

معرفی کتاب

«جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر»^۱

امین ب ساجو، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای (تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۸۴)، در ۳۳۷ ص

دکتر جلال درخشه*

مفهوم جدید و عملکرد جامعه مدنی یکباره به صورت کامل و تمام‌عیار در اروپای قرن هیجدهم و شمال آمریکا پیدا نشده است؛ همچنان که مردم‌سالاری (دموکراسی) جدید و حقوق بشر در یک لحظه تاریخی طرفه‌العینی پیدا نشده است (ص ۲۸).
در ادبیات نوین سیاسی جهان مقولاتی چون جامعه مدنی، توسعه سیاسی، مشارکت سیاسی و امثال آن، به عنوان یکی از محوری‌ترین مباحث مورد توجه متفکران و جوامع مختلف قرار گرفته است. یک نظریه در خصوص منشأ چنین بحث‌هایی، خاستگاه تاریخی آن در عصر روشنگری غرب می‌پوید و ملموس‌ترین صور آن را با ارزش‌هایی چون حکومت قانونی، عاملیت انسانی بر سرنوشت خویش، استقلال جامعه و فرد از دولت و تحدید قدرت سیاسی و غیره را در درون جزر و مدها و دگرگونی‌های دو قرن اخیر اروپا و غرب پی‌جویی می‌کند. در مقابل چنین نگره‌ای باید پذیرفت که پرسش‌هایی چون تعیین جایگاه انسان در جامعه، رابطه فرد با دولت، حدود اختیارات قدرت سیاسی، عدالت و مانند آن، موضوع انحصاری در حوزه علائق و پیشینه غربیان

* استادیار و رئیس دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

به شمار نمی‌آید بلکه همه جوامع انسانی به نوعی درگیر چنین پرسشهای جاودانه بشری بوده‌اند؛ در عین حالی که رؤیای سایر اقوام و ملل و تمدنها با علائق غربیان لزوماً هم‌نوا و هم‌سان نبوده است و کاریست گفتمان جامعه مدنی در هر جامعه‌ای، هم‌زاد و همراه پذیره‌های خاص آن اجتماع انسانی بوده است؛ زیرا که بی‌تردید هر قومی و ملتی و فرهنگی این نوع آرمانها و درخواستها را در گستره سنتهای فکری و تاریخی و ارزشی خود معنادار دانسته، آن را قابل توضیح می‌داند.

در همین راستا ملاحظه می‌کنیم که جستجو برای تشکیل شهر برتر و حکومت فاضله، پرسش پایدار در تاریخ حیات فکری بشر بوده است و بدیهی است که این مقولات را باید به عنوان یکی از دیرینه‌ترین توجهات انسانی و فراتاریخی به شمار آورد؛ هر چند که بیان این نوع علایق انسانی به دلایل گوناگون در تاریخ گذشته بشر میسر نگشته و به صورت امیدهای تاریخی او در آمده است؛ ولی باید تأکید کرد که عدم ظهور شرایطی برای ایجاد جامعه مدنی به منزله نبود چنین علایقی یا تأملاتی نیست؛ چنان که عدم طرح شکایات نیز به منزله نبود آنها نیست.

این نوع پرسشها در تاریخ تمدن اسلامی نیز به اشکال گوناگون مورد توجه فیلسوفان و متفکران مسلمان بوده است و مبانی اسلام جملگی مؤید این مهم است که اسلام در پی در افکندن بنیانی اخلاقی برای جوامع انسانی و رهایی انسان و ارتقای جایگاه وی بوده است؛ زیرا بر اساس دیدگاه اسلام انسان اصالتاً از طرف خداوند کرامت‌پیشه آفریده شده و این کرامت‌پیشگی موهبتی است که خداوند به نوع انسان عطا کرده است؛ چنان که در نظام معنای اسلام، هدایت الهی همان آزادی انسان از زنجیرها و غلهایی که بر دست و پای او زده شده است؛ بنابراین، کرامت و آزادی انسان جزئی از هویت او و در روند کمال و هدایت انسانی باید مورد توجه قرار گیرد.

کوششهای پیامبر اسلام (ص) نیز این معنا را کاملاً هویدا می‌سازد؛ زیرا بعثت وی را باید انقلابی بنیادین به شمار آورد که تکان شدیدی را در ذهنیت اخلاق جامعه عرب ایجاد کرد و چارچوب حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آنان را به چالش کشید و ستیهنده‌ترین نقدها را متوجه آرمانهای آنان کرد و در مقابل، جهان زیست‌نوینی را نه تنها برای انسان عرب بلکه برای انسان شکل داد که خود حاصل چنین دگرگونی

تاریخی بود که مدنیتی دینی به وجود آورد؛ جامعه‌ای که محتوای آن را خوبیها و نگره‌های وحیاتی و اصول و قواعد الهیه تشکیل می‌داد. بخش اعظم هویت تمدنی مسلمانان نیز بعدها متوجه همین موضوع مهم گشت که چارچوبهایی را ارائه دهند تا انسان بتواند در آن به جستجوی خوبیها و خصلتهایی بپردازد و نگره‌های رهایی‌بخش و اخلاق را در جامعه بیافریند؛ از این رو، باید تاکید کرد که خیر در نگاه اسلام و متفکران مسلمان، نه تنها الزامی اخلاقی - شرعی برای فرد بلکه برای جامعه و دولت نیز است.

با عنایت به آنچه اشاره شد، پرسش جامعه مدنی و مدنیت پرسش همواره درخور توجه تاریخ تمدن اسلامی بوده است، هرچند مسلمانان متأسفانه در بخش اعظم تاریخ خود لزوماً در چنین حوزه معنایی زیست نکرده‌اند و به ویژه با حاکمیت قدرتهای استبدادی و غیرملتزم به اصول و سیاستهای اخلاقی دین، محیطی نامیمون را برای آنها به وجود آورده و آنان را از رشد و تعالی الهی باز داشته است و در بسیاری از موارد کرامت الهی انسان نیز نادیده انگاشته شده است.

کتاب «جامعه مدنی در جهان اسلام: چشم‌اندازهای معاصر» کوشش دارد پرسش جامعه مدنی را در جهان اسلام با عنایت به چشم‌اندازهای معاصر و دگرگونیهای جوامع اسلامی و مبتنی بر برداشتهای موجود و البته با موردهای مطالعاتی متفاوت و نه در چارچوب طیف کاملی از زندگی مدنی در فضای عمومی اسلامی تجزیه و تحلیل کند. انتخاب «جوامع اسلامی» در عنوان کتاب متأثر از دو علت است: یکی آنکه نویسندگان سعی کردند فراتر از مسائل و معضلات عینی در جوامع اسلامی پا فراتر بنهند؛ در عین حال، نیم نگاهی به بعضی از چالشهای بنیادی‌تر همچون، موضوع عقل و دین نیز بپردازند. نویسنده در این خصوص متذکر می‌شود کتاب مقدس و اندیشه‌ها و اعمال مسلمانان منابع بالقوه‌ای هستند که سرشار از بیاناتی در باره وحدت اجتماعی، تکثرگرایی و اخلاق می‌باشند و در بافتی وسیع‌تر از وفاداری مادی‌گرایانه و این جهانی بر مفاهیم قانون و عقل و برابری جانبداری می‌کنند. جای انکار نیست که این میراثها اغلب به هدر داده می‌شود و در روزگار ما نیز این کار ادامه دارد (ص ۳۴). هرچند نویسنده مقصود خود را چندان اشکار نمی‌کند و این نقطه نظر نیز فی‌نفسه جای تأمل

دارد؛ چراکه در اسلام حتی توضیحات این جهانی فی حد ذاته نمی‌تواند اصالت داشته باشد و باید آن را در چارچوب نظام معنایی اسلام و خصلت ذاتی هدایت‌گرایانه آن توضیح داده شود؛ جنبه دومی که نویسنده در این باره اشاره می‌کند مربوط به گستره جغرافیای بحث است، بدین جهت که نویسندگان آزادانه بتوانند بحث خود را از کانون سنتی تر خاورمیانه عربی فراتر روند و به آسیای میانه، خاور نزدیک و پاکستان نیز نظری بیفکنند؛ چنان که ایران و ترکیه به تعبیر نویسنده مدل‌های رقابت‌انگیزی از گزینش‌های مدنی برای دیگر ممالک اسلامی شده‌اند (ص ۳۴)؛ اما کتاب مزبور در واقع، مجموعه‌ای در برگیرنده ده مقاله از نویسندگان مختلف است که با مقدمه‌ای از دکتر امین ب ساجو و به کوشش وی سامان یافته است. وی هم اکنون در دانشگاه سیمون فریزر در ونکوور کانادا در حوزه‌های جامعه مدنی، حقوق بشر و اسلام مشغول تدریس و تحقیق است.

کتاب جامعه مدنی در جهان اسلام به زبان انگلیسی و در سال ۲۰۰۲م. در لندن منتشر شد و ترجمه آن در ۳۳۷ صفحه و ۳۱۰۰ نسخه، هرچند در مواردی ثقیل و از روانی لازم برخوردار نیست، در مجموع ترجمه مناسبی به شمار می‌آید.

کوشش اصلی این کتاب ارائه چشم‌اندازهایی از جوامع اسلامی امروزی است که با مقوله جامعه مدنی پیوند خورده‌اند. این کتاب در واقع حاصل طرح یکساله و متشکل از یک رشته همایشها در باب جامعه مدنی است که به میزبانی مؤسسه تحقیقات اسماعیلی در لندن از نوامبر ۲۰۰۰م. به بعد انجام شده است و فصول کتاب عموماً صورت متحول سخنرانی‌هایی است که در همایشهای مزبور ایراد گردیده است. بی‌تردید امثال چنین نوشتارهایی در بیش از یک دهه اخیر در مورد جوامع اسلامی حاصل وجود پرسشهای متنوع در باب اسلام و جامعه مدنی و نیز کوششهای دوسویه، یعنی ارزشهای دینی و ارزشهای مدنی و نسبت میان آنها و پرسش امکان سازگاری و یا عدم سازگاری میان آنها در جوامع معاصر اسلامی است.

اعظم ناجی مدیر مؤسسه تحقیقات اسماعیلی که برگزارکننده این همایشها و حامی انتشار کتاب است، در پیش‌گفتار خود تأکید می‌کند مؤسسه تحقیقات اسماعیلی در سال تحصیلی جدید (یعنی ۲۰۰۰-۲۰۰۱م.) از عده‌ای از محققان برجسته دعوت کرد که اندیشه جامعه مدنی را در بافتها و زمینه‌های جوامع مختلف اسلامی به صورت

تطبیقی به بحث گیرند (ص ۱). وی تأکید می‌کند مؤسسه مزبور در پی آن است که گفتگو در بارهٔ اینکه چگونه باید ارزشهای جامعهٔ مدنی را مد نظر آورد تا علایق و گرایشهای بزرگ‌تر را با شناخت و احترام به معتقدات، نهادها و رویه‌های موروث سازواری دهند (ص ۱). بدیهی است چنین نگرشی جدای از اینکه آیا واقعاً مؤسسه مزبور به دنبال این هدف است، یا اهداف دیگری را در چنین تحقیقاتی پی‌جویی می‌کند، فی‌نفسه در خور توجه است. نانجی معتقد است که بعضی از صفات و سجایای جوامع اسلامی به غلط چنان پنداشته شده‌اند که پذیرایی جامعهٔ مدنی یا ساختار فرهنگهای مدنی نیستند (ص ۳)؛ در حالی که او تأکید می‌کند سنن مذهبی اغلب در تاریخ جهان بیانی افراطی پیدا کرده است و جوامع مسلمان نیز از این قاعد مستثنی نیستند (سان جو، همان). با این همه، وی اعتقاد دارد شواهد فراوان از تعالیم، اندیشه‌ها و تجربه‌های اسلامی وجود دارد که امکان هدایت اخلاقی و به وجود آوردن نهادهایی در حمایت از یک جامعهٔ خوب میسر ساخته است.

آقای امین ساجو ویراستار کتاب در مقدمه‌ای خود بر این نوشتار سعی دارد دو رویهٔ دیدگاههای مربوط به سازواری و ناسازواری جامعهٔ مدنی و اندیشه‌های اسلامی را که بررسی کرده است و در عین حال، دیدگاه خودش را مبنی بر سازگاری و همسانی بین این دو رویه را تأیید کند. هرچند او می‌پذیرد که نگرهٔ غربیان با مسلمانان در این رابطه همسان نیست، ولی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا شواهد، این معنا را تأیید می‌کند که جوامع تخیلی با اشتیاق به داشتن حکومت قانونی، تکثرگرایی (پلورالیسم) و آزادی فردی که از نیروهای بازار تغذیه می‌شوند و گاهی نیز همین نیروها آنها را می‌فرسایند، تنها در غرب زندگی می‌کنند و یا فقط می‌توانند در غرب زندگی کنند؟ از این رو، اگر چنین دیدگاهی پذیرفته شود، ما باید چشم‌اندازی کلی در بارهٔ تکامل فرهنگ مدنی بپذیریم. موضوعی که امین ب ساجو آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا او معتقد است این مقولات فرآیندی هستند؛ نه فرآورده که به یک دفعه خلق شوند. از این رو، او نمی‌پذیرد که فرهنگ مدنی مختص غرب باشد؛ زیرا پذیرش این معنا بالمآل ما را به این استدلال می‌رساند که سایر فرهنگهای غربی دارای اصولی مغایر با حکومت قانونی و ارزشهای حقوق بشر، حقوق شهروندی و غیره است.

ساجو در عین حال، در ذیل عنوان «آیا اسلام چیزی متفاوت است»، تأکید می‌کند که این دعوی باقی می‌ماند که اسلام در مقاومت و ایستادگی در برابر شرایط و مقتضیات مدرنیته یا جامعه مدنی به طرز بی‌سابقه‌ای متفاوت از جوامع دیگر است؛ زیرا مردمان مسلمان به یک گفتمان دینی وابسته‌اند و این استدلال مقومی برای نظریه ستیز تمدن‌ها هانتینگتون به شمار می‌آورد که بر آشتی‌ناپذیری و سرنوشت محتوم تصادم‌آمیز اسلام و غرب تأکید می‌ورزد؛ موضوعی که به ویژه پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ م. بیش از پیش بر سر زبانها افتاد؛ زیرا در جهان این تفکر اشاعه داده شد که اسلام مخرج مشترک همه چیزهایی است که ستیز و خشونت سیاسی را تبیین و توجیه می‌کند.

ساجو تأکید می‌کند این دیدگاه به شکل گسترده در ادبیات بسیاری از متفکران غربی نفوذ کرده است؛ به نحوی که حتی گفته‌اند خاورمیانه اسلامی جای مناسبی برای جامعه مدنی نیست. او آن‌گاه با اشاره به حادثه انفجار و حادثه تروریستی در اوکلاهما توسط تیموتی مک وی این دیدگاه را به چالش می‌کشد و روی وقوع چنین حوادثی توسط هر کسی و هر گروهی نشانه می‌رود. ساجو تصریح می‌دارد چنین استدلالهایی که اسلام را ذاتاً انطباق‌ناپذیر با جامعه مدنی می‌داند، ریشه در تصورات و فرضیات مشکوک دارد. کوشش اساسی ساجو در اینجا این است که واقعیات گروه‌گرایانه را در جهان اسلام توضیح دهد.

او در ذیل مفهوم اسلام مدنی بیان می‌دارد که مفهوم جدید و عملکرد جامعه مدنی یکباره به صورت کامل و تمام‌عیار در اروپای قرن ۱۸ م. و شمال آمریکا پیدا نشده است؛ همچنان که مردم‌سالاری و حقوق بشر در یک لحظه واحد تاریخی طرفه‌العین پدید نیامده است بلکه چنین اندیشه‌ها و رویه‌هایی حاصل فرآیند و تفاوت‌های تاریخی پیچیده است (ص ۲۲). آن‌گاه وی در تبیین نمونه‌های از مدنیت سیاسی - اسلامی در جهان اسلام بیان می‌دارد که مطالبات و خواسته‌های شهروند برای فضای فردی، جنس و مسئولیت اقلیت، حق مشارکت و حکومت قانون، اما همچنین [در عین حال] مسئولیت‌پذیری اخلاقی در حیات عمومی و آزادی در تعیین حدود ناسوتی فضای عمومی باعث تغییر سیاسی بنیادین در اندونزی و ایران، همراه با تحولاتی نه چندان مهم در ترکیه و مراکش و اردن شده است.

اولین مقاله از مقالات دهگانه این نوشتار، از محمد ارغون، استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه سورین، است که مقاله خود را با عنوان «جایگاه جامعه مدنی در بافتهای اسلامی» ارائه کرده است. ارغون در مقاله خود با تجزیه و تحلیل کوششهای نقادانه و عقلی در گذشته تاریخی اسلام تأکید می‌کند که مسلمانان با حذف رویه فلسفی و پیروزی درست‌کیشی دینی از مجادله و مناظره باز ماندند و این امر تا به امروز ادامه یافته است. شکاف و فاصله فکری و فرهنگی که از آن پس پدید آمد، تفکر اسلامی را از شرکت دادن در مباحثات جدید در باره سیاست، حقوق، قانون، تاریخ و نظم اجتماعی و اقتصادی بازداشت (ص ۶۳).

وی در یک بحث جدلی طولانی میان دو لایه جامعه مطلوب اسلامی و غربی می‌پذیرد هیچ‌گاه نباید صفات و سجایا و رویه‌های فرهنگی مدنی غربی را برجستگی بخشیم و آنها را به عنوان کمال مطلوبها برای جوامع اسلامی توضیح دهیم؛ زیرا نمی‌توان از خصلتهای بومی ناشی از تفاوت‌های عمیق تاریخی و جامعه‌شناختی این جوامع در گذریم؛ در عین حال، تأکید روی فرآیند مقابل آن نیز، یعنی گزیدن صفات و جنبه‌های خاصی از فرهنگ جوامع غرب و فرافکنی آنها در یک الگوی تخیلی از اسلام نیز رد می‌کند و شرط بنیادین برای تحقق جامعه مدنی در هم شکستن قفسهای ایدئولوژیکی، خواه از نوع ملی‌گرایانه یا رسوم‌گرایی دینی قلمداد کرده و بهترین چشم‌انداز برای رسیدن به مقصود را در تجزیه و تحلیل انتقادی دیالکتیک اجتماعی جاری میان عناصر تخیل مشترک اسلامی و فرهنگ مردم‌سالار جستجو می‌کند (ص ۷۶).

ارغون در پایان بحث خود با تصریح به اندیشه امت به عنوان یک آرمان شهر روحانی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا این دیدگاه، سدی در میان جامعه مدنی سکولار ایجاد نخواهد کرد و از سوی دیگر، آیا جامعه مدنی غربی که تا حدی در اروپای غربی و امریکای شمالی تحقق یافته است، می‌تواند چشم‌اندازهای معنوی و اخلاقی برای رهایی انسان از وضعیت فعلی عرضه دارد و جانشین ادیان الهی شود؟

طرح چنین پرسشی نشان می‌دهد که شک و تردیدهای وی در مطلق‌زدایی از اندیشه غربی و دینی و تلفیق این دو مآلاً با ابهام گسترده‌ای روبه‌روست که جنبه‌های

عملی آن را پیچیده‌تر می‌کند. موضوعی که ارغون در مقاله خود آن را توضیح نداده است، در عین حالی که نگاه عمومی وی در مقاله در خصوص نگرشهای اسلامی و تلفیق آن با مؤلفه‌های جامعه مدنی، با وجود اینکه اخلاق‌گرایانه پیگیری کرده است، ولی تا حد زیادی حامل قدسیت‌زدایی این نیز است.

مقاله دوم با عنوان «خود، جامعه آداب مدنی و اسلام» توسط عزیز اسماعیل، رئیس پیشین مؤسسه پژوهشهای اسماعیلی در لندن بین سالهای ۱۹۸۸-۱۹۹۹م، نوشته شده است. وی در مقاله خود شگفت‌انگیزترین واقیعت واحد در باره جامعه مدنی را گستره عدم موافقت در باره آن می‌داند (همان، ص ۸۳) و مقاله خود را در چارچوب دو هدف، یکی نقد مفهوم خودی، که شالوده جوامع مردم‌سالار جدید لیبرال است، و دیگری اهمیت این امر و مفاهیم وابسته تحریر می‌کند. در این ارتباط اهمیت و نحوه تطور نظام مدنی لیبرال در بافت اسلامی و رابطه آن را با مفاهیم مربوط اسلامی به اجمال تحلیل می‌کند (ص ۸۵). وی در نقد خود در چارچوب نقد مایکل سندل از «خود رهیده» از تفکر لیبرال بهره می‌جوید. او نیز تقریباً مشابه ارغون انتظار جامعه مدنی اسلامی جدا و منزوی را رد می‌کند و از سوی دیگر، نادیده انگاشتن اهمیت «بافتاری» اسلام را نیز در این فرآیند اشتباه قلمداد می‌کند؛ او سعی می‌کند ضمن قائل شدن به دوگانگی «خود» در جوامع اسلامی چنین خودی هم ناقل سنتهای خودی باشد و هم به عنوان شهروندی با یک فردانیت جهانی؛ از این رو، او پیشنهاد می‌کند که خود جوامع اسلامی می‌توانند بر مبنای شهود اخلاقی متین و سابقه‌های اسلامی در طلب خویش برای دست یافتن به شهود «خود» را بنا نهند و بدین سان، درسهایی از جوامع لیبرال را متمایز از تعابیر ایدئولوژیکی غربی آن بپذیرد (رک. صص ۱۰۹-۲۲۴). اما وی نیز مانند بسیاری از متفکران با این پرسش جدی روبه‌روست که آیا بازآزمایی مفاهیم و اندیشه‌های سنتی مسلمانان باید همزمان با انتقاد به همان اندازه شدید از تصورات و اندیشه‌های جدید در باره انسان و جامعه صورت گیرد؛ یا بدون آن؟ اگر این تمرینی فقط محدود به سنت اسلامی است، بنابراین، منجر به بدیهی گرفتن مفاهیم لیبرالیسم می‌شود که در تقابل با اندیشه دینی قرار خواهد گرفت.

مقاله بعدی از زیبا میرحسینی، دانشیار پژوهشی مردم‌شناسی در دانشگاه کمبریج، است که به بررسی وضع زنان در ایران پس از انقلاب اسلامی پرداخته است. وی دهه سوم پس از انقلاب اسلامی در ایران را دورانی متحول قلمداد کرده از آن به دوره گفتمان تکثرگرایانه تعبیر می‌کند که نقطه عطف آن انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م. قلمداد می‌کند که جنبش خود اصلاح‌طلب و مطبوعاتی نقاد را پدید آورد که در کنار آن در باره مفاهیم مربوط به جامعه مدنی به تصریح بحث و گفتگو شد. میرحسینی معتقد است در پرتو چنین فضای عمومی که پدید آمد، زنان نیز در باره حقوق خود در قانون و اجتماع بحث کردند که به ویژه این مباحث از طریق مطبوعات زنان انجام پذیرفت. وی در مقاله خود دو سؤال را مطرح می‌کند: یکی اینکه چنین فضایی تا چه حد نظریات پدرسالارانه موجود را به چالش کشیده است و دیگر اینکه مطبوعات زنان و مواضع آنان در باره اصلاحات پیرامون شکل‌دهی به یک جامعه مردم‌سالار چه بحث‌هایی را طرح کرده‌اند (ص ۱۲۳)؟ او برای پاسخ به این پرسش‌ها به بحث جامعه مدنی در بافت سیاسی ایران می‌پردازد و نمونه‌هایی از مطبوعات زن را مصداقی بررسی کرده است (صص ۱۲۳-۱۴۴). ایشان در نتیجه‌گیری خود معتقد است که ایران امروز دستخوش تحولی جدی از تئوکراسی به مردم‌سالاری است (ص ۱۴۵). هرچند او می‌پذیرد که آداب مدنی در ایران متضمن الزامات اخلاق اجتماعی است و حتی تأکید می‌کند که زنان اصلاح‌طلب هم انتقادهای خود را در قالب اعتقادات مبتنی بر شریعت در باره انصاف و برابری مطرح می‌سازند.

میراث‌های شوروی سابق و کمک‌های الزامی غربی در آسیای میانه جدید موضوعی است که الیویه روا، مدیر پژوهشی در بخش علوم انسانی مرکز ملی پژوهش‌های علمی در پاریس، بررسی کرده است. وی بین سالهای ۱۹۹۳-۱۹۹۴م. نمایندگی ویژه سازمان امنیت و همکاری اروپا در تاجیکستان را بر عهده داشت و همچنین، در دوره جنگ‌های دهه ۸۰م. مجاهدین افغانی علیه شوروی سابق نیز چندین بار به این سرزمین سفر کرد و مطالعات وی عموماً در حوزه آسیای میانه متمرکز است. وی شبکه‌های بومی هم‌گرایه همچون مزارع جمعی و وابستگی‌های همجواری و گروه‌های مشورتی به ویژه در همان زمان را که به شکل ویژه‌ای اکنون دیگر سنتی نیز شده است، به عنوان

سنگ‌بنای جامعه مدنی جدید در آسیای میانه می‌داند. اما در عین حال، روآ واهمه خود را از گروه‌های پیکارجو به ویژه در ازبکستان و تأثیر آن بر ایجاد نهادهای مدنی به سبک غربی را پنهان نمی‌کند. روآ در مقاله خود سه تصور را در جامعه مدنی در آسیای مدنی ارائه کرده است: یکی احزاب و رؤسای سیاسی با منافع مشترک که به اعتقاد او مستلزم وجود یک بازار آزاد اقتصادی است؛ دوم، رهیافت پذیرش شبکه‌ای سنتی موجود هم‌گرایی که بر خصلتهای جوامع ابتدایی استوار می‌گردد و سوم، جامعه مدنی دینی که در راستای ارزشهای دینی جامعه شکل گرفته باشد. برای روآ در مورد تصویر سوم پرسش تمیز میان جامعه سنتی و جامعه مدنی دغدغه اصلی است. وی تأکید می‌کند مؤسسات بین‌المللی که در آسیای میانه کار می‌کنند، باید تصورات ایدئولوژیک خود را در مورد این حوزه رها کرده مردم‌شناسی خود را گسترده‌تر کنند و اصلاحات سیاسی را با هدف سست کردن و سلطه دولت بر جامعه پیش ببرند.

چنان که شیرین اکینر، مدرس مطالعات آسیای میانه در SOAS و دانشگاه لندن نیز در مقاله خود در باره آینده جامعه مدنی در تاجیکستان با استناد به جنگهای داخلی این کشور پس از استقلال (۱۹۹۲-۱۹۹۴م.) معتقد است که دولت و جامعه در این کشور هر دو در ایجاد جامعه مدنی ناتوان‌اند. وی تصریح می‌کند که سازمانهای بین‌المللی بیش از مردمان عادی این کشور به دنبال شکل‌دهی جامعه مدنی هستند؛ این تأکید اکینر توضیح‌دهنده اشتیاق سازمانهای بین‌المللی و نیروهای فراملی بر تغییرات سیاسی در تاجیکستان به جای خشونت است؛ موضوعی که قاعدتاً باید با شک و تردید فراوان آن را ارزیابی کرد.

از سوی دیگر، موضوع کشور آذربایجان قرار دارد. طاهر فارادف که خود عضو ارشد مرکز بین‌المللی پژوهشهای اجتماعی در باکو است، موضوع «دینداری و فرهنگ مدنی» را در این کشور، پس از فروپاشی شوروی سابق بررسی کرده است و شواهد جامعه‌شناختی مفصلی را به ویژه در خصوص اصلاحات و درگیریهای آذربایجان و ارمنستان بر سر قره داغ ارائه می‌دهد. وی نتیجه می‌گیرد که اکثریت آذربایجان خواهان یک زندگی دیندار هستند؛ با این حال، دانش دینی آنان از اسلام بسیار کم است. وی سعی می‌کند نشان دهد برای این مردم دین یک تعهد اخلاقی و اجتماعی و فرهنگی است؛ از

این رو، برای آنان تن دادن به الزامات ملی‌گرایی، جامعه مدنی، تکثرگرایی مکمل نیست. به عبارت دیگر، با عنایت به بررسیهای طهاروف در آذربایجان، رابطه مهمی میان دینداری و مرجحات دموکراتیک وجود دارد؛ هرچند او استدلال می‌کند که بر اساس بررسیهای آماری مردم آذربایجان خواهان یک دولت سکولار می‌باشند و اقلیتی از آنان به دنبال یک مردم‌سالاری هستند (ص ۱۴۹).

امین ب ساجو ویراستار این مجموعه در مقاله خود موضوع اصول اخلاق در جامعه مدنی را کرده است. وی معتقد است تقابل مدنی رهیافتهای اسلامی و لیبرالی مشابه تقابل بارز میان دولت و جامعه در درون گفتمان لیبرالیستی در باره حقوق بشر است؛ او عملکرد لیبرالی را رجحان عقلانیتی بدون اخلاق قلمداد می‌کند و معتقد است که رهایی جوامع مسلمان، که در حال انتقال به دولتهای مدرن هستند، بسیج اخلاق اجتماعی همانا ارزش استراتژیک و نیز درونی برای خدمت به فرهنگ مدنی دارد (همان، ص ۲۸۰). به اعتقاد وی ناتوانی حکومت قانون در این حکومتها نیاز به یک چارچوب اخلاقی کارآمد را، هم برای دولت و هم برای جامعه توضیح می‌دهد. اخلاقی که با اهداف اخلاقی اسلامی همبستگی داشته است و برای شهروندان کاملاً سکولار نیز معنا دارد.

ساجو تأکید می‌کند در جهان، ۱/۲ میلیارد مسلمان وجود دارد که دارای فرهنگهای مختلف و شناخت متفاوتی از اسلام نیز هستند؛ ولی همگی در یک جهان‌بینی شریک‌اند که دین و دنیا در هم آمیخته است؛ لذا هم لاهوت و هم ناسوت در قلمرو فضای عمومی وجود دارد. بر این اساس، او نتیجه می‌گیرد که اصول مدنی لزوماً با چنین فضایی ناسازگاری ندارد. در عین حال، او می‌پذیرد برای جامعه اسلامی که دین‌گرایی افراطی که اخلاق اجتماعی را که در فضای عمومی بیرون براند، پذیرفتنی نیست (ص ۲۸۱).

ساجو تأکید می‌کند یک نظام اخلاقی فراگیر جهانی از سویی و نیز جامعه مدنی فراگیر نمی‌تواند نیاز مبرم به بهره‌گیری و پروراندن سنتهای فرهنگی دینی بومی را نادیده بگیرد؛ زیرا این سنتها به هویتها و ملاکها اخلاقی ما در عصر پسامدرن قاطعیت و صلابت می‌بخشد (ص ۲۸۲).

ارسین کالای چپوغللو، استاد علوم سیاسی دانشگاه سابانجی استانبول، نیز مقاله خود را با عنوان «دولت و جامعه مدنی در ترکیه با اشاره به سیر تطور تاریخی دموکراسی در این کشور پس از پایان جنگ جهانی دوم»، نتیجه کلی این تحول را ایجاد یک دیوانسالاری بزرگ‌تر ولی کندکار و در عین حال، توسعه انجمنهای مدنی از نوع حرفه‌ای، کارفرمایی، اجتماعی بوده است (صص ۲۹۶-۲۹۸). وی تاکید می‌کند که سکولاریسم آتاتورکی و ملی‌گرایی همواره در این دوره نسبت به جماعات مسلمان، فعال ولی نسبت به فرقه‌های دیگر مثل کردان و علویان به اعتماد باقی مانده است. به علاوه طی این تطور هرچند گروههایی چون فمیستها و طرفداران محیط زیست فضاهای مناسبی یافته‌اند، در مجموع جامعه از فضاهای عمومی که وجود داشته، بهره‌ای نبرده است. وی علت آن را در سطوح پایین اعتماد فراتر از روابط سنتی و همبستگیهای خانوادگی در ترکیه می‌بیند. از سوی دیگر، وی دولت ترکیه را دولتی منفعل انحصارگرا می‌داند که در مقابل گروههای جدید به ویژه گروههای دینی و نژادی که قصد ورود به دولت را دارند، مقاومت می‌ورزد (ص ۳۱۱)؛ از این رو، برای این گروهها که خواهان شناسایی احترام و حق نمایندگی در نظام سیاسی هستند، مشکلات جدی پدید می‌آید.

«پاکستان بین سیاست هویت و خودکامگی» مقاله بعدی است که افتخار ح. ملک، عضو انجمن سلطنتی تاریخ، آن را ارائه کرده است. وی تألیفات متعددی را در باره ساختار اجتماعی پاکستان نوشته است. ملک در مقاله خود در عین حال که بر بی‌اعتمادی متقابل دولت و مردم و گروههای اجتماعی و معارضات شدید در سایه نقش دین در زندگی مردم به عنوان جهت امروزی پاکستان معرفی می‌کند، ولی روی دیگر آن را نیز که در برگیرنده سازمانهای حقوق بشر بومی، رسانه‌های همگانی مستقل، گروههای مدنی و حرفه‌ای و وجود فضای عمومی در کنار گروههای سنتی قلمداد می‌کند که به شدت انعطاف‌پذیر است.

افتخار ملک تأکید می‌کند شرایط جدیدتر که منتهی به جنگ علیه طالبان گردید، خوش‌بینی بیشتری را فراهم آورده است، هرچند او ماهیت فئودالی اقتصاد ملی و قوای نظامی و در واقع، نقش ارتش را به عنوان موانعی برای جامعه مدنی فراموش نمی‌کند (صص ۳۳۵-۳۳۶) که هر دو بر سیاست هویت قوم‌گرایانه در پاکستان مؤثر است.

افتخار ملک در این رابطه تصریح می‌کند استیلای قوای دولتی و چیرگی قوم‌گرایی دورنمای تاریکی در جامعه مدنی در پاکستان مجسم می‌سازد (ص ۳۴۰).

اما عبدو فلالی - انصاری در مقاله خود در باره جامعه مدنی در مغرب، موضوع را به شکلی متفاوت ارائه کرده است. او که مدیر مؤسسه مطالعات تمدنهای اسلامی در لندن است، کمتر به محدود کردن قدرت دولت توجه یافته بلکه بیشتر به تدارک خدمات اجتماعی و تنظیم فعالیتهای اجتماعی می‌اندیشد. عبدو فلالی ضمن بحث در باره سازواری و ناسازواری بین اسلام و شاخصهای جامعه مدنی، دیدگاههای موجود را در این رابطه بررسی کرده و به ضعیف بودن دولت مغرب به لحاظ تاریخی اشاره دارد؛ دولتی که به تعبیر وی اغلب شکل اردوی نظامی داشته و در آن قبائل و طوائف نقش مهمی را در آن داشته‌اند (صص ۳۵۹-۳۶۰).

وی ضمن اشاره به شکل‌گیری دولت جدید در جوامع اسلامی، تأثیر آن را بر وجدان اخلاقی و ترکیب‌بندهای مسلمانان، فوق‌العاده مضطرب‌کننده قلمداد کرده است (ص ۳۶۱) و در این راستا معتقد است که دولت جدید در مغرب نیز مسلماً به صورت قومی همچون کشورهای غربی در نیامده است؛ زیرا که نتوانسته است زیرساختهای اقتصادی و فرهنگی را برای ایجاد یک جامعه ملی جدید ایجاد کند و این بدان سبب است که بیشتر دولت نقش تنظیم‌کنندگی را به جای ارائه خدمات اقتصادی و فرهنگی ایفا کرد و این کشور (مغرب) نیز مثل سایر جوامع اسلامی با دور جدیدی از مقابله میان «خود» و «دیگران» مواجه گردید.

بنابراین، به اعتقاد فلالی، دولتی اینچنین ضعیف و ناتوان همواره از جامعه بیم دارد و بر آن به چشم نیروی غیرمنتظره می‌نگرد (ص ۳۶۴). بدین ترتیب نویسنده مقاله تأیید می‌کند که جامعه مدنی وقتی برای تفسیر پدیده‌های اخیر در جوامع مسلمان به کار می‌رود که ما دریابیم که مفهوم جامعه مدنی را به شکل نسبی آن به کار ببریم؛ به عبارت دیگر، به اعتقاد فلالی جامعه مدنی، مناسب توصیف آنچه در این بافتها رخ داده، نبوده است و یا باید از نو تعریف شود (ص ۳۷۴) تا بتواند شرایط جوامع اسلامی را توضیح دهد؛ از این رو، مناسب‌ترین کاربرد آن کمال مطلوبی است که دست‌یافتنی ولی

نسبی است. در عین حال، برای وی این سؤال باقی می‌ماند که برای وصول به چنین موفقیتی در جوامع اسلامی چه شرایطی ضروری است؟

در پایان این بررسی باید توضیح دهیم که هرچند عموم نویسندگان این مقالات سعی کرده‌اند عالمانه و تا حدودی به دور از تعصبات بحث خود را ارائه دهند، در عین حال در بخش مهمی از تحلیلها تحت تأثیر گفتمان سیاسی موجود در غرب نسبت به جهان اسلام قرار داشته و بدین جهت عموماً دور از واقعیت‌های موجود این جوامع و در بعضی موارد بحث‌های خود را جهت‌دار مطرح کرده‌اند.

یادداشتها

1. Civil Society in The Muslem World

