

# بررسی سه رویکرد مطرح در جوامع عربی در مورد جامعه مدنی

محمدتقی سبزه‌ای

(تاریخ دریافت ۸۷/۲/۱۱، تاریخ پذیرش ۸۹/۲/۱)

چکیده: هدف اصلی مقاله حاضر، که به روش مطالعه اسنادی تهیه شده است، بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی رویکردهای عربی به جامعه مدنی است. این مقاله خود را به ادبیات جامعه مدنی متمرکز می‌کند و بدین منظور، ابتدا سؤالات اساسی که از سوی متفکران اجتماعی غربی درباره امکان تحقق جامعه مدنی در کشورهای اسلامی - عربی خاورمیانه مطرح گردیده‌اند، مرور می‌شود و سپس رهیافت‌های بومی، که تلاش می‌کنند به سؤالات مطرح شده پاسخ دهند و ابهامات را روشن کنند، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. رویکرد غیربومی، جامعه مدنی را ویژگی خاص جوامع مدرن غربی می‌داند و تحقق آن را در کشورهای اسلامی - عربی به دلایلی چون تضاد اسلام و دموکراسی، وجود ساختارهای اجتماعی سلسله‌مراتبی، جامعه ضعیف در برابر دین و دولت قوی و بقای دولت اقتدارگرا غیرممکن می‌داند.

در مقابل، در دنیای عرب سه رهیافت لیبرالی، اسلامی و سوسیالیستی نسبت به جامعه مدنی عربی وجود دارد، که می‌کوشند تا حدودی به ابهامات مطرح شده در رویکردهای غربی پاسخ دهند. هر سه مورد اگرچه در همه ابعاد با مدل غربی جامعه مدنی موافق نیستند، اما آن را به طور کلی نفی نمی‌کنند. آن‌ها موانع تحقق جامعه مدنی عربی را به دلیل بروز تحولات سیاسی اجتماعی گسترده در درون این جوامع در طی چند دهه اخیر امری ممکن می‌دانند.

مفاهیم کلیدی: جامعه مدنی، جامعه همگن، فضای عمومی، دولت خودکامه، اسلام، دموکراسی.

### مقدمه

گودرون کرمر<sup>۱</sup> در کتاب خود دولت و جامعه مدنی در خاور نزدیک و میانه در بررسی جامعه مدنی در این منطقه معتقد است، که تحلیل جامعه مدنی در خاورمیانه و نزدیک، مشکل تر از هر جای دیگری است و بیشتر از همه در ارتباط با دو مسئله اصلی یعنی تشکیل دولت‌های ملی و نیز بررسی سازگاری بین جامعه مدنی و ارزش‌ها و اصول اسلامی قرار می‌گیرد. بر این اساس، سؤالات بسیاری مطرح می‌شود و از جمله این سؤالات، که مفهوم جامعه مدنی اسلامی چیست و دارای چه ویژگی‌هایی است؟ آیا امکان تشکیل جامعه مدنی در یک جامعه اسلامی مقدور است؟ اصول و ارزش‌های اسلامی با جامعه مدنی غربی سازگاری دارند؟ آیا می‌بایستی روابط جدیدی مانند رابطه بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان براساس اصول اسلام و اصول دموکراسی غربی ترسیم شود (Krämer, 1992: 115).

به نظر مؤلف تا زمانی که جامعه مدنی به عنوان مجموعه‌ای از ابتکارات فردی، گردهم‌آیی‌ها و انجمن‌های داوطلبانه، اتحادیه‌ها، احزاب و سازمان‌ها و نهادهایی که بین خانواده و دولت قرار می‌گیرد، تعریف شود، مشکلات کمی در قبول آن در یک جامعه اسلامی وجود دارد، اما زمانی که جامعه مدنی با اصول و ارزش‌هایی مانند فردگرایی، تکشرگرایی و یا ساختارهای اجتماعی-اقتصادی مانند مالکیت خصوصی، دولت کوچک و بازار تعریف شود، مشکلات رو به فزونی می‌گذارد. این مشکلات در دو حوزه ارزشی و عملی پیدا می‌شوند. در حوزه ارزشی، ارزش‌های دموکراسی غربی در موارد بسیاری مانند برابری حقوق زن و مرد در تضاد با ارزش‌های اسلامی قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، نظام‌های اقتصادی و سیاسی جوامع غربی مانند بازار آزاد و یا دولت حداقلی با ساخت جوامع همگن و سنتی این منطقه منطبق نمی‌شوند (Ibid: 124). محققان غربی دیگری که درباره امکان جامعه مدنی در این منطقه کار کرده‌اند مانند برمن<sup>۲</sup> و تراوتنر<sup>۳</sup> بر این عقیده‌اند که جواب به این سؤال اساسی که «آیا بین اصول دموکراسی غربی و ارزش‌های اسلامی سازگاری وجود دارد؟» بی‌پاسخ می‌ماند. چراکه در بین جوامع اسلامی بین علمای دینی و نیز بین روحانیون و روشنفکران اسلامی غیرروحانی درباره بسیاری از اصول و ارزش‌های اسلامی مانند مجازات سنگسار، حقوق برابر زن و مرد، مجازات مرتد، حقوق بشر اسلامی، مفهوم شورا اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد و هنوز تا دستیابی به یک تفاهم مشترک درباره مفاهیم اسلامی و قرآنی راه طولانی وجود دارد (Bremen & Trautner, 1994: 241).

1. Gudrun Krämer

2. Bremen

3. Trautner

ارنست گلنر<sup>۱</sup> تشکیل جامعه مدنی را در تضاد با مفهوم امت در اسلام می‌داند و می‌نویسد: جامعه مدنی به مثابه مجموعه گوناگونی از نهادهای غیردولتی که در برابر دولت تعادل ایجاد می‌کند، و در عین حال مانع از آن نمی‌شود که دولت نقش خود را به‌عنوان حافظ صلح و آرامش و داور میان منافع عمده بازی کند (Gellner, 1994: 5) در مقابل مفهوم امت قرار می‌گیرد که از نظر تاریخی نتوانسته است مجموعه‌ای از نهادهای غیردولتی پدید آورد و همواره بر پایه دین و یا وفاداری قومی و قبیله‌ای انسجام خود را حفظ کرده است. گلنر دلیل عدم توانایی امت‌ها در ساختن نهادها و مؤسسات مدنی را اسلام می‌داند. او می‌نویسد: «اسلام... نمونه‌ای از یک نظام اجتماعی است که به‌نظر می‌آید ظرفیت زیادی برای ایجاد نهادها و انجمن‌های سیاسی تعدیل‌کننده و مخالف ندارد، و این نهادها بدون هیچ‌گونه فردگرایی پراکنده‌اند و بدون اندیشه و فکر تکثرگرایانه به‌خوبی کار می‌کنند (Ibid: 92).

همچنین گلنر معتقد است، که جامعه مدنی نمی‌تواند در محیط‌های اسلامی، پر و بال بگیرد، استدلال کلی وی این است که جامعه مدنی اصولاً در جوامعی متولد و رشد پیدا می‌کند که یک دولت قوی و یک جامعه قوی در برابر یک دین ضعیف وجود داشته باشد. به استدلال گلنر، چون در جوامع اسلامی جامعه در برابر دین و دولت ضعیف است، لذا آن‌ها امکان تولد و رشد جامعه مدنی در درون خود را ندارد. مخصوصاً، قدرت دین بسیار وسیع است و در چنین جوامعی حقیقت دینی مطلق پنداشته می‌شود و علناً نمی‌توان مذهب را به چالش کشاند. همچنین به نظر گلنر، در این جوامع تکثرگرایی، تنوع‌گرایی و داشتن دید انتقادی جایی ندارد، چراکه اعتقاد بر آن است که خداوند، یک قانون اساسی محکم یا یک فرا قانون اساسی برای همیشه به جامعه اعطا کرده است و این قانون همه هنجارها و صور رفتار جمعی را معین می‌سازد. او در توضیح سیطره دین بر جامعه و تا حدودی بر دولت می‌نویسد:

در نتیجه، به یک تعبیر [در این جوامع] دین بر دولت، که در عین حال مستقل از آن نیز هست، سلطه دارد. با آن‌که خودکامه است و معمولاً هیچ رقیبی را در فضای اضطرابی در قلمروی که عملاً بر آن حکم می‌راند، بر نمی‌تابد. با آن‌که متخصصان قانون چه به‌صورت فردی و چه به‌صورت جمعی قدرتی ندارند، اما فرهنگی را که اشاعه می‌دهند، بر جامعه نافذ است و حتی خود را بر دولت تحمیل می‌کند. قدرت سیاسی نه می‌تواند آن را تغییر دهد و نه حتی آن را به مقدار زیادی تعدیل کند (Ibid: 209).

1. Ernest Gellner

گلنر نتیجه می‌گیرد که یک جامعه ضعیف، در برابر یک دولت قوی و یک دین قوی که گاهی در پیوند با یکدیگر و یا یکی در سلطه دیگری بوده است، تا به حال در جوامع عربی وجود داشته است و از این پس نیز وجود خواهد داشت و این ترکیب مانع جدی رشد جامعه مدنی در کشورهای عربی است.

اینکا براندل نیز بین اصطلاح «مجتمع الاهلی»، که به نظر او به جامعه خانوادگی، نه جامعه دودمانی اشاره دارد، با مفهوم «مجتمع المدنی» (جامعه مدنی) تمییز می‌دهد. براندل بر این فرض روشنفکران دینی عرب که جامعه مدنی مترادف با جامعه دودمانی است، ایراد می‌گیرد و می‌نویسد:

در جامعه پیش از استعمار، چیزی وجود داشت که از آن به مجتمع الاهلی یا جامعه خانوادگی یاد می‌شود، و باید آن را در نقطه مقابل جامعه مدنی (مجتمع المدنی) دانست. این جامعه خانوادگی از یک فضای عمومی وابسته به دولت که تا حدودی خودمختاری داشت تشکیل و به چندین بخش تقسیم می‌شد: گروهی که صاحب معلومات دینی و حقوقی بودند، علما، بازرگانان، طریقه‌های دینی صوفیانه، انجمن‌های متخصصان و شاید دهقانان و قبیله‌ها. وظایف اقتصادی و اجتماعی، بخش اساسی این «جامعه خانوادگی» را تشکیل می‌داد، هرچند دولت بر بعضی از این خدمات نظارت و کنترل داشت. علما به‌نوبه خود به علت مشروعیتی که به‌عنوان مفسران شریعت داشتند، محدودیت‌هایی برای قدرت دولت قائل بودند و می‌توانستند نماینده بقیه جامعه خانوادگی باشند و بودند. بعضی از مؤلفان بر این گروه‌ها، سیدها را که خود را از اجداد پیامبر می‌دانستند و از مشروعیت دینی برخوردار بودند، اضافه می‌کنند. در این جا کافی است که به کاربرد این مفاهیم و مشکلات بعدی که از هم‌ترازی آن‌ها در بحث جامعه مدنی جدید میان خانواده و فضای خصوصی ایجاد شده است، اشاره کنیم. کاملاً واضح است که ما با مفهوم جدیدی از خانواده سروکار داریم؛ مفهومی که به‌هیچ‌وجه با مفهوم خصوصی خانواده در نظر غربیان مطابقت ندارد. شکی نیست که در آن جوامع یک فضای خصوصی وجود داشته است، ولی این فضا، خانواده نبوده است. مباحثه‌های منطقه‌ای این بحث را مورد توجه قرار نداده‌اند. (براندل به نقل از فاللی - انصاری، ۱۳۸۴: ۳۵۹).

علی‌رغم مباحث مجادله‌آمیز بدبینانه دانشمندان علوم اجتماعی غربی درباره امکان تأسیس جامعه مدنی در کشورهای اسلامی خاورمیانه، محققان بومی بسیاری نیز وجود دارند که نسبت

به تحقق جامعه مدنی در این منطقه بسیار خوشبین هستند. اگرچه آن‌ها محور بررسی‌های خود را پاسخگویی به همه ابهامات و سؤالات متفکران غربی قرار نداده‌اند، اما برخی از سؤالات را می‌توان در چهار محور مورد بررسی متفکران عرب درباره جامعه مدنی یافت. متفکران عرب درباره جامعه مدنی به طرح چهار سؤال اساسی زیر می‌پردازند:

۱. جامعه مدنی عربی دارای چه ویژگی‌هایی است؟
  ۲. آیا ضرورتی برای ایجاد یک جامعه مدنی عربی وجود دارد؟
  ۳. موانع موجود در راه ساخت یک جامعه مدنی عربی چیست؟
  ۴. برای تحقق جامعه مدنی عربی چه شرایطی باید فراهم شود؟
- در پاسخ به این سؤالات، روشنفکران عرب فرضیه‌هایی به شرح زیر مطرح کرده و در پی اثبات آن برآمده‌اند:

۱. به دلیل توسعه یافتگی جوامع عربی ایجاد یک جامعه مدنی برای جوامع عربی امروز یک ضرورت است.
۲. برای ایجاد جامعه مدنی در جوامع عربی - اسلامی موانع ساختاری اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی وجود دارند.
۳. موانع موجود در راه تشکیل جامعه مدنی در جوامع اسلامی قابل حل هستند.
۴. ساخت یک جامعه مدنی مطابق اصول و ارزش‌های فرهنگی بومی در کشورهای اسلامی - عربی امری ممکن است

### بحث‌های جامعه مدنی در کشورهای عربی

از حدود دو دهه است که بحث جامعه مدنی به‌طور جدی وارد گفتمان عربی شده است. از سال ۱۹۹۲ «مرکز مطالعات توسعه ابن‌خلدون» در قاهره مجله‌ای به نام جامعه مدنی<sup>۱</sup> زیر نظر جامعه‌شناس مصری سعدالدین ابراهیم منتشر می‌کند. همچنین در کنار این مجله، مجله دیگری به نام گذار دموکراتیک در دنیای عرب<sup>۲</sup> و همچنین ویژه‌نامه‌هایی تحت عنوان گزارش خاورمیانه<sup>۳</sup> در میدل ایست جورنال<sup>۴</sup> در راستای استراتژی توسعه جامعه مدنی در دنیای عرب منتشر می‌شوند. در کنار بسیاری از کنفرانس‌ها و جلسات و از جمله سمینار «جامعه مدنی از نگاه گرامشی در دنیای عرب» که در سال ۱۹۹۲ در قاهره برگزار شد، در تاریخ‌های ۲۰ تا ۲۳ ژانویه

1. civil society

2. Democratic transformation in the Arab World

3. Middle East Report

4. Middle East Journal

۱۹۹۲ سمیناری تحت عنوان «جامعه مدنی از نگاه عربی و نقش آن در تحقق دموکراسی» در بیروت برگزار شد. در این سمینار که از سوی «مرکز مطالعات اتحادیه عرب» سازمان‌دهی شده بود، حدود یک صد نفر از محققان، سیاست‌مداران و روشنفکران عرب به بحث و تبادل نظر پرداختند. همچنین، جامعه مدنی از سوی مراکز آکادمیک غربی به عنوان پروژه مهمی در صلح منطقه‌ای شناخته شده است و پیگیری می‌شود. در این راستا می‌توان به پروژه «به سوی صلح پایدار در خاورمیانه» که از سوی «آکادمی صلح بین‌الملل» در سال ۱۹۹۳ در نیویورک اجرا شد، اشاره کرد. حاصل این مطالعه در بهار ۱۹۹۳ در ویژه‌نامه مجله *خاورمیانه* منتشر شده است (Tanneberg & Wills, 1995: 78). همچنین یک رشته سمینارها درباره جامعه مدنی به میزبانی مؤسسه تحقیقات اسماعیلی، که در لندن قرار دارد، در سال‌های ۲۰۰۰ و ۲۰۰۱ برگزار شدند، که حاصل آن در سال ۲۰۰۲ در کتابی تحت عنوان *جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر* منتشر شده است.<sup>۱</sup>

در ادامه، رویکردها و چشم‌اندازهای عربی به جامعه مدنی مورد بررسی قرار می‌گیرد، که عمدتاً در کتاب‌ها، مجلات، سمینارها و پروژه‌های مربوط به جامعه مدنی در کشورهای عربی مطرح گردیده‌اند. و این مقاله صرفاً به بررسی و نقد ادبیات مورد بحث متمرکز شده است. بر این اساس، به‌طور کلی رویکردهای عربی به جامعه مدنی را می‌توان به سه گروه زیر تقسیم کرد:

۱. رویکرد لیبرالی به جامعه مدنی
۲. رویکرد اسلامی به جامعه مدنی
۳. رویکرد ملی‌گرای سوسیالیست به جامعه مدنی

#### ۱. رویکرد لیبرالی به جامعه مدنی

گفتمان لیبرال جامعه مدنی در کشورهای عربی متکی بر اصول لیبرالیسم غربی است و دو استراتژی سیاسی و نظری را تعقیب می‌کند. این گفتمان از یک طرف، خود را در برابر مفهوم دولت مطلقه عربی می‌بیند و تلاش می‌کند تا از آن مشروعیت‌زدایی کند، و از سوی دیگر، در برابر تأثیرگذاری روبه‌رشد جنبش بنیادگرایی اسلامی قرار می‌گیرد. لیبرال‌های عرب تلاش می‌کنند تا از یک سو، قدرت دولت را به وسیله نهادهای مدنی محدود کنند و از سوی دیگر، نهادها و بنیادهای سنتی - مذهبی را به منزله نهادهای خویشاوندی و لذا فاقد ویژگی‌های مدنی قلمداد کرده و از قلمروی جامعه مدنی حذف کنند.

۱. این کتاب به فارسی تحت عنوان: *جامعه مدنی در جهان اسلام* توسط دکتر فریدون بدره‌ای ترجمه و توسط نشر فروزان چاپ شده است.

این برداشت از جامعه مدنی فرض را بر این می‌گذارد، که تحت حاکمیت سلطه خودکامه سازمان‌دهی خودمختار و مستقل جامعه و ظهور دیدگاه‌ها و تفکرات متکثری که از آن ناشی می‌شوند، شرایط لازم را برای فرایند دموکراسی فراهم می‌کنند. اگرچه تأکید می‌شود که عناصر جامعه مدنی در بطن جامعه وجود دارد و حتی در بدترین شرایط همیشه وجود داشته است، اما اعتقاد بر این است که این عناصر باید تقویت شوند تا اثرگذاری‌های منفی دولت بر جامعه را خنثی کنند.

رویکرد لیبرالی در حال حاضر با دو مشکل بزرگ روبه‌رو است: اول این‌که، در درون جامعه مدنی سنتی عربی ساختارهای سازمانی و رهبری اقتدارگرا وجود دارد و دوم این‌که، اندیشه‌ها و موضع‌گیری‌های اسلامی در بسیاری از این سازمان‌ها به‌ویژه اتحادیه‌های شغلی حاکمیت دارد. و در بعد دوم این تضاد به وجود می‌آید که اگرچه فراکسیون‌های معتدل در درون رویکردهای اسلامی (مانند اخوان المسلمین) به تکثرگرایی و آزادی بیان اعتراف می‌کنند، اما اغلب طرفداران رویکرد لیبرالی به این‌گونه اظهارات به دیده شک می‌نگرند. از سوی دیگر، سازمان‌های اسلامی حداقل تا آن‌جا که به توانایی آن‌ها در بسیج مردمی مربوط می‌شود، جزو بزرگ‌ترین و با نفوذترین گروه‌بندی‌های مقابل دولت در کشورهای اسلامی و به‌ویژه در مصر می‌باشند.

این رویکرد، بیشتر بر نقش و کارکرد سازمان‌های داوطلبانه در فضا سازی عمومی تأکید می‌کند. دولت و سازمان‌های بدوی مانند گروه‌های مذهبی، قبیله‌ای، طایفه‌ای و خانوادگی به‌عنوان موانع مهم در راه توسعه فضای عمومی شناخته می‌شوند. سامی زبیدا در مقاله خود *اسلام، دولت و دموکراسی؛ مفاهیم اجتماعی در مصر*<sup>۱</sup> در این باره می‌نویسد:

فضاهای خودکامه و اجباری وجود دارند که می‌توانند بر افراد ظلم کنند و حقوق بشر را پایمال کنند. برعکس، مؤسسات داوطلبانه حوزه‌هایی هستند که خودمختاری فردی را پرورش می‌دهند و باعث کسب تجربه او در عمل به مسئولیت‌ها و حقوق سیاسی و اجتماعی شوند. نمونه‌های اصلی چنین مؤسساتی اتحادیه‌های تجاری، سندیکاها، حرفه‌ای، باشگاه‌ها و انجمن‌های داوطلبانه، احزاب و گروه‌های فشار هستند. این‌ها می‌توانند به‌عنوان مجاری بیان و سازمان‌دهی حقوق اعضا باشند و مدعی دولت و جامعه دیگر باشند. آن‌ها همچنین اعضایشان را در برابر شیوه‌های سیاسی و اداری مطلقه و استبدادی عوامل دولتی محافظت می‌کنند (Zubaida, 1992: 4).

1. Zubaida, Sami (1992) "Islam, the state and Democracy. Conceptions of society in Egypt", in: Middle East Report, November 1992, p. 4.

از طرفداران جامعه مدنی لیبرال در کشورهای عربی می توان فیلسوف محمد عابد جابری و جامعه شناس فاطمه مرنیسی را که هر دو اهل مراکش هستند، نام برد. همچنین، جامعه شناس مصری سعدالدین ابراهیم نیز از طرفداران جامعه مدنی لیبرالی می باشد. جابری و مرنیسی هر دو از دیدگاهی دفاع می کنند که تلاش دارد با تکیه بر میراث عربی - اسلامی تکثرگرایی و چندگونگی جوامع عربی را معرفی کند و با مشروعیت بخشیدن به آن راه سومی بین دموکراسی غربی و اسلام سیاسی ارائه دهند. این دو اندیشمند به گروه روشنفکران سکولار عرب تعلق دارند، که تلاش می کنند تا در مراکش و نیز سایر کشورهای عربی دموکراسی تحقق پیدا کند. نخبگان سنتی، یعنی سلفی ها و روحانیون سنی، از جمله مخالفان سرسخت آن ها می باشند. جابری در مراکش به عنوان سکولاریست اسلامی و مرنیسی به عنوان فمینیست اسلامی لقب گرفته اند.

#### ۱-۱. محمد عابد الجابری

جابری ابتدا تعریفی از دموکراسی ارائه می دهد و سپس دلایل رشد آن را در اروپا و عدم رشد آن را در جوامع عربی از نظر تاریخی تحلیل می کند. به نظر وی، دموکراسی یعنی این که قدرت از طریق انتخابات آزاد به دست آید و حاکم مورد کنترل قرار گیرد. تفکیک قوای سه گانه به قوه مجریه، قوه مقننه و قوه قضاییه از نظر جابری یکی از شاخصه های مهم حکومت های دموکراتیک است.

جابری با بررسی تاریخی وضعیت سیاسی اروپا بر این عقیده است که، در اروپا ایده دموکراسی بعد از اضمحلال تفکر قبیله ای پیدا شد؛ یعنی در زمانی که مفاهیم «شهر» و «شهروند» در ابتدا به وسیله یونانی ها و سپس به وسیله رومی ها مطرح شدند. به نظر فیلسوف مراکشی، زمانی که مسیحیت ظهور کرد جنگ قدرتی بین مذهب و دولت به وجود آمد که می توان آن را سرآغاز یک سلسله جنگ های بعدی بین دولت و کلیسا قلمداد کرد. در این مبارزه با قدرت مطلقه بعدها نیز زمین داران بزرگ، که در گذشته سرباز و پول در اختیار پادشاهان قرار می دادند، به نفع کلیسا شرکت نمودند و سهمی از قدرت را خواستار شدند. بدین ترتیب، تجمع های نمایندگی به وجود آمدند که اگرچه از سوی اکثریت مردم انتخاب نمی شدند، اما در محدود کردن قدرت مطلقه شاه نقش بسیار مهمی بازی کردند. به نظر جابری، تا قرون میانه مبارزات مذهبی و مدنی بسیاری بر علیه مطلق گرایی در اروپا صورت گرفت. جابری به این مسئله مهم اشاره می کند که در اروپا مفهومی به نام «مرگ مستبد» وجود داشته است که قتل حاکم مطلقه را مجاز می دانسته است و این امر حتی به وسیله رهبران مذهبی مورد تشویق قرار می گرفته است. در آغاز



قرن ۱۷ در این منطقه مبارزه بر علیه مطلق‌گرایی به اوج خود می‌رسد. با رشد شهرها و تبدیل طبقه صنعت‌گر و بازرگان به یک نیروی عمده اجتماعی نوعی از جامعه بورژوازی پدید آمد که مبارزه برای دموکراسی را به عهده گرفت (Hegasy, 1997: 108).

جابری وضعیت سیاسی گذشته دنیای عرب را کاملاً مغایر با اروپا می‌داند. به نظر وی در منطقه عربی در زمان‌های فرعون و حکام بابلی، «فرعون»، «پادشاه» یا «مالک» خود را نه تنها به‌عنوان حاکم مطلق بلکه به‌عنوان نماینده خدا قلمداد می‌کردند و لذا فرهنگ عربی-اسلامی امروز فقط یک نوع از حکومت را می‌شناسد و آن حکومت مطلقه فردی است که حاکم آن به اسامی مختلف «خلیفه»، «امیر» یا «پادشاه» لقب داشتند. این نوع برداشت از قدرت منجر به قبول این تصور از حاکم ایده‌آل شده است که وی فردی است دیکتاتور اما عادل. به نظر جابری، تاریخ عرب هرگز شاهد هیچ نوع مبارزه‌ای برای محدود کردن قدرت سیاسی یا از بین بردن حاکم مستبد نبوده است. تضادها و اختلافات بر سر موضوع قدرت اغلب به دلیل ترس از وقوع جنگ (فتنه) تخفیف می‌یافته است. بنابراین، در طول زمان این اصل بر رفتار سیاسی عرب‌ها حاکم شد که «وجود یک حاکم ظالم بهتر از نبود هیچ حاکمی است». با این مقدمه جابری نتیجه می‌گیرد که دموکراسی خواهی در دنیای امروز عرب یک تحول سیاسی مهم است که از نظر فکری، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی تاکنون بی‌سابقه بوده است و آن را باید به فال نیک گرفت.

محمد عابد جابری در صحنه بین‌المللی دو مانع مهم رشد دموکراسی در دنیای عرب را مورد بررسی قرار داده است. اول وجود الگوی سیاسی اتحاد جماهیر شوروی، که بر پایه‌های غیر دموکراتیک بنا شده بود و دوم این‌که، غرب از افکار دوران جنگ سرد خود روشنفکران پیرامون و علایق آن‌ها را مورد حمایت قرار می‌داد. به نظر وی، در سطح ملی دو باز فرایند دموکراسی در دنیای عرب به تعویق افتاده است: یکی مبارزات استقلال طلبانه ملی-عربی که هدف‌شان کسب استقلال و انسجام ملی بودند. پس از کسب استقلال، توسعه اقتصادی گفتمان غالب کشورهای عربی شد و ایدئولوژی «پان عربیسم» از بروز دموکراسی در یکایک کشورهای منطقه جلوگیری به‌عمل آورد. به نظر فیلسوف مراکشی، امروزه هم «پان عربیسم» و هم «شوروی‌گرایی» شکست خورده‌اند و لذا تنوع نظام‌های سیاسی می‌بایستی به‌عنوان یک واقعیت انکارناپذیر مورد پذیرش قرار گیرد.

درنهایت، جابری بر این عقیده است، که دموکراسی و مفاهیم غربی مشابه مانند جامعه مدنی در صورتی در این منطقه تحقق پیدا می‌کند، که افکار و ایده‌های آن در ذهن مردم راه پیدا

کنند و در فرهنگ ریشه بگیرند. برای این که خودآگاهی دموکراتیکی در بین مردم تقویت شود، می‌بایستی قبل از هر چیز به خصوص سوءاستفاده تاریخی از مفهوم دموکراسی و نیز راه و روش‌هایی که از طریق آن‌ها در گذشته نابرابری و امتیازات نهادینه شده‌اند، به وسیله روشنفکران مورد شناسایی قرار گیرند. به طور مثال، این تفکر که سلفی‌ها مفهوم «شورا» را که یک گردهم‌آیی داوطلبانهٔ نخبگان یک قوم است، با دموکراسی و جامعهٔ مدنی برابر می‌دانند، اشتباه است. به نظر جابری، به دو دلیل نمی‌توان شورا و دموکراسی را یکی دانست. اول این که، شورا اولین بار به وسیلهٔ حاکمی مقتدر [خلیفهٔ دوم] مورد بحث قرار گرفت و دوم این که، رئیس شورا در برابر مردم و کسانی که وی را در شورا انتخاب کرده‌اند، یعنی نخبگان قبیله که با وی دست بیعت داده‌اند، مسئول نیست، بلکه وی خود را فقط در برابر خدا مسئول می‌داند (Ibid: 109-110).

#### ۱-۲. فاطمه مرنیسی

مرنیسی، جامعه‌شناس مراکشی، جامعهٔ مدنی را مترادف با فضای عمومی آزادی می‌داند که در آن افکار عمومی مخالف شکل گیرد. پیش شرط شکل‌گیری فضای عمومی آزاد و حفظ آن تربیت شهروندان آگاه از طریق آموزش است. مرنیسی ساختارهای سلسله‌مراتبی را مخالف شکل‌گیری جامعهٔ مدنی در کشورهای اسلامی می‌داند. از این رو، به نظر مرنیسی ساختارهای سلسله‌مراتبی اقتدار در جامعه؛ خواه پدرسالاری در خانواده، معلم‌سالاری در مدرسه، رئیس‌سالاری در اداره و یا دولت‌سالاری در جامعه باید اصلاح و بازسازی شوند، هرچند که این بازسازی ساختاری ممکن است به معنای تخریب ساختارهای اقتدار تعریف شود، اما به معنی از بین بردن و محو کامل قدرت در ساختار نیست، بلکه به معنای تقسیم و توزیع مجدد قدرت در درون ساختار است. مرنیسی می‌خواهد از جامعهٔ مدنی یک قدرت مخالف دولت بسازد، تا بتواند اختیارات دولت را کنترل کند و قدرت و دانش را عادلانه در جامعه توزیع کند. از جمله ساختارهای اقتدارطلب متمرکزی که مرنیسی در جوامع اسلامی شناسایی می‌کند دولت‌سالاری در جامعه و مدرسسالاری در خانواده است، که این هر دو با یکدیگر پیوند تنگاتنگی پیدا کرده‌اند. به نظر مرنیسی، دولت‌های اسلامی پروژهٔ بی‌قدرتی و بی‌حقی زنان را پی می‌گیرند تا بدین وسیله همهٔ مطالبات و حقوق شهروندی را در نطفه خفه کنند. او بر این عقیده است، که به رسمیت شناختن حقوق زنان می‌تواند تهدیدی برای دولت‌های اقتدارطلب باشد. به نظر او، دولت‌ها از مسئلهٔ زنان استفاده ابزاری می‌کنند تا بتوانند از فرایند دموکراسی جلوگیری کنند. به نظر مرنیسی، هدف فمینیستی و سکولار جنبش دموکراسی خواهی این است، که بتواند زنان را در فرایند قانون‌گذاری مشارکت دهد و با تحت فشار قرار دادن دولت‌ها و محافظه‌کاران دینی در

رفع تبعیض‌های جنسیتی زنان با انجام اصلاحات حقوقی، گام بردارد (Hegasy, 1997: 137).  
مرنیسی در این باره می‌نویسد:

دفاع شدید بنیادگراها از [حقوق] چند زنی و طلاق، حمله‌ای است به حقوق زنان برای شرکت در فرایند قانون‌گذاری. اغلب حکومت‌های مسلمان و مخالفان تندروشان، اگرچه خودشان را مدرن می‌خوانند، چند زنی را در قوانین خانواده حفظ می‌کنند، نه به خاطر این‌که آن [چند زنی] به‌طور خاصی گسترش یافته است، بلکه آن‌ها می‌خواهند به زنان نشان بدهند که نیازهای آن‌ها مهم نیست؛ قانون برای این نیست که به آن‌ها خدمت کند و یا حقوق آن‌ها را جهت نیل به خوشبختی و احساس‌شان ضمانت کند. عقیده غالب آن است، که زن و قانون به یکدیگر متعلق نیستند. زن باید قانون مردانه را بپذیرد، زیرا نمی‌تواند آن را تغییر دهد. از بین بردن حق مرد در چند زنی می‌تواند به این معنی باشد که زنان حرف خودشان را در قانون دارند و جامعه به وسیله و برای هوس مرد به تنهایی ایجاد نشده است (Mernisi, by Ibid: 137).

مرنیسی، در مقاله *سکسوالیته اسلامی و خط قرمزها*، اساساً مفهوم فضا در جامعه اسلامی را بازتابی از نظام سلسله‌مراتبی در کل جامعه و وسیله‌ای برای توزیع قدرت به نفع مردان قلمداد می‌کند. به نظر او، مرزهای مشخص و شفاف فضایی، جامعه اسلامی را به دو زیرجهان تقسیم می‌کند: جهان مردان یا امت، (یعنی جهان مذهب و قدرت) و جهان زنان یا جهان خانگی، (یعنی جهان سکسوالیته و خانواده). تقسیم فضایی براساس جنسیت، در واقع تفکیک میان افرادی است که حاکمیت و قدرت دارند با کسانی که فاقد آن هستند؛ میان آن‌هایی که همه قدرت معنوی و روحانی را در اختیار گرفته‌اند و آن‌ها که فاقد هرگونه قدرتی هستند.

این تقسیم براساس جدایی فیزیکی فضای عمومی از فضای خانگی است. در فضای عمومی یا امت روابط افراد براساس اشتراک و وحدت است، در حالی‌که در فضای خانگی، روابط افراد بر مبنای تبعیض و تعارض تنظیم شده است. در جهان عمومی یا امت موقعیت زنان مبهم است. زیرا خداوند با زنان به‌طور مستقیم صحبت نمی‌کند، بنابراین، می‌توانیم فرض کنیم که امت اساساً از ایمان‌آوردگان مرد تشکیل شده است. در جهان خانگی، یا سکسوالیته، افرادی از هر دو جنس به‌عنوان انسان‌هایی ذاتاً جنسی تلقی می‌شوند اما از آن‌جایی که مردان بیشتر وقت‌شان را در خارج از خانه می‌گذرانند، می‌توان حدس زد که اعضای این جهان تنها زنان هستند.

به نظر مرنیسی، اصول و معیارهایی بر روابط بین اعضا در هر دو جهان حاکم است: روابط در جهان امت براساس، برابری، برادری، رابطه متقابل، عشق، اعتماد، مشارکت و گردهم‌آیی اعضا

قرار دارد، در حالی که در خانواده روابط بر اصول دیگری نظیر نابرابری، رابطه یک طرفه، تفکیک و جدایی، اختلاف و نفاق، فرودستی، سلطه و عدم اعتماد قرار دارد.

در حالی که شهروندان جهان امت بر اساس ایمان و عقیده مشترک شان تعریف می شوند، که با یک دیگر متحد هستند، شهروندان «جهان خانگی» اساساً موجوداتی جنسی تلقی می شوند. آن‌ها با اندام‌های تناسلی شان تعریف می شوند نه با ایمان و عقایدشان. آن‌ها متحد نیستند بلکه به دو گروه تقسیم شده‌اند: مردان که قدرت دارند و زنان که اطاعت می‌کنند. زنان - که شهروندان جهان خانگی هستند و وجودشان خارج از این فضای خصوصی، نابهنجار و تخلف تلقی می‌شود - نسبت به مردان فرودست هستند، زیرا مردان دارای دو هویت‌اند: یک هویت از عضویت آنان در فضای عمومی (جهان امت) ریشه می‌گیرد و هویت دیگر حاصل حضور آن‌ها در جهان خانگی است. اما زنان که در اصل فقط از طریق عضویت در جهان خانگی هویت می‌یابند، حتی در جهانی که در آن محصور شده‌اند، یعنی خانه، از قدرت کنار گذاشته شده‌اند زیرا در خانواده نیز مرد از قدرت برخوردار است. وظیفه زن مسلمان تمکین و اطاعت کردن از مرد است. تفکیک این دو گروه (زن و مرد)؛ یعنی سلسله‌مراتبی که یکی (مرد) را بر دیگری (زن) برتری می‌دهد و با وجود نهادهایی مانند مذهب و سنت که هرگونه ارتباط بین دو جنس را ناشایست و حتی منع می‌کنند، بازنمایی می‌شود. همکاری بین زنان و مردان فقط در یک وظیفه پذیرفته و خلاصه شده است، وظیفه‌ای که برای تداوم حیات جامعه ضروری است: یعنی تولیدمثل. از این رو، در صورتی که وجود رابطه بین زنان و مردان، غیر از رابطه زن و شوهری لازم باشد، باید آن رابطه در چارچوب مقررات و مجموعه مدون و منسجمی از سازوکارهای کنترلی قرار گیرد تا از ایجاد صمیمیت زیاد و ایجاد رابطه احتمالی عاطفی بین زن و مرد نامحرم جلوگیری شود، یعنی جدایی فضایی و یا ایجاد فاصله بین زنان و مردان به وجود آید (مرنیسی، ۱۳۸۷).

بنا به سنت، زنانی که از فضاهای عمومی استفاده می‌کنند و حریم جهان امت را می‌شکنند، با قید و بندهایی مانند پوشیدن حجاب خانه را ترک می‌کنند و به خیابان (که فضایی مردانه است) قدم می‌گذارند. براساس اسلام سنتی، زنان در معیت فرد دیگری اجازه ورود به جهان مردان را می‌یابند، آن‌هم در مواردی با پیشینه سنتی؛ هم چون حمام رفتن و مراجعه به اماکن مذهبی و زیارتی. براساس یافته‌های مرنیسی از جامعه اسلامی مراکش، زنان معمولاً هر دو ماه یک بار به حمام می‌رفتند و برای زیارت یک یا دو بار در سال (معمولاً بیست و هفتم ماه رمضان) از خانه خارج می‌شدند. هردوی این موارد نیاز به اجازه شوهر داشت. همراهی کردن زنان معمولاً به زنی فاقد جذبۀ جنسی و مسن‌تر سپرده می‌شد و در بیشتر موارد به عهده مادرشوهر بود.

از این‌رو، به نظر مرنیسی زنان عرب باید تلاش کنند تا برای خود جایی در فضای عمومی جامعه به دست آورند. از نظر مرنیسی، بهترین راه ورود زنان به فضای عمومی در درجه اول سوادآموزی است. وی در این باره می‌نویسد:

نوشتن به همه کسانی که بی‌قدرت و منزوی هستند و مورد حقارت قرار می‌گیرند، این امکان استثنایی را عرضه می‌دارد که برای خودشان در جامعه یک فضای کوچکی ایجاد کنند تا بدین وسیله بتوانند با دیگران راه گفت‌وگو را باز کنند، در درجه اول با خودشان، سپس با سایر مردم و در نهایت شاید با دولتمردان (Mernisi, by, Hegasy, 1997: 135).

به نظر مرنیسی، سازوکار دیگری که به زنان امکان ورود به فضای عمومی را می‌دهد، اشتغال است. او در این باره می‌نویسد: «هنگامی که زنان سرکار می‌روند نه تنها حریم جهان مردان را می‌شکنند و غیرمجاز به آن وارد می‌شوند، بلکه با سروران پیشین خودشان، یعنی مردان، برای دستیابی به شغل‌های کمیاب موجود نیز رقابت می‌کنند (مرنیسی، ۱۳۸۷)». از این‌رو، به نظر مرنیسی ارتقای شغلی و رقابت با مردان برای زنان به راحتی صورت نمی‌گیرد و به زنان در ادارات به مانند خانه در خانواده سنتی پست‌های پایین اداری محول می‌شود. احتمالاً تصویر متناقض این زنان سبب ایجاد الگوهای متناقض رفتاری از سوی مردان نیز می‌شود. منشی رئیس اداره، به مانند همسر و خواهر رئیس، در موقعیتی فرودست قرار دارد و رئیس حق دارد تا به او مانند اعضای مؤنث خانواده خودش امرونی کند. آن زن (بی‌واسطه یا غیرمستقیم) برای بقای اقتصادی، وابسته به رئیس است. چون که دستمزد او را رئیس اش می‌پردازد، و به این خاطر به منشی اش حقوق می‌دهد که منشی به او خدمات ویژه ارائه کند. ارتقا و بهبود کارش نیز به رئیس وابسته است. بنابراین، تعجب‌برانگیز نیست که رئیس منشی اش را با زنی که به واسطه فرودستی اقتصادی و اقتدار مردانه نهادینه شده، به عبارتی دیگر، با همسرش اشتباه می‌گیرد. به نظر می‌رسد این اشتباه گرفتن برای اغلب مردان به سادگی اتفاق می‌افتد و مرسوم است (مرنیسی، ۱۳۷۸).

مرنیسی می‌گوید: کسی که در دنیای اسلام برای حقوق زنان تلاش کند، به او انگ غرب‌زدگی زده می‌شود، به نظر مرنیسی از آن جایی که بنیادگراها و حاکمان محافظه کار در سیاست‌هایشان در برابر زنان به احادیث استناد می‌کنند، لازم است که از نظر تاریخی احادیث مربوط به زنان در دو قرن اول اسلام مورد بازبینی قرار گیرند و معرفت موثق در مورد آن‌ها به دست آید. به نظر مرنیسی، پیشرفت روش‌شناسی علمی مخصوصاً در علوم می‌مانند تاریخ‌نویسی و قرآن‌پژوهی

کمکی است به جریان سکولاریزم و دموکراسی سازی در جهان اسلام، چراکه تفسیر منابع دینی تاکنون در انحصار مراجع دینی مرد بوده است و فقط آنها اجازه داشته اند که نظر خود را نسبت به متون دینی اعلام کنند. به نظر وی، چنانچه حق تفسیر منابع دینی از انحصار طبقه ای روحانیون مرد خارج شود، از دل تفسیرهای دینی جدید نیز می توان قوانین جدید استخراج کرد (Hegasy, 1997: 138).

### ۱-۳. سعدالدین ابراهیم

سعدالدین ابراهیم، جامعه شناس مصری، جامعه مدنی را این گونه تعریف می کند: مجموعه ای از نهادهای اجتماعی غیردولتی و غیرخویشاوندی داوطلبانه، که وظیفه دارند امکان مشارکت در زندگی عمومی را برای همه افراد مهیا کنند. آنها به عنوان نهادهای واسطه بین دولت و جامعه عمل می کنند. برعکس، سازمان های بدوی تشکیلات قومی و قبیله ای می باشند. بنیادها و نهادهای مذهبی که تشکیلات ماقبل اجتماعی هستند نیز در زمره نهادهای خویشاوندی محسوب می شوند (Ibrahim, 1995: 35).

نهادهای دولتی برخلاف نهادهای خویشاوندی - قومی، ماهیت حقوقی دارند و زندگی اجتماعی افراد را براساس حقوق عمومی تنظیم می کنند. ابراهیم بین نهادهای دولتی و نهادهای قومی، نهادهای جامعه مدنی یا مؤسسات داوطلبانه را قرار می دهد. به نظر وی، کارکرد جامعه مدنی برای افراد در دو چیز است: اول این که، جامعه مدنی بنابر ویژگی های خود می تواند جانشینی برای نهادهای قومی باشد و دوم این که، جامعه مدنی می تواند از اجحاف دولت به حقوق شهروندان ممانعت به عمل آورد. بنابراین، هدف از تأسیس نهادهای جامعه مدنی این است، که از تأثیرات مخرب و نابودکننده ساختارهای اقتدارطلب خانوادگی - قومی و نیز ساختارهای دولتی بر روی افراد جلوگیری به عمل آورد. هدف اصلی جامعه مدنی این است، که کشورهای عربی را در گذر به دموکراسی از طریق ترویج اصلی دموکراسی در جامعه عربی کمک کند و تحولات دموکراسی خواهی را در برابر مخالفان آن حمایت کند (Ibid: 139).

### ۲. رویکرد اسلامی به جامعه مدنی

از سوی اسلام گراها در جوامع عربی مفهوم «مجتمع الاهلی» یا اجتماع دودمانی یا خانوادگی در برابر مفهوم جامعه مدنی لیبرال ها مطرح می شود. به نظر این گروه، مفهوم مجتمع الاهلی

بیشتر با فرهنگ اسلامی منطبق است و شهروندان را از ظلم حاکمان خود کامه محافظت می‌کند. اعضای مجتمع اهلی و نهادهای واسطه‌ای آن‌ها بر بخشی از جامعه که بین دولت و خانواده قرار می‌گیرد، تکیه می‌کنند. روشنفکران اسلامی از این‌که لیبرال‌ها نهادهای مذهبی را به‌عنوان نهادهای قومی - خویشاوندی تلقی می‌کنند و آن‌ها را از دایره نهادهای مدنی خارج می‌کنند، انتقاد دارند. آن‌ها معتقدند، که لیبرال‌ها این مفهوم را از منظر علمی - تحلیلی مورد استفاده قرار نداده‌اند، بلکه از آن به‌طور سیاسی بر علیه جنبش اسلامی استفاده‌ی ابزاری می‌کنند. برخلاف تصورات لیبرال‌ها در مورد جامعه مدنی، روشنفکران دینی تلاش می‌کنند تا یک مفهوم بومی از جامعه مدنی ارائه دهند که مطابق با ارزش‌ها و اصول اسلامی باشد. براساس نظر روشنفکران مسلمان عرب، مفهومی از جامعه مدنی که شامل نهادهای اجتماعی داوطلبانه و واسطه‌ای بین دولت و خانواده باشد و همه حوزه‌های اقتصادی - سیاسی، اجتماعی - فرهنگی را دربر بگیرد، مغایر با اصول اسلام نخواهد بود. به‌علاوه به نظر آن‌ها، در طول تاریخ اسلامی مجتمع اهلی تا اندازه‌ای دولت را تشکیل می‌داده است. نهادهای اجتماع یا «مؤسسات امت» که مساجد، کلاس‌های آموزشی، نهاد علما یا روحانیت، بنیادهای مذهبی و وقف را شامل می‌شدند، در گذشته یک نقش بسیار مهمی در تاریخ اسلام داشته‌اند. بنابراین، در حال حاضر نیز می‌بایستی این نهادها دوباره احیا شوند و شکل جدیدی در رابطه با دولت و جامعه به خود بگیرند. روشنفکران مسلمان معتقدند که مجتمع اهلی یا جامعه دودمانی به مفهوم مورد نظر آن‌ها هیچ تضادی با نظام سیاسی مورد نظر اسلام ندارد، چراکه در اسلام «حکومت تئوکراسی» وجود ندارد و سلطه یا قدرت در اسلام ماهیت مدنی دارد؛ یعنی از اجتماع مسلمانان نشأت می‌گیرد؛ این قدرت بر اصل «شورا» مبتنی است و مشارکت همه اعضای جامعه اسلامی در امور عمومی را به رسمیت می‌شناسد.

این گروه معتقدند، در نظام اسلامی بین نهادهای اجتماع و نهادهای سیاسی از نظر وظیفه و کارکرد تمایز وجود دارد؛ این هر دو وظایف جداگانه‌ای دارند. نهاد سیاسی وظیفه اعمال قدرت و اداره امور مسلمین و نهادهای اجتماعی وظیفه محافظت افراد و اداره امور اجتماع را به عهده دارند. اما این تمایزگذاری بین وظایف نهادهای اجتماعی و سیاسی نبایستی به معنای تضاد بین آن‌ها تلقی شود. نهادهای اجتماع در چارچوب نظم اسلامی وظیفه دارند تا در برابر سلطه دولت، قدرت مخالفی تشکیل دهند تا دولت به وظایفش در برابر مردم عمل کند. به‌طور خلاصه، اسلام‌گراهای معتدل، مفاهیم جامعه مدنی، دموکراسی و تکثرگرایی را انکار نمی‌کنند، اما تلاش می‌کنند تا این مفاهیم را در چارچوب ذهنی خود تعریف و با شرایط جامعه اسلامی منطبق کنند (Ibid: 109).

از جمله روشنفکران دینی معتدل در کشورهای عربی می‌توان از محمد ارغون و طارق البیشری هردو از مصر، فهیم الهویدی از تونس، نورکلش ماجد از اندونزی و امین ب. ساجو و عبدو فالالی -انصاری از مراکش را نام برد.

## ۲-۱. محمد ارغون

### الف. راهبرد دیالکتیک اجتماعی جامعه مدنی

محمد ارغون با ذکر دو رهیافت به گفته خودش نادرست از جامعه مدنی برای کشورهای اسلامی یعنی «راهبرد تقلیدی» و «راهبرد فرافکنی» و رد هردوی آنها، به بیان ویژگی‌های «راهبرد دیالکتیک اجتماعی» خود می‌پردازد. به نظر ارغون این اشتباه است، که بخواهیم بر طبق شاخصه‌های فرهنگ مدنی در دموکراسی‌های غربی طرحی ترسیم کنیم و در پی آن برآییم که این طرح را در همه جوامع در حال تحول اسلامی پیاده کنیم. به نظر ارغون، این کار نمی‌تواند پاسخگوی پیچیدگی‌های ذاتی (غیردینی) جوامع اسلامی باشد. به زعم وی، رهیافت دوم که مورد نظر بنیادگرایان اسلامی است، بر آن است تا صفات آرمانی را از بعضی از فرهنگ‌های خاص دموکراتیک گلچین کند و آنها را با یک مدل و الگوی تخیلی از اسلام، که معمولاً این الگو مدینه‌النبی پیامبر اسلام (۶۱۰-۶۳۲ م.) است، فرافکنی کند. به نظر ارغون، این مدل از آنجایی که مدلی آرمانی و کمال مطلوبی از زمان و فضا و جامعه ارائه می‌دهد، نمی‌تواند مفید باشد؛ به ویژه آن‌که در تاریخ معاصر دولت‌های موروثی با اتخاذ خط‌مشی‌ها و سیاست‌های سنتی در راه حاکمیت قانون و فرهنگ مدنی مانع ایجاد می‌کنند. از این رو، ارغون لازم می‌بیند که رهیافت دیالکتیکی خود را که بر مبنای رابطه متقابل بین عناصر آرمانی اسلامی، نظام سلطنتی موروثی عرفی شده و فرهنگ دموکراتیک جدید دنیای خارج از جهان عرب، که به وسیله سازمان‌های بین‌المللی و نیروهای علمی-اقتصادی و تکنولوژی فرامنطقه‌ای به فضای عمومی عربی آورده شده است، ارائه دهد (ارغون، ۱۳۸۴: ۷۶).

به نظر ارغون، این‌که چگونه این دیالکتیک در جوامع خاصی پدید می‌آید و رشد می‌کند، بستگی به مطالعه ساختارهای فرهنگ مدنی در جوامع اسلامی دارد. لازم است برای ساخت حکومت قانون و جامعه مدنی پایدار در کشورهای اسلامی ساختارهای ذهنی، ساختارهای تخیلات اجتماعی و شیوه‌های استدلال و تفسیر مردم مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. ارغون این رسالت بزرگ را به عهده روشنفکرانی قرار می‌دهد، که باید دارای صفات و ویژگی‌هایی به شرح زیر باشند:

اولین و مهم‌ترین شرط برای این‌که کسی دعوی روشنفکری کند، به نظر ارغون تعهد همیشگی او به داشتن نقش انتقادی نه تنها در مباحثات معرفتی-علمی بلکه درباره مسائل



وسیع‌تر سیاسی، اخلاقی، دینی، قانونی در درون و فراسوی مرزهای ملی است. برای چنین بازیگری جست‌وجو برای کسب حقیقت و معنا باید در همهٔ احوال بر هر نوع ایدئولوژی و مسلکی غلبه داشته باشد. گذشته از این، در مباحثه‌ها و گفت‌وگوهای تاریخی و اخلاقی به‌منظور انتقادی کردن آن‌ها باید فرایند و شیوهٔ استدلال مورد شک و تردید قرار گیرد. همان‌گونه و به همان اندازه که علم، عمل‌کنندگان به علم را مجبور به پرسش از روش‌شناسی‌های بنیادی و تحقیقات و بررسی‌های‌شان می‌کند، روشنفکر نیز باید به‌طور مشتاقانه در جهت ایجاد، غنا بخشیدن و تنویر گفت‌وگوها و مباحثات عمومی به‌منظور بالا بردن سطح آگاهی عمومی عمل کند و به این ترتیب، سهم خود را در ساختن یک جامعهٔ آگاه و با مسئولیت مشترک و حس آزادی شهروندی ادا کند. در نتیجه، هر شنونده یا خواننده‌ای که در این مباحثات شرکت می‌کند، توانایی یافته است تا یک بازیگر مدنی مطلع و آگاه باشد و در بحث‌ها و گفت‌وگوهای روز شرکت جوید. به نظر ارغون، روشنفکر در وهلهٔ دوم باید مرجعیت معرفتی - عقلانی در تبیین و روشن ساختن مسائل پیچیده در مشاجرهٔ میان سیاست‌مداران، محققان، مراجع دینی و قضایی و در نهایت شهروندان باشد. برای رسیدن به این مقام لازم است که وی صریحاً اصول عقاید معرفت‌شناختی حاکم بر گفت‌وگو خود را اعلام دارد و به‌عنوان یک شهروند معتقد و صاحب ایده، گزینش‌های خود را معین کند. این مستلزم آن است که ایراداتی که بر وی گرفته می‌شود، مشتاقانه به دقت گوش کند و به بازاندیشی موضع خود در پرتو واقعیات و تعدیل آن به‌طور جدی بپردازد حتی اگر این امر نامعقول به نظر برسد. اگر روشنفکر چنین کمال و تمامیتی نداشته باشد نه می‌تواند نقش انتقادی خود را ایفا کند و نه مرجعیت خود را حفظ نماید.

و بالأخره روشنفکر باید آمادگی داشته باشد که پیوسته استقلال خود را از هر نوع وابستگی سیاسی و تعهد دینی یا فلسفی که احتمال دارد بر مرجعیت و قوهٔ انتقادی او اثر بگذارد، حفظ کند. این کار نفی اهمیت وفاداری و انصاف نسبت به نویسندگان، مؤلفان، بازیگران و دیگر گروه‌های اجتماعی، سیاست‌مداران، اصول عقاید، فرهنگ‌ها و دولت‌هایی که درگیر مشاجره و مباحثهٔ مفروضی هستند، نیست. اما روشنفکر باید آماده باشد که به هر قیمتی که باشد بر موضع‌گیری خود بایستد. از همه چیز گذشته، روشنفکران نیاز به معیارها و محک‌هایی دارند که موضع خود را در طیف کاملی از ارزش‌ها و مسئولیت‌ها مشخص سازند (همان: ۷۰).

#### ب. موانع تحقق جامعهٔ مدنی

ارغون در راه تحقق حکومت قانون و جامعهٔ مدنی پایدار دو مانع عمده در کشورهای اسلامی شناسایی می‌کند، که عبارت‌اند از: حاکمیت اسلام دولتی و ضعف فرهنگ شهروندی.

### الف). اسلام دولتی

در این مورد ارغون بررسی سازگاری بین اسلام و دموکراسی را با این استدلال که در کشورهای اسلامی دین در کنترل دولت‌ها است، غیرممکن می‌داند. به نظر وی، موضع‌گیری اسلام نسبت به مسائل مختلف تحت تأثیر حکومت‌ها قرار دارد و لذا یک موضع‌گیری سیاسی و متغییر است. وی در این باره می‌نویسد:

ادامه تحقیق درباره این‌که اسلام با سکولاریسم، دموکراسی و حقوق فردی سازگاری دارد یا ندارد... ربطی به قضیه ندارد. اسلام عملاً تحت کنترل دولت‌هاست و احزاب و جنبش‌های قدرت‌مندی که با این کنترل مخالفت می‌ورزند، نه به خاطر این است که آن‌ها می‌خواهند حکومت‌های لیبرال و آزادی‌خواه دنیاگرا روی کار بیایند، بلکه به خاطر آن است که دولت‌های اسلامی به‌حق تری جای آن‌ها را بگیرند. دست‌کم در افغانستان، الجزیره، مصر، ایران، قیرقیزستان، لبنان، نیجریه، پاکستان، فلسطین، سودان، تاجیکستان و ازبکستان وضع بدین منوال است. گمان می‌کنم که این فهرست نه تمام است و نه تمامی پذیر. حکومت‌های سیاسی که کنترل و زمام‌داری اسلام را در انحصار خود دارند، مایل نیستند به صرف این عمل، مشروعیت خود را در چشم‌گرداندگان امور لاهوتی (روحانیون) فداکنند. از این رو، این حکومت‌ها به گروهی از ملاها و علمای دولتی پول می‌دهند تا به آن‌ها کمک کنند تا مشروعیتی شبه‌مذهبی به‌دست آورند. از این بابت اسلام از لحاظ کلامی پروتستان و از لحاظ سیاسی کاتولیک است (ارغون، ۱۳۸۴: ۷۹).

### ب). ضعف فرهنگ شهروندی

ارغون با طرح این سؤال که چرا الگوهای جدید مناسبات بین‌المللی و نیز الگوهای گذار از نظام‌های سیاسی موروثی به فرهنگ‌های مدنی در کشورهای اسلامی به‌خوبی ریشه نمی‌گیرند، به عدم رشد کافی فرهنگ مدنی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

فرهنگ شهروندی که امری اساسی برای پیدایش جامعه مدنی است، در بافت‌های اسلامی به‌کندی پای می‌گیرد نه تنها به خاطر آن‌که حکومت‌ها با مسائلی چون عدم انسجام اجتماعی، تنش‌های حاکم بین تخیلات جمعی متضاد، سطح پایین تعلیم و تربیت، نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی (که رو به افزایش دارد) دست به‌گریبانند، بلکه به خاطر آن‌که پنداشته‌ها و رؤیاهای انسان دوستانه‌ای که از بالا نشأت می‌گیرند، به‌آسانی در میان مردمی که دیگر به حکمرانان خود اعتماد ندارند، پذیرفته نمی‌شود، زیرا این حکمرانان هم ضرورت و هم دشواری نیل به یک جامعه مدنی تکثرگرا را

دست‌کم می‌گیرند. این درست است که جوامع امروز وسایل و ابزارهای زیادی برای ایستادگی در برابر راه‌های سرکوب دولتی در اختیار دارند، اما چشم‌انداز آن‌ها از ایستادگی و تغییر خیلی وسیع‌تر می‌بود اگر به زنان شهروند نیز اجازه داده می‌شد به جای آن‌که در بسیاری از موارد ناچار باشند در فضای خصوصی انزواگزینند، بازیگران تمام‌عیاری در صحنه‌های عمومی می‌بودند (ارغون، ۱۳۸۴: ۷۷).

## ۲-۲. طارق البیشری

طارق البیشری از مارکسیست‌های سابق و از اسلام‌گراهای فعلی مصر، جامعه‌مدنی را به‌عنوان یک شبکه غیررسمی از روابط اقتصادی-اجتماعی متقابل و مستقل می‌بیند، که خارج از حوزه تعیین‌کنندگی دولت قرار دارد. وی برای روشن کردن منظور خود بر ساختار نهادهای اجتماعی-اسلامی مانند مدارس قرآن، مؤسسات خیریه، مدارس، کلینیک‌ها و سایر مراکز خدماتی و درمانی اشاره می‌کند، که توسط جنبش اسلامی و اخوان المسلمین در مصر تأسیس شده‌اند. به نظر وی، وجود این مؤسسات که اغلب بهتر از مراکز دولتی تجهیز شده‌اند و خدمات ارزان‌تر و مفیدتری به مردم به‌خصوص اقشار آسیب‌پذیر ارائه می‌دهند، دلالت بر آن دارد که یک ساختار اجتماعی غیر وابسته به دولت از گذشته در جامعه‌های اسلامی وجود داشته است و امروزه نیز می‌توان به کمک همان ساختارهای غیر دولتی بسیاری از امور زندگی اجتماعی را به پیش برد. همچنین، به کمک این نهادها می‌توان با مردم ارتباط نزدیک برقرار کرد و آن‌ها را مورد خطاب قرار داده و در صورت نیاز آن‌ها را در برابر دولت بسیج کرد (Tanneberg & Wills, 1995: 83).

این برداشت از جامعه‌مدنی که بر ساختارهای سنتی-مذهبی تکیه دارد، به دلیل این‌که معرف سازمان‌های بدوی است که در آن‌ها رفتارها و شیوه‌های غیر دموکراتیک امکان بروز دارند، از سوی رویکردهای لیبرالی مورد نقد قرار گرفته است.

## ۲-۳. فهیم الهویدی

هوییدی تلاش می‌کند تا جامعه‌مدنی را سازگار با اسلام معرفی کند و آن را اسلامی کند. به نظر وی، جامعه‌مدنی اسلامی از سازمان‌های اجتماعی داوطلبانه تشکیل شده است، که قدرت رقیب دولت را تشکیل می‌دهد. به نظر هوییدی، جامعه‌مدنی در تضاد با دولت اسلامی قرار نمی‌گیرد و بنابراین، دولت دموکراتیک اسلامی وجود جامعه‌مدنی را ضمانت می‌کند. هوییدی در تشریح دیدگاه خود درباره ماهیت مدنی دولت اسلامی، از نظریات اسلام‌گراها در این باره

کمک می‌گیرد، که معتقدند در اسلام روحانیت به مفهوم مسیحی آن وجود ندارد و مشروعیت قدرت در حکومت اسلامی از اراده پروردگار ناشی می‌شود و امت اسلامی از لحاظ نظری حق دارند تا حاکمان را برکنار بکنند. به نظر هویدی، تأکید اسلام بر اداره امور مسلمین براساس اصل شورا و نیز دعوت از امت برای به دست گرفتن سرنوشت خود و دستگیری از فقیران و محرومین دلالت بر این دارد که اسلام راه‌هایی را برای مشارکت امت در زندگی سیاسی و اجتماعی پیش‌بینی کرده است (Ibrahim, 1995: 43).

#### ۲-۴. نورگلیش ماجد

ماجد بر این عقیده است، که قرآن تنوع و تکثرگرایی را مورد تأیید قرار می‌دهد و با آن موافق است، چون در حقیقت تکثرگرایی خلقت انسان از اراده خداوند ناشی شده است. به نظر وی، از تنوع دیدگاه‌ها درباره مسائل مختلف زندگی نباید ترسید، بلکه این اختلاف‌ها را بایستی مبنایی برای رقابت، که لازمه جامعه مدنی است، تلقی کرد.

ماجد بیشتر از تکثرگرایی سیاسی به تکثرگرایی اجتماعی و به‌خصوص به تکثرگرایی مذهبی توجه دارد؛ تکثرگرایی که بیشتر با مدارای مذهبی ارتباط پیدا می‌کند. در این رابطه، بیشتر بحث‌ها بر روی قبول مذاهب دیگر و رفتار مناسب با غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، متمرکز می‌شود. به نظر ماجد، به این دلیل جامعه مدنی و مشارکت سیاسی به‌عنوان جلوه‌های تکثرگرایی سیاسی، اشکال مورد احترام گفتمان تکثرگرایی مدرن اسلامی محسوب می‌شوند که وقوع آن‌ها در جامعه‌های عربی تاکنون از سوی غربی‌ها مورد غفلت قرار گرفته‌اند (Driches, 1997).

#### ۲-۵. امین ب. ساجو

به نظر ساجو دلیلی وجود ندارد که مفهوم لیبرالیستی جامعه مدنی را به صرف این‌که در فضای مادی و سکولار پرورش یافته است، برای سنت‌های اسلامی ناسازگار بدانیم. برعکس اولویت حکومت قانون، سیاست مشارکتی و عضویت صادقانه فرد در یک جامعه تکثرگرا از جمله ارزش‌های دموکراتیکی هستند که علاوه بر جوامع غربی در بافت‌های اسلامی نیز وجود دارند. از نظر ساجو، در جهان اسلام با وجود فرهنگ‌های مختلف و شناخت‌های متفاوت از اسلام یک جهان‌بینی مشترک وجود دارد که در آن دین و دنیا (اما نه دولت جدید) با هم ترکیب شده‌اند و لذا هم لاهوت و هم ناسوت در قلمرو فضای عمومی مسلمین وجود دارد. این جهان‌بینی به دور از این‌که بخواهد سدی در راه جدایی نهادینه دین و دولت ایجاد کند، در برابر آن

موضوع‌گیری ایدئولوژیک ندارد و لذا امت می‌تواند در مجموعه‌ای از ترتیبات سیاسی مختلف وارد شود و در آن‌ها رشد و پرورش یابد (ساجو، ۱۳۸۴: ۲۸۱). ساجو در مقاله خود اصول اخلاقی در جامعه مدنی شانس امت اسلامی را برای ساخت یک جامعه مدنی حتی از جوامع سکولار بیشتر می‌داند. استدلال اخلاقی وی در این مورد آن است، که خشونت‌هایی که در قرن بیستم در دولت‌های اروپای غربی و شرقی رخ داده‌اند، گواه بر آنند که نظام‌های دموکراتیک تضمین و اطمینانی برای آداب‌دانی مدنی نمی‌دهند. در صورتی‌که در یک فرهنگ اسلامی این توقع و انتظار می‌تواند بنا به وجود ریشه‌های عمیق اخلاق اجتماعی - دینی در جامعه عملی شود. به نظر ساجو، اسلام به آسانی با یک گفتمان و ایدئولوژی مشروعیت‌بخش که از مبارزه با بی‌عدالتی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جانب‌داری می‌کند، سازگار می‌شود و در همان حال، ممنوعیت‌های آشکاری علیه عکس‌العمل خشونت بار در تعالیم آن دیده می‌شود. از این رو، به نظر ساجو اگرچه توسل به تعالیم اخلاقی علیه خشونت ضرورت می‌یابد، اما این دلیل بر آن نیست که تعالیم اخلاقی اسلام جایگزین حکومت قانون شود، بلکه حکومت قانون باید جزء لاینفک احیای سیاست عدم خشونت بر مبنای گفت‌وگو به عنوان فرهنگ رایج اسلامی باشد، به نظر ساجو، سنت و مرجعیت اسلامی از لحاظ فرهنگ عدم خشونت بسیار غنی است و هیچ‌گونه کمبودی درباره ایجاد شرایط گفت‌وگو ندارد. قرآن می‌گوید: «من قتل نفسا بغير نفس فکانما قتل الناس جميعا» (هرکس نفسی را جز در برابر کشتن نفسی دیگر... بکشد، چنان است که همه مردم را بکشد) (سوره ۵، آیه ۳۲). این آیه‌ای است که بسیار به شهادت آورده شده است. مسلمانان از این‌که مخاصمت آغاز کنند، منع شده‌اند و به آنان هشدار داده شده است که وقتی برای دفاع از خود سلاح برمی‌گیرند، از حد تجاوز نکنند (سوره ۲، آیه ۱۹۰). علت منطقی جهاد محدود ساختن مشروعیت جنگجویی برای حفظ والاترین ارزش‌های اخلاقی بود (سوره ۴، آیه ۷۵؛ سوره ۲۲، آیه ۴۰)، نه دادن بهانه به دست ناراضیان (همان: ۲۷۷).

ارزش‌های اخلاقی نمی‌تواند، به عنوان مثال، شامل مجبور کردن مردم به قبول دین اسلام شود، چراکه قرآن می‌فرماید: لا اکراه فی الدین (در دین اجباری نیست) (سوره ۲، آیه ۲۵۶). آن نظریه پردازان و ایدئولوگ‌هایی که مدعی هستند به مسلمانان دستور داده شده است که «[دشمنان] را هرجا یافتند، بکشند» (سوره ۴، آیه ۸۹)، نه تنها بافت دفاعی این فرمان را نادیده می‌گیرند، بلکه بر این واقعیت هم چشم می‌پوشند که در همان آیات به تأکید گفته شده است که اگر دشمنان دست از مخاصمت کشیدند، «فما جعل الله لکم علیهم سبیلا» (خداوند راهی را برای زیان رسانیدن به آن‌ها برای شما قرار نداده است) (سوره ۴، آیه ۹۰). به‌طور مکرر به مسلمانان توصیه شده است که از انتقام‌جویی بپرهیزند (سوره ۵، آیه ۴۵؛ سوره ۲ آیه ۱۹۲ و ۱۹۳).

به نظر ساجو، احداث نبوی حتی ملایمت بیشتری را در رفتار با دیگران پاس می‌دارند، چنان‌که در این اظهار نظر: «بهترین شما کسی است که خشم خود را فرو می‌خورد» مشاهده می‌شود. حضرت محمد (ص) در یکی از خطابه‌های عمومی خود از منطق تکثرگرایانه دین اسلام که مثل ادعای آن این آیه قرآنی است، جانب‌داری کرد: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا...» (ای مردم شما را از زن و مردی آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید...) (سوره ۴۹، آیه ۱۳).

در حقیقت، ویژگی‌هایی مدنی بسیاری مانند مردم‌داری، شفقت و خرد همه در مفهوم «حلم» گنجانیده شده است که از حلیم به معنای بردباری می‌آید و یکی از صفات و نام‌های خداوند است. همچنین، چند تن از دانشمندان برجسته غیرمسلمان حلم را یکی از مشخصه‌های اصلی متن قرآن دانسته‌اند. چنان‌چه ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌بینی قرآن*<sup>۱</sup> در این باره می‌نویسد: «به یک معنا روحیه حلم بر تمامی قرآن سایه افکنده است. تشویق و ترغیب پیوسته مردم به احسان در روابطشان با یکدیگر، تأکید نهادن بر عدل، منع کردن از ظلم، امر به خویش‌داری و کنترل شهوات، انتقاد از غرور و خودبینی بی‌جا، همه تجلیات روحی و روحیه حلم است (ایزوتسو: به نقل از: ساجو، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

از این رو، امین ساجو برای جوامع مسلمان که در حال گذار به دولت‌های مدرن هستند، بسیج اخلاق اجتماعی-دینی را برای خدمت به فرهنگ مدنی دارای ارزش استراتژیک می‌داند. به نظر وی، ناتوانی حکومت قانون در این کشورها باعث اهمیت کارکردی یک چارچوب اخلاقی کارآمد هم برای دولت و هم برای جامعه می‌شود. همین‌طور روندهای جدید نهادینه کردن مسئولیت‌پذیری و مشارکت باعث خلأ جدی در فضای عمومی می‌شود، که برای ترمیم آن رجوع به اصول شناخته شده اخلاقی ضروری است (همان: ۲۸۰).

## ۲-۶. عبدو فلالی-انصاری

عبدو فلالی-انصاری معتقد است، اگر جامعه مدنی به‌عنوان شبکه‌ای از نهادها که عهده‌دار وظایف اجتماعی مستقل از دولت هستند، تعریف شود، می‌توان گفت که در بافت‌های اسلامی وجود داشته است. این شکل از جامعه بعد از یک تحول و تطور طولانی و پیچیده در اجتماع مسلمانان که در طی آن نگرش‌ها و برداشت‌های سیاسی و دینی جدیدی ظهور کردند، پدید آمد. نیروی محرکه پیدایش این تکثرگرایی فکری دل‌زدگی و نومیدی سیاسی مؤمنان از ایجاد و حفظ

1. Isutu, T. (1964) *God and man in the Koran: Semantics of the koranic Weltanschauung*, Tokyo.

یک دولت مشروع (خلافت در میان اهل سنت و امامت معصوم در میان اهل تشیع) بود. مسلمانان خود را در وضعیتی یافتند که مجبور بودند به نظام‌های غیرمشروع قدرت تن دهند. آن‌ها مقامات رسمی را به رژیم‌های که اغلب طایفه‌ای-قبیله‌ای بودند، واگذار کردند، اما قدرت قانون‌گذاری را از آن‌ها سلب کردند و این امر را به علما که از جنبه نظری مستقل از دستگاه سیاسی بودند و در ارائه نظریات و برداشت‌های خود منحصرأ به حقایق دینی مستکی بودند، واگذار کردند. از این‌جا مسلمانان به الگوهای خاصی راه یافتند که در آن‌ها دولت یک نوع لایه خارجی بود که بر ساختارهای خودمختار موجود افزوده شده بود و در آن‌ها دولت و جامعه به‌عنوان دو پیکره جدا از هم و عمدتاً مستقل از هم وظایف خود را انجام می‌دادند (فلالی-انصاری، ۱۳۸۴: ۳۶۰).

به نظر فلالی، جامعه مدنی اولیه در یک محیط پیشامدرن با دینی نیرومند، جامعه‌ای نسبتاً نیرومند و دولتی ضعیف شکل گرفت. این نوع جامعه مدنی برای مقاومت در برابر قدرت دولت و یا محدود کردن آن شکل نگرفته بود، بلکه سامان‌دهی وظایف اساسی عمومی در غیاب یک مرجع و قدرت کارآمد عمومی، ساخته شده بود (همان: ۳۶۱).

فلالی-انصاری در پاسخ به مسئله سلطه دولت بر جامعه‌های عربی به‌عنوان مانع تاریخی توسعه جامعه مدنی و تداوم آن در آینده که توسط برخی از متفکران غربی و ازجمله گلنر مطرح شده است، معتقد است:

۱. اول این‌که، دولت در جوامع عربی در گذشته قوی نبوده است. مورخان خاطرنشان ساخته‌اند که سلطان «تخت‌اش را بر پشت اسب‌اش بسته بود»؛ یعنی ناچار بود برای حفظ قدرت خود پیوسته بجنگد. اغلب دولت شکل یک «اردوی نظامی را داشت، یعنی گروهی از قبایل و طوایف که با هم سراسر مملکت را در لشکرکشی‌های نظامی بی‌پایان درمی‌نوردیدند، یا مانند یک مخزن (انبار استحکامات یا انبار غله که برای مقاومت در برابر محاصره‌های طولانی طراحی شده بود) به نظر می‌رسید. درواقع، دولت کم‌وبیش شامل یک دسته بزرگی از ماجراجویان سیاسی و نظامی بود که پیوسته برای حفظ قدرت محدود خود (حفظ نظم و دفاع در برابر مدعیان دیگر) می‌جنگید و مشخصه عمده آن، چیزی بود که ابن‌خلدون «انحصار بیدادگری مشروع» می‌نامید (همان: ۳۶۰).

دوم این‌که، دولت‌های عربی در حال حاضر نیز قوی نیستند. او در توضیح می‌افزاید: «دولت در محیط‌های اسلامی ضعیف و ناتوان است، اما نه به آن طریق که دولت سنتی یا دولت سلطنتی ضعیف بود. دولت امروز تمام کشور و کل جمعیت را تحت کنترل و قدرت خود دارد، اما از جامعه بیم دارد، و به آن به چشم یک نیروی غیرمنتظره می‌نگرد. او ناچار شده است که

تمایل خود را برای مدرن کردن اقتصاد و جامعه به شیوه استبدادی کنار بگذارد؛ با شتاب از حوزه‌هایی چون آموزش و پرورش و بهداشت همگانی عقب بنشیند و کوشش خود را به دفاع از امنیت خود متمرکز کند.» (همان: ۳۶۴).

سوم این‌که، برخلاف متفکران غربی و از جمله گلنر، فلالی درباره آینده جامعه مدنی در کشورهای اسلامی خوشبین است و تحقق آن را در گرو دو چالش بزرگ می‌داند: اولین چالش مربوط می‌شود به این‌که جامعه موفق شود دین را از انحصار دولت و یا روحانیون سنتی خارج کند. به نظر او، الگوی ایران مصداق محکمی برای این ایده است. فلالی می‌نویسد:

ایران به روشنی، در صحنه سیاسی، نوع تحولی را که در دیگر جوامع مسلمان رخ می‌دهد، نشان می‌دهد. اکثریت عظیمی از مردم (از جمله نیروهای مترقی) با روحانیون هم‌دست شدند و شعارها و نمادهای دینی را برای سرنگونی حکومتی که آن را بیگانه و دشمن تلقی می‌کردند، به کار بردند [سپس] برنامه‌ای که مردم را به بازگشت به یک دولت اسلامی و نفی همه نظام‌های سیاسی جدید می‌خواند، مطرح شد. اما همین که رژیم سابق [شاه] ساقط شد، نظریه‌ها، دیدگاه‌ها و ادعاها تغییر کرد. امروز، یک اقلیت محافظه کار در مقابل اکثریتی عظیم (اما منقاد) ایستاده است و (به طور موقت) با موفقیت مقاومت می‌کند. آیا این وضعیت متفاوتی از عمل جامعه مدنی را نشان نمی‌دهد. این واقعیت که توده‌ها برآنند که دین را از سلطان (دولت) و از علما یا ملایان پس بگیرند. در بعضی از موارد وضع و حالتی پدید می‌آورد که در بافت‌های اسلامی سابقه ندارد. نزاع‌ها بر سر «سیاست در حیطه دین» نیست، بلکه درباره موضع دین و نقش آن در نظام اجتماعی است (همان: ۳۷۰).

دوم این‌که، به نظر فلالی -انصاری، جوامع اسلامی باید دولت‌های خود را به قانون‌گرایی وادار کنند. او این روند را در جامعه خود، یعنی مراکش می‌بیند. او در این باره می‌نویسد: «در مراکش، امروز، دعوت به کمک در عقد یک «قرارداد اجتماعی» جدید است که ترتیباتی برای عقب‌نشینی دینی از کارهای سیاسی (و از میانجی‌گری در روابط فضای عمومی) بدهد، و در همان حال، انگیزه و نیروی لازم را برای اجرای حکومت قانون، در جایی که وضع و اجرای قانون در بیرون از حوزه دین قرار می‌گیرد و از نخبگان و سران تحمیل‌گر مصون است، حفظ کند» (همان: ۳۷۱).



### ۳. رویکرد ملی‌گرای سوسیالیست به جامعه مدنی

گفتمان عربی ملی‌گرایی چپ به جامعه مدنی بر محور موضوعاتی چون دولت عربی، بحران نظام‌های سیاسی و ظهور جنبش‌های اسلامی در کشورهای عربی در دو دهه گذشته شکل گرفته است و با نام آنتونیو گرامشی عجین شده است. در این جا، نه تنها روشنفکران سوسیالیست عرب، بلکه اسلام‌گراهای معتدل نیز در دهه ۸۰ میلادی بحث‌های گرامشی درباره «هژمونی»، «فرهنگ» و «جامعه مدنی» را وارد جامعه مدنی عربی کردند. در این راستا، در سال ۱۹۹۲ سمیناری تحت عنوان «جامعه مدنی از نگاه گرامشی در دنیای عرب» در قاهره برگزار شد. رجوع دوباره روشنفکران غربی به افکار گرامشی باعث شد که روشنفکران عرب تلاش بیشتری برای بررسی افکار وی بنمایند. اما برداشت‌های عربی از ایده‌های گرامشی فراتر از تفکرات گرامشی درباره «روشنفکران» و «هژمونی» نرفت. از آنجایی که بحث درباره گرامشی در دنیای عرب نه تنها به وسیله مارکسیست‌های ارتودکس، بلکه به وسیله روشنفکران دولتی نیز صورت گرفت، بحث‌ها نه بر محور محدود کردن قدرت دولت در برابر جامعه، بلکه درباره طرح راه‌کارهایی برای جلوگیری از جنبش رو به رشد اسلام‌گرایی متمرکز شد. در راستای طرح استراتژی‌ها به‌طور مثال این ایده مطرح شد، که دولت می‌باید مطالبات اسلام‌گراها را مرحله به مرحله جواب دهد، تا بدین وسیله از تغییرات انقلابی جلوگیری به عمل آورد. دولت می‌تواند با پذیرش گفتمان‌های مذهبی از یک سو، مشروعیت آسیب‌دیده خود را ترمیم کند و از سوی دیگر، دولت می‌تواند از هنجارهایی (البته تا آنجایی که به قدرت مربوط نشود) که او در دوران استعمار از دولت‌های استعماری به ارث برده است، فاصله بگیرد.

تنها مفهومی از گرامشی که از نظر سیاسی در این منطقه مورد استفاده قرار گرفت، کاربرد مفهوم «هژمونی» وی در رابطه با جنبش اسلامی است. این موضوع مخصوصاً در مورد شمال آفریقا صادق است که در آنجا مفهوم «هژمونی» به‌طور کارکردی استفاده شد تا یک استراتژی در برابر هژمونی سیاسی-فرهنگی تهدیدکننده اسلام‌گراهای تندرو تدوین شود. در بین چپی‌های خاورمیانه بحث‌ها بر محور یک مفهوم مرکزی که معادل دقیق آن در نزد گرامشی یافت نمی‌شود، یعنی مفهوم «جمهوری مدنی» متمرکز شد. مفهوم جمهوری مدنی دلالت بر آن داشت، که همه نیروهای سیاسی که برای تحقق دموکراسی و برعلیه جریان‌های رادیکال اسلام‌گراها مبارزه و فعالیت می‌کنند، باید دور هم گرد آیند و با یکدیگر متحد شوند.

در ادامه بحث‌های جامعه مدنی از نگاه روشنفکران چپ عرب اشاره‌ای مختصر می‌کنم به افکار جامعه‌شناس سوری برهان غلیون و سیاست‌شناس مصری مصطفی کامل السعید.

### ۳-۱. برهان غلیون

برهان غلیون مفهوم جامعه مدنی را به عنوان ابزار تحلیلی برای تمایزگذاری بین سازمان‌های اجتماعی و سیاسی مورد استفاده قرار می‌دهد. به نظر وی، سازمان‌های واسطه‌ای شامل کلیه سازمان‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی عناصر جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند و مجموع آن‌ها یک پیکر واحد را به وجود می‌آورند.

به نظر غلیون، هر نظام سیاسی جامعه مدنی مخصوص به خود را دارد و هر جامعه مدنی نظم سیاسی منطبق با خود را به وجود می‌آورد. بنابراین، دولت به مثابه فضای سیاسی بدون جامعه مدنی به منزله فضای اجتماعی و برعکس قابل تصور نیست. وجود منافع و علایق مختلف و متضاد در درون یک جامعه وجود یک دولت را به عنوان فضای بیرونی ضروری می‌سازند. براساس این نظر، غلیون نتیجه می‌گیرد که در حال حاضر جوامع عربی از نظر توسعه یافتگی در وضعیت هستند که دیگر ارزش‌ها و هنجارهای سنتی و نیز سازمان‌ها و نهادهای سنتی قادر نیستند که انسجام اجتماعی گذشته را در جامعه حفظ کنند. دولت‌های عربی به پشتوانه ایدئولوژی ناسیونالیستی قادر نخواهند بود تا با پرورش عناصر انسجام‌بخش سنتی، اتحاد و یگانگی عربی را برقرار کنند، بلکه آن‌ها با تثبیت کردن حکومت توتالیتر خود همه انگیزه‌های سازنده برای زندگی اجتماعی را در نطفه خفه می‌کنند. دولت‌های عربی قادر به حل مشکلات حاصل از تکثرگرایی و واگرایی جوامع خود نیستند، بلکه می‌توانند فقط بر جامعه از طریق زور اعمال سلطه کنند. در این شرایط غلیون دعوت به نهادینه کردن جامعه مدنی را به عنوان راه حل پیشنهاد می‌کند. اگرچه او به این مسئله اشاره می‌کند که ممکن است ساختارهای لازم برای جامعه مدنی در کشورهای عربی هنوز مهیا نشده باشد، چراکه دولت‌ها قبلاً آن ساختارها را تخریب کرده‌اند. علی‌رغم این نگرش بدبینانه، غلیون به این نتیجه می‌رسد، که تشکیل نهادهای غیرسیاسی می‌تواند راهی برای تغییر سیاسی و نیز ایجاد انسجام اجتماعی جدید باشد. به نظر وی، از این نقطه نظر، در تاریخ معاصر بنیادگرهای اسلامی بیشتر در موقعیتی بودند که بتوانند از نهادهای سنتی مانند مساجد راه مخالفت مدنی را علیه حکومت‌های دیکتاتوری هموار سازند. برعکس، چپی‌ها نتوانستند یک استراتژی برای تغییر ارائه دهند. با وجود این انتقاد، غلیون تعبیر جامعه مدنی به مثابه عامل تغییر را نسبی کرد. او به این مسئله توجه کرد که دولت‌های مطلقه از سوی نظام بین‌المللی سلطه یا جهان غرب در برابر جامعه مدنی خودجوش داخلی حمایت می‌شوند. از مثال جنبش‌های اسلامی در الجزایر او بی‌قدرتی جامعه مدنی را نشان می‌دهد. مفهوم جامعه مدنی باید برای توسعه راه کارهای سیاسی باز بماند و لذا از این نقطه نظر باید بین دعوت به دموکراسی و دعوت به جامعه مدنی تفاوت گذاشت،

چراکه دموکراسی نمی‌تواند مسائل جامعه مدنی را به تنهایی حل کند. باید بر روی این موضوع تفکر کرد که آیا دولت می‌تواند به یک نهاد جامعه مدنی تبدیل شود؟. بنابراین، نظم دموکراتیک که نتواند مشکلات جامعه مدنی را حل کند، در خطر سقوط و فروپاشی به نفع حکومت‌های توتالیتر خواهد بود (Ibrahim, 1995: 36).

### ۳-۲. مصطفی کامل السعید

سؤال در مورد تغییر جوامع عربی و نظام‌های سیاسی آن‌ها از سوی استاد علوم سیاسی مصری هم مورد بحث قرار گرفته است. وی بر این عقیده است، که واقعیت‌های جوامع عربی بر این امر دلالت دارند که جوامع عربی دارای ساختارهای فرسوده‌ای هستند و مستعد تشکیل یک جامعه مدنی مدرن به مانند آنچه در غرب وجود دارد، نیستند. از این مسئله او نتیجه می‌گیرد، که جامعه مدنی فقط در صورتی در کشورهای عربی تحقق پیدا می‌کند که سه شرط اساسی زیر در آن جوامع عملی شود:

اول این‌که، همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی می‌بایستی سازمان‌ها و نهادهای رسمی لازم را به وجود آورند. به عبارت دیگر، شکل‌گیری و رشد جامعه مدنی مستلزم ایجاد نهادهای واسطه‌ای مختلفی است که توسط طبقات مختلف جامعه به ویژه طبقه متوسط رو به رشد ایجاد می‌شوند.

دوم این‌که، قدرت دولت در حوزه عمومی باید محدود شود؛ یعنی این‌که دولت باید از فضای عمومی عقب‌نشینی کند تا حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی آزاد و مستقل در جامعه ایجاد شود.

شرط سوم این است، که اخلاق تحمل و مدارا باید در جامعه نهادینه شود. به نظر وی احترام به آزادی اندیشه و خودآگاهی نه تنها باید از سوی دولت بلکه از جانب جامعه مدنی نیز مورد تکریم قرار گیرد (Heilmann, 1995: 145).

سعید وجود اقتدار مذهبی در اتحاد با اقتدار سیاسی را به عنوان یکی از موانع مهم تحقق جامعه مدنی در مصر می‌داند. او اگرچه در این کشور تنوع نسبی مطبوعات با گرایش‌های اسلامی، ملی، ناصری، مارکسیستی و لیبرالی را می‌بیند، اما معتقد است، که در صورتی که دیدگاه‌های مطرح در مطبوعات و نیز مطالب کتاب‌ها در مقابل عقاید اقتدارگرای مذهبی قرار بگیرد، آن‌ها مورد سانسور قرار می‌گیرند و این دلیلی است برای محدودیت و نقض آشکار آزادی بیان. به عنوان مثال او به محدودیت چاپ کتاب‌های برخی از روشنفکران دگراندیش عرب مانند نجیب محفوظ، لوئیس اواد، سعید اشماوی و طارق البیشیری حداقل برای یک دوره زمانی و نیز

اخراج بعضی از اساتید مانند ناصر حمید ابوزید، طه حسین، احمد خلیفه از دانشگاه‌ها اشاره می‌کند. بنابراین به نظر سعید، فضای مدارا، که یکی از شاخصه‌های مهم فرهنگ مدنی و از ملازمات جامعه مدنی در هر جایی است، نه تنها در نزد دولت مصر وجود ندارد، بلکه در نظام حوزوی و دانشگاهی مصر از جمله در دانشگاه الازهر که از عناصر جامعه مدنی مصر محسوب می‌شوند، نیز یافت نمی‌شود. سعید معتقد است که اگر به تاریخ معاصر مصر نگاهی بیندازیم می‌بینیم که الازهر اجازه رشد هیچ دیدگاه اسلامی غیر از دیدگاه خود را نداده است و فضای دانشگاهی مصر نیز همچنان بر روی اندیشه‌های مارکسیستی بسته بوده است<sup>1</sup> (Ibid: 146).

### نتیجه‌گیری

روی هم رفته، از تحلیل مطالب این مقاله می‌توان موارد زیر را استنتاج کرد:

○ شناسایی دو رویکرد کلی نسبت به جامعه مدنی؛ یعنی رویکرد غربی و رویکرد عربی به جامعه مدنی عربی. رویکردهای غربی به جامعه عربی نسبت به تحقق جامعه مدنی در کشورهای اسلامی - عربی بسیار بدبین است. این رویکرد، وجود یک دین قوی (اسلام)، جامعه ضعیف (امت)، فقدان نهادهای مدنی، دولت اقتدارگرا و ساختارهای همگن خویشاوندی - طایفه‌ای جوامع عربی را در تضاد با شکل‌گیری یک جامعه مدنی متکثر مطابق با الگوی غربی در کشورهای اسلامی می‌داند. اندیشمندان اجتماعی غربی، تضاد اسلام با جامعه مدنی را در قلمروهای نهادی و ارزشی جست‌وجو می‌کنند. در قلمرو ارزشی، آن‌ها به فقدان مؤلفه‌های چون حقوق برابر زن و مرد، آزادی بیان و مذهب، نگرش‌های متفاوت به انسان و... در جوامع اسلامی اشاره می‌کنند. در قلمرو نهادی، به ضعف جامعه اسلامی (امتی) در ساختن نهادهای موازی دولت و یا کاستن از اقتدار دین و دولت اشاره دارند.

○ درمقابل رویکرد بدبینانه غربی، سه رویکرد خوشبینانه اسلامی، لیبرالی و ملی‌گرای سوسیالیست به جامعه مدنی در دنیای عرب وجود دارد، که هر سه رویکرد در تأکید بر ضرورت ساخت یک جامعه مدنی بومی با یکدیگر مشترک هستند. این رهیافت‌ها اگرچه تعدادی موانع ساختاری در راه تحقق جامعه مدنی عربی شناسایی می‌کنند، اما برای رفع آن‌ها نیز راه‌حلی ارائه می‌دهند. راه‌حل‌های پیشنهادی برای ساختارزدایی از جامعه فرسوده و ساخت یک جامعه مدنی مدرن عربی از سوی رویکردهای بومی با یکدیگر از نظر نظری و روشی متفاوت می‌باشند.

1. See. Mustapha Kamil Al-sayyid (1993) "A civil Society in Egypt?" in: Middle East Journal. Vol. 47, No. 2. p. 231-240.

○ رویکرد اسلامی بین اسلام و جامعه مدنی آن‌گونه که او از جامعه مدنی می‌فهمد، یعنی مترادف دانستن جامعه مدنی با مؤسسات امتی؛ نظیر مسجد، کلاس‌های قرآن، بنیادهای خیریه، شورا و... هیچ نوع ناسازگاری نمی‌بیند، اما از آنجایی که کپی‌برداری از روش‌های جامعه مدنی غربی و پیروی بی‌چون و چرا از ارزش‌های دموکراسی غربی را برای جامعه مدنی عربی مناسب نمی‌داند، تلاش می‌کند تا مفاهیم مدرن غربی را دوباره تعریف کند و آن‌ها را با ارزش‌های بومی منطبق کند. از نظر این گروه، جامعه مدنی سنتی بین جامعه و دولت قرار گیرد و امت اسلامی را از اجحاف حاکمان ظالم مصون می‌دارد. به نظر اسلام‌گراها از آنجایی که در اسلام تئوکراسی وجود ندارد و قدرت ماهیت مدنی دارد، می‌توان با رجوع به اخلاقیات اسلامی، اصل شورا و به کمک نهادهای اسلامی یک دولتی اسلامی شکل داد که با جامعه مدنی اسلامی دارای مناسبات حسنه باشد.

○ از نظر روشنفکران لیبرال عرب، ساختارهای غیرمتکثر جامعه عربی نظیر پدرسالاری، دولت‌سالاری، مردسالاری، رئیس‌سالاری قبیله‌ای (مرنیسی)، نهادهای بدوی شامل نهادهای مذهبی (ابراهیم) و فرهنگ سنتی که فاقد شاخصه‌های یک فرهنگ مدنی و شهروندی نظیر گفت‌وگو، تحمل، مدارا، و... است، موانع عمده‌ای را برای توسعه جامعه مدنی در کشورهای عربی ایجاد می‌کنند. این گروه، حذف یا تضعیف ساختارهای متمرکز را در گرو فرایند کلی رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی جوامع عربی می‌داند. از نظر لیبرال‌های سازمان‌دهی خودمختار جامعه توسط سازمان‌های غیردولتی (ابراهیم)، توزیع برابر قدرت در ساختارهای جامعه برای زن و مرد (مرنیسی) و رشد اندیشه‌ها و افکار مدنی در ذهن مردم توسط روشنفکران (جابری) از جمله شرایط اساسی تحقق جامعه مدنی عربی هستند.

○ از نظر روشنفکران ملی‌گرای سوسیالیست عرب، هژمونی مذهب و اقتدار دولت (کمال سعید) در کنار یک جامعه مدنی سنتی که فاقد ارزش‌ها و اخلاقیات مدنی مدرن (برهان غلیون) است، سه مانع جدی برای شکل‌گیری یک جامعه مدنی متکثر را می‌سازند. از این چشم‌انداز، برای ساخت یک جامعه مدنی مدرن باید دین و دولت از یکدیگر جدا شوند، جامعه در نهادهای اجتماعی مدرن دوباره سازمان‌دهی شود، از هژمونی دین در نهادهای سنتی جلوگیری شود، فرهنگ مدنی در افکار دولتمردان و نیز مردم رشد پیدا کند و همه گروه‌ها و نیروهای اجتماعی موافق دموکراسی و جامعه مدنی در قالب «جمهوری مدنی» گردهم‌آیند و به فعالیت‌های مدنی بپردازند.

○ روی هم رفته، می‌توان موارد اشتراک و اختلاف رویکردهای عربی با یکدیگر و نیز با رویکردهای غربی را در چهار محور، تعریف جامعه مدنی، ضرورت تحقق جامعه مدنی در جوامع عربی، موانع و شرایط تحقق جامعه مدنی در کشورهای عربی - اسلامی به شرح جدول زیر شناسایی کرد:

موارد اشتراک و اختلاف رویکردهای عربی با یکدیگر و نیز با رویکردهای غربی دربارهٔ جامعه مدنی در کشورهای عربی.

جدول شماره ۱. موارد اشتراک و اختلاف رویکردهای عربی با یکدیگر و با رویکردهای غربی

محورهای بحث	شاخص‌ها	رویکردهای غربی	رویکردهای عربی		
			لیبرال	اسلامی	سوسیالیستی
تعریف جامعه مدنی	نهادهای واسطه بین خانواده و دولت	+	+ (مرنیسی، ابراهیم)	+ (فلالی، جابری، هویدی)	+ (غلیون، سعید)
ضرورت تحقق جامعه مدنی	مجتمع‌الاهلی	-	-	+ (بیشتری)	-
	تکنوکراسی جوامع عربی در فرایند توسعه	.	+ (مرنیسی)	+ (ماجد)	+ (غلیون، سعید)
	عدم کارایی دولت و ارزش‌های سنتی در ایجاد انسجام اجتماعی	.	.	.	+ (غلیون)
	جلوگیری از رشد بنیادگرایی	.	.	.	.
موانع تحقق جامعه مدنی	دین و یا تضاد اسلام با دموکراسی	+ (کرمر، برمن، تراوتنر)	+ (مرنیسی)	- (ماجد، ساجو، هویدی)	+ (غلیون، سعید)
	جامعه همگن و سنتی (امت)	+ (کلنر، برمن، تراوتنر)	+ (مرنیسی)	-	+ (غلیون)
	نهادهای سنتی	+ (کلنر، براندل)	+ (زبیدا)	- (ماجد، ساجو، هویدی)	.
	ترکیب دین و دولت	+ (کلنر، براندل)	+ (جابری)	+ (فلالی، ارغون)	+ (سعید)
	دولت اقتدارگرا	+ (کلنر)	+ (جابری، مرنیسی)	- (فلالی، ساجو)	.
	جامعه ضعیف	+ (کلنر)	.	- (هویدی، ساجو، ماجد، بیشتری، فلالی)	.
	ضعف فرهنگ مدنی	.	+ (ارغون)	.	+ (سعید)
	ایجاد فضای عمومی	.	+ (مرنیسی)	.	+ (سعید)
	حذف ساختارهای سلسله‌مراتبی	.	+ (مرنیسی)	.	.
شرایط تحقق جامعه مدنی	رشد فرهنگ مدنی	.	+ (جابری)	.	+ (سعید)
	خارج کردن دین از انحصار دولت و روحانیون	.	+ (مرنیسی)	+ (فلالی، ارغون)	+ (سعید)
	ایجاد نهادهای واسطه مدنی	.	+ (ابراهیم)	+ (بهمفهوم مؤسسات امتی)	+ (غلیون، سعید)
	ایجاد دولت قانون	.	.	+ (فلالی)	.
	محدودیت دخالت دولت در اقتصاد و جامعه	.	+	.	+ (سعید)

○ در خاتمه، به‌عنوان آسیب‌شناختی رویکردهای عربی به جامعه مدنی باید به چند مورد زیر به‌طور خلاصه اشاره شود:

○ اگرچه برخی از متفکران عربی نظیر هویدی، مجد و ساجو درباره سؤال اساسی متفکران غربی درباره تضاد ارزشی اسلام و دموکراسی بحث کرده‌اند، اما به‌طور مثال، هویدی به اصل شورا، ماجد به تکثرگرایی امین ب. ساجو به حلیم (پردباری، شفقت و...)، عدم اجبار در دین در قرآن استناد می‌کنند و از آن نتیجه می‌گیرند که اسلام با دموکراسی و جامعه مدنی سازگار است. البته بسیاری از سؤالات متفکران غربی در این باره نظیر رابطه اسلام با بسیاری از مفاهیم جامعه مدنی غربی مانند آزادی، برابری، حقوق بشر و... بی‌پاسخ مانده است. برعکس رویکردهای عربی، این موضوع در رویکردهای ایرانی به جامعه مدنی که شامل رویکرد دینی و لیبرال است به‌وضوح مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. به‌طوری که ما در ایران، در رویکرد دینی به جامعه مدنی که خود به دو گروه طرفداران ناسازگاری دین با جامعه مدنی و طرفداران سازگاری دین با جامعه مدنی تقسیم می‌شوند، این مباحث را بیشتر می‌بینیم. طرفداران جامعه ولایی در ایران که افرادی نظیر صادق لاریجانی، محمدجواد لاریجانی، احمد واعظی، محمدتقی مصباح یزدی، آیت‌الله یزدی، امیر محبیان و... هستند، به‌دلیل شناسایی تضادهایی در اصول و مبانی اسلام با جامعه مدنی غربی با پیاده شدن آن در جامعه اسلامی مخالف هستند. برخی از این تضادها را می‌توان در تفاوت دیدگاه‌های اسلام نسبت به انسان، آزادی، برابری، اصل ولایت‌فقیه با اصول دموکراسی غربی نظیر اصل اکثریت، سکولاریسم، انتخابات، حقوق بشر و... دانست. در مقابل، روشنفکران دینی نوگرا، افرادی چون محمد خاتمی، حسن یوسف اشکوری، مجتهد شبستری، حبیب‌الله پیمان، عبدالکریم سروش، محسن کدیور و... کمتر تضادی بین اسلام و جامعه مدنی می‌بینند و لذا سازگاری بین دین (اسلام) و جامعه مدنی را امری مسلم می‌شمارند. بنا به نظر روشنفکران دینی نوگرای ایرانی، جامعه مدنی مساوی با سکولاریسم، لائیسزم و بی‌دینی نیست. در همه جوامع غیر غربی و نیز در جوامع اسلامی بسیاری از مفاهیم مشترک دموکراسی غربی مانند آزادی، برابری، مساوات، حقوق بشر و عدالت یافت می‌شود. روشنفکران دینی ایرانی، بین دین و سیاست از نظر حوزه وظایف تفکیک قائل می‌شوند، به صورتی که تنظیم روابط اجتماعی بین مردم در یک جامعه را به سیاست و تنظیم رابطه بین انسان خدا را به دین محول می‌کنند. از این‌رو، مفاهیمی مانند حکومت، قانون‌گذاری را در حوزه مسئولیت انسان قرار می‌دهند و نه خدا. در این راستا، حسن یوسفی اشکوری معتقد است، که هیچ پیامبری از سوی خدا برای حکومت کردن مأمور نشده است، بلکه وظیفه پیامبران دعوت به توحید و خداپرستی بوده است. از آن نتیجه‌گیری می‌شود، که مشروعیت حکومت اسلامی نه از

خدا بلکه از جانب مردم تعیین می‌شود. عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نیز بر این عقیده هستند، که حکومت اسلامی یک حکومت انسانی است و نه خدایی و احکام آن با در نظر گرفتن خواست مؤمنین در یک جامعه اسلامی به وسیله مردم تدوین می‌شود.

همچنین، برعکس طرفداران جامعه ولایی، طرفداران جامعه مدنی لیبرالی در ایران شامل موسی غنی‌نژاد، هوشنگ امیراحمدی، حسین بشیریه، مسعود پدram بر مشخصه‌های جامعه مدنی اشاره می‌کنند که در ایران نیز قابل تحقق است و آن جامعه مدنی است که مبتنی بر اقتصاد آزاد (موسی غنی‌نژاد)، قانون (غنی‌نژاد، هوشنگ امیراحمدی)، سکولاریسم، اومانیسم، عقل بشری (مسعود پدram) و دارای سه عنصر، نهادها و سازمان‌های مدنی، جنبش‌های اجتماعی و یک حوزه عمومی است که در آن افکار عمومی شکل می‌گیرند (امیراحمدی، حسین بشیریه، پدram). بحث استقلال جامعه مدنی از دولت مورد پذیرش همه طرفداران جامعه مدنی لیبرالی است. همچنین، از نظر این گروه، دولت باید کوچک و محدود باشد و نقش‌اش در اقتصاد جامعه مدنی نظارتی و غیرمداخله‌گر باشد (غنی‌نژاد و بشیریه). همچنین، این دیدگاه به بررسی کارویژه‌های جامعه مدنی نیز می‌پردازد. جامعه مدنی از نگاه این گروه دارای کارکردهایی نظیر شکل‌گیری افکار عمومی، نظارت بر دولت، دفاع از حقوق شهروندان در مقابل حمله احتمالی دولت، مشارکت اجتماعی در قانون‌گذاری است.<sup>۱</sup>

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره می‌توان به مقاله نویسنده در همین زمینه تحت عنوان «رویکردهای ایرانی به جامعه مدنی، فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، (در حال چاپ) و نیز به منابع زیر مراجعه کنید:

امیراحمدی، هوشنگ (۱۳۸۱) *جامعه سیاسی، جامعه مدنی و توسعه ملی*، تهران: نقش و نگار. امیراحمدی، هوشنگ و پروین، منوچهر (۱۳۸۱)، *ایران پس از انقلاب*، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

تحقیق *جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران* (مجموعه مقالات)، (۱۳۷۶)، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

پدram، مسعود (۱۳۸۲) *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران: گام نو.

پیمان، حبیب‌الله (۱۳۸۰) *جامعه مدنی و اندیشه دینی*، آفتاب ش ۱۳.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) *جامعه مدنی و ایران امروز* (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات نقش و نگار.

غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۸) *جامعه مدنی؛ آزادی، اقتصاد و سیاست*، تهران: طرح نو.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱) *جامعه مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت*، در کتاب: *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.

←



○ رویکردهای عربی به بحث‌های اساسی تری دیگری در رابطه با جامعه مدنی نظیر اجزا و مؤلفه‌های جامعه مدنی (شامل حوزه عمومی، سازمان‌های مدنی و جنبش‌های اجتماعی)، رابطه اقتصاد و سیاست، ویژگی‌های دولتی که حریف اصلی جامعه مدنی است و رابطه آن دو با یکدیگر و نیز کارویژه‌های جامعه مدنی بر دموکراسی کمتر می‌پردازند و یا به‌طور سریع از آن می‌گذرند. استثنا در این مورد در بین تفکر لیبرالی-عربی به جامعه مدنی است که فاطمه مریسی به بحث «فضای عمومی» و فرهاد ابراهیم به بحث «نهادهای مدرن» مدنی می‌پردازد.

○ همچنین، در رویکردهای عربی به جامعه مدنی، به‌ویژه در رویکرد اسلامی، برخی از مفاهیم و مؤلفه‌های بومی جامعه مدنی شناسایی می‌شوند و با مفاهیم و مؤلفه‌های غربی معادل گرفته می‌شوند که سوالات و تردیدهای زیادی را ایجاد می‌کند و حتی در دنیای روشنفکری عربی در این موارد توافق کلی وجود ندارد. از این موارد می‌توان به معادل گرفتن اصل «شورا» با دموکراسی، «مجتمع الاهلی» با جامعه مدنی، «مؤسسات امتی» نظیر کلاس‌های قرآن، بنیادهای وقف، نهاد روحانیت و... با نهادها و سازمان‌های مدنی مدرن اشاره کرد.

### منابع

امیراحمدی، هوشنگ (۱۳۸۱)، جامعه سیاسی، جامعه مدنی و توسعه ملی، تهران: نقش و نگار.  
امیراحمدی، هوشنگ؛ پروین، منوچهر (۱۳۸۱)، ایران پس از انقلاب، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.  
ارغون، محمد (۱۳۸۴)، جای جامعه مدنی در بافت‌های اسلامی، در ساجو، امین ب. جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزاد.  
پلدرام، مسعود (۱۳۸۲)، روشنفکران دیسنی و مسدودیت در ایران پس از انقلاب، تهران: گام نو.

→ محبیبان، امیر (۱۳۷۶) جامعه مدنی؛ دین-ایدئولوژی-دموکراسی و موانع آن (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۴۰.

مصباح‌یزدی، محمدتقی، حکومت اسلامی و ولایت‌فقیه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی  
واعظی، احمد (۱۳۸۱) جامعه دینی جامعه مدنی، چ ۴، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجموعه مقالات (۱۳۷۹)، نسبت دین و جامعه مدنی، چ ۲، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.  
یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶) جامعه مدنی-دموکراسی نخبگان-منافع ملی؛ (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۳۹.

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶)، جامعه مدنی؛ دین-ایدئولوژی-دموکراسی و موانع آن (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۴۰.

- ساجو، امین ب. (۱۳۸۴)، اصول اخلاقی در جامعه مدنی (شهر) در: ساجو، امین ب. *جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزاد. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۸)، *جامعه مدنی؛ آزادی، اقتصاد و سیاست*، تهران: طرح نو.
- فاللی - انصاری، عبدو (۱۳۸۴)، دولت، جامعه و عقیده: تأملاتی درباره مغرب در: ساجو، امین ب. *جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزاد.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، جامعه مدنی و دوگونه فهم از کتاب و سنت، در کتاب: *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- محبیان، امیر (۱۳۷۶)، *جامعه مدنی؛ دین - ایدئولوژی - دموکراسی و موانع آن* (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۴۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مرنیسی، فاطمه (۱۳۸۷)، *سکسوالیته اسلامی و خط قرمزها*، ترجمه و تلخیص نوشین احمدی خراسانی، از سایت کانون زنان.
- واعظی، احمد (۱۳۸۱)، *جامعه دینی جامعه مدنی*، چ ۴، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶)، *جامعه مدنی - دموکراسی نخبگان - منافع ملی*؛ (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۳۹.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶)، *جامعه مدنی؛ دین - ایدئولوژی - دموکراسی و موانع آن* (مباحثه مطبوعاتی)، ایران فردا، سال ۶، ش ۴۰.
- نسبت دین و جامعه مدنی (۱۳۷۹)، مجموعه مقالات، چ ۲، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.

- Al-sayyid, Mustapha kamil (1993), "A civil Society in Egypt?" in: *Middle East Journal*. Vol. 47, No.2.
- Bremen/Trautner (1994), Der interkulturelle Dialog unter dem Druck des Fundamentalismus-Paradigmas (abgedruckt in: *Orient 1995*, Jg. 2, Nr. 36.
- Derichs, Claudia (1997), *der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlicher Perspektive in: Ende der Geschichte oder Kampf der Kulturen*; Der "Westen" und die Zukunft der internationalen Beziehungen, Pesch Volker et al. Greiswald: Steinbäcker Verlag.
- Gellner, Ernest (1994), *Condition of Liberty: Civil Society and its Rivals*, London.
- Hegasy, Sonja (1977), *Staat, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in Marako*; Die Potenziale der sozio-kulturellen Opposition, Hamburg: Deutsches Orientinstitut.
- Heilmann, Annette (1995), *Die Affäre Abu Zayed und der Begriff der "Ethik der Toleranz"* in der heutigen politischen Diskussionen in Ägypten, in: *Demokratie und Entwicklung*, Bd. 19, Tetzlaff, Rainer, Hamburg; Institut für politische Wissenschaft Universität.

- Ibrahim, Ferhad (1995), *Rente und Zivilgesellschaft in Ägypten*, in: *Demokratie und Entwicklung Bd. 19*, Tetzlaff Rainer, Hamburg: Insitut für politische Wissenschaft Universität.
- Isutu, T., (1964), *God and man in the Koran*, Tokyo, Semantics of the koranic Weltanschauung.
- Krämer, Gudrun (1992), *Staat und Zivilgesellschaft im Nahen und Mittleren Osten; das Beispiel Ägyptens in: Zivilgesellschaft und Staat in der Dritten Welt*, Erdmann, Gormsen/Thimm, Andreas, Mains: Johannes Gutenberg Universität Mainz, interdisziplinärer Arbeitskreis Dritte Welt Veröffentlichungen Bd. 6.
- Tanneberg, Jens/Wills, Oliver (1995), *Neoliberales Entwicklungsparadigma und Civil Society; Gesellschaftsanalyse zwischen Projizierung und Profilierung* oder die Suche nach dem Stein der Weisen, in: *Demokratie und Entwicklung*, Bd. 19, Tetzlaff, Rainer, Hamburg: Institut für politische Wissenschaft Universität.
- Zubaida, Sami (1992), "Islam, the state and Democracy. Conceptions of society in Egypt", in: *Middle East Report*, November-Dezember 1992, p. 4.

محمدتقی سبزه‌ای استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی است.  
moh\_sabzehei@yahoo.com