

پارادوکس

جامعه مدنی دینی

احمد واعظی



مقدمه

در طی چند سال گذشته، بحث از جامعه مدنی به طور پراکنده در سطح مطبوعات کشور مطرح شده است و تأکید ریاست محترم جمهور بر این مقوله، در زمان مبارزه انتخاباتی و بعد از آن، بر گرمی بازار آن افزود. تلقیهای مختلف از واژه «جامعه مدنی» و اکنشهای متفاوتی را در سطح مطبوعات و محافل علمی به همراه داشت. آنچه توجه نگارنده را بیشتر به خود معطوف داشته است، بررسی نسبت میان جامعه دینی و جامعه مدنی است.

نگارنده بر آن است که جامعه مدنی، به معنای رایج و مصطلح، با جامعه دینی مورد نظر متون دینی ما کاملاً ناسازگار است. نوع نگاه اسلام به انسان و جامعه و روابط اجتماعی و ارزشهای انسانی و اخلاقی، در اساس با پیش فرضهای انسان شناختی و ارزشهای بنیادین جامعه مدنی غربی ناسازگار و متباین است و جمع میان آن دو، پارادوکسیکال و ناممکن می باشد. دفاع از جامعه مدنی دینی تنها در دو صورت ممکن است: نخست آن که، تعریف خود از جامعه مدنی را به گونه ای کاملاً متفاوت با معنای رایج و مصطلح آن ارائه دهیم، عناصر مثبت و سازنده آن را



اخذ کرده و عناصر و مبانی ناسازگار با آموزه های دینی آن را کنار نهیم. دوم آن که، قرائتی نو از دین و جامعه دینی عرضه کنیم تا در سایه آن بتوانیم از تنش موجود میان اصول و مبانی جامعه مدنی با آموزه های دینی به مقدار وسیعی بکاهیم.

در نوشتار حاضر ابتدا به تعریف جامعه مدنی و بیان مبانی فلسفی و ارزشی آن پرداخته و با مقایسه آن با اصول و مبانی و ارزشهای حاکم بر جامعه دینی، پارادوکسیکال بودن تز «جامعه مدنی دینی» را آشکار می سازیم و سپس به بررسی دو ایده سازگاری خواهیم پرداخت. به اعتقاد نگارنده، راه حل دوم به کلی عقیم و ناصواب است و راه حل اول تا حدی خروج از محل بحث است؛ زیرا فتوا به بطلان جامعه مدنی و ناسازگار بودن آن با جامعه دینی می دهد و در ترسیم خطوط جامعه دینی صرفاً از بعضی دستاوردهای مثبت جامعه مدنی استمداد می جوید، حال آن که هویت و تمامیت آن را کنار زده است. پس در این ترکیب جدید (مدنی دینی) آنچه به عنوان جامعه مدنی شناخته می شود در ماهیت و ذات خویش به کلی متفاوت از معنای اصطلاحی و رایج آن است.

۱. تعریف جامعه مدنی

درباره جامعه مدنی و مفهوم آن سه تلقی عمده وجود دارد:

الف) جامعه مدنی مرادف با مدنیت است. یعنی در طول تاریخ هر زمان و هر جا که جامعه ای دارای روابط اقتصادی و سیاسی خاص خویش ظهور و بروز پیدا کند، جامعه مدنی تشکیل شده است. مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» به این معنی از جامعه مدنی نظر دارند. از نظر آنها جامعه مدنی، خاستگاه و صحنه حقیقی تمام تاریخ است. بدین معنی که توضیح رویدادهای سیاسی، تغییرات قانونی و توسعه فرهنگی را باید در نشو و نمای ساختار جامعه مدنی جستجو کرد.^۱

تعریف زیر از جامعه مدنی براساس این تلقی شکل گرفته است:

«فریافت جامعه مدنی، سلوکهای نظری تغیر یابنده ای را نشان می دهد که در قبال روابط

اقتصاد، جامعه و دولت وجود دارد.»^۲

این معنی از جامعه مدنی مورد توجه ما نمی باشد. زیرا هیچ توصیه ای را در بر ندارد. این که هر جامعه ای مدنیت خاص خویش را دارد و تاریخ، بستر شکوفایی جوامع مدنی متنوع بوده است هیچ پیام و توصیه ای را به دنبال ندارد؛ مگر آن که «جامعه مدنی» را اشاره به مدنیت خاصی بگیریم، نظیر آنچه متفکر اسکاتلندی آدام فرگوسن (۱۷۶۷) مرتکب می شود و در کتاب



«تاریخ جامعه متمدن» حکومت‌های غربی را به خاطر اعتنا به مالکیت خصوصی و آزادیهای فردی مبتنی بر آن، متمدن می‌نامد و حکومت‌های شرقی را به علت ماندن در مالکیت مشاع و اعمال سلطنت مطلق حکام، «جامعه بربر» توصیف می‌کند. بنابراین «جامعه مدنی» را می‌توان عنوانی برای مدنیت و تمدن معاصر غرب که ریشه در رنسانس و حوادث و تحولات پس از آن دارد، در نظر گرفت و در این صورت، دعوت به جامعه مدنی، دعوت به مدرنیسم و الگوبرداری از نحوه معیشت و مدنیت معاصر غربی تلقی خواهد شد.

ب) تعریف دوم از جامعه مدنی، تعریفی سلبی است؛ یعنی جامعه مدنی در مقابل وضع طبیعی (natural state) و جامعه بدوی قرار می‌گیرد و در آن، مناسبات و ویژگیهای جوامعی که در وضع طبیعی به سر می‌برند، مشاهده نمی‌شود.^۲

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) و ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸) هریک وضع طبیعی را از نگاه خاص خویش مورد تحلیل قرار داده‌اند و برای جبران نواقص آن به تبیین جامعه مدنی و مبانی و ساختار آن همت گماشته‌اند؛ و البته به نتایج کاملاً یکسان نرسیده‌اند. به عنوان مثال می‌توان به نظریه دولت در نزد این سه متفکر سیاسی اشاره داشت. دولت مطابق جامعه مدنی در نظر هابز، یک دولت مطلقه است که از اقتدار فراوانی برخوردار است و در فلسفه سیاسی لاک، دولتی لیبرال است و از نظر روسو، دولتی است که براساس قرارداد اجتماعی و در محدوده آن شکل می‌گیرد.^۲

بررسی تفصیلی مراد این متفکران از وضع طبیعی، مجال دیگری را طلب می‌کند، اما به طور اجمالی می‌توان ادعا کرد که کلیه جوامع فرضی یا واقعی که براساس توافق جمعی، برابری در حقوق، و مساوات اجتماعی شکل نگرفته‌اند در وضع طبیعی به سر می‌برند. بنابراین جوامع فئودالی قرون وسطای غرب نمونه بارزی از وضع طبیعی هستند؛ زیرا در آن جوامع، مردم در حاکمیت سیاسی و توزیع قدرت سیاسی سهمی نداشتند و از حقوق مساوی برخوردار نبودند. اشراف و ملاکان بزرگ دارای امتیازات اجتماعی ویژه بودند و بسیاری از اصناف و اقشار جامعه تنها در محدوده خاصی قادر به انجام فعالیت اقتصادی بودند. قوانین چنین جوامعی براساس سنت و منافع طبقات حاکم و اشراف رقم می‌خورد و مردم نه در توزیع قدرت سیاسی سهمی داشتند و نه در تنظیم ساختار نظم اجتماعی. رویکرد به سمت جامعه مدنی و برهم زدن وضع طبیعی، در واقع تلاش برای برهم زدن این مناسبات، و پی‌ریزی جامعه‌ای است که در آن انسانها از حیث دخالت





در امور جامعه، دارای حقوق برابر باشند و شبکه روابط اجتماعی در عرصه سیاست و اقتصاد و فرهنگ و حقوق را براساس منافع فردی و صنفی خویش رقم بزنند؛ بدون آن که سنت و مذهب و امتیازات ویژه برخی افراد و طبقات در آن نقشی داشته باشد. در این تحلیل، مدنی بودن وصفی برای کل جامعه با تمام شئون و روابط آن است، نظیر تقسیم جوامع به سنتی و مدرن. بنابراین در جامعه مدنی، دولت و اقتصاد و حقوق و سایر جنبه های اجتماعی، همگی موصوف به «مدنیت» می شوند؛ همچنان که در جوامع سنتی، دولت و اقتصاد و روابط حقوقی، همگی دارای وصف سنتی هستند. این تلقی از جامعه مدنی محصول دوران مدرن است و قبل از آن سابقه نداشته است که کلیه امور اجتماعی براساس اراده اکثریت و منافع فردی و صنفی و گروهی افراد رقم بخورد.

ج) اصطلاح جامعه مدنی را هگل (متوفای ۱۸۳۷) در یادداشت های سال ۱۸۱۸ خود به معنای خاصی به کار برد. هگل جامعه کلان را به سه حوزه خصوصی (خانواده)، جامعه مدنی و دولت تقسیم کرد و بر آن بود که جامعه مدنی نشانگر مرحله ای از تحولات دیالکتیکی خانواده به دولت است. جامعه مدنی که همان حیطه عمومی است، حایل میان حیطه خصوصی و حیطه دولت، به عنوان لایه فوقانی جامعه، است. حیطه عمومی یا جامعه مدنی شامل کلیه تشکلهای و نهادها و شوراهای و احزاب و اتحادیه هایی است که به دور از اقتدار دولت و به غرض دفاع از حقوق صنفی و گروهی افراد و طبقات مختلف اجتماعی شکل می گیرد. برخی از این نهادها و گروهها، سیاسی و متوجه مقوله قدرت و دولتند و برخی دیگر، غیر سیاسی و مراقب حقوق اقشار و اصناف هستند. غیر دولتی بودن جامعه مدنی لزوماً به معنای معارضه و چالش با دولت نیست، بلکه نهادهای حوزه عمومی در بسیاری از موارد با دولت تعامل و همکاری دارند. برخلاف تعریف دوم که جامعه مدنی معرف کل جامعه با همه شئونش بود، این تعریف صرفاً به بخش و حوزه ای از جامعه که همان حوزه عمومی باشد نظر دارد. ۵

جامعه مدنی در این اصطلاح، میدان رقابت و منازعه اقشار و طبقات برای حمایت هر چه بیشتر از منافع صنفی و گروهی خویش است. قدرت سیاسی براساس پیروزی در این میدان رقابت توزیع می شود و قوانین حقوقی در عرصه های مختلف مستقیماً متأثر از فعالیت و مبارزه نهادها و گروههای مختلف است. این اصطلاح، اشاره به بخشی از جامعه مدنی به معنای دوم دارد که در دوران مدرنیته در مغرب زمین به فعلیت و شکوفایی رسیده است. بنابراین نسبت میان معنای سوم با معنای دوم «جامعه مدنی»، نسبت جزء و کل است و به این جهت اگر در ادامه بحث، معنای دوم

جامعه مدنی را مورد بررسی و توجه قرار دهیم، محتوا و درونمایه جامعه مدنی به اصطلاح سوم نیز به طور طبیعی ملحوظ خواهد بود.

۲. مبانی نظری جامعه مدنی

جامعه مدنی معاصر غربی که پس از رنسانس و در دوران مدرنیته شکل گرفته بر نگاه فلسفی خاصی نسبت به انسان و حقوق و ارزشهای او استوار است. این نگاه جدید که ریشه در اومانیسم و انسان محوری دارد، بازتاب وسیعی در مقوله سیاست و اقتصاد و حقوق داشته است. دستاورد جامعه مدنی در عرصه اقتصاد، رشد و رواج بازار آزاد اقتصادی و رقابت و کشمکش حول محور جلب سود و رفاه بیشتر بوده و در عرصه سیاست، دولت مدرن را به دنبال داشته است؛ دولتی که حیطة اقتدار محدود دارد و در قلمرو سعادت فردی و خیر افراد دخالتی ندارد و صرفاً در خدمت رفاه و امنیت افراد و دفاع از حریم مالکیت خصوصی و آزادیهای فردی است. مقولاتی نظیر فضیلت و خیر در دولت مدرن راهی ندارند. تشخیص خیر و فضیلت به عهده هر فرد و انتخاب خود اوست و دولت در این باب کاملاً بی طرف است و هیچ اندیشه و تدبیری ندارد، بلکه صرفاً باید شرایط و چارچوبی قانونی فراهم آورد تا هر کس خیر خود را آن گونه که می پسندد رقم بزند.^۶ در جامعه مدنی، قدرت سیاسی بر اساس رقابت احزاب سیاسی و به دست آوردن اکثریت آراء، توزیع می گردد و احزاب مختلف بر اساس منافع مشترک اقشار و اصناف و طبقات شکل می گیرند و هر حزب سیاسی خود را متعهد به حفظ منافع هواداران و اعضای خویش می داند. اراده جمعی و رای اکثریت نه تنها معیار توزیع قدرت سیاسی است، بلکه در قانون گذاری نیز تاثیر قطعی دارد. افراد در حقوق برابرند و از آزادی مالکیت و بیان و عقیده برخوردارند. آزادیهای فردی بالاترین ارزشهاست و عواملی نظیر سنت، مذهب و اخلاق نمی توانند محدود کننده آزادیهایی باشند که در چارچوب قانون برای همه افراد قرار داده شده است؛ قوانینی که بر اساس رای اکثریت و منافع گروههای اجتماعی مختلف تنظیم شده و مشروعیت یافته است. به این ترتیب در جامعه مدنی اموری نظیر احترام به حقوق و آزادیهای فردی، بردباری و تسامح و تساهل، حاکمیت قانون، توافق جمعی و اعتنا به رای اکثریت و عقل گرایی (اعتنای صرف به خرد و ذهن انسان و برتری دادن به او نسبت به سنت و مذهب در همه عرصه های سیاست، اقتصاد، حقوق، فرهنگ)، شاخصهای محوری می باشند.



واقعیت این است که جامعه مدنی غربی برآیند و نتیجه یک نظریه سیاسی و اقتصادی خاص نیست، بلکه حاصل تکامل تاریخی نظریه پردازیهای متنوعی است که علی رغم اختلاف نگرشها، در چند اصل ریشه ای و نظری که بنیان فلسفی مدرنیته را تشکیل می دهند، اشتراك نظر دارند. مراد و مقصود از پایه ها و مبانی نظری جامعه مدنی اشاره به این اصول و مبانی مشترك است؛ به اعتقاد نگارنده، سه اصل فردگرایی (individualism)، سکولاریزم، و عقلانیت ابزاری (rationalism) از مهم ترین این مبانی هستند.

الف) فردگرایی

فردگرایی برای جامعه مدنی معاصر غرب علاوه بر نقش متافیزیکی و هستی شناختی، نقش اخلاقی و ارزشی نیز دارد؛ یعنی به مثابه مبانی فلسفی برای اخلاق و سیاست و فرهنگ و اقتصاد قرار می گیرد. تعهدات آشنای مدنیت معاصر نسبت به آزادیهای فردی، مدارا و تساهل اخلاقی و فرهنگی و سیاسی، از اعتقاد به فردیت ناشی می گردد. فرد از جامعه واقعی تر است و بر آن مقدم می باشد. این تقدم را، هم می توان هستی شناختی تفسیر کرد و هم ارزشی و اخلاقی. در تفسیر هستی شناختی این تقدم چنین استدلال می شود که فرد به لحاظ وجودی، قبل از تشکیل جامعه و پیدایش وضع مدنی وجود داشته است (در وضع طبیعی به سر می برده است). بنابراین قبل از ورود به جامعه دارای حقوقی می باشد که باید رعایت شود. پس فرد واقعی تر و بنیادی تر و مقدم بر جامعه بشری است. در تفسیر ارزشی این تقدم چنین گفته می شود که ارزش اخلاقی فرد مقدم تر و والاتر از جامعه و هر گروه جمعی دیگر است و به همین جهت است که ارزشها و اخلاق به فردیت گره می خورد و فردگرایی سنگ زیرین اخلاق و حقیقت (truth) تلقی می شود.^۷

از نظر نباید دور داشت که فردگرایی گونه های متعددی داشته است. در تلقی لیبرالهای کلاسیک، فرد معمولاً به عنوان وجود منفرد، محاط به خود (self enclosed) و حبس شده در ذهنیت و فردیت خویش نگریسته می شد؛ محدوده های بدن همان محدوده های فرد بود. این نظریه که با نظریه فردگرایی ملکی (possessive individualism) پیوند دارد، می گوید فرد مالک بدن و کلیه تواناییهای خویش است و به هیچ رو بدهکار جامعه نیست و تولیدات شخص، تنها از آن خود اوست.

از دیدگاه هابز و هیوم و بتنام هدفها و مقاصد انسان توسط عقل تعیین نمی گردد، بلکه این



امیال و غرایزند که تعیین کننده هستند و عقل را می توان فقط خدمتکار، یا به قول هیوم، «برده» شهوات و خواهشها قلمداد کرد و هرکس در درون خویش بر اثر این علایق و تمایلات، هدایت و رانده می شود. عقل نمی تواند به ما بگوید هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. کار عقل این است که چگونگی ارضای خواهشها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند.^۸

براساس فردگرایی، بهترین داور برای قضاوت در باب شهوات و تمایلات هر فرد خود اوست و وظیفه سایر نهادها این است که از قضاوت درباره این امور پرهیز کنند. هیچ مسئولیت نهادهی یا جمعی در این باب وجود ندارد و افراد، خود مسئول خودشان هستند و تنها «خیر»، خیر فرد است. خالص ترین و مصرانه ترین شکل فردگرایی، «فردگرایی محدود نشده» (unconstrained individualism) است که بر طبق آن هیچ اخلاق و نظریه ارزشی ای وجود ندارد که بتواند فرد را محدود و تحت فشار قرار دهد. زیرا به لحاظ منطقی «فرد» منبع همه ارزشهاست. این نظریه هیچ مجالی برای «خیر عمومی» باقی نمی گذارد.^۹

بازتاب فردگرایی در مقوله اخلاق، اعتقاد به استقلال اخلاقی فرد است. یکی از شرایط این استقلال آن است که فرد، ملزم به پذیرش فرمانهای اخلاقی نهادهای دینی یا دنیوی نبوده و در این جهت از او انتظاری نمی رود. تحلیل فردگرایان از ماهیت و سرشت انسان و محصور کردن حقیقت انسان در امیال و غرایز و معرفی انسان به عنوان موجودی که صرفاً به دنبال تأمین منافع و ارضای شهوات و امیال خویش است، نتایج سیاسی گسترده ای به دنبال دارد. براساس این تحلیل، «اخلاق سیاسی» دیگر جایی در مقوله سیاست ندارد. انسانها موجوداتی هستند که هر یک به دنبال «حق» خویش هستند، نه فضایل و خیرات. وظیفه دولت و قدرت سیاسی تلاش برای تأمین هر چه بهتر حقوقی است که ریشه در طبیعت و امیال و غرایز بشر دارند (حقوق طبیعی). وظیفه سیاست و اخلاق، کنترل مردم در ارضای امیال است. البته این کنترل تنها در مواردی است که ارضای تمایلات فرد، حقوق برابر دیگران در ارضای تمایلاتشان را مخدوش می کند و در غیر این صورت هیچ مجوزی برای اعمال محدودیت وجود ندارد. یعنی امیال و حقوق طبیعی برخاسته از آنها فی حد ذاته خارج از حوزه اخلاق و هر نیروی قاهر دیگر می باشند. زیرا واقعیاتی غیر قابل تغییر و نهاده شده در طبع بشر هستند. پس این وظیفه اخلاق و سیاست و مذهب است که خود را با آنها سازگار کنند و نمی توانند وظیفه ای برخلاف آنها بر انسان تحمیل کنند. نتیجه منطقی



فردگرایی در حوزه اقتصاد، ترویج اقتصاد بازار آزاد و دفاع از رقابت آزادانه اقتصادی افراد و پرهیز از اعمال محدودیت اقتصادی است.

ب) سکولاریزم

سکولاریزم نفی حکومت دینی و اعتقاد به بشری بودن کامل امور سیاسی و اجتماعی است. براساس این بینش، دین از شئون دنیوی انسان جداست و اداره این شئون، اعم از سیاسی و اقتصاد، به انسان تعلق دارد و انسان باید در سایه عقل و علم خویش بدون استمداد از آموزه های دینی مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه را سامان دهد. نتیجه چنین گرایشی پایه ریزی جامعه مدنی براساس تدبیرها و تقنین های بشری است.

سکولاریزم آرمانها و غایات و ارزشهای سیاسی و اجتماعی بشر را کاملاً مادی و دنیوی تفسیر می کند. بنابراین در راه شناخت این اهداف و ارزشها و نیز راههای وصول به آنها هیچ نیازی به استمداد از دین وجود ندارد. از نگاه سکولار، نه تنها نیازی به دخالت دین در عرصه های مختلف جامعه مدنی وجود ندارد، بلکه اساساً این دخالت ناممکن است. زیرا روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری در بستر زمان، در تحول و تغییر دائمی است؛ و از طرفی دین وجهه ثابت و تغییرناپذیر دارد، چگونه می توان بین دین ثابت و نیازهای متغیر، نسبتی برقرار کرد؟ یک لباس با هر اندامی سازگار و مناسب نمی افتد.

ج) عقلانیت

عقل و خرد مورد نظر در اینجا خصوص قوه درك کننده کلیات و مباحث نظری و فلسفی نیست، بلکه دارای مفهومی عام است که شامل ذهن به عنوان ابزار شناخت و کلیه دستاوردهای آن اعم از علمی، فلسفی، حقوقی و هنری می شود. باور به عقلانیت و خردگرایی نه تنها به معنی قبول کارکرد ذهن بشر در تمامی این عرصه ها، بلکه به معنای برتری خرد انسانی بر کلیه منابع معرفتی دیگر است. خردگرایی نه تنها راه را بر سنت گرایی، بلکه بر مذهب گرایی نیز می بندد. نقش دین و مذهب را در حیات روحی و معنوی انسان می توان پذیرفت، اما نمی توان به آن به عنوان منبعی معرفت بخش نگریست؛ بویژه در عرصه های مربوط به حیات اجتماعی و سیاسی (دنیوی) بشر. بنابراین، جهان بینی عقلانی مجالی برای جهان بینی سنتی، عرفانی و مذهبی باقی نمی گذارد.



در این عقلانیت جدید چنین تصور می‌شد که در سایهٔ اقتدار و استیلای تکنولوژیک بر طبیعت، آرمانهای مادی و طبیعی بشر محقق خواهد شد و جنگ انسان با انسان خاتمه خواهد پذیرفت و صلح و امنیت و رفاه حاکم خواهد گردید. عقل باید ابزاری برای رسیدن به این آرمانهای مدرنیته باشد؛ همان طور که عقل فردی هر شخص ابزاری برای ارضای تمایلات اوست و هیچ فردی نمی‌تواند فراتر از تمایلاتش بایستد و عقل ابزاری خویش را فراتر از سود و نفع فردی به کار زند، در دید کلان نیز عقل جمعی بشر به عنوان ابزاری برای تأمین اهداف و آرمانهای مدرنیته به کار بسته شد و در جامعهٔ مدنی نوین، نظام فکری و عقلانیت فلسفی متناسب با عقلانیت و حسابگری مدرن و مدیریت عقلانی زندگی اجتماعی و سیاسی در جهت آرمانهای مادی و سودانگاران مدرنیته شکل گرفت.

۳. جامعهٔ دینی و مبانی آن

جامعه از دو عنصر اصلی تشکیل می‌شود: الف) افراد و آحاد انسانی؛ ب) روابط و مناسبات متقابل اجتماعی که بین افراد برقرار است. تفاوت جوامع با یکدیگر براساس عنصر دوم است. در واقع، نحوهٔ شکل‌گیری روابط اجتماعی و عوامل دخیل در آن است که جوامع را به اوصافی نظیر سنتی، صنعتی، بدوی، مدنی، دینی، لائیک و غیر آن موصوف می‌کند. براساس این ضابطه، جامعهٔ دینی جامعه‌ای نیست که افراد آن متدین می‌باشند؛ بلکه جامعه‌ای است که شبکهٔ روابط اجتماعی آن، اعم از روابط اقتصادی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی، براساس دین و آموزه‌های آن تنظیم شده باشد. تجمع افراد دیندار، مادام که شکل‌های روابط اجتماعی خود را بر طبق دین تنظیم نکرده و نسبت میان مناسبات اجتماعی خود را با دین نسنجیده باشند، موجب پیدایش جامعهٔ دینی نمی‌گردد. جامعهٔ دینی جامعه‌ای است که در آن داوری با دین باشد و افراد خودشان را همیشه با دین موزون کنند.^{۱۰} جامعهٔ دینی دغدغهٔ دین دارد این دغدغه و نیاز به موزون کردن خود با دین تنها محدود به امور فردی و عبادیات و اخلاق فردی نمی‌شود، بلکه نسبت میان دین و کلیهٔ امور و روابط اجتماعی باید سنجیده شود و داوری دین در تمامی شبکهٔ روابط اجتماعی مورد استماع قرار گیرد. معنای این سخن آن نیست که جامعهٔ دینی همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس می‌کند و هیچ نیازی به منابع دیگر نظیر عقل و دانش بشری ندارد؛ بلکه مقصود آن است که در مواردی که دین نظر خاصی در عرصه‌ای از عرصه‌های روابط اجتماعی دارد، نباید مورد غفلت قرار گیرد و آن



رابطه باید با آموزه دینی موزون شود.

مطالعه توصیفی ادیان، پرده از این واقعیت برمی دارد که بسیاری از آنها، بویژه ادیان غیر وحیانی، فاقد ویژگیهای لازم برای دینی کردن جامعه هستند. این دسته از ادیان صرفاً به حیات فردی و انجام آداب و مناسک توجه دارند. در نقطه مقابل، التفات گسترده اسلام به حیات جمعی و اعتنا به سامان دادن حیات مادی و زندگی دنیوی در کنار حیات معنوی و فردی بشر، اسلام را به دین زندگی بدل کرده است؛ دینی که نه تنها برای خود در مقولات اجتماعی بشر زمینه ها و رخنه هایی برای تاثیر و مداخله می یابد، بلکه انسانها را به سوی جامعه دینی اسلامی دعوت می کند. جامعه ای که بر محور خیر و سعادت نهایی بشر سامان می یابد و حقوق و آزادیهای افراد در کنار فضایل و ارزشهای اخلاقی محترم شمرده می شود. روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بشر با الهام از آموزه های دینی و به مدد عقل و دانش بشری تنظیم می گردد.

همان طور که جامعه مدنی بر پایه های نظری و فلسفی خاصی استوار بود، ایده جامعه دینی و دخالت گسترده دین در عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد نیز بر پایه های نظری ویژه ای مبتنی است. علاوه بر این نگاه نظری و فلسفی خاص به انسان و جامعه، دینی که مدعی بر پایی جامعه دینی و دخالت در مقولات اجتماعی است باید از قابلیتها و ویژگیهای خاصی برخوردار باشد تا امکان ایفای چنین نقشی برای او متصور باشد. در اینجا به طور بسیار اجمالی به پاره ای از این مبانی نظری و ویژگیها اشاره می کنیم:

الف) انسان در طبیعت و امیال و غرایز خویش خلاصه نمی شود و حقیقت انسان روح تجرد و غیر مادی اوست. بنابراین سعادت حقیقی انسان در گرو ارضای نیازهای روحانی او، در کنار ارضای معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی اش است.

ب) فردگرایی ارزشی و اخلاقی ناصواب است. انسان، مدار و محور اخلاق و ارزشها نیست. اصول و پایه های اخلاق و قضایای ارزشی از ارزش مطلق و غیر نسبی برخوردارند. انسان باید امیال و غرایز خویش را با اخلاق هماهنگ کند، نه آن که اخلاق بر مدار سرشت غریزی انسان گردش کند.

ج) فردگرایی هستی شناختی گرچه یک واقعیت است و فرد، زماناً و وجوداً بر جامعه تقدّم دارد، اما این تقدّم هرگز نمی تواند به لحاظ منطقی، نتایج سیاسی-اقتصادی و حقوقی ای را که در جامعه مدنی غربی بر آن مترتب می سازند، به دنبال داشته باشد. گرچه جامعه وجودی اعتباری



دارد و اصالت جامعه به معنای فلسفی آن - که برخی جامعه‌شناسان مدعی هستند - ناصواب می‌باشد، اما مقولاتی نظیر «نفع اجتماعی»، «مصلحت جامعه» و «رشد اجتماعی» اعتباری محض نبوده و در تصادم و تزاخم با منافع و مصالح فردی باید بر آن مقدم شوند. در نظام حقوقی و سیاسی و اقتصادی اسلام، جمع‌گرایی در کنار فردگرایی کانون توجه است.

د) سکولاریزم و زدودن دین از عرصه‌های اجتماعی و محدود کردن آن به حیات فردی، تحریف حقیقت و واقعیت دین است. همان‌گونه که رفتارهای فردی در کمال آدمی و پی‌ریزی سعادت دنیوی و اخروی او سهیم است، رفتارهای متقابل اجتماعی و هویت اجتماعی بشر نیز در کمال و سعادت آدمی مؤثر است. دین کامل نمی‌تواند و نباید نسبت به روابط اجتماعی و نقش سازنده و قوی آن در حیات انسانی و کمال او بی‌تفاوت باشد.

ه) عقل نباید صرفاً به عنوان ابزاری برای تأمین امیال و منافع مادی بشر تلقی شود، بلکه می‌تواند هادی و کنترل‌کننده امیال و غرایز فرد باشد. علاوه بر این، خردگرایی به معنای آن که خرد آدمی یگانه و برترین منبع شناخت آدمی است، ناصواب و غیر قابل دفاع است، و معرفت دینی متکی بر وحی و شهود و دریافت عرفانی و الهامی نیز به نوبه خود در قلمرو و محدوده خویش معرفت بخش می‌باشند.

و) دین علاوه بر داشتن جنبه‌های متغیر و انعطاف‌پذیر، دارای جنبه‌های ثابت و ایدئولوژیک نیز می‌باشد. مراد از ایدئولوژیک بودن دین آن است که دین، نه مجموعه‌ای بی‌تعیین و متغیر و بی‌رنگ و سیال، بلکه مجموعه‌ای نظام‌مند و هماهنگ از اعتقادات و ارزشهاست؛ اعتقادات و ارزشهایی که ثابت و تغییرناپذیرند و انسانها به سوی آنها و در جهت الگوپذیری و موزون شدن با آنها دعوت شده‌اند. تنوع جوامع و پیدایش مناسبات اقتصادی و اجتماعی نو به‌نو مانع از آن نمی‌شود که اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی از انسانها بخواهد تا رفتارهای فردی و اجتماعی و نظام ارزشی و اخلاقی و آرمانها و ایده‌آلهای خود را با این مجموعه هماهنگ از اعتقادات و ارزشها، که مکتب و ایدئولوژی اسلام نام دارد، هماهنگ و سازگار کنند.

ز) در فقه فردی و اجتماعی اسلام عناصری تعبیه شده است که این دین را محدود به ظرف اجتماعی خاص و ثابتی نمی‌کند و این قابلیت و انعطاف‌پذیری را فراهم می‌سازد که محتوای پیام این دین در هر عرصه و نسلی و در هر ظرف اجتماعی‌ای قابل طرح باشد. التفات به نقش زمان و مکان در اجتهاد، پویایی و استمرار اجتهاد، توجه به عنصر عرف و مصلحت اسلام و مسلمین،



وجود حکم حکومتی، جایگاه شرط و امضای عقود عقلایی، عناصری هستند که فقه اسلامی را نسبت به تحول و پیچیدگی جوامع بشری منعطف می‌سازند و آن را از منحصر شدن به جامعه متناسب با بافت اجتماعی جوامع صدر اسلام بیرون می‌آورند.

۴. پارادوکسیکال بودن تز جامعه مدنی دینی

گرچه در این نوشتار از ذکر تفصیلی کلیه مبانی و ویژگیهای جامعه مدنی و جامعه دینی پرهیز کردیم، اما همین مقدار در نشان دادن ناسازگای تمام عیار میان مبانی این دو نوع جامعه کفایت می‌کند. شدت تباین و ناسازگای میان مبانی متافیزیکی و معرفتی و ارزشی این دو به حدی است که جمع میان آنها پارادوکسیکال و تناقض نمون است. کسانی که به سازگاری صد در صد میان دین ما و جامعه مدنی معتقدند،^{۱۱} از جامعه مدنی مصطلح و مبانی آن فاصله می‌گیرند و به واقعیت تاریخی جامعه مدنی معاصر و پایه‌ها و مابیه‌های آن دقت نمی‌کنند و برخی آمال و ایده‌آلهای سیاسی و اجتماعی خویش را جامعه مدنی می‌پندارند و هرچه محاسن و نیکبهای سیاسی و اجتماعی سراغ دارند در سیمای جامعه مدنی می‌بینند. به گمان نگارنده، این نحوه ورود به بحث موجب تشویش در قضاوت و داوری می‌شود. آخر چگونه می‌توان میان لزوم اعتنا به قانون و تشریح الهی که دین می‌آموزد و نحوه قانون‌گذاری در جامعه مدنی، سازگاری کامل دید؟ «جامعه مدنی در صورتی محقق می‌شود که انسانها و شهروندان بتوانند در کلیه موارد زندگی خود بی‌هیچ حد و مرزی جعل قانون کنند یعنی در زندگی خصوصی خود آزاد باشند و این مسئله به قانون‌گذاری بنیادین برمی‌گردد که اساس دموکراسی است.»^{۱۲}

۵. حل ناصواب پارادوکس

در مواجهه با پارادوکس فوق که در واقع بیان ناسازگای آشکار میان مبانی مدرنیته با مبانی مقبول دینی است، برخی چنین تمایل دارند که با ارائه قرائتی نوین از دین و برهم زدن پاره‌ای مقبولات و مشهورات دینی، زمینه تلاطم و سازگاری دین با مدرنیسم را فراهم آورده و پارادوکس جامعه مدنی دینی را حل نمایند. عناصر اصلی این قرائت جدید از دین به شرح زیر است:

الف) ارائه تعریف خاصی از «جامعه دینی» که آن را مرادف با جماعت دینداران تصور می‌کند. در این تحلیل دیگر نیازی نیست که دین مشارکت جدی در تنظیمات سیاسی و اقتصادی و



حقوقی جامعه داشته باشد. در مقولات اجتماعی تنها کافی است که آنچه می‌گذرد و روابطی که شکل می‌گیرد با قطعیات دینی ناسازگاری نداشته باشد. «جامعه دینی جامعه‌ای است که در آن چیزهایی می‌گذرد که منافات قطعی با فهم قطعی از دین قطعی ندارد نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس کرده است»^{۱۳}

ب) نفی ایدئولوژیک بودن دین و آن را، همه چون هوا، مبهم و نامتعین دانستن. بر طبق این نظر، دین نه تنها نامدوّن است، بلکه اساساً نامتعین است. دین رازآلود و حیرت‌زاست، حال آن که ایدئولوژی باید آموزه‌هایش صریح و روشن باشد سرّ آن که دین ماندگارتر از ایدئولوژی است در همین تشابه و عدم تعین و عدم صراحت نهفته است.

ج) فهم دین و معرفت دینی، سیّال و نسبی و متأثر از علوم و معارف عصری و بشری است. این نکته باعث می‌شود که در هر زمان بتوان تفسیری از دین متناسب با انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و هستی‌شناسی رایج در آن عصر عرضه کرد و دین‌شناسی را ملایم و سازگار با جامعه‌شناسی و اقتصاد و سیاست گردانید. همه تفسیرها از دین تفسیر به رای است و به طور طبیعی و خود به خود این تلاطم و سازگاری حاصل می‌شود. یعنی عملاً مقدور نیست که مفسرّ خارج از چارچوب پیش‌فرضها و مقبولات انسان‌شناختی و نظری خود، فهمی از متون دینی عرضه کند.

د) دین برای بشر بوده، و لباسی است که به قامت او دوخته شده است. بنابراین قلمرو دین براساس انتظارات بشر از دین و نیازهای واقعی او به دین سامان می‌یابد و با توجه به بشری بودن مقوله سیاست و اقتصاد و این که انسان در سایه عقلانیت خویش قادر به تنظیم امور اجتماعی خویش است، نه تنها نیازی به دخالت دین در این امور نمی‌باشد، بلکه اساساً این دخالت ناصواب و ظلم به بشریت است.^{۱۴}

براساس این راه‌حل بدون آن که در اصول و مبانی جامعه مدنی نقاشی جدی به عمل آید، می‌توان در عین برخورداری از جامعه دینی از کلیه دستاوردهای جامعه مدنی بهره‌مند بود. به وضوح روشن است که این قرائت، از دین سیمایی بشدت منفعلانه و کم‌رنگ و بی‌اثر ترسیم می‌کند.

تقد و بررسی اصول و عناصر این قرائت جدید از حوصله این نوشتار بیرون است و علاقه‌مندان می‌توانند به کتابها و مقالاتی که طی سالهای اخیر در نقد این مطالب نگاشته شده است، مراجعه کنند.



۶. راه حل دیگر

راه حل دیگر بر این باور استوار است که جامعه مدنی را، به تمامیت و کلیت آن، به هیچ رو نمی توان با جامعه دینی سازگار ساخت، اما می توان پاره ای آموزه های مثبت و سازنده آن را با آموزه های دینی و جامعه دینی همراه کرد. مشارکت فعال مردم در توزیع قدرت سیاسی، قانون مداری و رعایت حقوق و آزادیهای فردی، نظارت قانونی و مستمر بر عملکرد دولت و امکان ارائه آزادانه آراء و نظرات انتقادی از جمله دستاوردهای مثبت جامعه مدنی است که با ارائه تعریفی دقیق و متناسب با تعالیم و باورداشتهای دینی از آنها می توان در رشد و شکوفایی جامعه دینی قدمهای مثبتی برداشت. اخذ و اقتباس عناصر مثبت به معنای پذیرش قالبی و بی کم و کاست آنها نیست، بلکه باید با دیدی انتقادی و رعایت فرهنگ اسلامی به این کار مبادرت ورزید.

البته روشن است که این معنی از جامعه مدنی تفاوت جوهری با ماهیت جامعه مدنی غربی دارد و این دو، صرفاً در پاره ای اشکال و قالبها و ویژگیها مشابهت دارند؛ و بر این ویژگیهای برگزیده، نام جامعه مدنی نهادن توأم با تسامح و خروج از اصطلاح رایج و متعارف است. نگارنده بر آن است که هیچ اصراری بر ترکیب دو واژه مدنی و دینی نباید وجود داشته باشد. آنچه لازم است کانون توجه اندیشمندان و روشنفکران مسلمان قرار گیرد سنجش نسبت میان دین و مدرنیسم در مقولات سیاسی و اجتماعی است. نبودن پدیده هایی نظیر مشارکت سیاسی مردم، دموکراسی، حاکمیت قانون و اعتنا به حقوق و آزادیهای فردی موجب نمی شود که دین را به کلی بیگانه و مباین با این امور انگاریم؛ بلکه باید با بازخوانی متون دینی و مراجعه به سنت و سیره پیشوایان دینی و تجربه عملی حکومت دینی در صدر اسلام، به جوهره مدنیت اسلامی دست یافت و عناصر اساسی این مدنیت را در قالبها و اشکال متناسب با این عصر و نسل بازآفرینی کرد. بر اساس این تحلیل، دعوت به جامعه مدنی دینی در واقع دعوت به جامعه دینی به معنای واقعی کلمه و دعوت به بازیافت عناصر اساسی مدنیت اسلامی است. ریاست محترم جمهور در سخنرانی خود در اجلاس سران کشورهای اسلامی به این معنی اشاره صریح داشتند. «جامعه مدنی که ما خواستار استقرار کامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی نیز توصیه می کنیم به طور ریشه ای و اساسی با جامعه مدنی که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی روم سرچشمه گرفته، اختلاف ماهوی دارد؛ گرچه در همه نتایج و علایم میان این دو نباید تعارض و تخالف وجود داشته باشد. جامعه مدنی مورد نظر ما از حیث تاریخی و



مبانی نظری، ریشه در مدینه‌النبی دارد. مدینه‌النبی مکان معنوی همه مسلمانان است که سرآغاز بسط نوعی فرهنگ و بینش و منش است که یک بار در تمدن اسلامی ظهور کرده است. این فرهنگ نگاهی نو به جهان و انسان و مبدأ این دو دارد. ۱۵۴

پی نوشتها:

۱. نیکلاس آبرکرامبی، استفن هیل، برایان اس ترنر، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، چاپخش، ۱۳۶۷، ص ۶۶.
۲. همان، ص ۶۵.
۳. محمد جمال باروت، المجتمع المدني، دارالصادقة، حلب ۱۹۹۵، ص ۱۰ و ۹.
۴. همان، ص ۵۷.
۵. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه شود:
فرهنگ جامعه شناسی، نیکلاس آبرکرامبی و دیگران، ص ۶۶؛ الموسوعة السياسية، الجزء السادس، صص ۲۸-۳۵؛ مجله جامعه سالم، شماره ۳۴، مقاله داور شیخاوندی؛ مجله ایران فردا، شماره ۳۹، مقاله رضا علیجانی.

- Dictionary of political science, T.R.Nanda, p.58.

6. Andrew vincent, Modern Political Idologies, Blackwell, 1992, p.48.

۷. لیبرالیسم و منتقدان آن، مایکل ساندل، احمد تدین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۹ و ۱۱۱.
۷. آنتونی آر بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، نشر مرکز، ص ۱۹.

Modern Political Idologies, vincent, p.32.

۸. آنتونی آر بلاستر، پیشین، ص ۵۱ و ۵۰.

9. Modern Political Idologies, pp.32,33.

۱۰. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۶۵.
۱۱. عزت الله سبحانی در میزگرد جامعه مدنی، مجله کیان، شماره ۳۳.
۱۲. حسین بشیریه، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۸-۱۱۷، ص ۱۵.
۱۳. عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۵۶.
۱۴. مجله احیاء، شماره ۵، مقاله دکتر عبدالکریم سروش.
۱۵. روزنامه سلام مورخه ۷۶/۹/۹، ص ۲.

