

استبداد و دموکراسی: ریشه‌ها و مراحل تمایز میان جامعه مدنی و دولت ۱۸۵۰-۱۷۵۰

جان کین / علی مرشدی‌زاد

چکیده پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مفهوم جامعه مدنی از زمان طرح خود تا کنون فراز و نشیب‌ها و تحولات زیادی را پشت سر گذاشته است و فلاسفه و اندیشمندان سیاسی بنا به اوضاع و احوال زمانه خود به بازتعریف این مفهوم دست زده‌اند. این مقاله به بررسی تحول و تنوعات این مفهوم در سالهای مابین ۱۸۵۰ - ۱۷۵۰ می‌پردازد. نویسنده چهار مرحله تحول این مفهوم را در این دوره شناسایی می‌کند که هر کدام از این مراحل در کشور خاصی تجلی یافته است و نماینده خاص خود را دارد. مرحله نخست مدرن‌سازی مفهوم جامعه مدنی در مقاله‌ای در باب تاریخ جامعه مدنی نوشته آدام فرگوسن تجلی یافته است. نماینده مرحله دوم، کتاب حقوق انسان نوشته توماس پین است.

نویسنده اصول فلسفه حق هگل را به عنوان نماینده مرحله سوم معرفی می‌کند و کتاب دموکراسی در امریکای توکویل نمودار چهارمین مرحله تحول و نوسازی مفهوم جامعه مدنی است. نویسنده با بر شمردن ویژگیهای هرکدام از این مراحل از طریق پرداختن به آثار نماینده آنها به نقد و باریک‌اندیشی در هرکدام از این مراحل می‌پردازد.

این مقاله نشان می‌دهد که هگل اولین یا الزاماً مهمترین متفکر مدرن نبود که به بحث درباره جامعه مدنی پرداخت و بین سالهای مورد بحث صدها متفکر - که تعداد اندکی از آنها مورد بررسی قرار گرفتند - بدین موضوع پرداختند. همچنین نشان می‌دهد که بحث‌های اوایل عصر مدرن در آلمان در خصوص گستره و قدرت دولت، به کمترین میزان به کاربردهای سیاسی دموکراتیک تمایز جدید میان جامعه مدنی و دولت اختصاص یافته است. نویسنده، تولید و مبادله کالا تحت هدایت سرمایه‌داران و به بیان دیگر آگاهی از اهمیت رقابت بازار، تولید و مبادله کالا و رشد بورژوازی را عامل اساسی در مدرنیزاسیون مفهوم کلاسیک جامعه مدنی می‌داند. ولی در عین حال تفاسیر مالکیت محور در این خصوص را ساده انگارانه می‌شمارد.

به طور کلی می‌توان گفت که کین نوع رابطه دولت و جامعه مدنی را تعامل استبداد و دموکراسی می‌داند چنانکه می‌نویسد: «استبداد تمایل به ویران کردن قدرت متعالی خود دارد و به مخالفان خود می‌آموزد که به دنبال شیوه‌هایی برای کاهش تأثیر آن بر جهان باشند و آنها را تشویق می‌کند که در پی پناهگاهی در حوزه مدنی بگردند که فعالیتی به دور از قدرت سیاسی داشته باشند».

هنگامی که من تحت حاکمیت یک مستبد باشم، با آمدن او تنها لازم است بنا به سنت آن کشور روی به دیوار بایستم یا به خاک افتاده، پیشانی بر خاک بسایم. اما در تحت حاکمیت صد مستبد، شاید مکلف باشم این مراسم را صدها بار در روز به اجراء درآورم؛ که برای کسانی که از چالاکتی زیاد برخوردار نیستند، بسیار تعب‌انگیز است.

ولتر

مقدمه

تا اواسط قرن هیجدهم، متفکران سیاسی اروپا، بدون استثناء، از واژه جامعه مدنی برای توصیف نوعی همکاری سیاسی استفاده می‌کردند که اعضاء خود را تحت نفوذ قانون خود قرار می‌داد و بدین وسیله نظم صلح‌آمیز و حکومتی خود را تضمین می‌کرد. این اصطلاح بخشی از یک سنت قدیم اروپایی بود که ردهای آن را می‌توان از قانون طبیعی مدرن در عقیده سیسرو در باره جامعه مدنی *Societas Civills* تافللسفه سیاسی کلاسیک - و مهمتر از همه فلسفه ارسطو جستجو کرد که از نظر وی جامعه مدنی *Koinonia Politike*، جامعه پولیسی است که دیگران را در برگرفته و بر آنها سلطه می‌یابد.^۱ در این سنت قدیمی اروپایی، جامعه مدنی در مجاورت دولت قرار داشت. جامعه مدنی [*Societa civile, Societas civilis, bürgerliche, Gesellschaft, civil Society, Koinonia Politike*] و دولت [*Polis, Civitas, étai, Saat, State, Stato*] اصطلاحاتی مترادف بودند. عضویت در جامعه مدنی به معنی شهروندی بود. عضویت در دولت - بود و بدین ترتیب یک شهروندی مکلف بود که مطابق با قوانین آن دولت عمل کند و کاری مضر به حال دیگر شهروندان انجام ندهد.

طی قرن هیجدهم نفوذ و سیطره این درک کلاسیک از جامعه مدنی در کشورهای بریتانیا، فرانسه و آلمان دست نخورده باقی ماند. این مطلب در این سخن هیوم مشهود است که "آزادی، اوج کمال جامعه مدنی است، ولی همچنان باید ضرورت وجود اقتدار را به رسمیت شناخت".^۲ روسو نیز این مطلب را بدین صورت ابراز می‌دارد:

به انگیزه‌هایی که انسانها را وادار می‌کند تا در هنگامی که بنابه نیازهای مشترک خود در یک جامعه کلی وحدت می‌یابند، با ابزار جوامع مدنی وحدتی صمیمانه‌تر داشته باشند بنگرید: هیچ

انگیزه‌ای جز تضمین مالکیت، حیات و آزادی هر عضو با حمایت هم نخواهید یافت.^۳

کانت نیز به تکرار این موضوع می‌پردازد که بزرگترین مشکل نوع انسانی، ایجاد جامعه‌ای مدنی است^۴ که در آن آزادی در تحت قوانین خارجی به بالاترین حد ممکن با نیروی مقاومت ناپذیر یعنی ایجاد قانون مدنی‌ای کاملاً عادلانه ترکیب یابد.^۵

طی نیمه دوم قرن هیجدهم، این مفهوم سنتی جامعه مدنی به تدریج از درون منفجر شد. این مفهوم با سرنوشتی همانند بسیاری دیگر از مفاهیم دچار واژگونی و ازه شناسانه، شکننده و کثیرالمعانی شد و در معرض جروبحث شدید قرار گرفت. مطمئناً طی دوره ۱۷۵۰-۱۸۵۰ اصطلاح جامعه مدنی همچنان به صورت واژه‌ای مهم در اندیشه سیاسی اروپا باقی ماند. اما در اواسط این دوره، جامعه مدنی و دولت که با مفهوم مرتبط *Societas Civilis* با هم پیوند خورده بودند، به صورت هستی‌هایی متفاوت جلوه کردند.^۶ با نگاه به گذشته می‌توان گفت که این فرایند یک قرن «اختلال» و «انقسام» مفهوم قدیمی جامع مدنی بسیار پیچیده و به لحاظ جغرافیایی، مادی و زبان شناسانه نامتوازن بود. تعیین مرزهای جغرافیایی این فرایند به مراتب دشوارتر است. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که تمایز میان جامعه مدنی و دولت (یا چنانکه گفته شده است «حکومت») ریشه در دنیای انگلو-آمریکن دارد که در آنجا برخلاف تفکر اروپای قاره‌ای، «دولت» به ندرت نهادی بود که به طور غیرشخصی عمل می‌کرد و در نتیجه (به طور قطعی) نیازمند اطاعت کامل رعایای خود نبود.^۷ حداقل در ابتدای امر، این عقیده به لحاظ جغرافیایی به مناطق غربی و مرکزی اروپا محدود شد.^۸ در حالی که می‌توان به آسانی شواهد زیادی دال بر این مطلب مشاهده کرد، انتشار سریع تمایز میان جامعه مدنی و دولت در این مناطق، اشاره دقیق به تفاوت‌های ملی را به صورت حضور (نسبی) یا عدم حضور آن در گفتمان سیاسی بسیار دشوار می‌سازد.

فرایند تحول اصطلاح جامعه مدنی از حیث زبان شناسی و تحول زبان دیگر نامتوازن و پیچیده نبود. طی دوره ۱۷۵۰-۱۸۵۰ جامعه مدنی دارای کیفیتی بسیار شکل‌پذیر و حتی مغشوش بود. معنای سنتی و شدیداً در حال احتضار جامعه مدنی با تمایز جدید و ناسازگار میان دولت و جامعه مدنی همزیستی و تداخل داشت، تمایزی که معنای آن به نوبه خود از طریق تفسیر و مجادله زمینه تکثرگرایی را فراهم آورد.

تعمیمات مربوط به خاستگاهها، توسعه و اهمیت منطقه‌ای تمایز میان دولت و جامعه مدنی، در مواجهه با این گونه پیچیدگیها، مملو از دشواری و حتی خطر بودند. چنین تعمیمات ساده‌کننده‌ای در باره حیات و دوران مفهوم جامعه مدنی هرچند ابتدایی و آزمایشی بودند، ولی بسیار مهم هستند، چرا که آنها با کمک به روشن شدن جنبه‌های تاریخ پیچیده این مفهوم، اهمیت آن را برای تحقیقات تاریخ و نیز برای تفکر سیاسی معاصر که هم خود را معطوف مباحثات سیاسی و مبارزات اجتماعی کرده است، مشخص می‌سازند.^۹ این مقاله با هدایت گرفتن از این پیش فرض، تعمیمی ممکن در خصوص ریشه‌ها و مراحل تمایز یافتن دولت و جامعه مدنی پس از سال ۱۷۵۰ در انگلستان، فرانسه و دولتهای ژرمن ارائه می‌دهد. این مقاله چهار «مرحله» به لحاظ مادی و جغرافیایی متداخل از تقسیم و تکثر یافتن مفهوم سنتی جامعه مدنی را بازسازی می‌کند.^۹

ادها بر این است که در سالهای اولیه دوره گذار، این مفهوم سنتی به نقطه شکست خود رسید و آستن معنای آینده خود گردید. همزمان سعی بر آن بود که شکل مشخصاً مدرن جامعه مدنی - دولتی قانونی برخوردار از حاکمیت و تمرکز که بر رعایایی با عنوان *Societas Civilis Cum Imperio Oder Imperium* حاکمیت داشت - توجیه شود و با سرعت بخشیدن به رشد «جوامعی» مستقل در درون جامعه مدنی، براهمیت استراتژیک پاسداری در مقابل اقتدارگرایی بالقوه آن تأکید گردد. این گسست داخلی مفهوم کلاسیک جامعه مدنی پیش‌تر و شدیدتر از همه در انگلستان و فرانسه ظاهر شد. مخالفت جامعه طبیعی *Société naturelle* یعنی حوزه روابط اقتصادی به عنوان مثال جامعه سیاسی *Société Politique* در دکتترین فیزیوکراتیک موضوع قابل ملاحظه‌ای بود. در دولتهای ژرمن مفهوم سنتی جامعه مدنی تا مدتهای مدیدی دست نخورده و مسلط باقی ماند.^{۱۰}

به هر حال زوال این مفهوم سنتی در آثار موجود در هر سه حوزه مشهود است. از جمله می‌توان از مقاله‌ای در باره اصول اولیه حکومت و ماهیت آزادی سیاسی، مدنی و دینی (۱۷۶۸) نوشته جوزف پرستلی، رساله‌ای در باب تساهل (۱۷۶۳) نوشته ولتر و ایده یک تاریخ عمومی در باره جامعه جهانی (۱۷۸۴) نوشته کانت نام برد. در اینجا مرحله نخست «مدرن سازی» مفهوم جامعه مدنی با استفاده از نمونه‌ای تصادفی (والبته

بسیار مهم) یعنی مقاله‌ای در باب تاریخ جامعه مدنی (۱۷۶۷) نوشته آدام فرگوسن توضیح داده می‌شود.

این پیشنهاد راهگشا که «جوامع» مستقل در یک جامعه مدنی به طور مشروع در مقابل دولت از خود دفاع می‌کنند، در مرحله دوم تحول مورد مصالحه قرار گرفت، مرحله‌ای که در آن، تمایز بدیع میان جامعه مدنی و دولت به واسطه حفظ وضع موجود مورد تحقیر قرار می‌گرفت و در درون خود امید آرمانی به آینده‌ای سرشار از برابری اجتماعی، آزادیهای مدنی و حکومت قانونی محدود را پروراند. مفهوم انقلابی «جامعه مدنی در مقابل دولت» به طور کلی در اندیشه سیاسی آلمان غایب بود. کتاب در باره رابطه هنر حکومتداری و بخت انسانی* نوشته جان گشورگ آدام فورستر (۱۷۹۴) استثنایی قابل ملاحظه بر اعتقاد وسیع روشنفکران آلمانی قرن هیجدهم به اصلاحات روشنگرانه از بالا بود.^{۱۱} این موضوع ابتدا در «مباحثات مربوط به انقلابهای امریکا و فرانسه» در بریتانیا و فرانسه ظهور کرد و در آثاری همچون نگهبانان وضع طبیعی جامعه: مجموعه نامه‌هایی به یک همشهری نوشته توماس اسپنس (۱۸۰۱)، سفرهایی به شمال آلمان نوشته توماس هادسکین (۱۸۲۰)، دولت سوم چیست** (۱۷۸۹) و اعلامیه حقوق بشر و شهروند*** (۱۷۹۱) نوشته ایمانوئل ژوزف سی مشهود است. این مطلب در ذیل کتاب حقوق انسان توماس پین (۱۷۹۱-۹۲) توضیح داده می‌شود.

طی سومین مرحله تحول، انگیزه‌های ضد دولتی تمایز میان جامعه مدنی و دولت رو به ضعف گذاشت این تمایز حفظ شد، اما اعتماد پیشین به یک جامعه مدنی آزاد و مستقل به نفع کنش دولت برخوردار از حاکمیت تغییر یافت. آزادی جامعه مدنی، دست‌وپاگیر و کشمکش‌زا تلقی شد و بدین ترتیب لازم بود که انتظام و کنترل بیشتری از سوی دولت صورت گیرد. موضوع «دولت در مقابل جامعه مدنی» در سفسطه‌های آنارشیک، بررسی اعلامیه حقوق ارائه شده طی انقلاب فرانسه نوشته جرمی بنتام

* Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit.

** Qu'est-ce que la Tiers-Etat?

*** Declaration des droits de l'Homme et du citoyen

(۱۸۲۴-۱۷۹۶) اصول جدید اقتصاد سیاسی* نوشته ژان - شارل - لئونارد سیسموندی (۱۸۱۹) و مکاتبات آلمانی** نوشته پل فیزر (۱۸۳۲-۱۸۳۱) مشهود است. این مطلب به شدیدترین و برجسته‌ترین وجه در اندیشه سیاسی آلمانی یعنی محل ظهور خود - همزمان با مرحله دوم - به عنوان عکس‌العملی دفاعی در مقابل ادعاهای اواخر قرن هیجدهم مبنی بر جدایی جامعه مدنی و دولت وجود دارد. از زمان انقلاب فرانسه برخلاف ادعای مانفرد ریدل و دیگران، جدایی جامعه مدنی از دولت در بحث‌های مربوط به جامعه مدنی*** در آلمان واجد اهمیت بنیادین نبود، بلکه آنچه اهمیت بنیادین داشت، ضرورت تنظیم، محدودسازی و همگرایی (جزئی) آن با ابزار کنترل حقوقی، اداری و سیاسی بود. دولت، نیای جامعه مدنی، محافظ، مربی و تنبیه‌کننده آن تلقی می‌شد.^{۱۲} این ویژگی در طی مسیر خود، در دفاعیه لورنز فون اشتاین از جامعه‌ای تحت سلطه دولت در کتاب تاریخ جنبش اجتماعی فرانسه از سال ۱۷۸۹ تاکنون**** (۱۸۵۰) اعتدال یافت. و در ذیل نیز کتاب اصول فلسفه حق هگل (۱۸۲۱) به عنوان نمونه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

چهارمین سهم در «نوسازی» مفهوم جامعه مدنی به نوعی به اقدام دفاعی در مقابل موج سوم مربوط می‌شود. بیم آن می‌رفت که جامعه مدنی به تدریج به واسطه شکل‌های جدید قدرت تنظیمی دولت در تنگنا قرار گیرد. بنابراین بر اهمیت دفاع از یک جامعه مدنی خود سازمان بخش، متکثر و مستقل از دولت و احیاء آن تأکید شد. قبل از سال ۱۸۵۰ این دیدگاه چهارم در اندیشه سیاسی آلمان رشد بسیار اندکی یافت، هرچند که می‌توان ردپایی از آن را به عنوان مثال در نوشته‌های روبرت فون مول مانند علم سیاست بر اساس اصول دولت حق (۱۸۳۲) و درباره دیوانسالاری (۱۸۴۶) جستجو کرد. این مفهوم در نوشته‌های انگلیسی و فرانسوی به شکل شدیدتر و مؤثرتری رشد یافت؛ نوشته‌هایی مانند مقالات تمدن جان استورات میل (۱۸۳۲)، دموکراسی در

* NouVeaux principes d'economie politique

** Briefwechsel zweier Deutschen

*** bürgerlich Gesellschaft

**** Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich Von 1789 bis auf unsere

امریکای توکویل (۱۸۴۰-۱۸۳۵) و ملاحظاتی در باره حوادث عمده انقلاب فرانسه نوشته آن لویی ژوزف دوستال (۱۸۱۸). مقوله دفاع از جامعه در مقابل حاکمیت دولت مخصوصاً در دوره استقرار پس از سال ۱۸۱۴ در فرانسه رشد قابل توجهی یافته است و زمینه بسیار برای تضمین حکومت نمایندگی با ثبات و آزادی‌های اجتماعی فراهم آورد. این جریان در اینجا با کتاب دموکراسی در آمریکای توکویل (۱۸۳۵-۴۰) توضیح داده می‌شود.

استبداد و جامعه مدنی

اولین علایم شکست مفهوم کلاسیک جامعه مدنی در اثر برجسته دوره روشنگری اسکاتلند یعنی مقاله‌ای در باره تاریخ جامعه مدنی نوشته آدام فرگوسن (۱۷۶۷)^{۱۳} بروز کرد. این مقاله به بررسی «تاریخ طبیعی» نوع انسان در گذار از شکل‌های «خشن» زندگی به سمت جامعه‌ای «صیقل یافته» یا تمدن به مفهوم کلاسیک آن می‌پردازد. جامعه مدنی هنوز به عنوان حوزه‌ای از زندگی مجزا از دولت تلقی نمی‌شد. از دیدگاه فرگوسن این دو حوزه با هم مساوی هستند، یا باید چنین باشند. یک جامعه مدنی نوعی از نظم سیاسی بود که با ابزار حکومت با قاعده، حاکمیت قانون و دفاع نظامی نیرومند از استعدادهای مکانیکی و تجاری و نیز دستاوردهای فرهنگی خود و روح مردم‌داری حمایت می‌کرد و آن را «صیقل می‌داد».^{۱۴}

در این مفهوم، نمونه‌های پیشین جامعه مدنی شامل دولت شهرهای کوچکتر یونان دوره کلاسیک و جمهوری روم می‌شد. این جوامع مدنی قدیمی نقطه مقابل تحلیل انتقادی فرگوسن از جوامع مدنی مدرن مانند بریتانیا بودند. جامعه مدنی بریتانیا نشان دهنده ویژگی‌های مشخص منحصر به فرد - دست و پاگیر - بود. از دیدگاه فرگوسن جریان‌های «تمدن‌ساز» به شکل نیرومندی در جوامع مدرن مشاهده می‌شوند. تجارت و تولید با سرعت هرچه بیشتر گسترش می‌یابند. منابع ثروت طبیعی به مقیاس بی‌سابقه‌ای مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. استعدادهای مکانیکی پیوسته تکامل می‌یابند. اصل تقسیم‌کار به شکل روزافزون توسط پیشگامان در تولید به اجرا در می‌آید و این امر باعث کاهش هزینه و افزایش سود می‌شود. این اصل به حوزه دولت مدرن نیز تسری می‌یابد و دولت را به صورت ماشین بزرگ و پیچیده‌ای در می‌آورد که افراد آن، چشم بسته در

جهت مقاصد حکومت قدم برمی دارند.

سرباز از هر دغدغه‌ای خود را خلاصی داده و تنها به خدمتی که عهده‌دار است می‌اندیشد؛ دولتمردان مشاغل حکومت مدنی را به صورت سهام درمی‌آورند؛ و خدمتگزاران مردم در هر اداره‌ای بدون برخوردارگی از مهارت در امور دولتی، ممکن است با مشاهده شکلهایی که بر مبنای تجربه دیگران ساخته شده است، توفیق یابند. (صص ۲-۱۸۱)

حکومتی برخوردار از این نظم و انضباط تعارض اجتماعی را کاهش می‌دهد و به پیشرفت تجارت و صنعت سرعت می‌بخشد. به دنبال این امر، هر نوع کالایی به وفور تولید می‌شود. این امر تمایلات جدیدی را برای ثروت‌اندوزی پدید می‌آورد و نیز باعث این حس مشترک می‌شود که «ضروریات زندگی» نه به طور طبیعی به دست می‌آیند و نه محدودیتی دارند. (صص ۷-۲۴۴، ۲۱۷، ۱۴۲). در هر صورت، ایجاد حکومت مبتنی بر قاعده و پیشرفت تجارت و صنعت، جوامع صنعتی مدرن را دچار تب و تاب می‌سازد. در این «عصر جدایی‌ها» رایحه خوشی از «نبوغ برتر» (صص ۸۴-۱۸۳) وجود دارد که برای دوره‌های «وحشی» (شکار و ماهیگیری) و «بربریت» (شبنانی و کشاورزی) پیش از این ناشناخته بود.

فرگوسن به هیچ عنوان مدافع پیشرفتهای مدرن نیست. وی تأکید می‌کند که موفقیت جوامع مدنی مدرن در ایجاد حکومت مبتنی بر قاعده و زواج تجارت و صنعت به طور خودکار آنها را در مقابل خطرات خود نقصان‌گری ایمن می‌سازد. جوامع مدنی مدرن به میزان ناکافی - و شکننده‌ای - تمدن یافته‌اند. آنها را شاید بتوان «متمدن» یا «صیقل یافته» خواند، اما کم و بیش در معرض شکلهای نیرومند مختلفی از فساد و زوال قرار دارند. فرگوسن تأکید می‌کند که علت اصلی این زوال «دمدمی مزاجی و عدم ثبات بشریت» (ص. ۲۱) نیست. بلکه این امر محصول ناخواسته ترتیبات موجود در جوامع مدنی مدرن است. اهتمام خاص فرگوسن - وامداری وی به سنت قدیمی اومانیسم مدنی در اینجا مشهود است^{۱۵}. این مسأله است که جامعه مدنی باعث از میان رفتن «مردم‌اندیشی» در میان شهروندان (مذکر و برخوردار از مالکیت) می‌شود. «عشق بی‌شائبه آنها به مردم» از میان می‌رود؛ زندگی عمومی به عنوان «صحنه‌ای برای ارضاء

خودبینی، زیاده‌جویی و فرصت‌طلبی» تلقی می‌شود؛ و بهترین فرصتها برای بروز سعادت‌مندانة عقل و دل از میان می‌رود. (ص ۲۵۸)

علت عمده بروز این فساد در مردم‌اندیشی، تقسیم‌کار مدرن است. فرگوسن مدعی است که در جوامع «خشن» (شکارگر و ماهیگیر) دارای سازمان ساده‌ترو در دولت شهرهای کوچکتر یونان عصر کلاسیک و جمهوری روم این فساد نسبتاً وجود نداشت. برعکس در جوامع مدنی مدرن، تقسیم‌کار شدید - میان اداره عمومی، زندگی خصوصی شهروندان و سیاستمداران و میان پیشگامان و کارگران و نیز سربازان و غیرنظامیان - علقه‌های همکاری مدنی را دچار آسیب می‌سازد. حتی حس وابستگی متقابل نیز از میان گروههای مردم رخت برمی‌بندد. جامعه مدنی «از اجزائی تشکیل شده است که هیچکدام از آنها با روح آن جامعه سازگاری ندارند» (ص ۲۱۸). بدین ترتیب پیگیری مصممانه تجارت و صنعت توسط طبقات مالک تمامی طبقات را درگیر رقابتی برای رسیدن به نفع شخصی، تجمل و شهرت می‌سازد.

مبارزه برای ثروت‌اندوزی و ابراز آن نابرابری اجتماعی را به شدت افزایش می‌دهد. طبقات پایین با حسد بردن از ثروت و غرور دیگران به سمت تملق یا جنایت و هرزگی کشیده می‌شوند (صص ۲۵۴، ۱۸۶، ۶۰، ۲۵۹-۶۰). در همین حال طبقات بالا نیز توان خود را در فعالیتهای مکانیکی به جریان می‌اندازند و این امر به بهای از میان رفتن ادبیات و آموزش عالی تمام می‌شود. آنها در زیر نقاب ادب و میانه‌روی، چشم بسته به تجملات و تشریفات پوچ می‌پردازند. آنها همچنین حسود و مالکیت طلب می‌شوند و به عنوان اعضاء جامعه مدنی، تنها تا زمانی جامعه سیاسی را می‌پذیرند که در خدمت پیشرفت شخصی و یا سودشان باشد (صص ۱۹۹، ۱۹، ۷-۲۵۶، ۲۵۲، ۲۴۷، ۲۳۸، ۲۰۱). این پول پرستی طبقات برخوردار، آنان را به گونه‌ای تناقض نمایانه فریبکار و درنده‌خوی می‌سازد که همیشه آماده‌اند حقوق دیگران را زیر پا بگذارند - و نیز آنان را چاپلوس و «زن صفت» می‌سازد - که همیشه آماده‌اند برای منافع آنی خود به هر لباسی درآیند. بدین ترتیب توانایی آنها به عنوان شهروندانی مردم‌اندیش و رهبرانی سیاسی رویه زوال می‌گذارد. با رشد دستگاه دولت (که نیازمند اطاعت آنها در امور عمومی است) و با واگذاری وظایف نظامی به ارتش حرفه‌ای این ضعف بیشتر می‌شود. (صص ۲۳۰، ۲۲۰)

بنابه گفته فرگوسن، جوامع مدنی مدرن به طور جدی در معرض خطر از میان رفتن

مردم‌اندیشی قرار دارند. نه تنها ایجاد حکومت مبتنی بر قاعده و پیشرفت سریع تجارت و صنعت، باعث پوشیده ماندن فساد می‌شود، بلکه از میان رفتن روح مردم‌اندیشی نیز قدرت سوءظن شهروندان (مذکر و مالک) را خنثی می‌سازد و بدین ترتیب راه برای ورود حکومت استبدادی گشوده می‌شود.

دیالکتیک میان جامعه مدنی و استبداد سیاسی در بحث‌های فرگوسن نقش اساسی دارد. استبداد شکلی از حکومت الیگارشی است که رعایای خود را آرام می‌کند و آنها را - در صورت لزوم با تنظیمات دیوانسالارانه، فریب و نیروی نظامی - از حقوق مدنی سستی خود محروم می‌سازد. استبداد خود را از قید گفتگوی با مردم رها می‌سازد و حسد و عدم اطمینان به یکدیگر را در میان حکومت شونده‌گان تشویق می‌کند. استبداد به شدت از وضعیت طبیعی «عدم هم‌رأیی» انسانها بیم دارد (ص ۲۶۹). و بدین دلیل کمر همت به افساد مردم‌اندیشی می‌بندد و به همین دلیل قرابت زیادی با جامعه مدنی مدرن دارد. فرگوسن هشدار می‌دهد که جامعه مدنی راه را برای ورود استبداد آماده می‌سازد: «قوانین استبداد برای حکومت انسانهای فاسد به وجود می‌آید» (ص ۲۴۰) جامعه مدنی مردم‌اندیشی را ویران می‌سازد. و گستره و قدرت دستگاه دولتی را تقویت می‌کند و رعایای خود را به نظم مدنی و آرامشی که فراهم می‌آورد، عادت می‌دهد. جامعه مدنی همچنین ارثی حرفه‌ای را بنیان می‌گذارد و بدین ترتیب خود را در معرض خطر حکومت نیروهای نظامی قرار می‌دهد.

در حالیکه فرگوسن استبداد را «سرنوشت» جامعه مدنی مدرن نمی‌داند، بحث وی برخی سؤالات سیاسی مهم را برمی‌انگیزد. چگونه می‌توان از پیشرفت استبداد جلوگیری کرد؟ آیا جامعه مدنی مدرن قادر است خود را اصلاح کند؟ و آیا فساد سیاسی چهره نازدودنی دوران مدرن است؟ فرگوسن در پاسخ به اینگونه سؤالات کاملاً بی‌پرده سخن می‌گوید: می‌توان از استبداد اجتناب کرد، اما تنها تا زمانی که شهروندان برخوردار (مرد و مالک) در جامعه مدنی در صدد بالا بردن سطح مردم‌اندیشی و افزایش ظرفیت همکاری مدنی خود باشند و رهبری طبقات پایین در دست یک سلطنت مشروطه برخوردار از حاکمیت باشد.

باید اعتراف کرد که پیشنهاد اینکه یک جامعه مدنی تر باید تحت هدایت سلطنت مشروطه قرار داشته باشد، برجین خود مهر ترس کلاسیک فرگوسن از «زن صفتی»

(ص ۲۰۱) و طبقات پایین^{۱۶} و نفرت وی از حکومت جمهوری را دارد. گذشته از اشارات مبهم به بازگشت پذیری «روح مردم‌داری»، نظریه فرگوسن در نشان دادن اینکه چگونه شهروندان جامعه مدنی می‌توانند از فساد خود - یا حتی از استبدادی که در کمین آنهاست - رهایی یابند و بیاموزند که «همگان را دوست داشته باشند و به ... قانون احترام بگذارند» (ص ۲۶۷) ناتوان است. فرگوسن تأکید دارد که «آزادی حقی است که هر فرد باید بتواند آن را به دست آورد» (ص ۲۶۶) اما مشخص نیست که آیا این حق را باید از طریق کنشهای فردی شرافتمندانه یا قهرمانانه محقق ساخت یا از طریق کنشهای سازمان یافته و صلح آمیز. دفاع فرگوسن از سلطنت مشروطه مردم‌دار نیز به هر صورت بسیار جالب است. بسیار روشن است که این امر باعث بروز معمای سیاسی مدنی می‌شود که به نوبه خود نمودهایی از مفهوم کلاسیک جامعه مدنی را متبلور می‌سازد.

فرگوسن بر آن است که روح مردم‌داری موجود در قبایل وحشی، طوایف بربر یا دولتهای کوچکی مانند یونان عصر کلاسیک را نمی‌توان در جوامع مدنی بزرگ و پیچیده مدرن بازآفرید (یا حداقل بدون از دست دادن منافع حکومت قانونی مبتنی برنظم، و تجارت و صنعت نمی‌توان بدان رسید). اما فرگوسن همچنین براین اعتقاد است که جوامع مدنی مدرن و بزرگ، استبداد سیاسی را به بار می‌آورند. ترتیبات متمرکز سیاسی - حقوقی جامعه مدنی - حکومت «قانون» (ص ۲۶۳) - می‌تواند به محدود کردن سوءاستفاده‌های سیاسی کمک کند و آزادی‌های مدنی شهروندان و «حقوق مالکیت و پایگاه» را تضمین نماید (ص ۱۵۶). اما حکومت متمرکز مبتنی بر حاکمیت قانون به تنهایی نمی‌تواند آزادی‌های مدنی شهروندان را تأمین کند، زیرا کسانی که مستقیماً اعمال قدرت می‌کنند، پیوسته بر پرتگاه سوءاستفاده از آن قرار دارند.^{۱۷} بدین ترتیب این معما وجود دارد: جامعه مدنی مدرن برای بقای خود نیازمند دولت قانونی متمرکز و حاکمی است که همراه با تجارت و صنعت «پیوندهای جامعه» (ص ۲۱۸) را از هم می‌گسلد و آزادی‌های مدنی و توان همکاری مستقل را در مخاطره قرار می‌دهد و بدین ترتیب عنصر ضروری زندگی در یک جامعه مدنی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

راه‌حلی که فرگوسن برای این معما می‌اندیشد، مجمل و نامشخص است، اما به هر صورت برای تاریخ معاصر نوسازی مفهوم جامعه مدنی منافع زیادی دارد. اصل هنجاری عمده وی، ایجاد و تحکیم همکاری شهروندان - خواه در مجامع قانونی

(قضایی)، ارتش (میلیشیای شهروندان) یا در جامعه مدنی به طور کلی - است. بنا به گفته فرگوسن انسان برخلاف حیوانات از توانی ذاتی برای «مشورت، اقتناع، مخالفت و ایستادن در مقابل جامعه هم نوعان خود» (ص ۲۱۸) برخوردار است. انسان در گروه‌های اجتماعی کنش بهتری دارد. بنابراین هنگامی که تحت نفوذ «روح زنده جامعه» (ص ۳۰) قرار داشته باشد، زندگی سعادت‌مندانانه و آزادتری خواهد داشت.

تالی این مطلب این است که هرگاه حکومتها، مردم‌داری به وجود آمده از همکاری گروه‌های اجتماعی را فرو نشانند، نامشروع - و استبدادی - خواهند بود. (ص ۶۴) نباید به‌بهای از میان رفتن همبستگی اجتماعی، جامعه مدنی را وحدت بخشید:

هدف بزرگ سیاست ... تأمین ابزار معاش و مسکن خانواده؛

حمایت از اشخاص کوشا در دستیابی به مشاغل؛ آشتی دادن میان

محدودیت‌های پلیسی و علایق اجتماعی متفاوت است. (ص ۱۴۴)

فرگوسن در اینجا به این سخن نزدیک می‌شود که بقاء و پیشرفت جامعه مدنی مدرن نیازمند توسعه مؤسسات اجتماعی مستقل است - یعنی شکل‌گیری یک جامعه مدنی در درون جامعه مدنی دیگر. تعجیبی ندارد که تعلیمات فکری کلاسیک هیچگاه به وی اجازه نداد تا بدین نتیجه تناقض نمایانه برسد. هیچکدام از متفکران سیاسی معاصر وی و یا متفکران بعدی نسبت به این نکته حساسیت نشان ندادند چراکه از نظر آنها جامعه مدنی و دولت دیگر دو هستی در مجاورت یکدیگر نبودند.

رساله جامع علوم انسانی

جامعه مدنی در مقابل دولت

پیشنهاد محتاطانه فرگوسن مبنی بر اینکه ممکن است لازم آید که از «روح حرکت یافته جامعه» در مقابل قدرت سیاسی دفاع به عمل آوریم، طی مرحله دوم نوسازی مفهوم جامعه مدنی به صراحت تحول یافت. این دگرگونی، در بحث جدلی توماس پین علیه ادموندربرک در کتاب حقوق انسان (۲-۱۷۹۱) مشهود است.^{۱۸} نبض سرعت و هیجان انقلاب فرانسه در این اثر می‌تپد.^{۱۹} خوش بینی بی‌اندازه آن نیز باز نماینده نوآوری‌های انقلاب آمریکا است: اعلامیه حقوق طبیعی انسان و اعلامیه حاکمیت مردمی به عنوان اصول بنیادین قانون با ایجاد حق مقاومت در مقابل حکومت غیرقانونی به عنوان یک اصل حقوق اساسی؛ و به مرحله عمل در آوردن یک جمهوری و روی هم

رفته یک ساختار سیاسی جدید فدرال. بنابه نوشته پین قدرت دولت باید به نفع جامعه مدنی محدود گردد، چراکه در میان تمامی افراد تمایلی طبیعی به جامعه وجود دارد: این اجتماعی بودن طبیعی که قبل از شکل‌گیری دولت وجود داشته است، افراد را مهبای ایجاد روابط رقابتی و برخوردار از همبستگی صلح‌آمیز و سعادت‌مندانه که تنها براساس منافع شخصی متقابل و حس مشترک کمک دوجانبه بنا یافته است، می‌سازد. دولت شرّ لازم قلمداد می‌شود و جامعه مدنی و دولت نیز به عنوان خیری بی‌حد و حصر تلقی می‌گردد. دولت مشروع چیزی بیش از واگذاری قدرت برای منفعت عمومی جامعه نیست. هر قدر که جامعه مدنی کاملتر باشد، امور خود را بهتر تنظیم می‌کند و جای کمتری برای حکومت باقی می‌گذارد. رابطه معکوسی میان جامعه آزاد* و حکومت ساده و نیز جامعه بسته** و حکومت پیچیده وجود دارد.

امکان وجود جامعه‌ای به طور طبیعی خودگردان که تحت مدیریت یک دولت محدود قرار داشته باشد، با استبداد عصر حاضر در تباین است. پین با مستثنی ساختن امریکا چنین شکوه می‌کند که دولت‌ها در همه جا مردم خود را خورد می‌کنند و به بربریت می‌کشانند. استبداد جهانی - پادشاهی مشروطه بریتانیا و نیز استبداد بوربونها در فرانسه - افراد را از تفکر هراسناک می‌سازد. خرد، امری خائنانه قلمداد می‌شود و در هر گوشه از زمین، آزادی که از حقوق طبیعی افراد است، محدود می‌شود. دنیای مدرن دنیایی «فاقد تمدن» (ص ۱۰۵) است چراکه حکومتی بیش از اندازه دارد. در نتیجه افراد در جنبه نهادهایی سیاسی گرفتار می‌آیند که مانع از موشکافی دقیق اصولی - اعم از خوب یا بد - می‌شوند که قوانین موجود برپایه آنها بنا یافته است. بسته به هوی و هوس و توهمات مستبدان سیاسی و گمارندگان آنها، از مردم انتظار می‌رود که نادان و سر به زیر باشند؛ آنان را پیوسته فریب می‌دهند تا جان خود را برکف گرفته و از «بیابانهای ناشناخته» بگذرند. (ص ۸۹) این امر آنان را بیچاره می‌سازد، چرا که نیروی عظیم دولتهای استبدادی و قوانین آنها، با گسستن افراد از دولت و از یکدیگر، طبیعت آنها را تغییر می‌دهد. آنها در یک نظام جهانی از خود بیگانگی سیاسی مرتبه‌ای دون شأن خود یافته و قربانی می‌شوند. در این جهانی که توسط حکومت‌های استبدادی وارونه شده

* Société Libre

** Société Contrainte

است، افرادی (بالقوه) دارای حق تعیین سرنوشت و اجتماعی، به هدر می‌روند، علت‌ها و معلولها جای خود را عوض می‌کنند و دولتها خود نماینده منبع واقعی و مناسب ثروت، قدرت و شخصیت می‌شوند.

پین مدعی است که این وارونگی‌ها پیامدهایی بسیار منفی به بار می‌آورد. وی تأکید می‌ورزد که دولتهای استبدادی مسئول حفظ شکل پدرسالارانه قدرت در درون خانواده هستند. دولتهای استبدادی بر خانواده‌هایی استبدادی اتکا دارند و آن را پیش فرض خود قرار می‌دهند، خانواده‌هایی که در آنها اعمال خودسرانه قدرت توسط پدرها (مثلاً تخصیص مالکیت به پسر بزرگتر خانواده) «ظلم و بی‌عدالتی خانواده» را تشدید می‌کند. (ص ۱۰۵) دولتهای استبدادی همچنین با تحمیل مالیاتهای سنگین بر رعایای خود، در جامعه طبقات متمایزی را به وجود می‌آورند. دستان طمعکار دولت گلوی زندگی اجتماعی را می‌فشارد و (میوه‌های) اموال آن را می‌چیند و بهانه بیشتری برای جمع‌آوری درآمدهای مالیاتی پیدا می‌کند. این شیوه مالیات‌گیری، بخشی از جامعه را گرفتار فقر و نارضایتی می‌سازد. اشخاص محروم از مالکیت، دچار فقر و محرومیت می‌شوند، ثروتمندان امتیازاتی دوچندان می‌یابند و تعارضات خشونت‌باری میان طبقات در می‌گیرد. حکومت‌های استبدادی خود بزرگ‌انگار همچنین با پاشیدن بذر ستیزه‌جویی در میان ملت، درصدد گرفتن قدرت و درآمد از جامعه خود برمی‌آیند. عصر استبداد، همچنین عصر جنگ است. دولتها برای جنگ، مردم خود را متقاعد می‌سازند و اموال آنها را به تاراج می‌برند؛ در مقابل نیز، جنگ افروزی آنها به منظور کسب درآمد و برخورداری از حمایت مردم است، جنگ میان دولتها قدرت آنها را بر مردمشان افزایش می‌دهد و این امر به نوبه خود، امکان هماهنگی طبیعی اجتماعی را هرچه بیشتر تحت الشعاع قرار می‌دهد. پین می‌گوید که جنگ، هنر پیروزی درخانه است (ص ۹۹).

پین خود را متقاعد می‌سازد که سلطه جهانی دولتهای استبدادی بر جوامع امری موقت است. از میان رفتن قدرت سیاسی خودسرانه تنها به زمان بستگی دارد. دولتهای استبدادی به دلیل ماهیت «تصنعی» خود، ضعیف و غیرمدرن هستند. سؤال مهم برای وی تنها این است که آیا می‌توان به جای «تشیخ» کور و دراماتیک، با «خرد و همسازی» راه را برای انقلاب آتی در حکومت مدرن گشود. (ص ۱۶۸) پین با اشاره به انقلاب آمریکا کراراً بر ضرورت مقاومت آگاهانه در مقابل قدرت افراطی دولت تأکید می‌ورزد.

این اعتقاد با دو نوع بحث مرتبط اما متفاوت تقویت می شود که - چنانکه نشان خواهیم داد - به نتایجی سیاسی بسیار متفاوت با نتایج فرگوسن می رسد.

اولاً دولت مشروع، دولتی است که تحت هدایت اصول حقوق طبیعی و رضایت فعالانه حکومت شوندگان قرار داشته باشد. پین در اینجا ادعاهای قراردادگرایانه اندیشمندان سیاسی اوایل عصر مدرن را به موضع افراط می کشاند.^{۲۰} وی تأکید دارد که قدرت دولت تنها - از روی اعتماد - توسط افرادی که به صورت فعالانه به واگذاری آن رضایت داده اند و در هر زمانی با انحلال این رضایت می توانند آن را از دولت بازپس بگیرند، به دولت واگذار شده است. هیچ گروه سیاسی یا نهاد معینی از این حق برخوردار نیست که تعیین کند، چگونه و توسط چه کسی بر جهان حکم رانده شود. این امر پیرو این اصل است که «هیچ انسانی بر انسان دیگر مالکیت ندارد» (ص ۶۴) تمامی افراد برابر آفریده شده اند و از حقوق طبیعی برابری برخوردارند (این نکته به لحاظ لفظی شاهدهی بر این مدعاست که پین تز قراردادگرایانه را فراگیر می سازد تا نه تنها اقلیت ها، بلکه زنان و طبقات پایین را نیز دربرگیرد).

این حقوق طبیعی (مانند آزادی سخن، مجلس عمومی و استقلال در عبادات دینی) عطیه الهی است و افراد را مهیای آن می سازد که آزادانه و به گونه ای معقول بدون خدشه دار و محدود نمودن حقوق طبیعی دیگران در جهت راحتی و سعادت خود گام بردارند. از این حیث، حقوق طبیعی یک نکته متفق علیه سیاسی و یک «اصل ثابت و مستمر» (ص ۱۵۱) را برای ارزیابی مشروعیت دولتها ارائه می دهد. حقوق طبیعی بنابه تعریف قابل الغاء، واگذاری با تجزیه نیست و - برخلاف دیدگاههای محافظه کارانه برک و دیگران - هیچ نسلی نمی تواند آیندگان را از آن محروم سازد.

این بحث مبتنی بر حقوق - که در بحث فرگوسن مفقود و مغفول مانده است - نشان می دهد که چرا پین بر این باور است که دولت را نمی توان قراردادی میان حکومت کنندگان و حکومت شوندگان دانست. افراد آزاد و برابر با پی جویی حقوق [خویش] به طور طبیعی مقدم بر دولتهای گذشته، حال و آینده هستند. بدین ترتیب دولتها را تنها هنگامی می توان مشروع دانست که با رضایت صریح افراد شکل گرفته باشند و این رضایت فعالانه به طور قانونی صورت بندی و به طور پیوسته از طریق سازوکارهای پارلمانی و نمایندگی مفصل بندی شده باشد. حکومتهای متمدن، حکومتهای قانونی ای

هستند که با رضایت فعالانه افرادی به طور طبیعی آزاد و برابر قدرت یافته باشند. این حکومتها در مقابل شهروندان خود هیچ حقی ندارند، بلکه تنها واجد تکلیف هستند. آنها محصول افرادی هستند که با آنها قرارداد بسته‌اند و همیشه باید به عنوان مخلوقات قوانین اساسی آنها قلمداد شوند که این امر، موضوعاتی همچون دوام پارلمان‌ها، تداوم انتخابات، شیوه نمایندگی، قدرت قضایی، شرایط اعلام جنگ و مالیات بندی و صرف پولهای عمومی را مشخص می‌سازد. حکومت بدون قانون اساسی معادل قدرت بدون حق است:

یک قانون اساسی ... برای حکومت به مثابه قوانین به وجود آمده توسط آن حکومت برای یک دادگاه قضایی است. دادگاه قضایی آن قوانین را نمی‌سازد و نمی‌تواند در آن دخل و تصرف کند؛ دادگاه تنها در پی هم‌نوایی با قوانین به وجود آمده است: و حکومت نیز به همین روال تحت حاکمیت قانون اساسی قرار دارد. (ص ۹۳)

حکومت‌های معین نمی‌توانند خودسرانه در قوانین اساسی خود دخل و تصرف کرده و یا آن را گسترش دهند و نیز نمی‌توانند اعتماد و رضایت فرد شهروندان خود را به طور مشروع نقض و هتک کنند. بین چنین نتیجه می‌گیرد که نظم طبیعی اشیاء چنین است که فرد شهروندان حاکمیتی دائمی دارند، هرگونه روی گردانی از این نظم طبیعی، و هرگونه تلاشی در ممانعت از رضایت فعالانه به عنوان اساس قانون، استبداد است: حکومت سرکوبگری که تنها جوابگویی خویش است.

بین از این بحث اول که به حقوق طبیعی افراد مربوط می‌شود برای بیان تز دوم که با تمایز آشکار میان دولت و جامعه مدنی درک کلاسیک از مفهوم جامعه مدنی را به کنار می‌نهد، استفاده می‌کند. این تز در پی تبیین این مطلب است که چرا افراد آزاد و برابری که در کنار هم بر روی زمین زندگی می‌کنند به صورت فعالانه تمایل به شکل‌های صلح‌آمیز و همیارانه زندگی اجتماعی دارند که تکیه بر خود دارد و مستقل از نهادهای دولتی است. بنابه گفته بین افراد از دو حیث به طور طبیعی تمایل به شکل‌های همکارانه زندگی اجتماعی دارند.

اولاً خواسته‌های طبیعی افراد از قدرت فردی آنها تجاوز می‌کند. این مطلب بدین

معناست که آنها قادرند بدون کار و کمک دیگران، قدرتهای خود را فعال سازند و خواسته‌های متنوع خود را برآورده کنند. در نتیجه، آنان («چنان طبیعی همانند نیروی جاذبه به سمت مرکز» [ص ۱۸۵]) به سمت ایجاد شکل‌های مبادله تجاری مبتنی بر منافع متقابل و تقسیم کار کشیده می‌شوند. این نوع روابط بازار رقابتی (چنانکه بین در جای دیگری می‌گوید) متشکل از افراد مجزاء و غیرمرتبطی است که تجارتها، مشاغل و خواسته‌های متفاوتی را پی می‌گیرند؛ پیوسته با یکدیگر دیدار و با هم تلاقی پیدا می‌کنند، وحدت می‌یابند، با یکدیگر مخالفت می‌کنند و از یکدیگر جدا می‌شوند و راهنما و هادی آنها در این امور، تصادف، منافع و اوضاع و احوال است.^{۲۱}

بین مدعی است که وابستگی تجاری افراد به یکدیگر برای برآوردن خواسته‌های متفاوتشان با «نظامی از علایق اجتماعی» تشدید می‌شود (ص ۱۸۵) این همبستگی عمیق و مشتاقانه با دیگران، علاقه‌ای طبیعی است و به گونه‌ای تناقض نمایانه، مستمر با نیروی انگیزه علایق بازاری افراد تجدید قوا می‌کند. (بین از بیم فرگوسن از زوال روح مردم داری به دلیل رشد تجارت و صنعت چشم‌پوشی می‌کند و این امر آشکارا بدین دلیل است که او فرض را بر وجود اقتصادی عمدتاً ماقبل صنعتی و مبتنی بر رقابت کامل میان کارگران کم مایه و پیشگامان می‌نهد). بین نتیجه می‌گیرد که این تصادف میمون رقابت بازار و عشق به دیگران؛ افراد را مستعد آن می‌سازد که با بهره‌گیری از حقوق طبیعی آزادی و سعادت در جامعه‌ای مدنی فارغ از مداخله نهادهای دولتی؛ جامعه‌ای که تنها قوانین احترام متقابل، برآورده ساختن منافع و سلامت و آزادی تمامی افراد را به رسمیت می‌شناسد، به گونه‌ای موزون در کنار یکدیگر زندگی کنند.

بین مطمئناً آگاه است که زندگی اجتماعی ممکن است رو به فسادگذارد و شکل خود را از دست بدهد و آگاه است که این امر تأثیراتی سیاسی از خود برجای می‌گذارد. در دوران گذشته، جوامع طبیعی پیوسته مورد غارت و خفت فاتحان سیاسی مسلح به سلاحهای وحشیانه، قوانین استثمار و ایدئولوژی‌های «خرافات سیاسی» (ص ۱۹۹) قرار داشتند. در عصر حاضر زندگی اجتماعی همچنان در احاطه و سرکوب دولتهای استبدادی قرار دارد که به جای همسازی با جامعه در صدد تجزیه، از میان بردن همبستگی طبیعی آن و برافروختن آتش نارضایتی در میان اعضا آن هستند^{۲۲} اما هنگامی که آتش تمایل افراد به جامعه زبانه کشد، دولتهای استبدادی فروریخته و روی به

ویرانی می‌گذارند. هنگامی که جامعه ظرفیت استقلال سیاسی خود را افزایش دهد، نیاز کمتری به نهادها و قوانین دولتی خواهد بود. یک جامعه مطمئن و خودگردان تنها نیازمند حداقلی از سازوکارهای سیاسی - آنچه که بین «حکومت» می‌نامد - برای تضمین تعامل طبیعی بخشهای مختلف جامعه مدنی با یکدیگر است.

بین همچنین مطرح می‌سازد که به حداقل رسیدن قدرت دولت، شکل‌گیری یک کنفدراسیون بین‌المللی از جوامع مدنی به لحاظ ملی مستقل را که تعاملی صلح‌آمیز دارند میسر می‌سازد. (صص ۱۴۷، ۲-۱۹۱) بدین ترتیب دولت حاکم ملی چیزی بیش از مدیر منتخب و تضمین‌کننده «صلح، تمدن و تجارت فراگیر» (ص ۱۸۳) جامعه مدنی نخواهد بود. این «موسسه ملی که بر مبنای اصول جامعه عمل می‌کند» (ص ۱۸۹) تنها برای ارائه خدمات عمومی اندکی که جامعه مدنی به خودی خود قادر به انجام آن نیست، مورد نیاز است:

برخلاف عملیات پریچ و خم، مسرفانه، سرموز و مستیزه‌جویانه دولت استبدادی، دولت قانونی محدود، به لحاظ کیفیت ساده‌تر، کارآمدتر، ارزان‌تر، بازتر و صلح‌آمیزتر خواهد بود. الگوهای مسئولیت آن در قبال جامعه، روشن و تعریف شده است و از طریق سازوکارهای نمایندگی که مدافع جامعه در مقابل دولت است، به صورت قانونی تضمین می‌شود. افراد به روشنی خاستگاهها و منطق نظام سیاسی خود را درک می‌کنند. هیچ چیز از چشم جامعه مدنی پوشیده نمی‌ماند. دولت محدود به دلیل نزدیک بودن به شهروندان خود، مشهود و قابل لمس است و در نتیجه، عملیات آن مورد حمایت وسیع [جامعه] قرار می‌گیرد.

بین مطمئن است که دولت‌های محدود تحت هدایت جوامع مدنی‌ای که با منافع متقابل و علائق دوجانبه با هم پیوند خورده‌اند، شرایطی از نظم و هماهنگی جهانی را پدید خواهند آورد. افرادی که تعاملی آزادانه دارند، به واسطه کمکی که از یکدیگر و نیز از دیگر جوامع مدنی دریافت می‌کنند، رویه پیشرفت می‌گذارند. منفعت جمعی، «قانون» جامعه مدنی است و این امر از اهمیت و نفوذ پیاپی قوانین مثبتی که توسط حکومتها تصویب و اجرا می‌شود، می‌کاهد: «حکومت رسمی وقت منسوخ می‌شود و جامعه مدنی کار خود را آغاز می‌کند، همکاری عمومی تحقق می‌یابد و منافع جمعی امنیت جمعی را فراهم می‌آورند» (ص ۱۸۶). بین امنیت جمعی را پیامد نیروهای طبیعی

می‌داند و نه دستاوردی تاریخی. افراد خود به خود به تعامل با یکدیگر تمایل می‌یابند؛ و این امر آنها را به سمت تشکیل کلیت اجتماعی به هم پیوسته و خودکفایی فارغ از تعارض هدایت می‌کند. بدین ترتیب اگر همه دولتها بر این مبنای اجتماعی و طبیعی بنیان یابند، عدم آزادی، نابرابری و دشمنی کنونی میان افراد و گروهها رخت برخواهد بست. تمایزات اجتماعی و ناآرامی سیاسی (داخلی و بین‌المللی) جای خود را به «توافق قلبی» (ص ۱۸۹) یک جامعه متمدن خواهد داد.

دولت فراگیر

سومین مرحله پرداختن به جامعه مدنی - که در اینجا با کتاب اصول فلسفه حق هگل (۱۸۲۱) نشان داده شده است - را می‌توان عکس‌العملی در مقابل شیفتگی مهارگسیخته پیشینیان به جامعه مدنی دانست. مفهوم جامعه مدنی در دستان هگل معنای کمتر مثبتی به خود می‌گیرد؛ جامعه مدنی از دید وی، کلیتی خود قلع‌کننده است که نیاز دایمی به نظارت و کنترل دولت دارد. تفسیر هگل به هر حال دو سهم برجسته در نوسازی ایده جامعه مدنی دارد که البته به بهای تضعیف حساسیت نسبت به قدرت سیاسی و اقتدارگرایی بالقوه آن تمام می‌شود.

اولاً جامعه مدنی هگل در تعارض کامل با جامعه مدنی مورد نظر پین، وضعیت طبیعی آزادی نیست، بلکه حوزه زندگی اخلاقی *Sittlich keit* است که در طی تاریخ به وجود آمده و «موقعیتی» مابین دنیای ساده خانواده پدرسالار و دولت فراگیر دارد. این جامعه مدنی، اقتصاد بازار، طبقات اجتماعی، شرکتها و نهادهایی را که به مدیریت «رفاه» *Polszei* و قانون مدنی می‌پردازند، دربرمی‌گیرد. جامعه مدنی موزاییکی متشکل از افراد، گروهها، طبقات و نهادهایی است که دادوستد میان آنها به وسیله قانون مدنی تنظیم می‌شود و بدین ترتیب مستقیماً وابسته به دولت سیاسی نیستند. هگل تأکید دارد که جامعه مدنی بدین معنا، بنیاد مسلم و تغییرناپذیر «زندگی طبیعی» نیست که فراتر از زمان و مکان وجود داشته باشد. بلکه حاصل فرایند طولانی و پیچیده تحول تاریخی است: «خلق جامعه مدنی دستاورد دنیای مدرن است» (ص ۳۳۹). بعلاوه «نظام نیازها» بی‌کی که این جامعه به وجود می‌آورد - در اینجا شاید تأثیر فرگوسن بر هگل آشکار باشد - نماینده گسستی قطعی و آشکار از محیط طبیعی است (صص ۶۰-۳۴۶)^{۲۲}. به عنوان

مثال اقتصاد مدرن تحت هدایت بورژوازی، نظام پویایی از تولید کالا به وسیله کالاهاست، این امر باعث افزایش شدید سطح تخصصی شدن و ماشینی شدن کار انسانی می‌شود. و بدین ترتیب طبیعت به ابزاری برای ارضاء نیازهای انسانی تغییر ماهیت داده تکثر و تنوع می‌یابد و بنابراین دیگر نمی‌توان آن را «طبیعی» دانست (مصص ۳-۳۲۱، ۵۱-۳۲۶).

دومین سهم برجسته هگل در نظریه‌های مدرن جامعه مدنی از این انتقاد وی از طبیعت‌گرایی برمی‌خیزد. از دیدگاه وی عناصر مختلف جامعه مدنی فاقد هویتی ضروری و هماهنگی میان خود هستند. هماهنگی قوام یافته از عشق خالص یکی از ویژگیهای ضروری خانواده پدر سالار است. خانواده توصیف شده توسط هگل به عنوان «اولین خاستگاه اخلاقی دولت» (ص ۳۹۶) تمامیتی بدیهی و قریب‌الذهن است که اعضاء آن (مخصوصاً زنان که شهود و احساس را چراغ راه خود قرار داده‌اند و بنابراین تقدیر عشق و ازدواج را برای خود رقم زده‌اند) خود را «تصادفی» (ص ۳۱۳) می‌انگارند و نه افرادی رقیب که به واسطه قرارداد به هم پیوند خورده باشند.

در جامعه مدنی اشیاء شکل دیگری دارند. شکل‌های متعدد تعامل آنها اغلب متناقض، شکننده و در معرض تعارض جدی است. بین اشاره داشت که «طبیعت در تمامی کارهای خود دارای نظم است» و بدین دلیل است که عناصر متنوع جامعه مدنی («جوامع» آن) خود به خود و به صورت هماهنگ در هم ترکیب می‌شوند.^{۲۵} هگل این فرض طبیعت‌گرایانه و نیز دیدگاه بسیط و خام آن در خصوص منابع تعادل اجتماعی وارد می‌کند. جامعه مدنی مدرن [از منظری] پیشتر نشان دهنده یک میدان نبرد مستمری است که در آن منافع خصوصی (افراد ذکور) با هم تلاقی پیدا می‌کند. این جامعه به گونه چشم‌پسته، خودسرانه و خودجوش شکل می‌گیرد و توسعه می‌یابد. این امر بدین معناست که این جامعه نه تنها نمی‌تواند بر ویژگیهای خود احاطه یابد، بلکه تکثرگرایی خویش را نیز فلج می‌کند و تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. چنانکه هگل در جایی دیگر ابراز می‌دارد، توسعه مناسب یک بخش از جامعه مدنی ممکن است - اغلب چنین است - که بخشهای دیگر را ضعیف کند و یا به حدود آنها تجاوز کند.^{۲۶}

تقسیم جامعه مدنی به طبقات یا *Stände* دلیل اصلی تجزیه آن علیه خود و گرفتار آمدن آن در یک ناآرامی داخلی است. هگل مجموعه متنوعی از طبقات یا اجزاء طبقه -

کارگزاران غیرنظامی، زمین‌داران، کشاورزان، روشنفکران، وکلا، دکترها و روحانیون - را شناسایی می‌کند، اما وی عنصر فعال جامعه مدنی را عمدتاً در دولت مدنی Bürgerstand قرار می‌دهد. بیشتر تحلیلهای وی یادآور تحلیلهای فرگوسن است. هگل مدعی است که این طبقه از بورژواها* (که وی کارگران را نیز از جمله آنها می‌آورد) به گونه‌ای تناقض‌نمایانه با فردگرایی خودخواهانه خود تعریف می‌شوند. طبقه بورژوا مطمئناً وابسته به شرکتهایی - شکلهایی از موسسات جمعی شهرگردان، تجاری، آموزشی، دینی، حرفه‌ای و سایر موسسات جمعی مورد وثوق دولت - است که این موسسات برای آن حکم «خانه دوم» را دارند و پناهگاهی هستند که از آن در مقابل تغییر احوال در جامعه مدنی حمایت می‌کنند و آن را با سطوح بالاتری از شکل اخلاقی (یا روح مردم‌دارانه) زندگی آشنا و مانوس می‌سازند. (صص ۵-۳۹۴) کنشهای خودخواهانه طبقه بورژوا و نیز کنشهای فرزندان ناخواسته آن یعنی «فرومایگانی بینوا» (صص ۳۸۹، ۳۹۵) توسط «اداره دادگستری» مدنی (صص ۸۰-۳۶۰) و نیز مقررات مختلف و اصلاحات اخلاقی تضمین شده توسط سازمانهای «پلیسی» جامعه مدنی، محدودتر می‌گردد. (صص ۹۳-۳۸۲)^{۲۷}

به هر صورت طبقه بورژوا به مبارزه علیه محدودیتهای اعمال شده توسط شرکتهای دولت مدنی و پلیس تمایل دارد. این طبقه تمامی این نهادها را ابزاری برای افزایش منافع خاص خود از طریق دادوستد تجاری قلمداد می‌کند. بورژوا بیش از آنکه شهروندی مردم‌اندیش باشد، بورژوازی در خدمت خویش است که دوست دارد دیگران را زیر دست خود سازد. وی انسانی غیرسیاسی است که دوست دارد روی پای خود بایستد، وی تحمل امتیازات سنتی را ندارد، علاقه چندانی به امور عمومی نشان نمی‌دهد و تنها به ثروت‌اندوزی خود از طریق به کارگیری اموال خصوصی خویش می‌اندیشد. او به آزادی‌نگاهی انتزاعی دارد و آن را به معنای آزادی عمل در چارچوب قوانین اعمال شده از خارج از طبقه خود که حافظ مالکیت و قراردادهای اوست، می‌داند. بدین صورت - هگل در اینجا با فرگوسن و پین هم‌نواست - جامعه مدنی به صورت نظام پیچیده‌ای از افراد سوداگر در می‌آید که معیشت، منزلت، حقوق و سعادت آنها در هم تنیده شده است.

* Burghers

اما درست همین خودخواهی فراگیر است - هگل در اینجا باور پین به مردم آمیزی طبیعی و اعتماد فرگوسن به شهروندی را رد می‌کند - که جامعه مدنی را به حوزه‌ای کور و بی‌ثبات از رقابت اقتصادی میان غیر شهروندان خصوصی بدل می‌سازد.^{۲۸}

این تمایل فکر هگل را بسیار به خود مشغول می‌دارد و نشان می‌دهد که چرا وی تأکید دارد که جامعه مدنی مدرن به خودی خود قادر به احاطه یافتن بر ویژگی‌های خود و حل تعارض ذاتی خویش نیست. جامعه مدنی نمی‌تواند «مدنی» باقی بماند، مگر آن که نظامی سیاسی یابد و به «نظارت عالیه دولتی» گردن نهد. (ص ۳۹۷) تنها یک اقتدار دولتی برتر - دولتی قانونی که تحت مدیریت پادشاه، خدمات مدنی و اموال و دارایی‌ها قرار داشته باشد - می‌تواند به نحو مؤثری بی‌عدالتی‌ها را برطرف سازد و از منافع خاص خود، سنتزی با عنوان جامعه سیاسی فراگیر بسازد. هگل از این منظر از نظریه مدرن قانون طبیعی به دلیل درهم آمیختن دولت و جامعه مدنی، فرض را بر این نهادن که دولت تنها شریک رعایای خویش است (صص ۴۰-۳۳۹، ۳۱-۴۱۵، ۴-۴۹۱) و نیز به دلیل چالش آن با «اصل مطلقاً الهی دولت همراه با عظمت و اقتدار مطلق آن» (ص ۴۰۰) انتقاد می‌کند.

دولت آرمانی نه نفی رادیکال وضعیت طبیعی جنگ دایمی (هابس و اسپینوزا) است، نه ابزاری برای حفظ و تکمیل جامعه طبیعی (لاک و پوفندورف) و نه سازوکار ساده‌ای برای اداره یک جامعه مدنی دارای منشاء طبیعی و خودگردان (پین). بلکه هگل دولت را عنصر جدیدی می‌داند که در بردارنده عناصر متعارض جامعه مدنی است و آنها را حفظ می‌کند و از آنها سنتزی با عنوان جوهر اخلاقی برتر می‌سازد. دولت نماینده وحدت جامعه است. جامعه مدنی جامعه‌ای متعالی* است: این جامعه به عنوان جنبه‌ای ضروری اما مادون اجتماعی وسیع‌تر، پیچیده‌تر و برتر که به گونه‌ای سیاسی سازمان یافته است، همزمان حفظ می‌شود و تحت سلطه درمی‌آید.

این مباحث، هگل را بر آن می‌دارد که به دنبال راهی میان نظریه‌های بسیار متفاوت فرگوسن و پین در باب دولت بگردد. بنابه نوشته هگل، اگر دولت از جامعه مدنی تنها تقاضای آن چیزی را کند که برای خود آن لازم است، و اگر خود را به تضمین این حداقل

* Aufgehoben

ضروری محدود سازد، در این صورت دولت در ورای این محدوده می‌تواند و باید افراد مذکر و گروهها را آزاد گذارد تا در درون جامعه مدنی به کنش پردازند. این مطلب از یک سوی بدین معناست که دولت را نباید ناظر و مدیری مرکزی دانست که زندگی تمامی نهادهای دیگر را هدایت می‌کند (آن نوع دولتی که هگل در استبداد شرقی و دولت پروس در عصر فردریک کبیر معرفی می‌کند). از سوی دیگر هگل برخلاف پین و دیگران اصرار دارد که اقتدار دولتی نمی‌تواند به صورت مجموعه‌ای اداری درآید که بندرت در امور جامعه مدنی دخالت کند (صص ۵-۳۸۴، ۱۱-۴۰۶) وی ابراز می‌دارد که هر دو دیدگاه را باید و می‌توان برآورده ساخت: آزادی اعضای جامعه مدنی را می‌توان تضمین کرد و آن را با صورتبندی دولت و دفاع از منافع فراگیر ستز نمود.

اگر چه هگل نتیجتاً حکم بر علیه از میان رفتن تمایز جامعه مدنی از دولت می‌دهد، روشن است که میزان تمایز جامعه مدنی از دولت را نمی‌توان از طریق قوانین کلی سخت و محکم ثابت نگهداشت. نهایتاً از منظر وی، رابطه دولت و جامعه مدنی را تنها می‌توان از طریق سنجش منافع و مضار محدود کردن استقلال، آزادی انتزاعی و تکثرگرایی رقابتی جامعه مدنی در مقابل امتیازات خاص دولت فراگیر از دیدگاه جزّی سیاسی تعیین کرد.

هگل دو وضعیت را مطرح می‌سازد که در تحت آنها مداخله دولت (و به بیان وی «تصفیه امتیازات ناصوابها» توسط دولت) مشروع است. اول آنکه دولت می‌تواند به منظور رفع بی‌عدالتی‌ها یا نابرابری‌های موجود در جامعه مدنی - به عنوان مثال سلطه یافتن یک طبقه بر طبقه دیگر یا طبقات، فقیر ساختن تمامی گروهها یا ایجاد الیگارش‌های محلی (مثلاً در داخل یک منطقه یا شهر) - دست به مداخله بزند. دوم آنکه، قدرت برتر دولت هنگامی اجازه مداخله مستقیم در امور جامعه مدنی می‌یابد که به منظور دفاع از منافع فراگیر مردم یا افزایش آن منافع باشد - که دولت خود تعریف کننده آن منافع است! فعالیت شرکتها از این حیث حائز اهمیت است: اگر چه آنها به منظور ایجاد زمینه جهت ارتقاء اخلاق^۳ اعضا خود نیازمند استقلال هستند، دقیقاً به دلیل ماهیت «عمومی» (بالقوه) آنهاست که نیازمند گردن نهادن به «نظارت برتر» دولت

* Sittlichkeit

هستند تا مبادا به رقیبانی برای آنان تبدیل شوند (ص ۳۹۷) بدین ترتیب درحالی که هگل مدافع این حق است که جامعه مدنی در تمامی جهات توسعه و گسترش یابد، اصرار دارد که دولت فراگیر «حق آن را دارد که خود را بستر و شکل لازم آن حق قرار دهد و قدرت خود را مقصود نهایی آن سازد» (ص ۳۴۰؛ رجوع شود به صص ۵-۳۸۴)

در واقع این دو وضعیت در کنار هم مجوز بسیارگسترده‌ای برای قوانین دولتی و سلطه بر زندگی اجتماعی فراهم می‌آورند.^{۲۹} ترس از استبداد که فرگوسن و پین را به توجه به جامعه مدنی واداشت در اینجا به نفع اعتماد به تنظیمات دولتی به شدت تضعیف شده است. استبداد مسأله‌ای مربوط به دوران گذشته قلمداد می‌شود^{۳۰} و این مسأله که چگونه و در تحت چه شرایطی شهروندان مذکر می‌توانند به تردید، تجدیدنظر و مقاومت در مقابل قدرت دولتی بپردازند که به غلط ادعای فراگیربودن دارد - مسأله دموکراسی سیاسی و شهروندان فعال - در پرده ابهام مانده است. به سادگی می‌توان گفت که اگر الزامات خیر عامه استقلال جامعه مدنی را دچار محدودیت سازد و اگر دولت - که در اینجا دولتی پادشاهی است - خود مطلقاً مسئول تعیین این الزامات باشد، چگونه می‌توان مداخلات نامشروع آن را شناسایی و از آن اجتناب کرد.

ناتوانی هگل در برخورد مناسب با این مشکل ذاتاً مدرن متعادل نگهداشتن (دموکراتیک) دولت فراگیر - فرض وی مبنی بر اینکه پادشاهی در نهایت بر تمامی روابط داخل خانواده و جامعه مدنی حاکمیت دارد - ادعای او را در حمایت از یک جامعه مدنی مستقل که «آزادی حیاتی» افراد و گروهها را تضمین می‌کند، تضعیف می‌کند و حتی در تعارض با آن قرار می‌گیرد. در واقع از منظر متافیزیک هگل، آرمان دولت فراگیر «مطلقاً عقلانی» قلمداد می‌شود (صص ۲۸، ۱۱-۱۱). این امر در بالاترین و نهایی‌ترین لحظه فرایند تحول تاریخی که خود به شکل فعالانه تأثیر خود را بر جهان موجود می‌گذارد، تحقق می‌یابد.

دولت فراگیر تجسم انضمامی آرمان اخلاقی انسان، و تجسم روحی است که از مرحله وحدت اولیه و تمایز نایافته (خانواده) از طریق تمایز و ویژگی یافتن (در جامعه مدنی)، به وحدت انضمامی و مستتر خاص خود در دولت رسیده است.^{۳۱} با فرض اینکه تاریخ انسانی فرایندی به صورت «حرکت خداوند در جهان» (ص ۴۰۳) دارد، دولت

فراگیر مورد نظر هگل را باید خدایی* سکولار دانست که ادعاهای او در خصوص شهروندان مذکر و رعایای مونث و دیگران همیشه در جهت خیر و صلاح آنان است و در نتیجه نباید آن را مورد سؤال قرار داد و در مقابل آن مقاومت کرد.

استبداد جدید

کتاب دموکراسی در امریکای توکویل (۱۸۳۵-۴۰)^{۳۲} که در اینجا چهارمین سهم را در نظریه مدرن جامعه مدنی دارد - با انگیزه می‌کوشد تا توجه را به خطرات سیاسی نهفته در این استدلال جلب کند. بنابه نوشته توکویل بحثهای موجود در دفاع از دولتی که به نام منافع فراگیر بر جامعه مدنی حاکمیت دارد، گرفتار تحولی خطرناک هستند: رشد نوع جدیدی از استبداد دولت منتخب مردم. توکویل با تکیه بر مطالعات خود در خصوص حکومت و جامعه امریکا (و نیز بررسی مجدد انقلاب فرانسه در کتاب رژیم کهن و انقلاب) تأکید می‌کند که تعارض و بی‌نظمی حاصل از منافع خاص، خطر عمده‌ای در مقابل ملت‌های مدرن نیستند، بلکه آنچه خطر عمده محسوب می‌شود، این شکل جدید استبداد دولت منتخب است. عصری که خود را هرچه بیشتر نسبت به سازوکارهای دموکراتیک مقاومت در مقابل نابرابری در قدرت و ثروت متعهد می‌داند، به گونه‌ای تناقض نمایانه، به نام حاکمیت مردم، برابری و قوانین یکسان، تمرکز تدریجی قدرت را در دستان یک دولت متمرکز ترجیح می‌دهد، دولتی که رفاه جامعه مدنی را تضمین می‌کند و آزادی را از آن می‌رباید. مثال جامع علوم انسانی

توکویل توضیح می‌دهد که باید از بردگی دولت ترسید، چرا که حدود آن چندان مورد بررسی قرار نگرفته است و از پیامدهای منفی آن آگاهی اندکی در دست است. استبداد جدید فاقد پیشینه تاریخی است و تا زمانی که جوامع دموکراتیک مدرن به خود می‌بالند که استبداد دوران اریستوکراتیک را از میان برده‌اند، پی‌جویی آن نیز دشوار است. ملت‌های مدرن دیگر خود را در خطر استبداد نمی‌دانند چرا که شکل قدیمی قدرت استبداد بر رعایا در شرف درهم شکستن است. براساس تز بسیار دست اول توکویل «انقلاب دموکراتیک بزرگی» (جلداول، ص ۵۷) آغاز شده است و در شرف آن است تا

تمامی حوزه‌های حیات مدرن را درنوردد. در این جوامع مابعد اریستوکراسی، حیات روزمره دچار تب و تاب می‌شود چرا که سازوکارهای دموکراتیک اشتیاق شدیدی را برای برابرسازی قدرت، مالکیت و منزلت در حوزه‌های دولت و جامعه مدنی برمی‌انگیزند.

توکویل معتقد است که در حوزه سیاسی *Société Politique* همه چیز مورد منازعه و تردید قرار می‌گیرد. قدرت اقناع‌کننده سنت احساسی، اخلاقیات مطلق و ایمان مذهبی به غایات اخروی تزلزل می‌یابند؛ در این عصر سکولار و شکاکانه دموکراسی سیاسی، ستاره‌های باور اسطوره‌ای به زمین می‌افتند، خورشید دین رو به تاریکی می‌گذارد و آفاق کنش سیاسی، دنیوی می‌شود و بدین ترتیب در معرض بحث، اقناع و قضاوت تجربی قرار می‌گیرد. در نتیجه، کسانی که در کشورهای دموکراتیک زندگی می‌کنند، به قدرت سیاسی با چشم حسادت می‌نگرند؛ آنان آماده‌اند تا گردانندگان دولت را مورد تردید قرار داده یا خوار شمارند. و بدین ترتیب، در مقابل قوانین خودسرانه دولت، شکیبایی ندارند. دولت و قوانین آن فاقد الوهیت می‌شوند و بیشتر به عنوان اموری ضروری و / یا چاره ساز تلقی می‌شوند که بر رضایت داوطلبانه شهروندان بنا یافته‌اند. طلسم قدرت پادشاهی مطلقه می‌شکند، حقوق سیاسی بتدریج از طبقات سیاسی ممتاز به شهروندان فرودست سرایت می‌کند و مقررات و قوانین سیاسی پیوسته باز تفسیر می‌شوند و تغییر می‌یابند.

توکویل تأکید دارد که تمایزات و امتیازات بتدریج نه تنها در حوزه سیاست، بلکه در قلمرو جامعه مدنی *Société Civile* نیز رو به زوال می‌گذارند. دموکراسی‌های مدرن در معرض یک «انقلاب اجتماعی» دائمی هستند (جلد ۱، ص ۶۹). تعاریف طبیعت‌گرایانه زندگی اجتماعی - در اینجا توکویل با هگل هم رأی است - جای خود را به میثاقهای پذیرفته شده می‌دهند. (به عنوان مثال توکویل اشاره دارد که دموکراسی بتدریج «آن نابرابری بزرگ میان زنان و مردان را که چنین بنظر می‌رسید خداوند در طبیعت به ودیعه گذاشته است، از میان می‌برد یا تعدیل می‌کند» [جلد ۲، ص ۲۶۳] اگرچه این امر تردیدی در وی پدید نمی‌آورد که «منابع ... سعادت یک زن در خانه شوهرش نهفته است»؛ مالکیت (موروثی) منقسم می‌شود، قدرت اجتماعی هرچه بیشتر اشتراکی می‌گردد و ظرفیتهای نابرابر طبقات رخت از میان برمی‌بندد.

این مطلب بدین معنا نیست که دموکراسی‌ها فاقد تمرکز ثروت هستند. این تمرکز ثروت استمرار می‌یابد، اما توکویل آنها را آسیب‌پذیر و پیوسته در معرض توزیع مجدد از طریق تغییر فرصتها، رقابت، بازتفسیر حقوقی و فشار اجتماعی اشخاص فاقد مالکیت می‌داند. انقلاب دموکراتیک که نظامهای فئودالیسم و پادشاهی مطلقه را واژگون ساخته است، از زانو زدن در مقابل قدرت اجتماعی اشراف، تجار و سرمایه‌داران صنعتی سر باز می‌زند. ترس از میان رفتن امتیازات، لرزه براندام این گروههای اجتماعی می‌اندازد - و بدین دلیل است که آنها قلباً از سازوکارهای دموکراتیک متنفر دارند.

روشن است که توکویل در مورد شتاب و گستره این فرایند برابرسازی اغراق می‌گوید، با وجود این، منطق تبیین وی، قطعیت خود را حفظ می‌کند: هرگاه ادعاهای اجتماعی خاصی (مثلاً در خصوص حق مالکیت) توسط یک گروه مورد دفاع قرار گیرد، فشارهای بیشتری برای تسری آن به سایر گروههای اجتماعی وارد می‌آید؛ پس از هر امتیازدهی از این دست، تقاضاهای جدید مطرح شده از سوی گروههای اجتماعی فاقد قدرت، صاحبان امتیاز را مجبور به امتیازدهی بیشتر می‌سازد تا آنکه ادعاهای اجتماعی محدود شده، گستره‌ای فراگیر یابند. مخصمه جوامع مدنی مدرن این است که آنها یا باید حقوق اجتماعی را به همه بدهند و یا به هیچکس. از آنجایی که گزینه دوم، شرمساری آشکاری برای دموکراسی است، فرایند برابرسازی اجتماعی با شتابی بازگشت ناپذیر به پیشرفت خود ادامه می‌دهد.

توکویل مدعی است که سازوکارهای دموکراتیک، اشتیاقی را برای برابری اجتماعی برمی‌انگیزد که آنها هیچگاه نمی‌توانند آن را کاملاً ارضاء کنند: «این برابری کامل، درست در لحظه‌ای که مردم فکر می‌کنند آن را به چنگ آورده‌اند، از دستشان خارج می‌شود و به قول پاسکال، پروازی جاودانی می‌کند» (ج ۱، ص ۲۸۵) رده‌های ضعیف‌تر جامعه مدنی به طور خاص در چنگال این پویایی گرفتار می‌آیند. آنان ضمن در تب و تاب افتادن نسبت به دست یابی به برابری آزرده خاطر می‌شوند؛ اشتیاق و امید ابتدایی آنان، جای خود را به ناامیدی و ناکامی و عزم مجدد به مبارزه برای کسب برابری می‌دهد. این «حرکت دایمی جامعه» (ج ۱، ص ۲۶۱) دنیای جدید دموکراسی مدرن را مملو از شکاکیت رادیکال و عشقی ناشکیبانه به چیزهای نوظهور می‌سازد. در این طوفان دموکراتیک، هیچ چیز جز مبارزه آتشین و سردرگم برای کسب برابری اجتماعی و

سیاسی، ثابت و مصون نمی ماند.

توکویل تأکید می کند که این مبارزه برای کسب برابری با حفظ آزادیهای اجتماعی و سیاسی تشابه و ترادفی ندارد. اگر چه شهروندان جز از طریق فعالیتهای آزادانه نمی توانند به برابری دست یابند، تلاشهای آنها در جهت تحقق آرمانهای برابری و آزادی ممکن است با هم در تعارض قرار گیرد و بنابراین باید آن دو را از هم متمایز ساخت. توکویل این نکته را بخصوص در مورد دوره معاصر صادق می داند، دوره ای که در آن آرمان آزادی از استبداد جای خود را به هدف دستیابی به برابری تضمین شده توسط دولت می دهد.^{۳۳} این «ضد - انقلاب دموکراتیک» به طور عمده، فرایندی نیست که آگاهانه مطلوب واقع شده باشد. بسیاری از افراد در حال حاضر بدون آشنایی با این ضد - انقلاب، بدان کمک و آن را تقویت می کنند. حتی از مخالفان شناخته شده آن نیز خوشحالند که بتوانند با جریان آرام آن به پیش برانند:

روزیه روز شهروندان تحت کنترل هر چه بیشتر دولت درمی آیند و استقلال فردی خود را نا آگاهانه بیش از پیش به آن واگذار می کنند. این شهروندان کاملاً مشابه که به طور متناوب تاختی را وازگون می کردند و به پای شاهان می افتادند، هر روز بیش از پیش و بدون مقاومت به کوچکترین فرمان یک منشی گردن می نهند. (ج ۲،

ص ۳۷۹)

هر قدر که این آگاهی در خصوص نیاز به مقررات دولتی متمرکز افزایش یابد و هر قدر که نهادهای دولتی ارتباط عملی بیشتری با قوانین مربوط به «فوائد عامه» پیدا کنند، جامعه مدنی کمتر می تواند بدون هدایت دولت از عهده امور برآید و این نیازی است که پیوسته رشد می کند. افراد و گروههای اجتماعی با گیرافتادن در این پویایی، دلخواهانه و بدون اجبار به سمت روابط مبتنی بر وابستگی سیاسی کشیده می شوند. دولت بیش از پیش در جزئیات زندگی روزمره سرک می کشد. انقلاب دموکراتیک شتاب خود را از دست می دهد. حکومت، باداعیه برابری دموکراتیک به صورت تنظیم کننده، بازرس، توصیه کننده، آموزش دهنده و تنبیه گر زندگی اجتماعی درمی آید. کارکرد آن به صورت نوعی قدرت قیمانه است که «گونه ای از خمودی مدیریتی را در بدنه جامعه به ودیعه می گذارد و به واسطه آن، سران دولت، مردم را به انضباط و آرامش عمومی دعوت

می‌کنند. (ج ۱، ص ۱۵۸)

توکویل مدعی است که این خفقان جامعه مدنی در رشد انحصار دولت در عمران، مراقبتهای بهداشتی و قوانین مربوط به حمایت از بیکاران و فقرا مشهود است. اینگونه انحصارات دولتی با افزایش سرمایه‌داری صنعتی، در حوزه سیاست *Polizei* افزایش می‌یابند. کارگران در تحت شرایط سرمایه‌داری، مرتبه‌ای پایین یافته و تحت سلطه گروه اجتماعی قدرتمندی از کارخانه‌داران (که توکویل آنان را «اریستوکرات» می‌نامد) در می‌آیند. این طبقه از درون جامعه دموکراتیک برمی‌خیزد و تهدیدکننده بالقوه آزادی و تکثرگرایی در آن جامعه است. این طبقه اصل تقسیم‌کار را به طور نظام‌مند در صنعت به کار می‌گیرد و به میزان زیادی، کارایی و حجم تولید را افزایش می‌دهد. در همان حال، تقسیم‌کار مدرن، کارگران را در شرایط زندگی شهری شلوغ و کثیف، متمرکز و آنان را کوته‌فکتر، فاقد شعور و فقیر می‌کند و مستعد شورش علیه نابرابری‌های اجتماعی موجود می‌سازد.

توکویل تقاضاهای رشد‌یابنده طبقه صنعت‌گر برای «بهبود وضعیت» و مراقبت از این فقرای شورشی شهری را پیامد احتمالی صنعتی شدن جامعه مدنی می‌داند. بعلاوه وی معتقد است که طبقه صنعت‌گر از دولت انتظار دارند که دست به ایجاد بندرگاه، کانال، جاده و دیگر پروژه‌های زیربنایی بزرگ که دستیابی کلی به ثروت را تسهیل می‌کنند، بزند. (روشن است که توکویل نمی‌تواند توان کارشکنانه طبقه صنعت‌گر - گرایش به منافع شخصی برای مقاومت در مقابل تجاوز دولت به قدرت «خصوصی» در داخل جامعه مدنی - را مدنظر قرار دهد) بالاخره، با افزایش قدرت و گستره دولت، مصرف کالاهای صنعتی نیز توسط آن بیشتر می‌شود. حتی دولتها با استخدام تعداد زیادی از مهندسان، معماران، مکانیک‌ها و کارگران ماهر، مستقیماً در فرایند تولید صنعتی مداخله می‌کنند. حوزه‌های زندگی مدنی که پیش از این خارج از کنترل دولت بود، به هرکدام از این دلایل در معرض قدرت پرس‌وجوگر و مستقیم دولت قرار می‌گیرند. توکویل تأکید دارد که این اداره دولتی کاملاً فراگیر با هیچکدام از اشکال استبداد که پیش از این وجود داشتند، شباهت ندارد. در دوران گذشته، دولتهای استبدادی هیچگاه سعی نمی‌کردند با قدرت کاملاً متمرکز، پیچیده و مداخله‌گرانه، رعایای خود را تحت نظر و کنترل قرار دهند. توکویل مدعی است که حتی در اوج [قدرت] امپراطوری روم، حکومت‌گران خشن

آن در پی آن نبودند که جزئی‌ترین امور مردم خود را مستقیماً اداره کنند؛ ملتهای مختلف موجود در امپراطوری، سستهای گوناگون خود را حفظ می‌کردند و شهرهای مستقل، قدرتمندانه و فعال به حیات خود ادامه می‌دادند. وحشیانه‌ترین استبدادهای زمان گذشته، هیچگاه در پی حذف کامل قدرتهای مخالف خود نبودند.

شکل مدرن استبداد دولتی، از این حیث کیفیتی متفاوت دارد. این استبداد به صورت نگهبان و به عنوان قدرتی «مطلق، تمایز یافته، منظم، مال‌اندیش و ملایم» بالای سر جامعه مدنی می‌ایستد (ج ۲، ص ۳۸۵). این استبداد بسیار خطرناک است زیرا بنام تضمین رفاه مردمان حاکم، آنان را در امور ریز و درشت زندگی به بردگی می‌کشاند. این نوع قدرت قیمانه به شیوه‌های کهن، زندگی را نابود نمی‌کند و ستم روا نمی‌دارد. بتدرت از ابزار خشن^۹ و غل و زنجیر جلاد استفاده می‌کند. استبداد دولتی مدرن تکنیکهای کنترل خود را کمال می‌بخشد و «متمدن می‌سازد» و بنابراین در چشم رعایا کمتر نفرت‌انگیز و خفت‌بار جلوه می‌کند. این استبداد به گونه‌ای مسالمت‌آمیز و به مدد قوانینی که به صورت دموکراتیک صورتبندی و اداره می‌شود، شهروندان (مذکر) خود را به رعایای منفعل تبدیل می‌کند که از آنها انتظار می‌رود به قدرت «کریمانه» آن اعتماد کنند و خود را به زندگی خانوادگی، کار و مصارف مادی مشغول سازند.

توکویل از این تحول بیمناک است. این تحول از نظر وی پیروزیهای قاطع انقلاب دموکراتیک و اهداف آن را که برابری و آزادی برای تمامی شهروندان بودند، در خطر ویرانی قرار می‌دهد. در نتیجه وی چنین استدلال می‌کند که مشکل سیاسی اساسی دوران مدرن به این مطلب مربوط می‌شود که چگونه می‌توان تمایلات برابری‌آفرین حاصل از انقلاب دموکراتیک را حفظ کرد و به دولت اجازه نداد که از قدرتهای خود سوءاستفاده کند و آزادی را از دست شهروندان (مذکر) خود برباید. توکویل - در مقابل سخن از حذف یا از میان رفتن قدرت دولت - اشاره می‌کند که مشکل حفظ برابری همراه با آزادی را نمی‌توان با حذف نهادهای سیاسی حل کرد. وجود نهادهای فعال و قدرتمند دولتی شرایطی لازم و مطلوب برای آزادی و برابری دموکراتیک هستند.

همانطور که صاحبان یک زبان برای بیان خواسته‌های خود به دستور زبان مشخصی

* autos-da-fé

توسل می‌جویند، شهروندانی که در کنار هم در یک دموکراسی زندگی می‌کنند نیز موظفند به یک اقتدار سیاسی - که بدون آن اختلال و بی‌نظمی بروز می‌کند - گردن نهند. این مطلب مخصوصاً در مورد کشورهای دموکراتیک بزرگ و پیچیده که نمی‌توانند بدون یک دستگاه حکومتی قدرتمند و متمرکز از منافع مشترک خود مانند صورتبندی و اجرای قوانین مثبت و امور مربوط به سیاست خارجی مواظبت کنند، صادق است. به هر حال برای اجتناب از آنکه یوغ استبداد دولتی برگردن دنیای مدرن بیفتد و شتاب انقلابی آن را فلج سازد، سازوکارهای گوناگونی لازم است که از شکل‌گیری انحصار در قدرت جلوگیری کند.

در قلمرو نهادهای دولتی - در اینجا باز برخی از موضوعات مهم حقوق انسان بروز می‌یابند - با تضمین اینکه قدرت سیاسی در دستان متنوع و متعددی باشد، می‌توان فلج شدن انقلاب دموکراتیک را به حداقل رساند. به عنوان مثال یک قدرت تقنینی تحت کنترل انتخابات دوره‌ای همراه با یک اقتدار اجرایی مجزا و یک قوه قضائیه مستقل، با تضمین این مطلب که قدرت سیاسی‌ای که بر جامعه مدنی حکومت می‌کند، متناوباً دست به دست گردد، اقدامات مختلفی را اتخاذ کند و بدین ترتیب از تبدیل شدن به حکومتی کاملاً متمرکز و همه‌گیر بازماند، می‌تواند خطر استبداد اداری را به حداقل رساند. توکویل همچنین بر پیامدهای دموکراتیک و با پرکت کشش شهروندان در درون نهادهای دولتی تأکید می‌ورزد. وی نظام هیأت منصفه آمریکا را نمونه‌ای می‌داند که این اصل مکمل سازوکارهای نمایندگی و دموکراتیک (به عنوان مثال انتخاب نمایندگان قوه قانونگذاری توسط شهروندان) را همراه با مشارکت مستقیم شهروندان متجلی می‌سازد. نظام هیأت منصفه، حکومت شهروندان بر خودشان را تسهیل می‌کند و نیز به آنها می‌آموزد که چگونه محتاطانه و ملایم بر دیگران حکومت کنند؛ آنان می‌آموزند همانطور که دوست دارند در باره آنها قضاوت شود، در باره سایر شهروندان قضاوت کنند. نظام هیأت منصفه «هر شهروند را به صورت یک حکم در می‌آورد؛ باعث می‌شود که آنها وظایف خود را در قبال جامعه و نقشی که در حکومت آن ایفا می‌کنند، احساس نمایند» (ج ۱، ص ۳۷۶).

توکویل اطمینان دارد که با رشد و توسعه مؤسسات مدنی‌ای که ورای کنترل نهادهای دولتی قرار دارند، این بازیابی‌های سیاسی استبداد باید تقویت گردد. بدون تردید وی

گستره و پتانسیل دموکراتیک مقاومت کارگران را در مقابل چنگ اندازی سرمایه‌داری صنعتی برجامعه مدنی دست کم گرفته است. (توکویل در کتاب دموکراسی در امریکا کارگران را طبقه اجتماعی مجزایی نمی‌داند، بلکه آنها را جزء فرومایه طبقه صنعتی *La classe industrielle* تلقی می‌کند. این دیدگاه - که هگل از آن دفاع و مارکس انتقاد کرده است - در میان دیگر نویسندگان فرانسوی نیز وجود دارد، نویسندگانی مانند سن سیمون که کارگران و کارسالاران را طبقه اجتماعی واحدی می‌داند: طبقه صنعتی *Les industriels* این مطلب تا حدودی تبیین‌گر این سؤال است که چرا توکویل عکس‌العملی متعارض با حوادث سال ۱۸۴۸ داشت: چنانکه فرانسوا فوره و دیگران اشاره کرده‌اند وی این حوادث را به عنوان استمرار انقلاب دموکراتیک، و به گونه‌ای مغرضانه، به عنوان «وحشتناک‌ترین جنگ داخلی» که تمامی بنیانهای «مالکیت»، «خانواده و تمدن» را مورد تهدید قرار می‌دهد تفسیر می‌کند.^{۳۴} توکویل از امکان‌پذیر دانستن یک جامعه مدنی سوسیالیستی باز می‌ماند: یک نوع جامعه مدنی فوق مدرن که دیگر تحت سلطه بخش خصوصی سرمایه‌دار و خانواده‌های پدرسالار قرار نداشته باشد.^{۳۵} به هر صورت وی - همانند فرگوسن، پین و هگل - به درستی دریافت که شکلهای همکاری مدنی مانند حلقه‌های علمی و ادبی، مدارس، ناشران، مهمانسراها، شرکتهای تولیدی، سازمانهای دینی، موسسات شهرداری و خانوارهای مستقل موانعی اساسی در مقابل استبداد سیاسی و فقدان آزادی و برابری اجتماعی هستند.

توکویل هیچگاه از تکرار این نکته احساس ملالت نکرد که «چشم مستقل جامعه» (ج ۱، ص ۲۳۶) - چشمی که در بردارنده کثرت موسسات مدنی برخوردار از تعامل، خودسازمان یافته و پیوسته نگهبان است - برای تسهیل انقلاب دموکراتیک ضرورت دارد. برخلاف شکلهای سیاسی برخورد (مانند مشارکت در انتخابات یا خدمات هیأت منصفه) که به منافع وسیع‌تر و کلی‌تر اجتماعی مربوط می‌شود، موسسات مدنی مرکب از شهروندانی است که به «امور کوچک» (ج ۲، ص ۱۵۰) می‌پردازند. اما آنها کارهای دیگری را نیز انجام می‌دهند: آنها همچنین آزادی‌های محلی و مشخصی را فراهم می‌آورند که برای حفظ برابری دموکراتیک و اجتناب از ستم اکثریت بر اقلیت ضرورت دارد. توکویل این موسسات مدنی را مدارس دائماً باز روح مردم‌داری می‌داند که در درون آنها شهروندان حقوق و تکالیف خود را می‌آموزند، ادعاهای خود را ابراز

می‌دارند و از یکدیگر باخبر می‌شوند. وی احتمالاً امکان (احتمالی تعارض میان مؤسسات مدنی مختلف و میان آنها و دولت را دست کم می‌گیرد (و این امر یکی از پیامدهای گرایش وی به اغراق‌گویی در باره میزان دموکراسی شدن در جوامع مدرن است). به‌ر صورت وی مؤسسات مدنی را عرصه‌هایی می‌داند که افراد در آنها می‌توانند توجه خود را به اموری غیر از اهداف خودخواهانه، متعارض و بسیار شخصی خود معطوف کنند؛ آنها از طریق فعالیتهای خود در مؤسسات مدنی به این برداشت می‌رسند که مستقل از سایر شهروندان نیستند و برای کسب حمایت، باید با آنها همکاری داشته باشند. توکویل می‌پذیرد که از این حیث مؤسسات مدنی برای بقا و هماهنگی خود همیشه به نهادهای دولتی متمرکز وابستگی دارند. وی با وجود این - در مقابل هگل - اصرار دارد که آزادی و برابری در میان افراد و گروه‌ها بستگی به حفظ انواع سازمانهایی دارد که آزادی‌های محلی را پرورش می‌دهند و زمینه را برای ابراز فعالانه منافع خاص فراهم می‌سازند. حق همکاری در جامعه مدنی جزء لاینفک آن به شمار می‌رود: «هیچ قانونگذاری نمی‌تواند بدون حمله به بنیادهای آن جامعه، آن حق را از میان بردارد» (ج ۱، ص ۲۷۹). یک جامعه مدنی هیچ تأثیری بر مدافعان کلاسیک *Societas civilis* نگذاشت: هرکسی که باعث افزایش وحدت دولت و جامعه مدنی شود انقلاب دموکراتیک را به خطر می‌اندازد. قدرت دولتی بدون موانع اجتماعی همیشه کراهت‌آمیز، نامطلوب و مجوزی برای استبداد است.

برخی نتایج

هنگامی که مراحل تحول و تمایز مدرن جامعه مدنی و دولت بدین ترتیب - به عنوان فرایندی پیچیده و ناموزون از تغییرات سمتیک متداخل - مورد بررسی قرار گیرند چند سوء برداشت که ظاهری خوب دارند، از میان می‌روند. ابتدا روشن می‌شود که اشارات کلی به جامعه مدنی و دولت به عنوان «دو مفهوم از یک آنتی تزدیرپای آگاهی سیاسی»^{۳۶} گمراه کننده است، دقیقاً بدین دلیل که ماهیت نامشخص و همه‌گیر آنها، بر روی تفاوت‌های مهم در توزیع جغرافیایی، تحولات مادی و سطح تغییر سمتیک این توزیع سرپوش می‌گذارد و یا آن را حذف می‌کند. تفسیری که در مقاله مورد دفاع قرار گرفته است، این فرضیه شایع را مورد تردید قرار می‌دهد که متفکران سیاسی آلمانی - و

مخصوصاً هگل - بودند که برای اولین بار (یا به منتظم‌ترین صورت) تمایز دولت - جامعه مدنی را به عنوان اصلی سازمان بخش اساسی در جهان مدرن مطرح کردند. پیچیده‌ترین قرائت از این بحث در نوشته‌های راهگشای مانفرد ریدل آمده است که از نظر وی معرفی جامعه مدنی *Bürgerlich Gesellschaft* یک نوآوری در فلسفه سیاسی، مشابه مفهوم حاکمیت در اندیشه بُدَن و ایده اراده عمومی در اندیشه روسو بوده است.

هگل «مدنیت» و «جامعه» را به صورت یکی از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی درآورد. هنگامی که از خارج نظر می‌افکتیم، در می‌یابیم که این مفهوم با سنت *Koinonia politike* ارسطو، *Societas Civilis* بُدَن، ملانکتون یا ولف و *Bürgerlich Gesellschaft* کانت مشابهت دارد. در واقع این مفهوم برای ظهور خود، شکستی دیرپا در این سنت را مفروض خود قرار می‌دهد. بدین صورت می‌توان گفت که مفهوم جامعه مدنی به معنای مدرن آن، قبل از هگل وجود نداشته است.^{۲۷}

این مقاله مطلب دیگری را نیز مطرح می‌کند. هگل اولین یا الزاماً مهمترین متفکر مدرن نبود که موضوع جامعه مدنی را مدنظر قرار داد. بین سالهای ۱۷۵۰ و ۱۸۵۰ صدها متفکر سیاسی بریتانیایی، فرانسوی و آلمانی - تعداد انگشت شماری که در بالا مورد بحث قرار گرفتند تنها نمونه‌هایی محدود از نوآوران و مؤثرترین آنها بودند - به موضوع جامعه مدنی و محدوده‌های کنش دولت پرداختند.

این مقاله همچنین مطرح می‌سازد که بحث‌های اوایل عصر مدرن در آلمان درخصوص گستره و قدرت دولت، حداقل در مقام مقایسه، به کمترین میزان به کاربردهای سیاسی دموکراتیک تمایز جدید میان جامعه مدنی و دولت اختصاص یافته است. این تفاوت خاص تفکر سیاسی آلمان با تفکر سیاسی بریتانیا و فرانسه بازتاب دهنده برخی از خصائص تحول تاریخی آلمان در اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم است: فقدان یک انقلاب موفق از پایین؛ ساخت دیر هنگام یک چارچوب دولت - ملت قابل اعتنا (از بالا)؛ توسعه بطی‌تر تولید و مبادله کالا؛ ضعف حکومت پارلمانی؛ یک سنت بسیار ریشه‌دار *Obrigkeitsstaat*؛ و شکست فرهنگ سیاسی شهروندی - ابراز شده در ایده *Staarbürger* که در تعارض شدید با *Citizen* بریتانیایی و *Citoyen*

فرانسوی قرار دارد)، ذهن منفعل که خودخواهی آن محدود شده است و آزادی، هویت مالی و روحی از بالا توسط دولت و قوانین آن توصیف، تضمین و تعریف شده است.^{۳۸} تفسیر مورد دفاع در این مقاله بالاخره نشان می‌دهد که فروگشای اصلی در تغییر زبانی مفهوم *Societas civilis*، شناسایی انفعالی یا بازپسگرا توسط متفکران سیاسی مشغول به واقعیتهای اقتصادی خشک در اوایل [عصر] مدرنیته نبود: تولید و مبادله کالا تحت هدایت سرمایه‌داران. از اواسط قرن نوزدهم، این دیدگاه بسیار تأثیرگذار بوده است. این مطلب به ارزیابی مشهور اما غیردقیق مارکس و انگلس از ماهیت و معنای اصطلاح جامعه مدنی برمی‌گردد:

جامعه مدنی *Bürgerlich Gesellschaft* در بردارنده تمامی

تعاملات مادی میان افراد در یک مرحله انقلابی خاص نیروهای

مولد است واژه «جامعه مدنی» در قرن هیجدهم ظهور کرد،

هنگامی که روابط مالکیت بتازگی با نوع روابط عهد عتیق و قرون

وسطی تفاوت پیدا کرده بود. اینگونه جامعه مدنی تنها با بورژوازی

توسعه می‌یابد.^{۳۹}

آگاهی از اهمیت رقابت بازار، تولید و مبادله کالا و رشد بورژوازی - چنانکه بررسی سرسری آنها در نوشته‌های فرگوسن، پین، هگل و توکویل روشن می‌سازد - مطمئناً عاملی اساسی در مدرنیزاسیون مفهوم کلاسیک جامعه مدنی بود (که مارکس و انگلس در اینجا به تعریف وجود آن می‌پردازند). دشمنی با اریستوکراسی و ثروت موروثی، شیوه‌های فاسد و امتیازات سیاسی آنها نیز همین وضعیت را دارند. با وجود این تفاسیر مالکیت محور درباره ریشه‌ها و اهمیت این تحول بسیار ساده‌انگارانه هستند. آنها همانند تمامی تفاسیر یگانه‌انگار تغییر زبان سیاسی به طور گزینشی - که یکجانبه نیز هست - به بررسی می‌پردازند و تنها بر یکی از ابعاد خاص گسست و انقسام مفهوم کلاسیک جامعه مدنی تأکید می‌ورزند. دیگر ابعاد این فرایند تحول مفهومی به طور خودسرانه پوشیده می‌ماند و یا قضاوتی نامشروع در مورد آن می‌شود که هیچ «روایی» ندارد و یا از روایی اندک برخوردار است.

بدین ترتیب - با در نظر گرفتن تنها چند نمونه - تفاسیر مالکیت محور نمی‌توانند به آگاهی عمیق متفکران مدرن نسبت به ناهمگونی و پیچیدگی جامعه مدنی اذعان کنند. اگر

بخواهیم به گونه‌ای تحلیلی سخن بگوییم این متفکران بندرت الگوهای پیچیده قشریندی، سازمان، تعارضات و جنبشهای جامعه مدنی را تا سطح منطق و تضادهای یک وجه تولید - اقتصاد کاپیتالیستی در حال ظهور - تقلیل دادند. تفاوت معانی واژه جامعه مدنی تعمیم آن را دشوار می‌سازد، به طور مشخص تر آنها معمولاً به الگوهای همگونی یا تعارض (بالقوه) میان صنعت و تجارت تحت کنترل خصوصی جامعه مدنی و دیگر سازمانهای آن شامل خانواده‌های پدر سالار، شهرداری‌ها، ناشران، موسسات علمی و ادبی و قدرتهای حفظ نظم شهری می‌مانند سازمانهای خیریه و مدارس و بیمارستانها توجه کردند.

تفاسیر مالکیت محور نیز به احساسات ضد بورژوازی و دلالت‌های هنجاری بیشتر بحثهای اوایل مدرن در خصوص دولت و جامعه مدنی توجه بیش از حد نشان دادند. بیشتر نظریه پردازان مدرن اولیه جامعه مدنی - از جمله فرگوسن، پین، هگل و توکویل - مدافعان چشم بسته سرمایه‌داری نبودند. آنها نابرابریها و از میان رفتن آزادی حاصل از رشد تولید و مبادله کالا را تشخیص داده بودند و اغلب از آن بیم داشتند. مهمتر آنکه این متفکران شدیداً نسبت به خطرات حاصل از تمرکز قدرت سیاسی حساس بودند. هر چند که این مطلب معمایی برای رهیافتهای مالکیت محور است ولی کاملاً قابل درک است.

بحث اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم در خصوص جامعه مدنی و محدوده‌های کنش دولت عمدتاً توسط گروههای اجتماعی غیرکار سالار تقویت می‌شد که حرفه علمی، ادبی، هنری و دینی‌اشان، آنها را با تجمیع قدرت دولتی و فعالیتهای دولت و امتیازات نخبگان که مورد دفاع قرار داشت، مخالف کرده بود. این گروهها در بردارنده موجران، کتاب فروشان، روزنامه نگاران، دانشگاهیان، معلمان مدارس و دیگرانی با پیشینه معتدل بودند. موقعیت اجتماعی آنها دیگر گرفتار دنیای دربارها، اجتماعات، کلیساها و اصناف نبود. اگر چه آنها غالباً «بورژوا» - بدین معنای غیر دقیق که آنها از اندکی مالکیت و آموزش برخوردار بودند - محسوب می‌شدند، عمدتاً کار سالار نبودند و اغلب در فعالیت خود مورد حمایت عناصری از اشراف، کارگزاران دولتی، طبقات پایین کلیسا و صنعتگران قرار داشتند. این گروههای غیرکار سالار خواستار تغییر بودند، تغییری که ترتیبات سیاسی جدیدی را فراهم آورد و نه اینکه صرفاً باعث تغییر در شیوه اعمال قدرت در دستگاه دولتی موجود شود. آنان از حیث حوزه عمومی اهل

بحث و مطالعه (بالتوجه‌ای) بودند که می‌کوشیدند «افکار عمومی» را به سمت موضوعات سیاسی بکشانند و این افکار را به نام جامعه مدنی در حال ظهور به سمت [واکنش نسبت به] کنشهای محرمانه و خودسرانه دولت هدایت کنند.^{۲۰}

نکته بنیادینی که در ارزیابی‌های مالکیت محور جامعه مدنی مدرن مغفول مانده است، این است که دگرگونی و انقسام ایده *Societas Civilis* عمدتاً با توسعه سیاسی مشخصی تسهیل شد: ترس از استبداد دولت و امید (افزایش یافته با شکست بریتانیایی‌ها در مستعمره‌های امریکایی و نیز اولین حوادث انقلاب فرانسه) به فرار از پنجه‌های آن.^{۲۱} مرکزیت و عودت یافتن موضوع استبداد در نوشته‌های فرگوسن، پین، توکویل (و به میزان کمتری) هگل نه اتفاقی است و نه فاقد نماینده. مشکل استبداد سیاسی و چگونگی شکستن پنجه‌های آن برای جلوگیری از رشد آن، نقشی اساسی در ناآرامی روشنفکران اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم بازی کرد. این امر باعث کناره‌نهادن و نوسازی مفهوم کلاسیک جامعه مدنی شد. بدنبال کتاب روح‌القوانین (۱۷۴۸) موتسکیو، بسیاری از متفکران سیاسی طی این دوره، به رژیمهای استبدادی با هراسی عظیم نگاه می‌کردند. استبداد نوعی رژیم سیاسی تلقی می‌شد که ابتدا در شرق پایه‌گذاری شده بود اما اکنون اروپا را از درون تهدید می‌کرد. که ظالمانه گروه‌ها و طبقات بینابینی داخل دولت را تهدید می‌کند و رعایای آن را منقسم، غافل و ترسو می‌سازد. موتسکیو اشاره کرد که در تحت استبداد، شک و بیم داشتن نسبت به یکدیگر به صورت امری شایع درمی‌آید. زندگی، آزادی و اموال شهروندان همیشه در معرض خطر قرار دارد و این ضرب‌المثل وحشتناک را تأیید می‌کند که «شخص واحد باید بر طبق خواسته و هوس خود حکومت کند»^{۲۲}

بدون شک تصویر ارائه شده از استبداد توسط موتسکیو و دیگر نویسندگان قرن هیجدهم دربردارنده عناصری بسیار «تخیلی» بود.^{۲۳} به هر صورت این تصویر از یک جنبه حیاتی بسیار تصویری و به لحاظ سیاسی تخیلی از حیث سیاسی بارور بروز کرد. در بریتانیا، فرانسه و (به میزان کمتری) در دولتهای آلمان، ترس از استبداد - بسیار پیش از عشق به سرمایه‌داری - محرک نوعی پرواز روشنفکرانه از وضعیت موجود شد. این پویایی مخصوصاً در زمان انقلاب فرانسه، خطرناک بود. استبداد به طور گسترده به عنوان یک نظام قدرت سکولار متمرکز و بدون محدودیت تلقی می‌شد. این نظام فاقد

هرگونه آرمان هدایت‌گر بود. اعتقاد بر این بود که این نظام از طریق گسترش یافتن پرورش می‌یابد و خواهان اطاعت بی‌چون و چرای رعایای مضطرب خویش است. بدین دلیل استبداد پای را از محدوده قدرت موثر فراتر می‌گذارد. استبداد چشم‌بسته دنیا را درمی‌نوردد و مشکلات بی‌قانونی، ویرانی و آشفتگی را از خود برجای می‌گذارد. بدین ترتیب استبداد تمایل به ویران کردن قدرت متعالی خود دارد و به مخالفان خود می‌آموزد که به دنبال شیوه‌هایی برای کاهش تأثیر آن بر جهان باشند و آنها را تشویق می‌کند که در پی پناهگاهی درحوزه مدنی بگردند که فعالیتی به دور از قدرت سیاسی داشته باشد.^{۲۲}

منتقدان استبداد با این الگوی استدلال به متوقف شدن درک کلاسیک از جامعه مدنی کمک کردند و بدین وسیله راه را برای انتقال آن به یکی از چند مفهوم مجزای تفکر سیاسی قرن نوزدهم هموار ساختند. بدین ترتیب ترس از استبداد در تجدید روح آزادی کهن اروپا سهیم بود. این ترس باعث جستجوی راههای جدیدی برای تفکر در باب دولت مدرن شد، تقاضا برای محدودسازی قدرت بالقوه خطرناک آن را تسهیل کرد و ناخواسته به درک کاملاً جدیدی از جامعه مدنی منجر شد. اصطلاحی که خود قادر بود ترس جانفرسا براندام بسیاری از مستبدین - اعم از جدید و قدیم - اندازد.

پی‌نوشت

1. *Politics*, I, 125a, 6-7.
2. *Politics of the Origin of Government (1725)*, in David Hume, *Political Essays*, ed. Charles W. Hendel, Indianapolis and New York 1953, p.42.
3. *Discourse Sur L'oeconomie politique*, Parise 1763, p.15.
4. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)*, Fifth thesis in Immanuel Kant, *Schriften Zur Anthropologie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1975, p.39.
- ۵- تفاسیر مانفرد ریدل درخصوص گسست پارادایم جامعه مدنی کهن، تقریباً به طور کامل مبتنی بر اندیشه سیاسی آلمان است. آنها همچنین پتانسیل را برای تلاشهای مقایسه‌ای جهت درک پیچیدگی‌های جغرافیایی و

زبانی این فرایند گذار در اندیشه اروپایی به طور کلی فراهم می‌آورند. مخصوصاً رجوع شود به: Gesellschaft, "bürgerlich" in O. Brunner *et al.*, eds, *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Historisches Lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland Stuttgart 1975. Vol.2, pp.719-800, "Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das problem seines geschichtlichen Ursprungs", in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, pp.135-66, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuweid and Berlin 1970; and: "Bürgerlichkeit und Humanität", in Rudolf Vierhaus, ed, *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, pp.13-34.

۶- احتمالاً اولین صورت‌بندی این تمایز را باید در پاراگراف آغازین کتاب عقل سلیم (فیلادلفیا ۱۷۷۵) نوشته پین یافت: «برخی از نویسندگان چنان جامعه را با حکومت درهم آمیخته‌اند که هیچ تمایز با تمایز اندکی میان آن دو می‌توان یافت؛ درحالی که این دو نه تنها متفاوتند، بلکه شاستگاه‌های متفاوتی نیز دارند. جامعه با خواسته‌های ما به وجود می‌آید و حکومت با تباهی ما؛ اولی با وحدت بخشیدن به عواطف ما سعادت ما را به نحو مثبت افزایش می‌دهد و دومی با محدود کردن شهکاری‌های ما، آن را به شکل منفی ارتقاء می‌بخشد. یکی آمیزش را تشویق می‌کند و دیگری خالق محدودیتهاست. اولی یاور است و دومی مجازاتگر».

7. Jenő Szűcs, "Three Historical Region of Europe", in this Volume.

۸- برخی از دربرداشته‌های مهم تاریخی اجتماعی ره یافت Begriffsgeschichte که در اینجا امتیاس شده‌است در کتاب ذیل مورد بحث قرار گرفته است:

Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft : Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, especially pp.107-29.

مشکلات روش شناختی موجود در به کارگیری و توسعه مفاهیم گذشته برای تفکر سیاسی معاصر، در این مقاله من مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است:

"More Theses on the Philosophy of History" in James Tully, ed., *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Cambridge and New York 1987.

۹- آنچه که در اینجا بدان پرداخته نشده است، گستره تلاشهای نظری برای معانعت یا انتقاد از تمایز دولت و جامعه مدنی است. طی قرن نوزدهم و تا قرن بیستم، بیشتر متفکران اروپایی به بحثهای مدرن مربوط به جدایی با استقلال دولت و جامعه مدنی پشت کردند. رجوع شود به: Thomas Paine, *Rights of Man*; Manfred Riedel, "Gesellschaft, bürgerlich" pp.783ff; Alvin W. Gouldner, "Civil Society in Capitalism and Socialism", in *the Two Marxisms. Contradiction and Anomalies in the Development of Theory*, London and Basingstoke 1986., and John Keane, "Remembering the Dead. Civil Society and the State from Hobbes to Marx, and Beyond", in *Democracy and Civil Society*. London and New York 1988.

10. Utz Haltern, *Bürgerlich Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*, Darmstadt 1985, pp.8-9.

در مورد فرانسه رجوع شود به: Lician Febvre, "Civilisation : evolution of a word and a group of ideas". in a New York of History, ed. Peter Burke, London 1973, pp.219-57.

متأسفانه مطالعات مشابه در خصوص تحول مفهوم جامعه مدنی در اندیشه سیاسی بریتانیا اکنون در دسترس نیست.

11. Horst Dippel, *Germany and the American Revolution 1770-1800. A Sociohistorical Investigation of Late Eighteenth-Century Political Thinking*, Wiesbaden 1978, especially part 4.

۱۲- رجوع شود به:

Zwi Batscha and Hans Mmedick, "Einleitung", in Adam Ferguson, *Versuch über die*

Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1986, pp.30-33;

James sheehan, *German Liberalism in the Nineteenth Century*, London 1978,

chapter3; Lothar Gall, *Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Weisbaden 1963, especially pp.107-8.

چنانکه در اثر ذیل آمده است، اولین نسل اقتصاد دانان لیبرال آلمان (مانند فردریش لیست) توجه خاص به

مفهوم سه فر کردند:

Marie Elisabeth Vopelius, *Die altliberalen Ökonomen und die Reformzeit*, Stuttgart 1968.

۱۳- تمام نقل قولها از این اثر گرفته شده است: *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

۱۲- مقایسه شود با اثر بعدی فرگوسن: *Principle of Moral and Political Science*, Edinburgh 1792, Vol.1, p.252:

"نزدن... هم در ماهیت شیء و هم در انتخاب و ازه بیشتر تحت تأثیر ساخت سیاسی و قانونی و شکلهای جامعه قرار دارد تا هر وضعیت صرفاً ملکی یا ثروت".

۱۵- تأثیر اومانیسم مدنی یا سیاست جمهوریخواهانه کلاسیک بر روشنگری اسکاتلندی در اثر ذیل مورد بحث قرار گرفته است:

John Robertson, "The Swtish Enlightenment at the Limitis of civic Tradition", in Isteven Hont and Michael Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, pp.137-78, and J.G.A.Pocock, "Cambridge Paradigms and Scotch philosopherrs: a study of the relation between civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth-century Social thought" in *ibid.* pp.235-52.

۱۶- بحث فرگوسن در باره تجارت و صنعت به عنوان شکل درونی جامعه مدنی مدرن (که در بالا مورد بحث قرار گرفت) با درک کلاسیک وی در خصوص ضرورت مستثنی کردن زنان و کارگران از جامعه مدنی در تنش است. از دیدگاه کلاسیک گروههایی که ضروریات زندگی را تأمین می کنند (خدمتکاران، بردگان، کارگران، زنان و نکهبانان) آزاد تلقی نمی شوند. آنها در وضعیت Oikos یعنی جامعه داخلی قرار دارند. و بنابراین فاقد جایگاه سیاسی مناسب مدنیّت هستند.

17. *An Essay on the History of civil Society*, pp.69, 102, 124-5, 155, 166-7, 205, 266-89.

مقایسه کنید با اشارات انتقادی به دفاع هیوم از «حکومت قانون» در صفحات ۲-۲۶۳ همین اثر: تأثیر قوانین، درجایی که تأثیر واقعی در حفظ آزادی دارند، قدرتی جادویی نیست که از فقه کتابها بیرون بیاید.

بلکه در عالم واقع، تأثیر مردانی است که آزاد بودن خود را رقم زده‌اند.

۱۸- تمامی نقل قولها از اثر ذیل گرفته شده است:

Thomas Paine, *Rights of Man*, ed. Henry Collins, Harmondsworth 1977.

۱۹- در باره مقوله بسیار سیاسی دفاع بین از انقلاب فرانسه رجوع شود به:

Marilyn Butler, ed., *Burke, Paine, Godwin, and the Revolution Controversy*, Cambridge 1984.

۲۰- در باره ریشه‌های تاریخی و راههای تحول قرارداد گرایی رجوع شود به:

John Keane, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge and New York 1984, essay 7.

21. "Dissertations on Government, the Affairs of the Bank, the Paper Money" ,in *The Writings of Thomas Paine* ,ed. M.D.Conway, New York 1967, Vol.3, p.137.

۲۲- این ملاحظه بین را به سمت توصیف حکومت استبدادی به عنوان فارچی که در جامعه فاسد می‌روید، هدایت می‌کند. (ص ۱۲۶) این تصور روشن می‌سازد که چرا بین نسبت به بازگشت حکومت‌های استبدادی کهن هشدار می‌دهد. وی مدعی است که قبل از آنکه انقلاب بتواند به طور موفقیت آمیز حکومت قانونی محدودی را به وجود آورد، باید اصول حقوق طبیعی برابر، رضایت فعالانه و احترام به جامعه به شکل کافی در میان مردم استقرار یابد. برعکس، تصور بین دلالت بر این دارد که طی دوره انتقال از استبداد به جوامع متعدد حکومتها ممکن است کارکرد «تمدن ساز» مهمی داشته باشند اگر (پیشنهایی از) جامعه مدنی به واسطه عملیات دولتهای استبدادی شکل خود را از دست داده باشد، پس حکومتی که برای حمایت از منافع جمعی جامعه ایجاد شده است، دارای منشوری برای «به انفجار درآوردن غفلت‌ها و از میان بردن تحمیلهاست» (ص ۲۰۶). وی بدین ترتیب نظامی را برای پرداخت پول به اشخاص مسن، بیوه‌ها، زنان، زوجهای تازه ازدواج کرده، فقیران و بیکاران، سربازان از کار افتاده و بچه‌ها که بتوانند به مدرسه بروند پیشنهاد می‌کند. بین مدعی است که این نوع نظام توزیع مجدد «بصورت خیریه نیست بلکه یک حق است» (ص ۲۶۵). بین در کتاب عدالت کشاورزی بر ضد کشاورزی و انحصار کشاورزی (۱۷۹۷) با پیشنهاد بازنشتگی و مستمری‌های مربوط به ناتوانی بدنی و یک نظام قرضه همگانی، این پیشنهادها را به حوزه قوانین دولتی می‌کشاند. وی این مشکل را نادیده می‌گیرد که اینگونه نظامهای توزیع مجدد بدون گسترش قابل ملاحظه گستره و قدرت دولت امکانپذیر نیست.

۲۳- تمامی نقل قولها از اثر ذیل انتخاب شده است:

G.W.F. Hegel, *Grundlinter der philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1976.

۲۲- درباره رابطه میان روشنگری اسکاتلند و هگل رجوع شود به:

Franz Rosenweig, *Hegel und der Staat*, Munich and Berlin 1920, Vol2, p.118;

Paul chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris

1963, and 'Les Batscha and Hans Medick, "Einleitung".

25. *Rights of Man*, pp.117,126,204.

26. *Die verfassung Deutschlands*, in G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt an Main, 1966, p.40

۲۷- قدرتهای پلیسی از افراد در مقابل خودشان و «اشتباهاتی» که یک طبقه از جامعه مدنی علیه طبقه دیگر (با علیه خود) روا می‌دارد، حمایت می‌کنند. این قدرتها عهده‌دار و طبقه نظارت، تنظیم و صیقل دادن - منمندن کردن - جامعه مدنی با ابزار بهداشت عمومی، آموزش بچه‌ها، بل‌سازی و راهسازی، قیمت گذاری کالاهای اساسی و تأمین نیاز فقیران و تشویق آنها به کار هستند. هگل این سازمانهای جامعه مدنی - و نه دولت را (که با آن‌ها تشریک مساعی دارد) - مد نظر قرار می‌دهد، اگرچه وی همچنان از *Polizei* به معنای ماقبل قرن نوزدهمی آن‌که (به گونه‌ای محدودتر) در نوشته‌های فرگوسن نیز موجود است سخن می‌گوید. رجوع شود به:

Kurt Wozendorff, *Der Polizeigedanke des modernen staats*, Breslau 1918

especially chapters 1-3. and Franz- Ludwig Knemeyer, "Polizei", in O. Brunner

et al, eds, *Geschichtliche Grundbegriffe* 1978, vol.4, pp.875-97.

۲۸- به مباحث آغازین این اثر مراجعه شود:

Jenenser *Realphilosophie*, ed.J.Hoffmeister, Leipzig 1931, vol.1, p.239.

«جامعه به صورت سازمان عظیمی از وابستگی متقابل و مرده‌ای در حال اختصار در می‌آید. این نظام به شیوه‌ای چشم بسته و به مانند حیوانی وحشی در این راه حرکت می‌کند و خواستار قوانین و محدودیتهای دایمی می‌شود»

۲۹- این بحث - چنانکه در دیدگاههای متغیر هگل درباره گستره‌کنش دولت آشکار است - در نوشته‌های سیاسی

Die Verfassung Deutschlands به عنوان مثال وی در (1799-1807) مشخصاً از نظریه‌های مدرن دولت انتقاد می‌کند.

۳۰- هگل در کتاب فلسفه تاریخ مفهوم استبداد را در چارچوبی فرجام شناسانه که در اروپای مدرن به اوج خود

می‌رسد قرار می‌دهد. استبداد نوعی رژیم سیاسی خودسر است که در آن یک نفر حکومت می‌کند و دیگران به قوانینی که خارج از اختیار آنهاست گردن می‌نهند. این مفهوم پدیده‌ای شرقی تلقی می‌شود. «تاریخ سفرهای جهانی از شرق به غرب، برای اروپا پایان تاریخ تلقی می‌شود... شرق می‌داند... و تا زمان حاضر تنها این را می‌داند... که شخص آزاد است» و دنیای یونان و روم می‌دانند که برخی آزادند؛ بنابراین اولین شکل سیاسی‌ای که ما در تاریخ مشاهده می‌کنیم، استبداد است، دومین شکل دموکراسی و اریستوکراسی است، و سومین آن پادشاهی است.

۳۱- این تفسیر ممکن است از این حیث مورد مناقشه قرار گیرد که از نظر شکل دولت سیاسی مناسب، تنها نهاد انسانی نهایی است (یعنی اوج «عقل عینی») و بدین ترتیب مادون «عقل مطلق» که سه شکل آن فلسفه، دین و هنر هستند قرار می‌گیرد. رجوع شود به:

Grundlinien der philosophie des Rechts, pp. 415-32, and the concluding Section on Absolute Mind in the *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Third edn, Leiden, 1906, Paras 377-577.

۳۲- تمامی نقل قولها از اثر ذیل گرفته شده است:

Alexis de Tocqueville, *Dela Democratie en Amerique*, Preface by Francois Furet, Paris 1981, Two Vols.

۳۳- بحث نوکوبل مستقیماً الهام گرفته از تجربیات وی در امریکا و حوادث انقلاب فرانسه است و در مقابل لیبرالیسم دولت‌گرای گیزو و دیگرانی است که مؤسسات رأیین شهروندان متفرد و دولت قرار می‌دهند و این امر برخاسته از برابر دانستن آزادی (حقوقی و سیاسی) با برابری امنیت است.

34. Francois Furet, "The Passions of Tocquerille", *The Newyork Review of Books*, 27 June 1985, pp. 23-7.

۳۵- سه کتاب متن بسا عنوان دموکراسی و جامعه مدنی مراجعه شود.

36. R.N. Berki, "State and Society: An Antithesis of Modern Political Thought", in Jack Hayward and R.N. Berki, eds, *State and Society in Contemporary Europe*, Oxford 1979, p. 2.

دیگر نویسندگان از گسست و قطعی شدن مفهوم کلاسیک جامعه مدنی در قرن نوزدهم بی‌اطلاع بودند. به عنوان مثال رجوع شود به:

Immanuel Wallerstein, *The Politics of the World Economy*. the States, the

Movements and the Civilizations, Cambridge and Paris 1984, pp. 1-2. and John B. Thompson, "Editor's Introduction" in Claude Lefort, *the Political forms of Modern Society, Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge 1986, p. 321, note 10:

«اصطلاح «جامعه مدنی» به معنای کلاسیک آن، تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی است که مستقل از کنش سیاسی دولت سازمان می‌یابند»

37. "Hegels Begriff der >bürgerlichen Gesellschaft< und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs", in Manfred Riedel, ed., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1975, Vol. 2, p. 262; pp. 263, 269.

38- رجوع شود به:

P.L. Weihnacht, "Staatsbürger. Zur Geschichte und Kritik eines Politischen Begriffs", *Der Staat*, no. 8, 1969, pp. 41-63. especially p. 58; and Michael Stolleis, "Untertan- Bürger- staatsb. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im 18. Jahrhundert", in Rudolf Viehaus, ed., *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, pp. 65-99.

39. Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie in Werke*, Berlin 1969, Vol. 3, p. 36.

دبدهگاه مشابه (غیر مارکسیستی) قرن هجدهم در دفاع از لیسه فری مترادف شناسایی اختلاف ضروری و تمایز پذیری ولز و جامعه مدنی و دولت بود؟ این مطلب در اثر ذیل مورد دفاع قرار گرفته است:

E. Halevy, *La Formation du Radicalisme philosophique*, 3 Vols, Paris 1901-4, vol. 1, p. 237.

40- رجوع شود به:

Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962, John Keane, *Public Life and Late Capitalism*, chapters 2, 7; Gunther Lottes, *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum: Zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im Späten 18. Jahrhundert*, Munich 1979; and

James J. Sheehan, "Wieburgerlich war der deutsche Liberalismus?", mimeographed Lecture, Bielefeld 1987.

۴۱- از جمله آثاری که بیشترین سهم را در این امر داشتند عبارتند از:

Robert R. Palmmmmmmer, *The Age of the Demacracic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800*, Princeton NJ 1959-64, 2 Vols.;

Ernest Fraenkel, *Amerika im Spiegel des deutschen Politischen Denkens. Ausserungen deutscher Staats mander und Staatsdenker uber Staat und*

Gesellschaft in den Vereinigten Staaten, Coloyne and Opladen 1959; Horst Dippel, *Germany and the American Revolution 1770-1800*, especially part 4;

Durand Echeveria, *mirage in the west: A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, NJ 1957, reprinted 1968; Brian Singer,

Society, theory and the French Revolution: Studies in the Revolutionary imaginary, London 1986, chapters 7, 11; Gianfranco Poggi, *The Development*

of the Modern State, Stanford 1978, Chapter 4; and Erich Angermann *Das "Auseinan Dertreten von Staat und Gesellschaft" in Denken des 18.*

Jahrhunderts", *Zeitschrift fur Plitik*, no.10, 1963, pp.89-101.

42. *De L'esprit des Lois*, ed. Victor Goldschmidt, Paris 1979, Book3, Chapter2, pp. 143-4.

43. Alain Grosrichard, *Structure du Serail: La Fiction du despotisme asiatique dans L'occident Classique*, Paris 1979.

۴۲- درباره ایده ضعف تناقض نمایانه دولتهای استبدادی رجوع شود به:

Leonard Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, Chicago 1975, pp.37-9.