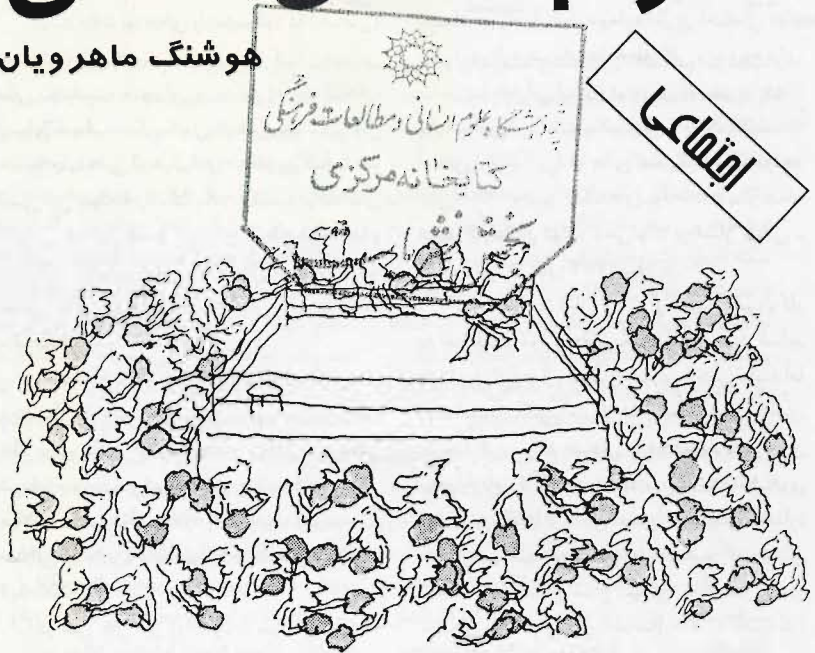


ما و جامعه‌ی مدنی

هوشنگ ماهر ویان

اقتضای



درآمد

در سال ۱۳۴۱ واقعه‌ی مهمی در ایران اتفاق افتاد. این واقعه سیاسی و اقتصادی نبود. این واقعه فرهنگی بود. دیسکورسی (Discourse) (۱) به وجود آمد که سال‌های سال تاریخ معاصر ما را جهت داد. این دیسکورس هنوز که هنوز است بر حرکات جمعی ما حاکم است. به من می‌گویند تو به مسائل فرهنگی بهایی بیش از اندازه می‌دهی. آری، ولی این دیسکورس حاصل شرایط خاصی بود. حاصل مدرنیته‌ی سطحی و پوشالی سلطنت پهلوی بود. حاصل کوتاه‌بینی حکومتی بود که هیچ زمزمه‌ای را جز صدای خود تحمل نمی‌کرد. این حکومت آن‌چنان حقیر بود که به آرای صادره از دادگاه‌های نظامی خودش هم احترام نمی‌گذاشت.

درست گفته‌اند که، اگر می‌خواهی حکومتی را بشناسی به پلیس سیاسی‌اش نگاه کن. و پلیس سیاسی شاه، ساواک بود. و طرفداران‌اش نظایر شعبان بی‌مخ‌ها. با این همه شاه خود را مدرن هم می‌نامید. تازه می‌گفت غربی‌ها باید بیایند از من حکومت کردن را بیاموزند.

این شرایط دیسکورسی به وجود آورد که هر پدیده‌ی مدرنی را با برحسب غرب‌زدگی از خود می‌راند. چنین شرایطی رویکرد به سنت و ایدئولوژیک شدن آن را سبب شد. ولی در آن وقت شرایط دیگری بود. خود آل احمد می‌گوید، ما

تشکیل شده‌ایم از ۱۹-۲۰ میلیون آدمیزاد که ۷۵ درصدشان در روستاها می‌زیند یا زیر چادرها و کپرها، بز و گاو و گوسفندی دارند و زمینی. و نه تنها روزگارشان می‌گذرد، بل که به شهر هم ماست و شیر و گندم و گوشتشان می‌رسد. پس در چنین جامعه‌ای که جمع کل جمعیت شهرهایش کمتر از پنج میلیون نفر بود، چنین دیسکورسی می‌توانست به وجود بیاید. اکنون اما جمعیتی بیش از شصت میلیون داریم که بیشتر از ۵۰ درصد آن در شهرها زندگی می‌کنند. ۷۵ درصد جمعیت کشور زیر سی و چهار سال هستند. این جمعیت با چنین ترکیبی دیگر جایی برای دیسکورس غرب‌زدگی نگذاشته است. به عکس شرایطی به وجود آمده است که مدرنیته و مولفه‌های آن، هم‌چون جامعه‌ی مدنی، سکولاریسم، نقد سنت و غیره گفتگوی روز شده‌اند.

در این مقاله کوشیده‌ام جامعه‌ی مدنی، فرق آن با جوامع گذشته و موانع استقرار آن در ایران را بررسی کنم. موانع استقرار جامعه‌ی مدنی در ایران بسیار است. موانع، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی هستند. بنا بر گرایش‌م بیشتر موانع فرهنگی استقرار جامعه‌ی مدنی را دیده‌ام.

همان‌طور که جوامع را به جوامع طبیعی و جوامع مدنی تقسیم کرده‌اند، فلاسفه‌ی یونان حقوق را هم به دو دسته تقسیم نموده‌اند. حقوق طبیعی و حقوق موضوعه. سقراط، افلاطون و ارسطو حقوق

طبیعی را که خود طبیعت به وجود آورنده‌ی آن است، صحیح و کامل می‌دانند و در مقابل حقوق بشر را ناقص و فسادپذیر می‌نامند. از نظر آن‌ها هر موضوعه ناشی از فکر بشری است و از این رو، جعلی است.

پس بشر تا می‌تواند باید به حقوق طبیعی عمل کند. با چنین نگاهی وظیفه‌ی حقوق‌دان کشیدن قوانین طبیعی و مدون کردن آن است. این قوانین کلیه‌ی جماعات وجود دارند. چون طبیعی هستند جعلی و ساخته‌ی بشر نیستند. ارسطو معتقد بود انسان ذاتاً برای زندگی در جامعه‌ی مدنی ساخته شده است. او از طرفداران پر و پا قرص حکومتهای قانون بود و فکر می‌کرد همه باید تحت قانون عمومی زندگی کنند.

در قرون وسطی سنت اگوستین مردم را اجرای قوانین موضوعه که با قوانین الهی انطباق نداشته باشد نپسند می‌کرد. از نظر او تلاش حقوق‌دانان باید در جهت یافتن قوانین کتاب مقدس و سنن مسیحی باشد. او در کتاب «شهر خدا» طبیعت بشر را فاسد می‌بیند، و این را نتیجه‌ی گناه و نافرمانی اولیه و هبوط آدم می‌داند. او هیچ امیدیه‌ی به رستگاری آدمی در این جهان ندارد. فقط انسان را به عمل کردن به مشیت الهی تشویق می‌کند. او در کتاب «شهر خدا» برای عقل بشر ارزشی قابل نیست تا بتواند خود قانون وضع کند. یا با اتکا به عقل دست به ایجاد حکومت زند. او با نوشتن کتاب عظیم «شهر خدا» نظریه‌پرداز سیاسی قرون وسطی شد و توانست با استدلالات خود حکومت زمینی مسیحیت را قانونمند کند.

سنت اگوستین تمامی انسان‌ها را گناه‌آلوده می‌دانست و آن‌ها را حاصل هبوط آدم می‌شمرد. از نظر او همه‌ی کودکان با گناه به دنیا می‌آیند و آلوده به فساد هستند. او توانست با کمک فلسفه‌ی افلاطونی فلسفه‌ی سیاسی قرون وسطی را از مسیحیت بی‌ریزی کند.

بر خلاف سنت اگوستین، توماس آکوینس تمایل به فلسفه‌ی ارسطو داشت. پس به انسان امیدوارتر بود و هم‌چون سنت اگوستین بدبینانه به انسان نمی‌نگریست. هر چند او هم اعتقاد به قوانین طبیعی و مستخرج‌ه از کتاب مقدس داشت ولی استدلالاتش چنان بود که به خرد آدمی بهای بیشتری می‌داد. او معتقد بود انسان می‌تواند با استفاده از خرد خود و با اتکا به کتاب مقدس به عدالت برسد.

فلسفه‌ی تومیسیم با اتکا به ارسطو به نگاه واقعی‌تری به سیاست دست یافت. هر چند جوامع سیاسی را ناشی از طبیعت آدمی می‌دانست که خداوند در طبیعت او سرشته است. او بر خلاف نظر هابز فقط قوانین طبیعی را معتبر می‌دانست. شاید بتوان او را یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان قانون

هوشنگ ماهر ویان شماره سی و دوم / ۸

برداشت.
بهریاران را فرای قانون قرارداد و آن‌ها را از قانون معاف کرد. توماس آکوینی مانند سایر خودمان اعمال سیاسی را با فقه و مذهب آمیخت و بسیاری از اعمال سیاسی را بی‌نیاز از پیروان دانست. ولی نظریه‌ی توماس آن چنان بی‌ریزی شده بود که بعدها بسیاری هم چون لاک از آن بهره‌ها بردند. لاک نیست که بعضی آغاز دوران جدید را به بنیان از تومیس می‌داند.

بنیان حرکتی در جهت مخالف کلیسا آغاز شد. لاک با فقه باب فلسفه‌ی سیاسی مدرن بود. او در امر، مال اندوز، حسود و رذل می‌داند. از آن‌ها شونده تا حکومت کننده این صفات بد را داشت. ولی بر خلاف سنت آگوستین، ماکیاول گفت که با برقرار کردن جامعه و روابطی می‌توان مردم و حاکمان را از شرارت رهایی داد. ماکیاول که او را تبهکار نامیده‌اند معتقد به بی‌اخلاق، سیاست و مسیحیت است. و به امور سیاسی صرفاً دنیایی می‌نگرد. کلیسا را عامل تفرقه اندوخته‌اند که انسان‌هایی مطیع، ضعیف و بی‌پرورد و باید مردان سیاست تا می‌توانند از بی‌کفایتی دور کنند.

کلیسا او را ماکیاول تبهکار نامید و سیاست او را بی‌اخلاق و رذیلت‌ناام نهاد و کتاب‌ها و مقالاتش به‌دانه شده.

هایز در قرن هفدهم تا می‌توانست مردان سیاست را از مسیحیت و کتاب مقدس برحذر داشت. کتاب «لویاتان» فرمانروای سیاسی را به مبارزه میان دینی که در تلاش تحمیل عقاید خوداند می‌دهد و معتقد است فرمانروا باید در مقابل بی‌قدرت مطلق داشته باشد و از شهروندان در برابر افراد متعصب دفاع کند.

هایز معتقد است که سازمان‌هایی وجود دارند که با فشار، عقایدی را به مردم تحمیل می‌کنند که با آن‌ها کلیسا قرار دارد. با این فشار کلیسا، بی‌نیاز پرسش‌های فلسفی مردم ناپدید می‌شود و یک فلسفه که مهم‌ترین عامل پیشرفت آدمی است از بین می‌رود. بی‌سبب نبود که کلیسا او را هابز نامیده بود.

ماکیاول و هابز سیاست و حقوق را این جهانی کردند و تا می‌توانستند از کتاب مقدس فاصله گرفتند. به این دلیل اصحاب کلیسا و اتوپیاپردازانی چون تامس مور دشمنان آن‌ها شدند. اصحاب کلیسا عقده بودند که قدرت، ناشی از اراده‌ی خداوند است و تصدیق امور، منبعث از طرف خداوند. سنت آگوستین حکومت را ناشی از اراده‌ی خداوند می‌دانست و می‌گفت اداره‌ی مملکت باید در دست روحانیون مذهب مسیح باشد. کسانی چون هابز و

جان لاک با طرح جامعه‌ی مدنی، حقوق موضوعه، و جدایی سیاست از کلیسا، انسان بعد از هبوط را اختیاردار خود کرده‌اند. پس به زنتی و پلشتی آری گفته‌اند. اینان حکومت را ناشی از اراده‌ی مردم می‌دانند و به خرد و تفکر انسان بهایی بیش از گذشته داده‌اند.

هابز معتقد بود، اجتماع سیاسی میوه‌ی مصنوعی یک پیمان ارادی است. و در مقابل نظر ارسطو که به وضع طبیعی و قانون طبیعی معتقد بود او به قوانین موضوعه و جامعه‌ی مدنی می‌پرداخت. او بر خلاف ارسطو انسان را به طور طبیعی حیوان سیاسی نمی‌دانست و به وجود قوانین طبیعی معتقد نبود. از این رو هابز با بریدن از نظریه‌ی حکومت الهی با ارسطو و جامعه‌ی طبیعی او هم به مقابله پرداخت و مدافع قوانین موضوعه در مقابل قوانین طبیعی ارسطو شد. شهریار ماکیاول و لویاتان هابز اثر مهمی در شکل‌گیری فلسفه‌ی سیاسی مدرن داشتند و توانستند بین سیاست و مسیحیت مرزبندی کنند.

از ماکیاول تا هابز، اومانیزم در تلاش مرزبندی با کلیسا بود. از لاک به بعد اومانیزم در استقلال فرد از سیاست کوشید. لاک تفکیک قوه‌ی مقننه از مجریه را طرح کرد و منتسکیو در روح‌القوانین تفکیک سه قوه را نظریه‌پردازی نمود. به این ترتیب لائیسته‌ی اومانیزم‌ها در دو جبهه بیرون شد و روشنگری با آغاز فردیت به بار نشست. فردیت شکل گرفته بود و انسان بعد از روشنگری به خود جرأت اندیشیدن داده بود.

کانت در جواب به سؤال روشنگری چیست می‌گوید روشنگری آغاز بلوغ آدمی است. آغاز متکی شدن به عقل خویشتن و نپذیرفتن قیومیت است. روشنگری آغاز شجاعت و اراده‌ی به کار بستن عقل خویشتن است.

انسان تنبل و ترسوی قبل از روشنگری احساس آسودگی می‌کرد، زیرا نیاز به فکر کردن نداشت. او به قول کانت قیوم‌هایی داشت که به جای او می‌اندیشیدند. روشنگری به او جرأت اندیشیدن و انتخاب کردن داد.

او ناتوان از به کار بردن عقل خود بود. به او امکان تفکر داده نشده بود. سنن و احکامی وجود داشت که پیش‌پیش به او بایدها و نبایدها را دیکته می‌کرد. از این رو توان به کارگیری فکر را از دست داده بود. انقلابات سیاسی هم به قول کانت نمی‌توانستند به او جرأت اندیشیدن عطا کنند. این جرأت فقط از درون جریان فرهنگی عظیمی به دست می‌آمد که زمان و مکان کوپرنیکی - گالیله‌ای را آزموده باشد. جریانی که غایت‌گرایی ارسطویی را نقد کرده و دیگر به دنبال غایت هستی نباشد. جریانی که دنیای مُثُل افلاطون را در تاریخ فلسفه می‌خواند، هم چون افلاطون برای شناخت به تجربه

بی‌اعتنا نیست، و شناخت شهودی و غیر تجربی را از دایره‌ی مباحث عقلانی خود کنار زده است. جریانی که تجربه و مشاهده دست آخر عمل بر روی آبزوی مورد شناسایی، ملاک داوری اوست. این جریان اگر ایمان هم داشته باشد آن را در امور عقلانی خود دخالت نمی‌دهد.

- در جوامع پیش مدرن فرد حق انتخاب نداشت. هر می‌خواست وجود داشت و هر کس در جایی از آن قرار داشت. در هر کجای هرم که به دنیا می‌آمدی تکلیفات روشن بود. بالا دستی‌ها و پایین دستی‌هایت مشخص شده بودند. در هر گروه و طبقه و کاستی که به دنیا می‌آمدی از هویت مشخصی برخوردار می‌شدی. این هویت چندان قابل تغییر نبود. به عکس در جوامع مدرن فرد در جستجوی جامعه‌ی مدنی آزادی یافتن هویت را به فرد داده است.

- در جوامع پیش مدرن، حکومت، فرد را به رسمیت نمی‌شناخت. زیرا فردیتی به وجود نیامده بود. حکومت به رؤسای مردم رجوع می‌کرد و یا امر خود را به آن‌ها می‌گفت. این رؤسا می‌توانستند رییس ایل و صنف خاص فئودالی یا تبول‌دار و صاحب بنفیس و غیره باشند. به عکس در جوامع مدنی فرد مستقیماً مورد خطاب حکومت است.

- در جوامع پیش مدرن، فرد، وابسته به گذشتگان و آیندگان خود است. انسان‌ها شجره‌نامه‌ی خود را حفظ می‌کنند و در بی‌ادامه دادن خون پاک گذشتگان خود در آیندگان هستند. شجره‌نامه باعث فخر آن‌ها است. به عکس، انسان جامعه‌ی مدنی تنهاست. به قول الکسی دوتوکویل «دموکراسی نه فقط اجداد آدم را از یادش می‌برد، بل که اقبایش را هم از چشم او پنهان می‌دارد و شخص را از معاصران‌اش جدا می‌کند؛ بیوسه او را به خویشتن خویش باز می‌گرداند و سرانجام بکسره در انزوای دل خود محبوس می‌کند»^{۱۲}

- در جوامع غیرمدنی و پیش مدرن، عقود و معاملات، محصور در عناوین فقهی هستند. پس تمام پیمان‌ها که در روابط حقوقی بین اشخاص منعقد می‌شود در قالب یکی از همان عقود پیش ساخته برقرار می‌شوند. زیرا این قالب‌ها هستند که ایجاد التزام می‌کنند و قرارداد را با فقه منطبق نموده آن را شرعی می‌کنند.

- در جوامع مدرن و مدنی جدید، حقوق از فرد آغاز می‌شود. لذا اصل آزادی قراردادها جانشین عناوین فقهی گذشته می‌شود. فقط، قرارداد نباید نافی قوانین، اخلاق و نظم عمومی باشد. رکن اساسی قراردادها توافق فردی است. و این توافق مهم‌ترین عامل ایجاد حق است.

- در گذشته حقوق از خانواده، قبیله و عشیره آغاز می‌شد. در آن زمان آزادی و اراده‌ی فردی به معنی جدیدش وجود نداشت و صرف اراده‌ی دو

طرف باعث به وجود آمدن التزام نمی‌شد، مگر در چارچوبی که الزامات دینی آن را توجیه می‌کرد. رابطه‌ی اراده‌ی دو نفر باید به شکلی برقرار می‌شد که این شکل قبلاً در سنن موجود باشد. بدین‌گونه این رابطه محترم می‌شد و سنن هم آن را تأیید می‌کرد. از این رو زیرپا گذاشتن قرارداد به معنی زیرپا گذاشتن سنت بود.

- در جوامع پیش مدرن به قول لوسین گلدمن «بی‌اعتقادی حالت فردی اما ایمان حالت جمعی» داشت. به محض این که شک‌گرایی یک پدیده‌ی اجتماعی شد، ایمان متمایل بدان شد که مسأله‌ای فردی شود. دیگر مسأله عبارت از این نبود که «ما معتقدیم» بل که موضوع مقوله‌ی «من معتقدم» شده بود. (۳) بورژوازی متمدنی و با فرهنگ و انقلابی دوران روشنگری توانسته بود بخش‌های وسیعی از فرهنگ را به حوزه‌ی خصوصی منتقل کند. با این عمل، جامعه به آزادی‌هایی دست یافته بود که در طول تاریخ وجود نداشت. چنین رهایی بود که انسان را به چنان پیشرفتی نایل کرد.

- جامعه‌ی بعد از کانتی جامعه‌ی نقد است. همه چیز با خرد انتقادی نگاه می‌شود. و قوانین نیز مرتباً مورد نقد قرار می‌گیرند. روزنامه‌ها، انجمن‌ها و احزاب مرتباً قوانین موجود را، از قانون جزا گرفته تا مدنی و اساسی نقد می‌کنند. پس یک قانون کهنه شده به فساد می‌گراید و قانون جدیدی جای آن را می‌گیرد. جامعه‌ی مدرن جامعه‌ای متحول است لذا قانون هم مرتباً تغییر می‌کند.

- جامعه‌ی پیش مدرن اما، ساکن و ثابت است. قوانین‌اش نیز ثابت‌اند. محترم و مقدس‌اند. با فقه و علم کلام تقدیس شده‌اند و همگی در چارچوب فقهی قرار گرفته‌اند. پس آن‌ها را نمی‌توان نقد کرد. نقد قانون یعنی پا گذاشتن به منطقه‌ی محرمانه، یعنی کفر. جریان فکری عظیمی که بعد از رنسانس به انسان - به قول کانت - جرأت اندیشیدن داد، جامعه‌ی پیش مدرن را نقد ریشه‌ای و اساسی کرد. با فرهنگ گذشته به گسست رسید. و بنیادهای مدرن ایجاد شد.

- در جوامع پیش مدرن، مقامات مادام‌العمر در مقام خود هستند. حتا در بیشتر مواد شکل موروثی هم دارند، در صورتی که در جوامع مدنی شکل انتخابی و موقتی دارند.

- در جوامع مدنی طی کنش و واکنش‌های نهادهای مدنی رویه‌هایی شکل می‌گیرد که بعداً در پارلمان تصویب شده به شکل قانون در می‌آیند. اکثر قوانین قبلاً در زندگی اجتماع آزموده شده و محک خورده‌اند. به این دلیل قوانین، دور و خارج از جامعه نیستند و به آن عمل می‌شود.

- در جوامع پیش مدرن، مثل جامعه‌ی ما، اکثراً قوانینی از کشورهای خارجی ترجمه می‌شود و به تصویب مجلس می‌رسد. فقط کافی است که آن

قوانین مغایر شرع نباشد. مثلاً قانون کار در جوامع مدنی در اثر مبارزات اتحادیه‌ها، اصناف و احزاب، قبلاً به صورت رویه‌هایی شکل می‌گیرد و بعداً قانونی می‌شود. در قانون کار جوامع مدنی برای غیرقانونی بودن کار کودکان، سن اشتغال، ساعت کار روزانه، بیمه و غیره قبلاً مبارزه شده است. وقتی شکل قانونی می‌گیرد دیگر امری شناخته شده است. هم‌چون این‌جانبیست که قانونی ترجمه شده را تصویب کنیم و نتوانیم آن را در جامعه جا بیندازیم. برایمان بیگانه و غریب باشد. مرتباً تکرار کنیم که این قانون از متمدنی‌ترین کشورهای ترجمه شده است، ولی نتوانیم آن را اجرا کنیم.

- در جوامع مدنی نهادهای مردمی نقشه‌های شهرسازی را طراحی و به اجرا می‌گذارند و خودشان جلوی تخلفات را در حد خود می‌گیرند. انجمن‌ها، شوراهای شهرداری، همه، منتخب مردم محله و شهر و شهرستان هستند. از این رو به زیبایی شهر و محله‌ی زندگی‌شان اهمیت می‌دهند و خودشان نمی‌گذارند کسی از نقشه‌ی مصوبه تخلف نماید. ساختمان‌ها هماهنگ‌اند. ترکیب رنگ‌ها قبلاً طراحی شده است، لذا شهر زیباست.

- در جوامع پیش مدرن، با افزایش جمعیت، شهرها زشت می‌شوند. تهران یکی از زشت‌ترین شهرهای جهان است. هیچ کدام از ساختمان‌ها هماهنگی با دیگر ساختمان‌ها ندارند. در این‌جا شورای شهر و انجمن محل و غیره نیست. همه به عهده‌ی شهرداری است و شهرداری هم از عهده بر نمی‌آید. فرهنگ غیرمدنی مردم می‌گوید، زمین مال من است، به شهرداری چه مربوط که چگونه آن را بسازم یا نمای آن را سنگی کنم یا آجری. در این‌جا نهادهای مردمی شکل نگرفته است. اگر انجمن شهر وجود داشت این امر به عهده‌ی انجمن قرار می‌گرفت. در اکثر شهرهایمان محله‌ای به نام زورآباد داریم که آن را بی‌توجه به هیچ برنامه‌ای ساخته‌اند. هم‌اکنون هم اگر سری به اسلام‌شهر یا کن و بسیاری از نقاط تهران بزنیم شاهد چنین فاجعه‌ای هستیم. ساختمان‌هایی بدون هیچ نقشه و نظارتی در فرصت مناسب ساخته می‌شود. شبانه آجر می‌آورند و ظرف چند هفته ساختمانی را می‌سازند. دولت هم توان رویارویی ندارد. این فقط کار انجمن و شورای شهر است، با انتخاباتی درست که مردم باور کنند تشکیلات از آن خود آن‌هاست.

- در جوامع پیشین فرد در اصناف گم شده بود. فرد نه منشاء حق بود و نه صاحب اختیاری در گزینش.

- در جامعه‌ی مدنی حق از فرد آغاز می‌شود. پس فقط در رابطه‌ی خاصی او عضو جمع می‌شود و فقط در همان رابطه است که او با جمع در ارتباط است. در جامعه‌ی مدنی مسائل تفکیک شده هستند.

- در صنف جامعه‌ی فئودالی و اریستوکراتیک حکومت و صنف ارتباط دارند و فرد هیچ نفی این ارتباط ندارد. تصمیم صنف یعنی تصمیم فرد. در هر موردی - چه تولیدی، چه سیاسی و چه فرهنگی و دینی. و رؤسای صنف نیز خونی و عسری هستند. از قبل از تولد جایگاه‌شان در صنف تعیین شده است.

- در جامعه‌ی مدنی، اصناف، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، احزاب و دیگر جمع‌ها فقط در محاسبات اختیارات تفویض شده به وسیله‌ی افراد، وظایف انجام می‌دهند. مثلاً اتحادیه‌ی صنف نانوا فقط رابطه‌ی نان پختن و مسائل جانبی آن است که برای اعضا انجام وظیفه می‌کند. واسط بین نانوا و کارکنان حکومت است. این انجام وظیفه کاملاً شکل «فرمال» دارد و عاطفه و روابط در آن نقشی ندارد. ولی در جهان سوم چون جامعه‌ی مدنی شکل نگرفته است، وظیفه‌ی هیچ‌کدام از جمع‌ها هم‌چون جوامع مدنی «فرمال» نیست. آن‌ها توانایی جدا کردن مسائل را از هم ندارند. در احزاب سیاسی هم عضو قادر به این که بگوید این مسأله جزو این مسأله خصوصی است نیست. در کتب نویسندگان هم سیاست را نمی‌توان از مسائل صنف جدا کرد. در اصناف دیگرشان هم رؤسای صنف به خود حق می‌دهند که برای عضو تعیین تکلیف کنند که در انتخابات مجلس مثلاً به چه کسی رأی بدهم به چه کسی رأی ندهم.

در غرب بنیادهای مدرن ایجاد شده است. فرد به فردیت رسیده است. و تفکر عقلانی شکل گرفته است. اما در شرق چنین اتفاقی نیفتاد. مظاهر مدرن از غرب آمد، ولی بنیادها همان‌که بود بنیاد همین بنیادها توان تحول را از این جوامع گرفته بود. مثلاً حکمت هندی‌ها بدون تغییر است. ماوراء زمان و مکان قرار دارد. حکما فقط پیشینیان خود را تفسیر می‌کنند و بی‌اعتنا به تغییرات جهانی هستند انسان هندی با ریاضت و آداب جوکی نفس خود را تزکیه می‌کند و در مقابل تغییر و ناپایداری دنیا به فرزانگی می‌رسد. کیش هندو معتقد به تناسخ است. اگر فرد بر طبق معیارهای از پیش تعیین شده‌ی سنت زندگی کند و بر طبق همان معیارها آدم خوبی باشد در زندگی بعدی در کاست بالاتری قرار می‌گیرد. در این نوع نگاه به زندگی، برنامه‌های این جهانی در جهانی دیگر ریخته شده است. انسان هندی آن‌چنان اختیاری از خود ندارد. وظیفه‌ی او تسلیم شدن است. و رستگاری‌اش در تن دادن و فرمال بردن از سنن دیرینه. این نگاه جرات بر هم زدن نظام موجود را ندارد. فرد، حتا، جرات فکر تغییر جایگاه خود در جامعه را نمی‌کند. این نگاه به زندگی، کوشش در سرکوب هرگونه ناراضی‌نویسی و مخالفت را دارد. در این نوع نگاه ایبوزیسیون جایبی ندارد. پلورالیسم در آن نمی‌گنجد. و با دموکراسی

گر در هند بخواهیم به انسان تراژیک و متوجر مدرن و مدنی برسیم، باید جرأت بین را جانشین سنن دیرینه کنیم. مبنای ملی هند، بزرگ‌ترین مانع یاگیری جامعه‌ی مدرن هند است. مانع جامعه‌ی متحولی است که آن فرد با کوشش خود مرتباً جایگاهش را در به تغییر می‌دهد.

و در ایران خودمان هم عرفان را داریم. شعر، سنی، مینیاتور، فرش، کاشیکاری و غیره همه بزرگ عرفانند. به خانه که می‌رویم و سر به بی‌اندازیم از حاشیه به لبخند و به ترنج فرش، بیابان قسمت آن است، می‌رسیم و به حال از به به وحدت عرفان می‌رویم. زیر لب «از نیستان بیاورید» را زمزمه می‌کنیم. به کاشیکاری‌ها می‌نگریم باز به همان حال و هوا می‌رویم. مثنوی که باز می‌کنیم چنین حالی به ما دست می‌دهد. بسقی‌مان هم ترنم چنین حال و هوایی است.

برای دست یافتن به جامعه‌ی مدنی، مدرنی، پلورالیسم، راسیونالیسم صنعتی و نخل ابوریسیون باید تمامی موارد بالا متحول شوند برای صنعتی شدن نیازمند موسیقی دیگری هستیم. برای دست یافتن به دموکراسی و احترام به خطه لحظه‌ی زندگی همشهری‌مان باید از ناینگرایی ابن‌سینایی بفریم. نیازمند تجدید نظر بیانی موجود هستیم. مبنای‌ای که کارکرد خود را دست داده‌اند، ولی هم‌چنان زنده‌اند و در مقابل مدنیت، دموکراسی و تجدد ایستاده‌اند. با ناینگرایی ابن‌سینایی نمی‌توان از آزادی قلم مخالف فکری خود دفاع کرد. این فکر توانایی درک پلورالیسم را ندارد. با غایت‌گرایی ابن‌سینایی می‌توان به همشهری خود که دارای تفکر و زندگی و مذهبی جدا از ماست احترام گذاشت. بینش بن‌سینایی در گوهر خود فاقد گفتگو و بحث است. در پهر استدلالی خود تساهل را بر نمی‌تابد. معتقد است بشر به دلیل ذی‌نفع بودن در قوانین ناتوان از به وجود آوردن آن است.

ابن‌سینا نظریه‌ی قوانین طبیعی ارسطو را بذرفت و برای قوانین موضوعه ارزشی قایل نبود. مضافاً به قوانین طبیعی جنبه‌ی آسمانی داد و مبدأ و منشاء الهی برای آن قایل شد. بوعلی، هم‌چون سنت آگوستین و توماس آکوینی، حکومت را هم ناشی از حکمت الهی می‌دانست. او در کتاب شفا راه خوشبختی انسان را در سر نهادن به قوانین و حکومت‌های الهی می‌داند و ارزشی برای قوانین موضوعه قایل نیست. این تفکر نه تنها برای قوانین موضوعه، آن‌چنان که در کتاب شفا توضیح می‌دهد ارزشی قایل نیست، بل که برایش چیزی به نام قوانین طبیعی بدون واسطه‌ی شریعت بی‌ارزش است.

نه تنها ابن‌سینا، بل که تمامی فیلسوفان ایرانی - اسلامی، افلاطون و ارسطو را به شکلی قرائت می‌کردند که با شریعت تطبیق‌شان دهند. و درست از این‌جا بود که نظریات آنان راجع به سیاست را به کلی تغییر دادند. از نظر ابن‌سینا عالی‌ترین بحث در مورد سیاست را می‌توان در قانون شریعت یافت. با حاکمیت این قانون دیگر نظریات متنوع پدیدار نخواهد شد.

با تفکر ابن‌سینایی حکومت پدیده‌ای مقدس و الهی است، و نه برآمده از اراده‌ی مردم؛ که بتوان هر لحظه آن را نقد کرد؛ با انتخابات چند سال یکبار آن را تقدس‌زدایی و تعویض کرد؛ و بالاخره وجود ابوریسیون را هم تحمل کرد و رسمیت بخشید. این تفکر در خیال هم ابوریسیون را بر نمی‌تابد. چنان‌که خود بوعلی می‌گوید:

«هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او، بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما از آن ابا نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امر، بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.»^(۴)

«با ابن‌سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه‌ی فلسفی ایران نتوانست خود را از سیطره‌ی الهیات، به گونه‌ای که با ابن‌سینا تدوین شد، رها کرده و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد.»^(۵) و بعد از ما هم چنان اسیر این سخنان ماندیم و نتوانستیم در این هزاره به فکری جدید در اندیشه‌های سیاسی برسیم. به قول جواد طباطبایی این هبوطی‌گریز ناپذیر بود.

برای تسلط بر این هبوط‌گریز ناپذیر و تجربه‌ی جامعه‌ی عرفی و مدنی باید توان فاصله‌گیری از اندیشه‌ی ابن‌سینایی را یافت. باید آن را نقد کرد تا قدرت نگاه عرفی به سیاست و حقوق را یافت. تا بتوان به رأی مردم و انتخابات ارزش گذاشت. تا بتوان قدرت را ناشی از مردم دانست. و برای رسیدن به قدرت سیاسی، قوانین بازی را به روش دموکراتیک رعایت کرد. والا تفکری که قدرت را ناشی از مردم نمی‌داند، هر عملی را برای رسیدن به قدرت مشروع می‌داند. در نگاه ابن‌سینایی به سیاست مطلقاً نمی‌توان انتخابات و دموکراسی و تفکیک قوا را گنجانند. این‌ها همه باید از نگاه کردن ناسوتی به جهان ناشی شوند.

و تازه بوعلی از خرد ورزان فلسفه‌ی ایرانی است. بی‌سبب نبود که ابوحامد غزالی حملات خود را متوجه فارابی و بوعلی کرد. غزالی اسامی کسانی چون سقراط، افلاطون، جالینوس و ارسطو و ابن‌سینا و فارابی را برای مسلمانان دهشتناک می‌داند و حتا شنیدن نام آن‌ها را کفر می‌شمارد.

غزالی بنیاد فلسفه‌ی اسلامی را که بر پایه‌ی فلسفه‌ی یونانی قرار گرفته بود بر هم ریخت و دین را از فلسفه پیراست. خود او در کتاب المنقذ من الضلال می‌گوید:

«سست ایمانی مردم را در چهار علت یافتیم: ۱- علت اول مربوط به کسانی است که به فلسفه می‌پردازند.

۲- علت دوم مربوط به آن‌هایی است که در تصوف فرو می‌روند.

۳- علت سوم ناشی از کسانی است که ادعای تعلیم دارند.

۴- علت چهارم ناشی از رفتار افرادی است که به عنوان عالم در میان مردم مشهور شده‌اند.»^(۶)

در فلسفه ستیزی غزالی تردید نیست. در علم ستیزی او هم شک روا نمی‌باشد. همان‌طور که در علت چهارم سست ایمانی مردم گفته است علم را مسبب این سستی دانسته است. در تهافت الفلاسفه می‌گوید:

«بحث در باب عالم از این جهت اهمیت دارد که بحث کنیم که حادث است یا قدیم، زیرا چون حدوثش ثابت شد خواه کره باشد خواه مسبوط، خواه شش‌پر باشد، خواه هشت‌پر، فرقی نمی‌کند.»^(۷) فقط مهم این‌جاست که جهان را «فعل خدا بدانیم». غزالی با چنین سخنی تمام تحقیقات علمی را ناچیز و بی‌ارزش می‌داند و مهم برای او فقط ایمان است. او فلسفیدن را نیز گناه دانست و دفاع کسانی هم چون ابن رشد در تهافت‌التهافت و خواجه نصیرطوسی در «شرح اشارات» مقابل غزالی چندان اثر نبخشید.

پس با فلسفه ستیزی غزالی نمی‌توان خرد فلسفی انسان مدرن را آموخت. نمی‌توان به «غایت فرد» کانت دست یافت و پایه‌ی فکری لیبرالیسم را درک کرد. بالاخره با غزل حافظ و مثنوی مولوی نمی‌توان خرد تکنولوژیک داشت. برای دست یافتن به خرد تکنولوژیک و درک تشکیک هیوم باید سنن فکری خود را که جنبه‌ی تجربه‌ی علمی و مشاهده‌ای ندارند بشناسیم و نقد کنیم. و برای رسیدن به تفکری دموکراتیک باید استبدادی را که در عرفان‌مان نهفته است ببینیم. در سنن فکری ما امور مشاهده‌ای و روزمره ارزش و شایستگی ورود به بحث فلسفی را ندارند. به قول غزالی تعدد طبقات نیاز، یا دانه‌های انار اصلاً مهم نیست. این سنن به دنبال کشف و شهودند و با آن‌ها به شناخت می‌رسند. و عرفان‌مان هم در گوهر خود به استبدادی مجهز است که جایی برای دموکراسی در آن نیست. خلاصه بگویم، تا زمانی که مبنای خرد سیاسی‌مان را نقد نکرده‌ایم نمی‌توانیم به خرد مدرن سیاسی برسیم، تا جامعه‌ی مدنی را که به قول هگل از کشفیات مدرن است درک کنیم. برای رسیدن به چنین درکی باید بافاصله به خود بنگریم.

غربی‌ها با ماکیاوول بر فلسفه‌ی سیاسی سنت اگوستین غلبه کردند. ولی تاریخ ما در چنبره‌ی فلسفه‌ی سیاسی ابن‌سینا ماند و ماکیاوول خود را نیافت. و در زمینه‌ی تفکر فلسفی با تهافت الفلاسفه‌ی غزالی فکر فلسفی به بن‌بست رسید، و توان رستن نیافت. و اگر در حوزه‌های فرهنگی باز به فلسفه پرداخته شد خودجوش نبود، بل که واکنش ورود فکر فلسفی از غرب از راه ترجمه بود.

* * *

یکی از مشخصه‌های مهم جامعه‌ی مدنی قانونمدار شدن آن است. آیا کشور ما قانونمدار شده است؟ در روز ۲۷ خرداد ماه ۱۳۷۶ روزنامه‌ی ایران در صفحه‌ی دوم از سوی سخنگوی قوه قضائیه نوشته بود: «تشکیل محاکم و جلسات محلی نشأت گرفته از سنت‌های غلط جاهلی از سوی افرادی به عنوان رییس قبیله و ریش سفید قوم و نیز صدور دستور تنبیه، مجازات غیرقانونی و اعدام افراد از ناحیه‌ی این افراد جرمی بزرگ و نابخشودنی است [...] این گونه افراد به عنوان دستوردهندگان و عاملان اصلی وقوع جرم و جنایت به دلیل افساد و اخلاق در نظم اجتماعی مورد مؤاخذة و محاکمه قرار می‌گیرند و به شدیدترین مجازات محکوم خواهند شد».

این یعنی هنوز رییس قبیله حکم اعدام صادر و اجرا می‌کند. رسوم و سنن دیرینه‌ی قبیله زنده است و حاکمیت دارد. این عمل کرد تمام عیار ناخودآگاه جمعی قبیله‌یی است. پذیرفتن قانون جمعی است که آن را خدا به گذشتگان ارزانی داشته تا بر مبنای آن زندگی کنند و تردید در صحت آن کفر است. خیانت به اجداد قبیله است. اجدادی که تحت این قوانین زیسته‌اند و آن را (یعنی قانون مقدس را) به دست ما سپرده‌اند تا حفظ و حراست‌اش کنیم. پس شک در درستی آن‌ها مساوی با نابودی ایل است. خیانت به عشیره است. شکستن تابوهاست. تابوهایی که حیات ایل وابسته به حفظ ارزش‌های آن است. نابودی این تابوها برابر با نابودی قبیله است. این قوانین، برتر از قوانین زمینی، هم‌چون قانون مدنی، قانون جزا و قانون اساسی است؛ که انسان‌های شهری ساخته و پرداخته‌اند و هر دم آن را تغییر می‌دهند. قانون قبیله ثابت و پایرجاست. قانون مدنی و جزا و غیره متغیر است. هر دم خود را نفی می‌کند. یک قانون به فساد می‌گراید و قانون دیگر جانشین‌اش می‌شود. پس بی‌ارزش است و قادر به جانشینی قانون ثابت و پایرجا و مقدس قبیله‌ای که با انواع سحر و جادو تطهیر شده، نیست. به وجود آمدن جامعه‌ی قانونمدار و مدنی امری سهل و ساده نیست. با مسائل صرفاً حقوقی نمی‌توان جامعه‌ی ایلی را قانونمدار کرد. جامعه‌ی مدنی عرفی است. حقوق هم خود را از فقه و علم

کلام جدا کرده است. به این دلیل است که قابل نقد هم هست. بانکداری از آن جوامع مدرن است. بهره هم رکنی از آن است. اتفاقاً دولت‌های جوامع غربی با تغییر در نرخ بهره به اهداف اقتصادی و اجتماعی خود می‌رسند. حال اگر ما عقود بانکی را که امری کاملاً مدرن است در قالب عقود اسلامی قرار دادیم آیا آن‌ها را در هاله‌ای از تقدس نیچیده‌ایم؟ آیا نقدپذیری را از آن‌ها سلب نکرده‌ایم؟ و از آن طرف با آلودن فقه به امور عرفی آن را تقدس‌زدایی نکرده‌ایم؟ آن را از آسمان به زمین نکشیده‌ایم و بی‌رمق‌اش نکرده‌ایم؟

وقتی در قانون جزایمان دیه و قصاص را گنجاندیم، مانعی برای شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی ایجاد نکرده‌ایم؟ چشم در مقابل چشم، دست مقابل دست و خون در مقابل خون از آن روابط یادیه‌نشینیت. و دیه، نشان همان رابطه را به پیشانی خود دارد. و قانون جزا مخصوص جامعه‌ی مدنی است. مخصوص انسانی است که به خود جرأت اندیشیدن داده است و قیومیت را نمی‌پذیرد. کار اندیشمندان اسلامی به روز کردن احکام فقهی است. کار آن‌ها تاویل جدید شریعت است. کار حقوق‌دانان اما، جدا کردن حقوق از فقه است. این که اگر مردی زنی را کشت باید خانواده‌ی زن مقتول پول خون یک زن دیگر را بپردازند تا مرد قاتل مجازات شود، حقوق جامعه‌ی مدنی و انسان‌های برابر نیست. این که پدر و پدربزرگ حق گرفتن جان فرزند و نوه‌شان را دارند، از آن امروز نیست. از آن گذشته‌هاست. و وقتی یا به درون قوانین حقوقی گذاشت دیگر نقدپذیری خود را هم از دست می‌دهد. پس وظیفه‌ی تمامی کسانی که سخن از جامعه‌ی مدنی می‌گویند این است که جدایی فقه و حقوق را سر لوحه‌ی کار خود قرار دهند. تا بتوانند قانونمداری را که یکی از مؤلفه‌های جامعه‌ی مدنی است تحقق بخشند.

در بخش‌هایی از کشور ما افراد هنوز نیازمند حمایت قبیله‌یی هستند. اگر قبیله حمایت خود را از فردی سلب کند، او از ترس قبیله‌ی دشمن مجبور به متواری شدن است. هنوز بعد از صد سال که از ضرورت قانونمند شدن جامعه صحبت می‌شود، فرد مدنی به وجود نیامده است. پس اگر فرد مدنی به وجود نیامده حقوق مدنی مورد بحث او نیست. فرد مدنی نیازمند ایستگاه مدرن است. نیازمند نهادهای مدنی است. نیازمند استقلال این نهادها از حکومت است تا رابط و حایل بین فرد و حکومت شوند. به قول یورگن هابرماس نهادهای مدنی گستره‌ای عمومی بین فرد و حکومت تشکیل می‌دهند.

به وجود آمدن فرهنگ مدنی امری سهل و ساده و مسأله‌ای صرفاً حقوقی نیست. ایجاد نهادهای مدنی هم امری کاملاً سیاسی نیست. اگر نانوای سرکوپه به این درک نرسیده که اتحادیه‌ی نانوایان باید مال خود او و حامی منافع صنفی‌اش باشد، این

فرهنگی است. اگر به فردی رأی می‌دهد سهمیه‌ی آرد بیشتری بگیرد و در عوض اتحادیه وابسته‌ی حکومت کند، این فرهنگی است. اگر بار فرار از مالیات به فردی رأی می‌دهد که زودبند می‌کند، این فرهنگی است. اگر از دادن مالیات می‌کند این هم فرهنگی است. انسان مدنی خرد موظف به پرداخت مالیات می‌داند. و دولت‌اش نهادهای مدنی است. در جهان سوم نه دولت‌هاست مدنی است نه انسان مدنی شکل گرفته است انسان جهان سوم فرار از دادن مالیات را نهی زرتگی و هوسبازی می‌داند. اگر مطبوعات برای گرفتن سهمیه‌ی کاغذ از استقلال‌شان کوتاه نیایند نهاد مدنی را کم‌رنگ کرده‌اند. جامعه‌ی مدنی نیازمند مطبوعات مستقل است و باز این هم فرهنگی است.

تا زمانی که اصناف، وابسته‌ی حکومت‌اند، نهاد مدنی نیستند، وابسته به سیاست‌های حکومت‌اند فردی را به ریاست صنف انتخاب می‌کنند که مثلاً عضو حزب رستاخیز باشد تا سهمیه‌ی بیشتری برای آن‌ها بگیرد. صنف تا تشکیل می‌شود وابسته به حکومت می‌شود. حتا اصنافی که اعضای آن تحصیل‌کردگان و دانشگاه دیده‌های جامعه‌اند استثناء بر قاعده نیستند. قدرت تماماً از بالا اعمال نمی‌شود، بل که به قول میشل فوکو توفیق قدرت به پذیرش آن در پایین بستگی دارد. قدرت در روزهای زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌شود. بدون این که بخواهم نظریه‌ی فوکو راجع به قدرت را بپذیرم اما اذعان دارم که تا قدرت در روابط روزمره و در پایین جا نیفتد، بالا هیچ نمی‌تواند بکند. اگر از نظر فوکو در جوامع پیش مدرن سود بجوییم عدم وجود نهادهای مدنی را در پایین می‌توانیم در خود مردم ببینیم و وابسته شدن سریع نهادهایی را، که فقط در نام مدنی هستند، نه در حکومت بل که در درون مردم و در پایین مشاهده کنیم.

* * *

در مسیر راه هر روزهم مغازه‌ای قرار دارد که با صاحب آن سلام و علیکی دارم. در زمان انتخابات ریاست جمهوری پوستر کاندیدای محبوب‌اش را به مغازه‌اش زده بود. صاحب مغازه تحصیل کرده و روزنامه‌خوان است. روزی در مغازه با او مشغول صحبت بودم که فردی با دسته‌ای پوستر وارد مغازه شد. او یکی از کارمندان صنف بود. به دوست من گفت: آن پوستر را از شیشه بکن. اتحادیه تصمیم دارد به کاندیدای دیگری رأی دهد. این پوستر را به شیشه بحسبان. زیر پوستر نوشته شده بود اتحادیه... صاحب مغازه گفت: آقا من کسی را که مورد علاقه‌ام است برگزیده‌ام و پوسترش را پشت شیشه چسبانده‌ام. کارمند صنف جواب داد: اما نظر

می دهد که
تجدیدیه را
اگر برای
بند بهتر
بات فرار
خود را
ش هم
نهادی
است.
نوعی
برای
بایند،
مدنی
هم
هاد
اند.
نلاً
ی
ته
ن
د
ب

این است که از شخص دیگری حمایت کند. زودباش آن پوستر فر و این پوستر را به جای آن بگذار. صاحب بار عصبانی شد و گفت آقای محترم به من چه مربوط است که من به چه کسی رأی بدهم چه کسی رأی ندهم؟! اتحادیه کار خودش کند اتحادیه حق ندارد برای من تعیین تکلیف بدهد. فعلاً بول چاپ این پوستر را از کجا آورده اند؟ صندوق اتحادیه خرج کرده اند. صندوق بدیه برای چنین خرجی نیست. صندوق اتحادیه از خرج در مورد مسائل صنفی اتحادیه است و نه برای کاندیدای مشخص. اگر رییس اتحادیه بی طرفدار شخص معینی است خودش از جیب من خرج چاپ پوستر را بدهد و نه از جیب من. کارمند اتحادیه بعد از شنیدن این سخن ها بین خداحافظی از مغازه رفت. و من بعد از چند دقیقه خوشحال از دیدن چنین آگاهی مدنی از مغازه خارج شدم.

روز بعد وقتی از جلوی مغازه رد می شدم دیدم پوستر را عوض کرده است. علت را از صاحب مغازه پرسیدم. گفت فلانی این جا نان دانی ماست. تمديد بجز کسب، سهمیه... تعیین مقدار مالیات و جاری از مسائل دیگر در دست اتحادیه است. بگونه می توان بر خلاف نظر آن ها عمل کرد. دیروز بعد از رفتن کارمند اتحادیه، به من تلفن کردند و من بعد از فکر کردن به این نتیجه رسیدم که می بینی. به کتم؟ در انتخابات خودم و خانواده ام به کسی رأی می دهیم که می خواهیم، ولی بدای خوش آمد اتحادیه پوستر دیگری پشت شیشه ام می گذارم. نمی خواهم در کسب و کارم خللی وارد شود.

دیدم فوکو درست می گوید که قدرت در پایین تولید و باز تولید می شود. وابسته شدن سریع نهادهای مدنی به قدرت را باید در پایین و در فرهنگ روزمره مردم مشاهده کرد.

سیاری از اصناف و اتحادیه ها در موقع انتخابات ریاست جمهوری پوستر کاندیدای خاصی را چاپ کرده و زیر آن نام صنف و اتحادیه را نوشته بودند و خود نمی دانستند این عمل ضد مدنی و ضد دموکراتیک است. نمی دانستند که این عمل مغایر انتخابات در جامعه مدنی است. نمی دانستند که وظیفه صنف، تعیین تکلیف برای عضو خود در انتخابات نیست. نمی دانستند که این عمل مربوط به پدربزرگاری در جامعه فئودالی است. تحصیل کرده ها نیز چنین هستند. انجمن های مهندسی و نظام پزشکی چه قبل و چه بعد از انقلاب گویای این مدعا هستند. آن ها نیز قادر به تشکیل دادن نهادهای مستقل جهت خود نبوده اند. قریب به اتفاق مهندسی که در انجمن مهندسی هستند در بی یافتن ارتباط برای بستن قراردادهای نان و آب دارند. در بی یافتن کانال های ارتباطی با مراکز

مالی اند. آن ها در پی ساختن نهادهای قوی و مستحکم جهت متخصصین در کشورشان نیستند. اگر هم باشند کلاه مان پس معرکه است. پس در این میان همه گلیم خود را از آب می کنند و فقط مدنیت است که هم چنان در لفظ مانده و سرش بی کلاه. ولی تعداد زیاد شده است. می توان آمار داد فلان تعداد سنديکا و انجمن و اتحادیه و غیره داریم.

انجمن خانه و مدرسه به عنوان نهادی مدنی، جمعی است متشکل از اولیاء و مربیان که جهت بهتر کردن شرایط آموزشی تشکیل شده است. در این جا از بدو تشکیل می گویند کسانی عضو آن شوند که روابطی با بوروکراسی حاکم داشته باشند. کسی رییس انجمن شود که بتواند مثلاً سهمیه دفترچه و مداد بیشتری بگیرد و بیشتر افراد ارتشی به این سمت برگزیده می شوند. زیرا بهتر از یک فرهنگی می توانند با دستگاه دولتی نزدیک شوند. این انجمن و بسیاری از آن ها که قرار بود واسط بین فرد و حکومت شوند، وقتی وابسته شدند، نهاد مدنی از بین می رود. پس انجمن ما یک نهاد مدنی نیست. و تا زمانی که به نهاد مدنی تبدیل شود زمان می خواهد. مستلزم کار فرهنگی است، تا هم معلمین و هم اولیاء باور کنند که انجمن آن ها دولتی نیست. تشکیل نهاد مدنی در دست ملت است، در دست دولت نیست. وابسته به فرهنگ عمومی است. فقط دولت ها سیاست های مختلفی نسبت به مدنیت دارند. دولتی که خود یک نهاد مدنی است و می داند که نهادی مدنی است در گسترش مدنیت می کشد و دولتی که ریشهی مدنی ندارد و خود از غیر مدنیت و کاست زاده شده است، جا به رشد نهاد مدنی نمی دهد. و دولت توتالیتر نهاد مدنی را یا در خود فرو می دهد یا نابود می کند.

و تازه اگر یکی، دو اتحادیه و کانون داشتیم که اصرار در مستقل بودن از حکومت داشتند - نظیر کانون نویسندگان - به سرعت مسائل صنفی خود را به فراموشی می سپردند. چون تمرین دموکراسی نداشتند، مسائل سیاسی خود را با مسائل صنفی می آمیختند و دست آخر بعد از مدت کوتاهی از هم می پاشیدند. همان طور که قبل و بعد از انقلاب شاهدش بودیم. آن ها نمی توانستند و نمی توانند از آزادی قلم مخالف فکری خود دفاع کنند. و وقتی نویسنده ای نتوانست از آزادی قلم مخالف فکری خود دفاع کند قادر به شکل بخشیدن به کانون نویسندگان نیست، یعنی پیش و تری است. صاحب فرهنگ مدنی نیست. تحمل مدارا ندارد. پلورالیسم را نیاز موده است. در صدد محو جامعهی مدنی است زیرا می خواهد یک واحد صنفی را ملحق به تفکر و تشکل سیاسی خود کند. یعنی پیش پیش به نابودی نهاد مدنی گمر بسته است. و این مسأله سیاسی نیست. تساهل، مدارا، توان گفتن و شنیدن، همه، فرهنگی است. با گرفتنش نیازمند زمان و مداومت

است. بر خلاف مسائل سیاسی، تغییرات اش تند نیست. کند و بطئی است. و ما چه بخوایم و چه نخواهیم باید بپذیریم که فرهنگ مدنی در جامعهی ما حتا در روشنفکران مان هم ایجاد نشده است. و ایجاد آن کار یک روز و دو روز نیست.

مردمی که تجربهی دموکراسی نداشته اند و بعد از انقلاب مشروطه شان دچار استبداد پنجاه ساله ی پهلوی بودند تا که می آیند انجمن و اتحادیه و شورایی را به وجود بیاورند، در ترس از چشم ها و گوش های مأمورین حکومتی اند. و این تازه در صورتی است که به فکر استقلال باشند. یعنی که سیاست می تواند تأثیرگذار بر امر مدنیت باشد.

با تمام این ها امر جامعهی مدنی از ضروریات کشور ما شده است. کشوری با جمعیت جوان و با مشکلات عدیده فقط می تواند از طریق ایجاد نهادهای مدنی و کانال های قانونی به گفتگو بپردازد و با این گفتگو به حل مشکلات برسد. دیگر دولت نمی تواند به شکل سنتی خود حلال مشکلات شود. خود دولت هم باید نهاد مدنی شود. باید برخاسته از ارادهی مردم باشد. باید هاله ای تقدس را که مرتباً به دورش می پیچد بشکافد و خود را نقدپذیر کند. نباید از صدای دیگران دیشان بهراسد و آن را خفه کند، بل که خود باید زمینهی رشد اپوزیسیون را ایجاد کند. باید زمینه ای فراهم کند که قوانین به وسیلهی روشنفکران نقد شود، و برای ایجاد چنین زمینه ای بین امر مقدس و حقوق فاصله ی لازم را ایجاد کند. و این کار یک روز و دو روز نیست. تلاش و مبارزه ی بسیار می طلبد.

دیسکورس جامعهی مدنی جانشین دیسکورس غرب زدگی شده است. درست است که ضرورت های اقتصادی و اجتماعی سهمی مهم در این تغییر داشته اند؛ ولی موفقیت یا عدم موفقیت شکل گیری جامعهی مدنی در گرو توضیح درست آن هم هست. پس باید تا می توان در تشریح آن کوشید.

پانوشته ها:

- ۱- معادل این واژه را سخن، گفتار و گفتمان گذاشته اند. در این جا ترجیح می دهیم از همان واژه ی دیسکورس سود جویم.
- ۲- تری سیدنتاب. توکویل. ترجمه ی حسن کامشاد. تهران ۱۳۷۴، انتشارات طرح نو، ص ۱۳۸.
- ۳- لوسین گلدمن، فلسفه روشنگری، ترجمه ی منصوره (شیوا) کاویانی، تهران ۱۳۶۶، نشر نقره، ص ۱۱۰.
- ۴- به نقل از سید جواد طباطبایی: زوال اندیشه ی سیاسی در ایران، انتشارات کویر ۱۳۷۳، ص ۱۹۸.
- ۵- همان، ص ۱۹۹.
- ۶- ابوحامد غزالی، شک و شناخت، ترجمه ی صادق آینهوند، تهران ۱۳۶۲، انتشارات امیرکبیر، ص ۵۶.
- ۷- ابوحامد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه ی علی اصغر حلبی، تهران ۱۳۶۱، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶