

سیرتکون فلسفی

مفهوم جامعه مدنی

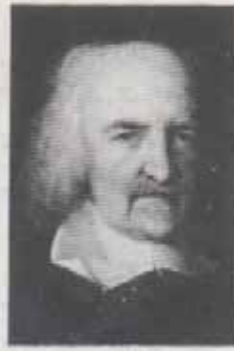
رامین جهاننگلو

مفهوم جامعه مدنی در تاریخ اندیشه سیاسی از نقشی دیرینه برخوردار است. ما نخستین بار به این مفهوم در نوشته های سیاسی رُم باستان برمی خوریم. سپس با شکل گرفتن ذهنیت مدرن در عصر رنسانس و گسست با سیاست کلیسنایی قرون وسطی مفهوم جامعه مدنی حیات و سرنوشت فلسفی جدیدی می یابد. اندیشمندانی چون هابز، لاک و روسو برای دادن تعریف جدیدی از سامان سیاسی در دوران مدرن از مفهوم جامعه مدنی در تعارض با واژه «وضع طبیعی» استفاده می کنند. جامعه مدنی به عنوان گستره همگانی اقتصادی در نوشته های مکتب اقتصاد سیاسی انگلستان الویت می یابد. هگل با الهام گرفتن از نظریه های متفکرانی چون آدام اسمیت و استوارت جامعه مدنی را نظام نیازها و احتیاجات می شناسد و واقعیت هستی شناختی آن را جدایی از دولت می داند. ولی هگل دولت و نه جامعه مدنی را به منزله تحقق مطلق روح در تاریخ جهان ارزیابی می کند. مارکس با نقد بر فلسفه سیاسی هگل، جدایی دولت از جامعه مدنی را پایه و اصل از خود بیگانگی انسان مدرن تلقی می کند. اما از نظر مارکس «جامعه مدنی بورژوازی» بخشی از یک فرایند تاریخی کلی است که با سقوط سرمایه داری و پایان گرفتن جدایی میان فرد خصوصی و شهروند سیاسی شکل ناکجاآباد جدیدی را به خود می گیرد. نقد مارکسی میان فرد خصوصی و شهروند سیاسی در اندیشه منتقدان نظامهای توتالیتر قرن بیستمی از زاویه جدایی میان زندگی عمومی و زندگی خصوصی مورد بررسی قرار گرفته است. امروز بار دیگر به عنوان یکی از مفهومیهای محوری اندیشه سیاسی مدرن در مقابل واژه دولت و قدرتهای ایدئولوژیکی مطرح می شود.

۱- پیدایش مفهوم جامعه مدنی:



ماکیاوارلو



هانر



روسو

جامعه مدنی یکی از بحث‌انگیزترین و پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفه سیاسی است. ما این مفهوم را در زبان فارسی برابر کلمه انگلیسی "civil society" و "société civile" در زبان فرانسه به کار می‌بریم. کلمه "civil" مشتق از واژه لاتین "civis" است که در دوران قدیم به معنای «جامعه شهروندان» به کار می‌رفت. برای مثال زمانیکه از "civil war"، "la guerre civile" صحبت به میان می‌آید، منظور نبردی است که میان افراد اجتماع صورت می‌گیرد. به همین منوال ما به کلماتی از قبیل "civil rights" یا "droits civils" به معنای حقوق مدنی برمی‌خوریم که قوانین مربوط به شهروندان یک کشور است.

نخستین بار مفهوم «جامعه مدنی» در ادبیات سیاسی رُم باستان به چشم می‌خورد. بسیاری از اندیشمندان سیاسی این دوران، از جمله میسررون عبارت لاتین "societas civilis" را برای توصیف دولت‌شهری به کار می‌برد که به معنای چهارچوبی از قوانین نظم یافته است. زمانیکه میسررون در کتاب جمهوری^۱ می‌نویسد: «قانون پیوند جامعه مدنی است»، منظور او از «جامعه مدنی» جمعیتی است که به شکل سیاسی و حقوقی نظام یافته و میسررون از آن به عنوان "res publica" یعنی امر عمومی نیز یاد می‌کند. میسررون مفهوم "societas civilis" یعنی جامعه مدنی را در تعارض با عبارت "societas generis humanis" یعنی جامعه بشری به کار می‌برد، و در همین رابطه از حقوق مدنی jus civile در مخالفت با حقوق طبیعی jus naturale سخن به میان می‌آورد. به عبارت دیگر societas civilis به معنای انجمن عمومی متشکل از افراد است - یعنی دولت‌شهری که در مقایسه با خانواده به مثابه «جامعه طبیعی» و بشریت به منزله «جامعه جهانی» به کار می‌رود.

در قرون وسطی societas civilis رومی به معنای «اجتماع سیاسی افراد» بوده است. مارسیل دوپادو^۲ Marsile de Padoue در قرن چهاردهم میلادی از جامعه مدنی به عنوان politia سامان سیاسی ای صحبت می‌کند که اعضای اجتماع را دربر می‌گیرد. در قرن

شانزدهم میلادی نخستین بار در ترجمه فرانسوی سیاست ارسطو *societe civile* به معنای جامعه مدنی به کار می‌رود. در ۱۶۷۷ بوسوئه^۳ در کتابی تحت عنوان سیاست به روایت کتاب مقدس^۴ می‌نویسد: «جامعه مدنی، جامعه‌ای مرکب از انسانها است که تحت لوای یک قانون و یک حکومت زندگی می‌کنند.»

۲- وضع طبیعی و جامعه مدنی

همزمان با بوسوئه تامس هابز در کتابی به نام شهروند^۵ جامعه مدنی را برای نخستین بار در معنای مدرن آن ارائه می‌دهد. عنوان نخستین فصل کتاب هابز «در باب وضع انسانها در جامعه مدنی» است. هابز همچون بسیاری از متفکران قرن ۱۷ مفهوم جامعه مدنی را از مفهوم دولت جدا نمی‌کند. به همین دلیل او کلمه جامعه مدنی را در کتاب اصول قانون ۶ کالبد سیاسی معنا می‌کند که به اعتبار او همان پولیس-po-lis یونانی یعنی دولت‌شهر است. به پیروی از هابز، پوفندورف از جامعه مدنی چون جامعه‌ای از شهروندان سخن می‌گوید که در تضاد با جامعه طبیعی‌ای است که در آن انسانها به توافق مشترکی برای تشکیل نهاد سیاسی می‌رسند. پوفندورف به پیروی از ماکیاوولی و هابز جامعه مدنی و دولت را یکسان می‌داند، زیرا تحقیق و بررسی در سامان گرفتن سیاسی حقوقی افرادی را مهم می‌داند که تحت استیلای قدرت حاکمیت در محدوده جغرافیایی خاص گرد آمده‌اند. تأثیر فلسفه سیاسی هابز در قرن هفدهم در تأکید متفکران این قرن از مفهوم جامعه مدنی آشکار می‌شود. جان لاک نیز به نوبه خویش عبارت «جامعه مدنی» را در تعارض با مفهوم «وضع طبیعی» بکار می‌برد. ولی لاک برخلاف هابز غایت اصلی جامعه مدنی را نه فرار از ترس و مرگ خشونت‌آمیز و ایجاد صلح و آرامش برای انسانها، بلکه حفظ و تأمین مالکیت می‌داند. بنابراین لاک بعد اقتصادی و حقوقی جدیدی را به مفهوم جامعه مدنی می‌افزاید که ادامه معنای سیاسی است که هابز قبلاً از این واژه بیان کرده بود. از این جهت شاید بتوان جان لاک را نخستین متفکر سیاسی مدرنی شناخت که تفاوت بین دولت به عنوان یک نهاد سیاسی و جامعه مدنی چون نظامی اقتصادی را پیش بینی می‌کند.

آنگاه که روسو
جامعه مدنی را
منشاء نابرابری
و بی‌عدالتیهای
اجتماعی
می‌داند، و در
مخالفت با
پیشرفت مادی
جامعه مدنی بر
ضرورت
پیشرفت اخلاقی
انسان تأکید
می‌کند، ما با
ارزیابی منفی
از جامعه مدنی
در اندیشه و فکر
روسو مواجه
می‌شویم.

اندیشه استقلال واقعی جامعه مدنی در مقابل دولت را در آثار ژان ژاک روسو می‌توان یافت. هرچند که در اندیشه روسو مفاهیم جامعه مدنی و دولت همچنان از رابطه فلسفی

تنگاتنگی برخوردار است. ولی تفاوت اصلی روسو با دیگر بزرگان اندیشه سیاسی قبل از او طرح جدید این دو مفهوم است. روسو در فصل ششم بخش اول کتاب قرارداد اجتماعی از دولت به عنوان کالبد سیاسی منفعلی صحبت می کند که تجلی اطاعت مردم از قوانین است. پس بنا به گفته روسو «امر عمومی»^۷ یا بهتر بگوییم «دولت شهر»^۸ دارای دو وجه انفعالی و غیرانفعالی است که یکی حاکمیت و دیگری دولت می باشد. آنجا که روسو از حاکمیت سخن می گوید، به کلیه شهروندان نظر دارد، ولی زمانیکه در آثار روسو از دولت صحبت به میان می آید، منظور کلیه اتباع یک جامعه است. در اینجا می بایست به تفکیک روسویی میان دولت و جامعه مدنی توجه داشت. جامعه مدنی از دیدگاه روسو

قلمرو حاکمیت مالکیت خصوصی است. او در کتاب سخنانی درباره اصل و بنیاد نابرابری در میان انسانها^۹ می نویسد: «پایه گذار واقعی جامعه مدنی نخستین فردی است که تکه زمینی را تصاحب کرد و گفت: «این زمین مال من است»». جالب اینجاست که روسو از مفهوم «جامعه مدنی» در تعارض با مفهوم «وضع طبیعی» استفاده نمی کند، بلکه در فصل هشتم کتاب دوم قرارداد اجتماعی از «وضع مدنی» سخن می گوید. به عبارت دیگر در اندیشه روسو ایده جامعه مدنی از مفهوم تمدن جدا نیست. جامعه مدنی جایگاه زندگی انسان متمدن و تکوین و تحول علوم و هنرهاست. لذا روسو نقاد تمدنی است که به گفته او انسان را از آزادی و خوشبختی طبیعی اش محروم داشته و به فساد و تباهی کشانده است. بدین گونه، سنجش روسویی جامعه مدنی در چهارچوب نقد او از تمدن قرار می گیرد. ولی نقد جامعه متمدن در اندیشه روسو دفاع و طرح جامعه سیاسی پساقراردادی را به دنبال دارد. همانطور که می بینیم مفهوم «جامعه مدنی» در زبان و اندیشه روسو همزمان دارای ارزشی مثبت و منفی است. به دیگر سخن، آنجا که جامعه مدنی بازگوکننده جامعه ای آرمانی است و حاصل ایجاد و تحقق قرارداد اجتماعی

می باشد، روسو آن را واقعی مثبت می شناسد. ولی آنگاه که روسو جامعه مدنی را منشاء نابرابری و بی عدالتیهای اجتماعی می داند، و در مخالفت با پیشرفت مادی جامعه مدنی بر ضرورت پیشرفت اخلاقی انسان تأکید می کند، ما با ارزیابی منفی از جامعه مدنی در اندیشه و فکر روسو مواجه می شویم. بی شک بعد مدرن فلسفه سیاسی روسو نیز در طرح رودرروی بین انسان مادی جامعه مدنی متمدن و شهروند آرمانی جامعه مدنی پساقراردادی است که اعلام موجودیت فاعل سیاسی خودمختار تابع قوانین است. به هر حال روسو با پشت سر گذاشتن اندیشه هایزری برابری میان جامعه مدنی و دولت راه را برای اندیشمندان سیاسی معاصر خود هموار می سازد.

آنجا که جامعه

مدنی

بازگوکننده

جامعه ای

آرمانی است و

حاصل ایجاد و

تحقق قرارداد

اجتماعی

می باشد، روسو

آن را واقعی

مثبت

می شناسد.

۳-۴) جامعه مدنی به عنوان گستره همگانی اقتصادی



بدین گونه آدام فرگوسن در رساله‌ای درباره تاریخ جامعه مدنی^{۱۰} به نقد آرمان هابز از سیاست می‌پردازد و در ادامه روسو جامعه مدنی را نتیجه کنش انسانها از طریق وضع قرارداد در جهت تکامل جامعه طبیعی^{۱۱} تعریف می‌کند. ولی برخلاف روسو، فرگوسن جامعه مدنی را حاصل عملکرد آزاد نیازها و سودجویی های انسانها می‌داند. برنار ماندویل^{۱۱} (Mandeville) نیز در سال ۱۷۱۴ در کتاب قصه زنبورها^{۱۲} برخلاف روسو فضیلت‌های جامعه

لا

مدنی را نه در محتوای سیاسی آن، بلکه در فضای رقابت و داد و ستد و روابط مصرفی و تولیدی موجود در جامعه مدنی می‌بیند. به گفته ماندویل هریک از افراد جامعه مدنی در جستجوی خوشبختی شخص خودش به نوعی به خوشبختی و منافع کل اجتماع مدد می‌رساند. به دیگر سخن، از نظر ماندویل هدفهای خودخواهانه و سودجویانه خصوصی می‌توانند بوجود آورنده فضیلت‌های عمومی باشند. بدین گونه، بعد از فرگوسن و ماندویل نظریه مدرن اجتماع از زاویه بینش اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو مفهوم «جامعه مدنی» به منزله گستره همگانی اقتصادی جایگزین بینش سیاسی از جامعه مدنی می‌شود که در فلسفه سیاسی مدرن بعد از ماکیاوولی رواج یافت. از جمله پایه گذاران نظریه اقتصادی جامعه مدنی، آدام اسمیت را می‌توان نام برد که شرط وجودی نظم اجتماعی را در مکانیسمی می‌یابد که فرای خواست و نیت افراد جامعه منافع آنها را همسان می‌کند. شایسته توجه است که آدام اسمیت در کتاب تحقیقاتی در باب ماهیت و علل ثروت ملل^{۱۳} از «جامعه مدنی» صحبت نمی‌کند، بلکه ترکیب «جامعه» و «ملل» را بکار می‌برد. آدام اسمیت برای تأکید نهادن بر خودمختاری نظام اجتماعی در مقابل نهاد دولت لفظ مدنی را حذف می‌کند. جامعه از نظر اسمیت دارای قوانین خاصی است که بر مبنای آزادی طبیعی قرار گرفته و دولت حق دخالت در آن را ندارد. ضرورت درونی جامعه به معنای «مدنی» بودن آن و جدایی کامل آن از نهاد دولت است. اگر موضوع بحث طرفداران قرارداد اجتماعی چون هابز و روسو جدایی طبیعت و جامعه بود، هدف متفکران لیبرالی چون آدام اسمیت تفکیک مفهوم «جامعه» از مفهوم «دولت» است.

۴- جامعه مدنی و لیبرالیسم فرانسوی

بنجامن کنستان^{۱۴} نیز به عنوان یکی از نظریه پردازان برجسته آموزه لیبرالیسم از این

دیدگاه به طرح مسأله جامعه مدنی می پردازد. لذا، هدف کنستان رد نظریه سیاسی دولت مدرن نیست، بلکه بحث در مورد اولویت منطقی و هستی شناختی جامعه مدنی در ارتباط با دولت است. به نظر کنستان روابط انسانی موجد قوانین است، نه بالعکس. بنابراین بخشی از هستی بشری خارج از قلمرو سیاسی دولت قرار می گیرد و جامعه مدنی تجلی گاه حقوق و آزادیهای مدنی است. به گفته کنستان بهره مندی از استقلال فردی و خصوصی از جمله والاترین آزادیهاست، که خارج از هرگونه رقابت اجتماعی و حاکمیت سیاسی مطرح می شود. کنستان با تکیه بر این برهان نظریه قرارداد اجتماعی روسو را به نقد می کشد و عدم توجه او به آزادیهای خصوصی افراد را به نوعی کهنه گرایی سیاسی و استبدادطلبی تشبیه می کند. به نظر کنستان مسأله اصلی در تفاوت برداشت میان قدما و متجددین از مفهوم آزادی است. زیرا از نظر او گستی که در عصر جدید میان فضای عمومی و فضای خصوصی ایجاد شده، هرگونه بازگشتی را به نظریه دموکراسی بلاواسطه و بدون میانجی غیرممکن می سازد. به قول کنستان اشتباه اساسی روسو و انقلابیون ۱۷۹۳ فرانسه از عدم توجه آنان به مفهوم مدرن آزادی ناشی شده است که استقلال خصوصی فرد را به خودمختاری سیاسی او یعنی شرکت در امور عمومی ترجیح نمی دهد. ولی انتقاد کنستان از روسو و مفهوم دموکراسی بلاواسطه آتی ابتدا بدین معنی نیست که او فضای عمومی سیاست را در نظر نمی گیرد. هدف کنستان بیش از اینکه ممانعت از دخالت دولت در امور جامعه مدنی باشد، راه یابی در جهت خودسامانی جامعه مدنی است. کنستان آزادیهای سیاسی و آزادیهای مدنی را مکمل یکدیگر می داند و مهم از نظر او ترکیب این دو است. تفاوت اصلی کنستان با متفکران سیاسی قبلی در امر «طبیعی کردن» جامعه مدنی است. کنستان برخلاف هابز، لاک و یاروسو به جامعه مدنی چون نهادی مصنوعی نمی نگرد که انسانها در برابر وضع طبیعی زندگی خویش پدید آورده اند. به گفته کنستان جامعه مدنی نهاد طبیعی است که بنا به ضرورت درونی اش اداره می شود. کنستان لویاتان هابز و قرارداد اجتماعی روسو را به نقد می کشد و با فاصله گرفتن از نظریات آنها به دفاع از آزادیهای مدنی می پردازد. با کنستان و مکتب فرانکفورت لیبرالیسم همچون با آدم اسمیت و مکتب اقتصاد سیاسی انگلیسی مفهوم جامعه مدنی از محتوای جدیدی برخوردار می شود.

۵- جامعه مدنی از دیدگاه هگل

سومین و مهمترین تحول و تغییر در مفهوم مدرن جامعه مدنی را در فلسفه سیاسی هگل می یابیم. بسیاری از فیلسوفان سیاسی عصر امروز هگل را پایه گذار اصلی اندیشه مدرن و کنونی جامعه مدنی می شناسند. هگل در پاراگراف ۱۱۶ اصول فلسفه حق ۱۵ جامعه مدنی را «دستاورد جهان مدرن» می خواند. او برخلاف کانت (که به پیروی از سنت حق طبیعی مدرن در کتاب آموزه حق ۱۶ مفهوم جامعه مدنی را مترادف فضای عمومی و در



تعارض با جامعه طبیعی یعنی فضای خصوصی تعریف می‌کند) و تحت تأثیر مکاتب انگلیسی اقتصاد سیاسی، جامعه مدنی را «نظام نیازها و احتیاجات» می‌شناسد که به نظر او فضای تولید و تقسیم کار است» هگل از دیدگاه اقتصادی جامعه مدنی را با صفت «بورژوازی» معرفی و مورد بررسی قرار می‌دهد. هگل در پانوشت پاراگراف ۱۹۰ اصول فلسفه حق می‌نویسد: «در حق موضوع شخص است، در خانواده موضوع عضو خانواده است و در جامعه مدنی موضوع بورژوازی است». هگل برخلاف شاگردش مارکس از بورژوازی به عنوان

هگل

طبقه تاریخی مشخصی یاد نمی‌کند که

حاکمیت دولت را در دست گرفته باشد. در حقیقت جامعه مدنی بورژوازی یکی از سه لحظات منطقی - پدیدار شناختی فرایند دیالکتیکی اخلاق عینی است که میان دو لحظه منطقی - حقوقی خانواده و دولت قرار می‌گیرد. به همین جهت هگل گذر دیالکتیکی از خانواده به جامعه مدنی را «لحظه تفاوت» می‌نامد که تجلی آن رهایی فرد از خانواده و تبدیل او به شخص خصوصی است که در جستجوی منافع خویش می‌باشد. ولی روابطی که از نظر هگل در جامعه مدنی حکمفرماست، روابطی بیرونی است که لحظه منفی اخلاق عینی را تشکیل می‌دهد. بدین علت هگل در پاراگراف ۱۸۳ کتابش از جامعه مدنی به عنوان «دولت بیرونی» یا «دولت شعور» سخن می‌گوید و آن را در مخالفت با دولت عقلانی و آرمانی قرار می‌دهد که از نظر او مرحله حقیقی اخلاق عینی است. بنابراین مرکز ثقل حقوقی - سیاسی جامعه مدنی تنها در اصل دولت قرار دارد. بدینسان دولت بنیاد ارگانیک جامعه مدنی است. به عبارت دیگر، دولت حقیقت منطقی - حقوقی جامعه مدنی است. ولی این بدان معنی نیست که جامعه مدنی از نظر هگل دارای محتوایی مستقل نیست. در آثار هگل جدایی جامعه مدنی و دولت به صورتی اساسی نمودار می‌گردد. به عنوان مثال هگل در کتاب اصول فلسفه حق در این باره می‌نویسد: «اگر دولت و جامعه مدنی را یک چیز بنگاریم، و اگر مقصد و وظیفه دولت را پاسداری از امنیت و تضمین مالکیت خصوصی و آزادی شخصی بدانیم، آنگاه هدف نهایی دولت، حفظ منافع افراد به عنوان فرد خواهد بود، که به خاطر آن گرد هم آمده‌اند، و نتیجه این می‌شود که شرکت در دولت به اختیار و تصمیم هر یک از آنها

جامعه
مدنی از
دیدگاه هگل
دولتی
است که
باید از
منافع
خصوصی
افراد دفاع
کند.

مدار شده است. حال آنکه دولت رابطه‌ای از نوعی دیگر با فرد دارد، از آنجا که دولت همان روح عینی است، فرد نمی‌تواند به خودی خود دارای حقیقتی باشد. پس جامعه مدنی دولت بالفعلی است که هنوز شکل دولت به خود نگرفته است، زیرا دولت تنش‌ها و جدایی‌هاست. هگل این تنش‌ها و جدایی‌ها را در «نظام وابستگی متقابل» میان اعضای جامعه مدنی می‌بیند. این وابستگی متقابل در تقسیم کار متجلی می‌شود که به عقیده هگل پاسخگوی نظام احتیاجات و نیازها است. بدین سان، این نظام احتیاجات به مبادله متقابل عناصر مختلف، یعنی طبقات اجتماعی جامعه مدنی، بستگی می‌یابد. این عناصر یا طبقات، به واسطه شیوه کارشان در جامعه و نیز به واسطه نحوه پاسخ گفتن به نیازهایشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. باید تصریح کرد که از نظر هگل، تمایز میان طبقات اجتماعی بر منطقی صرفاً اقتصادی استوار است. به عقیده او «حالات، نظامها و موقعیتهای ۱۸ گوناگون هر دولت، مطلقاً همان تفاوت‌های ملموس و عینی است، که افراد بر مبنای آن به طبقات مختلف تقسیم می‌شوند. این تفاوت‌ها پیش از هر چیز در نابرابری ثروت، در مناسبات و در وظایف بروز می‌کند و نیز تا حدودی در نابرابری موروثی و نژادی.»

خلاصه
۹۳

هگل جامعه مدنی را در سه ترتیب یا موقعیت درجه‌بندی می‌کند. او ترتیب اول را که موقعیتی بی‌واسطه و جوهری است به دهقانان اختصاص می‌دهد که در طبیعت زندگی می‌کنند. ترتیب دوم شامل حال کنسانی است که به عنوان حد واسطه در بخش صنعتی و شهری کار می‌کنند و بالاخره اعضای ترتیب سوم کارمندان دولت‌اند که به کلیت عقلانی دولت خدمت می‌کنند. بنابراین کلتی که در درون نظام احتیاجات و نیازهای جامعه مدنی قرار دارد قادر به شکل دادن به تمامیت معنوی نیست که انسانها در تاریخ از طریق تحقق آزادی خویش به دنبال آن هستند. به دیگر سخن رقابت موجود در جامعه مدنی هیچگاه قابلیت تبدیل شدن به یک وحدت عقلانی و مفهومی را ندارد. ولی جامعه مدنی برای ضمانت امنیت و اتحاد خود محتاج ایجاد نهاد ارتباطی است که موجب تحول و پیشرفت کنش اجتماعی شود. از نظر هگل تنها سازمان صنعتی است که قادر به اجتماعی کردن فرد در جامعه مدنی و جلوگیری از زوال او در جزئیات خویش می‌باشد. بدین گونه، روحیه اجتماعی که در یک سازمان صنعتی موجود است موجب جدایی فرد بورژوا از اهداف خودخواهانه و سودجویانه‌اش و نزدیکی او به قلمرو سیاسی دولت است. پس می‌توان گفت که از دیدگاه هگل سازمان صنعتی نهاد اجتماعی است که لحظه گذر منطقی - حقوقی از جامعه مدنی به دولت را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، دولت موظف به حل تضادهای درونی جامعه مدنی است و در تحلیل آخر می‌توان گفت که دولت از نظر هگل جایگاه آشتی‌پذیری پیکارهای اجتماعی است و از این رو «دولت تحقق یافتگی ایده اخلاق عینی است» (پاراگراف ۲۵۷ اصول فلسفه حق). از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که هگل

برخلاف تصور بسیاری از خوانندگان اصول فلسفه حق مفهوم جامعه مدنی و مفهوم فضای خصوصی آموزه لیبرالیسم را یکسان تلقی نمی‌کند. ولی زمانیکه او در مورد جامعه مدنی می‌نویسد، از نظریه مدرن دولت که در اندیشه سیاسی لیبرالیسم تکوین و تحول یافته کمک می‌گیرد. جامعه مدنی از دیدگاه هگل دولتی است که باید از منافع خصوصی افراد دفاع کند. پس به عبارتی جامعه مدنی هگل همان دولت لیبرالی است که وظیفه و مسئولیت پشتیبانی از حقوق فردی را به عهده می‌گیرد. اما دولت از دیدگاه هگل وظیفه‌ای بیش از این دارد. تمامیت ارگانیک دولت هگلی به منزله تحقق مطلق روح در جهان بی‌شبهت به جمهوری آرمانی افلاطون نیست. البته هگل به عنوان متفکر سیاسی مدرنیته برخلاف افلاطون به مقوله مدرن آزادی و منافع خصوصی فرد اهمیت بیشتری اعطا می‌کند. ولی او در تعارض با لیبرالهای قرن نوزدهم اروپا جدایی انتزاعی میان «قلمرو خصوصی» و «قلمرو عمومی» را مانعی جدی برای به تحقق رساندن نظام فلسفی خویش می‌داند.

مکتب ۹۲

۶- مارکس و جامعه مدنی بورژوایی

اما مارکس در نقدهای که از فلسفه سیاسی هگل می‌کند، دولت هگلی و جامعه مدنی لیبرالی را دو روی یک سکه می‌پندارد. جامعه مدنی از نظر مارکس لحظه‌ای منطقی - پدیدارشناختی از فرایند تحقق یافتگی عقل در تاریخ نیست. مارکس از جامعه مدنی به عنوان شرایط مادی زندگی افراد اجتماع یاد می‌کند. بنابراین مارکس در مخالفت با بینش فلسفی هگل، بینش تاریخی‌گر خود را مطرح می‌کند که از دولت به عنوان روبنای خاص منافع خصوصی طبقه حاکم سخن به میان می‌آورد. ولی شایان توجه است که مارکس مفهوم هگلی «جامعه بورژوایی»^{۱۹} را وارد نظام فکری خود می‌کند. ولی این بار از این مفهوم به عنوان واقعیتی سیاسی یاد می‌کند که بخشی از یک فرایند تاریخی کلی است. به دیگر سخن، مارکس محتوای اقتصادی جامعه مدنی بورژوایی

هگل را نقد نمی‌کند، ولی این مفهوم را به منزله محور اصلی فرایند تاریخی تولید در نظر می‌گیرد. از دیدگاه مارکس دولت بنیاد جامعه مدنی نیست، بلکه به عکس جامعه مدنی است که به دولت پایه و اساس می‌دهد. به گفته مارکس جامعه مدنی بورژوایی حاصل واقعی مدرنیته است چون به فرد به عنوان فاعل ذهنی اجازه تبلور یافتن را می‌دهد و با تأکید بر خودمختاری جامعه سیاسی در مقابل دولت فضای مساعدی را برای شکل‌گیری روابط خصوصی آماده می‌کند. بدین جهت نقد مارکسی ساختار جامعه مدنی مدرن به نقد

مارکس
استحکام و
نهادیافتگی
گستره

همگانی را در
خارج از جامعه
بورژوایی و به
عنوان
مرحله‌ای پس
از سقوط
سیاسی این
جامعه بررسی
می‌کند.

هستی‌شناسی هگلی و سنجش ذهنیت فلسفی - سیاسی می‌انجامد که پایه و اساس فکری جامعه مدنی است. مارکس در نوشته‌های دوره اول زندگی فکری خویش می‌کوشد تا جامعه‌ای آرمانی را فراسوی جدایی هگلی جامعه مدنی و دولت طرح کند. او در کتاب مسأله یهود^{۲۰} می‌نویسد: «انسان به عنوان عضو جامعه بورژوایی، فردی جدا از جامعه است که در خود فرو رفته و فقط به فکر منافع شخصی خویش می‌باشد». به عبارت دیگر، از نظر مارکس «رهایی بشری زمانی به کمال می‌رسد که فرد واقعی، شهروند انتزاعی را در خود جذب کند». به همین جهت مارکس جدایی دولت از جامعه مدنی را پایه و اصل از خود بیگانگی تلقی می‌کند. همچنین از نظر مارکس جدایی بین جامعه مدنی و دولت موجب جدایی دومی میان «انسان خصوصی» (فرد خودخواه و سود جو جامعه بورژوایی) و «انسان عمومی» (شهروند جامعه سیاسی) می‌شود. نقد و سنجش مارکسی اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه را نیز باید از زاویه انتقاد مارکس به این جدایی دوم بررسی کرد. درحقیقت مارکس دفاع انقلابیون فرانسه از حقوق طبیعی بشر را به مثابه حاکمیت مفهوم انسان بورژوایی بر مفهوم انسان به عنوان شهروند سیاسی قلمداد می‌کند. از علت جدایی میان «انسان عمومی» و «انسان خصوصی» را در ویژگی‌های خاص اقتصادی و سیاسی جامعه سرمایه داری می‌بیند. ولی یورگن هابرماس که خود از مارکس‌شناسان برجسته امروز اروپاست، در کتاب خود تحت عنوان گستره همگانی^{۲۱} ریشه این جدایی را در تفکیک یونانی میان زندگی عمومی در دولت شهر^{۲۲} و زندگی خصوصی در خانه^{۲۳} ردیابی می‌کند. همانطور که گفتیم مارکس استحکام و نهادیافتگی گستره همگانی را در خارج از جامعه بورژوایی و به عنوان مرحله‌ای پس از سقوط سیاسی این جامعه بررسی می‌کند. ولی از نظر هابرماس برای دست یافتن به گستره همگانی نیازی به براندازی و فروپاشی خشونت آمیز جامعه بورژوایی نیست، او برخلاف مارکس توجه بیشتری به نهاد های دموکراتیک درون جامعه بورژوایی می‌کند. در عوض آنچه که از نظر هابرماس می‌بایستی در جامعه بورژوایی مورد انتقاد قرار گیرد فرایند دوباره فتودالی شدن گستره همگانی از طریق احزاب سیاسی و دستگاه های ارتباط جمعی است. پس می‌توان گفت که پژوهش جامعه‌شناختی هابرماس در مورد شکل‌گیری تاریخی گستره همگانی در ارتباط مستقیم با بررسی‌ای است که او از سنت فلسفه سیاسی غرب می‌کند. به همین جهت هابرماس از جمله متفکران سیاسی امروز اروپاست که موضع‌گیریهای فلسفی را از نتایج سیاسی که آنها به دنبال دارند، از یکدیگر

هانا آرنت در

تحقیقات خود

در مورد

نظامهای

توتالیتر

نتیجه

می‌گیرد که

توتالیتریزم

برای تحکیم

قدرت خود

مستلزم

نابودن کردن

روابط خاص

موجود در

جامعه مدنی

است.

جدا نمی‌کند.

۷- جامعه مدنی و نقد توتالیتریزم

در میان نقادان توتالیتریزم قرن بیستمی هانا آرنت بیش از دیگران به این شیوه تفکر هابرماسی نزدیک است. آرنت شاید یکی از معدود اندیشمندانی است که به رابطه میان جامعه مدنی و دولت از زاویه جدایی زندگی عمومی و زندگی خصوصی توجه کرده است. هانا آرنت در تحقیقات خود در مورد نظامهای توتالیتر نتیجه می‌گیرد که توتالیتریزم برای تحکیم قدرت خود مستلزم نابود کردن روابط خاص موجود در جامعه مدنی است. انهدام این روابط به معنای از بین رفتن بعد خصوصی حیات اجتماعی است که در حکومت دموکراسی به شکل خودمختاری فردی تجلی می‌یابد. به عبارت دیگر، به گفته آرنت حکومت توتالیتر با از بین بردن جدایی میان جامعه مدنی و دولت موجب از بین رفتن جدایی میان فضای خصوصی و فضای عمومی می‌گردد. کلود لوفور^{۲۴} نیز به عنوان یکی از اندیشمندان سیاسی پایان قرن بیستم که در طول ۴۰ سال گذشته به تحلیل رابطه میان دموکراسی و توتالیتریزم پرداخته، توتالیتریزم استالینی را به مثابه تسلط کامل نهاد دولت بر جامعه مدنی تعریف می‌کند. به قول لوفور استالینسیم برخلاف تصور مارکس که از انهدام دولت سخن می‌گفت، در کالبد سیاسی دولتی شکل می‌گیرد که جامعه مدنی را در خود می‌بلعد. لوفور در کتاب خود تحت عنوان مرداضافه^{۲۵} نفی جامعه مدنی را به منزله فعلیت یافتن جوهر توتالیتریزم بررسی می‌کند.

سنجش و نقد دموکراتیک نظامهای توتالیتر ناسیونال سوسیالیستی و استالینی توسط متفکرانی چون هانا آرنت، کلود لوفور و ریمون آرون موجب شد که در ۲۰ سال گذشته مفهوم جامعه مدنی از ارزش فلسفی جدیدی در قلمرو اندیشه سیاسی اروپا برخوردار شود. به قول آلن منک^{۲۶} یکی از اقتصاددانان امروز فرانسه «جامعه مدنی تبدیل به فضای هندسی شکل‌گیری کلیه اندیشه‌های ضد دولتی و ضد جزمی شده است.» از این رو مفهوم جامعه مدنی بیش از پیش به عنوان موضوع و ابزار تحقیق در مورد جوامع امروزی در تحلیل‌ها و پژوهشهای فلسفی و اجتماعی اندیشمندان سیاسی غرب به چشم می‌خورد. شکی نیست که هرگونه کنش‌های در جهت طرح مفهوم جامعه مدنی و پرسشهای مربوط به عملکرد سیاسی آن، گام مثبتی است برای فهم هرچه بهتر و عمیق‌تر همبستگی‌های اجتماعی و نحوه عمل‌های خودمختار جامعه در برابر سیاست زور و اقتدارطلبی دولت.

- 1- Ciceron: De REPUBLICA, Garnier - Flammarion, Paris 1965.
- 2- Marsile de Padoue.
- 3- Bossuet.
- 4- Bossuet: Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte.
- 5- Thomas Hobbes: De Cive ou les fondements de la politique, éditions Sirey Paris 1981.
- 6-Thomas Hobbes: Elements of Law in English works Aalen, éditions Scienta 1962.
- 7- res publica.
- 8- civitas.
- 9-J.J. Rousseau: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes in oeuvres completes, Pleiade tome III. Paris.
- 10- A. Ferguson: An Essay on the History of civil Society, London 1767.
- 11- Mandeville.
- 12- Mandeville: La Fable des Abeilles, Vrin Paris 1974.
- 13- A. Smith: Recherches sur la nature et les causes de la Richesse des nations. Gallimard, Paris 1976.
- 14- Benjamin Constant.
- 15- Hegel: Principes de la philosophie du Droit, Vrin Paris 1975.
- 16- E. Kant: La Doctrine du Droit, Vrin Paris 1971.
- 17- Burger.
- 18- Stands.
- 19- Burgerliche Gesellschaft.
- 20- K. Marx: La Question Juive 10/18 Paris 1968.
- 21- J. Habermas: L'Espace public, Payot, Paris 1988.
- 22- Polis.
- 23-oikos.
- 24- Claude Lefort.
- 25- Claude Lefort: Un Homme en trop (réflexions sur l'archipel du Goulag) Seuil Paris 1986.
- 26-Alain Minc: L'après - crise est commencée, Gallimard. Idées, 1982.