



شکل‌گیری در تئوری و عمل

ترجمه و تألیف:
ب. بی‌نیاز (داریوش)

شکل گیری

جامعه مدنی

در

تئوری و عمل

گردآوری و ترجمه: ب. بی نیاز (داریوش)

فصل اول

- ۷ - مدخل
- تاریخ جامعه

فصل دوم

- ۱۶ - یونان و ارسطو
- ۲۲ - امپراطوری روم و سیسرو

فصل سوم

- ۳۰ - قرون وسطا و سلطنت مطلقه
- ۳۲ - امپراطوری روم شرقی (بیزانس)
- ۳۴ - اهمیت تاریخی سقوط بیزانس
- ۳۵ - سده‌های میانه در قلمروی روم غربی
- ۴۰ - توماس فون آکوین

فصل چهارم

- ۴۲ - دوران انتقال سده‌های میانه در غرب مسیحی
- ۴۴ - مارتین لوتر، آغاز رفرماسیون در غرب مسیحی
- ۴۶ - توماس هابس
- ۵۱ - اهمیت تاریخی فلسفه‌ی سیاسی هابس

فصل پنجم

- ۵۴ - عصر روشنگری
- ۶۰ - رنه دکارت

- ۶۲ - آیزاک نیوتن
- ۶۴ - جان لاک
- ۷۲ - یادآوری چند نکته
- ۷۴ - چارلز لوی منتسکیو
- ۷۵ - ژان ژاک روسو
- ۷۷ - آدام اسمیت
- ۸۰ - آدام فرگوسون

فصل ششم

- ۸۷ - تثبیت مناسبات سرمایه‌داری
- ۸۸ - چهره‌ی سیاسی اروپا در قرن نوزدهم
- ۹۳ - آغاز مشارکت اقتصادی - اجتماعی زنان
- ۹۵ - توسعه سرمایه‌داری و تأثیرات آن بر متفکرین قرن نوزدهم
- ۹۷ - کارل مارکس
- ۱۰۵ - جان استوارت میل

فصل هفتم

- ۱۲۴ - فرآیند تبدیل انحصارهای اقتصادی ملی به فراملی
- ۱۲۶ - مرحله‌ی دوم سرمایه‌داری: انحصارات ملی
- ۱۲۸ - مرحله‌ی سوم سرمایه‌داری: انحصارات فراملی
- ۱۳۲ - مرحله‌ی چهارم سرمایه‌داری: استقلال کامل سرمایه پولی
- ۱۳۶ - Hedge Funds -

۱۳۸ - تحولات سیاسی و تکوین نهادهای بین‌المللی سیاسی

۱۴۴ - آنتونیو گرامشی

۱۴۹ - جان دیویی

فصل هشتم

۱۵۸ - آغاز جنبش مدنی در کشورهای سوسیالیستی

۱۷۲ - بیانیه رسمی منشور ۷۷

۱۷۹ - آغاز جنبش کمونیتارها در ایالات متحد آمریکا

۱۸۶ - جنبش مدنی در غرب به مثابه‌ی آغاز پست‌مدرنیسم

۱۹۴ - جنبش کمونیتاریسم

۱۹۶ - جان راولز

فصل نهم

۲۰۱ - سازمانهای غیردولتی به مثابه‌ی ارکان جامعه مدنی و دموکراسی

۲۰۶ - وظایف و کارکردهای سازمانهای غیردولتی

۲۱۲ - انواع سازمانهای غیردولتی

۲۱۵ - ساختار سازمانهای غیردولتی

۲۱۹ - وضعیت سازمانهای غیردولتی در ایران

فصل دهم

۲۲۹ - مختصری درباره‌ی شفافیت

فصل اول

مدخل

پیدایش و رشد تاریخی جامعه‌ی مدنی که به تدریج از دل مناسبات بورژوازی غرب بیرون آمده، محصول فرآیند تاریخی همه‌ی انسان‌هایی است که بر بستر تاریخی زیست کرده‌اند. درک تاکنونی فلسفه‌ی تاریخ به طور عمده بر ناسیونالیسم تنگ‌نظرانه استوار بوده است که سرانجام به نگاه اروپامحوری منجر گردید. این درک از «فلسفه‌ی تاریخ» که تا کنون توانسته خود را به جریان اصلی (Mainstream) تبدیل نماید، سرانجام منجر به تثبیت این اندیشه شد که گویا تاریخ نه تاریخ جهانی انسان‌ها بلکه محصول خدمات ممتاز انسانهای ممتاز در این یا آن جامعه‌ی معین بوده است. رشد و نمو جامعه‌ی مدنی امروزی که عمدتاً در غرب رخ داده است، بدون خدمات و دست‌آوردهای انسان‌هایی که در مناطقی مانند چین، هند، ایران، بین‌النهرین و مصر زندگی می‌کردند، غیرقابل تصور است. تاریخ مانند رودخانه‌ای جاری عمل می‌کند که هر لحظه و مکان آن، جزئی ضروری از این کل بدون مرز است. چگونه می‌توان جامعه‌ی مدنی در حال تکوین غرب را تصور کرد ولی مبانی آن را چون ریاضیات و به ویژه کشف عدد صفر در هند، صنعت چاپ و دیگر صنایع مهم در چین، پزشکی و مدیریت کشورداری در ایران باستان، مبانی علم هندسه و نجوم در بین‌النهرین و مصر را فراموش کرد؟ حذف این سنگ‌بناهای اولیه در فرآیند تکوین جامعه‌ی مدنی مانند آن است که یک زیست‌شناس

دوره‌ی پر درد و دشخوار جنینی را از پروسه‌ی رشد موجود زنده حذف نماید و مطالعه‌ی خود را فقط به «نتیجه نهایی» یعنی «آخرین وضعیت تکامل‌یافته» محدود کند. در تاریخ انسانی، همه‌ی مراحل رشد و نمو، ضروری هستند و هیچ مرحله‌ای نسبت به مرحله‌ی دیگر امتیازی ندارد. به هر رو، درک تنگ‌نظرانه از فلسفه‌ی تاریخ، از یک سو نگرش برتری‌طلبانه‌ی غرب را تثبیت نمود ولی از سوی دیگر روح خودکم‌بینی و بی‌اعتمادبنفسی را در مردم و روشنفکران فرهنگ‌ها و تمدن‌های اولیه جا انداخت.

آن‌چه که ما امروز زیر مفهوم «جامعه‌ی مدنی» (civil society/Zivilgesellschaft) می‌شناسیم، بر سه بستر تاریخی - اجتماعی تکوین یافته است. اولین بستر، بستر تاریخی - تجربی است که از شکل‌گیری دولت-شهرهای یونان باستان آغاز شد و تا افول جمهوری روم (حدوداً ۵۰ سال قبل از میلاد) ادامه یافت. سپس از اواسط قرن هفدهم میلادی دوباره جوانه‌های جامعه‌ی مدنی آغاز گردید و تا اواسط قرن نوزدهم ادامه یافت. از اواسط قرن نوزدهم، مفهوم جامعه‌ی مدنی برای مدت نسبتاً طولانی یعنی تا اوایل قرن بیستم با جامعه‌ی بورژوازی معادل دانسته شد و به گونه‌ای در آن ادغام گردید. پس از تقریباً نیم قرن سکوت یک بار دیگر مفهوم جامعه‌ی مدنی زنده گردید. تجدید حیات (رنسانس) این مفهوم اولین بار به طور غیر مستقیم توسط آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) [۱۸۹۱ - ۱۹۳۷] آغاز گردید. سپس با آغاز علم جامعه‌شناسی و دست‌آوردهای جان دیوی (John Dewey) [۱۸۵۹ - ۱۹۵۲] روح تازه‌ای گرفت. ولی احیاء واقعی و عملی مفهوم «جامعه‌ی مدنی» با آن جنبشی آغاز شد که در سالهای هفتاد قرن بیستم در اروپای شرقی یعنی کشورهای مجارستان، چکسلواکی و

لهستان شکل گرفت. یعنی آن جنبش عملی ضد توتالیتاریسم که هدفش نقد سیاسی و رفتاری «سوسیالیسم واقعاً» موجود بود. در همین دوره است که مفهوم «جامعه‌ی مدنی» یک بار دیگر آرام آرام وارد گفتمان‌های متفکرین غربی شد. ولی در میان متفکرین غربی، اولین بار مفهوم جامعه‌ی مدنی توسط آن دسته مورد توجه گرفت که به نقد مارکسیسم پرداختند. در این جا مارکسیست‌های سابق فرانسوی سهم اصلی را دارا هستند. گفتمان‌های این بخش در خصوص جامعه‌ی مدنی و نقد مارکسیسم، از یک سو با جنبش ضد توتالیتاریسم در اروپای شرقی و از سوی دیگر با آغاز جنبش عمومی اواخر سالهای شصت قرن بیستم همزمان بود.

به هر رو، مفهوم «امروزی» جامعه‌ی مدنی ابتدا در اواسط سالهای ۷۰ قرن بیستم توسط ناراضیان کشورهای اروپای شرقی مجدداً کشف شد و مورد استفاده قرار گرفت. همزمان با آن، منتقدین مارکسیسم در فرانسه بدان پرداختند و در اواسط سالهای هشتاد قرن بیستم در جوامع انگلیسی زبان به موضوع گفتمان تبدیل گردید و سرانجام در اوایل سالهای ۹۰ قرن گذشته وارد گفتمان‌های کشورهای آلمانی زبان شد.

تاریخ «جامعه»

منشاء تاریخ انسان‌ها در گروه‌های اولیه کوچک، بین ۱۵ تا ۴۰ نفر قرار دارد که به تدریج به صورت خانواده‌های کوچک و بزرگ (clan)، قبیله و طایفه‌ها در آمده بودند. این بخش از تاریخ انسان‌ها در این جا مورد توجه ما نیست. آنچه که در این جا اهمیت دارد، استقرار و اسکان این انسان‌ها در محدوده‌های جغرافیایی معین می‌باشد. با ارزش‌ترین محدوده‌های جغرافیایی، مناطق معتدل و پر آب بوده است. عجیب نیست که اولین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در کنار رودخانه‌ی گنگ و براماپوترا (Brahmaputra)، رودخانه‌ی زرد، دجله و فرات، کارون و نیل بوجود آمدند. حفاظت از این مناطق یعنی جلوگیری کردن از ورود انسان‌های جدید به این مناطق، اولین پروژه‌ی سیاسی بشری بوده است. به عبارت دقیق‌تر، سیاست در ژئوپولیتیک (سیاست جغرافیائی) خلاصه می‌شد، یعنی حفاظت از مرزهای طبیعی و جغرافیایی که اقوام گوناگون در آن زندگی می‌کردند. اگرچه این اقوام و قبایل خود مدام با یکدیگر در حال جنگ بودند ولی همواره به هنگام تهدید «نیروی سوم» با هم علیه آن متحد می‌شدند. در واقع ما در این جا نه با جامعه به مفهوم امروزی بلکه با محدوده‌های جغرافیایی سر و کار داریم. «دولت‌ها» در این محدوده‌های جغرافیایی عمدتاً در دست اقوام یا قبایل قوی‌تر متمرکز بود. وظیفه‌ی این دولت‌ها سازماندهی ارتش و نیروهای نظامی در مقابل تهاجم اقوام «بیگانه» بود. به همین علت تمام زیر ساخت اقتصادی دولت‌ها که در مالیات‌ها و خراج‌ها خلاصه می‌شد، به دو بخش عمده تقسیم می‌شد: مخارج نظامی‌گری و مخارج امتیازی قوم، قبیله یا طبقه‌ای که دولت را در دست

داشت. در این جا هنوز «دولت مرکزی»، انحصار نظامی را به دست نیاورده بود. هر یک از اقوام و قبایل نیروی نظامی ویژه‌ی خود را داشتند.

وقتی از این دیدگاه به تاریخ می‌نگریم، متوجه می‌شویم که اولین پیش‌شرط‌های تکوین «جامعه» را باید در شکل‌گیری دولت‌های متمرکزگرا که از انحصار نظامی برخوردار بوده‌اند، جستجو کرد. انحصار نظامی یعنی هیچ واحد انسانی در کشور یا محدوده‌ی جغرافیایی معین نمی‌تواند به لحاظ نظامی به طور بالقوه برای قدرت مرکزی تهدیدی محسوب شود. ما همین روند را در جامعه‌ی ایران پس از انقلاب مشروطه با قدرت‌گیری رضاشاه می‌بینیم. اولین اقدام رضاشاه از بین بردن قدرت‌های نظامی دیگر بود که در قبایل و طوایف تبلور می‌یافت. به همین دلیل تا آن زمان، ایران یک سرزمین یا محدوده‌ی جغرافیایی (ژئوپولیتیک) بود و از کیفیت‌های یک جامعه مدرن برخوردار نبود. ما همین روند را در جوامع اروپایی نیز مشاهده می‌کنیم.

روند تکاملی یک محدوده‌ی جغرافیایی به جامعه در گرو یک دولت متمرکز با انحصار نظامی است. این را ما هم در یونان قدیم می‌بینیم و هم در مقطع معینی از امپراطوری روم. اولین جوانه‌های مفهوم «دولت و جامعه» در یونان باستان توسط افلاطون و به شکل بسیار متکامل‌تر آن توسط ارسطو تدوین شد که ارتباط تنگاتنگی با دولت‌داری انحصار نظامی [دولت-شهر] دارد. ما بازتاب «ایده»ی جامعه را نیز در روم باستان در آراء سیسرو (Cicero) [۱۰۶ تا ۴۳ ق.م] نیز مشاهده می‌کنیم.

برخلاف امپراطوری روم، در اروپای سده‌های میانه امپراطورهای نظامی متمرکز وجود نداشتند. اروپا تشکیل شده بود از یک سلسله قدرت‌های محلی فئودالی یا کلیسایی. در همین دوره دائماً بین کلیسا و قدرت‌های محلی فئودالی جنگ و ستیز بود. اگرچه به طور کلی ظاهراً قدرت سیاسی در دست

فئودالها یا اشراف بزرگ قرار داشت، ولی آنها عملاً حرف آخر را برای زدن نداشتند. زیرا فئودال‌های کوچک و متوسط اروپا که تحت نام‌های واسال و یونکر شهرت دارند، می‌توانستند در مقابل دولت مرکزی عرض اندام نمایند. اقتصاد از اجزاء گوناگون و متنوع تشکیل شده بود: اقتصاد خانگی، تجارت پایاپای یا پولی، شهرها که به اصناف گوناگون تقسیم شده بود و روستاهای بسیار که دهقانان آزاد و نیمه‌آزاد در آن‌جا زندگی می‌کردند. بنابراین ما تا پایان سده‌های میانه در اروپا با چیزی به نام جامعه که دارای نهادهای قائم‌به‌ذات اجتماعی یا سیاسی باشند، روبرو نیستیم، بلکه با محدوده‌های جغرافیایی درهم و پیچیده‌ای مواجه هستیم که به واسطه‌ی جنگ‌ها همواره در حال تغییر اندازه هستند. وظیفه‌ی عمده‌ی دولت‌های سده‌های میانه سیاست جغرافیایی (ژئوپولیتیک) است و نهادهای مستقر در این «جوامع» عمدتاً به اصناف و کلیساها خلاصه می‌شد. بودجه‌ها و امور مالی کشوری عمدتاً خصلت و کیفیت نظامی داشتند و از آن‌جا که منبع اصلی مالی دولت‌ها مردم بودند، نظامی‌گری یعنی جنگ‌های بدون وقفه، آخرین رمق مردم را گرفته بودند. همین روند باعث یک سلسله جنگ‌ها و شورش‌ها در سده‌های میانه شد که عمدتاً بین سال‌های ۱۵۵۰ تا ۱۶۵۰ رخ داد. به ویژه جنگ‌های مذهبی سی‌ساله (۱۶۱۸-۱۶۴۸) و قدرت‌گیری امپراطوری عثمانی منجر به یک سلسله تغییرات بزرگ سیاسی شد. طی این دوره‌ی طولانی و خونین سرانجام اولین دولت‌های ملی متمرکز شکل گرفتند. به عبارتی از قرن ۱۶ میلادی یک روند تمرکزگرایی در اروپا آغاز گردید. (Absolutismus) بود. سلطنت مطلقه که تبلور آن در شاه بود همه‌ی قدرت، به ویژه قدرت نظامی، را در دست خود متمرکز نمود و هیچ قانونی بالاتر از او نبود. وظیفه‌ی تاریخی او در مقابل رعایای خود برقراری صلح و امنیت بود. در

برابر تأمین این صلح و امنیت، هیچ کس مجاز نبود که مطلقیت سلطنت را زیر علامت ببرد («من دولت هستم!» شعار اصلی شاه بود). اگرچه اشراف و بورژوازی بزرگ از قرن هفدهم میلادی وجود داشتند ولی فاقد قدرت سیاسی بودند و عمدتاً نقش واسطه بین سلطنت مطلقه و مردم را ایفاء می‌کردند. تبلور این «واسطه‌گری» در پارلمان یا مناسبات آن‌ها با دربار بود. در این جا اولین جوانه‌های جامعه‌ی مدرن متولد گردید.

رشد بورژوازی صنعتی که به موازات انقلابات صنعتی و علمی صورت گرفت، موجب شد رشد و توسعه‌ی یک طبقه‌ی ثروتمند بورژوا شد. این طبقه‌ی ثروتمند در حال رشد از یک سو سلطنت را به لحاظ اقتصادی وابسته به خود کرد و از سوی دیگر به تدریج پایه‌های سیاسی سلطنت مطلقه را متزلزل نمود. در دروه‌ی انتقالی از سلطنت مطلقه به جامعه‌ی مدرن یعنی قرون ۱۷ و ۱۸، مفاهیمی مانند قانون‌گرایی، جامعه‌ی مدنی و حقوق سیاسی در ادبیات سیاسی به موضوعات اصلی تبدیل گردیدند. به همین دلیل از آغاز سده‌های میانه یعنی قرن ۶ میلادی تا اواخر قرن ۱۶ میلادی ما با مفهوم «جامعه مدنی» مواجه نبوده‌ایم. زیرا در این دوره‌ی تقریباً هزار ساله اروپا تشکیل شده بود از یک سلسله دولت‌های کوچک که عمدتاً وظیفه‌ی ژئوپولیتیک داشتند و دولت‌های متمرکز ملی با انحصار نظامی شکل نگرفته بودند. آغاز سلطنت مطلقه در اروپا از یک سو و رشد تدریجی بورژوازی از سوی دیگر زمینه‌های واقعی توسعه‌ی جامعه‌ی مدنی و تدوین نظریات امروزی ما را درباره‌ی جامعه‌ی مدنی فراهم کرد.

به عبارت دقیق‌تر، تاریخ تکوین جوامع مدرن به لحاظ سیاسی با سلطنت مطلقه و به لحاظ اقتصادی با رشد بورژوازی آغاز گردید. سلطنت مطلقه آن امنیت و صلحی را برقرار کرد که بورژوازی توانست در درون آن رشد نماید.

این روند تکاملی سرانجام منجر به جدا شدن سه بخش عمده‌ی اجتماعی گردید: دولت، اقتصاد و جامعه. از این به بعد بود که نظریه‌ها درباره‌ی دولت، اقتصاد و جامعه به تدریج شکل گرفتند. به طور دقیق می‌توان گفت که زمان تولد علم اقتصاد – صرف‌نظر از دست‌نوشته‌ی نیکولاس کوپرنیک درباره‌ی پول و اولین مرکانتلیست‌ها- از اواسط قرن هجدهم بود، یعنی زمانی که پزشک فرانسوی فرانسوا کوسنی (Francois Quesnay) اثر خود را درباره‌ی اقتصاد (Tableaueconomique) به رشته تحریر در آورد. سپس در سال ۱۷۷۶ آدام اسمیت کتاب مشهور خود «تحقیقی درباره‌ی ماهیت و علل ثروت ملل» را نوشت. به همین ترتیب نیز علم جامعه‌شناسی با نظریه‌های امیل دورکهایم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) و ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) شکل گرفته شد، اگرچه می‌توان ریشه‌های این علم را تا اندازه‌ای در نظریه‌های رفتاری ماکیاوول نیز جستجو کرد. ولی ما در نزد ماکیاوول با علم جامعه‌شناسی روبرو نیستیم. و به همین گونه علم روانشناسی عمدتاً از اواخر قرن ۱۹ میلادی به یک علم تجربی و نظری تبدیل گردید. هر چند که مفهوم «روانشناسی» از اوایل قرن شانزدهم بکار برده شد و از اواسط قرن هجدهم در این باره مطالبی نوشته شد. غرض از یادآوری مطالب فوق این است که مهم‌ترین عامل در تکوین مفهوم «جامعه‌ی مدنی»، تکامل و شکل‌گیری سه حوزه معین در یک واحد اجتماعی (محدوده منسجم جغرافیایی) است: ۱- دولت که وظایفش دیگر محدود به وظیفه‌ی ژئوپولیتیک نمی‌شود، ۲- اقتصاد که وجه اقتصاد کالایی به وجه غالب مناسبات اقتصاد پرآشوب سده‌های میانه تبدیل شده و سرانجام ۳- جامعه که به تدریج در آن نهادهای واسطه‌ای (Intermediäre Institutionen) مانند پارلمان، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها و تشکل‌های اقتصادی و سیاسی شکل می‌گیرند. بدون تکوین و شکل‌گیری این سه حوزه‌ی مستقل و به هم پیوسته،

ما با علوم انسانی مدرن مواجه نمی‌شدیم و نمی‌توانستیم امروز درباره‌ی پدیده‌ای مانند «جامعه‌ی مدنی» سخن بگوئیم. می‌توان گفت که گفتمان امروزی درباره‌ی جامعه مدنی در رئوس کلی خود رابطه‌ی شهروندان با نهاد دولت، با نهادهای اقتصادی و با یکدیگر است. به سخن دیگر ما امروزه در مرحله‌ای از تاریخ قرار گرفته‌ایم که انسان‌ها تلاش می‌کنند آگاهانه نقش فردی و جمعی شهروندان را در ارتباط با نهاد دولت و نظم اقتصادی جاری بازناندیشی و بازسازی کنند.

یونان باستان و ارسطو

این که چرا اولین اندیشه‌های فلسفی و سیاسی در یونان باستان آغاز گردید و نه مثلاً در ایران یا مصر، به عوامل طبیعی و انسانی بسیار متعددی وابسته است که پرداختن مفصل به آن در حوصله‌ی این نوشتار نیست. یونان قدیم مانند مصر و بین‌النهرین باستانی شدیداً تحت تأثیر عوامل اقلیمی (آب، هوا و ساختار طبیعی) قرار داشت. یونان مانند ایران و برخلاف مصر (که یک منطقه‌ی تقریباً مسطح است) یک منطقه‌ی کوهستانی است. همین وضعیت جغرافیایی باعث شد که در مناطق گوناگون یونان باستان، دولت-شهرهای مستقل بوجود آیند. در صورتی که در ایران به واسطه‌ی وجود اقوام و قبایل قدرتمند، به جای دولت-شهر، مناسبات ملوک‌الطوایفی تثبیت شد. ولی آن‌چه که یونان قدیم را از ایران متمایز می‌سازد، این است که یونانیان مانند ایرانیان از کمبود آب در رنج نبودند و به آسانی به آب‌های آزاد دسترسی داشتند. از سوی دیگر بر خلاف ایران و مصر، از قرن هشتم قبل از میلاد یونانیان هم دارای زبان مشترک بودند و هم خط مشترک. به طوری که می‌توان گفت همه‌ی دولت-شهرهای یونان در فهمیدن هم مشکلی نداشتند. در صورتی که در محدوده‌ی جغرافیایی ایران، اقوام و قبایل متعددی زیست می‌کردند که نه زبان مشترکی داشتند و نه خط مشترکی. این عامل یکی از عوامل مهم در مسیر تکامل تاریخ ایران و یونان می‌باشد. از سوی دیگر یونانیان ساکن سواحل دریای اژه در پیوستگاه (سیناپس) جغرافیایی ویژه‌ای قرار داشتند که هیچ‌کدام از کشورهای دیگر آن روزگار از چنین موقعیتی

برخوردار نبودند. زمانی که ما به فیلسوفان پیش‌سقراطی می‌نگریم متوجه می‌شویم که اکثر آن‌ها از این پیوستگاه‌های جغرافیایی سر برون آورده‌اند. مانند تالس، آناگزیماندر در میل (Milet)، فیثاغورث در ساموس (Samos) و غیره که در سواحل دریای اژه قرار دارند. از این گره‌گاه و پیوستگاه، ساحل‌نشین‌های دریای اژه می‌توانستند با بزرگترین فرهنگ‌ها در تماس قرار بگیرند (ایرانی‌ها، فینیقی‌ها و مصریان) و توانستند دست‌آوردهای علمی و فرهنگی آن‌ها را ببلعند و به واسطه‌ی داشتن زبان و خط مشترک آن‌ها را تدوین و بسط دهند.

آنچه که در این جا برای موضوع ما دارای اهمیت است، دولت-شهرهای یونان باستان است. دولت-شهرهای یونان مانند اسپارت، آرگوس و آتن بین سالهای ۷۵۰ تا ۵۰۰ قبل از میلاد شکل گرفتند. این دولت-شهرها علی‌رغم وجوه تشابه بسیار، روند تکاملی متفاوتی داشتند. فصل مشترک تمام این دولت-شهرها این بود که قدرت نظامی در دست دولت متمرکز بود و بجز دولت مرکزی هیچ واحد اجتماعی مجاز به داشتن ارتش جداگانه نبود. مثلاً در اسپارت، «شهروندان» (Demos)، یعنی مردان نسل اندر نسل یونانی که صلاحیت حمل اسلحه داشتند، باید خود را برای وظیفه‌ی نظامی معرفی می‌کردند. دولت وظیفه‌ی آموزش نظامی شهروندان را به عهده داشت، یعنی به مثابه‌ی نهادی عمل می‌کرد که علاوه بر وظیفه‌ی ژئوپولیتیک می‌بایستی وظایف دیگر خود را با شهروندان تنظیم می‌کرد. این رابطه بین دولت-شهر با شهروندان از آغاز شکل‌گیری اولین دولت-شهرها به طور خودسامان (selbstorganisation) شکل گرفتند. عصر کلاسیک یونان بین سال‌های ۵۰۰ تا ۳۲۳ پیش از میلاد قرار دارد که با مرگ اسکندر مقدونی به پایان می‌رسد. در همین دوره، ۴۹۰ تا ۴۷۹ قبل از میلاد، تمام دولت-

شهرهای یونانی در جنگ علیه ایرانیان که به یونان حمله برده بودند، متحد شدند. از این تاریخ به بعد بود که نوع حکومتی دموکراسی شیوع می‌یابد. زیرا شرکت شهروندان در جنگ علیه ایرانیان، زمینه‌ای شد برای مشارکت سیاسی مردان آزاد در سرنوشت سیاسی خود. و باز در همین دوره، ۴۳۱ قبل از میلاد، جنگ‌های آتن و اسپارت آغاز شد که سرانجام، در سال ۴۰۴ قبل از میلاد، منجر به از بین رفتن هژمونی آنها در یونان شد. در حقیقت باید سال ۴۰۴ قبل از میلاد را تاریخ افول و زوال فرهنگ یونانی دانست. به هر رو، در سال ۳۳۸ قبل از میلاد، فیلیپ دوم پادشاه مقدونی توانست دولت-شهرهای یونان را تحت سلطه خود در آورد که پس از قتلش، قدرت به دست پسرش اسکندر افتاد (۳۳۶ ق. م).

ارسطو، (۳۸۴ تا ۳۲۳ ق. م)، حدوداً در سال ۳۵۰ قبل از میلاد اندیشه‌های خود را درباره‌ی «سیاست» بیان کرد. کتاب او، «سیاست»، اساساً نه یک مجموعه‌ی نظری و هنجاری (Normativ) بلکه در وهله‌ی اول بازتاب مناسبات واقعی آن دولت-شهرهایی بوده است که از سال ۷۵۰ قبل از میلاد به طور خودسامان تکوین یافته بودند. ریشه‌ی مفهوم «سیاست»، از پولیس (Polis)، (دولت-شهر) یا جماعت شهروندان است و به معنای مجموعه‌ی رفتارها و کنش‌هایی است که در درون پولیس‌ها صورت می‌گیرد یا باید صورت بگیرد. این پولیس از خانواده‌ها و روستاها (خانه‌ها) تشکیل شده بود و آنها به نوبه‌ی خود به انسان‌های آزاد و انسان‌های غیرآزاد تقسیم‌بندی می‌شدند. بچه‌ها، زنان، پیرمردان و خلافکاران، که حقوق شهروندی خود را از دست داده بودند، فاقد موقعیت اجتماعی بودند. آنها نه آزاد محسوب می‌شدند و نه برده. طبق سنت دیرینه‌ی دولت-شهرها، انسان‌های آزاد فقط مردانی هستند که آباء و اجدادشان یونانی باشند، بتوانند در جنگ شرکت کنند و به دلایل

معینی مانند قتل، دزدی یا دشنام به مقدسات حقوق شهروندی خود را از دست نداده باشند. علت گره خوردن «شهروندی» با «توانائی حمل اسلحه» یا «شرکت در جنگ» در این قرار دارد که اگرچه سیاست جغرافیایی (ژئوپولیتیک) تنها سیاست نبوده ولی مهم‌ترین بخش کشورداری محسوب می‌شد. به عبارت دقیق‌تر، حاکمیت سیاسی در آتن (پولیس)، حاکمیت مردان آزاد بر مردان آزاد است. ولی آنچه در آراء ارسطو برای ما از اهمیت برخوردار است، این است که «شهروندان» حق تعیین سرنوشت سیاسی خود را دارند. شهروندان البته در این جا نه به مثابه‌ی «افراد» شهروند، یعنی آنچه که ما امروز «فرد» (Individuum) می‌نامیم، بلکه مثل یک واحد (کل) مد نظر بود. به عبارتی ما فقط با مجموعه یا جمع (Kollektiv) شهروندان روبرو هستیم و نه با شهروند. مردان آزاد، شهروند بودن خود را زمانی به اثبات می‌رساندند که کاری مفید برای دولت-شهر انجام دهند. فضیلت آن‌ها در عملکرد خوب آن‌ها نسبت به دولت-شهر بیان می‌شد.

«هر آنچه که دولت (پولیس) نام دارد، آشکارا نوعی از جماعت (Gemeinschaft/Community) است، و هدف هر جماعتی که ساخته می‌شود و وجود دارد، رسیدن به یک چیز خوب است. ... جماعتی که از چندین روستا تشکیل می‌شود همان دولت است که می‌توان گفت به خوداتکائی کامل رسیده است ...» «بنابراین اولین پرسش این است که چه کسی را می‌توان شهروند نامید و شهروند چیست.» [«سیاست»، ارسطو]

در این جا دولت همان جماعت شهروندان است و شهروندان همان دولت که هدفش باید رسیدن به چیزی خوب باشد. همان‌گونه که می‌بینیم در آراء ارسطو مفهوم «دولت» و «جماعت شهروندان» یکی می‌باشند. علت یکی شدن این دو مفهوم، تفکیک و تمایز شهروندان (یا دولت) از بیگانگان (Metöken) و

برده‌گان است. ولی به زعم ارسطو «اعمال قدرت سیاسی» (kratien) می‌تواند یا توسط شهروندان (Demos) صورت گیرد که در آن صورت ما با دموکراسی روبرو هستیم یا توسط یک عده‌ی قلیل از «بهترین»ها یا نخبگان (Aristoi)، آنگاه ما نوع آریستوکراسی را داریم، یا اعمال قدرت توسط یک نفر که در آن صورت ما با حکومت جبار یا مستبد (Tyranny) روبرو هستیم. آنچه که از دیدگاه امروزی بسیار مهم است این است که بین «دولت» و «جامعه» یا به اصطلاح ارسطو «جماعت شهروندان» مرزی وجود ندارد. به همین دلیل ما در آراء ارسطو درباره‌ی دموکراسی (مردم‌سالاری) نهادهای واسطه‌ای که بین «دولت» و «جامعه» عمل می‌کنند مشاهده نمی‌کنیم. بنابراین، صرف‌نظر از «ایده»ی حکومت مردم بر مردم (دموکراسی)، ما حتا با اولین ایده‌ی «جامعه‌ی مدنی» به مفهومی که امروزه درک می‌کنیم روبرو نیستیم. زیرا در دموکراسی‌های مدرن برای جلوگیری از استبداد اکثریت، تفکیک قوای سه‌گانه متحقق شده است. با مطلق کردن اراده‌ی مردم به مثابه‌ی یک کل بدون اجزاء و حل کردن تمام قوا در یک ارگان مانند «مجمع مردم»، همواره این خطر وجود دارد که حقوق فردی یا حقوق اقلیت‌ها پایمال شود. از سوی دیگر دموکراسی ارسطو فاقد نهادهای واسطه‌ای هستند. البته در این جا می‌توان گفت که ارسطو از ترکیب اشکال گوناگون سخن گفته است که زیاد به بحث ما ربطی ندارد. موضوع بر سر این است که «دموکراسی» آتن یا کلاً دولت-شهرهای یونان تا چه اندازه با دموکراسی‌های مدرن امروزی سازگاری دارد. دولت-شهرهای یونان فاقد هر نوع نهاد و ابزار رسانه‌ای بودند. تبادل‌های خبری و سیاسی به واسطه‌ی محدوده‌های جغرافیایی تنگ و کوچک خود عمدتاً چهره به چهره و شخصی یا به صورت شایعه بوده است. مجامع یا جلسات در مرکز شهر یا بازار شهر صورت می‌گرفت و تصمیمات نیز همان جا

گرفته می‌شد. به عبارتی زیر ساخت (Infrastructure) دولت-شهرها چنین ایجاب می‌کرد که «دموکراسی» به طور مستقیم توسط شهروندان ابا درکی که یونانیان قدیم از شهروند داشتند اعمال شود.

می‌توان این گونه خلاصه کرد: دولت-شهرهای یونان که از حدود سال ۷۵۰ پیش از میلاد به تدریج شکل گرفتند، انواع گوناگون حکومت‌ها مانند اریستوکراتی، استبداد فردی، پلوتوکراتی [حکومت پولداران] (Plutokratie) و دموکراسی را تجربه کردند. افلاطون (۴۲۷ تا ۳۴۷ ق.م) در نوشته‌های خود درباره‌ی «دولت»، تقریباً بیست سال پیش از ارسطو، مخالفت سرسختانه‌ی خود را با نوع دموکراسی اعلام می‌کند. به اعتقاد افلاطون، دموکراسی تبلور بی‌نظمی و بی‌مسئولیتی است و سپردن دولت به مردم که مطابق میل و غریزه خود عمل می‌کنند، نابودی دولت را به دنبال دارد. موضوع در این جا بر سر این است که «دموکراسی» دولت-شهرهای یونان نوع خاصی بودند که می‌توانستند فقط و فقط بر زیرساخت‌های ویژه‌ی همان دولت-شهر بوجود آیند و به لحاظ تاریخی و ساختاری هیچ‌گونه سازگاری با دموکراسی‌های مدرن ندارند. خدمت ارسطو جمع‌بندی و تدوین مناسبات رفتاری و عملی در «این» دموکراسی تجربه‌شده یونانی بوده است. طبق مدارکی که ارسطو ارائه می‌دهد دولت-شهرها همان جماعت‌های شهروندان آزاد بودند که به هنگام دموکراسی وظایف سه‌گانه‌ی اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی را به عهده داشتند. به همین دلیل از منظر امروزی ما، دموکراسی دولت-شهری، یک دموکراسی جمعی مستبدانه است که نه حقوق اقلیت و نه حقوق فردی را در بر دارد و اساساً با درک امروزی ما از دموکراسی فصل مشترکی ندارد.

امپراطوری روم و سیسرو

روم پیش از تبدیل آن به یک شهر از چند روستا تشکیل شده بود و هنوز نام «روم» را بر خود نداشت. از زمان تأسیس شهر روم (۷۵۳ ق.م) تا زوال آن (۴۷۶ میلادی) بیش از هزار سال فاصله وجود دارد.

زمانی که فرهنگ یونانی در اوج شکوفایی خود بود به تدریج اولین امپراطوری بزرگ جهانی در مغرب زمین شروع به شکل‌گیری کرد. این امپراطوری سرانجام بخش بزرگی از اروپا را تسخیر کرد و محدوده‌های جغرافیایی خود را از دریای مدیترانه تا اسکاتلند و از بین‌النهرین تا صحرای افریقا بسط داد. اوج این کشورگشایی‌ها در قرن دوم میلادی تحت حکومت‌های امپراطورهایی مانند هادریان (Hadrian) و ترایان (Trajan) متحقق گردید. چه شد که از یک مجموعه روستا (روم) یک قدرت امپراطوری جهانی سر برآورد؟

روم، این مجموعه روستاها، که از کمبود زن در رنج بودند بخاطر «زن دزدی» از همسایگان خود به ویژه از مردم کوهستان نشین مجاور خود یعنی سابین‌ها (Sabiner)، همواره با آنها در جنگ و ستیز بودند. طی مرور زمان و گذشت چند نسل، بین رومیان و سابین‌ها خویشاندوی بوجود آمد و به تدریج متحد شدند و صلح و آرامش بین آنها برقرار شد. ولی نقش اساسی در تأسیس روم را اقوام اتروسک (Etrusker) به عهده دارند. این اقوام که در توسکانای (Toskana) امروزی زندگی می‌کردند و منشاء آنها طبق تحقیقات ژنتیکی امروزی از آسیای کوچک بوده است، موفق شدند که در اوایل قرن ۶ قبل از میلاد مجموعه‌ی روستایی روم را به تصرف در آورند. پس از تصرف این روستاها، اتروسک‌ها شهری بنا نهادند که نام روم (RumIna) را بر آن نهادند و برای حفاظت آن دیواری به دور آن ساختند. آنها در وسط شهر یک کانال

فاضل آب کشیدند و بر آن یک میدان بزرگ بنا نهادند که به مرکز اقتصادی و سیاسی و اجتماعی شهر روم تبدیل گردید. اوج قدرت اتروسک‌ها در حدود سال ۶۰۰ قبل میلاد می‌باشد. اتروسک‌ها در جنوب با مقاومت یونانیان و در شمال با مقاومت کلت‌ها (Kelt) مواجه شدند. آنها مجبور بودند در دو جبهه بجنگند، و همین باعث ضعف و زوال آنها شد. سرانجام یعنی یک قرن بعد (۵۰۹ ق.م) رومیان توانستند قدرت محلی را به دست گیرند و اولین جمهوری (یعنی دولت) را تأسیس نمایند. از این به بعد سلطنت اتروسک‌ها جایگاه خود را در تاریخ روم برای همیشه از دست داد. آنچه که در اینجا از اهمیت تعیین‌کننده برخوردار است، نقطه‌ی شروع تکوین امپراطوری روم است. زمانی که رومیان بر اتروسک‌ها چیره شدند، روم یک دولت-شهر بود که تقریباً خصوصیات و کیفیات دولت-شهرهای یونانی را داشت. روم، با فرهنگ سیاسی یک دولت-شهر به یک امپراطوری تبدیل شد و این فرهنگ سیاسی را تا حدودی با فرهنگ امپراطوری بعدی خود آمیخت. در حدود اواسط قرن ۵ ق.م. اولین قوانین روم بر لوحه‌های برنزی [دوازده لوحه] نوشته شد. این قوانین تأثیر بسیار زیادی بر اندیشه‌های سیاسی اروپا در دوره‌های بعدی گذاشت. به همین علت فرآیند تکامل تاریخی روم مسیری کاملاً دیگر را طی کرد تا امپراطوری‌های ایران در زمان هخامنشیان، اشکانیان و یا ساسانیان. در این جا هنگامی که ما از جمهوری سخن می‌گوئیم منظور در وهله‌ی اول «دولت» (publica) است و نه جمهوری به مفهومی که ما امروزه درک می‌کنیم. جمهوری یا دولت در روم باستان در دست خانواده‌های اشرافی متمرکز بود. آنچه که در این جا برای ما از اهمیت سیاسی برخوردار است وضعیت سیاسی- حقوقی در دولت (جمهوری) روم است. نهادهای جمهوری روم از استقلال برخوردار بودند و اینها اهرم‌هایی بودند که طبقه‌ی اشراف حاکم

می‌توانست کنترل متقابل را تا اندازه‌ی زیادی متحقق نماید. اگرچه این قوا عمدتاً در دست طبقه‌ی اشراف متمرکز بود، ولی این جنبه از موضوع برای بحث ما خالی از اهمیت است. مهم زیر ساخت این نهادهاست. دولت روم تشکیل شده بود از نمایندگان مردم که مجمع مردم (Komitien) نامیده می‌شد و این نهاد وظیفه داشت که کارمندان دولت را استخدام کند و درباره‌ی قوانین رأی‌گیری نماید. کارمندان دولت (Magistrate) تبلور قوه‌ی مجریه بودند و مجلس سنا از کارمندان با سابقه‌ی دولت تشکیل می‌شد و دارای خصلت اریستوکراتیک بود و هسته‌ی اصلی قدرت دولتی (سیاسی) را تشکیل می‌داد. سنا در ضمن مسئول سیاست خارجی (ژئوپولیتیک) نیز بود.

دولت روم پس از جنگ‌های پی‌درپی با همسایگان نزدیکش مانند اتروسک‌ها، کوه‌نشین‌ها و سامنیت‌ها (Samnit) توانست سرانجام در قرن ۳ ق.م. بر کل شبه جزیره‌ی ایتالیا تسلط یابد. با استقرار روم در شبه‌جزیره‌ی ایتالیا، سیاست دولت روم تا قرن اول قبل از میلاد بر یک سیاست گسترش‌طلبی تهاجمی استوار بود و آنها توانستند حوزه‌های جغرافیایی خود را تا دریای مدیترانه بسط دهند. رومیان توانستند در بخش شرقی دریای مدیترانه جانشینان اسکندر را شکست بدهند و بقایای سلوکیان در سوریه را وادار نمایند که از ادعاهای خود نسبت به دریای اژه و آسیای کوچک و بوسفر دست بردارند. در این دوره دولت روم هم در هسته‌ی خود یعنی ایتالیا و هم در بخش‌های اشغالی از انحصار نظامی برخوردار بود. ارتش منظم روم اساساً از شهروندان روم تشکیل شده بود و در میان آن تقریباً سربازان مزدور وجود نداشتند.

از اواسط قرن دوم پیش از میلاد، پس از فتوحات جهانی بسیار، جمهوری روم به تدریج وارد بحران‌های اجتناب‌ناپذیر شد. نهادهای جمهوری (دولت) نشان دادند که برای تسلط و حفظ قدرت بر این پهنه‌ی وسیع جغرافیایی کارآیی

کافی ندارند. از سوی دیگر جنگ‌های بی‌وقفه، اقتصاد روم را به مرز نابودی کشانید. دهقانان کوچک که مجبور بودند هر ساله برای خدمت نظامی زمین‌های خود را ترک کنند، دیگر قادر به کاشتن زمین‌های کشاورزی خود نبودند. اشراف، زمین‌داران بزرگ و طبقه‌ی نوظهور تجار که قدرت سیاسی را در دست داشتند هر روز ثروتمندتر می‌شدند و دهقانان هر روز فقیرتر و غیرمولدتر. روم نه تنها به واسطه‌ی شورش‌ها در مناطق اشغالی و درون خود و تهاجم اقوام همسایه با بحران سیاسی مواجه شده بلکه اقتصاد آن با رکود ویرانگر روبرو شده بود. تا این زمان ولی یک روند تلفیق و تأثیرپذیری فرهنگی در روم با فرهنگ یونانی متحقق شده بود. رومیان وارث فرهنگ یونانی شدند و آن را تا اندازه‌ای با شرایط خاص خود تطبیق نمودند. عملاً از زمان سولا (Sulla) [۱۳۸ تا ۷۸ ق. م.] از جمهوری فقط یک سلسله نهادهای صوری باقی مانده بود. سولا پس از تصرف روم و برقراری حکومت دیکتاتوری در سال ۷۹ ق. م. کناره‌گیری کرد و پس از او کراسوس و سزار (۱۰۰ تا ۴۴ ق. م.) به عنوان سرداران نظامی قدرت را در دست داشتند. بالاخره اوکتاوین (Octavian) [۶۳ تا ۱۴ ق. م.] توانست به عنوان امپراتور و دیکتاتور بر روم مسلط شود.

مارکوس تولیوس سیسرو (Marcus Tullius Cicero) [۱۰۶ تا ۴۳ ق. م.]، نظریه‌پرداز و فیلسوف رومی در حقیقت محصول بلاواسطه‌ی افول جمهوری روم است. او شاهد نابودی و محو جمهوری روم از زمان سولا، کراسوس، سزار و سرانجام اوکتاوین بود. بررسی زندگی سیسرو خود موضوعی جداگانه است. آنچه که در این جا به موضوع ما مربوط می‌شود درک سیسرو از دولت است که او آراء خود را در این زمینه در دو کتاب (که به طور ناقص به دست ما رسیده است) بازگو می‌کند: «درباره‌ی دولت» (De re publica) و «درباره‌ی

قوانین» (De legibus). اگرچه این دو کتاب با اتکاء به فرهنگ یونانی به ویژه آراء افلاطون تدوین شده‌اند ولی برخلاف اندیشه‌های افلاطون درباره‌ی «دولت» (Politeia) ما در اینجا با نظریه‌هایی درباره‌ی یک دولت اتوپيائی روبرو نیستیم. عظمت و مدرن بودن اندیشه‌های سیسرو در توضیح و تشریح واقعیت جاری سیاسی روم باستان است و پیدا کردن برنامه‌هایی که بتواند بر بحران جاری فایق آید. یعنی آن سیاستی که ما امروز سیاست واقع‌گرایانه (Realpolitik) می‌خوانیم و در مقابل آرمان‌گرایی قرار می‌گیرد. فلسفه و نظریه‌ی او درباره‌ی دولت به طور مستقیم به موارد و موضوعات واقعی آن زمان جمهوری روم مربوط می‌شوند، یعنی آن مسایلی که «اینجا» و «حالا» جاری هستند. بنابراین عجیب نیست که سیسرو، مستقیم یا غیرمستقیم به اپیکوریان که در روم باستان از وزنه‌ی سنگینی برخوردار بودند، می‌تازد. از این رو، آراء سیسرو درباره‌ی دولت نه یک «نظریه هنجاری» (Normativ) درباره دولت بلکه عمدتاً جنبه‌ی عملی دارد.

سیسرو در کتاب خود، «درباره‌ی دولت»، هم به مسئله‌ی «عدالت» می‌پردازد و هم به «اشکال حقوقی دولت». به زعم او سه نوع دولتِ حقوقی وجود دارد: پادشاهی که بهترین نوع است، اریستوکراتی و دموکراسی. به اعتقاد سیسرو هر سه نوع این حکومت‌ها دارای کمبود و نواقص هستند و بهترین نوع حکومت آن است که ترکیبی از این سه نوع باشد. به همین دلیل سیسرو در کتاب خود، «درباره‌ی دولت» [کتاب اول و دوم]، پس از بررسی این سه نوع - که البته مانند کتاب «سیاست» ارسطو در شکل دیالوگ بیان شده است - به این نتیجه می‌رسد که ترکیب این سه نوع، بهترین شکل حکومت و دولت برای روم است که در وجود پادشاه (Konsuln)، سنا (Senat) و مجمع شهروندان تجلی می‌یابد.

دست آورد عظیم سیسرو جدا کردن و مرتبط کردن دو نهاد متفاوت است: یعنی نهاد جامعه مدنی (societas civilis) و نهاد دولت (publica). ولی او در همین رابطه تأکید می‌کند که «موضوع دولت، موضوع مردم است، ولی مردم فقط یک توده نیست، بلکه مجموعه‌ای است که در چهارچوب قانون توافق نظر کرده تا برای بهره‌مندی مشترک، آن را به کار ببرد.» با نگاه امروزی به آراء سیسرو متوجه می‌شویم که آراء افلاطون و ارسطو در بعد وسیع جغرافیایی یعنی خارج از دولت-شهرهای کوچک و تنگ یونانی چگونه تعبیر و تفسیر می‌شوند. آن چه که برای سیسرو از اهمیت اساسی برخوردار است برابر حقوقی شهروندان است. موضوعی که ما در تاریخ مدرن یک بار دیگر با آن مواجه می‌شویم.

«از آنجا که شیرازه‌ی جامعه‌ی مدنی (societas civilis)، قانون، حقوق و برابری حقوقی است، پس چگونه می‌توان جامعه‌ی مدنی را تضمین کرد زمانی که شهروندان از شرایط یکسانی برخوردار نیستند؟ از آنجا که قصد ما توزیع برابر ثروت نیست و از سوی دیگر می‌دانیم که استعداد شهروندان با هم یکسان نمی‌باشد، حداقل باید حقوق شهروندان که در یک جامعه زندگی می‌کنند، برابر باشند. اگر دولت یک جامعه‌ی حقوقی نیست، پس چیست؟» [سیسرو، «درباره‌ی دولت»، کتاب اول] به اعتقاد سیسرو، «دولت» باید بازتاب «جامعه‌ی حقوقی شهروندان» باشد. در واقع زمانی که ما به جستجوی منشاء «جامعه‌ی مدنی» می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که اندیشه‌های سیسرو در تاریخ تفکر سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارند و با درک مدرن ما از «جامعه‌ی مدنی» تا حدودی نزدیک است. البته سیسرو نمی‌توانست درک کند که چرا جمهوری روم راه افول و سقوط به دیکتاتوری را می‌پیمود. جمهوری روم به تدریج کل سیاست خود را بر سیاست جغرافیایی (ژئوپولیتیک) متمرکز کرد.

این سیاست اساساً با مناسبات درونی دولت روم که بر توزیع دموکراتیک قدرت سیاسی طبقه‌ی اشراف استوار بود، ناسازگار بود و دیر یا زود می‌بایستی به دیکتاتوری منجر می‌شد. فراخوان سیسرو برای تکیه بر قانون نمی‌توانست مثمر ثمر باشد، زیرا یا روم می‌بایستی از اکثر سرزمین‌های اشغالی صرف‌نظر کرده و خود را عمدتاً معطوف به «هسته» می‌کرد و یا راه دیکتاتوری سزار و اوکتاوین را پیش می‌گرفت. زیرا «سیاست جغرافیایی» (ژئوپولیتیک) یعنی تضمین امنیت سیاسی و اقتصادی کشور با اشغال مناطق دیگر و ایجاد مناطق حفاظی جغرافیایی. و این سیاست به معنای حرکت ناگزیر به سوی دیکتاتوری بود.

آن چه که ما امروز تحت مفهوم «جامعه‌ی مدنی» می‌فهمیم منشاءش در جماعت سیاسی (politike koinonia) یا پولیس (polis) است. ارسطو در کتاب «سیاست» خود می‌گوید که دولت (پولیس) از خانواده‌ها و روستاها تشکیل شده است و ساکنین پولیس هم به انسان‌های آزاد و غیرآزاد تقسیم می‌شوند. پولیس یک جماعت سیاسی متعلق به مردان آزاد است. نوع حکومت در پولیس می‌تواند اریستوکراتیک، پلوتوکراتی دیکتاتوری یا دموکراسی یا حتی ترکیبی از آن‌ها باشد. از آن‌جا که طبق آراء ارسطو، پولیس (دولت) همان جماعت مردان آزاد است، بنابراین ما در این‌جا با یک جماعت سیاسی یک‌دست مواجه هستیم و نهاد دولت و نهاد جامعه بر هم منطبق می‌شوند. دموکراسی در دولت-شهرهای یونان طبق نظر ارسطو، حکومت مردان آزاد بر مردان است و اکثریت در قدرت، همه‌ی قوای سه‌گانه را در خود حل می‌کند. از این رو، دو عنصر اساسی دموکراسی (با درک امروزی ما) یعنی حقوق فردی و اقلیت و نهادهای واسطه‌ای بین دولت و جامعه در نظریه‌ی دموکراسی ارسطو وجود ندارند.

سیسرو که شدیداً تحت تأثیر تفکر یونانی به ویژه افلاطون قرار داشت، تکیه‌ی عمده‌اش بر قانون بود. او جامعه مدنی (societas civilis) را یک جامعه‌ی مبتنی بر قانون ارزیابی می‌کرد و اساساً به ترکیب اشکال سه‌گانه‌ی حکومتی مانند پادشاهی (Monarchie)، اریستوکراسی و دموکراسی اعتقاد داشت. با از بین رفتن امپراطوری روم در حدود سال ۴۷۶ میلادی و آغاز قرون وسطا در اروپا، ما وارد یک مرحله‌ی جدید از تاریخ بشری در اروپا می‌شویم.

قرون وسطا و سلطنت مطلقه

امپراطوری روم از زمان حکومت اوکتاوین (۶۳ تا ۱۴ ق.م) دیگر هر گونه خصلت نهادی- جمهوری خود را از دست داده و به یک حکومت دیکتاتوری تبدیل شده بود. ولی در این دوره دیگر امپراطوری روم توانسته بود بر جانشینان اسکندر غلبه کند و به فرهنگ هلنیسم پایان دهد (اوایل قرن اول ق.م). از زمان حکومت مارک آورل (۱۶۶ میلادی) دیگر روم وارد دوران بحران‌های بی‌وقفه شده بود. از یک سو اقوام ژرمن توانستند کمربند دفاعی روم را درهم شکنند و از سوی دیگر بحران سیاسی درونی، رکود اقتصادی و شیوع بیماری‌ها مردم را از پای در آورده بودند. در همین دوره‌ی ناامیدی و استیصال است که به تدریج مسیحیت نیز شروع به رشد و گسترش نمود. به جز چند دوره‌ی کوتاه که آرامش نسبی برقرار بود، امپراطوری روم مرتب از این بحران وارد بحران دیگر می‌شد. اوج این بحران‌ها در اواسط قرن ۴ میلادی بود که با تهاجم اقوام ژرمن شدت گرفت و روم وارد یک دوره‌ی هرج و مرج شد که به «هرج و مرج نظامی» شهرت دارد. سرانجام اقوام مهاجم یعنی واندالها (Wandale)، سوئب‌ها (Sueb) و آلان‌ها (Alan) توانستند در ۳۱ دسامبر ۴۰۶ میلادی از رودخانه‌ی راین بگذرند و تمام منطقه‌ی گال (Gallien) [فرانسه، بلژیک و شمال ایتالیا امروزی] را به اشغال خود در آورند. امپراطوری روم چاره‌ای نداشت به جز پذیرش این اقوام نیرومند در کنار خود. به دنبال همین بحران‌ها در روم غربی، اودوآکر (Odoaker)، پادشاه و سردار

هرولر (Heruler)، آخرین امپراطوری روم غربی، رومولوس آگوستولوس، را در سال ۴۷۶ میلادی برکنار کرد و او را به قسطنطنیه فرستاد. در این زمان امپراطور روم غربی عملاً به پایان رسید.

از زمان کنستانتین کبیر (۲۸۵ - ۳۳۷)، دین مسیحیت به دین رسمی امپراطوری تبدیل شد. ولی آن چه که در این جا از اهمیت تعیین کننده برخوردار است، راهی است که مسیحیت اروپا طی کرده است. در سال ۳۲۵ میلادی، کنستانتین امپراطور روم، در شورای نیکه‌آ (Nicaea) برای همیشه سنگ بنای «مسیحیت اروپا» را بنا نهاد. این شورا، مسیحیت را از آموزه‌های آریوس (Arius) که بعدها به آریانیسم (Arianism) شهرت یافت و شدیداً تحت تأثیر یهودیت بود، جدا نمود. برخلاف آموزه‌های آریوس، مسیح نه یک انسان بلکه فرزند خداست و یهودیان در مرگ مسیح گناه کار بوده. در همین راستا نیز نمادهای دینی مسیحیت از یهودیت تفکیک داده شد. روز تعطیل از شنبه به یکشنبه تغییر یافت و در سایر آداب و رسوم مسیحی که تحت تأثیر یهودیت قرار داشتند، تجدید نظر به عمل آمد. ما همین روند را در شکل‌گیری اسلام در مدینه مشاهده می‌کنیم. محمد پس از هجرتش به مدینه، روزهای روزه مسلمانان را که تا آن هنگام بر روزهای روزه یهودیان منطبق بود، جدا کرد؛ قبله‌ی مسلمانان را که به سوی اروشلیم بود به سمت مکه (کعبه) و روز تعطیل را از شنبه به جمعه تغییر داد.

برای بررسی تاریخ اروپا و به ویژه شناخت جامعه‌ی مدنی، مجبوریم یک اشاره به امپراطوری روم شرقی (بیزانس) داشته باشیم. زیرا بدون بیزانس، اروپای امروزی غیرقابل تصور است.

امپراطوری روم شرقی (بیزانس ۵۲۷ - ۱۴۵۳)

مشخصات اصلی سیاسی - اجتماعی امپراطوری بیزانس را می‌توان در ادامه شکل دولت باستانی، فرهنگ یونانی (هلنیستی) و دین مسیحیت خلاصه کرد. به لحاظ ژئوپولیتیک، خدمت تاریخی بیزانس برای اروپا، مقاومت و ایجاد مانع در برابر امپراطوری ایران و خلفای اسلامی بود. بدون این مانع نظامی در مقابل نفوذ این نیروهای قدرتمند شرقی، سرنوشت اروپای امروزی چیزی دیگری می‌بود. تا آغاز قرن هفتم، لاتین زبان رسمی بیزانس بود ولی به تدریج زبان و فرهنگ یونانی با آمیخته‌ای از فرهنگ شرق در بیزانس تثبیت شد.

یوستینیان (۵۲۷ - ۵۶۵)، آخرین امپراطور روم بزرگ، تلاش کرد که تحت شعار «یک دولت، یک دین»، وحدت امپراطوری بزرگ روم را از قسطنطنیه پایتخت بیزانس یک بار دیگر زنده نماید. علت اصلی شکست او اختلافات بزرگ بین کلیسای روم شرقی و روم غربی بود. از سوی دیگر جابجایی و شکل‌گیری دولت‌های کوچک در اروپا بود که دائماً با یکدیگر در جنگ بسر می‌بردند. اما خود بیزانس نیز با مشکلات بسیاری مواجه بود. از یک سو دائماً در حال جنگ با امپراطوری ایران بود و از سوی دیگر در درون مجبور بود که از پیشروی اقوام اسلاو و صرب جلوگیری کند. یکی از دست‌آوردهای مهم و ماندگار یوستینیان، تدوین «مجموعه قوانین یوستینیان» است که تمام مصوبات امپراطورهای روم مانند هادریان، قوانین تئودوسیوس و گرگور اول را جمع‌آور کرد و آنها را به گونه‌ای با اوضاع بیزانس تطبیق داد. این «مجموعه قوانین» یکی از میراث‌های فرهنگی سیاسی اروپاست که بعدها برای ناپلئون الگو قرار گرفت.

پس از یوستینیان، هراکلیوس (۶۱۰ - ۶۴۱) به قدرت رسید که توانست برای اولین بار یک حکومت ناب دینی برپا سازد. جانشینان هراکلیوس، علی‌رغم اختلافات شدید بین خود، توانستند با اتکا به همین حکومت دینی در مقابل حملات بعدی اعراب مقاومت نمایند. پس از فایق آمدن بر بحران‌های سیاسی درونی و دفع تهاجمات اعراب، بیزانس وارد دوره‌ی تاریخی میانه (۸۴۲ - ۱۲۰۴) خود شد. این دوره را می‌توان، دروه‌ی شکوفایی و توسعه‌ی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بیزانس نامید. تجارت داخلی و خارجی بیزانس متحول شد، صنعت‌گری رشد نمود و نظام مالیاتی مدرنی تدوین و به اجرا درآمد. بیزانس به قدرت اصلی جهان مسیحی تبدیل گردید. بیزانس مجبور بود در چندین جبهه بجنگد. از یک سو علیه عرب‌ها و از سوی دیگر علیه کلیسای روم غربی و سرانجام علیه اقوامی مانند اسلاوها و صرب‌ها که تا بالکان پیش رفته بودند. دروه‌ی متأخر بیزانس (۱۲۰۴ - ۱۴۵۳)، دروه‌ی افول و سقوط آن است. ضربه‌ی اصلی و کاری به بیزانس نه توسط اعراب یا عثمانی‌های تازه نفس یا اقوام مهاجم دیگر بلکه توسط صلیبیون در سال ۱۲۰۴ صورت گرفت. در این سال، صلیبیون قسطنطنیه را به اشغال خود در آوردند و آن را تقریباً با خاک یکسان نمودند. بیزانس هیچ گاه دیگر نتوانست این ضربه را جبران نماید. این ضربه، نقطه‌ی عطف و آغاز از هم پاشیدگی بیزانس بود. در سال ۱۲۸۳، بیزانس دیگر یک دولت کوچک بود که عملاً نه قدرت مالی داشت و نه نظامی. به عبارتی، بیزانس در دوره‌ی متأخر خود ضربه اول را از صلیبیون دریافت کرد و ضربه نهایی را از عثمانی‌ها در سال ۱۴۵۳ که قسطنطنیه را به اشغال خود در آوردند. با اشغال قسطنطنیه توسط عثمانی تقریباً برای همیشه پرونده‌ی بیزانس بسته شد.

اهمیت تاریخی سقوط بیزانس

همان‌گونه که در بالا گفته شد زبان و فرهنگ یونانی با عناصر شرقی و دولت باستانی ولی دینی از مشخصات بارز امپراطوری بیزانس بود. با سقوط بیزانس، علما و دانشمندان بیزانسی دست به مهاجرت زدند و به سوی غرب رو آوردند. آن‌ها عمدتاً به سوی ایتالیا روانه شدند و به ویژه در شهرهای ونیز و فلورنس اسکان گزیدند. این دانشمندان بیزانسی که دست‌آوردهای یونان و روم باستان را حفظ و پاسداری کرده بودند، به عامل اصلی و تعیین‌کننده‌ی آن جنبشی تبدیل شدند که بعدها به نام *رنسانس* در اروپا شهرت دارد. آنها نه تنها دست به ترجمه‌ی آثار یونانی زدند بلکه تمام آن تجربیاتی را که از شرق کسب کرده بودند وارد اروپا کردند. به ویژه صنعت چاپ که از دست‌آوردهای چینی‌ها بود از طریق همین بیزانسی‌ها وارد اروپا شد. صنعت چاپ، یکی از مهم‌ترین فناوری‌های مدرن بود که توانست خواندن و نوشتن را دموکراتیزه کند. زیرا قبل از صنعت چاپ، خواندن و نوشتن جزو امتیازات کاست روحانیت و قشر بالای طبقه‌ی اشراف بود. پس از شیوع این فناوری، به تدریج راه خواندن و نوشتن برای کاست سوم به ویژه طبقه‌ی نوظهور و رو به رشدِ تجار و بازرگان و افراد دیگر باز شد. بدون صنعت چاپ و دموکراتیزه شدن خواندن و نوشتن ما در دروه‌های بعدی با پدیده‌ای مانند *رفرماسیون* در اروپا مواجه نمی‌شدیم. به هر رو، سقوط بیزانس و مهاجرت دانشمندان بیزانسی به غرب سهم بسیار بزرگی هم در *رنسانس* و هم در *رفرماسیون* داشت. یعنی دو جنبش اجتماعی که شرایط سیاسی- فرهنگی را برای عصر روشنگری که منبع اصلی جامعه‌ی بورژوازی و سپس مدنی است، فراهم آورد.

سده‌های میانه در قلمروی کلیسای روم غربی (اروپا)

سده‌های میانه‌ی اروپا به سه دوره تفکیک می‌شود: نخستین (۵۲۷ - ۱۰۰۰)، میانه (۱۰۰۰ - ۱۲۵۰-) و متأخر (۱۲۵۰ - ۱۵۰۰).

مشخصات عمومی و کلی سده‌های میانه‌ی نخستین، رشد و شکل‌گیری حکومت‌های محلی با کیفیت مذهبی، پس‌رفت شدید اقتصادی، سیاست مسیحی کردن اقوام مشرک، جدل بر سر دین حق (کلیسای روم علیه آریانیسم) و سرانجام در پایان آن شکل‌گیری فئودالیسم کلاسیک (قرون ۸ و ۹ میلادی) در اروپا بود. با از بین رفتن امپراطوری روم و تبدیل دین رسمی به مسیحیت، روحانیت به ویژه سران آن یعنی اسقف‌ها از قدرت سیاسی فراوانی برخوردار شدند. آغاز این دوره همراه بود با شکل‌گیری حکومت‌های محلی که با کلیسا گره خورده بودند. کلیسا در ابتدا برای جلوگیری از نفوذ زمینداران بزرگ، به حمایت از زمینداران کوچک و متوسط وابسته به خود پرداخت. این سیاست باعث شد که شکل‌گیری فئودالیسم در اروپا بیش از دو قرن به عقب بیفتد. از سوی دیگر این سیاست، موجب شد که اروپا هر چه بیشتر به محلی‌گرایی سوق داده شود. این حکومت‌های محلی، بزرگ‌ترین ضربه اقتصادی را به اروپا وارد ساختند. بازرگانی درون اروپا و به ویژه بازرگانی خارجی تقریباً به صفر رسید. اقتصاد عمدتاً روی کشاورزی متمرکز شده بود و آن هم با ابزار بسیار ابتدایی. زیرا شرایط اولیه برای توسعه شهرها که مراکز صنعت‌گری و پیشه‌وری بودند، وجود نداشت. شرایط دهقانان آن چنان وخیم شده بود که حتا وضعیت زندگی دهقانانی که در سواحل رودخانه‌های راین و تمز زندگی می‌کردند در اوایل قرن هفتم میلادی از دهقانان یونان و روم باستان بسیار بدتر بود. تازه از اواخر قرن هشتم بود که به تدریج زمینداران

بزرگ (فئودال‌ها) شکل گرفتند و به موازات آن شهرها اندکی توسعه یافتند. مدنیت، یعنی شهرنشینی که منبع جامعه‌ی مدنی است، برای این دوره غیرقابل تصور است.

مشخصه‌ی قرون وسطای میانه، از یک سو تثبیت فئودالیسم و از سوی دیگر انسجام درونی و سلسله‌مراتبی کلیسا است. یعنی پاپ در رأس کلیساها قرار گرفت و مراکز قدرت عرفی در دست فئودال‌ها و اشراف بزرگ افتاد. در همین دوره نیز جنگ‌های صلیبی به اوج خود رسیدند و به تدریج کاست شهسوران یا جنگ‌سالاران (Rittertum) که در دوره‌ی بعدی از قدرت اجتماعی و سیاسی برخوردار شدند، رو به تکوین گذاشتند. در این مقطع تاریخی گسست نهایی کلیسای روم غربی از روم شرقی (۱۰۵۴) نیز قطعی شد. به لحاظ اقتصادی و اجتماعی دو فرآیند مثبت رخ داد. مناطق جدیدی زیر کشت رفتند و روش‌های جدید کشاورزی به کار گرفته شد. خیش‌های فلزی در سطح وسیعی مورد استفاده دهقانان قرار گرفت و آیش‌گذاری زمین‌های کشاورزی مرسوم شد (دو سال کشت و یک سال آیش). همین روند موجب افزایش تولید کشاورزی شد. ولی این توسعه‌ی اقتصادی مدیون گسترش شهرها و صنعت‌گری بود. اصناف صنعت‌گر و پیشه‌ور رو به توسعه نهادند و جمعیت به طور کلی هم در شهرها و هم در روستا افزایش پیدا کرد. توسعه‌ی شهرها، یعنی تکوین شرایط واقعی برای تحولات بعدی جامعه مدنی.

قرون وسطای متأخر (۱۲۵۰ - ۱۵۰۰) را می‌توان نقطه‌ی عطف و نقطه‌ی آغاز افول تاریخ قرون وسطا نامید. این دوره، دوره‌ی بحران‌ها در همه‌ی زمینه‌هاست. یکی از بحران‌های مهم در این دوره، بحران پاپ‌گرایی در کلیسای روم غربی است. علی‌رغم اعلام حاکمیت مطلق کلیسا بر اروپا توسط بونیفاز هشتم (Bonifaz VIII) [۱۳۰۲ میلادی]، پاپ‌ها زیر فشار و نفوذ

فرانسه قرار گرفتند. رهبریت کلیسا عملاً در این دوره وجود ندارد. فرانسه که مدعی رهبریت قدرت بود، عملاً به واسطه‌ی جنگ‌های صد ساله با انگلستان (۱۳۳۹ - ۱۴۵۳) از درون مضحمل شد. از سوی دیگر در پایان این دوره، اختلاف و تضاد بین پادشاهان و کاست‌ها رو به افزایش نهاد. این کاست‌ها اشکال سازمانی خود را یافته بودند. این نهادها، اولین جوانه‌های نهادهای آینده‌ی جامعه‌ی مدنی اروپا شدند. طبعاً این نهادهای جنینی فاقد قدرت سیاسی بودند ولی شرایطی را فراهم آوردند که بعدها منبع اولین ایده‌ها و اندیشه‌های جامعه‌ی مدنی شدند. به دلیل جنگ‌های بی‌وقفه بین حکومت‌های محلی - مذهبی با یکدیگر، گرسنگی ناشی از رکود اقتصادی (از آغاز قرن ۱۴ تا نیمه‌ی دوم قرن ۱۵) و شیوع بیماری‌ها به ویژه طاعون، جمعیت اروپا از ۷۳ میلیون در سال ۱۳۰۰ به ۴۵ میلیون در سال ۱۴۰۰ تقلیل یافت. بین سال‌های ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۲ قیام‌ها و شورش‌ها تقریباً به تمام اروپا سرایت کرده بود. تازه در اواخر این دوره بود که تولیدات صنعت‌گری به واسطه‌ی اختراعات جدید مانند ساعت مکانیکی، اسلحه‌ی گرم و صنعت چاپ جان تازه‌ای گرفت. البته در همین دوره است که امپراطوری عثمانی هر چه بیشتر عرصه را به اروپا تنگ کرد و سرانجام با تصرف قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ به بیزانس پایان داد. در اواخر همین دوره است که قاره‌ی آمریکا توسط کلمبو (۱۴۹۲) و آفریقای سیاه توسط واسکو دگاما (Vasco de Gamas) [۱۴۹۸] کشف شدند.

آن چه که در این دوره برای ما از اهمیت برخوردار است، پیدایش شهرهای جدید و توسعه‌ی شهرهای قدیمی است. در پایان دوره‌ی قرون وسطا عملاً مراکز اقتصادی به شهرها انتقال پیدا کرد و شهرها نقش عمده و تعیین‌کننده را در اقتصاد ایفا می‌کردند. بزرگ‌ترین قدرت اقتصادی در دست دولت -

شهرهای شمال ایتالیا و متروپل‌های فلاندر قرار داشتند. در آلمان اتحادیه‌های شهرها که توسط بازرگانان تأسیس شده بود تحت عنوان «صنف تجار آلمان» (Hanse Deutsche) عمل می‌کرد. به هر رو، توسعه‌ی شهرنشینی، توسعه‌ی پیشه‌وری و صنعت، تمرکز اقتصاد و رواج مبادلات پولی بود که سرانجام منجر به موقعیت برتر و مسلط شهرها در اروپا شد. در همین راستا نیز موقعیت فرهنگی اروپا از پایان قرن ۱۴ روز به روز تحت تأثیر جریان‌های رنسانس و هومانیزم قرار گرفت. این جنبش موجب پیدایش فرآیندی گردید که به تدریج، «فرد» (Individuum) در مرکز رویدادهای اجتماعی قرار داده شد. این مقدمه‌ای بود برای رهایی فرد از مناسبات هرمی مسیحی قرون وسطا. نقطه‌ی آغاز این جنبش ایتالیا است. علت آن، همان‌گونه که گفته شد، مهاجرت دانشمندان و علمای بیزانسی است که به ویژه پس از سقوط قسطنطنیه توسط عثمانی‌ها به آنجا رو آوردند. هومانیزم که جنبش همزاد رنسانس بود، ابتدا به آن جریان فکری اطلاق می‌شد که یک برنامه‌ی آموزشی کلاسیک (یونانی و رومی) را برای شهروندان مد نظر داشت. این جریان در عین حال نیز نفی و انکار جزم‌گرایی اسکولاستیک قرون وسطا بود. مرکز اصلی هومانیزم در آلمان بود که سرانجام به یک جنبش ضد کلیسای رومی، ضد پاپ با تأکید بر ملی‌گرایی منجر گردید.

به هر رو، کیفیت قرون وسطا چه در بیزانس و چه در قلمرو کلیسای کاتولیک روم غربی، تلفیق ارگانیک دین (کلیسا) با حکومت است. از آنجا که حکومت‌های محلی به طور مستقیم تحت نفوذ کلیساها قرار داشتند و کلیساها نیز هر کدام تحت نفوذ این یا آن اسقف، ما در اروپا با مراکز قدرت بسیاری مواجه هستیم. علی‌رغم تسلط پاپ در این یا آن دوره بر قلمرو اروپا، ولی ما در این دوره‌ی تقریباً هزار ساله همواره با جنگ‌های بدون وقفه روبرو هستیم.

قرون وسطا، قرون پر آشوب محسوب می‌شود. این آشوب و بی‌نظمی نه صرفاً به دلیل وجود حکومت‌های محلی دینی بلکه به واسطه‌ی پراکندگی طبقاتی و قشری است. اگرچه گفته می‌شود که در قرون وسطا سه کاستِ روحانیت، اشراف و کاست سوم وجود داشتند، ولی هر یک از این کاست‌ها خود از زیر مجموعه‌های بسیار وسیع برخوردار بودند. روحانیت از یک هرم بسیار بزرگ تشکیل شده بود که لایه‌های آن پیوسته در جنگ و ستیز با یکدیگر بودند. کاست اشراف نیز شامل فئودال‌های بزرگ و اشرافی می‌شد که فقط نامی از آنها باقی مانده بود (اشراف فقیر) و اینان نیز پیوسته در حال جنگ و ستیز با یکدیگر بودند. و سرانجام کاست سوم که تجسم و تبلور آشوب و بی‌نظمی بود. این کاست، از تجار بزرگ تا دهقان نیمه آزاد را در بر می‌گرفت. به عبارتی این کاست شامل تمام کسانی می‌شد که نه متعلق به روحانیت و نه به اشراف بودند. عجیب نیست که اندیشه‌ها و افکار سیاسی مدرن در طی این هزار سال آفریده نشدند. فلسفه‌ی سیاسی با رکود روبرو بود و ما تقریباً با هیچ چیزی که بتوان از منظر امروزی به آن مدرن گفت، مواجه نیستیم. کلاً طی قرون ۱۳ و ۱۴ بخشی از اندیشه‌های سیاسی ارسطو به لاتین ترجمه شد که در آنجا مفهوم جامعه‌ی مدنی یک بار دیگر مورد تعبیر و تفسیر قرار گرفت. با اهمیت‌ترین تفاسیر در این زمینه در قرون وسطا توسط توماس فون آکوین [آکویناس] صورت گرفت و ما دیگر با اندیشه‌های سیاسی قابل ذکری مواجه نیستیم.

توماس فون آکوین (۱۲۲۵- ۱۲۷۴)

توماس فون آکوین برجسته‌ترین متفکر کلیسای کاتولیک روم غربی و نماینده‌ی فلسفه‌ی اسکولاستیک قرون وسطاست. آن چه که در این جا برای ما مهم است، فلسفه‌ی سیاسی توماس فون آکوین می‌باشد که نظرات او را درباره‌ی دولت و جامعه بازتاب می‌دهد. آراء فون آکوین به طور عمده تحت تأثیر اندیشه‌های ارسطو قرار دارند، به ویژه آن بخشی که مربوط به دولت و جامعه است. فلسفه‌ی سیاسی فون آکوین بر دو پایه استوار شده است: جماعت مدنی (*communitas civilis*) و جماعت الهی (*communitas divina*). به زعم او، جماعت مدنی یک مجموعه‌ی لایه‌ای است (کاست‌های اجتماعی قرون وسطا) که بین جماعت خانگی (*oikos*) [به زبان امروزی اقتصاد] و جماعت الهی (*civitas dei*) قرار دارد. برخلاف دیگر متفکرین کلیسایی که بندگی اقتصادی و سیاسی انسان‌ها را به مثابه‌ی کیفر الهی برای «گناه» انسانی می‌پنداشتند (مانند Bonaventura)، فون آکوین این «بندگی» را از دیدگاه حقوق طبیعی مورد بررسی قرار داد. او نیز مانند ارسطو، جماعت مدنی و دولت را معادل هم قرار می‌داد (*societas civilis sive res publica*). طبعاً به واسطه‌ی پراکنده‌گی و آشوب طبقاتی بر قرون وسطا، ما در این جا مانند یونان باستان فقط با دولت و شهروندان (یعنی مردان آزاد) مواجه نیستیم، بلکه با فئودال‌ها، واسال‌ها، اصناف، دهقانان، تجار و و روبرو هستیم که از یک سو برده نیستند ولی از سوی دیگر شهروند هم نیستند. آنها یا می‌توانند به واسطه‌ی موقعیت اجتماعی خود در زندگی سیاسی مشارکت نمایند مانند اشراف، فئودال‌ها یا واسال‌ها و یا نمی‌توانند مانند دهقانان یا دیگر اعضای روستاها و شهرها. آنچه که در آراء فون آکوین مهم است، باز کردن راه تعبیر

و تأویل حقوق طبیعی در دولت الهی است. عجیب نیست که او نیز مانند متفکرین باستانی، حکومت سلطنتی را بهترین نوع حکومت می‌داند. زیرا به اعتقاد او، شاه می‌تواند تبلور وحدت یعنی بدیلی باشد در مقابل آشوب قرون وسطایی. درک او از سلطنت به هیچ وجه، درکی دیکتاتورمنشانه نیست. به زعم فون آکوین برای جلوگیری از تبدیل سلطنت به دیکتاتوری، باید قدرت حاکم محدود شود. به نظر او، شاه نماینده‌ی خدا در دولت و تجسم عقل در جامعه است. او نیز مانند ارسطو بر معیار اخلاقی «فضیلت» تأکید دارد، زیرا بدون «فضیلت» یعنی هدف و کار خیر برای جماعت، زوال و از هم پاشیدگی اجتماع، اجتناب‌ناپذیر است. به هر رو، آراء و افکار فون آکوین نشان می‌دهند که ما در قرون وسطا تا چه اندازه از شرایط عینی جامعه‌ی مدرن به دور هستیم.

دوره‌ی انتقال سده‌های میانه به مدرن سلطنت مطلقه و تمرکز قدرت

از آغاز سده‌ی ۱۶ میلادی، قرون وسطا وارد یک دوره‌ی انتقالی شد که راه اروپا را برای جوامع مدرن امروزی باز کرد. مشخصه‌ی این دوره، رفرماسیون (جنبش اصلاحات) است که از سال ۱۵۱۷ آغاز شد. رفرماسیون ادامه‌ی منطقی جنبش‌های رنسانس و هومانیزم بود. نقدِ کلیسای کاتولیک که مدعی داشتن انحصار حقیقت مطلق بود هسته‌ی فکری این جنبش بود. در همین دوره صنعت چاپ و شهرنشینی توسعه یافت و البته جنگ‌های محلی و منطقه‌ای که یک پای اصلی آن کلیسا بود، شیوع یافته بود. رفرماسیون از سال ۱۵۱۷ توسط مارتین لوتر در آلمان آغاز شد، سپس در سال ۱۵۲۲ توسط اولریش زوینگلی (Ulrich Zwingli) در سویس، از سال ۱۵۴۱ توسط یوهان کالوین در ژنو و اروپای غربی و از سال ۱۵۳۴ با پیدایش کلیسای آنگلوکانی و پوریتانیسم در انگلستان ادامه یافت. در مقابل این جنبش اصلاح دینی، یک جنبش ضد اصلاحی پدید آمد که به ویژه در سال‌های ۱۵۴۵ تا ۱۵۶۳ به اوج خود رسید. کلیسای کاتولیک تلاش کرد که با جنبش ضد اصلاحی خود، از طریق جنگ و خونریزی مناطقی را که به پروتستانیسم روی آورده بودند، با نیروی قهر به مذهب کاتولیک بازگرداند. این دوره‌ی انتقال سپس به یکی از خونین‌ترین دوره‌های تاریخ اروپا تبدیل گردید. سیاست و دین آن‌چنان به هم گره خورده بودند، که تفکیک منافع دینی و دنیوی ناممکن بود. اوج این جنگ و ستیزها به جنگ‌های مذهبی سی‌ساله منجر گردید (۱۶۱۸ - ۱۶۴۸). این

جنگ‌ها نه تنها زندگی میلیون‌ها نفر از مردم اروپا را به نابودی کشیده بود، بلکه به بزرگ‌ترین مانع بر سر توسعه اقتصادی طبقه‌ی نوظهور بورژوا تبدیل شده بود. پاسخ اروپا به این جنگ‌های بی‌وقفه، سلطنت مطلقه (Absolutismus) بود. تبلور نمونه‌وار سلطنت مطلقه در لودویک چهاردهم (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) پادشاه فرانسه بازتاب یافت. کیفیت اصلی سلطنت مطلقه خلع قدرت از همه‌ی قدرت‌های محلی اعم از فئودالی، اشرافی و کلیسایی بود. دولت، تمرکز نظامی را دست خود گرفت و به هیچ واحد اجتماعی اجازه نمی‌داد که از ارتش یا میلیشای ویژه خود برخوردار باشد. از سوی دیگر دولت دست به گسترش و توسعه‌ی یک بوروکراسی دولتی زد که کارمندان آن باید مطلقاً به شاه وفادار باشند. حکومت مطلقه فرانسه الگویی شد برای دیگر دولت‌های اروپایی. البته باید در این جا اشاره کرد که درست است که سلطنت مطلقه الگویی برای دیگر کشورهای اروپایی شد ولی این راه، تنها راه نبود. زیرا در همین دوره در انگلستان و هلند، شکل حکومتی پارلمانی (از نوع اریستوکراسی) حاکم بود. ولی در کل، این سلطنت مطلقه بود که توانست سرانجام یک ثبات نسبی در اروپا تثبیت نماید و راه را برای عصر مدرن باز کند. با شکل‌گیری سلطنت مطلقه در اروپا، به تدریج افکار و آراء سیاسی درباره‌ی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی شکل گرفتند. نماینده و نظریه‌پرداز فلسفه‌ی سیاسی مدرن که اساس و مبنای نظری جامعه‌ی دموکراتیک و جامعه‌ی مدنی را پایه‌گذاری کرد، توماس هابس است. ولی پیش از برشمردن آراء فلسفه‌ی سیاسی هابس، ضروری است که اشاره‌ای به بنیان‌گذار رفرماسیون یعنی مارتین لوتر بکنیم.

مارتین لوتر، آغاز رفرماسیون در غرب مسیحی

مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)، پروفیسور الهیات، در دوره‌ای می‌زیست که عملاً قرون وسطا آخرین نفس‌های آخر خود را می‌کشید. از یک سو به واسطه‌ی گسترش صنعت چاپ، خواندن و نوشتن دموکراتیزه شده بود و از انحصار روحانیت و قشر بالای اشراف خارج گردیده بود و از سوی دیگر بنیان‌های قدرت کلیسای کاتولیک شدیداً متزلزل شده بود. کلیسای کاتولیک در این مقطع تاریخی به بزرگترین مانع تاریخی تکامل تبدیل شده بود. به ویژه تکامل علم و صنعت و خردگرایی را شدیداً سد کرده بود. تا مقطع رفرماسیون، کلیسای کاتولیک مدعی انحصار حقیقت در همه‌ی زمینه‌ها بود: دین حق، فلسفه‌ی حق، علم حق و غیره. از زمان تبدیل شدن دین مسیحی به دین رسمی امپراطوری روم، مسیحیت یا کلیسای مسیحی سه انشعاب (Schisma) بزرگ را پشت سر گذاشت. اولین انشعاب مربوط به سال ۱۰۵۴ میلادی است که کلیسای روم غربی از روم شرقی جدا شد و سرانجام منجر به پدید آمدن مسیحیت ارتدوکس گردید. دومین انشعاب را باید پراکندگی و ایجاد مراکز قدرت متعدد نامید. این انشعاب از سال ۱۳۷۸ آغاز شد و تا سال ۱۴۱۷ ادامه یافت. در این دوره هر اسقفی مدعی مقام پاپ بود. این دوره، اوج پراکندگی قدرت کلیسای کاتولیک است. انشعاب سوم، توسط مارتین لوتر صورت گرفت (از سال ۱۵۱۷ میلادی) که مطلقیت کلیسای کاتولیک را زیر علامت سؤال برد و منجر به سکولاریسم مسیحیت شد.

مارتین لوتر با «آموزه‌ی دو قلمرو»ی خود نه تنها مرزی روشن بین قلمرو الهی و قلمرو دنیوی کشید، بلکه حوزه‌ی شخصی و حوزه اجتماعی را از یکدیگر تفکیک نمود. به این ترتیب راه جدایی دین از دولت هموار شد و

حوزه‌ی عمل فرد نسبت به دین یک تعریف خصوصی به خود گرفت. عظمت رفرماسیون مارتین لوتر، اندیشه‌ی سکولاریسم بود که توانست شرایطی ایجاد نماید که به تدریج قدرت روحانیت مضمحل شود. دین از دست افراد حرفه‌ای (روحانیت) به دست افراد غیرحرفه‌ای (عامه) افتاد. لوتر رابطه‌ی روحانیت و عامه‌ی مسیحی را از نو تعریف کرد. به عبارتی، لوتر مشارکت دینی مردم را از حالت یک طرفه یعنی از روحانی به مردم به یک رابطه‌ی دو طرفه تبدیل کرد. با اتکا به نامه‌ی پاولوس (Paulus) به تیموتائوس، سوره ۵، آیه ۲۱، لوتر تأکید می‌کند که «همه چیز را بسنج، و آن چه خوب است نگه دار». لوتر با تکیه بر انجیل عهد جدید و تفسیر مدرن آن، به مردم می‌گوید که هر چه روحانیت می‌گوید نباید پذیرفت، سخنان روحانیت را با عقل انتقادی خود بسنج و آن چه که خوب است حفظ کن و بقیه را بیرون بریز! برای اولین بار در فرهنگ مسیحیت مقام قضاوت از بالا (روحانیت) به پائین (مردم) داده می‌شود: «... و در این جا قضاوت از معلمان (روحانیت) گرفته و به شاگردان داده شد.» [لوتر، «مجمع مسیحیان» christliche Versammlung] با این اندیشه، لوتر ماهیت مشارکت دینی مسیحیان را کیفیت جدیدی داد. این کیفیت جدید و دوطرفه از یک سو ضربه‌ی بزرگی به انحصار روحانیت مسیحی بود و از سوی دیگر بُعد اجتماعی-سیاسی دین، به تدریج راه را برای بُعد شخصی آن باز کرد. لوتر با ترجمه‌ی انجیل به زبان آلمانی، راه بعدی تکامل فکر و اندیشه را در جهان مسیحی گشود.

توماس هابس متفکر بزرگ سلطنت مطلقه است. هابس شدیداً تحت تأثیر دست‌آوردهای علوم طبیعی زمان خویش بود به همین علت می‌توان او را زمینه‌ساز «پوزیتیویسم» نامید. ولی در این جا آراء و افکار سیاسی او برای ما از اهمیت برخوردار است. او شاهد زنده و مستقیم خونین‌ترین و خشن‌ترین جنگ‌های مذهبی - سیاسی بدون وقفه در اروپا بود.

از یک سو جنگ‌های جمهوری خواهان و سلطنت‌طلبان در انگلستان و از سوی دیگر جنگ‌های سی ساله (۱۶۱۸ - ۱۶۴۸). عجیب نیست که صلح و حقیقت برای هابس مفاهیم معادل هستند. به واسطه‌ی همین جنگ‌های خشن و خونین برای کسب قدرت سیاسی که تا مغز استخوان با دین و مذهب گره خورده بودند، هابس به این نتیجه‌ی تجربی رسیده بود که انسان در وضعیت طبیعی خود موجودی است به غایت خودخواه، غیرعادل، خشن، تابع احساسات خود به ویژه احساسات دینی می‌باشد. بر خلاف ارسطو، به نظر هابس، انسان موجودیست غیراجتماعی. به هر رو باید متذکر شد که بدون درک آراء توماس هابس، درک امروزی ما از جامعه‌ی مدنی ناقص باقی می‌ماند.

ساختمان فلسفه‌ی سیاسی هابس بر دو رکن اصلی وضعیت طبیعی (حق طبیعی) و قانون طبیعی استوار است. مابقی آراء فرعی او از همین دو اصل نشأت می‌گیرند. هابس برای انسان ابتدا یک وضعیت طبیعی (Naturzustand) قایل است. مشخصه‌ی بارز این وضعیت طبیعی، فقدان نظام دولتی است. به اعتقاد او، اگر اجبار دولتی مانع مردم نشود، اگر قوانینی وجود نداشته باشند که انسان‌ها را بترسانند، آن‌گاه راه‌ی غرایض مخرب و حقیرانه انسان باز است. در

این وضعیت انسان‌ها به جان هم می‌افتند، یکدیگر را غارت می‌کنند، به بردگی می‌کشانند و سرانجام بدون آوردن خمی به ابرو یکدیگر را محو و نابود می‌کنند. از این رو، تنها تضمین برای نظم فقط و فقط وجود یک دولت قوی و نیرومند است که بتواند با اتکا به نیروی قهر، ترس در مردم ایجاد نماید و همزیستی و همزیایی انسان‌ها را تأمین کند. در وضعیت طبیعی، فقط حق طبیعی (Naturrecht) عمل می‌کند. «حق طبیعی یعنی آن حقی است که هر کس برای حفظ و بقای خود مجاز است از تمام نیرو و توان خود به طور دلبخواه استفاده کند...» [هابس، «لویاتان»] بنابراین حق طبیعی، یعنی انسان حق دارد در وضعیت طبیعی هر کاری بکند تا بتواند به بقای خود ادامه دهد. حق طبیعی، یعنی آزادی مطلق انسان‌ها. تفاوت حق (طبیعی) و قانون در این قرار دارد که حق طبیعی یعنی آزادی مطلق (انسان مجاز است هر کاری انجام دهد)، ولی قانون یک تعهد اجتماعی است (انسان باید کار یا کارهای معین و تعریف شده انجام دهد). به زعم هابس، به طور طبیعی انسان حق دارد، هر کاری را که میل دارد انجام دهد. این آزادی [مطلق] همان حق طبیعی است. تا مادامی که وضعیت طبیعی وجود دارد، این حق طبیعی هم برای همه وجود دارد. بنابراین جنگ همه علیه محصول مستقیم حق طبیعی است. نتیجتاً زمانی که نظم دولتی وجود نداشته باشد، آزادی هر انسان بی‌نهایت است و به همین منوال نیز هر گاه برای همه‌ی انسان‌ها بی‌نهایت آزادی وجود داشته باشند، آن‌گاه آزادی هر فرد تا صفر تنزل می‌کند.

قوانین طبیعی (Naturgesetze) از نظر هابس، اصولی هستند که تحت شرایط طبیعی به طور ضروری در عقل و خرد انسان‌ها شکل می‌گیرند. این قوانین طبیعی، که در وضعیت طبیعی در ذهن انسان‌ها تکوین می‌یابند به خودخودی فاقد ارزش عملی و ضمانت اجرایی هستند. این قوانین عقلانی فقط زمانی

می‌توانند از اعتبار برخوردار شوند که یک نیروی قهریه دولتی برای حفظ و اجرای آنها وجود داشته باشد. در این قوانین طبیعی دو اصل و چندین فروع عمل می‌کنند. هابس دو قانون طبیعی تعیین‌کننده را در اثر خود لویاتان این‌گونه جمع‌بندی می‌کند:

«قانون طبیعی یک دستورالعمل یا مقررات عمومی عقل است: تا مادامی که امید وجود دارد، به دنبال صلح باش؛ اگر این امید از بین رفت سعی کن برای خود از همه جا کمک بگیر و از آنها استفاده کن؛ راه تو برای این کار باز است. بخش نخست این مقررات، شامل اولین قانون طبیعی است: به دنبال صلح باش و در پی کسب آن باش؛ بخش دوم جمله، حق طبیعی را در بردارد: هر کس محق است که با هر وسیله و راهی از خود دفاع نماید. از قانون اول طبیعی، حق طبیعی نشأت می‌گیرد: به محض این که آرامش و بقای فرد تأمین شد، هر کس باید از حقش بر همه چیز (حق طبیعی) صرف نظر کند – به شرط آن که دیگران نیز چنین عمل کنند- و به آن آزادی‌ای که او برای دیگران قایل است، بسنده کند.» [هابس، «لویاتان»] به سخن دیگر، هر انسانی باید با رجوع به عقلش درک نماید که برای پایان دادن جنگ همه علیه همه و حفظ و بقای خود، باید از حق طبیعی (آزادی بدون مرز) صرف‌نظر کند و به قانون تن داد (آزادی مشروط). به عبارت دقیق‌تر، حق طبیعی باید از فیلتر قانون بگذرد و این یعنی فیلتر کردن آزادی بدون مرز (طبیعی) که نتیجه‌اش همان آزادی مشروط است که ما تا به امروز به آن تن داده‌ایم.

همان‌گونه که در بالا گفته، قوانین طبیعی که محصول خرد و عقل انسان هستند، به اعتقاد هابس تا زمانی که نهاد قدرتمند دولتی وجود نداشته باشد، قابل اجرا نیستند و فاقد اعتبار می‌باشند. زیرا عقل به تنهایی ضعیف است. به

همین دلیل باید مردم طی یک قرارداد اجتماعی به دولت (شاه یا مجمع یا نهاد) این مأموریت و وکالت بلامنازع را بدهند تا بتواند، این قوانین را عملی کند. زیرا برای اجرای این قوانین عقلانی، عقل به تنهایی توان آن را ندارد. عقل باید ابزاری فراهم نماید تا بتواند خود را به غرایض حقیرانه و خودخواهانه‌ی انسان‌ها تحمیل کند. این ابزار همان دولت (عقلانی) است.

«این که چرا انسان‌ها با تمام وابستگی و عشق‌شان به آزادی این تصمیم را می‌گیرند که به مطالبات معین جامعه‌ی مدنی تن بدهند، در این قرار دارد که هر کس خواهان حفظ و بقای خود است و می‌خواهد یک زندگی راحت را دنبال نماید. یا به سخن دیگر، انسان‌ها می‌خواهند از وضعیت فلاکت‌بار جنگ همه علیه همه نجات پیدا کنند. منبع این وضعیت (قانونی/عقلانی) در رنج انسان‌ها نهفته است که از آزادی طبیعی آنها سرچشمه می‌گیرد، یعنی شرایطی که هیچ نیروی قهریه وجود ندارد که بتواند این رنج انسانی را با ترس از کیفر محدود نماید و بر اجرای قوانین طبیعی و قراردادهای تأکید نماید.» [هابس، «لوپاتان»] هابس در همین رابطه درباره‌ی قرارداد اجتماعی که تضمین‌کننده‌ی این شرایط عقلانی است می‌نویسد: «برای بنا کردن یک قدرت همگانی که انسان‌ها بتوانند زیر چتر حمایت آن در مقابل دشمنان خارجی و داخلی از زندگی آرام و تلاش‌های خود لذت ببرند، در این قرار دارد: هر کس باید تمام قدرت یا نیروی خود را [تمام اراده‌ی خویش را] به یک یا چندین انسان واگذار نماید. از این طریق اراده‌ی همه انسان‌ها در یک نقطه به وحدت می‌رسد، به طوری که این فرد یا مجمع، نماینده‌ی هر فرد در جامعه می‌شود. به این ترتیب هر کس اعمال و رفتار انسان دیگر را این گونه می‌نگرد که گویی خود او این اعمال و رفتار را انجام داده است، زیرا این اعمال و

رفتارها به طور داوطلبانه تابع اراده و حکم آن فرد یا مجمع [دولت] قرار
گرفته است.» [هابس، «لویاتان»]

اهمیت تاریخی فلسفه‌ی سیاسی هابس

همان‌گونه که گفته شد هابس شاهد مستقیم یکی از خونین‌ترین دوران جنگ‌های سیاسی- مذهبی در اروپا بود. او شاهد بود که چگونه انسان‌ها به فجیع‌ترین شکل در پی نابودی و حذف یکدیگر بودند. به ویژه خشونت‌های سیاسی که با احساسات دینی مردم تلفیق شده بودند، فاجعه‌ی انسانی را به اوج خود رساند. بر بستر این اوضاع، تصویری که هابس از انسان ارایه می‌دهد، نه یک تصویر نظری، بلکه یک تصویر تجربی است. به اعتقاد هابس «هر انسان برای انسان دیگر در حکم گرگ است» [Homo Homini Lupus]. به همین علت، جامعه‌ی مدنی برای ادامه‌ی بقای خود راهی ندارد به جز این که اراده‌ی خود را به یک شخص یا یک نهاد که تبلور دولت است، واگذار نماید. از نظر هابس دولت یک اجبار و ضرورت است. نهاده‌ی است که او «لوپاتان» [غول دریایی اسطوره‌ای در انجیل عهد عتیق که هیچ انسانی تاب مقاومت در مقابل آن را ندارد] می‌نامد. این غول، دولت، به زعم هابس، خدای در حال مرگ است که نگهبان و پاسدار اجرای قراردادهای اجتماعی (قوانین) می‌باشد.

خدمت عظیم هابس در فلسفه‌ی سیاسی گسست قطعی از فلسفه‌ی سیاسی ارسطو بود که آراء سیسرو و توماس فون آکوین را شدیداً تحت تأثیر قرار داده بود. تفکیک دو نهاد دولت و جامعه از یکدیگر یک نقطه‌ی عطف تعیین‌کننده در فلسفه‌ی سیاسی هابس بود. او از این طریق یک بار و برای همیشه با سنت فلسفه‌ی سیاسی ارسطو وادع کرد و فلسفه‌ی سیاسی را در مسیر دیگر انداخت. در این جا دیگر «دولت» و «جامعه» یک پدیده‌ی واحد نیستند بلکه دولت ابزاری است که مردم برای همزیستی و کنترل خود خلق کرده‌اند. جوهر اندیشه هابس در این است که از نظر او دولت به طور

کلی - چه در هیبت شاه، یا مجمع یا پارلمان - قدرت مطلق است که انسان‌ها برای بقای خود، آن را آفریده‌اند. این اصل هابس تا به امروز صحت خود را به طور تجربی به اثبات رسانده است. تصویب قوانین توسط دولت (نمایندگان مردم) و اجرای آن توسط شهروندان، نشانگر آن است که شهروند امروزی مانند عصر سلطنت مطلقه باید از حقوق طبیعی خود صرف نظر نماید تا بتواند در کنار دیگر شهروندان به زندگی خود ادامه دهد. به عبارت دیگر و عمیق‌تر، هابس در فلسفه‌ی سیاسی خود این اندیشه‌ی عظیم را جا انداخت که تا زمانی که آگاهی فردی و اجتماعی انسان به درجه‌ی معینی از تکامل نرسیده باشد، باید برای ادامه‌ی بقای جامعه از حقوق طبیعی خود صرف نظر کرد. اگر بخواهیم هابس را با زبان امروز بیان کنیم این گونه می‌شود: ما به این دلیل از حقوق طبیعی خود صرف می‌کنیم چون می‌دانیم در خود هیچ اهرم کنترلی، یعنی آگاهی اجتماعی، نداریم که بتواند بر امیال و رفتار ضد اجتماعی ما لگام بزند. به این دلیل من این اهرم کنترلی را به کس یا اشخاص دیگر (دولت) واگذار می‌کنم تا به نمایندگی من این کنترل را به اجرا در بیاورد. به بیان دیگر زمانی ما می‌توانیم دوباره به حقوق طبیعی خود دست یابیم که آگاهی اجتماعی ما آن‌چنان بالا رفته باشد، که خود بتواند کنترل ضروری را اعمال نماید: فقط در این شرایط است که ضرورت دولت از بین می‌رود.

فلسفه‌ی سیاسی هابس دارای دو کمبود اساسی است که بعدها در عصر روشنگری تا اندازه‌ای رفع شدند: نبود تقسیم قوا سه گانه در نزد هابس. یعنی قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه در نزد هابس بر یکدیگر منطبق هستند. دوم این که هابس علی‌رغم بدبینی‌اش نسبت به انسان‌ها، سلطنت مطلقه یا مجمع یا نهاد دولتی را با خوش بینی می‌نگریست و موضوع سوء استفاده از

قدرت را در نوشته‌های سیاسی خود مورد بررسی قرار نداد. به همین دلیل ما اثری از اهرم‌های کنترلی متقابل در آراء سیاسی هابس مشاهده نمی‌کنیم.

عصر روشنگری (۱۶۵۰ - ۱۷۸۹)

چهره‌ی عمومی اروپا در قرن هجدهم

در عصر روشنگری، حکومت‌ها در اکثر کشورهای اروپایی در قرن ۱۸ سلطنت مطلقه بود، البته به جز انگلستان، هلند و سوئیس. شکل سلطنت مطلقه طبعاً در همه‌ی کشورها یکسان نبود. مثلاً سلطنت در دانمارک موروثی بود در صورتی که در لهستان و سوئد، شاه از سوی دربار و اشراف انتخاب می‌شد. بحران اساسی در سلطنت، همواره با مرگ شاه همراه بود. به همین علت یکی از وظایف اساسی سلطنت که همیشه با فتنه و آشوب توأم بود، تعیین جانشین شاه بود. روابط سیاسی بین کشورها مستقیماً بین دربارها صورت می‌گرفت و سیاست خارجی عموماً توسط خود شاه نمایندگی می‌شد، ولی این سیاست عمدتاً از کانال یک مرجع مانند مجمع یا شورایی از مشاوران (شورا، شورای مخفی یا شورای دولتی) تعیین و مشخص می‌شد.

پس از مرگ لویی چهاردهم پادشاه فرانسه (۱۷۱۵)، اروپا پس از دهه‌ها جنگ و خونریزی وارد یک دوره‌ی صلح و آرامش نسبی شد. سال‌های بین ۱۷۱۵ تا ۱۷۲۱ را باید سال‌های قراردادهای صلح نامید. این قراردادهای صلح را می‌توان اولین تقسیم جهان در تاریخ مدرن نامید. طبق این نظم جدید، در غرب اروپا، کشورهای فرانسه، هلند، انگلستان، اسپانیا؛ در جنوب شرقی اروپا، کشورهای اتریش، عثمانی، روسیه و لهستان و در ساحل دریای شرق کشورهای سوئد، دانمارک، روسیه، لهستان و پروس به رسمیت شناخته

شدند. طی قراردادهایی که طی این شش سال بسته شد، قلمروهای کشورهای اروپایی مشخص گردید و یک دوران صلح نسبی به اروپا بازگشت. حکومت‌های مطلقه‌ی قرن ۱۸ در اروپا بر خلاف حکومت‌های پیشین خود از اواخر قرن ۱۷ برای خود ارتش منظم سازماندهی کرده بودند. تا پیش از آن، کشورهای اروپایی دارای ارتش منظم نبودند. ارتش تا این زمان فقط برای جنگ سازماندهی می‌شد و بعد از جنگ هم منحل می‌شد. اما ارتش منظم یعنی به هنگام صلح و جنگ یک نهاد نظامی وجود دارد. این نهاد نظامی به یکی از بزرگترین مخارج دولت‌ها تبدیل شد و تا کنون نیز یکی از هزینه‌های سنگینی است که بر دوش مردم قرار دارد. به هر رو از اواسط قرن ۱۸ تقریباً همه‌ی کشورهای اروپایی نه تنها از ارتش منظم برخوردار بودند بلکه در سال ۱۷۸۰ مخارج ارتش‌ها بیش از ۵۰ درصد افزایش یافته بود. در پروس ۸۰ تا ۹۰ درصد کل درآمد دولت صرف هزینه‌های نظامی می‌شد.

در قرن ۱۸ - در اوج روشنگری- هنوز پول، معیار تعیین‌کننده نبود. معیار تشخیص و احترام اجتماعی، تعلق فرد به کاست معین بود. مثلاً یک اشرافی فقیر و درمانده از یک تاجر پولدار از احترام اجتماعی بیشتری برخوردار بود. اشراف از پرداخت مالیات معاف بودند ولی مجاز هم نبودند که در تجارت یا مشاغل تجاری یا صنعتی فعال بشوند، البته به استثنای انگلستان. در صورتی که شهروندان مجاز بودند که به کار تجارت و صنعت بپردازند. زندگی مادی و معنوی در قرن ۱۸ میلادی در اروپا شدیداً با استانداردها و نهادهای دینی گره خورده بود و تفکیک آن دو از یکدیگر هنوز مشکل بود. اگرچه قدرت همه در دست شاه بود و کلیسا به طور مستقیم در اعمال قدرت سیاسی دخالت نداشت، ولی از آن‌جا که شاه خود را نماینده‌ی خدا می‌دانست، قدرت سیاسی با هزاران رشته به کلیسا گره خورده بود. همیشه روحانیت نماینده‌گان خود را

در شورا یا مجمع دولتی داشت و به طور مستقیم و غیرمستقیم اعمال قدرت می‌کرد. از سوی دیگر، زیر ساخت جامعه هنوز در دست روحانیت بود. امور مربوط به ازدواج، طلاق و مرگ و حتا آموزش در دست کلیسا قرار داشت. اولین بار پتر کبیر در سال ۱۷۰۰ تلاش کرد که قدرت کلیساها در روسیه را محدود کند. او از انتخاب اسقف بزرگ جلوگیری و موقوفات کلیساها را مصادره کرد. پتر کبیر عملاً در سال ۱۷۰۲ دین دولتی را ملغا کرد. در صورتی که در اروپای غربی کلیساها هنوز مستقیم یا غیرمستقیم اعمال قدرت می‌کردند. اقدامات اصلاح‌طلبانه پتر کبیر نتوانست زمینه را برای مهار کردن قدرت کلیسا در اروپای غربی فراهم آورد.

مهم‌ترین شهرها در عصر روشنگری (قرن ۱۸ میلادی) لندن، بریستول، پاریس، استکهلم، لاهه (دن هاگ)، لیسبون، سنت پترزبورگ، به ویژه شهرهای ایتالیا مانند فولورنس، ونیز و جنوا و همچنین شهرهای هامبورگ و لوبک و آمستردام و پورتو بودند. این شهرها پر رونق‌ترین شهرهای عصر روشنگری بودند. تجارت از طریق راه‌های خشکی به واسطه‌ی فقدان زیرساختِ ترانسپورت اساساً رونقی نداشت. ولی راه‌های آبی به ویژه اقیانوس اطلس (آتلانتیک) به بزرگترین و مهم‌ترین راه آبی برای تجارت تبدیل شده بود که در آنجا مثلث تجاری اروپا، آفریقای غربی و آمریکا شکل گرفته بود. یکی از تجارت‌های پررونق در عصر روشنگری، برده‌داری بود. برده‌ها از طریق راه‌های آبی آتلانتیک از آفریقا به آمریکا حمل می‌شدند و از آمریکا و آفریقا محصولات محلی مانند پنبه، شکر، قهوه و کاکائو به اروپا وارد می‌شد. تا سال ۱۷۳۰ لندن و بریستول در صدر مراکز تجارت برده جهانی قرار داشتند. انگلستان از قرن ۱۷ توانسته بود قدرت استعماری خود را از طریق نیروی

دریابی‌اش تثبیت کند. این کشور در قرن ۱۸ میلادی عملاً در سیاست جهانی حرف آخر را برای زدن داشت.

اقتصاد قرن ۱۸ میلادی یک ویژه‌گی برجسته نسبت به دوران گذشته خود دارد: تثبیت مانوفاکتورها. برای اولین بار در تاریخ بشری برای تولید کالاها، تقسیم کار صورت گرفت. تا این زمان، مقام و منزلت فروشنده‌ی کالا یعنی بازرگان و تاجر به لحاظ اجتماعی از مقام تولیدکننده یعنی صنعت‌گر یا پیشه‌ور بسیار بالاتر بود. با گسترش مانوفاکتورها برای اولین بار به تدریج مقام تولیدکننده نسبت به مقام بازرگان افزونی یافت. به هر رو، مانوفاکتورها که از طریق تقسیم کار سازمان‌یافته، به تولید محصولات می‌پرداختند به تدریج راه خود را برای چیره‌گی و غلبه بر کل مناسبات اقتصادی باز نمودند. امری که سرانجام در قرن نوزدهم به فرجام رسید. البته در این جا لازم به یادآوری است که هنوز صنعت‌گری و پیشه‌وری بار اصلی تولیدات صنعتی را به دوش می‌کشید که عمدتاً بازار داخلی را تأمین می‌کرد. مانوفاکتورها و بازرگانی خارجی از همان ابتدا به هم گره خورده بودند. اقتصاد عصر روشنگری شدیداً تحت تأثیر یک پدیده‌ی دیگر بود که به انقلاب صنعتی شهرت یافت. نماد و تبلور انقلاب صنعتی، اختراع ماشین بخار بود که ابتدا توسط توماس نیوکامن و سپس توسط جمیز وات (۱۷۳۶-۱۸۱۹) تکمیل و قابل استفاده در صنعت شد. در این جا برای اولین بار انسان توانست نیروی ماشین را جایگزین نیروی آب، حیوانات و خود انسان نماید. ماشین بخار به ویژه در صنعت نخریسی و نساجی، کشتی‌رانی، ذوب فلزات و غیره بکار برده می‌شد. اولین ماشین بخار جیمز وات در یک کارخانه‌ی نخ ریزی در ۱۷۸۵ در ناتینگهام (Nottingham) مورد استفاده قرار گرفت. البته نوع ابتدایی و پردرد سر ماشین بخار توسط نیوکامن اختراع و تولید می‌شد که صنعت تازه نفس از

آن راضی نبود. به هر رو، جمیز وات توانست اشکالات اساسی ماشین بخار نیوکامن را برطرف سازد و برای سال‌های طولانی نگذاشت که اطلاعات این فناوری به دست رقبا بیفتد. در کنار ماشین بخار، لوکوموتیوهای بخاری اختراع شد، صنایع ریسندگی و بافندگی اختراع شد و یکی از مهم‌ترین فناوری‌های ارتباط جمعی یعنی تلگراف نیز وارد بازار شد. به هر رو، تولید انرژی توسط ماشین بخار، راه مانوفاکتورها را برای تبدیل‌شان به کارخانه‌های مدرن باز کرد. یکی دیگر از نقاط عطف عصر روشنگری، تغییرات کیفی در حوزه‌ی علوم بود. در قرن ۱۸ میلادی عملاً تفکیک علوم طبیعی از علوم انسانی به وقوع پیوست. تا آن زمان، دانشمندان، به همه‌ی دانش‌ها می‌پرداختند و به اصطلاح امروزی هنوز تقسیم کار در علوم صورت نگرفته بود. ما هنوز بقایای عدم تفکیک شاخه‌های گوناگون علوم از یکدیگر را در عصر روشنگری مشاهده می‌کنیم. مثلاً ولتر درباره‌ی آموزه‌های فیزیکی نیوتن می‌نوشت، گوته تلاش کرد که آموزه‌های نیوتن درباره‌ی رنگ را رد کند، و یا این که جوزف بلک (Joseph Black) پزشک، به همراه جمیز وات، تلاش می‌کرد که اشکالات فنی ماشین بخار نیوکامن را برطرف نماید. به هر رو، در عصر روشنگری نه تنها تقسیم کار صنعتی به وقوع پیوست بلکه رشته‌ها و شاخه‌های علوم طبیعی و انسانی از یک دیگر جدا شدند: جهان وارد یک عصر تقسیم کاری شد که هر روز ظریف‌تر و ظریف‌تر می‌شد. شاید بتوان رئوس کلی زندگی عمومی اروپا در قرن ۱۸ میلادی که به قرن روشنگری شهرت دارد این گونه خلاصه کرد: ۱- تثبیت حکومت‌های مطلقه در اروپا که هنوز بند نافشان به کلیسا گره خورده بود، ۲- ایجاد نظم جدید در اروپا به همراه یک صلح و آرامش نسبی، ۳- انقلاب صنعتی و جایگزینی انرژی بخار به جای انرژی آب، حیوانات و خود انسان و تثبیت مانوفاکتورها و گره‌خوردن آنها با

بازرگانی خارجی، ۴- آغاز تقسیم کار در همه‌ی حوزه‌های زندگی چه در فرآیند تولید و چه در فرآیند تولیدات فکری، ۵- رشد علوم طبیعی که مبنای آن تجربه بوده و در همین راستا رشد و گسترش خردگرایی. با آغاز دوران رنسانس (قرون ۱۴ و ۱۵) و متعاقب آن رفرماسیون (قرن ۱۶)، اساس کلیسای کاتولیک که بر انحصار حقیقت قرار داشت به لرزه در آمد. تا آن جا که به مبانی نظری و فکری مربوط می‌شود، کلیسا آخرین ضربه‌ی خود را از گسترش علوم طبیعی به ویژه دست‌آوردهای علمی نیوتن دریافت کرد. از این رو، باید نیوتن را یکی از ستون‌های علمی- فکری عصر روشنگری نامید. زیرا بدون دست‌آوردهای او فلسفه به طور کلی و فلسفه‌ی سیاسی به طور ویژه نمی‌توانست آن مسیر تکاملی را طی نماید، که طی کرد.

رنه دکارت، فیلسوف و دانشمند فرانسوی، که در جبهه‌ی کلیسای کاتولیک قرار داشت، یکی از اولین خردگرایان دینی عصر روشنگری است. او در اوج بحران کلیسا و مسیحیت زندگی می‌کرد. اهمیت دکارت در این است که او تلاش کرد از طریق عقل و منطق، خدا را اثبات کند و از این طریق حقانیت بلامنازع و خدشه‌ناپذیر کلیسای کاتولیک را مستدل نماید. دکارت بنیان‌گذار درک مکانیستی از جهان بود. از نظر او موجودات زنده و انسان، ماشین‌هایی هستند که توسط کامل‌ترین کامل‌ها یعنی خدا خلق شده‌اند. خدا با وارد کردن «روح» در کامل‌ترین ماشین‌اش یعنی انسان، این موجود را به «اشرف مخلوقات» خود ارتقا داد. این درک، مبنای دوآلیسم دکارت گردید. طبق این درک، با مرگ یا نابودی پیکر انسانی، روح از بین نمی‌رود و به راه خود ادامه می‌دهد و بر خلاف جسم انسانی (ماده)، روح قابل تقسیم و تجزیه نیست. زیرا این «روح» نه کیفیت جسم انسانی، بلکه از بیرون (توسط خدا) به او اعطا شده و پس از مرگ انسان به آنجایی می‌رود که آمده است. دوآلیسم دکارت، یعنی جدایی و استقلال ماده و روح از یکدیگر، مبنای اندیشه‌ی فلسفی متافیزیک او شد. گوهر اندیشه‌ی دکارت در این جمله نهفته است: «فکر می‌کنم، پس هستم.» [ergo sum cogito] این فکر یا روح به زعم دکارت تبلور همان «روح خدایی» است که اشرف مخلوقات را از سایر موجودات دیگر متمایز می‌سازد. در پس این جمله‌ی به ظاهر بی‌آزار متأسفانه یکی از خشن‌ترین رفتارهای انسانی نسبت به طبیعت و موجودات نهفته است. «فکر می‌کنم، پس هستم»، به معنای دیگر این است که موجودات دیگر که «فکر نمی‌کنند، پس نیستند». رابطه‌ی خصمانه‌ی انسان‌ها - از عصر

روشنگری تا کنون - با طبیعت و موجودات زنده دیگر، متأسفانه با این درک دکارت از انسان و طبیعت گره خورده است. این تفکر، موجودات زنده‌ی دیگر در طبیعت را چون توانایی «فکر کردن» ندارند از مقام و منزلت «زنده بودن» یا «هستن» تهی می‌کند. امروزه مبنای فکری مناسبات خصمانه‌ی انسان با طبیعت را «درک دکارتی» از طبیعت می‌گویند.

یکی دیگر از اختراعات دکارت «هندسه تحلیلی» بود که جبر و هندسه را به هم پیوند می‌دهد. درک ریاضی دکارت به نوعی استدلال منجر شد که به «روش قیاسی» شهرت یافت. این روش، استدلال‌های خود را بر فرض‌های بدیهی می‌گذارد. مثلاً چون انسان‌ها مفهوم خدا را در ذهن دارند، پس باید خدا وجود داشته باشد. بعدها این روش، توسط «تجربه‌گرایان» به ویژه نیوتن تقریباً اهمیت خود را از دست داد. روش تجربی بر خلاف روش قیاسی نقطه‌ی آغاز مطالعه‌ی خود را نه بر یک فرض [بدیهی یا غیربدیهی] بلکه بر تجربه و مشاهده‌ی مستقیم استوار می‌سازد.

از سوی دیگر دکارت به مبحث نور نیز پرداخت. او پس از تشریح چشم یک گاو، به این نتیجه رسید که چشم نیز مانند مابقی اعضای انسان یا حیوانات یک وسیله‌ی مکانیکی است. در همین راستا دکارت به این نتیجه رسید که نور سفید، نور خالص است و مابقی نورها (که در طیف نور سفید قرار دارند) ناخالص هستند. نیوتن طی تجربیات خود به این نتیجه رسید که برخلاف نظریه‌ی دکارت، نور سفید، نور ناخالص است و مابقی نورها که از تجزیه‌ی نور سفید بوجود می‌آیند، نورهای خالص می‌باشند. به هر رو، خدمت تاریخی دکارت در تکامل تفکر بشری این بود که وی برای اثبات خدا از طریق خرد و علم، راه را برای خردگرایی به طور کلی گشود.

آیزاک نیوتن (۱۶۴۳ - ۱۷۲۷)

آیزاک نیوتن نابغه‌ی زمان خود بود. او دهقان‌زاده‌ای بود که توسط مدیر مدرسه‌اش در لینکلن‌شایر (Lincolnshire) کشف و به کالج کمبریج فرستاده شد. او پس از کالج، وارد دانشگاه کمبریج شد. مبنای تدریس در این دانشگاه، جهان‌بینی «نوافلاطونی» بود. یعنی علم مجموعه‌ای است به هم مرتبط از خرد، طبیعت و خدا. در کنار این درک، دانشگاه کمبریج تأکید خاصی بر «مشاهده و تجربه» داشت. به همین دلیل نیوتن به هنگام تحصیل در دانشگاه با جدیدترین آموزه‌های فلسفی و علوم طبیعی زمان خویش آشنا شد. به ویژه او با آثار کپلر (۱۵۷۱ - ۱۶۳۰)، گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) و رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) به خوبی آشنا بود. درس بزرگ نیوتن از گالیله و دکارت این بود که یک دانشمند باید بتواند نتایج مشاهدات و تجربیات خود را به طور ریاضی محاسبه و ارایه دهد. تأثیر گالیله و کپلر بر نیوتن، درک او از کیهان را شکل داد که بعدها در فیزیک (نیوتنی) متبلور شد. سرانجام بسط و توسعه‌ی دست‌آوردهای کپلر و گالیله به این درک فیزیکی منجر شد: قوانینی فیزیکی در آسمان (فضا) و زمین همانند هستند. این شناخت برای آن عصر یک انقلاب بود. نیوتن در کتابش «اصول ریاضیات» که در سال ۱۶۸۷ منتشر شد، نشان داد که «نیروی جاذبه» در کل کیهان یکسان عمل می‌کند. همین نیروست که باعث می‌شود سیارات به دور خورشید بچرخند و همه چیز روی زمین «محکم» قرار گیرد، زیرا نیروی جاذبه‌ی زمین همه چیز را بسوی خود می‌کشاند. نیوتن در همین رابطه سه قانون کشف کرد: ۱- تا مادامی که یک نیروی خارجی بر یک جسم نیرویی وارد نکند، آن جسم یا در حالت سکون است یا به حرکت مستقیم خود ادامه می‌دهد. در نتیجه هر حرکت خمیده

(منحنی) مانند حرکت سیارات باید تحت تأثیر یک نیروی دیگر قرار گرفته باشد [نیروی جاذبه‌ی خورشید و سیاراتی که حول آن می‌چرند]، ۲- هر تغییر در حرکت یک جسم، متناسب با آن نیرویی است که بر آن اثر وارد شده و ۳- اصل کنش و واکنش. در برابر هر کنشی همواره واکنشی همسان وجود دارد. نیوتن توانست از طریق نوشته‌های خود این درک را جا بیندازد که کیهان یا جهان یک معمای درک ناشدنی نیست، بلکه مکانیسمی است که از قوانین معین طبیعی تبعیت می‌کند و انسان می‌تواند از طریق مشاهده و تجربه و منطق این قوانین را درک نماید. نظرات نیوتن مبنای انقلاب فکری قرار گرفت. این درک می‌گوید که انسان بالقوه قادر است که رفتار تمام عالم مادی را به عنوان یک پدیده‌ی به هم پیوسته توضیح دهد و قوانین آن را بشناسد. می‌توان گفت که نظرات نیوتن پلی بود که انقلاب علمی را به عصر روشنگری متصل ساخت. نیوتن به طور کلی این اندیشه را جا انداخت که قوانین طبیعت قائم به ذات هستند و هیچ نیروی دیگری مانند خدا در آن دخالت ندارد. از سوی دیگر نیوتن توانست در مبحث نور، تمام فرضیه‌های دکارت را باطل اعلام نماید. او ثابت کرد که برخلاف نظر دکارت، نور سفید، نور ناخالص است و مابقی نورها که از تجزیه‌ی نور سفید نشأت می‌گیرند، خالص هستند. دست‌آوردهای عقلانی نیوتن که بر بستر مشاهده، تجربه و منطق بود، دیگر اندیشمندان را به این صرافت انداخت که اگر می‌توان از طریق عقل به حقایق عالم پی برد، پس چرا نتوان آن را برای درک و شناخت مسایل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بکار گرفت.

ما تأثیر دست‌آوردهای علمی نیوتن را هم در فلسفه و هم فلسفه‌ی سیاسی فیلسوفان بعدی او مانند جان لاک و کانت مشاهده می‌کنیم.

پیش‌تر گفته شد که فلسفه‌ی سیاسی توماس هابس بر دو ستون استوار است: حق طبیعی و قوانین عقلانی. به اعتقاد توماس هابس حق طبیعی همان آزادی مطلق است که بنا بر آن انسان‌ها مجاز هستند برای ادامه‌ی بقای خود دست به هر کاری بزنند. نتیجه‌ی این حق طبیعی، به زعم هابس، جنگ همه علیه همه است، زیرا هر انسانی برای انسان دیگر در حکم گرگ می‌باشد. به همین علت، انسان‌هایی که تشکیل جامعه یا اجتماع می‌دهند، برای ادامه‌ی بقا و حفظ صلح و امنیت از حق طبیعی خود (آزادی مطلق) صرف نظر می‌کنند و به قوانین (آزادی مشروط) بسنده می‌کنند. و از آن جا که عقل انسان‌های منفرد به تنهایی نمی‌تواند ضامن اجرایی این قوانین باشد، به همین علت، افراد یک جامعه طی یک قرارداد اجتماعی این مأموریت را به دولت می‌دهند تا ناظر بر اجرای قوانین باشد. از نظر هابس، خصلت این دولت، در هر شکلی که باشد، مطلق است. زیرا شهروندان باید این قوانین را رعایت نمایند وگرنه کیفر خواهند دید. هابس در نوشته‌های خود به این موضوع نپرداخت که آیا خود دولت نیز مانند جامعه تابع قوانین است یا خیر. در ضمن در نزد هابس، قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه بر هم منطبق هستند.

مهم‌ترین اثر جان لاک در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، «دو رساله درباره‌ی حکومت» است. رساله‌ی اول که از اهمیت زیادی برخوردار نیست، در رد نظرات رابرت فیلمر (Robert Filmer) نوشته شده است. رابرت فیلمر در کتاب خود «پدرسالار» (Patriarcha) از حقوق الهی پادشاهان دفاع کرده و تلاش کرده بود که سلطنت را به مثابه‌ی یک پدیده‌ی تاریخی-دینی به اثبات برساند. لاک در رساله‌ی دوم، نظرات خود را درباره‌ی جامعه و دولت و

مناسبات آنها با یکدیگر بیان کرده است. این رساله جزو یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه‌ی سیاسی است.

لاک نیز مانند هابس، رساله خود را با وضعیت طبیعی که هنوز در آن جامعه‌ی سیاسی تشکیل نشده بود آغاز می‌کند. یکی از تفاوت‌های بزرگ بین هابس و لاک نگرش آن‌ها به انسان است. به اعتقاد هابس، انسان‌ها موجودات به غایت خودخواه [به قول روانشناسان امروزی خودشیفته‌گان معطوف به خود] هستند. مبنای این خودخواهی، حفظ و ادامه بقاست که هر کس ابتدا به فکر خویش است. تصویر لاک از انسان، برخلاف هابس، بدبینانه نیست. لاک از یک سو به انسان‌ها اعتماد دارد ولی از سوی دیگر یعنی زمانی که او به واقعیت رجوع می‌کند، بی‌اعتماد است. او هم مانند هابس اعتقاد داشت که انسان‌ها قبل از تشکیل جامعه در وضعیت طبیعی بسر می‌بردند، «... در وضعیت طبیعی، آدمیان در کارهای خود و تصرف در اموالشان آزادی مطلق دارند و تنها قوانینی که بر آن‌ها حکفرماست، قوانین طبیعت است.» [لاک، «رساله‌ی دوم درباره‌ی حکومت»] حال ببینیم که درک لاک از «قوانین طبیعت» چیست؟ «... قانون طبیعت چیزی جز عقل نیست و عقل که قانون طبیعت است به آدمیانی که با او شور کنند خواهد گفت که چون آدمیان هر یک با دیگری مساوی و مستقل و آزادند، هیچ یک نباید به دیگری در جان و دست و پا و مال و ملک آسیب برسانند...» [لاک، همانجا] اگرچه لاک قانون اخلاقی و قانون طبیعی را معادل قرار می‌دهد و معتقد است که انسان‌ها قبل از تشکیل جامعه از آن آگاه بوده ولی هنگامی که ما اندیشه‌های لاک را زیر و رو می‌کنیم متوجه می‌شویم که تصویر او از انسان با واقع‌گرایی هابس تفاوت کیفی ندارد. یعنی او نیز عملاً به انسان‌ها به مثابه‌ی موجودات معقول اجتماعی اعتماد ندارد.

لاک این پرسش را مطرح می‌کند که اگر انسان در وضعیت طبیعی مانند هر فرد دیگر آزاد و آقای خود است، پس چرا به این تن می‌دهد که کس یا نهاد دیگر (در شکل دولت) بر او حکمرانی کند. او پاسخ می‌دهد: «... جواب این پرسش بدیهی آن است که هر چند در وضعیت طبیعی انسان دارای همه حقوق است، ولی بهره‌مندی او از این حقوق همیشه مسلم نیست؛ زیرا حقوق او پیوسته در معرض تجاوز دیگران است؛ چون همه مانند او سلطان‌اند و همه با او برابرند ولی بیشتر انسان‌ها توجهی به عدالت و حقوق یکدیگر ندارند و بنابراین بهره‌مندی انسان از آن‌چه دارد با ناامنی و بی‌قراری دائم توأم است. به همین دلیل انسان می‌پذیرد از این وضع که با آزادی کامل همراه است ولی همواره با ترس و خطر توأم است، دست بکشد. پس نامعقول نیست که بکوشد تا به دیگران بپیوندد و تشکیل جامعه دهد و با پیوستن به عده‌ی دیگری که یا قبلاً تشکیل اجتماع داده‌اند و یا در نظر دارند اجتماعی تشکیل دهند، جان و آزادی و مال خود را، که من همه‌ی آن‌ها را دارایی می‌خوانم، بهتر حفظ کند.» [همانجا]

بنابراین متوجه می‌شویم که علی‌رغم «اخلاقی» کردن حق طبیعی و معادل قرار دادن آن با «قوانین طبیعی»، لاک نیز مانند هابس معتقد است که «حقوق انسان» در وضع طبیعی «پیوسته در معرض تجاوز دیگران است.» یعنی به زبان هابس، در وضع طبیعی، جنگ همه علیه همه متحقق می‌شود. بنابراین تا آن جا که به حق طبیعی و حقوق طبیعی (قوانین) مربوط می‌شود، لاک چیزی جدیدی مطرح نکرده است.

ولی لاک به آن موضوعاتی پرداخت که هابس اساساً به آن‌ها نپرداخته بود. در آراء هابس، شهروندان باید برای ادامه‌ی بقای خود قوانین را رعایت کنند، به عبارتی حدود و ثغور رفتار اجتماعی شهروندان تعریف می‌شود. در صورتی که

مرز یا مرزهای اختیارات دولت (شاه یا هر نهاد دیگر) مشخص نیست. برای این که لطمه‌ای به اقتدار دولت وارد نشود، هابس نه تنها با تقسیم قوا مخالف بود بلکه درباره‌ی تحدید اختیارات دولت سخنی نگفت. این وظیفه را لاک به عهده گرفت. لاک در بخش «جامعه‌ی سیاسی یا مدنی» در رساله‌ی دومش می‌نویسد:

«از اینجا به روشنی مشخص می‌شود که بر خلاف نظرات بعضی افراد، سلطنت مطلقه تنها نوع حکومتی جهان نیست. در حقیقت این نوع حکومت با جامعه‌ی مدنی متناقض است و بنابراین نمی‌تواند به هیچ وجه یک نوع حکومت مدنی باشد. زیرا چنانکه گفتیم منظور و غایت از تشکیل جامعه‌ی مدنی آن است که از نواقص اجتناب‌ناپذیر وضعیت طبیعی که در آن باید هر انسان در احقاق حق خود بکوشد، پرهیز کرد. برای برون رفت از این وضعیت باید مرجع قدرتی جایگزین کرد که هر عضو جامعه که آسیبی به او وارد شده یا نزاعی پیش آمده بتواند بدان قدرت متوسل شود و همه‌ی اعضای جامعه باید تابع این مرجع باشند. در جایی که انسان‌ها بدون چنین مرجع قدرتی که بتواند بر نزاع‌های آنها تصمیم‌گیری کند، زندگی کنند، در آن جا یک وضعیت طبیعی حاکم است. و در چنین وضعیتی نیز شاه به گونه‌ای مطلق و لگام‌گیسخته نسبت به رعایای خویش عمل می‌کند.»

او سپس ادامه می‌دهد:

«از آن جا که این امر پذیرفته شده که سلطان مطلق کسی است که قدرت قانونگذاری و اجرایی را خود در دست دارد، به همین دلیل هیچ قاضی‌ای وجود ندارد که بتواند عادلانه، غیرجانبدارانه و با قدرت در مورد خسارت و آسیب‌هایی که از سلطان به مردم وارد می‌شود، اعمال قدرت نماید.» ... اگر بپرسید وقتی دست مقتدر سلطان آسیبی به رعیت برساند تکلیف رعیت

چیست، شما را به اتهام ایجاد بلوا و انقلاب خاموش خواهند ساخت. بدین ترتیب گویی وقتی اشخاص وضعیت طبیعی را ترک کردند و تشکیل جامعه دادند، رضایت دادند که همه‌ی آن‌ها جز یک نفر تابع قانون باشد و آن یک نفر مختار مطلق باشد که در وضع طبیعی بماند و اجازه دارد هر چه می‌خواهد انجام دهد!»

لاک بر خلاف هابس، اعتبار قوانین را هم برای شهروندان و هم برای دولت یا حکمران قایل است و به همین دلیل برای این که قوانین جانبدارانه نباشند آن را از دست شاه یا قوه‌ی مجریه در آورده و به قوه‌ی دیگری بنام قوه‌ی مقننه می‌دهد که مردم برگزیده‌اند. «... بدین وسیله مردم زیر حکم قانونی قرار خواهند گرفت که خود ساخته‌اند؛ زیرا قانونگذار برگزیده‌ی آنهاست و مردم از وضع و شریف در مقابل این قانون برابرند. وقتی قانون ساخته شد هیچ کس را حق آن نیست که بخواهد از قدرت قانون مصون باشد یا به علت آنکه برای خویشتن نوعی برتری قایل است از قانون معاف گردد. در جامعه‌ی سیاسی هیچ کس از قانون معاف نیست؛ زیرا اگر کسی پیدا شود که بتواند آنچه می‌خواهد بکند و از او به داوری شکایت نتواند برد، می‌پرسم آیا این شخص هنوز در وضع طبیعی نیست؟»

ولی در اینجا لاک نه تنها قوه‌ی مقننه را از قوه‌ی مجریه تفکیک می‌کند بلکه قوانین را به همه عناصر تشکیل دهنده‌ی جامعه‌ی سیاسی بسط می‌دهد. یعنی قوه‌ی مجریه (شاه یا نهاد دولت) را نیز مانند شهروندان تابع قوانین می‌کند. موضوعاتی که هابس مورد بررسی قرار نداد. لاک در همین رابطه «مشروعیت حکومت» را تدوین می‌کند.

«انسان‌ها- همان‌گونه که گفته شد- به طور طبیعی، آزاد، برابر و مستقل هستند و هیچ کس را نمی‌توان بدون رضایتش از این وضعیت خارج کرد و زیر

قدرت سیاسی دیگری قرار داد.» در اینجا برای اولین بار در فلسفه‌ی سیاسی، پروژه‌ی مشروعیت دولت از جانب مردم (شهروندان) طرح شد. به سخن دیگر، بقای «لویاتان» یا دولت مقتدرِ هابس، وابسته به اراده‌ی شهروندان شد. او در همین رابطه نتیجه می‌گیرد: «وقتی عده‌ای از مردمان، همه با همه موافقت کردند که اجتماع یا حکومتی تشکیل دهند، آنگاه این اجتماع یک مجموعه (پیکر) واحد می‌شود که در آن اکثریت حق تصمیم دارد و مابقی اعضا موظفند این تصمیمات را رعایت نمایند.»

این که «اکثریت» ممکن است قوانینی بگذراند که با منافع اقلیت در تناقض باشد و برای آن اقلیت کیفیت دیکتاتوری داشته باشد، به ذهن لاک خطور نکرده بود. این موضوع بعدها به ویژه توسط جان استوارت میل مورد بررسی قرار گرفت.

نتیجه‌گیری

در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، همان طور که گفته شد جان لاک سه مورد بسیار مهم را مورد بحث قرار داد که هابس مورد بررسی قرار نداد: ۱- شاه یا کلاً نهاد حکومتی باید مانند شهروندان وابسته و مقید به قوانین (عقلانی) باشد، در غیر این صورت حاکمیت در وضع طبیعی یعنی آزادی مطلق بسر می‌برد و این چیزی نیست به جز دیکتاتوری، ۲- قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه باید از یکدیگر مجزا باشند، ۳- حکومت‌ها باید مشروعیت خود را از شهروندان کسب نمایند و قوانینی که توسط اکثریت وضع می‌شوند، شامل حال همه باشند.

اگرچه لاک به طور دقیق و شفاف مفاهیم دولت و جامعه‌ی مدنی را از یکدیگر تفکیک نکرد، ولی مبانی نظری این تفکیک را برای دانشمندان روشن‌بین

اسکاتلندی مانند آدام فرگوسون (Adam Ferguson) (۱۷۲۳ - ۱۸۱۶) و آدام اسمیت (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰) فراهم آورد. به عبارت دقیق‌تر، بین سالهای ۱۷۵۰ تا ۱۸۵۰ سرانجام مفاهیم «دولت» و «جامعه‌ی مدنی» برای همیشه از یکدیگر متمایز شدند و به مثابه‌ی دو نهاد مستقل مورد بررسی قرار گرفتند. زمینه‌های نظری این تفکیک، بدون دست‌آوردهای نظری جان لاک قابل تصور نیست. هابس مبتکر این تفکر بود که شهروندان جامعه‌ی سیاسی برای ادامه بقا خود از حق طبیعی (آزادی مطلق) خود صرف نظر می‌کنند و به آزادی مشروط (قوانین) تن می‌دهند و دولت (شاه یا نهاد دیگر) مقتدر - لویاتان - ناظر بر اجرای این مناسبات است. لاک این اندیشه‌ی هابس را به این نحو تکمیل کرد که دولت نیز باید تابع قوانین باشد وگرنه در وضعیت طبیعی قرار می‌گیرد و خود را مجاز می‌داند که دست به هر کاری بزند (وضعیت دیکتاتوری) و این با جامعه مدنی که باید کلاً و تماماً تابع قوانین باشد در تناقض است. در همین رابطه است که لاک اندیشه‌ی مشروعیت دولت را بنیان گذاشت و بیان داشت که «هیچ چیز نباید بتواند انسان را بدون رضایتش به زیر سلطه‌ی هر قدرت زمینی در آورد.»

لاک مانند هابس، صرف‌نظر کردن از حق طبیعی یعنی آزادی مطلق را در این می‌بیند که عقل و خرد انسان‌ها - در بُعد اجتماعی و تاریخی - به اندازه‌ی کافی رشد نکرده است. او معتقد است که «اگر به انسان‌ها پیش از آنکه رشد عقلی کافی یابند که راهنمای آنها باشد، آزادی بدهیم، در واقع به او آزادی نداده‌ایم بلکه او را در میان حیوانات خطرناکی رها کرده‌ایم و وضعش را به سطح حیوانی پایین آورده‌ایم.» بنابراین ما در نزد لاک می‌بینیم که علت وجودی دولت یا به طور کلی قوانین در عدم «رشد عقلی کافی» انسان‌ها قرار دارد.

جان لاک نه تنها پدر لیبرالیسم سیاسی بلکه یکی از اولین نظریه پردازان اقتصاد سیاسی نیز است. از نظر لاک، منبع و سرچشمه‌ی مالکیت خصوصی و ثروت اجتماعی، کار است. به همین دلیل، هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی جوامع مدنی، مالکیت خصوصی و آزادی‌های فردی منبث از آن است. عجیب نیست که به زعم او دولت باید پاسدار و حافظ مالکیت خصوصی (یعنی جان، مال و فرزند و غیره) و آزادی فردی باشد.

یکی از اصولی که لاک در آراء خود بدان پرداخت، اصل «حق مقاومت» و «حق طغیان» در برابر دولت مستبد است. به اعتقاد لاک، به محض این که یک دولت از رعایت قانون سر باز زد، آنگاه ما با استبداد روبرو هستیم و در این صورت می‌توان «... در مقابل این نیروی غیرعادل و غیرقانونی به نیروی قهر متوسل شد.» [لاک، همانجا] برای هابس مقاومت در برابر شاه یا حکمران مطلق به معنای اغتشاش و رجعت به سوی «وضعیت طبیعی» یا بربریت بود.

یادآوری چند نکته

در بخش‌های پیشین گفته شد که پاسخ اروپا برای برون‌رفت از آشوب و بی‌نظمی اجتماعی قرون وسطایی، سلطنت مطلقه بود. سلطنت مطلقه با گرفتن قدرت سیاسی از کلیسا، اشراف و دیگر مراکز قدرت در دست خود توانست تا حدودی آرامش نسبی را در این محدوده‌ی جغرافیایی (اروپا) تثبیت کند. هابس با اتکا به این شرایط تاریخی، در فلسفه‌ی سیاسی خود شرایط نوین جوامع سیاسی در اروپا را توضیح داد. او مطرح کرد که انسان‌ها برای تشکیل جامعه سیاسی و تضمین صلح و امنیت چاره‌ای ندارند به جز این که از حق طبیعی خود صرف‌نظر کنند. زیرا «حق طبیعی» که محصول زندگی در وضعیت طبیعی است به انسان اجازه می‌دهد که برای بقای خویش دست به هر کاری بزنند. این وضعیت باعث «جنگ همه علیه همه» خواهد شد. به اعتقاد هابس از آنجا که عقل به تنهایی فاقد ضمانت اجرایی است، شهروندان یک جامعه باید برای تضمین حکومت قانون طی یک قرارداد اجتماعی این مسئولیت را به دولت (شاه یا نهاد حکومتی) بدهند تا ناظر بر اجرای این حکومت قانون باشد. اگرچه هابس حدود و ثغور شهروندان را تعیین نمود ولی به حدود و ثغور دولت نپرداخت و قدرت دولت عملاً بی‌حد و مرز بود.

جان لاک که یکی از فیلسوفان سیاسی عصر روشنگری بود، فلسفه‌ی سیاسی هابس را به این گونه بسط و توسعه داد که خود حکومت نیز باید از حق طبیعی‌اش صرف‌نظر کند و تابع قوانین باشد. در همین راستا او به این نتیجه رسید که حکومت باید منبعث از اراده‌ی سیاسی شهروندان باشد به این ترتیب «مشروعیت سیاسی» حکومت را وارد فلسفه‌ی سیاسی نمود. او در همین رابطه نیز قوه‌ی مقننه و قوه‌ی مجریه را از یکدیگر تفکیک کرد و

شرایط ذهنی را برای تفکیک نهایی سه قوا مهیا نمود. به طور کلی می‌توان گفت که تا این مرحله، اجزای تدقیق نشده‌ی جامعه‌ی مدنی عبارت بودند از: تفکیک نهایی مفاهیم دولت و جامعه، تفکیک نهایی قوای سه‌گانه، مسئله‌ی اکثریت و اقلیت و جلوگیری از استبداد اکثریت در قدرت سیاسی. این موضوعات توسط متفکرین دیگر مورد بحث قرار گرفتند و سنگ بنای نظری آنها نهاده شد.

چارلز لویی منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵)

منتسکیو در اثر خود، «از روح قوانین» (۱۷۴۸) شرحی از جامعه‌ی مدنی ارائه داد که در بعضی از رئوس کلی خود به درک امروزی ما از جامعه‌ی مدنی نزدیک است. اگرچه منتسکیو به هیچ وجه دموکرات - به مفهومی که امروز ما می‌فهمیم - نبود و سفت و سخت طرفدار سلطنت بود ولی او نیز بین دولت و جامعه‌ی مدنی تمایز قایل می‌شد. جامعه‌ی مدنی به زعم منتسکیو باید اهرم‌هایی در دست داشته باشد که بتواند از دیکتاتوری سلطنت جلوگیری کند. منتسکیو با شگفتی به انگلستان می‌نگریست. زیرا در این کشور یک نظم اجتماعی وجود داشت که از یک سو دیکتاتوری در آن حاکم نبود و از سوی دیگر این کشور به وضعیت آنارشی هم سقوط نکرده بود. اگرچه اریستوکراسی در انگلستان موقعیت محوری خود را از دست داده بود ولی می‌توانست به مثابه‌ی یک «نهاد واسطه‌ای» بین مردم و پادشاه عمل کند. از سوی دیگر منتسکیو در همین اثر خود خواستار تفکیک قوای سه‌گانه - مقننه، مجریه و قضائیه - شد. به سخن دیگر جامعه‌ی مدنی باید دارای نهادهایی باشد که بین مردم و حکومت عمل کنند. با توجه به این موضوع باید گفت که «اصل مشارکت مردم» اساساً نه از سنت جمهوری - لیبرالی که از سنت تفکری سلطنت سرچشمه می‌گیرد. به زبان امروزی، منتسکیو خواستار یک حکومت سلطنتی مشروطه بود که ارکان مدنی آن را قوای سه‌گانه‌ی مجزا از هم تشکیل می‌دادند.

برخلاف منتسکیو، تفکر سیاسی روسو بر مبنای جمهوری خواهی رادیکال بنا شده بود. او در اثر خود، «قرارداد اجتماعی» (۱۷۶۲)، این اندیشه را نمایندگی کرد که «حاکمیت مردم» می‌تواند منافع فردی را با منافع اجتماعی گره بزند. اگر منتسکیو تا اینجا پیش رفت که گفته بود قانونگذاران خود باید تابع قانون باشند، روسو معتقد بود که خود مردم باید قانونگذار باشند. تفکر سیاسی روسو در اساس خود با دموکراسی دولت-شهرهای یونان هم‌سنگ است. روسو که یکی از منتقدان جامعه‌ی در حال تکوین سرمایه‌داری بود، خواستار یک جمهوری بود که می‌بایستی در آن «اراده‌ی عمومی» و «سعادت عمومی» متحقق شود. او در همین اثر خود می‌نویسد: «شکلی از اجتماع را پیدا کن که با تمام نیروی مشترکش از فرد و دارایی تک تک اعضای جامعه دفاع و پاسداری کند و از طریق همین نیروی مشترک که از اتحاد فرد و دیگر اعضای جامعه ساخته شده، فرد بدون از دست دادن آزادی‌اش فقط از خودش اطاعت کند.» [روسو، «قرارداد اجتماعی»] روسو ادامه می‌دهد «همه‌ی ما، یعنی تک تک ما، تمام نیرویش را تابع بالاترین مرجع یعنی اراده‌ی همگانی قرار می‌دهد؛ و ما نیز به منزله‌ی جزئی تفکیک‌ناپذیر از این پیکر کلی خواهیم بود.» [روسو، همانجا] این «اراده‌ی همگانی» به زعم روسو شرکت همه‌ی مردم در قدرت سیاسی است که امروزه تحت عنوان «دموکراسی مستقیم» شهرت دارد و نوع خاصی از آن در سویس امروزی به اجرا در می‌آید. روسو می‌نویسد که «این شخص حقوقی [اراده‌ی همگانی یا دولت] که از اتحاد همه افراد بوجود می‌آید، در گذشته نام پولیس و امروز نام جمهوری را بر خود دارد.» [روسو، همانجا] ما بعدها یعنی در قرن نوزدهم تأثیرات تفکر سیاسی

روسو را بر مارکس خواهیم دید. روسو در آراء سیاسی خود عملاً به تجربه‌ی پولیس‌ها (دولت-شهرها) یونانی متوسل شد که در آن مرزی بین نهاد دولت و نهاد جامعه وجود نداشت. طبعاً زمانی که نهاد دولت و نهاد جامعه بر هم منطبق باشند، دیگر «نهادهای واسطه‌ای» [intermediäre Institutionen] مانند احزاب، اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و مجامع شهروندان ضرورت خود را از دست خواهند داد. زیرا وظیفه‌ی این نهادها، تنظیم مناسبات شهروندان با نهاد دولت است. به همین علت می‌توان گفت که درک روسو از دولت و جامعه، یک درک ارسطویی است که کمتر با درک امروزی ما از جامعه‌ی مدنی سازگاری دارد.

یکی از دست‌آوردهای بزرگ نظری آدام اسمیت و آدام فرگوسون تفکیکِ نهایی مفاهیم «جامعه‌ی مدنی» و «دولت» بود. تا آن زمان، حتا در آراء هابس و لاک، هنوز این دو مفهوم به طور دقیق از یکدیگر متمایز نشده بودند و گهگاهی جایگزین هم می‌شدند.

جان لاک - که امروزه ما او را پدر لیبرالیسم سیاسی می‌خوانیم - در فلسفه‌ی سیاسی خود وظیفه‌ی دولت را پاسداری و حفاظت از دارایی خصوصی شهروندان می‌دانست. ولی هنوز در نزد لاک این دارایی خصوصی یا مالکیت خصوصی به مفهوم بورژوازی کلمه [یعنی اقتصادمحور] نبود. هر چند خصلت بورژوازی را در هسته‌ی خود حمل می‌کرد.

آدام اسمیت در اثر خود «ثروت ملل» [نام کامل کتاب: تحقیقی درباره‌ی ماهیت و علل ثروت ملل] (۱۷۷۶)، جامعه‌ی مدنی را با مناسبات سرمایه‌داری در حال تکوین تعریف و توضیح داد. به زعم اسمیت ستون اصلی و حامل جامعه‌ی مدنی مدرن که بر بستر سرمایه‌داری رشد می‌کند، همان شهروندی است که اقتصاد را در دست خود دارد، یعنی بورژوازی. اسمیت، بورژوازی را در مرکز و هسته‌ی جامعه‌ی مدنی قرار داد و سرمایه را به مثابه‌ی خونی ارزیابی کرد که در شریانِ جامعه‌ی مدنی در جریان است. به این ترتیب اسمیت دو حوزه‌ی دولت و جامعه را به طور قطعی از یکدیگر مجزا ساخت و اساس جامعه‌ی مدنی را بر بستر فعل و انفعالات بازار سرمایه قرار داد. او معتقد بود که بازار (سرمایه) به مثابه یک نهاد مرکزی، به طور خودسامان عدالت اجتماعی را تنظیم می‌کند («دست نامرئی») و دولت باید از هر گونه دخالتی در این حوزه پرهیز نماید. به سخن دیگر، اسمیت جامعه‌ی مدنی مدرن را با

لیبرالیسم اقتصادی تعریف نمود. وظیفه‌ی دولت، مدیریت جامعه است. دولت باید شرایطی فراهم کند - مانند ایجاد مراکز آموزشی، مراکز کیفری، نظام مالیاتی و غیره- تا بازار سرمایه بتواند به بهترین نحو شکوفا شود. در همین رابطه او نیز «اروپا محوری» (Eurocentrism) را تئوریزه کرد. اسمیت با مطالعه‌ی اقوام بدوی در آمریکا و اقیانوس آرام به این نتیجه رسید که این انسان‌ها در «وضعیت طبیعی» زندگی می‌کنند. از این تاریخ به بعد، این اندیشه در اروپا تثبیت گردید که «وضعیت طبیعی» یعنی فقدان حاکمیت قانون، یک پدیده‌ی غیراروپایی است. با تثبیت تدریجی مناسبات سرمایه‌داری در غرب از اوایل قرن نوزدهم، مفاهیمی مانند «مترقی» و «پیشرو» به صفات و کیفیات غرب تبدیل شدند و مفاهیمی مانند «عقب‌مانده» و «مستبد» به شاخص‌های اصلی کشورهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین تبدیل گردیدند.

به اعتقاد آدام اسمیت بازار سرمایه یک فرآیند بسیار دشوار و ناهموار است. در آغاز این فرآیند، همه، از سرمایه‌دار تا کارگر و دهقان، مجبورند که برای بقای خود بجنگند؛ ولی در درازمدت همه‌ی اقشار اجتماعی خود را با قوانین (نامرئی) سرمایه تطبیق خواهند داد و هر کس می‌تواند بنا بر شرایط اجتماعی خود، به منافع خود برسد. این اساسِ درک نظام لیبرالیستی است که تاکنون به بقای خود ادامه داده است. ولی آدام اسمیت، «آزادی» را به مفهوم مرکزی نظریه‌ی خود ارتقا داد. مفهوم آزادی در نزد اسمیت تنها محدود به حوزه‌ی اقتصاد نمی‌شد بلکه دارای ابعاد وسیع اجتماعی نیز است. آزادی، در حوزه‌ی اجتماعی، یعنی حق آزادی دین، آزادی عقیده و حق تعیین سرنوشت سیاسی که در انتخابات پارلمانی بازتاب می‌یابد. او از این مفهوم آزادی، لیبرالیسم عمومی را نتیجه می‌گیرد. پدیده‌ای که تاکنون در اندیشه‌های لیبرالیستی به

قوت خود باقی مانده است. به هر رو، آدام اسمیت یک مدل از جامعه‌ی مدنی را عرضه کرد که «اقتصاد محور» است و ریشه‌ی آن در اندیشه‌های جان لاک، یعنی پاسداری از مالکیت خصوصی، نهفته است. به زعم اسمیت، وظیفه‌ی دولت ایجاد شرایط مناسب برای فعالیتهای اقتصادی و پاسداری از آن است. ولی دولت باید از هر گونه دخالت در فرآیند خودسامان سرمایه پرهیز کند و تا آن جا که می‌تواند فضا را برای رشد سرمایه باز نگه دارد.

آدام فرگوسون

فرگوسون در اثر جامع خود به نام «رساله‌ای درباره‌ی تاریخ جامعه‌ی مدنی» (۱۷۶۷)، جامعه‌ی مدنی را به عنوان یک استاندارد اجتماعی تعریف می‌کند که از یونان باستان تکامل خود را آغاز کرده بود. به اعتقاد فرگوسون تفاوت این «جامعه‌ی مدنی» با سایر اشکال رشدیافته یا رشدنیافته‌ی جوامع مدنی تاکنونی در این قرار دارد که جامعه‌ی مدنی امروزی یک «جامعه‌ی تجاری» (commercial society) است. فرگوسون در اثر خود به این تجربه‌ی تاریخی اتکا کرد که جامعه‌ی مدنی برای بسط و توسعه‌ی خود و همچنین برای پاسداری از ارزش‌های خود باید توانایی دفاع یا مقاومت را داشته باشد. او نه تنها بر حق مقاومت در جامعه‌ی مدنی تأکید کرد بلکه سعادت جامعه‌ی مدنی را با تعهدات اجتماعی تک تک شهروندان گره زد. فرگوسون یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی است و می‌توان او را از اولین متفکران و منتقدان جامعه‌ی مدنی مدرن نامید. نقد فرگوسون به جامعه‌ی مدنی سرمایه‌محور، به طور عمده خود را در «ذره‌ای» (atomisiert) شدن جامعه نشان می‌دهد. این «ذره‌ای» شدن یا فردگرایی بدون تعهد اجتماعی، اساس نقد فرگوسون به جامعه مدرن سرمایه‌داری در حال تکوین قرن ۱۸ بود.

«برای یونانیان یا رومیان باستان، فرد هیچ معنایی نداشت ولی جماعت همه چیز بود. برای انسان‌های مدرن در بسیاری از ملل اروپایی، فرد همه چیز است ولی جماعت هیچ چیز نیست.» [فرگوسون، «رساله‌ای درباره‌ی تاریخ جامعه مدنی»] «هر انسانی به طور طبیعی عضو یک جماعت است. اگر ما فرد را از این جنبه‌ی کیفی بنگریم به این نتیجه می‌رسیم که فرد قائم به ذات نیست.» [همانجا] فرگوسون افراد را مانند اعضای بدن ارزیابی می‌کند که از یک سو

کارکردهای مستقل خود را دارند ولی از سوی دیگر هدف نهایی این اعضا، حفظ، ادامه‌ی بقا، سلامتی و سعادت کل پیکر است. «پس اگر رابطه یک عضو و کل چنین باشد، اگر سعادت جامعه هدف اصلی فرد باشد، پس این حقیقت دارد که خوشبختی تک تک افراد هدف غایی و بزرگ جامعه‌ی مدنی است: بنابراین فقط زمانی یک جامعه خوشبخت است که تک تک افراد، عضوهای آن، خوشبخت باشند.» [فرگوسون، همانجا] به اعتقاد فرگوسون منافع جامعه و منافع فرد به آسانی سازش‌پذیر هستند. البته به شرطی که فرد نسبت به جامعه متعهد باشد. به عبارت دقیق‌تر و امروزی، فرگوسون معتقد بود که شهروندان می‌توانند با مشارکت سیاسی و اجتماعی غیرانتفاعی خود یعنی ابتکارات شهروندی غیروابسته به سرمایه، جامعه‌ی مدنی را به جامعه‌ای تبدیل نمایند که منافع فرد و منافع جامعه تکمیل‌کننده‌ی یکدیگر باشند.

عصر روشنگری عصر تحولات و نوآوری‌های علمی و سیاسی بود، عصری که به تدریج عقل و خرد به جریان اصلی (Mainstream) اجتماعی تبدیل شد. ولی در کنار این «جریان اصلی»، جریانات فکری دیگری رشد کردند که می‌توان آنها را زیر مقوله‌ی «ضد جریان اصلی» طبقه‌بندی کرد. آنها عبارت بودند از، خداباوری (Deismus)، «تقواگرایی» (Pietismus) و عاطفه‌گرایی (Sentimentalism). خداباوری که از قرن هفدهم اشاعه یافته بود بر این باور بود که خدا مانند یک «ساعت‌ساز» است که یک بار جهان را آفریده و سپس آن را به حال خود گذاشته تا با اتکا به مکانیسم درونی خود، ادامه‌ی بقا دهد. نیوتن چنین درکی از خدا داشت. خداباوران بر این عقیده بودند که خدا دیگر در آفریده‌ی خود، یعنی جهان، دخالتی نمی‌کند. زیرا اگر چنین کند، آنگاه بدین معناست که خدا در آفرینش جهان مرتکب خطا شده است. بنابراین

«دخالته» بعدی خدا در آفریده‌ی خود، متناقض با فلسفه‌ی آفرینش می‌باشد. تقواگرایی، یک «ضدجریان» دیگر بود که در مخالفت با روشنگران خردگرا شکل نهایی خود را یافت. اساس این تفکر بر این استوار بود که اثبات خدا نه از طریق عقل بلکه با اتکا بر فرآیندهای غیرعقلانی مانند احساس، عاطفه، شور، اشتیاق و تخیل امکان‌پذیر است. تلاش «تقواگرایان»، نجات خدا بود. زیرا خدا از طریق مشاهده و تجربه که روش اصلی روشنگران بود، قابل اثبات نبود. به اعتقاد تقواگرایان، برای اثبات خدا ما نباید به عقل خود رجوع کنیم بلکه باید به اصطلاح به «دل» خود باز گردیم. دکارت که در جبهه‌ی کلیسای کاتولیک قرار داشت می‌خواست از طریق عقل و خرد و از طریق روش تجربه به اثبات خدا بپردازد که البته در این حوزه ناموفق بود. بعدها امانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) که یک تقواگرا بود در اثر خود، «سنجش خرد ناب»، هم خردگرایی دینی لایبنتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) را که می‌گفت «اگر دین و عقل با هم سازگار شوند، آنگاه یک دین حقیقی بوجود می‌آید.» و هم تجربه‌گرایی هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) که شناخت انسانی را فقط مبتنی بر مشاهده و تجربه قرار می‌داد، مورد نقد قرار داد. به اعتقاد کانت، خرد نه می‌تواند خدا را ثابت کند و نه می‌تواند آن را رد کند. او تلاش کرد که سازشی بین عقل و دل انسان به وجود آورد. به اعتقاد کانت، با این که منشاء دانسته‌های بشری تجربیات مبتنی بر حواس پنجگانه است [آنگونه که هیوم بیان داشت] ولی مغز انسان از بدو تولد به یک سلسله مفاهیم مانند کمیت، کیفیت، علت، معلول و غیره مجهز است که سازنده‌ی ساختارهای شناختی انسان هستند. به تعبیر خود کانت، ذهن قانون‌بخش طبیعت است. این درک، مبنای ایده‌آلیسم کانت قرار گرفت. ولی کانت در حوزه‌ی اجتماعی یک خردگرای تمام عیار بود. زیرا به زعم او فقط قوانینی عقلانی هستند که آزادی فرد را با آزادی سایر

اعضای جامعه سازگار می‌کنند. کانت در فلسفه‌ی تاریخ خود، نه تنها حقوق بشر را جزو عناصر عقلانی جامعه‌ی مدنی می‌دانست، بلکه به آنها و قوانین حاکم بر جامعه‌ی مدنی خصلت همگانی داد و معتقد بود که هر جامعه‌ی مدنی باید مبتنی بر حقوق [مدنی] باشد و رسیدن به جامعه‌ی مدنی را در «استقلال» و «آزادی» شهروندان می‌دانست که با بکار گرفتن نیروی عقل خود می‌توانند خود از «وضعیت تحت سرپرستی» رها سازند.

کلاً رسالت فلسفی «خداباوری» و «تقواگرایی» نجات خدا به مثابه‌ی خالق جهان بود. با این وجود، جوهر اندیشه‌های نهفته در این دو جریان با اساس فکری روشنگران خردگرا در تناقض نبود. زیرا تلاش و هدف نهایی هر سه‌ی این جریانها، علی‌رغم تفاوت‌هایشان، تفکیک حوزه‌ی خرد از خدا بود. یعنی انسان برای «شناخت خدا» نباید به ابزارهای عقلی بلکه به ابزارهای غیرعقلانی (irrational) مانند عاطفه، شور و اشتیاق متوسل شود. این درک، ضربه‌ی اصلی را به درک کلیسایی از خدا وارد آورد و سرانجام مبنا و اساس خصوصی شدن دین و خدایپرستی در جامعه‌ی بعدی اروپا گردید.

در مجموع، گسترش و توسعه‌ی روش‌های عقلانی، باعث ترس و وحشت مردم دین‌زده و مذهبی اروپا شد. زیرا از یک سو مبانی دین، کلیسا، متزلزل شده بود و از سوی دیگر مناسبات بین مردم شدیداً تحت تأثیر عقل و خرد قرار گرفته بود. شاید بتوان گفت که آثار روسو در گسترش «عاطفه‌گرایی» نقش ویژه‌ای داشت. بسیاری از متفکران اروپایی روش علمی و خردگرایی را بی‌روح و بی‌عاطفه می‌دانستند و معتقد بودند که اتکا به خرد و عقل به روابط و مناسبات عاطفی انسان‌ها لطمه می‌زند. به هر رو، در اواسط قرن هجدهم در کنار جریان اصلی عصر روشنگری سه ضدجریان قوی دیگر حضور داشتند: خدایباوری، تقواگرایی و عاطفه‌گرایی.

تأثیر روشنگری در عرصه‌ی سیاسی این بود که حکومت‌های سلطنت مطلقه طی یک سلسله اصلاحات سیاسی به حکومت‌های سلطنت روشن‌نگر (Aufgeklärter Absolutismus) تبدیل شدند که سرانجام شکل سلطنت‌های مشروطه به خود گرفتند. نمونه‌ی برجسته‌ی تاریخی این سلطنت‌های روشن‌نگر، فریدریش کبیر (۱۷۱۲ - ۱۷۸۶) پادشاه پروس، جوزف دوم پادشاه اتریش (۱۷۴۱ - ۱۷۹۰) و کاترین کبیر (۱۷۲۹ - ۱۷۹۶) تزار روسیه بودند. تا آن جا که به حوزه‌ی سیاسی برمی‌گردد، ما تأثیر شگرف روشنگری را در آمریکا مشاهده می‌کنیم. شاید بتوان گفت که ایالات متحد آمریکا بزرگترین دست‌آورد سیاسی روشنگری در قرن هجدهم بوده است. اندیشه‌های روشنگری از سوی متفکران ایالات متحد آمریکا با ولع خاصی جذب و هضم شدند. فیلادلفیا به مرکز روشنگری آمریکا تبدیل شد و یکی از بزرگترین روشنگران آمریکا یعنی بنجامین فرانکلین حاصل این محیط بوده است. آمریکائیان پس از جنگ استقلال (۱۷۷۵ - ۱۷۸۳) دست‌آوردهای روشنگری را به بهترین وجه خود در حقوق اساسی (Verfassung) خود متحقق کردند. آلکساندر همیلتون، جمیز مدیسون و جان جی از متفکران حقوق اساسی آمریکا بودند که «برگه‌های فدرال» (Federalist Papers) را تدوین کردند. در حقوق اساسی آمریکا نه تنها سه قوه‌ی مقننه، مجریه و قضائیه به طور شفاف از یکدیگر تفکیک شدند بلکه قوه‌ی مقننه (کنگره) که هسته‌ی جمهوری را تشکیل می‌دهد به دو بخش [برای کنترل متقابل] یعنی نمایندگان ایالات و سناتورها تقسیم گردید و دیوان عالی کشور مسئول کنترل قوانین [Normenkontrolle] یعنی مطابقت قوانین با قانون اساسی شد. از سوی دیگر گرایش‌های معنوی عصر روشنگری مانند خداباوری (دئیسم) در میان متفکران آمریکایی امری پذیرفته شده و جا افتاده بود. عجیب نیست که مفهوم خدای

انجیلی کمتر در اسناد آن زمان آمریکا مشاهده می‌شود. در آن زمان عمدتاً به جای مفاهیمی مانند «خدا»ی انجیلی، «خدای طبیعت» یا «فرمانروای بزرگ جهان» مورد استفاده قرار می‌گرفت.

نتیجه‌گیری:

قرن هجدهم میلادی، قرن روشنگری است. قرن رشد و انباشت سرمایه و آغاز تقسیم کار در همه‌ی زمینه‌هاست. قرن متلاشی کردن دگم‌های دینی با سلاح عقل است. دوره‌ای که شیوه و روش شناخت مبتنی بر مشاهده، تجربه و منطق جایگزین اصول بدیهی و دگم کلیسا و یا از پیش تعریف‌شده قرار گرفت. تجربه و نتایج علمی حاصل از آن، تنها معیار علمی آن زمان بود. آن چه که ورای مشاهده و تجربه قرار داشت، فاقد ارزش علمی بود و به همین دلیل ارزش کاربردی نداشت. اولین هدف روشنگران، نقد همه‌جانبه‌ی کلیسا بود که با زیرساخت‌های اجتماعی خود تمام جوامع اروپایی را مانند یک غده‌ی سرطانی تسخیر کرده بود. با منزوی شدن کلیسا نه تنها انرژی عظیمی از انسان‌ها آزاد شد بلکه در بُعد سیاسی به تدریج حکومت قانون توانست جایگزین حکومت‌های مطلقه‌ی گره‌خورده با کلیسا شود.

در همین قرن مهم‌ترین مبانی نظری- سیاسی جوامع مدنی تدوین شدند: سرانجام و به طور قطعی مفاهیم دولت و جامعه از یکدیگر تفکیک داده شد و دولت، محصول ضروری جوامع بشری تعریف شد. یعنی تا زمانی که عقل و خرد فردی و جمعی انسان‌ها تا حدی رشد نکرده باشد که بتواند ناظر عادلانه‌ی [معقولی] بر اعمال خود باشد، ضرورت دولت به مثابه‌ی یک نهاد به قوت خود باقی خواهد ماند. به عبارت دقیق‌تر، دولت محصول صرف‌نظر کردن انسان‌ها از وضع طبیعی [حقوق طبیعی] و تشکیل جامعه‌ی سیاسی مبتنی بر قوانین

است و وظیفه‌ی دولت، نظارت بر اجرای قوانین می‌باشد. از سوی دیگر برای این که دولت به یک نهاد مستقل و مجزا از شهروندان تبدیل نشود، ابزارهای سیاسی‌ای آفریده شد که تضمین‌کننده‌ی مناسبات میان‌گنشی و تأثیرمتقابل فعال بین نهاد دولت و نهاد جامعه (شهروندان) شدند. زمینه‌ساز این ابزارها برای مشارکت سیاسی مردم، مقدمتاً در تفکیک قوای سه‌گانه تجلی کرد که در همین راستا قوه‌ی قانونگذار به هسته‌ی اصلی جامعه‌ی مدرن تبدیل شد. دولت دیگر نه یک نهاد قدر قدرت [لویاتان هابس] بلکه باید مشروعیت خود را از مردم می‌گرفت [جان لاک]. به این ترتیب جامعه‌ی مدنی به فضایی تبدیل شد که شهروندان از طریق نهادهای ابتکاری خود مانند انجمن‌ها، احزاب، مجامع، گروه‌ها و ابتکارات مدنی در یک بده بستان (تبادل) فعال با نهاد دولت قرار می‌گیرند. این نهادهای شهروندی که به «نهادهای واسطه‌ای» [واسطه بین دولت و جامعه] شهرت دارند، ضامن تربیت اجتماعی و مشارکت سیاسی شهروندان هستند

عصر تثبیت مناسبات سرمایه‌داری و اقتصاد محوری (۱۷۸۹ - ۱۹۱۴)

عصر روشنگری به لحاظ سیاسی با انقلاب فرانسه (۱۷۸۹ - ۱۷۹۱) و به لحاظ فرهنگی با تکوین رومانتیسم (۱۷۹۰ - ۱۸۵۰) به پایان رسید و جامعه‌ی اروپایی وارد دوره‌ی تثبیت دست‌آوردهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی عصر روشنگری شد. در قرن هجدهم که قرن روشنگری نامیده می‌شود یک دروه‌ی انتقال از جهان قدیم به جهان مدرن متحقق شد که در یک انقلاب مضاعفِ سیاسی- صنعتی بازتاب یافت. ابتدا در انگلستان نظام سیاسی، پارلمانی شد (قرن هفدهم) و سپس با انقلاب صنعتی در قرن هجدهم شرایط این انتقال از قدیم به مدرن فراهم آمد. ولی فرآیند مدرن شدن تک تک کشورهای اروپایی بسیار متفاوت از یکدیگر بود. هر کشوری بنا بر شرایط ویژه و معین خود مسیر متفاوتی را طی نمود، مثلاً در فرانسه توسط انقلاب، در انگلستان توسط اصلاحات رادیکال و در آلمان از طریق اصلاحات محافظه‌کارانه این فرآیند به سرانجام رسید.

انقلاب صنعتی که از اواسط قرن هجدهم در انگلستان آغاز شد تا دهه‌ی سوم قرن نوزدهم به کشورهای بلژیک، هلند، فرانسه و سوئیس توسعه یافت و در نیمه‌ی قرن نوزدهم به آلمان و در ثلث آخر قرن نوزدهم به کشورهای سوئد، ایتالیا، روسیه و مابقی اروپا سرایت کرد. در قرن نوزدهم انقلاب صنعتی با اتکا به رشد بی‌سابقه‌ی علوم طبیعی وارد یک کیفیت جدید شد. تأثیر

مستقیم و تعیین‌کننده‌ی این نوآوری‌های صنعتی بر «تولید صنعتی» بود. قرن هجدهم - قرن روشنگری - قرن انباشت اولیه سرمایه، قرن مانوفاکتورها و آغاز تقسیم کار عمومی بود؛ قرن تبدیل مانوفاکتورها (کارگاه‌های تولیدی) به کارخانه‌ها بود. خصوصیت اصلی تولید، تولید «کارخانه‌ای» و سازماندهی عقلانی (Rationale Organisation) تولید برای بازدهی بیشتر بود. روی دیگر صنعتی شدن، توسعه و گسترش لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی بود. در اواسط قرن نوزدهم، این لیبرالیسم توانست آخرین بقایای مرکانتلیسم را از بین ببرد. در حدود سال ۱۸۵۰ بین کشورهای اروپایی قراردادهای تجاری‌ای بسته شد که عملاً راه را برای تجارت آزاد بین آن کشورها فراهم آورد. این قراردادها اولین قراردادهای جهانی‌شدن (Globalisation) در عصر مدرن محسوب می‌شوند. از سال ۱۸۵۰ بازار جهانی [به ویژه اروپایی] عملاً به یک واقعیت تبدیل شده بود. در این جا فقط امپراطوری اتریش-مجار و روسیه مستثنی بودند.

از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، صنعتی شدن وارد یک مرحله‌ی نوین تولید شد. تولید فولاد به صنعت کلیدی تبدیل شد و این نوآوری فنی، در نظام ترانسپورت انقلاب بوجود آورد: راه‌آهن و قطار، پل‌های فولادی، کشتی‌ها و غیره. مهم‌ترین اختراعات و اکتشافات قرن نوزدهم عبارت هستند از لوکوموتیو، کشتی بخار، تلگراف، موتور برقی، هفت‌تیر (تپانچه)، عکاسی، کودشیمیایی، رنگ‌های شیمیایی، فولاد و خط تولید آن، دینامیت، موتور خودرو، تلفن، لامپ، قطاربرقی، مسلسل، خودرو، کشف امواج الکتریکی، کشف اشعه‌ی ایکس، موتور دیزل، رادیوم، کشتی هوایی (زپلین)، رادیوآکتیو و غیره. این پروسه‌ی شتابان صنعتی شدن، چهره‌ی اروپای غربی را کلاً تغییر داد. از یک سو کشاورزی به شاخه‌ی دوم اقتصادی تبدیل شد که همین موجب

سرازیر شدن روستائیان به شهرها گردید و از سوی دیگر موقعیت سیاسی و اجتماعی زمینداران و اشراف شدیداً متزلزل شد و فعالیت اقتصادی این بقایای فئودالیسم را وابسته به سرمایه کرد. البته این پروسه در اروپای میانه و شرقی هنوز بسیار کند بود و اشراف از مقام و منزلت سیاسی و اجتماعی ویژه و ممتازی برخوردار بودند. با اولین بحران بزرگ اقتصادی در سال ۱۸۷۳ رونق اقتصادی جای خود را به یک رکود بزرگ داد. لیبرالیسم اقتصادی که مبنای خود را بر بازار آزاد جهانی قرار داده بود، دچار دستخوش گردید و با منافع ملی (ناسیونالیسم) کشورهای اروپایی در تناقض قرار گرفت. البته ماهیت این بحران اقتصادی، اساساً به دلیل به هم خوردن «تعادل» قدرت‌های اقتصادی آن زمان بود و کمتر به مکانیسم درونی خود سرمایه مربوط می‌شد. زیرا تا این زمان، ذغال سنگ منبع اصلی انرژی بود. ذغال سنگ نه تنها به عنوان انرژی فسیلی برای به گردش در آوردن چرخ اقتصاد جهانی در مرکز قرار داشت بلکه اکثر صنایع بزرگ مانند صنعت شیمی (رنگ) و ترانسپورت به آن وابسته بود. در سالهای هفتاد قرن نوزدهم به تدریج انرژی نفت و برق وارد رقابت با انرژی ذغال سنگ شد. موقعیت برتر اقتصادی انگلستان از سوی کشورهای آمریکا و آلمان با بکارگیری انرژی‌های جدید مورد تهدید قرار گرفت. این رقابت سرانجام در دهه‌ی ۸۰ قرن نوزدهم منجر به گسست مناسبات بین‌المللی گردید. اولین تجربه‌ی جهانی شدن که بر مبنای قراردادهای بین‌المللی شکل گرفته شده بود با شکست مواجه شد. لیبرالیسم اقتصادی دوباره جای خود را به نوع دیگری از مرکانتلیسم، البته این بار تحت نام «حمایت‌گرایی اقتصادی» که معطوف به سرمایه‌ی ملی یا خودی بود، داد. ولی رشد فزاینده‌ی علوم طبیعی تنها بازتاب خود را در صنعت نداشت. بهداشت و پزشکی نیز محصول همین علوم طبیعی بود که تأثیر مستقیمی بر رشد جمعیت داشت. در حوزه‌ی

پزشکی واکسن آبله، دیفتری، سرخک، تیفوس، سیاه‌سرفه و هاری؛ داروی بیهوشی، علاج زخم‌های عفونی، درمان سل، شیمی درمانی، اشعه‌ی ایکس، طرح‌های بهداشتی برای تصفیه‌ی آب آشامیدنی، فاضل‌آب و غیره نیز به تدریج عمومیت یافت. دست‌آورد بزرگ رشد علم پزشکی، جلوگیری از مرگ و میر کودکان بود. به همین دلیل، جمعیت اروپا - با در نظر گرفتن روسیه - از ۱۹۰ میلیون نفر در سال ۱۸۰۰ به ۴۲۰ میلیون در سال ۱۹۰۰ افزایش یافت. در پایان قرن ۱۹ از هر ده نفر انگلیسی ۹ نفر آن‌ها در شهرها زندگی می‌کردند. در صورتی که در سال ۱۹۰۰ هنوز ۷۰ درصد مردم فرانسه و ۸۰ درصد مردم اسپانیا در روستاها زندگی می‌کردند. لندن در سال ۱۸۸۰، ۹۰۰۰۰۰ جمعیت داشت و در سال ۱۹۰۰، ۴,۷ میلیون نفر. جمعیت پاریس در همین سال‌ها از ۶۰۰۰۰۰ نفر به ۶.۳ میلیون نفر و برلین از ۱۷۰۰۰۰ نفر به ۲,۷ میلیون نفر افزایش یافت.

چهره‌ی سیاسی اروپا در قرن نوزدهم

انقلاب فرانسه (۱۷۸۹ - ۱۷۹۱) و قدرت‌گیری ناپلئون بناپارت، جامعه‌ی جهانی را به یک چالش بزرگ فراخواند. در این دوره، یکپارچگی اروپا شدیداً مورد تهدید قرار گرفت. سیاست خارجی فرانسه عملاً قرارداد صلح اوترشت (Utrecht-Vertrag) (۱۷۱۳) را که تعادل سیاسی اروپا را تضمین می‌کرد، زیر علامت سوال برد. ناپلئون از سال ۱۷۹۱ تا ۱۸۱۵ با لشکرکشی‌های خود نه تنها اروپا، بلکه کل جهان را تغییر داد. کشورهای اتریش، پروس، روسیه و بریتانیا در یک جبهه و فرانسه در جبهه‌ی دیگر قرار گرفت. با شکست ناپلئون [شکست نهایی در واترلو در حوالی بروکسل، ۱۸۱۵] در نوامبر ۱۸۱۴ کنگره وین با شرکت همه‌ی کشورهای اروپایی (به جز ترکیه) آغاز به کار کرد. هسته‌ی این کنگره [شاید بتوان آن را نطفه‌ی «مجمع ملل» و بعدها «سازمان ملل» دانست] از کشورهای بریتانیا، اتریش، روسیه، پروس و فرانسه تشکیل شده بود. این کنگره توانست طی قراردادهایی بین قدرت‌های بزرگ یک تعادل سیاسی بوجود آورد و جنگ‌های سراسری و همه‌گیر را به جنگ‌های محلی تقلیل دهد. نظم بین‌المللی ناشی از کنگره‌ی وین توانست تا سال ۱۹۱۴، یعنی آغاز جنگ اول جهانی به گونه‌ای به بقای خود ادامه دهد. البته در دوره‌ی پس از کنگره‌ی وین جنگ‌های محلی بسیاری در اروپا جاری بود. طی همین جنگ‌ها، کشورهای بلژیک (۱۸۳۱)، لوکزامبورگ (۱۸۴۸)، رومانی (۱۸۶۲)، یونان (۱۸۴۳)، مونتنگرو، بلغارستان و مقدونیه استقلال خود را به دست آوردند. به عبارتی طی جنگ‌های بین‌کشوری و جنگ‌های داخلی پس از کنگره‌ی وین یک سلسله کشورهای جدید مستقل به اروپا اضافه شد. تحولات مهم در این دوره وحدت آلمان تحت سرپرستی پروس، انقلاب فرانسه

در سال ۱۸۳۰ و جنگ‌های روسیه علیه حکومت عثمانی در حال زوال بود. به طور کلی می‌توان گفت که در اروپای غربی چند گرایش قوی در حال شکل‌گیری بود: تثبیت بوروکراسی، لیبرالی کردن شکل حکومت، دموکراسی پارلمانی یا نمایندگی] و حق انتخاب. گرایش عمومی برای حکومت سیاسی در قرن نوزدهم تلاش برای دستیابی به «سلطنت مشروطه» بود. کلاً اروپای قرن ۱۹ به جز فرانسه، جهانی سلطنتی بود. ولی سیاست در دست شاه و اشراف متمرکز نبود، بلکه بورژوازی با قدرت اقتصادی خود توانسته بود بر سیاست‌های داخلی و خارجی حکومت‌ها تأثیرات تعیین‌کننده بگذارد.

از سوی دیگر با تثبیت و گسترش مناسبات سرمایه‌داری، «نیروی کار» انسانی به نیاز مبرم و تعیین‌کننده‌ی اقتصادی- اجتماعی تبدیل شد. با تمرکز سرمایه، در شکل مالی و صنعتی، از یک سو مظاهر اقتصادی باقی مانده از عصر فئودالیسم مانند دهقانان خرده‌مالک و پیشه‌وری ضربه‌ی شدیدی خورد ولی از سوی دیگر با ایجاد و تأسیس بنگاه‌ها و موسسات مدرن اقتصادی شرایط جدیدی نه تنها برای کارگران مرد بلکه برای زنان نیز فراهم آمد. به عبارت دقیق‌تر، بدون توسعه و بسط مناسبات سرمایه‌داری، شرایط برای مشارکت اقتصادی و بعدها سیاسی زنان فراهم نمی‌شد.

آغاز مشارکت اقتصادی - اجتماعی زنان

تا قرن نوزدهم یا به سخن دیگر از دوره‌ی نوسنگی [تقریباً ۱۰۰۰۰ سال پیش] که اسکان انسان‌ها آغاز شد و کشاورزی و دامداری آغاز گردید، به تدریج قلمرو زنان از جماعت یا اجتماع به کاشانه یا خانه انتقال یافت. ما ردّ و آثار این گرایش را در اولین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها که در بین‌النهرین، مصر و هند شکل گرفته شده بود، می‌توانیم دنبال کنیم که به ویژه در اسطوره‌های آن اعصار بازتاب یافته است. حتا در دولت-شهرها یونان که اولین شکل «دموکراسی» شناخته شده‌ی تاریخ بشری است، زنان مردان آزاد به مثابه‌ی انسان آزاد شناخته نمی‌شدند و حتا در بعضی از دولت-شهرها مقام آن‌ها برابر با برده‌ها بود. اگرچه زنان طی این دوران طولانی هم بار وظایف خانه‌داری را بر دوش داشتند و هم به گونه‌ای در تولید اقتصادی شریک بودند، ولی قلمرو واقعی و تعریف‌شده‌ی آن‌ها، خانه بود. خانه، قلمرو تعریف‌شده‌ی زنان بود و اجتماع قلمرو مردان. با رشد مناسبات سرمایه‌داری اولین ضربه‌ی اساسی به کل این سنت تاریخی سخت‌پوست مردانه که توسط نهادهای دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حفظ و پاسداری می‌شد، وارد آمد. با گسترش موسسات و بنگاه‌های مدرن اقتصادی نیمه‌ی دیگر انسان‌ها، زنان، به تدریج وارد چرخه‌ی تولید اقتصادی جامعه شد. اجبارهای اقتصادی، مردان را وادار کرد که به زنان خود اجازه دهند، برای تأمین معاش روزانه در کارخانه‌ها کار کنند. فرهنگ، دین و سنت چاره‌ای نداشتند به جز سر تعظیم فرود آوردن در برابر فشار و اجبار مکانیسم سرمایه. با قاطعیت می‌توان گفت که بدون این اجبارهای اقتصادی سرمایه‌داری، مردان هیچ‌گاه قادر به پذیرش مشارکت اقتصادی - اجتماعی زنان نمی‌شدند. به هر رو می‌توان قرن نوزدهم را سرآغاز

جذب اجتماعی (Sozialisation) زنان و شکستن آن دیوار تاریخی‌ای دانست که قلمرو زنانه‌ی خانه را از قلمرو مردانه‌ی اجتماع جدا می‌ساخت.

در فرانسه اولین بار در سال ۱۸۴۴ در مونپلی (Montpellier) اولین دبیرستان دخترانه تأسیس شد. در سال ۱۸۷۱ در انگلستان دختران خانواده‌های متمول این امکان را بدست آوردند که در مدرسه دخترانه (School Girl's Public Day Trust) به آموزش بپردازند. در آلمان در سال ۱۸۹۶ اولین دختران دیپلمه فارغ التحصیل شدند و دانشگاه زوریخ از سال ۱۸۶۷ به زنان اجازه‌ی تحصیل آکادمیک داد. پس از آن، دانشگاه‌های پاریس و سوئد همین راه را طی کردند. در هلند اولین زن پزشک در سال ۱۸۷۰ و در فرانسه اولین زن وکیل در سال ۱۹۰۳ به کار مشغول شدند. ماریا مونتوسوری در سال ۱۸۹۶ به درجه‌ی دکترا در رشته‌ی روانپزشکی نایل شد، ماری کوری در سال ۱۸۹۶ به کارشناسی ارشد فیزیک و فلورنس نایتنگیل از سال ۱۸۵۳ به عنوان یک پرستار با روش‌های مدرن مشغول به کار شد. این زنان، محصولات بلاواسطه‌ی توسعه‌ی مناسبات سرمایه‌داری هستند و از معروف‌ترین چهره‌های زنان این قرن محسوب می‌شوند

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که تنها نیرویی که توانست قلمرو زنان را از خانه به اجتماع انتقال دهد، نیروی سرمایه و مقتضیات آن بود. به سخن دیگر، سرمایه در فرآیند رشد و توسعه‌ی خود، انسان را از همه‌ی قیود و بندهای تاریخی رها ساخت و قید خود را جانشین همه‌ی قیده‌های فرهنگی - اسطوره‌ای، دینی، سنتی، اجتماعی و سیاسی کرد و می‌کند.

توسعه‌ی سرمایه‌داری و تأثیرات بلاواسطه‌ی آن بر متفکرین قرن نوزدهم

همان‌گونه که گفته شد، قرن نوزدهم، قرن تثبیت مناسبات سرمایه‌داری و اقتصاد محوری است. سرمایه با تمام نیروی خود شروع به ویران کردن مناسبات اقتصادی و سیاسی دوران کهن نمود. ولی این ویران ساختن مناسبات کهن با درد و مشقت میلیون‌ها انسان گره خورده بود. تا اواسط قرن نوزدهم وضعیت شهرهای کشورهای اروپایی یک فاجعه محض بود. شهرها فاقد آب آشامیدنی، فاضل آب و ابتدائی‌ترین امکانات بودند. زندگی مردم به ویژه کارگران در شهرها آن‌چنان فلاکت‌بار بود که ترس از «شورش» و «انقلاب» به یک ترس روزمره تبدیل شده بود. کتاب «وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان» که توسط فریدریش انگلس (۱۸۴۵) نوشته شد، تصویر بسیار روشنی از این فقر و فلاکت به دست می‌دهد. با رشد و توسعه سرمایه [مناسبات سرمایه‌داری] نه تنها طبقات و اقشار باقی‌مانده از گذشته بلکه طبقه‌ی کارگر نوظهور نیز در کنار این طبقات و اقشار در حال مرگ علیه سرمایه به صف‌آرایی پرداختند.

همان‌طور که گفته شد، جمعیت اروپا از سال ۱۸۰۰ تا ۱۹۰۰ بیش از دو برابر شده بود و متروپل‌های عظیمی شکل گرفتند. کارگران مزدبگیر بزرگترین بخش از ساکنان شهرها، یعنی شهروندان، را تشکیل می‌دادند. این جمعیت عظیم شهروندان که هم مردان و هم زنان را در برمی‌گرفت، محصول بلاواسطه‌ی توسعه‌ی سرمایه‌داری بود. شهروند بزرگ، بورژوازی، توانست با امکانات عظیمی که در دست داشت، با هزاران رشته‌ی اقتصادی و سیاسی در دولت تنیده شود و دولت‌ها را تابع نیازهای سرمایه نماید. ارتش‌های منظم که

از قرن هجدهم - عصر روشنگری - شکل گرفته بودند، چه به لحاظ مالی و چه به لحاظ فنی وابسته به بورژوازی شدند. دولت‌های اروپایی عملاً دولت‌هایی بودند که سیاست‌های داخلی و خارجی خود را با نیازهای سرمایه هم‌هنگ می‌کردند. به هر رو، در قرن نوزدهم از یک سو دو طبقه‌ی جدید [کارگران و بورژوازی] وارد تاریخ شدند که به موازات آن کاست‌ها، اقشار و طبقات دیگر زوال می‌یافتند و از سوی دیگر سرمایه توانسته بود ساختار بوروکراسی دولت را با نیازهای خود سامان دهد. ولی توسعه‌ی شهرنشینی و تغییرات کیفی در ساختارهای اجتماعی شهروندان، کیفیت جامعه‌ی مدنی را متحول ساخت. توسعه و رشد کمی و کیفی «نهادهای واسطه‌ای» مانند احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها، سندیکاها، اتحادیه‌ها و دیگر ابتکارهای شهروندان، با عصر روشنگری - قرن هجدهم - قابل مقایسه نیست. کارکرد این «نهادهای واسطه‌ای» که میانجیگری بین شهروندان و دولت بودند، به لحاظ اقتصادی عمدتاً در این خلاصه می‌شد که دولت را [که با سرمایه گره خورده بود] وادار کند یک بخش از «ارزش اضافی» تولید شده توسط جامعه را به مصارف عمومی و همگانی اختصاص دهد و به لحاظ سیاسی، خواستار مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بود که این خواسته به طور مشخص در حق انتخابات برای شهروندان تبلور می‌یافت.

مارکس و نقد اقتصادی او به جامعه‌ی مدرن بازتابِ بلافصلِ تثبیت مناسبات سرمایه‌داری در قرن نوزدهم است که در آن سرمایه از یک سو بقایای تاریخ کهن را نابود می‌کرد و از سوی دیگر قادر به تأمینِ زندگی اقشار و طبقاتِ مدرنِ آفریده‌ی خود نبود. دست‌آورد بزرگ مارکس، اثر سه جلدی او «کاپیتال» [سرمایه] است. او با طرح پرسش «کالا چیست؟» به تحلیل مناسبات سرمایه‌داری پرداخت و سرانجام قانون «ارزش اضافی» را کشف کرد. جوهر این قانون بر این قرار دارد که از تلفیق سرمایه‌ی ثابت [ابزار تولید] و سرمایه‌ی متغیر [کار انسانی]، ارزشی تولید می‌شود که از مجموع جمع جبری این دو عامل فراتر می‌رود. مارکس کشف کرد که اضافه‌ی ارزش، نه محصول سرمایه‌ی ثابت که محصول سرمایه‌ی متغیر یعنی کار انسانی، طبقه‌ی مدرن کارگر، است. البته مارکس پیش از نگارش اثر اصلی خود، درک خود را از «کمونیسم» در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» [۱۸۴۶] در رئوس کلی خود تشریح کرد و برنامه سوسیالیستی خود را برای غلبه بر مناسبات سرمایه‌داری در «مانیفست کمونیست» [۱۸۴۸] ارائه داد. او سرانجام تصور و درک خود را از دموکراسی و دولت سوسیالیستی در اثر دیگرش، «جنگ داخلی در فرانسه» (۱۸۷۱)، به رشته‌ی تحریر در آورد.

در این جا البته درک مارکس از جامعه‌ی مدنی، شهروندان و دولت برای ما مهم است. مارکس در اثر خود «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» اندیشه‌های خود را درباره‌ی جامعه‌ی مدنی، شهروندان و دولت بیان داشت. باید در این جا خاطر نشان کرد که مارکس این کتاب را در سال ۱۸۴۴ نوشت، یعنی دو سال قبل از نگارش «ایدئولوژی آلمانی» یا دقیق‌تر گفته شود، دو سال پیش از آن

که رئوس و خطوط کلی «سوسیالیسم علمی» به مثابه‌ی یک نظام یا دستگاه فکری در مغز او شکل گرفته باشد. به همین دلیل نقد مارکس در این کتاب در ماهیت و جوهر سیاسی‌اش با نقد متفکرانی مانند روسو یا فرگوسون تفاوت ماهوی ندارد: یعنی نقد فردگرایی و نقد آن انسانِ فردی خودپرست است که به جز خود قادر به دیدن دیگران [جامعه] نیست. این نوع نقد یکی از ارکان نقد امروزی جامعه‌ی مدنی است و پایه‌های آن پیش از مارکس توسط بسیاری از متفکرانِ عصر روشنگری نیز ریخته شده بود. از دیدگاه تاریخی و امروزی، مارکس در این اثر به اساسی‌ترین موضوعات سیاسی جامعه‌ی مدنی پرداخت و هسته‌ی جامعه‌ی مدنی که همانا فرد است به درستی توضیح داد. انگیزه‌ی نگارش این کتاب توسط مارکس، نقد کتاب بروئو بوئر، «استعداد یهودیان و مسیحیان امروز برای آزاد شدن»، بود. تمام تز بوئر بر این قرار داشت که «برابری مذهبی برای یهودیان، چیزی جز برابری با بردگان نیست، زیرا خود آلمانی‌ها بردگان دولت مسیحی هستند.» [«درباره‌ی مسئله‌ی یهود»، ترجمه‌ی ع. افق] (تمام نقل قول‌ها از همین منبع است) مارکس طی نقد خود به بوئر به طور اساسی به مسائلی مانند جامعه‌ی مدنی، شهروندان، جامعه‌ی سیاسی و دولت و رابطه‌ی همه‌ی این حوزه‌ها با دین می‌پردازد.

مارکس و جامعه‌ی مدنی

به اعتقاد مارکس «جامعه‌ی مدنی» محصول انقلاب سیاسی‌ای است که «دولت سیاسی را به صورت امر کلیه‌ی مردم در آورد. این دولت واقعی، به طرز اجتناب‌ناپذیری تمام طبقات، گروه‌ها، اصناف و امتیازاتی را که مبین جدایی مردم از اجتماع خود بودند، نابود ساخت. به این ترتیب انقلاب سیاسی خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را نابود ساخت و جامعه‌ی مدنی را به اجزاء

ساده آن تقسیم کرد: از یک سو افراد و از سوی دیگر عناصر مادی و روحی که محتوای زندگی و موقعیت مدنی این افراد را تشکیل می‌دهند.» [همانجا] به عبارت دقیق‌تر، انقلاب سیاسی باعث گردید که «جامعه‌ی فئودالی به بنیاد خود یعنی به انسان تجزیه شد. ولی تجزیه به انسانی که واقعاً بنیاد آن بود یعنی انسان خودپرست.» به سخن دیگر، «انقلاب سیاسی، جامعه‌ی مدنی را به اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه می‌کند، بدون آنکه این اجزاء را انقلابی کند و در معرض انتقاد قرارشان دهد.» [همانجا] مارکس به درستی دریافت که انقلاب سیاسی [منظور روند گام به گام از مناسبات فئودالی به مدرن است] و جامعه‌ی مدنی، عملاً یک نوع انسان دوگانه خلق کرد: انسان خودپرست و انسان حقیقی. او در همین رابطه نتیجه می‌گیرد که «رهای سیاسی از یک سو تنزل انسان به عضو جامعه‌ی مدنی‌ست، یعنی فرد خودپرست و مستقل و از سوی دیگر شهروند است یعنی شخص اخلاقی.» اگر بخواهیم به زبان اقتصادی خود مارکس بیان کنیم این گونه می‌شود: سرمایه، انسانهای وابسته و مقید در کاست‌ها، اصناف، اقشار و طبقات دوران گذشته را به انسانهای فردی تبدیل کرد که دیگر برخلاف انسانهای دوران گذشته صاحب حقوق طبیعی‌ای مانند آزادی، برابری، مالکیت و امنیت هستند. مارکس چهره‌ی دوگانه‌ی این شهروند را این چنین توضیح می‌دهد: «انسان واقعی تنها به شکل فرد خودپرست و انسان حقیقی تنها به شکل شهروند انتزاعی تأیید می‌شوند.» جدایی دو مفهوم «فرد خودپرست» و «انسان حقیقی» [یا به قول خود مارکس شخص اخلاقی] در واقع چهره‌ی دوگانه‌ی انسان جامعه‌ی مدرن است. انسانی که به مثابه‌ی فرد عمل می‌کند و انسانی که به مثابه‌ی عضو جامعه کارکرد دارد. این درک، امروزه یکی از مبانی نقد جامعه‌ی مدنی مدرن را تشکیل می‌دهد: سازش و تلفیق منافع «خودپرستانه»ی فردی و

منافع اجتماعی. البته به نظر مارکس فرد خودپرست زمانی می‌تواند به منافع اجتماعی بیندیشد یا عمل کند که حوزه‌ی خودپرستی خود را رها کرده باشد و یک «شخص اخلاقی» یا «انسان حقیقی» شده باشد.

مارکس برای نشان دادن جوهر فردی و خودپرستی در جامعه‌ی مدنی به ابزارهای حقوقی‌ای اشاره می‌کند که تکیه‌گاه این فردگرایی محسوب می‌شوند. این ابزارهای حقوقی «منشور حقوق بشر و حقوق شهروند» هستند. او با اتکا به «اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند» در سال ۱۷۹۱ و ۱۷۹۳ و قوانین اساسی پنسیلوانیا و نیوهمپشایر نشان می‌دهد که تمام تلاش جامعه‌ی مدنی در حال تکوین تثبیت حقوق فردی است: ماده‌ی ۱۰ از اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند، می‌گوید که «هیچکس نباید بخاطر اعتقاداتش، حتا اعتقادات مذهبی‌اش، مورد تعرض قرار گیرد.» ما همین اصل را در قوانین اساسی پنسیلوانیا و نیوهمپشایر مشاهده می‌کنیم. در همین رابطه مارکس می‌گوید: «ناسازگاری مذهب با حقوق بشر، چنان با مفهوم حقوق بشر بیگانه است که حق مذهبی بودن - مذهبی بودن به هر شکلی که شخص بخواهد و بکار بستن مذهب برگزیده‌ی شخص - صریحاً در میان حقوق بشر، قید شده است. امتیاز ایمان یک حق عمومی انسان است.» [همانجا] او در همین رابطه نتیجه می‌گیرد: «از این رو انسان از مذهب آزاد نشد - او آزادی مذهب را بدست آورد.» مارکس به درستی در بررسی خود نشان می‌دهد که تمام اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند، تأمین و تضمین منافع فرد در جامعه‌ی مدنی است. در ماده‌ی دوم اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروند آمده است: «این حقوق [حقوق طبیعی و بطلان‌ناپذیر] عبارتند از: برابری، آزادی، امنیت و مالکیت.»

برابری چیست؟ ماده‌ی سه قانون اساسی ۱۷۹۵ آن را این گونه تعریف می‌کند: «برابری عبارت از این واقعیت است که قانون برای همه یکسان است، چه در حمایت و چه در کیفر.» مارکس در همین رابطه می‌گوید: «برابری در اینجا، در مفهوم غیرسیاسی، یعنی دسترسی برابر به آزادی به شرح فوق، یعنی آنکه هر انسانی به طور برابر یک جوهر فردی خودکفا محسوب می‌شود.»

آزادی چیست؟ ماده‌ی ۲ اعلامیه می‌گوید: «آزادی عبارتست از انجام هر کاری که به دیگران آسیب نرساند.» مارکس در تحلیل این ماده می‌نویسد: «بنابراین آزادی، حق انجام هر کاری است که به دیگران آسیب نرساند، محدوده‌ای که هر فردی می‌تواند بدون آسیب به دیگران در آن حرکت کند و این توسط قانون معین می‌گردد. ... ولی حق انسان نسبت به آزادی، بر پایه‌ی پیوند انسان با انسان قرار ندارد، بلکه بر جدایی انسان از انسان قرار دارد. این، حق این جدایی است، حق فرد محدود، محدود به خود.» [همانجا] او در رابطه با «حق مالکیت» منظور شده در حقوق بشر و حقوق شهروندی می‌نویسد: «لذا حق مالکیت خصوصی، حق بهره‌مندی و استفاده از منابع شخص، به اختیار اوست؛ بدون توجه به سایر انسانها و مستقل از جامعه: حق انتفاع شخصی.»

مارکس نتیجه می‌گیرد: «آزادی ذکر شده در بالا، همراه با این کاربرد از آن، بنیاد جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهد. این آزادی به آن منتهی می‌شود که شخص نه تحقق آزادی خویش، بلکه محدودیت آن را در دیگران مشاهده نماید.» [همانجا] در رابطه با مفهوم «امنیت» در حقوق بشر، مارکس اظهار می‌کند: «مفهوم امنیت، جامعه‌ی مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستیش نمی‌نماید. برعکس، امنیت، تضمین خودپرستی است.»

سرانجام مارکس دیدگاه خود را در رابطه با «حقوق بشر و حقوق شهروندی» این گونه جمع‌بندی می‌کند: «بنابراین هیچکدام از به اصطلاح حقوق بشر، از

انسان خودپرست، انسان به مثابه‌ی عضوی از جامعه‌ی مدنی، یعنی فرد به درون خود خزیده، منافع خصوصی و تمایلات خصوصی و جدا شده از جامعه، فراتر نمی‌رود. ... این عجیب است مردمی که در آغاز راه آزادی خود هستند، کلیه‌ی سدهای بین بخش‌های مختلف مردم را بشکنند و جامعه‌ای سیاسی بنا نهند و این که چنین مردمی رسماً خواستار حقوق انسان خودپرست، انسان جدا شده از انسان‌هایی چون خود، از جامعه گردند.» سرانجام او نتیجه می‌گیرد که «از این رو انسان از مذهب آزاد نشد- او آزادی مذهب را بدست آورد. او از مالکیت آزاد نشد- آزادی مالکیت را بدست آورد. او از خودپرستی تجارت آزاد نشد- آزادی تجارت کردن را بدست آورد.»

بنابراین جامعه‌ی مدنی در اساس و بنیان خود جامعه‌ایست تشکیل شده از افراد مجزا و خودپرست که قانون حدود و محدوده‌ی بازیگری آنها را تعیین کرده است. از این رو جامعه‌ی مدنی بستر طبیعی فردیت و ذره‌ای شدن جوامع کهن است که فرد در مرکز آن قرار دارد. در این جا لازم است که به یک نکته‌ی دیگر از آراء مارکس اشاره کنم.

همان‌گونه که گفته شد، مناسبات سرمایه‌داری در قرن نوزدهم به محور اصلی جوامع اروپایی تبدیل شد. شهروند بزرگ، بورژوازی، با در دست داشتن اهرم‌های اقتصادی، کنترل دولت و در همین راستا کنترل جامعه را بدست آورده بود. پاسخ طبیعی مارکس به این اقتصاد محوری سرمایه‌داری، یک پاسخ اقتصاد محوری دیگر بود، یعنی اقتصاد سوسیالیسم. از نگاه مارکس، سرمایه‌داری علت العلیل بدبختی و فلاکت انسانهاست. از آنجا که اساس سرمایه‌داری بر مالکیت خصوصی بر ابزار تولید استوار بوده، بنابراین با از بین بردن «این» مالکیت می‌توان بر تمام رنج و مشقت‌های بشری چیره شد. برنامه و طرح مارکس برای دستیابی به آسایش و خوشبختی انسان‌ها در رسیدن به

سوسیالیسم تبلور یافت. سوسیالیسم یک طرح اقتصادی بود که در مقابل اقتصاد سرمایه‌داری قرار داده شد. به سخن دیگر، مارکس به این اعتقاد نداشت که می‌توان از طریق «نهادهای واسطه‌ای» که محصول همان جامعه‌ی مدنی است، طی یک فرآیند، کوتاه یا طولانی، بر وضعیت کنونی یعنی سرمایه‌داری غلبه کرد. پرسش اصلی این بود: آیا باید سنگرهای سرمایه را یکی پس از دیگری تسخیر کرد یا یکباره؟ این پرسشی بود که در مقابل بزرگترین جنبش شهروندان آن زمان یعنی طبقه‌ی کارگر قرار داشت. مارکس معتقد بود که سنگرهای سرمایه را باید یکباره تصرف کرد و می‌توان با تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی به دولت پرولتاری نایل آمد. بخش دیگر این جنبش شهروندان یعنی سوسیال‌دموکراسی معتقد بود که می‌توان سنگرهای سرمایه را یکی پس از دیگری تصرف کرد که این ایده در برنامه‌ی «گوتا» (۱۸۷۱) بازتاب یافت.

مارکس عملاً با برنامه‌ی «اقتصاد سوسیالیستی» خود در مقابل «اقتصاد سرمایه‌داری» با یک تیر چندین نشانه را مورد هدف قرار داد: ۱- خط باطل کشیدن بر کارکرد گام به گام نهادهای مدنی، ۲- تسخیر یکباره سنگرهای سرمایه، ۳- تنزل سوسیالیسم از یک برنامه‌ی جامع چندین بُعدی به یک موضوع اقتصادی محض و بسیط، ۴- تولد و رشد انسان نوین سوسیالیستی در اقتصاد سوسیالیستی [درک خطی تقدم ماده بر روح یا آگاهی]، ۵- رسیدن به بهشت موعود کمونیسم.

خلاصه این که مارکس پس از نگارش «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» عملاً دیگر جامعه‌ی مدنی را مورد بررسی قرار نداد. علتش هم این بود که دیگر برای مارکس جامعه‌ی مدنی وجود خارجی نداشت و «جامعه‌ی بورژوازی» جای آن را گرفته بود. در همین دوره بود که مفهوم «جامعه‌ی بورژوازی»

(Bürgergesellschaft) توانست، حداقل در کشورهای آلمانی زبان و گرایشات سوسیالیستی جهانی، جایگزین مفهوم «جامعه‌ی مدنی» (Zivilgesellschaft) شود. مفهوم جامعه‌ی مدنی و شاخص‌های آن عملاً از این دوره یعنی اواسط قرن نوزدهم تا دهه‌ی هفتاد قرن بیستم به فراموشی سپرده شد. به اعتقاد مارکس «جامعه‌ی مدنی» همان «جامعه‌ی اقتصادی» یا «بورژوازی» است که جوهرش توسط سرمایه رقم می‌خورد. نتیجه‌ی منطقی تنزل جامعه‌ی مدنی به جامعه‌ی اقتصادی [سرمایه‌داری] نهایتاً به این ختم شد که تنها راه برون‌رفت از این بن‌بست، یک بدیل [آلترناتیو] اقتصادی دیگر است: اقتصاد سوسیالیستی. از سوی دیگر با شکل‌گیری دستگاه فکری سوسیالیسم در نزد مارکس، مفاهیمی مانند آزادی فردی یا انسان آزاد به آزاد شدن جامعه‌ی اقتصادی [یعنی جامعه‌ی مدنی] از سرمایه موقوف شد و به اصطلاح پرونده‌ی «آزادی فردی» در نظام فکری مارکس بسته شد.

جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳)

جان استوارت میل یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان فلسفی و سیاسی در قرن نوزدهم بود که بسیاری از نظریه‌های مدرن درباره‌ی جامعه‌ی مدنی ریشه در آراء او دارند. زندگی شخصی میل خود مبحث بسیار جالب و آموزنده‌ای است که در این جا به بعضی از موارد برجسته‌ی آن اشاره می‌کنم. جان استوارت اولین فرزند از نه فرزند خانواده‌ی میل بود. پدرش، جمیز میل، یک خردگرای ناب و اصلاح‌طلب اجتماعی رادیکال بود که در کنار جرمی بنتام (Jeremy Bentham) از بنیان فلسفه‌ی سیاسی - اخلاقی فایده‌گرایی (Utilitarianism) بود. پدرش برای این که ثابت کند که توانایی یادگیری بچه‌ها فراتر از تصورات جاری ماست، زمانی که جان استوارت سه ساله بود، شخصاً تربیت و آموزش او را بر عهده گرفت. جان استوارت از این زمان آموزش زبان یونانی و پس از آن لاتین، ریاضی، زبان فرانسه و زبان آلمانی را آغاز کرد. او در یک محیط به شدت منظم و به اصطلاح پادگانی بزرگ شد و نه تنها از مهر و محبت معمول مادر محروم شده بود بلکه به جز رابطه با خواهران و برادران خود، با هم سن و سالان خود ارتباطی نداشت. جان استوارت عملاً در سن هشت‌سالگی با آثار افلاطون، دیوید هیوم، سروانتس، ادوارد گیبون، دفو، مورخ انگلیسی رابرتسون و غیره آشنا بود. او در سن دوازده سالگی به مطالعه‌ی آثار ارسطو و هابس پرداخت و در سن سیزده سالگی دست‌نوشته‌های منتشر نشده‌ی دیوید ریکاردو درباره‌ی اقتصاد سیاسی را مطالعه کرد. او عملاً در سن بیست سالگی مهم‌ترین آثار متفکران کلاسیک را به زبان‌های اصلی یعنی یونانی، لاتین، انگلیسی، آلمانی و فرانسه، مطالعه کرده بود. اگرچه جان استوارت میل توانست بر مبنای نظام تربیتی و آموزشی

پدرش به گنجینه‌ی علوم بشری دست یابد ولی به واسطه‌ی محرومیت او از زندگی طبیعی، بعدها همواره از افسردگی روحی رنج می‌برد. میل پس از مرگ پدرش، روش تعقلی محض او را در حوزه‌ی آموزش و تربیت مورد نقد قرار داد. زندگی غیرمتعارف میل که از یک سو خلاف جریان اصلی فرهنگی ویکتوریایی انگلستان سیر می‌کرد و از سوی دیگر آثار بکر و منحصر به فرد او، زمینه‌ی گسترده‌ای را برای میل - پژوهان بوجود آورد که این پژوهش‌ها در زندگی و آثار وی، هنوز هم، یعنی در قرن بیست و یک، ادامه دارد. مهم‌ترین آثار او عبارت هستند از: نظام منطق، اصول اقتصاد سیاسی، فایده‌گرایی، درباره‌ی آزادی، ملاحظات درباره‌ی حکومت انتخابی، انقیاد زنان و بررسی فلسفه‌ی ویلیام همیلتون، به علاوه‌ی یک سلسله رسالات و مقالات دیگر.

میل با درک صحیح و روشن خود از تاریخ تطور بشر و از مناسبات تثبیت‌شده‌ی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری، توانست، بدون این که به یک دستگاه فکری بسته و آرمانی گرفتار شود، اهرم‌های فلسفی و سیاسی‌ای در اختیار انسان‌ها، یا دقیق‌تر گفته شود شهروندان جامعه‌ی مدنی، قرار دهد، تا راه خود را برای رسیدن به سعادت فردی و اجتماعی پیدا کنند.

فایده‌گرایی (Utilitarianism)

جان استوارت میل تحت تأثیر فلسفه‌ی سیاسی و اخلاقی فایده‌گرایی که جرمی بنتام و پدرش جیمز میل از بانیان و نمایندگان آن محسوب می‌شدند، قرار داشت. او هسته‌ی این اندیشه را حفظ کرد و کمبودها و نواقص آن را تا حد ممکن برطرف ساخت.

اساس فلسفه‌ی اخلاق به طور کلی بر «نیک و بد» استوار است: «نیک» آن است که حامل سعادت فرد و جامعه باشد و آن چه که موجب درد و مشقت فرد و جامعه است، «بد» محسوب می‌شود.

جوهر «فایده‌گرایی» نیز بر همین دیدگاه استوار است. میل در اثر خود «فایده‌گرایی» می‌گوید: «آیینی که فایده یا اصل بیشترین خوشبختی را به عنوان مبنا و پایه‌ی اخلاقیات می‌پذیرد»؛ او معتقد است که «اعمال انسان‌ها زمانی به لحاظ اخلاقی درست هستند که در جهت ارتقای خوشبختی حرکت می‌کنند و اگر در ضدیت با خوشبختی قرار بگیرند، به لحاظ اخلاقی نادرست می‌باشند.» [میل، «فایده‌گرایی»] «اصل فایده»، تنها یک اصل اخلاقی نیست بلکه با همه‌ی حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی گره می‌خورد. میل، در خلال توضیح این اصل به انواع آن مواردی اشاره می‌کند که می‌توانند باعث خوشی و خوشبختی فرد واقع شوند. ولی مهم‌ترین نکته در اصل خوشبختی میل، تفکیک مفهوم خوشبختی با رضایت است. در نظر میل یک فرد می‌تواند هیچ‌گاه راضی نباشد ولی در این یا آن مورد یا به طور کلی خوشبخت یا احساس خوشبختی نماید. در همین رابطه او بین لذات عالی و لذات پست [دانی] تفاوت قایل می‌شود ولی به طور قاطعانه رضایت را از خوشبختی متمایز می‌سازد: «آدم بهتر است یک انسان ناراضی باشد تا یک خوک راضی؛ بهتر است یک سقراط ناراضی باشد تا یک دیوانه‌ی راضی. و اگر دیوانه و خوک چنین رضایتی دارند فقط به این دلیل است که آنها فقط یک جنبه از قضایا را می‌شناسند. در صورتی که آن یکی هر دو جنبه را می‌شناسد.» [میل، «فایده‌گرایی»]

میل «اصل فایده» را در حوزه‌ی فردی با خوشی‌های پایدار و ناپایدار، لذات عالی و دانی و نداشتن درد و رنج گره می‌زند و در حوزه‌ی اجتماعی آن را با

«عدالت» پیوند می‌زند. در این جاست که بین «فایده‌گرایی» جان استوارت میل با «فایده‌گرایی» پدرش و بنتام یک تفاوت اساسی پدیدار می‌شود. ولی «فایده‌گرایی» میل فقط در کنار یک اصل دیگر یعنی «اصل آزادی»، قابل درک می‌باشد. «اصل آزادی»، «اصل فایده» و «اصل اشتقاقی عدالت»، لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

اصل اشتقاقی عدالت

جان استوارت میل به کمبودهای «فایده‌گرایی» بنتام و پدرش آگاه بود. او دو کمبود اساسی در آن تشخیص داد: ۱- فایده‌گرایی بنتام، اساساً جنبه‌ی کمی داشت و فاقد جنبه‌ی کیفی بود. به اعتقاد میل و بر خلاف نظر بنتام، لذات دارای ارزش یکسان نبوده بلکه به دو نوع یا طبقه‌ی اساسی تقسیم‌بندی می‌شوند، یعنی لذات عالی و لذات دانی. لذات عالی، لذات ذهنی و معنوی هستند و لذات دانی، لذات مادی و روزمره را تشکیل می‌دهند، از خوردن و خوابیدن تا پولدار شدن. ۲- فایده‌گرایی بنتام، از رکن عدالت تهی بود. مفهوم عدالت در فلسفه‌ی سیاسی، اساساً از بُعد اجتماعی برخوردار است. وجود «مفهوم عدالت» نشانگر وجود مناسبات واقعی نابرابر در جامعه‌ست: نابرابری استعداد و کارایی تک تک انسان‌ها، نابرابری در ثروت، نابرابری در منزلت اجتماعی، نابرابری در مقابل حقوق و غیره. از این رو کلاً می‌توان گفت که موضوع اصلی «عدالت» بررسی تقدم فرد یا تقدم جامعه نسبت به یکدیگر است. اگر به جوهر تئوری‌های تاکنونی عدالت بنگریم متوجه می‌شویم که همه‌ی فیلسوفان سیاسی در نهایت باید به این پرسش پاسخ می‌دادند. مثلاً مارکس و دیگر سوسیالیست‌ها با تقدم جامعه بر فرد، نظریه‌ی عدالت خود را

ارایه دادند و متفکران لیبرالیسم نیز با تقدم فرد بر جامعه، به این پرسش پاسخ داده‌اند.

میل اصل عدالت خود را بر یک ارتباط ارگانیک و دیالکتیکی از رابطه‌ی فرد و جامعه قرار داد. میل با شفافیت بی‌نظیری نهادهای تثبیت شده‌ی اجتماعی را از یکدیگر تفکیک داد. او برخلاف فیلسوفان گذشته‌ی خود، به طور دقیق فرد، جامعه‌ی مدنی، دولت و اقتصاد را از یکدیگر متمایز می‌سازد. «اصل آزادی» او – که در پائین به آن اشاره خواهیم کرد- به طور مستقیم به فرد و رابطه‌ی او با دولت برمی‌گردد. «اصل عدالت» میل به رابطه‌ی فرد [فردیت] و جامعه مربوط می‌شود و سرانجام، این دو اصل یعنی اصل آزادی و عدالت، ارکان «اصل فایده‌ی» او را تشکیل می‌دهند که توسط اصل «مصلحت» که مانند ملاتی نامرئی در لابلای این ساختمان فکری تنیده شده است، روح و جان می‌گیرد.

میل معتقد است که اگر فرد در یک جامعه آزاد باشد، از این ظرفیت برخوردار است که خود را پرورش دهد و به یک آگاهی اجتماعی نایل آید. آزادی، به فرد این امکان را می‌دهد که او آموزش ببیند و آگاهی کسب کند، شخصیت خود را بپروراند و سرانجام صاحب اراده‌ی اجتماعی و عنصری گزینش‌گر شود. از سوی دیگر «عدالت» در نزد میل یک بخش از کل فلسفه‌ی اخلاق، اصل فایده، او را تشکیل می‌دهد که سرانجام به «فایده یا سودمندی اجتماعی» تعلق دارد. میل اگرچه مانند متفکران لیبرالیسم به عقل‌گرایی، فردگرایی و اصل آزادی اعتقاد داشت ولی همان‌گونه که در بالا گفته شد او رکن عدالت و اصل مصلحت را آن‌چنان در فلسفه‌ی اخلاق خود، فایده‌گرایی، گنجانید تا بتواند راه پاسخ‌گویی به مسایل اجتماعی را هموار سازد.

چگونه می‌توان در این یا آن زمینه به عدالت نایل آمد، بدون این که با اساس عقل‌گرایی و فردگرایی در تناقض قرار گرفت؟ میل پاسخ می‌دهد: از طریق «اصل عدالت» به مثابه‌ی بخشی از اخلاق و اصل مستر در آن یعنی «اصل مصلحت»!

این اندیشه‌ی میل یک اندیشه‌ی هنجاری (Normative) نیست، بلکه یک اندیشه‌ی ناشی از تجربه است. مثلاً به «بیمه‌های درمانی» توجه کنیم. کسانی هستند که در تمام عمر خود کمتر از ۵ درصد حق بیمه‌ی خود را استفاده می‌کنند و کسانی هستند که بیش از ۱۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰ بار بیش از حق بیمه‌ی پرداختی خود از هزینه‌های درمانی استفاده می‌کنند. از دیدگاه صرفاً عقلانی به آن کسانی که بسیار کم بیمار می‌شوند، به ویژه آن کسانی که آگاهانه به سلامتی خود توجه دارند، ولی هزینه‌ی پزشکی «دیگران» را می‌پردازند، به اصطلاح «ظلم» می‌شود و افراد [بسیار] بیمار از این شرایط بهره‌مند می‌شوند. علی‌رغم این وضعیت به اصطلاح «ناعادلانه و غیرتعقلی»، جامعه انسانی آن را نه تنها امری غیرعادلانه نمی‌داند، بلکه برای تحقق آن حداکثر تلاش خود را می‌کند. چرا جامعه در این رابطه آمادگی دارد منافع بسیاری از افراد را زیر پا بگذارد و آن افراد هم اعتراضی ندارند؟ به اعتقاد میل، مصلحت اجتماعی چنین مطالبه می‌کند. زیرا، اگر بخواهیم لایه‌های ناپیدای این پذیرش اجتماعی را بیابیم، باید آن را در نوعی تضمین و تأمین «امنیت جانی» شهروندان جستجو کنیم. به عبارتی، جامعه‌ی مدنی ساختار و مکانیسم «بیمه‌های درمانی» را علی‌رغم «ناعادلانه» بودنش می‌پذیرد. چرا؟ این همان روح یا اصل مصلحت است که میل هیچ‌گاه به طور مستقیم از آن سخنی نمی‌گوید ولی مانند اصلی مسلم و فرض‌شده همواره در فلسفه‌ی سیاسی او حضور دارد. اصل مصلحت، جنبه‌ی هنجاری (Normative) ندارد، «چیزی

درباره‌ی درستی اعمال نمی‌گوید. آنچه می‌گوید موضوعش مقوله‌ی بسیار جامعتری است، یعنی اینکه «چه کاری باید انجام گیرد.» [«فلسفه‌ی سیاسی استوارت میل»، جان گری، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی] عدالت اجتماعی میل با اصل مصلحتِ او قابل توضیح است و فقط از طریق این اصل است که می‌توان مرزها و سدهای بین حوزه‌های عقلی و اخلاقی، و فردی و اجتماعی را در هم شکست.

اصل آزادی

اساس و جوهر لیبرالیسم سیاسی میل در «آزادی فرد» است. میل در اثر خود «درباره‌ی آزادی» به رابطه‌ی فرد با جامعه و دولت به مثابه‌ی نهاد انتخاب‌شده از جانب جامعه می‌پردازد. به زعم میل، پس از برآورده شدن نیازهای ابتدایی زندگی مانند غذا و مسکن، «آزادی» اولین و ضروری‌ترین نیاز و مطالبه‌ی انسان است. میل در مقدمه‌ی رساله‌ی «درباره‌ی آزادی» می‌نویسد: «موضوع این رساله نه بررسی آزادی اراده بلکه آزادی مدنی و اجتماعی است، یعنی ماهیت و حدود قدرتی که جامعه می‌تواند به گونه‌ای مشروع [قانونی] بر فرد اعمال نماید.» [میل، «درباره‌ی آزادی»] به اعتقاد میل «مبارزه‌ی بین آزادی و اقتدار سیاسی برجسته‌ترین مشخصه‌ی تاریخ بشری است، همان‌گونه که ما در یونان، روم و انگلستان با آن مواجه شدیم.» [همانجا] آزادی فرد، فردیت یا شهروندی آزاد محصول جامعه‌ی مدنی است. پرسش اصلی این است که مرز بین شهروندی آزاد و کنترل اجتماعی، چه در شکل قانونی و چه در عرصه‌ی عمومی، چگونه تعیین می‌شود؟ رابطه‌ی شهروندی با دولت به مثابه‌ی نهاد برگزیده از سوی مردم چگونه تعریف می‌شود؟

به اعتقاد میل هسته‌ی نگهدارنده‌ی جامعه‌ی مدنی را فرد تشکیل می‌دهد و جوامع مدرن انسانی از عناصر همگن و همسانی مانند توده، خلق، مردم، ملت و غیره تشکیل نشده، بلکه در وهله‌ی اول از «فرد» یا «افراد منفرد و متفاوت» تشکیل شده‌اند. به زبان مارکس جوامع کهن به بنیان خود، یعنی انسان فردی، تجزیه شده‌اند، به اصطلاح «جوامع کهن، ذره‌ای (atomisiert) شده‌اند». میل این ذره‌ای شدن جوامع به افراد را، برخلاف مارکس، در مرکز اندیشه‌های سیاسی خود قرار می‌دهد و نقطه‌ی آغاز تحلیل و بررسی خود را «فرد» و سرنوشت فرد در جامعه‌ی مدنی می‌گذارد.

با اتکا به این درک از فرد و جامعه، میل معتقد است که هدف اولیه‌ی جامعه‌ی مدنی و حکومت انتخاب‌شده، پاسداری از آزادی فرد و تضمین امنیت اجتماعی اوست. فقط در این شرایط است که فرد امکان می‌یابد، بر بستر یک فرآیند آموزشی همه‌جانبه خود را شکوفا نماید. به زعم میل، اگر انسانی یک بار مزه‌ی آزادی را چشیده باشد، دیگر حاضر نخواهد بود که از آن صرف نظر کند. به همین دلیل پراتیک شهروند آزاد حفظ و پاسداری این آزادی فردی است. در این جا نیز دموکراسی تنها شکل حکومتی است که می‌تواند این آزادی فردی را تضمین نماید. از این رو، آزادی فردی و دموکراسی دو روی یک سکه‌اند. این جاست که میل درک دیالکتیکی خود را از شهروند، جامعه و دولت بیان می‌دارد. به اعتقاد او، ابزارهایی که در این جا به رابطه‌ی دیالکتیکی عناصر سه‌گانه‌ی نامبرده [شهروند، جامعه و حکومت] جان می‌دهند، آزادی عقیده، آزادی مطبوعات، آزادی احزاب و جمعیت‌ها و آزادی بحث‌های عمومی اجتماعی [گفتمان‌ها] هستند. میل با اتکا به تجربیات تاریخی و به ویژه با رجوع به سرنوشت متفکرانی مانند سقراط و گالیله که قربانی جهل حاکم اجتماعی شدند، معتقد بود که آزادی فردی

بدون آزادی عقیده و آزادی مطبوعات بی‌معناست. در همین رابطه او می‌نویسد: «اگر همه‌ی افراد بشر به استثنای یک نفر، عقیده‌ی واحدی داشته باشند و فقط یک نفر عقیده‌ای خلاف عقیده‌ی همه‌ی افراد بشر داشته باشد، تلاش نوع بشر برای ساکت کردن آن یک نفر همانقدر ناموجه است که تلاش آن فرد برای به سکوت کشاندن کل نوع بشر، در صورتی که قدرت می‌داشت.» [همانجا] به عبارتی «افکار عمومی» و «قانون» مجاز نیستند که یک فرد را که نظری خلاف کل جامعه دارد، سرکوب نماید، همان‌گونه که یک سلطان مجاز نیست کل جامعه را سرکوب کند. بر اساس این تجربیات، میل معتقد بود که فقط در بحث و گفت‌وگوست که می‌توان به حقیقت پی برد. این اندیشه بعدها یعنی از اواسط سالهای هشتاد قرن بیستم تحت عنوان «دموکراسی اقناعی» [Democracy Deliberative] توسط جوزوف بست، بن‌حبیت، آمی گوتمن و یورگن هابرماس بسط و تعمیق یافت. میل در همین رابطه می‌نویسد:

« متوجه شدیم که برای سعادت روح بشری [که دیگر سعادت‌های به آن وابسته است] آزادی عقیده و آزادی بیان عقیده به چهار دلیل معین ضروری هستند که در پائین به طور خلاصه به آن اشاره خواهد شد: یکم: اگر عقیده‌ای را مجبور به خاموشی کنیم، می‌توان به یقین گفت که احتمال درست بودن آن عقیده وجود دارد. انکار این احتمال یعنی پذیرفتن اصل خطاناپذیری خود.

دوم: حتی اگر عقیده‌ی خاموش شده یک عقیده‌ی خطا باشد ولی همواره تاکنون چنین بوده که حتی یک عقیده‌ی نادرست یک یا بخش‌هایی از حقیقت را در خود حمل می‌کند. و از آنجا که عقیده‌ی عمومی و حاکم در این یا آن موضوع هرگز نمی‌تواند تمام حقیقت باشد، از این رو فقط از طریق برخورد عقاید مخالف است که حقیقت می‌تواند فرصت تجلی یابد.

سوم: حتی اگر عقاید حاکم و جاری نه تنها درست و معتبر باشند بلکه تمام حقیقت را بازتاب نمایند، پذیرش ابتدا به ساکن آن‌ها از سوی مردم نوعی پیشداوری می‌باشد که عاری از دلایل عقلانی است. زیرا حقایق باید پیوسته به چالش کشیده شوند تا همه از اساس عقلانی آن مطلع شوند.

چهارم: حقیقتی که به چالش کشیده نشود همواره در معرض خطر ضعف و تباهی خواهد بود و اثر زنده خود را بر شخصیت و رفتار انسان‌ها از دست خواهد داد: این دیگر نه یک عقیده برآمده از چالش بلکه دگمی [جزمی] خواهد بود که به یک ایمان رسمی تبدیل شده و دیگر قادر نخواهد بود، امری نیک انجام دهد و سرانجام مانع از آن خواهد شد که فرد بتواند بر اساس عقل و تجربه‌ی شخصی، عقاید خود را شکل بدهد.» [میل، «درباره‌ی آزادی»]

آزادی فرد و فردیت، جوهر اندیشه‌ی سیاسی میل را تشکیل می‌دهد. میل معتقد است که بر بستر همین آزادی فرد است که انسان‌ها می‌توانند به آگاهی و شعور اجتماعی دست یابند و به طور آزادانه اقدام به «همکاری و تعاون اجتماعی» نمایند. هر نوع دیگر از «تعاون اجتماعی» که ناشی از کیفیتِ گزینش‌گر انسان نباشد، به زعم میل تبلور یک اجبار است که سرانجامی نخواهد داشت. مخالفت میل با کمونیسم نه مخالفت او با عدالت‌گرایی اقتصادی سوسیالیسم بود، بلکه مخالفت او ضدفردگرایی و تحقیر آزادی فردی در این اندیشه بود. «پرسش اصلی این است که آیا در کمونیسم پناهگاهی برای فردیت شخصیت باقی خواهد ماند؟ آیا افکار حاکم به یوغ دیکتاتوری تبدیل نخواهند نشد؟ آیا وابستگی مطلق هر فرد به همه و تحت نظارت قرار گرفتن فرد توسط همه، سرانجام به این ختم نخواهد شد که همه در یک آسیا ریخته شوند و از مجرای خروجی آن انسان‌های بی‌رنگی خارج شوند که در

فکر و احساس و عمل، یکسان و همسان هستند؟» [میل، «اصول اقتصاد سیاسی»]

این که انسان‌ها سرانجام با آگاهی خود، که بر بستر آزادی فردی ساخته می‌شود، چه نوع و چه شکلی از مناسبات اجتماعی و اقتصادی را برای خود برمی‌گزینند و سامان می‌دهند، هیچگاه موضوع بررسی میل نبود. زیرا، این فقط پیش‌گویی پیامبرگونه است که وعده‌ی دروغین بهشت را برای عوام تبلیغ می‌کند.

امتیازات و مشکلات حکومت انتخابی

میل در اثر خود «ملاحظاتِ درباره‌ی حکومت انتخابی» جنبه‌های قوی و ضعیف دموکراسی پارلمانی را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. او با اتکا به اثر توکویل، «درباره‌ی دموکراسی در آمریکا»، به تشریح دموکراسی به طور کلی و نوع خاص آن یعنی پارلمانی می‌پردازد. دولت، به زعم میل، «یک صورت [نهاد] ارگانیک است که از طبیعت و زندگی مردم مربوطه رشد و نمو می‌کند.» [میل، «ملاحظاتِ درباره‌ی حکومت انتخابی»] بنابراین به اعتقاد میل، نهاد دولت، تافته‌ی جدابافته از کل جامعه‌ی مربوطه نیست، بلکه مولود و زاده‌ی تاریخ طبیعی زندگی مردم یک جامعه‌ی معین است.

به اعتقاد میل بهترین شکل حکومتی، دموکراسی است؛ و هر چه مشارکت و اراده‌ی سیاسی مردم بیشتر باشد، پایه‌های این دموکراسی قوی‌تر خواهد شد. در این جا، حاکمیت مردم در نمایندگان انتخابی مردم تجلی می‌کند [پارلمان]. ولی برای تحقق حکومت انتخابی باید جامعه به یک سطح از تکامل مادی و فرهنگی رسیده باشد وگرنه این دموکراسی عاری از هرگونه خصلت دموکراتیک خواهد بود. بر اساس این درک، میل بعدها تئوری‌های

«شبه دموکراسی» و «شبه مدرن» متولد شدند. زیرا مردم باید توانایی واقعی شرکت فعال در بحث‌های اجتماعی و سیاسی را داشته باشند. یکی از نگرانی‌های میل در رابطه با حکومت انتخابی که اکثریت را در دست دارد، تبدیل شدن آن به دیکتاتوری بود. او نیز مانند توکویل معتقد بود که حکومت اکثریت می‌تواند به یک نوع استبداد علیه اقلیت (ها) منجر شود: «به طور کلی استبداد اکثریت جزو آفاتی است که باید هر جامعه در برابرش هوشیار باشد.» زیرا «استبداد اکثریت» می‌تواند به یک «استبداد اجتماعی منجر شود که ابعاد خطر و سرکوبگری آن از انواع دیگر حکومت‌ها وحشتناک‌تر است.» [میل، «درباره‌ی آزادی»] به همین دلیل میل خواستار شرکت نسبی اقلیت‌ها در پارلمان بود. یعنی هر حزب یا جمعیتی به تناسب اعضای که دارد در مجلس نماینده داشته باشد. از سوی دیگر مشارکت شهروندان در اداره‌ی محلات و شهرها بهترین امکانی است که شهروندان از این طریق می‌توانند آموزش و تربیت سیاسی کسب کنند؛ این نوع مشارکت سیاسی را ما امروزه در شوراهای شهری و محلی مشاهده می‌کنیم. آن چه در آراء میل درباره‌ی دموکراسی از ارزش تاریخی برخوردار است، گره زدن دموکراسی [به معنای وسیع کلمه] با آموزش و دانش شهروندان است. میل آن‌چنان بر این مسئله تأکید داشت که برای او دموکراسی بدون سطح معینی از آموزش و تحصیلات عمومی شهروندان غیرقابل تصور بود. به همین دلیل او معتقد بود که شهروندان باسواد، آموزش‌دیده و روشن‌نگر هستند که می‌توانند جامعه را شکل دهند و برای آزادی ارزش قایل شوند. حساسیت میل تا آن جا بود که می‌گفت، افراد صاحب دانش باید بیش از افراد بی‌سواد از حق رأی برخوردار باشند، یعنی صاحب چند رأی باشند. از این رو، به زعم میل، یکی از

وظایف اصلی جامعه‌ی مدنی گسترش علم و دانش است. ولی دولت نباید انحصار آموزش و تربیت جامعه را به دست بگیرد.

نگاه میل به دولت اساساً دوگانه بود. او از یک سو دولت را منبعث از مردم می‌دانست ولی از سوی دیگر آن را با نهاد جامعه یکی نمی‌دانست و به آن با شک و تردید می‌نگریست. دلیل این امر هم روشن است. زیرا دولت، محل و مکان تمرکز قدرت است و هر جا که قدرت متمرکز می‌شود باید به آن به دیده‌ی شک نگریست. به ویژه او مخالف سرسخت انحصار دولتی تعلیم و تربیت بود. به دو دلیل اساسی: اولاً اکثریت در قدرت می‌تواند نوع تعلیم و تربیت «خود» را اعمال نماید، دوم این که همسانی آموزش و تربیت به معنای بکار گرفتن قالب واحدی برای ساختن انسانهای همسان است. امروزه ما می‌دانیم که تعلیم و تربیت حاکم بر جوامع کنونی اساساً «کارخانه‌ای» است و تفاوت‌های انسانها را مورد توجه قرار نمی‌دهد.

میل با مطلق کردن پارلمان‌تاریسم و حذف انواع دموکراسی‌های دیگر شدیداً مخالف بود. او در همین رابطه می‌نویسد:

«ولی آیا این آموزه‌ی اساسی فلسفه‌ی سیاسی بنتام (Bentham) یک حقیقت صد در صد است؟ آیا همیشه و همه جا تابعیت مطلق افراد از آن اقتداری (Authority) که ناشی از اراده‌ی خود آنهاست، صحیح است؟ من از اقتدار به طور کلی سخن می‌گویم؛ نه فقط از اقتدار سیاسی، زیرا این فریب محض است اگر نخواهیم بپذیریم که کسی که بر جسم یک انسان قدرت مطلق دارد، این حق را هم به خود می‌دهد که بر روح او نیز همین قدرت را اعمال نماید؛ تلاش این اقتدار بر آن خواهد بود (شاید نه توسط کیفرهای قانونی، بلکه با کمک فشار اجتماعی یا افکار عمومی)، عقاید و احساساتی را که از استانداردهای آن خارج می‌شوند، کنترل کند. این اقتدار تلاش خواهد کرد که

تربیت جوانان را طبق مدل خودش شکل دهد و همه‌ی کتاب‌ها، مدارس و جمعیت‌هایی که هدفشان تأثیرگذاری بر جامعه است، حذف و نابود سازد. ... آیا باید هر جا و همیشه، انسان تابع استبداد افکار عمومی باشد؟ ... ما می‌دانیم که باید در جامعه یک قدرت عالی [دولت] وجود داشته باشد و این قدرت هم باید تبلور اکثریت باشد؛ این به خودخودی صحیح است. البته نه به این دلیل که به خودی خود عادلانه است، بلکه به این دلیل که نسبت به راه‌حل‌های دیگر کمتر غیرعادلانه است. ولی نهادهای جامعه باید اقدام به تدابیری نمایند که به گونه‌ای به مثابه‌ی اهرمی تصحیح‌کننده برای عقاید تک بُعدی حاکم، حفاظت از آزادی عقیده و پرورش شخصیت فرد عمل نماید. این اهرم تصحیح‌کننده در یک اپوزیسیون دائم و گسست‌ناپذیر تبلور می‌یابد که در مقابل اراده‌ی حاکم اکثریت قرار می‌گیرد. ... جایی که چنین وزنه‌ای وجود نداشته باشد، نوع بشر به طور اجتناب‌ناپذیر منحط و منحرف می‌شود.» [مقاله‌ی انتقادی میل به بن‌تام در «London and Westminster Review» آگوست ۱۸۳۸]

خلاصه این که به اعتقاد میل، برای حفظ و تعمیق دموکراسی ما از یک سو به یک اپوزیسیون دایم پارلمانی نیاز داریم و از سوی دیگر به اهرم‌هایی مانند آزادی عقیده، آزادی بیان و مطبوعات و آزادی بحث‌های همگانی [گفتمان‌ها] که از سوی شهروندان و نهادهای واسطه‌ای بین جامعه و دولت یعنی احزاب، انجمن‌ها، جمعیت‌ها، سندیکاها، اتحادیه‌ها و کلاً سازمان‌های غیردولتی مورد استفاده قرار می‌گیرند. فقط بر بستر چنین شرایطی است که می‌توان از دموکراسی پاسداری کرد و عدالت اجتماعی و اقتصادی در جامعه را گام به گام متحقق ساخت.

میل و جنبش زنان

میل در سال ۱۸۳۰ زمانی که بیست و پنج ساله بود با هریت تیلور (Taylor Harriet) آشنا شد. در این زمان هریت بیست و سه ساله بود و با همسرش جان تیلور زندگی می‌کرد و مشترکاً صاحب دو فرزند بودند. جان تیلور از تجار بزرگ آن روز انگلستان بود. هریت نه تنها زن زیبایی بود بلکه از هوش و استعداد بسیار برخوردار بود و علاقه‌ی بسیاری به مسایل اجتماعی و سیاسی داشت. آشنایی میل با هریت تیلور، سرآغاز یک عشق بزرگ با آرزوهای بزرگ بود. این عشق تا زمانی که جان تیلور زنده بود یعنی تا سال ۱۸۴۹ در چهارچوب یک عشق افلاطونی باقی ماند. این مثلث عشقی با مقاومت شدید فرهنگ ویکتوریایی انگلستان آن زمان مواجه شد و میل بسیاری از روابط خانوادگی، دوستانه و اجتماعی خود را از دست داد. دو سال پس از مرگ جان تیلور، در سال ۱۸۵۱، میل و هریت تیلور پس از ۲۱ سال رابطه‌ی دوستی ازدواج کردند. البته این ازدواج به سبب مرگ هریت در سال ۱۸۵۸ به سبب بیماری سل ریوی، زیاد طول نکشید.

میل بخش ششم اتوبیوگرافی خود را به «سرآغاز با ارزش‌ترین دوستی در زندگی‌اش» اختصاص داد. آن چه که در این رابطه برای ما از اهمیت برخوردار است، تأثیر اندیشه‌های هریت تیلور بر استوارت میل و نوع نگاه خود میل به عنوان یک مرد به این تأثیرات می‌باشد. میل شاید اولین مردی باشد - حداقل تا آن زمان - که رسماً اعلام کرد مهم‌ترین آثارش را با کمک و همکاری هریت به رشته‌ی تحریر در آورد است و با صداقت و به طور مستند اعلام کرد که چگونه یک «زن»، «تأثیرات شگرف و تعیین‌کننده‌ای» بر زندگی فکری و معنوی او گذاشته است. میل در همین بخش از اتوبیوگرافی‌اش می‌نویسد: «از

تعالیم او [هریت] بیش از مجموع همه‌ی منابع آموزشی دیگر چیز یاد گرفته‌ام.» با معیارهای امروزی ما، هریت تیلور را می‌توان در ردیف روشنفکران چپ رادیکال قرار داد. تحت تأثیر افکار هریت، میل اولین مردی بود که نه تنها به لحاظ نظری بلکه در عمل نیز مبارزه برای برابری زنان و مردان را آغاز کرد. او در سال ۱۸۶۶ زمانی که نماینده‌ی مجلس عوام بود یک عریضه و درخواست برای «حق رأی زنان» آماده کرد و برای رأی‌گیری به مجلس برد که توانست یک سوم آرا نمایندگان را کسب کند. این اولین بار در تاریخ پارلمانتاریسم بود که کسی برای حق رأی زنان قدم به پیش می‌نهاد. البته حق رأی زنان در انگلستان از سال ۱۹۲۸ قانونی شد. میل در ضمن تحت تأثیر دختر هریت از شوهر اولش، هلن، رساله‌ی «انقیاد زنان» را به رشته‌ی تحریر در آورد. به هر رو، همان‌گونه که می‌توان هریت و هلن تیلور را اولین زنان فمینیست موج اول نامید، می‌توان جان استوارت میل را اولین مرد فمینیست نامید که برابری زن و مرد را مبنای جامعه‌ی مدنی می‌دانست و هر نوع نابرابری بین این دو جنس را بقایای جوامع کهن انسانی می‌پنداشت. در زمانی که میل با هریت ازدواج کرد، زن در جامعه‌ی انگلستان نه تنها فاقد حق مالکیت بر اموال بود بلکه حتا حق مالکیت بر فرزند خود را هم نداشت. میل در همین زمان طی یک قرارداد اعلام کرد که هریت صاحب نیمی از ثروت اوست و هر دوی آن‌ها نسبت به دارایی‌ها و انجام اعمال اجتماعی دارای حقوق مساوی می‌باشند. این ذهن کجی به قوانین حاکم آن روز انگلستان، موج مخالفت علیه او را شدت بخشید. میل قبل از مرگش، تمام ثروت را خود را برای حمایت از زنان به ارث گذاشت. نصف ثروتش برای پروژه‌هایی که از زنان حمایت می‌کردند، یک چهارم آن برای اولین دانشگاهی که در انگلستان

یا ایرلند امکان تحصیل به زنان می‌داد و یک چهارم آخر را به عنوان بورس برای دو نفر از بااستعدادترین زنان بجا گذاشت.

جمع‌بندی

اگرچه ما از زمان دولت-شهرهای یونان از طریق ارسطو و سپس از طریق سیسرو در امپراطوری روم با مفهوم جامعه‌ی مدنی مواجه شدیم، ولی اساس و بنیاد جامعه‌ی مدنی نوع یونانی و رومی را فرد تشکیل نمی‌داد. فرد و فردیت به تدریج با رشد شهرنشینی و مناسبات سرمایه‌داری اهمیت یافت. سرانجام با تثبیت مناسبات سرمایه‌داری، سرمایه فرآیند رهاسازی انسان از کلیه‌ی قیود فرهنگی-اسطوره‌ای، قبیله‌ای، طایفه‌ای، صنفی، کاستی و دینی را آغاز کرد و هر جا که انسان را از قیدی کهن رها می‌سازد، قید خود را جانشین آن می‌کند. نهاد خانواده که آخرین سنگر و بازمانده‌ی مناسبات کهن می‌باشد امروزه در پروسه‌ی فروپاشی خود قرار گرفته است. کیفیت جوامع گذشته‌ی انسانی که بر جمع‌گرایی [collectivity] خودسامان و اجباری استوار بود، جای خود را به کیفیت ذره‌ای (atomized) یا فردی می‌دهد. ولی فردیت انسان، اگر با کلام روسو گفته شود، قائم به ذات نیست. بنابراین فرد و جامعه در یک رابطه‌ی متناقض اما ارگانیک با یکدیگر قرار می‌گیرند. از یک سو فرد، مستقل و مستقل‌تر می‌شود ولی از سوی دیگر برای حفظ و پاسداری از این استقلال فردی به دیگران یعنی جامعه نیازمند می‌گردد. این نیاز و ضرورت پاسداری از فرد - به زبان حقوقی امنیت فرد - تبلور خود را در یک دولت نیرومند می‌یابد که هابس آن را «لویاتان» نامید. اولین دولت‌های مدرن، دولت‌های قدرتمندِ قدرقدرت یعنی سلطنت‌های مطلقه بودند که پاسخ اروپا برای برون‌رفت از هرج و مرج حکومت‌های مذهبی و محلی قرون وسطایی بود.

سلطنت مطلقه برای شهروندان امنیت به ارمغان آورد و در مقابل، شهروندان موظف بودند از قوانین اطاعت کنند. به اصطلاح، انسان‌ها از «حق طبیعی» یعنی آزادی مطلق خود صرف‌نظر کردند و خود را تابع قوانین کردند تا بتوانند به «جنگ همه علیه همه» پایان دهند. ولی در این زمان قدرتِ حاکمان یا دولت، بی‌حد و حصر بود یعنی هنوز این نهاد از حق طبیعی خود صرف‌نظر نکرده بود. جان لاک، در فلسفه‌ی سیاسی خود بر این نکته انگشت گذاشت که نهاد دولت به مثابه‌ی یک بخش از جامعه انسانی نمی‌تواند از حق طبیعی خود صرف‌نظر نکند و خود دولت هم باید تابع قوانین باشد.

به موازات رشد و تکامل جامعه‌ی انسانی، یعنی شکل‌گیری شفاف‌تر نهادهای جامعه، دولت و اقتصاد، ما وارد یک مرحله‌ی نوین از مناسبات فرد با جامعه و جامعه با دولت شدیم. بر بستر همین تکامل اجتماعی بود که شهروندان برای تنظیم رابطه خود با نهاد دولت و تأثیرگذاری بر آن، نهادهای واسطه‌ای خود مانند احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها، سندیکاها، اتحادیه‌ها و غیره را بوجود آوردند. همان‌گونه که می‌بینیم جوامع از یک سو ذره‌ای یا فردی می‌شوند ولی از سوی دیگر همین ذرات [افراد] خود را در انواع و اقسام گوناگونِ کلکتیوها [جمع‌ها یا تشکل‌ها] مانند جمعیت‌ها و انجمن‌ها سازماندهی می‌کنند. به عبارتی، جمع‌گرایی [collectivity] اجباری و خودسامان به تدریج جای خود را به یک جمع‌گرایی داوطلبانه و آگاهانه می‌دهد.

گفتمان «جامعه‌ی مدنی» از اواسط قرن نوزدهم تا سالهای هفتاد قرن بیستم عملاً مسکوت گذاشته شد. در این میان فقط آنتونیو گرامشی و جان دیویی به طور غیرمستقیم به این موضوع پرداختند که در بخش‌های بعدی به آن اشاره خواهیم کرد. به هر رو، این پرسش اساسی در مقابل شهروندان قرار می‌گیرد: ما

به عنوان شهروندان جامعه‌ی جهانی چگونه می‌خواهیم روابط خود را با یکدیگر سامان بدهیم؟ پرسشی که از ما هم پاسخ‌های هنجاری (Normative) و هم پاسخ‌های تجربی طلب می‌کند. و در این راستا، فقط بستر گفتمان‌هاست که قادر است از خلال این پرسش‌گری‌ها و پاسخ‌جویی‌ها ما را به حقیقت نزدیک‌تر کند. انقلابات علمی و فنی اخیر به ویژه فناوری رایانه [کامپیوتر] و محصول جانبی آن یعنی اینترنت که زیرساختِ (Infrastructure) تبادلِ اطلاعات بین شهروندان و نهادهای اجتماعی را منقلب ساخت، به تدریج خطوط ناروشن و تاریکِ افق دورِ آینده را برای ما روشن می‌سازد.

فرآیند تبدیل انحصارهای اقتصادی ملی به فراملی

پیش از بازگویی مختصر آراء آنتونیو گرامشی و جان دیوئی ضروری است که به تحولات اقتصادی و سیاسی این دوره معین اشاراتی شود.

ظهور انحصارات اقتصادی

دوره‌ی اول سرمایه‌داری یا اقتصاد بازار عملاً از پایان قرن هفدهم و به موازات انقلابات صنعتی آغاز شد. از اوایل قرن هجدهم به تدریج کارخانه‌ها جای مانوفاکتورها را گرفتند. این تمرکز سرمایه به شکل مالی و فنی [ابزار تولید] راه را به تدریج برای شکل‌گیری اولین انحصارات اقتصادی باز کرد. از سال‌های شصت قرن نوزدهم آن چنان بر سرعت انباشت و تمرکز سرمایه افزوده شد که طی بیست سال بعدی آن، انحصارات بزرگی در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری بوجود آمد. البته این انحصارات ابتدایی عمدتاً در رشته‌های خاصی شکل گرفتند، مثلاً در کارخانه‌های تولید فولاد، شیمی و یا آبجوسازی. هدف از تشکیل این انحصارات در وهله‌ی اول کنترل قیمت‌ها و خارج کردن رقیب از صحنه‌ی بازار بود. این انحصارات خانوادگی به انحصارات افقی یا هم‌جنس شهرت دارند، یعنی انحصار اساساً در حوزه‌های منفرد تولیدی صورت می‌گرفت. به موازات همین تمرکز در صنایع، تمرکز پول در بانک‌ها نیز شدیداً افزایش یافت

. به عبارتی تمرکز و انباشت سرمایه در دست صاحبان صنایع و صاحبان مالی
قرار گرفت که خود یک واحد را تشکیل می‌دادند.

مرحله‌ی دوم سرمایه‌داری: انحصارات ملی

از اواخر سال‌های هشتاد قرن نوزدهم اهرم‌های اقتصادی در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی عملاً در دست انحصارات ملی قرار داشتند. اولین بار در سال ۱۹۰۲، این مرحله‌ی جدید توسط جان آتکینسون هابسون (John Atkinson Hobson) روزنامه‌نگار و اقتصاددان انگلیسی تحت عنوان «مطالعاتی درباره‌ی امپریالیسم» صورت گرفت. سپس این دوره‌ی تمرکز سرمایه توسط رودولف هیلفردینگ (Rudolf Hilferding) (۱۸۷۷-۱۹۴۱) در مقالاتش تحت عنوان «سرمایه مالی» [Wien, ۱۹۱۰]، مورد بررسی مارکسیستی قرار گرفت. سرانجام لنین در کتاب خود موسوم به «امپریالیسم به مثابه‌ی آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری» [۱۹۱۶]، پایه‌های درک خود را از این مرحله‌ی جدید در «جهان مارکسیستی» تثبیت کرد.

لنین پس از بررسی آمار و ارقام جوامع صنعتی نشان داد که تا چه اندازه انباشت و تمرکز سرمایه صورت گرفته است، او نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، سرمایه‌ی مالی، سرمایه‌ایست که بانک‌ها صاحب‌اند و برای استفاده در اختیار صاحبان صنایع قرار می‌دهند ... تمرکز تولید و انحصارات ناشی از آن، ادغام و در هم تنیدگی بانک‌ها با صنایع می‌باشد - این تاریخ پیدایش سرمایه‌ی مالی و مضمون این تعریف است.» [«امپریالیسم به مثابه‌ی بالاترین مرحله سرمایه‌داری»، بازنویس یاشار آذری] البته در این جا باید اضافه کرد که تعریف هیلفردینگ از تعریف لنین دقیق‌تر است. او می‌نویسد: «سرمایه‌ی مالی یعنی وحدت سرمایه. در این مرحله حوزه‌های مختلف جداگانه‌ی سرمایه مانند صنعت، بازرگانی و بانک تحت هدایت یک مرجع مشترک مالی قرار می‌گیرند ... و به همین نحو نیز طبقاً رابطه‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار با قدرت دولتی تغییر

می‌کند.» [Das Finanzkapital, Rudolf Hilferding,] به هر رو تقریباً همه‌ی اقتصاددانان آن زمان، چه مارکسیست و چه غیرمارکسیست، بر این کیفیت جدید سرمایه متفق‌النظر بودند. اختلافات فقط در نتیجه‌گیری‌های سیاسی آنها بود. اگر ما با دقت به تحلیل‌ها و نظریه‌های آن دوره بپردازیم متوجه می‌شویم که سرمایه‌ی انحصاری در آن زمان، کیفیت ملی داشت و نه فراملی. اتفاقاً اثر هیلفردینگ و لنین به خوبی نشان می‌دهند که چگونه سرمایه‌ی انحصاری در محدوده‌های ملی یعنی انگلستان، فرانسه، آلمان، ایالات متحد آمریکا و ژاپن شکل می‌گیرد. ادغام صنایع بزرگ و بانک‌ها و انباشت بیش از حد سرمایه در این کشورها، رقابت اقتصادی و سیاسی آنها را در عرصه‌ی بین‌المللی هر روز شدید و شدیدتر می‌کرد. رقابت همین سرمایه‌های انحصاری ملی نه تنها مبنایی شد برای بسط و گسترش خشن‌ترین ناسیونالیسم‌ها در اروپا بلکه انگیزه‌ای شد برای جنگ‌های محلی و جهانی با هدف تقسیم اقتصادی و سیاسی جهان. فقط با در نظر گرفتن این کیفیت ملی انحصارها است که ما می‌توانیم به بسیاری از حوادث سیاسی آن زمان پاسخ بگوئیم. لنین در همان اثر نامبرده‌اش می‌نویسد: «انحصارهای سرمایه‌داری در اقتصاد ملی و سیاست جای اول را اشغال می‌نمایند؛ تقسیم جهان به پایان رسیده است؛ اما از طرف دیگر به جای انحصار بدون شریک انگلستان، اکنون می‌بینیم عده‌ی خیلی از دول امپریالیستی برای شرکت در این انحصار با یکدیگر به مبارزه‌ای مشغولند که صفت مشخصه‌ی آغاز قرن بیستم را تشکیل می‌دهد.» [امپریالیسم به مثابه‌ی بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری]، بازنویس یاشار آذری]

مرحله‌ی سوم سرمایه‌داری: انحصارات فراملی (۱۹۴۵ - ۱۹۸۰)

مرحله‌ی سوم رشد سرمایه، شکل‌گیری انحصارهای فراملی است. این کنسرن‌ها عمدتاً به شکل عمودی سازمان یافته‌اند. یعنی، مثلاً از جوشش صنایع فولاد با شیمی، بازرگانی، خدماتی و غیره در یک کنسرن. این مرحله پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا اواخر سال‌های هفتاد قرن بیستم ادامه یافت و هنوز هم دارد.

کنسرن‌های چند ملیتی یا شرکت‌های چند ملیتی (TNC - Transnational Corporations) آن شرکت‌هایی هستند که عمدتاً از ادغام سرمایه‌های انحصاری یک کشور با سرمایه‌ی مالی کشور یا کشورهای دیگر به وجود آمده‌اند. پیشگامان این شرکت‌های چند ملیتی شرکت تجاری هند شرقی (انگلستان و هلند)، شرکت خلیج انگلستان (British Hudson Bay Company) و شرکت سوئز بودند. البته اولین موج ناموفق تشکیل شرکت‌های چند ملیتی بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۴ رخ داد. پس از جنگ جهانی اول این گرایش دوباره آغاز گردید ولی به واسطه‌ی بحران سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۱ مجدداً این روند گسسته شد. موج سوم پس از سال‌های پنجاه قرن بیستم آغاز شد و تاکنون ادامه دارد.

طبق آمار «مجمع تجارت و توسعه‌ی سازمان ملل متحد» (UNCTAD - United Nations Conference on Trade and Development) از سال‌های پنجاه قرن بیستم تا سال‌های نود، مجموع انحصارهای چند ملیتی از ۷۰۰۰ به بیش از ۴۰,۰۰۰ افزایش یافت. طبق همین منبع در سال ۱۹۹۸ تعداد شرکت‌های چند ملیتی ۵۰,۰۰۰ بوده که ۴۰۰,۰۰۰ شرکت دختر (شرکت‌های زیر مجموعه) را در برمی‌گیرند. البته باید گفت که سه چهارم این انحصارها متعلق

به کشورهای ایالات متحد آمریکا، ژاپن و اروپا هستند. از صدتای اول این انحصارها که عظیم‌ترین انحصارهای جهان را تشکیل می‌دهند فقط یکی از آنها، به عنوان کنسرن مادر، متعلق به یک کشور در حال توسعه است، یعنی کره جنوبی. سهم این انحصارهای مالی بین‌المللی در تجارت جهانی ۶۶ درصد است.

ولی آن چه که در این جا برای ما از اهمیت برخوردار است، پدیدار شدن سازمان‌های اقتصادی-سیاسی فراملی یا جهانی است که راه را برای رشد و توسعه‌ی این انحصارهای مالی جهانی هموار کرده و می‌کنند و بر بستر همین توسعه، اگر بخواهیم به زبان گرامشی بگوئیم، «هژمونی فرهنگی» خود را اعمال می‌نمایند.

یکی از موانع بزرگ حقوقی که بر سر راه این انحصارها بوده حمایت‌گری اقتصادی (Protectionism) جوامع ملی بوده است که در قوانین عمومی، مقررات گمرکی، یارانه‌ها (سوبسیدها) و یا قوانین مربوط به تشکیل کارتل‌ها یا کنسرن‌ها منعکس می‌شود. اولین سازمان جهانی، یعنی «پیمان جهانی تجارت و تعرفه [گات]» (GATT) پس از جنگ جهانی دوم تشکیل شد (۱۹۴۷) و توانست به تدریج شرایط حقوقی را در عرصه‌ی بین‌المللی برای سرمایه‌ی انحصاری جهانی باز کند. گات توانست از سال ۱۹۴۷ تا ۱۹۹۴ تقریباً همه‌ی موانع گمرکی و کلاً حقوقی را برای تجارت آزاد بین‌المللی از میان بردارد. «سازمان تجارت جهانی» [WTO] در سال ۱۹۹۴ تشکیل شد و عملاً وظایف گات را به عهده گرفت. این سازمان، سازمان‌های پیشین مانند GATT، GATS و TRIS را در برمی‌گیرد و نقطه‌ی عطف جهانی شدن (Globalization) به شمار می‌رود.

از سازمان‌های مهم که خاص کشورهای صنعتی پیشرفته است، «سازمان توسعه و همکاری اقتصادی» (Organisation for Economic Co-operation and Development- OECD) است که ۳۰ عضو آن از کشورهای صنعتی هستند، این نهاد ادامه و تکامل «سازمان همکاری اقتصادی اروپا» (Organisation for European Economic Co-operation-OEEC) است که در سال ۱۹۴۸ تأسیس گردید. هسته «سازمان توسعه و همکاری اقتصادی» را کشورهای گروه هشت یعنی ایالات متحده آمریکا، آلمان، فرانسه، انگلستان، ایتالیا، ژاپن، کانادا و روسیه تشکیل می‌دهند که پنج عضو آن، اعضای دائم شورای امنیت سازمان ملل متحد می‌باشند.

همان گونه که گفته شد انحصارهای بین‌المللی برای فعالیت‌های اقتصادی خود در کشورهای گوناگون با یک رشته قوانین ملی، یا بهتر بگوئیم موانع حقوقی، روبرو می‌باشند که یا اجازه فعالیت اقتصادی به آنها نمی‌دهند یا دست و پاگیر هستند، به همین دلیل چنین سازمان‌های بین‌المللی ایجاد شده تا با مذاکرات بین دولت‌ها برای رفع این موانع ملی کوشش به عمل آورند و حقوق مربوط به بازار سرمایه را یکسان و همسان نمایند. به عبارتی این سازمان‌های جهانی، سازمان‌های حقوقی انحصارهای بین‌المللی هستند که راه و بستر جهانی را برای فعالیت سرمایه هموار می‌کنند. تجارت و سرمایه‌گذاری آزاد یعنی رفع و برداشتن موانع ملی حقوقی در مقابل توسعه‌ی سرمایه.

پس از جنگ جهانی دوم ما شاهد رشد شدید ایجاد سرمایه‌های انحصاری بین‌المللی از یک سو و از سوی دیگر ایجاد ارگان‌های بین‌المللی حقوقی آن هستیم. ولی همین روند انباشت سرمایه در انحصارهای بین‌المللی بر ساختار سرمایه‌های انحصاری تأثیرات شگرفی گذاشته و به اصطلاح یک نوع تقسیم

کار در کارکردهای سرمایه به وجود آورده است. در این جا باید متذکر شد که با شکل‌گیری این انحصارهای بین‌المللی و قراردادهای بین دولتهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری عملاً زمینه‌ی جنگ‌های کلاسیک بین این دولتها از بین رفت. نمود و تظاهر رقابت بین شاخه‌های متنوع این انحصارهای بین‌المللی اگر هم در جنگ انعکاس یابد، دیگر جنگ بین دول امپریالیستی نیست، بلکه بین دول کوچک یا بزرگ «جهان سوم» یا به اصطلاح جنگ‌های منطقه‌ای است. بنابراین، با به وجود آمدن انحصارات بین‌المللی، رقابت دول - یعنی رقابت انحصارات ملی - (مانند جنگ جهانی اول و دوم) به رقابت رشته‌های گوناگون انحصارات اقتصادی تبدیل شده است و به همین ترتیب نیز جنگ‌های جهانی به جنگ‌های منطقه‌ای تبدیل شده‌اند.

مرحله‌ی چهارم سرمایه‌داری:

آغاز فرآیند استقلال کامل سرمایه‌ی پولی (از سال ۱۹۸۰)

مرحله‌ی چهارم رشد سرمایه‌داری، مرحله‌ایست که در آن سرمایه‌ی مالی از سرمایه‌ی صنعتی، بازرگانی و خدماتی به طور نهایی جدا می‌شود و به سرمایه‌ی پولی تبدیل می‌شود. به عبارتی سرمایه‌ی مالی، آخرین بند ناف خود را از روند تولید و خدمات می‌گسلد و به یک پدیده‌ی خودمختار که نه تنها خودگردان بلکه دگرگردان است، تبدیل شده است. نقطه‌ی آغاز این دوره، از اواخر سالهای هفتاد قرن بیستم است و تاکنون ادامه دارد و در آینده نقش تعیین‌کننده‌ای در عرصه‌ی جهانی خواهد داشت.

تا این زمان «سرمایه مالی» سیادت داشت، و «سرمایه‌ی مالی» بنا به ارزیابی درست لنین و هیلفردینگ «ادغام و در هم تنیدگی بانک‌ها با صنایع» بوده و بانک‌ها، این سرمایه را «برای استفاده در اختیار صاحبان صنایع قرار می‌دادند.» به همین دلیل بانک‌ها برای امنیت سرمایه‌ی خود یا مستقیماً در پروژه‌های تولیدی و بازرگانی شرکت می‌کردند یا با فرستادن نمایندگان خود در هیئت‌مدیره شرکت مربوطه، ارتباط خود را با آن پروژه‌ی اقتصادی حفظ می‌کردند: این سیاست عمومی سرمایه‌ی مالی بوده و هست. از اواخر سال‌های هفتاد قرن بیستم ما شاهد شکل‌گیری مراکز عظیم انحصارات مالی هستیم که عمده‌ی سرمایه‌ی پولی جهانی را در دست خود متمرکز کرده‌اند. ده تا از بزرگ‌ترین این مراکز پولی عبارت هستند از [آمار] سال ۲۰۰۳: Citigroup [آمریکا] با سرمایه‌ای برابر ۱,۲۶۴ میلیارد دلار، UBS [سوئیس] ۱,۲۲۱ میلیارد دلار، Allianz Group [آلمان] ۱,۱۷۹ میلیارد دلار، Mizuh Financial Group [ژاپن] ۱,۱۱۵ میلیارد دلار، Credit Agricole

SA [فرانسه] ۱,۱۰۲ میلیارد دلار، HSBC Bank [بریتانیا] ۱,۰۳۴ میلیارد دلار، [آلمان] Deutsche Bank ۱,۰۱۲ میلیارد دلار، Mitsubischi Tokyo [ژاپن] ۹۹۵,۴ میلیارد دلار، Paribas SA BNP [فرانسه] ۹۸۶,۷ میلیارد دلار، ING Group [هلند] ۹۸۱,۷ میلیارد دلار.

[منبع آمار: Bildung Die Bundeszentrale für politische

ولی در درون این بازارهای مالی، نهادهای سرمایه‌گذار (Investor Institutional) مانند صندوق‌های بازنشستگی، بیمه‌ها و صندوق‌های سرمایه‌گذار نقش عمده و تعیین‌کننده را ایفاء می‌کنند. مثلاً سرمایه‌ای که توسط این نهادها مدیریت می‌شود در سال ۱۹۸۰ برابر بود با ۲۹۰۰ میلیارد دلار و در سال ۲۰۰۵ به ۵۵۰۰۰ میلیارد دلار افزایش یافته است. امروزه این نهادهای سرمایه‌گذار، سهام‌داران عمده آن‌سی کنسرن عظیمی هستند که در بورس آلمان DAX-۳۰ حضور دارند. در واقع ما با انباشت سرمایه در مقیاس نجومی سر و کار داریم. این انباشت عظیم که عمدتاً در کشورهای پیشرفته صنعتی شکل گرفته است، سرانجام توانست «قیود» ملی را از سر راه خود بردارد و خود را در عرصه جهانی عرضه کند. عجیب نیست که از اوایل سالهای هشتاد قرن بیستم سرمایه‌های هنگفتی به کشورهای آسیایی و آمریکای جنوبی سرازیر شدند. می‌توان یکی از علل بسیار مهم تحولات اقتصادی و سیاسی جهانی، به ویژه در چین و شوروی، را در انباشت نجومی سرمایه در کشورهای صنعتی و پیشرفته جستجو کرد. پس از جنگ جهانی دوم انباشت سرمایه در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری آن‌چنان بعد نجومی به خود گرفت که بین عرضه‌ی سرمایه و تقاضای آن در بازارهای کشورهای صنعتی شکاف عظیمی افتاده بود. به عبارتی، بازار کشورهای صنعتی دیگر توان جذب این همه سرمایه را نداشت. از سوی دیگر همین تمرکز سرمایه، چه در شکل

پولی و چه فنی، باعث گردید که تقسیم کار به ظریف‌ترین اشکال خود متحول گردد. ما انعکاس این تقسیم کار را در تکنولوژی‌های بسیار پیشرفته و مدرن مشاهده می‌کنیم.

بینیم که این روند در سیاست جهانی چه تأثیراتی گذاشته است. در این جا ما با یک بازار جهانی روبرو هستیم که به واسطه‌ی انباشت نجومی سرمایه به گونه‌ای بی‌سابقه سرمایه پولی و تکنولوژی عرضه می‌کند. تحت تأثیر همین روند در سال ۱۹۷۸ دنگ سیاپینگ مبانی «جذب» این امکانات جهانی را در چین فراهم کرد. یعنی سه سال پس از پیروزی کمونیست‌ها در ویتنام و دو سال پس از سرکوب «انقلاب مجدد فرهنگی» در چین. همین روند دوازده سال بعد (۱۹۸۹) نیز در کشورهای بلوک شرق که سرانجام به اضمحلال اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۹۱) منجر شد، آغاز شد. فقدان انباشت سرمایه در کشورهای مادر سوسیالیستی مانند شوروی و چین باعث شده بود که تقسیم کار که یکی از عوارض آن نوآوری‌های فنی است، صورت نپذیرد یا با سرعت لاک‌پشتی صورت گیرد. به همین دلیل این کشورها، که زمانی درهای خود را به روی سرمایه جهانی بسته بودند، مجبور شدند پس از مقاومت‌های زیاد (سیاسی) این درها را باز کنند. از سوی دیگر با باز شدن بازارهای جهانی بر روی سرمایه‌ی پولی (از سال‌های هشتاد قرن بیستم) شاهد هستیم که دستمزد واقعی مزدبگیران در کشورهای پیشرفته صنعتی را کم مانده است و ترقی نکرده است. زیرا سرمایه عملاً نیاز بلافصل خود را به نیروی «داخلی» از دست داده و میلیون‌ها نیروی کار تازه نفس در عرصه بین‌المللی به چنگ آورده است.

ولی استقلال سرمایه پولی به لحاظ اقتصادی یعنی چه؟ تفاوت اساسی بین سرمایه‌داری انحصاری امروز با گذشته این است که در گذشته، سرمایه مالی

(یعنی وحدت انحصاری سرمایه صنعتی و پولی) بر تمام سرمایه سیادت داشت و امروز ما در مسیری هستیم که فقط سرمایه‌ی پولی [نه مالی] این سیادت را به عهده خواهد گرفت. این سرمایه‌ی پولی فقط و فقط از طریق شبکه‌های مرئی و نامرئی خود کنترل و مدیریت می‌کند ولی خود به هیچ وجه در تولید شرکت ندارد. اساساً برای این سرمایه پولی مهم نیست که عرضه‌ی سرمایه‌اش در تولید به کار انداخته می‌شود یا خیر. حال این سؤال مطرح می‌شود پس سود هنگفت این سرمایه از کجا نشأت می‌گیرد؟ از بهره یا تنزیل؛ و بهره چیزی نیست مگر بخشی از ارزش اضافی تولید شده در اقتصاد جهانی. بر بستر همین سرمایه‌ی پولی است که امروزه در بازار [بازار بورس] یک بازار تقلبی (Speculative) وسیع جهانی بوجود آمده است که سرنوشت بخش عظیمی از بازار جهانی را رقم می‌زند. البته باید یادآوری کرد که این بازار تقلبی همیشه وجود داشته است ولی تعیین‌کننده نبود. جالب این جاست که علی‌رغم این که این سرمایه‌ی پولی در تولید ارزش اضافی جهانی شریک نیست، ولی بزرگ‌ترین سهم از ارزش اضافی جهانی را به خود اختصاص می‌دهد. این سرمایه نه در جستجوی سرمایه‌گذاران در صنایع، تجارت یا خدمات بلکه به دنبال موقعیت‌هایی است که بتواند با دادن پول، سریع‌ترین سود را عاید شود. نگاهی کوتاه به عملکرد Hedge Funds نشان می‌دهد که چگونه این سرمایه‌های پولی عمل می‌کنند.

Hedge-Funds (صندوق‌های امن سرمایه‌گذاری)

از سال‌های ۶۰ قرن گذشته در ایالات متحده و انگلستان یک نوع خاص از صندوق‌های سرمایه‌گذار تأسیس شد تا خود را از نوسانات بازار (بورس) رها کنند و بدون افت و خیزهای آن به حداکثر سود خود برسند. البته این «صندوق»ها نه برای افراد معمولی یا شرکت‌های متوسط یا بزرگ بلکه فقط برای ابرثروتمندان شخصی، نهادهای سرمایه‌گذار (Institutional Investor) مانند کنسرن‌های بیمه، صندوق‌های بازنشستگی و کنسرن‌های چند ملیتی بوجود آمد. به اصطلاح یک «جامعه بسته» از بزرگترین‌های بزرگ‌ها. شیوه کارشان در ساده‌ترین بیان مانند بنگاه‌های گروستانی (Pawnshop) است. فردی که به لحاظ اقتصادی در مضیقه است ساعت ۵۰۰ دلاری خود را به قیمت ۱۰۰ دلار در آن جا فرو می‌گذارد، اگر توانست به موقع پولش را بپردازد، بهره‌ی بالای وامش را می‌دهد و ساعتش را پس می‌گیرد در غیر این صورت بنگاه گروستان، صاحب ساعت می‌شود. سودهای نجومی‌ای که عاید این مراکز جهانی پول می‌شود در ماهیت خود با بنگاه‌های گروستان فرقی ندارند. در این جا مهم نیست پول به چه کسی داده می‌شود، مهم این است که بهره آن، سریع و با نرخ بالا، پرداخت شود. به همین دلیل سیاست این مراکز پولی در بازار [بورس]، خرید سهام کم ارزش، خرید سهامی که به علل گوناگون در آینده نزدیک سقوط خواهند کرد، خرید قروض کشورهای در حال توسعه، خرید سهام عمده کنسرن‌های بحران‌زده، خرید کنسرن‌های رو به ورشکستگی و ادغام آنها با دیگر کنسرن‌ها و تقسیم مجدد بازار در این یا آن عرصه (که گاهی خود را در جنگ‌های منطقه‌ای نشان می‌دهد). از سال ۱۹۹۵ تا سال ۲۰۰۶ تعداد این مراکز پولی جهانی از ۲۸۰۰ فقره

به ۹۵۰۰ فقره افزایش یافته است. در اواسط سال‌های نود، این مراکز پولی بیش از ۱۰۰ میلیارد دلار را تحت مدیریت و هدایت خود داشتند و در سال ۲۰۰۶، به ۱۴۰۰ میلیارد دلار افزایش یافت. به عبارتی از کل سرمایه‌گذاری جهان که ۸۰,۰۰۰ میلیارد دلار می‌باشد تنها دو درصد آن در اختیار این مراکز است. ولی از سوی دیگر در هیچ کجای جهان یک چنین پولی متمرکز نشده است. این مراکز پولی با همین دو درصدی که در اختیار دارند به مهم‌ترین بازیگران بازارهای جهانی تبدیل شده‌اند و می‌توانند بخش عظیمی از این سرمایه جهانی را - حدود ۲۵ درصد - به حرکت در آورند یا تحت تأثیر سیاست‌های خود قرار دهند. بیش از ۵۰ درصد سرمایه‌گذاری در آمریکا و انگلستان در دست این مراکز می‌باشد.

تحولات سیاسی و تکوین نهادهای بین‌المللی سیاسی

دوره‌ی بین سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۵، دوره‌ی جنگ‌های جهانی است. مشخصه‌ی بارز این دوره، رشد افراطی ناسیونالیسم در کشورهای پیشرو سرمایه‌داری است. منشاء و علت این ناسیونالیسم مقاومت تاریخی- فرهنگی جوامع تازه‌مدرن اروپایی در مقابل از هم‌پاشیدگی ساختارهای کهن زندگی اجتماعی تک تک آن جوامع بود. رشد سریع انباشت سرمایه در تک تک جوامع اروپایی، این جوامع را با «بحران هویت» مواجه ساخت. سرمایه بنا بر ماهیت خود وجود مرزهای ملی را زیر علامت سؤال برده بود ولی از سوی دیگر همین جوامع اروپایی یعنی این همسایگان تاریخی، با پیشداوری، بدبینی، سوءظن و خصومت‌های عمیق تاریخی نسبت به یکدیگر می‌نگریستند. توسعه‌ی سرمایه، زنگ خطری بود برای اضمحلال آن تعلقات محلی، ملی، فرهنگی و سیاسی که قرن‌ها تک تک جوامع اروپایی به آنها خو گرفته بودند. اضمحلال و از هم‌پاشیدگی این تعلقات فرهنگی، هر چه بیشتر، مردم تک تک این کشورها را برای مقاومت علیه این اضمحلال به هم نزدیک کرد: ناسیونالیسم آخرین سلاحی بود که مردم جوامع گوناگون برای حفظ فرهنگ و تعلقات فرهنگی خود بدان رسیدند. ویژگی این ناسیونالیسم نه تهدید از برون [مانند ناسیونالیسم در کشورهای مستعمره] بلکه تهدید از درون و آن هم ناشی از انباشت سرمایه در درون خود این جوامع بود. ولی همین «ناسیونالیسم» که منشاءش علیه بسط سرمایه بود خود نیز در خدمت سرمایه قرار گرفت.

به هر رو، اولین و بزرگ‌ترین حادثه‌ی سیاسی در قرن بیستم، جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) است. دو دهه قبل از شروع جنگ، اروپا در یک تنش

بزرگ قرار گرفته بود. از یک سو، رقابت دریایی بین رایش آلمان و بریتانیا، تلاش فرانسویان برای بازپس‌گیری ایالت الزاس - لوترینگن و تلاش روسیه برای تسلط بر تنگه‌های دریایی زنگ خطر این جنگ را اعلام کرده بودند. با آغاز جنگ جهانی اول که به بهانه‌ی ترور ولیعهد اتریش - مجار و همسرش در سارایوو (Sarajewo) صورت گرفت، برای اولین بار جهان متوجه شد که این جنگ با تمام جنگ‌های پیشین چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ کیفی متفاوت است. این جنگ اساساً به ابتکار و توسط آلمانی‌ها آغاز شد. یکی از نکات برجسته این جنگ، نوع و چگونگی تاکتیک‌های جنگی است. عملیات جنگی آلمانی‌ها طبق مدلی پیش رفت که قبلاً توسط ژنرال آلفرد گراف فون شلیفن [Alfred Graf von Schlieffen] در سال ۱۹۰۵ به نگارش در آمده بود. این برنامه‌ی جنگی تحت عنوان جنگ مانوری یا جنگ مستقیم فرموله شده بود. اساس این نوع جنگ، بر این است که نیروی مهاجم باید از پیش تمام نیروی خود را متمرکز کند و در یک حمله‌ی سریع و برق‌آسای مستقیم، هدف را به تصرف در بیاورد. همان‌گونه در پائین خواهیم گفت، آنتونیوگرامشی در بررسی جامعه‌ی مدنی، به نقد این نوع جنگ به طور کلی می‌پردازد و معتقد است که به کارگیری این نوع جنگ، چه در عرصه‌ی نظامی و چه در عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی، خطاست. چند ماه پس از آغاز جنگ، در عمل مشخص شد که نه تنها مناسبات اجتماعی جوامع اروپایی تغییر یافته است بلکه به دلیل فناوری‌های جدید از یک سو و فناوری‌ای نوین نظامی مانند خودروها و مسلسل، جنگ مانوری و مستقیم تبدیل به جنگ موضعی و سنگر به سنگر گردید. می‌توان گفت که تقریباً تا آخر جنگ جهانی اول، ما با یک جنگ فرسایشی سنگر به سنگر در اروپا مواجه هستیم. تازه در سال ۱۹۱۸ بود که نیروهای متفقین با بکارگیری انبوه عظیمی از تانک و دخالت نیروهای

تازه‌نفس آمریکایی، توانستند پیروزی خود را بر جبهه‌ی «قدرت‌های محور» به رهبری آلمان پایان بدهند. این جنگ نتایج سیاسی‌ای عظیمی به همراه داشت: در سال ۱۹۱۷ بلشویک‌ها به رهبری لنین سرانجام توانستند قدرت سیاسی در روسیه را به دست گیرند. در سال ۱۹۱۸ ویلسون طرح چهارده ماده‌ای خود را برای صلح جهانی ارائه داد. از مهم‌ترین مواد این منشور، آزادی دریاهای، آزادی تجارت جهانی، محدود کردن سلاح‌ها، تنظیم و حل مسایل مستعمرات، تخلیه‌ی بلژیک، استقلال و خودمختاری ملل ساکن در امپراطوری اتریش-مجار، استقلال ملت‌های غیرترک از عثمانی، گشودن و تضمین بین‌المللی تنگه‌های بوسفر و داردانل، تأسیس یک دولت مستقل لهستانی و سرانجام تأسیس «مجمع ملل». این سازمان، شکل اولیه‌ی سازمان ملل متحد بود و قرار شد که شرایط را برای تنظیم و حل مشکلات بین‌المللی فراهم کند. پایان جنگ جهانی اول همراه بود با استقلال یک رشته از کشورهای دیگر اروپایی مانند چکسلواکی، یوگسلاوی و مجارستان. بنابراین می‌توان گفت که جنگ جهانی اول، نه تنها تقسیم مجدد جهان را به فرجام رساند بلکه نشان داد که «ما وارد مرحله‌ی نوینی از موقعیت تاریخ سیاسی جامعه شده‌ایم» [آنتونیو گرامشی، «دولت و جامعه‌ی مدنی»، ترجمه‌ی دکتر عباس میلانی]. از سوی دیگر انقلابات ۱۹۱۸ در آلمان [برلین] و در اتریش [وین] نشان داد که استراتژی و تاکتیک «انقلاب»، یعنی اگر به زبان گرامشی گفته شود، جنگ مانوری و مستقیم، در اروپا به پایان رسیده بود. علت موفقیت انقلابیون روسیه در جنگ مستقیم و تصرف یکباره قدرت (از طریق انقلاب) بنا بر تحلیل صحیح گرامشی در این بود که «در روسیه، دولت همه چیز بود و جامعه‌ی مدنی بافتی ترد و تکامل نیافته داشت.» [گرامشی، «دولت و جامعه‌ی مدنی»، ترجمه دکتر عباس میلانی]

سال‌های بعد از جنگ، یعنی از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۹ کیفیت سیاست داخلی کشورهای اروپایی عمدتاً در سازماندهی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خود در مقابل جنبش‌ها و انقلاباتی بود که می‌توانست تحت تأثیر انقلاب روسیه قرار گیرد. از سوی دیگر مناسبات بین‌المللی سیاسی عمدتاً حول تثبیت یا تجدید نظر در پیمان‌های صلح متمرکز شده بود. پیمان‌های صلح که در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ بسته شدند، تشکیل دو نهاد بین‌المللی بسیار مهم را تثبیت و تصویب کردند، یعنی «مجمع ملل» و «دادگاه بین‌المللی لاهه [دن‌هاگ]». علی‌رغم عدم موفقیت مجمع ملل، تأسیس آن در تاریخ بشری از اهمیت اساسی برخوردار است. این نهاد سیاسی فراملی که در مرحله‌ی جنینی خود بود، اساساً این فکر را بیان می‌کرد که می‌توان برای حل مشکلات بین‌کشوری، به یک مرجع بالاتر فراملی رجوع کرد و شرایط ذهنی را برای «جامعه‌ی جهانی» نه تنها به مثابه‌ی یک مفهوم هنجاری بلکه یک نهاد واقعی، فراهم کرد.

قرارداد ورسای که عمدتاً توسط فرانسویان تدوین شده بود، علی‌رغم مقاومت انگلستان و ایالات متحد آمریکا، تمام بار مصائب جنگ را بر دوش مردم آلمان گذاشت. می‌توان گفت که این قرارداد عملاً طی مواد مربوط به «خسارت جنگی»، غارت اقتصادی و جغرافیایی آلمان را قانونی کرده بود. در این دوره، امپراطوری اتریش-مجار و امپراطوری عثمانی عملاً از بین رفتند و جای آنها را کشورهای جدید ملی دیگری گرفتند. از سوی دیگر کشورهای شکست‌خورده در جنگ جهانی اول با چند مشکل اساسی روبرو بودند: شرایط بسیار تحقیرآمیز صلح، بحران اقتصادی توأم با تورم و گرسنگی و رشد جنبش‌های سوسیالیستی در این کشورها. بر بستر همین شرایط بود که

فاشیسم در ایتالیا، ناسیونال- سوسیالیسم در آلمان و بعدها فالانژها در اسپانیا شکل گرفتند.

در سال ۱۹۲۲ حزب فاشیست بنیتو موسولینی در ایتالیا قدرت را به دست گرفت، و یک سال بعد از آن، بحران اقتصادی در آلمان آن چنان شدت گرفت که عملاً آلمانی‌های تحقیرشده، در گرسنگی به سر می‌بردند. سه سال بعد، آلمان رسماً ایالت الزاس- لوترینگن را برای همیشه از دست داد و به دست فرانسه افتاد. آلمان و ایتالیا باید به دو مسئله‌ی اساسی پاسخ می‌گفتند: رشد جنبش سوسیالیستی و دیگری رهایی از پیمان صلح ورسای. با قدرت‌گیری حزب ناسیونال- سوسیالیست به رهبری هیتلر در آلمان، این کشور مانند ایتالیا پاسخ خود را به پرسش مسایل سیاسی درونی خود یافت. بحران اقتصادی جهانی بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۳ به تدریج شرایط را برای مسایل حل‌نشده‌ی ملی در سطح اروپا فراهم نمود. در ژانویه‌ی ۱۹۳۳ هیتلر به قدرت رسید، آلمان که در سال ۱۹۲۶ عضو «مجمع ملل» شده بود، از این سازمان خارج شد. به دنبال آن، کشورهای ایتالیا و ژاپن نیز از مجمع ملل خارج شدند و شرایط سیاسی را برای یک اتحاد آتی (اتحاد کشورهای محور) فراهم نمودند. اول سپتامبر سال ۱۹۳۹ جنگ جهانی دوم با حمله‌ی برق‌آسای آلمان به لهستان آغاز شد. استراتژی و تاکتیک این جنگ، مانند جنگ جهانی اول بود، یعنی بر اساس جنگِ مانوری و مستقیم قرار داشت، یعنی آن نوع از جنگ که گرامشی چند سال پیش از آن به درستی پایانش را اعلام کرده بود. هر چند آلمان و ژاپن توانستند در ماه‌های اول جنگ با این تاکتیک، کشورها و مناطق وسیعی را به تصرف خود در آورند، ولی باز تاریخ نشان داد، که «اگر پیروزی‌ای در جنگ موضعی به دست آید، این پیروزی قطعی و نهایی است.» [گرامشی، همانجا]

جنگ جهانی دوم با تلفاتی حدود ۵۵ میلیون انسان به یکی از بزرگ‌ترین درس‌های تاریخ بشری تبدیل گردید. درس‌های این جنگ، تنها در حوزه‌ی سیاست یا اقتصاد خلاصه نمی‌شوند. این جنگ، در علم روانشناسی فردی و اجتماعی انقلاب کرد و شرایطی را فراهم کرد تا بتوانیم به عمیق‌ترین دخمه‌های تاریخ روح انسانی نفوذ کنیم، و البته در کنار آن به عظمت و شکوه او!

یکی از مهمترین نتایج سیاسی جنگ جهانی دوم از بین رفتن جهان چند قطبی به جهان دو قطبی بود. این دو قطبی شدن تا سال ۱۹۸۹ که دیوار برلین تخریب شد، کل سیاست جهانی را تحت‌الشعاع خود قرار داده بود. از یک سو جهان غرب (سرمایه‌داری) به رهبری ایالات متحد آمریکا و از سوی دیگر جهان شرق (سوسیالیستی) به رهبری شوروی. جهان غرب سمبل آزادی فردی، دموکراسی و در عین حال تضاد طبقاتی بود و شرق، سمبل عدالت اجتماعی البته بدون آزادی فردی و دموکراسی. این تصویر کلی از این دو قطب بود. امضای قرارداد تأسیس «سازمان ملل متحد» در تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۴۵ سرانجام ایده‌ی ناموفق «مجمع ملل» را به فرجام رساند. این سازمان بین‌المللی علی‌رغم تمام نارسائی‌ها و کمبودهایش، چه در ابتدا و چه در حال حاضر، توانست سرانجام به آن سازمانی تبدیل شود که بتواند «جامعه‌ی جهانی» را هویت ببخشد. بهره‌گیری از بمب اتم توسط ایالات متحد آمریکا که شهرهای هیروشیما و ناگازاکی را با خاک یکسان کرد، یک دهه بعد از جنگ به یکی از موضوعات روشن‌گرایانه‌ی نسل جدید تبدیل گردید که سرانجام خود را در اعتراضات وسیع اواخر سال‌های ۶۰ قرن بیستم نشان داد.

همان‌گونه که در پیش گفته شد از اواسط قرن نوزدهم عملاً نظریه‌های سیاسی درباره‌ی جامعه‌ی مدنی و فرآیند آتی آن دیگر مورد پژوهش قرار نگرفت. از میان علل گوناگون می‌توان به دو علت بسیار مهم این مسئله اشاره کرد. علت واقعی و عینی آن از یک سو به رشد انحصارهای ملی سرمایه‌داری برمی‌گردد که این خود توأم بود با تسلط یکجانبه‌ی طبقه‌ی بورژوا بر بسیاری از نهادهای سیاسی به ویژه نهاد دولت که سرانجام به صف‌بندی و جبهه‌بندی مستقیم طبقات و اقشار اجتماعی منجر گردید، به طوری که دولت، به بیان گرامشی، وظیفه‌ی «انطباق این تمدن و نیز اخلاقیات توده‌های وسیع خلق با مقتضیات تکامل مداوم دستگاه تولید اقتصادی جامعه» [گرامشی، «دولت و جامعه‌ی مدنی»، ترجمه‌ی دکتر عباس میلانی] را به عهده گرفت و از سوی دیگر بسط و گسترش مارکسیسم بود که جامعه‌ی مدنی را مترادف جامعه‌ی بورژوایی اقتصادی تعریف می‌کرد و این تعریف توانست سایه‌ی خود را تا سالهای هفتاد قرن بیستم بر نظریه‌های سیاسی و جامعه‌شناسی بیندازد. برخلاف انتظار، مهم‌ترین نظریه‌پرداز در نیمه‌ی اول قرن بیستم آنتونیو گرامشی بود که خود در سنت مارکسیست-لنینیستی تربیت یافته بود. او آراء خود را در «یادداشت‌های زندان» [یا «دفترچه‌های زندان»] تدوین کرد که ده سال پس از نگارش آنها، منتشر شدند. گرامشی رهبر حزب کمونیست ایتالیا و نظریه‌پرداز مارکسیستی بود و چندین سال در زندان فاشیست‌های ایتالیا محبوس بود. علی‌رغم این که جوهر آراء او درباره‌ی جامعه‌ی مدنی صحیح می‌باشند، ولی به دو علت اساسی نظراتش از ابهام و پیچیدگی برخوردار هستند: از یک سو او هنوز در قید نگاه ناب طبقاتی‌ست که از سنت

مارکسیستی او نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر «باید توجه داشت که ابهام لازم برای گریز از شرایط فاشیستی زندان دست به دست زبان موجز و پرابهام خود گرامشی داده و مطالب دولت و جامعه‌ی مدنی را پیچیده و دشوار ساخته است.» [دکتر عباس میلانی، مقدمه‌ای بر ترجمه‌ی «دولت و جامعه‌ی مدنی»] پرسش اساسی که گرامشی در مقابل خود نهاد، این بود: چرا سرمایه‌داری غرب علی‌رغم تضادهای عمیق اقتصادی توانسته از ثبات برخوردار باشد؟

گرامشی ثبات سرمایه‌داری غرب را نه در هژمونی اقتصادی بلکه در هژمونی فرهنگی آن می‌دانست. او معتقد بود که کشمکش و ستیز بر سر هژمونی فرهنگی بر بستر جامعه‌ی مدنی رخ می‌دهد. در همین رابطه او سه حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی، دولت و اقتصاد را از یکدیگر تفکیک کرد و معتقد بود که سرمایه‌داری غرب از سازمانها و نهادهای جامعه‌ی مدنی برخوردار است که از ایدئولوژی سرمایه‌داری دفاع کرده و در میان مردم تثبیت شده‌اند. از نظر گرامشی این سازمانها کلیساها، مدارس، احزاب، مطبوعات، جمعیتها و انجمنها، خلاصه تمام سازمانها یا نهادهای واسطه‌ای بین مردم و دولت هستند. بنابراین می‌توان گفت که گرامشی یک بار دیگر نقش تعیین‌کننده‌ی نهادهای واسطه‌ای بین جامعه و دولت را احیا کرد. او در رابطه با پدیده‌ی «انقلاب» یعنی تصرف یکباره‌ی قدرت در روسیه [۱۹۱۷] می‌گوید: «در روسیه، دولت همه چیز بود و جامعه‌ی مدنی بافتی ترد و تکامل نیافته داشت؛ در غرب، در مقابل، بین دولت و جامعه‌ی مدنی رابطه‌ای عمیق پدید آمده بود و هر گاه شکافی در ساخت دولت پدیدار می‌شد، بافت پر قوام جامعه‌ی مدنی چهره برمی‌تافت. دولت تنها در مقام یک سنگ بیرونی بود که در پس آن شبکه‌ی گسترده و نیرومندی از دژها و استحکامات قرار داشت. بدیهی است که مقدار و میزان این استحکامات در دولت‌های مختلف متفاوت بود و دقیقاً

به همین لحاظ شناسایی و ارزیابی مشخص اوضاع در هر کشور یک امر ضروری به شمار می‌رفت.» [گرامشی، «دولت و جامعه‌ی مدنی»، ترجمه‌ی دکتر عباس میلانی] در اینجا برای اولین بار در سنت مارکسیستی، روبنا نقش تعیین‌کننده به خود گرفت و اقتصاد به مثابه‌ی عامل تعیین‌کننده نقش درجه‌ی دوم گرفت. از این رو می‌توان گفت که گرامشی به طور غیرمستقیم نقش فرد یا شهروند را در مارکسیسم اقتصادزده بسیار برجسته کرد. گرامشی با اتکاء به این نگرش، اساساً درک نوینی از مبارزه [طبقاتی] ارائه می‌دهد که به مبارزات مدنی امروزی ما بسیار نزدیک است. او با مطالعه دقیق جنگ جهانی اول در میدان‌های نبرد به این نتیجه رسید که جنگ [نظامی] و جنگ طبقاتی از «جنگ مانوری یا حملات مستقیم» به «جنگ موضعی» یا «سنگر به سنگر» ارتقا یافته است، «جنگی که فشرده و دشوار و مستلزم صبر و خلاقیتی استثنایی در سیاست است» و «اگر پیروزی‌ای در جنگ موضعی به دست آید، این پیروزی قطعی و نهایی است.» [همانجا]

او در دفتر هفتم، بخش «گذار از جنگ مانوری (حملات مستقیم) به جنگ موضعی» می‌نویسد: «به نظر من، مهم‌ترین مسئله‌ای که در دوران بعد از جنگ [اول] پیش آمده و حل صحیح آن از امور بسیار دشوار است، همین مسئله‌ی رابطه‌ی جنگ مانوری و جنگ موضعی است.» [همانجا] و ادامه می‌دهد که ما عملاً «... وارد مرحله‌ی نوینی از موقعیت تاریخ سیاسی جامعه شده‌ایم، زیرا در سیاست، اگر پیروزی‌ای در جنگ موضعی به دست آید، این پیروزی قطعی و نهایی است.» [همانجا] به عبارت دیگر به زعم گرامشی مبارزه [طبقاتی] کیفیت خود را از کسب قدرت یکباره یعنی جنگ مانوری و مستقیم به کیفیت «موضعی» تغییر داده است. یعنی به جنگ‌هایی تبدیل شده است که در آنها، باید سنگرها یکی پس از دیگر به تصرف در آیند. زیرا

به اعتقاد او «روبنای جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی شبکه‌ی سنگرهای جنگ مدرن است» [همانجا] یعنی ما در پراتیکِ سیاسی با یک فرآیندِ نسبتاً طولانی از «تصرفات سنگرها»ی کوچک و بزرگ سر و کار داریم که بایستی سرانجام به کسب «هژمونی فرهنگی»، فرهنگی که ورای فرهنگ موجود است نایل آییم. در این جا باید تأکید کنم که «فرهنگ» از نظر گرامشی به معنای محدود و متعارف نیست. بلکه آن مجموعه عظیم از ذهنیات بازاندیشه‌شده یا پرداخت‌نشده‌ایست که طی یک فرآیند طولانی، از گذشته تا به حال، در ما جاری می‌باشند و رفتارهای ما را رقم می‌زنند.

اگرچه هدفِ گرامشی زدودن اقتصادزدگی از چهره‌ی مارکسیسم بود ولی «اصل هژمونی فرهنگی» او توانست نقش بزرگی بر نهادهای مدنی پس از جنگ جهانی دوم در اروپا داشته باشد. گفتمان‌هایی که حول اندیشه‌های گرامشی در اروپا صورت گرفت دو نتیجه‌ی اساسی به همراه داشت. یکی این که اقتصاد و نهادهای اقتصادی از حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی یک بار و برای همیشه مستثنی و تفکیک شدند و دوم این که سرانجام، «اصل هژمونی فرهنگی» به بدیلی در مقابل «هژمونی فرهنگی نئولیبرالیسم» تبدیل شد. «سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی [NGOs] امروزه که برای عدالت جهانی و ساختارهای مدرن حکومت جهانی تلاش می‌کنند، با اتکا به اندیشه‌ی گرامشی مبارزه‌ی خود را برای در هم شکستن هژمونی جهانی نئولیبرالیسم مورد استفاده قرار می‌دهند.» [Zivilgesellschaft, Frank Adloff,]

بدعت گرامشی در سنت مارکسیستی تنها در برجسته کردن نقش «فرهنگ» نیست. در این جا برای اولین بار در اندیشه‌ی مارکسیستی تجدید نظر اساسی رخ می‌دهد: فرد دیگر جزء یا «پیچ و مهره‌ای» قابل تعویض از «کل» یعنی جامعه نیست، بلکه جزو عناصر تشکیل‌دهنده و تعیین‌کننده‌ی جامعه‌ی

مدنی تعریف می‌شود. در این جا شهروندان کار خود را «بدون» «تنبیه» و بدون «وظایف» انجام می‌دهند؛ ولی در مقابل با وارد کردن فشارهای جمعی به نتایج عینی دست می‌یابند و این نتایج در شکل تحولاتی در سنت، طرز فکر و اخلاقیات و عمل [جامعه] متجلی می‌شوند.» [همانجا] به سخن دیگر، شهروندان جامعه‌ی مدنی انسان‌های آزادی هستند که «همکاری و همدلی اجتماعی» آنها نه بر اساس «وظیفه» و «ترس» یا «اجبار» بلکه آگاهانه و داوطلبانه است.

جان دیوئی (dju:i) مهم‌ترین و برجسته‌ترین فیلسوف ایالات متحد آمریکا در نیمه‌ی اول قرن بیستم محسوب می‌شد. او در کنار ویتگنشتاین (Wittgenstein) و هایدگر، جزو سه فیلسوف مهم قرن بیستم به شمار می‌رود. دیوئی نماینده‌ی مکتب «پراگماتیسم آمریکا» است که متأسفانه برای مدت‌های طولانی بد فهمیده شده بود. زیرا «پراگماتیسم» دیوئی اساساً ربطی به آن پراگماتیسمی که در زبان عامیانه «مصلحت‌گرایی» نامیده می‌شود، ندارد. جان دیوئی را عمدتاً از نوشته‌های فلسفی و تربیتی (Pedagogy) او می‌شناسند و به طور کلی، پژوهشگران کمتر با آراء سیاسی او درگیر شده‌اند. او جوهر نظرات سیاسی خود را در اثرش به نام «عرصه‌ی عمومی و مسایلش» [The Public And Its Problems] به رشته‌ی تحریر در آورده است. این کتاب ابتدا در سال ۱۹۲۶ به صورت کنفرانس‌ها در دانشگاه‌های آمریکا بیان شد و سپس در سال ۱۹۲۷ منتشر گردید. به هر رو، این اثر آن چنان ناشناخته بود که فردریک کاپلستون در «تاریخ فلسفه» خود که توسط آقای بهاء‌الدین خرمشایی ترجمه شده [جلد هشتم] نامی از این اثر نمی‌آورد. حتی در بسیاری از کتابهایی که راجع به دیوئی نوشته شده، نامی از این اثر نمی‌یابیم، مثلاً در کتاب آقای مارتین سور [Marin Suhr] که «جان دیوئی» نام دارد. دیوئی در این اثر به مسایل و مشکلات جامعه مدنی می‌پردازد. یکی از بزرگترین دست‌آوردهای دیوئی در عرصه‌ی فلسفه، تسویه حساب نهایی او با دوآلیسم می‌باشد. همان گونه که در پائین خواهیم دید او در عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی نیز موانع دوآلیستی را رفع کرده است. با آغاز گفتمان‌ها پیرامون جامعه‌ی مدنی، در اواسط سال‌های هشتاد قرن گذشته، این اثر یک بار دیگر مورد

بررسی و پژوهش قرار گرفت و سرانجام یک بار دیگر این کتاب در سال ۲۰۰۱ به زبان آلمانی ترجمه و منتشر گردید. جان دیوئی در این اثر، به طیف وسیعی از مسایل اجتماعی می‌پردازد ولی از آن جا که بازگویی همه‌ی مسایل طرح‌شده از جانب او در حوصله‌ی این نوشتار نمی‌گنجد، فقط به نکاتی اشاره می‌کنم که به طور مستقیم به جامعه مدنی مربوط می‌شوند.

عرصه خصوصی و عرصه‌ی عمومی

تاکنون تمام فیلسوفان سیاسی دو عرصه‌ی «خصوصی» [Private] و «عمومی» [Public] را به عنوان دو مفهوم متضاد در مقابل هم قرار می‌دادند. مفهوم خصوصی (فرد) آن چنان کیفیاتی به خود گرفته بود که گویا فاقد هرگونه کیفیت اجتماعی است. جان دیوئی با به کار گرفتن مفهوم «پیوند»‌های [Associations] اجتماعی سرانجام به این دو آلیسم خصوصی و عمومی پایان داد. او به خوبی نشان می‌دهد که تمام کیهان و اجزاء آن در «پیوند»‌های کوچک و بزرگ زیست می‌کنند. ولی این «پیوند»‌ها، پدیده‌های ایستا و لایتغیری نیستند، بلکه همواره در حال تغییر و تحول می‌باشند. مثلاً یک انسان منفرد در دوره‌ی کنونی، در «پیوند»‌های اجتماعی مانند خانواده، محیط کار، باشگاه ورزشی و روابط دوستانه‌ی خود قرار دارد. هرگاه ما از این زوایه به فرد بنگریم، متوجه می‌شویم که «فرد»، همواره، از ابتدای تاریخ تا کنون، در «پیوند»‌های اجتماعی گوناگون به سر می‌برده و هنوز هم بسر می‌برد. بنابراین فرد [Individuum] می‌تواند منفرد باشد ولی تنها نیست. انسان علی‌رغم میل باطنی و اراده‌ی خود، یعنی چه انسانی برون‌گرا باشد یا چه درون‌گرا، در «پیوند»‌های اجتماعی قرار دارد. دیوئی می‌گوید: «این پرسش که افراد چگونه به این جا می‌رسند که در پیوند با هم قرار گیرند، بی

معناست. افراد در پیوندهای اجتماعی زندگی و عمل می‌کنند.» [جان دیویی: عرصه عمومی و مسایلش] به عبارتی دیگر، هر جامعه از «پیوند»های اجتماعی بسیار تشکیل شده است که افراد را در خود جای می‌دهد. ولی هر فردی در هر «پیوند»ی یک کارکرد و یک رفتار معین دارد. مثلاً یک زن یا مرد در محیط خانوادگی، وظایف و رفتاری دارد که با وظایف و رفتار آنها در محیط کاری متفاوت است، یا در باشگاهی که فوتبال یا شطرنج بازی می‌کند. همان‌گونه که وظیفه یا کارکرد اکسیژن در مولکول آب با کارکرد اتم اکسیژن در یک ترکیب شیمیایی دیگر متفاوت است. نوع کارکرد و وظیفه فردی، نسبت مستقیمی با نوع ترکیب و کیفیت پیوندهای اجتماعی او دارد. پس اگر چنین است، عرصه‌ی اجتماعی در کجا قرار دارد؟ تحولات اجتماعی چگونه شکل می‌گیرند و نقش افراد چیست؟

پیش از پاسخ به پرسش‌های بالا، باید گفت که دیوئی تغییرات را بر بستر تاریخ، فرآیندی کند و بطئی می‌داند. پیوندهای اجتماعی بر بستر تاریخ، به گونه‌ای با «اصل لختی یا ماند» [Inertia Principle] گره خورده است. این اصل فیزیکی می‌گوید که همه‌ی اجسام به این گرایش دارند که برای صرفه‌جویی انرژی در یک حالت ایستا قرار بگیرند، و تا زمانی که نیرویی از خارج به آنها وارد نشود، در همان حالت باقی می‌مانند. این پدیده خود را در حوزه‌ی اجتماعی به شکل «عادت» نشان می‌دهد. «عادات هم در نیروی فکری و هم در نیروی جسمانی صرفه‌جویی می‌کنند.» دیویی در همین رابطه ادامه می‌دهد: «عادت منبع اصلی عمل انسانی است، و بخش بزرگی از عادات تحت تأثیر رسوم گروهی شکل می‌گیرند. ساختار ارگانیک انسان بوجود آورنده‌ی این عادات است، زیرا، چه ما بخواهیم یا نخواهیم، چه آگاه باشیم، چه آگاه نباشیم، هر عمل ما فقط تعدیلی در نگرش و گرایش ما ایجاد می‌کند که رفتار

آتی ما را تعیین می‌کند. شکل‌گیری عادات فرد به عادات یک گروه [پیوندهای اجتماعی او] که رسوم و نهادهای خود را دارد، وابسته است و این خود، پیامد طبیعی عجز ما در کودکی است. ... تأثیر عادات تعیین‌کننده است، زیرا همه‌ی اعمال ویژه‌ی انسانی باید فراگرفته شوند و روان، گوشت و خون یادگیری به نوبه خود تولیدکننده‌ی عادات هستند. ... عادات فکری سمج‌ترین عادات هستند؛ آنها که به طبیعت دوم انسان‌ها تبدیل شده‌اند، وقتی از در بیرون ریخته می‌شوند، دوباره مخفیانه و مطمئن مانند طبیعت اول انسانی باز می‌گردند.» ولی با این وجود «... عادت، مانع فکر کردن نیست، ولی جهت آن را تعیین می‌کند. فکر کردن چیزی است که بین فضاهای خالی عادات رخ می‌دهد.» [همانجا] حال به این پرسش پردازیم که جایگاه فرد در کجا قرار می‌گیرد. اگر فرد فقط با «پیوند»های اجتماعی‌اش تعریف می‌شود و یک عنصر منفرد و تنها نیست، پس سرنوشت «آزادی فردی» چه می‌شود؟ جان دیوئی به این مسئله این‌گونه پاسخ می‌دهد: «این که مسیر تطور اجتماعی از جمع‌گرایی [collectivism] به فردگرایی [individualism] یا به عکس می‌باشد، یک خرافه است. تطور اجتماعی از یک سو همواره خود را در پیوندهای اجتماعی نوین بیان می‌کند و از سوی دیگر وابسته است به توانایی‌های و انرژی افراد در این پیوندها. افراد در آن پیوندهای اجتماعی‌ای که نهادی و مسلط شده به تدریج حس می‌کنند که عرصه بر آنها تنگ شده یا سرکوب می‌شوند. شاید آنها باور داشته باشند که به دنبال آزادی فردی هستند ولی آن چه که آنها به طور واقعی دنبالش هستند آزادی برای شرکت در پیوندهای نوینی است که آنها می‌توانند به طرز وسیع‌تری از امکانات فردی خود بهره ببرند.» [همانجا] اگر با این نگرش به فرد و آزادی فرد بنگریم، آن‌گاه متوجه می‌شویم که فرد و مطالبه آزادی او، فقط با پیوندهای اجتماعی

جدید او تعریف می‌شوند. به عبارت دیگر، آزادی فردی پدیده‌ای مجرد و انتزاعی نیست، بلکه فرد آن را در ارتباط با پیوندهای اجتماعی که دارد یا می‌خواهد داشته باشد، نیاز دارد. مثلاً آزادی پوشش برای زنی که در جماعت کوچکی در صحرای لیبی زندگی می‌کند، خالی از اهمیت است. زیرا «پیوندهای اجتماعی» این زن، ضرورت و نیاز به این آزادی را که با یک نوع ویژه از پیوند اجتماعی جدید او گره می‌خورد، به وجود نیاورده است. در صورتی که همین آزادی برای زنی دیگر که در پیوندهای اجتماعی نوع دیگری قرار دارد، مهم و غیرقابل صرف‌نظر است.

همان‌گونه که دیدیم، جان دیوئی برای توضیح پرسش‌های اجتماعی، «پیوند»های اجتماعی [Associations] را در مرکز پژوهش خود قرار می‌دهد. فرد، به خودی خود و تنها وجود ندارد بلکه با پیوندهای اجتماعی‌اش تعریف می‌شود و مجموع این «پیوند»ها، یک جامعه را می‌سازند. بنابراین، اگرچه گفته می‌شود که جامعه‌ی مدرن، یک جامعه‌ی ذره‌ای شده [atomized] یا «فردیت» شده است، ولی این برای دیوئی به هیچ وجه از کیفیت اجتماعی فرد نمی‌کاهد. به طور خلاصه می‌توان گفت که افراد در «پیوندهای اجتماعی» گوناگون زندگی می‌کنند و آن‌ها در هر یک از این «پیوندها»، دارای وظایف و رفتار ویژه خود هستند. همین «پیوندها»ی اجتماعی از یک سو محل و مکان «عادات» رفتاری و فکری ما هستند و از سوی دیگر نیروهای «خارجی»ای هستند که فرد را به کنش، واکنش، تغییر و حرکت مجبور می‌کنند. به سخن دیگر، باید تطور اجتماعی را در تطور و تغییرات پیوندهای اجتماعی افراد جستجو کرد.

جایگاه عرصه‌ی عمومی کجاست؟

امروزه تحت نام «عرصه‌ی عمومی»، در وهله‌ی اول رسانه‌های جمعی مانند رادیو، تلویزیون، کتاب و روزنامه و اینترنت تداعی می‌شود. این ابزارهای رسانه‌ای نمادِ کنکاش [communication]، ارتباطات و پیوندهای اجتماعی می‌باشند. آیا پیش از گسترش ابزارهای رسانه‌ای فوق، ما انسان‌ها از عرصه‌ی عمومی برخوردار بودیم؟ طبعاً جواب مثبت است! آمفی‌تئاترها، سالن‌های سخنرانی، بازار مرکزی، شهرداری، کنیسه‌ها، کلیساها، مساجد و سرانجام جلسات و مهمانی‌های خصوصی و فامیلی. ولی انسان امروزی در مقایسه با انسان گذشته در پیوندهای اجتماعی وسیع‌تری قرار دارد. «پیوندهای» اجتماعی گذشته یا ماقبل مدرن، عموماً پیوندهای اجباری و به ارث رسیده بودند: بزرگ‌خانواده‌ها [clans]، طایفه‌ها، قبایل، محله‌ها، جمعیت‌های مذهبی و اصناف.

به طور کلی در گذشته، اماکن و ابزارِ گفتگو و کنکاش افراد نسبت به امروز بسیار محدود بود. اصلی‌ترین شکل مراوده‌ی انسانی در گفتگو و کنکاش، شکل چهره به چهره بود. به واسطه‌ی سطح تکامل نازل ابزار ارتباطی، فاصله‌ی مکانی نقش تعیین‌کننده داشت و به همین دلیل انزوای اجتماعی – به معنای وسیع کلمه – یکی از کیفیات ویژه جماعت‌های انسانی گذشته بود. فاصله‌ی مردم با نهاد حکومت که در شاه یا خان تبلور می‌یافت آن چنان زیاد بود که شاه یا خان بیشتر شبیه خدا بود تا انسان.

جان دیوئی نوع و کیفیت «پیوند»های اجتماعی یک جامعه را در ارتباط مستقیم با دولت آن جامعه‌ی معین قرار می‌دهد. مجموعه‌ی پیوندهای اجتماعی موجود در یک جامعه و اعمال و رفتار انسانی ناشی از این پیوندها، پایه‌ی واقعی عرصه‌ی اجتماعی است. به همین دلیل به نظر جان دیوئی،

«عرصه‌ی عمومی، یک دولت سیاسی است.» به سخن دیگر «عرصه‌ی عمومی توسط نمایندگان خود سازماندهی شده و اقدام به عمل می‌نماید و به عنوان حافظین سنن، قانون‌گذار، مقامات دولتی، قضات و غیره وظایف خود را انجام می‌دهند.» [همانجا] اگر از این زاویه به دولت و عرصه‌ی عمومی بنگریم، آن گاه متوجه می‌شویم که دولت و عرصه‌ی عمومی دو روی یک سکه‌اند و عرصه‌ی عمومی تابع مستقیمی از پیامدها و اعمال «پیوند» های اجتماعی آن جامعه معین می‌باشد. بنابراین طبق آراء جان دیوئی، «پیوندهای اجتماعی» [associations] در شکل‌دهی عرصه‌ی عمومی و دولت نقش تعیین‌کننده دارند. از این رو برای درک کیفیت عرصه‌ی عمومی یک جامعه و دولت آن باید ببینیم که افراد آن جامعه اساساً در چه پیوندهای اجتماعی‌ای قرار گرفته‌اند.

با تکوین و گسترش مناسبات مدرن اجتماعی، جماعت‌های [community] گذشته که یکی از کیفیت‌های ویژه‌ی آنها، تعاون و همبستگی بود، از بین رفتند. با از متلاشی شدن جماعت‌هایی مانند بزرگ‌خانواده‌ها، طایفه‌ها، اصناف و جماعت‌های دینی، به تدریج بر ویرانه‌های آنها، «جامعه‌ی بزرگ» [Great Society] شکل گرفت. دیوئی می‌گوید که جامعه‌ی بزرگ، جماعت‌های کوچک را از بین برد بدون این که بجای آن یک جماعت بزرگ بوجود آورد. به هر رو، جامعه‌ی بزرگ به نمادِ اضمحلالِ همبستگی و تعاون و رهایی فرد از بندهای سنتی کهن تبدیل شد: در این زمان «فردگرایی» ظهور کرد و افراد (منفرد) به ارکان اصلی جامعه‌ی بزرگ تبدیل شدند. به سخن دیگر، جامعه‌ی بزرگ، فرد را از «پیوندهای اجتماعی» گذشته رها کرد و او را وارد پیوندهای اجتماعی نوین کرد. با این تفاوت که دیگر آن «تعاون و همبستگی» جماعتی که بر اجبارِ سنت قرار داشتند، از بین رفته بودند. دیوئی برای حل مسئله

فوق، در مقابل «جامعه‌ی بزرگ»، بدیل «جماعت بزرگ» [Great Community] را قرار می‌دهد که می‌بایستی بتواند از کیفیت و خصلت «تعاون و همبستگی» برخوردار شود. ولی برای رسیدن به این «جماعت بزرگ» باید عرصه‌ی عمومی که پیوندهای اجتماعی [Associations] ارکان آن را تشکیل می‌دهند، بسط و گسترش یابند و فعالانه و آگاهانه در حل مسایل و مشکلات اجتماعی شرکت کنند. جوهر تعیین‌کننده برای رسیدن به «جماعت بزرگ»، به زعم دیوئی، بحث و کنکاش است. «وسایلی که ما برای ارتباط و کنکاش در اختیار داریم با هیچ زمانی در گذشته قابل مقایسه نیست. ... بدون کنکاش، عرصه‌ی عمومی بی‌شکل و مبهم باقی خواهد ماند؛ ... تا مادامی که جامعه‌ی بزرگ به جماعت بزرگ تبدیل نشده است، عرصه‌ی عمومی در تاریکی باقی خواهد ماند. فقط کنکاش [Communication] است که می‌تواند جماعت بزرگ را بیافریند.» [همانجا] بنابراین به اعتقاد جان دیوئی برای رسیدن به «جماعت بزرگ» ما به دو وسیله نیازمندیم: بسط و گسترش جمعیت‌ها، انجمن‌ها، احزاب و کلاً گسترش نهادهای واسطه‌ای بین دولت و عرصه‌ی عمومی و از سوی دیگر بحث و کنکاش در خصوص حل مشکلات اجتماعی که در آزادی و بیان اندیشه‌های متبلور می‌شود. «ایده‌هایی که مبادله و توزیع نگردند و سرانجام دوباره متولد نشوند، فقط یک گفتگو با خود هستند، و گفتگو با خود به جز افکار ناکامل و پرگسست چیز دیگری نیستند.» [همانجا] دیوئی معتقد است که فرآیند نزدیک شدن به جماعت بزرگ، فرآیند تعمیق و گسترش دموکراسی است. ولی دموکراسی به نظر او در دو شکل متبلور می‌شود: به شکل ایده و به شکل دولت سیاسی. دموکراسی به مثابه‌ی ایده همواره موضوع گفتمان عرصه‌ی عمومی باقی خواهد ماند. تفاوت و اختلاف بین ایده‌ی دموکراسی و بیان سیاسی آن، منشاء و سرچشمه‌ی گفتمان‌ها در این حوزه

است. زیرا ایده [دموکراسی] هیچ گاه با واقعیت [دموکراسی] همسان نخواهد شد. زیرا ایده‌ی دموکراسی همواره در حال کامل شدن است. همان گونه که گفته شد، کیفیت اصلی «جماعت بزرگ» مانند «جماعت‌های گذشته»، تعاون و همبستگی اجتماعی است. اگرچه این «تعاون و همبستگی» مانند همه‌ی تعاون‌ها و همبستگی‌های تاریخی، در اخلاق غوطه‌ور است یا بهتر بگوئیم ماهیت اخلاقی دارد ولی تفاوت ماهوی «تعاون و همبستگی» در جماعت بزرگ با دیگر جماعت‌های گذشته در کیفیت آگاهانه، گزینشی و داوطلبانه آن است. حمایت یک طایفه از عضو خود در موقع خطر، بر اساس سنت و پیوند خونی قرار دارد. در این جا فقط اعضای طایفه هستند که از امتیاز حمایتِ دسته‌جمعی طایفه خود برخوردار هستند و این امتیاز به اصطلاح به «غیر خودی‌ها» تعلق نمی‌گیرد. ولی حمایت‌های مالی و فنی یک شهروند مدرن مثلاً به مردم زلزله‌زده‌ی کشور دیگر، اساساً خصلتی آگاهانه، گزینشی و داوطلبانه دارد و فاقد اجبار است. این همان کیفیتی است که ما امروز در کارکرد و وظایف سازمان‌های غیردولتی [NGOs] مشاهده می‌کنیم.

آغاز جنبش مدنی در کشورهای سوسیالیستی

رسانس یا تجدید حیاتِ مفهوم جامعه‌ی مدنی عملاً توسط جنبش مدنی - سیاسی اواخر دهه‌ی هفتاد قرن بیستم در کشورهای چکسلواکی، مجارستان و لهستان متحقق شد. هسته‌ی مشترک این جنبش‌های مدنی در بلوک سوسیالیسم واقعاً موجود، اصلاحات از پائین بود که هدف اصلی آن بسط و گسترش فرهنگ آزادی‌خواهی در لایه‌های گوناگون اجتماعی بود. وظیفه‌ی عاجل این جنبش نه کسب قدرت سیاسی، بلکه محدود کردن بُعد اجتماعی قدرت سیاسی موجود بود. به عبارت دیگر، این جنبش مدنی می‌بایستی با گسترش فرهنگ آزادی‌خواهی به رقابت با فرهنگ توتالیتاریسم سوسیالیسم واقعاً موجود بپردازد و شرایط ذهنی را برای تغییرات و تحولات بعدی هموار سازد. تز مشترک و حاکم بر این جنبش مدنی، ایجاد «جامعه‌ی دوم» یا «پولیس‌های موازی» بود که می‌بایستی در درون این جوامع استبدادزده‌ی سوسیالیستی شکل بگیرند تا به تدریج بتوانند به قول گرامشی سنگرهای محکم توتالیتاریسم را یکی پس از دیگری تسخیر نمایند.

پیش از پرداختن به موضوع بالا لازم است به دو حادثه‌ی بزرگ که در اواسط سالهای ۶۰ قرن بیستم رخ دادند اشاره کنم. یکی جنبش دانشجویی - عمومی در آمریکای شمالی و اروپای غربی و دیگری «بهار پراگ» است.

شروع جنبش عمومی نسل جوان در اواسط سالهای ۶۰ میلادی که به طور عمده از دانشجویان تشکیل می‌شد از آمریکای شمالی آغاز گردید و در ماه مارس ۱۹۶۸ در فرانسه به اوج خود رسید. به طور کلی می‌توان گفت که جنبش دانشجویی آمریکا حول سه محور اساسی آغاز شد. مخالفت با جنگ ویتنام، مبارزه علیه تبعیض نژادی و مبارزه علیه فقر، زیرا در آن زمان حدوداً ۴۰ میلیون آمریکایی زیر خط فقر می‌زیستند و یکی از علل اصلی آن جنگ ویتنام بود. اوج این جنبش در آمریکا در تظاهراتی در دانشگاه میشیگان بود که بیش از ۳۰۰ هزار نفر آمریکایی در آن شرکت کردند.

در سال ۱۹۶۸ این جنبش به اروپا نیز سرایت کرد. ابتدا از دانشگاه نانتر در حومه پاریس آغاز گردد و سپس به یک جنبش عمومی در فرانسه و آلمان تبدیل گردید. جنبش ۶۸ در اروپا نه تنها بر مطالبات دانشجویان آمریکایی تأکید می‌کرد، بلکه خصلت و کیفیت نوینی به آن بخشید. مبارزه علیه امپریالیسم آمریکا به مبارزه علیه هر نوع توتالیتریسم و توسعه‌طلبی که اتحاد شوروی سوسیالیستی را نیز در بر می‌گرفت ارتقاء یافت و از سوی دیگر مبارزه‌ی علیه تبعیض نژادی به مبارزه علیه هرگونه تبعیض‌گرایی به ویژه علیه تبعیض جنسی تعمیم داده شد. به طور کلی جنبش ۶۸ به یک جریان ضد فرهنگ متعارف تبدیل گردید که هسته‌ی آن، ضدیت با هرگونه خشونت [یعنی اصل صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز] بود. جنبش ۶۸ در اروپا در عین حال یک تابوردائی از «سوسیالیسم واقعاً موجود» نیز بود. عجیب نیست که جنبش ۶۸ از سوی احزاب کمونیست به ویژه احزاب کمونیست طرفدار شوروی اساساً مورد حمایت قرار نگرفت و آنها حتا به مخالفت با آن برخاستند. نمونه‌ی این موضع‌گیری سیاسی احزاب طرفدار شوروی از سوی ررژ مارشه دبیر اول حزب کمونیست فرانسه علیه یکی از رهبران و سخنگوی

این جنبش یعنی دانیال کوهن بندیت (Daniel Cohn-Benidit) صورت گرفت. در همین دوران بود که آثار مارکسیست‌های غیر روسی یا منتقدان مارکسیسم رونق یافته و مورد بازخوانی وسیع قشر روشنفکر قرار گرفت. از میان مارکسیست‌هایی که به نقد نظام فکری مارکسیسم پرداختند می‌توان کلود لفور (Claude Lefort)، مارسل گوشه (Marcel Gauchet) و کورنلیوس کاستوریادیس (Cornelius Castoriadis) را نام برد که در فرآیند نقد خود به مارکسیسم مقدمات نظری مفهوم جامعه‌ی مدنی مدرن را پایه‌ریزی کردند که بعدها توسط نظریه‌پردازان انگلیسی زبان بسط و تعمیق یافت و پس از آنها وارد کشورهای آلمانی زبان شد.

امروز - پس از گذشت چهل و سه سال - از جنبش ۶۸، ارزیابی‌های گوناگون و متناقضی وجود دارد. ولی صرف‌نظر از تمام ارزیابی‌های ما از این جنبش، که چقدر بار مثبت یا منفی به آن می‌دهیم، میراث بزرگ اجتماعی آن جنبش، تحقق و واقعیت بخشیدن به عرصه‌ی عمومی (Public / Öffentlichkeit) است. می‌توان گفت تا آن زمان عرصه‌ی عمومی، یک عرصه غیرفعال و رشدنیافته بود. اگرچه مفهوم عرصه‌ی عمومی اولین بار توسط جان دیویی در اثرش «عرصه‌ی عمومی و مسایل آن» در سال ۱۹۲۶ تدوین شده بود. ولی تقریباً ۴۰ سال طول کشید تا عرصه‌ی عمومی به یک واقعیت تبدیل گردد. جان دیویی در این اثر خود مبانی نظری عرصه‌ی عمومی را به نگارش در آورد و آن را وابسته به گسترش انجمن‌ها و جمعیت‌ها نمود که نیروی بالانده و محرک آن را کنکاش (communication) اجتماعی تشکیل می‌دهد. جنبش ۶۸ توانست عرصه‌ی عمومی را از یک نظریه و مفهوم به یک واقعیت تبدیل کند. عجیب نیست که در طی و پس از این جنبش تعداد انجمن‌ها، جمعیت‌ها و کلوپ‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و حرفه‌ای در اروپا و

آمریکای شمالی بیش از ۱۰۰۰ درصد افزایش یافت. و درست از همین زمان است که مفهوم عرصه‌ی عمومی به یک مفهوم همگانی تبدیل شد و وارد ادبیات سیاسی گردید. ولی به موازات این جنبش که در آمریکای شمالی و اروپای غربی و مرکزی رخ داد، ما با یک جنبش دیگر مواجه هستیم که در ضعیف‌ترین حلقه‌ی «سوسیالیسم واقعاً موجود» رشد و نمو کرد: بهار پراگ.

بهار پراگ، زندگی کوتاه مدت یک جنبش سیاسی اصلاح‌طلبانه در چکسلواکی [سابق] تحت رهبری آلکساندر دوبچک (Alexander Dubcek) بود که سرانجام با دخالت نظامی پیمان ورشو به رهبری اتحاد شوروی سرکوب شد. از آن جا که این واقعه‌ی سیاسی کوتاه از اهمیت تاریخی بسیاری برخوردار است، لازم است اندکی بر آن مکث شود. این که چرا این واقعه در چکسلواکی رخ داد، اتفاقی نبود. چکسلواکی ضعیف‌ترین حلقه‌ی «سوسیالیسم واقعاً موجود» را تشکیل می‌داد. زیرا این کشور کوچک بیشترین مرز را با اروپای غربی داشت، یعنی با اتریش و آلمان، و به لحاظ تاریخی همواره با اروپای مرکزی در یک مرادده‌ی فشرده‌ی فرهنگی و اقتصادی قرار داشت. همین تفاوت باعث شد که این کشور به یک پیوستگاه [سیناپس] سیاسی ویژه تبدیل شود. این پیوستگاه هم از فرهنگ غرب تغذیه می‌کرد و هم از فرهنگ شرق. از سوی دیگر دو مسئله‌ی اساسی شرایط را برای بهار پراگ فراهم کرده بود، یکی تبعیض ناسیونالیستی که بین چک‌ها و اسلواک‌ها وجود داشت و دیگری فشارهای اقتصادی بر مردم که ناشی از اقتصاد برنامه‌ریزی متمرکز سوسیالیستی بود، به طوری که اقتصاد آن کشور را نسبت به گذشته شدیداً به عقب پرتاب کرده بود. ولی از میان دو عامل فوق مسئله‌ی ملی نقش اساسی‌تری بازی می‌کرد. دوبچک به ملت اسلواک‌ها تعلق داشت که از نابرابری ملی در رنج بود. در سال ۱۹۶۳ دوبچک دبیر اول حزب کمونیست اسلواک‌ها شد. اولین تلاش او

اعاده‌ی حیثیت از کمونیست‌های اسلواکی بود که در سالهای پاکسازی ۵۰ محکوم شده بودند. در کنار آن دوبچک توانست یک فضای نسبتاً بازی در منطقه‌ی اسلواک ایجاد نماید و تلاش کرد که حقوق ملت اسلواک را با چک‌ها برابر نماید. این مجموعه عملکردها باعث شد که محبوبیت دوبچک در کل جامعه‌ی چکسلواکی هر چه بیشتر شود. در ژوئن سال ۱۹۶۶ سیزدهمین کنگره‌ی حزب کمونیست چکسلواکی تشکیل شد که یکی از بحث‌های محوری آن «خطر رویزیونیسم راست» بود که به طور مشخص جریان سیاسی نسبتاً قدرتمند به رهبری دوبچک را مورد هدف قرار می‌داد. با قدرت‌مند شدن جریان اصلاح‌طلبانه، در کنگره‌ی چهارم نویسندگان چکسلواکی برای اولین بار گروه‌های به اصطلاح راست نظرات خود را علناً اعلام کردند. در آن جا برای اولین بار سیاست حاکم بر حزب کمونیست چکسلواکی شدیداً مورد نقد گرفت و منتقدان خواستار کثرت‌گرایی سیاسی، حذف مناسبات سوسیالیستی و انحلال حزب کمونیست شدند. اگرچه در سپتامبر همان سال حزب تصمیم گرفت که عناصر ضد سوسیالیسم و ضد حزب را به مجازات برساند، ولی عملاً قادر به تحقق این تصمیمات نبود. سرانجام در اکتبر سال ۱۹۶۷ در نشست کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست چکسلواکی، جبهه‌ی طرفداران اصلاحات به رهبری دوبچک و طرفداران شوروی به رهبری آنتونین نووتنی (Antonin Novotny) که از سال ۱۹۵۳ دبیر اول حزب کمونیست بود، کاملاً در مقابل هم قرار گرفتند. در این جلسه معلوم شد که وزنه‌ی طرفداران اصلاحات نسبت به محافظه‌کاران سنگین‌تر است. کشمکش‌های بین نووتنی و دوبچک تا دسامبر سال ۱۹۶۸ به اوج خود رسید. سرانجام در ۵ ژانویه ۱۹۶۸ دوبچک به عنوان دبیر اول حزب کمونیست چکسلواکی انتخاب شد. دوبچک به محض قدرت گرفتن، نشریه «برگه‌های ادبی» [Literani Listy]، ارگان

فدراسیون نویسندگان را که توسط نووتنی ممنوع شده بود، آزاد کرد و در ماه مارس همان سال سانسور را به طور کلی در کشور لغو نمود و کار خود را تحت شعار «سوسیالیسم با سیمای انسانی» آغاز کرد. مطالبات فدراسیون نویسندگان را می‌توان این گونه خلاصه کرد: دموکراتیزه کردن جامعه سوسیالیستی، تفکیک حزب از دولت، آزادی کامل عقیده و مطبوعات، راه‌یابی یک حزب اپوزیسیون به پارلمان و اعاده‌ی حیثیت از محکومان سال‌های ۵۰. البته هدف دویچک اساساً اضمحلال سوسیالیسم نبود بلکه فقط اصلاح آن بود. «برنامه‌ی عملی حزب کمونیست»، مصوب ۵ آوریل ۱۹۶۸ که تحت عنوان «راه چکسلواکی به سوی سوسیالیسم» منتشر شد، یک دوره‌ی انتقالی پیچیده را ترسیم می‌کرد که می‌بایست راه را برای گذار از سوسیالیسم نوع روسی به سوسیالیسم دموکراتیک باز نماید. موضوعات این برنامه عبارت بودند از نقش حزب، نظام نوین رهبری سیاسی جامعه، برابری چک‌ها و اسلواک‌ها، تقسیم و کنترل قدرت، توسعه علم، آموزش و فرهنگ. شوروی تحولات سیاسی در چکسلواکی را با بدگمانی کامل دنبال می‌کرد. پیش از تصویب و اعلام «برنامه‌ی عملی» حزب کمونیست چکسلواکی، سران پیمان ورشو در شهر درسدن (Dresden) آلمان، دیدار کردند تا درباره‌ی حوادث چکسلواکی مشاوره کنند. البته بیانیه‌ای که سران پیمان ورشو به رهبری شوروی تنظیم کردند نشان داد که آنها این جنبش اصلاح‌طلبانه را یک جریان ضدانقلابی ارزیابی کرده و به هیچ عنوان حاضر نیستند که به آن تن بدهند. علی‌رغم هشدار و اخطار بیانیه به رهبری چکسلواکی، دویچک و چرنیک روی مواضع خود ایستادند و اصلاح‌طلبان توانستند «برنامه‌ی عملی حزب کمونیست» را در ۵ آوریل تصویب نمایند. از این تاریخ به بعد، شوروی دیگر چکسلواکی را به ملاقات سران پیمان ورشو دعوت نکرد. همزمان با تصویب «برنامه‌ی عملی»،

شوروی یک بار دیگر سران پیمان ورشو را در مسکو فراخواند - البته بدون چکسلواکی - تا مقدمات دخالت نظامی را تدارک ببیند. البته در این اثنا جنبش اصلاحات بسیار عمیق تر و گسترده تر شده بود. علی‌رغم فشارهای سیاسی پیمان ورشو به دوبچک و یارانش و به راه انداختن یک مانور نظامی در چکسلواکی در منطقه‌ی سومواوا (Sumava) [بومروالد - Böhmerwald]، شوروی نتوانست جلوی اصلاحات را سد کند. در همین زمان مانیفست «دوهار کلمه» توسط لودویک و اچولیک (Ludvik Vaculik) تدوین شد که هفتاد نفر از شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی آن را امضاء کردند. اساس فکری این مانیفست تأکید بر پیگیری اصلاحات و رسیدن نهایی به آزادی‌های فردی و اجتماعی بود. به هر رو، هنگامی که شوروی متوجه شد که امیدی به بازگشت چکسلواکی نیست، تصمیم نهایی خود را برای اشغال این کشور و سرکوب جنبش اصلاحات گرفت. البته پیش از حمله‌ی نظامی به چکسلواکی، سران پیمان ورشو نامه‌ای که به نام «نامه‌ی ورشو» معروف است، به رهبری حزب کمونیست چکسلواکی فرستادند. سطور پائین ترجمه‌ی بخشی از این نامه است:

«روند حوادث اخیر در کشورتان ما را عمیقاً نگران کرده است. ... ما هیچ‌گاه نه قصد داشتیم و نه قصد داریم که در چنین مواردی دخالت نمائیم، زیرا این مسایل درونی حزب و دولت شماست ... ولی ما نمی‌توانیم قبول کنیم که نیروهای دشمن سرزمین شما را از راه سوسیالیسم منحرف کنند و موجبات خطر جدایی چکسلواکی را از جوامع سوسیالیستی باعث گردند. این مسئله دیگر مسئله‌ی شما تنها نیست ... مرزهای جهان سوسیالیستی تا قلب اروپا، تا رودخانه‌ی الب (Elbe) و تا بومروالد (Böhmerwald) ادامه دارد و ما هیچ‌گاه نخواهیم پذیرفت که این دست‌آوردهای تاریخی سوسیالیسم که استقلال و

امنیت همه‌ی خلق‌های ماست به خطر بیفتد. ما هیچ‌گاه اجازه نخواهیم داد که امپریالیسم چه راه صلح‌آمیز و چه از راه غیرصلح‌آمیز، از داخل یا خارج، باعث گسست نظام سوسیالیستی شود و مناسبات حاکم در اروپا را به نفع خود تغییر دهد...»

دوبچک البته به این نامه اعتنایی نکرد و ترجیح داد که از «کمک» برادران حزبی‌اش به رهبری شوروی صرف‌نظر کند. سرانجام در ۱۹ اوت ۱۹۶۸، دوبرنین (Dobrynin)، سفیر شوروی در آمریکا یادداشتی به جانسون عرضه کرد که در آن به دولت آمریکا اطمینان داده شد، مرزهای بلوک‌های شرق و غرب در اروپا علی‌رغم حرکت‌های آتی نیروهای ورشو در چکسلواکی لطمه‌ای نخواهد دید. پس از اطلاع دادن به آمریکا، در شب ۲۰ اوت نیروهای پیمان ورشو وارد چکسلواکی شدند و یک روز بعد اعضای دولت دوبچک دستگیر شدند و واحدهای امنیتی شوروی دوبچک را ربودند و به مسکو انتقال دادند. پس از تهاجم نیروهای ورشو به چکسلواکی ظاهراً جنبش دموکراتیک سرکوب شده بود. بلافاصله پس از این سرکوب، یک گروه موسیقی راک (Rock) به نام Plastic People of the Univers شکل گرفت که مضمون بخشی از شعرها و ترانه‌های آن، نقد شرایط نابسامان در چکسلواکی بود. این گروه موسیقی توانست جوانان بسیاری را جذب نماید و عملاً به یک جریان ضدفرهنگ متعارف در چکسلواکی تبدیل شود. بعدها سرکوب این گروه توسط پلیس چکسلواکی بهانه‌ای شد برای آغاز یک جنبش مدنی. در سال ۱۹۷۵ در «کنفرانس برای امنیت و همکاری در اروپا» [Cooperation in Europe on Security and Confernce] که در هلسینکی برپا شده بود، یک رشته پیمان‌ها برای تشنج‌زدایی و همزیستی مسالمت‌آمیز بین بلوک شرق و غرب به تصویب رسیده بودند. پیمان‌های ضمیمه‌ی این قراردادهای بین‌المللی عبارت بودند از

«پیمان درباره‌ی حقوق شهروندی و سیاسی» و «پیمان بین‌المللی درباره‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» که دولت چکسلواکی آنها را در اکتبر سال ۱۹۷۶ امضاء کرد و به آنها در سطح ملی اعتبار قانونی بخشید. درست در همین سال گروه موسیقی نامبرده و بسیاری از طرفداران آن در یک کنسرت توسط پلیس دستگیر شدند و مورد بازجویی قرار گرفتند. پس از این یورش پلیس، بسیاری از مخالفان رژیم سوسیالیستی دست به تدوین یک منشور می‌زنند و به توافق می‌رسند که آن را در فرصت مناسب منتشر کنند. سرانجام این منشور که به منشور ۷۷ (Charter ۷۷) شهرت یافت در اول ژانویه ۱۹۷۷ با ۲۴۲ امضاء منتشر شد و در ۷ ژانویه در روزنامه‌های تایمز، لوموند و فرانکفورتر آگمانه به چاپ رسید. انتشار منشور ۷۷ آغازگر طولانی‌ترین جنبش مدنی در تاریخ مدرن بود. تا سال ۱۹۸۹، تعداد امضاکنندگان این منشور به ۲۰۰۰ نفر رسیده بود. چند روز پس از اعلام منشور، یک کمیته‌ی بین‌المللی با شرکت شخصیت‌هایی مانند هنریش بول، فردریش دورنمات، گراهام گرین و آرتور میلر به حمایت از این جنبش برخاست. از چهره‌های برجسته و موسس این جنبش مدنی می‌توان اشخاصی مانند واسلاو هاول (Vaclav Havel)، لودویک واچولیک (Vaclav Havel) [تدوین‌کننده‌ی «بیانیه دو هزار کلمه» در بهار پراگ]، یان پاتوچکا (Jan Patocka)، پاول کوهوت (Pavel Kohout)، واسلاو کومه‌دا (Vaclav Komeda)، زندک ملینار (Zdenek Mlynar)، یری هاجک (Jiri Hajek) و یری دینستبیر (Jiri Dienstbier) را نام برد.

به هر رو، این جنبش مدنی توانست برای اولین بار گفتمان درباره‌ی پراتیک و کیفیت مبارزات مدنی شهروندان را احیاء کند و الگوهای عملی این مبارزات را، چه در نظام‌های دموکراتیک غربی و چه نظام‌های استبدادزده، مورد بحث و

آزمایش قرار بدهد. جنبش مدنی منشور ۷۷ از افراد بسیار نامتجانسی تشکیل شده بود: از اعضای حزب کمونیست، افراد مذهبی و غیرمذهبی مانند کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، دانش‌پژوهان، کارگران، کارمندان، خلاصه نمایندگان همه‌ی اقشار و طبقات اجتماعی را در بر می‌گرفت. این جنبش سه سخنگو داشت که کل جنبش را نمایندگی می‌کردند. یکی از وظایف این نمایندگان ارتباط گرفتن با نمایندگان سیاسی و دولت بود و بازگو کردن مسایل و مشکلات مردم، از قبیل تبعیضات اجتماعی، نقض آزادی‌های فردی و اجتماعی، مسایل محیط زیست، حقوق ادیان، عفو زندانیان سیاسی، پایمال کردن حقوق شهروندان توسط مراجع دولتی و غیره بود. از سوی دیگر آنها دست به انتشار متون و کتاب‌های ممنوعه می‌زدند [نشر غیررسمی یا غیر دولتی متون و کتاب‌ها - Samisdat] مانند ترجمه‌ی آثار نویسندگانی مانند جورج اورول (George Orwell)، آرتور کوستلر (Köstler Arthur) و آثار تبعیدیان چکسلواکی.

جنبش مدنی منشور ۷۷ مستقیماً هیچ‌گونه اهداف حزبی یا سیاسی را دنبال نمی‌کرد و خود را هم به عنوان بستر اپوزیسیون تعریف نمی‌نمود. هدف عمده این جنبش مدنی از یک سو، ایجاد یک گفتگوی سازنده با صاحبان قدرت در چکسلواکی بود و از سوی دیگر اشاعه و گسترش ارزش‌های دموکراتیک در میان آحاد مردم در آن کشور بود. به عبارت دقیق‌تر، جنبش مدنی منشور ۷۷ وظیفه‌ی اصلی خود را در تربیت و آموزش سیاسی جامعه، از رأس آن که دولت باشد تا اقشار پائینی می‌دید. این جنبش، گسترش ارزش‌های دموکراتیک در جامعه را مقدم بر کسب قدرت سیاسی می‌دانست. به همین دلیل این حرکت را «سیاست غیرسیاسی» نیز تعریف می‌کنند. در همین رابطه کیفیت سیاسی این جنبش مدنی در منشور این چنین تعریف شده

است: «منشور ۷۷ یک سازمان نیست و هیچ‌گونه اساسنامه‌ای ندارد، فاقد ارگان‌های ثابت است و هیچ عضو سازمانی هم ندارد. هر فردی که ایده‌ی حاکم بر آن را بپذیرد، می‌تواند به آن تعلق داشته باشد، در فعالیت‌هایش شرکت نماید و آن را حمایت نماید. جنبش منشور ۷۷ هیچ‌گونه بستری برای فعالیت سیاسی اپوزیسیون نیست. قصد این جنبش خدمت به منافع عمومی است، مانند بسیاری از ابتکارات شهروندی که در کشورهای گوناگون غربی و شرقی وجود دارند.»

این جنبش بازتاب بسیار مثبتی در دیگر کشورهای سوسیالیستی مانند لهستان، مجارستان و آلمان شرقی داشت. در سال ۱۹۷۸ تعدادی از امضاءکنندگان منشور اقدام به انتشار یک نشریه به نام «اطلاعات درباره‌ی منشور ۷۷» کردند. تا سال ۱۹۸۹ - آغاز فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود - منشور ۷۷، مجموعاً ۵۷۲ سند درباره‌ی پایمال کردن حقوق بشر، وضعیت نابسان کلیساها در چکسلواکی، درباره‌ی صلح، محیط زیست، فلسفه و تاریخ منتشر کرد. تنها سازمان یا تشکیلاتی که از میان این جنبش شکل گرفت، «کمیته‌ی دفاع از تحت‌پیگردان نابه‌حق» بود.

اگرچه جنبش مدنی منشور ۷۷ فعالیت‌های سیاسی خود را به مثابه‌ی اپوزیسیون تعریف نمی‌کرد ولی عکس‌العمل دولت سوسیالیستی چکسلواکی نسبت به آن با خشونت و سرکوب همراه بود. دولت آنها را «ورشکستگان و خودبرگزیدگان»، «وابستگان به بورژوازی مرتجع»، «ضد انقلابیونی وابسته به مراکز صیونیسیم ضد کمونیست و شرکاء غربی‌شان» معرفی می‌کرد. نیروهای امنیتی همواره امضاءکنندگان یا طرفداران این جنبش را دستگیر کرده و مورد بازجویی قرار می‌دادند. بسیاری از افراد این جنبش شغل خود را از دست دادند و تعداد زیادی از آنها برای مدتهای طولانی تحت مراقبت پلیس قرار

گرفتند. در همین رابطه تقریباً ۳۰۰ نفر از امضاءکنندگان مجبور به مهاجرت شدند. در سال ۱۹۷۷ حزب کمونیست چکسلواکی یک جریان به نام «ضدمنشوریان» به راه انداخت که در مدت کوتاهی بیش از ۲۰۰۰ هنرپیشه، هنرمند و نویسنده به آن پیوستند. آن کسانی که سند «ضد منشور» را امضاء نکردند برای همیشه شغل خود را از دست دادند.

با اتکاء به مبانی فکری جنبش مدنی منشور ۷۷، به مرور زمان شاخص‌های جنبش‌های مدنی معین و مشخص شد. به طور کلی جنبش‌های مدنی، جنبش‌های فراحزبی و فرادولتی هستند که دربرگیرنده‌ی همه‌ی اقشار و طبقات اجتماعی هستند. مطالبات جنبش‌های مدنی، مطالبات همه‌ی مردم هستند و اهدافی که آنها دنبال می‌کنند ورای اهداف مرزبندی‌شده‌ی طبقات اجتماعی می‌باشند. جنبش صلح، جنبش محیط زیست، جنبش زنان، جنبش حمایت از زندانیان سیاسی و اسیران جنگی، جنبش‌های گوناگون کمک به گرسنگان و به بیماران و غیره، تحت مفهوم جنبش‌های مدنی طبقه‌بندی می‌شوند و دارای کیفیت فراطبقاتی هستند. در حال حاضر هزاران جنبش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نهادینه‌شده وجود دارند که به طور کلی آنها را سازمان‌های غیردولتی (NGOs) می‌نامند. این نهادها و سازمان‌ها رسالت خود را نه کسب قدرت سیاسی، بلکه بسیج روشنگرانه مردم، فشار از پائین به دولت ملی یا مجامع رسمی بین‌المللی، تغییر قوانین یا تصویب قوانین نوین در عرصه‌ی ملی یا بین‌المللی می‌دانند. این نوع جنبش‌های مدنی عملاً با جنبش مدنی - سیاسی منشور ۷۷ تفاوت ماهوی ندارند. فعالیت آنها در عرصه‌ی عمومی منجر به ایجاد «پولیس‌های موازی» می‌شود که هر شهروند می‌تواند بنا به سلیقه و علاقه خود در یکی از این «پولیس»ها یا نهادهای مدنی فعالیت کند. از این زاویه که بنگریم، احزاب و

سازمان‌های سیاسی فقط یک بخش کوچک از این مجموعه‌ی عظیم نهادهای مدنی را تشکیل می‌دهند. ولی تفاوت اساسی بین احزاب سیاسی و ابتکارات مدنی در مناسبات آنها با قدرت سیاسی حاکم نهفته است. احزاب سیاسی در پی شرکت مستقیم در قدرت سیاسی هستند در صورتی که ابتکارات مدنی، هر کدام به سهم خود، در پی آن است که در یک زمینه‌ی معین و مشخص [سیاسی، اجتماعی یا فرهنگی]، مَهر خود را بر چهره‌ی قوانین ملی یا بین‌المللی بزنند بدون آن که بخواهند در قدرت سیاسی شریک شوند یا بخشی از آن را کسب نمایند. به سخن دیگر برنامه و اساسنامه یک حزب به کل جامعه معطوف است و به همین دلیل کارکرد واقعی آن حزب با مشارکت‌اش در قدرت سیاسی متحقق می‌شود. در صورتی که جنبش‌های مدنی خود را فقط به یک حوزه محدود می‌نمایند و تلاش می‌کنند که در همان حوزه‌ی معین، مطالبات خود را از پائین به بالا تحمیل کنند. به همین دلیل ساختار و زیرساخت اجتماعی جنبش‌های مدنی با یک فرآیند گُند و آرام روشنگرانه و صبورانه گره خورده است. از این رو، یکی از معیارهای دموکراتیک بودن احزاب سیاسی، رابطه‌ی فعال آنها با این نهادهای مدنی است. یعنی، احزاب سیاسی باید مناسبات خود را به طور شفاف و غیرقابل تفسیر در برنامه و اساسنامه‌شان با جنبش‌های مدنی تعریف کنند. از سوی دیگر سازمان‌ها و تشکلهایی وجود دارند که نمی‌توان آنها را نه در مقوله‌ی حزب سیاسی گنجانند و نه ابتکار مدنی. این سازمان‌های سیال و فاقد وضع مشخص [Status] برای فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی پایدار و پیگیرانه چاره‌ای ندارند جز شفاف کردن نوع فعالیت خود، یعنی سرانجام باید مشخص شود که فعالیت آنها حزبی است یا مدنی.

متن زیر، بیانیه رسمی منشور ۷۷ است که امضاءکنندگان آن با اتکاء به «پیمان بین‌المللی درباره‌ی حقوق شهروندی و سیاسی» و «پیمان بین‌المللی درباره‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی»، که در اکتبر سال ۱۹۷۶ در چکسلواکی به تصویب رسیده بودند، تدوین کردند. این پیمان‌های بین‌المللی پیامدِ یک رشته تلاش‌هایی بود که در آن زمان بلوک شرق و غرب برای تشنج‌زدایی و نزدیکی به هم، متقابلاً پذیرفته بودند که سرانجام در کنفرانسِ ۱۹۷۵ هلسینکی جنبه‌ی قانونی به خود گرفت.

Declaration of Charter

بیانیه رسمی منشور ۷۷

«در مجموعه قوانین چکسلواکی، شماره ۱۲۰، ۱۳ اکتبر ۱۹۷۶، متون منتشره پیمان‌های بین‌المللی درباره‌ی حقوق مدنی و سیاسی، و پیمان بین‌المللی درباره‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مندرج شده‌اند که در ارتباط با حوادث جمهوری چکسلواکی در سال ۱۹۶۸ به امضاء رسیده بودند. این دو پیمان در سال ۱۹۷۵ در هلسینکی تأیید شدند و در ۲۳ مارس ۱۹۷۶ نیز توسط دولت چکسلواکی به تصویب رسیدند. از آن زمان، شهروندان ما صاحب این حقوق شدند و دولت نیز ملزم به رعایت آنهاست. حقوق بشر و آزادی‌های تضمین شده در این پیمان‌ها، گنجینه‌های مهم زندگی متمدنانه هستند که برای آنها جنبش‌های مترقی بسیاری در سراسر تاریخ تلاش کرده‌اند و تدوین آنها می‌تواند کمک بزرگی به رشد جامعه‌ی انسانی باشد. ما به سهم خود از جمهوری سوسیالیستی چکسلواکی برای پذیرش این توافقات استقبال می‌کنیم.

ولی انتشار این پیمان‌ها خود یادآور این مسئله است که این حقوق اولیه بشری در کشور ما متأسفانه فقط بر روی کاغذ وجود دارند. مثلاً حق آزادی بیان که در ماده ی ۱۹ پیمان اول تضمین شده است، در مورد جامعه‌ی ما یک توهم محض است. دهها هزار از شهروندان ما به دلیل دگراندیشی، ممنوع‌الشغل شده، مورد تبعیض قرار گرفته و توسط مقامات و سازمان‌های دولتی مورد آزار و ایدنا قرار می‌گیرند. این انسان‌ها که محروم از هرگونه ابزار دفاع از خویش‌اند، قربانیان یک آپارتاید [تبعیض] واقعی هستند. هزاران شهروند از اصل «رهایبی از ترس» که در مقدمه‌ی پیمان اول آمده است،

محروم هستند. زیرا، اگر این شهروندان بخواهند عقاید خود را بیان کنند، آنگاه برای همیشه در معرض خطر بیکاری یا دیگر مجازات‌ها قرار خواهند گرفت. ماده‌ی ۱۳ از پیمان دوم نیز، که حق هر فرد را برای آموزش تضمین می‌کند، همواره نقض می‌شود، زیرا جوانان بسیاری به دلیل بیان نظرات خود یا حتا نظرات والدین‌شان از تحصیل محروم شده‌اند. بسیاری از شهروندان دائماً در ترس زندگی می‌کنند، زیرا آنان می‌دانند که اگر عقاید خود را بیان کنند، حق خود یا فرزندانشان را برای آموزش و تحصیل از دست می‌دهند. اگر کسی بخواهد از حق « جستجو، دریافت و انتقال اطلاعات و ایده‌ها از هر نوع، صرف‌نظر از مرزها، چه شفاهی، یا نوشتاری یا چاپی یا به شکل هنری»، که در ماده‌ی ۱۹، بند ۲ از پیمان اول تصریح شده، استفاده کند، به طرق گوناگون، چه غیر قانونی و یا حتا قانونی، مورد مجازات قرار می‌گیرد. این مجازات‌ها، مانند مورد دادگاه اخیر گروه موسیقی جوانان، اغلب شکل اتهامات جنایی به خود می‌گیرند.

آزادی بیان از طریق کنترل متمرکز همه‌ی وسایل ارتباط جمعی، انتشاراتی‌ها و نهادهای فرهنگی سرکوب می‌شود. هیچ نظر فلسفی، سیاسی یا علمی یا بیان هنری که اندکی از مرزهای باریک ایدئولوژیکی یا هنری رسمی منحرف گردد اجازه‌ی انتشار ندارد؛ هیچ انتقاد علنی به وضعیت نابسامان اجتماعی نمی‌تواند صورت گیرد؛ حمایت قانونی از «آبرو و وجهه شهروندان» که به روشنی در ماده‌ی ۱۷ پیمان اول تضمین شده است، عملاً وجود ندارد؛ محکومیت‌های نادرست قضائی قابل باطل شدن نیستند و هر کوششی برای جبران یا تصحیح این خطاهای قضائی از طریق دادگاه‌ها بی‌ثمر است؛ هیچ‌گونه بحثی در قلمروی تفکر و هنر مجاز نیست. بسیاری از دانش‌پژوهان، نویسندگان، هنرمندان و دیگر افراد که سالها پیش در چهارچوب قانون، عقاید

خود را ابراز کرده‌اند امروزه توسط کسانی که در قدرت هستند، مجازات و تنبیه می‌شوند.

آزادی مذهب که در ماده‌ی ۱۸ اولین پیمان بر آن تأکید شده است، به طور سیستماتیک [نظام‌مند] از طریق اعمال ایدئائی و خودسرانه‌ی مراجع دولتی محدود می‌شود؛ این محدودیت‌ها از طریق دخالت در فعالیت‌های روحانیون کلیسا، تهدید دایم آنها به مسدود کردن اجرای مراسم دینی، یا کلاً لغو اجازه‌نامه‌ی فعالیت آنها عملی می‌شود؛ و یا از طریق فشارهای مالی یا دیگر ابزار بر کسانی که اعتقادات دینی خود را در حرف و عمل بیان می‌کنند و یا از طریق محدود کردن مراسم و دینی و غیره صورت می‌گیرد.

یکی از ابزارهای این تحدیدها و یا در موارد زیاد، حذف کامل بسیاری از حقوق مدنی، ریشه در نظام سیاسی‌ای دارد که همه‌ی سازمان‌ها یا نهادهای ملی مقید به دستورات سیاسی حزب حاکم بوده و یا وابسته به تصمیمات افراد صاحب قدرت می‌باشند. حقوق اساسی جمهوری چکسلواکی، قوانین و دیگر مقررات قانونی آن ناظر بر شکل یا محتوا، و صدور یا اجرای این تصمیمات نیست، بلکه این تصمیمات اغلب به صورت شفاهی اعلام می‌گردند که در این صورت برای مردم ناشناخته باقی می‌ماند و کنترل و واریسی آنها توسط مردم نیز ناممکن می‌شود. مبتکران این قوانین در مقابل هیچ کس مسئول نیستند، فقط در مقابل خود و سلسله‌مراتبی که در آن هستند. حزب و افراد صاحب قدرت تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر قانون‌گذاری، ارگان‌های اجرائی دولت، قوه‌ی قضائیه، سندیکاها، گروه‌های صنفی و همه‌ی سازمان‌های دیگر، شرکت‌ها، کارخانه‌ها، نهادها، ادارات، مدارس و غیره دارند. دستورالعمل‌های آنها نسبت به قانون از الویت برخوردار است.

هر جا که سازمان‌ها یا شهروندان منفرد بر تحقق حقوق و وظایف مدنی‌شان تأکید می‌نمایند، وارد درگیری و برخورد با چنین فرمان‌ها یا دستورالعمل‌هایی می‌شوند. در این صورت آنها [برای دفاع از خود] قادر نیستند که به یک مرجع غیرحزبی رجوع نمایند، زیرا اساساً چنین مراجعی وجود ندارند. نتیجه‌ی این وضعیت، نقض مواد ۲۱ و ۲۲ پیمان اول است که یکی آزادی جمعیت‌ها را تضمین کرده و دیگری تحدید آنها را ممنوع کرده است، و همچنین نقض مواد ۲۵ و ۲۶ که اولی حقوق برابر انسانها را برای مشارکت در امور اجتماعی تصریح کرده و دومی عدم تبعیض انسان‌ها را در مقابل قانون تضمین نموده است. همین وضعیت به گونه‌ای مشابه کارگران و دیگران را از حق نامحدود خود برای تأسیس سندیکاها و دیگر سازمان‌های خود که بتوانند از منافع اقتصادی و اجتماعی خود دفاع نمایند، منع می‌کند و آنها را از حق بهره‌مندی اعتصاب که در بند ۱، ماده‌ی ۸ در پیمان دوم ذکر شده است، محروم می‌نماید.

دیگر حقوق مدنی، مانند ممنوعیت هرگونه «دخالت خودسرانه در حریم خصوصی، خانواده، خانه یا مکاتبات» (ماده‌ی ۱۷ از پیمان اول)، به اشکال گوناگون، مانند دخالت وزارت کشور در زندگی خصوصی شهروندان از طریق استراق سمع تلفن و خانه، بازکردن نامه‌ها، تعقیب و مراقبت افراد، خانه‌گردی، ایجاد شبکه‌های خبرچینی از همسایگان (که اغلب با ارباب و تطمیع به کار گرفته می‌شوند) و دیگر راه‌ها، به گونه‌ای جدی نقض و پایمال می‌شوند. وزارت کشور همواره در تصمیمات کارفرمایان دخالت کرده، از طریق مراجع و سازمان‌های دولتی تبعیضات را عملی کرده، به ارگان‌های قضایی فشار وارد آورده و حتا در رسانه‌های گروهی دست به مبارزات تبلیغاتی [علیه مخالفان]

می‌زند. هیچ قانونی بر این فعالیت‌ها حاکم نیست؛ آنها به طور مخفیانه صورت می‌گیرند و شهروندان هیچ فرصتی برای دفاع از خود ندارند.

در مورد محکومیت‌های سیاسی، ارگان‌های تجسس و قضایی حقوق آن کسانی را که متهم شده‌اند و یا آن کسانی که از آنها دفاع می‌کنند - چیزی که در ماده‌ی ۱۴ پیمان اول و حتا در قوانین چکسلواکی تصریح شده - شدیداً نقض می‌کنند. مجازات زندان این محکومین در چنین مواردی توهین به شأن انسانی و تهاجم به سلامتی آنهاست که با هدف شکستن روحیه‌ی متهمان صورت می‌گیرد.

بند ۲، ماده‌ی ۱۲ از پیمان شماره‌ی اول که حق ترک کشور را برای هر شهروند تضمین کرده است، همواره نقض می‌گردد یا به بهانه‌ی «دفاع از امنیت ملی» مقید به شرایط غیرقابل توجیه می‌شود. دادن ویزا به خارجیان نیز خودسرانه و خارج از قانون صورت می‌گیرد؛ بسیاری از خارجیان صرفاً به خاطر ارتباط حرفه‌ای (شغلی) یا شخصی با آن دسته از شهروندان که در معرض تبعیض قرار دارند، قادر به دیدن چکسلواکی نیستند.

برخی از مردم - به طور شخصی، در محیط کار یا در عرصه‌ی عمومی، امری که عملاً فقط از طریق رسانه‌های خارجی می‌توان مطلع شد - به پایمال کردن سیستماتیک حقوق بشر و آزادی‌های دموکراتیک اشاره می‌کنند و در موارد مشخصی خواهان کمک می‌باشند؛ ولی صدای آنها اغلب بازتاب نمی‌شود یا همین اعتراضات آنها، پیگرد دولتی را برای این افراد به دنبال دارد. مسئولیت رعایت و احترام به حقوق شهروندی در کشور طبعاً در وهله‌ی اول امری است که قدرت سیاسی و دولت باید آن را رعایت نماید. ولی از سوی دیگر، این مسئولیت، تنها به عهده‌ی دولت نیست. هر فردی مسئول مناسبات عمومی رایج در جامعه نیز است. به عبارت دیگر، وظیفه‌ی رعایت و احترام به

پیمان‌های بین‌المللی نه فقط وظیفه‌ی دولت‌ها بلکه وظیفه‌ی همه‌ی شهروندان است. بر اساس همین احساس مسئولیت همگانی، اعتقاد به تلاش همگانی شهروندان و نیاز مشترک بوده که ما به این فکر رسیدیم تا منشور ۷۷ را شکل بدهیم و آن را امروز در سطح عمومی اعلام نمائیم.

منشور ۷۷ یک کمونیتی [Community / Gemeinschaft] آزاد، غیررسمی و باز است که از انسان‌هایی با اعتقادات گوناگون، ادیان گوناگون و مشاغل گوناگون تشکیل شده است. اراده‌ای حاکم بر این منشور این است که انسان‌ها، به طور منفرد یا جمعی برای احترام و رعایت حقوق شهروندان و حقوق بشر در کشورمان و جهان تلاش نمایند - همان حقوقی که پیمان‌های بین‌المللی در هلسینکی و بسیاری دیگر از اسناد بین‌المللی علیه جنگ، خشونت و سرکوب‌های اجتماعی و اقتصادی و روحی به انسان ارزانی کرده است و سرانجام در «اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر» سازمان ملل تبلور یافت.

منشور ۷۷ بر پایه‌ی همبستگی و دوستی انسان‌ها شکل گرفته است، یعنی آن ارزش‌هایی که ناشی از دغدغه‌ی خاطر مشترک ما برای آن ایده‌آلهایی است که زندگی و کار ما را به هم گره می‌زند. منشور ۷۷ یک سازمان نیست، و هیچ‌گونه اساسنامه‌ای ندارد، فاقد ارگان‌های ثابت است و هیچ عضو سازمانی هم ندارد. هر فردی که ایده‌ی حاکم بر آن را بپذیرد، می‌تواند به آن تعلق داشته باشد، در فعالیت‌هایش شرکت کند و آن را حمایت نماید.

منشور ۷۷ هیچ‌گونه بستری برای فعالیت سیاسی اپوزیسیون نیست. قصد این جنبش خدمت به منافع عمومی، مانند بسیاری از ابتکارات شهروندی در کشورهای گوناگون غربی و شرقی. این جریان نمی‌خواهد برنامه‌های سیاسی و اجتماعی خاص خود را برای اصلاحات یا تغییرات ارائه دهد، بلکه می‌خواهد در حوزه‌ی تأثیرگذاری خود یک گفتگوی سازنده با قدرت سیاسی و دولتی را

پیش ببرد، به ویژه از این طریق که نشان دهد که چگونه دولت در موارد گوناگون و مشخص حقوق شهروندان و بشر را پایمال می‌کند، این موارد را مستند سازد، راه حل‌ها ارائه دهد، پیشنهادهای عمومی گوناگون تهیه کند که هدفشان تعمیق این حقوق و ضمانت اجرایی آنها باشد و به عنوان «واسطه» [میانجیگر] در کشمکش‌هایی که ناشی از عدم رعایت حقوق بشر هستند، تأثیرگذار باشد.

از طریق نام نمادین‌اش، منشور ۷۷ تأکید دارد که این جریان در آستانه‌ی سالی قرار داد که به سال حقوق زندانیان سیاسی اعلام گردیده است و کنفرانس بلگراد بایستی اجرا و رعایت تعهدات به رسمیت‌شده‌ی هلسینکی را مورد واریسی قرار دهد.

ما بدین وسیله به عنوان امضاءکنندگان این منشور، پروفیسور دکتر یان پاتوچکا، واسلاو هاول و پروفیسور یری هاجک را به عنوان سخنگویان این منشور برمی‌گزینیم. این سخنگویان در مقابل دولت و دیگر تشکل‌ها از حق و اختیار تام برخوردارند و همه‌ی مردم را، چه در داخل و چه در خارج، نمایندگی می‌کنند و هر سندی که امضاء آنها را داشته باشد، دارای اعتبار است. همه‌ی ما و کسان دیگر که به ما می‌پیوندند، به عنوان همکاران آنها، برای شرکت در مذاکرات ضروری، پذیرفتن وظایف ویژه و مشارکت در هر مسئولیتی در کنار آنها خواهیم بود.

ما معتقدیم که منشور ۷۷ در این مسئله که در چکسلواکی همه‌ی شهروندان به عنوان انسان‌های آزاد کار و زندگی کنند، سهم خود را ادا خواهد کرد.

آغاز جنبش کمونیتارها در ایالات متحد آمریکا

پیش از پرداختن به خصوصیات و کیفیات جنبش کمونیتارها، که در ایالات متحده آمریکا شکل گرفت و امروزه با تمام تنوعات خویش در جهان پیشرفته‌ی سرمایه‌داری هم‌چنان گسترش می‌یابد، ضروری است یک بار دیگر به پیش‌زمینه‌های عینی این جنبش اشاره شود.

همان‌گونه که در پیش گفته شد، جنبش اواسط دهه‌ی شصت که در ایالات متحده‌ی آمریکا آغاز شد و سرانجام اوج خود را در سال ۱۹۶۸ در اروپا و به ویژه در فرانسه یافت، بیان شرایط جدید در جوامع مدرن بود. یکی از مهم‌ترین افزار کنکاشی (communication) که تا آن زمان وارد زندگی مردم شده بود، تلویزیون بود. تاریخ اختراع تلویزیون و نوع تأثیرگذاری آن مبحث جداگانه‌ای است و متأسفانه در حوصله‌ی این نوشتار نمی‌گنجد. به طور کلی این تلاش از سال ۱۸۸۰ به صورت نظری توسط کانستانتین سنلک (Constantin Senlecq) فرانسوی آغاز شد و سرانجام در سال ۱۹۳۵ اولین تلویزیون توسط مخترعین آلمانی یعنی مانفرد فون آردنه (Manfred von Ardenne) و فریتس شروتر (Fritz Schröter) به فرجام رسید. آغاز جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۳۹ تبدیل فناوری تلویزیون را به یک افزار کنکاشی اجتماعی تا سال ۱۹۵۰ به تعویق انداخت.

بعد از جنگ جهانی دوم تلویزیون به تدریج به افزار کنکاشی جوامع مدرن و در واقع به اصلی‌ترین وسیله‌ی ارتباطات اجتماعی تبدیل شد. تلویزیون به سبب بصری بودن توانست و می‌تواند تأثیرات بزرگی بر بینندگان بگذارد، تأثیراتی که در مقایسه با کتاب و رادیو از ابعاد وسیع‌تر و عمیق‌تر برخوردار بود.

علت این مسئله نیز در این جاست که فرآیند کسب اطلاعات انسان‌ها از طریق بینائی بسیار سریع‌تر و با صرف انرژی کمتری صورت می‌گیرد تا از طریق گوش دادن یا کتاب خواندن. و اتفاقاً به همین دلیل، تلویزیون به یک افزار ارتباطی توده‌ای تبدیل گردید. جوامع مدرن و دولت‌های حاکم بر آن، این افزار را تبدیل به افزار تربیتی و آموزشی خود کردند و توانستند فرهنگ غالب در جوامع مدرن را آن گونه که خود درست تشخیص می‌دهند تثبیت نمایند. تلویزیون یک وسیله‌ی کنکاشی یک طرفه است، از فرستنده به گیرنده. گیرنده باید فقط آن چیزی را به عنوان «واقعیت» یا «حقیقت» ببیند و بشنود که از طریق تلویزیون به او داده می‌شود. در واقع تلویزیون – که می‌توان از دیدگاه و شناخت امروزی آن را یک ابزار غیردموکراتیک نامید – به ابزار حاکمیت فرهنگی جوامع مدرن تبدیل گردید.

نتیجه‌ی بلافصل جنبش اواخر دهه‌ی شصت که به قول کلود لفور توانست شکافی در این فضای بوروکراتیک و اشغال‌شده بوجود بیاورد، از یک سو شکل‌گیری عرصه‌ی عمومی (Public/Öffentlichkeit) در جوامع مدرن بود و از سوی دیگر تکوین و شکل‌گیری آن گرایشی بود که ما امروزه آن را پسامدرنیسم می‌خوانیم. می‌توان به طور کلی نتیجه گرفت که تکوین عرصه‌ی عمومی در جوامع پیشرفته با نقد مدرنیسم که تبلور خود را در پسامدرنیسم یافت، گره خورده است. تازه بعد از این جنبش بود که عرصه‌ی عمومی در جوامع غربی توانست تا اندازه‌ای از فناوری ارتباطی یا رسانه‌ای تلویزیون بهره ببرد و عرصه‌ی عمومی را به یک واقعیت تبدیل نماید. البته همین حادثه که به افزار رسانه‌ای تلویزیون مربوط است، به گونه‌ای دیگر در چکسلواکی رخ داد که به بهار پراگ (Prager Frühling) شهرت دارد. شاید بهار پراگ بدون همکاری رسمی تلویزیون اتریش و چکسلواکی هیچ‌گاه آن شکلی

را نمی‌یافت که ما امروز می‌شناسیم. همکاری این دو دولت در عرصه‌ی رسانه‌ای باعث شد که فضای سیاسی و اجتماعی در چکسلواکی آن زمان نسبتاً باز شود. دوبرچک و یاران‌شان توانستند از این فضا به بهترین نحو استفاده کنند. ما همین فرآیند را به گونه‌ای دیگر در ایران مشاهده می‌کنیم. علی‌رغم این که در زمان محمدرضا پهلوی تلویزیون به تدریج وارد جامعه‌ی ایران شده بود ولی به دو دلیل اساسی نتوانست - و طبعاً هم نمی‌توانست - آن نتیجه‌ای را به بار آورد که در کشورهای مدرن غربی رخ داده بود. از یک سو کنترل و سرکوب شدید سیاسی در جامعه‌ی آنروز ایران و از سوی دیگر هنوز قشر تحصیل‌کرده‌ی ایرانی به لحاظ کمی از آن چنان قدرتی برخوردار نبود که بتواند یک کیفیت اجتماعی جدیدی از خود نشان دهد. تحصیل‌کردگان و به ویژه دانشجویان، آن چنان به لحاظ کمی محدود بودند که نمی‌توانستند از طریق یک جنبش مدنی مانند غرب، فضایی آزاد برای خود و جامعه فراهم کنند. انقلاب ۱۹۷۹ در ایران همزمان با تکامل فناوری تلویزیون ماهواره‌ای صورت گرفت. ورود تلویزیون‌های ماهواره‌ای در اواخر سالهای هشتاد از یک سو و گسترش فناوری رایانه‌ای در اوایل سالهای نود از سوی دیگر، بستر واقعی ارتباطی و رسانه‌ای در ایران را تغییر داد. علی‌رغم فشارهای فزاینده‌ی دولت جمهوری اسلامی، مردم تلاش می‌کردند که، به هر دلیلی، یا برای تفریح یا برای کسب اطلاعات جدید، خود را صرفاً محدود به تلویزیون دولتی نکنند. ما از آغاز سالهای نود تا سال ۱۹۹۷ در جامعه‌ی ایران از یک سو با شکل‌گیری یک قشر وسیع تحصیل‌کرده و جوان روبرو هستیم و از سوی دیگر شاهد استفاده‌ی وسیع مردم از تلویزیون‌های ماهواره‌ای و تا حد محدودی از اینترنت می‌باشیم. در این مدت نسبتاً کوتاه، سرمایه‌ی اجتماعی جامعه‌ی ایران، علی‌رغم تمام فشارهای دولتی، چه در بُعد کمی و چه در بُعد کیفی، به

یک مرحله‌ی جدید رسیده بود. مانند جنبش ۶۸ در جوامع مدرن، جامعه‌ی جوان و تحصیل‌کرده ایرانی به طور مستقیم و غیرمستقیم فشار را از پائین به بالا آن چنان تشدید کرده بود که سرانجام هیجده سال بعد از انقلاب، این فشار عمومی توانست تبلور خود را به لحاظ سیاسی در جنبش اصلاحات بیابد. در واقع جنبش اصلاحات در ایران توسط جمعیت جوان ایران به جامعه‌ی سیاسی تحمیل شد و بیان یک جنبش مدنی در ایران بود که تاکنون ادامه دارد و در آینده به وسعت و عمق آن افزوده خواهد شد. این جنبش علی‌رغم تمام سرکوب‌های حکومت توانست جای خود را در جامعه باز کند و یک عرصه‌ی عمومی بیافریند. می‌توان گفت که برای اولین بار در تاریخ ایران، تحت بدترین شرایط، یک عرصه‌ی عمومی آفریده شد که کیفیت و خصلت ایرانی دارد. بر بستر این شرایط جدید برای اولین بار، به طور مستقیم و غیرمستقیم، برای ایرانیان این پرسش بوجود آمد، چرا این هستیم، که هستیم؟ ولی پیش‌زمینه‌های ذهنی این حرکت مدنی و فکری خیلی پیش از آن در نزد روشنفکران ایرانی، گرچه در سکوت، فراهم شده بود. در زمینه‌ی نقد فرهنگی - فلسفی ما با آثار آرامش دوستدار، در زمینه‌ی اقتصاد سیاسی با نوشته‌های دکتر کاتوزیان و در زمینه‌ی تاریخی با آثار پرواند آبراهامیان روبرو هستیم. مشخصه‌ی بارز فعالیت فکری این سه متفکر از یک سو استفاده از دانش غربی ولی از سوی دیگر بکارگرفتن فیلتر ایرانی است. این طرز نگرش - یعنی ایرانی اندیشیدن و ایرانی نقد کردن - که امروزه می‌رود به یک گرایش قوی تبدیل شود، برخلاف گرایشات روشنفکری قبل و بعد از انقلاب مشروطیت، برای ما یک پدیده‌ی نوین است. متدلوزی حاکم بر تحقیقات این متفکران ایرانی، یک متدلوزی مستقل و از نوع ایرانی است: بازگشت و اتکاء به تاریخ ایران برای حل مسایل ایران جوهر تفکر این سه اندیشمند را تشکیل

می‌دهد. امروزه برای بخشی از جنبش مدنی ایران و روشنفکران فعال در آن، تقریباً روشن شده است که برای تغییر، تعدیل و تحول در جامعه‌ی ایران باید با دقت و واسوس به گذشته‌ی خود رجوع کرد تا دید چرا این گونه هستیم و چرا این گونه عمل می‌کنیم. ما بازتاب این گرایش، یعنی بازگشت به خود را در رویکرد بسیاری از روشنفکران ایرانی به تاریخ گذشته‌مان می‌بینیم.

می‌توان این گونه نتیجه گرفت که جنبش ۶۸ و ایجاد عرصه‌ی عمومی در کشورهای مدرن، آغازگر جنبش پسامدرنیسم بوده، در صورتی که جنبش مدنی در ایران، آغازگر گسترش اندیشه‌ی مدرنیسم است. اگر چنین است، پس باید در این مرحله‌ی خطیر تاریخی، دچار خلط مبحث نشد. جامعه‌ی ایران مدرنیسم را، با تمام نقاط ضعف و قدرت آن هنوز تجربه نکرده است. این که ما در آینده چه مدت باید این مرحله را تجربه نمائیم، معلوم نیست، ولی باید آن را تجربه کنیم تا بتوانیم برای برون‌رفت از آن، راه حل‌های ایرانی خود را بیابیم. از سوی دیگر باید گفت که شرایط جدید جهانی، برای جامعه‌ی ایران یک شانس و فرصت بزرگ تاریخی پدید آورده است. به دو دلیل مهم: ورود جهان به مرحله‌ی نوین جهانی شدن دو کیفیت اساسی با خود همراه دارد: اول، همزیستی با دیگر ملل و دوم، تکامل عمومی تکنولوژی که امروزه با فناوری کامپیوتر گره خورده است. جامعه‌ی ایران، علی‌رغم تمام ضعف‌های تاریخی خود، به واسطه‌ی تاریخ مورد هجوم قرار گرفته‌اش، به یک فضیلت بزرگ دست یافته است: **تطبیق‌پذیری**. این تطبیق‌پذیری که در تاریخ کشور ما یک امر تحمیلی بوده، امروز به یک فضیلت اجتماعی تبدیل شده است. تطبیق‌پذیری و همزیستی با دیگران دو روی یک سکه‌اند. خوشبختانه این پدیده به خصلت عمومی ما ایرانیان تبدیل شده است و همین می‌تواند در این شرایط جهانی شدن یک فرصت بزرگ تاریخی - سیاسی برای ما باشد. دوم

وابستگی تکامل تکنولوژیکی به دانش کامپیوتر یا بهتر بگوییم به علم ریاضیات است. علم ریاضیات، به دلایل بسیار پیچیده‌ای که برای نگارنده ناشناخته است، به گونه‌ای به استعداد ملی ایرانیان تبدیل شده است، استعدادی که کشور هند نیز از آن برخوردار است. این تشخیص بر تجربه و آمار استوار است تا بر شناخت علی آن. می‌توان ادعا کرد که اگر در جامعه‌ی ایران شرایط مساعدی برای آموزش وجود داشته باشد، ایران هم مانند هند می‌تواند نه تنها به یکی از صادرکنندگان عمده‌ی نرم‌افزار جهان تبدیل شود بلکه می‌تواند در تکامل عمومی تکنولوژی گام‌های بزرگی بردارد. متأسفانه تاکنون - بر خلاف کشور هند- این شرایط رشد برای جامعه‌ی مستعد ایرانی فراهم نشده است.

اشاره به نکات با این هدف صورت گرفت که این پرسش طرح شود که ما ایرانیان واقعاً در کجا ایستاده‌ایم. به اعتقاد من، بخش بزرگی از گفتمان‌های پسامدرنیست‌ها و کمونیتارها به جامعه‌ی ایران مربوط نیست. همان‌گونه که در پائین خواهیم دید، مسایل جوامع پیشرفته‌ی غربی با مسایل ما متفاوت هستند. بین کسی که آزادی فردی بورژوازی را تجربه کرده و بعدها به نقد آن می‌پردازد با کسی که آن را تجربه نکرده است و به نقد آن دست می‌یازد، تفاوت فاحشی وجود دارد؛ نقد دوم فقط کاریکاتور نقد اول است. همین گونه نیز، کسی که پارلمانتاریسم را تجربه کرده و به قول جان استوارت میل به استبداد اکثریت پی برده است، با کسی که پارلمانتاریسم را تجربه نکرده، فرقی آن است که دومی حتماً نمی‌داند که همان اکثریت چگونه می‌تواند حکومت کند. کسی که دین را نقد نکرده باشد، نمی‌تواند عناصر انسانی و یونیورسال آن را در جامعه‌ی مدنی ادغام کند و عناصر سخت‌پوست‌شده‌ی تاریخی آن را غربال نماید. تاریخ را باید مانند رشد بیولوژیکی که برای همه‌ی انسان‌ها دوره‌های مشترک دارد، تجربه کرد.

طولانی یا کوتاه بودن این دوره‌ها مهم نیست، مهم این است که هر دوره باید به طور جداگانه تجربه شود تا ما بتوانیم درباره‌ی آن به قضاوت بنشینیم.

جنبش مدنی در غرب به مثابه‌ی آغاز پست‌مدرنیسم

از اوایل سالهای ۶۰ قرن بیستم، دیگر جهان به دو قطب تقسیم شده بود. جهان سرمایه‌داری که بر پرچمش آزادی نوشته شده بود و جهان سوسیالیستی که شعار عدالت را بردوش می‌کشید. جنبش ۶۸ در غرب نشان داد که این فریاد آزادی در هزارتوی بوروکراسی مدرن خردابزاری به مرز خفگی رسیده است و از سوی دیگر اشغال چکسلواکی در بهار پراگ نشان داد که می‌توان به خاطر «عدالت» یک ملت را به سلابه کشید. سال ۶۸، سال افشای دروغ‌های بزرگ تاریخی بود که یکی به نام آزادی مردم را به انقیاد در آورده بود و دیگری به نام عدالت. کلود لفور [Claude Lefort] در رابطه با جنبش ۶۸ در اثرش، شکاف [Die Bresche]، که همان سال به نگارش در آمد، می‌نویسد: «جامعه‌ی صنعتی مدرن که این چنین به ثروت، فناوری و سازمان اجتماعی‌اش افتخار می‌کند، چیزی به جز فلاکت با خود حمل نمی‌کند، این جامعه مملو از نابرابری‌ها و کشمکش‌هاست؛ و تعجبی ندارد که فراخوان به اعتصاب عمومی، مطالبات دیگر مردم را در بخش‌های دیگر اجتماعی برانگیخته است.» ولی این «فلاکت» به زعم لفور در حوزه‌ی استاندارد زندگی عمومی مردم نیست، بلکه در سازمان اجتماعی - بوروکراتیک و سلسله‌مراتبی جوامع پیش‌رفته‌ی غربی است که با در دست داشتن رسانه‌های عمومی به ویژه تلویزیون، رادیو و روزنامه‌ها، مردم را نه در مسیر حقیقت که در مسیری مملو از دروغ هدایت می‌کنند. جنبش ۶۸، نماد درگیری و تضاد مدرنیسم با خود و شعارهای ۴۰۰ ساله‌اش، از زمان روشنگری، بود. نماد آغاز مبارزه با آن جامعه‌ی سیاسی بود که فعالیت‌های سیاسی مردم را به زمان‌های انتخابات محدود کرده بود تا یک اقلیت بتواند در

قالب اکثریت به قول جان استوارت میل، «استبداد اکثریت» خود را تحمیل نماید. ولی رشد اقتصادی در جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری از زمان پایان جنگ جهانی دوم یک قشر وسیع باسواد و تحصیل کرده آفرید، جمعیت وسیع و جوانی که تقریباً از همه‌ی اقشار و طبقات اجتماعی به مدارس و دانشگاه‌ها راه رفته بودند. جمعیت جوانی که دیگر نمی‌خواست مانند پدران و مادرانشان گذشته‌ها را فراموش کند و فقط با خوش‌باوری به محیط زندگی خود بنگرد. ظرفیت این نیروی جوان، با ظرفیت آن جامعه‌ی مدرنی که از عصر روشنگری به ارث رسیده بود، سازگار نبود. فرزندانِ خردگرایان، به مصاف با آن خردی پرداختند که مقید به اصول خشک و خدشه‌ناپذیر شده بود، خردی که آزادی را فقط به «آزادی انتخاب» یا بهتر گفته شود به آزادی سلیقه محدود و منحصر می‌کرد، خردی که خود، به آنتی‌تز خود تبدیل شده بود. هر چه جامعه‌ی مدرن کالاهای بیشتری به بازار عرضه می‌کرد به همان اندازه نیز به مردم تلقین می‌کرد که «آزادی» شما وسیع‌تر شده است: شما می‌توانید هر چه می‌خواهید، انتخاب نمائید! و طبعاً در کشورهای سوسیالیستی که کالاهای کمتری وجود داشت، آزادی نیز کمتر بود! به هر رو، آزادی فرد در حوزه‌ی فعالیت‌های مدنی به آزادی سلیقه تنزل یافت. جنبش ۶۸ بر این دکترین کاذب لیبرالی خط بطلان کشید و نشان داد آزادی بدون نقد و مشارکت مستقیم و فعال شهروندان، یک آزادی ناقص‌الخلقه است. جنبش ۶۸ هم در ایده‌ها و هم در عمل نسبت به جنبش‌های گذشته، مدرن بود، در واقع پسا مدرن بود، زیرا این جنبش «... از همان آغاز بدون رهبر، بدون سلسله‌مراتب و بدون دیسپلین بود.» [لفور، «شکاف»] او در همین اثر می‌نویسد: «دوستداران مُدِ مفاهیم با وصل کردن این قیام دانشجویان به انقلاب فرهنگی، سردرگمی ایجاد می‌کنند. در حقیقت هر انقلابی در خود یک انقلاب سیاسی،

اقتصادی و فرهنگی است.» [همانجا] در مقابل نقد مارکسیست‌های بدبین به این جنبش، لفور که خود از سنت مارکسیستی سرچشمه می‌گیرد، می‌گوید: «آیا مارکس نگفت که سنت همه‌ی نسل‌های مرده بر مغز زنده‌گان سنگینی می‌کند؟ و زمانی که مردم ظاهراً می‌خواهند دست به تغییر بزنند، با ترس ارواح گذشته را احضار می‌کنند، نام‌ها، شعارها و حتا پوشش آنها را به عاریه می‌گیرند؟... پرسش اصلی امروزین این است: آیا می‌توان تصور کرد که انقلاب در جامعه به یک امر نهادینه تبدیل شود که در آن جامعه، قدرت، قدرت بی‌قدرت‌ها باشد؟» [همانجا] لفور با اتکاء به تجربیات جنبش ۶۸ و تحلیل دقیق‌اش از این جنبش، این دوره را فصل مشترک مدرن و پسامدرن ارزیابی کرد، مرحله‌ای که جامعه‌ی بسته و بوروکراتیک‌زده‌ی غربی وارد یک جامعه‌ی مدنی خواهد شد که مشخصه‌ی بارز آن، مبارزات مدنی‌ای است که تبلور خود را در ابتکارات مدنی گوناگون باز خواهد یافت. «قدرت» شهروندان، در این ابتکارات مدنی نهفته است. این ابتکارات مدنی، در مجموع خود، فاقد رهبری، سلسله‌مراتب و دیسپلین‌های از پیش تعیین‌شده هستند.

کلود لفور و کورنولیس کاستوریادیس (Cornelius Castoriadis) که از سنت مارکسیستی [تروتسکیستی] می‌آیند، از سال ۱۹۴۹ تا ۱۹۶۷ جریان سیاسی «سوسیالیسم یا بربریت» را پایه‌ریزی کردند که تحت همین نام نیز یک نشریه منتشر می‌کردند. این گروه نه تنها استالینیسم را در وجوه گوناگونش مورد نقد قرار می‌داد بلکه توانست آن عناصر مارکسیسم را که به دگماتیسم منجر می‌شوند، مورد بازخوانی و نقد قرار دهد. یکی از مسایل مهمی که این گروه - که البته دیگر با مارکسیسم وادع کرده بود- وارد گفتمان‌ها کرد، مسئله‌ی چگونگی شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی بود که در این رابطه جنبش مدنی منشور ۷۷ در اروپای شرقی نیز تأثیرات خود را داشت. نظرات لفور،

کاستوریادیس و یکی دیگر از یاران‌شان، مارسل گوشه (Marcel Gauchet)، در سال ۱۹۸۹ وارد گفتمان‌های جامعه‌ی مدنی آلمان شد. اساس جامعه‌ی مدنی مورد نظر این گروه، «پروژه‌ی خودسالاری» (Projekt der Selbstregierung) بود که یکی از پایه‌های نظری آن را آزادی مثبت (Positive Freiheit) و عرصه‌ی عمومی سیاسی هانا آرنه (Hannah Arendt) تشکیل می‌داد. از نظر این گروه، نهاد دموکراسی نمایندگی [Representative Democracy]، که ما تبلور آن را در پارلمانتاریسم مشاهده می‌کنیم، تا زمانی که با این «پروژه‌ی خودسالاری» تلفیق نگردد، به یک نهاد مطلق، خشک و غیرقابل تغییر تبدیل خواهد شد که به طور متناوب مشروعیت خود را طی انتخابات بدست می‌آورد ولی ناتوان از آن است که بتواند به این قرارداد اجتماعی به مثابه‌ی قراردادی قابل تغییر بنگرند. بنابراین دموکراسی باید برای ادغام وسیع و وسیع‌تر آحاد مردم در مشارکت سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای تنظیم گردد که در قالبی نمادین، تغییر نظام را در خود حمل نماید. این تغییر نظام نمادین (symbolisches Dispositiv) یکی از وظایف دولت را در مقابل کل جامعه تعریف می‌کند، یعنی ایجاد شرایط مساعد حقوقی، سیاسی و فرهنگی برای شکل‌گیری نهادهای مدنی یا «مراکز قدرت» که فرای قدرت مرکزی عمل می‌کنند. پیش‌شرط جذب اجتماعی و مشارکت سیاسی مردم، پلورالیسم سیاسی- اجتماعی است که قادر است توانایی ستیزها و کشمکش‌های اجتماعی را بر بستری مدنی بیافریند و از یکپارچگی و وحدت کاذب و شکننده جلوگیری نماید.

لغور سال‌ها پیش از این گفته بود که «پرسش اصلی امروزین این است: آیا می‌توان تصور کرد که انقلاب در جامعه به یک امر نهادینه تبدیل گردد و در آن جامعه، قدرت، قدرت بی‌قدرت‌ها باشد؟» می‌توان گفت که ارزیابی لغور از

انقلاب به مثابه‌ی یک پدیده‌ی نهادینه شده، درست از آب در آمد. امروز، پس از تقریباً ۳۰ سال که از گفتمان‌ها و تجربیات جوامع مدنی می‌گذرد می‌توان نتیجه گرفت جنبش‌ها و نهادهای مدنی - پایدار یا ناپایدار - که همواره در متن جامعه تولید و بازتولید می‌شوند، همان نهاد یا نهادهای انقلاب هستند. در واقع ما در این جا با یک تعریف دیگر از انقلاب مواجه هستیم. انقلاب دیگر یک برش قاطع و مطلق در یک لحظه‌ی معین تاریخی نیست، بلکه یک فرآیندِ پُرافت و خیز است. اساس تزلزل در فوراً دربارهی «جای خالی قدرت» [منظور از «جای خالی قدرت» یعنی جایی که قدرت دولتی حضور نداشته باشد یا مدیریت توسط دولت آن حوزه صورت نگیرد. A، که سریع وارد ادبیات سیاسی انگلیسی‌زبان شد، در همین درک فوراً از جامعه‌ی مدنی پسامدرن نهفته است. تاکنون در فلسفه‌ی سیاسی «جای خالی قدرت» عمدتاً به دوره‌های خاصی اطلاق می‌شود، مانند مرگ این یا آن شاه، به هنگام شورش‌ها، به هنگام فاجعه‌های طبیعی و ناتوانی قدرت سیاسی و غیره. تزلزل «جای خالی قدرت» فوراً، بر اساس این عوامل خارجی نیست، بلکه ریشه در فعالیت و مشارکت ابتکارات مدنی شهروندان دارد که در حوزه‌های معین می‌توانند اعمال قدرت نمایند. مثلاً سازمان عفو بین‌الملل و شاخه‌های وابسته به آن یا گرین پیس یا روزنامه‌نگاران بدون مرز و غیره از نمونه‌های بارز آن هستند. دولت‌ها دیگر در همه‌ی حوزه‌ها نمی‌توانند قدر قدرت باشند و باید در این یا آن حوزه‌ی معین قدرت خود را با دیگر سازمان‌ها یا ابتکارات مدنی تقسیم نمایند. در این رابطه می‌توان تصویر نسبتاً روشنی از تزلزل «جای خالی قدرت» فوراً به دست آورد.

جنبش ۶۸ در غرب تنها بوروکراسی و ساختار سلسله‌مراتبی جامعه‌ی مدرن را زیر سؤال نبرد، بلکه پیکان نقد خود را متوجه خویش نیز کرد. ولی مگر این

«خویش» چه کیفیتی داشت؟ این «خویش»، عنصری ذره‌ای شده (atomized) در متن یک جامعه بود که فرهنگ غالب به او یاد داده بود که فقط باید خود را ببیند، عنصری که از پیوندهای اجتماعی به گونه‌ای کاذب و فریبنده تفکیک شده بود تا مانند اتم‌های آزاد ترکیب‌نیافته، لایه و قاعده‌ی آن هرم عظیم اجتماعی - سیاسی را پر نماید و منفعل منتظر تصمیمات از بالا باشد. جامعه‌ای که دولت‌اش هنوز از کیفیت لویاتان هابز برخوردار بود و بر سرپرستی شهروندانش تأکید می‌ورزید. جنبش ۶۸ مرز بین مدرن و پسامدرن را مشخص نمود و پس از آن، هم در عرصه‌ی نظری و هم در عمل، به تولید و بازتولید کارگزاران خود پرداخت. این جنبش تنها در عرصه‌ی سیاسی رخ نداد: فلسفه، هنر، اقتصاد، فرهنگ، علوم طبیعی و خلاصه هر آنچه که در جوامع انسانی وجود دارد، به زیر زره‌بین منتقدان مدرنیسم برد. نتیجه‌گیری‌های علمی در حوزه‌ی علوم طبیعی کیفیت مطلق خود را از دست دادند و جایگاه نسبی و ناپایدار به خود گرفتند. و در این جا بر شناخت مطلق خط بطلان کشیده شد. زیرا انسان، با اتکاء با فناوری‌های پیچیده‌ی تلسکوپی و میکروسکوپی توانست برای اولین بار به جهان کلان کیهان (Makrokosmos) و جهان ذره‌ای اتم (Mikrokosmos) گام بگذارد. او متوجه شود که شناخت ما از کیهان هنوز بر «اطلاعات سوخته» استوار است، یعنی شناخت ما از ستاره‌گان و سیارات دیگر که هزاران سال نوری از آنها فاصله داریم، شناختی از جهان رفتگان است، شناختی که بر جهانی ظاهری و غیرواقعی استوار است؛ و بر همین منوال درک ما از تاریخ گذشته خود یک درک ذهنی و غیرواقعی است، زیرا ما هیچ‌گاه نخواهیم توانست که گذشته را آن‌گونه که واقعاً بوده بازسازی نمائیم تا بتوانیم تصویر واقعی‌ای از آن ارایه دهیم. پسامدرن در دوران کوتاه عمرش فراگرفت که «مطلق اندیشدن» با جهل گره خورده

است و متوجه شد که علم نیز می‌تواند به دین تبدیل شود. تکامل فناوری در عرصه‌ی شناخت اعصاب و مغز [نویروپولوژی] این امکان را در اختیار ما گذاشته است که امروزه بتوانیم به درون مغز انسان راه یابیم و ببینیم که تا چه حد تز جان لاک درباره‌ی «لوح سفید» (tabula rasa) و نظرات ارسطو، دکارت و کانت درباره‌ی مجهز بودن مغز انسان به مفاهیم «قبل از تجربه» (a priori) صحیح بوده است. ما امروزه با شناخت محدودی که از مغز داریم می‌دانیم که نه جان لاک حق داشته و نه کانت ولی در عین حال هر دو نیز به گونه‌ای - از منظرگاه انتزاعی - محق بوده‌اند. در همین راستا نظریه‌ی آشوب (Chaos Theory) در عرصه‌ی فلسفه و شناخت و نظریه‌های روانشناختی نوینی شکل گرفتند. جنبش پسامدرن، هر چند نطفه‌ی بخشی از عناصرش در دهه‌های پیش بسته شد، کلاً پس از جنبش ۶۸ با شتاب فزاینده‌ای گسترش یافت.

بر خلاف امیدها و آرزوهای «جهان عدالت‌طلب سوسیالیستی» این جنبش به «انقلاب» یا «فروریزی» جوامع مدرن منجر نشد. لغور در همین رابطه نتیجه‌گیری می‌کند که: «علتش این است که دموکراسی رژیم‌ی است که در آن ستیزها، با هر شدتی که باشند، به گونه‌ای عادی جا و مکان ویژه خود را می‌یابند؛ دموکراسی رژیم‌ی است که اجازه می‌دهد به لرزه در آورده شود و امید تحول را از بین نمی‌برد، رژیم‌ی که آن را نباید با نظام سرمایه‌داری، با حاکمیت بوروکراسی و قدرت تکنیک اشتباهی گرفت، اگرچه همین دموکراسی به گونه‌ای شدید در آنها تنیده شده است.» این، آن نتیجه‌گیری مهم و نقد ایجابی است که لغور نسبت به وضعیت موجود دارد. لغور، هسته‌ی مدرنیسم را که آزادی فردی را با قانون گره می‌زند و بر این بستر یک دموکراسی شکل می‌گیرد، مورد هدف قرار نمی‌دهد. مشکل لغور و متفکران

پسامدرن نه رژیم دموکراسی، بلکه خردابزاری، ذره‌ای شدن جامعه، نابودی تعلقات جمعی و منفعل شدن این عناصر ذره‌ای شده (افراد) است. در کنار جنبش ۶۸ در جوامع غربی، در همان سال نیز در چکسلواکی، بهار پراگ شکل گرفت که توسط نیروهای پیمان ورشو به رهبری اتحاد شوروی سرکوب شد و چکسلواکی به اشغال در آمد. بر اساس این دو حادثه‌ی بزرگ، در غرب و شرق، از اوایل سال‌های هفتاد از یک سو به آرامی جنبش پسامدرن شکل گرفت که بیانگر نقد جوامع مدرن است و از سوی دیگر نقد سوسیالیسم و مارکسیسم رونق گرفت که تأکید عمده‌اش بر دموکراسی و پلورالیسم سیاسی می‌بود که ما امروزه بازتاب این تجدیدنظرهای سیاسی را در مقوله‌های سیاسی مانند «دموکراسی سوسیالیستی» و «سوسیالیسم دموکراتیک» مشاهده می‌کنیم. بسیاری از پسامدرن‌ها و بعدها با شکل‌گیری جنبش کمونیتارها در اواخر دهه‌ی هشتاد قرن گذشته، فردگرایی را به شدت مورد نقد قرار دادند و به مثابه‌ی کیفیتی مغایر با جمع‌گرایی ارزیابی نمودند. لفور در این رابطه می‌نویسد: «کسانی که جنبش مه ۶۸ را به تضاد بین کمونیتاریسم [جمع‌گرایی، کمون‌گرایی] و فردگرایی تنزل می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که این یک دیگری را مدفون می‌کند، مهم‌ترین چیز را فراموش می‌کنند: اینان نمی‌دانند که همین رقابت فردی افراد، منشاء ابتکارات و امتناعات آن‌هاست و در همین راستاست که آنها یا به قوانین خودسرانه تن می‌دهند یا اجازه می‌دهند که انقلابیون حرفه‌ای آنها را رهبری نمایند. ولی همین انگیزه‌های فردی برای پیش‌برد و ابراز وجود فردی هستند که همواره با آن اراده‌ای توأم است که فرد می‌خواهد برای خود یک فضای وسیع عمومی بیافریند که بتواند در آن برای پرسش‌های مشترک، پاسخ‌های خود را بیابد.»

جنبش کمونیتاریسم (communitarism)

جنبش کمونیتاریسم که از اواخر سالهای ۸۰ و اوایل سالهای نود در ایالات متحد آمریکا شکل گرفت، یک جنبش فلسفی و سیاسی فراحزبی است که خواسته‌ی اصلی آن بازگشت از فردگرایی افراطی به ارزش‌های اجتماعی جمعی است. در همین رابطه تقویت خانواده - البته به معنای وسیع آن و نه لزوماً خانواده به مفهوم سنتی آن -، تأکید بر وظایف و تعهدات افراد در مقابل جامعه و عدالت اقتصادی مورد بحث می‌باشند. کمونیتارها، با اتکاء به تاریخ سیاسی چپ و راست، جنبش خود را «راه سوم» ارزیابی می‌کنند. همان‌گونه که خواهیم دید، این جریان سیاسی مانند مابقی اندیشه‌های سیاسی باید به بسیاری مسایل مانند دولت، جامعه و رابطه‌ی آنها، مسئله‌ی بخش اقتصادی، مسئله‌ی عدالت و اخلاق بپردازد. زیرا در نهایت هر فیلسوف سیاسی باید به مناسبات سه عنصر اصلی انسانی یعنی دولت، جامعه و اقتصاد بپردازد و راه حل‌هایی بیابد که جوامع انسانی بتوانند بر بحران‌های خود فایق آیند و به بقای خود ادامه دهند.

در سال ۱۹۹۰ عملاً جنبش کمونیتاریسم در ایالات متحد آمریکا با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر آمیتای اتزیونی (Amitai Etzioni) به یک واقعیت تبدیل گردید. در اوایل سالهای نود، حتا بیل کلینتون و تونی بلر تنی چند از کمونیتارها را به عنوان مشاور وارد کادرهای خود کردند. پس از ده سال پروژه‌ی کمونیتاریسم، سرانجام فعالان آن توانستند در سال ۲۰۰۰ یک کنفرانس در برلین از روسای دولت ۱۴ کشور لیبرال - چپ تشکیل دهند. این کنفرانس تحت عنوان «حکومت مدرن در قرن بیست و یکم» آغاز شد و نتایج سیاسی آن از مهم‌ترین اسناد کمونیتارها می‌باشد. اگرچه تشکیل‌دهندگان این

نشست عمدتاً لیبرال- چپ بودند ولی در این جا تلاش می‌شد که عمدتاً بر عناصر جامعه‌ی مدنی تأکید شود تا اختلافات تاریخی چپ و راست. به همین دلیل در این کنفرانس نوع سامان‌یابی و حمایت از سازمان‌های غیردولتی (NGOs)، جمعیت‌ها، فدراسیون‌ها، سندیکاها، جماعت‌های دینی و همه‌ی انواع انجمن‌ها به مرکز بحث‌ها تبدیل شدند. این جریان سیاسی توانست در آلمان، پشتیبانان خود را بیابد، مثلاً رودلف شارپینگ (Rudolf Scharping) از حزب سوسیال‌دموکرات، یوشکا فیشر (Joschka Fischer) از حزب سبزها و کورت بیدنکوپف (Kurt Biedenkopf) از حزب دموکرات مسیحی. نطفه‌ی نظری جنبش کمونیتاریسم با نقد مایکل ساندل به اثر جان راولز، یعنی «نظریه‌ی عدالت»، بسته شد.

جان راولز (John Rawls)

جان راولز در سال ۱۹۷۱ «نظریه‌ی عدالت» خود را منتشر ساخت که هشت سال بعد یعنی در سال ۱۹۷۹ به آلمانی ترجمه شد. این اثر، طوفانی از نقد، تفسیر و بازخوانی‌ها را در جهان انگلیسی‌زبان به همراه داشت. «از نظر ایدئولوژیکی دیدگاه‌های راولز به هیچ رو ناآشنا نیستند. او از مدافعان سنتز اجتماعی-سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت رفاه را با هم تلفیق می‌کند.» [مایکل ایچ. لسناف، «فلسوفان سیاسی قرن بیستم»، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی]. راولز در این اثر ۶۰۰ صفحه‌ای خود، به تمام مسایل اجتماعی که به طور مستقیم و غیرمستقیم به مسئله‌ی «عدالت» مربوط می‌شوند، پرداخته است. آن چه که در رابطه با این اثر غیرقابل بحث است، دیدگاه لیبرالی راولز از مفهوم عدالت است. این دیدگاه به طور مشخصی مرز خود را با دیگر دیدگاه‌های لیبرالی گذشته درباره‌ی موضوع عدالت ترسیم می‌کند. بنابراین در این جا برای پرهیز از آشوب و سردرگمی، خود را به اصلی‌ترین نکته‌ای محدود می‌کنم که مورد نقد کمونیتارها قرار گرفته است.

اساس نقد کمونیتارها به بنیاد اندیشه‌های راولز آن پیش‌فرض‌ها و مفروضاتی است که او تمام نظریه‌ی خود را بر آن بنیان گذاشته است. راولز برخلاف فیلسوفان سیاسی پیش از خود که از «وضعیت طبیعی» آغاز می‌کردند، او از یک وضعیت فرضی آغاز می‌کند که عملاً در زندگی واقعی وجود ندارد. او این وضعیت را «وضع اصلی» (original position) می‌نامد که در آن یک عامل دیگر یعنی «حجاب جهل» نیز عمل می‌کند. حجاب جهل یعنی هیچ‌کس مطلقاً از وضعیت جنسی، اجتماعی، اقتصادی و تعلقات خود آگاهی ندارد. او

می‌نویسد: «هیچ کس جایگاه خود را در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقع اجتماعی خود را نمی‌شناسد ... و نمی‌داند سهم او از موهبتها و تواناییهای طبیعی، هوش و قدرت و چیزهای دیگرش، چقدر است ... طرفهای قرارداد [حتی] نمی‌دانند مفهومی که از خیر دارند چیست و میل و رغبت روانشناختی خاصشان کدام است.» [مایکل ایچ. لسناف، «فیلسوفان سیاسی قرن بیستم»، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، ص ۳۷۰] راولز تحت شرایط فوق یعنی «وضع اصلی»، ابتدا فرد را از همه‌ی بندها، احساسات و تعلقات تاریخی - اجتماعی‌اش جدا می‌کند و آنها را مانند ذرات اتمی ترکیب‌نیافته وارد کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی می‌نماید. اساس نقد مایکل ساندل (Micheal Sandel) در اثرش «لیبرالیسم و حدود عدالت» [۱۹۸۲] بر همین نکته قرار گرفته شده است. ساندل اعتراض می‌کند که این نقطه‌ی شروع برای توضیح عدالت اساساً خطاست. زیرا مفهوم عدالت نه بر بستری از «فرد»‌های بدون تعلق و معلق در هوا، بلکه از «فرد»‌هایی آفریده می‌شود که مستقل از اراده و شعورشان به گونه‌ی مرئی یا نامرئی به هم گره خورده‌اند. زیرا اگر افراد، مطلقاً آزاد، مستقل و معلق می‌بودند، دیگر چه ضرورتی برای عدالت یعنی توزیع عادلانه‌ی ثروت، توزیع عادلانه‌ی آموزش و توزیع عادلانه‌ی سیاسی وجود داشت؟ آن چه که عدالت را ضروری می‌سازد ریشه در خصلت جمعی، اجتماعی و تعلقات انسان‌ها دارد و نه در فردیت او. راولز بر اساس «وضع اصلی» اختراعی خود، اصول عدالت را به گونه‌ی زیر جمع‌بندی می‌کند:

اصل اول: هر شخصی باید بتواند از حق داشتن نظامی وسیع از آزادی‌های بینادین برخوردار باشد که با نظام مشابه انسان‌های دیگر سازگار باشد.

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید آن‌چنان سامان یابند که (الف) منطقی‌نفع‌اش به هر کس برسد و (ب) با موقعیت‌ها و مقاماتی گره

خورده باشند که در آنها بر همه گشوده بوده یعنی همه از فرصت برابر برخوردار باشند.

[ترجمه‌ی آزاد از Theorie der Gerechtigkeit] (نظریه عدالت، راولز) اصل دوم که به «اصل تفاوت» شهرت دارد یکی از ساخته‌های جالب راولز است دقیقاً در همین جا، یعنی «اصل تفاوت»، مایکل ساندل نقد خود را متمرکز می‌کند. به اعتقاد او، بحث راولز در این جا در نهایت به «اصل توزیع» ختم خواهد شد. مثلاً درآمد کلان اقدار بالایی جامعه فقط زمانی قابل توجیه است که اقدار پائینی جامعه نیز از آن نفعی ببرند. از سوی دیگر در ساختار تفکری راولز که افراد از هرگونه قید اجتماعی رها هستند، این اختیار را نیز دارند که از دادن بخشی از ثروت خود به دیگران، سرباز زنند و زیر هیچ‌گونه تعهد اجتماعی نروند. ساندل سؤال می‌کند، به راستی چرا فردی که - طبق مفروضات راولز- از هرگونه تعلقات و وابستگی‌های جمعی و اجتماعی رها است، مجبور به تعهد باشد؟ چرا باید این «خود» مطلقاً منفرد و معلق با دیگر افراد معلق و منفرد منافع مشترک داشته باشد؟ ساندل نتیجه می‌گیرد که «توزیع عادلانه» و آمادگی انسان‌ها برای تقسیم نه ریشه در اتمی‌شدن انسان‌ها بلکه ریشه در کیفیت جمعی آن‌ها دارد. با همین استدلال است که او کیفیت جمعی را در مقابل کیفیت ذره‌ای شده‌ی افراد می‌گذارد و معتقد است که حل مسئله‌ی عدالت (به مفهوم وسیع‌تر) نه در گرو قراردادهایی است که بین افراد بسته می‌شود بلکه در گرو نهادینه کردن وابستگی جمعی افراد به یکدیگر است. ساندل نتیجه می‌گیرد که: یا ما باید به مفهوم لیبرالی خود از فرد یعنی اتمی‌شدن راولز، پایبند باشیم یا باید خود را به مثابه‌ی «اعضای خانواده، جماعت [Community]، ملت یا مردم، به مثابه‌ی حاملان تاریخ و به مثابه‌ی شهروندان این جمهوری» مشاهده کنیم. اگر می‌خواهیم

اصل عدالت را حفظ کنیم چاره‌ای نداریم به جز رها کردن درک و مفهوم لیبرالی از «فرد». این نکته، فصل مشترک همه‌ی گونه‌های کمونیتارهاست. در این جا البته باید به یک نکته‌ی دیگر در ارتباط با تراتمی کردن جامعه، توسط راولز نیز اشاره کرد. او می‌گوید، «نابرابریها بنا به فرض در ساختار بینادین هر جامعه‌ای گریزناپذیرند.» راولز در این جا فقط نیمی از حقیقت را بیان کرده است. هر جامعه‌ی انسانی، از ابتدای تاریخ تا کنون، بنیادش بر نابرابری استوار شده است. این نابرابری در خود انسانهاست. هیچ انسانی، چه در ساختارهای بیولوژیکی - ژنتیکی‌اش و چه در ساختارهای روحی‌اش مانند دیگری نیست. حتا دوقلوهای یک‌تخمه نیز به لحاظ ژنتیکی با هم متفاوتند و این تفاوت، خود را در توانایی‌های فکری و بدنی متفاوت آنها نشان می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که هر جامعه‌ای، کوچک یا بزرگ، نتیجه‌ی جمع ارگانیک نابرابرهاست، یعنی انسان‌های نابرابر. بر اساس همین شناخت درست، لیبرالیسم به حق درک سوسیالیستی را که فردیت را از محاسبات خود حذف می‌کرد، مورد انتقاد قرار می‌داد. هم اکنون ما در مقابل یک نظریه‌ی عدالت قرار گرفته‌ایم که از سنت لیبرالی نشأت می‌گیرد ولی به گونه‌ای پنهان علیه همان فردیتی برخاسته که روزی از آن دفاع می‌کرد. راولز برای اثبات نظریه‌ی عدالت خود با توجه به این «ساختار بنیادین نابرابر»، یعنی انسانها، ابتدا تمام صفات و خصوصیات انسانی را از او سلب می‌کند تا بتواند به عدالت برسد. او فرض خود را برای رسیدن به عدالت بر مقدمات ظاهراً عادی و غیرخطرناک می‌گذارد و می‌گوید: «هیچ کس جایگاه خود را در اجتماع، وضعیت طبقاتی یا مقام و موقع اجتماعی خود را نمی‌شناسد ... و نمی‌داند سهم او از موهبتها و تواناییهای طبیعی، هوش و قدرت و چیزهای دیگرش، چقدر است ...» راولز برای این که به عدالت برسد، ابتدا تک تک

افراد را از خصوصیاتِ منحصر بفرد انسانی خویش تهی می‌کند، به عبارتی آنها را همانند و همسان می‌کند تا بتواند راه آتی خود را به سوی عدالت بپیماید. آیا این همان انتقادِ اساسی لیبرالیسم به سوسیالیسم نبود؟ طبعاً خود راولز به خوبی می‌داند که انسان‌ها، از زمان انسان جنوبی تا انسان راست‌قامت و انسان مدرن، همواره به شکل اجتماعی یا گروهی زندگی می‌کرده‌اند و هر عضوی از این گروه‌ها، فردی منحصر بفرد و نابرابر با دیگری بود. بنابراین جامعه‌ی انسانی مانند مابقی انواع موجودات زنده [پرسلوی] از منحصر بفردها تشکیل می‌شود. با کمال تأسف باید گفت که حذف منحصر بفردها تنها در نظریه‌ها رخ نمی‌دهد؛ ما به ویژه از دو دهه‌ی گذشته شاهد این فرآیند همانندسازی هستیم. ما این گرایش قوی و خطرناک را در بیوتکنولوژی مشاهده می‌کنیم که در دو دهه‌ی اخیر توسط کنسرن‌ها بزرگی مانند مونسانتو، سیجنتا، بایر و دوپون از طریق دستکاری‌های ژنتیکی در بذرها و حیوانات صورت می‌گیرد، و در زمینه‌ی مالی شاهد قدرت‌گیری بانک‌ها، بیمه‌ها و صندوق‌های سرمایه‌گذار مانند Hedge Funds و Privat Equity Funds هستیم که با شدت فزاینده‌ای دست به یک همانندسازی اقتصادی در عرصه‌ی جهانی زده‌اند. همین فرآیندِ مهلکِ همانندسازی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی نیز صورت می‌گیرد. آیا این فرآیند همانندسازی، فرآیند رسیدن به عدالت است؟ به هر رو پرسش اصلی این جاست که چگونه می‌توان علی‌رغم این نابرابری‌های طبیعی در جوامع انسانی و کل طبیعت، از یک سو تنوعات را حفظ کرد و از سوی دیگر در جهت عدالت گام برداشت؟

سازمان‌های غیردولتی به مثابه‌ی ارکان جامعه‌ی مدنی و دموکراسی

فرآیند شکل‌گیری جوامع مدنی مدرن در اروپا و آمریکای شمالی، یک فرآیند سیاسی- اجتماعی موزون بوده است که بر بستر لیبرالیسم اقتصادی- سیاسی شکل گرفت. دموکراسی سیاسی و شکل‌گیری نهادهای مدنی در جوامع پیشرفته‌ی صنعتی به موازات یکدیگر رشد کرده و می‌کنند. تاریخ این کشورها نشان داده است که نه دموکراسی یک پدیده‌ی مطلق و ایستاست و نه نهادهای مدنی، نهادهای تعریف‌شده‌ی قطعی، ثابت و پایدار هستند. در این راستا نیز جامعه‌ی ایران به مثابه‌ی جزئی از این مجموعه‌ی ارگانیک جهانی، متناسب با ویژگی‌هایش، راه معین خود را به سوی دموکراسی خواهد پیمود.

فرآیند گذار جامعه‌ی توده‌ای امروزین ایران به جامعه‌ی مدنی و در همین راستا شکل‌گیری یک دموکراسی سازمان‌یافته، مسیری خواهد بود که عملاً با مسیر کلاسیک خود در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی بسیار متفاوت است. همان‌گونه که در پائین خواهیم دید، در جامعه‌ی کنونی ایران علی‌رغم فقدان دموکراسی سیاسی، نهادهای جامعه‌ی مدنی شکل می‌گیرند و می‌روند تا به یک نیروی قدرتمند اجتماعی تبدیل گردند. علت شکل‌گیری این وضعیت

جدید، از یک سو متناسب با ورود جهان به یک مرحله‌ی بالاتر از جهانی شدن و انقلاب در فناوری ابزار ارتباطات مانند تلویزیون‌های ماهواره‌ای و اینترنت است و از سوی دیگر تغییرات و تحولات مادی در درون جامعه‌ی ایران است که سرانجام به استقرار دموکراسی در این کشور منجر خواهد شد.

منشاء سازمان‌های غیردولتی

برای این که بتوان تصویری نسبتاً روشن از سازمان‌های غیردولتی بدست آورد، ضروری است که به پرسش‌های زیر تا حد امکان پاسخ داده شود: مفهوم سازمان غیردولتی از کجا می‌آید، در پس این مفهوم چه نهفته است، مشخصات این سازمان‌ها چیستند، فرآیند رشد آنها کدام است، کارکردها و وظایف آنها چیست، ساختار تشکیلاتی این سازمان‌ها چگونه است و سرانجام نقش آنها در جوامع مدرن امروزی چیست.

طی پروسه‌ی از هم پاشیدگی جوامع کهن سنتی که بر جمعیت‌های سنتی مانند جماعت‌های صنفی، جماعت‌های دینی و جماعت‌های قومی استوار بود، به تدریج سه حوزه‌ی دولت، اقتصاد و جامعه با نهادهای ویژه‌ی خود نیز شکل گرفتند. فرآیند تفکیک سه حوزه‌ی دولت، اقتصاد و جامعه مدیون رشد مناسبات سرمایه‌داری است که به ویژه تحت تأثیر انقلاب صنعتی به فرجام رسید. حوزه‌ی دولت، تبلور سه نهاد کلان اجرائی، مقننه و قضائیه است که خود آنها نیز به نهادهای کوچکتر یا زیرمجموعه‌ها تقسیم می‌شوند. حوزه‌ی اقتصاد، تبلور خود را در بازار می‌یابد و تمام موسسات تولیدی، توزیعی و خدماتی را در برمی‌گیرد و سرانجام حوزه‌ی جامعه که در برگیرنده‌ی انجمن‌ها، جمعیت‌ها و نهادهایی است که توسط شهروندان بوجود می‌آیند.

اگرچه این سه حوزه مجموعاً یک ارگانیزم را تشکیل می‌دهند ولی این اجزاء متشکله دارای کارکردها و وظایف معین خود هستند. در این جا ما فقط حوزه‌ی سوم یعنی جامعه را به اجمال مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

تشکیل انجمن‌ها و جمعیت‌ها توسط شهروندان عملاً با توسعه‌ی سرمایه‌داری و اضمحلال مناسبات کهن سنتی آغاز گردید. از دیدگاه جامعه‌شناسی، همه‌ی جمعیت‌هایی که توسط شهروندان آفریده شده جزو سازمان‌های غیردولتی طبقه‌بندی می‌شوند. در این جا صرفاً فاعل و به عبارت دیگر آفریننده‌ی این جمعیت‌ها مورد نظر ما خواهند بود، یعنی شهروندان که مستقل از حوزه‌ی دولت و اقتصاد عمل می‌نمایند.

مفهوم سازمان غیردولتی، ترجمه‌ی [Non-Governmental Organisation] است. این مفهوم در ماده‌ی ۷۱ منشور سازمان ملل تصریح شده است. طبق این ماده، شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل موظف است که با سازمانهای غیر دولتی همکاری کند. به هنگام تأسیس سازمان ملل در سال ۱۹۴۵ بسیاری از سازمان‌های جامعه‌ی مدنی در تدوین این منشور همکاری کردند. پیامد این همکاری، تصریح حقوقی این مطالبه در ماده‌ی ۷۱ منشور سازمان ملل بود. این که چگونه شد که سازمان ملل که یک نهاد بین‌المللی میان‌دولتی است به چنین تسهیلات حقوقی برای سازمانهای غیردولتی تن داد، لازم است کمی به گذشته برگردیم.

به طور کلی منشاء سازمانهای غیردولتی در جنبش‌های اجتماعی نهفته است. با توسعه‌ی سرمایه‌داری، وسعت و عمق جنبش‌های اجتماعی به گونه‌ای بی‌سابقه افزایش یافت. جنبش ضدبرده‌داری در آمریکا، جنبش کارگری،

جنبش زنان، جنبش فاشیستی، جنبش صلح، جنبش ضد نیروگاه‌های اتمی، جنبش محیط زیست، جنبش هم‌جنس‌گرایان و ... را می‌توان صرفاً به عنوان نمونه یادآوری کرد که در جوامع گوناگون پیشرفته‌ی سرمایه‌داری در طیفی وسیع و متنوع پدیدار شدند. در اواخر قرن ۱۸ اولین سازمان‌های غیردولتی در سطوح ملی کشورهای سرمایه‌داری پدیدار گردیدند؛ احزاب سیاسی، انجمن‌های ورزشی، خیریه، مذهبی، فرهنگی، هنری، علمی و اجتماعی که توسط شهروندان بوجود می‌آمدند جزو سازمان‌های غیردولتی محسوب می‌شدند. در آغاز قرن ۱۹ اولین سازمانهای غیردولتی بین‌المللی بوجود آمدند. نمونه‌ی برجسته‌ی آنها صلیب سرخ است که سازمان‌های هم‌ارز خود را در سطح بین‌المللی زیر پوشش خود قرار داد. اولین سازمانهای غیردولتی بین‌المللی مهم که می‌توان نام برد، عبارتند از: «جمعیت ضدبرده‌داری» (۱۸۲۳)، «جمعیت بین‌المللی پروتستانها» (۱۸۴۶)، «اتحادیه‌ی جهانی مردان مسیحی» (۱۸۵۵)، «کمیته‌ی بین‌الملل صلیب سرخ» (۱۸۶۳)، «اتحادیه‌ی کارگران» (۱۸۶۴)، «جامعه‌ی مطالعات حقوق تطبیقی» (۱۸۶۹)، «جمعیت بین‌المللی کارگران» (۱۸۷۳)، «فدراسیون بین‌المللی ادبیات و هنر» (۱۸۷۸) و «اتحادیه‌ی میان پارلمانی» (۱۸۸۸).

طبق گزارش «اتحادیه‌ی بین‌المللی جمعیت‌ها» [Union of International Associations-www.uia.org] در سال ۱۹۰۹ تعداد سازمانهای غیردولتی بین‌المللی ۱۷۶، در پایان سال ۱۹۳۰، ۵۸۱ و در آغاز سال ۱۹۹۰، ۴۶۴۶ و در سال ۲۰۰۴، ۷۲۶۱ فقره بوده است. بخش بزرگی از این سازمانها بین سالهای ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم پدید آمد. منشاء این سیر شتابان صعودی، جنبش ۶۸ در ایالات متحد آمریکا و اروپا بود. این که چرا جنبش ۶۸

توانست یکباره چنین انرژی عظیمی در عرصه‌ی عمومی بیافریند، دو عامل تعیین‌کننده را می‌توان نام برد: ۱- رشد جمعیت شهری و ۲- توسعه‌ی آموزش عمومی و آکادمیک شهروندان.

جنبش ۶۸ که از ایالات متحد آمریکا به اروپا انتقال یافت، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف جنبش‌های اجتماعی در مناسبات سرمایه‌داری مدرن است. یکی از تأثیرات مستقیم این جنبش، گسترش بی‌سابقه‌ی جمعیت‌ها و انجمن‌های مدنی در آمریکای شمالی و اروپاست. نرخ متوسط رشد این ابتکارات مدنی بین سالهای ۷۰ و ۸۰ قرن بیستم، ۵۰۰ درصد بوده است. محرک و عامل بعدی در گسترش سازمانهای غیردولتی، ورود جوامع گوناگون به مرحله‌ی نوینی از جهانی‌شدن بود که با گسترش فناوری اینترنت همراه شد. این دوره از اوایل سالهای ۹۰ قرن بیستم آغاز شد. ولی این وضعیت جدید، تنها در گسترش کمی این نهادها موثر نبود. وضعیت جهانی شدن و فرآیند ارگانیک‌تر شدن جهان، نه تنها وظایف و کارکردهای سازمانهای غیردولتی را تغییر داد بلکه وزنه‌ی آنها را در عرصه‌ی بین‌المللی سنگین‌تر کرد.

به طور کلی می‌توان گفت که از یک سو منشاء ساغدها در جنبش‌های اجتماعی نهفته است و از سوی دیگر خود این جنبش‌های اجتماعی-مدنی، تحت تأثیر مستقیم توسعه‌ی شهرنشینی و گسترش آموزش عمومی و آکادمیک شهروندان قرار دارند.

وظایف و کارکردهای سازمان‌های غیردولتی

همان‌گونه که گفته شد، سازمانهای غیردولتی، ابتکارات مدنی شهروندان در حوزه‌ی جامعه است که مستقل از دخالت نهادهای بخش دولت و اقتصاد شکل می‌گیرند. به طور کلی می‌توان گفت که سازمانهای غیردولتی، مسایلی را به موضوعات روز اجتماعی تبدیل می‌کنند که تا آن زمان از سوی نهادهای تصمیم‌گیرنده‌ی دولتی و اقتصادی مورد توجه قرار نگرفته بودند. در این جا باید یادآوری کرد که پیشوند «غیر» تنها به دولت بر نمی‌گردد بلکه حوزه‌ی اقتصاد را نیز شامل می‌شود. در واقع این سازمان‌ها هم غیردولتی هستند و هم غیرانتفاعی. غیرانتفاعی بودن آنها همان مرزی است که کیفیت این سازمان‌ها را از سازمان‌های اقتصادی یعنی بازار تفکیک می‌سازد. زیرا هدف اساسی در سازمان‌های اقتصادی، یعنی بازار، رسیدن به حداکثر سود است. در صورتی که هدف سازمانهای غیردولتی رسیدن به آن مطالباتی است که سازمان مربوطه پیش روی خود می‌گذارد و برای آن تلاش می‌کند. نمونه‌های بارز این سازمانهای غیردولتی، عفو بین‌الملل، نگهبان حقوق بشر، گرین پیس و غیره هستند که اهداف معین اجتماعی یا سیاسی را تعقیب می‌کنند و موفقیت خود را با رسیدن به این اهداف تعریف می‌نمایند.

سازمانهای غیردولتی، اساساً سازمان‌هایی هستند که هدفشان کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در آن نیست. هدف آنها، کسب حمایت شهروندان و تبدیل عرصه‌ی عمومی به اهرم فشار و نفوذ بر دولت‌ها یا مجامع بین‌المللی است. درست در همین نقطه، کیفیت سازمانهای غیردولتی از احزاب یا

سازمان‌های سیاسی مجزا می‌شود. زیرا هدف هر حزب یا سازمان سیاسی مشارکت در قدرت سیاسی یعنی دولت است. به همین دلیل بسیاری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان سیاسی، احزاب و سازمان‌های سیاسی را از مقوله‌ی ساغدها خارج می‌کنند. دلیل اساسی این تفکیک کلاً در این نکته است که سازمان‌های غیردولتی فعالیت خود را فقط به یک حوزه محدود می‌کنند. مثل موارد معین در محیط زیست، حقوق بشر، حمایت از بیماران ایدز، حمایت از حیوانات، حمایت از کودکان خیابانی و غیره. در صورتی که برنامه‌ی احزاب، یک برنامه‌ی عمومی و کلان است که در رقابت با دولت یا دیگر احزاب سیاسی عمل می‌کند. از سوی دیگر سازمانهای غیردولتی بر موضوعاتی انگشت می‌گذارند که کیفیت فراطبقاتی یعنی صرفاً انسانی دارد. اگر ما به دقت به اهداف این سازمان‌ها بنگریم متوجه می‌شویم که اهداف این سازمان‌ها فرای مرزهای اقشار و طبقات اجتماعی است و شامل همه‌ی مردم می‌شود. مهم‌ترین حوزه‌هایی که سازمانهای غیردولتی در آن فعال هستند، عبارتند از: حقوق بشر، محیط زیست، کمک برای توسعه اقتصادی کشورهای رشدنیافته، صلح، انرژی بازیافتی، امدادهای انسانی به هنگام فاجعه‌های طبیعی یا انسانی (جنگ)، کمک به بیماران، کمک به گرسنگان و غیره. بنابراین می‌توان گفت که وظایف و کارکرد سازمانهای غیردولتی عبارتند از: ۱- تمرکز بر یک موضوع معین، ۲- فراطبقاتی یا فراگروهی بودن موضوعات آنها و ۳- عدم تلاش برای مشارکت در قدرت سیاسی. از این زاویه که بنگریم احزاب سیاسی، اتحادیه‌های صنفی کارگران و کارفرمایان و خلاصه تمام سازمان‌ها یا نهادهایی که منافع گروه خاصی از جامعه را نمایندگی می‌کنند از رده‌ی سازمان‌های غیردولتی خارج می‌گردند.

به هر رو، ما امروزه تعریف دقیق‌تری از سازمانهای غیردولتی داریم. در گذشته همه‌ی جمعیت‌های غیردولتی به مثابه‌ی سازمان‌های غیردولتی تعریف می‌شدند. حتا احزاب و سازمان‌های سیاسی نیز جزو آنها به حساب می‌آمدند. در صورتی که ما امروز فقط آن دسته از سازمان‌ها را «غیردولتی» می‌نامیم که از سه شاخص بالا برخوردار باشند.

حال این پرسش پیش می‌آید که نقش سازمانهای غیردولتی در کل سازمان اجتماعی چیست و به چه دلیل امروزه آنها را ارکان دموکراسی می‌نامند. اما پیش از پرداختن به این موضوع ضروری است که به پیش‌شرط‌های پیدایش ابتکارات مدنی اشاره شود.

فرآیند رشد سرمایه‌داری با لیبرالیسم سیاسی توأم بوده است. می‌توان رشد سرمایه‌داری و شهرنشینی را تقریباً معادل یکدیگر دانست. مثلاً بین سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۰۰ جمعیت لندن ۳۴۰ درصد، پاریس ۳۴۵ درصد، سنت‌پترزبورگ ۴۰۰ درصد، وین ۴۹۰ درصد و برلین ۸۷۲ درصد افزایش یافته بودند. ولی شهرنشینی تنها تجمع انسانها در یک مکان معین نیست. این انسانها به کار، آب، غذا، تسهیلات فاضلابی، بهداشت، آموزش، وسایل حمل و نقل، ابزار تبادل اطلاعات، خلاصه هزاران مورد کوچک و بزرگ نیازمندند. بنابراین شهرها، سازمان‌های اجتماعی بسیار پیچیده‌ای هستند که میلیونها انسان را در مراوده‌ی فعال با یکدیگر قرار می‌دهند. یکی از وظایف مهم شهرها تربیت انسانها یا کادراهایی است که بتوانند در مدیریت [شهرها] مشارکت نمایند. به همین دلیل شهرنشینی همواره، مستقل از اراده و شعور سیاسی دولت‌ها، با آموزش عمومی گره می‌خورد. این اصل از عهد باستان تا کنون

عمل کرده و هنوز نیز عمل می‌کند. عجیب نیست که به طور سنتی بهترین مدارس و دانشگاه‌ها در شهرهای بزرگ متمرکز شده‌اند، زیرا ضرورت شهرها چنین ایجاب می‌کرده است. همان‌گونه که گفته شد رشد سرمایه‌داری با لیبرالیسم سیاسی توأم بوده است. منشاء این لیبرالیسم سیاسی، که به موازات رشد اقتصاد بازار گسترش می‌یافت، به روشنگران سده‌های ۱۸ و ۱۹ برمی‌گردد. مهم‌ترین پیش‌شرط‌ها برای شکل‌گیری انجمن‌ها و جمعیت‌ها و کلاً نهادهای واسطه‌ای بین دولت و جامعه از یک سو توسعه‌ی شهرنشینی است و از سوی دیگر آزادی ابراز عقیده و بیان آن و به طور کلی آزادی مطبوعات و آزادی رسانه‌ای است. در واقع بدون آزادی تبادل اطلاعات یعنی آزادی مطبوعات و رسانه‌ها، شکل‌گیری این نهادهای واسطه‌ای و کلاً ابتکارات مدنی غیرقابل تصور است. دقیق‌تر، آزادی تبادل اطلاعات و عقاید، زیر ساخت و محیط کشت سازمان‌های غیردولتی و ابتکارات مدنی شهروندان می‌باشد. بر بستر چنین اوضاعی بود که جامعه‌ی توده‌ای در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی توانست به تدریج جای خود را به جامعه‌ی مدنی واگذار کند، یا به سخن دیگر دموکراسی توده‌ای خودسامان توانست به تدریج جای خود را به دموکراسی سازمان‌یافته بدهد. در بالا گفته شد که سازمانهای غیردولتی ارکان دموکراسی هستند. چرا؟ همان‌گونه که گفته شد سازمان‌های غیردولتی تمام نیروهایشان را فقط بر یک موضوع معین که از سوی دولت و اقتصاد (بازار) مورد توجه قرار نمی‌گیرند، متمرکز می‌کنند. در حقیقت دولت‌ها، حتا اگر بخواهند، به دلایل بسیاری قادر نیستند که بر همه‌ی حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اشراف داشته باشند. یکی از علل اصلی این امر در این است که دولت‌ها با برنامه‌های کلان، حوزه‌های کلان و ابعاد کلان سروکار دارند، یعنی به اصطلاح با جزئیات [اجتماعی] بیگانه هستند. مثلاً دولت‌ها از وسعت

جنگل‌ها در کشور خود آگاهی دارند ولی به طور دقیق و مفصل از وضعیت این جنگل‌ها مطلع نیستند، آن‌ها می‌دانند که بچه‌های بی‌سرپرست خیابانی وجود دارند ولی این که این بچه‌های بی‌سرپرست چگونه زندگی می‌کنند و چگونه می‌توان به آنها کمک کرد، بی‌اطلاع هستند، و هزاران مورد دیگر. با این فرض که دولت‌ها واقعاً بخواهد به این مشکلات پاسخ بگویند. در واقع سازمانهای غیردولتی، نقش ذره‌بین‌های جامعه را ایفاء می‌کنند، ذره‌بین‌هایی که با بزرگنمایی کردن موارد «غیرقابل توجه»ی دولت‌ها و بازار، به شفافیت جامعه خدمت می‌نمایند و عرصه‌ی عمومی و دولت را برای حل چنین مشکلاتی حساس می‌کنند. روند حساس کردن عرصه‌ی عمومی عملاً به معنای انتقال اطلاعات و آگاهی به شهروندان است.

دموکراسی در هر جامعه‌ای با شفافیت سیاسی - اجتماعی در آن جامعه نسبت مستقیم دارد. در واقع هر چه یک جامعه غیرشفاف‌تر باشد به همان نسبت نیز استبداد در آن جامعه عمیق‌تر و گسترده‌تر است. سازمانهای غیردولتی به واسطه‌ی تمرکز خود در یک حوزه‌ی معین، می‌توانند اطلاعات دقیق‌تری جمع‌آوری کرده، به طور مستقیم و بدون بوروکراسی با حوزه‌ی کاری خود ارتباط برقرار کنند و سرانجام تصویر شفافی از محیط کار و آن موضوع معین ارائه دهند. این گروه کاری یا ابتکار مدنی باید بتواند از طریق رسانه‌ها و مطبوعات، عرصه‌ی عمومی را مطلع سازد و یک مسئله‌ی اجتماعی را که تاکنون مسکوت گذاشته شده به یک موضوع حاد و روز اجتماعی تبدیل نماید و از این طریق نهادهای محلی دولتی یا ملی را برای حل این مسایل تحت فشار قرار داده و آنها را برای حل آن مسئله‌ی معین به حرکت در آورد. بنابراین در کنار دو عامل توسعه‌ی شهرنشینی و گسترش آموزش عمومی و

آکادمیک، یک عامل سیاسی - حقوقی یعنی آزادی تبادل اطلاعات نیز از جنبه‌ی تعیین‌کننده برخوردار است. فقدان عامل سوم به آن می‌ماند که یک کشاورز مواد خام و اولیه‌ی زمین و بذر را داشته باشد ولی آب نداشته باشد یا از کمبود آن در رنج باشد. اگر بذری در این شرایط بی‌آبی یا کم‌آبی رشد نماید هم اتفاقی و هم ناقص خواهد بود.

انواع سازمان‌های غیردولتی

یکی از معیارهای تعیین‌کننده برای سازمانهای غیردولتی، میزان غیردولتی بودن آنهاست. کلاً ساغدها به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- ساغدهای اصیل: این‌ها سازمان‌هایی هستند که در دل جنبش‌های مدنی شکل گرفته‌اند، اعضای آن‌ها، افراد خصوصی هستند و منابع مالی آن‌ها نیز توسط مردم تأمین می‌گردد. دولت‌ها در شکل‌گیری این سازمان‌ها نه تنها نقشی ندارند بلکه همواره در یک فرآیند پراضطکاک با آنها قرار می‌گیرند. این سازمان‌ها در عرصه‌ی بین‌المللی تحت عنوان «سازمان‌های فراملی جنبش‌های اجتماعی» [TSMOs] Transnational Social Movement Organizations] شهرت دارند که عفو بین‌الملل، نگهبان حقوق بشر، گرین پیس، صندوق بین‌المللی حمایت از طبیعت (World Wide Fund for Nature)، پزشکان بدون مرز، شبکه‌ی جهان سوم و غیره جزو این دسته می‌باشند. ۲- سازمانهای غیردولتی ناخالص: برخلاف سازمانهای اصیل، این سازمان‌ها محصول مستقیم جنبش‌های اجتماعی نیستند، به همین دلیل علاوه بر افراد خصوصی، دولت‌ها، نهادها یا افراد دولتی عضو این سازمان‌ها هستند. از سوی دیگر یک بخش از منابع مالی این سازمان‌ها توسط دولت یا نهادهای وابسته به آن تأمین می‌گردد. بعضی از این سازمان‌ها حتا وظایفی را برعهده می‌گیرند که قبلاً جزو وظایف دولت محسوب می‌شده است. بارزترین نمونه این نوع سازمان‌ها «کمیته‌ی بین‌المللی صلیب سرخ» است. ۳- سازمانهای غیردولتی ساخته‌شده توسط دولت یا «ان. جی. او»‌های دولتی. این سازمان‌ها عملاً سازمان‌های غیردولتی محسوب نمی‌شوند. اگرچه آنها توسط دولت‌ها ساخته می‌شوند ولی اساسنامه و وضعیت حقوقی آنها مانند سازمانهای غیردولتی اصیل و ناخالص است، یعنی

آنها به لحاظ حقوقی، خصوصی و غیرانتفاعی هستند. منابع مالی این سازمان‌ها تماماً از سوی دولت تأمین می‌گردد، البته این تأمین مالی از راه‌های آن چنان پیچیده‌ای صورت می‌گیرد که نمی‌توان به آسانی رد آن را دنبال کرد. حال این پرسش پیش می‌آید که چرا دولت‌ها به این سازمان‌های غیردولتی نیاز دارند و چرا مجبور می‌شوند دست به ایجاد چنین سازمانهایی بزنند؟

همان‌گونه که در پیش گفته شد بسیاری از سازمان‌های غیردولتی توانسته‌اند طی دو قرن اخیر با اتکاء به جنبش‌های اجتماعی در اروپا و آمریکای شمالی موقعیت خود را در نهادهای بین‌المللی مانند سازمان ملل و اتحادیه‌ی اروپا تثبیت کنند. امروزه این سازمان‌ها در این نهادهای بین‌المللی از یک زیرساخت نسبتاً محکمی برخوردار هستند و می‌توانند در تثبیت و تصویب مواد حقوقی بین‌المللی تأثیرات تعیین‌کننده بگذارند. به عبارت دقیق‌تر، برای تصویب بسیاری از مواد حقوقی بین‌المللی مرحله‌ی اول مذاکرات، مرحله‌ایست «غیررسمی» که ابتدا بین نمایندگان سازمان‌های غیردولتی و نمایندگان دولت‌ها صورت می‌گیرد. به همین دلیل بسیاری از دولت‌ها می‌خواهند که در این «مرحله‌ی اول» - که می‌تواند تعیین‌کننده باشد - مشارکت داشته باشند. تا آن جا که به کشورهای غیردموکراتیک و استبدادزده مربوط می‌شود، آنها تلاش می‌کنند که از طریق سازمانهای [نوع سوم] مشارکت خود را در تمام مراحل مذاکرات تضمین کنند. در واقع امروزه سازمان‌های غیردولتی جزء لاینفکی از ارتباطات بین‌المللی کشورهای جهان شده‌اند و هر سازمان غیردولتی در حوزه‌ی معین خود بر اطلاعات نسبتاً دقیقی اشراف دارد که دولت‌ها نیازمند آنها هستند.

یکی از علت‌هایی که باعث شده این سازمانها به چنین کیفیتی از سازماندهی برسند، در فرآیند تخصصی‌شدن آنها نهفته است. سازمانهای غیردولتی در مراحل آغازین خود عموماً سازمان‌هایی هستند که مانند خود جنبش‌های اجتماعی از کیفیتی ناپایدار و غیرحرفه‌ای برخوردارند. اعضای این سازمانها، افرادی هستند که داوطلبانه کار می‌کنند یعنی در کنار شغل اصلی، در سازمان‌های معینی نیز فعال هستند. تعدادی از این سازمانها توانسته‌اند طی فرآیند مبارزه خود به کادرسازی پردازند. ولی کادرسازی به معنای این است که بخشی از کارکنان بتوانند به طور حرفه‌ای در این سازمانها فعالیت کنند یعنی بتوانند از این راه نیز زندگی نمایند. رسیدن به این مرحله، به معنای آن است که یک سازمان باید بتواند تأمین مالی خود را به عهده بگیرد. موضوع تخصصی‌شدن سازمانهای غیردولتی موضوع دیگری است که باید به طور جداگانه به آن پرداخت. آن چه در این جا برای ما مهم است این است که بدانیم حرفه‌ای شدن سازمانهای غیردولتی، آنها را به نهادهایی بسیار کارآمد و صاحب‌نفوذ تبدیل کرده است، اگرچه این تخصصی‌شدن جنبه‌های منفی و تاریک خود را نیز دارد.

ساختار سازمان‌های غیردولتی

اساس ساختار تشکیلاتی این سازمان‌ها، بر مبنای رابطه‌ی اعضای این سازمان‌ها با اهداف این سازمان‌ها شکل می‌گیرد. برخلاف احزاب سیاسی و سازمانهای صنفی مانند سندیکاهای کارگران یا کارفرمایان که رسیدن به منافع اعضای خود، هدف نهایی آنهاست، سازمان‌های غیردولتی منافع اعضای خود را به طور مستقیم نمایندگی نمی‌کنند. مثلاً سازمانهای غیردولتی مانند حمایت از زندانیان سیاسی، مبارزه با شکنجه، کمک به بیماران یا کمک به گرسنگان را در نظر بگیریم. کسانی که دست به تشکیل چنین سازمانهایی می‌زنند نه زندانی سیاسی، نه تحت شکنجه و نه بیمار یا گرسنه هستند. در این جا هیچ رابطه‌ی مستقیم منافع بین اعضای این سازمان‌ها و اهدافی که دنبال می‌کنند وجود ندارد. این ابتکارات مدنی برخلاف جمعیت‌های خیریه‌ی نوع سنتی نه به واسطه‌ی تعلق به مذهب یا قوم یا صنف معین بلکه توسط شهروندانی ساخته و پرداخته می‌شود که هر یک از اعضای آن می‌تواند به مذهب یا قوم یا صنف متفاوتی متعلق باشد. در واقع ایجاد و خلق چنین سازمان‌هایی با یک نوع از آگاهی اجتماعی گره می‌خورد که شهروندان بدون اجبار اجتماعی یا سنتی به گونه‌ای آگاهانه و داوطلبانه اقدام به آفرینش چنین جمعیت‌هایی می‌کنند. مسئله‌ی دومی که در ساختار تشکیلاتی این سازمان‌ها نقش تعیین‌کننده دارد، تنوع کمی این جمعیت‌ها در یک حوزه‌ی معین است. برخلاف احزاب سیاسی که یک حوزه‌ی کلان سیاسی را به انحصار خود در می‌آورند، در سازمانهای غیردولتی چنین قانونی عمل نمی‌کند. مثلاً یک حزب سوسیال دموکرات یا لیبرال یا کمونیست، فقط خود را به عنوان سوسیال دموکرات یا لیبرال یا کمونیست به

رسمیت می‌شناسد و مابقی احزابی را که چنین ادعایی دارند، انکار می‌کند. در صورتی که در اکثر کشورهای جهان مثلاً در بخش محیط زیست صدها انجمن و جمعیت فعالیت می‌کنند و هیچ سازمان یا جمعیتی این ادعا را ندارد که فقط این سازمان یا جمعیت به اصطلاح «منافع محیط زیست» را نمایندگی می‌کند. باز برخلاف احزاب سیاسی، این سازمانها که در یک زمینه‌ی معین کار می‌کنند - مانند حقوق بشر یا هر حوزه‌ی دیگر - همواره در یک ارتباط و مراوده‌ی پیوسته و دائم با دیگر جمعیت‌های هم‌ارز خود هستند. زیرا تبادل اطلاعات و تبادل تجربیات برای سازمانهای غیردولتی منبع زندگی و ادامه‌ی بقای آنهاست. همان گونه که می‌بینیم سازمانهای غیردولتی در سه مورد بسیار حساس متفاوت از احزاب سیاسی عمل می‌کنند: ۱- سازمانهای غیردولتی منافع اعضای خود را نمایندگی نمی‌کنند، ۲- آنها بر خلاف احزاب نسبت به حوزه‌ی فعالیت خود، حق انحصاری قایل نیستند و ۳- این سازمانها برخلاف احزاب سیاسی که باید برای همه‌ی مسایل اجتماعی پاسخ‌های کلان ارائه دهند، خود را فقط بر یک موضوع معین متمرکز می‌نمایند. این سه عامل تأثیر بزرگی بر ساختار تشکیلاتی سازمانهای غیردولتی و فرآیند تصمیم‌گیری در آنها گذاشته است. به طور کلی حجم سازمانی این نهادهای مدنی نسبت به احزاب سیاسی محدودتر و متنوع‌تر است.

سازمانهای غیردولتی یا به صورت فدراتیو یا به صورت سانترالیسم سازماندهی می‌شوند. در صورت اول، سازمانهای غیردولتی ملی با دیگر سازمانهای غیردولتی از کشورهای دیگر یک سازمان بین‌المللی می‌آفرینند و کارکرد و وظایف مرکزیت عمدتاً از پائین تنظیم می‌شود. در صورتی که در سازمانهای سانترالیسم، تمام آنها موظف هستند از تاکتیک‌ها و راهبردهای مرکزی تبعیت

نمایند. در سازمانهای غیردولتی فدراتیو، وظیفه‌ی مقرهای ملی با یکدیگر تبادل اطلاعات و تنظیم همکاری با دیگر سازمانهای هم‌ارز خود است. بنا بر مواردی که در فوق اشاره شد، امروزه بسیاری از سازمانهای غیردولتی از کیفیت فدراتیو برخوردارند. نمونه‌ی برجسته‌ی و بارز این نوع سازمانهای جهانی، «اتحادیه‌ی بین‌المللی جمعیت‌های حقوق بشر» [Federation International des Droits de L'Homme]، سازمان امداد بین‌المللی اوکسفام [Oxfam] و «سازمان بین‌المللی دوستان زمین» [International Friends of the Earth] هستند. نوع فدراتیو دو مزیت دارد: یکی دسترسی سازمانهای غیردولتی ملی به نهادهای بین‌المللی مانند سازمان ملل و اتحادیه‌ی اروپا و دیگری حفظ استقلال در سطح ملی. سازمانهای سانترالیست از اساسنامه معین و مشخص جهان‌شمول برخوردارند و همه‌ی آنها در سطوح ملی باید از آنها تبعیت کنند. تشکیلات این نوع سازمانها، کلاسیک است یعنی نوع هر می‌باشد و سیاست‌های تعیین‌شده توسط رأس این سازمانها می‌بایستی از سوی همه‌ی سازمان‌های وابسته اجرا شود. تمام پروژه‌هایی که در سطح ملی برای یک سازمان غیردولتی ضروری هستند باید از سوی مرکز تأیید شود و گرنه از حمایت سازمان مادر برخوردار نخواهند شد. از مهم‌ترین این سازمانهای غیردولتی سانترالیست می‌توان عفو بین‌الملل، نگهبان حقوق بشر و گرین‌پیس بین‌الملل را نام برد. با این وجود در سطوح ملی مناسبات کاری بین سازمانهای غیردولتی از خصلت فدراتیو برخوردار است. طبق تجارب دوپست ساله‌ای که پشت سر نهاده‌ایم می‌دانیم که جوامع مدنی به طور پیوسته در حال تولید و بازتولید نهادهای مدنی هستند. بخشی از آنها می‌توانند به بقای خود ادامه دهند و جنبه‌ی پایدار بگیرند و بخشی دیگر برای مدتی در یک زمینه‌ی معین فعالیت می‌کنند و سپس از بین می‌روند. این

روند تولید و بازتولید نهادهای مدنی [یا سازمانهای غیردولتی] باعث شده است که این سازمان‌ها مانند دیگر نهادهای ارگانیک اجتماعی کیفیت درخود و برای خود نگیرند. وجود چند صد سازمان که در حوزه‌های معینی مانند محیط زیست یا حقوق بشر یا کمک به گرسنگان در یک جامعه فعالیت می‌کنند باعث می‌شود که یک نوع ویژه از رقابت که ماهیتاً با رقابت بازار - که همان کسب حداکثر سود است - متفاوت است، پدید آید. کیفیت ویژه‌ی رقابت در سازمانهای غیردولتی باعث شده است که نوع مدیریت آنها نیز از مدیریت کلاسیک سازمان‌های دولتی و اقتصادی نیز متفاوت باشد. یعنی شکل غالب مدیریت در سازمانهای غیردولتی اصیل، مدیریت افقی و مبتنی بر مشاوره و کنکاش است.

وضعیت سازمان‌های غیردولتی در ایران

همان گونه که در پیش گفته شد، فرآیند رشد و تکوین سازمان‌های غیردولتی به دو عامل واقعی و ملموس یعنی توسعه‌ی شهرنشینی و گسترش آموزش عمومی و آکادمیک شهروندان وابسته است. در واقع زمینه‌ی واقعی برای رشد این سازمان‌ها نسبت مستقیمی با دو عامل فوق دارد.

اگرچه ایرانیان از زمان انقلاب مشروطیت [۱۹۰۶] با «حزب»، «گروه»، «انجمن» یا «جمعیت» آشنا شده بودند و حتا دست به تشکیل چنین نهادهایی زدند ولی این نهادها محصول وضعیت واقعی جامعه‌ی ایران نبودند. تهران در سال ۱۹۰۰، تقریباً ۲۰۰ هزار نفر جمعیت داشت که آموزش عمومی و آکادمیک در آن تقریباً نزدیک به صفر بود. در همین زمان لندن تقریباً ۴,۲ میلیون، پاریس ۲,۵ میلیون و برلین ۱,۹ میلیون نفر جمعیت داشتند که البته در این متروپل‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها به نهادهای تثبیت شده تبدیل شده بودند.

اگرچه پس از انقلاب مشروطه و به ویژه از زمان رضاشاه شهرهای بزرگ نسبتاً رونق یافتند و توسط جاده و راه‌آهن به هم وصل شدند، ولی هنوز آموزش عمومی یا سوادسازی جامعه به یک امر روزمره و نهادینه تبدیل نشده بود. نخبگان دانشگاه‌دیده در این دوره تعداد انگشت‌شماری بودند که عمدتاً از طبقات و اقشار بالای جامعه یعنی اشراف تشکیل می‌شدند و تحصیلات خود را در اروپا به فرجام رسانده یا می‌رساندند. در واقع جامعه‌ی ایران ابتدا می‌بایستی آموزش عمومی را در سطح جامعه گسترش می‌داد، یعنی

می‌بایستی یک زیرساخت (Infrastructure) آموزش عمومی در جامعه ایجاد می‌کرد. این زیرساخت آموزش عمومی در زمان محمدرضاشاه پیش و کم به وقوع پیوست. به موازاتِ تکوینِ فرآیند آموزش عمومی، تقریباً همه‌ی شهرهای ایران توسط جاده و راه‌آهن به هم وصل گردیدند. به طور کلی می‌توان گفت که در زمان رضاشاه شهرهای مرکزی [مراکز استان‌ها] به هم مرتبط شدند و سنگ‌بنای زیرساخت آموزش عمومی نهاده شد و در زمان محمدرضاشاه روند ارتباطات زیرساختی شهرهای بزرگ و متوسط تقریباً به فرجام رسید و در شهرها و حتا در بخشی از روستاها، آموزش عمومی به یک امر معمولی و نهادینه تبدیل گردید و شهرها از مدارس عالی یا دانشگاه برخوردار شدند.

انقلاب ۱۳۵۷ بنا به ماهیتِ توده‌ای خود رسالت به فرجام نرسیده در زمان محمدرضاشاه را به پایان رساند: یعنی جذب اجتماعی شهرک‌ها، قصبه‌ها و روستاها در کل جامعه‌ی ایران. در این مرحله‌ی جدید، شهرک‌ها، قصبه‌ها و روستاها توسط جاده و راه‌آهن به شهرها وصل شدند و جامعه‌ی پراکنده‌ی ایران به یک جامعه‌ی نسبتاً یکپارچه تبدیل گردید. در این فرآیندِ جذب اجتماعی، نه تنها مناطق روستائی وارد نظام آموزش عمومی و آکادمیک شدند بلکه بخش بزرگی از جامعه‌ی سنتی- مذهبی ایران که به مظاهر تمدن مانند آموزش با بدبینی می‌نگریست به سبب اعتماد مذهبی‌شان به حاکمیتِ دینی راه آموزش را برای فرزندان خود، بویژه دختران، باز کردند. به هر رو، تقریباً پس از گذشت یک نسل از انقلاب ۱۳۵۷ فرآیند جذب اجتماعی اکثریت مناطق این کشور به لحاظ جغرافیایی پراکنده تقریباً به پایان رسید. شصت سال پس از انقلاب مشروطیت، جمعیت تهران از ۲۰۰ هزار نفر به ۲٫۷ میلیون در سال ۱۹۶۶ (۱۳۴۵) افزایش یافت. در این دوره، تعداد مدارس، مدارس

عالی و دانشگاه‌ها در تهران و شهرهای بزرگ ایران نیز افزایش یافت. قشر متوسط جدید که از مواهب آموزش عمومی و آکادمیک برخوردار شده بود، طبعاً خواهان مشارکت در کل نظام اجتماعی-سیاسی نیز بود. ولی به واسطه‌ی انسداد شدید سیاسی یا به عبارت دقیق‌تر استبداد سیاسی، این مشارکت سیاسی که توسط نخبگان جامعه یعنی دانش‌جویان طلب می‌شد، در نطفه خفه شد. در واقع مشی مسلحانه یا چریکی که در اواخر سالهای ۴۰ تکوین یافت به جنبش دانشجویی ایران که اهداف مدنی داشت تحمیل شد.

جمعیت ایران در سال ۱۳۵۵ تقریباً ۳۴ میلیون نفر بود و در سال ۱۳۷۵ به ۶۰ میلیون نفر افزایش یافت. میزان باسوادی در سال ۱۳۵۵، ۴۷٫۵ درصد بود؛ در این جا ۶۵٫۲ درصد جمعیت شهری باسواد و جمعیت باسواد روستائی ۲۹٫۷ درصد بود. در صورتی که میزان باسوادی در سال ۱۳۷۵ در ایران به ۷۹٫۵۱ درصد افزایش یافته بود که در این جا ۷۲٫۹۱ درصد به مناطق شهری و ۵۶٫۲۶ درصد به مناطق روستائی مربوط می‌شود. همان‌گونه که می‌بینیم رشد نرخ باسوادی یک سال قبل از انتخاب آقای خاتمی به ریاست جمهوری ایران به گونه‌ای کیفی افزایش یافت. در سال ۱۳۶۵ تعداد دانشجویان در ایران ۱۵۴۰۰۰ و در سال ۱۳۷۶، ۱۲۵۰۰۰۰ نفر یعنی تقریباً ۸۱۲ درصد افزایش یافته بود. مطالباب و به ویژه مطالبه‌ی مشارکت سیاسی قشر تحصیل کرده و جوان یک پدیده‌ی جهانشمول است یا دقیق‌تر گفته شود یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر اجتماعی است. آگاهی اجتماعی و آموزش به گونه‌ای ارگانیک به هم مربوطند. اعتراضات اجتماعی و سیاسی مستقیم و غیرمستقیم این نیروی جوان آموزش‌دیده در جامعه‌ی ایران - پیش از انتخاب آقای خاتمی - آن‌چنان انرژی‌ای تولید کرد که سرانجام توانست جنبش اصلاحات را به جامعه‌ی

سیاسی ایران تحمیل کند. علی‌رغم انسداد شدید سیاسی در ایران، انرژی این نیروی جوان و تحصیل‌کرده توانست در گوشه و کنار این جامعه‌ی بسته‌ی سیاسی برای خود فضاهای تنفسی باز کند. در حقیقت، در همین فضاهای تنفسی ناپایدار در جامعه‌ی سیاسی ایران یک جنبش مدنی شکل گرفت که علی‌رغم کمبود یا فقدان «آب» یعنی دموکراسی سیاسی توانست این جا و آن جا به طور ناقص رشد و نمو کند. اگرچه تمام اجزاء و مواد مهم مانند شهرنشینی و گسترش آموزش در جامعه‌ی ایران مهیا شده است ولی به واسطه‌ی انسداد سیاسی، جامعه‌ی ایران تاکنون نتوانسته است راه خود را از یک جامعه‌ی توده‌ای به یک جامعه‌ی مدنی طی نماید. زیرا بنا به تعریف امروزی، جامعه‌ی مدنی به معنای دموکراسی سازمان‌یافته است و دموکراسی سازمان‌یافته یعنی فعالیت آزاد احزاب سیاسی و نهادهای مدنی که به طور آگاهانه توسط شهروندان آفریده شده و این مجموعه به یک پدیده‌ی نهادینه تبدیل شده باشد. با این که در دوره‌ی اصلاحات، ابتکارات مدنی و فعالیت کنشگران اجتماعی شدت یافت ولی به واسطه فقدان سنت دموکراسی از یک سو و از سوی دیگر فقدان زیرساخت‌های حقوقی مانند آزادی مطبوعات و آزادی جمعیت‌ها، ما با شکل‌گیری نهادهای مدنی کارآمد مواجه نیستیم.

طبق گزارش آقای رضا کاظمی تکلیمی مدیر کل دفتر آمارهای فرهنگی و خدمات اجتماعی مرکز آمار ایران، در سال ۱۳۸۳، تعداد سازمان‌های غیردولتی شناسایی شده در ایران حدود ۱۰۰۰۰ فقره بودند که استان تهران با داشتن ۱۹۶۵ سازمان، رتبه‌ی نخست و استان کهگیلویه و بویر احمد با ۶۹ سازمان پائین‌ترین رتبه را داشتند. یک مقایسه گذرا با ایالات متحد آمریکا و آلمان نشان می‌دهد که اختلاف تا چه حد می‌باشد. در آمریکا تقریباً یک

میلیون جمعیت یا انجمن ثبت شده وجود دارد یعنی برای هر ۲۶۰ نفری یک انجمن موجود است. در آلمان ۵۹۰۰۰۰ جمعیت ثبت شده وجود دارد یعنی برای هر ۱۳۸ نفر یک جمعیت وجود دارد. در صورتی که در ایران امروز با جمعیتی برابر با ۷۰ میلیون فقط ۱۰ هزار جمعیت ثبت شده وجود دارد یعنی برای هر ۷ هزار نفر یک جمعیت موجود است. همین اختلاف کمی خود نشانگر تفاوت کیفیت جوامع مدنی کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی با جامعه‌ی ایران است.

البته در این جا باید به یک نکته‌ی مهم اشاره شود. طبق آمار غیررسمی، در ایران بین ۶۰ تا ۷۰ هزار انجمن و جمعیت ثبت نشده وجود دارد. یکی از مشکلات جامعه‌ی ایران فقدان بستر حقوقی بود که این جمعیت‌ها بتوانند خود را به ثبت برسانند. تازه در سال ۱۳۸۱ (۲۰۰۲)، «آئین‌نامه‌ی اجرایی تأسیس و فعالیت سازمان‌های غیردولتی»، توسط هیئت وزیران به تصویب رسید [۱]. اگرچه در حال حاضر یک بستر حقوقی برای تشکیل چنین سازمان‌هایی در ایران موجود است ولی دولت با تمام نیرو تلاش می‌کند که از طریق سازمان‌های خودساخته‌اش ابتکار و هدایت فعالیت‌های این سازمان‌های غیردولتی را در دست داشته باشد. با این وجود، در حال حاضر گفتمان سازمان‌های غیردولتی در ایران، یکی از، حتا می‌توان گفت، مهم‌ترین گفتمان جامعه‌ی مدنی در ایران را تشکیل می‌دهد.

امروزه هر دولتی می‌داند که شکل‌گیری نهادهای مدنی یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر تاریخی است. همان‌گونه که گفته شد توسعه‌ی شهرنشینی و آموزش شهروندان مواد اولیه برای تشکیل این نهادهای مدنی هستند. نگاه‌ی

به رشد جمعیت شهری در جهان نشان می‌دهد که این فرآیند، گریزناپذیر است. در سال ۱۹۸۰، ۴۰ درصد جمعیت جهان در شهرها زندگی می‌کردند، در صورتی که در سال ۲۰۰۵ این رقم به ۴۹ درصد افزایش یافت. جمعیت شهری در کشورهای صنعتی در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۵ تقریباً تفاوتی نکرد و میزان ۷۵ درصد خود را حفظ کرد، در صورتی که برای کشورهای در حال توسعه این رقم در سال ۱۹۸۰ از ۳۲ درصد به ۴۳ درصد در سال ۲۰۰۵ افزایش یافت. مثلاً در سال ۱۳۵۵ جمعیت شهری ایران ۴۵٫۷ درصد و روستانشین ۵۴٫۸ درصد بود در صورتی که میزان جمعیت شهری در سال ۱۳۷۵ به ۶۱٫۱ درصد و جمعیت روستانشین به ۳۸٫۷ درصد تغییر یافت. تا آن جا که به جامعه‌ی ایران برمی‌گردد، فرآیند شکل‌گیری نهادهای مدنی یک ضرورت تاریخی اجتناب‌ناپذیر است که حاکمیت سیاسی نیز به خوبی از آن آگاه است. به همین دلیل دولت‌های تاکنونی در بهترین حالت توانستند فقط بستر حقوقی برای ایجاد و شکل‌گیری این سازمان‌ها را به عقب بیندازند. با تصویب آئین‌نامه تأسیس سازمان‌های غیردولتی در سال ۱۳۸۱ حاکمیت سیاسی در ایران سرانجام به طور رسمی این واقعیت را پذیرفت. در حال حاضر تمام تلاش دولت در این است که فرآیند رشد و نمو این سازمان‌ها را تحت کنترل و هدایت خود در آورد. برای عملی کردن این سیاست کنترل‌کننده، دولت از یک سو در مجامع بین‌المللی سازمان‌های خودساخته را معرفی کرده و در عرصه‌ی ملی سازمان‌های غیردولتی اصیل را ممنوع اعلام می‌کند. مانند ممنوعیت «مدافعان حقوق بشر» به ریاست شیرین عبادی؛ همچنین تلاش می‌کند که در همایش‌ها و روابط میان‌گنشی سازمانهای غیردولتی ایرانی، ابتکار عمل را به دست بگیرد.

در رابطه با آسیب‌شناسی سازمان‌های غیردولتی در ایران، دکتر ابوالفضل وطن‌پرست در نشست چالش‌های مدیریت سازمان‌های غیردولتی، اظهار کرد: «مدرنیته چیز کاملی است و نمی‌توان فقط قسمتی از آن را و به شکل ناقص به کار گرفت. ابزار در فضایی متأثر از نیاز ضروری ایجاد شده است و بنابراین سامانه‌های پشتیبانی آن ابزار هم ایجاد می‌شود، اما هنگامی که ابزاری از فضای مدرن را به فضای سنتی منتقل می‌کنید به علت عدم احساس ضرورت در به کارگیری ابزار و همچنین فقدان پشتیبانی‌های لازم از اثربخشی ابزار کاسته خواهد شد.» او در رابطه با عوامل ضعف این سازمان‌ها در ایران ادامه می‌دهد: «... ما هنوز از لحاظ فرهنگی و اجتماعی در هرم‌های سنتی قرار داریم و می‌خواهیم با ذهنیت سنتی نهادهای مدرن را حرکت دهیم، غافل از این که به حرکت درآوردن یک نهاد مدرن به ساز و کار مدرن نیاز دارد. تفکر سنتی که می‌خواهد خود را به ساختار مدرن تحمیل کند و از ساز و کارهای سنتی بهره بگیرد باعث تولید پدرخوانده‌ها در سازمان‌های غیردولتی شده است.»

خانم مریم صادقی که از مدرسان و پژوهشگران دانشگاه امام صادق است و جزو نظریه‌پردازان اسلامی محسوب می‌شود در رابطه با سازمانهای غیردولتی ایرانی می‌گوید: «... به دلیل تصدیگری دولت در بخش اقتصاد و اتکای حیات اقتصادی کشور به نفت، زمینه‌های برخورداری افراد و گروههایی خاص از امتیازات ویژه اقتصادی و رانتهای دولتی وجود دارد. ... در کنار دستگاہهای دولتی، بعضی شرکتهای خصوصی و نیمه‌خصوصی با امتیازات انحصاری ایجاد شده‌اند که ضررهای اقتصادی را به بودجه‌ی عمومی تحمیل و سود آن را به حسابهای خصوصی واریز می‌کنند. یکی از قالبهایی که برای این امر مورد

استفاده قرار می‌گیرد، قالب سازمان‌های غیردولتی است.» در همین رابطه آقای قربانی، معاون سیاسی-امنیتی استانداری استان مرکزی در هفتمین همایش سالانه سازمان‌های غیردولتی که در اراک برگزار شد، نظرش را این گونه بیان کرد: «تفکر دولتی باعث می‌شود تا ان.جی. اوها [NGOs] نتوانند در اداره و پیشبرد امور نقشی داشته باشند. دولت نهم می‌خواهد همه کارها را خودش تصاحب کند در حالی که در تمام کشورهای پیشرفته‌ی دنیا بخش بزرگی از کارها را سازمان‌های غیردولتی انجام می‌دهند.» او در همین رابطه ادامه می‌دهد: «... دو عامل باعث می‌شود تا سازمان‌های مردم‌نهاد نتوانند در اداره‌ی امور کشوری نقش داشته باشند: تفکر نخست همان تفکر دولتی و تصاحب قدرت توسط دولت است و تفکر بعدی این است که مردم به سازمان‌های مردم‌نهاد به چشم نهادهای دست دوم و دست سوم می‌نگرند که این هم ناشی از عدم آگاه‌سازی مردم است.» سرانجام او نتیجه می‌گیرد که «دولت باید این تفکر را که هیچ کس جز خودش نمی‌تواند در اداره‌ی کارها مشارکت داشته باشد کنار بگذارد.» هسته‌ی اساسی انتقادی گفتمان‌های جاری در ایران درباره‌ی سازمان‌های غیردولتی را می‌توان کلاً در موارد زیر خلاصه کرد: ۱- قدرقدرتی دولت در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست، ۲- فقدان سنت و تجربه‌ی دموکراسی. دولت با متمرکز کردن بیش از ۸۰ درصد اقتصاد در دست خود باعث شده است که سازمان‌های غیردولتی در ایران به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم به منابع مالی دولت وابسته شوند. این وابستگی اقتصادی به دولت عملاً در تناقض با ماهیت وظایف و رسالت سازمان‌های غیردولتی است. علت رشد این سازمانها در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی نه وجود یک دولت مقتدر اقتصادی-سیاسی از نوع «لویاتان» بلکه بر بستری از لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی شکل گرفته است. این یک واقعیت خدشه‌ناپذیر

تاریخی است. بنابراین تا زمانی که بستر لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی در ایران گسترش نیابد ما همواره با این تناقض در شکل و محتوای سازمان‌های غیردولتی مواجه خواهیم بود. مسئله‌ی دوم، یعنی فقدان فرهنگ و تجربه‌ی دموکراسی در میان ایرانیان است که به طور مستقیم با دولت‌های بعد از انقلاب ۵۷ ارتباطی ندارد و به کل تاریخ سیاسی ایران برمی‌گردد.

در رابطه با این تناقض چه باید کرد؟ فقط در یک پراتیک انتقادی است که می‌توان در آینده بر این مشکلات فایق آمد. طبعاً نمی‌توان منتظر ماند که ابتدا یک لیبرالیسم اقتصادی- سیاسی در ایران تثبیت شود و بعد اقدام کرد. یا ابتدا هر فرد فعال یا کنشگر یک کلاس آموزشی درباره‌ی دموکراسی ببیند و سپس به عمل مبادرت نماید. در پراتیک آگاهانه و نقادانه است که می‌توان به راه‌حل‌های عملی دست یافت. در این فرآیند عملی است که می‌توان از یک سو درس‌های دموکراسی را آموخت و تجربه کرد و از سوی دیگر عرصه‌ی عمومی را برای تغییر آماده ساخت. جامعه‌ی امروزی ایران، به سبب ظرفیت آموزشی خود عملاً در یک پراتیک پرچالش اجتماعی- سیاسی وارد شده است که در تاریخ مدرن ایران بی‌سابقه بوده است. به همین دلیل، شهروندان ایرانی، علی‌رغم تمام کمبودهای فعلی دست به ایجاد این ابتکارات مدنی می‌زنند. نمونه‌ی بارز این پراتیک را می‌توان در رابطه با سازمان‌ها و جمعیت‌های محیط زیست ایران مشاهده کرد. مثلاً تعداد سازمان‌های غیردولتی محیط زیست ایرانی در سال ۱۳۷۵، ۲۰ فقره، در سال ۱۳۷۸ به ۱۵۰ و در سال ۱۳۸۴ به ۶۰۰ فقره افزایش یافت. این رشد شتابان مدیون تصویب «آئین‌نامه‌ی اجرایی تأسیس و فعالیت سازمان‌های غیردولتی» در سال ۱۳۸۱

است که بسیاری از شهروندان علاقه‌مند را به ایجاد چنین سازمان‌هایی ترغیب نموده است.

به هر رو، علی‌رغم ناموفقیت‌ها، کمبودها و نابسامانی‌ها، میزان رشد سازمان‌های غیردولتی ایرانی به شدت رو به افزایش است. این گرایش، نشانگر علاقه‌مندی شهروندان ایرانی به مشارکت اجتماعی و سیاسی است که تبلور خود را در این جمعیت‌های مدنی نشان می‌دهد.

اگرچه حاکمیت سیاسی ایران به خوبی می‌داند که این نهادها بر خلاف احزاب سیاسی، علاقه‌ای به مشارکت در قدرت سیاسی ندارند یعنی برای دولت رقیب سیاسی محسوب نمی‌شوند ولی به همان خوبی نیز آگاهست که این نهادها می‌توانند روح دموکراسی و فرهنگ شفافیت را در جامعه بسط و توسعه دهد. این همان تناقضی است که حاکمیت سیاسی ایران را به چالش می‌کشد. پیامد این فرآیند در حال رشد در ایران ایجاد نهادهای دموکراتیک است که علی‌رغم اراده‌ی سیاسی دولت‌های آتی یک نوع ویژه‌ای از لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی را به جامعه‌ی سیاسی ایران تحمیل خواهد کرد. این که این «تحمیل» به چه شکلی خواهد بود، امریست پیش‌بینی‌ناپذیر.

مختصری درباره‌ی «شفافیت» و ابزارهای تحقق آن

از یک دهه‌ی پیش مفهوم «شفافیت» ذهن بسیاری از فیلسوفان سیاسی و اقتصاددانان را شدیداً به خود مشغول کرده است. در سال ۲۰۰۴، برای واژه‌ی شفافیت در زبان آلمانی، Transparenz، ۷۴۵۰۰۰ و برای معادل انگلیسی آن، Transparency، ۳,۸۰۰,۰۰۰ صفحه‌ی اینترنتی توسط جستجوگر گوگل رویت شده است. مطالعه و بحث درباره‌ی شفافیت نشان می‌دهد که تا چه اندازه این موضوع به مسئله‌ی مرکزی جهان مدرن تبدیل شده است. حساسیت مردم به شفاف بودن کنش‌های سیاسی و اقتصادی از یک سو و مناسبات میان‌کنشی تک انسان‌ها از سوی دیگر، نشان می‌دهد که درک امروزی ما از دموکراسی و مطالبه‌ی ما از رژیم دموکراسی حتماً نسبت به یک نسل گذشته تا چه اندازه تغییر کرده است. واژه‌ی «شفافیت» [Transparency / Transparenz] از ترکیب دو کلمه‌ی ریشه‌ای لاتین یعنی Trans و parere بوجود آمده است. Trans به معنای میان، از میان، از ... به و parere به معنای درخشیدن، تابیدن و نشان دادن است. «شفافیت» در واقع به معنای «خود را نشان دادن» است. ولی برای این که دقیق‌تر به مفهوم آن پی ببریم شاید لازم باشد به خصوصیات فیزیکی «شفافیت» نیز اشاره شود. نور برای عبور از یک جسم، که از این طریق «درون» آن جسم رویت می‌شود، باید از یک سلسله «موانع» عبور کند یا به عبارت دیگر بر یک رشته مقاومتها فایق آید. از آن جا که اجسام گوناگون از مقاومت‌های [مولکولی] گوناگون برخوردار هستند، بنابراین

«شفافیت»، نه یک مفهوم مطلق یا ایستا، بلکه مفهومی است نسبی. همین موضوع نیز به گونه‌ای در جوامع انسانی صادق است. در جوامع انسانی، به واسطه‌ی اختلاف منافع افراد و گروه‌های اجتماعی، همواره مقاومت وجود دارد و همین مقاومت است که درجه‌ی شفافیت آن جامعه را تعیین می‌کند. به همین دلیل بر «شفافیت»، مَهر تاریخی و نسبی می‌خورد.

امروزه در حوزه‌ی سیاسی، شفافیت به معنای «دسترسی مردم به اطلاعات» تعریف می‌شود. ولی شفافیت از ابعاد جامعه‌شناختی بسیار عمیق‌تری برخوردار است و صرفاً یک افزار کاربردی در حوزه‌ی اطلاعاتی نیست، هر چند که دسترسی شهروندان به اطلاعات، یکی از ستون‌های اصلی شفافیت را تشکیل می‌دهد. برای این که بیشتر به عمق مفهوم شفافیت پی ببریم، لازم است به چند پدیده‌ی اجتماعی که به گونه‌ی مستقیم و غیرمستقیم به آن مربوط می‌شوند، اشاره شود. یکی از این پدیده‌ها، بحران است.

ماهیت بحران‌ها

یکی از پدیده‌هایی که همواره در مناسبات انسانی باعث دگرگونی و تحول می‌شود، بحران است. در مناسبات انسانی، مثلاً ما با بحران‌هایی در حوزه‌ی مناسبات فردی و یا در مقیاس اجتماعی یعنی در حوزه‌ی سیاست یا اقتصاد مواجه هستیم. این بحران‌ها همواره از زمان شکل‌گیری اولین جوامع انسانی وجود داشته‌اند. ولی در این جا این پرسش مطرح می‌شود که کیفیت این اختلال و انحراف که ما آن را بحران می‌نامیم چیست؟ برای توضیح پدیده‌ی بحران، ضروری است به یک پدیده‌ی دیگر که با بحران رابطه‌ی مستقیمی دارد، اشاره کرد: اعتماد.

اعتماد، یکی از ستون‌های ارزشی در مناسبات انسانی است. به عبارت دقیق‌تر، اعتماد، پایه و مبنای زندگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جوامع بشری را تشکیل می‌دهد. بدون اعتماد، نه مناسبات فردی متحقق می‌گردد و نه دولت و نهادهای آن می‌توانند به بقای مشروع خود ادامه دهند و نه تولید و توزیع اقتصادی می‌توانند مسیر طبیعی خود را طی نمایند. طبعاً در جهان مدرن امروزی، اعتماد، نسبت به جهان کهن بسی پیچیده‌تر شده است. تفاوت ماهوی اعتماد در جهان مدرن امروزی با جهان کهن و سنتی در این است که اعتماد در جهان کهن در قالب جماعت‌های پیشین یعنی در جماعت‌های صنفی، جماعت‌های دینی و جماعت‌های طایفه‌ای امری مفروض بوده است. اعتماد مطلق شاگرد به استاد، اعتماد رعایا به خان یا شاه، اعتماد جماعت‌های دینی به پاپ یا کشیش‌ها یا خلیفه یا روحانیت، اعتماد فرزندان به پدر و غیره، امری از پیش تعریف شده و پرسش‌ناپذیر بوده است. با فروپاشی جهان کهن، اعتماد موروثی و سنتی نیز دچار گسست گردید و پدیده‌ی اعتماد از یک امر یک طرفه به یک امر متقابل اجتماعی تبدیل شد. اگر از این زاویه به پدیده‌ی اعتماد بنگریم، آنگاه متوجه می‌شویم که بحرانها در مناسبات انسانی به طور مستقیم به موضوع اعتماد مربوط می‌شوند.

اعتماد چیست؟

اگرچه اعتماد یک وضعیت یا امر ذهنی است ولی ما چه آگاه باشیم و چه نباشیم، این اعتماد به گونه‌ای بر واقعیت‌های ملموس استوار است. به راستی در چه زمانی به اعتماد خدشه وارد می‌آید؟ هنگامی که یک طرف به مسئولیت و تعهد خود عمل ننماید. به زبان ساده‌تر، هنگامی که یک فرد یا

یک نهاد سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی دروغ بگوید. انسان‌ها به طور کلی بین خطا، یعنی اطلاعات اشتباه که سهواً عرضه می‌شوند و دروغ تفاوت قایل هستند. خطاها، معمولاً بخشیده می‌شوند ولی دروغ بخشیده نمی‌شود. علت این واکنش هم طبیعی است، زیرا در خطا، سهل‌انگاری ولی در دروغ، تعدد نهفته است. در این جاست که بحران، پدید می‌آید. شاید بتوان گفت که همه‌ی بحران‌ها، بحرانِ اعتماداند. خواه این بحران در حوزه‌ی فردی باشد، خواه در حوزه‌ی عمومی سیاسی یا اقتصادی. در حوزه‌ی فردی، دروغ یک طرف به طرف دیگر باعث بحران یا بحران اعتماد می‌گردد. در حوزه‌ی سیاسی، دروغ دولت یا نهادهای دولتی به مردم نیز منجر به بحران اعتماد می‌گردد و همین را ما در حوزه‌ی اقتصادی نیز مشاهده می‌کنیم [بحران مالی اخیر خود بهترین شاهد این مسئله است]. بنابراین، شاید بی‌ربط نباشد اگر این نتیجه‌ی کلی را بگیریم که بحران‌های واقعی، بحران‌های اعتماد هستند.

در این جا تلاش می‌کنم که «بحران اعتماد» را بر گستره‌ای وسیع‌تر توضیح بدهم. اگرچه «دروغ» یا «اطلاعات غلط عمدی» منشاء مستقیم بحران اعتماد است، ولی هر بحران اعتماد، لزوماً ناشی از دروغ نیست. ریشه و منشاء عمومی بحران اعتماد در جوامع مدرن امروزی، در وهله‌ی نخست، «ندادن اطلاعات» است. در واقع «ندادن اطلاعات»، از نگاه امروزی برابر است با دروغ. چرا چنین است؟ به این دلیل ساده که عضو خانواده، عضو این یا آن جمعیت یا حزب یا عضو جامعه این را حق خود می‌داند که از اطلاعاتی که به او مربوط می‌شوند، آگاهی داشته باشد. زندگی مشترک با یک فرد یا زندگی مشترک در یک جامعه، به معنای کسب اطلاعات مشترک است. هرگاه این اطلاعات از سوی یک طرف، خواه فرد باشد خواه دولت، به هر علتی کتمان شوند یا بیان

نشوند، می‌تواند به «بحران اعتماد» منجر گردد. به همین دلیل است که فیلسوفان سیاسی امروزی، شفافیت را «دسترسی افراد و شهروندان به اطلاعات» تعریف می‌کنند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که منشاء اعتماد در تبادل اطلاعات صحیح است که بر بستر کنکاش‌های فردی و اجتماعی صورت می‌گیرد.

ولی جامعه‌ی انسانی برای تبادل اطلاعات هم به ابزارهای مقتضی نیاز دارد و هم به فرهنگ مربوط به آن. امروزه گفتگو و کنکاش (communication) اصلی‌ترین ابزار در تحقق این امر مهم است. ابزار کنکاش در دو حوزه‌ی فردی و اجتماعی متفاوت است. معمولاً چنین است که کنکاش در حوزه‌ی فردی تنها به مرزهای عقلانی محدود نمی‌شود بلکه حوزه‌های عاطفی و احساسی را نیز شامل می‌شود، در صورتی که کنکاش‌های اجتماعی، سیاسی و یا اقتصادی حول تبادل اطلاعات عمومی - عقلانی و گفتمان درباره‌ی آنهاست. از آن جا که موضوع بحث ما در این جا به جامعه برمی‌گردد، لازم است که مناسبات و روابط فردی را مستثنی کنیم.

ابزارهای تحقق شفافیت در جامعه

یکی از مهم‌ترین ابزارهای تحقق شفافیت، آزادی بیان و آزادی مطبوعات است. جوهر آزادی بیان و آزادی مطبوعات، در وهله‌ی اول به طرح و بیان موضوعات هنجاری (normative) در زمینه سیاست، اقتصاد و فلسفه مربوط نمی‌شود، بلکه منشاء واقعی آزادی بیان و آزادی مطبوعات به نظارت بر کنش‌های سیاسی دولت و نهادهایش برمی‌گردد. پایه‌گذار این نوع تفکر مشخص از آزادی بیان و مطبوعات جان استوارت میل بود که بعدها توسط

جان دیویی در طرح اولیه‌اش از جامعه‌ی مدنی که به اعتقاد او می‌بایستی بر بستر کنکاش (communication) شکل بگیرد، بسط و گسترش یافت. بنابراین، وظیفه‌ی نخستین مطبوعات یا رسانه‌ها، نظارت بر اعمال و کنش‌های سیاسی و اقتصادی دولت و در نتیجه اطلاع‌رسانی صحیح می‌باشد. یکی از دست‌آوردهای جوامع مدرن، تفکیک قوای سه‌گانه‌ی مقننه، مجریه و قضایه است، یعنی قوایی که در گذشته در یک فرد واحد مانند شاه یا امپراتور تبلور می‌یافت. قوه‌ی مقننه، قوه‌ی قانونگذار هر جامعه‌ای است. قوانینی که باید توسط اعضای جامعه یعنی همه‌ی شهروندان رعایت شوند وگرنه شهروند با پیگرد قانونی مواجه خواهد شد.

امروزه هر کسی می‌داند که جوامع انسانی از گروه‌ها و اقشار گوناگون با منافع اقتصادی و سیاسی گوناگون تشکیل شده‌اند. پرسش اساسی این جاست که چه چیزی تضمین می‌کند که قانونگذار، نه منافع یک گروه خاص که منافع کل جامعه را در نظر بگیرد؟ ما در جهانی زندگی می‌کنیم که پول نقش اصلی را ایفاء می‌کند. بنابراین رسیدن به آن، جزو مهم‌ترین، اصلی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین انگیزه‌های بشری شده است. و از آن جا که قانونگذاران نیز مانند هر انسان دیگری از گوشت و خون و انگیزه ساخته شده‌اند، می‌توانند به راحتی از این «موقعیت قدرت» خود به بهترین نحو برای منافع شخصی خویش بهره‌برداری نمایند. یک فرهنگ بیمارگونه و سرطانی که در جوامع مدرن امروزی به مثابه‌ی پدیده‌ای کاملاً طبیعی نگریسته می‌شود، فرهنگ لابیسم است. در واقع لابیسم، یعنی پذیرفتن این مورد که نمایندگان مردم مجاز هستند نه منافع عمومی مردم، بلکه منافع گروه‌های اقتصادی یا سیاسی خاصی را نمایندگی کنند. این به خودی خود یک تناقض سیاسی - حقوقی

است. زیرا این نمایندگان، رسماً نه نمایندگان این یا آن گروه اقتصادی یا سیاسی بلکه نمایندگان یک بخش بزرگ از شهروندان هستند که باید برای تحقق اهداف آنها بکوشند. در حال حاضر در بسیاری از کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی سازمان‌های غیردولتی‌ای پدید آمده‌اند که مبارزه‌ی گسترده‌ای را علیه این تناقض سیاسی- حقوقی یعنی لابی‌گری آغاز کرده‌اند. ما می‌توانیم در کشور آلمان از طریق پایگاه اینترنتی www.lobbycontrol.de با این نوع مبارزه آشنا شویم. مبارزه با لابی‌گری امروزه به یکی از مبارزات مدنی شهروندان تبدیل شده است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که مکانیسم‌های کنترلی- قانونی برای تحقق شفافیت در کجا و کدام هستند؟

همان‌گونه که در بالا گفته شد «دسترسی شهروندان به اطلاعات صحیح»، مضمون اصلی شفافیت در بُعد اجتماعی است. ولی برای تحقق ایده‌ی بالا، ما به چه اهرم‌هایی نیاز داریم؟ در وهله‌ی اول باید به لحاظ قانونی آزادی رسانه‌ها و تبادل اطلاعات را تضمین کرد. ولی تحقق این امر، مقدمتاً باید در حقوق اساسی هر جامعه‌ای تصریح شده باشد. بدون تصریح قانونی، هیچ ضمانتی برای این نظارت رسانه‌ای یا اطلاع‌رسانی وجود ندارد. از آن جا که میزان شفافیت و دموکراسی در هر جامعه‌ای به میزان مشارکت رسانه‌های همگانی و عرصه‌ی عمومی در فرآیند تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اقتصادی، بستگی مستقیم دارد، بنابراین تصویب یک قانون مطبوعات و رسانه‌ای دموکراتیک اولین گام قانونی در این راه است. مسئله‌ی دوم، ایجاد مکانیسم‌های کنترلی قانونی برای جلوگیری از لابی‌گری قانونگذاران است.

یعنی نمایندگان مجلس موظف باشند تمام درآمدهای جنبی خود را به رئیس مجلس و به عبارتی به عرصه‌ی عمومی ارایه دهند و سرانجام، تلاش برای دستیابی به «قانون شفافیت» است.

قانون شفافیت

این قانون اولین بار در سال ۲۰۰۳ در مکزیک به تصویب رسید. طبق این قانون هر شهروندی محق است که همه‌ی اطلاعات را (بجز اطلاعات محرمانه نظامی و امنیتی) از دولت، نهادهای دولتی، کنگره و تمامی ادارات دولتی محلی مطالبه نماید. در این جا یک نهاد مستقل ناظر بر اجرای این قانون وجود دارد. این قانون پیامد فساد گسترده‌ی دستگاه دولتی بود که از سال ۱۹۲۹ تا سال ۲۰۰۰ در دست یک حزب قرار داشت. قانون شفافیت نیز در سال ۲۰۰۶ در کانادا تحت عنوان *accountability-act* [قانون مسئولیت] توسط دولت استفان هارپر به تصویب رسید. پیامد تصویب این قانون اصلاح ۴۵ مصوبه و تکمیل ۱۰۰ مصوبه‌ی قانونی دیگر بوده است. بر طبق این قانون، اعانات احزاب از شرکت‌ها و اتحادیه‌ها ممنوع شده است. همچنین مقدار کمک مالی اشخاص حقیقی به احزاب شدیداً محدود شد. در ضمن، وزیران و همکاران آنها مجاز نیستند که تا پنج سال بعد از انفصال از شغل دولتی‌شان در مشاغل لابیستی فعالیت کنند. این قانون علی‌رغم کمبودهای جدی‌اش، نقطه‌ی آغاز بسیار خوبی در گسترش شفافیت در جامعه‌ی کانادا است. قانون شفافیت در آلمان نیز در سال ۲۰۰۶ تحت عنوان *Transparenz- und Publizitätsgesetz* [قانون شفافیت و نشر] به تصویب رسید. فشار عرصه‌ی عمومی و سازمان‌های غیردولتی (NGOs) و «بحران اعتماد» ناشی از انسداد

اطلاعات در جوامع مدرن، دولت‌ها را مجبور کرده است که علی‌رغم مقاومت کنسرنهای اقتصادی و سیاستمداران حامی آنها، قانون شفافیت را به تدریج - با تمام کمبودها و نواقص آن - به تصویب برسانند. مثلاً در آلمان، علی‌رغم تصویب قانون شفافیت، هنوز نمایندگان مجلس تن به این قانون نداده‌اند که درآمدهای جنبی‌شان علنی شود. علت این موضوع نیز روشن است. زیرا ۸۰ درصد نمایندگان مجلس آلمان در کنار وکالت سیاسی خود به عنوان «حقوقدان» برای کنسرنها و موسسات اقتصادی نیز فعالیت می‌کنند و به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم نقش لابی‌گری را ایفاء می‌نمایند. جنبش بین‌المللی شفافیت طلبی که تازه متولد شده است، می‌تواند در آینده افق‌های جدیدی از رژیم دموکراسی بگشاید و حساسیت شهروندان جامعه‌ی جهانی را در مقابل کنش‌های سیاسی دولت‌های ملی خود بیشتر و بیشتر کند. برای اشاعه‌ی فرهنگ شفافیت در حال حاضر تلاش‌های بین‌المللی آغاز شده است. از مهم‌ترین این سازمان‌های غیردولتی می‌توان از «شفافیت بین‌الملل» [Transparency International] نام برد که از طریق پایگاه اینترنتی www.transparency.org می‌توان فعالیت‌های آن را دنبال کرد. نوع آلمانی آن از طریق پایگاه اینترنتی www.transparency.de قابل دسترس است.

برنده‌گان واقعی «شفافیت» کیانند؟

نفع تحقق «شفافیت» به همه‌ی شهروندان جوامع امروزی می‌رسد. به ویژه کارکنان تولیدی و خدماتی، برنده‌گان اصلی این فرآیند هستند. چرا؟ زیرا تا آن جا که به حوزه‌ی اقتصاد برمی‌گردد، کارکنان تولیدی و خدماتی یعنی مزدبگیران و حقوق‌بگیران، همواره زندگی اقتصادی شفاف‌تری داشته و دارند.

دستمزد یا حقوق ماهانه‌ی آن‌ها موضوعی مشخص است و برای هیچ نهادی جنبه‌ی «محرمانه» ندارد، یعنی می‌توان با رجوع به جدول تعرفه‌های قانونی بدون دردسر معین کرد که فلان کارگر یا کارمند ماهانه چقدر درآمد دارد. این بخش وسیع از جامعه همواره به موقع مالیات خود را می‌پردازد و نوع زندگی اقتصادی‌اش چنان است که اساساً قادر نیست در مالیات‌های خود دخل و تصرف کند. در صورتی که در جوامع مدرن امروزی هنوز هم درآمد مدیران کنسرنها، نمایندگان مجلس و مقامات دولتی جزو اسرار محسوب می‌شود. آلمان نمونه‌ی برجسته‌ی این نوع کشورهاست. اخیراً فدراسیون اتحادیه‌های کارگری آمریکا در پایگاه اینترنتی خود www.aflcio.org درآمدهای روسا و مدیران آمریکایی را علنی کرده است.

در حوزه‌ی فعالیت‌های سیاسی و مدنی نیز شهروندان از شفافیت برخوردارند. مثلاً فعالیت‌های مدنی شهروندان که تحت عنوان جمعیت، انجمن یا سازمان غیردولتی به ثبت می‌رسد، تحت نظارت مستقیم و شدید شهرداری و اداره‌ی مالیات است. به عبارتی، تمامی فعالیت‌های اقتصادی و غیراقتصادی این جمعیت‌ها به گونه‌ای شفاف به نهادهای دولتی عرضه می‌گردد. مثلاً در حال حاضر سازمان غیردولتی www.guidestar.org در آمریکا فعالیت‌های تقریباً یک میلیون سازمان، جمعیت و انجمن غیرانتفاعی آمریکایی را در بانک‌های اطلاعاتی خود ذخیره و علنی کرده است. نوع آلمانی این سازمان تحت آدرس اینترنتی www.guidestar-deutschland.de قابل دسترس است. بنابراین فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی شهروندان عملاً شفاف است و این حق قانونی و طبیعی شهروندان است که این شفافیت را برای مابقی بخش‌های جامعه مانند دولت و نهادهای دولتی و مدیران بخش‌های گوناگون اقتصادی

مطالبه نمایند. از این رو می‌توان گفت که اشاعه‌ی فرهنگ شفافیت یکی از مهم‌ترین وظایف امروزی ما را تشکیل می‌دهد، خواه در جامعه‌ی پیشرفته‌ای مانند آمریکا یا آلمان باشیم خواه در جامعه‌ای مانند ایران.