدنی در ایران پرداخته و در پایان پیش شرط‌های مختلف تعبیری خاص از جامعه مدنی در ایران با نگاه به وضعیت تاریخی و کنونی آن در جامعه ایران را مورد بررسی قرار دهیم. طبیعی است دستیابی به حقیقت جامعه مدنی با توجه به مبانی دینی و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی اجتماعی نیازمند بحث و گفتگوهای بعدی است.

\*\*\*

**الف: مفهوم کلاسیک جامعه مدنی**

تا سده هیجدهم، جامعه مدنی کمابیش مترادف با دولت یا جامعه سیاسی بوده است. در آثار جان لاک، ژان ژاک روسو و امانوئل کانت معنای فوق از جامعه مدنی کاملاً مشهود و غالب است. منظور لاک، روسو و کانت از دولت مدنی به تعابیر مختلف (Civil society در اندیشه لاک، Civil ethat در آثار روسو و burgerlich gesllschaft در افکار کانت) همان دولت است که همانند مفهوم پولیس یونانی کل قلمرو سیاست را شامل می‌شود. بعلاوه از این مفهوم برای اشاره به جامعه متدین و قانونمند که بر پایه نظامی قانونی و نه اراده خودکامانه فردی مستبد اداره می‌شود نیز استفاده می‌شد. در این بین، پیوند جان لاک با این مفهوم، بویژه درک لیبرالی و فردگرایانه ازآن، برجستگی و نمودی خاص دارد. لاک که اندیشه سیاسی خود را بر پایه قانون طبیعی و استلزام منطقی آن یعنی حقوق طبیعی افراد بنا نهاده بود، دولت مدنی را ابزاری برای حفظ حقوق و مایملک فردی یعنی حق حیات، آزادی و مالکیت می‌دانست.1 به زعم لاک، انسانها تماماً آزاد، برابر و مستقل آفریده شده‌اند و طبعاً هیچ کس را نمی‌توان از حقوق طبیعی خود محروم کرد و بدون رضایت او به اطاعت و فرمانبرداری دیگری واداشت. افراد تنها در برابر قوانین هم‌راستا با حقوق طبیعی خود و قاعده اکثریت سر تسلیم و رضایت فرود می‌آورند. هدف اصلی انسانها از تشکیل جامعه و ورود به آن بهره‌مندی از مایملک خود در شرایط صلح و آرامش است و مهم‌ترین ابزار برای تحقق بخشیدن به این هدف وجود قوانین جا افتاده و تثبیت شده در جامعه است. به تعبیر لاک، اولین و اساسی‌ترین گام برای زندگی جمعی انسانها ایجاد قوه قانونگذاری در جامعه است. وی قانونگذاری را بالاترین قوه می‌داند و بر تفکیک قوا به منظور جلوگیری از تصویب قانون در جهت منافع شخصی مجریان قانون تاکیدی خاص دارد. قوه قانونگذاری هر چند قوه برتر جامعه است اما مطلق نیست. در واقع قدرت برتر متعلق به مردم است و مردم می‌توانند تحت شرایطی این قوه را متحول سازند. در اندیشه لاک، حق شورش همواره برای مردم محفوظ است و استفاده از این حق در شرایطی که قوه مجریه قوانین خود را جایگزین قوانین قوه قانونگذاری نماید و یا اجرای قوانین را نادیده بگیرد، کاملاً موجه و مشروع خواهد بود.

متفکر سیاسی دیگری که با مفهوم کلیدی "قرارداد اجتماعی" نقشی اساسی در مفهوم جامعه مدنی کلاسیک و حقوق شهروندی مدرن داشته است، ژان ژاک روسو است. قرارداد اجتماعی که حیاتش در گرو وجود دولتی مشروع و قانونی است، اصل بنیادین حاکم بر انجمنهای انسانی و ضامن آزادی قانونی و حرمت به آزادی دیگران است. هر چند انسانها با قرارداد اجتماعی، آزادی طبیعی و حق نامحدود خود نسبت به اشیاء را از دست می‌دهند، لکن در عوض آزادی مدنی و حق مالکیت نسبت به مایملک خود را به دست می‌آورند2 و در واقع این اصل کمک می‌کند تا حالت بی‌قانونی در جامعه حکمفرما نباشد. چون قانون نماینده و مظهر اراده کل یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح عمومی است و افراد در برابر آن یکسان هستند، لذا استفاده از زور یا اجبار تنها زمانی صورت می‌گیرد که افراد مطیع قانون نباشند.

در نیمه دوم سده هجدهم شاهد تحولی در همانند‌پنداری جامعه مدنی با دولت هستیم. در آثار تام پین، آدام سمیت و آدام فرگوسن و حتی جان لاک، مفهوم جامعه مدنی به مثابه عرصه‌ای مستقل و مجزا از دولت با قواعد و اشکال ویژه خود جوانه می‌زند.3 اما این افتخار نصیب هگل می‌شود که به فضای مفهومی تازه‌ای از جامعه مدنی دست یابد. هگل معتقد است که محتوای جامعه مدنی به مثابه عرصه‌ای از حیات اخلاقی را عمدتاً انگیزه‌های فردی و مانور و بازی آزاد نیروهای اقتصادی تشکیل می‌دهد، اما شامل نهادهای اجتماعی و فکری دیگری که به زندگی اقتصادی سامان می‌بخشد، نیز می‌باشد که سرانجام به حیات عقلانی دولت می‌انجامد. بدین سان چهره خاص و ویژه جامعه مدنی جای خود را به چهره عام دولت می‌دهد. در اندیشه هگل، دولت در واقع سنتز خانواده به عنوان یک کل و جامعه مدنی به مثابه عرصه فردیت است.4 در تحلیل وی، خانواده معرف کل متجسم و جامعه مدنی معرف وجه فردی است که فرد بر خلاف اعضای خانواده به دنبال اهداف شخصی است. این دو عنصر یعنی وجه عام خانواده و وجه خاص جامعه مدنی نمی‌توانند مستقل از یکدیگر باشند، چون این دو عنصر در هم تنیده‌اند و وحدت آنها را می‌توان در دولت مشاهده کرد. مادامی که دولت سنتز وجه عام و وجه خاص یعنی خانواده و فرد است، آزادی فردی به مثابه عنصر لاینفک جامعه مدنی تأمین است.

اندیشمند بعدی کارل ماکس است. مارکس هر چند وامدار هگل است، لکن مفهوم جامعه مدنی را صرفاً معادل عرصه مستقل مالکیت خصوصی و روابط بازار می‌داند. به عبارت دیگر، در اندیشه او، جامعه مدنی همان جامعه بورژوازی است. به تعبیر مارکس، استقلال جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.

در نیمه دوم سده نوزدهم، مفهوم جامعه مدنی چندان رایج نبود، اما در اوائل سده بیستم آنتونی گرامشی مجدداً این مفهوم را احیا کرد. گرامشی هر چند وفادار به چارچوب سنت مارکسیستی بود اما در احیای این مفهوم اندیشه هگل را ترجیح می‌داد. جامعه مدنی بخشی از دولت است که با اجبار یا قوانین رسمی سر وکار ندارد، بلکه درگیر تولید رضایت در جامعه است؛ در واقع، عرصه "سیاستهای فرهنگی" است. نهادهای جامعه مدنی، شامل کلیسا، مدرسه، اتحادیه‌های کارگری و سایر سازمان‌هایی است که از طریق آنها طبقه مسلط، هژمونی و سرکردگی خود را بر جامعه اعمال می‌کند. این عرصه هم چنين قلمروی است که با هژمونی طبقه مسلط چالش و رویارو می‌شود.

در دهه‌های سرشار از مبارزه و ستیز 60 و70 مفهوم جامعه مدنی گرامشی مورد علاقه و استفاده کسانی واقع می‌شود که با ساختارهای مسلط جامعه به وسیله مبارزات فرهنگی و نه رویاروییهای مستقیم سیاسی مقابله می‌کردند. عرصه فرهنگ و آموزش و پرورش عرصه‌هایی بودند که با هژمونی غالب مقابله می‌شد. به تدریج نیاز به تعریفی از جامعه مدنی مستقل از دولت مطرح می‌شود. در واقع، مشارکت در نهاد‌های غیر دولتی، بنیانی ضروری برای مشارکت در نهادهای رسمی سیاسی تلقی گردیده و از اعمال شهروندی محسوب می‌شوند. ریشه این مفهوم از جامعه مدنی به الکسی دوتوکوبل بر می‌گردد. در اندیشه توکویل، جامعه مدنی مجموعه‌ای از نهادهای مستقل و انجمنهای داوطلبانه است که دولت در ایجاد و مدیریت آنها نقشی ندارد. این انجمنها از حمایت آداب و رسوم، عادات و نهادهای اجتماعی متناسب با دموکراسی برخوردارند. در واقع، جامعه مدنی قلمرو واسط میان دولت و ملت است و فرصت مشارکت داوطلبانه را در اختیار شهروندان قرار می‌دهد. جامعه مدنی در واقع ارجاع به جامعه باز و آزادی است که در آن نهادهایی مثل احزاب سیاسی، اتحادیه‌های کارگری، شرکتهای صنعتی مستقل، جنبشهای اجتماعی، کلیساهای آزاد، حرفه‌های آزاد و دانشگاه‌های مستقل تماماً بر پایه این پیش فرض که هیچ گروه خاصی نباید در حریم امن بسر برد، به فعالیت می‌پردازند.5

در مجموع اگر بخواهیم بحثهای ارائه شده در خصوص جامعه مدنی تا اواخر دهه 70 (تحولات اروپای مرکزی) و اواخر دهه 80 (تحولات اروپای شرقی) به جمع بندی دیدگاه غالب برسیم، باید اظهار داشت که در کل جامعه مدنی اولاً دلالت بر آن دارد که در زندگی افراد بر پایه حقوق اولیه و تعریف شده آنها قلمروی وجود دارد که از دخالتهای دولت به عنوان مظهر نظم سیاسی رسمی مبراست و ثانیاً افراد عطف به حقوق اولیه خود و با توجه به مفهوم قرارداد اجتماعی، مجاز به تشکیل گروه‌ها و انجمنهای ارادی و مستقل از دخالتهای بی‌رویه و غيرقانونی دولت علاوه بر اجتماعات طبیعی ناشی از گروه‌بندیهای زيستي-اجتماعي از قبيل گروه‌بنديهاي جنسی، قومی، نژادی و مذهبی هستند. به سخن دیگر، عرصه زندگی خصوصي مردم و گروههای اجتماعی عرصه مستقلی از دولت است و دولت نمی‌تواند به راحتی به آنها تعدی و تجاوز کند، یا آنکه عطف به فلسفه سیاسی مبتنی بر دولت نامحدود بالقوه، حداقل دخالتهایش باید قابل پیش بینی باشد. در واقع از این عرصه است که با تعدیات دولت نیز رویارویی می‌شود.

**ب: مفهوم معاصر جامعه مدنی**

در اواخر دهه 70 و 80 با تحولات اروپای مرکزی و اروپای شرقی حیاتی تازه در مفهوم جامعه مدنی دمیده شد. در نتیجه انقلابات اروپای شرقی و فروپاشی مارکسیسم، جامعه مدنی مجدداً احیا می‌گردد. در واقع، طرح جدید جامعه مدنی واکنشی در برابر تمامیت خواهی (توتالیتاریسم) بویژه تمامیت خواهی حکومتهای سوسیالیستي بوده است که از مشخصات بارز آن دولت گرایی (Statism) مطلق‌گرایی، سرکوب فردی و تخریب اقتصاد بوده است.6 به تعبیر مالیا، در حکومتهای تمامیت‌خواه همه چیز سیاسی است جز سیاست.7 فرانسیس فوکویاما معتقد است که تا همین اواخر، جامعه مدنی موضوع فراموش شده‌ای در تحلیلهای سیاسی بود.8 پیتر لویس طرح مجدد جامعه مدنی را نوعی نوزایی در دوران معاصر می‌داند.9 در واقع این شرقیها بوده‌اند که مفهوم جامعه مدنی را برای موج جدید آزادیخواهی، دموکراسی و جنبشهای حقوق بشر انتخاب کردند و در حقيقت غربیها از این بابت مدیون شرقیها هستند.10 با طرح مجدد جامعه مدنی شاهد اشتیاق و شور جدیدی نه تنها در جهان سوم، بلکه روشنفکران شرقی و غربی هستیم که با طرح جامعه مدنی به دنبال سؤالهای دیرینه دموکراسی و حقوق بشر هستند.11 جامعه مدنی در قرائت جدید خود که تنها محصور به عرصه سیاست نیست، وعده جامعه مطلوب، آرمانی و کثرت‌گرا را می‌دهد. جی. بی. مدیسون در جدیدترین اثر در خصوص جامعه مدنی (1998) با اشاره به این نکته که احیای جامعه مدنی متضمن تحلیل نظری تازه‌ای از این مفهوم است، معتقد است که تحلیل نظام یافته جامعه مدنی الزاماً باید میان رشته‌ای باشد و نه تنها ساختارهای اقتصادی و سیاسی سازگار با جامعه مدنی، بلکه تنظیمات فرهنگی- اجتماعی متناسب با آن را نیز مورد بررسی قرار دهد. وی بر این عقیده است که برپایی جامعه مدنی واقعی تنها راه پیشرفت دموکراسی و حقوق بشر است. مدیسون درک عمیق جامعه مدنی با قرائت جدید که به طور قطع متداخل با قرائت کلاسیک است، مستلزم کاوش عمیق سؤالاتی از قبیل: رابطه بین قلمرو خصوصی و عمومی، جایگاه خانواده در جامعه مدنی، رابطه بین قلمرو و دولت، نقش دولت در جامعه، نقش انجمنهای داوطلبانه و حرفه‌ای، نقش جنبشهای اجتماعی و احزاب سیاسی، نقش اقتصاد بازار در جامعه مدنی، تعدد فرهنگی و حقوق اقلیتها، حقوق فردی در برابر حقوق گروهی، اعتماد اجتماعی و همبستگی، رابطه بین منافع خصوصی و مصلحت عمومی، جامعه مدنی و دولت رفاه، حقوق اقتصادی و عدالت اجتماعی، عدالت بین‌المللی و نقش سازمانهای غیردولتی در دموکراتیزه شدن جهانی و توسعه بین‌المللی در کنار پیوند بین توسعه و دموکراتیزه شده جهانی و... می‌داند.12 وی بر خلاف کلاسيکها که جامعه مدنی را تنها بخشی از جامعه، آنهم بخشی از عرصه سیاست می‌دانند، دامنه آن را به کل جامعه و عرصه‌های مختلف فرهنگی – اخلاقی، سیاسی و اقتصادی تعمیم می‌دهد. این عرصه‌ها، هر چند عرصه‌های خودجوش و نسبتاً مستقلی هستند و هر کدام منطق خاص خود را دارا هستند، لکن عرصه‌های مرتبطی محسوب می‌شوند که برای برقراری جامعه مدنی باید منطق واحد و مرتبطی برآنها حکمفرما باشد. منطق اصلی و سازنده عرصه‌های مرتبط جامعه مدنی، در واقع، نمونه‌های مختلفی از عقل مفاهمه‌ای یا عقلانیت مبتنی بر گفتگو و گفتمان است. این عرصه‌ها که تنها به لحاظ تحلیلی از یکدیگر قابل تفکیک هستند، هر کدام حول یک هدف خاص متمرکز هستند. اهداف سه گانه عرصه‌های اخلاقی- فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به ترتیب حقیقت، عدالت و رفاه است.13 وظیفه نظم فرهنگی تولید حقیقت، وظیفه نظم سیاسی برقراری عدالت و ثبات اجتماعی و وظیفه قلمرو اقتصادی ایجاد رفاه اقتصادی است.

در نظم اخلاقی- فرهنگی، به تعبیر هابرماس افراد واجد حقوق فرهنگی‌اند. به عبارت دیگر، افراد حق تعلق به فرهنگ خاص و سهیم شدن در شکوفایی آن را دارا هستند.14 نظم فرهنگی – اخلاقی، در واقع قلمرو ایده‌هاست. ایده‌های علمی، فلسفی، ادبی و غیره. این قلمرو از آن رو که قلمرو ایده‌هاست، قلمرو آزادی است. افراد باید بدون ترس، حقوق دموکراتیک و حقوق انسانی خود را نسبت به آزادی آگاهی و آزادی بیان در فضای باز و آزاد اعمال کنند. در این عرصه، حقیقت نه توسط قدرتهای بالای اقتصادی و نه قدرت سرکوبگر دولت به دست می‌آید. تنها شیوه دستیابی به حقیقت، رقابت آزاد افکار در بازار اندیشه‌هاست. برای آنکه حقیقت تجلی یابد، باید تمام عقاید استماع شوند و بازار آزادی از افکار و آراء مختلف وجود داشته باشد. چون انسانها به لحاظ افکار با یکدیگر متفاوتند، هر کدام باید مجاز باشند تا افکار خود را آزادانه بیان کنند و برای دیگری نیز این حق را قائل باشند.15

به عقیده جان استوارت میل، اگر عقیده‌ای را سرکوب کنیم، در واقع، حقیقت را سرکوب کرده‌ایم. در ثانی، یک عقیده غلط می‌تواند حاوی رگه‌ای از حقیقت باشد که برای رسیدن به کل حقیقت ضروری است.16 حقیقت همواره و تنها از طریق بحث آزاد در فضایی باز به دست می‌آید، جایی که افراد به دنبال توافق کلی، ناشی از گفتگو و مشارکت در عقل مفاهمه‌ای‌اند. افراد در این عرصه تنها با استدلال و منطق با مسائل برخورد می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان بودن یعنی مشارکت در عقل مفاهمه‌ای و بحث آزاد. معقول بودن یعنی توان گوش دادن به دیگران و توان پاسخ به دیگران با ابزار گفتمان مدنی و نه با ابزار زور و سلطه. در این بین نیز، هیچکس حرف اول و آخر را در رسیدن به حقیقت نمی‌زند. حقیقت امری ایستا نیست و همواره باز است. تنها آزمون حقیقت، توافق جمعی است و بهیچ وجه نمی‌توان ایده‌ای را با آزمونهای تجربی ابطال یا اثبات کرد. ایده‌های بد را تنها با ایده‌های خوب می‌توان ابطال کرد. ملاک عمده ایده‌های خوب نیز توافق جمعی ناشی از گفتگو و مشارکت در عقل مفاهمه‌ای است.17

هدف اصلی نظم سیاسی نیز خیر یا عدالت (اجتماعی) است. نظم سیاسی جامعه مدنی در واقع همان دموکراسی است و کارکرد آن ایجاد هماهنگی است. در نظم سیاسی، تحمیل و اجبار مترادف با استبداد، اقتدارگرایی یا تمامیت‌خواهی است. نظم خودجوش سیاسی مساوی با دموکراسی لیبرال (دولت قانونی) است.18

وظیفه و هدف اصلی نظم اقتصادی نیز ایجاد رفاه است و این نظم خودجوش تنها باید متکی بر مکانیزم بازار آزاد (اقتصاد بازار) باشد. در واقع دموکراسی و بازار غیر قابل تفکیک از یکدیگرند و سرنوشت یکی با سرنوشت دیگری گره خورده است. لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی هر دو با یکدیگر قابل طرح‌اند. نمی‌توان گفت شهروندی آزاد است، مگر آن که به لحاظ اقتصادی و سیاسی، هر دو، آزاد باشد. مدیسون که بحق در فلسفه مدنی خود به دنبال سازگاری تام بین عناصر فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است و سعی او ارائه نظام منسجمی از فلسفه مدنی است، معتقد است که جوهر ذاتی تمام عرصه‌های فوق آزادی است. این عرصه‌ها، به تعبیر نواک، عرصه‌های آزادی‌اند.19 نمی‌توان در فلسفه سیاسی – اجتماعی ناهماهنگ بود. نمی‌شود در فرهنگ از آزادی دم زد اما در سیاست و اقتصاد، آزادی را کنار گذاشت و یا در سیاست از آزادی دم زد اما در فرهنگ و اقتصاد، آزادی را طرد کرد. بهمین تربیب نمی‌توان در اقتصاد از آزادی دم زد اما در فرهنگ و سیاست منکر آزادی شد. آزادی به تعبیر هاول، قابل تفکیک نیست.

**ارزیابی انتقادی طرح جامعه مدنی در ایران**

یکی از اصطلاحاتی که تقریباً از سالهای 70 هجری شمسی (1991) از عرصه مباحث آکادمیک پا فراتر گذاشت و وارد محافل سیاسی شد، اصطلاح جامعه مدنی بود. قطع نظر از عوامل و زمینه‌های بین‌المللی طرح آن که به آن اشاره شد، نمی‌توان از پیوند و رابطه آشکار بین اوج گیری سیاستهای شبه مدرنیستی اقتصادی دولت وقت و به کارگیری این مفهوم توسط نخبگان سیاسی به عنوان واکنشی در برابر ملزومات سیاسی سیاستهای تعدیل اقتصادی غافل شد. تأکید صرف بر رشد اقتصادی و غفلت از توسعه همزمان سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و غفلت از توسعه همزمان سیاسی، فرهنگی و اقتصادی (توسعه جامعه و هماهنگ) و اصطلاحاً تأکید بر بعد سخت‌افزاری توسعه و نادیده انگاشتن ابعاد نرم‌افزاری آن بتدریج به موضع‌گیری محافل روشنفکری و سیاسی و طرح جامعه مدنی و مفاهیم مرتبطی از قبیل توسعه سیاسی، مشارکت، رقابت، حقوق شهروندی، اجرای قانون شوراها، تمرکززدایی و غیره انجامید. با شروع مبارزات تبلیغاتی ریاست جمهوری این اصطلاح به عنوان یک شعار انتخاباتی گستره‌ای فراتر از محافل سیاسی پیدا کرد و به عنوان مشغله ذهنی وارد عرصه مواجهات فرهنگی و زندگی روزمره بخش قابل توجهی از مردم، بویژه جوانان و فعالین سیاسی شد. همواره با طرح جامعه مدنی و گسترش عمومی و تدریجی آن واکنشهایی نیز از سوی محافل مختلف فکری در برابر این مفهوم آغاز شد. عده‌ای با خلط انگیزه و انگیخته به صرف برخاستن این مفهوم از زمینه‌های فکری و تاریخی غرب در برابر آن موضع می‌گیرند و استفاده‌کنندگان این مفهوم را قطع نظر از جوهر و معنای مورد نظر، متهم به غرب باوری و غرب ستایی می‌کنند و عده‌ای نیز که شیفته و پای‌بند نحله فکری خاصی در غرب هستند، تغیر و تنوع مفهومی آن را نادیده انگاشته و به گونه‌ای سطحی آن را در پیوند و اتحاد با اندیشه سیاسی خاصی عمدتاً لیبرالیسم و آراء آن می‌دانند. البته عده‌ای نیز هستند که ضمن وفاداری به معنایی رایج از مفهوم جامعه مدنی، ردیابی تاریخی آن را در جوامع مختلف، نه تنها مجاز که کاری ضروری و مطلوب می‌دانند. بهرحال، در جوی آکنده از سؤال و ابهام، ضرورت پرداختن به جامعه مدنی و ابعاد مفهومی و نحوه استفاده از آن در جامعه‌ای با مبانی دینی و فرهنگ، تاریخ و ساختارهای خاص دو چندان می‌شود. مهم‌ترین سؤال پیشاروی ریاست محترم جمهوری این است که کدام قرائت (کلاسیکها تا اواخر دهه 80 و یا معاصر) از جامعه مدنی مورد نظر است؟ سؤال دیگری که در محافل سیاسی، بویژه طرفداران بومی شدن علوم انسانی مطرح است، این است که اصولاً چرا مفهوم جامعه مدنی؟! آیا درست است که اسیر مفهوم سازیهای غربی با غفلت از زمینه‌های پیدایی آنها شویم و خواسته و ناخواسته عده‌ای را تشویق به شبیه سازیهای تاریخی در کشور کنیم؟!

 پر واضح است که پاسخ تفصیلی به تمام سؤالات مطروحه فوق نیازمند تحقیق و مقاله‌ای جداگانه است، لکن به اجمال با توجه به تأکید ریاست محترم جمهوری بر نقش محوری قانون اساسی جمهوری اسلامی در بحثهای مربوط به آزادی و جامعه مدنی که مبتنی بر مفروضات انسان‌شناسی و اجتماعی خاصی است و همچنین سخنرانی ایشان در جمع سران کشورهای اسلامی، مبنی بر اینکه جامعه مدنی مورد نظر ایشان ریشه در مدینه‌النبی دارد، می‌توان با قطعیت اظهار داشت که منظور ایشان هرچه باشد با قرائت معاصر از جامعه مدنی که بر پایه قبول مطلق لیبرالیسم در تمام عرصه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد است، تنافی دارد. هر چند بعضی از گروههای سیاسی که به آن اشاره شد، به دلیل اعتقاد به پیوند لاینفک جامعه مدنی با لیبرالیسم، سرمایه‌داری و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی پیدایش آن قادر به بازسازی قرائتی از قرائتهای مختلف جامعه مدنی و تفکیک آن از زمینه‌های پیدایی و خاستگاهی آن، در مقام یک فیلسوف سیاسی و ردیابی آن در زمینه‌های دیگر نیستند و یا اصولاً این کار را امکان‌پذیر نمی‌دانند. با وصف بر این، می‌توان در مقام یک فیلسوف سیاسی، اندیشه یک دانشمند سیاسی را از زمینه‌های آن جدا نمود و به قرائتی از جامعه مدنی دست یافت که کاملاً قابل ردیابی تاریخی و انطباق با شرایط تاریخی و فرهنگی و اجتماعی دیگری باشد. البته این کار باید با احتیاط و با دقت هر چه تمام صورت گیرد و حتی‌الامکان مانع از آن شد تا زمینه برای شبیه سازیهای تاریخی از سوی گروه‌های فوق فراهم شود. شبیه سازیهای تاریخی پدیده‌ای است که ما در برهه‌های مختلف شاهد آن بوده‌ایم، زمانی روشنفکران مارکسیستی با تأسی به مدعیات مارکسیسم به دنبال ردیابی فئودالیسم در کشور بودند و هم اکنون نیز با توجه به قرائت جدید جامعه مدنی که به گونه‌ای به رهایی از توتالیتاریسم روسی مربوط می‌شود، عده‌ای به دنبال شبیه‌سازی توتالیتاریسم در کشور و شرایط کنونی آن هستند.

 به نظر نگارنده، براحتی و بدون هیچ مانع نظری و فلسفی می‌توان ضمن وفاداری به قرائتی از جامعه مدنی، عمدتاً قرائت کلاسیکها به بررسی موقعیت و وضعیت آن در ایران پرداخت. همان گونه که در جمع بندی مفهوم کلاسیک جامعه مدنی اشاره شد، در کل قدر متیقن جامعه مدنی اولا دلالت بر آن دارد که در زندگی افراد بر پایه حقوق اولیه و تعریف شده آنها قلمروی وجود دارد که از دخالتهای دولت به عنوان مظهر نظم سیاسی رسمی مبراست و ثانیا افراد عطف به حقوق اولیه خود و با توجه به مفهوم قرارداد اجتماعی مجاز به تشکیل گروهها و انجمنهای ارادی و مستقل از دخالتهاي بی‌رویه و غیر قانونی دولت علاوه بر اجتماعات طبیعی هستند. به سخن دیگر، عرصه زندگی خصوصی مردم و گروههای اجتماعی عرصه مستقلی از دولت است و دولت نمی‌تواند به راحتی به آنها تعدی و تجاوز کند، یا آنکه عطف به فلسفه سیاسی مبتنی بر دولت نامحدود بالقوه، حداقل دخالتهایش باید قابل پیش بینی باشد. در واقع از این عرصه است که با تعدیات دولت نیز رویارویی می‌شود

**پیش شرط‌های جامعه مدنی و موقعیت آن در ایران**

با شرحی که از سیر تاریخی و معنای رایج از جامعه مدنی ارائه شد تا حدی بحث از پیش‌شرط‌ها نيز به بيان آمد. با وصف بر اين مي‌توان پيش‌شرط‌ها را به چند مقوله فلسفی ـ ارزشی، انسان‌شناسی، فرهنگی- تاریخی و ساختاری با اذعان به رابطه و تداخل بین این مقولات دسته بندی کرد.

**الف- پیش‌شرط فلسفی – ارزشی (فلسفه سیاسی- اجتماعی)**

یکی از پیش‌شرط‌های ضروری برای تحقق جامعه مدنی با فرض پیوند منطقی‌اش با ماهیت دولت، مساله فلسفی مدنی یا فلسفه سیاسی- اجتماعی است. توضیح این نکته حائز اهمیت است که در کل فلسفه سیاسی- اجتماعی، مسأله‌ای هنجاری و ارزشی است که در نهایت تکلیف آن را باید در نظام ارزشی مطلوب و مقبول یک جامعه تعیین کرد.

به طور کلی می‌توان فلسفة سیاسی که مربوط به رابطه دولت- ملت می‌شود را به سه دسته فردگرا، جمع گرا و دولت نامحدود بالقوه تقسیم کرد.20 در دولت فردگرا یا محدود، مردم برخوردار از حقوق اولیه‌ای مقدم بر حقوق قانونی و مدنی خود هستند که دولت به هیچ وجه حق تعدی به آن را ندارد. در دولت جمع‌گرا، چون نگاه به جامعه به مثابه یک اجتماع یا ارگانیسم واحد و متشکل است، افراد از اولویت و حقوق اولیه‌ای برخوردار نبوده و هر عملی از سوی دولت به نمایندگی از جامعه اخلاقاً مجاز و تعهدآور است. در دولت نامحدود بالقوه که ناشی از گسترش مداخله دولت در تأمین عدالت و رفاه اجتماعی و در کل بسط شهروندی اجتماعی است، حدود اختیارات دولت می‌تواند نامحدود باشد، اما نامحدود بالقوه. این دولتها می‌توانند بدون آنکه نقش بالفعل، مثبت و گسترده‌ای در جوانب مختلف داشته باشند، در تمام جوانب زندگی فردی و اجتماعی منفعتی داشته باشند. لکن تفاوت عمده‌اش با دولت جمع‌گرا اولاً در بالقوه بودن این اختیارات نامحدود است و ثانیاً در قابل پیش‌بینی بودن مداخله‌های بالفعل است.

و اما در مورد انطباق فلسفه سیاسی فوق با جامعه ایران، به طور قطع مذهبی بودن جامعه ایران و اینکه یکی از منابع عمده تعیین ارزشها و غایات زندگی فردی و اجتماعی دین است،‌ بالطبع بخشی از این انطباق را باید در منابع استنباطات دینی و یا فلسفی اندیشی سیاسی در موضوعات مرتبط با جامعه مدنی که عمدتاً به حقوق تعریف شده و اولیه مردم و تعیین محدوده اختیارات و وظایف دولت بر می‌گردد، جستجو کرد. بخشی را از روی سیره عملی پیامبر اکرم(ص) و حضرت امیر(ع) در دوران حکومت اسلامی و بخشی را در آراء‌ متکلمان و فقیهان جستجو کرد. پرداختن به این موارد در حد پروژه مستقلی است که در این مقال نمی‌گنجد، لکن از باب نمونه نگاهی کوتاه به سیره عملی پیامبر(ص) و نامه مالک اشتر در این خصوص بسیار راهگشا خواهد بود.

یکی از اقدامات اساسی حضرت محمد(ص) در بدو ورود به مدینه و تشکیل دولت اسلامی ایجاد پیمان اخوت بین مهاجرین و انصار بوده است. از اقدامات اساسی دیگر، تنظیم پیمانی عمومی و یا به عبارتی تدوین قانون اساسی مدینه و عرضه آن به مسلمانان و غیره مسلمانان، عمدتاً یهود، بوده است. جایگاه دولت تازه تأسیس، رسماً مدینه تعیین می‌گردد و جمعیت تحت پوشش آن از محدوده امت اسلامی فراتر رفته و سایر گروهها و اقوام اجتماعی و یهودیان ذی نفوذ را نیز در بر می‌گیرد.21 واقعیات تاریخی فوق اولاً حکایت از تشکیل میثاق و پیمان مشترک بین گروههای مختلف و وفای به این میثاق دارد و ثانیاً علاوه بر دایره میثاقهای مشترک بسیاری از وظایف و تعهدات دولت از جمله ایجاد عمران و امنیت تمام گروه‌های اجتماعی و دینی می‌شده است. نه تنها اقلیتهای دینی از حقوق مشترکی با مسلمانان که از حقوق ویژه ناشی از دین خود نیز بهره‌مند بوده‌اند. فرازهایی از عهد‌نامه پیامبر(ص) در مدینه به نقل از سيره ابن‌هشام مؤيد نتيجه‌گيري فوق است. در قسمتي از این عهد‌نامه آمده است که تا زمانی که مسلمانان مشغول جنگ هستند، یهودیان در تأمین مخارج جنگ سهیم خواهند بود و یهود بنی‌عوف، امتی در کنار مؤمنان خواهد بود. یهودیان سایر قبایل عربی از جمله یهود بنی‌ساعده و... نیز همسنگ با یهود بنی‌عوف شناخته می‌شوند، یعنی امت واحده را با مسلمانان تشکیل می‌دهند در این امت واحده "مسلمانان بر دین خود و یهودیان نیز دین خود را خواهند داشت" البته این تأمین عمومی در صورتی بوده است که "افراد دچار ظلم و خطایی نشوند." در آن صورت زيانش متوجه خود آنها خواهد بود.22 البته نکته قابل توجه در عهدنامه مذکور تعیین خدا و پیامبر خدا به عنوان مرجع داوری و رفع اختلاف در خصوص بندهای این عهدنامه است. در قسمتی از این عهد‌نامه آمده است: در هرچه اختلاف کنید، مرجع آن خداست و محمد(ص) پیامبر خدا.23 این نکته مؤید آن است که در جامعه مدنی دینی برخلاف جامعه مدنی مورد نظر لاک که در نهایت داوری با اکثریت است، داوری با خدا و رسول است. طبعاً تعیین داوری خدا و رسول تبعات و الزاماتی برای جامعه دینی عصر ما دارد که نباید از آن غافل بود.

بعلاوه، از متونی که می‌تواند به عنوان سند مهمی دال بر برخورداری گروههای مختلف اجتماعی از حقوق تعریف شده و ثابت باشد، نامه حضرت امیر(ع) خطاب به مالک اشتر است که به عهدنامه مالك اشتر معروف است. حضرت امیر(ع) در این نامه مطلق مردم را با عنوان رعیت خطاب کرده و آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند: برادران دینی و همانندی در آفرینش. "رعیت دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تواند، و دسته دیگر در آفرینش با تو همانند." طبیعی است که عبارات این نامه در مورد رعیت شامل هر دو دسته می‌شود و به جز بعضی از مضامین این نامه، دلیلی ندارد که بقیه مضامین شامل هر دو دسته نشود. توصیه‌هایی که برای نمونه شامل هر دو دسته می‌شود یا حداقل نفعش به هر دو می‌رسد را می‌توان در قالب مفاهیم زیر دسته بندی کرد:

1. عطوفت و مهربانی (مهربانی بر رعیت و دوستی وزیدن با آنان را برای دل خود پوششی گردان).
2. روحیه عفو و بخشش (گناهی از ایشان [رعیت] سر می‌زند، یا علتهایی بر آنان عارض می‌شود یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می‌رود به خطاشان منگر و از گناهشان درگذر).
3. پرهیز از اقتدارگرایی و قانون‌گرایی صوری (و مگو مرا فرموده‌اند و من می‌فرمایم و اطاعت امر را می‌پایم، چه این کار دل را سیاه می‌کند و دین را پژمرده و تباه و موجب زوال نعمت است و نزدیکی بلا و آفت).
4. حق طلبی و حق مداری (و مبادا نکوکار و بدکار دردیده‌ات برابر آید که آن رعیت نکوکار را در نیکی کم کند و بدکار را به بدی وادار نماید).
5. عدالت خواهی (و آنچه بیشتر دیده والیان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها و میان رعیت دوستی پدیدشدن است).
6. مشاوره و نظارت (سپس در کار عاملان خود بیندیش و پس آزمودن به کارشان بگمار و به میل خود و بی مشورت دیگران به کاری مخصوصشان مدار).
7. وفای به عهد (و اگر با دشمنت پیمانی نهادی و در نامه خود او را امان دادی به عهد خویش وفا کن و آنچه را بر ذمه داری ادا و خود را چون سپری برابر پیمانت برپا، چه مردم بر هیچ چیز از واجبهای خدا چون بزرگ شمردن وفای به عهد سخت هم داستان نباشند با همه هواهای گوناگون که دارند و رایهای مخالف یکدیگر که در میان آرند. پس در آنچه به عهده گرفته‌ای خیانت مکن و پیمانی را که بسته‌ای مشکن).
8. پرهیز از انحصار طلبی (و بپرهیز از آنکه چیزی را به خود مخصوص داری که بهره همه مردم در آن یکسان است... به هنگام خشم خویشتندار باش و تندی و سرکشی میاور و دست قهر پیش مدار و تیزی زبان بگذار).24

به طور قطع، عبارات فوق دلالت برنگرشی خاص نسبت به انسان تحت امر والی اسلامی و حقوق او، اعم از مسلمان و غیر مسلمان دارد. این عبارات حتی اگر حکم توصیه‌های اخلاقی صرف نیز داشته باشند برآمده از یک انسان‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی خاصی است که حداقل بخشی از آن به گونه‌ای دلالت بر حقوق اولیه انسانها دارد. بعلاوه پیوند توجه به حقوق انسانها با توصیه‌های اخلاقی و تکالیف شرعی در عمل تضمینی است مضاعف بر رعایت این حقوق توسط والی اسلامی. اگر بخواهیم توصیه‌های اخلاقی فوق را در قالب حقوق انسانی طرح کنیم، از باب نمونه حقوق زیر را خواهیم داشت. حق عطوفت و مدارا، حق اغماض، حق توجه به شایستگی ها (شایسته‌گرایی)، حق عدالت (کیفری)، حق مؤدت و دوستی بین یکدیگر، حق مشاورت و مشارکت، حق وفای به عهد و حق عدالت اجتماعی (توزیعی). این حقوق را می‌توان به عنوان حقوق مردم بر دولت مطرح کرد. بدیهی است مردم در قبال حقوق خود نسبت به والی از وظایف و تعهداتی نیز برخوردارند که در جایی دیگر باید به آن پرداخت.

راه دیگر برای آشنایی با فلسفه سیاسی- اجتماعی و ماهیت دولت، تحلیل قانون اساسی است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در بحث "شیوه حکومت در اسلام" آمده است که "قانون اساسی تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می‌باشد و در خط گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت به دست خودشان تلاش می‌کند."

فصل سوم قانون اساسی اختصاص به حقوق ملت دارد که بر تساوی حقوقی مردم، حمایت یکسان قانون از همه افراد ملت، حقوق زن، مصونیت حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض، منع تفتیش عقاید، آزادی نشریات و مطبوعات، منع استراق سمع و تجسس، آزادی احزاب، جمعیتها، انجمنهای سیاسی، صنفی، اسلامی و اقلیتهای دینی شناخته شده، تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها، آزادی انتخاب شغل، حق اشتغال، حق برخورداری از تأمین اجتماعی، حق برخورداری از آموزش و پرورش رایگان، حق مسکن، حق دادخواهی، حق انتخاب وکیل، حق تفهیم اتهام بلافاصله پس از بازداشت و ارجاع پرونده به مراجع صالحه قضایی پس از 24 ساعت و حق حرمت و حیثیت، تأکید و تصریحی خاص دارد. چون اکثر این اصول برخوردار از قید اسلامی و قانونی هستند، طبعاً حداقل استنباطی که از این اصول و اصول مشابه می‌توان داشت، دولت نامحدود و بالقوه است. اما اصولی نیز وجود دارد که هیچ قید اسلامی و قانونی بر آن وارد نشده است و می‌تواند پایه استنباط دولت فردگرا نیز قرار گیرد. اصولی مثل حق تأمین اجتماعی، حق اشتغال و انتخاب شغل مناسب، حق استفاده از آموزش و پرورش رایگان، حق مسکن، حق تفهیم اتهام بلافاصله پس از بازداشت و ارجاع پرونده به مراجع صالحه قضایی، حق دادخواهی و حق انتخاب وکیل و حق حرمت و حیثیت، در این بین، اصل نهم قانون اساسی برجستگی خاصی دارد. برطبق این اصل:

در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک ناپذیرند و حفظ آنها وظیفه دولت و احاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادیهای مشروع را، هر چند با وضع قوانین و مقررات سلب کند.25

اما بهر حال در کل استنباطی که می‌توان از قانون اساسی داشت، دولت نامحدود بالقوه است که کاملاً با تحقق جامعه مدنی سازگاری تام دارد.

**ب: پیش‌شرط انسان‌شناسی**

پیوند جامعه مدنی و حقوق شهروندی با نظام قانون و زندگی در چارچوب میثاقها و پیمانهای اجتماعی و ملی مستلزم درک خاصی از انسان و رابطه او با دیگران است. انسانی که زندگی را تنها از دریچه منافع و ارزشهای شخصی و مطلق خود می‌بیند و تنها پای‌بند پیوندهای قومی، نژادی و گروهی خود است نمی‌تواند در فراسوی این منافع و پیوندها به میثاقی جامع‌تر و فراگروهی‌تر بیندیشد، درک وفاق اجتماعی و ملی تنها متضمن نقش فعال دولت در ایجاد زمینه برای تحقق این وفاق نیست، بلکه به جهان بینی و انسان‌شناسی خاصی نیز نیازمند است. زندگی جمعی در قالب دولت و ملت حداقل مستلزم تساهل و مدارا با دیگران در قالب میثاقهای ملی است که از آن می‌توان با عنوان وفای به عهد نیز یاد کرد. به طور قطع، وفای به عهد با هر درکی از انسان تناسب و سازگاری ندارد. استحکام تساهل و مدارا و یا به عبارتی وفای به عهد در صورتی ریشه‌دار و پایدار خواهد بود که صرفاً ضمانتهای اجرای آن قانونی نباشد، بلکه برخورد با آن غیر ابزاری بوده و ریشه در انگیزه‌ها و بالاتر از آن ریشه در تکالیف دینی و شرعی داشته باشد. بعلاوه پذیرش قراردادها و پیمانهای اجتماعی به نوعی به معنای پذیرش قاعده بازی رفتار و رقابت سیاسی در چارچوب این پیمانهاست. توضیح این نکته ضروری است که تساهل به هیچ وجه به معنای بی تفاوتی نسبت به تعهدات و ارزشهای اخلاقی و دینی نیست. مسلمانان به عنوان تکلیف شرعی خود موظفند در برخورد با دیگران اعم از مسلمان و غیر مسلمان رعایت انصاف و حدود الهی را کرده و از موضع رحمت برخورد کنند. بهر‌حال، در کل بخشی از تساهل به رعایت موازین اخلاقی و تکالیف شرعی برمی‌گردد که در همه زمینه‌ها و شرایط صادق است، بخشی از آن مربوط به وفای به عهد و پیمانهای اجتماعی با گروه‌های مختلف از جمله اقلیتهای دینی است، بخشی از آن مربوط به پذیرش خرده فرهنگ‌هاست و تفاسیر و تعابیر مختلف دینی با فرض وفاداری به چارچوب و اصول مورد اتفاق دینی است که از آن می‌توان به عنوان تساهل یا مدارای درون دینی یاد کرد، بخشی از آن از مقولات رفتاری برای جذب دیگران در جهت اهداف متعالی است. البته بخشی از آن یا به عبارتی تعبيری از آن نیز می‌تواند صرفاً جنبه ابزاری داشته و به منظور بهره‌کشی از دیگران در جهت منافع و مطامع شخصی باشد. اتفاقاً بر خلاف برداشتهای سطحی از تساهل لیبرالی غرب، در آنجا نازل‌ترین سطح تساهل یعنی تساهل از روی بی تفاوتی و یا تساهل از روی حفظ منافع شخصی و مادی حکمفرماست که شرح آن خواهد آمد.

از مقولات بسیار اساسی که می‌تواند در ذیل نگرش انسان‌شناسی در خصوص ارتباط با تحمل و مدارا قابل طرح باشد، وجود "یک‌گرایی" و فقدان"دوآلیسم" یا ثنویت است. نتیجه یک‌گرایی در شیوه تفکر، پیوستگی میان "من" و دیگران است و نتیجه "دوآلیسم"، جدایی "من" و "آن‌دیگری" است. یک راه برای نشان دادن این دو شیوه تفکر، نگاه انسان به خدا و نحوه رابطه او با خداست. چگونگی نگرش انسان به رابطه خود با خدا اثری عمیق در چگونگی شکل‌گیری درک انسان از خود و رابطه‌اش با دیگر انسانها دارد.

مقایسه نحوه نگرش انسان به خدا در اساطیر یونانی و ریاضت و زهد غربی با تصوف و عرفان شرقی، به ویژه عرفان ایرانی اسلامی بیانگر شکل‌گیری فردیت و دوآلیسم در غرب و فقدان شکل‌گیری آن در شرق است. بررسی اساطیر یونان نشان می‌دهد که تمایز میان انسان و خدایان، تمایز این جهان و آن جهان نیست،‌ بلکه صرفاً تمایزی مادی است. برخلاف ادیان ابراهیمی سرنوشت انسان در دست خدایان نیست. علی رغم قدرت خدایان بر انسانها، آنان آزادند که سرنوشت خود را توسط اعمال خود تعیین کنند. انسان یونانی با چنین برداشتی از رابطه انسان با خدایان به درکی خاص از موقعیت خود در جهان نایل می‌گردد. انسانی که خود را تنها و تهدید شده توسط نیروی‌های ماورا انسانی در جهان می‌یابد، انسانی که انتظار هیچ لطفی را از سوی خدایان نمی‌تواند داشته باشد، چیزی برای تصاحب جز نیروهای فکری و فیزیکی خود به عنوان تنها منبع آزادی و قدرتش ندارد. نتیجه چیزی نیست جز کشف نیروی نامتناهی خود به عنوان "فاعل فعال" و همچنین افزایش احساس مسئولیت در برابر سرنوشت خویش که خود را در مفهوم "فردیت" نزد تفکر یونانی نشان می‌دهد. از همین جاست که هسته نگرش انسان به خود و "آن دیگری" به عنوان جزیی منفرد و جدا از "من" شکل می‌گیرد و دوآلیسم میان من و "جز من" نطفه می بندد.26

از سوی دیگر آموزه گناه اولیه بهترین مثال برای نشان دادن عمق نفوذ تفکر دوآلیسم میان جسم و روح در مسیحیت می‌باشد و این ایده آنچنان در فلسفه مسیحی نفوذ کرده و ریشه دوانده که به تعبیر واینبرگ برای همیشه ادغام تفکر وحدت‌گرایانه عرفانی را در ساختار فکری مسیحیت ناممکن ساخته است. اما چنین ادغامی کاملاً در عرفان اسلامی محقق شد. از اینروست که وحدت واقعی انسان و خدا هرگز در ساختار فکری مسیحیت مقبول واقع نشد و گناه اولیه همچون دره‌ای انسان را برای همیشه از خدا جدا می‌سازد. در همین رابطه، همانطور که ماکس وبر نشان می‌دهد می‌توان درک کرد که چرا رستگاری اخروی از نوع غربی از رستگاری شرقی متمایز است. اگر اولی بر ریاضت و زهد استوار است، در رستگاری شرقی عرفان حاکم است. اگر نزد جنبش ریاضت کشانه رابطه میان انسان و خدا، رابطه خالق و مخلوق، یا آقا و بنده است، جنبش عرفانی بر رابطه عاشق و معشوق تکیه دارد. این دو گونه شیوه رستگار گردیدن، تأثیری عمیق بر رفتار افراد و شیوه‌های برخورد آنان با جهان داشته است. هرچه بیشتر خصلتهای عرفانی در مسیحیت رو به ضعف گذاشت و هر چه بیشتر مسأله رستگاری به واسطه اعمال انسانها تقویت گردید، تأکید بیشتر بر فعالیتهای این جهانی افزایش یافت. پروتستانتیسم نیز آخرین ضربه را از این زاویه بر پیکر مسیحت وارد آورد. روشن است که نتیجه چیزی جز "فردی شدن" انسانها و جدایی‌شان از یکدیگر به عنوان واحدهای منفرد نیست.

روابط میان انسانها به روابط میان افراد مستقلی که هر کدام مسئول سرنوشت خویش است و منافع و علایق خود را جستجو می‌کند تبدیل گردید. در این میان، فرآیند رشد صنعت و شکوفایی روابط بورژوازی نقش خاص خود را ایفا کرد که مکملی بود بر رشد دوآلیسم میان من و دیگران. در واقع، اگر در حیطه فکری و فلسفی، دوآلیسم موجود در تفکر غربی از تفکر یونانی تا مسیحیت و از آنجا تا شیوه تفکر مدرن هر روز عمیق‌تر گردیده است، با رشد بورژوازی این دوآلیسم به وجهی عینی از زندگی افراد تبدیل می‌گردد و زندگی روزمره آنان را شکل می‌بخشد. در شرایط رقابت بازار کار و روابط بورژوازی "آن دیگری" دیگر انسانی مشخص در شکل همسایه من، دوست من، همشهری من و هم نوع من نیست، بلکه انسان مجردی است با کیفیات ذهنی و جسمی‌ای که می‌تواند بر اثر برتری‌اش بر آنچه من تصاحب دارم، امکانات مرا در زندگی اجتماعی محدود کند. نتیجه چیزی جز تنهایی، رشد روحیه خودخواهی و نفع پرستی شخصی نخواهد بود.

طبیعی است جامعه‌ای متشکل از افرادی که هر کدام از آنها، آن دیگری را رقیب و دشمن می‌پندارد نیاز به نیرویی دارد تا این انسانها را از نابود ساختن یکدیگر باز دارد و متحدشان سازد. و این نیرو چیزی جز نیروی ایدئولوژیک دموکراسی نبوده است. در واقع، به زعم دوتوکویل، دموکراسی فراهم آورنده شرایطی برای فرد می‌باشد تا قادر باشد خود را از دیگران متمایز سازد. برای خود و آزادی خود زندگی کند. احترام به حقوق دیگری در حقیقت لازمه بقاء من است. و از همین جاست که ایده "قرارداد اجتماعی" شکل می‌گیرد. قرارداد اجتماعی که زیربنای جامعه دموکراتیک مدرن گردید، رابطه‌ای مبتنی بر مبادله را منعکس می‌سازد. در پس اندیشه قرارداد اجتماعی و دموکراسی، ایده و حفظ منافع فردی پنهان است نه اندیشه‌ای انسانی یا معنوی برای حفظ انسانیت و احترام به حقوق انسانی به عنوان ارزشهای والای اجتماعی. با درک این مطالب است که می‌توان درک کرد که چگونه همان جوامعی که پرچمدار آزادی و حقوق انسانی قلمداد می‌شوند مرتکب بزرگترین فجایع بشری می‌گردند و مردمان جوامع دیگر را به شیوه‌های گوناگون مورد ظلم و ستم قرار می‌دهند. بهرحال درک این بردباران نابردبار، این متحملان بی‌تحمل با درک چگونگی نگرش آنان به مفهوم دموکراسی و از آنجا به رابطه "من" و "آن" دیگری ممکن است. در واقع، ویژگی خصلت تحمل در فرهنگ غربی که بر بستر درک دوآلیسم میان من و آن دیگری و مفهوم دموکراسی به مثابه نوعی معامله پایاپای، امکان پذیر است، همانا بی خطر کردن دگراندیشی و تبدیل آن به هم اندیشی است.

اما برعکس در شرق، به ویژه ایران پس از حاکم شدن دین اسلام، تصوف از یک جنبش ریاضت‌کشی و زاهدانه به جنبشی عرفانی تبدیل شد که بر آن اصل "وحدت‌الوجود" حاکم است. به تعبیر مولوی:

منبسط بودیم و یک گوهر همه

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گوهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق28

سنگ بنای تصوف ایرانی که از قرنهای سوم و چهارم هجری - قرن نهم میلادی- شکل‌گیری آن آغاز شد و در قرن هفتم هجریی به اوج خود رسید، نه بر تحمل رنج و مشقت در مفهوم ریاضت‌کشانه آن، بلکه بر مفاهیم نور و عشق استوار می‌باشد. چنین نگرشی به خدا موجب گردید که عارف رابطه خود را با معبودش به گونه‌ای ببیند که نتیجه آن نفی "من" ‌خویش یا بهتر بگویم "من" قراردادی و ظاهری‌اش باشد. برداشت صوفی از رابطه خود با هستی، او را به نفی فردیت خویش کشاند و دوآلیسم خود با آن دیگری را، حال آن دیگری هر چه باشد (دیگر انسانها، طبیعت یا خدا) از میان بر می‌دارد. حرکت عارف از مرحله او شدن و از آنجا به یکی شدن حرکتی است از من قراردادی به من کلی که دیگر "من" به عنوان واحد انسانی نیست. من در اینجا همه چیز و هیچ چیز است. همه چیز به این مفهوم که او با تمام هستی یکی می‌شود و هیچ چیز به این معنا که هیچ بودن آغاز همه چیز است. او خود را به تمامی نوع بشر و تمامی هستی متصل و مرتبط می بیند.29

طبیعی است که در چنین نگرشی و فرهنگی که چنین نگرشی را در دامان خود پرورانده است و ادبیات به ویژه شعرش مالامال از روح عرفانی است، فردیت و دوآلیسم امکان رشد نمی‌یابد.

علاوه بر انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی فقهی نیز می‌تواند مؤید درکی از انسان سازگار با حرمت حریم خصوصی افراد به عنوان خاستگاه جامعه مدنی دینی باشد. هر چند در کل انسان‌شناسی دینی، به ویژه انسان‌شناسی فقهی عطف به موضوع مورد نظر، خود پژوهشی مستقل از سوی عالمان دینی و فقیهان می‌طلبد، لکن از باب نمونه می‌توان علاوه بر مطلبی که در ذیل عنوان فلسفه مدنی در خصوص دوران حکومت حضرت نبی اکرم(ص) و حضرت امیر(ع) آمد به اختصار به مسأله فقهی اشاره کرد:

1. گناه بودن اعتراف به گناه برخلاف سنت رایج در کلیساهای مسیحیت که اتفاقاً در سده‌های میانه، بخش قابل توجهی از ثروت اربابان کلیسا از طریق اعتراف به گناه مسیحیان به دست می‌آمده است که به حق فروش غفران و آزادی از کیفر الهی معروف بوده است.30 بهر حال مجاز نبودن اعتراف به گناه در سنت اسلامی حداقل می‌تواند بیانگر حرمت خصوصی افراد و حفظ آبروی آنان باشد که از اهمیت ویژه‌ای در اسلام برخوردار است و یکی از صفات حضرت حق سبحانه و تعالی ستارالعیوب بودن اوست.
2. هر چند مسأله امر به معروف و نهی از منکر در کل معرف احساس وظیفه و مسئولیت افراد به یکدیگر است. با وصف بر این یکی از شرایط آن را، حداقل در مسائل روزمره زندگی و روابط بین فردی افراد، احتمال تأثیر می‌دانند.
3. نیاز به وجود چهار شاهد عادل در بسیاری از موارد اخلاقی به عنوان سندی محکمه پسند.

موارد سه گانه فوق تنها از باب‌"مشت نمونه خروار" مطرح گردیده اما این بر عهده اسلام شناسان و فقیهان است تا با انسان‌شناسی دینی و فقهی خود، موضع اسلام را در خصوص ملزومات انسان شناختی سازگار با جامعه مدنی دینی روشن سازند.

**ج: پیش شرط فرهنگی- تاریخی**

یکی از پیش شرطهای مؤثر بر تحقق جامعه مدنی که می‌تواند به عنوان زمینه تاریخی مساعد یا نامساعد شکل‌گیری آن مطرح باشد، پیش شرط فرهنگی- تاریخی جامعه است و این که گذشته یک جامعه تا چه اندازه نقش پیش برنده یا بازدارنده ایفا می‌کند. در ابتدا ذکر این نکته حائز اهمیت است که فرهنگ مقوله‌ای ذوابعاد، پیچیده و چند لایه است که به هیچ وجه نمی‌شود آن را به یکی از ابعاد و مؤلفه‌های آن تقلیل داد. فرهنگ را می‌توان معرفت مشترک در مورد عقاید و شیوه‌های تفکر، ارزشها و باورها، هنجارها و الگوهای رفتاری تعریف کرد که برخوردار از لایه‌های تو در تو، پنهانی و عمیق است و به هیچ وجه نمی‌شود با برخوردی سطحی و با ردیف کردن چند نقل قول از این نویسنده و آن نویسنده، آنهم با نگاهی بیرونی و بدون توجه به ذات معنایی آن، خصلتی را به فرهنگ جامعه و قومی نسبت داد. این مطلب در خصوص فرهنگ ایرانی که متأسفانه توجه کافی در جهت شناخت آن صورت نگرفته است، ضرورتی مضاعف می‌یابد.

در اینجا نیز بدون آنکه خواسته باشیم بحثی مفصل از عناصر فرهنگی مساعد تحقق جامعه مدنی و ملزومات و پیش شرطهای آن داشته باشیم، تنها به چند نمونه از سابقه مدارا و تحمل در این فرهنگ اشاره می‌کنیم. البته بخشی از عناصر فرهنگی مساعد در دو پیش شرط فلسفی- ارزشی و انسان‌شناسی اشاره شد. همانگونه که در پیش شرط فلسفی ارزشی اشاره شد. به طور قطع تاریخ اسلام، از جمله سیره گفتاری و عملی پیامبر اکرم(ص) حضرت امیر(ع) و سایر ائمه اطهار(ع) به دلیل تأثیر عمیق بر فرهنگ مردم در سطوح مختلف از جمله ارجاعات و الگوسازیهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی معطوف به آن دوشادوش تاریخ قبل از اسلام بخشی لاینفک از فرهنگ این مرز و بوم است و طبعاً قلمداد کردن آن به مثابه پدیده تاریخی – فرهنگی ایرانیان کاملاً موجه است. در واقع، بخشی از پذیرش اسلام از سوی ایرانیان به ویژگی‌های فرهنگی و به طور خاص ویژگی‌های دینی از جمله یکتاپرستی و عناصر مشترک دینی آنان بر می‌گردد که زمینه را برای پذیرش از دل و جان اسلام و خدمات متقابل آنها نسبت به آن و کمک به جهانی شدنش فراهم می‌کند.

هر چند پیوند جدید بین اسلام و فرهنگ ایرانی با تفوق نقش اسلام به عنوان دین جامع و کامل تا حدی نقش فرهنگ دینی گذشته را کم رنگ و یا به عبارتی رساتر به لایه‌های عمیق‌تر فرهنگ فرو برده است، اما این به معنای محو تأثیر آن در فرهنگ جاری ایرانیان نیست. اما بهر حال، مطالعه این تأثیر در مقایسه با تأثیر اسلام که شفاف‌تر و آشکارتر بوده- و سطوح و لایه‌های مختلف فرهنگ را متأثر نموده و همواره به مثابه الگویی مورد استناد و استفاده قرار گرفته و می‌گیرد- به ممارست و تلاشی مضاعف نیازمند است. در پیش شرط انسان‌شناسی نیز به نگرش عرفانی ایرانی- اسلامی که بیانگر فقدان دوآلیسم و وجود یک گرایی مساعد تحمل و مدارا و رابطه با دیگران است به مثابه بخشی از فرهنگ ما اشاره شد. به طور قطع، بخشی از وجوه فرهنگی مساعد جامعه مدنی در ایران به گسترش و نفوذ عرفانی تفکر "یک گرا" در زندگی جمعی و روزمره مردم بر می‌گردد که لایه‌های عمیق و زیربنای فکر ایرانی را تحت تأثیر قرار داده است.

نفوذ اشعار و افکار عرفانی در ادبیات و در افکار جوانان و تجلی آن در موسیقی سنتی ایرانی و رواج شعر حافظ و مولوی و سایر عرفا که تا عمق جان ایرانیان رخنه کرده است مؤید تأثیر نگرش عرفانی فوق بر زندگی آنهاست. به سخن دیگر، آمیختگی فرهنگ ایرانی با نگرش عرفانی به گونه‌ای است که نمی‌توان از فرهنگ ایرانی سخن گفت و عرفان را نادیده گرفت. یکی دیگر از تجلیات تفکر عرفانی ایرانی – اسلامی بر فرهنگ فتوت، جوانمردی و بخشش است که در جای خود می‌تواند موضوع مطالعات جامعه‌شناسی عمیق‌تر باشد. فرشته احمدی یکی از آثار ایده وحدت‌الوجود بر فرهنگ ایرانی را وجود مفهوم "مردم" در این فرهنگ می‌داند. یکی از ویژگیهای فرهنگی ایرانیان، سنت نفی خود و سخن نگفتن از زندگی خصوصی و شخصی خویش است. به تعبیر مایکل هیلمن، شرح حال نویسی و نوشتن زندگینامه خود در ادبیات ایرانی تقریباً وجود ندارد، چنانکه تقریباً هیچ اثری در مورد زندگی شخصی فردوسی، خیام، سعدی، حافظ، و دیگر شعرا، از رودکی تا جامی در ادبیات کلاسیک ایرانی دیده نمی‌شود.31 هیلمن این امر را تا اندازه‌ای به دلیل وجود مفهوم "مردم" به مثابه یک استعاره، چیزی با هویت پنهان، اما بسیار مؤثر و قوی در فرهنگ ایرانی می‌داند. چنانچه بسیار دیده می‌شود که والدین فرزندان خود را نصیحت می‌کنند که به انجام امری مبادرت ورزند یا از انجام امری بپرهیزند که "مردم" آن را پسندیده یا ناپسند می‌دانند. اگر این خصلت فرهنگ ایرانی را از زاویه فلسفی مورد توجه قرار دهیم می‌بینیم که نفی "من فردی" و عشق به آن "من کلی" –که می‌تواند خدا باشد برای خداپرست، مراد باشد برای مرید، و یا هر وجود غیر ملموس و نامعین که برفراز من قرار می‌گیرد- در حیطه زندگی روزمره افراد جامعه خود را به شکل "مردم" آن نیروی ناشناخته و همه جا گسترده‌ای است که "من" را در خود حل می‌کند. فاصله میان "من" و "آن دیگری" در مفهوم "مردم" از میان می‌رود. "من" از "مردم" می‌ترسد، قضاوت او را بر قضاوت خود ترجیح می‌دهد و گاهی حتی قضاوت او را قضاوت خود می‌داند. "مردم" آن نیروی عظیمی که به تمامی حیات "من" معنی می‌بخشد و آن را کنترل می‌کند، آن نیرویی که هم از آن می‌ترسیم و هم به آن عشق می‌ورزیم. نتیجه این امر، احترام فراوان به دیگران، وجود شرم و حیا در رفتار خود، شرم نمودن هنگام تقاضای چیزی برای خود از دیگران، خجالت کشیدن در بیان احساسات و عواطف شخصی و... عنوان بخشی از رفتار ایرانیان است.32

از سوی دیگر، بینش عرفانی درباره بی طرفی نسبت به مذاهب و آئینهای مختلف تنها ادبیات و فرهنگ ما را تحت تأثیر قرار نداده بلکه در زندگی سیاسی و اجتماعی ایرانیان نیز نقش مؤثری ایفا کرده است. چنانچه در قرون 7 تا 9 هجری که گروهها و فرقه‌های گوناگون به مباحث اسکولاستیک مشغول بودند، صوفیان با حرکت از آموزه "اتحاد مذاهب" خود همه را از هر نژاد و ملیت و هر دین و آیین به خانقاههای خود دعوت کرده و همه را به وحدت فرا می‌خواندند. این امر نه تنها از نظر روانی ایرانیان را از فرورفتن در یأس و ناامیدی‌ای که عموماً از بحرانهای سیاسی – اجتماعی توأم با سرکوبهای وحشیانه گریبانگیر ملتها می‌گردد، بازداشت که وحدت ملی ایرانیان را مستحکم‌تر کرد. در واقع یکی از دلایلی که عرفان را نزد ایرانیان محبوب ساخت و رواج آن را در سطح وسیع تسریع نمود، همین نقش عرفان در متحد ساختن ایرانیان در شرایط دشوار سیاسی- اجتماعی سده‌های 7 تا 9 می‌باشد.

علاوه بر تأثیر نگرش عرفانی، اگر تنها نظری به تاریخ فلسفی ایران بیندازیم متوجه خواهیم شد که " عنصر سنتز" جزیی بنیادی از آن است، چنانچه آموزش مانی ترکیبی از تفکر نوافلاطونیان، رواقیون و برخی از جنبه‌های تفکر چینی با مذهب کهن ایرانی است. فلسفه اشراق سنتزی است از اندیشه‌های کهن ایرانی با عناصر تفکر هلنی و اندیشه عرفان اسلامی. یعنی ترکیبی از افکار افلاطون، هرمس، زرتشت و عرفان ایرانی و همچنین ابن‌سینا و خود تصوف ایرانی سنتزی می‌باشد از فلسفه قدیم ایرانی، عرفان مسیحی، تفکر نوافلاطونی، ‌گئوسیسم، بودیسم و عرفان اسلامی.33

در کل، برخورد عینی و روزمره مردم نشان می‌دهد که اقلیتهای دینی و قومی در ایران غالباً به عنوان هموطن و شهروند مورد احترام بوده و ایرانیان مسلمان با آنان رابطه دوستانه داشته‌اند. هرچند وجود حریمهای دینی در بعضی جهات باعث جدایی گزینی و دوری گزینی مسلمانان از اقلیتهای دینی شده است اما این مسأله بهیچ وجه باعث نشده است تا به حریم زندگی خصوصی و یا زندگی محله‌ای آنها آسیب وارد شود. به رغم جدایی گزینی مسکونی و رعایت موازین شرعی در تعاملات و تماسهای روزمره، ایرانیان مسلمان همواره حریم اقلیتهای دینی و قومی را حفظ کرده و بعضاً به عنوان همکار در محیط کار یا همکلاسی در محیط آموزشی با آنان مجالست و مؤانست داشته‌اند.

بنایراین، اگر ملتی با توجه به وجود اقوام و معتقدان مذاهب گوناگون بتواند به عنوان یک مجموعه سالیان دراز به حیات خود ادامه دهد و عناصر گوناگون فرهنگی را جذب کند و سنتزی نو ارائه کند، منطقاً نمی‌تواند دارای خصلت فکری و فرهنگی عدم تحمل باشد.

**د: پیش شرط ساختاری**

یکی از پیش شرطهای اساسی به عنوان شرطی لازم، شرطی که افزایش دهنده تقاضا برای تحقق جامعه مدنی و مشارکت سیاسی- اجتماعی است. پیش شرط تقسیم کار و تخصصی شدن و یا به عبارتی فرآیند تفکیک یا تمایز یافتگی در جامعه است. وجود تمایز یافتگی، در جامعه به مثابه شرطی لازم مطرح است. اما برخورد دولت و ساختار سیاسی با این فرآیند و ایجاد زمینه برای مشارکت آنان و در نتیجه تحقق وفاق اجتماعی و ملی به عنوان شرطی کافی قابل طرح است. شاید بحثی کوتاه در خصوص فرآیند تمایز یافتگی تا حدی روشنگر مطالب فوق باشد. به طور خلاصه، فرآیند تمایز یافتگی جوامع بشری، ناظر به شکل‌گیری گروهها و اقشار مختلف اجتماعی و خرده فرهنگهای این گروهها و اقشار مختلف و تفاوتهای بین آنهاست.

جوامع مختلف از تعدد و تنوع یکسانی از تمایز یافتگی یا تفکیک اجتماعی برخوردار نیستند. در بعضی جوامع هم می‌توان شاهد اجتماعات طبیعی یا به عبارتی گروه‌بندیهای قومی، نژادی، مذهبی، منزلتی و... و خرده فرهنگهای ناشی از آن بود و هم می‌توان شاهد شکل‌گیری طبقات اجتماعی و گروههای قدرت یا احزاب سیاسی و خرده فرهنگهای متناسب با آن بود. در بعضی جوامع، اجتماعات طبیعی و در بعضی، احزاب سیاسی و طبقات اجتماعی احاطه و نفوذ دارند.34 بسط این گروه‌بندی‌های اجتماعی، به ویژه گروه‌بندیهای مدنی به مثابه انجمنهای ارادی و داوطلبانه به ماهیت و برخورد دولت بستگی دارد. دولت هم در رویش این گروه‌بندیها و هم در انسجام بین آنها نقش حیاتی و سرنوشت ساز دارد.

در کل، خاورمیانه از جمله ایران را کشوری می‌شناسند که برخوردار از ساختی تاریخی و متصلب در خصوص شیوه حکومت‌داری بوده است. ساختی که عملاً و نه قانوناً از فلسفه سیاسی- اجتماعی جمع‌گرا تبعیت کرده و به دلیل دخالتهای نامحدود و بالفعل حکمرانان مطلق‌العنان و دولتهای مختلف در شئون زندگی سیاسی و اقتصادی- اجتماعی مردم، جامعه مدنی به معنای گروهها و نهادهای واسط و دوطلبانه بین مردم و دولت شکل نگرفته است و عمدتاً تفوق از آن اجتماعات طبیعی است. در خاورمیانه برخلاف فئودالیسم و سرمایه‌داری که به ترتیب گروههای منزلت و طبقات اجتماعی حرف اول را می‌زنند، این گروههای قدرت است که در دسترسی به سایر منابع کمیاب ثروت و حیثیت، گوی سبقت را از طبقات اجتماعی و گروههای منزلت ربوده است. به تعبیر جیمز بیل، در خاورمیانه بیش از آن که ثروت به قدرت بیانجامد، قدرت به ثروت انجامیده است.35 وجود شبکه‌های اقتصادی و انحصاری پهلوی مثالی بارز در این خصوص است. بهرحال ایران نیز کشوری است که به دلیل ساخت سیاسی حکومت که منظور شیوه و الگوی رفتاری بالفعل حکومت است. در روند شکل‌گیری جامعه مدنی‌اش اختلال ایجاد شده است. در طول تاریخ، عمدتاً به دلیل ساخت سیاسی و انعکاس آن بر رفتار نخبگان سیاسی که ادامه آن به نخبگان غیرسیاسی نیز کشیده شده است در فرآیند تمایز یافتگی خدشه وارد شده است. طبعاً در یک چنین شرایطی، یعنی فقدان تمایز یافتگی یا به عبارتی همانندی اجباری اقشار و گروههای اجتماعی، پیوستگی یا انسجام نیز تابع الگوی وفاق سیاسی یعنی تحمیل زوری هنجارهای انتظام بخش بوده است.

از دیرباز یک ساخت استبدادی و انحصاری الگوی رفتاری اقتدارگرا بر این کشور سایه افکنده است. ساختی که دوران جدید خود را با روی کار آمدن حکومت پهلوی تجربه کرده است. ساختی که متأسفانه حتی انقلاب اسلامی و قانون اساسی غیراقتدارگرای کشور نیز تاکنون، آن طور که باید و شاید، نتوانسته آن را متحول سازد. ساخت متمرکزی که هر چند ابعاد سیاسی- استبدادی آن بعد از انقلاب اسلامی به شدت تلطیف شده است، اما مضمون تمرکزگرایی خود را حداقل در ابعاد تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی و اداره کشور کماکان حفظ کرده است.36 البته رفتار بعضی از گروههای سیاسی مسلح و غیر مسلح در اوایل انقلاب و سوء‌استفاده از مفهوم آزادی و مشارکت در شرایطی که نظام سياسی و دولت از اقتدار لازم و کافی برخوردار نبوده و همچنین جنگ تحمیلی و ضرورتهای طبیعی ناشی از آن نیز شدت فوق را موجه می‌سازد.

با پایان یافتن جنگ تحمیلی، بتدریچ شاهد جوانه زدن و شکل‌گیری جامعه مدنی در انواع و اقسام آن هستیم. تعدد و تنوع مطبوعات در کشور، پیدایش انجمنهای مختلف صنفی و حرفه‌ای، تشکیل تدریجی احزاب سیاسی، تماماً حکایت از بسط حقوق مدنی، هرچند مشروط آن و عمدتاً در مادر- شهر دارد. خدشه در رابطه و الگوی مرکز- پیرامونی در شبکه برنامه‌ریزی و حرکت به سوی برنامه‌ریزی غیر متمرکز از طریق تفویض اختیارات بیشتر به استانها و مناطق جمعیتی، تحقق قانون شوراها از جمله شوراهای شهر و انتخاب شهرداریها از سوی مردم و در یک کلام تحقق قانون اساسی به مثابه مظهر جامعه مدني گامي است اساسي در ایجاد زمینه و گسترش فضایی شکل‌گیری گروهها و نهادهای واسط در جامعه.

**نتیجه گیری**

به رغم تحول معنایی و تعابیر مختلف از جامعه مدنی، می‌توان به قدر متیقن و مشترکی از این مفهوم دست یافت. این قدر متیقن اولاً دلالت بر آن دارد که در زندگی افراد عطف به حقوق اولیه و تعریف شده آنها، قلمروی وجود دارد که از دخالتها به ویژه دخالتهای غیرقابل پیش بینی دولت به عنوان مظهر نظم سیاسی رسمی مبراست و ثانیاً افراد بر پایه حقوق اولیه خود و با توجه به مفهوم قرارداد اجتماعی مجاز به تشکیل گروهها و انجمنهای ارادی و مستقل از دخالتهای بی‌رویه و غیر‌قانونی دولت در کنار اجتماعات طبیعی هستند. از بین پیش شرطهای لازم برای تحقق جامعه مدنی، یعنی پیش شرط فلسفی ـ ارزشی، پیش شرط انسان‌شناسی، پیش شرط فرهنگی- تاریخی و پیش شرط ساختاری، تنها مانع عمده مربوط به پیش شرط ساختاری است که به ساخت سیاسی متصلب و ریشه‌دار برمی‌گردد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به رغم آنکه بعد سیاسی – استبدادی این ساخت به شدت تلطیف می‌شود، لکن مضمون تمرکزگرایی خود را حداقل در ابعاد تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی و اداره کشور کماکان حفظ می‌کند. تحقق کامل قانون اساسی به مثابه مظهر جامعه مدنی گامی است اساسی در ایجاد زمینه و گسترش فضایی شکل‌گیری گروهها و نهادهای واسطه در جامعه.

**پي‌نوشت‌ها:**

1. John Locke. "Treatise of Civil. Mc Graw-Hill, 1989, p. 774. History problems. Fourth ed. New York: Government", in Stumpf(ed) Philosophy,
2. Samuel Stumpf. Philosophy, History Hill, 1989, P. 297. Problems. Fourth ed. New York: Mc Graw-
3. Krishan Kumar. "Civil Society in Blackwell, 1993, P. 76. Dictionary of Social Thought. London: Outhwaite Bottomore(eds.). The Blackwell
4. Stumpf, Op. cit, 337,
5. Micheal Hill Lian kwen Fee. The Singapore. London: Routledge, 1995, P.222Politics of Nation Building Citizenship in
6. Alexander Yakovlev. The Fate of University Press, 1993, P.55. Fitzpatrick. New Haven, Conn: YaleMarxism in Russia. Trans. Catharine
7. Martin Malia. "Leninist Endgame", Daedalus, Spring 1992, P.70
8. "The Primacy of Culture", Journal of Democracy 6, No. 1,8. Francis Fukuyama. January 1995, P.
9. Peter Lewis. "Civil Other Societies. P.173. journal of Democracy 6, No. 2, April 1995,
10. The Political Economy of Civil Society G.B. Madison. Routledge and Human Rights. London: 1998, P.X.
11. Krishan Kumar, OP. cit., 76.
12. Madison, OP. cit., 8-9.
13. Ibid., xii.
14. "Struggles for the politics of Recognition. State"

Jurgen Habrmas. P.112-116.

Princeton University Press, Examining, in Amy Guttmann, ed. Multiculturalism: Princeton, N.J.: 1994,

Recognition in the Democratic Constitutional

1. عماد افروغ. فضاي مطلوب آزادي مطبوعات. رسانه. سال هشتم. شماره 1 بهار 1376، ص51.
2. قبلي، ص51.
3. Madison, OP. cit., 46-47.
4. Ibid., :76.
5. Michael Novak. The Catholic Ethic Free Press, 1993, P.112. and the Spirit of Capitalism. New York: The
6. Gordon Graham. Contemporary

P.8 Social Philosophy. Oxford: Blackwell, 1998.

21. محمدعلي خليلي اردكاني. توصيف ساختار فرهنگي –اجتماعي مدينة‌النبي. پايان نامه كارشناسي ارشد جامعه‌شناسي. دانشگاه تربيت مدرس، 1371، ص78.

22. السيره‌النبويه ابن هشام. جلد 2، ص. 501-504.

با تشكر از خانم مريم معيني، كارشناس ارشد تاريخ كه متن اين عهدنامه توام با ترجمه آن را در اختيار بنده گذاشتند.

23. ابوالقاسم پاينده. سه نامه از پيغمبر. تهران: سازمان انتشارات جاويدان. بي‌تا، ص 50.

24. نهج‌البلاغه، عهدنامه حضرت امير(ع) به مالك اشتر. ترجمه دكتر سيدجعفر شهيدي. چاپ سوم. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامي، ص 341-325.

25. قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران با اصلاحات سال 1368. تهران: اداره كل قوانين و مقررات كشور، 1371، ص 111.

26. فرشته احمدي. "آيا فرهنگ ايراني تحمل ديگرانديشي ندارد؟" كنكاش، شماره دوازدهم، پاييز 1374، ص 97-98.

27. همان، 100.

28. مولوي، جلال‌الدين محمد. مثنوي. تصحيح نيكلسون،‌ دفتر اول، بيت 694-691.

29. همان، 107.

30. جان بي. ناس. تاريخ جامع اديان. ترجمه علي‌اصغر حكمت. تهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي، چاپ هشتم، 1375. ص 665.

31. فرشته احمدي، پيشين؛ ص 111.

32. همان، ص 112.

33. همان، ص 120.

34. عماد افروغ. "خرده فرهنگها و وفاق اجتماعي"، مجله نقد و نظر، سال دوم، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاييز 1375، ص 171-157.

35. جيمز بيل. "تحليل طبقاتي و ديالكتيكهاي نوسازي در خاورميانه"، نقد و ترجمه عماد افروغ. راهبرد شماره 4، پاييز 1372، ص 105.

36. عماد افروغ. "جايگاه شوراها در امنيت ملي"، مجله امنيت، شماره 3، دي ماه 76، ص 17-18.