

تشکل های گفتمانی و جامعه چند گفتار

دکتر محمدرضا تاجیک

چکیده

رابطه سیال و متغیر فرایافت و یا مفهوم "جامعه چند گفتار" (مدنی) با مصداق هایش، سلوک های نظری مثلون و گفتمان های سیاسی اجتماعی متحولی را در این عرصه موجب گردیده است. با اندک تاملی در گفتمان های مزبور مشخص می شود که چنین مفهومی بر اساس نوع رابطه در زمانی، هم زمانی، جانشینی و هم نشینی که با مفاهیمی همچون جامعه قراردادی، تمدن، بورژوازی، سازمان یافتگی داوطلبانه خود جوش، خودکفایی و استقلال از دولت، پلورالیسم یا چندگانگی سیاسی - اجتماعی، دموکراسی، بازار و اجتماعات آزاد، تحمل دگر اندیشی، مجموعه ای از اندام واره های خصوصی، و... برقرار می کند، به هویت های زیباشناختی متفاوتی ارجاع می دهد.

در جامعه روشنفکری ما نیز مفهوم جامعه چند گفتار (مدنی) اسیر قرائت‌ها و خرده‌گفتمان‌های گونه‌گون است. در این مقال از رهگذر تاملی هر چند شتاب زده به رویکردهای مختلف، طریقی برای مواجهه معرفت‌شناسانه و گفتمانی با این مفهوم پیشنهاد خواهد شد.



۱

آیا لحظه‌ها و عناصر سامان‌دهنده گفتمان‌های جامعه مدنی در غرب، قابلیت تکرارپذیری و پیوند خوردگی در بستر سایر گفتمان‌ها را دارند؟ آیا پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی جامعه باز و کثرت‌گرا در غرب، با فرهنگ سیاسی، فرم‌اسیون اجتماعی، و خصالت‌ها و روحیه جوامع دیگر سازوارگی دارد؟^۱ آیا اساساً تکثر و تمایز لازمه مدنیت جامعه و بابه بیان دیگر، معرف حضور مدنیت در زندگی اجتماعی است؟ آیا جامعه چندگفتار (جامعه مدنی)، نشان از صیوررتی تاریخی^۲ و یا مرحله‌ای از بالندگی معرفتی - اجتماعی دارد؟ آیا "جامعه چندگفتار" همان اکسیر سحرگونه لکن مغفولی نیست که سالیانی دراز روشنفکران و نخبگان جوامع اسلامی برای مرهم نهادن بر تألمات و دردهای اجتماعی - تاریخی خود در پی آن روانند؟ آیا اساساً به تعبیر ارنست گلنر Ernest Gellner دیرزمانی نیست که جامعه مدنی از جوامع اسلامی رخت بر بسته و هیچ گونه ندایی نیز برای بازگشت آن به گوش نمی‌رسد؟^۳ و آیا به گفته مارکس اگر بخواهیم یک قالب‌بندی مدنی را به قرآن ضمیمه کنیم، محتاج آن نیستیم که کلیت ساختار جوامع بیزانس Byzantine را مغربی کنیم؟^۴

"جامعه مدنی" همچون بسیاری از مفاهیم دیگر در عرصه علوم انسانی و اجتماعی مفهومی "اساساً مناقشه‌انگیز" و "توسعه نیافته" است. رابطه سیال و متغیر فرایافت و یا مفهوم "جامعه مدنی" با مصداق‌هایش، سلوک‌های نظری متلون و گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی متحولی را در این عرصه موجب گردیده است. به بیانی دیگر، دال "جامعه مدنی" در بستر گفتمان‌های مختلف به مدلول‌های گوناگون دلالت می‌دهد. از منظری تاریخی نیز بسیار مشکل‌توان بر خط سیری پیوسته و واحد در سرگذشت لغت‌شناسی

(ایمولوژیک) این مفهوم، اجماعی میان اندیشمندان یافت. نگارنده این سطور بر آن است که از رهگذر کنکاشی تبارشناسانه در مفهوم "جامعه مدنی"، اولاً نشان دهد که اگرچه تکرار هویت‌های زبانی از درون یک گفتمان در بستر گفتمان‌های دیگر (براساس منطقی که دریدا آنرا "قابلیت تکرار شوندگی" *Iterability* نشانه‌های زبانی می‌نامد)، امری مقبول جلوه می‌کند، لکن بسی تردید پذیرش چنین منطقی به معنای تکرار پذیری یک مصداق واحد برای این مفهوم نیست. لذا می‌توان برداشت و تعریفی کاملاً زمینه پرورده و بومی از این مفهوم پیشنهاد کرد. ثانیاً نمایان سازد که شکل‌گیری جامعه مدنی، تمایز و کثرت، لزوماً نشانه بلوغ و توسعه یافتگی یک جامعه نیست و بالعکس. به بیان فوکو، آنچه امروز حادث می‌شود لزوماً توسعه یافته‌تر و متکاملتر از آن چیزی که در گذشته اتفاق افتاده، نیست. و ثالثاً به طریقی واسازانه به نقد و شالوده‌شکنی متون و گفتمان‌هایی پردازد که بدین مفهوم شانی جهانشمول بخشیده و از انسان غربی، به عنوان تک مؤلف متن آن یاد نموده‌اند.

۲

اجازه بدهید بحث خود را با این پیشا فرض آغاز کنیم که دال "جامعه مدنی" نظیر هر مفهوم زبانشناختی دیگر مفهومی است لبریز از معانی. به علت همین غنای معانی، این مفهوم اساساً مجالی برای انسداد و سترون شدن نیافته و همواره بر هیبت و هویتی دگرگون و متفاوت ظاهر شده است. با اندک تأملی در گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی و نیز فلسفی غرب مشخص می‌شود که مفهوم جامعه مدنی بر اساس نوع رابطه "در زمانی" *Diachronic*، "هم زمانی" *Synchronic*، "جانشینی" *Paradigmatic* و "همنشینی" *Syntagmatic* که با مفاهیمی همچون "جامعه قراردادی" (در مقابل جامعه طبیعی)، "تمدن"، "بورژوازی" (در مقابل جامعه فئودالی)،^۶ سازمان یافتگی داوطلبانه و خودجوش، خودکفایی و استقلال از دولت^۸، پلورالیسم یا چندگانگی سیاسی - اجتماعی^۹، دموکراسی^{۱۰}، بازار و اجتماعات آزاد^{۱۱}، تحمل دگراندیشی^{۱۲}، مجموعه‌ای از اندام واره‌های خصوصی^{۱۳} و... برقرار می‌کند، به هویت‌های زبانشناختی متفاوتی ارجاع می‌دهد.

از افلاطون، ارسطو، سیسرون، هابز، لاک، تا گرامشی و نظریه پردازان فرا-

مدرنیست، آموزه‌های بسیار متنوعی در عرصه این مفهوم شکل گرفته‌اند.^{۱۴} به دیگر سخن، در بستر نظام‌های دانایی و صورت‌بندی گفتمانی هر عصر، دلالت‌کننده‌ای به نام جامعه مدنی به دلالت شونده‌های گونه‌گونی رجوع داده‌اند. فوکو در پاسخ به این سوال که چه شرایطی در هر زمانه خاص موجب شکل‌گیری، بکارگیری و رواج گونه‌های خاصی از گفتارها می‌شود، به وجود صوری ضروری، ناخودآگاه و نامشخص از اندیشه که از قوانین دستوری و منطقی مستقلند و گویندگان آگاهانه یا ناآگاهانه گزاره‌های خود را با آنها مطابق می‌سازند، اشاره می‌کند. وی چنین صوری را "اپیستمه" (Episteme) (مجموعه روابطی است که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانش‌ها، علوم و نظام‌های فکری وحدت می‌بخشد) نام نهاده و گزاره‌هایی را که از این صورت تبعیت می‌کنند، "تشکل‌های (صورت‌بندی‌های) گفتمانی" (Discursive Formation) می‌نامد. هر تشکل گفتمانی، واجد چهار عنصر مقوم است: نخست، ابژه یا شیء که گزاره‌ها درباره آن هستند. دوم، وجه بیانی که نشان‌دهنده موقع و یا اهمیت و حجیت گزاره‌هاست. سوم، مفاهیمی که گزاره‌ها در قالب آنها صورت‌بندی شده‌اند. و چهارم، موضوعات (تم‌ها و یا دیدگاه‌های نظری) که توسط آنها بازگو می‌گردد.^{۱۵} به دیگر سخن، زمانی که میان این چهار عنصر نظم و همبستگی ایجاد شد، یک صورت‌بندی گفتمانی تولد می‌یابد. البته باید تأکید کرد که از منظر فوکو، مجموعه قواعد و روابط حاکم بر صورت‌بندی یک گفتمان و اجزاء چهارگانه آن، از نوع تعینات ناشی از آگاهی سوژه‌ای واحد نیست و یا از نهادها و روابط اقتصادی و اجتماعی بر نمی‌خیزد. نظام صورت‌بندی گفتمانی در سطح ماقبل گفتمانی بازیابی می‌شود که موجب شرایطی است که در آن پیدایش یک گفتمان ممکن می‌گردد.^{۱۶}

در کتاب "نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی" فوکو سه دوران تاریخی به اعتبار شکل‌گیری نظام‌های دانایی (اپیستمه) و تشکل‌های گفتمانی خاص از یکدیگر تفکیک می‌نماید: عصر رنسانس، عصر کلاسیک و عصر مدرن. او رسالت یک دیرینه‌شناس را کشف قواعد گفتمانی نهفته در پس این صورت‌بندی‌ها و یا به بیان دیگر، کشف اصولی تحولی درونی و ذاتی که در حوزه معرفت تاریخی صورت می‌گیرد، تعریف می‌کند.^{۱۷} نویسنده این سطور بر آن نیست که به مثابه یک دیرینه‌شناس (در مفهوم فوکویی آن) به کشف و برجسته کردن قواعد گفتمانی نظام‌های دانایی ای بپردازد که مصداق‌های

متفاوتی را به مفهوم "جامعه مدنی" بخشوده‌اند، بلکه تلاشی بر تخریب شالوده و ساخت این توهم روشنفکری است که نشانه زیانشناختی ای به نام "جامعه مدنی" آن گونه که در بستر گفتمانی غرب (بهرتر بگوییم در بستر خرده گفتمان‌های گونه‌گون سیاسی غرب) معنا یافته است، امکان و قابلیت تکرار و حک‌شوندگی در متن گفتمان‌های دیگر را دارد. البته همان گونه که در آغاز بحث اشاره شد، مراد از تأکید فوق نقد و رد امکان تکرارپذیری "نشانه‌های زیانشناسی در بستر گفتمان‌های گوناگون نیست. نویسنده هرگز بر آن نیست که می‌توان به دور فرهنگ‌ها و نظام‌های اندیشگی دیواری به بلندای دیوار چین کشید. این امر نه ممکن است و نه اگر ممکن باشد، مفید است. اجازه بدهید یک قدم پیش‌تر بگذاریم و مدعی شویم که منطقی تکرار شوندگی هویت‌های معرفتی - زبانی چندان ملازمتی با اراده آدمی ندارد، اگرچه آدمیان می‌توانند واسطه این انتقال و پیوند باشند. آنچه مهم است درک این مطلب بوده که زمینه‌های گفتمانی متفاوت، تکرار نشانه‌های ثابت (با معنی واحد) را بر نمی‌تابند.

دقت کنید که در بستر فرا-گفتمانی مدرنیته نیز تمامی اندیشمندان به مدلولی واحد برای دالی بنام "جامعه مدنی" نمی‌اندیشیدند. زمانی که هگل این مفهوم را در هم‌نشینی با مفهوم "دولت" می‌فهمید، بسیاری از صاحب‌نظران از جمله دیوید هلد David Held آن را در جانشینی با دولت درک می‌کنند، و عده‌ای دیگر نیز همچون ادوارد شیلزر آنرا نزدیک به دولت اما جدای از آن تعریف می‌کنند. حتی در میان اندیشمندانی نظیر هابز و لاک و روسو که جامعه مدنی را در مقابل "وضع طبیعی" مطرح می‌کردند، قرائت واحدی در مورد این وضعیت وجود نداشت. آنجا که وضع طبیعی در گفتمان هابز به رقابتی جنگلی، و به جنگ همه علیه همه رجوع می‌داد، در نزد لاک چنین وضعیتی پیام‌آور حریت و تساوی انسان‌ها و حاکمیت عقل است.

۳

ملزومات و پیشا - شرط‌های جامعه مدنی آنگونه که در غرب شکل گرفت هرگز در جوامع شرقی جامعه تحقق نپوشیدند. شکل‌گیری یک طبقه واسط و جدای از دولت، مالکیت خصوصی، امنیت حقوقی، دموکراسی سیاسی، بوروکراسی عقلانی و تمدن بورژوازی، تسامح و تساهل‌گرایی ارزشی - فرهنگی، عقل‌گرایی، فردگرایی، قانون

مداری، و... همه و همه از مظاهر سیاسی - اجتماعی غربند.

از منظری تبارشناسانه، "جامعه مدنی" در غرب نتیجه تدریجی و انسجام قدرت بورژوازی است. اندیشمندانی همچون مارکس و ویر حضور اصناف خودگردان در سده‌های میانه اروپا را نیروی محرکه رشد سرمایه‌داری و مردم سالاری بورژوازی دانسته و آن را از شرایط اساسی تحول از جامعه فئودالی به جامعه نوین صنعتی و تأسیس جامعه مدنی خوانده‌اند.^{۱۸} به بیان دیگر، با پیدایش نظام جدید بازار از یک سو و تمرکز قدرت در سطح دولتهای ملی از سوی دیگر، کارکردهای این دو نهاد نیز تخصصی شد و امر توزیع نابرابر منابع به بازار و اعمال قدرت و اقتدار نیز به دولت واگذار شد. این تحول در محتوای کارکردهای دولت و بازار همراه بود با تحولی که در حقوق و قوانین تنظیم‌کننده جامعه پدید آمد، و زمینه‌ساز رویش و پیدایش جامعه مدنی گردید.

با توان‌یابی جامعه مدنی، نظریه‌پردازی سیاسی غرب نیز بالاچار از ویژگی‌های جامعه مدنی الهام گرفت. آنچه که با ویژگیهای جامعه مدنی سازگاری نداشت، به حواشی اندیشه سیاسی منتقل گشت. ارزش‌ها و مفاهیم مؤثر و موفق از تار و پود جامعه مدنی برخاستند، از آن جمله مفهوم "شخصیت اخلاق مدار" اما نوثل کانت که انسان را تنها موظف به اطاعت از قوانینی می‌داند که خود یا به تنهایی یا در همراهی و همراستی با دیگران برای خود وضع کرده است. به بیانی دیگر، قانون اخلاق مدار از آزادگرایی فردی سرچشمه می‌گیرد. به گفته آدام سلیگمان، در این جهان‌انسان مذهبی، از یک سو به "اشراق درونی" خود بر می‌گردد و از سوی دیگر به نگرشی جهانی که دیگر محدود به مرزهای اخلاقی و مذهبی کلیسا نیست: "این دگرگونی در ارزش‌های همه گیر (و باید اضافه کرد، حقیقت‌ها) از یک سو مفهوم جامعه مدنی را پیش آورد و از سوی دیگر ناتوانی نهائی آن را بدست دادن الگوئی کارساز و پایدار برای نظام اجتماعی. هر دو واقعه، در اصل، مرتبط با رفرماسیون سده‌های ۱۶ و ۱۷ در اروپا هستند و برداشت تازه‌ای از فرد در جامعه، و رای تعریف صادره از مسیحیت جهان مدار، را ارائه می‌کنند.^{۱۹}

با اشارت و تمرکز بر نقل و دقایق چنین رویکردی، عده‌ای از محققین امور خاورمیانه بر این اندیشه شدند که فقدان اصناف خودگردان در شهرهای جوامع اسلامی از موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری صنعتی و شکوفائی جامعه مدنی و مآلاً پیدایش مردم سالاری بورژوائی در این کشور بوده است.^{۲۰} احمد اشرف در مقاله "نظام صنفی و

جامعه مدنی "خود می‌نویسد: در اینکه ده‌ها هزار صاحبان حرف و پیشه‌ها در شهرهای خاورمیانه اسلامی در سده‌های میانه بر حسب نوع حرفه از یکدیگر متمایز می‌شدند و به این تمایز حرفه‌ای آگاهی می‌داشتند و از این لحاظ با همتهای فرنگی خودشان شباهت پیدا می‌کردند حرفی نیست. مسئله اساسی این است که آیا این گروه‌ها، نظیر "گیلدهای" Guilds اروپایی در سده‌های، میانه دارای حقوق و تکالیف قانونی و رسمی و استقلال و خودسری و خودگرایی بوده‌اند یا این که بی‌بهره از استقلال و خودسری زیر سلطه حکومت‌های شهری قرار داشته‌اند. اهمیت این تمایز از این جهت است که مفهوم جامعه مدنی با مسئله استقلال یا وابستگی گروه‌های اجتماعی ارتباط نزدیک دارد. جامعه مدنی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که گروه‌های خودگردان همچون نهادهای واسطه میان حکومت و فرد توسعه یابند. بنابراین، اصناف شهری هنگامی به ابزار رشد جامعه مدنی تبدیل می‌شوند که هم به صورت نهاد ریشه‌دار اجتماعی درآیند تا از گزند دست‌اندازی ارباب قدرت در امان بمانند و هم از استقلال و خودمختاری بهره‌ای داشته باشند تا بتوانند از منافع اعضای خود در برابر تجاوز زورمندان دفاع کنند.

برای توضیح بیشتر احمد اشرف گروه‌های اجتماعی را از نظر خصوصیات مشترک، هویت جمعی، روابط شخصی میان اعضاء و سازمان و تشکیلات رسمی یا خودمانی و میزان استقلال و خودسری به انواع زیر تقسیم می‌کند:

انواع گروه‌ها	هویت مشترک	روابط گروهی	سازمان جمعی	استقلال
۱- گروه‌های آماری	-	-	-	-
۲- گروه‌های کلان اجتماعی	+	-	-	-
۳- گروه‌های اجتماعی خرد	+	+	-	-
۴- انجمن‌های وابسته	+	+	-+	-
۵- انجمن‌های خودگردان	+	+	+	+

بدین ترتیب، فرق‌های اساسی "گیلدهای غربی با اصناف شرقی را می‌توان بدین‌گونه خلاصه کرد: یکم، وظایف و کارکردهای اجتماعی اصناف از گیلدهای وسیع‌تر بود. دوم، قدرت اقتصادی گیلدها و قدرت نظارت آن‌ها بر امور حرفه‌ای به مراتب بیشتر از قدرت اصناف در این موارد بود. سوم، گیلدها معمولاً شامل افزازمندان و بازرگانان

بودند، در حالی که اصناف شرقی حرف متعددی را در بر می‌گرفت و حتی شامل صنف رفاضان و صنف‌گدایان نیز می‌شد. چهارم، رؤسای اصناف به نمایندگی از طرف حکومت شهری وظایف اداری مالی داشتند و مباشر مالی حاکم شهر بودند، حال آن‌که رؤسای گیلدها چنین وظایفی را بر عهده نداشتند. پنجم، رؤسای گیلدها را اعضای آنها انتخاب می‌کردند، در حالی که رؤسای اصناف را حاکم شهر، با توافق اعضا، رسماً منصوب می‌کرد. بدین ترتیب رؤسا یا کدخدایان اصناف در برابر حاکم شهر مسؤل وصول مالیات و اداره امور صنف خود بودند. ششم، اصناف شرقی هم از نظر شکل شهر و قرار داشتن بازارها در جوار مسجد جامع و مساجد دیگر، و هم بخاطر اوضاع و احوال اجتماعی، با جامعه روحانیت ارتباط نزدیک داشتند، در حالی که گیلدها چنین نبودند. هفتم، گیلدهای غربی در شهرهای خودمختاری فعالیت می‌کردند که در آن‌ها میان صنعت و بازرگانی، از یکسو، و کشاورزی، از سوی دیگر، جدایی اساسی وجود داشت، چه فئودال‌ها در دژها می‌زیستند و پیشه‌وران و بازرگانان در شهرها. از این رو شهر و روستا کاملاً از یکدیگر جدا بود. حال آن‌که در شهرهای شرق میانه، عاملان حکومت و زمینداران بزرگ جملگی در شهر می‌زیستند، و در نتیجه محله‌های شهر و اصناف شهری همراه با اجتماعات روستایی زیر سلطه آنان قرار داشت. این امر از یکسو از آزادی و خودمختاری اصناف جلو می‌گرفت و از سوی دیگر مانع ایجاد تضاد میان شالوده‌های تولید شهری و روستایی می‌شد که در مغرب زمین از عوامل مؤثر پیدایش نظام سرمایه‌داری بود.^{۲۱}

تال جامع علوم انسانی

با نقطه عزیمتی مشابه، لکن از منظری متفاوت برخی دیگر از نظریه‌پردازان بر آن شدند که جدایی جامعه مدنی از دولت که حداقل یک قرن پیش از این در غرب به وقوع پیوست هرگز در جوامع شرقی که در آنها رهبران همواره به حاکمان بدل می‌شوند صورت نپذیرفت و لذا جامعه مدنی نه از لحاظ زبانی و نه از لحاظ فرهنگی در این جوامع ریشه ندوانید. دوم آنکه در غیاب مالکیت خصوصی، امنیت حقوقی، دموکراسی سیاسی، بوروکراسی عقلانی و تمدن بورژوازی نمی‌توان حتی از چشم‌انداز جامعه مدنی و سکولاریسم در جوامع شرقی - اسلامی سخن راند. و سومین دسته از دلایل عدم تحقق جامعه مدنی در جوامع شرقی رامی‌باید در تأخیر فرآیند شکل‌گیری دولت - ملت، ضعف نهادهای دموکراتیک و فرهنگ سیاسی شهروندی و عرفی شدن اسلام در

این جوامع جستجو کرد.^{۲۲} اینان معتقدند که با توجه به تفاوت‌های عمیق تاریخی و فرهنگی میان غرب و شرق و شناسنامه اروپایی مفاهیمی نظیر جامعه مدنی، تنها می‌توان از آنها در تشریح تاریخ منحصر به فرد غرب سود جست و بس. یا به عبارتی دیگر، می‌توان جوامع شرقی - اسلامی را در رابطه باغیبت جامعه مدنی و اندیشه سکولار مطالعه نمود چرا که اینان نه هرگز رنسانس را، تجربه کرده‌اند و نه جنبش دین‌پیرایی Reformation را، نه انقلاب صنعتی را پشت سر گذاشته‌اند و نه عصر روشنگری را و نه هرگز شاهد ظهور مردانی از تبار لوتر و ولتر بوده‌اند تا به ترتیب بنیادهای اسلام را از درون به زیر سؤال کشند و قدوسیت آن را از بیرون به سخره گیرند.^{۲۳}

بعد از وارد شدن مفهوم "جامعه مدنی" در ادبیات سیاسی - اجتماعی و روشنفکری جامعه ما (بعد از دوم خرداد) نیز عده‌ای بر آن شدند که اساساً "نسبت میان جامعه مدنی و دین بلا موضوع"^{۲۴} است، "چون به پرسشی توتولوژیک بر می‌گردد، مثل این است که پرسیم آیا جامعه مدنی جامعه مدنی است؟ که مسوالی است بی‌تحصل".^{۲۵} اینان معتقدند که: اولاً اصطلاح "جامعه مدنی" را باید در همان معنای اصطلاحی خود به کار گرفت و لذا تعبیر "جامعه مدنی اسلامی" چندان تعبیر مناسبی نیست. ثانیاً جامعه مدنی به لحاظ بنیان‌های فلسفی و نظری خویش (لیبرالیسم) نمی‌تواند با جامعه اسلامی جمع شود. مبنای این دو جامعه فی‌الواقع مختلف و متضاد است. ثالثاً از پدیده‌ای به نام "جامعه اسلامی" می‌توان دفاع کرد، و لذا بهتر است از آن به جای اصطلاح "جامعه مدنی" استفاده نمود.^{۲۶} با بیانی دیگر، برخی مطرح می‌کنند که: "جامعه مدنی جدای از اهمیت ارزشی آن، تعاملات اجتماعی - اندیشه‌ای خاص خود را می‌طلبد، صرف خواهندگی یا توجه به اشتراکات لفظی و کوتاه دامنه نمی‌تواند نتایج مطلوب را به بار آورد. به تعبیری عریاتر، جامعه مدنی در سازگاری نسبی و تناسب ممکن با دیگر وجوه اجتماعی - انسانی از جمله نگرش به انسان، کیهان، دین، سیاست، فرهنگ، تکنولوژی و... قرار دارد. اگر این تناسبها تا حد ممکن برقرار نگردد احتمال تحقق آن نمی‌رود".^{۲۷} بعضی دیگر ضمن تمیز و تفکیک رویکرد مبتنی بر "اصالت فرد" مغرب زمین از رویکرد مبتنی بر "وحدت وجود" مشرق زمین (و خصوصاً ایرانیان) معتقدند که: "... اصل وحدت وجود، زمینه‌ساز کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت است. این اعتقاد، خود منتج به انکار غیرت میان خود و پدیدارهای خارج از ذهن

می‌گردد... و لذا هیچ ملاک تفرقه‌ای در کار نیست. آنچه که تمایزات را دامن می‌زند، تصورات و توهمات خیالی انسانی است، و نفی بینونت، متضمن این معنی است که جانهای مطلق و جان فرد، تداوم جان جهان به شمار می‌آید. این تلقی، بر خلاف اندیشه غربی، قادر نیست و نخواهد بود که در گستره‌های معرفتی - تاریخی خود، به پروراندن مفهوم فرد دست یابد و در نتیجه، در طول تاریخ، ساختار اجتماعی - سیاسی در شرق عموماً - و در ایران خصوصاً - متأثر از این نمونه (پارادایم) و آموزه بوده است، و به گونه‌ای که تلقی جامعه مدنی، با زیر ساخت هویت فردی و فردباوری، اگر از محالات نباشد، اما دست کم تحقق آن هم به سادگی میسر نیست.^{۲۸}

۴

اجازه بدهید یک بار دیگر به فوکو و دریدا برگردیم و همراه با آنان ورودی و اساسانه به گفتمان‌های فوق داشته باشیم. فوکو در مطالعه تاریخ دیوانگی در غرب نشان می‌دهد آنچه امروز خرد و خردگرایی نامیده می‌شود ریشه ذاتی در تمدن مغرب زمین ندارد.^{۲۹} در بستر فرا-گفتمان غرب مفهوم عقل در تقابل با آنچه غیرعقلانی نامیده شد (مانند دیوانگی) شکل گرفت. به همین سان در سیمای واژگونه "شرق"، غرب به تصویرسازی و هویت‌پردازی خود همت گماشت. ساختن یک "دیگری" متفاوت به عنوان یک پدیده خارجی دیگر یک تمرین معضومانه در تمایزگذاری برای شناخت عینی نبود، بلکه شیوه‌ای بود برای ادراک "خود" از طریق ترسیم و تعریف "دیگر" خود. لازمه شناخت، از خود بیگانه و مرموز پنداشتن دیگری و نهایتاً مادون خود شناختن آنان بود. به قول ادوارد سعید غرب با عمده کردن خرد، رفتار مردانه و نظم و قانون در فرهنگ خود تصویری عامیانه از شرق در اذهان ترسیم نمود. شرقی که خصلت‌های عمده آن را احساسات، رفتار زنانه و هرج و مرج تشکیل می‌داد. شرق گستره‌ای بود متشکل از انسان‌هایی مرموز، احساساتی و نفوذناپذیر ولی پست‌تر که می‌باید توسط قدرت‌های "متمدن" کنترل می‌گشت.^{۳۰}

از این منظر، مدرنیته یک پدیده منحصر به فرد غربی معرفی می‌شود.^{۳۱} هر نوع تجاوزی نسبت به کسانی که بربرهای فاقد حق و حقوق نامیده می‌شوند، جایز شمرده شده و بخش وسیعی از جهان از جمله تمامی شرق^{۳۲}، افریقا^{۳۳} و جامعه هندی^{۳۴} فاقد

تاریخ شناخته می‌شوند. جوامع شرقی، جوامع راکد و ایستایی تصویر می‌شوند که صرفاً از رهگذر مواجهه با نیروهای پویای سرمایه‌داری و انگاره‌های فرهنگی غرب امکان تغییر و تحول می‌یابند.^{۳۵} شرق و شرقیان در سپهر اندیشه و کنش، اساساً عاملی (سوزه) آزاد شناخته نمی‌شوند.^{۳۶} تنها تاریخ شناخته شده تاریخ سفید (نژاد سفید) فرض می‌شود.^{۳۷} بردگان سیاه طبیعتاً پست‌تر از انسان‌های سفید تعریف می‌شوند.^{۳۸} بومیان امریکایی و سیاهان به لحاظ استعداد و ظرفیت دماغی فروتر از تمامی نژادها دانسته می‌شوند.^{۳۹} و مسلمان مردمانی سکون طلب، و به دور از هرگونه تحرک و تحول تصویر می‌شوند.^{۴۰}

بنابراین "دگر" غرب را نشاید که خود را به زیور جامعه مدنی بیاراید. مدنیت و تمدن و توسعه همه و همه در دامان انسان غربی تولد و رشد یافته‌اند و هر آن کس را که سودای نیل بدانان است، می‌باید فرایند "شبه" شدن را سپری کند و "جغرافیای انسانی" خود را جایی در درون مدار گفتمانی غرب تعریف نماید و راه تاریخی طی شده غربیان را طی بنماید. متن "جامعه مدنی" همچون متن "مدرنیته" فقط و فقط یک مولف دارد: انسان غربی. و دیگران صرفاً در منزلت و شأن یک خواننده، قرائت‌کننده و روسازی (کپی) کننده می‌توانند بهره‌ای از آن ببرند.

اجازه بدهید کلام آخر را بگویم. اولاً نمیتوان یک مدل واحد و ثابت را برای یک دال (در اینجا جامعه مدنی) فرض کرد. اگر چه در یک قرائت جامعه مدنی هم جامعه‌های چندگرا (چندگفتار) و هم جامعه‌های دمکرات است و هم با مدنیت هم‌نشینی دارد، لکن می‌توان جامعه چندگرا یا دمکرات داشت که از مفهوم جامعه مدنی دور باشد. دولت - شهرهای یونانی هر دو اینها بودند. قدرت سیاسی در آنها تقسیم شده بود. لکن چنانکه گلنر Gellner با بهره‌گیری از فوستل دوکولانژ (فرانسه سده نوزدهم) نشان می‌دهد جامعه‌های باستانی و سنتی با اصناف و فرقه‌ها و اخوت‌های خود در تعریف چندگرا که فرایافتی امروزی است جا نمی‌گیرد. او برای توصیف آنها اصطلاح بخش‌بخشی Segmentary را به کار می‌برد. ثانیاً برای هیچ متنی نمی‌توان "تک مولف" متصور شد. در هر متنی از جمله متن مدرنیته و جامعه مدنی نویسندگان بسیاری مستتر هستند. لذا گزاره‌ای به این مضمون "مدرنیته و یا جامعه مدنی یک پدیده غربی است" غلط و یا حداقل قابلیت اثبات ندارد. ثالثاً هیچ مفهومی را نمی‌توان به حصار کشید و آنرا در

زمینه‌ای خاص و همیشگی حک نمود. نشانه‌ها و هویت‌های معرفتی - زبانشناختی قابلیت تکرارپذیری در هر بستر گفتمانی را دارند. لذا از این منظر هیچ متنی را نمی‌توان کاملاً شفاف و ناب دانست و بر همین اساس نمی‌توان مفاهیم را کاملاً خودی و غیرخودی تعریف کرد. رابعاً هیچ مفهومی را نمی‌توان آنگونه که در محیط یک گفتمان معنا و مصداق می‌یابد در پهنه گفتمانی دیگر روسازی (کپی) کرد، به بیان دیگر هر دالی در بستر گفتمان‌های متفاوت به مدلول‌های متفاوت رجوع می‌دهد.

نتیجه آنکه نمی‌توان (آنچنان که برخی بر این تصورند) سودای به عاریه گرفتن و روسازی مفهوم جامعه مدنی را آنگونه که در گفتمان سیاسی - اجتماعی غرب معنا یافته، با تمامی لوازم و مقدمات و موخرات آن در سر پروراند. و نیز نمی‌توان از بیگانگی کامل "مفهوم" و "زمینه" صحبت کرد و مفهوم جامعه مدنی را نسبت به متن جامعه خودی "دگر" مطلق (رادیکال) تعریف کرد. می‌باید برای این مفهوم مصداقی بومی جستجو کرد که با "نظام اندیشگی" و "نظام صدقی" جامعه ما همخوانی و سازواری داشته باشد.

پی‌نوشت

- ۱- م. نیا در مقاله "موانع و چشم‌انداز رشد جامعه مدنی و معرفت محرفی در ایران" می‌نویسد: "بذل توجهی بیش از حد به مسائلی مانند جنگها، تجاوزها، انتقامها و منتهای اجبارهای سیاسی و اجتماعی سبب گردیده که بسیاری از سیاست را حوزه انقیاد، مذهب را تجلی‌گاه خموشی عقل و سنت را ملک خصوصی محافظه کاران به حساب آورند. تدارم چنین پندارهائی عده کثیری از اندیشمندان علوم اجتماعی را بر آن داشته است تا کلاً از کاربرد مفاهیمی چون "جامعه مدنی"، "سکولاریسم" و "تجدد" در تجزیه و تحلیل جوامع شرقی - اسلامی اجتناب ورزند. (در ایرانیان خارج از کشور، جلد دوم، سنت و تجدد، ص ۶۰۸)
- ۲- ناملی به این گفته داریوش شایگان داشته باشید: "ما (کشورهای آسیایی) نسبت به تاریخ عقب مانده‌ایم، یعنی تاریخ غربی... و این تقدیر تاریخی ماست. (آسیا در برابر غرب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳)
3. Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparison," *International Affairs*, vol.1 no.1(January 1991), p.1
4. Karl Marx, "The Outbreak of the Crimean War: Moslems, Christians

and Jews in the Ottoman Empire," *New York Daily Tribune*, April 15, 1954, p.138

۵- از منظر اندیشمندان "حقوق طبیعی" جامعه در مقابل "وضع طبیعی" *state of nature* مطرح می‌شود. در این وضعیت افراد با کار خود در طبیعت تصرف می‌کنند و مالک می‌شوند. لکن بر امیال و نیازهای آدمی پایان متصور نیست. لذا در چنین شرایطی انسان به گرگ انسان تبدیل شده و "جنگ همه علیه همه" سایه سنگین خود را بر مناسبات بین انسانها می‌گستراند. بنابراین آدمیان برای تأمین و تحفظ جان و مال خویش نیازمند آنند که بر بخشی از "حقوق طبیعی" خود چشم پوشیده و آن را به حاکمی مقتدر یا "قدرتی ملموس" بسپارند که آنها را در خوف نگه دارد و با استفاده از تهدید مجازات به اجرای تعهداتشان مباد کند.

۶- برای نمونه فرگوسون (A.Ferguson ۱۷۶۷) "جامعه مدنی" را به‌شابه حالتی متمدنه و نیز نتیجه تمدن تعریف و توصیف می‌کند.

۷- در حوزه نظریات اقتصاد سیاسی کلاسیک، این اصطلاح در مقوله گذار به جامعه بورژوا مورد استفاده قرار گرفته است، گذاری که در آن مدنیت به معنای آزادی فردی و مالکیت خصوصی است. به اعتقاد مارکس جامعه مدنی محصول فروپاشی جامعه فئودالی قرون وسطی است. مارکس به جامعه مدنی به مثابه کلیت روابط اجتماعی که خارج از سلطه دولت قرار گرفته‌اند می‌نگریست و معتقد بود "این جامعه پس از نابودی جامعه قرون وسطایی شکل گرفته است. برای او و انگلس جامعه مدنی "کانون حقیقی و صحنه تمام تاریخ" بود.

Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*

(London: Lawrence, 1977), p.57

جامعه مدنی *Burgerliche Gesellschaft* (جامعه بورژوازی، بورگری) به عنوان حوزه روابط اجتماعی متمایز از اقتدار سیاسی به گونه برجسته‌ای در آثار هگل نیز چشم می‌خورد. از آنجا که تمایز جامعه مدنی از دولت محصول تحولات اجتماعی ای است که خلاصه‌ای از آن ذکر شد، هگل معتقد است که دولتهای باستانی - چه دولتهای مستبد شرق و چه شهرهای یونانی - جوامع مدنی نداشته‌اند و "کشف جامعه مدنی به دنیای مدرن تعلق دارد" (همان، ص ۳۳).

به نظر هگل اعمال انسان بامبیتی بر پیگیری منافع شخصی است یا دیگر خواهانه. به این معنا که افراد در برقراری رابطه با دیگران با آنها را صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف و غایبات شخصی (جرئی) می‌پندارند و با آنکه نفس برقراری رابطه، خود غایت است و بر اساس علایق کلی (عام) استوار است. این دو بعد ذهنی عمل انسانی در چارچوب آنچه هگل "زندگی اخلاقی" *Ethical life* می‌نامد در هم می‌آمیزد. خانواده عمدتاً قلمرو اعمال دیگر خواهانه *Altruistic* است به این معنا که افراد خانواده مثل صاحبان کالا در بازار ارزشهای

مساوی را مبادله نمی‌کنند. در این قلمرو روابط انسانی وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر (اهداف صرفاً فایده‌جویانه) نیست، بلکه فی‌نفسه هدف محسوب می‌شود. مع ذلک روابط خانوادگی، جزئی (particular) است، زیرا افراد فقط در ارتباط با اعضای خانواده خود نوع دوستانه عمل می‌کنند.

جامعه مدنی، دومین عرصه حیات اخلاقی، جهان افراد آزادی است که در خارج از خانواده در پی تحقق علائق خوبینند. در این قلمرو روابط انسانی صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر (اهداف و فایده‌های شخصی) است. افراد با کالاها و خدماتی که در قلمرو عرضه می‌کنند، نیازهای دیگران را تأمین می‌کنند، اما هدف از ارائه کالاها و خدمات اساساً نه تأمین نیازهای دیگران، بلکه تأمین نیازهای خود فرد است. جامعه هر خلاف خانواده که قلمرو دیگرخواهی جزئی است، قلمرو خودخواهی کلی (عام‌گرایانه) محسوب می‌شود. اما غالبترین صورت حیات اخلاقی، دولت است که قلمرو دیگرخواهی کلی است.

حاج سید جوادی (علی‌اصغر) معتقد است: «...شاخصترین وجه نظام "دولت - ملت" با سرمایه‌داری لیبرال و دموکراسی بورژوازی را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که در این نظام در برابر قدرت دولت، نهادهای مستقل ضد قدرت با نهادهای مستقل نظارت‌کننده بر کار دولت و سازمانهای دولتی به وجود آمد.» (علی‌اصغر حاج سید جوادی، چشم‌انداز، بهار ۱۳۷۱، شماره ۱۰، ص ۹-۱۳)

۸- هوشنگ امیر احمدی جامعه مدنی را به عنوان حوزه‌ای عمومی میان دولت و شهروند (با واحد خانواده) تعریف کرده که برای اعمال و کردار متقابل آن‌ها ضوابط و قواعدی را تعیین می‌کند. جامعه مدنی قلمرو گفتمان‌ها و روندها، فعالیت‌ها و جنبش‌ها، و نهادهای اجتماعی سازمان یافته، خودمختار و داوطلبانه‌ای است که به خاطر هدفی مشترک، نظم حقوقی، و با مجموعه‌ای از قرآزادها و ارزش‌های هماهنگ شکل می‌گیرد. هدف چنین انجمن‌ها، و فعالیت‌ها ترویج استعدادهای بالقوه اعضا و حمایت از آنها در مقابل اجحافات احتمالی از طرف دولت، با گروه‌ها و افراد است. هدف غائی از ایجاد جامعه مدنی به یک تعبیر آن است که با تغییر حکومت نام خیابان و شهرها تغییر نیابد. جامعه مدنی همواره از دولت جداست در حالی که جامعه سیاسی یا بر دولت مسلط است و یا در تکیه‌وری ایجاد چنین تسلطی است (هوشنگ امیر احمدی (درآمدی بر جامعه مدنی در ایران)، ایران‌نامه، سال چهاردهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۲، امریکا، ۸۰-۸۱)

۹- از دیدگاه لاری دیاموند Larry Diamond "جامعه مدنی آن بخش از زندگی اجتماعی است که سازمان یافته، داوطلبانه، خودجوش، خودکفا، مستقل از دولت، و مبتنی بر نظامی حقوقی و یا قواعدی است که مقبول شرکت‌کنندگان باشد." "جامعه مدنی" با جامعه به طور عام تفاوت دارد از این نظر که شهروندانی را در بر می‌گیرد که مشترکاً در یک ساحت عمومی برای حفظ منافع، نییمن خواسته‌ها، تبادل اطلاعات، و دست‌یابی به اهداف خود یا حکومت ارتباط برقرار و صاحب‌منصبان حکومتی را وادار به پاسخگویی می‌کنند. جامعه مدنی

پدیده‌ای است میان بخش خصوصی و دولت، شامل انواع سازمان‌های رسمی و غیر رسمی اقتصادی، فرهنگی، آموزشی، اطلاعاتی، حرفه‌ای، سیاسی و اجتماعی. سازمان‌های جامعه مدنی را می‌توان به چند طریق از گروه‌بندی‌های اجتماعی دیگر مشخص کرد. جامعه مدنی نه با خواسته‌های خصوصی که با مسائل اجتماعی سروکار دارد، با دولت مربوط است ولی خواستار دست‌یابی به قدرت حکومتی نیست، چندگانه و پلورالیست است، و از جامعه سیاسی (منظور نظام حزبی است) مجزا است.^{۱۰}

جامعه مدنی در جهت دموکراسی گام برمی‌دارد، از آن جمله: از طریق بررسی و کنترل قدرت در دولت‌های دموکراتیک، و نیز از طریق تبلیغ دموکراسی در دولت‌های استبدادی، قدرت دولت را تحدید می‌کند، از طریق فراهم آوردن ارتباط میان افراد جامعه به کارائی سیاسی آنها می‌افزاید و از این رو احزاب سیاسی را توانمند می‌کند. خصائل دموکرات منشانه، مانند بردباری، مبادنه‌روی، سازش‌گرایی، را تقویت می‌کند، رسانه‌هایی سوای احزاب سیاسی برای تبیین، تلفیق، و طرح منافع و خواسته‌های افراد و گروه‌ها می‌آفریند، به ویژه در کشورهای پیشرفته، با ایجاد گستره فزاینده‌ای از منافع مختلف، از قطبی شدن تضادها جلوگیری می‌کند، رهبران سیاسی جدید پرورش می‌دهد، از راه کنترل فعالیت‌های سیاسی از تقلب، از آن جمله در انتخابات، می‌کاهد، آگاهی شهروندان را افزایش می‌دهد، اصلاحات اقتصادی را در دراز مدت تشویق و پشتیبانی می‌کند، و، بالاخره، با افزایش مسئولیت، پاسخگویی، کارایی، و نتیجتاً حقانیت و مقبولیت نظام سیاسی، احترام دولت را نزد شهروندان بالا می‌برد و شهروندان را به داد و ستد گسترده‌تر با دولت تشویق می‌کند.^{۱۱}

Larry Diamond, "Rethinking Civil Society": Toward Democratic

Consolidation, *Journal of Democracy*, 5:3 (July 1994), pp. 4-17

آگوستوس ریچارد نورتون معتقد است "اگرچه مفهوم جامعه مدنی را نمی‌توان به دقت تعریف و تحلیل کرد، عملکرد جامعه مدنی آشکارا در قلب نظام‌های سیاسی مشارکتی قرار دارد."^{۱۰}

Augustus Richard Norton, "The Future of Society in the Middle East,"

The Middle East Journal (Spring 1993), pp.205-216,211

۱۰- برای نمونه آگوستوس ریچارد نورتون می‌نویسد: "اگر دموکراسی - آنطور که در غرب عمل می‌شد، منزلگاهی داشته باشد، همانا جامعه مدنی است که در آن ترکیبی از گروه‌ها، بنیادها، سازمان‌ها، باشگاه‌ها، اصناف، سندیکاها، فدراسیون‌ها، اتحادیه‌ها، احزاب یا یکدیگر جمع می‌شوند و حائلی میان دولت و شهروند به وجود می‌آورند. اگرچه مفهوم جامعه مدنی را نمی‌توان به دقت تعریف و تحلیل کرد، عملکرد جامعه مدنی آشکارا در قلب نظام‌های سیاسی مشارکتی قرار دارد."^{۱۱}

11. Augustus Richard Norton, "The Future of Society in the Middle East,"

به گفته مابکل و التزر: "جامعه مدنی هم به فضای حاکم بر اجتماعات آزاد و مستقل انسان‌ها اطلاق می‌شود و هم ناظر بر رشته روابط و شبکه‌های ارتباطی است که افراد به خاطر منافع، مذهب، فامیل و آرمان‌های خود در درون این فضا می‌آفرینند."

Michael Walzer, "The Idea of Civil Society," *Dissent* (Spring 1991), p.293

See also, Jean Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1994; Adam Seligmam, *The Idea of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press, 1992; John Hall, ed., *Civil Society; Theory, History, Comparison*, Cambridge, UK, Polity Press, 1995

The Middle East Journal (Spring 1993), pp.205-216-211.

۱۲- نورتون تأکید می‌کند: جامعه مدنی معرف حضور مدنیت در زندگی اجتماعی است، که بدون آن جامعه مجموعه‌ای بیش از دسته‌ها و جماعات و فرقه‌های در حال سبیز نخواهد بود. لازمه مدنیت مدارا و مسالمت جویی است و این که افراد بتوانند آراء و آرمان‌های دیگران را، هر قدر هم نامطلوب، بشنوند و حتی گاهی این اصل اساسی را بپذیرند که همیشه به پاسخی کاملاً درست نمی‌توان دست یافت و به حقیقت محض نمی‌توان رسید. (Augustus Richard Norton, *The Future of Civil Society in the Middle East*, *Middle East Journal*, 47 (Spring 1993), p.214 تحمل دیگران و آراء آنها بلکه "احترام به نهادهایی است که بی آنها جامعه مدنی تحقق نمی‌یابد." (Shils, p.11) و یک نظام مردم سالار که در آن شهروندی که با حقوق و مسؤولیت‌های انسان تعریف می‌شود، ریشه نمی‌گیرد.

۱۳- آنتونیو گرامسکی جامعه مدنی را مجموعه‌ای از اندام و اره‌های خصوصی (غیر دولتی) خواند که هم‌مونی ایدئولوژیک را به وجود می‌آورند و در برابر آن دولت را نمایندند جامعه سیاسی می‌دانست که از طریق قهر سازمان یافته و دستگاه‌های قضایی به اعمال سلطه مستقیم می‌پردازد.

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p.12

14. See C.G.A. Bryant, 'Civil Society and Pluralism: A Conceptual Analysis', *Sisyphus: Social Studies*, vol.1, 1992

- ۱۵- علی پایا، جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو، نامه فرهنگ، شماره ۲۳، ص ۵۲
- ۱۶- ن.ک. به هیوبرت دزیفوس و پل رابینو، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۲۰
- ۱۷- ن.ک. به هیوبرت دزیفوس و پل رابینو، میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)
18. K. Marx, *Capital*, vol.1. New York, 1967, pp.750-760, and also see M. Weber, *Economy and Society*, New York, 1968, vol.III. pp.1226-65. 1339-72
19. Adasm B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York, The Free Press. 1992, p.9
- ۲۰- ن.ک. به منابع زیر (برگرفته از مقاله "نظام صفتی و جامعه مدنی"، احمد اشرف، ایران نامه، سال چهارم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۴):
- Part Three, pp.149-22; I. Lapidus, *Muslim G. Baer, Fellaah and Townsman in the Middle East*, London 1982, *Cities in the Middle Ages*, Cambridge, Mam 1967; Ahmad Ashraf, "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran," in M. Cook, ed., *Economic History of the Middle East*, London, Oxford University Press, 1970, pp.308-32
- ۲۱- احمد اشرف، نظام صفتی، جامعه مدنی و دموکراسی در ایران، ایران نامه، سال چهاردهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۲
- ۲۲- ن.ک. به: م نیوا، موانع و چشم انداز رشد جامعه مدنی و معرفت عرفی در ایران
- ۲۳- همان، ص ۶۸
- ۲۴- صادق لاریجانی، دین و جامعه مدنی، در تحقّق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (مجموعه مقالات)، (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، اسفند ۱۳۷۶)، ص ۲۱۳
- ۲۵- همان
- ۲۶- همان، صص ۲۲۲-۲۲۵
- ۲۷- حاتم فادری، جامعه مدنی و دین، در تحقّق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی، ص ۲۰۸
- ۲۸- دکتر عبدالرضا نواح، آموزه‌های عرفانی و تأثیر آن در امتناع شکل‌گیری جامعه مدنی، در تحقّق جامعه

مدنی در انقلاب اسلامی، ص ۶۳۳

29. Michel Foucault, *Madness and Civilisation* (New York: Pantheon Books, 1965)
30. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978)
31. Berman Marshall, *All That is Solid Melts into Air* (New York: Simon and Schuster, 1982)
32. John Stuart Mill, *On Liberty*, trans. by W.L. Courtney (London: Walter Scott, 1809), P.132
33. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (London: The Colonial Press, 1899)
34. Marx K., "The Future Results of the British Rule in India" (1803)
- ۳۵- دک.به. م. نبوا، تقابل شرق و غرب و پندار روشنفکر ایرانی، در ایرانیان خارج از کشور، جلد دوم (سنت و تجدید)، صص ۶۴۹-۶۵۱
36. Said Edward, *Orientalism*, p. 3
37. Ceasire Aime, *Discourse on Colonialism*, trans, Joan Pinkham (New York: *Monthly Review Press*, 1972), P.54
38. David Hume, "Of National Characters", *The Philosophical Works*, ed. Thomas Hill Greene and Thomas Hodge Grose, 4 Vols (Darmstadt: 1964), Vol. 3, P. 202
39. Immanuel Kant, Queted in Ella Shohat and Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism* (London and New York: Routledge, 1994), P. 88
40. Montgomery Watt William, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: 1988), P.3