

جامعه‌های مدنی و جنبش‌های دموکراتیک در کشورهای رو به توسعه

مسعود تهرانی

دیدگاه کلی: به جرأت می‌توان گفت که در عرض یک قرن و نیم پیش که زبان جامعه‌ی مدنی از زندگی و اندیشه‌ی سیاسی ملل ناپدید شده بود، تنها در یکی دو دهه‌ی اخیر است که این زبان دوباره متداول شده. در همین مدت کوتاه واژه‌ی جامعه‌ی مدنی به اندازهای در اروپا و جاهای دیگر پراکنده شده. گویی جنبشی جهانی در حال شکل‌گیری است. چنان‌که هم سیاست‌مداران کشورهای دنیا از آن صحبت می‌کنند و هم مدیر عاملان شرکت‌ها و مؤسسات، دانشمندان علوم انسانی و شهروندان ملل مختلف؛ بنابراین بی‌ربط نبوده که مجله‌ای در انگلیس (Times Literary Supplement) این واژه را امل کلام دهه‌ی ۱۹۹۰ شناخته است. شهروندان انگلیسی حتی خواستار تدوین قانون اساسی انگلیس شده‌اند.

John Keane, *Civil Society*, Stanford University Press, Stanford California, 1998, pp. 4,5

تا به حال بحث‌های زیادی در ایران درباره‌ی جامعه‌ی مدنی به میان آمده است و مقالات زیادی نوشته شده است. علاوه بر آن مصاحبه‌ها و سخنرانی دولت‌مردان به خوبی آگاهی آن‌ها را از مفهومی جامعه‌ی مدنی یازگرمی می‌کند. با وجود این برای آن که بحث در این مقاله روشن تر شود، می‌خواستم تعریف چند تن از محققان را در این مورد یادآوری کنم. جان کین، محقق انگلیسی، جامعه‌ی مدنی را این‌طور تعریف می‌کند: «جامعه‌ی مدنی، آن‌گونه که من آن را به کار برده‌ام و هنوز به کار می‌برم، یک شکل آرمانی (ideal-typical) است (آن‌طور که ماکس وبر به کار برده است) که هم دینامیکی پیچیده‌ی را آشوب می‌کند و هم مجموعه‌ی نهادهای غیردولتی را در بر می‌گیرد که از حمایت قانونی دولت برخوردار است. این نهادها خشونت‌طلب نیستند؛ خودجوشند که یکدیگر و با دولت در تنش مداومند» (Keane, p. 6). اما این شکل آرمانی، که بعداً بیشتر درباره‌ی آن بحث خواهد شد، از نظر کین، به معنی سنتی کلمه، یک کنیت عامگیر و دانا به همه چیز نیست، یعنی نه با توسل به منطق مطلق‌گرایی، مخالفین را نفی می‌کند، نه با دوری‌های خشک و پانشاری، جهان را به پذیرش یک آرمان بزرگ و برجسته می‌خواند، و نه می‌خواهد تمام تفاوت‌ها را حل و هموار کند. بی‌

شکوفایی جامعه‌ی مدنی در اثر دخالت بی‌رویه حاکمیت در امور مردم، ورشدا آگاهی‌های سیاسی به وسیله‌ی مکتب‌تیزم خبررسانی نوین دست کم در بعضی افشار و گروه‌ها، بوده است. به هر حال آن چیزی که اکنون جامعه‌ی مدنی تجویز می‌کند، چهارگویی حاکمین به مردم برای سد کردن ارتباط قدرت در دست یک نفر یا یک گروه و کثرت‌گرایی و سهیم‌کردن مردم در قدرت است.

قبل از هر چیزی باید به این مطلب اشاره شود که در اروپا و آمریکا شک و تردید عمومی از قدرت به شکل‌های مختلف اروپایی دموکراسی غرب است. در سال‌های ۱۷۷۶ در کنس‌های آمریکا، نوشته و آثار زیادی چاپ می‌شد بر این بنیاد که قدرت عامل و تعریفی است در سطره‌ی گری‌عدهای بوژانگی دیگران (ص ۱۰). کین به نظر اروپاییان قدرت طبیعت تجارزگر دارد، درست مانند جانوری وحشی که روی شکارش افتاده باشد. متن آن نوشته‌ها این بود که چه‌طور می‌شود آزادی، قانون و حقوق خویش را در اجتماع حفظ کرد و این کار را تنها به وسیله‌ی ابتناع میزبانی بر قدرت‌مداران عملی می‌دیدند تا مطمئن شوند که آن‌ها مسئولانه عمل می‌کنند (شعاعان ج ۱ ص ۱۰). این البته روزگار طلایی تمدن غرب بود. آن‌طور که الکسیس تومیرلیف از آن، به ویژه از شوراهای نمایه‌ای که در کار روزمره سیاست دخالت می‌کردند، یاد کرده و آن‌طور که هابرماس از مدرنیسم تا قبل از پیدایش شرکت‌های غول‌آسا تجلیل کرده است. (Steven Best, and Douglas Kellner, *Post Modern, The Guilford Press, New York, 1991, p. 235*)

دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی جامعه‌ی مدنی

تسا به حال سنت غالب، از دولت‌مردان (statesman) و لاطون و سیروپودیا (cyropoedia) اثر گزنفون تالوی ناون هابیز و دیکتاتور (Die Diktator) کارل اشویتس، قدرت سیاسی از نقطه نظر حقوق آگاه ابدانسی و [artifact] حکمرانان در نظر گرفته می‌شد. این‌ها نظراتشان را این‌طور توجیه می‌کردند که صاحبان قدرت حق دارند فرمان بدهند و این وظیفه‌ی مردم است که از آن‌ها که مشروعیت الهی یا قانونی دارند (البته قانونی که توسط حاکمین وضع و اجرا می‌شد) و یا اساس حکومتشان بر پایه‌ی قانون طبیعی مدون و یا عقل است اطاعت کنند. حاکمین به این ترتیب نماینده‌ی مژدم مردم بودند. اما این نظریه‌ها و طرق حکومت که روی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی غرب بود که کم‌کم به باد شدید انتقاد گرفته شد. از این به بعد مسایلی چون حقوق (طبیعی) افراد و آزادی، ثروت و خوشحالی شهروندان با حق مقاومت و ایستادگی به قوانینی غیردولت‌ها و جدایی قدرت‌ها از یکدیگر، آزادی مطبوعات، حکومت قانون و غیره به عنوان شاخص‌هایی در مخالفت با سطرز حکومت اولیگارشی و نظریه‌ی سیاسی سنتی دولت‌مداری رو

این الگو انگویی ارزشی (normative) است در میان نظریه‌های دیگر که با فروتنی خود را به عنوان یکی از راهکارهای موجود می‌بینند. در ضمن این که به بدل توجه به کثرت‌گرایی در نظریه و پروژه‌های سیاسی می‌کند. (Keane, pp. 54-55) تعریف دیگری که با تعریف بالا تفاوت چندانی ندارد، بر این مبنا است که جامعه‌ی مدنی شامل قلمروی زندگی اجتماعی سازمان داده شده‌ی است که داوطلبانه، خودجوش، معمولاً خودکفا، مستقل از دولت و پاینده به نظم حقوقی یا یک سری قوانین مورد قبول همگان است. جامعه‌ی مدنی شرکت شهروندان را به شکل جمعی در عرصه‌ی عمومی در بر می‌گیرد که با بیان علایق و هیجانات و نظرات، و بر اساس مصلحت‌بینی فردی، و رد و بدل کردن اطلاعات، و مسئولیت‌خواهی از مأموران دولت استوار می‌باشد. جامعه‌ی مدنی همچنین تمامیتی است که به عنوان میاتجی بین قلمروی خصوصی و دولت ایستاده است.

Augustus Richard Norton

(ed.), *Civil Society in the Middle East*, Leiden, New York and Koln, 1994, vol I; pp. 12,13

به طور خلاصه جامعه‌ی مدنی (civilis) زمانی در اروپا به معنی نظم سیاسی یا صلح و سلم بود که به وسیله‌ی قانون تمکین می‌یافت. اما بعد از انقلاب آمریکا، جامعه‌ی مدنی اشاره به قلمروی از زندگی می‌کرد که به طریق نهادهای غیردولتی از جرگه‌ی نهاد دولت جدا می‌شد. این نهادها عبارت بودند از بازار اقتصاد خانواده، گروه‌های خیریه، کلوپ‌ها و سازمان‌های داوطلب، کلیساها و انتشارات مستقل، این سبب شد که اساس اروپایی نوین نیز پیوند جامعه و دولت بر اساس نهادهای غیردولتی از نظام سنتی پیشین جدا شود. در حال حاضر متداول شدن زبان جامعه‌ی مدنی در اروپا و آمریکا در اثر پدیده‌ی کاهش علاقه‌ی دولت در امنیت مالی (Welfare state) شهروندان، سر بر کردن نئولیبرالیسم تاچر و ریگان، قدرت گرفتن بیش از حرکت شرکت‌های بزرگ جهانی و نفوذ روزافزون شرکت‌ها و دولت، هر دو در قلمرو زندگی عمومی و در زندگی روزمره‌ی مردم در کشورهای در حال توسعه و غیرغربی، نیز

آمد یعنی دموکراسی به معنی تعیین کردن حدود قدرت و چگونگی به کارگیری آن متداول شد این ساز و کار مدامه به دولتمداران و شهروندان هر دو یادآوری می کرد که آن‌هایی که قدرت دستشان است نمی توانند در کارهای را که خواستند بکنند قدرت سیاسی نمی تواند در تمکک یک نفر باشد فوراً صاحب اختیاری پایان می یابد، زیرا که قدرت سیاسی در جامعه‌ی مدنی اجتماعی می شود آن طور که اسپینوزا می گفت سرمداران باید پذیرند که نمی توانند یک میز را امدار کنند علف بخورد (Keane, p. 11)

تاسم بین یک قرن پیش در جزوئی به نام (Common Sense) بهترین راه را برای مقابله با استبداد برقراری جامعه‌ی مدنی به عنوان اساس کار مطرح می کرد (کین، ۲۱) صد و پنجاه سال پیش اماموند برک نیز در نامه‌ی به انضامی مجلس انگلیس گفت: «آن‌هایی که یک مرتبه، حتی برای یک سال، به انضون قدرت الوده شوند و از آن به شکلی عایدی حاصلشان شود هیچ‌گاه دلتخواته آن را ترک نخواهند کرد» (کین، ۲۲).

جرج فاستر و تاسم بین جامعه‌ی مدنی را بیان زمینی حقوق طبیعی خدائمی می‌شناسند هکل فکر می کرد جامعه‌ی مدنی انحصاری از تاریخ است برای به حقیقت پیوستن و فعلیت ایدمان اخلاقی. در این موقع اندیشه (gest) راجش را به طور فعال به جهان موجود باز می‌کند (کین ۲۳) مارکس و مارکسیست‌ها عقیده دارند جامعه‌ی مدنی به یک تعبیر همان فردیت اجتماعی‌گرای (social individuality) جامعه‌ی مارکس و برهمنی در توسعه و به پایان رساندن طبقه‌ی پرورزی مدنی است.

گرمشی نیز فکر می کرد جامعه‌ی مدنی باید یک دوران گذرا برای رسیدن به سوسیالیسم باشد (Keane, p. 16) پلانی (Polanyi) جامعه‌ی مدنی را تنها یا وجود بازار میسور می‌داند و برعکس (Keane, p. 19) دورکم و استالو جامعه‌ی مدنی را بیانی از مهربانی و برابری گروه‌های خودجوش و ارزش‌هایی می‌داند که با شکل همبستگی‌های ارگانیکی جامعه‌ی صنعتی همگون است. (Keane, pp. 52-53)

از نقطه نظر جان کین، جامعه‌ی مدنی مدنی‌تالی است بر تکثرگرایی، بنابراین جامعه‌ی مدنی با فلسفه‌ی توحیدی (monist) و عادت این گونه مشروعتی بخشیدن‌های فلسفی با اراجاغ و اشاره به حوزه یا به‌ی‌ه‌ای ذاتی اشیا مانند بلنیک‌های اولیه دوران مدرن درباره‌ی عدالت خدائمی، حقوق طبیعی فرد یا فلسفه بر اساس مفیدتی (utility) و عقل و همچنین بحث‌های بعدی دوران مدرن ماهرماس دربارہ مسائل ذاتی راسیونالی (rational argumentation) و احترام به «ارزش فردی» (Hall) در تمارش است. کیم سبب این پریشی را مطرح می‌کند: آیا می‌شود جامعه‌ی مدنی را نتاسمی دانست عساری از نسطرات اصولیین



(foundationalists) (امسانند امپریالیزم و راسیونالیزم) آیا می‌شود جامعه‌ی مدنی آن طور که (Niklas Luhmann) تیکلاس لورمن می‌گوید، بر اساس اخلاقیاتی باشد (higher amorality) که اسان را از داری‌های اخلاقی خشک و تعصب و قدرت‌طلبی باز دارد و او را تشویق کند که مخالفین خود را دشمن نخواند؟ آیا مفهوم جامعه، به طور نمادین، می‌تواند بدون نظریه‌های جهان شمول حق به جانب، با دگرگونی‌های مداوم و با انجام زندگی کند؟ (۵۳)

البته پاسخ تاسی فریزر و لیندا نیکولسون به سؤال (۱۹۸۸) منفی است آن‌ها در اصل که اگر ما به طور جدی می‌خواهیم به مسائل و نظریه‌های اجتماعی رادیکال و سیاست پیرلایم و برای گذر از خط زائد جنس و طبقه به نظریه‌های کلی‌نکر نیاز داریم. (S. Best, p. 176)

نسبیت‌گرایان (relativists) از سوی دیگر، جامعه‌ی مدنی را تنها حاصل جهانی شدن فردیت لیوایی غرب که آن را کاذب قلمداد می‌کنند می‌داند. این‌ها تصور می‌کنند اشکال مختلف زندگی به بخش‌های غیرقابل عبور متفاوت تقسیم شده و این به دلیل آن است که این بخش‌ها به طور اجتناب‌ناپذیری به وسیله‌ی نیروهای متفاوتی که اغلب خود را آن‌گاه ندارند اداره می‌شود کسی هم قدرت زیادی در تغییر شکل آن ندارد بنابراین جامعه‌ی مدنی غربی متعلق به غرب است و کشورهای دیگر نمی‌توانند و نباید آن را بیازمایند (۵۵) به این ترتیب نسبیت‌گراها، به غرب به عنوان کشورهای امپریالیستی نگاه می‌کنند که با نفوذشان به کشورهای غیر غربی در آن‌ها از نظر فرهنگی خدشه وارد کرده و می‌کنند. این به شکلی همان نظریه‌های پل سوپیری و برل و نیز تروسمه رشد نیافتگی یا غرب‌زدگی جلال آل احمد است. و جلوتوش نیز نظریه‌ی بود که به وسیله‌ی مردمانشان در سال‌های سیطره‌ی غرب (تنگستان) بر شرق به وجود آمده بود یعنی بر شد اروپامداری (Eurocentrism) و نسطراداری

(ethnocentrism) به این ترتیب مدنیت می‌تواند وسیله‌ای برای پرورگی غرب بر شرق باشد برای همین است که مردم‌شناسان طرفدار تر نسبیت تمام‌گوشان در بکر نگهداشتن فرهنگ‌های بومی اولیه و دست نخورده است و برای آن‌ها این جماعات لرجی والا دارند.

البته اروپا‌نالیزم سبب واکنش شد غربی و ایدئولوژی‌یک در کشورهای در حال توسعه شده است. اما سؤال این جاست که آیا ورود تکنولوژی و پیدایش اطلاعات خبری کامپیوتری و غیره از کشورهای غربی به شرق شامل دسیسه‌های غرب است یا نه؟ جواب هر چه می‌خواهد باشد تا به حال هیچ قبیله و جماعتی نتوانست جلوی وسوسه و نفوذ تکنولوژی را به جامعه خود بگیرد چندان که از ورود آن میمان تاخوانده ناله‌ها و شکایت‌ها شده است. به این ترتیب نیز نفوذ تفکر و یا احیای جامعه‌ی مدنی از کشورهای غربی به کشورهای در حال توسعه اجتناب‌ناپذیر بوده است. در اصل آن‌طور که راجد رایت اخیراً در مقاله‌ی می‌نویسد، ورود و پیدایش تکنولوژی همیشه یک اثر داشته است که از بعضی از جنبه‌ی سیاسی داشته است. به ویژه که این تکنولوژی در پیوند با امر خبررسانی و اطلاعاتی باشد. ۵۰۰ سال پیش گوتمبرگ با اختراع صنعت چاپ در اروپا توانست حرکت وسیعی را در مقابله با قدرت مرکزی و اتوریته محض کلیسا اتخاذ کند. در این‌جا نه می‌شد همگان به انجیل مردم مبتدی در امور دینی تبدیل شدند به مردم دین‌شناس. و این خود سبب شد که نه تنها انحصار حقیقت از دست نجنگان خارج شود بلکه تفسیهای رادیکالتری از مذهب صورت گیرد. در این شرایط بود که مارتین لوتری سر پیرون آورد.

در این‌جا نه می‌شد جلوی پیشرفت آن تکنولوژی را گرفت و نه جلوی نیروی خبررسانی و انگهی پیشرفت تکنولوژی بستگی داشت به جریان اولد عقاید و افکار، بنابراین بستن و محدود کردن انتشارات به معنی آهسته کردن درجه

اختراعات و ابداعات بود که به پیشرفت سرمایه
کمک می کرد برای همین است که می بینیم در آن
دورین یعنی در اواخر قرن ۱۷ انگلستان و هلند با آزاد
گذاشتن روزنامه ها و انتشارات مهد آزادی و صنعت
در اروپا شدند.

(نیویورک تایمز، ۲۸ ژانویه ۲۰۰۰)

دیدگاه دیگر در مطالعه‌ی جامعه‌ی مدنی،
ارزشی (normative) است. یعنی طریقی که
قضایای ارزشی می کند. قبل از این که به شرح
بیشتر این دیدگاه بپردازم باید مسئله‌ی ارزش روشن شود
ما در برخورد با مسایل روزمره سه دیدگاه ممکن
است داشته باشیم: اول، محکوم کردن یا تأیید کردن
عمل فرد یا مسئله‌ی است، که همان روش اصولیون
و داری‌های اخلاقی نزدیک به یقین است که بر
پایه‌ی حقیقت پایدار و منسوس استوار است. دوم،
قبول کردن تزیین عمل کسی یا تزیین که همان
تزیینت بسو پسایه پدیدیده تجربه
(phenomenology of experience)

است. و صدقاً زیبایی در چشم بیننده می باشد.
سوم، تحمل کردن کسی یا مسئله‌ی است که بر پایه
اخلاقیات جامعه‌ی مدنی استوار باشد. در شکل اول
همواره جنگ ایده‌ها و ارزش‌هاست و محکوم کردن و
ضرب و شتم و تنفر از مخالفین و تعصب و تکروی و
خشونت خاکین. در دومی هر کسی دیدگاه یا
فرهنگ گروه و یا ملت را در دست می‌پذیرد و
کشمکی در کار نیست. هر کسی برای خودش
زندگی می کند. به نظر این‌ها ساختارهای اجتماعی
با هم فرق می کنند همین طور فرهنگ‌ها، و عادات
و اخلاقیات نه این یکی بالاتر است و نه آن یکی
پایین تر. اگر در فرهنگ پادشاهی حاکم باشد به
فکر این که آن را تغییر دهم مشروطیت ساختارش
جای نمی‌گیرد. بنابراین فرهنگ‌ها با هم مقایسه و نکات
ضعف و قدرت آن‌ها شناخته نمی‌شود. (رجوع شود به
نظریه‌ی لوی اشتراوس در این مورد)
تئوری نسبیست در نظریه‌ی جامعه‌شناسی دانش
نیز بر این مبناست که چون کل دانش انسانی به طور
اجتماعی تولید می‌شود ناقص است زیرا این دانش
به وسیله‌ی اجتماعی ذینفع تحریف می‌شود و چون
همه تمام دانش‌ها به این ترتیب تحریف می‌شوند
ملاک مستقلی برای حقیقت وجود ندارد.

(Dictionary of sociology, PenguinBooks, 1994, p.336)

مولوی در داستان قبل در تارکی نظریه
نسبیست را خوب نشان می‌دهد با این تفاوت که مولانا
از پیش می‌داند که آن چته قبل است نه ترکیبی از
تاوان و ... مولوی حقیقت را می‌داند اما این حقیقت
به اندازهای مطلق تصور شده که امکان هر گونه
بحثی را بین مولوی و دیگران را از بین می‌برد.

با تمام این احوال نظریه‌ی نسبیست گرایان از
جنبه‌ی عموماً خرابه‌ای در برابر استعمار و سلطه و
داخلت‌های غربی‌ها بر کشورهای جهان سوم و
نظریه‌ی اورینتالیست‌ها بسیار سودمند بوده
است. بحث اورینتالیزم در سال ۱۹۶۳ به وسیله

آنوار عبدالمالک و بعد از آن در سال ۱۹۶۲ به
وسیله‌ی عبدالمالک و بعد از آن در سال ۱۹۷۸ به
وسیله‌ی اوراور سعید رواج پیدا کرد نظریه
اورینتالیزم اشاره به ملاحظات ویژه‌ی فرهنگی
دربارہ شرق می‌کند که ابتدا توسط دانشمندان غربی
و سفرا و مسافرین متحول اروپایی به شرق بیان شد.
این دیدگاه‌های است که غرب را مرکز و شرق را
پیرامون یا دیگری یا نخچیر و غنیمت و ناپتان
می‌دید. (تمام تقسیمات جغرافیایی را هم مانند
خاورمیانه و دور، آسیای مرکزی و شرقی و غیره را با
مرکز قرار دادن انگلستان در کره زمین انجام دادند).
تعجب‌آور نیست که اوج اورینتالیزم تصادف است
یا اوج دوران کنشالیزم. گو این که تنها چند سده
پیشتر، در زمان رنسانس اروپا شرق منبع و وحی و
مدل سیاسی غرب بود بنابراین اورینتالیزم یک
شکل نژاد پرستی بود که زمانی توسط ادارای مانند
دفتر استعمار (Colonial Office) و آژانس
به چای آن ژنرال‌های بین‌المللی آزاد اجرا می‌شدند
این ژنرال‌ها سخت به مأموریت متعصبان کردن شرق
معتقدند این مأموریت‌ها شامل برنامه‌های توسعه
به معنی آموزش و پرورش غربی و رشد اقتصادی و
سیاسی به شکل غربی و خلاصه نقل مکان فرهنگ
غربی و ارزش‌هایش، ادغام اقتصاد غیرغربی به
اقتصاد جهانی است.

(Willam Outhwaite and Tom Bottomore, (edit.,) Social Thought, Blackwell Publishers, Oxford UK. 1998, p. 437-39)

شق سوم یعنی تحمل کردن کساکش ابدی
ارزش‌ها، حقیقت‌ها پاینده‌است. اما نظرات و حقایق
مختلف با بدون اعمال خشونت تحمل می‌کند.
هر چند جفرسون در پایه‌ی از نوشته‌هایش
خواهان شکوفایی حقیقت به شیوه‌ی رمانتیک بود و
می‌گفت حقیقت بزرگ‌است و اگر به حال خود گذاشته
شود عمومیت پیدا خواهد کرد و در برخی دیگر بر
مکتب راسیونالیسم و اصالت عقل و اندیشه بود اما
گاه نیز جفرسون بر گامتیزم را می‌بینیم که
عقیدش را دربارہ دفاع از حقیقت معقل و در سبیز
بر سر تعریف حقیقت‌ها آتش‌سای اعلام می‌کند: «باید
من صد مه نمود خود اگر همسایه‌ی من بگوید ۲۰
خدایگان وجود دارد یا هیچ» و این راهی سبیز شد که
امکان می‌داد سیاست از باورهای بنیادین مهم جدا
شود در این صورت به عقیده جفرسون جامعه‌های باز
یاور خواهد شد. (Keane, p.51) بنابراین بر
اصاس نظریه نسبیست گرایان سیاست بر اساس باورها
و عقاید مذهبی به جنگ بر سر قدرت خواهد انجامید
و ایدئولوژی همواره پوششی مناسب و موجوبی
می‌شود برای مشروعیت بخشیدن به خشونت.
رورری (Rorty) فیلسوف معاصر امریکایی
سخت بر شد تعصب و رواج یا سلطه تک حقیقتی
است. او انسان متافیزیک بی‌پتان قدیم، مسیحیت و
راسیونالیزم دوران روشنگری را نمی‌سپارد. رورری
انسانی می‌خواهد بدون تعهد یا تبار تاریخی

(ahistorical) یعنی انسانی که دارای خاصیت از
پیش ساخته و تافته و بی‌ساخته (a priory) و نشأت گرفته از
عقل کل ابعولی سبنا و کانت) کارزار سیاست
اجتماع نباشد زیرا در هر دوری یک حقیقت
می‌خواهد حکومت کند و با دیگر حقایق بجنگد. او
عقیده به تقدم بر ذاتی از انسان متافیزیک و ارزش
نهادن بر بشر بر گامتیزم سیاسی و بر طرف کردن
تعصب در برابر این ترتیب رورری تاج سلطنت را نیز
از سر فلسفه به عنوان پراگماتیزم علوم انسانی و به
عنوان فرمانده کاوشگر و پیداکر فن حقیقت و ادعای
متکبرانه‌اش که همه چیز را می‌داند برمی‌دارد فلسفه
نیاید و کنار برود درست همان طور که شکل‌های
چهره‌گر دیگر باید به چنین کاری دست برند. به عقیده
او باید اعتراف کرد که وضعیت انسان یا تحمل
باورها، سخن‌ها و شیوه‌ی زندگی متفاوت از مفرغ تر
می‌شود اما این کار البته حمت کردن به رواج
فرهنگ فرافلسفه (Post-Philosophy) و (حتما
ایدئولوژی) است. یعنی در اصل در جامعه باید
سیاست سیاسی تکرر ایدئولوژی و
اخلاقیات را برپور کنیم. (Keane, p.54)

نقد جان کین از رورری هم همین است که
رورری نمی‌خواهد اخلاقیات و ایدئولوژی را وارد
سیاست و اجتماع کند. در این صورت است که
سیاست در تقویری پراگماتیزم عمل خواهد کرد
عباری از هرگونه کشمکش بر سر ارزش‌ها و
جهان بینی‌ها. با تمام این‌ها رورری در نوشته‌هایش
اشارات مهمی دارد که کین آن‌ها را در شرایط
اجتماعی ویژه‌ی ناپدیده می‌گیرد به ویژه آن‌جا که
رورری، پراگماتیزم را بر سرپایه تعصب شیطان
صفتان به کار می‌برد که آن شیطان صفتی به تکرار
سر از هر مقاله و فلسفه‌ی بی‌سوی آورد عسطناً
تعصب‌ها و محکوم کردن دیگرانیشان جلوی
پیشرفت را می‌گیرد یعنی اقتدارگرایان گاه در زیر چتر
ایدئولوژی می‌توانند بی‌تابک باشد.

جیمز هم همین ناسامانی را در ساخت زندگی
و سیاست می‌دید و عقیده داشت که همه باورها قابل
احترامند و اگر آن باورها باور و به حال شخص مفید
در عمل نیز موفقیت آمیز باشند، حتا حقیقت هم
پیدا می‌کنند. اما این دید همان طور که در بالا اشاره
شد و کین هم آن را نقد کرده است اشکال دیگر نیز
دارد و آن سوبژکتیویزم (subjectivism) است
(آزبایی در چشم بیننده است) که راسل و مور
سخت بر آن تاختند.

در همین مقوله‌ی نظریه‌ی نسبیست گرایان بهتر
است دیدگاه متخصصین خاورمیانه را نیز بر چند
تصادف‌های از نوع تحلیلی درج کرد ماکسیم
راه‌نسون، اگوستوس ریچارد نورتون و دیگران
برای فرهنگ بومی ارزش و الای قابل‌اند و از این
جیت البته و به درستی به منتقل بودن فرهنگ‌های
کشورهای در حال توسعه باور ندارند. به سخن
نورتون دموکراسی غربی در تعامش با نهادهای
ویژه شرقی ممکن است به شکل دیگری از

دموکراسی در آید که عملکرد دموکراسی غربی را داشته باشد اما غربی نباشد. فهم دموکراسی مثل فهم کواکولاست که در هیچ‌جا نیازی به ترجمه‌ی آن نیست، با این وجود دموکراسی در مجموعه‌های متفاوت شکل‌های متفاوت به خود می‌گیرد و دلیلی ندارد که فکر کنیم که نوسازی دموکراسی غربی در نواحی دیگر ویژگی قابلیت تارقید به جای آن، دانشمندان باید هوشیار باشند که خاورمیانه شکل دموکراسی ویژه خود را توسعه داد بدون شک در نمونه‌هایی با رنگ اسلامی. (Norton, p.5) پژوهشگر دیگری (John Obert Voll) معتقد است که در مسیر تحول کنونی ممکن است

کنسوری بدون این‌که غربی شود مدرنیته شود

(John Obert Voll, Islam Continuity and Change in the Modern World, 2nd., Syracuse university Press 1994, p 293)

روشن است که دیدگاه نورتون فرساده‌ی مسئله‌ی شکل‌های (Ideal typical) دموکراسی و جامعه‌ی مدنی که طاری و ویژگی‌های غربی هستند با جان کین تفاوت اساسی دارد به عقیده نورتون جامعه‌ی مدنی اغلب به عنوان یک چیز خوب و بدون گزند در نظر گرفته شده‌است. اما از دید او جامعه‌ی مدنی مثل هر پدیده‌ی دیگر اجتماعی می‌تواند جنبه‌ی منفی نیز داشته باشد و اغلب هم دارد. مضمراتی مانند (رحمت صلاح فردی، فردیت و غیبه و ریحانه خوری در مقدمه‌ی هر کتاب آزادی، مدرنیته، و اسلام همین نظر را درباره‌ی مدرنیته و ویژه در مورد آزادی بیان می‌کند) او از وجود دو گونه آزادی نام می‌برد آزادی منفی و آزادی مثبت. آزادی منفی در رفع همه موانع برای رسیدن به هدف‌های فردی تمرکز دارد و آزادی مثبت روی کیفیت آن هدف‌ها باشاری می‌کند.

آزادی منفی تنها، بی‌نامی، نام‌گامی، می‌برد و خلاصه انسان‌های بی‌روح می‌پرورد (همان فردیت غربی) در صورتی که آزادی مثبت روی آرزوها، باورها، احساسات و عواطف، هویت، دغدغه بودن یا خانواده و مردم و غیره تأکید می‌کند. اما آزادی به گمان خوری در حقیقت بافراتر از علم و دلیل و رایسنالیزم و همین‌طور احساسات و هویت و غیره می‌گذارد. آزادی واقعی آزادی است که همه آزادی منفی را در برگیرد هم مثبت، (شاید بشود گفت که غرب دارای آزادی منفی است و شرق مثبت).

بنا بر منطق خوری، جامعه‌ی مدنی موقعی جامعه‌ی مدنی خواهد شد که تلقیح از جنبه‌ی مثبت و منفی آن باشد. این دیدگاه البته با مشکلاتی روبرو است. نه تنها غیر قابل آمیزش است بل که جمع اعضا ندارند. تاریخ تمدن نشان می‌دهد که در اروپا جنبه‌ی منفی آزادی تنها با پشت سر گذاشتن جنبه‌های مثبت آزادی میسر گشته است. فردیت با وابستگی‌های سنتی قابل حصول نیست. فردیت نیاز به یک سفر دراز و غریب به لرون دارد یعنی فردیت یک رشد درونی و خودیابی، با معیارهای

رشد جامعه‌ی مدنی است. رشد به معنای استتال و وارستگی و بی‌نیازی اولیه یا (مکانیکی) به دیگران، یعنی کسی که تنها بتواند در اجتماع غربی زندگی کند و در این شرایط جامعه نیز توانایی آن را داشته باشد که نیازهای او را برآورده کند (یا تا اندازه‌ای برآورده کند). (همان پیوندهای ارگانیک مورگنیم که او می‌تواند به طور (تحقیداً) نرمال زندگی کند. یعنی هیدر یوکیما (yoshihiko uchida) دانشمند مارکسیست ژاپنی در کتابش:

I mages of Japanese lapitalism through Soual suence, Tokyo, 1967)

بحث جالبی درباره چگونگی تلقیح ارزش‌های سنتی و مدرن دارد.

با تمام این‌ها نه آن فرد کامل است و بدون نقص و تشنه و نه آن اجتماع فریود در نظریه‌ی تکامل اجتماعی و پسیکانالیزم این مطلب را به خوبی تشریح کرده است. اما به نظر می‌رسد سفر به درون یک امر گریزناپذیر باشد. فردی از قصبه‌ای از شیخ مایی فرار می‌کند و به شهر می‌آید تا در گمانی و گسستگی خود را بیابد، نه به عنوان فردی از پیش ساخته و قابل پیش‌بینی بل که به عنوان موجودی که به کشف و بداعت می‌اندیشد. او می‌خواهد بسازد و در این سفر ساختن است که تکنولوژی را زاده می‌شود. درین سفر درونی در اصل به عقل اصالت می‌بخشد (برخلاف عرفان که با عقل ستیز می‌کند) و خود را حاکم مکانیزم پیچیده روان انسان می‌سازد انسان همان موجود خود آگاهی می‌شود که فلاسفه لرون روشنگری نمی‌توانند آن ببینند. بی‌خود نبود که هایمراس انسان را فلاسفه‌ی خود آگاهی (subjectivistic philosophy of consciousness) می‌نامد.

(Best, p.237) انسان دیگر نه می‌خواست یا نیروی منفعل کننده مانی هدایت شود نه با عنصری ارادی نابخودآگاهی (کودکی) تمام این‌ها سبب شد که پسر من (Ego) خود را از زیر بار سنگین سنت بیرون بکشد (برای بحث بیشتر در این مورد به مقاله انتشارگرمای و شخصیت مونتانز در مباحثه‌ی فرهنگ توسعه هم‌راه سال ۱۳۷۸ شماره ۲-۲-۳۴۲-۳۴۳ همین نویسنده مراجعه شود)

با تمام این‌ها رشد رایسنالیزم و علم و تکنولوژی منطقی چیرگیر داشت. این چیرگیری دو نقش اساسی در قلمرو زندگی بشر مدرن بازی می‌کرد که یکی مربوط می‌شد به شرایط زندگی گذشته‌اش (id) و دیگری مربوط می‌شد به گذار از آن شرایط (همان مرحله بربریت فریود) و آنچه که شده بود یعنی یک کلتیزه کردن احساسات (هایمراس از کلتیزه کردن Life world صحبت می‌کند که منظورش از این مفهوم کلتیزه کردن زندگی روزمره است) عواطف خویش و دیگری در نتیجه کلتیزه کردن کشورهای غیر غربی که در هر دوی این چیردستی‌ها تشنه و ناسازگاری و شورشی

وجود داشت. تضاد سنت و مدرنیته به گونه‌ای هم یک سنتی پسیکانالیستی غربی بود که به رومانتیزم انتجابی می‌دهد. هم به یک سری جنبش‌های ناسیونالیستی-اجتماعی، هم به هم اخیراً جنبش فکری پست مدرنیسم را به دنبال داشت.

دیدگاه دوم نظریه نورتون است. او عقیده دارد که تاسم پین و تاسم جفرسون به هیچ‌وجه با تحمیل شکل آرمان‌گروه دموکراسی که بوی تکرار می‌دهد و طبیعت خارجی دارد شنود نخواهد شد. مطمئناً کشف و آگاهی دموکراتیک در خاورمیانه از تعبیر و تبدیل ایده‌الیستی برنمی‌خیزد بل که از نتایج عملی تسکین دلفن فشارهای سیاسی و عامل سرکوبی و حاکمیتی به عنوان شریک اطمینان حاصل می‌شود. در ثانی دموکراتیزه کردن حمایت بین‌المللی را در پی خواهد داشت. (Norton, p.5) بنا بر این پراگماتیسم نورتون، شکل آرمان‌گروه را در برابر جهان حقیقی می‌گذارد و به دوستی بیان می‌کند که حقیقت جامعه‌ی مدنی در غرب، اغلب با شکل آرمان‌گروه جامعه‌ی مدنی به طور کلی در تعارض استی‌ناپذیر است. اما اشکال این پراگماتیسم این است که مانند افلاطون و هابز سیاست را بیشتر در خط و حصر حاکمین می‌بیند نه از زاویه‌ی خواست، دست‌کم یک قشرهایی از مردم برای رسیدن به آزادی. زیرا پراگماتیسم حاکمیت، پراگماتیسم این‌ها نیست. حاکمیت برای ادامه سلطه‌گری و بر صندلی قدرت نشستن آزادی می‌دهد (ایلیاریزه کردن) و دیگرمی‌دست که از نظر سیاسی، برای رهایی از سلطه‌گری آزادی می‌طلبد (دموکراتیست کردن) (ایلیاریزه کردن). آن‌طور که عالمان علم سیاست آن را تعریف کرده‌اند، اشاره به خط مشی‌های رفرومیستی مانند باز کردن فضای آزادی بیان و عقیده و انجمن‌ها دارد که از سوی دولت برنامه‌ریزی می‌شود در صورتی که دموکراتیزه کردن شامل رقابت‌های آزاد انتخاباتی، شرکت همگانی در زندگی سیاسی و به یک سخن باز شدن زنجیر از پای توده‌هاست (اولی فرصت طلب است دومی برای شکوفایی جامعه‌ی مدنی تلاش می‌کند. به هر حال آلوده شدن فرهنگ و خوی سلطه و سرکوب به دموکراسی معمولی می‌افزاید که گاه مانند اتومبیل‌هایش دود می‌کند.

آزادی‌ها به عنوان یک ارزش می‌توان و باید فرض گرفت. از هر کجا و از هر تاریخی. اما البته لازم است که شرط فرض گرفتن را به خوبی آموخت (نه مانند قسش پیشین کواکولاست) تا به خودباختگی و خودفراموشی نیانجامد. که در این صورت واکنش به این مدرنیست‌ها چاره‌انگیز خواهد شد و باید در اجزای اروپا مدنی که از فرهنگ ایران و مصر و چین و یونان تمدن غرب را قرض گرفتند تفحص کرد).

بنا بر این‌ها از نظر شیفر و جیمز و گادامر (انسظرفه‌ی تفسیریه‌ی هیدگر و برترانی و دیگر) پست مدرنیست‌ها حقیقت یک چیز ثابت نیست (reality) و بر پایه‌ی نیازها و قوه ادراک cognitive بشر درگرم می‌شوند. اما بحث جامعه‌ی مدنی بر سر ماهیت و درگرمی حقیقت

نیست بل که مسئله بر سر کنترت آراء و عقاید متفاوت است خواه آن حقایق عوض بشوند یا نه. یعنی صرف ایده‌آلیستی (a priority) نبوده حقیقت نمی‌شود وجود آراء و حقیقت‌های مختلف را (بدون نقد) نادیده گرفت. پذیرفتن دیگری نوعی رومانیسم است. ما باید بدانیم آن خودی که هستیم چه هست و فرسنگ و سستی که می‌خواهد تاریخ جدید و خاورمیانه را بنویسد از کجا آمده و سرششت چیست و بر اساس این سرشت ما را به کجا خواهد برد آیا این سنت و فرهنگ و آن من ما آغشته به ناتوانی و قدرت سلطه گر است و این سنت و فرهنگ چراغ راه امروز و فردای ما است.

به هر حال از نظر کین بیان نظریه نسبیست و بی‌طرفی اخلاقی و رهایی از ایدئولوژی دالات و نیاز دارد به وجود یک مذهب نهادهای ویژه اجتماعی که این کار البته در غرب امکان‌پذیر بوده است. (Keane, p.63) از طرف دیگر آن مکتبز وور، بر پایه‌ی تفکر مارکسیستی نقد خود بر ضد جامعه مدنی این طور خلاصه می‌کند. جامعه‌ی مدنی به شکل ویژه‌ی مثبتی معادل انجمن‌های ناپولیانه، کثرت‌گرایی و آزادی متصور است حال آن که بهتر است ما این واژه را در شرح منطق کلیت‌گرا و قدرت سلطه گر سرمایه‌داری به کار ببریم. این روابط نه تنها جامعه‌ی مدنی را به عنوان چیزی بیگانه و غیرقابل اصلاح تراورده بل که استعمار جوهر مکتوب و بدنه‌ی جامعه مدنی را تشکیل داد ساختار ویژه‌ی آزادی از سلطه و اجبار که جزو مشخصه‌ی سرمایه‌داری به عنوان یک نظام تمام‌عیار است. از نظر کین تحلیلی - تجربی جامعه مدنی شکل ویژه اجتماعی مختص دنیای مدرن است. جامعه‌ی مدنی، آن طور که ورود نتیجه گیری می‌کند، این دورانی است که همه مالکیت خصوصی و صاحبان آن تسلطی مبرم بر مردم و زندگانی روزمره آن‌ها داده است. قدرتی فراخ از پاس‌گویی به کسی که بسیاری از حاکمین مستبد کهن به آن رشک می‌برند. به علاوه آن دسته از فعالیت‌ها و تجاری که بیرون از تسلط مستقیم ساختار سرمایه‌داری یا بیرون از حیطه‌ی قدرت سیاسی سرمایه قرار می‌گیرد و وسیله‌ی مکانیزم قهاریت بازار و ضرورت رقابت و سودمندی تنظیم و تعدیل می‌شود (Keane, p.70)

به طور خلاصه، به زعم وود سلطه‌گری که توسط سرمایه و سرمایه‌داری بر مردم اعمال می‌شود در تاریخ مدون بشر بی‌سابقه است. هیچ مستبندی نتوانسته بیشتر از این در زندگی خصوصی افراد حق انتخابشان، روابطشان و ارزش‌ها و فعالیت‌شان دخالت کند و مردم را در جهت منافع خود به این گستاخی و بزبایی هدایت کند به عبارت دیگر سرمایه‌داری در پشت پرده جامعه‌ی مدنی پنهان شده است. (Keane, pp.64-70) مارک نئوکلس (Mark Neocleous) نیز معتقد است که تشکل جامعه مدنی با فراتر از حوزه تولید کالا و مبادله می‌گذارد جامعه‌ی مدنی معرکه‌ای است که به وسیله‌ی آرمان افراد امتیازی خود محور و

تضاد بین دستمزددیگروان و سرمایه‌گرداننده می‌شود در اصل این کیفیت کائنات بورژوازی جامعه‌ی مدنی مدرن است که روشن می‌کند چرا جامعه مدنی به طور تاریخی ویژه بوده است و چرا براندازی آن در آینده هم انجام شدنی است و هم از نظر سیاسی دلخواه. بنابراین پروژه‌ی آینده‌ی کمونیست‌ها نباید احنای جامعه‌ی مدنی باشد بل که بیروزشدن بر آن و دولت. اما به یک سخن اجتماعی شدن سیاست و سیاسی شدن اجتماع است. (71 p. Keane) نقد کین بر این بخش‌ها این است که این دیدگاه‌ها تنها تضاد بین سیاست و حوزه‌ی اقتصاد را می‌بیند و نه پیچیدگی تشکیلات جامعه‌ی مدنی را. و نه زنده‌روندی شکل‌های دیگر جامعه‌ی مدنی مثل نهاد خانواده، وسایل ارتباط جمعی، انجمن‌های ناپولیانه و نهادهایی مانند بیمارستان، مدرسه، زنان، حق رای دادن، مطبوعات مستقل و غیره برای همین موقعی که سوسیالیست‌ها قدرت گرفتند بر اساس این تفکر که حقوق انسان‌ها (مثل آزادی، امنیت، برابری، مالکیت و غیره، یعنی حقوق بورژوازی) فراخور بشر خودمحور و فردیت بر خود فرو رفته قرار دارد و بنابراین افراد تنها به فکر منافع خود و حق انتخاب شخصی جدا از جماعتشان به عنوان یک فرد جامعه‌ی مدنی هستند. نخستین کارشان در عمل این بود که رشه‌های مدنیت را به نام براندازی سرمایه‌داری از دموکراسی سیاسی بیرون بکشند. کیندند.

همان‌طور که می‌دانیم یکی از پیش‌بینی‌های مارکس سرنگونی دولت بود و عقیده داشت که فآزادی مرکب از تحول دولت از ارگانی که به جامعه تحمیل شده به سازمانی که کاملاً تابع آن است. او می‌گفت که مبارزه موفقیت‌آمیز کارگران برای کنترل و نظارت بر جامعه‌ی مدنی به سرنگونی دولت خواهد انجامید و در نتیجه سیاسی از فعالیت‌های آزاد و خلاق رها خواهد شد. بنابراین آزادی برای مارکس مترتب از تعالی استقلال سوبزه‌ی خودگردان بر جامعه‌ی مدنی و وسیله‌ی نهادهای قانونی سیاسی نبود، بل که شامل خرد کردن منافع مابین قلمرو جامعه و سیاست بود که منتهی به متعالی کردن یگانگی و هماهنگی و تکامل فردی (self-fulfilment) در میان افراد اجتماعی خودگردان و آگاه می‌شد. دولت در این صورت به یک ارگان ساده‌اثری



دیگرگون می‌شود که تمام افراد کمونیست درباری کلیه مسائلی عمومی تصمیم می‌گیرند، حتی تریز امور بدون این که به نهادهای سیاسی حقوقی جدا برای حل مسائلی و تضادهای متصل شوند. (Keane, p.73)

کین می‌گوید، آن چیزی که برای مارکس غیرقابل تصور می‌نمود امکان وجود اجتماعی تکثرگرا و جامعه‌ی مدنی دموکراتیک بود جامعه‌ی مدنی که دیگر به وسیله‌ی مکانیزم تولید کالا و مبادله نچرخد. جامعه‌ی پیچیده‌ی که دارای نهادهای حقوقی سیاسی باشد که از سوءاستفاده قدرت دولتی و مدنی جلوگیری کند. (Keane, p.73)

به نظر کین چیزی‌هایی که برای اداره دموکراتیک جامعه‌ی امروزه‌اند نیاز است از: توانمندی، آنگاه به خود شجاعت، حساسیت نشان دادن به قدرت، مهارت ویژه در داوری و دفاع از آن در صحنه‌ی اجتماع، توانایی انتقاد از خود و پذیرش انتقاد از دیگران، همبستگی و تعامیت برای روزدویی با اهمیت زیادی به ویژه در کشورهایی در حال توسعه برای گذار از استبداد به دموکراسی برخوردار است. ترس مردم (ترسوها) از قدرت فساد ایجاد می‌کند. همان‌طور که ترس از دست دادن قدرت در آن‌ها بی اثرات است و بی‌حالت‌کننده‌ی ترس. مسئله‌ی آخری که می‌تواند به فساد منباجد. بنابراین خود را از ترس ناکندان نخستین شرط و بنیاد دموکراسی است (Keane, p.89) از نقطه نظر روانشناسی اجتماعی وجود عامل ترس در انسان‌های رشد نیافته (انتقارگرایی) بیشتر است و دموکراسی در چنین شرایطی که نیاز به مسئولیت و بلوغ دارد هم داستان نیست. اما چه طور ترس‌زدایی عملی است؟ در زندگی‌های شتابان‌الیه ترسین و شجاعت چون با شور همراه است بهتر به نتیجه می‌رسد اما در مسیر زندگی معمولی است که انسان باید ترس‌زدایی را در زندگی روزمره‌اش تمرین کند و نگذارد ترس و عادت ترسین از کسی گفراغ اعمال و واکنش‌اش را تعیین کند یا این که در اثر ترس‌اندن دیگران مسیر زندگی آن‌ها را دیگرگون کند. بهترین مکان برای ترس‌زدایی روزمره خانواده و مدرسه و این‌گونه نهادها است.

دموکراسی و جامعه‌ی مدنی در کشورهای غیر غربی

همان‌طور که در ابتدا اشاره شد. اکنون آن چیزی که ما شاهدش هستیم طلعت جامعه‌ی مدنی در همه نقاط دنیا است که توانسته هماهنگی و موازنه ما بین دولت و نهادهای غیردولتی ایجاد کند و مشکوک به نظر می‌رسد که این جریان تنها انعکاس مستقیم ظهور کنونی نیروی اقتصاد جهانی و جهانی شدن تجارت خارجی و افزایش روز افزون فاصله نامتوازن بین بازار و دولت‌های بومی باشد. با تمام این احوال تأثیر جهانی شدن مخابرات و چیرگی چند شرکت بزرگ اروپایی و امریکایی و تأثیر سازمان جهانی IMF را در بی‌ثباتی آن دولت‌ها نمی‌شود

نادیده گرفت. زیرا این دولت‌ها اقتصاددانان را جبری باید بگردانند که در اصل منافع شرکت‌های بزرگ جهانی و هم چنین ترولمن‌ها را برآورده کنند. اما صحبت از جامعه‌ی مدنی در زمان مدرن هیچ‌گاه تنها منبع از ایدئولوژی بورژوازی نبوده است. بل که دلایل بزرگ‌تری وجود دارد جهانی شدن (globalization) زبان جامعه‌ی مدنی، برای نمونه، نشانگر عدم عملکرد حاکمین در رقابت‌های زیاد از اندازه در امور کشوری و سایر مردم به کارایی بیشتر جوامع مدنی بوده است. و یا مردم در اثر آگاهی‌های روزافزون متوجه شدند که دولت‌هایشان در قرن بیستم اعمال نامردودار بر آن‌ها وارد کرده‌اند و این که این اعمال نباید دوباره تکرار شود. نتیجه‌ی تمام این کوشش‌ها این بوده که کشور برای پیدا کردن راه‌های مصالحه و سازش بین جامعه و حاکمیت رشد کند. (Keane, p.34-35) اما چیزی که گفتگو درباره‌ی جامعه‌ی مدنی را جزیرت بیشتر بخشیده همان حرکت مردمی و روی آوردن آن‌ها به رویای آزادی‌خواهی و سزومرسته است که بیش از این آن‌ها را در حیطه‌ی سیاسی دست کم می‌گرفتند شاید یک درون‌نگری در جهت مطالعه‌ی فرهنگی و روحیات ملی، یعنی خود را در مرزهای اقلیتی و فرهنگی بومی قرار دادن لازم بوده است. و به جز آن می‌توان که این جنبش ابتدا در لهستان شروع شده و بعد به کشورهای آتریش، فیلیپین، شیلی، نجره، تایفند، افریقای جنوبی، سوران، ایران و غیره سرایت کرد چند چیز در مورد این انقلاب‌ها و جنبش‌ها اهمیت دارد اول این که چشم‌ها خون‌آميز نبوده‌اند. ثانیاً انتخابات آغاز شدند و دوم این جنبش‌ها تنها با شرکت توده مردم شروع نشد بلکه با حضور آن‌ها همراه یافت. دلایل مختلفی را برای پیدایش این جنبش‌ها می‌توان بیان کرد. بعضی از پژوهشگران فریادش شوروی و عدم جوابگویی سوسیالیسم بلوک شرق را از دلایل اصلی می‌دانند اما، باید دانست که به همان نسبت هم می‌توان شکست سرمایه‌داری و لیبرالیسم آمریکا را در عدم جوابگویی نیازهای ملت در حال توسعه و نتیجتاً پیدایش این جنبش‌ها مهم دانست. زیرا روش لیبرالیسم آمریکا در جهان سوم پشتیبانی و حفظ حاکمین مستبد بوده است. سرمایه‌داری به ویژه در جهان رو به توسعه که با آزادی همراه بود و نه با رونق اقتصاد فراگیر ملی (غیر از کره‌ی جنوبی) شاید ملت‌ها از هر دو تجربه‌ی شوروی و آمریکا آموختند که تنها شرکت فعال آن‌ها در مسائل ملی و سیاسی می‌تواند کشورشان را از آن بی‌نیست تاریخی نجات دهد. آ.ساموئل هانتینگتن تزی دارد مدنی بر این که توسعه‌ی اقتصادی باید مقدم بر پروژه‌ی دموکراسی باشد. او معتقد است که هرشد اقتصادی به دموکراسی می‌انجامد. - بالا رفتن درآمد سرانجام به سواد بیشتر راه می‌برد و مردم باسوادتر خواستار حقوق سیاسی و مدنی هستند و بنابراین از همین‌جا پروژه دموکراتیزه کردن آغاز می‌شود

(Jonathan S.Petrikin, The Third World, Green Haven Press Inc., San Diego, Ca., 1995.p.137)

اما به نظر او این توسعه‌ی اقتصادی در جهان سوم تنها با وجود این حکومت‌های مستبد امکان‌پذیر است. زیرا مستبدین در ترویج رشد اقتصادی در شرایط بهتری از دموکرات‌ها هستند. به طور خلاصه به نظر او آزادی‌های سیاسی قدرت دولت را در برنامه‌ی اقتصادی محدود و فرم‌های اقتصادی را پیچیده‌تر می‌کند.

(petrikin, p.145)

بر پایه‌ی این نظریه جنبش‌های دموکراتیک و جامعه‌ی مدنی دو دهه‌ی اخیر می‌تواند در اثر توسعه اقتصادی و بالا رفتن سواد مردم باشد. در این‌جا چیزی که شاید بتوان به تر هانتینگتون حوزه نظریه‌ی او اضافه کرد همان حمایت آمریکا از دیکتاتور‌ها و پیداد و ستم استبداد بود که ستون اصلی جنبش‌های دموکراتیک به شمار می‌رود. البته در این شک نیست که در صد سال اخیر به ویژه بعد از جنگ جهانی دوم کشورهای غیرغربی به توسعه‌ی اقتصادی نسبی دست یافته‌اند و بنابراین اگر ۵۰ سال پیش تنها عدای روشنفکر از اوضاع سیاسی کشورشان آگاهی داشتند. (ایچا از تظاهرات، راه، روزنامه‌ها، صنعت، بیکاری، مهاجرت به شهرها، بالا رفتن سواد عمومی، آگاهی‌ها را در سطح وسیع‌تری رشد داده است.

امارتیا سن (Amartya Sen) در نظری در هانتینگتون، خاطر نشان می‌کند که تاریخ نشان می‌دهد که شیوه حکومت دموکراتیک بهتر توانسته به توسعه‌ی اقتصادی بیانجامد تا استبدادی زیرا حکومت‌های دموکراتیک باید جوابگوی چگونگی برنامه‌های اقتصادی خود به مردم باشند برعکس حکومت‌های استبدادی لزومی به این کار نمی‌بینند. والدن بیلو (Walden Bello) نیز می‌گوید که عقب افتادن پروژه‌ی دموکراتیزه کردن در فرزندست برای توسعه اقتصادی زبان دارد

(Petrikin, p.146)

به هر حال تر هانتینگتون یک اشکال اساسی دیگر در دل نهفته دارد آن هم اورپانتالیزمی است که تسلیحات در آن دیده می‌شود یعنی مشروعیت بخشیدن به حمایت دولت آمریکا از دیکتاتور‌ها غیرغربی و سرمایه‌گذار (اغلب ناموزون) سرمایه‌داران آمریکایی در آن کشورها. همان‌طور که می‌توانیم تا قبل پایان‌پذیری جنگ سرد دیکتاتور‌های جهان سوم تا آن‌جا که منافع ابرقدرت‌ها را در تضاد ایدئولوژیک‌شان با یکدیگر تأمین می‌کردند یا توسط آمریکا حمایت می‌شدند یا توسط شوروی یا فروپاشی شوروی و پایان گرفتن جنگ ایدئولوژیک، این دیکتاتور‌ها تنها ماندند، قیلا اگر باز شدن فضای سیاسی احتمالاً سبب نفوذ طیف‌های مخالف مثل کمونیست‌ها و حتا ناسیونالیست‌ها می‌شد اکنون. از نظر سیاست‌گذاران دنیای غربی به ویژه آمریکا، باز شدن فضای سیاسی و

انتخابات (به جای انقلابات) نه تنها به دولت‌های در حال توسعه و اروپای شرقی ثبات سیاسی می‌بخشد، بلکه برای رشد سرمایه‌داری و منافع آمریکا نیز خطری نمی‌آفریند.

به هر حال، در یکی دو دهه‌ی اخیر در مبارزات کشورهای در حال توسعه و اروپای شرقی برای رسیدن به جامعه‌ی مدنی این مسئله محرز گشته که تنها راهی را دان و انتخابات شرط وجود و رشد دموکراسی نیست.

بسر اساس مفهوم تعامیت انسانی (The Democratic Revolution, p.xiii)

لری دیاموند می‌گوید: دموکراسی تنها با طی مراحل توسعه اقتصادی به دست نمی‌آید. یا شرما و پیش فرض دموکراسی نیست. بنیاد اصلی دموکراسی مبارزه، ریسک کردن، سپنج کردن و سازمان‌های آن‌ها دارد و خلاق است که بیشتر شهروندان در آن‌ها شرکت کنند. نیاز به تودهای تحصیل‌کرده و فعال دارد که آگاه به خطر قهرمان‌پرستی باشد در ضمن این‌ها باید دائماً وجود رهبران سیاسی را تجدید حیات و آزر کسانی که از قدرت سوء استفاده می‌کنند خلع مسئولیت کرد به این ترتیب مبارزه برای برقراری دموکراسی باید به برپایی یک جامعه‌ی سیاسی دموکراتیک بیانجامد.

اکنون نمونه‌هایی از کشورهای که گام در مراحل مبارزه برای به وجود آوردن جامعه‌ی مدنی و دموکراسی گذاشته‌اند داده خواهد شد.

جامعه مدنی در اروپا و آسیای شرقی

در روسیه شوروی بحران سیاسی - اجتماعی از آن‌جا ناشی شد که دولت همه کاره و ابرقدرت بود و جامعه‌ی مدنی بی‌کاره و ناتوان شکوفایی و علاقه به برپایی جامعه‌ی مدنی در حال حاضر از دهه‌ی ۱۹۷۰ از اروپای شرقی و مرکزی آغاز شد. جنبشی که انتقاد از استبداد و دولت مرکزی را به دنبال داشت و دفاع از جامعه مدنی به عنوان لزوم برپایی نظم سیاسی - اجتماعی دموکراتیک شمرده می‌شد.

(Keane, p.19)

Jan Tesar شهردون چکوسلواکی در مقاله‌ی می‌نویسد، شکل‌های مختلف دیکتاتوری و توتالیته در قرن بیستم (مثل استالینیزم و آزاریم) به علت بی‌ثباتی سیاسی و عدم رشد بافتی جامعه‌ی مدنی بوده است. در دوران بحران‌های سیاسی که ناگهان تمام اقشار مردم (زیر شعار دموکراسی و جنبش تودهای) وارد میدان سیاست می‌شود چون ارکان جامعه‌ی مدنی ضعیف است نظام توتالیته نضج می‌گیرد نویسنده می‌گوید که رژیم‌ها تا توتالیته همیشه از بحران‌ها و توافه‌های انقلابی در جامعه متولد می‌شوند. (Keane, p.21) در این شرایط، قشر خرده‌بای روستایی و لومین‌ها، به شرکت در کار سیاست و انقلاب که آموزش درستی در این موارد ندارند کشیده می‌شوند. شور انقلابگرایان خواستار ریشه کن کردن همه چیز می‌شود تا جناح قدرت را بر سر خود بگذارند و معمولاً چون تعداد

این‌ها از نظر کمی زیاد است بر سیاست دولت انقلابی تأثیر فراوان می‌گذارد.

تزار می‌گوید جامعه‌ی مدنی بهترین حربه

بر ضد عوام‌فریبی و ایدئولوژی جنبش‌های

نوده‌ی است، یعنی مبارزه‌ی طولانی برای

برقراری جامعه‌ی مدنی نه انقلابی ناگهانی از

بالا به پایین و یا از پایین به بالا. جامعه‌ی

مدنی در این صورت بهترین و قوی‌ترین اقرار

بر ضد دیکتاتوری و حکومت‌های توتالیته

است (Ibid)، مردم معمولی در سال ۱۹۱۶-۸۱

لپستان به رهبری خود طبقه‌ی کارگر برای برقراری

جامعه‌ی مدنی در برابر حکومت به اصطلاح کارگری

مبارزه‌ی جدی شروع کردند جنبش همبستگی

به فکر تشکیل دامن حزب سیاسی افتاد و نه این‌که

قدرت دولتی را از آن خود کرد استراتژی آن‌ها یک

استراتژی تکاملی و همبستگی میان مردم و ایجاد

دولتی خودگردان مرکب از سازمان‌های خودگردان

مدنی بدون به کارگیری خشونت بود که در سال

۱۹۸۱ با فروپاشی شوروی به پیروزی‌های نسبی

دست یافتند.

مدینت‌داری این خاصیت اساسی است

که می‌تواند و باید بر تمامی حرکات و اطوار

آدمی و نهادها تأثیر بگذارد و مفید واقع شود

وگرنه اسم آن را نمی‌شود مدینت‌گذار. یعنی

جنبش‌های خواسار دگرگونی و کوششی در

تمام نهادها و پیوندها است. نهادها و

پیوندهایی که در گذشته سیاسی فرض

نمی‌شدند و یا تأثیر آن‌ها بر سیاست روشن

نیبود. مثلاً پیوند خانواده با سیاست و پیوند

مذهب با سیاست و غیره.

زبان جامعه مدنی همچنین برای نخستین بار

در کشورهای آسیای شرقی تظاهر کرد بعد از ژاپن

بود که در کشورهای دیگر کوشش‌های زیادی در

زمینه‌ی مدنی کردن جامعه صورت گرفت. اولین

دشواری این بود که چه واژه‌ای را چنانستین جامعه‌ی

مدنی (civil society) غربی تا گویا و مناسب

باشد شناسند چینی ترجیح می‌دادند بگویند،

جامعه‌ی شهروندی (citizen society). آن

فنگ‌سو (Non Fang-so) نویسنده‌ی تایوانی

آن را جامعه‌ی توده‌ای (Popular society)

نامید و نویسنده‌ی دیگر واژه‌ی جامعه‌ی متدین

(civilized society) را جامعه‌ی شهری

(urban society) را برگزید.

(Keane, p.25) در سال ۱۹۹۸ zhiguang

Wang Suli از اولین کسانی بودند که مقالاتی در

چین نوشتند و برای برقراری جامعه‌ی مدنی در

رژیمی که تا کنون فرهنگ وابستگی عمیقی به دولت

وجود داشته است با فشاری کردند. آن‌ها خواهان گذار

از جامعه‌ی توده‌ای (mass society) به

جامعه‌ی مدنی (civil society) و حکومت

قانون و مدرنیت قدرت شدند (keane, 37).

یعنی قدرتی که به مردم چوایگو

(accountable) باشد. از همین جا بود که حوادث

میدان تیانن یک سال بعد یعنی در سال ۱۹۸۹

اتفاق افتاد.

فیلیپین

فیلیکس باتیستا یکی از رهبران مخالفین در

دوران حاکمیت مارکوز می‌گوید، آیا چیزی برای

یک دموکرات بزرگ‌تر از آن نیست که روزی (سال

۱۹۸۶) در مانیلا بیست صد هزار نفر شهروندی

صلاح‌جو برای بازسازی انتخاباتی که از آن‌ها دزدیده

شده بود بپرویزد در خیابان‌ها و فریادها مارکوز را

بدون توسل به خشونت بیرون کنند؟

(Petrikin, p.152)

این کال‌ا‌لته امکان‌پذیر نبود مگر با شکوفایی

قدرت مردم احیای جامعه‌ی مدنی، دیوارسازی

فضای عمومی و غیره.

بعد از کشته شدن بنینو اکتیو در سال ۱۹۸۲

سازمانی در فیلیپین آغاز به کار کرد که در سرنوشت

دعگراسی آن کشور نقش به‌سزایی داشت. نام این

سازمان نامفرد (namfrel) بود که به وسیله‌ی

عوزه گانسسیون بنا نهاده شد. کار اصلی نامفرد

علاقتمند کردن مردم به مسایل مربوط به انتخابات

بود این سازمان، با وجود این‌که هیچ‌چنان

خشونت‌آمیز در خیابان‌ها دیده می‌شد. موفق شد که

در سال بعد در زمان انتخابات مجلس ۲۰۰۰۰ نفر

داوطلب برای مراقبت از صندوق‌های رأی‌گیری

تربیت کرد.

(The Demoaotic Reuolutim, p.55)

هر چند بعد از پیروزی اکتیو، کوشش‌های

زیادی از طرف دست راستی شد که به این پیروزی

چهره دادست دهنده و خیر را پایمال کنند اما این کار

با شجاعت و کوشش‌های روزنامه‌های آزادی‌خواه

شکست خورد فیلیپینی‌ها این بار جزئیات را به

خوبی از طریق این روزنامه‌ها دریافتند.

کوشش اوئیو خاویر (Evelio Javier)

یکی دیگر از رهبران مخالف مارکوز نیز این بود که

رهبری خوب را تشویق کند. لو که بعداً توسط

مخالفین کشته شد دو پرسش اساسی مطرح کرد: اول

این که چرا سیاست آن‌طور که بر سر زبان‌ها افتاده

کلیف است و دوم چرا سیاستمداران فاسد، سوسه

استفاده‌گر و برای اید و سوسه‌ی چسبیدن به قدرت را

دارند. لو پاسخ به این پرسش‌ها را این‌طور داد: دلیل

کلیف بودن سیاست این است که آن دسته از

شهروندانی که خوب و صادق هستند از کار سیاست

دوری و کارهای مملکتی را به دوشی فاسد واگذار

کردند پس‌برای این، (Demountic, Revoluton, p. 57)

را تشویق کند که در کار سیاست و رویدادهای

آزادیخواهی شرکت کنند. قبل از انتخابات محلی در

سال ۱۹۸۸ سازمان خاویر سمینارهایی برای

کاندیدهای پست استانداری، شهرداری و بقیه

ترتیب داد در این سمینارها همه کاندیدها بدون

نظر گرفتن وابستگی حزبی می‌توانستند شرکت

کنند.

(Demouetic Reuolutin, p. 58)

کابیتد (Kabatatid) سازمان دیگری متشکل

از زنان بود و برنامه آموزشی این سازمان مهم روی

شهروندان معمولی تمرکز داشت و این‌که این

شهروندان چه کارهایی می‌توانند بکنند که بر

دولتشان تأثیر دلخواه بگذراند (این‌ها هم

برنامه‌هایشان بدون وابستگی حزبی تدوین شده

بود) کار دیگرشان آموزش مسئولیت شهروندی در

جامعه‌ی دموکراتیک بود. اعضای کابیتد هم صاحب

روزنامه بودند و هم جلسات بحث می‌گذاشتند و با

سیاستمداران ارتباط نزدیک داشتند. ترسب کار این

سازمان مراقبت از چگونگی اداره کشور بود و این‌که

دولتمداران کار خود را به خوبی اجراکنند. برای این کار

اعضای کابیتد پیشنهادات خود را بر اصلاحات

می‌دادند. از کار دولتمداران انتقاد می‌کردند در ضمن

این‌که به نکات مثبت نیز توجه داشتند و به تشویق

مسئولین می‌پرداختند. (The Demouetic

Reuolutun, p.6) به توصیه سازمان ما

شهروندان به دولتمداران خود نامه می‌نوشتند و آن‌ها

را به اصلاحات تشویق می‌کردند.

شیلی

در مارچ سال ۱۹۸۸ وقتی که جهاد برای شرکت

شهروندان در امور اجتماعی آغاز شد، شیلی ۱۵ سال

به وسیله ارتش و دیکتاتوری پیشوایه اداره می‌شد.

در عرض برای مدت رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها

همه زیر فشار بودند و دولت مرتب به وسیله‌ی

قوانینی که برای محدود کردن روزنامه‌ها وضع کرده

بودند خبرنگارها و روزنامه‌نگاران مستقل را که در

ضمن تعداد آن‌ها دو به دو روزیک می‌شد با

شکایت‌هایش به دادگاه می‌برد و ارتش می‌کنند

و آن‌ها رایه غائبین مختلف منتهم می‌کرد (The

Demnatic Reuolutin, p. 74) در همان

سال ۱۲ نفر کمیته‌ی انتخابات آزاد

(Committee For Free Election) را

برای انتخابات آزاد رئیس جمهوری و مجلس بنا

نهاده. کار این کمیته این بود که مردم را به رأی دادن

تشویق و به حقوق سیاسی‌شان آگاه کند. برنامه این

کمیته در اصل این بود که بین مردمی که از هم جدا

افتاده و سردخورده بودند همبستگی ایجاد کند.

همین‌طور دور کردن ترس که آن‌ها به‌طور غیرخشن

پوشاندند در جریانات سیاسی نوین شرکت کنند. برای

نشان دادن این‌که امکان گفتگوی سازنده

امکان‌پذیر است، این گروه جلساتی با حضور رهبران

سیاسی مختلف ترتیب می‌داد به این شکل مردم

فرامی‌گرفتند که نظرآزشان را بدون خشونت در میان

بگذارند و دیگران را راجع به مسایل مورد مباحثه و

اختلاف روشن کنند. این کمیته دو ماه قبل از

رأی‌گیری عمومی جلساتی را در دانشگاه‌ها،

سندکدها و در مناطق فقیرنشین می‌گذاشت و

تمام این مدت برای اعتلای صلاح تبلیغ می‌کرد در

زمان رای گیری یعنی اجزای مردم را ترغیب می کردند که از رأی دادن خودداری نکنند. در این موقع طوطی‌های محلی برای ندان اطلاعات درباره فواید رأی دادن و تشویق مردم فعال شدند. در نتیجه ۲۷۰۰۰۰ کی جزیوی ۳۳ صفحه‌ای چاپ شد که به خواننده اهمیت سیاسی و حقوقی اره عمومی و اطلاعات اولیه درباره قانونی سازی هادیانگان را گوشزد می کرد. در پایان ماریه مارتینی خاطرنشان می کند که قاعا امروز متوجه شدیم که عشق به آزادی و دیواره به دست آوردن آن کافی نیست. بلکه ادامه دموکراسی نیز مسؤلیت می خواهد. ما برای آن چیزی که دوست داریم باید مسؤلیت نشان دهیم و برای آن مبارزه کنیم.

(The demoaucic Reouluton, p. 53)

آرژانتین

ماریا روسا مارتینی (Maria Rosa S.de Martini) یکی از رهبران سازمان زنان آرژانتین می گوید، دولتی دموکراتیک مانند کنجکی است که باید پرورنده شود و با آگاهی و آموزش پرورش یابد و مدام مطابقت و تقویت شود. در سال ۱۹۸۲ بعد از اعلام انتخابات در آرژانتین ۲۰ نفر زن تصمیم گرفتند که دو مرتبه آموزش های مدنی فراموش شده روزگار پیشین را فراموش کنند و تا آن جا که می توانند آن را به دیگران هم انتقال دهند. آن ها دوره هایی در مناطق مختلف تشکیل می دادند و درباره ی نهادهای دموکراتیک و اقتضای اساسی گفتگو می کردند. این هم آموزشی برای اولین بید و هم برای شرکت کنندگان. به این ترتیب بین این افراد شکلی از احترام اجتماعی به وجود آمد. مردم یاد گرفتند حرفه ها شان را بدون ترس بیان کنند به عقاید دیگران احترام و ارزش گذارند و درباره مسائل مهم با دیگران به اجماع برسند.

بنا براین به عقیده ی ماریا مارتینی با فراتر از رأی دادن می گذاشت. مردم متوجه شدند که شرکت جستن یعنی رشد و توسعه عقاید پخته به جای این که بدون فکر نظرات گروه و یا دولت را بپذیرند. آن ها فهمیدند دموکراسی نیاز به باز کردن ترحمی گفتگو بین شهروندان و دولت دارد. (The demoaucic Reouluton) این گروه کوشش می کردند در مدارس به دانش آموزان اهمیت شرکت در امور جامعه را به عنوان یک حق نشان دهند که باید آن را در زندگی روزمره مان بیامیزیم و تعزین کنیم. در این کارگاهها دانش آموزان دو سؤال می شد، اول آن که جامعه ی آرمانی چه جامعه ای است و نوم چه طور با تشریک مساعی می شود چنین جامعه ای را آفرید.

(The Demoaucic Reouluton, p.3)

تایلند

تا قبل از ۱۹۷۲ علاقه و شرکت مردم در کار سیاسی تا اینکه خیلی پایین بود. گروه های طرفدار و آرایین و کارگزارها که بتوانند روی مردم و سیاست

مالی تأثیر بگیرانند عملاً وجود داشت. تنها ثروتمندان و فرصت طلبان گرد دولتی قوی و بوروکرات جمع شده بودند تا از بودجه ی محدود کشور کسبه خود را پر کنند. در سال ۱۹۷۳ در اثر جنبش و تظاهرات دانشجویی نخست وزیر وقت سرنگون شد و شاه مشروطه تایلند سابقاً تاماساک را نخست وزیر کرد. در این موقع هر چند فضای سیاسی باز شد اما دولت دموکرات جدید تا پایان سواد سیاسی شهروندان رنج می برد. از این به بعد بود که کوکم سمیتارها، بحث ها و جلسه های عمومی سازمان یافت تا مردم را به مفهوم دموکراسی و لزوم شرکت آن ها در امورشان آشنا کنند. دانشجویان با پوستر، جزوه و اسلاید به مناطق نوردست می رفتند تا اساس و پایه ی دموکراسی را به مردم نشان دهند. زیرا برای بسیاری از تایلندی ها قانون اساسی تنها حیات لغوی داشت و کسی فکر نمی کرد که قانون اساسی جدید بتواند زندگی آن ها را دگرگون کند. مردم در اصل تصور می کردند که این قانون اساسی است که باید زندگی آن ها را بهتر کند نه هم شرکت آن ها در امور کشور و البته که یک مضمون شگافه و کثات و جملات هم نمی تواند کاری برای کسی انجام دهد. تنها قدرتمندان هستند که یا آن را نادیده می گیرند و یا از آن برای سلطه گیری استفاده می کنند. هر چند که در سال ۱۹۷۵ یعنی یک سال بعد از نوشتن قانون اساسی جدید، از تش کودتای خونین می نظیری در تاریخ تایلند کرد که صدها نفر کشته شدند اما سه سال بعدش دو مرتبه فعالیت های دانشجویی و مردم آغاز شد، و این بار با شدت و هیبت و تجربه ی بیشتر.

خاورمیانه

در بیست سال گذشته خاورمیانه شاهد جنبش های زیاد و مهمی بوده است از انقلاب اسلامی ایران گرفته تا جنبش های اسلامی کشورهای دیگر منطقه. هر چند که جنبش های اسلامی به خصوص در بدو پیدایش اصولاً هویت و ویژگی تشکیلات مردمی و از پایین به بالا داشتند و گاه این سازمان ها به طور نسبی مستقل از دولت و حتی گاه حاکمیت عمل می کردند و گاه نیز مانند ترکیه زبان جامعه ی مدنی را به کار بردند. اما در کل هر طبقه تعریف، این جنبش ها بر اساس ویژگی های مدون در اصول جامعه ی مدنی نیستند (رجوع شود به تعریف جامعه ی مدنی در ابتدای این نوشته). آن چیزی که جالب و مهم است این است که از میان این جنبش ها جنبش دیگری رشد کرده که زبان جامعه ی مدنی دارد.

به طور نمونه، در ایران، اردن، کویت و عمارات متحده و مصر و غیره تجارب مهمی در باز شدن فضای سیاسی در حال تکوین است. در ایران و کویت به طور نسبی آزادی مطبوعات وجود دارد که شاید به این شکل در تاریخ ایران بی سابقه باشد. وجود همچنین شوژها و انجمن های حرفه ای و گپ های فرهنگی مستقل از دولت. در کویت نهاد

معیار نقش اساسی در حیات سیاسی آن کشور بازی کرده است. رهبران قوم به طور مرتب در خانه دیگر یکدیگر جمع می شوند و درباره ی سیاست و چیزهای کاندیدها برای پست های دولتی برگزیده می شوند و از همین جا بود که جنبش دموکراسی کویت شروع شد. (آخیراً زن ها نیز به تشکیل یک جنبش دوره های دست زده اند)

در یمن نیز پیش از جنگ های داخلی سال ۱۹۹۴ فعالیت های جای پای خود را باز کرده است و حاکمین به برقراری مجلس شوران تن داده اند. البته این فعالیت ها از همه بیشتر در بحرین، عمان و عربستان سعودی دیده می شود. در فلسطین نیز شکوفایی جامعه ی مدنی جای خود را باز کرده است. در لبنان اتحادیه کارگری و حرفه ای یا مقاومت و تظاهرات غیرنظامی برای صلح از تقسیم لبنان جلوگیری کرد. در ماه مه ۱۹۹۲ همین تشکیلات کارگری سبب سرنگونی دولت عمر کریمی شد. به هر حال در رهبری رفیق حریری تجدید بی ادبی های سیاسی به چشم می خورد. در سوریه رکود اقتصادی به آزادی های بیشتر و لیبرالیزه کردن انجامید. در این کشور و در اردن و مصر بازاریان و تجار با شدت بیشتری منافع اقتصادی خود را دنبال می کنند و بیشتر در صحنه ی سیاسی ظاهر شده اند. در صورتی که در الجزایر و تونس باز شدن فضای سیاسی اولیه به شدت معکوس شده است.

سعادتین ابراهیم بر اساس پژوهش، به طور خلاصه، خاطرنشان می کند که از اواخر دهه ۱۹۶۰ تا اواخر دهه ی ۱۹۸۰ تعداد انجمن های مستقل از ۲۰۰۰۰ به ۷۰۰۰۰ رسیده است که البته همه آن ها فعال هستند. مثلاً در مصر ۲۰ درصد از انجمن های قانونی فعالند. یکی دیگر از شاخص های شکوفایی جامعه ی مدنی در خاورمیانه پیدایش احزاب سیاسی است. که شامل ۲۶ حزب در الجزایر، ۲۲ حزب در یمن، ۳۲ حزب در اردن، ۱۹ حزب در سرکاش، ۱۲ حزب در مصر، ۱۲ حزب در تونس، و ۶ حزب در موریتانی می باشد، اما از همه مهیتر سندیکاهای حرفه ای هستند (Norton, pp.8-4). به طور کلی در خاورمیانه در کشورهای در حال توسعه، چه مرد و چه زن، در کشورهای فقیر و یا تروتمند، همه خواهان صدایی و نقشی در عرصه ی سیاست هستند. اما به جرات می توان گفت که در همه جا زنان (و جوانان) در پیدایش جنبش قرار دارند. و به همین اصل اساسی این جنبش ها تبدیل به «جامعه ی مدنی» شده است. به ویژه در الجزایر، مصر، ایران، اسرائیل، کویت، ترکیه، یمن و فلسطین. (Norton, p. 15). و این خود حکایت از این می کند که پیوندهای نهادین در این کشورها در حال تغییر و دگرگونی است و قدرت طلبی و سلطه گری و اقتدارگرایی در همه عرصه ها در حال کاهش و نابودی است.

