

# میزگرد کیان دربارهٔ جامعهٔ مدنی

اشاره

جامعهٔ مدنی از مفاهیم کلیدی اندیشهٔ سیاسی مدرن است. طیف گستردهٔ گفتار سیاسی مدرن به تصویری از این مفهوم کلیدی ملتزم است. هر قرائتی که از جامعهٔ مدنی داشته باشیم، نفس التزام به این ایده، به معنای نوعی انفکاک میان دو ساحت انسانی است؛ ساحت مقدمی که حاکی از فرد مستقل و متعلق و خودآگاه است و به منافع خصوصی خود می‌اندیشد و ساحت متأخری که از جمع چنین افرادی حادث می‌شود که به ضرورت حفظ «مصلحت جمعی» خود، آگاه می‌شوند. دولت مدرن با اتکا به این ساحت متأخر زاده می‌شود. بر حسب این ایده طیف گستردهٔ اندیشهٔ سیاسی در میان دو قطب افراطی محصور می‌شود. قطبی که به‌منهٔ مصالح جمعی را چنان وسعت می‌بخشد که ساحت متقدم فرد به یک فرض منطقی تقلیل پیدا می‌کند و قطبی که در ساحت متقدم آن چنان افراط می‌کند که در نظام فلسفی خود موضوعیت مصلحت جمعی و ضرورت ماهوی دولت را علی‌الاصول نفی می‌کند. از دیدگاه صاحب‌نظران، نام‌سازگاری ذاتی آن دو ساحت انسانی یکی از عوامل اصلی قطبی شدن اندیشهٔ سیاسی مدرن به‌شمار می‌رود.

آن نام‌سازگاری بنیادین و در عین حال حضرهای منطقی که ایدهٔ جامعهٔ مدنی را می‌آفریند به‌گونه‌ای پیچیده، بسیاری از گفتارهای سیاسی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد، از آن‌جمله موضوع رابطهٔ میان دین و سیاست است که از مهمترین مباحث محافل فکری جامعهٔ ما محسوب می‌شود. یک نگاه ساده‌سازی شده از جریان بحث در این زمینه نشانگر قطبی شدن دیدگاه‌هاست؛ یک دیدگاه، با راندن دین به عرصهٔ خصوصی، جوهر و گوهر دین را در تجربهٔ ایمانی و رابطهٔ خالصانهٔ فرد با خداوند جست‌وجو می‌کند و در عین حال در جهت بیشترین امکان حصول تحقق استقلال فرد در مقابل دولت اهتمام می‌ورزد، و دیدگاهی دیگر با عمومی کردن نقش دین، از عنایت دین به مصالح جمعی و عمومی بشر سخن می‌گوید و گوهر دین را در قابلیت‌ها و نقش آفرینی‌های اجتماعی‌اش می‌فهمد و در عین حال خواسته و ناخواسته به ضرورت شکل‌گیری دولت دینی می‌اندیشد. تلاش برای سامان‌دهی قرائتی از ارتباط میان دین و سیاست که هم از این دو قطب افراطی فراتر رود و هم عرصهٔ دین را به حوزهٔ تنگ و مفروض خصوصی محدود نکند و در همان‌حال به آن سوی بام نفی‌تند که در انتها به صورت‌بندی تئوری دولت دینی بینجامد، معضل مهمی است که پیش‌روی جریان تعاملی اندیشهٔ امروز جامعهٔ ما قرار دارد.

با این مقدمهٔ کوتاه، کیان بحث و گفت‌وگوی بیشتر پیرامون جامعهٔ مدنی و نسبت آن با دین را پیش‌نیاز و بستر مقدماتی حل و فصل آن معضل مهم می‌داند و در پی فراخواندن منظرهای تازه‌ای است که علاوه بر ارزیابی نقاط قوت و ضعف گفتار سیاسی ملتزم به ایدهٔ جامعهٔ مدنی، با تعیین نسبت خود با این گفتار، افق اندیشیدن در مقولهٔ نسبت دین و سیاست را به مثابه نقطهٔ عزیمت تازه بگشاید.

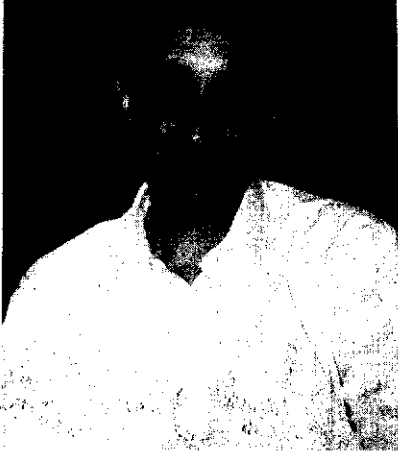
مدرنیته یا تجدد است. می‌شود گفت که جامعهٔ مدنی در چارچوب بحث تجدد قرار دارد. مسألهٔ تجدد، مسألهٔ تمایز دو دنیاست؛ دنیای مدرن یا دنیای جدید و دنیای سنتی یا ماقبل مدرن. البته وقتی می‌گوییم سنتی، طیف وسیعی را در برمی‌گیرد و اینجا سنتی در برابر مدرن قرار دارد؛ یعنی هر چیزی که مدرن نیست یا قبل از آن است، می‌شود سنتی. منتها خود جامعهٔ سنتی در طیف وسیعی از جوامع مختلف با ویژگی‌های جامعه‌شناختی یا انسان‌شناختی متفاوتی وجود دارد. مسامحتاً جامعهٔ سنتی را یک کل یا یک مفهوم در نظر می‌گیریم، اما واقعیت این طور نیست. جامعهٔ مدرن چیست؟ می‌توانیم بگوییم

کیان: موضوع مورد بحث، جامعهٔ مدنی است. عنوان کلی سؤال این جلسه «نسبت جامعهٔ مدنی و دین» است. برای اینکه جمع بین این دو و نسبتشان را مشخص کنیم، بد نیست ابتدا یک گذار کلی بر دیدگاه‌هایی که حول و حوش جامعهٔ مدنی مطرح است یا مفهوم‌بندی‌های متفاوتی که از جامعهٔ مدنی شده یا احياناً قرائتهای متفاوتی که از دین می‌شود داشت، عرضه شود تا ببینیم چه نسبتی می‌توانیم بین قرائتهای خاصی از جامعهٔ مدنی و دین عرضه کنیم.

موسی غنی‌نژاد: بحث جامعه‌مدنی بحثی در ارتباط با مفهوم



علیرضا علوی تیلر



موسی غنی نژاد

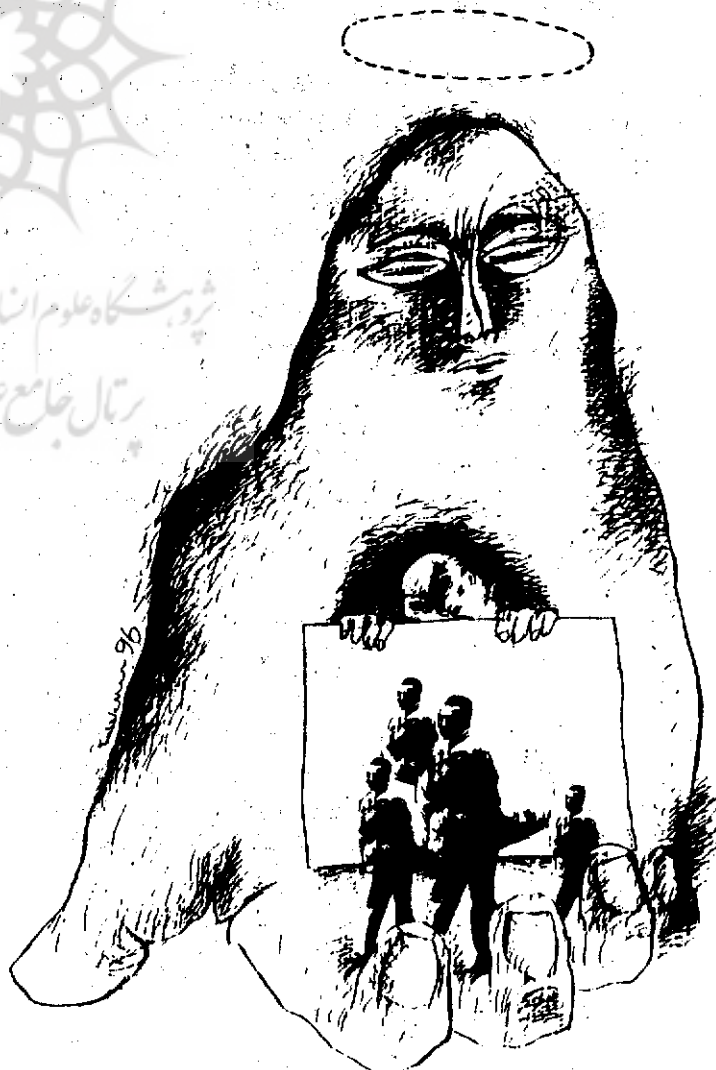


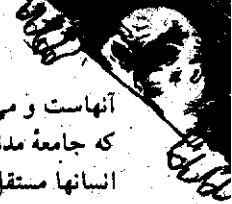
مراد فرهادپور

جامعه‌ای است که در آن دیدگاهها نسبت به انسان و دنیا، تغییر می‌کند؛ یک تغییر اما اینکه این تغییر به صورت یک باره یا انقلابی اتفاق می‌افتد یا به صورت تدریجی، جای بحث و مناقشه بسیار دارد. بعضی مثل ماکس وبر یا مارکس معتقدند که این تحول یک تحول انقلابی و یک دگرگونی ریشه‌ای است. بعضی دیگر هم مثل اقتصاددانهایی که کمتر معروفند، مثل پریبرام Pribram یا هینشمن،

معتقدند که تحول مذکور، یک تحول تدریجی و درونی بوده است. به هر صورت دیدگاه انسان ابتدا نسبت به جامعه عوض می‌شود؛ اگر جامعه را قبلاً به صورت یک کل ارگانیک منسجم یا با مفهوم قرون وسطایی «یونیورسیتاس» می‌دید، حال این مفهوم جای خود را به مفهوم دیگری می‌دهد که به آن «سوسیئاس» گفته می‌شود که مفهوم society از این می‌آید. در مفهوم یونیورسیتاس، جامعه یک کل است که انسانها اجزای آن را تشکیل می‌دهند؛ یک کل ارگانیک که در آن یک سر وجود دارد که همان حکومت است. آنگاه با سلسله مراتبی از بالا به پایین مواجهیم که همان بدن است، اما در مفهوم سوسیئاس یا جامعه به مفهوم امروزی، جامعه یعنی افراد متشکل از انسانهای آزاد؛ انسانهایی که انتخاب می‌کنند و دارای حقوق برابر هستند و سلسله مراتب در جامعه وجود ندارد. در جامعه در مفهوم یونیورسیتاس جدایی بین دولت یا آن قدرت حاکم بر جامعه و افراد وجود ندارد؛ همه یک کل را تشکیل می‌دهند، یعنی آن کسی که آن بالاست، فرمانده است، مثل فرمانده یک ارتش. اما در مفهوم سوسیئاس یا جامعه به مفهوم جدید کلمه، جدایی بین دولت، قدرت سیاسی و افراد و اتحاد مردم جامعه وجود دارد و این نه تنها جدایی، بلکه تقابل است، یعنی اینکه افراد جامعه بر حسب ضرورت، حکومتی که تشکیل می‌دهند، حکومت انتخابی است و جدا از حوزه تصمیم‌گیریهای فردی حساب می‌شود و اقتدار معین و محدودی دارد که قابل مقایسه با اقتدار دولت یا قدرت سیاسی در جامعه قبلی یعنی جامعه سنتی نیست. اینجا عمده‌تاً اقتدار دولت محدود می‌شود به حفظ نظم یا حفظ صلح در درون و بیرون.

متفکران اولیه تجدد گفتند که اگر انسان در جامعه حکومت تشکیل می‌دهد، از روی ناچاری و برحسب ضرورت است و دفع افسد به فاسد. چون اگر دولت، حکومت یا قدرتی وجود نداشته باشد، جنگ پیش می‌آید؛ وضعی که به قول هابز جنگ همه علیه همه است و جامعه نمی‌تواند قوام پیدا کند. برای جلوگیری از این وضع، قدرت سیاسی تشکیل می‌شود، بنابراین قدرت سیاسی خود نشانه یک نقص است؛ نقص ماهیت بشری. در حالی که در دیدگاههای قدیمی، دولت یا قدرت سیاسی خیر است؛ مثل یک پدر برای فرزندان که خیرخواه





آنهاست و می‌خواهد آنها را هدایت کند. در چارچوب تجدد است که جامعه مدنی طرح می‌شود. جامعه مدنی جامعه‌ای است که در آن انسانها مستقل از قدرت سیاسی تصمیم می‌گیرند، یعنی تحت سیطره قدرت سیاسی نیستند، البته این آزادی به معنای آزادی از قید و بندها یا آزادی به مفهومی که در وضع طبیعی تعریف می‌شود، نیست؛ آزادی در جامعه مدنی در چارچوب سلسله قواعد و قوانین کلی و عام ناشی از خود محدودیتها و قید و بندهاست. این تعریف آزادی در جامعه مدنی است، اما متأسفانه این تعریف به خوبی درک نشده است و امروزه در بحثها وقتی که از آزادی حرف می‌زنیم، آن را مرادف با آزادی از تمام قید و بندها می‌فهمند و فکر می‌کنند آزادی یعنی مثلاً آزادیهای جنسی در غرب. درحالی که آزادی درست ملازم مفهوم قانون است، یعنی انسان در جامعه بدون قانون به گفته جان لاک انسان آزادی نیست؛ انسانی است که اسیر هواهای نفسانی، انسانهای دیگر یا اسیر طبیعت است. انسان در جامعه مدنی یعنی در چارچوب قانون است که می‌تواند آزاد باشد. بنابراین اگر بخواهیم تعریفی از جامعه مدنی بدهیم، عبارت است از اینکه جامعه مدنی حوزه‌ای از فعالیت‌های انسانهای آزاد و دارای انتخاب است که انتخابشان را در چارچوب قانون و قواعد کلی انجام می‌دهند و این انتخاب مستقل از اراده و تصمیم قدرت سیاسی و حاکم است. به عبارت دیگر جامعه مدنی حوزه‌ای است که قدرت سیاسی یا دولت حق دخالت مستقیم یا دخالت دلخواهانه در آن ندارد.

کیان: آقای دکتر فرمودند جامعه مدنی جایی است که انسانها مستقل از قدرت سیاسی تصمیم می‌گیرند و آن را انتخاب می‌کنند، یعنی مفهوم استقلال از قدرت سیاسی که دولت باشد، مبنای بحث ایشان است. اما به نظر بسیاری از صاحب نظران این تقسیم‌بندی و این مرز حاصل را که ابتدا هگل در نظر داشته و بعد از آن تغییراتی که مارکس به آن داد و در حیطه‌های جدیدتر مطرح شد، بی‌معناست. مثلاً بحث آلتوسر این است که همه نهادهای جامعه مدنی ادامه وجودی دولت است؛ دولتی که منتشر شده و پایین آمده است و همه نهادهای جامعه مدنی به نوعی دولت را باز تولید می‌کنند، مثلاً صنف، اتحادیه، حتی حزب و اپوزیسیون دستگاههای ایدئولوژیک دولت هستند. آلتوسر اقتدر دامنه را توسعه می‌دهد که به خانواده می‌رسد، یعنی در واقع به سلول جامعه که خانواده است، و نشان می‌دهد که در خانواده دولت چگونه باز تولید می‌شود.

سؤال من از آقای دکتر غنی‌نژاد این است که در تعریفی که از جامعه مدنی کردند به عنوان جایی که مستقل از قدرت، انتخاب صورت می‌گیرد و تصمیم گرفته می‌شود، آیا این وجه از کارکرد جامعه مدنی لحاظ شده است؟

موسی غنی‌نژاد: خوب این دیدگاه خاصی است که به نظر من دیدگاه نادرستی است، چون در این دیدگاه از یک نکته اساسی جامعه مدنی غفلت می‌شود و آن نظمی است که ناشی از آزادی است؛ ناشی از واقعیت آزادی. ببینید این بحثهای جدید معرفت‌شناختی که امثال مایکل پولانی Polanyi مطرح کرده‌اند این است، می‌گوید که اشتباه امثال هگل یا مارکس در این بوده است که در منطق آزادی و در واقعیت آزادی نظمی را که این واقعیت ایجاد می‌کند، نمی‌دیدند. این را آنها نمی‌توانستند درک کنند که وقتی آزادی به عنوان یک واقعیت در جامعه‌ای حاکم می‌شود، این آزادی در روابط اجتماعی، نظم ایجاد می‌کند که این نظم انسجام‌بخش جامعه مدنی است. مثلاً

هویتی که جامعه انگلستان پیدا می‌کند، ناشی از کجاست؟ ناشی از انسجام است، یعنی این طور نیست که آزادی باعث پراکندگی شود. این دیدگاهی است که نظم را فقط در نظم سازمانی (organization) می‌بیند. در حالی که دیدگاههای جدید این گونه است که نظم را فقط در سازمان نمی‌بیند، بلکه آن را در آزادی می‌بیند. مایکل پولانی می‌گوید که پیچیده‌ترین و مؤثرترین نظرها را آزادی می‌آفریند و برای آن مثالی می‌زند. وی می‌گوید شما به علم توجه کنید، آنجایی که دانشمندان را آزاد می‌گذارند، بیشترین و بهترین پیشرفتها در علم حاصل می‌شود. می‌گوید اقتصاد را نگاه کنید، وقتی افراد را در چارچوب قانون آزاد می‌گذارید، نظمی به مراتب پیچیده‌تر و باارز تر از نظم سازمانی و سنتی به وجود می‌آید. بنا به تعریف من از آزادی، آزادی هرج و مرج نیست، آزادی عملکرد در چارچوب یک [رشته] قواعد کلی است (که درباره قاعده کلی وارد جزئیات نمی‌شویم). آزادی یعنی این که شما در جزئیات آزادید، نه در کلیات. مانند آزادی است که بازیکنان بازی دسته‌جمعی مثل فوتبال دارند. بازی فوتبال نظم دارد یا ندارد؟ البته نظمی دارد، ولی این نظم، نظم سازمانی نیست، پس این نظم حاصل از چیست؟ حاصل از این است که بازیکنان می‌توانند در چارچوب مقررات کلی هر جور که دلشان بخواهد بازی کنند. توجه به این مقررات نظمی به وجود می‌آورد. نظم جامعه مدنی از این نوع است. البته درک این نظم مستلزم تفکر تئوریک است، چون شما بلافاصله این نظم را درک نمی‌کنید و به طور مشخص نمی‌بینید. شما نظم سازمانی را به طور عینی می‌بینید؛ شامل سلسله مراتب، رئیس، معاونان و... این نظم مشخص است، ولی نظمی مثل نظم بازار قابل مشاهده نیست. این است که عوام این موضوع را نمی‌توانند درک کنند و مستلزم درک و تفکر تئوریک است. یا مثلاً نظم زبان؛ زبان چگونه به وجود آمده است؟ سازمان یا فرد خاصی زبان را به وجود نیاورده است؛ زبان به صورت آزادانه در طول تحول طولانی، خودبه‌خود به وجود آمده است، یعنی نظمی دارد که خیلی پیچیده است که هیچ انسانی نمی‌تواند نظم مشابهی ایجاد کند. مناقشه‌ای که امثال آلتوسر در این شکل از جامعه مدنی می‌کنند، از این اشتباه ناشی می‌شود که چنین نظمی را اصلاً نمی‌بینند یا قبول ندارند. مارکس وقتی درباره بازار بحث می‌کند، آن را «هرج و مرج» می‌خواند و نظمی در بازار نمی‌بیند. اگر نظم را می‌دید، دیگر آن نتیجه‌گیریها را نمی‌کرد و آن حرفها را نمی‌زد. او می‌گوید این هرج و مرج است، برای اینکه این هرج و مرج را درست کنیم، باید دولت و نظم سازمانی وجود داشته باشد. یعنی مارکس فقط یک نوع نظم را می‌دید و آن هم نظم سازمانی بود و تمام مارکسیست‌ها و دولت‌گراها هم این گونه فکر می‌کنند؛ آزادی تنها یک ارزش نیست. مایکل پولانی نیز این موضوع را تأیید می‌کند و می‌گوید آزادی یک واقعیت است و این واقعیت، نظمی به وجود می‌آورد که خیلی پیچیده‌تر از نظمی است که بشر می‌تواند آن را آگاهانه درست کند. و مقصود از نظمی که مندویل و آدام اسمیت جامعه مدنی را مبتنی بر آن دانسته و گفته‌اند که در جامعه چنین انسجامی وجود دارد که مستقل از نظم سازمانی دولت است، این بود.

علیرضا علوی تبار: آقای غنی‌نژاد کم‌وبیش مفهوم جامعه مدنی را تشریح فرمودند. من هم به استنباطی که به نظرم می‌رسد با جامعه مدنی سازگارتر است؛ اشاره می‌کنم. به نظر من هم جامعه مدنی

مجموعه‌ای است از نهادها، مؤسسات، انجمنها، تشکلهای خصوصی یا غیر خصوصی که کم‌وبیش مستقل از دولتند و روابط درونی و مابین آنها هم کمتر آمرانه و بیشتر داوطلبانه است. اگر مفهوم جامعه مدنی را به عنوان مجموعه‌ای از نهادهای مستقل از دولت و با روابط کم‌وبیش غیرآمرانه در نظر بگیریم، شاید بشود راهی برای تأثیر دیدگاههای مختلف بر این نوع جامعه مدنی پیدا کرد. همان‌طور که فرمودند، جامعه مدنی به هر حال متعلق به دوران جدید است، هر چند که خیلی از افراد معتقدند هسته‌های جامعه مدنی، قبل از دوران جدید هم وجود داشته، ولی به هر حال دوران جدید به خاطر زمینه‌هایی که از نظر اجتماعی واجد آن بود، مثل پراکندگی مراکز قدرت و پذیرش حق مالکیت خصوصی، بویژه وجود شهرهای خودمختار به علاوه پذیرش حق تجمع، زمینه‌های اصلی پیدایش جامعه مدنی را در اروپا و دنیای جدید فراهم کرد. در واقع می‌خواهم عرض کنم که برای شکل‌گیری و تداوم جامعه مدنی حداقل چند شرط اساسی ضروری است. اولاً لازم است که یک حداقلی از تقسیم کار اجتماعی پدید آمده باشد، یعنی تنوع و تکثری در ساخت اجتماعی در نتیجه توسعه اجتماعی و توسعه ساخت اجتماعی به وجود آمده باشد. دومین شرط این است که یک نوع احساس همبستگی، احساس هویت و پیدایش مفهوم «ما» در طبقات، در شئون و در اصناف مختلف شکل گرفته باشد، یعنی جامعه مدنی پدید نمی‌آید، مگر اینکه یک نوع خودآگاهی جمعی بین اقشار مختلف، بین افراد یک طبقه یا افراد متعلق به یک صنف پیدا شود. سومین شرط پیدایش جامعه مدنی تکثر عملی منابع قدرت است، یعنی اگر منابع قدرت در جامعه‌ای متکثر نباشد و امکان کسب و کار مستقل از دولت و مالکیت خصوصی، مطلقاً وجود نداشته باشد و همه چیز دولتی تعریف شود، پیشاپیش شرط پیدایش جامعه مدنی در این جامعه نفی شده است. علاوه بر این سایر منابع قدرت هم باید به شکلی از تکثر رسیده باشد تا امکان شکل‌گیری جامعه مدنی پدید آید. چهارمین شرط لازم برای شکل‌گیری و تداوم جامعه مدنی پذیرش حق تجمع و تشکیل انجمنها و اتحادیه‌های صنفی است، یعنی جامعه به لحاظ حقوقی بپذیرد که مردم حق دارند در صنفها و جمعهای کوچکتر از جامعه کل جمع شوند و انجمن تشکیل دهند. پنجمین شرط لازم برای جامعه مدنی پذیرش مکانیزم‌های چانه‌زنی مثل رقابت، بده‌بستان و غیره برای تأمین منافع و علایق جمعهای مختلف اجتماعی است، یعنی در واقع شرط بقای جامعه مدنی این است که جامعه بپذیرد، گروههای مختلف حق دارند منافع و علایق خودشان را در بطن جامعه کلی دنبال کنند و یک سری مکانیزم وجود داشته باشد که این گروهها بتوانند بر اساس آن سازوکارها و مکانیزمها وارد چانه‌زنی با هم شوند، با هم بر سر رسیدن به منافعی رقابت کنند، بده‌بستان کنند، مبادله کنند و به هر حال بتوانند در این فضا علایق خودشان را در چارچوب نظام کلی دنبال کنند. در واقع به نظر می‌رسد این پنج شرط، پنج شرط ضروری و لازم برای جامعه مدنی است. خوب است جامعه مدنی را در برابر جامعه توده‌وار بگذاریم، یعنی در واقع درک مفهوم جامعه مدنی تا حدودی موکول به فهم جامعه توده‌وار است. ما می‌توانیم تأثیر یک اندیشه را روی جامعه مدنی از نظر نقشی که در ایجاد جامعه توده‌وار (mass society) دارد هم دنبال کنیم.

به نظر من در جامعه مدرن فرایندهایی وجود دارد که موجب پیدایش تمایلات توده‌وار می‌شود، یعنی در بطن خود جامعه مدرن

همان‌طور که جامعه مدنی رشد می‌کند، تمایل به ایجاد جامعه توده‌وار هم رشد می‌کند. فرایندهایی درون این دوران وجود دارد، مثل صنعتی‌شدن، شهری‌شدن، دموکراسی و مردم‌سالاری و خود مدرنیسم. در متن این فرایندها یعنی صنعتی‌شدن، شهری‌شدن، مدرنیسم و دموکراسی تمایلی به توده‌وار کردن جامعه یعنی ذره‌ذره کردن جامعه وجود دارد که زمینه را برای شکل‌گیری جامعه توده‌وار فراهم می‌کند. بد نیست اینجا روشن کنیم که وقتی می‌گوییم جامعه توده‌وار، جامعه‌ای را در نظر داریم که با چند ویژگی مشخص می‌شود: یکی القابپذیری توده‌هاست، یعنی راحت می‌شود توده‌ها را دست‌آموز کرد، جهت داد و به جنبش درآورد، اضطرابی فردی و جمعی است که همه را گرفته، یک نوع اضطراب درونی از تک‌افتادگی و تنها ماندن و در خلأ بودن، یکی بی‌خویشتنی یا خود را از دست‌دادن، یکی سرگشتگی و نوعی از بی‌هنجاری که این جامعه را دربرمی‌گیرد و یکی بحران هویت. یعنی در واقع جامعه مدرن در بطن خود، فرایندهایی دارد که ضدخودش را هم پرورش می‌دهد و آن توده‌وار شدن جامعه است. حالا اگر قرار است در مورد نواندیشی دینی و نوگرایی دینی و تأثیرش بر جامعه مدنی بحث کنیم، به نظر من از این دو مجرای می‌توانیم وارد شویم: یکی اینکه نواندیشی دینی با آن شرایط لازم، برای پیدایش و بقای جامعه مدنی چطور برخورد می‌کند و یکی از این زاویه که نواندیشی دینی در ارتباط با جامعه توده‌وار چگونه برخورد می‌کند، آیا نواندیشی دینی به تقویت عناصر توده‌وار دنیای جدید منجر می‌شود یا به تضعیف عناصر توده‌وار.

کیان: آقای علوی ببار، شما طوری جامعه مدنی را تعریف کردید که هم از حیث تئوریک و هم به لحاظ تجربی به نظر می‌رسد به نوعی همزادی بین پیدایش جامعه مدنی و گسترش آن از یک سو و رشد مناسبات سرمایه‌داری از سوی دیگر اشاره کردید. به عبارت دیگر جامعه مدنی را فی‌الواقع پدیده سرمایه‌داریان می‌توانیم تعریف کنیم. آیا واقعا چنین ملازمه‌ای از نظر شما وجود دارد؟

علیرضا علوی ببار: ببینید جامعه‌ای که پس از جامعه فئودالیت به در غرب شکل گرفته، دو عنوان مختلف دارد، گیدلز می‌گوید که شما وقتی به آثار کسانی که به جامعه جدید پرداخته‌اند، نگاه می‌کنید، بعضی از این جامعه به عنوان جامعه سرمایه‌داری نام برده‌اند، بعضی به عنوان جامعه صنعتی. این بیش از اینکه یک طبقه‌بندی تئوریک و نظری باشد، یک طبقه‌بندی ایدئولوژیک است، یعنی در واقع به نظر من کسانی که از جامعه جدید به عنوان جامعه صنعتی نام می‌برند، یک نوع همدلی با این جامعه جدید دارند و حفظ و تداومش را مثبت می‌دانند، ولی کسانی که مثل مارکس اصرار دارند از این جامعه به عنوان جامعه سرمایه‌داری نام ببرند، در واقع در کینه ذهنشان یک دوران پس از این جامعه را تصور می‌کنند و این جامعه را زیاد هم زیبا نمی‌بینند. من لزوماً هیچ ملازمه‌ای نمی‌بینم. آنچه به نظر من لازمه جامعه مدنی است، تقسیم کار پیشرفته اجتماعی است و آن چیزهایی که عرض کردم، حوزه‌ای مستقل از دولت، یعنی حوزه‌ای که افراد بتوانند آنجا بر اساس مکانیزم‌هایی علایق فردی یا گروهی و تکثر منابع قدرت را دنبال کنند. آیا شرایط جامعه سرمایه‌داری این است؟ یعنی فقط در جامعه سرمایه‌داری می‌تواند تحقق پیدا کند یا مثلاً ممکن است در یک دولت رفاه هم اینها تحقق پیدا کند، مگر اینکه شما دولت رفاه را هم شکلی از سرمایه‌داری بدانید. اگر بخواهیم این‌گونه نگاه کنیم یا به اصطلاح، جهانی به آن بنگریم سوسیالیسم هم یک نوع سرمایه‌داری

است. بعضی از صاحب نظران معتقدند جامعه مدنی بدون مکانیزم بازار امکان پذیر نیست. من می خواهم تأکید کنم که از نظر خود من مکانیزم بازار هم لزوماً به معنای سرمایه داری نیست، یعنی معتقدم که می شود در جامعه ای مکانیزم بازار وجود داشته باشد، ولی سرمایه داری با این تعریف ایدئولوژیکش وجود نداشته باشد. بعضی از صاحب نظران معتقدند که مکانیزم بازار شرط ضروری جامعه مدنی است. به نظر می رسد که این امر غلط نباشد؛ البته نمی توانم دقیق و قاطعانه بگویم که شرط لازم جامعه مدنی مکانیزم بازار است. بنابراین جواب سؤال شما در واقع هم بله است، هم خیر. اگر سرمایه داری را به یک مفهوم خاص ایدئولوژیک بگیریم، نه، ولی اگر آن را به یک مفهوم وسیعتر و تئوریکتر و کمتر ایدئولوژیک در نظر بگیریم، شاید ملازمه ای بین این دو وجود داشته باشد.

مراد فرهادپور: آقایان مقدمه مبسوطی گفتند و تحول تاریخی، شرایط، زمینه ها، مکانیزم های داخلی و حتی شکل خودتخریبی جامعه مدنی را تشریح فرمودند. اگر طیف پاسخها به سؤال «جامعه مدنی چیست؟» را به طور کلی قسمت بندی کنیم، می توان از دو منظر یا دو قطب کاملاً متفاوت سخن گفت. نخست، منظر یا رهیافت مبتنی بر مفاهیم انتزاعی علوم اجتماعی، و دوم رهیافت مبتنی بر معانی موجود در زیست جهان یا زندگی روزمره. سعی من این است که رهیافت دوم را دنبال کنم و از این رو، بحث درباره جامعه مدنی را با مفاهیم ساده، ملموس و انضمامی آغاز می کنم. البته این کاری است که برخی از مکاتب جامعه شناسی هم انجام می دهند، چون معتقدند که همه مفاهیم تجریدی علوم اجتماعی در واقع برگرفته از تجربه زندگی روزمره در زیست جهان است که بعداً علما و دانشمندان از طریق تجرید، تعمیم و مکانیزم های خاص خود، آنها را به ابزارهای تحلیل علمی بدل می کنند و البته برخی از مکاتب مثل جامعه شناسی پدیدارشناسانه سعی دارند در تقابل با جاه طلبی های غیبنی گرایانه علم جامعه شناسی این مفاهیم را بار دیگر به زبان مقولات زندگی روزمره ترجمه کنند. حالا اگر بخواهیم از این دید نگاه کنیم، جامعه مدنی در واقع یعنی کوچه، خیابان، پیاده رو، پارک، یا از دیدگاه کنشهای انسانی، جامعه مدنی یعنی سلام کردن در خیابان به همسایه، جمع آوری زباله، رفتن به سینما، خریدن مجله، بحث در میزگرد و غیره. در واقع در ابعاد مختلف چه در بعد کنش و مناسبات اجتماعی و چه به لحاظ زمان و مکان می توان کل مسأله را در این عبارت خلاصه کرد که جامعه مدنی، یعنی دیگران و زندگی با دیگران و برخورد با دیگران، همراه با قواعد و روابطی که حاکم بر این زندگی است. بنابراین زمانی که از خانه بیرون می آیم، هر کار ما به نحوی به جامعه مدنی مرتبط است. شاید بشود از نظر مکانی به واژه یونانی آگورا به معنای میدان اشاره کرد که در واقع نقطه شروع بسیاری از این مباحث در فلسفه سیاسی یونان هم بوده است. میدان مرکزی شهر در دولت شهرهای یونان جایی بود که مردان آزاد جمع می شدند و به بحث در خصوص مسائلی که مبتلا به آنان بود، می پرداختند. پس می توان گفت که ریشه جامعه مدنی در همین «حیطه عمومی»، یعنی در میدان، خیابان، بازار، کافه و ... نهفته است؛ مکانهایی که عرصه ملاقات با «دیگری» و «دیگران» است. البته مسأله صرفاً در اشاره به «زمان و مکان» خلاصه نمی شود، زیرا مجموعه کنشها، قوانین و روابط یا به عبارت بهتر، عقلانیت حاکم بر این ملاقات نیز جزء ذاتی تعریف جامعه مدنی است. به اعتقاد من اتخاذ این رهیافت به جامعه

مدنی، بویژه به لحاظ بازانندیشی و نقد سنت فرهنگی ما اهمیت بسیار دارد. زیرا از قضا، ما از نظر سنتی به این بعد از زندگی، یعنی رابطه با دیگری و دیگران، هرگز توجه چندانی نداشته ایم. در فرهنگ ما تقابل درون و بیرون، اندرونی و بیرونی، خودی و بیگانه همواره حضوری سنگین داشته است. از عرفان نظری گرفته تا زندگی روزمره، تمنای رجعت به خانه و کاشانه، به منزله یگانه پناهگاه امن و نقطه مقابل آن، یعنی ترس از غربت، هجران و دربه دری، کاملاً محسوس است. نوعی جدایی مطلق میان جهان درون و بیرون، میان رابطه با اعضای خانواده یا خودی ها و رابطه با دیگران که در نتیجه آن، وقایع بیرون از خانه، هرگز مورد تأمل صریح و آگاهانه قرار نمی گیرد. جهان بیرون عرصه عملکرد قدرت و خشونت تلقی می شود؛ عرصه نامنی و ترس از دیگری و دیگران، عرصه تردید و سوءظن برای عاقلان خاموش و عرصه تزویر و ریا برای فرصت طلبان باهوش. بدین ترتیب، اگر لذت و فراغتی هست، در خانه است، اگر انسانیت، گفت و گو و اعتمادی هست، در خانه است و پس. و همان طور که آقای علوی تبار فرمودند، احتمالاً در این شرایط فعالیت های اقتصادی مستقل از دولت هم وجود نداشته یا آنقدر ضعیف و بی ریشه بوده که منجر به پیدایش خودآگاهی صنفی و گروهی نشده است. در نتیجه، فضای بیرون، یعنی همان حیطه عمومی ملاقات با دیگران، همواره با ترس و تشویش همراه بوده است، نه با تلاش عقلانی برای رفع تخصصات و حل مشکلات. در عوض، تمام ترسها و ناراحتیهای سرکوب شده، برای تخلیه شدن به فضای خانه انتقال می یافت؛ بنابراین، گریز به محیط امن و صمیمی «کانون گرم» خانواده، مهمترین راه پرهیز از اختلال روانی است و این نیز یعنی نهالی گذاردن «میدان». البته قصد ندارم کل مسأله جامعه مدنی را در تقابل خانه و آگورا، یا در یک معضل «روانی» خلاصه کنم، ولی فکر می کنم اتخاذ این رهیافت به پرسش جامعه مدنی، با توجه به زمینه تحول تاریخی آن در ایران، دست کم به عنوان نقطه شروع، ضروری است، زیرا این رهیافت مسائل مهم دیگری نظیر، ظهور مدرنیته، عقلانیت، دموکراسی و ... را به طور ضمنی دربردارد و علاوه بر آن تا حدی از ابزاری و صورتی شدن تحلیلیها و زاهدلجهای ارائه شده و تبدیل آنها به نسخه نویسی انتزاعی و نخبه گرایانه جلوگیری می کند.

کیان: آقای فرهادپور فی الواقع به روایت های جاری و زیست جهان برگشتند و گفتند که به جای اینکه به سطح تجریدات تئوریک پردازیم، قضیه را از پایین ببینیم. برحسب علائمی که برای پیدایش جامعه مدنی برشمردند، به نظر رسید که بین عصر مدرن و پیشامدرن (premodern) تفاوت زیادی برای پیدایش جامعه مدنی قابل نیستند، یعنی احتمالاً در پس ذهنشان این بوده است که ما می توانستیم در پیشامجدد هم جامعه مدنی داشته باشیم. تعبیری که ایشان از آگورا یا اشکال مختلف صوفی، قصبه و حوزه و شبکه بزرگ خویشاوندی و ... کردند (اینها همه نهادهایی هستند که ما در شرایط پیشامدرن هم داشته ایم) به نظر می رسد که گویی مرز بین مدرنیته و پیشامجدد را برداشتنند.

مراد فرهادپور: برعکس، به نظر من تقسیم بندی تاریخی کاملاً جایز و ضروری است. قصد من از طرح مسأله «زندگی با دیگران» صرفاً پرهیز از مقولات فونکسیونالیستی نظیر «همبستگی اجتماعی» و ... بود، نه بی اعتنائی به تاریخ. زیرا معتقدم که درک معنای این گونه مقولات و تعاریف، مستلزم رجوع به همان تجربه زندگی و ارتباط با

دیگری است. از یک دیدگاه عام تاریخی، ظهور و دوام این نوع زندگی مدنی با دیگران، در قالب مدینه، دولت‌شهر یا کشور، وابسته به وجود مجموعه‌ای از شرایط و عوامل اجتماعی و فرهنگی است. از جمله مهمترین این شرایط، نبود یک سلسله مراتب اجتماعی نامتقارن، یا به عبارت دیگر، وجود برابری حقوقی افراد در قبال قانون است. این امر بدان معنی است که سرنوشت زیستی فرد، سرنوشت اجتماعی او را تعیین نمی‌کند. بنابراین، زاده شدن در طبقه، قشر یا خانواده‌ای خاص و همچنین جنسیت یا رنگ پوست افراد، عامل تعیین کننده امور چون منزلت، شغل، ثروت، محل و نوع زندگی آنان نیست. آگنس هلر این مجموعه از شرایط و عوامل را «پوش تجدد» می‌نامد. به اعتقاد هلر وجود این پوش شرط قبلی تحقق جامعه مدنی است. جامعه‌ای متشکل از نهادها و کارکردهای متکثر و مستقل که در آن هیچ کارکرد یا نهادی، مثلاً حزب، ارتش یا کلیسا نمی‌تواند میانجی همه کارکردها و تعیین کننده همه نهادها باشد. از این نظر می‌توان گفت که پوش تجدد یک پیش شرط عام است که به عصر یا دوره‌ای خاص محدود نمی‌شود. به لحاظ تاریخی نیز می‌توان نشان داد که این پوش پیش از ظهور عصر جدید، یا به قول شما در پیشاتجد هم وجود داشته است، برای مثال در آتن قرن پنجم پیش از میلاد، در دوره حکومت دموکراتیک پریکلس. ولی پیامدها و تأثیرهای این پوش، به رغم گستردگی و دوام حیرت‌آور و منحصر به فرد آن در آتن، فقط به گروهی خاص، یعنی مردان آزاد، محدود بوده است، و این بدان معناست که برای زنان، مهاجران و بردگان، نظام اجتماعی آتن هم بر سلسله مراتب نامتقارن متکی بوده است. در دوره‌ای از تاریخ رم نیز این قضیه تکرار شد، اما در رم جنبه اقتصادی - تجاری پوش تجدد بر جنبه سیاسی - فرهنگی آن مسلط بود. امنیت سیاسی، بازار گسترده و واحد، و نظام قضایی و حقوقی پیشرفته جمهوری و امپراتوری رم، زمینه را برای رشد تجارت، شکوفایی اقتصاد پولی و حتی ظهور صور ابتدایی روابط تولید سرمایه‌دارانه را فراهم آورد، ولی این بار نیز پوش تجدد نیمه‌کاره متوقف شد. به گفته هلر از اوایل عصر رنسانس بود که این پوش بار دیگر سربرآورد و این بار، به رغم افت و خیزهای مقطعی تا حد درم شکستن هرم جامعه سنتی و ایجاد نظام اجتماعی مدرن پیش رفت. بنابراین روشن است که جامعه مدنی، چه به لحاظ پیش شرطهای عام و چه به لحاظ اشکال خاص تحقق آن، پدیده‌ای سراپا تاریخی است. اما نکته مهم این است که جوهر حقیقی این پدیده‌ها همان دیالکتیک خود و دیگری است و هر جا از این دیالکتیک نشانی یافت نشود - مثلاً در چین باستان که طی هزاران سال تاریخ خود هرگز نکوشید از حال و روز همسایه باستانی خود، هند باخبر شود - جست‌وجوی جامعه مدنی بی‌مورد است.

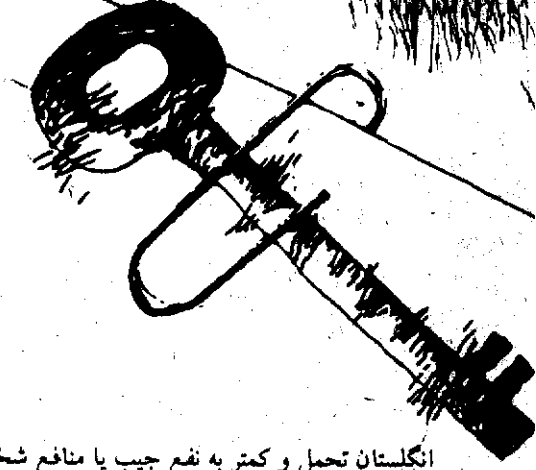
عزت‌الله سبحانی: اصطلاح جامعه مدنی در قرن هفدهم میلادی به وسیله جان لاک، فیلسوف انگلیسی، مطرح شد. وی در کتابی به نام حکومت مدنی، مفهوم جامعه قراردادی را به جای جامعه آئینی یا جامعه اشرافی طرح کرد. قبل از لاک در عهد فلاسفه قدیم یونان، نوافلاطونیان، در فلسفه اسلامی چنین مفهومی مطرح نشده بود.

اما پیدایش یا تحقق تاریخی جامعه مدنی در انگلستان و در اروپا معطوف به مقدماتی بوده است. بدین معنی که جامعه و زندگی اجتماعی، می‌بایست از مراحل گذر کرده باشد تا طرح و تحقق عینی جامعه مدنی ممکن و متصور باشد. چنانکه از همان عهد جان لاک تا

امروز نیز، مفهوم جامعه مدنی، گرچه از نظر استخوان‌بندی محوری آن (قراردادی بودن روابط اجتماعی) ثابت است، ولی از نظر عمق و دامنه فراگیری تکامل یافته است و این بدان معنی است که جامعه مدنی، همپای با رشد و تکامل یا تحول در سایر مبانی زندگی اجتماعی، خود می‌تواند تحول بیابد.

اما آن مراحل مقدماتی که انگلستان قرن هفدهم از آن گذر کرده بود در بسیاری از کشورهای مشرق زمین، من جمله ایران ما طی نشده بود. به این جهت جنبش دموکراتیک یا حرکات خواهان آزادی و حکومت قانون در این کشور نیز نتوانست جا بیفتد و در اعماق زندگی اجتماعی ما رسوخ یابد.

انگلستان در عصر لاک، اولاً جامعه‌ای زنده و فعال بود؛ گروههای اجتماعی قدیم و جدید، از اصناف کشاورز و مالک و خرده‌مالک، سوداگران، ارباب حرف و صنایع، دریانوردان، دولتیان، کارگران، حتی طایفه‌ای به نام دزدان دریایی، با طبقات نوکیسه جدید همه فعال شده به حالتی از شکوفایی و بالندگی دست یافته و روی هم رفته جامعه انگلیسی فعال و حیامند بسج شده بود. علمایی چون نیوتن، ادبایی چون شکسپیر، در این قرن ظهور کردند که نشانه شکوفایی فضای علم و ادب و هنر در آن عصر می‌باشد. از درون این ظهور و فعالیت گروهها و طبقات حالات جدیدی از تنازع و ستیز اجتماعی نیز سر برآورده بود که در مجموع، جامعه را در معرض جنگی پنهانی یا آشکار قرار می‌داد و این تنازع ناشی از طبیعت، منافع متضاد یا تنوع و تغایر آرا و عقاید گروهها، نشأت می‌گرفت. در چنین حال و فضایی بود که این سؤال می‌توانست مطرح شود که این همه عقاید و مصالح و منافع گروهی، چگونه می‌توانند به یک زیست مشترک و مسالمت‌آمیز دست یابند تا در مجموع، حیات عمومی جامعه انگلستان و اقتدار آن را به خطر نیندازند. ثانیاً، در انگلستان آن عصر اگرچه نانوشته، اصلی اجتماعی و اخلاقی، مورد قبول همگان قرار گرفته و توسط همه طبقات درک شده بود و آن اینکه تمام آن گروههای متخاصم، حداقل در ناخودآگاه خود به این درک رسیده بودند که به رغم تعارض و متخاصم موجود، فی‌مابین گروههای اجتماعی، سرزمین و ملت و دولتی به نام انگلیس وجود دارد که همگی در درون آن تشخیص و تمایزی نسبت به سایر ملل می‌یابند و از امنیت و ترقی و رفاه برخوردار می‌شوند. جامعه مدنی یا قراردادی، در واقع مستلزم دستیابی جامعه و شعور جمعی به چنین حالتی است. گروهها و اصناف متنازع و متخاصم اجتماعی اگر به چنین شعوری دست نیافته باشند، هیچ دلیل عینی و انسانی وجود ندارد که بر سر عهد و پیمانهای اجتماعی یا قراردادهای اجتماعی وفادار و پایبند بمانند و اگر این پایبندی به تعهدات و قراردادهای نباشد، جامعه مدنی هم ثبات و استمراری نمی‌تواند داشته باشد. و برعکس وقتی چنین حالتی از شعور اجتماعی فراهم آمده باشد، دسترسی توافق و تفاهم و پایبندی بر سر آن شدنی و پایدار خواهد بود. پس احساس و ادراک یک فضای عام و فراگیر نسبت به همه گروههای متخاصم و متضاد جامعه، مقدمه و پیش شرط اصولی نیل به جامعه مدنی است. مأموران سیاسی یا نظامی انگلیس که به سرزمینهای دور دست می‌رفتند و ما عموماً و حقاً آنها را مأموران استعمار می‌شناسیم، همانها اولاً از شرایط بسیار سخت و خطرناک و ریسک‌هایی استقبال می‌کردند و شور و انگیزه جست‌وجو و پیگیری داشتند و ثانیاً همانها را برای منافع و مصالح دولت مرکزیشان،



تعلقی و غیاب چنان حالت اجتماعی، جامعه به صورت یک جنگل درمی آید. همه افراد و اقشار و خرده جماعات، وجود دارند و حتی حیثیت و شخصیت فردی و منافع گروهی خود را هم حفظ می کنند، ولی به سبب تخصصات و تنازعات بی حد و انتها و نامشروط فیما بین آنها، کل فراگیر یا وطن رو به انحطاط و انقراض می رود. زیرا که طبیعت بشر، به لحاظ روانشناختی بر این سرنوشت است که بین دو یا چند نفر که هریک خود را جزیره مستقل و مساوی با دیگری می داند و تضاد و تزاومی بین منافع و آرا آنها به وجود آید، آنها هرگز به تفاهم و وحدت نمی رسند، مگر آنکه امر ثالثی که مشترک بین آنها بوده و در عین حال هیچ یک از آنها نیست، پیدا شود یا اگر هست آنان به وجود و اهمیت آن اعتماد و اعتمادی بیابند.

پس به نظر بنده چنین می رسد که ما، پس از بحث و سخن سرایی اندر مزایا و کمالات جامعه مدنی، باید به کیفیت حصول یا گذار از مرحله جامعه ملکی بیندیشیم. نکته دومی که من در مقایسه جامعه انگلستان آن روز، عصر جان لاک با جامعه خودمان (ایران) به آن برخوردیم این است که در ایران از قدیم، یعنی از عهد هخامنشیان یا زمانی که ما تاریخ مدون داریم، مفهوم دولت، به معنای تبلور اراده یک جامعه یا ملت بر حفاظت و حراست از خود و منافع و استقلال و امنیت خود، وجود نداشته است. در میان ما، دولت همیشه امری بیگانه بوده است. به بیان دیگر، ایرانی ها همواره، به سبب جبر شرایط و کیفیت غلبه دولتها بر ملت، بین مفهوم دولت به لحاظ نهادی و حکومت این یا آن سلسله، تمیزی قایل نبوده و بین آنها خلط کرده ایم. نهاد دولت نزد قاطبه ایرانی ها به عنوان نیروی و دستگاهی تلقی می شده است که با قهر و خشونت برای تأمین منافع و قدرت گروهی خاص بر سر ملت سوار شده است. لذا همیشه درصدد نوعی مقاومت و مقابله و پنهان کاری در برابر احکام و مقررات دولت و بیگانگی و بی اعتنائی نسبت به مصالح و مقررات دولت بوده اند. بدین جهت در مقابله و مبارزه با یک حکومت معین، گاه تا حد مخلوش کردن نهاد دولت و امنیت و منافع ملی پیش می رفته اند. یعنی مبارزه با یک حکومت معین، همکاری با دشمنان و مهاجمان نسبت به حاکمیت و استقلال یک ملت را توصیه می کرده است. در حالی که در جوامع مدرن، امروزه احزاب و گروههای سیاسی، اجتماعی با یکدیگر رقابتها و مبارزاتی دارند، ولیکن این مبارزات در سرحد منافع عمومی یا ملی یا امور فراگیر دیگری که مقدمه پیدایش جامعه مدنی شمرده، توقف پیدا می کرده است.

نکته سوم، اینکه در همان جامعه انگلستان عهد لاک، انسان به طور کلی موجودی مختار و مسئول شناخته می شد و شخصیت و حیثیتش با برجا و محترم شناخته می شد. در تاریخ ایران، چنین می بینیم که آزادی و حیثیت فرد، همیشه بازچه قدرت بوده است، اعم از آنکه وی یک فرد فرودست جامعه باشد یا مثلاً یک وزیر. می بینیم در سلسله های سلاطین، کسی که امروز وزیر است، فردا خانه نشین می شود و پس فردا اعدام و اموالش مصادره می شود. داستان قتل حسنک وزیر یا میرزاتقی خان امیرکبیر، در تاریخ ایران سمبلیک است. در جوامع غربی قرون هفده و هیجده این وضع را کمتر مشاهده می کنیم.

عرض من این است که اگر این مقدمات سه گانه فوق که در واقع از یک نوع بینش و طرز نگرش مردمان نسبت به جامعه و مملکت نشأت می گیرد، در ذهن و رفتار اجتماعی مردمان ساخته و پایدار

انگلستان تحمل و کمتر به نفع جیب یا منافع شخصی عمل می کردند به هر حال، منفعت مادی یا کسب افتخار شخصی تحت الشعاع منافع دولت و کشور مرکزی خودشان بود. حتی همان طوایف دزدان دریایی شان هم اموال غارتی یا تجارتنی خود را به سرزمین انگلیس می بردند که همانجا، خانه امنشان بود.

این حالات در میان مأموران، دولتمردان، رجال ایرانی یا شرقی، کمتر حاصل شده بود؛ قبل از قرن نوزدهم فی الجمله پایبندیهای مذهبی وجود داشت که تقواها و امانت داریهایی نسبت به منافع کشور را سبب می شد، ولی پس از فتح باب مراوده و رابطه با اروپا، این حس پای بندی مذهبی هم به شدت فروکش کرد. و دیگر چیزی که در میان رجال و مأموران ایرانی وجود نداشت، پایبندی به منافع ملی بود و این معنا را مرحوم امیرکبیر در گفت و گو با شپیل، وزیر مختار انگلیس بیان کرده است. البته افراد و تک عناصری از این قاعده مستثنی بودند، ولی همانها در جامعه، غریب و به زودی مطرود، منزوی و سرانجام شهید و معدوم می شدند. سرنوشت میرزا ابوالقاسم قائم مقام، عباس میرزا و خود میرزاتقی خان امیر نظام، شاهد گویای این وضع است. در قرن نوزده، بیست بسیار بودند اشخاص، خانواده ها، قبایل و عشایری که جمعاً به تبعیت از سران و رهبران شان منافع دولت و ملت مرکزی ایران و حتی استقلال و تمامیت کشور را در پای منافع خارجی قربانی می کردند.

ادعای بنده این است که تا در جامعه ای این حال و حالت در میان تمام یا اکثریتی از مردم فعال جامعه به وجود نیامده باشد، قدم گذاردن به مرحله جامعه مدنی، ناممکن است. من این حالت اجتماعی را به جامعه ملی تعبیر می کنم؛ جامعه ای که افراد و آحاد آن نسبت به یک کل فراگیر اعتقاد و پای بندی داشته باشند. این کل فراگیر در عهد باستان، قبیله و عشیره بود و امروزه در دنیای جدید، ملت و وطن خوانده می شود. اگر این کل فراگیر در وجدان ما حضور نداشته باشد یا در علیت خارجی، ضعیف و زبردست بماند یا فرو بپاشد، وجود اجتماعی ما افراد نیز از دست می رود، افرادی خواهیم بود معلق در هوا و سرگردان در دنیای بی در و پیکر. نتیجه آنکه ادراک یک امر فراگیر و ساورایی نسبت به افراد و اجزاء به نام وطن و احساس تعلق و وفاداری نسبت به آن لازمه تشکیل و تکوین جامعه ملی است و جامعه ملی است که در تکامل خود می تواند به تکوین جامعه مدنی منجر شود و جامعه مدنی همان شکل کمال یافته جامعه ملی است که اجزای آن به نوعی تفاهم و وفاق و همزیستی و ترک تنازعات و تخصصات یا تحدید آنها در مرز منافع آن کل فراگیر دست یافته اند. در چنین فضای ملی است که افراد و اجزایی که منافع متضاد دارند، می توانند به توافق برسند و به عقد قراردادهای جمعی و پایبندی نسبت به آنها نایل شوند. در فقدان چنین احساس

نشده باشد، جامعه مدنی به معنایی که امروز در غرب یا در بحثهای فلسفی - سیاسی از آن صحبت می‌شود، تحقق‌پذیر نیست. بنده این تفاوتها را مشاهده می‌کنم و بر این اعتقاد هستم که ما تا رسیدن به جامعه مدنی، خیلی فاصله داریم. هنوز به جامعه ملی که مرحله مقدماتی جامعه مدنی است دست نیافته‌ایم؛ تمهیدات و تدبیراتی عمومی و ملی لازم است تا به سطح جامعه ملی نایل شویم، آنگاه سخن از جامعه مدنی راندن می‌تواند یک بحث زنده و مسأله روز باشد. در غیراین صورت، جامعه مدنی نیز هم‌چون دموکراسی و مردم‌سالاری، به عنوان یک آرزو و آرمان، جدای از واقعیت جامعه، نقل محافل روشنفکری باقی بماند.

نکته آخری که در این نوبت لازم به تذکر می‌دانم، مربوط است به تعریفی که از جامعه مدنی شد و این که جامعه مدنی، در برابر چیست یا بدیل آن چیست؟ جناب آقای علوی تبار فرمودند که جامعه مدنی در برابر جامعه توده‌وار قرار دارد. به نظر من این تعریف وافی به مقصود نیست. در برابر جامعه توده‌وار، جامعه سازمان‌یافته یا جامعه‌ای قرار دارد که در آن تقسیم کار صورت گرفته است و کار در آن اعم است از کار تولیدی، توزیع، خدمات یا حاکمیت. با توجه به این معیار (تقسیم کار) جوامع صنعتی تحت حاکمیت سرمایه‌داری لیبرال، سوسیال دموکرات، فاشیسم یا کمونیسم، همه جوامع سازمان‌یافته و تقسیم‌کار شده هستند، ولی همه مشمول تعریف اولیه جامعه مدنی یا جامعه قراردادی نمی‌شوند.

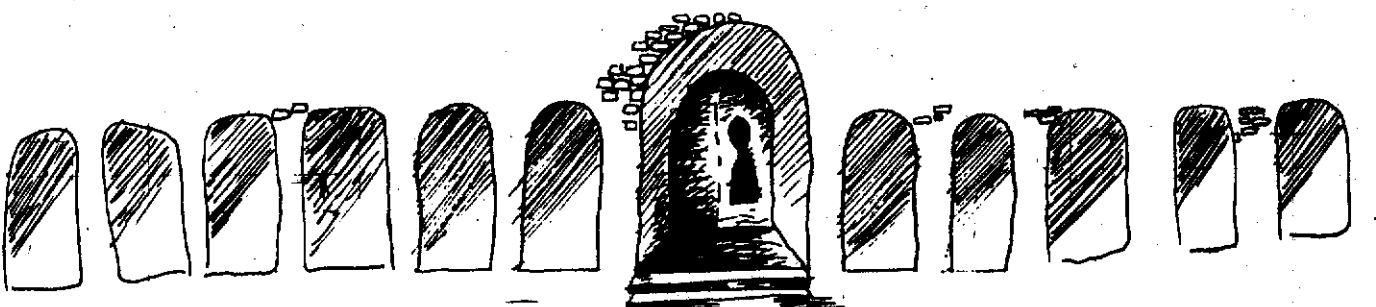
جامعه مدنی این است که در آن تمام گروههای اجتماعی، اعم از گروههای منافع، یعنی طبقات، اصناف، مناطق، عقاید و آرا یا ایدئولوژی‌های مختلف در کنار هم زیست می‌کنند که همه از آن جهت که عضو یک جامعه ملی هستند، برابرند و حقوق و اختیارات و مسئولیتهای مساوی دارند؛ در بهره‌مندی از امکانات و فرصتهای اجتماعی یا در اشتغالات، تبعیض و امتیازی وجود ندارد یا تصمیم‌گیری و قدرت سیاسی، ویژه و منحصر به طبقه خاصی به نام طبقه ممتاز نباشد. در جامعه مدنی، گروه‌بندیهای اجتماعی، هرکدام اصول فرهنگی، اجتماعی خاص یا ایدئولوژی خاص خود را دارند، ولی هیچ ایدئولوژی یا منفعت طبقاتی یا مصالح و عقاید گروهی خاصی، از قدرت و حاکمیت ذاتی و از قبل‌گزینش شده برخوردار نیست. هژمونی طبقات یا ایدئولوژی یا مذهبی خاصی در آن وجود ندارد یا اگر تمایلی بدان هست، تحت مهار و نظارت و ارزشیابی کل جامعه قرار دارد. تنها، تمام گروههای اجتماعی همزیست، متعهد به وفاداری، تلاش برای منفعت عمومی، رفاه، ترقی و اقتدار جامعه کل می‌باشند. بدین ترتیب، تمام جوامعی که در آن قطبهای قدرت و ثروت به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم امور جامعه را هدایت و کنترل می‌کنند، مشمول جامعه مدنی نمی‌شوند، ولو آنکه به شدت پیشرفته و دارای تقسیم کار باشند. با این توضیح جامعه مدنی، در برابر جامعه واجد تبعیض و امتیاز یا جامعه تحت کنترل طبقه ممتاز قرار می‌گیرد. اگر تعریف جناب علوی تبار را از جامعه مقابل یا بدیل جامعه

مدنی بپذیریم، باید قبول کنیم که جوامع تحت سیطره رژیم‌های استبدادی (توتالیتر) نیز جامعه مدنی می‌باشند، چرا که همانها نیز توده‌وار نیستند؛ پیشرفته و سازمان یافته و واجد سلسله مراتب می‌باشند. در حالی که در این گونه جوامع، یک حزب، یک خانواده، یک گروه یا ایدئولوژی معینی، قیّم و جان‌شین کل جامعه، سرور و سالار و مقتدا و صاحب مال و جان و ناموس و حیثیات مردمان است. و اینها همگی نقیض ویژگیهای بنیادی جامعه مدنی شناخته می‌شوند.

در مجموع بنده چنین نتیجه می‌گیرم که تا این مقدمات بینشی - که عرض کردم در طول تاریخ ما گم بوده و علت و ریشه آن مسأله دیگری است که می‌توان روی آن کار و بحث کرد - جانیفتد به جامعه مدنی دست نمی‌یابیم. به نظر من امروزه اگر ما بیاییم درست همان الگوی جامعه مدنی اروپا یا انگلستان یا غرب را در اینجا پیاده کنیم، یعنی احزاب و اصناف، آزاد و تشکیل شوند، هیچ دلیلی وجود ندارد که ما از آن مزایای جامعه مدنی که غرب تجربه کرد، بهره‌مند شویم. دلیل بنده هم این است که ما تاکنون حدود سه یا چهار بار فضای آزادی را تجربه کرده‌ایم: در مشروطیت، در شهریور ۲۰ و کم‌وبیش دوره ۲۹ تا ۳۲ و سال ۵۷ هم تجربه کردیم، ولیکن همیشه آزادی در کشور ما بیش از یک بهار دوام نکرده است. اصطلاح بهار آزادی که کسروی به کار می‌برد، بیش از یک بهار طول نکشید، یعنی جامعه نتوانست آن آزادی به دست آمده را حفظ کند. علت این چیست؟ وقتی حادثهای تکرار شد، قاعدتاً باید علت درازمدت ریشه‌ای وجود داشته باشد. بنده همین را عرض می‌کنم که مشکل ما این است که در دوران آزادی چون در جامعه ما آن پیش‌زمینه‌ای و بنیادی و تعلق خاطر نسبت به آن فراگیر وجود ندارد - من حالا خیلی ملت پرست یا نژادگرا نیستم، ولی به‌قول آقای علوی تبار - باید به یک «مای» رسیده باشیم، اگر نرسیده باشیم آزادی اصناف، انجمنها، نهادها و همه اینها ممکن است به وجود آید، ولی هیچ وقت هم کار مملکت نه به سامان شود، نه امنیت حفظ شود و نه رشد و ترقی اجتماعی پیدا شود و ممکن است هر یک از اینها دنبال منافع و نظریات و عقاید خودشان بروند تا بالاخره مردم هم از این آزادی خسته شوند.

نکته دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که در جریان انقلاب اسلامی، یعنی از ده، بیست سال قبل از آن، مفاهیم و مسائل زیادی در رابطه با اجتماعی‌شدن دین و متدینان و مذهبیان به کار رفت و مطرح شد. خود بنده هم در این کارها دست داشتم، ولیکن ما از دین انتظاراتی فراتر از آنکه خود دین برای خود قائل است، قائل شدیم. دو سال پیش خدمت آیت‌الله منتظری رسیدم، چون کتابشان در آمده بود رفتم راجع به کتابشان صحبت کنم؛ خودشان پرسیدند این کتاب را خواندید؟ بنده هم عرض کردم، بله خواندم و خیلی هم استفاده کردم، ولی بنده مشکلی دارم و آن این است که شما برای حکومت اسلامی حدود ۲۵ تا ۲۶ وظیفه برشمردید، مثلاً وظیفه امنیت، عدالت، نماز و روزه. در حالی که وقتی به دوران صدر اسلام

بازن شماره ۳۳





برمی‌گردم و از این دوران حقوق فقهی می‌گذرم، می‌بینم که وقتی حضرت علی مالک‌اشتر را مأصر می‌کنند، می‌نویسند این عهدنامه فرزند ابی طالب است به مالک‌اشتر، در حالی که او را به فرمانداری مصر منصوب کرده و بر این چیزها با او عهد می‌بندد: ۱. جبايه خراجها: جبايه فقط به معنای خراج گرفتن نیست، به معنای اداره و مدیریت خراج است، چه گرفتن و چه مصرف آن ۲. جهاد عُدُوها ۳. استصلاح اهلها ۴. عمران بلادها. اگر بخواهیم اینها را با مسائل امروزی تطبیق دهیم، اولی مدیریت مالی و اداره مالیات جامعه می‌شود، دومی به معنای حفظ امنیت است (جهاد عدوها)، سومی استصلاح با اصلاح تفاوت دارد؛ استصلاح بهبود حال و وضع است. وظیفه دولت از یک سری حدود ملموس مادی، تجاوز نمی‌کند و عمران بلادها به معنای امروزی توسعه است. بیشتر از این چیز دیگری به مالک واگذار نکرده است. متن عهدنامه را نگاه کنید، هیچ جا نمی‌بینید که به مالک بگوید تو مأموری ببینی حجاب مردم چگونه است، نماز و روزه را به جا می‌آورند یا نه، حج می‌روند یا نمی‌روند، به این چیزها کاری ندارد. این است که می‌خواهم بگویم این چیزهایی که به طور تاریخی در اسلام پیدا شده و اینها را گردن دولت دینی گذاشته و بار کرده‌اند و گفته‌اند دولت دینی باید این کارها را بکند، مقداری زیاده‌روی است. وقتی به صدر و منابع برمی‌گردیم، (اگر لازم شود از قرآن هم صحبت می‌کنم) در قرآن هم چیزی از اینها وجود ندارد؛ به هیچ وجه جامعه و دولت وظیفه دخالت در ارزشها و آیین مردمان را ندارند.

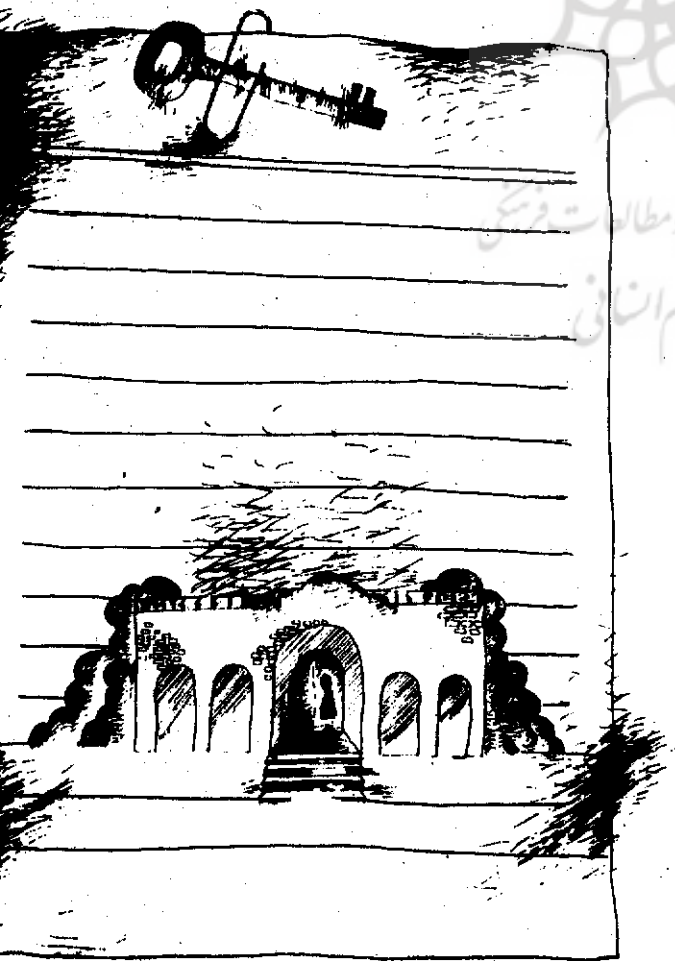
کیان: چه کسی اساساً این «ما» را تعریف می‌کند. به نظر برخی از جامعه‌شناسان در روابط قدرت و قشربندیهای ساخت یافته این ما را آن کسی تعیین می‌کند که قدرت هژمونیک دارد، یعنی فی الواقع dominant power است که این ما را تعریف می‌کند و مهر و نشان خود را بر این ما می‌زند. آیا مهندس صحابی اعتقاد دارند که در جامعه مدنی به غیر از این ما، مای دیگری هم می‌تواند شکل بگیرد که خارج از این مناسبات قدرت باشد؟

عزت‌الله صحابی: بنده به این «ما» دوم شما نظر دارم، یعنی آن مایی که از درون خود جامعه دریابید، نه اینکه قدرت حاکمی آن را تعریف کند و به جامعه تحمیل کند. آنچه در بخشی از صحبت عرض کردم که جامعه مدنی در مقابل جامعه ایدئولوژیک است، به این مفهوم بود، یعنی ایدئولوژی حاکم؛ والا هیچ گروهی در هیچ حرکتی بدون ایدئولوژی نمی‌تواند باشد. هر حرکت جمعی محتاج به یکسری ارزشهایی، مقدساتی، تئوری و مبادی اولیه‌ای است که ماقبل آزمون و خطاست. بنده با این نظریه مخالفم که «ایدئولوژی غلط است و نباید باشد»، ولی می‌گویم ایدئولوژی حاکم، یعنی ایدئولوژی‌ای که طبقه حاکم یا قدرت حاکم تعریف و تحمیل کند، این ضد جامعه مدنی است، جامعه مدنی هم ضد این است. اما از درون جامعه مدنی اگر فرض کنیم جامعه وجود دارد، اصناف و طبقات، گروه‌بندیهای عقیدتی، مذهبی و مسلکی وجود دارند، فرض اولیه ما این است که اینها وجود خارجی دارند، هیچ کسی، هیچ مقامی و حتی کل جامعه نمی‌تواند یک گروه منفعتی یا یک گروه عقیدتی را حذف و نابود کند یا به دریا بریزد؛ اصلاً این امکان ندارد. هرگاه هم که این اقدام را کردند، صدمات زیادی به جامعه خورد و آخر هم مجبور شدند به نحوی آن را بپذیرند، ولو به تلویح. بنابراین چون در عمل حذف هیچ گروهی عقیدتی یا منفعتی امکان ندارد و در جامعه محال است،

فرض ما این است که این گروهها وجود دارند. خوب این گروهها که وجود دارند، در محوطه و سرزمینی زندگی می‌کنند و بر حسب همان عقلانیتشان احتیاج پیدا می‌کنند که قواعد و مقرراتی را رعایت کنند. این قواعد موجب می‌شود که اینها آرامتر و امن‌تر زندگی کنند. بنده به این می‌گویم ایدئولوژی‌ای که از درون جامعه مدنی در می‌آید. این بل آن ایدئولوژی که از بالا، یعنی طبقه حاکم آن را تعریف می‌کند و سعی می‌کند به جامعه القا یا تحمیل کند، فرق دارد. قبیله اولیه هم چیزی برای حفظ و بقای کل قبیله داشت؛ برای اینکه موجودیت قبیله را استمرار دهد و بقای آن را تضمین کند، اصول یا توتم و تابویی اختراع می‌کرد. حالا هر چه جامعه پیشرفته شد، این توتم و تابو پیچیده‌تر شد؛ شکلهای جدیدتر و مدرن‌تر گرفت تا رسیده به امروز که اسمش ناسیونالیسم شده است. پیدایش این فکر که جامعه فراتر از افراد و گروه‌بندیهای جزئی‌اش نیاز دارد تا باقی بماند، از اولین نمونه‌های جامعه بشری وجود داشته است، والا جامعه تحقق پیدا نمی‌کرد.

کیان: با تعریفهایی که از جامعه مدنی داشتیم و بینانهایی که برای جامعه مدنی ترمیم کردیم، سؤال بعدی این است که دین باید در کجا بنشیند و چه هیت و وضعی پیدا کند تا به نفع جامعه مدنی باشد و در چه صورت مخوب جامعه مدنی خواهد بود؟

علیرضا علوی‌تبار: به نظرم می‌رسد که بحث رابطه دین و جامعه مدنی، در دو سطح مختلف قابل طرح است: یکی بحث رابطه دین و جامعه مدنی از لحاظ نظری و یکی بحث رابطه جریانهای اجتماعی دینی با جامعه مدنی. و خود این جریانهای اجتماعی دینی را هم به نظرم می‌توان ذیل دو عنوان جریان سنتی دینی و جریان نوآندیشی



دینی طبقه‌بندی کرد. اما بحث اول، یعنی رابطه دین و جامعه مدنی: در ذات همه ادیان که ما می‌شناسیم، چند عنصر اصلی وجود دارد؛ یکی مواجهه انسان و خدا، دوم پیدایش یک حال درونی که در این فرد در ارتباط با خدا پیدا می‌شود و سوم واکنشی که این انسان به این مواجهه و به این حال درونی نشان می‌دهد و این در گونه‌های مختلف رفتاری متجلی می‌شود. پس هر دینی سه عنصر اصلی دارد؛ مواجهه با خداوند، تحول درونی و واکنش با این مواجهه و کردار دینی. به بیان دیگر می‌خواهم عرض کنم که اگر ما بخواهیم با اصطلاحات جامعه‌شناسی به مسأله نگاه کنیم، دین تأثیر خود را در کنش اجتماعی، عمدتاً از طریق متحول کردن کنش‌گر اعمال می‌کند. یعنی آن طبقه‌بندی دوگانه‌ای را که معمولاً جامعه‌شناسان انجام می‌دهند پس یک کنش‌گر وقتی می‌خواهد به اهدافی برسد، مسیرهای رسیدنش توسط دو گروه عناصر محدود می‌شود: یکی به اصطلاح جهت‌گیرهای هنجاری‌اش که شامل ارزشها و باورها می‌شود، و عامل محدودکننده دیگر، از نوع زیست‌شناختی و محیطی است. این دو عامل مسیرهای حرکت را محدود می‌کند. اگر این را فضای کنش اجتماعی بگیریم، دین تأثیر خود را از طریق متحول کردن آن کنش‌گر بر فرآیند کنشهای اجتماعی اعمال می‌کند. اگر این نکته را در ذهن داشته باشیم، چندان انتظار نداریم که دین آن محدودیتهای محیطی و زیست‌شناختی را دگرگون کند تا کنش اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد، بلکه به فرد کنش‌گر متوجه است. با این دید، وقتی می‌گوییم جامعه‌ای دینی است که مردم آن در واقع دغدغه این را دارند که دائماً ببینند امر خدا، خواست خدا و حکم خدا چیست و در واقع سعی می‌کنند اندیشه‌ها و رفتارهای خودشان را با این خواست و حکم دائماً تطبیق دهند و خودشان را با آن بسنجند و وفق دهند. مرجع مقدسی در جامعه دینی وجود دارد که مردم دائماً رفتارها و اندیشه‌های خودشان را با آن مرجع مقدس سوزون و هماهنگ می‌کنند و نوعی دغدغه در آنها وجود دارد که دائم خودشان را بسنجند. در بن رفتارها و اعمال و افکارشان یک نوع دغدغه برای منطبق شدن بر دین وجود دارد. به بیان دیگر جامعه دینی جامعه‌ای است که مردم آنجا از دین، داوری می‌خواهند و به داوری دین در مورد رفتار و اعمالشان تن در می‌دهند و می‌پذیرند که هر دین چگونه در مورد آنها داوری بکند. با این دید دین نه شکل، نه سطح و نه نوع مسائل اجتماعی را تعیین می‌کند، یعنی دین نه شکل مسائل اجتماعی را تعیین می‌کند، نه سطح آن را و نه نوعش را. ببینید درست مثل تعبیری که یکی از دوستان می‌کرد. می‌گفت دین داوری است که ما سؤالات و اختلاف‌هایمان را از آن می‌پرسیم. اینکه چه سؤالی از آن پرسیم، سطح سؤالاتی ما چه باشد و نوع زندگی ما چه نوع مسائلی پیش آورد، کاری به دین ندارد، یعنی در واقع دین داوری می‌کند، ولی نوع سؤال، نوع و سطح نزاع و نوع و سطح مسائل را در جامعه تعیین نمی‌کند. می‌خواهم نتیجه بگیرم که در واقع تحول تاریخی جوامع منجر به پیدایش انواع و اقسامی از جوامع می‌شود که به لحاظ سطوح مختلف تکنولوژی، سطح زندگی و شکل روابط، هر کدام از اینها هم برای خودشان مسائلی دارند که می‌توانند به دین ارجاع دهند و از دین پاسخ بگیرند. هر جا که چندگانگی، اختلاف و دوراهی پیش می‌آید، می‌شود به دین رجوع کرد و از دین سؤال کرد تا دین جواب دهد. پیدایش جامعه مدنی و گسترش جامعه مدنی، تابع تحول و توسعه تاریخی جوامع است، یعنی پیدایش و توسعه

تقسیم کار اجتماعی و شکل‌گیری خودآگاهیهای صنفی و قشری و طبقاتی است که منجر به پیدایش جامعه مدنی می‌شود. دینداری و دین، هم با جامعه‌ای که در آن جامعه مدنی گسترش یافته، سازگار است، هم با جامعه‌ای که در آن جامعه مدنی گسترش نیافته. یعنی هم جامعه ساده با تکنولوژی پایین و بدون تقسیم‌کار می‌تواند دین را داور خودش قرار دهد، هم جامعه‌ای با تقسیم‌کار پیچیده اجتماعی و به اصطلاح جوامعی با اشکال متنوع جامعه مدنی می‌تواند دین را به عنوان داور بپذیرد و یک جامعه دینی باشد. یعنی پاسخ من به سؤال اول که چه رابطه‌ای بین دین و جامعه مدنی در نظر و کلیت وجود دارد، این است که به اصطلاح از نظر دین وجود جامعه مدنی یا عدم وجودش به‌طور یکسان در جامعه متصور است. هم جامعه‌ای دارای جامعه مدنی می‌تواند از نظر کلیت، دینی باشد و هم جامعه‌ای فاقد جامعه مدنی. این تصور کلی من از دین است، یعنی به تعبیری که ما از دین داریم برمی‌گردد و تعبیر نظری در ذهنمان است. اما در عالم واقعی خارج چگونه بوده است، یعنی جریانهای دینی، جریانهای اجتماعی دینی که تجسم بیرونی باور به دین هستند، با جامعه مدنی چه نوع برخوردی داشته‌اند؟ من برای ساده‌تر شدن، مطلب را تقسیم‌بندی کردم: یکی جریان سنتی دینی است و یکی جریان نواندیشی دینی و برخورد این دو با جامعه مدنی. گمان من این است که جریان سنتی دینی در مجموع با جامعه مدنی یک نوع سازگاری دارد. تصور این است که جامعه مدنی را اصلاً نباید یک وضعیت ایده‌آل در نظر گرفت. جامعه مدنی واقعیتی است که ممکن است بتواند در خدمت آرمانهایی قرار گیرد، ولی وجوه زشت هم در اصلش وجود دارد، همان‌طور که ممکن است وجوه زیبا هم داشته باشد. اعتقاد من این است که جریان اجتماعی - سنتی دینی با توجه و تأملی که به نظرم می‌رسد با جامعه مدنی سازگاری دارد. من نمونه‌هایی برای این مطلب عرض می‌کنم: یکی پیدایش این هیأت‌های مذهبی و حسینیه‌های سنتی مربوط به اقشار و صنوف و گروه‌های مختلف است که در واقع اشکال ابتدایی خودآگاهی قشری و صنفی در اینها شکل می‌گیرد و اینها اقدام به عملهای مشترک می‌کنند. مورد دیگر وجود یک نوع سرکردگی و یک شکل ابتدایی از تشکل صنفی بین بازارهای مختلف ماست. یعنی بازارهای مختلف ما که محل عمومی معیشت جریان مذهبی بودند، معمولاً همگی از نوعی تشکل و سرکردگی و خودآگاهی صنفی و گروهی ابتدایی برخوردار بودند. بنده مصداق سیاسی‌تر پذیرش جامعه مدنی توسط تفکر مذهبی - سنتی را پذیرش مجلس اول بعد از مشروطیت می‌دانم. اگر مجلس اول بعد از مشروطیت را که گروه‌های مختلف، نماینده‌های خودشان را در آن مجلس فرستاده بودند و پذیرش عمومی جامعه سنتی را در مقابل آن مجلس، در نظر بگیریم در واقع نوعی هسته سازگاری با جامعه مدنی را برای ایجاد آن مجلس هم می‌توان دید. یعنی مجموعاً به نظر می‌رسد که جریان سنتی دینی عمدتاً با جامعه مدنی سازگار بوده است و ضدیتی از خودش در ارتباط با جامعه مدنی نشان نداده است. اما جریان نواندیشی دینی چگونه؟ قبل از اینکه وارد بحث نواندیشی دینی شوم، خدمتتان عرض کنم به نظر می‌رسد که در تفکر روشنفکران ایرانی به طور عموم چه مذهبی و چه غیرمذهبی عناصری وجود دارد که با وجود جامعه مدنی چندان سازگار نیست. من به سه عنصر آن اشاره می‌کنم. یکی اینکه در ذهنیت تمام روشنفکران ایرانی چه مذهبی، چه غیرمذهبی اگر هم حتی دیدگاهشان نسبت به جامعه

دیدگاه ستیز باشد، در آرمان شهر و مدینه فاضله‌شان دنبال جامعه بی تضاد، بی اختلاف، بی تناظر می‌گردند و همه گروهها در میان همه گروههای روشنفکری در واقع اختلاف، تضاد، رقابت و تنازعی که در جامعه مدنی وجود دارد، به صورت یک دوره گذرا تصور می‌شود، نه به صورت وضعیتی که در حالت ایده‌آل هم می‌تواند حفظ شود. جامعه ایده‌آل همه آنها یک جامعه بی تضاد و کاملاً یکپارچه و یگانه است. بنابراین اغلب روشنفکران ایران جامعه مدنی را همیشه به صورت وضعیت گذار تصور می‌کردند. نکته دیگری که شما باید توجه داشته باشید این است که جامعه مدنی متشکل از یکسری تشکلهایی است که به دنبال سود و منفعت گروهی هستند. این مکانیزم‌های رقابت، مکانیزم‌های جست‌وجوی سود توسط تشکلهایی که حول منفعتی پدید آمده‌اند، همیشه در ذهن روشنفکر ما تحقیر می‌شده است، یعنی همیشه از تشکلی که به دنبال تأمین منافع خودش بوده، در ذهنیت روشنفکری ما به عنوان یک وضعیت به اصطلاح مادون اخلاقی، غیر اخلاقی و گاه ضد اخلاقی نام برده می‌شده است که باید از آن گذر کرد. در حالی که این هم از ارکان جامعه مدنی است؛ پذیرش گروههای همسود و گروههایی به دنبال جذب منافع از شرایط لازم برای وجود جامعه مدنی است. سومین ویژگی‌ای که در ذهنیت روشنفکری ما وجود دارد و با جامعه مدنی ناسازگار است، بی‌توجهی به چیزی است که دوزخ اصطلاحاً به آن اقتدارات خصوصی می‌گوید، یعنی مجموعه امکاناتی که به مردم امکان مقاومت در برابر دولت می‌دهد. یکی از مهمترین اقتدارات خصوصی، مالکیت خصوصی است. مالکیت خصوصی یکی از مهمترین امکاناتی است که به فرد قدرت مقاومت در مقابل قهر و غلبه دولت را در جامعه عطا می‌کند. اگر دقت کنید اغلب روشنفکران ما به این اقتدارهای خصوصی، امکان کسب و کار و مالکیت خصوصی همیشه با نوعی تحقیر نگاه می‌کردند و اینها را همگی از اشکال جامعه عقب مانده و پس افتاده‌ای می‌دیدند که باید در گذار حل شود. در واقع از جانب روشنفکران، نظر مثبتی نسبت به اقتدارهای خصوصی بروز داده نمی‌شد. پس به طور کلی جهت‌گیری ذهنی روشنفکران ایرانی به نظر من چندان برای تقویت جامعه مدنی مساعد نبوده است. حالا بیاییم در صحنه نواندیشان و روشنفکران دینی: دو دوره تاریخی را به نظر باید از هم جدا کرد؛ یکی دوره روشنفکران قبل از سال ۴۰ که به نظر می‌رسد همگی از یک جامعه سیاسی تکثرگرا دفاع می‌کردند و به همین دلیل کم‌وبیش جایی در اندیشه‌شان برای حضور جامعه مدنی وجود داشت. اما بعد از سال ۴۰ وضعیت در روشنفکر دینی ما فرق کرد. دیدگاه من درباره روشنفکری بعد از سال ۴۰ به طور خلاصه این است که اگر چه تحت تأثیر جریان عمومی روشنفکری، عناصری از ذهن روشنفکران برای جامعه مدنی مساعد نبوده است، اما در عمل کارهایی انجام دادند که چندان به تضعیف جامعه مدنی منجر نشد. یعنی هر چند ذهنیت منفی وجود داشته، اما حضور عملی آنها به تقویت بخشهایی از جامعه مدنی منجر شده است. به این دلیل که روشنفکری مذهبی بعد از سال ۴۰ همیشه در فرآیند تبلیغ و فعالیت خودش با عوارض جامعه توده‌وار درگیر شده است، یعنی نفی ویژگیهای جامعه توده‌وار جزء ارکان اندیشه‌اش بوده است. در واقع می‌خواهم بگویم که روشنفکری دینی در ایران تنها بخشی از جریان روشنفکری است که می‌توانسته با عوارضی - که به عنوان عوارض جامعه توده‌وار بعداً مطرح می‌شود - مقابله کند و از این طریق به

تقویت جامعه مدنی منجر شود. و نکته بعدی هم مخالفت این جریان روشنفکری دینی با نظام سیاسی‌ای است که با جامعه مدنی مخالف بوده است. یعنی در واقع روشنفکری دینی با مخالفت با تحالفان جامعه مدنی به طریقی به تقویت جامعه مدنی در ایران منجر شده، اگر چه عناصری از تفکرش تحت تأثیر کلیت روشنفکری با جریان جامعه مدنی ناسازگار بوده است.

عزت‌الله سبحانی: در رابطه با ارتباط دین با جامعه مدنی یا تفاهم یا ناسازگاری، نکاتی وجود دارد: یکی اینکه اصلاً خود جامعه مدنی چه در غرب و چه در عالم بحث نظری یک جامعه پیشرفته است. گروه‌بندیهای مختلف اجتماعی، خواه گروه‌بندیهای طبقاتی یا عقیدتی، فکری، مسلکی، مذتها با هم درگیری داشته‌اند و پس از مدتی آرام آرام اغلب عقلایشان خسته شدند و به نوعی اشتراک و تفاهم و آشتی و همزیستی تن دادند. بنابراین ذات جامعه مدنی جامعه‌ای است که از مراحل گذر کرده است. جامعه مدنی چیز خوبی است؛ می‌شود تبلیغش کرد، تعلیمش داد، اما نباید باور کرد که به این زودیها بدون گذار از برخی مراحل به آن درجات برسیم.

بنده با این پیش‌فرض می‌خواهم عرض کنم که از دو دیدگاه می‌توان از ارتباط دین با چنین جامعه‌ای سخن گفت؛ دیدگاه اول به آموزه‌های خود دین مربوط می‌شود. آموزه‌های خیلی کلی و اصولی دین یا به تعبیر خود بنده آن آموزه‌هایی که در قرآن با آن روبه‌رو هستیم، نه آنهایی که در فقه و فرهنگ اسلامی بعداً آمده است. بر حسب این آموزه‌ها دین فرد یا گروه را از خود بیرون می‌آورد و به دیگران منوجه می‌کند، از خانه و همسایه و یتیمها و مساکین و غیره بگیریم تا همه جامعه و جمع و جماعت و امت چون یکی از آموزه‌های دین، خدمت به غیر است. این اندیشه وقتی بین مردم رایج باشد، کمتر توجه می‌کنند که این غیر کیست؛ هر که باشد به او خدمت می‌کنند. این یکی از آن عواملی است که در رشد جامعه مدنی حائز اهمیت است. اگر خدمت به غیر در فرهنگ مزدمی جاافتاده باشد، این مردم با هم تفاهم بیشتری خواهند داشت. همین امروز هم که در جامعه خود نگاه می‌کنیم، وقتی حوادثی یا بلاهای عمومی، زلزله، سیل یا جنگ پیش می‌آید، بین افراد مند کننده اکثریت قاطعی از مردمان متدین را می‌بینیم؛ آنهایی که به نوعی اعتقادهای دینی دارند. البته دیگران هم کمک می‌کنند، لکن فقط نسبت به خودشان؛ کمکی که به خارج از خودشان سرایت کند، کم بوده است. در حالی که در میان دارندگان تربیت مذهبی، ولو اینکه سنتی باشند یا عقب مانده، از این تپه‌های خشک مقدس، هر جوری باشند این فرهنگ درونشان بوده است. چرا؟ برای اینکه جزء تعالیم اساسی است. در قرآن هم ما درباره این چیزها سفارشهای زیادی مشاهده می‌کنیم. بنابراین به لحاظ خود آموزه‌های دینی که این یک وجهش است، آن زمینه‌های تفاهم، همکاری، همزیستی میان مسلمانان یا متدینان با سایر گروهها بیشتر است. به تاریخ معاصر که نگاه کنیم، در تمامی این رشته‌ها چه در زمینه ترقی خواهی، چه در زمینه دموکراسی طلبی یا حرکت به سوی آزادی خواهی و جنبش دموکراتیک و مشروطیت و غیره و امروزه هم باز در زمینه جامعه مدنی، حضور نیروهای مذهبی یا نوگرایان دینی را بسیار نیرومند می‌یابیم. می‌خواهم بگویم امتحانی که متدینان از جهت سازگاری با موازین دموکراسی و جامعه مدنی داده‌اند، حداقل ضعیفتر از دیگران نبوده است.

بنابراین، اینکه امروزه یکبارہ متدینان را پای میز محاکمه آورده‌ام

است. هر دو قطب این نسبت به اعتقاد من سراپا اموری تاریخی و متحولند. هر کدامشان به تنهایی می‌تواند پدیده‌ای اساساً مبهم و چند معنا تلقی شود و از این رو رابطه‌شان با هم مسلماً می‌تواند صور و معانی بسیار متفاوتی داشته باشد. روی همین اصل فکر می‌کنم واقعاً ضرورت دارد به این مسأله با دیدی تاریخی نگاه کنیم، چون برخورد انتزاعی یا فرمال نمی‌تواند تعدد معانی و تحولات گوناگونی را که در بطن خود این نسبت نهفته است، عیان کند. زوی همین اصل سعی می‌کنم با سه مثال تاریخی تا حدی رابطهٔ دین و جامعهٔ مدنی را از دید خودم توضیح دهم و این سه مثال هم در واقع به سه دورهٔ



تاریخی مربوط می‌شود: دورهٔ اول دوره‌ای است که در تاریخ نگاری به هلنیسم موسوم است. دورهٔ دوم رفرماسیون در اروپای قرون ۱۶ و ۱۷ است و دورهٔ سوم هم در واقع به تحولات قرون ۱۹ و ۲۰ برمی‌گردد. دورهٔ اول که به هلنیسم مربوط می‌شود به نظر من یکی از آن مقاطع حساس تاریخی است که اهمیت آن چنانچه باید و شاید تشخیص داده نشده است. بخش وسیعی از پیش‌فرضهای بنیانی جهانی که ما امروزه در آن زندگی می‌کنیم، در این دوره شکل گرفته؛ مفاهیمی نظیر عدالت، آزادی، ارزش حیات فرد، حتی مهمتر از آن مفاهیم بنیانی خیر و شر، معیارها و ارزشهای اخلاقی همگانی یا حتی خود مفهوم حقیقت، یعنی اینکه چیزی به نام حقیقت وجود دارد و می‌شود برای دستیابی بدان تلاش کرد و این تلاش نوعی الزام همگانی به بار می‌آورد، یا مفهوم تاریخ و جست‌وجوی یک جامعهٔ عادلانه‌تر از طریق یک تحول تاریخی. در واقع همهٔ این مقولات بنیانی در دورهٔ هلنیسم شکل گرفته است. در این دوره بود که عصر باستان به پایان رسید و دورهٔ تمدن تاریخی و جهان تاریخی آغاز شد. به تعبیری می‌توان گفت که با ظهور هلنیسم نگرش اسطوره‌ای پایان یافت و نوعی نگرش تاریخی و در عین حال عقلانی جای آن را گرفت که اگر بخش عقلانی آن میراث یونان باشد، بخش تاریخی آن نتیجهٔ ظهور ادیان توحیدی، یهودیت و بعد بویژه مسیحیت و گسترش آن در جهان متمدن آن روزگار است. مسألهٔ تشخیص گذر از یک دیدگاه اسطوره‌ای به یک دیدگاه توحیدی - تاریخی خیلی مهم است، زیرا این تفاوت در واقع متناظر است با تفاوت بین جامعهٔ سنتی و پیش‌فرضهای بنیادین جامعهٔ مدنی؛ همان پیش‌فرضهایی که بعدها طی تاریخ به ظهور جامعهٔ مدنی انجامید. همان‌طور که قبلاً

که آیا با جامعهٔ مدنی سازگار هستند یا نیستند، باید بینیم که سایر گروهها چقدر سازگار بوده‌اند؛ قبلاً چقدر سازگار بوده‌اند و اگر حالا دم از دموکراسی می‌زنند، این دموکراسی را به اقتضای شرایط می‌گویند یا واقعاً با تمام وجود به آن رسیده‌اند. معترضه عرض می‌کنم، الان در اروپا و امریکا حرکتی راه افتاده است. به خاطر همین مسألهٔ دموکراسی در ایران سلطنت‌طلبها جلو افتاده‌اند و حول محور دموکراسی همهٔ جناحها را به نوعی به سازگاری و همبستگی دعوت می‌کنند. می‌گویم که اگر سلطنت‌طلبها در ایران حکومتی ضد دموکراسی نمی‌داشتند و اگر مدت ۲۵ سال از ۲۸ مرداد ۳۲ تا سال ۵۷ انواع و اقسام طرق آزموده نشده بود، تا رژیم را یک مقدار به قانون اساسی مشروطه منقاد کنند، دیگر انقلابی پیش نمی‌آمد. انقلاب مال این بود که آن رژیم تمام راههای اصلاح تدریجی و قانونی را بست؛ حالا همانها آمده‌اند و دم از دموکراسی می‌زنند. در ذات ایدئولوژی گروههای مارکسیستی اکثریت، مسألهٔ دموکراسی مطرح نبوده؛ از دیدگاه آنان دموکراسی پدیده و محصول جامعهٔ بورژوازی و بنابراین تحقیر شده بود و فقط گاهی کمونیست‌ها به عنوان وسیله و ابزار مبارزه برای دموکراسی کار می‌کردند، و الا خودشان اعتقاد نداشتند و حکومتهایی هم که تا قبل از فروپاشی شوروی، حکومتهای کمونیستی و سوسیالیستی در هر جای دنیا تشکیل شد، به معنایی که امروزه مطرح شده، حکومتهای دموکراتیکی نبوده است. بنابراین در عین اینکه گروههای دیگر هم دموکرات نبودند، حالا از مذهب و اسلام می‌خواهند که سازگاری‌اش را با دموکراسی اثبات کند، به نظر من این امر غیرطبیعی است. و باید سایر گروهها هم اگر از جهت مکتبی می‌خواهیم آنها را بررسی کنیم، بگویند مکتب یا ایدئولوژی‌شان چقدر با دموکراسی سازگار است. اما اگر بخواهیم از لحاظ تاریخی بررسی کنیم، باید بینیم کدام گروه در قیاس با مذهبها یا مسلمانها در نهضت مشروطه، حرکتی که سید جمال راه انداخت، نهضت تنباکو و بعدها حرکت مشروطه، جریان شهریور ۲۰، جریانهای بعد از ۲۸ مرداد، دورهٔ دکتر مصدق و انقلاب اسلامی، می‌تواند ادعا کند بیش از مذهبهایی که ادعای مذهبی داشتند (و الا اکثر ایرانیها از نظر جغرافیایی مذهبی هستند) خدمت صادقانه کرده است. در هر حال در فرم نوگرا یا در فرم سنتی مذهبها بیش از همه به این حرکتها خدمت کردند که این حرکتها به هر صورت متوجه جامعهٔ امن و آزاد و آباد و قادری بوده است. به تحولات بعد از انقلاب کاری نداریم، باید به طوری تاریخی نشان داده شود که کدام یک از این گروه‌بندیها، بیش از مسلمانها به این حرکت خدمت کرده‌اند. بنده از این دو دیدگاه می‌خواهم بگویم همان‌طور که در تاریخ امتحان داده شده و همان‌طور که در آموزه‌های اصلی و بنیادی اسلام است، اسلام صددرصد با جامعهٔ مدنی سازگار بود. دین پدیده‌ای است که هم با جامعهٔ عقب‌ماندهٔ اولیهٔ روستایی یا قبیله‌ای و هم با جامعهٔ پیشرفته، سازگاری دارد. در اروپا هم درست است که رنسانس دین را از جامعه بیرون کرد و به خانه‌ها برد و پدیده‌ای فردی کرد، ولیکن باز هم متدینها در جامعهٔ اروپایی، نسبت به نظام دموکراتیک جامعهٔ اروپایی هیچ وقت مخالف نبودند؛ گروههای مخالف دموکراسی، یا فاشیست‌ها بودند یا نازی‌ها یا مارکسیست‌ها یا کمونیست‌ها یا گروههایی بودند که دینی نبودند؛ آنهایی که علیه دموکراسی، یا به قول آقای فوکویاما علیه لیبرال دموکراسی در اروپا قیام کردند، اتفاقاً دینی نبودند. مراد فرهادپور: من هنوز هم فکر می‌کنم این سؤال کلی و تجربیدی

اشاره شد، در جامعه سنتی نوعی عدم تقارن حاکم است؛ نوعی سلسله مراتب که شکل هندسی اش شبیه هرم است و هر کسی جایگاه خاصی در این هرم دارد. سرنوشت زیستی فرد، اینکه در کدام یک از لایه‌های هرم به دنیا می‌آید، تعیین‌کننده سرنوشت اجتماعی اوست. این عدم تقارن در واقع باعث می‌شود که افراد از آغاز حقوقی نابرابر داشته باشند و تمام اینها درست ضد آن تصویر بنیانی است که ما از جامعه مدنی در ذهن داریم، زیرا جامعه مدنی به واقع جامعه متقارنی است که در آن سرنوشت زیستی تعیین‌کننده زندگی افراد نیست، بلکه این خود افراد هستند که کارکردهای خویش را در جامعه شکل می‌بخشند و بر اساس آن از حقوق و مزایا برخوردار می‌شوند؛ برعکس جامعه سنتی که در آن کارکردشان از پیش تعیین شده است. نکته اساسی در اینجا است که شکل‌گیری این برابری چه در حوزه اخلاق و چه در قالب یک نظام اجتماعی عادلانه، آزاد و متقارن، متضمن داشتن یک نقطه مرجع است. در واقع در جهان‌بینی اسطوره‌ای نکته اصلی یکی شدن جامعه با طبیعت است، آن هم بر اساس تفسیر طبیعت به عنوان یک کل شکل‌یافته یا کاسموس.

مسئله اصلی در مورد دیدگاه اسطوره‌ای این است که نقطه مرجعش باز هم درون جهان است، یعنی خدایان اسطوره‌ای فی الواقع خودشان جزئی از جهان هستند و در نهایت خدایان خاک و خون و قبیله و خدایان متعلق به قوم یا منطقه‌ای خاص هستند. اگر مسأله کشف نقطه مرجع زمانی و مکانی را در نظر بگیریم - که این نیز برای ایجاد یک جهان متقارن مشکل از انسانهای برابر ضروری است - شرط آن حضور همه در یک مکان و زمان همگن و یکدست است. دیدگاه‌های اسطوره‌ای نقطه مرجع برای زمان و مکان تعیین می‌کردند، منتها آن نقاط هم نسبی بود؛ هر قومی محل زندگی خودش را مرکز جهان می‌دانست. زمان نیز بر اساس آیینها و تقویم قومی سنجیده می‌شد و بر اساس آن رفتار می‌شد. در کل ما با این مسأله روبرو هستیم که همه این جوامع باید بین روابط اجتماعی میان انسانها و چگونگی تنظیم این روابط بر اساس ارزشها و نقاط مرجع و معیارهای خودشان از جهان به عنوان یک کل منظم، هماهنگی برقرار می‌کردند؛ این هماهنگی همواره مسأله‌انگیز می‌شد، زیرا در واقع نقاط مرجعی که در کیهان‌شناسی می‌شناختند و مجبور بودند آنها را به داخل جامعه و روابط اجتماعی انتقال دهند و در نتیجه جامعه را طبیعی کنند - و این البته به معنی نفی تاریخ بود - مستلزم آن بود که قواعد و آداب این جامعه، جاودانی و ابدی تلقی شود و اموری که مشروط و غیرغایی است، نامشروط و غایی جلوه داده شود و نقاط مرجعی که از خود طبیعت مخلوق اخذ شده بود، به عنوان بنیاد در نظر گرفته شود. ولی در تمام این موارد، جهان باستانی و نگرش اسطوره‌ای نتوانست در نهایت بر تضادهایی که از دل دیدگاه اسطوره‌ای برمی‌خیزد، غلبه کند. برای مثال مفهوم عدل، اگر به خدای یک قوم یا قبیله متصل باشد، حتی اگر آن قوم و قبیله فقط یک خدا را پرستند، ولی این خدا را خدای همه ندانند، مسلماً بی‌معنا خواهد بود. برای اینکه هر کدام از خدایان برای خودشان دعوی مطلق دارند و در نتیجه بین اقوام ستیز در می‌گیرد. در دوزن جامعه نیز از عدالت، قانون عام و حقوق بشر خبری نبود. تمام اینها اساساً دستاورد ادیان توحیدی بود و بنابراین برخی از اساسی‌ترین بنیانهای جامعه جدید، متکی به دید توحیدی و تاریخی بود که از یهودیت و مسیحیت و اسلام نشأت گرفت. برای اولین بار مرجعی خارج از زمان و مکان

در نظر گرفته شد، آن هم مرجعی کاملاً متعالی، فراتر از هرگونه تمایز قومی و حتی فراتر از هرگونه تمایز قشری و طبقاتی. این نقطه مرجع اجازه می‌داد نوعی اخلاق همگانی به وجود آید و مفاهیمی مثل حقیقت، حق، عدالت، تقارن و برابری افراد شکل بگیرد و البته تحول تاریخی اینها منوط به گذشت زمان بود. ما در نظریات فردی مثل لوکویل هم مشاهده می‌کنیم که بنیادهای دیدگاه مسیحی در واقع بنیادهای دموکراسی و ظهور جامعه‌ای تلقی می‌شود که برای فرد، حیثیت فرد و زندگی او و برابری او در مقابل قانون ارزش بسیار قائل است. جا دارد که به این دوره بیشتر از اینها بپردازیم، برای اینکه خیلی از مفاهیم کلیدی که تعیین‌کننده دیدگاه ما در جهان امروز است، ناشی از همین دوره هلنیستی و نقشی است که ادیان توحیدی ایفا کردند، تا سرانجام توانستیم از خدایان مکان، خاک، خون، قبیله و از نقاط مرجعی که در واقع مشروط بودند، فراتر رویم. اینها هر کدام به عنوان امر نامشروط جلوه می‌کردند و این در واقع جوهر اصلی بت‌پرستی بود، یعنی ارائه یک امر مشروط و این جهانی به عنوان نقطه متعالی و مرجعی که می‌تواند نامشروط تلقی شود و تعهد و دلبستگی نامشروط ما را طلب کند. مثال دوم به فرماسیون مربوط می‌شود و همچنین به نکته‌ای که شاید بهتر بود اول بحث به آن اشاره می‌کردم. این مثال روشنگر آن است که رابطه بین دین و جامعه مدنی یا پیش‌فرضهای جامعه مدنی، واقعاً رابطه روشن و واضحی که لایتغیر باشد و بشود به صورت فرمال و انتزاعی آن را بیان کرد، نیست. در مثال اول کاملاً مشهود بود که برای اینکه ما بتوانیم از جهان‌بینی اسطوره‌ای و از جامعه سنتی نامتقارن فراتر رویم، ظهور دین به معنی ادیان توحیدی اصولاً شرطی لازم و اساسی بود. ولی در دوره‌های دیگر چنین رابطه‌ای یک به یکی برقرار نیست، ممکن است تحت شرایطی جست‌وجوی دین - حتی در حالتی که آگاهانه برخلاف جامعه مدنی دنبال می‌شود، به عکس آنچه مورد نظر کنش‌گران و طرفداران دین است - به سود جامعه مدنی منجر شود یا اینکه در دوره‌هایی برعکس حتی تلاش آگاهانه برای تلفیق این دو عملاً نوعی تخالف و نوعی محدود شدن جامعه مدنی را به وجود آورد. مورد فرماسیون در واقع گویای این حقیقت است که رابطه بین دین و جامعه مدنی به هیچ وجه تک خطی نیست. در واقع بهترین نظریه‌ای که در این مورد ابراز شده، نظریه وبر در مورد اخلاق پروتستانی و ظهور روح سرمایه‌داری و جامعه مدرن است. این نظریه کاملاً خلاف تصور رایج ما از تاریخ غرب است، چون بر اساس این نظریه دینی شدن جامعه و رسوخ دین به عمق زندگی روزمره و روابط مربوط به کار و کسب بوده است که زمینه‌ساز ظهور همان شرایطی شد که به عنوان شرایط جامعه مدنی ذکر می‌شود. تصویری که امروزه نزد ما رواج دارد، از نظر تاریخی تصور ساده‌دلانه‌ای است. بر اساس این تصور، گویا عصر تاریک و سراپا سیاهی وجود داشته به نام قرون وسطی که بعد به دلایلی مثل جنگهای صلیبی پایان یافته و بشریت اروپایی به سمت نوعی ماتریالیسم یا اومانیزم حرکت کرده است. اومانیزم و نشان دادن انسان در مرکز جهان، سرآغاز حرکت اروپا به سمت جامعه غیردینی و ماده‌گرا و ماده‌پرست و در نتیجه فاسد و تباه بوده است. بر اساس این روایت، زمانی که قرون وسطی تمام شد و اومانیزم جایگزین آن شد، حرکت به سمت سکولاریزم و دین‌زدایی آغاز گشت، بنابراین خیلی راحت می‌شود اومانیزم را در مقابل دین قرار داد و از آن نتیجه گرفت که فرضاً رنسانس چیزی جز نفی دین

از طریق اومانيسم نبود و این نفی نیز بنیادی برای ظهور جامعه مدنی فراهم کرد. نظریه و بر این علیت تک خطی را کاملاً زیر سؤال می‌برد، چون قضیه کاملاً برعکس است. درست قبل از اینکه جامعه مدنی و جامعه مدرن بتواند شکل بگیرد، حرکتی تا حدودی برخاسته از دل رنسانس و تا حدودی در تقابل با رنسانس به راه افتاد به نام فرماسیون یا همان اصلاح دینی و این اصلاح دینی دقیقاً با تشدید دین، با دینی کردن همه ابعاد جامعه و با اهمیت بخشیدن به دین در تمام سطوح زمینه را برای ظهور جامعه مدنی فراهم کرد. پس می‌بینیم اصلاً هیچ علیت تک خطی در کار نیست، تفسیر اومانيسم عصر رنسانس به مثابه نوعی حرکت تدریجی دور شدن از دین، تفسیر کاملاً غلطی است. نظریه و بر نشان می‌دهد که اصلاً این طور نیست، بلکه اتفاقاً حرکت به سمت دین همان عاملی بوده است که ناآگاهانه و بدون اینکه خود کسانی که این حرکت را شروع کردند، قصدی در این کار داشته باشند، منجر به پیدایش جامعه مدنی جدید شده است. رابطه بین دین و جامعه مدنی را نمی‌شود براساس تفاسیر ساده‌دلانه تحلیل کرد که گفته شود رنسانس آمد و اومانيسم آمد و بعد دین از بین رفت. براساس یک علیت تک خطی یا یک تفسیر سطحی از تاریخ عقاید که از نظر تاریخی هم کاملاً غلط است، نمی‌شود مسأله تجدد و جامعه مدنی را حل شده پنداشت. نظریه و بر به ما هشدار می‌دهد که خیلی ساده به قضایا نگاه نکنیم و از تشکیل حکومت دینی و سرایت دین به همه جای جامعه، تضمین بقای دین و تضاد آن با دموکراسی و جامعه مدنی را نتیجه بگیریم. مسأله اصلی هیچ‌گاه انتخاب میان دین و جامعه مدنی نیست. مهمترین مثال تاریخی در مورد رابطه این دو به ما نشان می‌دهد که دینی شدن یک جامعه ممکن است مقدمه یا میانجی دیالکتیکی سکولار شدن آن باشد. نمی‌گویم همه‌جا این منطق حاکم است، ولی نشانه‌هایی از آن حتی در شرایط امروز ما هم دیده می‌شود. برای مثال بحثی که در مورد ایدئولوژیک شدن دین و تفاوت دین از ایدئولوژی در گرفته است، در واقع تاحدی نشان‌دهنده دل‌نگرانی برخی متفکران دینی است که احساس می‌کنند دینی شدن جامعه، سرآغاز ایدئولوژیک شدن دین و استخدام این ایدئولوژی در خدمت یک نظام سیاسی، اجتماعی است. مثال دیگر بحث مربوط به عدالت اجتماعی و نقش دین در مقابله با گسترش قدرت خشن و عریان سرمایه‌داری است. ابهام نهفته در تاریخ به ما اجازه نمی‌دهد به نیت خیر بسنده کنیم.

موسی غنی‌نژاد: صحبت‌های آقای فرهادپور مقداری کار بنده را راحت کرد و من می‌توانم مطالبم را خلاصه‌تر بیان کنم. استدلال ایشان این بود که در ارتباط دین و جامعه مدنی، می‌شود رگه‌هایی از جامعه مدنی یا یک تفسیر خاص توحیدی از دین استنباط کرد و این عملاً چیزی است که ایشان معتقدند از نظر تاریخی در غرب اتفاق افتاده است و من هم فکر می‌کنم که این‌گونه است. اما اگر بخواهم دیدگاه خودم را در رابطه با دین و جامعه مدنی به‌طور مشخصتر عرض کنم، باید بگویم که این بحث نمی‌تواند بحث اعتقادی باشد؛ این است که بنده هم راجع به این موضوع بحث اعتقادی نمی‌کنم و صلاحیتش را هم ندارم. بنابراین دین را به عنوان یک موضوع جامعه‌شناسی یا موضوع تاریخی و آنتروپولوژی، انسان‌شناسی مطرح می‌کنیم. البته طبیعتاً این بحث، بحثی صددرصد غربی خواهد بود، برای اینکه هیچ‌گاه چنین دیدگاهی نسبت به دین در اسلام یا شرق وجود نداشته و راجع به دین این‌گونه بحث نمی‌کنند،

ولی الزاماً معنی‌اش این نیست که بحث کفرآلود است و امیدوارم این‌گونه نباشد. اما از لحاظ انسان‌شناسی یا جامعه‌شناسی می‌توان گفت دین محافظ و پاسدار یک سری سنتهای حسنه است که هدف آن استقرار یک جامعه صلح‌آمیز است یا به عبارت دیگر، اگر دقیقتر بخواهیم این مطلب را بیان کنیم این است که به نظر می‌رسد آمدن دین بین انسانها از لحاظ جامعه‌شناختی و روابط اجتماعی، این کارکرد را داشته است که به انسانها بگوید اقتداری فراتر از انسانها وجود دارد که انسانها نمی‌توانند خودشان را جایگزین آن کنند. به عبارت دیگر اگر مطلقاً وجود دارد، مطلقاً فراتر از انسانهاست؛ یک مطلق متعالی هست که انسانها نباید خودشان را جایگزین آن کنند. یعنی دین آمده است بگوید انسان نمی‌تواند خدا باشد؛ انسان می‌تواند فقط انسان باشد. و وجود جامعه صلح‌آمیز بین این انسانها، ممکن است، چون همه برابر و غیرخدا هستند و ضرورت دارد از یک سلسله قوانین دینی یا سنتی تبعیت کنند که این، امکان زندگی جمعی صلح‌آمیز را فراهم می‌کند. نقش مهمی که ادیان توحیدی از لحاظ تاریخی در جوامع بشری بازی کردند، این بوده است که به یک سلسله مفاهیم اساسی جامعه نوین و جامعه صلح‌آمیز کلیت، جامعیت و واقعیت بخشیدند. یکی از مهمترین اینها حکومت قانون است. شما تصور کنید حکومت قانون با توحید ارتباط بسیار نزدیکی دارد، یعنی اینکه فقط در یک دیدگاه توحیدی است که شما می‌توانید حکومت قانون را قبول کنید، چون اگر اعتقاد به تعدد خدایان وجود داشته باشد، هر کسی خدای خودش را دارد. اینجا حکومت قانون، یعنی برابری همه در برابر یک اقتدار فراتر از انسانها دیگر وجود نخواهد داشت. حکومت قانون یعنی همان که اول عرض کردم: برابری انسانها در برابر اقتدار فراتر از خود انسان. این می‌تواند یک سنت باشد، می‌تواند اعتقادات دینی باشد، وحی الهی باشد یا هر چیز دیگر. بنابراین در این چارچوب اگر نگاه کنیم، سنت دینی نه تنها در تضاد با جامعه مدنی و جامعه مدرن نیست، بلکه می‌توانیم بگویم که جامعه مدنی، و مدار نوعی دیدگاه دینی به خصوص دیدگاه توحیدی از دین است.

برمی‌گردم به بحث دیگری که در جامعه خود ما مطرح شده و بحث بسیار حساسی است؛ مسأله جامعه دینی. مفهوم جامعه دینی عمدتاً توسط روشنفکران ما طرح شد و یکی از پایه‌های ایدئولوژیک انقلاب اسلامی در سال ۵۷ بوده است. این جامعه دینی به نظر من



خوب توضیح داده نشده، هنوز معلوم نیست یعنی چه. ولی اگر بخواهم شخصاً آن را تفسیر کنم، باید بگویم اگر از جامعه دینی صحبت می‌کنیم، منظور این است که جامعه غیردینی هم وجود دارد که ما به جای آن، می‌خواهیم جامعه دینی را بگذاریم و این از مفهوم مخالفت می‌آید. یعنی اگر عده‌ای دغدغه دین دارند، برای این است که می‌بینند جوامع غیردینی است و می‌خواهند آن را دینی کنند، اما اگر در آن چارچوب به آن مفهوم از دین - که عرض کردم در جوامع مدرن می‌بینیم و در واقع ریشه در قواعد رفتاری آنها دارد و در تمام زوایای زندگی جامعه مدنی در جوامع آزاد مدرن رسوخ دارد - نگاه کنیم، جامعه غیردینی چه معنایی پیدا می‌کند؟ آیا منظور از جامعه غیردینی این است که کسانی که حکومت می‌کنند، دیندار نیستند؟ جامعه دینی جامعه‌ای است که دینداران در آن حکومت کنند یا قوانین دینی؟ سوای اینکه حکومت‌کنندگان مدعی دین باشند یا نه. اینها مفهومیهای مختلفی از جامعه دینی است. اگر دین را به مفهوم عام کلمه بگیریم، یعنی اطاعت بشر از یک سلسله قواعد عام و کلی، حالا این قوانین می‌تواند قوانین دینی سنتی یا حتی قوانین موضوعه مبتنی بر سنت یا دین باشد. به این معنی جامعه دینی، جامعه‌ای است که به‌طور صلح‌آمیز وجود دارد و هیچ جامعه صلح‌آمیز و پررونق و درحال رشد و شکوفایی نمی‌تواند جامعه غیردینی باشد؛ این اعتقاد یقینی بنده است. جامعه‌ای که غیردینی باشد، یعنی جامعه‌ای که در آن اخلاقیات نباشد، از هم فرومی‌پاشد و نمی‌تواند دوام آورد. بنابراین به این معنی نمی‌توانیم طرح کنیم که جامعه دینی را به صورت قبلی چیست. بعد از اینکه حکومتی حکومت می‌کند، از عوارض و از دستاوردها و نتایجش می‌توانیم تشخیص دهیم که این حکومت یا جامعه، دینی بوده است یا نبوده. اما اگر حکومت دینی را حکومت دینداران تلقی کنیم و جامعه دینی را جامعه‌ای تلقی کنیم که در آن حکومت‌کنندگان، دینداران هستند، چون نمی‌توانیم تشخیص دهیم که دینداران چه کسانی هستند و چه کسانی نیستند، معیار و ملاکی برای این موضوع وجود ندارد. علی‌رغم وجود هیأت‌های گزینش در مملکت ما کار به دقت پیش نمی‌رود. اندازه‌گیری اعتقاد دینی به عقیده من غیرممکن است و چون اعتقاد دینی را نمی‌شود اندازه‌گیری کرد، بنابراین حکومت دینی تبدیل می‌شود به حکومت مدعیان دینی. هر که بیشتر ادعای دیندار بودن کند، بیشتر می‌تواند حکومت کند؛ چیزی که ممکن است پیام و مفهوم اصلی دینی را از محتوا خالی کند و این اتفاقی است که ما می‌بینیم در قرون وسطی از لحاظ سیاسی روی می‌دهد و جامعه دچار بحران و تناقض می‌شود. مسأله حکومت تا حدود زیادی فنی و دنیوی است، نه اعتقادی. حالا این صحبت که آیا دین با هر نوع جامعه‌ای می‌تواند سازگار باشد - از جمله جامعه مدنی - یا نه، به عقیده من به این مسأله برمی‌گردد که تصور ما از دین چیست و تصور ما از حکومت دینی یا جامعه دینی چیست. جامعه مدنی نه به‌عنوان یک آرمان دست نیافتنی، بلکه به‌عنوان یک دستاورد بشری به صورت نسبی چیز مطلوبی است. این دستاورد بشری یعنی جامعه مدنی، نه تنها در تضاد با هیچ تفسیری از دین نیست، بلکه می‌شود گفت که خودش پایه محکمی در دینی شدن واقعی آحاد و افراد جامعه دارد. همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم جامعه مدنی جامعه‌ای است که در آن حوزه اقتدار فردی مشخص شده است و فرد دارای آزادیهایی است که دولت در آن نمی‌تواند دخالت کند. یعنی فرد، موجودی است که دارای انتخاب است. من این تعریف از

جامعه مدنی را صحیح می‌دانم. در بحثهای ما ترمیمهای دیگری آمد که می‌تواند خلط مبعثی بکند.

کیان: به‌نظر می‌رسد که نظر آقای علوی پیر در تبیین تحول دینی به‌خصوص در ایران این بود که دین سنتی را متلاطمتر با جامعه مدنی می‌بینند تا نواندیشی دینی را که آقای دکتر غنی‌نژاد هم متعرض این معنا شدند که در اشکال سنتی اجتماعی مثلاً صنوف و غیره را به عنوان نمایندگانی از جامعه مدنی تلقی کنیم و اینها با یک نوع تفکر سنتی دینی بیشتر تناسب دارد تا نواندیشی دینی که به دنبال اتویهای خودش هست و لااقل در اندیشه و نه در عمل جامعه مدنی را معارض با پیدایش اتویهای خودش می‌بیند. اگر این طور فکر می‌کنید، سؤال این است که جامعه‌شناسان از نهادهای مختلف دین گونه‌شناسی می‌کنند. مثلاً می‌گویند ما در یک گونه‌شناسی چهار وجهی که معمولاً در جامعه‌شناسی دینی مرسوم است، دین را به چهار حوزه تفکیک می‌کنیم: کلیسا، فرقه، کیش و آیین. اگر جامعه‌ای فرقه‌ای داشته باشیم، فرقه‌های گوناگون در جامعه بسته فرقه‌ای را معادل نهادهای جامعه مدنی می‌توانیم در نظر بگیریم. طبق ترمیمهایی که جامعه‌شناسان می‌کنند، یک چیز سرمدی یا جزمی در دین وجود دارد. دین منتهای جزئیات وجود ندارد. به قول دورکیم یک چیز سرمدی و ابدی در دین وجود دارد؛ جزئیاتی که به هر حال لاابتنفر است و این تصلب ایجاد می‌کند، یعنی امر قدسی اساساً باعث ایجاد تصلب در نهادهای جامعه می‌شود. و شاید در جوامع کامیونال سازگاری بهتری وجود دارد، که در آن فرقه، صنف و شبکه گسترده خویشاوندی هست. جامعه مدنی در تاریخ خود شما هم بیشتر یک جامعه قراردادی (conventional) است تا جامعه عرفی، یعنی عناصری که متفرق شده‌اند و از شکل قراردادی بیرون آمده‌اند، حالا می‌آیند به عنوان عناصر آزاد وارد قرارداد می‌شوند، یعنی جامعه مدنی کاملاً خصلت قراردادی دارد. در حالی که تصور شد که اندیشه سنتی دینی با جامعه سازگارتر است. می‌خواهم بگویم چگونه به این تعارض جواب می‌دهید؟ آیا عنصر قدسی در دین وجود ندارد؟ عنصری که باعث تصلب ساخت اجتماعی می‌شود و آن را به اشکال کامیونال نزدیک می‌کند؟ یا اینکه باید جامعه مدنی را طوری تعریف کرد که قراردادی بودنش از آن گرفته شود؟

علیرضا علوی پیر: من در رابطه با برداشت سنتی از دین تصویری دارم و این است که کلاً برخورد جریان دینی سنتی در جامعه ما عمدتاً برخورد منفعلانه‌ای بوده است، یعنی مردم در واقع سعی بر مهندسی اجتماعی و شکل‌دهی خاصی به جامعه نداشته‌اند و معمولاً در انتظار تحولات اجتماعی بوده‌اند تا خود را با آنها وفق دهند. نباید چنین اشتباهی کنیم که جریانی که به عنوان جریان سنگترا یا جریان سنتی جامعه‌مان - به لحاظ سیاسی - می‌شناسیم، غیر از آن جریان سنتی است که من الان هارم از آن نام می‌برم. این جریان یک جریان ایدئولوژیک است. اعتقاد این است که با شکل‌گیری هسته‌های جامعه مدنی در ایران، جریان سنتی دینی با جامعه مدنی همراهی کرده و تقسیم کار اجتماعی، توسعه اجتماعی ایران و ورود تکنولوژی جدید به ایران در واقع به نوعی منجر به پیدایش هسته‌های جامعه مدنی در ایران شده است. افزایش زندگی شهری، شهرنشینی و گسترش ارتباطات بین اعضای یک قشر و یک صنف، به طور کلی هسته‌های اولیه جامعه مدنی را در ایران تقویت کردند. جریان سنگترا دینی صرفاً این را می‌پذیرفته، یعنی خودش را با این وضع

وفق می‌داده است. در این مورد هیچ مهندسی اجتماعی نمی‌گردد است؛ فقط خودش را وفق می‌داده و این هم به دیدگاهش برمی‌گردد که اساساً برخوردش با تحولات اجتماعی برخورداری منفعلانه و محافظه‌کارانه و از سر پذیرش وضع موجود است. اما در جریان نواندیشی دینی، اولاً عنصر مهندسی اجتماعی وجود دارد، یعنی جریان نواندیشی دینی دیگر در مقابل تحولات اجتماعی منفعل نیست؛ می‌خواهد روی تحولات اجتماعی اثر بگذارد، به آن جهت دهد و حتی اساساً در جایی تحول ایجاد کند. عرض کردم تا قبل از سال ۴۲ وجه قالب و دیدگاه قالب جریان نواندیشی دینی، نوعی جامعه سیاسی تکثرگراست. یعنی یک نوع طرفداری از حاکمیت ملی و تکثرگرایی مابین اغلب نواندیشان دینی ملاحظه می‌شود. آنهایی که در جریان ملی شدن نفت بودند، اما بعد از سال ۴۲ جریان‌هایی درون نواندیشی دینی پدید می‌آید که اینها اساساً تصورشان یک نوع تصور توتالیتر است، یعنی حکومت مطلوبشان نوعی حکومت توتالیتر است. برای مثال به‌طور خاص و مشخص، تصور سازمان مجاهدین خلق از حکومت دینی و حکومت اسلامی اساساً یک تصور کاملاً توتالیتر است. جریانی که می‌گویم در فکر با جامعه مدنی برخورد می‌کند، این تصور جدید توتالیتر است.

پس برخی از جریان‌های مذهبی به خاطر نوعی از اندیشه‌های توتالیتر، اساساً و از نظر فکری مقابل جامعه مدنی قرار می‌گرفتند، یعنی جامعه مدنی را نمی‌پذیرفتند؛ جامعه ایده‌آلشان جامعه‌ای بود که در آن تخصص و تقسیم کار اجتماعی از بین می‌رود و یک نوع وحدت و یکپارچگی پدید می‌آید، اما عملاً به جامعه مدنی کمک کردند، یعنی کارکرد ناخواسته آنها تقویت جامعه مدنی بود، به دلیل مقابله‌ای که با جامعه توده‌وار کردند. در اثر تحولات درونی فرآیند مدرنیسم، یک سری فرآیند اتفاق می‌افتد که باعث پیدایش وضعیت و حالاتی در فرد نمی‌شود که امکان ایجاد جامعه توده‌وار و سیاست توده‌ای را به این جامعه می‌دهد. از اول پیدایش جریان نواندیشی دینی در ایران چون جامعه ما مدرنیسم را به صورت انتقادی پذیرفت و هیچ‌گاه درست آن را نپذیرفت، همیشه بر جنبه‌هایی به عنوان تکمیل مدرنیسم دست می‌گذاشت که خصیصه‌های جامعه توده‌وار را زیر سؤال می‌برده است. در واقع به‌طور خلاصه می‌خواهم بگویم جریان سنتی دینی جامعه مدنی را به عنوان یک واقعیت و به صورت منفعلانه پذیرفت. نواندیشان دینی به‌طور مستقیم در مساعد شدن زمینه‌های نظری برای جامعه مدنی کمک کردند و گروهی نیز در عمل با مخالفت با دشمنان جامعه مدنی به آن یاری رساندند.

نکته دیگری هم درباره جامعه دینی عرض کنم. نمی‌شود از جامعه دینی تعریفی کرد که کلاً همه جوامع دنیا دینی شوند؛ به نظرم این پاک کردن صورت مسئله است، یعنی جامعه دینی به هر حال باید خصیصه‌ای داشته باشد که آن را از جامعه غیردینی متمایز کند. نظرم این است که جامعه دینی جامعه دین‌دوار است، یعنی جامعه‌ای که در آن مرجع مقدسی وجود داشته باشد. ببینید در لیبرالیزم مرجع مقدسی وجود ندارد که ما رفتارهایمان را به آن عرضه کنیم، بلکه می‌توانیم بر اساس منضحت‌اندیشی جمعی، یک خط مشی را برای جامعه پیش بگیریم، اما در جامعه دینی مرجع مقدسی به نام دین وجود دارد. درست است که فهم دین، فهم متحولی است و تحت تأثیر اندیشه‌ها و باورهای غیردینی ما قرار می‌گیرد، اما به هر حال دآوری به نام دین در این جامعه وجود دارد که مردم سعی می‌کنند اندیشه‌ها و رفتارهای

خود را با آن انطباق دهند، یعنی دغدغه انطباق با دین، دغدغه موزون شدن رفتار و متناسب با دین وجود دارد. تمایز دیدگاه بر این است که ما از درون به مسأله نگاه کنیم و بحث را درون دینی مطرح کنیم، یا همان‌طور که دوستان فرمودند، برون دینی یا به‌طور کلی. به هر حال نباید دیدگاه درون دینی به جایی برسد که جامعه دینی را طوری تعریف کنیم که همه جوامع دینی بشوند. آن موقع دیگر در واقع صورت مسأله پاک شده است، دیگر اصلاً بحثی نمی‌ماند و کسی با شما اختلاف نخواهد داشت. آنچه آقای غنی‌نژاد می‌فرمایند این است که تمام جوامع غربی از جمله جوامع لیبرال - دموکرات غرب، دینی‌اند. می‌فرمایند هر جامعه‌ای که اختلافاتش نه بر اساس قدرت و زور و خشونت، بلکه بر اساس یک سری قواعد کلی حل شود، این جامعه جامعه دینی است. به نظر من این تعریف این قدر کلیت دارد که در واقع جوامع مارکسیستی و حتی تمام جوامع کمونیستی هم این‌گونه است. البته نه جوامع سوسیالیستی‌ای که در آن جنگ طبقاتی وجود دارد؛ جوامعی که بعد از جنگ طبقاتی به وجود می‌آید و در آن یک طبقه غالب می‌شود و قواعد خودش را غالب می‌کند. این جامعه دیگر طبقه‌ای نیست که در آن تضاد وجود داشته باشد، بلکه همه روابط بر اساس صلح و مسالمت حل می‌شود.

موسی غنی‌نژاد: در خصوص جامعه صلح‌آمیز گویا سوء تفاهمی برای دوستان پیش آمد و نتایج نادرستی از آن گرفته شد. منظور از صلح در جامعه، صلح و آرامش حاکم بر گورستان نیست، بلکه صلح میان انسان‌های آزاد و دارای حقوق برابر است. بنا بر این معنا، هر جامعه‌ای که در آن جنگ نیست، الزاماً جامعه صلح‌آمیز تلقی نمی‌شود. همان‌گونه که جان‌لاک تأکید داشت، وضع انسانها در یک حکومت استبدادی یا خودرأی، بدترین وضع جنگ است. آرامش و سکوت ناشی از ترس در جامعه استبدادی به معنای صلح نیست، بلکه به معنای جنگ با تأخیر یا تسلیم و انفعال است. جامعه صلح‌آمیز جامعه‌ای است که در آن صلح و آرامش در سایه رضایت، توافق و تساهل به وجود می‌آید و نظم حاکم بر جامعه ناشی از زور و تهدید قدرت حاکمه نیست، بلکه نتیجه پیروی از یک سلسله قواعد کلی و قوانین عام مستقل از هرگونه اراده فردی است. قوانین کلی و مستقل از اراده قدرتمندان (حاکمان) در جامعه مدرن، در واقع شکل دنیوی شده احکام دینی است. منشأ این احکام خواست خداوند بود، یعنی متعین به اراده فردی انسانها نمی‌باشد. به این معناست که می‌توان گفت در جوامع مبتنی بر حکومت قانون، پیروی از قانون در واقع به نوعی، عمل به امر قدسی است. بنا بر این صورت مسأله پای نشده و همه جوامع صلح‌آمیز دینی نیستند، حتی اگر حکومت و آرامش ظاهری بر آنها حکمفرما باشد. سوء تفاهم دیگر، یکسان انگاشتن جامعه آرمانی لیبرال‌ها و جوامع غربی است. جوامع مبتنی بر حکومت قانون، یعنی جامعه آرمانی ایدئولوژی لیبرال، جامعه صلح‌آمیز و به معنایی که اشاره شد، جامعه دینی است. جوامع مدرن غربی بیش از سایر جوامع دنیا به این مدل آرمانی لیبرال‌ها نزدیک‌ترند، اما کمتر متفکر لیبرالی را می‌توان سراغ گرفت که جوامع غربی را تحقق تمام و کمال جامعه آرمانی خود تلقی کند. البته نباید فراموش کرد که در اندیشه لیبرال، به علت اینکه انسان اساساً موجودی ناقص و خطاکار تلقی می‌شود، جامعه آرمانی کاملاً متفاوت از آرمانشهرهای اندیشمندانی است که معتقد و متعهد به ایجاد انسان کامل یا انسان طراز نوین هستند.

۱۷