

دمکراسی و جامعه مدنی

منوچهر صالحی

انتشارات پژوهش - هامبورگ

۲۰۱۰

انتشارات پژوهش

هامبورگ-آلمان

دمکراسی و جامعه مدنی

نویسنده: منوچهر صالحی

چاپ نخست: ۱۳۸۸-۲۰۱۰

کلیه حقوق چاپ و نشر برای نویسنده و ناشر محفوظ است

به یاد دوستان نازنینم:

مسعوده پژوه (غلام آزاد)

که خودکشی کرد.

مرتضی موسوی، هادی کیانزاد و محمود مشایخی

که در هواداری از آرمان‌های سیاسی خود

در زندان رژیم اسلامی در سال ۱۳۶۷ اعدام شدند.

فرهاد سنار

که جان خود را در یک حادثه از دست داد

فهرست

۹	پیش‌گفتار
۱۷	حقوق طبیعی
۱۹	انکشاف «حقوق طبیعی» در اروپا
۲۲	اندیشه دینی و «حقوق طبیعی»
۲۵	عدالت و «حقوق طبیعی»
۲۹	«حقوق طبیعی» بورژوازی
۳۲	اندیشه «حقوق طبیعی» در ایران
۳۴	دستاوردهای دوران روشنگری
۳۹	حقوق اساسی
۴۲	برداشت‌هایی از «حقوق اساسی»
۴۸	تاریخچه پیدایش «حقوق اساسی»
۶۱	اندیشه «حقوق اساسی» در ایران
۷۳	بررسی نخستین «قانون اساسی» در ایران
۸۲	تئوری‌های «حقوق اساسی»
۸۹	تصویر انسان در «حقوق اساسی»
۹۵	محتوای عینی و ذهنی حقوق اساسی
۱۰۱	الگوهای «حقوق اساسی»
۱۰۸	«حقوق اساسی» و دموکراسی
۱۱۵	دولت دموکراتیک
۱۱۸	ویژگی دموکراسی آتن
۱۳۱	اصول جمهوری‌خواهی در روم
۱۳۷	دولت-شهرهای جمهوری سده‌های میانه
۱۳۹	زمینه‌های پیدایش دولت دموکراتیک نوین

۱۴۳ سیاست گام‌های کوچک در انگلستان
۱۴۶ آفرینش دموکراسی نوین در آمریکا
۱۵۹ انقلاب فرانسه و دگرگونی اروپا
۱۶۵ انکشاف دولت دموکراتیک در آلمان
۱۷۱ نقش مسائل اجتماعی در سیاست
۱۷۷ دورنمای دموکراسی پس از جنگ جهانی دوم
۱۸۳ پیش‌شرط‌های پیدایش دولت دموکراتیک
۱۸۸ پیش‌شرط‌های پایداری دولت دموکراتیک
۱۹۵ معیارهای سنجش دموکراسی
۱۹۸ ساختارهای دولت دموکراتیک مدرن
۲۰۲ دموکراسی نمایندگی و دموکراسی مستقیم
۲۰۶ دموکراسی به‌مثابه بهترین شکل حکومت
۲۱۱ دولت دموکراتیک جهانی
۲۱۷ چکیده‌ای درباره دموکراسی
۲۲۵ جامعه مدنی
۲۳۳ انکشاف تاریخی مقوله «جامعه مدنی»
۲۳۸ پیدایش اندیشه‌های نو درباره «جامعه مدنی»
۲۴۷ «جامعه مدنی» هگلی
۲۵۴ دتوکویل و «جامعه مدنی»
۲۵۸ «جامعه مدنی» و برتری جوئی فرهنگی گرامشی
۲۶۳ دموکراسی به‌مثابه شکلی از زندگی فردی-اجتماعی
۲۶۶ اخلاق همیاری
۲۶۹ به‌هم‌پیوستگی ارزشی
۲۷۲ دموکراسی اختیاری
۲۷۶ تثبیت درونی جامعه
۲۸۴ سرمایه اجتماعی
۲۸۹ خوش‌بختی و احساس جمعی

۲۹۵	تئوری گفتمان «جامعه مدنی»
۲۹۹	زنان و «جامعه مدنی»
۳۰۲	«جامعه مدنی» و مرزبندی فرهنگی
۳۰۸	مدنیت، دولت و خشونت
۳۱۶	«جامعه مدنی دو نیمه»
۳۲۳	نهادهای غیرانتفاعی و «جامعه مدنی دولتی»
۳۳۶	اهمیت سرمایه اجتماعی
۳۴۳	«جامعه مدنی» و اشکال نوین جنبش‌های اجتماعی
۳۵۲	اتحادیه اروپا و «جامعه مدنی» فراملی
۳۶۲	چکیده‌ای درباره «جامعه مدنی»
۳۶۹	درباره نویسنده
۳۷۱	کتاب‌نامه
۳۷۷	فهرست نام‌ها
۳۷۹	پانوشت‌ها

پیش‌گفتار

انسان‌ها برای آن که بتوانند با هم زندگی کنند، مجبورند روندِ مراودهٔ خود را بر اساس یک رده هنجارها بنیان نهند. این هنجارها در ابتدا در غالب آداب، رسوم و سنت‌ها نمایان می‌شوند و بر حسبِ درجهٔ تکاملی که جوامع انسانی از آن برخوردارند، حقوق افراد را نسبت به یکدیگر و نسبت به جامعه نمودار می‌سازند.

با پیدایش دولت، جامعه علاوه بر آداب، رسوم و سنت‌ها، به یک سلسله قوانین دیگر نیازمند می‌شود که بر اساس آن رابطه فرد با دستگاه دولت معین می‌گردد. به این ترتیب با پیدایش تمدن و مدنیت، آداب و رسوم، سنت‌ها و قوانین نیز به عرصه زندگی پا می‌نهند. علاوه بر این، تمامی ادیان طبیعی و الهی نیز قواعدی را که فرد باید در زندگی روزمره خود رعایت کند تا بتواند در هر دو جهان رستگار شود، به صورت فرامین و احکام دینی ارائه می‌دهند. به این ترتیب هر اندازه روند تولید پیچیده‌تر گردد، به همان نسبت نیز بر حجم مراوده اجتماعی افزوده می‌شود. هر چقدر تقسیم کار بیش‌تر شود و در نتیجهٔ آن تفاوت‌های شغلی و تخصصی مابین افراد جامعه بیش‌تر گردد، به همان نسبت نیز جامعه، برای آن که بتواند تمامی ابعاد چنین توفیرهای اجتماعی را در ساختاری واحد جاسازی کند، به قوانین بیش‌تری برای تعیین چگونگی مراوده افراد با یکدیگر نیازمند است. پس درجه تمدن هر جامعه‌ای در ارتباط مستقیم با چگونگی آداب، رسوم، سنت‌ها و قوانینی قرار دارد که از یکسو روابط افراد با یکدیگر و از سوی دیگر روابط آن‌ها را با مؤسسات و نهادهای اجتماعی تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر آداب، رسوم، سنت‌ها و قوانین، ساختارهایی را به ما نشان می‌دهند که جامعه برای ادامهٔ زندگی خود باید در جهت محدود ساختن هیجانات Affekte^۱ بشری به‌وجود آورد. تمامی مشاهدات تاریخی نشان می‌دهند که «الگوها و انگاره‌ها در جوامعی که در مدارج مختلف تکامل و یا حتی در سطوح گوناگونی از مرحله تکامل واحدی قرار دارند، در زمینه کنترل هیجانات می‌توانند متفاوت باشند»^۲.

به این ترتیب عواملی که سبب می‌شوند تا آداب، رسوم، سنت‌ها و قوانینی که در یک جامعه حاکم‌اند، دچار دگرگونی شوند، خود نمایان‌گر تحولاتی هستند که در روند تکامل

اجتماعی رخ می‌دهند و «در نتیجه تحولاتی که موجب دگرگونی ساختارهای اجتماعی می‌شوند، در دراز مدت ساختار شخصیتی افراد نیز متحول می‌گردد».^۳ پس شخصیت انسان هر عصری بر حسب بافتی که ساختارهای اجتماعی دارند، پدیدار می‌گردد.

اما از آن جا که ساختارهای اجتماعی خود روند مدنیّت^۴ ملت‌ها را در بطن تاریخ نمودار می‌سازند، در نتیجه ارزش و شخصیت انسان در رابطه با انکشاف این ساختارها متحول می‌گردد و در هر جامعه‌ای و بر حسب پیش‌تاریخ هر ملتی با ویژگی‌هایی که وابسته به مدنیّت و تمدن مشخصی است، به‌وجود می‌آید. خلاصه آن که با بررسی عرف، آداب، رسوم، سنت‌ها و قوانینی که در طول تاریخ در ایران و یا هر کشور دیگری به‌وجود آمده‌اند و روابط متقابل انسان‌ها بر اساس آن‌ها تعیین گشته‌اند، می‌توان تا حدّی به چگونگی تحوّل که مدنیّت و تمدن در میهن ما طی کرده است، پی بُرد.

بنابراین هر اندازه سطح فن‌آوری در یک جامعه عقب‌مانده‌تر باشد، به همان نسبت نیز ساختارهای اجتماعی که کمیت و کیفیت تمدن و مدنیّت را در هر جامعه‌ای تعیین می‌کنند، دارای بافتی ساده‌تر خواهند بود. در جامعه اولیه که انسان بیرون از محدوده دودمان و ایل به ادامه زندگی فردی خود قادر نبود، جنبه‌هایی از دمکراسی اولیه را می‌توان در آداب و رسومی یافت که در این جوامع به‌وجود آمدند و به شالوده مرادّه اجتماعی بدل شدند. «انسان بر اساس طبیعت خود نه تنها موجودی اجتماعی، بلکه هم‌چنین دارای سرشتی دمکراتیک است و گرایش به فعالیت دمکراتیک، یکی از جنبه‌های سرشت اجتماعی او می‌باشد که از اجداد حیوانی خود اقتباس کرده است».^۵

از آن جا که در جامعه بدوی سطح تولید بسیار عقب‌مانده بود و تقریباً هر یک از اعضاء آن قادر بود همه چیز را، از ابزار کار گرفته تا سلاحی که برای دفاع از خود بدان نیاز داشت، بسازد و یا آن را به‌سادگی از طبیعت فراهم آورد و از آن جا که در چنان شرایط عقب‌مانده‌ای هیچ‌کس نمی‌توانست به دانش و اطلاعاتی دست یابد که دیگران از آن آگاهی نداشتند، زیرا فرهنگ شفاهی خمیرمایه تمدن بدوی را تشکیل می‌داد، در نتیجه فرد Individuum در چنین نظامی نمی‌توانست به وابستگی خود از جمع پایان دهد. به همین دلیل نیز در جامعه اولیه با نوعی دمکراسی خام و بدوی روبه‌روئیم که در محدوده آن تصمیماتی که به سرنوشت همگانی مربوط می‌گشتند، به‌طور اشتراکی گرفته می‌شدند. جامعه‌ای که بر اساس فرهنگ شفاهی بنا شده بود و مرادّه انسان‌ها در آن تنها با گفت و گوی مستقیم انجام می‌گرفت، نمی‌توانست مرزهای خود را فراتر از امکاناتی که برای افراد

در زمینه شرکت در سرنوشت اقتصادی - سیاسی خویش وجود داشت، گسترش دهد. بنابراین با پیدایش دولت‌هایی که توانستند مرزهای جغرافیایی خود را فراسوی امکانات جامعه بدوی گسترش دهند، دموکراسی اولیه نیز مورد تهدید قرار گرفت و به تدریج از بین رفت. به عبارت دیگر، با پیدایش دولت، نهادهای دولت از همان آغاز با روابط و مناسبات مبتنی بر دموکراسی خام و بدوی در تضاد قرار داشتند و در پی نفی آن بودند. به همین دلیل نیز مارکس Marx^۴ و انگلس Engels^۵ بر این باورند که تنها با «مرگ» نهاد دولت است که دموکراسی واقعی می‌تواند تحقق یابد. انگلس در رابطه با نابودی پدیده دولت که پیش‌شرط تحقق آزادی، برابری و برادری واقعی انسان‌ها است، در اثر خود «آنتی‌دورینگ» نوشت:

«نخستین اقدامی که دولت به‌طور واقعی به مثابه نماینده تمامی جامعه، به‌نام جامعه در جهت مالکیت بر ابزار تولید انجام می‌دهد، در عین حال آخرین اقدام مستقل او به عنوان دولت است. دخالت قدرت دولتی در مناسبات اجتماعی به تدریج در بخشی پس از بخش دیگری امری زائد می‌شود و سپس به خودی خود می‌خواهد. اداره اشیاء و مدیریت بر روندهای تولید، جانشین حکومت بر اشخاص می‌گردد. دولت "نابود" نمی‌شود و بلکه می‌میرد».^۶ بنابراین پیدایش دولت دموکراتیک دارای دو بُعد اساسی است. این دولت هم‌چون هر دولت دیگری از یک‌سو در تعارض با نهاد دموکراسی قرار دارد و از سوی دیگر با پیدایش آن، می‌تواند زمینه برای ایجاد پدیده‌هایی که مرگ دولت را ضروری می‌سازند، فراهم شود. به این ترتیب دولت دموکراتیک خود هم‌نهادهای Synthese است که از متضادهای گوناگون تشکیل شده است که نافی یکدیگرند. مبارزه این اضداد شکل و محتوی دموکراسی را در طول تاریخ تعیین کرد. با پیدایش دولت، نخست نهادهای دموکراتیک جامعه بدوی مورد هجوم قرار گرفتند و به تدریج به‌طور کامل در اکثر کشورهای متمدن جهان متلاشی شدند. این روند تا پایان سده‌های میانه (قرون وسطی) به‌درازا کشید. در عوض با پیدایش سرمایه‌داری زمینه برای رشد و گسترش نهادهای دموکراتیک در پهنه دیگری از تکامل اجتماعی فراهم گشت. دولت استبدادی جای خود را به دولتی داد که هم‌آهنگ با رشد نیروهای مولده باید هم‌گام با انکشاف نیروهای مولده و بارآوری نیروی کار دموکراتیزه می‌شد. در حال حاضر در کشورهایی که در آن‌ها مناسبات سرمایه‌داری از رشد بیش‌تری برخوردار است، به همان نسبت نیز دموکراسی بورژوائی دارای انکشاف گسترده‌تری است. خلاصه آن که با دموکراتیزه شدن هر چه بیش‌تر روند تولید، زمینه برای «مرگ تدریجی»

نهاد دولت نیز فراهم خواهد گشت. دیگر آن که اساس جامعهٔ دموکراتیک بر آزادی و برابری انسان‌ها قرار دارد. هرچند دموکراسی جامعه بدوی بر اساس نوعی مساوات در زمینه مصرف بنا شده بود، زیرا تولید در آن دارای باری اشتراکی بود، اما آن مناسبات به‌خاطر عقب‌ماندگی خود نمی‌توانست زمینه را برای آزادی فرد فراهم آورد. اصولاً در بطن آن مناسبات چون فرد نمی‌توانست خود را از ایل و دودمان‌ها و خودگردان سازد، در نتیجه پیدایش فردیت Individualität و تحقق آزادی فردی امری ناممکن بود. علاوه بر این، برابری تنها در محدوده‌ی يك همبائی Gemeinwesen وجود داشت و بیرون از آن، فرد از تمامی حقوق خود محروم بود و تا سرحد برده و بنده تنزل می‌کرد. در نتیجهٔ رشد ابزار و وسائل تولید و با به‌وجود آمدن جامعهٔ طبقاتی به‌تدریج زمینه برای پیدایش فردیت و آن‌هم برای بخش بسیار کوچکی از جامعه که بخش بزرگی از ابزار و وسائل تولید را در مالکیت خود داشت، فراهم گشت. اما این روند در یونان و روم باستان از اندیشه برابری همه انسان‌ها با یکدیگر برخوردار نبود و به‌همین دلیل نیز مناسبات دموکراتیکی که در یونان و روم باستان به‌وجود آمدند، نمی‌توانستند زمینه را برای تحقق انسان آزاد در جامعه‌ای متکی بر عدالت اجتماعی فراهم سازند. در یونان باستان هر چند اندیشمندانی چون سقراط^۹، افلاطون^{۱۰} و ارسطو^{۱۱} توانستند به حقوق طبیعی انسان پی برند^{۱۲}، اما می‌بینیم که غول اندیشه‌ای چون ارسطو کسانی را که بنده و برده شده بودند، شی و افزار دانست. او بر این نظر بود که «و بندگان را عموماً باید افزارهایی مقدم بر افزارهای دیگر دانست»^{۱۳} و می‌بینیم که «نزد رومی‌ها و یونانی‌ها عدم تساوی انسان‌ها خود نوعی تساوی محسوب می‌شد»^{۱۴} افلاطون برای آن که «مساوات و دوستی» مابین برگزیدگان و بردگان را برقرار سازد، از قول سقراط نقل می‌کند که «می‌گوئیم که بهترین راه همین است که آن‌ها، به شکل بندگان و بردگان تحت اوامر بهترین مردان جامعه که عنصر یزدانی بر وجودشان حاکم است، قرار گیرند. و این عمل (...) به ضرر بندگان تمام نمی‌شود، بلکه الزامی است ناشی از این حقیقت که خیر و مصلحت هر کسی در این است که تحت حکومت دانش و معرفت، که عطیه‌ای است یزدانی، قرار گیرد. حال اگر این دانش و معرفت در نهان‌خانه وجود خود وی باشد که چه بهتر، اما اگر دست خلقت او را از این عطیه محروم کرده باشد، در آن صورت بهتر همین است که کسی دیگر که از علم و دانائی بهره‌مند است، زمام حکومت او را به‌دست گیرد تا بدین وسیله تمام افراد جامعه (فرمانروایان و بندگان) بتوانند با اصل مشابه‌ای هدایت شوند و تا جایی که مقدور است در شرایط مساوات و دوستی با یکدیگر بسر برند»^{۱۵}

با تحقق جامعهٔ صنعتی است که تازه زمینه برای پیدایش دموکراسی مدرن فراهم گشت، مناسباتی که در بطن آن زمینه صوری برای یکی شدن انسانی فراهم می‌شود که از یک سو اجتماعی شده و از سوی دیگر به مثابه فرد به دنبال تحقق خویش است و آن هم به این دلیل که در جامعه سرمایه‌داری، تولید و در ارتباط با آن کار، خصلتی اجتماعی می‌یابد و اما مالکیت و در همین رابطه، مالکیت بر نیروی کار، هم چنان جنبه شخصی و فردی خود را حفظ می‌کند. «امروز می‌دانیم که امپراتوری عقل چیزی نبود، مگر امپراتوری خیالی بورژوازی که در آن عدالت ابدی خود را در عدالت‌خانه بورژوازی تحقق بخشید، که مساوات به برابری بورژوازی در برابر قانون منتهی شد، که مالکیت بورژوازی به منزله یکی از اصلی‌ترین حقوق بشری اعلان گردید و دولت عقلانی که همراه با قرارداد اجتماعی روسو^{۱۶} پا به عرصه زندگی گذاشت، فقط به مثابه جمهوری دموکراتیک بورژوازی می‌توانست پا به حیات نهد.»^{۱۷}

پس روشن می‌شود که در درون مناسبات سرمایه‌داری تنها جنبه‌های صوری آزادی، برابری و عدالت اجتماعی می‌توانند تحقق یابند و تحقق واقعی آن منوط به دورانی می‌شود که زمینه برای از میان برداشتن مالکیت خصوصی فراهم گردد.

دیدیم که آزادی انسان تا حد زیادی وابسته به امکاناتی است که توانسته است در مهار قوای طبیعی به دست آورد. به عبارت دیگر هر اندازه سطح دانش در یک جامعه پیش‌رفته باشد، به همان نسبت نیز انسان متعلق به چنین جامعه‌ای از آزادی فردی و اجتماعی بیش‌تری برخوردار خواهد بود. به این ترتیب به دیالکتیک آزادی و ضرورت هگلی^{۱۸} می‌رسیم که بر اساس آن هنگامی که ضرورت‌ها جنبه کور خود را از دست دهند، به آگاهی و در نتیجه به آزادی انسان منجر می‌شوند. کشف ضرورت‌ها و آگاهی بر مکانیسم پدیده‌ها خود سبب می‌شود تا انسان برای تثبیت آزادی‌های به دست آمده مکانیسم‌هایی را به وجود آورد که از یک سو رابطه او را با دیگر انسان‌ها و از سوی دیگر رابطه او را با طبیعت مشخص می‌سازند. آداب، رسوم، سنت‌ها و قوانین در هر جامعه‌ای چگونگی این مکانیسم‌ها و روابط دو جانبه را نمایان می‌سازند و به همین دلیل می‌توان مدعی شد که بنیاد هر جامعه‌ای بر آداب، رسوم، سنت‌ها و قانون استوار است. پیدایش جامعه دموکراتیک همراه است با پیدایش قوانین اساسی که در آن از یک سو حقوقی برای افراد جامعه تدوین شده‌اند که دولت به مثابه دستگاهی که کلیت جامعه را نمایندگی می‌کند، ملزم به رعایت آن است (حقوق طبیعی و یا حقوق عمومی بشری) و از سوی دیگر افراد در برابر جامعه دارای تعهداتی

هستند که باید برای تأمین خیر عمومی بدان تن در دهند (حقوق شهروندی و یا حقوق سیاسی).

پس برای آن که بتوانیم به بافت جامعه دمکراتیک بهتر پی بریم، در این کتاب کوشش شده است جنبه‌های فوق‌همراه با روندهائی که موجب پیدایش دمکراسی بورژوائی در کشورهای صنعتی شدند، توضیح داده شوند. و نیز تلاش شد تا آن‌جا که به‌موضوع این کتاب مربوط می‌شود، جامعه ایران مورد بررسی قرار گیرد و نشان داده شود که تا چه اندازه اندیشه‌ها، بافت‌ها، ساختارها و نهادهای دمکراسی در میهن ما رشد کرده‌اند و چه عواملی سبب گشتند تا دمکراسی نتواند در ایران شکوفا گردد.

طی سال‌های اخیر کتاب‌های کم و بیش زیادی در ایران و انیران درباره «دمکراسی» نوشته و ترجمه شده‌اند و هر نویسنده‌ای از دریچه‌ای که خود مهم تشخیص می‌داد، کوشید به این پدیده برخورد کند. اما کتاب حاضر از یکسو ادامه منطقی کتاب‌های «*ایران و دمکراسی*» و «*دمکراسی از آغاز تا اکنون*» است که در سال‌های گذشته انتشار داده‌ام و از سوی دیگر برخلاف دیگر آثاری که درباره دمکراسی منتشر شده‌اند، این کتاب خود را تنها با بعضی نمودهای دمکراسی سرگرم نمی‌کند و بلکه با بررسی تاریخ فلسفه و تاریخ اجتماعی ایران و جهان می‌کوشد مسائل مربوط به پیدایش دمکراسی را به‌طور بنیادین مورد بررسی قرار دهد.

پس از نوشتن کتاب‌های «*ایران و دمکراسی*» و «*دمکراسی از آغاز تا اکنون*»، کار نوشتن این کتاب را آغاز کردم و چندی بعد، به‌خاطر گرفتاری‌های زندگی و ضرورت کار بیش‌تر بر روی برخی دیگر از پروژه‌های پژوهشی نتوانستم آن را ادامه دهم. اما پس از آن که در آغاز سال ۲۰۰۶ بازنشسته و از بلای «کار اجباری» رها شدم و توانستم زندگی خود را مبتنی بر نیازهای خویش برنامه‌ریزی کنم، توانستم زمان بیش‌تری را برای ادامه کار بر روی این پروژه اختصاص دهم. همین وضعیت سبب شد تا دوباره به‌سراغ متنی روم که سال‌ها پیش به‌مثابه «طرح نخستین» این کتاب نوشته بودم. در هر حال برای نوشتن این اثر بیش از ۳ سال مایه گذاشتم، زیرا باید کتاب‌های زیادی را می‌خواندم که بیش‌تر آن‌ها در هزاره سوم میلادی در اروپا انتشار یافته بودند. در این کتاب کوشیدم اندیشه‌های تازه‌ای را جاسازی کنم که درباره «حقوق طبیعی»، «حقوق اساسی»، «دولت دمکراتیک» و «جامعه مدنی» ارائه شده‌اند. به‌این ترتیب نه تنها باید آن‌چه را که سال‌ها پیش نگاشته

بودم، دوباره نویسی می‌کردم، بلکه برای آشنائی هر چه بیش‌تر با موضوع این کتاب، باید ترتیب جستارهای کتاب را نیز از نو تنظیم می‌کردم.

با این حال این کتاب هم‌چنان خالی از اشکال و ایراد نخواهد بود و امیدوارم که با راهنمایی کارشناسان خوانندگان آگاه بتوان به خطاهای موجود در این کتاب پی بُرد.

در پایان این کتاب برای هر جستار «پانوشتی» از برخی مفاهیم و هم‌چنین زندگی‌نامه کوتاهی از شخصیت‌هایی فراهم آورده‌ام که اندیشه‌های‌شان مورد بررسی قرار گرفته‌اند، زیرا بدون شناخت از مفاهیم و چهره‌های سیاسی، فرهنگی و تاریخی شاید نتوان به شالوده و هستی آن‌چه در این کتاب بررسی شده است، به‌آسانی پی بُرد. هم‌چنین برای فهم بهتر مفاهیمی که در این کتاب مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، آن‌جا که ضروری بود، فشرده‌ای از اندیشه‌های اندیشمندان و فیلسوفانی را که با موضوع مورد بررسی در ارتباط بوده‌اند، ترجمه کرده و به «پانوشت»‌ها افزوده‌ام تا بتوان با خواندن آن به‌ژرفای تئوری‌های بررسی شده در این کتاب بهتر پی بُرد.

منوچهر صالحی

آلمان، اوت ۱۹۲۰۰۹

حقوق طبیعی

مفهوم «حقوق طبیعی» Naturrecht که آن را «حقوق فراموضوعه» überpositives Recht نیز می‌نامند، مفهومی از فلسفه حق را در رابطه با حق می‌نمایاند که در آن هنجارهای اجتماعی به صورت «حقوق موضوعه» positives Recht تنظیم شده‌اند. هم‌چنین می‌توان در بسیاری از مقررات هنجارهای متکی بر «حقوق موضوعه» را یافت که برای تأمین ضمانت حقوقی و یا در رابطه با وضعیتی انضمامی فرمولبندی شده‌اند.

«حقوق طبیعی» این باور را در ما به وجود می‌آورد که هر کسی نه بر شالوده قوانین اساسی، بلکه بنا بر «طبیعت» انسانی خویش دارای حقوقی است خدشه‌ناپذیر که از جنسیت، سن، مکان زندگی، شکل دولت و حتی زمانی که در آن به سر می‌برد، مستقل است. سه حق «زیستن»، «برخورداری از «سلامت بدنی» و «آزادی» شالوده «حقوق طبیعی» را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل نیز چون دولت در مرحله معینی از تکامل جوامع انسانی به وجود آمده است، بنابراین «حقوق طبیعی» باید پیش از پیدایش آن وجود می‌داشتند، یعنی دولت‌ها «حقوق طبیعی» را به مردم نمی‌دهند و بلکه باید از تجاوز به این حقوق «ابدی» جلوگیری کنند.

درک دیگری نیز از «حقوق طبیعی» وجود دارد که بر مبنای آن کسی که نیرومندتر است، «طبیعت» به او «حق» بیش‌تری داده است تا بتواند از منافع خویش در برابر رقیبان ضعیف‌تر از خود دفاع کند. با آن که در تئوری تکامل داروین^۱ سوئیه تکامل همیشه مثبت و به بالا نیست، اما همین اندیشه سبب شد تا در دهه‌های پایانی سده ۱۹ برخی از سیاست‌پژوهان تئوری تکامل داروین را به تئوری داروینیسم اجتماعی بدل سازند که بر مبنای آن کسانی که نیرومندتر و توانمندترند، باید بنا بر «قانون طبیعت» بر ضعیفان و ناتوایان حکومت کنند. بنا بر این تئوری وجود طبقات و نابرابری‌های اجتماعی و هم‌چنین سلطه ملت‌های توانمند بر ملت‌های ضعیف فرآورده «قانون طبیعت» است، یعنی رخ‌دادی «طبیعی» است. نازیسم^۲ در آلمان با تکیه بر همین نگرش سیاسی نژادپرستانه نژاد ژرمن

را والاترین نژاد انسانی دانست که لایق سیادت بر دیگر ملت‌های جهان است. بر مبنای همین نگرش یهودان به مثابه مردمی که به نژادی پست تعلق دارند، رده‌بندی شدند. همان‌گونه که خواهیم دید اندیشه «حقوق طبیعی» در غرب، یعنی در اروپا به وجود آمد و از آن‌جا به مثابه اندیشه‌ای جهانشمول به دیگر کشورهای جهان رخنه کرد. امروز در رابطه با «حقوق طبیعی» یا «حقوق عمومی بشر» آن مجموعه از قوانین درک می‌شوند که با هستی انسان در رابطه قرار دارند و شخصیت فرد را تبیین و تضمین می‌کنند. این حقوق با زایش انسان همراه با او پیدایش می‌یابند و در هر زمان و مکانی باید دارای اعتبار کامل باشند. این حقوق را نمی‌شود از کسی گرفت، مگر آن که شخصیت او را به مثابه انسان نفی کرد. «حقوق طبیعی» چون در رابطه با خود انسان قرار دارند، بنابراین به هیچ مرز جغرافیائی وابسته نیستند و بلکه حقوقی هستند فراملی و فرادولتی که در رابطه مستقیم با خود انسان قرار دارند.

در عوض در جوامع مختلف «حقوق مدنی» یا «حقوق شهروندی» بر حسب پیش‌تاریخی که هر ملتی دارد، می‌توانند دارای ویژگی‌های خاصی باشند. این دسته از قوانین از آن‌جا که رابطه فرد را با ساختار سیاسی و دیوان‌سالاری دولتی مشخص می‌سازند، می‌توانند با دگرگونی‌هایی که در بطن جامعه و به ویژه در روند تولید اجتماعی رخ می‌دهند، دائماً دست‌خوش دگرگونی شوند.

روشن است وقتی که از «حقوق طبیعی» انسانی سخن گفته می‌شود، آن دسته از قوانینی مطرح هستند که به ذات انسانی مربوط می‌شوند. انسان هم‌چون هر موجود دیگری جزئی از طبیعت است و بنابراین ذات و ماهیت موجودیت انسان بر اساس یک سلسله از مکانیسم‌ها (قوانین) عمل می‌کند که صفات و خصوصیات او را معین می‌سازند. انسان موجودی است که می‌تواند بی‌اندیشد و سخن بگوید. به این ترتیب آزاد اندیشی و آزادی گفتار در طبیعت ذات انسان نهفته است و هرگونه کوششی در جهت جلوگیری از آزاد-اندیشی و آزادگویی عملی خلاف طبیعت و نفی بخشی از خصوصیات بشری تلقی می‌شود. بنابراین «حقوق طبیعی» از آن دسته از قوانین تشکیل می‌شوند که ریشه در طبیعت آزاد بودن انسان دارند و از آن‌جا که این حقوق با پیدایش و مرگ انسان به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، باید همه انسان‌ها به‌طور همگون از آن برخوردار باشند.

انسان برای آن‌که بتواند قوای موجود در طبیعت را مهار کند و آن را در خدمت خود گیرد، باید به قوانین نهفته در پدیده‌ها پی برد. به این ترتیب انسان با دگرگونی در طبیعت،

خود را نیز به مثابه جزئی از طبیعت تغییر می‌دهد و هر اندازه دانش و آگاهی انسان از طبیعت بیش‌تر شود، به همان نسبت نیز قادر است خود را بهتر و بیش‌تر بشناسد. به‌همین دلیل نیز درک انسان از مقوله «حقوق طبیعی» طی تاریخ بارها دچار تغییر و تحول گشته است.

انکشاف «حقوق طبیعی» در اروپا

اندیشه «حقوق طبیعی» دارای قدمتی برابر با تاریخ تدوین شده بشری است. از زمانی که انسان‌ها مجبور شدند مرادده خود را بر اساس يك سلسله سنت‌ها، عادات و قوانین تدوین کنند، کوشیدند حد و مرز حقّی را که از آن برخوردارند، تعیین کنند و از همان آغاز تاریخ حقوقی را که به فرد مربوط می‌شد، در غالب «حقوق طبیعی» گنجانند.

افلاطون در رساله «جمهور» خود نوشت «برخی از قوانین وضع شده به‌وسیله انسان طبیعی هستند. این گونه قوانین از آن‌جا که ناشی از نفس و طبیعت اجتماع هستند، باید در میان تمام دولت‌ها و اجتماعات به‌طور يكسان وجود داشته باشند».^۳ با این حال مابین آن‌چه افلاطون زیر عنوان «حقوق طبیعی» می‌فهمید، با آن‌چه که امروزه از همین مفهوم درک می‌شود، تفاوتی شگرف وجود دارد. افلاطون بر این باور بود از آن‌جا که هر آدمی دارای استعدادی است و بر حسب قابلیت‌ها و استعداد خود که از طبیعت به او رسیده است، تنها می‌تواند تخصص معینی را بی‌آموزد. طبیعت، انسان‌ها را نابرابر بار آورده، به عده‌ای استعداد فرمان‌بری و به بخش دیگری نبوغ فرماندهی را داده است. پس در اندیشه افلاطون نابرابری اجتماعی، خود به نوعی از حقوق طبیعی بدل می‌گردد و آن‌چه که طبیعت به‌وجود آورده است، عین عدالت می‌شود و بر عکس، هرگاه کسی به‌مقابله با قوانین طبیعت برخیزد، علیه عدالت گام برداشته است. «پس به‌این نتیجه رسیدیم که هر وقت مردمان شهر ما یا از حریم تخصص خود فراتر گذاشتند و به کارهایی دست زدند که برای انجام آن‌ها آفریده نشده‌اند، عمل‌شان عین ظلم و بی‌دادگری است. به عکس موقعی که هر کدام از طبقات سه‌گانه شهر- پیشه‌وران، جنگاوران و پاسداران- به انجام وظیفه طبیعی خود اکتفا کنند، عمل‌شان عین عدالت است»^۴

ارسطو به «حقوق طبیعی» از زاویه دیگری می‌نگریست. در اندیشه او «طبیعت در ساختن هیچ چیز بخل نمی‌ورزد، بلکه هر چیز را فقط برای يك مقصود می‌آفریند»^۵، یعنی هر آن‌چه که در طبیعت وجود دارد، از برده گرفته تا برده‌دار و از ثروتمند گرفته تا فقیر، از

آن‌جا که برای مقصودی معین به‌وجود آمده‌اند، بنابراین نه تنها عناصری طبیعی‌اند، بلکه قوانینی که موجب پیدایش‌شان می‌شود را نیز باید قوانینی طبیعی دانست. بر اساس چنین اندیشه‌ای است که ارسطو نیز هم چون افلاطون برای نابرابری‌های اجتماعی منشائی طبیعی قائل شده است. بر خلاف برخی از اندیشمندان آن دوران که بردگی را بر خلاف طبیعی انسانی و قهر را منشأ آن می‌دانستند و بر این باور بودند که قوانین و سنت‌ها موجب پیدایش تفاوت میان برده و برده‌دار می‌شوند، ارسطو برای بردگی هدفی غائی، یعنی خدمتگزاری قائل بود و در نتیجه آن را امری طبیعی می‌دانست. بر اساس چنین بینشی وجود نابرابری نه تنها در میان یک جامعه، بلکه میان ملت‌ها نیز به امری طبیعی بدل می‌شود و بنا بر باور ارسطو «سزاست که یونانیان حاکم مردم "بربر" باشند.»^۶

اپیکور^۷ به «حقوق طبیعی» از زاویه دیگری نگریست. نزد او حق تا زمانی حق است که فرد را از گزند دیگران مصون دارد و به حقوق دیگران نیز گزند نرساند. پس زندگی اجتماعی امری است اجباری. بر این اساس دولت بر پایه قراردادی به‌وجود می‌آید که انسان‌های آزاد با خود بسته‌اند، آن‌هم به‌این دلیل که انسان‌ها می‌خواهند از گزند یکدیگر در امان بمانند. دیگر آن که شرکت در زندگی اجتماعی بر اساس سودمندی متقابل انجام می‌گیرد. بنابراین چون انسان‌ها به‌طور داوطلبانه با یکدیگر دولت-شهر را به‌وجود می‌آورند، پس آن چه که در دولت-شهرها به مثابه قانون حاکم است، چیزی نیست مگر «حقوق طبیعی» این افراد و بنابراین چون هر دورانی قوانین خاص خود را به‌وجود می‌آورد، پس «حقوق طبیعی» نیز به مرور زمان دچار تحول و دگرگونی می‌شود.

البته اپیکور نیز هم چون ارسطو بردگان را از این قاعده مستثنی دانست و بر این باور بود که چون بردگان «انسان» نبوده و بلکه «شیئی» هستند، بنابراین نمی‌توانند در تعیین مَرأوده اجتماعی، یعنی بر خورداری از حق تدوین قوانینی که آن‌ها را از گزند دیگران مصون دارد، نقشی داشته باشند. خلاصه آن که بر اساس نظرات اپیکور هر کسی مسئول بلاواسطه خوش‌بختی خویش است و بهره‌مندی از لَداید زندگی به امری بدل می‌گردد که انسان برای دستیابی به آن مجبور است به موقعیت خویش در جامعه پی‌بَرَد تا بتواند مرزی را بشناسد که می‌تواند او را از گزند دیگران حفظ کند.^۸

پس از چندی زنون^۹ این نظریه را طرح کرد که آن چه در جهان وجود دارد دارای علتی ضروری و در عین حال عقلاتی است. در چنین جهانی انسان برای آن که بتواند به‌زندگی خود ادامه دهد، باید بتواند آزادانه در مورد خویش تصمیم گیرد. به‌این ترتیب در

جهان‌بینی زنون آزاد بودن فرد به امری ضروری- طبیعی بدل گشت، یعنی آزادی فردی جزئی از «حقوق طبیعی» انسان تلقی شد. پس برای آن که فرد بتواند از نیک‌بختی در زندگی بهرمنند شود، باید از تقوا و فضیلت برخوردار باشد، یعنی باید نسبت به جهان پیرامون خود بی‌اعتنا و رها از هرگونه شیفتگی و مفتونی باشد.

سیسرو Cicero^{۱۱} که از پیروان مکتب استوا Stoa^{۱۲} و با سزار Caesar^{۱۳} معاصر بود، بر این باور بود که «عدالت در نفس و طبیعت انسانی نهفته است» و «طبیعت منشأ و سرچشمه عدالت است» و دیگر نمی‌شود «قانون و عدالت را از طبیعت جدا پنداشت»^{۱۴}. در اندیشه سیسرو «قانون طبیعی» و یا «قانون طبیعت» در چارچوبی که زنون چند سده پیش از او طرح کرده بود، به صورتی تکامل یافته‌تر مطرح شد. بر اساس این اندیشه «قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق و هم‌آهنگی کامل با طبیعت انشاء می‌کند. چنین قانونی به تمام کائنات در هر نقطه جهان، شمول دارد. مضمونش عوض نشدنی و دوران اعتبارش ابدی است»^{۱۴}. پس در اندیشه سیسرو قانون طبیعی نمی‌تواند در تعارض با عقل سلیم قرار داشته باشد. به‌این ترتیب آن‌چه عقلانی است، باید دارای سرشتی طبیعی باشد. علاوه بر آن، یک چنین پدیده‌ای دارای اعتباری جهانشمول و ابدی خواهد بود. همین خصوصیات سبب می‌شوند تا قوانین طبیعی در هر عصری و در میان کلیه ملل که از درجات متفاوتی از تمدن برخوردارند، از اعتباری همیشگی بهرمنند شوند. مهم‌ترین نکته در اندیشه سیسرو این است که می‌گوید «آن‌هایی که در قانون سهیم هستند، در عدالت نیز باید سهیم باشند و آن‌هایی که از این چیزها به یکسان بهره می‌برند، باید به شکل اعضای جامعه‌ای مشترک المنافع نگریسته شوند»^{۱۵}. به‌این ترتیب در اندیشه سیسرو به نکته بکر دیگری برمی‌خوریم مبنی بر این که چون انسان‌ها در برابر قانون با یکدیگر برابرند، پس عدالت نیز باید در میان آن‌ها به گونه‌ای همگون اجرا گردد. علاوه بر آن، از آن‌جا که او در دورانی می‌زیست که امپراتوری روم توانسته بود تقریباً تمامی اروپای غربی و تمامی کشورهای سواحل جنوبی دریای مدیترانه و هم‌چنین بخشی از سواحل دریای سیاه را ضمیمه خود سازد، پس در تفکر او انسان بازتابی بود از جامعه‌ای مشترک المنافع که در محدوده امپراتوری روم قرار داشت. به عبارت دیگر، سیسرو تحت تأثیر موفقیت‌های نظامی- اداری امپراتوری روم بر این باور بود که تمامی ملل می‌توانند در محدوده یک کشور واحد با یکدیگر زندگی کنند و بنابراین در درون یک چنین کشوری انسان جهانی به عرصه تاریخ جهانی پا می‌نهد. سرانجام بر اساس تعالیم سیسرو، سیستم

حقوقی امپراتوری روم پایه‌ریزی شد و در همین رابطه تفسیر پیروان مکتب استوا از حقوق طبیعی زینت آن سیستم حقوقی و قضائی گشت.

از آن پس در امپراتوری روم حقوق موضوعه جانشین ابزارهای حقوقی سنتی گشت که تا آن زمان در روم وجود داشتند. یکی از احکامی که در سیستم حقوقی روم در رابطه با «حقوق طبیعی» تدوین شد، این حکم بود که «تمامی انسان‌ها از ابتدا آزاد زائیده گشته‌اند». به این ترتیب امپراتوری روم در قوانین خود پذیرفته بود که انسان‌ها در ابتدا از حقوق برابر برخوردارند و نابرابری‌ها از مرحله پس از زایش، یعنی در بطن جامعه بشری به وجود می‌آیند.

دیری نپائید که اولپیان ^{۱۶} Ulpian نظریه جالب دیگری را در رابطه با «حقوق طبیعی» طرح کرد. او در کتاب «نهاد» Institutionen خود نوشت: «حقوق طبیعی آن چیزی است که طبیعت به همه موجودات زنده آموخته است، زیرا این حق منحصر به نژاد انسان نمی‌شود و بلکه شامل همه موجوداتی که در خشکی و دریاها زائیده گشته‌اند و حتی پرندگان نیز می‌گردد.»^{۱۷}

بنا بر این برداشت، هر چند وانمود می‌شود انسان پس از زایش هم‌چون پرنده آزاد است و چون ماهی می‌تواند در دریا شنا کند و فراسوی هرگونه مرزهای قشری، طبقاتی، قومی و ملی قرار دارد و باید رها از هرگونه قید و بندها باشد، لیکن از آن‌جا که «حقوق طبیعی» دیگر به حوزه انسان به‌مثابه «اشرف مخلوقات» محدود نمی‌شود و بلکه همه موجودات را در بر می‌گیرد، در نتیجه از نقشی که این حق می‌تواند برای انسان‌ها داشته باشد، به شدت کاسته می‌شود، زیرا انسان و حیوان هم‌تراز یک‌دیگر می‌شوند.

اندیشه دینی و «حقوق طبیعی»

با تسخیر شهر رُم به دست اقوام بدوی ژرمن در سال ۴۷۶ میلادی، امپراتوری روم غربی از هم فروپاشید و سلطه شهروندان بر روستائیان نیز پایان یافت. از آن پس به تدریج اشراف زمین‌دار که در روستاها زندگی می‌کردند، همراه با کلیسا که روشنفکران مذهبی را در صفوف خود سازمان‌دهی کرده بود، قدرت سیاسی را از آن خود ساختند. در بطن این سامانه نو، از آن‌جا که روحانیت و به‌ویژه روحانیت وابسته به کلیسای کاتولیک از علم و دانش بهرمند و به‌همین دلیل از قابلیت مدیریت بیش‌تری برخوردار بود، توانست آرام‌آرام قدرت سیاسی را از آن خود گرداند و تمامی شاهان فئودال را به‌خود وابسته کند. به این

ترتیب کلیسا که خود اینک قدرت سیاسی را در دست داشت و از طریق استثمار دهقانان و پیشه‌وران شهری منابع مالی خود را تأمین می‌کرد، دیگر نمی‌توانست هم‌چون گذشته که از قدرت سیاسی محروم بود، از استثمار و ستمی که بر محرومین روا می‌شد، انتقاد کند و بلکه مجبور بود سیستم حقوقی نوینی را تدوین نماید که در محدوده‌ی آن سلطه استثمار کلیسا بر مردمی که به مسیحیت گرویده بودند، باید توجیه می‌شد. البته باید سال‌ها می‌گذشت تا کلیسای کاتولیک می‌توانست از توانائی توجیه مذهبی - حقوقی مناسب اجتماعی نوین برخوردار شود.

در این زمینه توماس فون آکوین^{۱۸} Thomas von Aquin نقش برجسته‌ای بازی کرد. کلیسای کاتولیک از این اصل «کتاب مقدس» یهودان حرکت می‌کرد که انسان‌ها فرزندان آدم و حوا هستند و بنابراین پیدایش انسان بر روی زمین هم‌راه بوده است با گناه، زیرا حوا و آدم چون برخلاف توصیه خدا از میوه‌ی درخت معرفت خوردند، پس مرتکب گناه گشتند و به‌همین خاطر خدا آن‌ها را از بهشت بیرون راند. پس آدم و حوا تا زمانی که در بهشت به‌سر می‌بردند، موجوداتی آزاد بودند، زیرا در آن‌جا اراده خدا حاکم بود و همه موجودات از اراده الهی پیروی می‌کردند و پس با هم برابر بودند. اما با «تبعید» آدم و حوا از آسمان به زمین، برابری میان انسان‌ها نیز خاتمه یافت و نابرابری و خشونت سایه‌ی شوم خود را بر زندگی انسان‌ها افکند. با این حال هنوز میان انسان‌هایی که نسبت به یک‌دیگر در شرایطی نابرابر به‌سر می‌بردند، نوعی برابری حاکم بود. از فقیر گرفته تا ثروتمند، به‌شرط آن که از احکام دین پیروی نکنند، می‌توانند مرتکب گناه شوند. از فقیر گرفته تا ثروتمند، به‌شرط آن که زندگی خود را با اصول دین انطباق دهند می‌توانند از خدا بخواهند تا از گناهان‌شان بگذرد.

به‌این ترتیب نوعی برابری میان انسان‌ها برقرار می‌شود که توماس فون آکوین آن را جزئی از «حقوق طبیعی» انسان پنداشت. بر اساس اندیشه فون آکوین انسانی که بر روی زمین به‌سر می‌برد، باید تقاضا گناهی را که آدم مرتکب شد، بپردازد و به‌همین دلیل وجود نابرابری‌های اجتماعی، استثمار، بردگی و فقر، هر یک به آزمایشی برای آدمی بدل می‌شوند. به عبارت دیگر، خدا می‌خواهد با قرار دادن انسان‌ها در شرایط نابرابر، آن‌ها را آزمایش کند تا نشان دهند که لایق آموزش و بازگشت به بهشت هستند!

بر این اساس، «حقوق طبیعی» انسان به اتکاء احکام الهی تنها به‌صورت نسبی می‌تواند در این جهان تحقق یابد و حال آن که تحقق مطلق آن حقوق فقط در ملکوت خدا، یعنی

در بهشت امکان‌پذیر است. خلاصه آن که در اندیشه توماس فون آکوین پیدایش دولت به‌مثابه نهادی اجتماعی و ضروری برای دوام جامعه و دین، از یکسو بیان گناهی است که انسان مرتکب شده است و از سوی دیگر کیفیت گناهان انسان موجب استمرار پدیده دولت به مثابه نظامی متکی بر گناه و آمرزش می‌گردد.

برای مارتین لوتر^{۱۹} Martin Luther «حقوق طبیعی» به‌گونه دیگری مطرح شد. نزد او دولت به مثابه نهادی عمل می‌کند که وظیفه دارد از گناه‌کردن مردمی که بر آن‌ها سلطه دارد، جلوگیری کند. به‌این ترتیب اشرافیتی که در آن دوران قدرت سیاسی را در دست داشت، از هر انتقادی مبرا بود، زیرا این اشرافیت قدرت سیاسی خود را در خدمت خداوند قرار داده و کوشیده بود مردم عامی را از گمراهی و گناه دور نگاه‌دارد. نزد لوتر مردم عامی هم‌چون جمعیتی از راه‌زنان و گناه‌کاران نمایان می‌شوند و برای آن که بتوان این توده را از گناه و بزه دور نگاه‌داشت، وجود دولتی پُر قدرت و زورمند ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. پس وجود چنین دولت‌قلدری برای تحقق «حقوق طبیعی» به امری ضروری بدل می‌شود. به عبارت دیگر، استثمار و ستم‌گری دولت نسبت به توده‌ی مردم به «حقوق طبیعی» تبدیل می‌گردد. برای لوتر آزادی مسیحیت هیچ‌گاه در این جهان خاکی و در پیکرهائی که از استخوان و گوشت ساخته شده‌اند، نمی‌تواند تحقق یابد و بلکه انسان به‌آزادی واقعی خود تنها در امپراتوری خدا، یعنی در بهشت می‌تواند دست یابد. به‌همین دلیل نیز انسان برای دست‌یابی به آزادی واقعی باید در این جهان در برابر ظلم، زور، محرومیت و فقر صبر و حوصله از خود نشان دهد تا روح تزکیه شود تا خدا از گناهان آدمی چشم‌پوشد. تنها در این صورت است که روح انسان خاکی می‌تواند به بهشت خدا راه یابد و از آزادی مطلق، یعنی در حریم خدا زیستن، برخوردار شود.^{۲۰}

اما کالوین^{۲۱} Calvin که در سوئیس و فرانسه می‌زیست، یعنی در جوامعی که در آن‌ها مناسبات تولیدی سرمایه‌داری از رشد بیش‌تری برخوردار بود، مسئله «حقوق طبیعی» را به‌طور عمده در رابطه با نیازهای طبقه جدیدی که در بطن رسته سوم در حال رشد بود، مطرح ساخت. کالوین بنا بر روایاتی که می‌توان آن‌ها را در کتاب‌های مقدس تورات و انجیل یافت، بر این باور بود که دولت حتی پیش از پیدایش عیسی مسیح وجود داشت و بنابراین نظریه لوتر را مبنی بر نقشی که دولت در جلوگیری از گناه‌کردن مردم باید بازی کند، رد کرد. او بر عکس لوتر که می‌گفت احکامی که مسیح در انجیل مطرح کرده‌است، با ده فرمان موسی که در تورات وجود دارند، در تضاد قرار دارند و عیسی مسیح با دین خود

یهودیت را نفی کرد، بر این باور بود که میان احکام تورات و انجیل اختلافی وجود ندارد و بلکه خدا در هر دو این کتاب‌ها احکام مشابه‌ای را ارائه داده است، زیرا خدا نمی‌تواند اندیشه‌های خود را نفی کند و راه خوش‌بختی انسان را روزی چنین و چندی بعد چنان تعیین کند. با این تفسیر مسیحیت خصلت ضد سرمایه‌داری خود را از دست داد و بازرگانی و زندگی صرفه‌جویانه که تا آن زمان مذموم بودند، به زیرپایه انباشت اولیه سرمایه بدل و رسم زندگی پیشه‌وران شهری بدل شد و حتی رباخواری نیز با تفسیر نوینی که کالوین از احکام مسیحیت ارائه داد، توجیه شد.

بنا بر تعالیم کالوین انسان موظف است روند زندگی خود را بر اساس احکام کتاب‌های آسمانی سازمان‌دهی کند. او این احکام را «حقوق طبیعی» نامید، اما از این احکام نمی‌توان به این نتیجه رسید که مالکیت بر زمین، بر ابزار کار و خرید نیروی کار و بازرگانی با کالا و پول، توجیه‌پذیر نیستند. پس «حقوق طبیعی» در مکتب کالوین با عامل گناه در رابطه نیست و بلکه زندگی روزمره انسان زیرپایه آن را تشکیل می‌دهد. دیگر آن که در جهان‌بینی کالوین حقوق فردی که یکی از الزامات تولید سرمایه‌داری است، مطرح می‌شوند و اطاعت فرد از دولت تا زمانی قابل قبول است که دولت پای خود را فراتر از احکام دین نگذارد و آن احکام را نقض نکند. پس مقاومت در برابر دستگاه حکومتی که چنین عمل نکند و مبارزه در جهت سرنگونی آن، بخشی از حق فردی تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، بر اساس تعالیم کالوین کوشش در جهت از میان برداشتن حکومتی که برخلاف احکام دین، یعنی منافع مردم عمل می‌کند، به یک فریضه دینی بدل می‌گردد، زیرا در تورات بارها از مبارزه برخی از پیامبران علیه حاکمان ظالم یاد شده است. و همین امر برای بورژوازی که به زندگی اجتماعی پا گذاشته بود، زمینه‌های فکری لازم را فراهم ساخت تا بتواند به تدریج مبارزه علیه سلطنت‌های مطلقه استبدادی در اروپا را برنامه‌ریزی کند و زمینه را برای دامن زدن به جنبش مردمی برای از میان برداشتن آن‌ها و تحقق دولت هم‌سو با نیازهای خود هموار سازد.^{۲۲}

عدالت و «حقوق طبیعی»

در اندیشه دینی «عدالت» جزئی مهم از «حقوق طبیعی نسبی» است. در این سیستم فکری دولت دستگاهی است که باید اراده خدا را بر بندگان او اعمال کند و در نتیجه یکی از وظایف اصلی دولت اجرا عدالت است. هم‌چنین هرگاه مردم و حکومت زندگی و

کارکردهای خود را بر اساس فرامین الهی سازمان‌دهی کنند، در آن صورت عدالت الهی تحقق یافته است. از آن‌جا که «حقوق طبیعی نسبی» بر اساس فرامین الهی تنظیم شده است، در نتیجه مضمون عدالت نیز نمی‌تواند توسط مردم و بنا بر خواست آن‌ها از پائین تعیین شود. به عبارت دیگر سیستم «حقوق طبیعی» دینی دارای شالوده‌ای ساکن و غیرقابل تغییر است و در تعیین مضمون آن مردم نقشی ندارند و بلکه عدالت هدیه‌ای است الهی که از فراز، یعنی از آسمان بر انسان نازل شده است. اما عدالت خدای بیهود عدالت ویژه‌ای است. به طوری که در تورات در بخش «سفر خروج» در باب سی و چهارم آمده است، «یهوه خدای رحیم و رؤف و دیر خشم و کثیرالاحسان و وفا، نگاه‌دارنده‌ی رحمت برای هزاران و آمرزنده‌ی خطا و عصیان و گناه، لکن گناه را هرگز بی‌سزا نخواهد گذاشت، بلکه خطاهای پدران را از پسران پسران ایشان تا پشت سوم و چهارم خواهد گرفت».^{۳۳} پس همان‌گونه که انسان باید تقاص گناه آدم را بدهد، فرزندان هر کسی نیز تا چهار پشت مسئول گناهان پدران خود در برابر خدا خواهند بود. به عبارت دیگر «عدالت الهی» منطبق خاص خود را دارد که دستگاه فکر بشری نمی‌تواند آن را درک کند. به‌همین دلیل نیز فرامین دینی که در پوشش «قوانین عادلانه» ظاهر می‌شوند، می‌خواهند عدالت الهی را که برای شعور انسان معمولی قابل فهم نیستند، بر جامعه حاکم سازند و برای از میان برداشتن تضادهای طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی نمی‌توانند راه حل‌های انسانی ارائه دهند. دیگر آن که دستگاه عدالت الهی بر اصل تاوان متقابل تنظیم شده است، یعنی خدا بدی را با بدی و خوبی را با خوبی پاسخ می‌دهد. پس چنین «عدالتی» نمی‌تواند کارکردی برخلاف هنجارهای Norm اجتماعی داشته باشد.

اما دیدیم که در دوران باستان در رابطه با «حقوق طبیعی»، هنوز قشر حاکمی که اجراً عدالت را به انحصار خود درآورده باشد، وجود نداشت. در عین حال افلاطون از این اندیشه پشتیبانی می‌کرد که عدالت نمی‌تواند در محدوده زندگانی فردی تحقق یابد و بلکه این تنها دستگاه دولت است که می‌تواند با ایجاد مشخصه‌های خود عدالت را در سطح جامعه حاکم سازد. ارسطو نیز عدالت را به فضیلت اصلی سیاست بدل ساخت که بدون آن زندگی مشترک اجتماعی نمی‌تواند تضمین شود. در عین حال ارسطو نخستین کسی بود که مابین عدالتی که می‌خواهد میان طرفین دعوا نوعی توازن برقرار کند و عدالتی که هدف آن تقسیم ثروت میان مردم است، تفاوت گذاشت. عدالت مبتنی بر توازن مابین افراد، نهادها و حتی دولت‌هائی بسته می‌شود که می‌خواهند با یکدیگر قرارداد منعقد کنند

و حال آن که عدالت مبتنی بر تقسیم زمین و ثروت می‌خواهد مزیت‌های اجتماعی را میان رسته‌های اجتماعی و آن هم به فراخور استعداد و توانائی هر يك از آن گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی، یعنی مبتنی بر ساختار سیاسی ویژه‌ای که در جامعه حاکم است، تقسیم کند. آن عدالت از طریق قرارداد متحقق می‌شود و در عوض این یک جنبه ساختاری دارد. در اندیشه ارسطو مقوله عدالت جنبه فردی نیز می‌یابد، اما با این حال این فضیلت به مسلک و طریقت بدل نمی‌گردد و بلکه کارکردهای فردی می‌تواند در رابطه با مناسبات اجتماعی که فرد در بطن آن قرار دارد، به ناعدالتی بی‌انجامد، بی‌آن که آن کس قصد دست زدن به ناعدالتی را داشته باشد. به‌طور مثال ممکن است سرمایه‌داری که دین‌دار و مؤمن نیز است و ظلم و ستم کردن را گناه می‌داند، قصد استثمار کارگران خود را نداشته باشد. اما اگر بخواهد به مثابه سرمایه‌دار به زندگی خود ادامه دهد، مجبور است نیروی کار کارگران خود را به‌گونه‌ای خریداری کند که در پایان هر روز کار بخشی از ارزشی را که کارگران تولید کرده‌اند، به آن‌ها نهد و آن را به‌مثابه اضافه‌ارزش به سرمایه خود بی‌افزاید. بنابراین مناسبات اجتماعی سبب می‌شوند تا سرمایه‌دار مؤمن و دیندار بخشی از ارزشی را که کارگر با نیروی کار خود تولید کرده است، نزد خود نگاه‌دارد و به‌این ترتیب هم کارگر را استثمار و هم به او «ظلم» کرده است.

به‌رحال کلیسای مسیحیت، همان‌طور که توانست فلسفه و منطق ارسطو را به خدمت خود گیرد، موفق شد میان مقوله عدالت ارسطویی و عدالتی که در کتاب‌های مقدس مطرح شده‌اند، هم‌نهادی بیابد و آن دو را به هم بی‌آمیزد که بر مبنای آن خدا داور عادل می‌شود که می‌تواند عدالت را در هر دو جهان تحقق بخشد و کلیسا و دولت نهادهائی می‌شوند که می‌توانند عدالت الهی را به‌طور مشروط و نسبی در این جهان پیاده کنند.

در تورات، در فصل «سفر تثنیه» که کتاب پنجم موسی نیز نامیده می‌شود، خدا در رابطه با اجراء عدالت یادآور می‌شود که «در داوری طرفداری نکنید، کوچک را مثل بزرگ بشنوید و از روی انسان مترسید، زیرا که داوری از آن خداست و هر دعوائی که برای شما مشکل است، نزد من بیاورید تا آن را بشنوم».^{۲۴}

توماس فون آکوین که توانست ارسطو را به خدمت کلیسای مسیحیت درآورد، در رابطه با مقوله عدالت نوشت: «عدالت هنگامی برقرار می‌شود که به هر کسی که حقی دارد، حق او را ببخشی و به هر موجود زنده‌ای آن چه را بدهی که طبق قانون سهم اوست».^{۲۵} پس عدالت به مثابه یکی از عناصر «حقوق طبیعی» در نظریه توماس فون آکوین به صورت

غایتی ایده‌آلی نمایان شد و دولت به مثابه نهادی که خدا را بر روی زمین نمایندگی می‌کند، می‌تواند مجری آن حق ایده‌آلی باشد. بر این اساس، عدالت سبب می‌شود تا زمین‌دار فئودال بنا به حقی که مناسبات فئودالی برای او تعیین کرده است، از دهقان بخواهد برایش بیگاری کند و علاوه بر آن، بخشی از کشت خود را به او واگذارد و اشرافیتی که قدرت سیاسی و نظامی را از آن خویش ساخته است، از مردم بخواهد به او مالیات بپردازد تا بتواند مقام و شأن اجتماعی خویش را حفظ کند. پس هر کسی که پایش را از محدوده رسته و صنف اجتماعی خویش بیرون نهد و بخواهد برخلاف هنجارهای اجتماعی زندگی کند، دست به بی‌عدالتی زده است و باید جریمه شود.

عدالت در دوران اسکولاستیک از بالا به پائین جریان داشت. جامعه از مخروطی تشکیل شده بود که خدا به مثابه بالاترین مرجع عدالت در رأس آن قرار داشت و کلیسا به مثابه نماینده او باید عدالت را بر روی زمین متحقق می‌ساخت و دولت به مثابه نهاد اجرائی وظیفه داشت با حفظ بافت طبقاتی جامعه، از ناعدالتی جلوگیری کند. دهقانان و طبقات محروم، یعنی اکثریت جامعه قاعده این مخروط را می‌ساختند که در رابطه با خود از هرگونه امکان کارکردی محروم بودند و باید داوری دیگران را به‌مثابه اجراء عدالت نسبت به خود می‌پذیرفتند.

دیدیم که عدالت در جوامع پیشاسرمایه‌داری وجه تعیین‌کننده از حقوق طبیعی را تشکیل می‌داد. اما با پیدایش عصر روشنگری، آزادی و برابری در کنار عدالت قرار گرفتند و جامعه سرمایه‌داری برای آن که بتواند ادامه حیات خود را تضمین کند، مجبور شد «حقوق طبیعی» و «حقوق مدنی» را در هم آمیزد. از این دوران به بعد دیگر خدا یگانه مرجعی نیست که می‌تواند مضمون عدالت را تعیین کند و دولت بیانگر اراده الهی بر روی زمین نیست. با پیروزی سرمایه‌داری و پیدایش جامعه مدنی، انسان خود به قانون‌گذار و مجری قانون بدل می‌گردد، خدا تا حد انسان نزول می‌کند و منطق انسانی که متکی به عقل بشری است، جانشین منطق الهی می‌گردد که شعور انسان قادر به درک و فهم آن نیست. دین از حوزه عمومی به حوزه خصوصی رانده می‌شود و سرانجام آن که عدالت از آسمان به زمین کشانده می‌شود و از این پس وجه انسانی می‌یابد.

«حقوق طبیعی» بورژوازی

پس از پیدایش بورژوازی سیستم حقوقی متعلق به جامعه فئودالی دیگر نمی‌توانست ادامه زندگی دهد و در نتیجه باید مناسبات جدیدی جانشین آن می‌گشت. اما هنگامی که طبقه تازه‌ای پا به عرصه زندگی می‌گذارد، هم‌چون کودکی که تازه زاده گشته است، باید به تدریج و از طریق تجربه دریابد که در پیرامونش چه می‌گذرد و او چه نقشی در آن میانه می‌تواند بازی کند. هم‌چنین تنها از طریق تجربه می‌شود به کاستی‌های مناسبات اجتماعی ناکارا پی‌برد و در جهت بهتر سازی و حتی تغییر وضعیت موجود گام برداشت. در این دوران تولید بورژوازی که مبتنی بر بازار مصرف است، با شتاب با سیستم مراوده فئودالی در تضاد قرار گرفت و همین امر سبب شد تا ضرورت پیدایش سیستم حقوقی نوئی اجتناب‌ناپذیر شود. به این ترتیب سرمایه مولد صنعتی و مالکیت ارضی فئودالی در برابر هم قرار گرفتند. با آغاز سده ۱۷ تولید مانوفاکتوری^{۲۶} و تجارت مبتنی بر تولید مانوفاکتوری شرایط را برای پیدایش بورژوازی بزرگ فراهم ساختند. بورژوازی توانست به تدریج اصناف شهری جامعه فئودالی را که دیگر قادر به رقابت با تولید مانوفاکتوری نبودند، به صورت کارگر مزدور در روند تولید خود جذب کند و هم‌چون خوره جامعه فئودالی را از درون پوک سازد. دیگر آن که تولید بورژوازی به انسان «آزادی» نیاز دارد که بتواند درباره فروش نیروی کار خویش تصمیم گیرد. پس نخستین گام برای درهم کوبیدن مناسبات فئودالی مبارزه با آن احکام مذهبی بود که رشد سرمایه را محدود می‌ساختند. نخستین خواستی که در این زمینه مطرح شد، شعار آزادی وجدان بود. آلتھوس^{۲۷} که حقوق‌دان و از پیروان کالوین بود، در سال ۱۶۱۰ مطرح ساخت هنگامی که قهر دولتی نتواند به مردم خدمت کند، باید آن را به مردم بازگرداند. او گفت که دو نوع قرارداد وجود دارد، یکی قرارداد حاکمیت است و دیگری قرارداد اجتماعی که در تدوین آن مردم باید سهیم باشند. به این ترتیب هنگامی که ضرورت برای بستن قراردادی اجتماعی به وجود می‌آید، اشرافی که قهر سیاسی را در اختیار خود دارند، با عامه مردم که از هر گونه حقوق مدنی محرومند، از حقوقی برابر برخوردار می‌شوند، زیرا بر اساس یک چنین قراردادی حکومت به اراده مردم وابسته می‌گردد.^{۲۸}

پس از آن که بورژوازی انگلستان توانست به رهبری کرمول Cromwel^{۲۹} حکومت سلطنتی وابسته به جامعه فئودالی را از میان بردارد، هابز^{۳۰} Hobbes تحت تأثیر جو انقلاب که به دیکتاتوری نظامی کرمول منجر شد، کوشید تبردانش نوئی از حقوق طبیعی را ارائه

دهد. او به این نتیجه رسید که انسان موجودی بدسرشت است و برای آن که بتواند نیک‌بختی خود را تأمین کند، خواهان تیره‌روزی انسان‌های دیگر است. برای آن که هر کسی بتواند خود را از گزند دیگران مصون دارد، در مرحله‌ای از تاریخ، انسان‌ها با بستن قراردادی مابین خود، دولت را به وجود آوردند که دارای سرشتی «هیولائی» است. پس انسان‌ها از حقوق و آزادی‌ها و قدرت شخصی خود چشم پوشیدند و آن را به دولت و یا به یک شخص که در رأس آن قرار دارد، تفویض کردند. این شخص که شاه و یا دیکتاتور می‌تواند باشد، یگانه کسی است که از حق سیادت و حاکمیت برخوردار است و مابقی جامعه باید از اراده او پیروی کند.

هابز تئوری دولت خود را از اصل بدسرشتی طبیعت انسانی و خواست انسان برای مصون ماندن از گزند دیگران پایه‌ریزی کرد و تا آن جا پیش رفت که گفت انسان‌ها برای حفظ جان و زندگی خود و به‌خاطر به‌دست آوردن صلح و امنیت حاضر می‌شوند از آزادی و قدرت شخصی خویش چشم‌پوشی کنند. به این ترتیب دولت به نهادی بدل می‌شود که می‌تواند صلح و امنیت جامعه را تأمین کند. پس قوانینی که دولت تصویب و اجرا می‌کند، بنا به طبیعتِ بدذات بودن انسان وجه «حقوق طبیعی» را می‌یابد، زیرا بدون آن سرشتِ بد که در طبیعتِ انسان نهفته است، بشریت مجبور نبود دولت را به‌وجود آورد. خلاصه آن که هابز از یکسو پیدایش دولت را نتیجه قرارداد داوطلبانه‌ای می‌داند که انسان‌ها با یکدیگر بسته‌اند. در این زمینه او از پیدایش پارلمنتاریسم که در دوران فئودالی در انگلستان به‌وجود آمد و با پیدایش سرمایه‌داری دچار تحول گشت، پشتیبانی کرد و از سوی دیگر از پیدایش دولتی قدرقدرت و مطلقه که ویژه دوران فئودالی بود که می‌توانست اراده و خواست خود را بر جامعه تحمیل کند، پشتیبانی کرد. هابز کوشید میان بافت دولت سنتی و دولت متکی بر پارلمنتاریسم که با نیازهای طبقه نوپای بورژوازی در رابطه قرار داشت، مخرج مشترکی بیابد. به همین دلیل اندیشه «حقوق طبیعی» هابز تنها توانست در انگلستان پیروانی بیابد، زیرا بافت آن برای نیازهای کشورهای قاره اروپا که هنوز در شرایط تاریخی پیشاسرمایه‌داری به‌سر می‌بردند، هنوز مناسب و کافی نبود.^{۳۱}

گرتیوس^{۳۲} Grotius نخستین کسی است که توانست سیستم حقوقی را از حوزه کارکرد دین بیرون برد و آن را با توجه به کارکردهای اجتماعی بر شالوده‌ای عقلانی استوار سازد. او بر عکس هابز که بدذاتی و ترس انسان از دیگران را انگیزه اصلی پیدایش قرارداد اجتماعی دانست، بر این باور بود که انسان موجودی اجتماعی است و همین امر موجب

پیدایش قرارداد اجتماعی و نهاد دولت می‌گردد. برای گرتیوس آن قوانینی را می‌توان جزئی از «حقوق طبیعی» دانست که در همه‌ی اعصار تاریخ و در میان همه خلق‌های جهان دارای ارزش و اعتبار بوده‌اند و اساس زندگی فردی و اجتماعی را ساخته‌اند. به عبارت دیگر، او طرح می‌کند قوانینی که دارای سرشتی جهانشمولند، باید دارای جوهر عقلانی نیز باشند، وگرنه دلیلی ندارد که انسان آن هنجارها را برای هم‌زیستی اجتماعی خود درست بداند و بر آن اساس زندگی کند.

نزد گرتیوس ناحق آن چیزی است که برخلاف نظم اجتماعی عناصر عقلانی فردی باشد و برعکس، هر چه که بیرون از این محدوده قرار داشته باشد، حق است. در این سیستم فکری حق آن چیزی است که با گزینه اجتماعی در تضاد قرار نداشته باشد و بتواند خواست‌های فردی و اجتماعی را توأمان ارضاً کند. گرتیوس نیز مالکیت خصوصی را یکی از اجزای «حقوق طبیعی» دانست، زیرا این پدیده در همه اعصار تاریخ وجود داشته و بشریت زندگی خود را بر آن شالوده تنظیم کرده است. در عین حال گرتیوس اولین کسی است که توانست برای «حقوق طبیعی» بشری منشأی غیردینی بیابد و آن را دستاورد خرد آدمی بداند. برای او قوانینی که دارای جوهر عقلانی هستند و عقل آدمی می‌تواند حقانیت آن‌ها را اثبات کند، می‌توانند بدون وجود خدا نیز توسط انسان خلق شوند، زیرا عقل آدمی برای دست یافتن به آن قوانین به نیروی خداوند نیازی ندارد. در اندیشه گرتیوس رابطه «حقوق طبیعی» با «ده فرمان» موسی و این که آن قوانینی را باید جزئی از «حقوق طبیعی» دانست که خدا برای انسان ملزم ساخته است، از میان برداشته می‌شود. او برای اثبات نظر خود می‌گوید قوانین الهی، قوانینی مقدس هستند که فقط مقدسین می‌توانند بر اساس آن زندگی کنند و حال آن که اقلیت کوچکی از انسان‌ها استعداد مقدس گشتن را دارند و برای آن که بتوان زندگی آدمیان را سر و سامان داد، باید قوانین را به گونه‌ای تدوین کرد که عقل آدمیان آن را درست بداند و حاضر به پذیرفتن آن باشد. خلاصه آن که گرتیوس توانست بند ناف «حقوق طبیعی» را از دین ببرد و آن را از حیطه احکام و جزم‌های مذهبی رها سازد، بی آن که تفسیر او از «حقوق طبیعی» بتواند به زیرپایه انقلاب دموکراتیک بورژوازی بدل گردد.

فون پوفندرف^{۳۳} von Pufendorf توانست اندیشه‌های هابز و گرتیوس را به یکدیگر پیوند زند. او از یکسو مطرح کرد که بر اساس نظرات هابز انسان دارای گزینه خودخواهی و حفظ موجودیت خویش است. از سوی دیگر بر پایه نظرات گرتیوس انسان موجودی است با غریز

اجتماعی. اما تجربه ثابت می‌کند که هر دو این باورها درست هستند و انسان هم‌زمان دارای این دو طبیعت متخالف است. و چون طبیعت انسان را با دو گزینه آفریده است که نافی یکدیگرند، بنابراین برای ایجاد هم‌آهنگی مابین آن‌ها باید از قوه قهر دولتی بهره گرفت. وجود دولت سبب می‌شود تا فرد بتواند خود را از گزندِ دیگران مصون دارد و در عین حال افراد بتوانند با یکدیگر زندگی کنند. پس پیدایش دولت در طبیعت وجود انسان نهفته است و بدون آن، انسان نه می‌تواند خودخواهی فردی خود را ارضاً کند و نه می‌تواند شرایط را برای زندگی اجتماعی خویش فراهم سازد. بنابراین قهر دولتی باید ضعف طبیعت در خلقت انسان را جبران کند و قوانین دولتی برای کنترل گزینه خودخواهی انسان ضروری می‌شوند. آن‌جا که دستگاه دولت نتواند بین این دو جنبه از کارکرد انسانی خود هم‌آهنگی به وجود آورد، انسان‌ها حق دارند علیه آن اقدام کنند، زیرا دولتی که نتواند از پس این وظیفه برآید، هم‌زمان زندگی افراد و جامعه را با خطر مواجه می‌سازد.

اندیشه «حقوق طبیعی» در ایران

پدیده «حقوق طبیعی» در شرق و از آن جمله در ایران نیز مورد توجه اندیشمندان قرار داشت. البته در این باره از دوران ایران باستان مدارک چندانی در دست نیست، اما اگر به دین زرتشت^{۳۴} به مثابه کهن‌ترین ذخیره اندیشه ایرانی بنگریم، در آن صورت می‌توانیم به برخی از بافت‌های فکری-فلسفی ایرانیان در رابطه با «حقوق طبیعی» پی ببریم. در «گات‌ها» که سرودهای دینی هستند و کهن‌ترین اثری است که از زرتشت^{۳۵} برجای مانده، انسان به مثابه موجودی ظاهر می‌شود که آزاد و مختار است.^{۳۶} برای نمونه می‌توان به بند دوم از هات ۳۰ اهنودگات اشاره کرد. در آن‌جا زرتشت می‌گوید: «ای مردم بهترین سخنان را به گوش هوش بشنوید و با اندیشه‌ای روشن و ژرف‌بینی آن‌ها را بررسی کنید، هر مرد و زن راه نیک و بد را شخصاً برگزینید، پیش از فرارسیدن روز واپسین همه به پا خیزید و در گسترش آئین راستی بکوشید».^{۳۷} بنابراین آزادی‌گزینش، یعنی از اراده آزاد برخوردار بودن، در اندیشه ایرانی به عنصر تعیین‌کننده از «حقوق طبیعی» بدل می‌گردد. بنا بر آموزش زرتشت، انسان حتی از آزادی انتخاب دین خود نیز برخوردار است. در هات ۳۱، بند ۱۱ آمده است: «ای خداوند جان و خرد هنگامی که در روز ازل جسم و جان آفریدی و از منش خویش نیروی اندیشیدن و خرد بخشیدی، زمانی که به تن خاکی روان دمیدی و به انسان نیروی کار کردن و سخن گفتن و رهبری کردن عنایت فرمودی،

خواستگی تا هر کس به دلخواه خود و با کمال آزادی کیش خود را برگزیند».^{۳۸} پس آزادی انسان در انتخاب راه و روش زندگی، امری است الهی و بنابراین آزادی اختیار از ذات انسان سرچشمه می‌گیرد و به همین دلیل خدشه‌دار نمودن آن، باید تجاوز به حریم خدا و «حقوق طبیعی» خدادادی تلقی شود.

اما هنگامی که کسی به دین زرتشت گرائید، مجبور است از «قانون راستی»^{۳۹} پیروی کند، این قانون در گات‌ها در عین حال «قانون آشا»^{۴۰} نیز نامیده می‌شود. آشا اما در دین زرتشت مظهر راستی و پاکی است، پس قانون آشا همان قانون راستی است و پیروان این دین باید از قانونی پیروی کنند که موجب پیروزی سپنتامینو بر انگره‌مینو می‌شود. در هات ۳۳، بند ۱ تأکید می‌شود که «هر کس در این جهان باید برابر آئین ازلی آشا یا راستی که بنیاد زندگی را تشکیل می‌دهد، رفتار کند»^{۴۱}. به عبارت دیگر قوانینی که انسان‌ها باید از آن پیروی کنند، ازلی بوده و از سوی خدا صادر شده‌اند و بشر باید به کمک دانش و خرد خود آن قوانین را بیابد، بفهمد و از آن پیروی کند. نتیجه آن که در این سیستم فکری هر چند آزادی اراده انسانی بخشی از «حقوق طبیعی» او است، اما این آزادی به پیروی و یا سرپیچی از قوانین ازلی الهی محدود می‌شود.

دین زرتشت نیز از پیروان خود می‌خواهد که در حوزه زندگی فردی و اجتماعی از گفتار، کردار و پندار نیک پیروی کنند. به همین دلیل در هات ۳۱، بند ۱۸ زرتشت می‌گوید «هیچ‌کس نباید به گفتار و دستور شخص تبه‌کار و گمراه کننده گوش دهد، چون که چنین شخصی خانه و ده و شهر و کشور را به ویرانی و تباهی خواهد کشانید، پس بر ماست که در برابر این‌گونه مردان، با سلاح پاکدامنی و پارسائی ایستادگی کنیم و آنان را از خود دور سازیم».^{۴۲} زرتشت در هات ۴۹، بند ۱۱ درباره شهریاران، یعنی کسانی که قدرت سیاسی را در اختیار دارند، می‌گوید «روان شهریاران ستمگر و بدکرداران و زشت‌گفتاران و سیه‌دلان و کج‌اندیشان و هواخواهان دروغ به دوزخ یا سرای دروغ باز خواهند گردید».^{۴۳} بنا بر این نگرش دادگری پایه و اساس حکومت را تشکیل می‌دهد. پس همان‌گونه که فرد باید از راستی پیروی کند، حکومت نیز باید ستمگر نباشد و در جامعه‌ای که ستم وجود نداشته باشد، عدالت می‌تواند به بهترین وجه‌ای برقرار گردد.

گیرشمن^{۴۴} باستان‌شناس شهیر فرانسوی یادآور می‌شود که «داریوش اهمیت بسیار به اجرای عدالت می‌داد»^{۴۵}. پس یکی از رازهای موفقیت هخامنشیان اجرای «عدالت» در محدوده بزرگ‌ترین امپراتوری جهان آن روز بود. تاریخ ایران نشان می‌دهد تا زمانی که

مردم از حکومت‌ها راضی بودند و رفتار و کردار آن‌ها را «عادلانه» می‌دانستند، از آن‌ها پشتیبانی می‌کردند و برعکس، زمانی که حکومت‌ها در نتیجه‌ی سیاست‌های نادرست خود از مردم دور می‌شدند، در آن صورت زوال آن‌ها حتمی و اجتناب‌ناپذیر بود و زمانی که چنین حکومتی از بیرون مورد حمله ارتش‌های بیگانه قرار می‌گرفت، به‌خاطر عدم هواداری مردم از آن، کارش به شکست و تباهی می‌کشید. فساد حکومت هخامنشیان سبب شد تا زمانی که اسکندر^{۴۶} به ایران حمله کرد، سپاهیان ایران که به‌طور عمده از مردم روستائی بودند و کمرشان در زیر بار مالیات‌های دولتی خم شده بود، با از خود گذشتگی در برابر سربازان مهاجم نجنگند و حتی برخی از سرداران ایرانی به‌سوی اسکندر بشتابند و به او برای پیروز شدن به ارتش داریوش سوم یاری رسانند^{۴۷}. ساسانیان نیز در هنگام حمله اعراب که به اسلام گرویده بودند، به چنین سرنوشتی دچار شدند و پس از اسلام نیز بر همین اساس بسیاری از حکومت‌های ایرانی و انبرائی به‌خاطر کارکردهای ستم‌کارانه‌ی خود از عرصه تاریخ محو گشتند.

پس از آن که اعراب بر ایران استیلا یافتند، دین اسلام اساس و پایه کارکردهای اجتماعی مسلمانان گشت. در اسلام نیز بنا به آیات قرآن و به ویژه آن چه که در سوره‌های بقره و یونس آمده است، هم‌چون کیش زرتشت، هر کسی در انتخاب مذهب خود از آزادی برخوردار است و به عبارت دیگر کسی را نباید مجبور کرد که به زور اسلام را بپذیرد. به‌همین دلیل نیز در دوران خلفای راشدین، اعراب ایرانیان را مجبور نساختند به دین اسلام گرایش یابند و بلکه هر کس که مسلمان نبود، باید به حکومت اسلامی مالیاتی سرانه می‌پرداخت تا آن حکومت از «امنیت» آن شخص حراست کند.^{۴۸} اعراب این مالیات سرانه را جزیه نامیدند که خود این واژه معرب واژه «گزیت» ایرانی است،^{۴۹} مالیاتی که در دوران ساسانیان وجود داشت. به‌این ترتیب با پیدایش اسلام در ایران، در بافت اندیشه «حقوق طبیعی» دگرگونی‌های اساسی رخ نداد و بلکه همان اصول و برداشت باستانی هم‌چنان از اعتبار و اهمیت برخوردار ماند.

دستاوردهای دورانِ روشنگری

دورانِ روشنگری در اروپا در سده ۱۷ آغاز شد و تا پایان سده ۱۸ به درازا کشید. مشخصه این دوران خردورزی است، یعنی آن چه را که با ابزارهای خردگرایانه و دانش نتوان توضیح داد، نباید درست و واقعی پنداشت. به‌همین دلیل در دورانِ روشنگری انسان

اروپائی توانست خود را از جزم‌ها و ایدئولوژی‌های دینی، سیاسی و فلسفی دوران خویش برهاند و آماده پذیرش دستاوردهای متکی بر روش‌های خردگرایانه و دانش مدرن شود. به‌این ترتیب روشننگری اروپائی روند رهایش فرد و جامعه از چنگ پارادایم‌های Paradigma^{۵۱} دین مسیحیت است، روندی که از دوران رنسانس^{۵۱}، یعنی بازگشت به ارزش‌های فرهنگی - علمی دوران باستان آغاز شده بود. پیروان روشننگری خواهان حاکمیت خرد بر جهان بودند، یعنی آن‌ها می‌پنداشتند که دستاوردهای دانش که فرآورده خرد انسانی است، باید جانشین جزم‌های دینی و اخلاقی مسیحی شود که در سده‌های میانه در اروپا به مثابه هنجارهای اجتماعی غالب بودند. در عین حال مشخصه اصلی دوران روشننگری گرایش به سکولاریسم^{۵۲} بود، یعنی جداسازی دین از سیاست و یا کلیسا از دولت. نتیجه‌ی خردورزانه این جدائی، کشف «حقوق طبیعی» و حقوق بشر، تدوین تئوری‌های لیبرالی در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی، همراه با مبارزه سرسختانه با حکومت‌های سلطنت مطلقه و گرایش به دولت دمکراتیک در اروپای غربی و آمریکای شمالی بود.

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهند که هم‌گام با رشد بورژوازی در بطن جامعه فئودالی اروپا، اندیشه آزادی‌های فردی و کنترل دستگاه دولت توسط مردم نیز رشد کرد. نخستین کسانی که به تناقضاتی که میان کارکرد دولت فئودالی در رابطه با شرائط اجتماعی تغییر یافته پی بردند، روحانیون، سیاست‌مداران و حقوق‌دانان جامعه فئودالی بودند. در این جامعه نیز هم‌چون هر جامعه روستائی، اندیشه دینی حاکم بود و در نتیجه سیستم سیاسی و حقوقی موجود نیز باید حقانیت خود را از دین کسب می‌کرد. به‌همین دلیل نیز کلیسا در دوران سده‌های میانه نهادی بود که می‌توانست حقانیت دینی حکومت‌های اروپائی را توجیه کند. در این دوران احکام و فرامین دینی زیرپایه سیستم سیاسی - حقوقی را تشکیل می‌دادند و چون این احکام دارای سرشتی الهی بودند، لاجرم «حقوق طبیعی» سرشتی دینی داشت. در عین حال این احکام و قوانین به‌خاطر آن که احکام و قوانینی الهی بودند، قابل تغییر نبودند و کسی نمی‌توانست در آن‌ها دخل و تصرف کند.

اما با دگرگونی‌هایی که در بافت جامعه سنتی فئودالی رخ داد، به‌تدریج روشن شد که آن قوانین ایستا با شرایط تغییر یافته در انطباق قرار ندارند و نمی‌توانند پاسخ‌گوی شرایط نوین باشند. هستی اجتماعی تغییر یافته باید به‌تدریج شعور اجتماعی هم‌آهنگ با خود را

خلق می‌کرد و در این عرصه، در جوامع اروپائی به تدریج اندیشمندانی پیدا شدند که هر يك بنا به شرایطی که در آن به سر می‌بردند، کوشیدند پاسخی مناسب و منطبق با اوضاع زمانه خویش بیابند.

روشن است که به ناگهان نمی‌توانست اندیشه‌ای ظهور کند که قادر باشد بیرون از محدوده اندیشه مذهبی برای توضیح شرایط تغییر یافته پاسخی مطلوب بیابد. بنابراین نخستین تلاش‌ها در محدوده اندیشه دینی آغاز شد و هر اندازه اشکال نوین تولید مناسبات اجتماعی و شیرازه زندگی مردم را تغییر داد و شرایط را برای پیدایش اندیشه متکی به دانش‌های نو فراهم ساخت، به همان نسبت نیز اندیشمندانی پیدا شدند که کوشیدند شرایط جدید اجتماعی-سیاسی و حقوقی را با ابزارهای فکری تازه پاسخ دهند. در ابتدای کار پژوهشگران کوشیدند با رجوع به اندیشه‌هایی که در دوران باستان در یونان و روم درباره دولت و نظام حقوقی مطرح شده بودند، پوسته اندیشه مذهبی حاکم در جوامع فئودالی را بترکانند تا بتوانند برای شرایط نو پاسخی مطلوب بیابند. آن‌ها از يك سو با اندیشه‌های اپیکور روبرو گشتند که بر این باور بود که دولت بر اساس قراردادی که مردم يك جامعه با يكدیگر منعقد کرده‌اند، به وجود آمده است و از سوی دیگر با اندیشه‌های پیروان مکتب استوا آشنا شدند که نظم دولتی را نتیجه طبیعت بشری می‌دانست و بر این باور بود که کارکرد نهاد دولت باید در رابطه و در تناسب با عقل جهانی باشد. ترکیب این دو نظر سبب شد تا آن‌ها بتوانند ثابت کنند که دولت از آغاز پیدایش خویش دارای منشائی الهی نبوده و بلکه انسان‌ها در مرحله‌ای از تاریخ برای آن که بتوانند شرایط زندگانی خود را فراهم آورند، داوطلبانه به دور يكدیگر گرد آمدند و با هم قراردادی اجتماعی را منعقد ساختند و دولت را به مثابه نهادی به وجود آوردند که باید شرایط حیات فرد و جامعه را سازمان دهی کند. آن‌ها کوشیدند با بازگشت به دوران باستان، برای دولت منشائی این جهانی، یعنی انسانی بیابند.

از سوی دیگر، از آن جا که خرد آدمی موجب پیدایش شناخت و معرفت می‌شود، این پژوهشگران پنداشتند که پیدایش قرارداد اجتماعی که موجب تحقق دولت گشت، باید دستاورد خرد آدمی باشد. بر اساس این استدلال، اندیشمندانی که در دوران گذار جامعه فئودالی به سرمایه‌داری به سر می‌بردند، به این نتیجه رسیدند که آدمیان برای دست‌یابی به شرایط جدید اجتماعی باید به خرد خود اتکا کنند تا بتوانند قوانینی را مبتنی بر نیازهای مشخص جامعه تدوین کنند. بر این روال «حقوق طبیعی عقلانی» به تدریج جانشین

«حقوق طبیعی الهی» شد. دیری نپائید که در فلسفه هگل شعور پراکنده افراد به روح جهانی، یعنی به روح مطلق بدل گشت. دیالکتیک هگل خدا و انسان را به هم پیوند زد و آن‌ها را هم‌تراز یل‌دیگر ساخت و پس از چندی وحدت خدا و انسان، خالق و مخلوق، طبیعت و انسان، فرد و جامعه به «حقیقتی ازلی» بدل گشت و همراه با آن، چون قوانین وجه آسمانی خود را از دست دادند و چهره زمینی یافتند و در وضع قوانین جدید، انسان جانشین خدا شد، پس پاسداران قوانین، یعنی حکومت‌ها و شاهان فئودال نیز مشروعیت آسمانی خود را از دست دادند و باید برای خود مشروعیتی زمینی می‌یافتند.

سرانجام بورژوازی توانست برای این مشکل راه حلی بیابد که در عین حال می‌توانست پاسخ‌گوی نیازهای اجتماعی-اقتصادی این طبقه نوپا نیز باشد. بورژوازی حاکمیت مردم را منبع اصلی مشروعیت دولت و حکومت را ناشی از اراده مردم دانست. بورژوازی توانست به تدریج توده مردم را جانشین خدا سازد. برای آن که مردم بتوانند اراده خود را بیان کنند، به تدریج سیستم حق رأی همگانی پارلمان‌تاریستی به وجود آمد و قرارداد اجتماعی میان رأی دهندگان و حکومت‌کنندگان به قراردادی بدل گردید که هر لحظه می‌تواند از سوی مردم فسخ شود. اما همان‌گونه که طبقات ممتاز جامعه فئودالی برای سیستم سیاسی خود نقشی ابدی قائل بودند، اندیشمندان عصر روشنگری با آن که سیستم سیاسی سیالی به وجود آوردند، اما می‌پنداشتند که آن سیستم نیز از اعتباری همیشگی برخوردار خواهد بود. سیستم سیاسی نو بر چهار اصل بنا شده بود.

نخست آن که پیروان آن بر این باور بودند که افراد بی‌شماری در ارتباط با یل‌دیگر زندگی اجتماعی را به وجود می‌آورند. پس در چنین سیستمی دولت باید بیانگر و بازتاب دهنده خواست‌های اجزاء خود، یعنی مردم باشد. البته این استدلالی حقوقی است و نمی‌تواند با واقعیت زندگی اجتماعی رابطه‌ای عینی داشته باشد، زیرا جامعه سرمایه‌داری از اجزاء همگون و یل‌دست تشکیل نمی‌شود و بلکه جامعه‌ای است طبقاتی که در آن خواست‌ها و انتظارات اقشار و گروه‌های اجتماعی از دولت متفاوت و متضاد است. پس در تحلیل نهائی کارکردهای دولت می‌تواند بازتاب‌دهنده نیازهای آن طبقات و اقشاری باشد که در زندگی اجتماعی نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کنند.

دو دیگر آن که پیروان این سیستم بر این گمانند که چون دولت فرآورده قراردادی عقلانی است که مردم با یل‌دیگر منعقد ساختند، پس دولت نیز باید دارای کارکردی خردورانه باشد. به عبارت دیگر، منطقی که برای کارکرد عقلانی دولت به کار برده می‌شود،

منطقی ریاضی است. بر این اساس چون هر گلی از اجزائی تشکیل شده است، پس خصوصیت آن گل نمی‌تواند فراسوی خصوصیت اجزایش باشد. کارکرد خردورزانه دولت به‌این دلیل ضروری به نظر می‌رسد که افراد جامعه بر اساس قراردادی عقلانی این نهاد را به‌وجود آورده‌اند. پس خصوصیت عقلانی در گوهر آفرینش دولت نهفته است. روشن است که این برداشت نیز درست نیست، زیرا خصوصیت هیچ گلی برابر با خصوصیت یک‌ایک اجزایش نیست و بلکه از آن بسیار فراتر می‌رود و خود دارای ویژگی‌ها و خصوصیات دیگری می‌شود که با خصوصیات اجزایش قابل قیاس نیستند.

سه‌دیگر آن که در آن دوران این تصور وجود داشت که جامعه از عناصری همگون و ثابت تشکیل شده است. در این اندیشه وقتی از انسان سخن گفته می‌شود، همه تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شوند و از کودک نوزاد تا آدمیان کهن‌سال، همه از معرفت عقلانی برخوردار می‌گردند. در این سیستم، ایده‌ی انسان جانشین انسان واقعی می‌شود. انسان به مقوله‌ای انتزاعی بدل می‌گردد که زندگانی‌اش، هم‌چون ستارگان کائنات، از هم‌آهنگی برخوردار می‌شود. در این محدوده، «حقوق طبیعی» چون قوانین ریاضی و یا فیزیک نیوتون^{۵۳} که در آن دوران تازه کشف شده بود، عمل می‌کند، یعنی تأثیر متقابل افراد بر یکدیگر سبب ایجاد هم‌نواختی میان آدمیان هم‌راه با ثبات درونی جامعه می‌شود.

چهار دیگر آن که در آن دوران این تفکر عاطفی به‌وجود آمد که می‌پنداشت انسان دارای طبیعتی پاک و موجودی است که به فرمان عقل خود به زندگی صلح‌آمیز گرایش دارد و انسان انتزاع شده را به موجودی عارفانه با طبیعتی بهشتی بدل می‌ساخت. چنین انسانی، هم‌چون دیگر پدیده‌هایی که در طبیعت وجود دارند و بر اساس مکانیسم‌هایی عمل می‌کنند که به صورت قانونمندی از اعتبار برخوردارند، می‌خواهد از زندگی خوش‌بختانه برخوردار باشد و بنابراین خردگرایی به مکانیسمی بدل می‌گردد که می‌تواند مسیر خوشبختی انسان را تعیین کند. پس خردگرایی به حقی طبیعتی بدل می‌شود، زیرا بر اساس این اندیشه، با طبیعت و دیگر انسان‌ها در صلح و صفا زیستن، در طبیعت انسانی نهفته است. پس کارکرد فردی و اجتماعی انسان باید بر اساس فرامین عقلی باشد.^{۵۴}

حقوق اساسی

«حقوق اساسی» موضوع نگرش‌های تئوریک میان فیلسوفان اجتماعی، جامعه‌شناسان، سیاست‌پژوهان و حقوق‌دانان است. برخلاف «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر» که حقوق فردی را در بر می‌گیرند، «حقوق اساسی» از حقوقی تشکیل می‌شود که رابطه فرد و اجتماع باید بر اساس آن تنظیم گردد. به عبارت دیگر، در یک جامعه دمکراتیک «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر» در بهترین حالت تنها بخشی از «حقوق اساسی» و نه همه‌ی آن را می‌توانند تشکیل دهند و از آن‌جا که «حقوق اساسی رشته‌ای از حقوق عمومی داخلی است که سازمان و شکل حکومت، وظائف و مسئولیت‌های قوای حاکم، حقوق و تکالیف افراد در برابر دولت و وظائف دولت در رعایت حقوق و آزادی‌های افراد را مشخص می‌سازد»^۱، در نتیجه «حقوق اساسی» حقوقی نیستند که همیشه موجودند، بلکه بر حسب توازن نیروئی که میان حکومت و مردم وجود دارد، می‌توانند از سوی حکومت‌ها دائماً مورد تهدید قرار گیرند، زیرا حکومت‌گران همیشه به محدود ساختن «حقوق اساسی» و مدنی مردم می‌گرایند. از نقطه‌نظر هنجارین و شالوده حقوقی می‌توان به این نتیجه رسید که «حقوق اساسی» برای ساختارهای سیاسی دمکراتیک از اهمیت فوق‌العاده برخوردارند و به عبارت دیگر، دمکراسی سیاسی نمی‌تواند بدون «حقوق اساسی» دوام داشته باشد. هم‌چنین، در کشورهای دمکراتیک، هنگامی که یک فرد و یا یک گروه اجتماعی از سوی نهادهای دولتی و غیردولتی مورد تهدید قرار گیرند، برای دفاع از خواست‌ها و منافع فردی و گروهی خود به «حقوق اساسی» پناه می‌برند.

امروزه در جهانی زندگی می‌کنیم که همه کشورهای عضو سازمان ملل متحد شوند، باید یک رده از «منشورها» و «میثاق»های جهانی را که دارای خمیرمایه و سرشت دمکراتیک هستند، امضاء کنند و قوانین اساسی این کشورها نمی‌توانند با محتوای آن «منشورها» و «میثاق»های جهانی در تضاد باشند. به‌طور مثال کشوری نمی‌تواند به عضویت سازمان ملل درآید که «قانون اساسی» آن با «منشور حقوق بشر» در تضاد قرار داشته باشد. اما با این حال می‌بینیم که در بیش‌تر کشورهای جهان «حقوق شهروندی»

مردم که در «قانون اساسی» بسیاری از کشورها تدوین شده‌اند، توسط حکومت‌هایی که قدرت سیاسی را در دست دارند، پایمال می‌شوند. بنا براین، ملاک تشخیص وجود دموکراسی در یک کشور آن است که حکومت‌ها تا چه اندازه به «حقوق شهروندی» مردم خود احترام می‌نهند و مردم تا چه اندازه می‌توانند حکومت‌ها را کنترل کنند. به عبارت دیگر، احترام به «قانون اساسی» و تحقق اهدافی که آن قوانین تعیین کرده‌اند، بیانگر سنجش تجدد سیاسی یک کشور است. هر اندازه اصول قانون اساسی کم‌تر مورد توجه قرار گیرند و حکومت‌ها و مردم آن قوانین را بیش‌تر نقض کنند، به‌همان اندازه نیز در این کشورها دموکراسی یا وجود ندارد و یا آن که از رشد اندکی برخوردار است.

در این رابطه می‌توان از قوانین اساسی کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» نام برد. در قوانین اساسی این کشورها مردم از همه‌گونه «حقوق شهروندی» برخوردار بودند و ساختار سیاسی حکومت‌ها نیز مبتنی بر «دموکراسی شورائی»^۲ بود که طبق آن مردم حق داشتند هر کسی را در هر مقامی که داشت، برگزینند و هر زمان که تشخیص می‌دادند که آن فرد از شایستگی کافی برای رهبری سیاسی و یا اقتصادی نهادهای دولتی برخوردار نیست، او را از مقام خود برکنار کنند. اما ۷۰ سال «سوسیالیسم» در روسیه شوروی نشان داد که «قانون اساسی سوسیالیستی» هیچ‌گاه پیاده نشد. قدرت سیاسی در دست یک حزب متمرکز بود که کسی را به‌دبیرکلی خود برمی‌گزید و تمامی قدرت سیاسی در دستان آن شخص قرار داشت. هم‌چنین هم‌اکنون در بسیاری از دولت‌های جهان «حقوق شهروندی» مردم که در «قانون اساسی» آن کشورها تدوین شده‌اند، بنا بر ضرورت‌هایی که حکومت‌ها تشخیص می‌دهند، محدود گشته‌اند. در دوران سلطنت پهلوی بسیاری از اصول «قانون اساسی» مشروطه از سوی حکومت پایمال می‌شدند و به‌طور مثال تشکیل احزاب سیاسی ناممکن بود و سازمان‌هایی هم‌چون «جبهه ملی»^۳ که وجود داشتند، از حق فعالیت علنی محروم بودند و هم‌چنین تشکیل سندیکاهاى آزاد ناممکن بود و دیگر آن که هر کسی در آن دوران از آزادی گفتار، نوشتار و اندیشه برخوردار نبود و بلکه کسانی که به کانون‌های قدرت سیاسی نزدیک‌تر بودند، از آزادی‌های بیش‌تری برخوردار بودند.

خلاصه آن که «حقوق اساسی» هم «حقوق فردی» و هم «حقوق شهروندی» را در بر می‌گیرد. هواداران «حقوق اساسی» کوشیدند وظایف و رابطه‌ی متقابل فرد و دولت را در محدوده «حقوق اساسی» مشخص سازند و وظائف و رابطه متقابل نهادهای دولتی را بنا بر اصولی که در «حقوق اساسی» گرد آورده شده بودند، تعیین کنند. «حقوق اساسی» هر

ملتی بخشی از شالوده «قانون اساسی» آن کشور است و «قانون اساسی یک سلسله قواعدی است که نوع حکومت و سازمان قوای سه گانه کشور، یعنی قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه و امتیازات و تکالیف افراد را نسبت به دولت بیان می‌کند».^۴

از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است، پس هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون قانون زندگی کند، زیرا زندگی اجتماعی ضروری می‌سازد که بر اساس یک سلسله قواعد که اکثریت حاضر به پذیرفتن آن است، افراد و نهادهای اجتماعی بتوانند مراوده متقابل خود با یکدیگر را تنظیم کنند. پس حقوق اساسی و قوانینی که در یک جامعه به وجود می‌آیند، نمی‌توانند از آسمان بر زمین نازل گردند و بلکه محصول شرایطی هستند که یک قوم یا یک ملت از نظر تاریخی پشت سر گذاشته است. در عین حال می‌توان با بررسی قوانینی که در یک کشور وجود دارند، به درجه فرهنگ و تمدن هر ملتی پی بُرد.

از نقطه نظر تاریخی قوانینی که اینک در بسیاری از کشورها وجود دارند، یکباره خلق نشده‌اند و بلکه خود ثمره تلاشی طولانی‌اند و چه بسا سده‌ها مبارزه اجتماعی باید صورت می‌گرفت تا قانونی تدوین و از سوی دو کانون جامعه، یعنی مردم و دولت پذیرفته می‌شد. بنابراین قوانینی که در یک کشور وجود دارند، خود تلاش تاریخی آن قوم و یا ملت را در روند به وجود آوردن مدنیت آشکار می‌سازند. پس قوانین شروطی هستند که در آغاز، تا زمانی که قوانین به‌طور کتبی جمع‌آوری نشده بودند، انسان‌ها بر اساس آداب و رسوم رابطه خود با یکدیگر را سامان می‌دادند. با پیدایش خط، آداب و رسوم به‌صورت قوانین تدوین شدند. اما چون با تغییر شرایط اجتماعی آداب و رسوم به‌تنهایی نمی‌توانستند پاسخ‌گوی شرایط جدید باشند، حکومت‌ها مجبور بودند بر حسب ضرورت‌های زمان قوانین تازه‌ای را وضع کنند که بتواند پاسخ‌گوی اوضاع و احوال تغییر یافته باشد.

«حقوق اساسی» را می‌توان از دو منظر مورد بررسی قرار داد. یک منظر آن است که «حقوق اساسی» را آن گونه حقوقی بدانیم که در قانون اساسی هر کشوری در رابطه با «حقوق شهروندی» تدوین شده‌اند و معیارهای حقوقی مشخصی را نمودار می‌سازند و باید از آن‌ها با بهره‌گیری از کلیه ابزارهای حقوقی و سیاسی نگهداری کرد. منظر دیگر آن است که حقوق اساسی را هنجارهایی پویا *dynamisch* بدانیم که هر آن می‌توانند مورد تهدید قرار گیرند و فقط هنگامی می‌توانند تأثیرگذار باشند که توده‌ی مردم خواهان اجراء دائمی آن‌ها باشند. روشن است که هر یک از این دو منظر دارای پیش‌شرط‌های خود و از حقانیت ویژه خویش برخوردار است. به‌طور مثال هرگاه بخواهیم «حقوق اساسی» را به نیروی

محركه روندهای سیاسی بدل سازیم، در آن صورت پیکرپاره‌هایی *Komponenten* که در این سوبه نقش دارند، در روند دگرگونی‌های درونی و بیرونی جامعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار خواهند شد. در عوض، هرگاه بخواهیم از «حقوق اساسی» تعاریف مطمئنی با سرشتی ماندگار ارائه دهیم، در آن صورت این حقوق می‌توانند موجب ایستائی *Stagnation* روندهای اجتماعی گردند و حتی از شتاب دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی به‌شدت بکاهند.

بنابراین «حقوق اساسی» همیشه با سرنوشت بود و نبود روبه‌رو بوده‌اند، یعنی به‌کارگیری و حفاظت از این حقوق نتیجه‌ی کیفیت هنجارین آن نیست و بلکه از شرائط سیاسی حاکم در یک جامعه ناشی می‌شود. هر چند تدوین این حقوق در «منشورها» و «میثاق»‌های جهانی و قوانین اساسی دولت‌های عضو گامی مثبت در جهت تثبیت این حقوق در مناسبات اجتماعی هر کشوری است، اما این امر احترام و اجراء دائمی این حقوق را تضمین نمی‌کند.

برداشت‌هایی از «حقوق اساسی»

«حقوق اساسی» دارای منظری نظریه‌پردازانه نیز است و به‌همین دلیل در رابطه با این حقوق نظریه‌های گوناگونی وجود دارند که در این‌جا فشرده‌ای از برخی از آن‌ها را می‌آوریم.

بر اساس نخستین برداشت هرگاه بخواهیم بر تأثیر سیاسی «حقوق اساسی» در جامعه بی‌افزائیم، در آن صورت باید میان پیکرپاره‌های این حقوق رابطه متقابل پوینده‌ای را به‌وجود آوریم، زیرا این حقوق از یک‌سو خود نیروی محرکه و معیار سنجش دگرگونی‌های سیاسی‌اند و از سوی دیگر این دگرگونی‌ها بر آن حقوق تأثیر می‌نهند و سبب دگرگونی کیفی و محتوایی آن می‌گردند. در این رابطه می‌توان از دو حق آزادی «گردهم‌آئی» و آزادی «راه‌پیمائی» نام برد که در «قانون اساسی» بیش‌تر کشورهای دموکراتیک، نیمه‌دموکراتیک و حتی استبدادی جهان تلوپاً قید شده‌اند.

در «قانون اساسی» جمهوری اسلامی بیش‌تر مبانی مربوط به «حقوق اساسی» در فصل سوم که دربرگیرنده «حقوق ملت» است، گردآوری شده‌اند. بر اساس اصل ۲۷ «قانون اساسی جمهوری اسلامی» مردم از حق «تشکیل اجتماعات و راه‌پیمائی‌ها» برخوردارند و با این حال می‌بینیم مردمی که با سیاست و کارکرد حکومت در ایران مخالفند، از برگزاری هر گونه گردهم‌آئی و راه‌پیمائی محرومند و حتی گردهم‌آئی‌ها و راه‌پیمائی‌های

خودبه‌خودی نیز سرکوب می‌شوند. در حالی که در کشورهای صنعتی پیش‌رفته که دارای ساختارهای سیاسی دمکراتیک‌اند، حتی احزاب فاشیست نیز که در حال حاضر دارای هواداران ناچیزی در این سرزمین‌ها هستند، از آزادی «گردهم‌آئی» و «راه‌پیمائی» برخوردارند و حکومت‌ها باید برگزاری این گونه‌گردهم‌آئی‌ها و راه‌پیمائی‌ها را تضمین کنند. زیرا در هر جامعه‌ای که مدعی دمکراسی است، برخورداری از این حقوق برای اقلیت‌های سیاسی نشان دهنده میزان سنجش جوهر دمکراسی دولت است.

برداشت دوم پویائی «حقوق اساسی» را در عناصری می‌بیند که هر چند از خصوصیت غیرقابل تغییر و غیرقابل انتقال برخوردارند، اما با عناصری که از اعتبار زمانی معینی بهره‌مندند، به‌هم‌آمیخته‌اند. همین امر سبب می‌شود تا در رابطه با هر یک از اصول «حقوق اساسی» با بغرنجی و دشواری روبه‌رو گردیم، زیرا در عمل نباید ماهیت این «حقوق» دست‌خوش تغییر و دگرگونی شوند. اما بغرنج و دشواری آن است که چه کسی و چه نهادی می‌تواند و محق است از «ماهیت» و «جوهر» این حقوق تعریفی جهانشمول که مورد پذیرش ملت‌های جهان باشد، ارائه کند؟ به‌طور مثال، چون در دوران حکومت هیتلر^۵ در آلمان، بسیاری از یهودان و دیگر دگراندیشان و مخالفین سیاسی آن رژیم برای نجات جان خود از آلمان گریختند و به کشورهای دیگر پناهنده شدند، در نتیجه پس از جنگ دوم جهانی و هنگام تدوین «قانون اساسی» آلمان فدرال، در اصل ۱۶ «حق پناهندگی» به رسمیت شناخته شد. تا زمانی که تعداد «پناهندگان» زیاد نبود و اقتصاد آلمان می‌توانست نیروی کار آن‌ها را جذب کند، این کشور در رابطه با اجراء این اصل از «قانون اساسی» با مشکلی مواجه نبود. اما هنگامی که تعداد «پناهندگان» به این کشور از مرز ۵۰۰ هزار تن در سال گذشت و هم‌زمان چند میلیون آلمانی در بیکاری به‌سر می‌بردند و اقتصاد آلمان به نیروی کار اضافی وارداتی نیازی نداشت، حکومت‌های وقت آلمان برای جلوگیری از هجوم «پناهندگان» قوانینی را در تفسیر ماهیت و محتوای «پناهندگی» تصویب کردند که بر اساس آن، اینک تعداد «پناهندگان» به این کشور به کم‌تر از ۱۰ هزار تن در سال رسیده است. پس وجود یک حق اساسی در «قانون اساسی» به معنای وجود مطلق آن حق نیست و بلکه تفسیر از ماهیت و محتوای آن حق که در هر زمانی می‌تواند به‌گونه متفاوتی انجام گیرد، می‌تواند شالوده فضای تحقق همان حق اساسی را به‌گونه‌های متفاوت گشاد و یا تنگ کند. و هرگاه جامعه‌ای پذیرای «میهمانان ناخوانده» نباشد، حتی

می‌تواند چنین حقی را که در «قانون اساسی» به مثابه یکی از «حقوق اساسی» خدشه‌ناپذیر تدوین شده است، به چالش گیرد.

مثال دیگر «حق برابری زنان و مردان» در برابر قانون است که در قوانین اساسی بسیاری از کشورها به مثابه یکی از اصول حقوق اساسی تدوین شده است. با این حال هنوز به‌زحمت می‌توان جامعه‌ای را در جهان یافت که در آن یک‌چنین برابری به‌طور واقعی تحقق یافته باشد. در آلمان که یکی از کشورهای پیش‌رفته جهان است، با آن که جنبش سندیکائی از تاریخی پر افتخار برخوردار است و در این کشور سندیکاهای آزاد و مستقل از احزاب سیاسی وجود دارند، با این حال هنوز بر اساس تعرفه‌های حقوق و مزدی که میان کارفرمایان و سندیکاها بسته می‌شوند، حقوق و مزد زنان در بسیاری از رشته‌های شغلی تا ۲۵ درصد کم‌تر از مردان است.

برداشت سوم بر این باور است که کشمکش و ستیزه نه فقط میان افراد و گروه‌های اجتماعی، بلکه حتی میان حقوق‌های اساسی متفاوت که در «قانون اساسی» هر کشوری در یک مجموعه تدوین شده‌اند، وجود دارد. در این رابطه از «تصادم» حق‌های اساسی با یک‌دیگر سخن گفته می‌شود. در چنین وضعیت مشخصی باید پارلمان و یا دادگاه عالی هر کشوری بسنجد که کدام‌یک از حق‌های اساسی نسبت به حق اساسی دیگر از ارجحیت برخوردار است. در این رابطه می‌توان به‌طور مثال از مافیاسخن گفت که در برخی از کشورها از صاحبان رستوران‌ها و مغازه‌ها باج می‌گیرد تا «امنیت» ملکی و شغلی آن‌ها را تضمین کند. از سوی دیگر با حقوق اساسی دیگری روبه‌روئیم که دولت را موظف می‌سازد از حریم شخصی هر کسی حفاظت کند. در نتیجه، نهادهای دولتی برای آن که بتوانند با مافیا و یا هر گروه جنایت‌کار دیگری مبارزه کنند، باید با نفوذ در حوزه شخصی افراد مظنون علیه آن‌ها مدرک و سند جمع‌آوری کنند. به‌این ترتیب دولت از یک‌سو باید سلسله حقوق اساسی را برای افراد تضمین کند و از سوی دیگر با نقض همان حقوق باید بتواند جنایت‌کارانی را که به جامعه زیان می‌رسانند، شناسائی و دستگیر کند. روشن است که در چنین حالتی باید میان خواست‌های متفاوت سنجشی انجام گیرد و باید منافع عمومی فراسوی منافع فردی قرار داده شود. در عین حال آن رده از حقوق اساسی که از وزن سیاسی کم‌تری برخوردارند، کم‌تر نیز مورد تهدید قرار می‌گیرند. به‌طور مثال در «قانون اساسی» بسیاری از کشورهای دمکراتیک «حق زیستن» و «خدشه‌ناپذیر بودن شخصیت انسانی» به‌مثابه «حقوق اساسی» قید شده‌اند. این حقوق بسیار انتزاعی‌اند و

به‌همین دلیل به‌سختی می‌توان در رابطه‌ای مشخص چنین حقوقی را از کسی و یا از دولتی مطالبه کرد.

با تحقق انقلاب‌های دموکراتیک «حق مالکیت» و هم‌چنین «حق آزادی فعالیت حزبی، سندیکائی و ...» به مثابه «حقوق اساسی» تدوین شدند. این حقوق را می‌توان از نقطه‌نظر فلسفی - سیاسی تفسیر کرد و بر حسب این که کدام طبقه اجتماعی قدرت سیاسی را در دست داشته باشد، خواهد کوشید تفسیر و برداشت خود از این حقوق را به‌مثابه یگانه برداشت درست به صورت قوانین اجرائی درآورد که در مواردی می‌توانند سبب محدودیت و یا مشروطیت این حقوق شوند.

مهم آن است که هر یک از «حقوق اساسی» در تمامی سطوحی که مورد بررسی قرار می‌گیرند، باید از ویژگی خاص خود برخوردار باشند و در عین حال تمامی این سطوح باید در رابطه‌ای ارگانیک با یک‌دیگر قرار داشته باشند تا بتوان با بررسی تأثیر متقابل این سطوح بر یک‌دیگر، به محتوای آن «حق اساسی» پی بُرد. به‌طور مثال در آلمان حق «آزادی وجدان» وجود دارد و هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور کرد برخلاف «وجدان» خود به‌کاری دست زند. در عین حال در این کشور «حق» خدمت در ارتش ملی برای همه مردانی که به سن قانونی می‌رسند، وجود دارد. اما کسانی با تکیه بر «حق آزادی وجدان» مدعی می‌شوند که نمی‌توانند در ارتش خدمت کنند، زیرا «وجدان» آن‌ها اجازه کشتن کسی را نمی‌دهد. و از آن‌جا که طبق «قانون اساسی» آلمان «شخصیت انسان خدشه‌ناپذیر است» و کشتن انسان دیگری، حتی در جنگ به‌معنی پامال ساختن چنین «حقی» است، دادگاه‌های آلمان به‌سود این افراد رأی دادند و آن‌ها را از خدمت سربازی معاف کردند. اما از آن‌جا که در کشورهای دموکراتیک اصل «تساوی حقوقی» برقرار است، در نتیجه کسانی که به خدمت سربازی نمی‌روند، باید با دریافت حقوق یک سرباز کار عام‌المنفعه انجام دهند و چندی در نهادهائی هم‌چون بیمارستان‌ها، خانه‌های پیران و ... کار کنند.

بر مبنای برداشت چهارم «حقوق اساسی» به‌خودی خود وجود نداشته و بلکه در روند تاریخ و به‌تدریج به‌وجود آمده‌اند. عاملی که سبب پیدایش این حقوق شده‌اند، مبارزه‌ای بود که میان طبقات و اقشار اجتماعی جاری بود که دارای خواست‌ها و اهداف متفاوت و حتی متضاد بوده‌اند. به‌همین دلیل نیز «حقوق اساسی» حقوقی تغییرپذیرند و در مراحل تاریخی متفاوت و در رابطه با نیروهائی که قدرت سیاسی را در حاکمیت خود دارند، این حقوق تغییر کرده و یا از نو تفسیر می‌شوند. در اروپا با پیدایش جنبش رنسانس در سده ۱۵ و

رُفرماسیون^۶ در سده ۱۶ تصویر تازه‌ای از انسان در دین، هنر و دانش پیدایش یافت و همین امر سبب شد تا برداشته‌های کهن از کلیسا و دولت مورد تحول و دگرگونی قرار گیرند. با پیدایش جنبش روشنگری، روند پیدایش «حقوق اساسی» نیز آغاز گشت و سرانجام این حقوق در «اعلامیه استقلال آمریکا» و نخستین قانون اساسی فرانسه در سده ۱۸ تدوین شدند.

با آن که کشورهای سرمایه‌داری در قوانین اساسی خود «حقوق اساسی» را برای مردم خویش تدوین کردند، اما در رابطه با سیاست استعماری و سپس سیاست امپریالیستی خویش، از پذیرفتن همین حقوق برای انسان‌هایی که در سرزمین‌های مستعمره و نیمه‌مستعمره زندگی می‌کردند، سر باز زدند و حتی هم اینک نیز، دیوانسالاری آمریکا با ایجاد زندان «گوانتانامو» Guantanamo در کوبا، از پذیرفتن بسیاری از «حقوق اساسی» برای کسانی که به جرم تروریست^۷ دستگیر شده و در این زندان نگاه‌داری می‌شوند، خودداری می‌کند. هم چنین دولت اسرائیل فلسطینی‌هایی را که می‌پندارد در اقدامات تروریستی علیه ساکنین یهودی این کشور شرکت داشته‌اند، برخلاف قراردادهای Konvention بین‌المللی و بدون هرگونه محاکمه‌ای که سبب اثبات جرم و یا بی‌گناهی آنان گردد، به مرگ محکوم می‌سازد و آن‌ها را توسط «تیراندازان حرفه‌ای» خویش می‌کشد.

بنا بر شالوده برداشت پنجم هیچ دلیلی وجود ندارد که بخواهیم «حقوق اساسی» را به حقوقی «قطعی» بدل سازیم. هواداران این نظریه می‌پندارند که «حقوق اساسی» را نمی‌توان در رابطه با سودمندی و یا مصلحت دولت تدوین کرد و بلکه این «حقوق» باید از طبیعت و کارکرد دیگری برخوردار باشند. اینان رابطه‌ای میان «حقوق اساسی» و ارزش‌های اخلاقی که در یک جامعه حاکمند، می‌بینند. پس ارزش‌های اخلاقی باید شالوده «حقوق اساسی» در هر جامعه‌ای را تشکیل دهند. و از آن‌جا که در حوزه‌های تمدنی گوناگون با ارزش‌های اخلاقی متفاوت روبه‌روئیم، در نتیجه هر جامعه‌ای می‌تواند و حق دارد به «حقوق اساسی» ویژه خویش دست یابد. در اروپا ارزش‌های اخلاقی مسیحیت، برداشت‌های فلسفی از «حقوق طبیعی» و دستاوردهای جنبش روشنگری سه پاره‌ای هستند که شالوده «حقوق اساسی» کشورهای دمکراتیک این قاره را تشکیل داده‌اند. روشن است که «حقوق اساسی» کشورهای مختلف اروپائی بر حسب این که کدام یک از این پاره‌ها تا چه اندازه مورد توجه قرار داده شود، می‌تواند مختلف باشد. به‌طور مثال در ایتالیا، با توجه به ارزش‌های کلیسای کاتولیک، تا چند دهه پیش، قانون طلاق وجود

نداشت، زیرا این دین طلاق را حرام می‌داند. هم‌چنین ازدواج هم‌جنس‌بازان با هم، یعنی ازدواج زن با زن و یا مرد با مرد که اینک در برخی از کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری مرسوم و به‌مثابه یک «حق اساسی» پذیرفته شده، بیانگر دگرگونی معیارهای اخلاقی و ارزش‌های نوینی است که در این کشورها به‌وجود آمده است. همین امر نشان می‌دهد که در دموکراسی‌های کنونی پیدایش و یا فروپاشی «حقوق اساسی» وابسته به اوضاع اجتماعی-سیاسی ویژه‌ای است و اکثریت در این دموکراسی‌ها می‌تواند خواست‌های خود را به‌مثابه «حقوق اساسی» تدوین و به اقلیت تحمیل کند.

سرانجام آخرین، یعنی ششمین برداشت بر این باور است که تحقق «حقوق اساسی»، صرف‌نظر از این که این حقوق بر اساس ارزش‌های اخلاقی و یا دگرگونی‌های اجتماعی تدوین شوند، همیشه منوط به نیروئی است که اجراء آن را تضمین می‌کند، یعنی بدون نهادهای دولتی هم‌چون پارلمان‌ها، دادگاه‌ها، سازمان‌های جهانی هم‌چون «کمیسون حقوق بشر» و ... تضمین این حقوق ممکن نیست. و از آن‌جا که چنین نهادهائی که توسط انسان‌ها هدایت می‌شوند، به‌قدرت سیاسی وابسته‌اند، در نتیجه حاکمیت سیاسی هم‌چون دوران فاشیسم^۸ در ایتالیا، نازیسم در آلمان و سلطنت پهلوی در ایران می‌تواند «حقوق اساسی» را پایمال و یا محدود کند. به عبارت دیگر، در تمامی دولت‌های تمامیت‌خواه Totalitär^۹، دیکتاتور و مستبد تحقق و یا پایمالی «حقوق اساسی» منوط به اراده و خواست دولت‌مردانی است که قدرت سیاسی را در دست دارند.

اما «حقوق اساسی» نه فقط در دولت‌های ضددموکراتیک، بلکه هم‌چنین در دموکراسی‌ها می‌توانند مورد تجاوز قرار گیرند. این حقوق نه فقط از سوی نهادهای دولتی می‌توانند پایمال شوند، بلکه هم‌چنین برخی از طبقات و اقشار اجتماعی می‌توانند بنا بر منافع و خواست‌های خود در برابر پایمالی این حقوق از سوی نهادهای دولتی سکوت کنند و یا بر کارکرد غیرقانونی چنین دولت‌هائی مَهْر تأیید زنند. برای جلوگیری از یک‌چنین وضعیتی به «شجاعت مدنی»^{۱۰} Zivilcourage شهروندان در برابر نهادهای دولتی و کسانی که به «حقوق اساسی» مردم تجاوز می‌کنند، نیاز است، وگرنه دیری نخواهد گذشت که چنین وضعیتی به‌هنجاری اجتماعی بدل خواهد شد و در نتیجه جامعه خود را با وضعیت نوینی که در آن «حقوق اساسی» محدود گشته و یا از میان برداشته شده‌اند، تطبیق خواهد داد.

خلاصه آن که از راه‌های مختلف می‌توان به «حقوق اساسی» دست یافت و همچنین با ابزارهای متفاوتی می‌توان این حقوق را پایمال کرد و یا به‌طور کامل از میان برداشت. این راه‌ها که دارای سویه‌های چندگانه‌اند، می‌توانند از ارزش‌های اخلاقی، هنجارهای دینی و یا فلسفه اجتماعی ناشی شوند، یعنی هواداران و یا دشمنان «حقوق اساسی» می‌توانند با بهره‌گیری از این اندیشه‌ها و ابزارهای سیاسی در جهت تثبیت و تحقق و یا پایمال ساختن «حقوق اساسی» در یک کشور بهره‌گیرند. بنابراین وجود «حقوق اساسی» همیشه و در همه جا منوط به توازن قدرت سیاسی، یعنی دستاورد مبارزه طبقاتی است.

تاریخچه پیدایش «حقوق اساسی»

در اندیشه «حقوق طبیعی» این نکته نهفته است که حرمت انسانی با زایش او آفریده می‌شود و تا مرگ او وجود خواهد داشت. در جوامعی که در آن‌ها ادیان تک‌خدائی زیرپایه اندیشه دینی توده مردم را تشکیل می‌دهند، این برداشت از «حقوق طبیعی دینی» پیدایش یافت که خدا آفریننده انسان و حرمت بشری است. از همان آغاز تاریخ نگاشته شده، اندیشه زندگی در آزادی، در امنیت و برخوردارگی از مالکیت به اصل زندگی در حرمت بدل شد. به عبارت دیگر، از همان آغاز پیدایش تمدن، انسان در پی تدارک زندگی خویش در رفاء، تندرستی و رهایی از محدودیت‌های فکری بود. با توجه به تاریخچه پیدایش «حقوق اساسی» می‌توان این حقوق را به‌مثابه بخشی از تلاش انسان برای دستیابی به تضمین اخلاقی و حقوقی زندگی در امنیت، آسایش و آزادی فرهنگی دانست.^{۱۱}

در تاریخ برخوردارگی از امنیت و آسایش همیشه رابطه مردم و حکومت‌ها را تعیین کرده است. با پیدایش حکومت‌های دموکراتیک در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری و دولت رفاء که برآیند مبارزه طبقاتی در این کشورها است، هر کسی از حداقلی از رفاء که توسط قانون تضمین شده و دولت موظف به تأمین آن است، برخوردار است. به عبارت دیگر، در کشورهای ثروتمند جهان، هر چند کسانی زیر خط فقر زندگی می‌کنند، یعنی درآمد آن‌ها کم‌تر از ۴۰ درصد درآمد میانگین اجتماعی است، اما هر کسی از رفائی نسبی برخوردار است که بر اساس یک ضرب‌المثل آلمانی برای زنده ماندن کم و برای مُردن زیاد است.

در عین حال می‌بینیم که در بسیاری از کشورهای فقیر که روزانه چندین ده هزار کودک و پیران به‌خاطر محرومیت از حداقل رفاء از گرسنگی و بیماری می‌میرند و چند میلیارد انسان باید با درآمد میانگینی زندگی کنند که کم‌تر و یا کمی بیش‌تر از یک دلار در روز است. بنابراین، هرگاه بپذیریم که «حقوق اساسی» دارای خصلتی جهانشمول universal هستند، در آن‌صورت باید نظم موجود را که سبب تقسیم ناعادلانه ثروت در جهان گشته است، دگرگون ساخت. از سوی دیگر تحقق رفائی که اینک در کشورهای پیش‌رفته جهان وجود دارد، برای هفت میلیارد انسانی که بر روی کره زمین زندگی می‌کنند، ممکن نیست. هم اینک که چین و هند با داشتن جمعیتی نزدیک به ۳۵ میلیارد در روند صنعتی شدن گام برداشته‌اند، محیط زیست جهانی دچار بحران شدید گشته است. با بالا رفتن مصرف انرژی، نه فقط به‌بهای انرژی فسیلی سرسام‌آور افزوده شده، بلکه هم‌چنین میزان گاز کربنیک در جو کره زمین به‌شدت بالا رفته است. دیگر آن که با بالا رفتن مصرف آهن و دیگر فلزها، با کمبود تولید چنین فرآورده‌هایی روبه‌روئیم، امری که سبب افزایش بهای این‌گونه کالاها در جهان گشته است. خلاصه آن که باید برای «انسان جهانی» شکل نوینی از زندگی آبرومندانانه و مبتنی بر «رفاء جهانی» را یافت. روشن است که با وجود شیوه تولید سرمایه‌داری که موجب تقسیم ناعادلانه ثروت در حوزه‌های ملی و جهانی شده است، نمی‌توان برای این بغرنج پاسخی «انسانی» یافت. به‌عبارت دیگر با پذیرش خصلت جهانشمول «حقوق اساسی» در برابر دشواری لاینحلی قرار می‌گیریم. بنابراین هرگاه بخواهیم «حقوق اساسی» را شالوده زندگی همه انسان‌هایی سازیم که بر روی کره زمین زندگی می‌کنند، در آن‌صورت مردمی که در کشورهای ثروتمند به‌سر می‌برند، باید از بخشی از ثروتی که زیرپایه رفاء کنونی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، داوطلبانه چشم‌پوشی کنند، امری که با گرایش خودخواهانه انسانی آن‌ها در تضاد قرار دارد. ملت‌ها و دولت‌های کشورهای ثروتمند حتی حاضر به‌پذیرش مصوبه سازمان ملل نیستند که بر مبنای آن باید یک درصد از ثروت ملی خود را برای به‌سازی شرایط زندگی کشورهای فقیر هزینه کنند. از سوی دیگر می‌دانیم که دموکراسی موجود در کشورهای پیش‌رفته به رفاء اجتماعی وابسته است و تجربه فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان نشان داد که مردم می‌توانند دموکراسی را با کاهش رفاء کنار نهند و دولت‌های تمامیت‌خواه ضددمکراتیک را جانشین دولت‌های دموکراتیک گردانند، امری که می‌تواند برای آینده بشریت فاجعه‌بار باشد. البته معلوم نیست نیروهای توتالیتار که به‌قدرت سیاسی چنگ خواهند انداخت، از

چه سوبه‌ای به «حقوق اساسی» در حوزه ملی و جهانی خواهند نگرست. نازی‌های آلمان بهره‌بری هیتلر از برتری نژاد ژرمن سخن گفتند و یهودان را هم چون «موش‌های وحشی» برای بشریت «خطرناک» دانستند. روشن است که یک‌چنین ایدئولوژی با «حقوق اساسی» جهانشمول سلوکی نخواهد داشت و در جهت نابودی آن گام برخواهد داشت. به‌همین دلیل نیز، هر چند کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته از «ارزش‌هایی» که شالوده نظام «دمکراتیک» آن‌ها را تشکیل می‌دهد، به‌مثابه «ارزش‌هایی جهانشمول» سخن می‌گویند و از دیگر ملت‌ها و دولت‌ها می‌خواهند که این «ارزش‌ها» را بپذیرند و زندگی روزانه خود را بر اساس آن «ارزش‌ها» سامان دهند، اما با تجربه فاشیسم و نازیسم در اروپا، هم‌چنین وجود جنبش‌های نژادپرستانه ضد بیگانگان ساکن در بسیاری از کشورهای اروپای غربی و بدون تضمین رفاء اقتصادی و اجتماعی دائمی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری، هیچ تضمینی برای حفظ و دوام این «ارزش‌های جهانشمول» در آینده وجود ندارد.

با این حال بررسی تاریخچه «حقوق اساسی» برای دستیابی به برداشتی منطقی از آن‌چه که امروزه به مثابه حقوقی «جهانشمول» پذیرفته شده، ضروری است. با توجه به ساختار اقتصادی و سیاسی یونان و روم باستان و وجود بردگان در این دو کشور، در اندیشه‌ی سیاسی باستانی اروپا نمی‌توان به آن‌چنان «حقوق اساسی» برخورد که برای همه انسان‌ها معتبر می‌بود. نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی یونان و روم بر نابرابری حقوقی انسان‌ها استوار بود. در آن دوران جامعه به چهار گروه حکومت‌کنندگان، جنگ‌جویان، پیشه‌وران و روستائیان تقسیم می‌شد و هر یک از این گروه‌ها در رابطه با گروه‌های دیگر از حقوق بیش‌تر و یا کم‌تری بهره‌مند بود. به‌همین دلیل نیز در فلسفه باستان و از آن‌جمله در فلسفه افلاطون و ارسطو نمی‌توان از برابری انسان‌ها و حقوق اساسی برای همه انسان‌ها نشانی یافت. بنا بر فلسفه افلاطون، فیلسوفان باید رهبر حکومت‌ها می‌بودند، زیرا فاضل‌ترین و آگاه‌ترین انسان‌ها بودند و در فلسفه سیاسی ارسطو برده خصوصیات انسانی خود را از دست داد و به شئی بدل گشت که قابل خرید و فروش بود. با این حال بیش‌تر اندیشه‌هایی که بعدها به‌مثابه «حقوق اساسی» تدوین شدند، در یونان و روم باستان به‌وجود آمدند. برخی از این ایده‌ها و به‌ویژه «حقوق طبیعی» را فیلسوفانی که در سده پنجم پیشامیلاد در یونان باستان می‌زیستند و سوفیست^{۱۲} نامیده می‌شدند، پروراندند و کوشیدند آن‌ها را به‌قوانین موضوعه بدل سازند. افلاطون بر این باور بود که نظم سیاسی باید مبتنی بر اخلاق و فضیلت باشد و به‌همین دلیل خواهان تحقق نظامی سیاسی بود که

قوانین آن عقلانی می‌بود، یعنی با دستاوردهای خرد انسان در تضاد قرار نداشت. ارسطو، هر چند بر این باور بود که حکومت مسئول امنیت و رفاه شهروندان خویش است، و هر چند هم چون افلاطون خواهان تنظیم قوانین متکی بر خرد بود، اما با این حال، بر این باور بود که «عقل» حکم می‌کند تا برده هر چه بهتر به‌صاحب خود «خدمت» کند.

رومی‌ها و به‌ویژه اندیشمندانی چون سیسرو، سنکا Seneca^{۱۳} و اپیکتت Epiktet^{۱۴} در رابطه با «حقوق انسانی» عوامل مردم‌شناسانه anthropologisch و اخلاقی را مورد توجه قرار دادند. اینان که به مکتب رواقیون Stoa وابسته بودند، برای نخستین بار از «انسان جهانی» سخن گفتند و این اندیشه را پروراندند که همه انسان‌هایی که در جهان و در کشورهای مختلف و در حوزه‌های فرهنگی متفاوت زندگی می‌کنند، باید دارای «حقوق طبیعی» هم‌سنگ باشند. سیسرو در یکی از آثار خود یادآور شد که «قانون حقیقی عبارت از عقل درستی است که با طبیعت در انطباق باشد»، چنین قانونی «برای همه‌ی خلق‌ها و همه‌ی زمان‌ها تا ابدیت بدون تغییر باقی خواهد ماند. خدا: یگانه استاد و حکم‌روای همه خواهد بود»^{۱۵}. هم‌چنین سنکا در اثر خود «درباره اعتدال» اندیشه‌های مشابه‌ای درباره «حقوق طبیعی» و قانون مبتنی بر خرد را مطرح کرد که بعدها «حقوق اساسی» هومانیزم Humanismus^{۱۶} اروپائی از آن گرفته شد.

در فلسفه و دانش یونان و روم باستان می‌توان پاره‌هایی از «حقوق اساسی» مدرن را یافت که با یک‌دیگر در ارتباطی منطقی و عقلانی قرار نداشتند و به‌همین دلیل نیز نتوانستند سبب پیدایش قوانین اساسی متکی بر «حقوق اساسی» مدرن گردند.

اپیکتت، فیلسوفی رواقی که در دوران امپراتوری نرون Nero^{۱۷} در روم می‌زیست و به مسیحیت گرویده بود، نخستین کسی بود که نظریه «همه انسان‌ها با هم برادرند، زیرا خدا پدر همه آن‌ها است» را مطرح ساخت. از آن زمان تا تبدیل مسیحیت به دین رسمی امپراتوری روم که آغاز دوران میانه است و تا پایان سده ۱۵ و آغاز دوران نو^{۱۸} به‌درازا کشید، مسیحیت نقش تعیین‌کننده‌ای در پیدایش و اجراء قوانین در کشورهای اروپائی بازی کرد.

پس از گسترش مسیحیت در اروپا این اندیشه حاکم شد که خدا انسان را شبیه خود آفریده است و به‌این ترتیب در وجود هر انسانی عنصری خدائی نهفته است. دیگر آن که چون بنا بر باورهای دینی خدا آفریننده همه موجودات است، پس باید انسان‌ها با هم برابر باشند. و سرانجام، از آن‌جا که بنا بر آئین مسیحیت، عیسی^{۱۹} که بنا بر باور مسیحیان

«پسر خدا» است، خود را به خاطر رهائی همه انسان‌ها از معصیت و گناه قربانی کرد و بر فراز صلیب کشته شد، برای همه انسان‌های مسیحی نوعی حرمت و شأن به وجود آورد. اما در عین حال مسیحیت هم‌چون هر دین دیگری دارای احکامی جزمی است و در همین رابطه حقوق پیروان خود را فراسوی حقوق افرادی که پیرو ادیان دیگری بودند قرار داد و حقوق کسانی چون یهودان را که در قلمرو حکومت‌های وابسته به کلیسای مسیحیت می‌زیستند، بسیار محدود ساخت.

در کشورهای مسیحی اروپائی سده‌های میانه مبارزه‌ای دائمی میان کلیسا و شاهان بر سر تقسیم قدرت سیاسی و ثروت اجتماعی جریان داشت و به‌همین دلیل نیز مبانی دین مسیحیت که بر شفقت، ترحم، هم‌دردی و هم‌بستگی استوار است، در سیاست روز نقشی بازی نمی‌کرد. هم کلیسا و هم حکومت، هر دو می‌کوشیدند مردم را بچاپند و هر یک خواستار سهم بیش‌تری از ثروت و قدرت سیاسی بود. با آن که در سده‌های میانه بسیاری از رسته‌های اجتماعی دارای حقوق ویژه خویش شدند، اما تا زمانی که کلیسا و حکومت از نیروی درونی منجمسی برخوردار بودند، از تحقق آن حقوق جلوگیری می‌کردند و فقط در دوران‌هایی که حکومت‌ها به خاطر جنگ‌های بیرونی و درونی ناتوان می‌شدند، برای مردمی که در این رسته‌ها سازمان‌دهی شده بودند، امکان مطالبه بخشی از حقوق صنفی-رسته‌ای فراهم می‌آمد. اشراف نخستین گروهی بودند که از چنین امتیازاتی برخوردار شدند. قراردادهائی که در آن‌ها حقوق اشراف در برابر سلطنت و وظائف اشرافیت در برابر سلطنت تعیین و تدوین شده‌اند، نخست در اسپانیا در پایان سده دوازدهم میان اشراف و سلطنت بسته شد. در انگلستان با امضاء «منشور بزرگ» Magna Charta^{۲۰} در سال ۱۲۱۵ و در منطقه برابانت Brabant که بخشی از بلژیک و هلند کنونی است، در سال ۱۳۵۶ و در شاه‌زاده‌نشین ورتمبرگ Württemberg آلمان در سال ۱۵۱۴ قراردادهای کم و بیش مشابهی میان سلطنت و اشراف امضاء شد.

در سده‌های میانه در اروپا در رابطه با «حقوق اساسی» با دو گرایش تئوریک و سیاسی- کارکردی روبه‌رو می‌شویم. آگوستین Augustin^{۲۱} که در سده چهارم میلادی می‌زیست و توانست مبانی دین مسیحیت را با فلسفه خردگرایانه یونانی- رومی تطبیق دهد، نظریه «ایمان بی‌اور تا آگاه شوی، آگاه شو تا ایمان بی‌آوری»^{۲۲} را مطرح کرد و «گناه» را به محور اصلی ایمان دینی بدل ساخت. او هم‌چنین نخستین کسی بود که خودآگاهی را یگانه منبع تشخیص حقیقت دانست و برای آن بخش از آگاهی که انسان به‌گونه‌ای

پیش‌داده ^{۲۳}apriori بدان دست می‌یابد، نظریه «پرتو الهی» را پرورش داد و بر این باور بود که هر اندازه آگاهی‌های پیش‌داده یا اندرباش ما بیش‌تر باشد به‌همان نسبت نیز از معرفت الهی پرتو بیش‌تری دریافت کرده‌ایم. بر مبنای اندیشه‌های دینی آگوستین کسی که می‌خواهد پس از مرگ به بهشت راه یابد، باید در این جهان از «گناه» اجتناب کند و این فقط با پیروی از کیش مسیحیت ممکن است، زیرا مسیح برای آن که انسان‌ها را از «گناهان» خود رها سازد، مصلوب و کشته شد.

پس از او توماس فون آکوین در سده سیزده میلادی آموزش‌های ارسطو و هم‌چنین فلاسفه رواقی را با اصول مسیحیت پیوند داد. بر اساس اندیشه او انسان می‌تواند از آگاهی مبتنی بر خرد برخوردار باشد، اما باید اندیشه‌ی خود را با اصول و مبانی مسیحیت تطبیق دهد، زیرا در این دین پرتو خرد الهی نهفته است. او تحت تأثیر فلاسفه رواقی از «شأن» و «حرمت» انسان سخن گفت، زیرا در هر انسانی پرتوئی از معرفت الهی نهفته است. او هم‌چنین بر این باور بود که آئین مسیحیت خواهان تحقق حکومت عادلانه است و عدالت هنگامی می‌تواند تحقق یابد که سه عامل حکومت، شخص و مالکیت متقابلاً به‌هم‌دیگر احترام گذارند.

برخی دیگر از پیروان آکوین در سده ۱۴ به سه عامل پیشین، خواست آزادی اندیشه و آزادی ائتلاف را نیز افزودند. در پایان این سده و آغاز سده ۱۵، یعنی آغاز «دوران نو»، به‌تدریج موضوع‌های دیگری که زمینه را برای بررسی و انکشاف اندیشه‌ی «حقوق اساسی» مدرن هموار می‌ساختند، مطرح شدند. یکی از این اندیشه‌ها محدود ساختن قدرت سیاسی بود که در آن دوران خود را در هیبت سلطنت مطلقه نمایان می‌ساخت. هم‌چنین اندیشه برخورداری فرد از امنیت حقوقی در برابر خواست‌های لجام‌گسیخته‌ی نهادهای دولتی مورد توجه شدید قرار گرفت. به‌تدریج این اندیشه پیدا شد که برای محدود ساختن قدرت حکومت و نیز حفظ امنیت فردی به یک مجموعه قوانین تازه نیاز است تا بتوان رابطه متقابل دولت و جامعه، حقوق فردی و اجتماعی، جدائی و استقلال قوای دولتی از هم و ... تدوین کرد. این قوانین باید شامل همه افراد می‌شدند و برای همه معتبر می‌بودند و در این رابطه اندیشه برابری همه در برابر قانون آفریده شد.

در مرحله دیگری این اندیشه مطرح شد که قدرت سیاسی، یعنی حکومت باید بازتاب اراده خلق (ملت) باشد و در نتیجه مشروعیت حکومت که در سده‌های میانه به کلیسا وابسته بود، باید از خواست و اراده ملت ناشی می‌شد. هم‌چنین به‌تدریج تئوری برخورداری

از مالکیت و آزادی به مثابه حقوق طبیعی انسانی تکامل یافت و در مرحله دیگری این اندیشه زاده شد که طبیعت انسانی برای همه انسان‌ها حقوق برابری را به وجود آورده است که نمی‌توان آن‌ها را از کسی گرفت و بلکه در جامعه‌ای که می‌خواهد مبتنی بر عدالت باشد، باید این حقوق از سوی همه افراد، نهادهای سیاسی و غیرسیاسی به رسمیت شناخته شوند. سرانجام این اندیشه تا بدان‌جا انکشاف یافت که حق مقاومت در برابر حکومت خودکامه و یاغی را برای خلق (ملت) به رسمیت شناخت و خواهان نظام سیاسی مدرن مبتنی بر چنین قوانینی شد.

اما حکومت‌هایی که در آن دوران در اروپا وجود داشتند، بدون فشار از پائین حاضر نبودند از دامنه قدرت خود بکاهند و یا داوطلبانه از امتیازهایی که داشتند، چشم‌پوشی کنند. در این دوران فقط برخی از شهرهای تجاری و صنعتی به خودگردانی دست یافته بودند و با تشکیل شوراهای شهر از نمایندگان صنف‌های پیشه‌ور و رسته‌های اجتماعی، توانستند شهردار، خزانه‌دار، قاضی و کلانتر و برخی دیگر از مشاغل اداری شهر را خود تعیین کنند. حقوقی که شهرها به دست آورده بودند، حقوقی صنفی- رسته‌ای بودند و در آن محدوده هنوز حقوق فردی نمی‌توانست تحقق یابد. با این حال در سده‌های میانه، یعنی در دورانی که شیوه تولید فئودالی به شیوه تولید حاکم در این قاره تبدیل گشت، شوراهای شهرهای «آزاد» در جهت تحقق حقوق فردی گام‌های کوچکی برداشتند. در این رابطه می‌توان از ممنوع ساختن دستگیری و بازرسی خانه‌های اشخاص بدون مجوز قانونی نام برد.

هر چند ساختار سیاسی جامعه رسته‌ای که در پایان سده‌های میانه به وجود آمده بود، توانست تا اندازه‌ای قدرت مطلقه حکومت‌های سلطنتی فئودالی را محدود سازد، اما نظمی که هنوز حقوق فردی را نادیده می‌گرفت، نمی‌توانست در جهت برابری افراد در برابر قانون گامی مؤثر بردارد.

انقلاب کبیر فرانسه تقریباً ۳۰۰ سال پس از کشف قاره آمریکا تحقق یافت. تاریخ‌نگاران اروپائی این دوران را دوران آغازین «عصر نو» نامیده‌اند. در این دوران به تدریج اندیشه‌های فلسفی «حقوق اساسی» و «حقوق بشر» پرداخته شدند، یعنی در دوران گذار از هومانیمس به روشنگری، زمینه برای پرورش اندیشه‌های فلسفی «حقوق اساسی» فرد به‌مثابه «حقوق اساسی شهروندی» در حوزه‌های سیاسی و حقوقی فراهم شد و این

اندیشه‌ها به تدریج از ساختار حقوقی و فلسفی منسجم و استواری برخوردار و به ابزار مبارزه سیاسی بدل گشتند.

در آغاز سده ۱۶ و تقریباً در چند دهه، آثار مارتین لوتر در آلمان، اراسموس Erasmus^{۲۴} در هلند، توماس مور Thomas More^{۲۵} در انگلستان و ماکیاولی Machiavelli^{۲۶} و فرانسیسکو د ویتوریا Francisco de Vitoria^{۲۷} در ایتالیا انتشار یافتند و هر یک از آن‌ها با آن که در سرزمین‌های مختلف با نظام‌های سیاسی گوناگون به سر می‌بردند، به نقد مناسبات و ساختارهایی پرداختند که فرسوده شده، اما همچنان پابرجا مانده و موجب گسترش هر چه بیش‌تر ناعدالتی و نابرابری‌های سیاسی و اجتماعی گشته بودند. برخی از آن‌ها همچون لاس کازاس Las Casas^{۲۸} خواستار لغو بردگی شدند که در آن زمان بخش تجاری سودآوری بود، زیرا افریقاییانی که توسط اعراب مسلمان ربوده می‌شدند، به‌عنوان برده به بازرگانان اروپائی و به‌ویژه بازرگانان انگلیسی فروخته می‌شدند و آن‌ها با صادرات این بردگان به آمریکا که با کمبود نیروی کار در بخش کشاورزی مواجه بود، می‌توانستند به سودهای کلانی دست یابند. اما بردگان سیاه‌پوست چند سده از هرگونه حقوق مدنی انسانی در ایالات متحده آمریکا محروم بودند.

البته نقد ساختارهای حقوقی فئودالیسم هنوز نمی‌توانست سبب پیدایش اندیشه دولت متکی بر «حقوق اساسی» گردد. اما جوانه‌های حکومت متکی به رأی و خواست توده‌ها را می‌شود به‌طور مثال در آثار اراسموس یافت، به‌ویژه هنگامی که در رابطه با آغاز یک جنگ، خواهان همه‌پرسی از کسانی می‌شود که قرار است در آن جنگ شرکت داده شوند و مصائب آن را تحمل کنند. چنین اندیشه‌ای عنصر اولیه‌ای از دموکراسی مدرن را در خود دارد که حاکمیت را از آن خلق (ملت) می‌داند. عناصر دموکراسی مدرن، یعنی دولتی که در آن فرد از همه‌گونه حقوق شهروندی برخوردار است، در پایان این دوره توسط اندیشمندانی چون لاک Locke^{۲۹} در انگلستان، مُنتسکیو Montesquieu^{۳۰} و ژان ژاک روسو در فرانسه پرورانیده شدند.

این نقدها با آن که مشروعیت دولت را که تا آن زمان جنبه مذهبی داشت، به پرسش گرفتند، اما هنوز از حقوق شهروندی منسجمی سخن نمی‌گفتند. کسانی که در این راه گام نهادند، در نوشته‌های خود تصویر کم و بیش روشنی از دولتی پویا را ارائه دادند که با تکیه بر سیستم حقوقی نوین می‌توانست از مشروعیت حقوقی-قانونی برخوردار شود، یعنی دولت با تکیه بر ارتش و کنترل سیستم حقوقی نوین می‌توانست به دولت مطلقه مدرنی

بدل گردد. با این حال این اندیشه‌ها که در کشورهای مختلف اروپا و به‌صورت پراکنده پرورش یافته بودند، موجب تکامل همگونی از تئوری دولت مدرن نشد. وجود ساختار پارلمانی اولیه در انگلستان، پیدایش جنبش دینی کالوینیسم^{۳۱} Kalvinismus در هلند و پیدایش رفرماسیون مارتین لوتر که موجب جنگ‌های دینی در آلمان گشت، زمینه را برای پیدایش روندهای تکاملی متفاوتی از دولت مدرن در اروپا هموار ساخت.

آن‌گونه که دیدیم، «دوران نو» با جنبش رفرماسیون لوتر آغاز شد. بنا بر آموزش‌های او فرد مؤمن در برابر دین و نه کلیسای خود مسئول است. این برداشت از نقشی که فرد مؤمن باید بازی کند، به نقش تک‌محوری کلیسا در رابطه با باورهای دینی پایان داد. اما لوتر از افراد خواست که در برابر اشراف زمیندار و نهادهای دولتی فرمان‌بر باشند تا بتوانند از امنیت برخوردار گردند. در عوض در پایان این دوره با خواست خودمختاری سیاسی فرد روبه‌رو می‌شویم، یعنی برخورداری از حق تعیین سرنوشت خویش. در همین دوران به‌تدریج فلسفه سیاسی توانست خود را از چنبره تفکر و جزم‌های دینی برهاند و در پایان این روند، یعنی با آغاز انقلاب فرانسه، جنبشی که پایه‌گذار دولت سکولار شد، محتوایی ضد دینی به‌خود گرفت. به‌عبارت دیگر، تا پیدایش جنبش رنسانس اراده الهی تعیین‌کننده مشروعیت و کارکرد دولت بود، اما از آن پس اراده و خودمختاری فرد در مرکز ثقل اندیشه سیاسی قرار داشت. در کشورهایی که در آن‌ها انقلاب رخ نداد، هم‌چون پروس، دولت مطلقه روشنگرانه‌ای وجود داشت که با حفظ ساختار سلطنت کوشید حقوق اساسی را به ایدئولوژی حکومت سلطنتی مطلقه بدل کند.

از سده ۱۷ به بعد، به‌تدریج این اندیشه غالب شد که تحقق آزادی‌های فردی و جامعه‌ای مبنی بر عدالت، بدون تقسیم قوای دولت و استقلال آن‌ها از یک‌دیگر ممکن نیست. نخستین گام در جهت تحقق آزادی‌های فردی که شالوده حقوق اساسی در جوامع سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد، در انگلستان برداشته شد. در سال ۱۶۲۸ «دادنامه حقوق» Petition of Rights تدوین گشت که در آن تا اندازه‌ای به حقوق فردی اشاره شده بود. به‌طور مثال در این «دادنامه» آمده بود که هیچ‌کس را نمی‌شود به‌طور خودسرانه دستگیر و یا آن که از کسی به‌طور ارادی سلب مالکیت کرد. از این پس نیز دلالی که برای دفاع از حقوق بشر به‌کار گرفته می‌شد، تغییر کرد و دلائل دنیائی به تدریج جای استدلال‌های فلسفی-اخلاقی را گرفت. از این دوران به بعد چنین استدلال می‌شد که همه انسان‌ها از خرد بهره‌مندند و به‌همین علت نیز می‌توانند با به‌کاربرد خرد فردی خویش درباره خود و

جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، تصمیم گیرند. پس جای انسانی را که بر اساس اندیشه‌ی مذهبی سده‌های میانه موجودی چون میش و گوسفند بود که بدون چوپان، یعنی عیسی مسیح و جانشینان روحانی او چون پاپ نمی‌توانست به زندگی مؤمنانه خود ادامه دهد، را انسانی گرفت که موجودی بود خودمختار که می‌توانست بدون هرگونه واسطه‌ای درباره کردار و سرنوشت خویش تصمیم گیرد. روشن است اندیشه‌هایی که در دوران جنبش رنسانس در اروپا در رابطه با انسان آفریده شدند، در پیدایش این اسلوب اندیشه نقشی اساسی داشتند. بر اساس آموزش‌های جان لاک، منتسکیو و روسو، دیگر شاهان نبودند که می‌توانستند خیر و خوش‌بختی افراد را تضمین کنند و بلکه بر پایه اندیشه‌های نو هر کسی خود مسئول خوش‌بختی و یا تیره‌بختی خویش شناخته شد. حق حیات، آزادی و مالکیت نیز از حقوقی اساسی تلقی شدند که همراه با انسان زائیده می‌گشتند و هیچ‌کس حق نفی آن را نباید می‌داشت. با تمامی این پیش‌رفت‌ها تا پایان سده ۱۸ غالب اندیشمندان هنوز بر این باور بودند که فرد نمی‌تواند از دولت حقوقی را مطالبه کند.

برای نخستین بار در سال ۱۶۸۹ پارلمان انگلستان «بیانیه حقوق اساسی» Bill of Rights را تصویب کرد که در آن دولت برای زیردستان خود حقوقی را در نظر گرفته بود و نهاد سلطنت نمی‌توانست بدون اجازه‌ی پارلمان به آن حقوق تجاوز کند. سپس در سال ۱۷۷۶ در ایالت ویرجینیا Virginia «بیانیه حقوق بشر» تدوین شد و این متن بدون آن که تغییر یابد، در سال ۱۷۷۶ در «اعلامیه استقلال امریکا» گنجانده شد. پس از آن انقلاب فرانسه رخ داد. یکی از دستاوردهای ارزشمند این انقلاب «بیانیه حقوق بشر و حقوق شهروندی» بود که در سال ۱۷۸۹ نگاشته شد و بر اساس آن حقوق بشر در مرکز ثقل انقلاب قرار گرفت. در طرح قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه که سرانجام به تصویب نرسید، به حقوق فرد در برابر نهاد دولت ارجحیت داده شد. در این طرح «حقوق اساسی» در ۳۵ اصل تدوین شدند. افراد و نیز گروه‌ها و اقشار اجتماعی، هرگاه که تشخیص می‌دادند مصوبات دولت منافع فردی و گروهی آن‌ها را پایمال می‌کند، حق داشتند در برابر دستگاه دولت دست به مقاومت زنند. مقاومت در برابر قهر دولتی به مثابه اصلی انقلابی در این اساسنامه پذیرفته شد. در این طرح علاوه بر برابری انسان‌ها در برابر قانون، به آزادی و امنیت فردی و همچنین به «حقوق اساسی اجتماعی» که بر پایه آن دولت موظف بود برای افراد شغل ایجاد کند، اشاره شد. از آن پس محدود ساختن اختیارات دولت به تنهایی مطرح نبود و بلکه خواست‌ها و مطالبات فردی از دولت نقشی محوری یافتند.

با بررسی قوانین اساسی هر کشوری می‌توان به چگونگی رابطه‌ای که مابین قدرت دولتی و فرد وجود دارد، پی بُرد. هر اندازه حقوق فردی محدودتر باشد، به‌همان نسبت نیز به توانمندی نهاد دولت افزوده می‌شود و برعکس، هر اندازه به دامنه حقوق فردی افزوده شود، به‌همان نسبت هم از نقش دولت در تعیین سرنوشت فرد در زندگی اجتماعی کاسته می‌شود.

در پیش یادآور شدیم که در طرح «قانون اساسی» ۱۷۹۱ فرانسه «حقوق فردی» در ۳۵ اصل تنظیم شده بودند، در حالی که در طرح «قانون اساسی» ۱۷۹۵ که پس از سرنوینی «حکومت وحشت» روبسپیر^{۳۲} و دوستانش تدوین گشت، حقوق فردی به ۲۲ اصل کاهش یافتند و پس از کودتای ناپلئون بناپارت^{۳۳} در ۱۷۹۹ «حقوق فردی و شهروندی» برای مدتی به‌طور کامل از میان برداشته شدند. پس از شکست ناپلئون بناپارت در جنگ واترلو^{۳۴} و بازگشت خانواده بوریون^{۳۵} به تخت سلطنت، در ۱۸۱۴ در هنگام تدوین «منشور سلطنت» برخی از «حقوق فردی» که با خواست‌ها و منافع بورژوازی فربه هم‌سو بودند، در آن «منشور» گنجانده شدند. انقلاب ۱۸۳۰ موجب تحکیم مجدد این حقوق در «قانون اساسی» نوین گشت و قانون اساسی ۱۸۴۸ که پس از کودتای ناپلئون سوم^{۳۶} نوشته شد، نخستین گام در زمینه تحقق دولت رفأ اجتماعی بود، زیرا در آن «قانون اساسی» دولت مسئول تأمین معیشت مستمندان گشت. در قانون اساسی ۱۸۷۸ فرانسه دیگر از «حقوق فردی» نامی بُرده نشد، آن‌هم به‌این دلیل که يك سده مبارزه سبب شد تا بیش‌تر این حقوق به مثابه اصولی بدیهی از زندگی فردی-اجتماعی از سوی همه طبقات و اقشار پذیرفته شوند. از آن پس، به‌خاطر رشد افکار عمومی و وجود احزابی که از خواست‌ها و منافع تهی‌دستان پشتیبانی می‌کردند، هیچ نیروی اجتماعی قادر نبود با تصرف قدرت سیاسی بتواند «حقوق فردی» را تهدید کند.

با پیدایش و رشد جنبش کارگری، مبارزه برای تحقق «حقوق فردی و اجتماعی» در سطحی نوین آغاز شد. بر اساس آموزش‌های مارکس و انگلس برابری اجتماعی پیش‌شرط برابری سیاسی است و در نتیجه برابری افراد با يكدیگر بدون تحقق برابری اجتماعی مابین گروه‌های اجتماعی ناممکن است. مارکسیسم کوشید ثابت کند که در نتیجه‌ی رشد نیروهای مولده سرانجام زمانی فراخواهد رسید که امکان ادامه حیات مالکیت خصوصی بر ابزار و وسائل تولید از بین خواهد رفت و این روند سبب خواهد شد تا طبقات اجتماعی نیز نابود شوند و زمینه مادی برای برابری واقعی و نه صوری همه انسان‌ها فراهم آید. پس از

پیدایش مارکسیسم در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، مبارزه بر سر تحقق برابری اجتماعی به موضوع اصلی مبارزه سیاسی بدل شد. پس از جنگ جهانی اول در قوانین اساسی این کشورها بعضی از عواملی که می‌توانند در تحقق برابری اجتماعی نقشی بازی کنند، تدوین شدند. به‌طور مثال تا پیش از جنگ جهانی اول مالکیت یکی از «حقوق اساسی» فردی را تشکیل می‌داد، اما در قانون اساسی جمهوری وایمار^{۳۷} آلمان که پس از جنگ جهانی اول تدوین گشت، اصل مالکیت تا زمانی محترم شمرده شد که حقوق اجتماعی را مورد تهدید قرار ندهد. به‌این ترتیب یکی از حقوق فردی در رابطه با رشد مبارزات اجتماعی کارگران به نفع توده‌های تهی‌دست تا اندازه‌ای محدود و مشروط گشت. پس از پیدایش کشورهای «سوسیالیستی» اصل مالکیت شخصی بر ابزار و وسائل تولید عملاً ناممکن و حتی طبق قانون ممنوع شد.

از آن‌جا که نازیسم هیتلری برای فعالیت دولت هیچ محدودیتی قائل نبود و حتی در پی آن بود که زندگی فردی و شخصی افراد را نیز بر اساس تعالیم و خواست‌های دولت سازمان‌دهی کند، در نتیجه در دوران جنگ جهانی دوم و مبارزه علیه نازیسم هیتلری ضرورت دفاع از «حقوق اساسی» فردی بیش‌تر آشکار گشت. به‌همین دلیل نیز ایالات متحده آمریکا و انگلستان در هنگام تدوین «منشور اتلانتیک» در سال ۱۹۴۱ بر تحقق چهار نوع آزادی که در حقیقت بنیاد اصلی حقوق فردی را تشکیل می‌دهند، تأکید کردند که عبارتند از «آزادی گفتار و نوشتار»، «آزادی انجام فرائض دینی»، «آزادی عیب و نقص داشتن» و «آزادی ترس و بیم داشتن». در سال ۱۹۴۵ که «منشور سازمان ملل متحد» تدوین شد در مقدمه‌ی آن به «حقوق بشر» اشاره شد. براین اساس «حقوق بشر» به حقوقی مثبت، یعنی حقوقی انضمامی بدل شد که به افراد این امکان را می‌دهد تا بتوانند از خود در برابر اعمال خودسرانه و ارادی نهاد دولت حفاظت کنند. هر فردی می‌تواند به‌خاطر تحقق حقوق فردی خود به دادگاه شکایت برَد و هیچ نهادی حق پامال کردن این حقوق را ندارد.

برای آن که «حقوق بشر» دیگر بار مورد تجاوز وحشیانه قرار نگیرد و میلیون‌ها انسان به‌خاطر تعلق نژادی و اعتقادات مذهبی طعمه اجاق‌های آدم‌سوزی نگردند و یا آن که در اردوگاه‌های کار اجباری سر به نیست نشوند، سازمان ملل متحد در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ «بیانیه حقوق بشر» را تصویب کرد تا دولت‌هایی که به عضویت این سازمان در می‌آیند، در کشورهای خود به رعایت حقوق فردی شهروندان خود موظف گردند و آن را خدشه‌دار

نسانند. با این حال نباید دچار این پندار خام شد که در تمامی کشورهایی که به عضویت سازمان ملل متحد درآمده‌اند، «حقوق بشر» رعایت می‌شوند. در این رابطه میان خواست و واقعیت توفیر زیادی وجود دارد. «سازمان عفو بین الملل» در گزارش ۱۹۷۷ خود اعتراف کرد که در دو سوم کشورهای عضو سازمان ملل به «حقوق بشر» تجاوز می‌شود و در این نسبت تا به امروز تغییر محسوسی رخ نداده است. نتیجه آن که «حقوق اساسی» بر حسب مضمون از چهار بخش اساسی تشکیل می‌شوند که عبارتند از:

۱- حقوقی که بر اساس «بیانیه حقوق بشر» سازمان ملل متحد تدوین شده‌اند و آزادی‌های اساسی فردی را در بر می‌گیرند که به فرد این امکان را می‌دهند تا نهادهای دولت نتوانند در امور شخصی او دخالت کنند. این حقوق عبارتند از: «برخورداری از حق زندگی»، «برخورداری از خدشه‌ناپذیری بدنی»، «آزادی دینی»، «آزادی اعتراف»، «آزادی وجدان»، «آزادی عقیده»، «آزادی دانش»، «آزادی مطبوعات»، «آزادی گردهم‌آئی و راه‌پیمائی»، «آزادی سازمان‌دهی»، «آزادی شغلی»، «آزادی گزینش و تحرک»، «مصونیت اسرار پستی» و «امنیت مسکن».

۲- حقوق برابرسانانه افراد جامعه که از حقوق فرد در برابر تعرض ارادی نهادهای دولتی حفاظت می‌کنند، فرد را به مثابه تبعه دولت به رسمیت می‌شناسند و در همین رابطه او را از حقوقی برخوردار می‌سازند تا بتواند در سرنوشت سیاسی کشور خود دخالت کند. بر مبنای چنین حقوقی، فرد می‌تواند از حق پذیرفتن مسئولیت مقامات اداری دولتی برخوردار شود و حق ندارد به آن چه که برای دیگران محترم و مقدس است، اهانت کند.

۳- حقوق اجرائی به فرد این حق را می‌دهند تا بتواند در برابر نهادهای دولتی از حقوقی تضمین شده برخوردار باشد و یا آن که حقوقی را که قانون برای او در نظر گرفته است، از نهادهای دولتی مطالبه کند. در این رابطه می‌توان به حق بهره‌مندی از آموزش و پرورش رایگان، بهره‌مندی از صندوق‌های بیمه بیماری، بیمه اجتماعی، بهره‌مندی از حق سکونت و حق شکایت به دادگاه و غیره نام برد.

۴- ضمانت‌های نهادینه شده حقوقی‌اند که برای کسانی که از دواج می‌کنند و دارای خانواده می‌شوند، در نظر گرفته شده‌اند که عبارتند از «امنیت مالکیت» و «حق برخوردارگی از ارث».

از آن جا که حقوق اجتماعی در رابطه‌ی مستقیم با توانائی‌های اقتصادی و ساختار تقسیم ثروتی که در یک جامعه تولید شده است، قرار دارند و از آن جا که در کشورهای فقیر با اقتصادی عقب‌افتاده که نمی‌تواند ثروت زیادی تولید کند، روبه‌رو می‌شویم، در نتیجه دامنه‌ی حقوق اجتماعی محدود است و حتی تحقق آن چه که در قوانین اساسی این کشورها نوشته و تضمین شده است، در بیش‌تر موارد از سوی حکومت‌ها عملی نمی‌شود و جامعه (حکومت) توانائی تحقق آن را ندارد. به‌طور مثال در بسیاری از قوانین اساسی کشورهای فقیر به تقلید از کشورهای پیش‌رفته حق برخورداری از آموزش و پرورش رایگان قید شده است، اما در بیش‌تر این کشورها به‌خاطر عقب‌ماندگی اقتصادی و ناتوانی مالی دولت، تحقق این حق عملاً ناممکن است و اکثریت جامعه به‌خاطر کمبود مدارس و عدم توانائی مالی خانوارها، هم‌چنان در بی‌سوادی به‌سر می‌برد.

اندیشه «حقوق اساسی» در ایران

کهن‌ترین سندی که در رابطه با اندیشه «حقوق اساسی» از ایران وجود دارد، استوانه‌ای است از گل پخته که باستان‌شناسان انگلیسی آن را ۱۸۷۹ در عراق یافتند و اینک در موزه بریتانیا در لندن نگهداری می‌شود. بررسی‌ها نشان دادند که این استوانه به سال ۵۳۸ پیش‌امیلاد تعلق دارد و بر روی آن به‌خط بابلی نو (اکدی) از سوی کورش هخامنشی^{۳۸} که بنیانگذار نخستین امپراتوری ایرانی بود، گزارشی از کارکردهای او نوشته شده است. این نوشته اینک به «منشور حقوق بشر کورش»^{۳۹} معروف شده و یک کپی از آن در سازمان ملل متحد نگهداری می‌شود. البته بدنه این استوانه در چند جا شکسته است و به‌همین دلیل متن کاملی از «منشور کورش» در دست نیست و برخی بنا بر برداشت خود و یا به‌دلخواه خویش کوشیده‌اند جملاتی را که ناقص بوده‌اند، تکمیل کنند. به‌همین دلیل نیز روایت‌های مختلفی از این «منشور» وجود دارند.

در این سند که پس از تسخیر دولت-شهر بابل توسط ارتش هخامنشی نگاشته شد، چند عنصر «حقوق اساسی» را می‌توان یافت که می‌کوشیم آن را در این جا برجسته سازیم. البته، همان‌طور که دیده می‌شود، همه‌ی این عناصر از «حقوق اساسی» را کورش به‌مثابه «شاه شاهان» از بالا به مردم داده است و هر زمان هم اگر اراده می‌کرد، می‌توانست آن‌ها را از مردم پس بگیرد. به‌عبارت دیگر، آنچه در این جا به‌مثابه عناصر «حقوق اساسی»

جلوه می‌کنند، حقوقی نیستند که مردم از آن برخوردارند و هر گاه نهادهای دولتی پای خود را از آن فراتر نهند، فرد می‌تواند با تکیه به قانون و مراجعه به دادگاه، از «حقوق» پامال شده خویش دفاع کند. با این حال بررسی این سند برای شناخت تاریخ پیدایش و انکشاف نظام حقوقی در ایران تلاشی است ضروری. نکات برجسته‌ای از «حقوق بشر» و یا «حقوق اساسی» که در این استوانه از آن‌ها یاد شده است، عبارتند از:

- ۱- با آن که در آن زمان در بابل خدایان متعدد وجود داشتند که برخی بزرگ و برخی دیگر کوچک بودند، اما قدرت سیاسی (حکومت) هیچ خدائی را بر خدای دیگر و هیچ دینی را بر دین دیگر برتر نساخت، یعنی هیچ دینی به دین رسمی بدل نشد. در این رابطه می‌توان در آن «منشور» چنین خواند: «فرمان دادم که همه مردم در پرستش خدای خود آزاد باشند و آن‌ها را نیازارند».
- ۲- دولت مالکیت شخصی را محترم نساخت، زیرا در «منشور کورش» چنین آمده است: «فرمان دادم که هیچ‌کس اهالی شهر را از هستی ساقط نکند».
- ۳- دولت خود را در آبادان‌سازی شهر و کشور مسئول دانست. این نکته در «منشور» دو بار تأکید شده است: «من همه شهرهائی را که ویران شده بود از نو ساختم». و یا آن که «همه مردمانی که پراکنده و آواره شده بودند را به جایگاه‌های خود برگرداندم و خانه‌های ویران آنان را آباد کردم».
- ۴- هر چند نظام پادشاهی بر نابرابری آدمیان استوار است، با این حال بنا بر آن‌چه در «منشور» ثبت شده است، کورش فرمان براندازی «برده‌داری» را داد و در همین رابطه یهودانی را که در بابل در «بردگی» به سر می‌بردند، آزاد ساخت و آن‌ها را به اورشلیم بازگرداند و حتی هزینه دوباره‌سازی معبد آن‌ها را پرداخت. «من برده‌داری را برانداختم، به بدبختی آنان پایان بخشیدم».
- ۵- دولت خود را نسبت به مردمی که در سرزمین‌های اشغالی زندگی می‌کردند، متعهد و مسئول دانست. «رتش بزرگ من به صلح و آرامی وارد بابل شد. نگذاشتم رنج و آزاری به مردم این شهر و این سرزمین وارد آید».
- ۶- هم‌چنین دولت خواهان هم‌بستگی میان مردم بود. «همه مردم را به هم‌بستگی فرا خواندم».

۷- و سرانجام آن که دولت خود را نسبت به برقراری و استقرار صلح متعهد دانست. «من برای همه مردم جامعه‌ای آرام فراهم ساختم و صلح و آرامش را به تمامی مردم اعطا کردم».

البته در ایران پیش‌آرایی دولت-شهرهائی وجود داشتند که توانستند «قوانین مدنی» بسیار پیش‌رفته‌ای را برای تنظیم رابطه‌ی مردم با هم و مردم با قدرت سیاسی تدوین کنند. در این رابطه باید به سنگ‌نوشته‌ای اشاره کرد که در دوران پادشاهی همورابی^{۴۰} نوشته و در آغاز سده ۲۰ در شوش کشف شده است. این سنگ‌نوشته حاوی ۲۸۲ ماده است و در آن «درباره‌ی زراعت، آبیاری، کشتیرانی، خریدِ غلام و کنیز و تکالیفِ آن‌ها نسبت به صاحبان‌شان، مجازات‌ها، ازدواج، میراث، دروغ، رشوه دادن به قاضی، بی‌عدالتی قضات، مالکیت، روابطِ ارباب و رعیت، حقوق تجاری، حقوق خانواده، تجاوز به حقوق دیگران، مزد پزشک و معمار، کشتی‌سازی، اجاره‌ی سفین و کرایه‌ی چهاربایان و مسائل دیگر» بحث شده است.^{۴۱} بررسی قوانین همورابی نشان می‌دهد که نزدیک به هزار و پانصد سال پیش از به‌قدرت رسیدن کورش کبیر اقوامی که امپراتوری بابل را به‌وجود آورده و بخشی از سرزمین کنونی ایران را مستعمره خود کرده بودند، به آن چنان درجه‌ای از تمدن شکوفا دست یافته بودند که برای تنظیم مرادۀ فردی و اجتماعی خویش به قوانینی نیاز داشتند که نظیر بخشی از این قوانین را در حال حاضر می‌توان در «قوانین اساسی» بسیاری از کشورهای پیش‌رفته یافت. بنا بر روایت تورات یا «کتاب مقدس عهد عتیق» برخی از قوانین مجازات همورابی هم‌چون «چشم در برابر چشم، دندان در برابر دندان» را گویا خدا ۷۰۰ سال پس از پادشاهی همورابی به موسی ابلاغ کرد تا از مردم بخواهد با تبعیت از آن فرامین الهی زندگی خود را سامان دهند.^{۴۲} با این حال برخی از پژوهشگران با توجه به‌ساختار اجتماعی آن دوران بر این باورند که این قوانین به‌قدرت می‌توانستند در بابل اجراء شوند، زیرا در دولت-شهره‌های کوچک آن دوران که جمعیت اندکی داشتند، تحقق چنین خشونت‌ناامکن بود. به‌طور مثال در اصل سوم این قانون آمده است: «هرگاه شهروندی به‌مثابه شاهد حاضر شود و نتواند گفته‌اش را ثابت کند، و هرگاه دعوی حقوقی بر سر مرگ و زندگی باشد، باید او را (شاهد را) گشت». و یا آن که در اصل‌های ۲۲۹ و ۲۳۰ آمده است «هرگاه معماری برای کسی خانه‌ای ساخت و آن را مستحکم بنا نکرد و خانه‌ای را که ساخت، فروریخت و سبب مرگ صاحب آن شد، در آن صورت باید معمار را

گشت. و هرگاه سبب مرگ پسر صاحبِ خانه شد، در آن صورت باید پسر معمار را گشت». هم‌چنین در اصل ۱۹۵ آمده است «هرگاه پسری پدر خود را زد، باید دست او را برید» و در اصل ۱۹۶ قید شده است: «اگر شهروندی چشم کسی را کور کرد، باید چشم او را کور کرد».^{۴۳}

با این حال باید یادآور شد که در شرق برخلاف یونان و روم، حقوق مدنی به گونه‌ای دیگر تکوین یافت. در یونان و روم حقوق مدنی پیش از پیدایش ادیان تک‌خدائی به وجود آمدند و در تدوین آن‌ها تنها انسان‌ها سهیم بودند و حال آن که در شرق دین و دولت از همان آغاز پیدایش تمدن با یکدیگر درهم آمیختند و پدیده «خدا-شاه»^{۴۴} آشکار می‌سازد که رهبری سیاسی و رهبری مذهبی جامعه یکی بوده است. به همین دلیل نیز در شرق به ندرت با قوانین مدنی و بیش‌تر با مذاهبی روبه‌رو می‌شویم که بر اساس قوانین دینی خود می‌خواهند زندگی فردی و اجتماعی را ساماندهی کنند.

با پیدایش دولت‌های آریائی در ایران، پدیده خدا-شاه هم‌چنان پابرجا ماند، یعنی در شرق و در ایران، از همان آغاز تاریخ نگاشته شده با وحدت دین و دولت روبه‌روئیم. به‌همین دلیل نیز برای یافتن رد پای «حقوق اساسی» باید کتاب‌های دینی آن دوران را مورد بررسی قرار داد.

بر اساس بررسی‌های تاریخی، دین زرتشت بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۷۰۰ پیشامیلاد مسیح در ایران پدید آمد. با بررسی اوستا و به‌ویژه با بازنگری در گات‌ها که کهن‌ترین بخشی از آثار تدوین شده دین زرتشت را تشکیل می‌دهد، می‌توان تا حدی به اوضاعی که در دوران پیامبری زرتشت در ایران وجود داشت، پی بُرد. «در اوستا نه از مادها اسم بُرده شد و نه از فارس‌ها، ساکنین ایران هنوز آریا اسم دارند و مملکت آنان خاک آریا خوانده می‌شود، در میان این آریائی‌ها هنوز پول و سکه معمول نیست، معامله با خود جنس مثل گوسفند و گاو و اسب و استر و شتر می‌شود و مزد طبیب و آتریان (پیشوای مذهبی) با جنس پرداخته می‌شود، عهد اوستا متعلق به عهد برنج Bronze می‌باشد، هنوز با آهن سروکاری ندارند، با آن که غالباً در اوستا از آلات فلزی برای جنگ صحبت شده است، ولی در هیچ جا اسم آهن نیست، استعمال نمک نیز نزد این آریائی‌ها غیرمعمول است»^{۴۵}.

در «گات‌ها» زرتشت درباره قانون آشا سخن می‌گوید. بر اساس نظرات اوستا شناسان «آشا از دیدگاه زرتشت نظم و قانون و راستی و احترام به حقوق فردی، و کار و کوشش و شیوه اقتصاد زراعی و روش زندگی اجتماعی و گروهی و برقراری عدل و مساوات و ...

است»^{۴۶}. آموزش زرتشت را باید جنبشی دانست که از حقوق مردم ساکن، یعنی کسانی که به کشاورزی و رمه‌داری روی آورده بودند، در برابر اقوام کوچنده و بیابان‌گرد که جز غارت دهکده‌ها و شهرها هیچ فکر سازنده دیگری نداشتند، پشتیبانی می‌کند. بر اساس آموزه‌های زرتشت کسانی که در «جامعه مدنی» زندگی می‌کنند، باید برای کسب رفاه و خوش‌بختی از قانونی الهی که دارای ارزش و اعتباری ابدی است، پیروی کنند.

زرتشت در گات‌ها درباره خصوصییاتی که نظام سیاسی باید از آن برخوردار باشد، سخن می‌گوید. در هات ۴۸، بند پنجم از گات‌ها این نظریه مطرح می‌شود که «ای آرمیتی مگذار شهریاران ستم‌گر و بدرفتار بر ما حکومت کنند، بلکه بشود شهریاران دادگر و با ایمان که دارای رفتاری نیکو و دانش و خرد راهنمای آن‌هاست، بر ما فرمانروائی کنند»^{۴۷}. به این ترتیب زرتشت ۷۰۰ سال پیش از افلاطون همان نظری را ارائه داد که بر مبنای آن رهبر سیاسی جامعه، برای آن که رهبری دادگر باشد، باید بر دانش عصر خود آگاه می‌بود. علاوه بر این، در دین زرتشت خردگرایی در کانون نگرش دینی قرار دارد و هر آنچه برخلاف خرد باشد، خود جلوه‌ای از انگره مینو یا اهریمن است. زرتشت در آموزش‌های خود تأکید کرده است که دادگری و عدالت‌خواهی نتیجه خردگرایی، آگاهی و دانش است. «روان شهریاران ستم‌گر و بدکرداران و زشت‌گفتاران و سیه‌دلان و کج‌اندیشان و هواخواهان دروغ به دوزخ یا سرای دروغ باز خواهند گردید»^{۴۸}.

بر اساس منابع تاریخی اوستای دوران ساسانی^{۴۹} از ۲۱ نسک (قسمت) تشکیل شده بود که نسک هفتم آن «درباره مسائل سیاسی و نظامی و اجتماعی» بود و نسک هشتم «پیرامون حقوق و قانون» تدوین شده بود. علاوه بر این، نسک پانزدهم «درباره راستی و عدالت و مراعات حق مردم و اوزان و مقادیر و نیز روش محاکمات و شیوه‌های دادرسی گناه‌کاران و انواع مجازات‌ها و حدود کیفر جرم‌ها و روش ابراز شکایت و همه جزئیات جریان دادرسی گفت و گو می‌کرد و به‌همین جهت مجموعه‌ای از قوانین در این نسک ارائه» شده بود. نسک شانزدهم هم «مطالبی پیرامون ازدواج، اساس ایمان، قوانین حقوقی و قضائی و... لزوم عدل و داد و حکومت شاهان... شرایط قضات، داوران، دادگاه‌ها، طبیعت قاضیان و حقوق مالکیت» تنظیم شده بود.^{۵۰} متأسفانه همه این نسک‌ها در نتیجه تسلط اعراب بر ایران از بین رفتند و به‌همین دلیل نیز بررسی جامعه‌شناسی ایران باستان کاری است بسیار بغرنج. با این حال می‌شود به برخی از نکات در اوستا و یا گات‌ها پی بُرد. به‌طور مثال آن‌چنان که در هات ۳۳ از گات‌ها آمده است، زرتشت می‌گوید «رتویا رهبر روحانی با کمال بی‌نظری و

از روی وجدان نسبت به نیکان و بدان داوری خواهد کرد»^{۵۱}. دیده می‌شود که در ایران باستان شغل قضاوت یا در دست رهبران دینی قرار داشت و یا آن چنان که در گات‌ها آمده است، زرتشت خواهان پیدایش یک چنین مناسباتی بود. به هر حال تاریخ ایران نشان می‌دهد که از دوران مادها^{۵۲} تا پیدایش انقلاب مشروطه شغل قضاوت در اختیار روحانیون زرتشتی و مسلمان قرار داشت. حتی قانون اساسی مشروطه توانست با به‌وجود آوردن دادگاه‌های عرفی در کنار دادگاه‌های شرعی فقط حوزه کارکردی آن‌ها را محدود سازد^{۵۳}. لیکن این اصل از قانون اساسی در دوران سلطنت پهلوی به‌اجراء گذاشته نشد و رضا شاه^{۵۴} از تشکیل دادگاه‌های شرع جلوگیری کرد. اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی دگرباره چنین روابطی بر ایران حاکم گشت.

از دوران ساسانیان آثاری به‌جای مانده‌اند که در بخشی از این آثار می‌توان به سیستم حقوقی و قضائی آن زمان پی‌برد. یکی از این آثار «کارنامه اردشیر بابکان» است که در ستایش نخستین شه‌ریار ساسانی نگاشته شده است. در این اثر نویسنده به قشربندی جامعه ساسانی برخورد کرده است و از متن کتاب می‌توان دریافت که شاه مالک بر زمین‌های زراعی است و مالکیت دهقانان بر این زمین‌ها مالکیتی مشروط است^{۵۵}. در همین اثر به شاه هشدار داده می‌شود تا از «خشم، حرص، خودپسندی، سرمستی» بپرهیزد و به خرد تکیه کند. دیگر آن که فرمانروا باید در «نگاهداری شالوده‌های دین» بکوشد و «از تغییرناپذیری قشربندی جامعه» پشتیبانی کند^{۵۶}.

کتاب «ماتکدان هزار داتستان» اثری قضائی است که در دوران ساسانیان نوشته شده و تقریباً یگانه اثر حقوقی است که به زبان پارسی میانه موجود است. مسائلی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارتند از «مناسبات خانوادگی، شکل ازدواج، وضع بردگان، بخشش، سوگند و وعده طبق سوگند... و نیز ضمانت از بده‌کاران و طرفین معاملات، سازمان دادن دادگاه‌ها و مقامات بالائی آن»^{۵۷}.

باز برای آن که به مناسبات سیاسی و حقوقی ایران پیش از اسلام پی‌بریم، نگاهی به کتاب «اخبار الطوال» می‌افکنیم که توسط ابوحنیفه الدینوری^{۵۸} نگارش یافته است. در این اثر بسیار ارزشمند که در آن بخشی از اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران ساسانیان بازتاب یافته، آمده است هنگامی که خسرو پرویز^{۵۹} پسر انوشیروان^{۶۰} پس از مرگ پدر به تخت سلطنت نشست، چنین گفت: «یکی ستون پادشاهی است و خرد ستون دین. نرمش بزرگ‌ترین بنیاد فرمان‌روائی است و هوشیاری سرچشمه اندیشه. ای مردم در حقیقت

خداوند ما را به پادشاهی برگزید و شما را به فرمان برداری واداشت. استعدادهایی به ما ارزانی کرد و شما را از آن آزاد گردانید. و ما را توانا گردانید و شما را با توانائی ما نیرومند کرد. ما را عهده دار فرمان روائی بر شما و شما را به فرمان برداری ما مکلف ساخت. شما هم اکنون دو گروه هستید، گروهی زبردست و گروهی زبردست، زینهار مبدا که اقویا ناتوانان را طعمه خویش سازند و یا ناتوانان با زبردستان با نیرنگ رفتار کنند. همانا که نباید هیچ يك از زبردستان در فکر برتری بر زبردستان باشد، زیرا این کار به سستی دولت ما می انجامد و هم چنین نباید هیچ زبردستی آرزوی دارائی زبردستان را بر خود راه دهد، زیرا چنین کاری مایه برهم خوردن نظم و تزلزل آرزوهائی است که برای دست یافتن به آنها می کوشیم و سبب از میان رفتن آرمان هائی است که در پی تحقق بخشیدن به آنها هستیم»^{۶۱}

به این ترتیب می بینیم که در ایران باستان همان اندیشه فلاسفه یونان باستان غالب بود مبنی بر این که نابرابری مابین افراد بشر نوعی عدالت طبیعی است و کسانی که به رهبری سیاسی جامعه انتخاب می شوند، خیر تمامی جامعه را در نظر دارند و فرمان برداری از آنها ضروری است. دیگر آن که در این اندیشه می توان به لایتغیر بودن تقسیم طبقاتی پی برد. از یکسو شاه که بر اساس اراده خدا برگزیده شده و فره ایزدی بر او تابیده بود، فراسوی طبقات زبردست و زبردست قرار داشت و از سوی دیگر مرزی که این طبقات را از هم جدا می ساخت، نباید مورد خدشه قرار می گرفت. تمامی قوانینی که در یک چنین جامعه ای به وجود می آیند، هدفی جز حفظ نظم موجود نمی توانستند داشته باشند. جامعه ای که در آن مرزهای طبقاتی بسته اند و هیچ کس نمی تواند از طبقه ای به طبقه دیگری انتقال یابد، جامعه ای بسته و ایستا Stagnation است. بنا بر بررسی های مارکس و انگلس ریشه اصلی پیدایش یک چنین جامعه ای فقدان مالکیت خصوصی در کشورهای است که در آنها شیوه تولید آسیائی^{۶۲} وجود داشت. مردمی که در همبائی ها، یعنی روستاهای این کشورها می زیند، به خاطر وضعیت جغرافیائی، یعنی دوری همبائی ها از یکدیگر، در جامعه ای بسته و ایستا زندگی می کنند که باید همه نیازهای زندگی خود را تولید کنند. این وضعیت سبب می شود تا آنها با همبائی های پیرامون خود مراده ای نداشته باشند و در نتیجه هم از دانش دور می افتند و هم از پیشرفت های فنی بی خبر می مانند و به همین دلیل نمی توانند کار اجتماعی و نیروی مولده اجتماعی کار را انکشاف و تکامل دهند.

در همین کتاب در جایی هم به «قانون دانان» اشاره شده است که بر اساس حکم آنان کسانی که در پشتیبانی از شاه قصور ورزند، سزاوار عفو و ترحم نیستند.^{۶۳}

علاوه براین، در دوران ساسانیان به سیستم اداری بسیار پیچیده‌ای برمی‌خوریم که آن را «دیوان» می‌نامیدند. در رأس دیوان «وزرک فرماندار» قرار داشت که گه‌گاه نیز به آن «هزار پت» می‌گفتند. «وزرک فرماندار» رئیس انجمنی بود که از دبیران تشکیل می‌شد و هر دبیری دارای مسئولیت مشخصی بود. از آن جمله می‌توان از «شهر آمار دبیر» (مسئول درآمد‌های دولتی)، «کذک آمار دبیر» (مسئول درآمدهای سلطنتی)، «گنج آمار دبیر» (مسئول خزانه)، «داد آمار دبیر» (مسئول امور قضائی)، «آخر آمار دبیر» (مسئول اصطبل‌های سلطنتی)، «آتش آمار دبیر» (مسئول آتشکده‌ها) و «روانگان دبیر» (مسئول امور خیریه) نام برد.

«در آنچه به اجرای عدالت مربوط می‌شد، نقش عمده بر عهده هیبردان بود که با قانون دینی و احکام عادی آشنائی داشتند. (...) قانونی که مبنای داور می‌شد، بیش‌تر مبنی بر عادات قومی یا اخلاق دینی بود.»^{۶۴}

در ایران پیش از اسلام، هر چند سیستم حقوقی بر اساس عادات، سنت‌ها و احکام عادی و قوانین دینی بنا شده بود، لیکن دستگاه قضاوت در اختیار رهبران دینی قرار داشت و به‌این ترتیب اصول اخلاقی و قوانین دینی بنیاد نظام حقوقی جامعه را تشکیل می‌دادند. در اواخر دوران ساسانی که دین زرتشت به مثابه نظام حاکم دینی دچار بحران شده بود و مردم به‌دین‌های جدیدی چون مانی^{۶۵}، مزدک^{۶۶} و حتی مسیحیت می‌گرویدند، سیستم حقوقی که بر شالوده ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های نهفته در قوانین مذهبی کار می‌کرد نیز دچار آشفتگی گشته بود. بنابراین نگارش کتاب «ماتیکان هزار دانستان» در این دوران کوششی برای جلوگیری از روند فروپاشی سیستم ارزشی جامعه بود که دچار بحران هویت گشته بود. در این کتاب با تکیه به احکامی که دادگاه‌ها در گذشته درباره مسائل مختلف صادر کرده بودند، کوشش شد به سیستم حقوقی با تدوین قوانین معتبری که از بطن احکام دادگاه‌ها استخراج شده بودند، تا اندازه‌ای سر و سامان داده شود.

همان‌طور که دیدیم، در دوران ایران پیش‌اسلام در بیش‌تر کشورهای آسیائی و از آن جمله در ایران پایه اصلی سیستم حقوقی کشور بر احکام دینی استوار بود و پدیده «خدا-شاه» وحدت و یک‌پارچگی دین و دولت را نمودار می‌ساخت.

با پیروزی اعرابِ مسلمان بر بسیاری از حوزه‌های تمدنی در شرق، وحدتِ دین و دولت در این کشورها هم‌چنان ادامه یافت. محمد^{۶۷} پیامبر اسلام در آغاز رهبری دینی پیروان خود را برعهده داشت، اما پس از آن که به یثرب گریخت و در آن شهر پیروانش اکثریت جمعیت را تشکیل دادند، نام یثرب به مدینه تغییر یافت، زیرا در مدینه شالوده نظم سیاسی و اجتماعی نوینی که بر باورهای اسلام استوار بود، ریخته شد. تا زمانی که پیامبر زنده بود، او هم‌زمان رهبر دینی و سیاسی مدینه و دیگر نقاطی بود که توسط سپاه اسلام فتح شده بودند و در نتیجه در وحدتِ رهبری دینی و سیاسی جهان اسلام هیچ‌گونه تردیدی وجود نداشت. پیامبر خود در غالبِ جنگ‌ها فرمانده سپاه اسلام بود و در صف نخست می‌جنگید. به فرمان او کسانی از قبیله بنی قینقاع و بنی نضیر که پیرو دین یهود بودند، به دلیل «خیانت» از مدینه بیرون رانده شدند و اموال آن‌ها به مسلمانان داده شد. در سال پنجم هجری نیز مسلمانان مردم قبیله بنی قریظه را که پیرو دین یهود بودند، به جرم هم‌کاری با مهاجمین قتل عام کردند.^{۶۸}

مطالعه قرآن نیز نشان می‌دهد که مابین آیاتی که پیش از کسب قدرت سیاسی به پیامبر اسلام نازل شدند و به آیاتِ مکی شهرت یافته‌اند و آیاتی که پس از کسب قدرت سیاسی که با هجرت به مدینه آغاز شد، تدوین شدند، توفیرهای زیادی وجود دارد. در آیاتی که در مکه به پیامبر نازل شدند، بیش‌تر با خدائی روبه‌رو می‌شویم که عادل و مهربان و بخشاینده است و در برابر مخالفان بردباری و بی‌اعتنائی به گفتار و کردار آن‌ها را توصیه می‌کند و حال آن که در آیاتِ مدنی، یعنی آیاتی که پس از هجرت به مدینه در این شهر نازل شدند، با خدائی روبه‌رو می‌شویم که می‌خواهد عدالتِ خود را از طریقِ کیفر دادن و انتقام گرفتن و تهدید به آتشِ دوزخ تحقق بخشد و از مسلمانان می‌خواهد که «هرکجا مشرکان را یافتید بکشید و آن‌ها را از خانه‌هایشان آواره کنید، چنان که (آن‌ها) شما را آواره کردند، کارهای فتنه‌انگیز آنان بدتر از گشتار است»^{۶۹}.

در دورانی که پیامبر اسلام در مدینه به‌سر می‌برد، «می‌بایست در اندیشه نیازمندی‌های این جهانی جامعه مسلمانان مدینه باشد. بدین سبب در سوره‌های مدینه مقرراتِ متفرقِ فراوان که جنبه قانون‌گذاری دارد (دربارهٔ خانواده، نکاح، طلاق و مجازاتِ برخی جنحه‌ها و جنایات و کینِ خون و "جهاد" و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می‌گردد»^{۷۰}.

هر چقدر اعراب سرزمین‌های بیش‌تری را فتح کردند، به‌همان نسبت نیز با جوامعی روبه‌رو شدند که از نقطه‌نظر شهرنشینی، رشد کشاورزی و صنعت و مدنیت بسیار پیش‌رفته‌تر از عربستان و دارای قوانین مدنی پیش‌رفته‌تری از اعراب بودند، حتی قوانینی که می‌توانستند از قرآن استخراج شوند، برای اداره و تنظیم شیرازه زندگی و مراودهٔ اجتماعی این سرزمین‌ها نه مناسب و نه کافی بودند. بنابراین اعراب باید برای مشکل اداره امپراتوری پهناور خود راه حلی می‌یافتند. آن‌ها با رجوع به احادیث، یعنی سخنانی که پیامبر در رابطه با مسائل گوناگون با پیروان خود مطرح کرده بود، کوشیدند زمینه‌ای دینی برای تدوین قوانین نو که برای اداره امپراتوری اسلامی ضروری بودند، فراهم آورند. از دوران خلفای راشدین به بعد «قرآن و احادیث مبنای قوانین دینی و فقه اسلامی که دو ریشه و اصل شریعت شمرده می‌شوند، بوده است»^{۷۱}. به‌این ترتیب «پس از فتوحات بزرگ اعراب، بسیاری از عناصر نصاری و یهود و زرتشتی که خود از حقوق روم شرقی و ایران عهد ساسانی به وام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت (... نیازمندی‌های اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت، جنبه قضائی داشته، به این معنی که می‌بایست یک رشته موازین حقوقی و جزائی و مالی و خانوادگی به وجود آید، که ممکن نبود فقط به متن قرآن مستند گردد. بدین ترتیب محتوای اصلی سنت اسلامی همانا مسائل حقوقی است.»^{۷۲}

همان‌طور که در پیش گفته شد، در دوران ساسانیان شغل قضاوت و دستگاه قضائی در اختیار مغان و موبدان زرتشتی قرار داشت و به‌این ترتیب دین جزئی از دستگاه حکومت بود. با پیروزی اعراب بر ایران و گرایش ایرانیان به اسلام، این مناسبات حقوقی و قضائی دگرگون نگشت و بلکه بر ابعاد وحدت دین و دولت افزوده شد و دین اسلام جانشین دین زرتشت گشت و حقوق اسلامی زیرپایه داوری و دادرسی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی را تشکیل داد. «از نظرگاه فقه کمال مطلوب اجتماعی همانا حکومت روحانی است، یعنی حکومتی که در آن قدرت روحانی و سیاسی در دست پیشوایان دینی متمرکز شده باشد.»^{۷۳}

البته در این زمینه مابین پیروان شیعه و سنی اختلاف نظری وجود ندارد. هر دو دسته بر این باورند که جامعه باید به‌وسیله شخصی روحانی (امام یا خلیفه) اداره شود. خلیفه باید از سوی کسانی که دارای صلاحیت دینی هستند، برگزیده گردد، حال آن که امامان به‌خاطر آن که از تبار پیامبر و بنا بر باور شیعه معصوم‌اند، باید به‌طور موروثی انتخاب

می‌شدند و در غیاب آخرین امام که در غیبت به سر می‌برد، باید یکی از پیشوایان دینی به جانشینی او برگزیده شود. به همین دلیل سیستم حقوق عمومی (دولتی) در جوامع اسلامی بر اساس یک‌چنین اندیشه‌ای، تدوین شده است.

تا زمانی که دستگاه خلافت برقرار بود، وحدت دین و دولت به نوعی استوار بود. تا هنگامی که در امپراتوری عباسیان^{۷۴} خللی وارد نگشته بود، خلفائی چون هارون الرشید^{۷۵} و پسرش مأمون^{۷۶} خود را هم‌زمان رهبر دینی و سیاسی اُمتِ اسلام می‌دانستند. حتی پس از آن که در ایران و دیگر کشورهای اسلامی دولت‌های منطقه‌ای به‌وجود آمدند، باز در این نگرش تغییری اساسی پیدایش نیافت، زیرا غالب سلاطین ایران تا زمانی که بساط خلافت در بغداد وجود داشت، به نام خلیفه خطبه می‌خواندند و خود را نماینده سیاسی خلیفه مسلمین می‌دانستند.

در دوران خلافتِ عباسیان سیستم حقوقی بسیار پیش‌رفته‌ای به‌وجود آمد. از یک‌سو بر اساس تعالیم قرآن و احادیث توسط پیشوایان مذهبی مکاتیب حقوقی متفاوتی تدوین شدند، که مذهب حنفی^{۷۷} در آن دوران مهم‌ترین مکتب حقوقی را تشکیل می‌داد. این مذهب توانست تا به امروز موجودیت خود را در کنار مذاهب دیگری چون شافعی^{۷۸}، مالکی^{۷۹} و حنبلی^{۸۰} در کشورهای سنی مذهب حفظ کند. از سوی دیگر با هدایت وزیران ایرانی که رهبری دستگاه خلافت را بر عهده داشتند، کتاب قانونی که آن را «دیوان» می‌نامیدند، در رابطه با دریافت مالیات‌ها، خراج و پرداخت‌های دولتی تدوین شد^{۸۱}. به این ترتیب دریافت مالیات‌ها می‌بایست بر اساس قوانینی تدوین شده دریافت می‌شدند و امیران استان‌ها و ایالت‌ها نمی‌توانستند به اقدامات خودسرانه دست زنند و بیش‌تر از آن چه قانون معین کرده بود، از کشاورزان و پیشه‌وران اخاذی کنند.

در دوران مغول، تا زمانی که به اسلام نگرویده بودند، «یاسا»^{۸۲}، یعنی کتاب قانونی که چنگیز^{۸۳} تدوین کرده بود، بنیاد سیستم حقوقی حکومت‌ها را تشکیل می‌داد، پس از آن که شاهان مغول مسلمان شدند و به تمدن و فرهنگ ایران گرائیدند، اهمیت «یاسا» در سازمان‌دهی مراوده دولت و جامعه تا اندازه زیادی کاسته شد و مناسبات سنتی به تدریج جای آن را گرفت. این سیستم حقوقی کم و بیش تا دوران قاجاریه^{۸۴} در ایران دوام داشت. کاسپار دروویل فرانسوی که در دوران سلطنت فتح‌علی‌شاه^{۸۵} قاجار سه سال در دربار ایران زیست، در سفرنامه خود درباره سیستم حقوقی ایران آن‌روز چنین نوشته است:

«قانون اساسی ایران کاملاً رسا نیست (...). هنگامی که شاه فرامینی که دارای قدرت قانونی است، صادر می‌کند، وزرا آن‌ها را مستقیماً به حکام ابلاغ می‌کنند بدون آن که هرگز مردم از موضوع آن آگاهی داشته باشند و فقط در مواردی که مقتضی بدانند، قوانین را به مرحله اجرا در می‌آورند. (...). در ایران امر قضاوت به ساده‌ترین وجه صورت می‌گیرد. در ایران مشاور حقوقی، وکیل دعاوی، مدعی‌العموم، مامور اجرائیات و غیره و غیره وجود ندارد. (...). دستگاه قضائی در ایران مُرکب از سه قسمت است که به وسیله سه شخص مختلف اداره می‌شود، ولی در هر حال و موضوع دعوا هر چه باشد، قضاوت فی‌المجلس و بدون استیناف انجام می‌گیرد. (...). آن‌چه مربوط به پلیس و منازعات بین اشخاص می‌باشد، در صلاحیت داروغه‌هاست. داروغه‌ها در بازارها قرارگاه‌های خاصی دارند که در آن‌جا به شکایات و دعاوی که در صلاحیت‌شان باشد، رسیدگی می‌کنند. (...). رسیدگی به دزدی‌ها، راهزنی‌ها، اختلافات مالی و مسائل زناشویی در صلاحیت قضاوت است. قضات مورد احترام فوق‌العاده مردم هستند و اغلب آن‌ها شایستگی این احترام را دارند، زیرا از بین مردمانی که به پاكندمانی و روشن‌بینی شهرت دارند، انتخاب می‌شوند. (...). سومین قسمت از دستگاه قضائی به وسیله شخص شاه اداره می‌شود. قدرت قضائی پادشاه آن‌چه را که مربوط به اشراف، بزرگان، شاهزاده‌ها و حکام باشد در بر می‌گیرد و این حق منحصرأً به وی تعلق دارد.»^{۸۶}

این مناسبات حقوقی تا انقلاب مشروطه همچنان پابرجا ماند تا آن که پیروزی آن انقلاب زمینه را برای تدوین «حقوق اساسی» به‌مثابه قراردادی دوجانبه میان مردم و دولت هموار ساخت. ایران برای نخستین بار در تاریخ طولانی خود در سال ۱۲۸۵ خورشیدی و در دوران سلطنت مظفرالدین شاه^{۸۷} صاحب «قانون اساسی» شد. این قانون را نخستین مجلس شورای ملی که پس از پیروزی انقلاب مشروطه در ایران تشکیل شد، تصویب کرد. در «قانون اساسی» مشروطه «حقوق طبیعی» و «حقوق شهروندی» بر مبنای الگوهائی که در کشورهای سرمایه‌داری اروپا موجود بودند، تدوین شدند. در عین حال کوشش شد مابین الگوهای دموکراسی‌های غربی و دستاوردهای اسلام که تا آن زمان یگانه زمینه حقوقی جامعه را تشکیل می‌داد، نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به‌وجود آید و آن‌چه که با اصول اسلام می‌توانست در تضاد باشد، در قانون اساسی مطرح نشود. به‌عبارت دیگر، «قانون اساسی» مشروطه در پی تحقق دولتی سکولار نبود و بلکه کوششی بود برای آشتی قوانین مدرن اروپائی با فرامین و دُگم‌های دین اسلام.

بررسی نخستین «قانون اساسی» ایران

از همان آغاز تاریخ انسانی، با پیدایش دولت، محدودیت آزادی‌های فردی و اجتماعی آغاز شد و مردم باید برای دستیابی به آزادی‌های فردی مبارزه می‌کردند تا بتوانند به رهایی خود (فرد) از چنگال محدودیت‌هایی که نهاد دولت برای انکشاف شخصیت انسانی آن‌ها به‌وجود آورده بود، رهایی یابند. از جنبش بردگان به رهبری اسپارتاکوس^{۸۸} که در روم تحقق یافت تا جنبش برابری خواهانه‌ای که در ایران به رهبری مزدک صورت گرفت، همه تنها یک هدف را دنبال می‌کردند، یعنی رهایی فرد از چنگال جبرهای دولتی. در اروپا نیز شاهد چنین حرکتی بودیم. مبارزه اصناف که خُرده‌بورژوازی مولد شهرها را در صفوف خود سازمان‌دهی کرده بودند، بر ضد نجیب‌زادگان و اشراف زمین‌دار در سده‌های ۱۳ و ۱۴، جنگ‌های خونین دهقانان علیه فئودال‌ها در سده ۱۶ و مبارزات رسته سوم علیه دولت استبدادی فئودالی از سده ۱۷ به بعد، خود بیان کوششی است که مردم اروپا برای محدود ساختن اختیارات دولت و گسترش آزادی‌های فردی از خود نشان دادند. پس از پیدایش دولت سرمایه‌داری برای نخستین بار در تاریخ آزادی‌های فردی در مرکز زندگی اجتماعی قرار گرفتند و دولت به نهادی بدل گشت که باید این آزادی‌ها را تأمین و تضمین می‌کرد. به‌این ترتیب در نقش تاریخی دولت که تا پیش از این دوران بیان اراده خدا بر انسان بود، تغییری محسوس رخ داد. از این پس دولت به نهادی انسانی بدل شد که باید بر اساس خواست اکثریت جامعه در جهت تأمین آزادی‌های فردی عمل می‌کرد. خلاصه آن که از نقطه‌نظر صوری در جامعه سرمایه‌داری باید آزادی و برابری افراد تضمین می‌شد.

آزادی اما مجموعه‌ای از عواملی را در بر می‌گیرد که به فرد مربوط می‌شود و از آن جمله می‌توان از آزادی انتخاب شغل، آزادی عقاید سیاسی و مذهبی، آزادی مطبوعات، آزادی تشکیل انجمن‌ها و احزاب، آزادی بیان و تظاهرات گروهی، آزادی مراوده، آزادی آموزش و پرورش و تحقیق علمی، مصونیت مسکن، حق تملک بر اشیاء و زمین و غیره نام برد که تمامی این عوامل به‌طور عمده حوزه‌های گوناگونی از زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرند.

در رابطه با آزادی‌های فردی در اصل نهم از قانون اساسی ۱۲۸۵ خورشیدی قید شده است که «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین می‌نماید». اهمیت این اصل در آن است که تا آن زمان شاه مستبد بر جان و مال

تمامی اهالی مملکت غالب بود و به این ترتیب مردم رعیت و جزئی از ثروت شاه محسوب می‌شدند که مجبور بودند اراده و اوامر شاه و دولت را بدون چون و چرا بپذیرند و حال آن که بر اساس این اصل افراد از دولت مستقل شدند و در برابر دستگاه دولت قرار گرفتند. دیگر شاه و دولت مستبد نمی‌توانستند اراده و خواست خود را به مثابه قانون دولتی بر آن‌ها اعمال کنند و بلکه قوانین مملکت بر اساس اراده نمایندگان مردم که عضو «مجلس شورای ملی» بودند، تدوین می‌گشتند و در نتیجه قوانین مملکتی اراده اکثریت جامعه (مردم) را نمودار می‌ساختند و دولت به نهادی که مجری اراده و خواست اکثریت جامعه (مردم) است، بدل گردید.

در اصل سیزدهم آمده است «منزل و خانه هر کسی در حفظ و امان است، در هیچ مسکنی قهرأ نمی‌توان داخل شد مگر به حکم و ترتیبی که قانون مقرر نموده» و در اصل چهاردهم قید شده است «هیچ‌یک از ایرانیان را نمی‌توان نفی بلد یا منع از اقامت در محلی یا مجبور به اقامت در محل معینی نمود مگر در مواردی که قانون تصریح می‌کند».

در رابطه با اصل مالکیت شخصی نیز قانون اساسی مشروطه با جامعه سنتی ایران قطع رابطه کرد. تا آن زمان مالکیت در ایران دارای وجهی مشروط و محدود بود و از آن‌جا که همه مردم ایران «رعایای شاه» محسوب می‌شدند، پس او، یعنی دستگاه دولت می‌توانست هر وقت اراده می‌کرد، از مردم سلب مالکیت کند. اما در اصل‌های ۱۵، ۱۶ و ۱۷ قانون اساسی با الهام از قوانین اساسی کشورهای سرمایه‌داری اروپا که اصل مالکیت را محترم و خدشه‌ناپذیر می‌دانستند، مالکیت در ایران نیز امری حتمی و الزامی تلقی شد. در تمامی اصول ذکر شده تأکید شد که سلب مالکیت از افراد ممکن نیست مگر به مجوز قانون. به این ترتیب برای نخستین بار در تاریخ ایران آزادی افراد در خرید و فروش اشیاء منقول و غیر منقول و تحصیل مالکیت طبق قانون تضمین شد.

تاریخ آزادی عقاید دینی، تاریخی است سرشار از ناکامی‌ها و پیروزی‌ها. در امپراتوری روم مسیحیان را به‌عنوان طعمه در برابر شیران گرسنه رها می‌کردند تا آن که برای نخستین بار کُنستانتین^{۸۹} قیصر روم در سال ۳۱۲ مسیحی در فرمانی آزادی عقاید دینی اهالی ساکن امپراتوری روم را تضمین کرد. اما در سده‌های میانه سراسر اروپا را ترور عقاید مذهبی فراگرفت و صدها هزار نفر طی این سده‌ها به‌خاطر عقاید مذهبی جان خود را از دست دادند. چنین وضعیتی سبب شد تا کسی چون جان لاک که یکی از تئوریسین‌های برجسته لیبرالیسم^{۹۰} در اواخر سده هفدهم بود، حاضر نشود آزادی بی‌قید و شرط وجدان و

عقاید دینی را بپذیرد. او از یکسو بر این باور بود که هر کسی مسئول اعمال و وجدان خود است و از سوی دیگر این نظر را تبلیغ می‌کرد که تمامی باورهای مذهبی که می‌توانند پایه و اساس دولت متکی بر باورهای لیبرالیستی را تهدید کنند، باید مورد تعقیب قرار گیرند.^{۹۱} پیش از او مارتین لوتر نیز دچار یک چنین تناقض گوئی شده بود. لوتر هر چند علیه مذهب کاتولیک عصیان کرد، لیکن حاضر نشد آزادی فردی را در تفسیر عبارات انجیل بپذیرد. به همین دلیل او هر چند در ابتدا از جنبش دهقانان شورشی آلمان هواداری کرد، لیکن هنگامی که دید رهبران آن جنبش خودجوش علیه نظم سیاسی موجود برخاستند و خواهان جامعه‌ای مسیحائی شدند، یعنی جامعه‌ای عاری از ستم و زور و نابرابری‌های اجتماعی، در برابر آن جنبش ایستاد و صف خود را از رهبران آن جنبش جدا کرد. تاریخ نشان داد که پس از سرکوب جنبش دهقانی، آزادی عقاید دینی نیز از مردم گرفته شد.

با نگرش به تاریخ می‌توان دید که تعقیب اقلیت‌های مذهبی در گذشته وجود داشت و هم اینک نیز در بسیاری از کشورهای جهان رواج دارد. تحقیقات تاریخی نشان می‌دهند که بسیاری از کسانی که پس از کشف آمریکا به این قاره مهاجرت کردند، به اقلیت‌های مذهبی تعلق داشتند که عقاید و افکارشان در اروپا بی‌رحمانه سرکوب می‌شد. به طور نمونه می‌توان به فرانسه سده ۱۷ اشاره کرد که بیش از پانصد هزار نفر هوگنوت‌ها^{۹۲} که از پیروان شاخه‌ای از دین مسیح بودند، مجبور شدند از میهن خود به دیگر نقاط جهان بگریزند. به همین ترتیب پس از روی کار آمدن هیتلر در آلمان بیش از ۲۷۰ هزار تن از یهودان آلمان به خاطر وابستگی نژادی و مذهبی خویش و بیش از ۳۰۰ هزار آلمانی به جهت وابستگی‌های سیاسی خود مجبور شدند از این کشور فرار کنند.

خلاصه آن که آزادی عقاید دینی در شکل نوین خود برای نخستین بار در قوانین اساسی ایالات متحده آمریکا و سپس در فرانسه انقلابی تضمین شد. برخلاف دستاوردهای انقلاب دمکراتیک در اروپا، آزادی عقاید دینی در قانون اساسی مشروطه تضمین نشده است. در اصل نخست آن قانون آمده است که «مذهب رسمی ایران اسلام» است و در اصل دوم قید شده است که قوه قانون‌گذاری ایران هیچ‌گاه نمی‌تواند قوانینی که «مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام» داشته باشد، تصویب کند. در قانون انتخابات که در همان سال توسط مجلس شورای ملی به تصویب رسید در فصل سوم شرایط کسانی که می‌توانند به نمایندگی مجلس انتخاب شوند، قید شده است که باید متدین به دین اسلام باشند. در عین حال برای پیروان دیانت «مسیحی، کلیمی و زردشتی» نیز نمایندگانی در

نظر گرفته شد، اما پیروان دیگر ادیان عملاً از این حق محروم گشتند. علاوه بر این، زنان، یعنی نیمی از جامعه طبق همین قانون از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن محروم مانده بود. البته برای آن که حقایق تاریخی فراموش نشوند، باید یادآور شد که در همان زمان زنان در کشورهای اروپائی و آمریکا نیز از این حقوق محروم بودند.

اصل آزادی بیان برای نخستین بار در سال ۱۷۷۶ در قانون اساسی ایالت ویرجینیا مطرح شد و از آن پس در قوانین اساسی غالب کشورهای سرمایه‌داری به عنوان اصلی خدشه‌ناپذیر پذیرفته شد. اما در قانون اساسی ۱۲۸۵ خورشیدی ایران در رابطه با آزادی بیان، یعنی آزادی گفتار و نوشتار اشاره‌ای نشد و به‌همین ترتیب آزادی تحقیق نیز مورد بررسی قرار نگرفت. در رابطه با آزادی مطبوعات در اصل ۲۰ از متمم قانون اساسی قید شد که «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به‌دین مبین آزاد و ممیزی آن‌ها ممنوع است». در عین حال قانون اساسی مشروطه از همان آغاز برای آزادی گفتار و نوشتار محدودیت‌های جدی در نظر گرفت و در این زمینه بر حسب داده‌های جامعه سنتی ایران موانعی بنیادی به‌وجود آورد. در جامعه‌ای که نتوان به‌طور آزاد درباره جزم‌های دینی سخن گفت، آزادی بیان و تحقیق هم نمی‌تواند وجود داشته باشد و به‌همین دلیل نیز کسانی که در آغاز سده بیست میلادی نخستین قانون اساسی ایران را تدوین کردند، درباره حق آزادی بیان و عقاید دینی راه سکوت را پیش گرفتند.

آزادی تشکیل انجمن‌ها، احزاب و سندیکاها و غیره نیز بخشی از آزادی‌های مدنی را تشکیل می‌دهند و هرگاه در جامعه‌ای اشخاص از چنین حقوقی برخوردار نباشند، از اصلی‌ترین حقوق اساسی خود محروم شده‌اند. ایجاد سازمان‌های سیاسی در بیش‌تر کشورهای اروپائی و حتی در انگلستان که مهد دموکراسی سرمایه‌داری نامیده می‌شود، تا نیمه سده نوزدهم با دشواری بسیار ممکن بود. تا این زمان آزادی اندیشه و افکار هر چند به‌طور صوری از سوی دولت‌ها پذیرفته شده بود، اما ایجاد احزابی که می‌توانستند از این یا آن اندیشه پیروی کنند، عملاً ناممکن بود. به همین دلیل نیز دولت‌های سرمایه‌داری همین که از کسی که دارای اندیشه‌ای تازه بود، احساس خطر می‌کردند، او را به زندان می‌افکندند و یا آن که چنین فردی را هم‌چون هاینریش هاینه^{۹۳} Heinrich Heine شاعر سرشناس آلمان و یا کارل مارکس، اندیشمندی که سوسیالیسم علمی را پایه ریخت، مجبور به مهاجرت به کشور دیگری می‌نمودند. در آلمان هنگامی که جنبش کارگری با شتاب در حال رشد و شکوفائی بود، بیسمارک^{۹۴} توانست در سال ۱۸۷۸ با تصویب «قانون

سوسیالیست‌ها» فعالیت حزب سوسیال دمکرات و سندیکاهای هوادار آن حزب را ممنوع سازد. خلاصه آن که اصل آزادی تشکیلات نیز در کنار اصول آزادی گفتار و نوشتار و مطبوعات برای نخستین بار در متمم قانون اساسی آمریکا که در سال ۱۷۹۱ تدوین شد، مطرح گشت.

حق آزادی تشکیلات و تظاهرات در قانون اساسی ۱۲۸۵ ایران باز با موانع بنیادی که در پیش مطرح شدند، روبه‌رو شد. در اصل ۲۱ متمم آن قانون اساسی آمده است «انجمن‌ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل نظم نباشند در تمام مملکت آزاد است...». بنابراین بخشی از جامعه که خواهان تحقق برخورد دینی به مسائل نیست و در پی ایجاد دولتی فرامذهبی، عرفی و سکولار Säkularstaat است و می‌خواهد قید و بند جامعه را از نگرش‌های دینی به دولت و جامعه رها سازد، عملاً نمی‌توانست در حزب و سازمانی متحد شود و به مثابه یک نیروی اجتماعی در دگرگونی و تکوین جامعه نقشی سازنده بازی کند. این نیروی اجتماعی از حق تبلیغ نظرات خود از طریق راه‌پیمایی، نشر کتاب و روزنامه نیز محروم بود، زیرا هرگونه حرکتی در این زمینه می‌تواند به‌عنوان «فتنه دینی» تلقی شود.

از دیگر اصولی که می‌کوشند از محدوده شخصی افراد حفاظت کنند، می‌توان از اصول مخفی بودن محتوای نامه‌های پستی و نیز خدشه‌ناپذیر بودن محیط خانه افراد نام برد. امر خدشه‌ناپذیر بودن محیط خانه در سده هفده در انگلستان پیدایش یافت و سپس در قانون اساسی آمریکا به‌صورت نوین و امروزی خود تدوین شد. در اصل ۱۳ از قانون اساسی ۱۲۸۵ ایران قید شد که «منزل و خانه هر کس در حفظ و امان است در هیچ مسکنی قهراً نمی‌توان داخل شد مگر به حکم و ترتیبی که قانون مقرر نموده» است. و هم‌چنین در اصول ۲۲ و ۲۳ نیز محفوظ بودن «مراسلات پستی» و نیز «مخابرات تلگرافی» تأکید شده است.

در هر جامعه‌ای انتخاب شغل دارای اشکال ویژه خود است و با بررسی این اشکال می‌توان به چگونگی مناسبات اقتصادی-اجتماعی که در یک جامعه حاکم است، پی برد. در جوامع پیشاسرمایه‌داری با ساختار طبقاتی ایستا روبه‌رو بودیم که به‌خاطر آن هیچ‌کس نمی‌توانست طبقه و یا قشری را که بدان تعلق داشت، ترک کند. به‌این ترتیب کسی نمی‌توانست در انتخاب شغل خود آزادانه عمل نماید. در دوران بردگی، هرگاه بردگان صاحب‌کودکانی می‌شدند، آن اطفال به صاحب برده تعلق داشتند و به‌عبارت دیگر از

لحظه تولد تا مرگ خود برده باقی می‌ماندند. به‌همین ترتیب نیز اشراف‌زادگان باید اشرافی‌گری، دهقان‌زادگان دهقانی و پیشه‌ورزادگان پیشه‌وری می‌کردند.

در دوران فئودالیسم در نظام جامعه بسته اروپا دگرگونی‌های مهمی رخ نداد. در این دوران دهقانان وابسته به زمین بودند و بدون اجازه زمین‌داران نمی‌توانستند حتی روستاهای خود را ترک کنند. در شهرها نیز پیشه‌وران سرنوشت شاگردان خود را تعیین و با آن‌ها چون بندگان رفتار می‌کردند. بنابراین برای درهم شکستن روابط تولید جامعه سنتی می‌بایست آزادی انتخاب شغل تحقق می‌یافت، خواسته‌ای که یکی از دستاوردهای مهم انقلاب دموکراتیک سرمایه‌داری بود. از آن‌جا که آزادی انتخاب شغل بخش دیگری از آزادی‌های فردی را تشکیل می‌دهد، بر این اساس زمینه برای تحریک اجتماعی فراهم گشت، امری که بدون آن تولید سرمایه‌داری نمی‌توانست در درازمدت دوام داشته باشد. البته تحقق آزادی انتخاب شغل به این مفهوم نیست که انسان‌ها هر شغلی را که جویای آن هستند، می‌توانند بیابند. با درهم شکستن نظام فئودالی میلیون‌ها دهقان از روستاها رانده شدند و در شهرها به پرولتاریا بدل گشتند و در نتیجه وضع زندگی آن‌ها در مقایسه با گذشته بسیار بدتر و وخیم‌تر شد. هم‌اینک نیز در غالب کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری میلیون‌ها انسان بیکارند، زیرا بازار کار اشباع شده است. پس روشن می‌شود که آزادی انتخاب شغل به‌خودی خود نه سبب می‌شود تا بتوان به شغل دلخواه خود دست یافت و نه آن که این امر به‌طور خودبه‌خودی موجب بهتر شدن وضعیت زندگی شاغلین خواهد گشت.

در کنار تحقق آزادی مطلق فردی، یکی دیگر از آرزوهای دیرین بشریت واقعیت بخشیدن به اصل برابری میان تمامی افراد جامعه است. تاریخ نشان می‌دهد که اندیشه آزادی سیاسی دارای پیشینه‌ای طولانی است و حال آن که اندیشه برابری سیاسی هم‌راه با انقلاب کبیر فرانسه پیدایش یافت. در آن دوران آزادی و برابری همراه با یکدیگر و به‌عنوان دو واژه مترادف به کار گرفته می‌شدند. برابری در آغاز دارای بار سیاسی بود و به‌همین دلیل نیز در «بیانیه حقوق بشر و حقوق شهروندی» که ۱۷۸۹ در فرانسه تدوین گشت، این دو واژه با هم و در کنار یکدیگر آورده شدند. در این بیانیه منظور از برابری، مساوات در برابر قانون است و از مساوات اجتماعی ابدأ سخنی گفته نمی‌شود. به‌همین دلیل نیز نمایندگان مجلس ملی فرانسه کوشیدند با طرح شعار همه افراد در برابر قانون برابند، زمینه را برای حذف امتیازاتی که رسته نخست (اشراف و اعیان) و رسته دوم

(روحانیت) از آن برخوردار بودند، فراهم سازند. در قانون اساسی ۱۹۷۹ هر چند به مساوات در برابر قانون اشاره شده است، اما از برابری سیاسی هنوز خبری نبود، زیرا در این دوران تنها کسانی از حق انتخاب شدن و انتخاب کردن برخوردار بودند که ثروتمند و توانمند بودند. نظریه برابری سیاسی بعدها از جانب هواداران دموکراسی رادیکال در اروپا و آمریکا مطرح گشت. پیروان این نظریه بر این باور بودند که اکثریت مردم از کسانی تشکیل می‌شود که از نظر اقتصادی در روابطی وابسته‌گرایانه به سر می‌برند و بنابراین اگر حق انتخاب شدن و انتخاب کردن تنها به کسانی محدود شود که دارای ثروت و مالکیت هستند، در نتیجه تنها اقلیتی به نام اکثریت اراده خود را بر جامعه تحمیل خواهد کرد. به همین دلیل این جنبش خواهان حق رأی برای همه مردان شاغل گشت. سپس جنبش کارگری اروپا شعار حق رأی برای همه افراد بالغ را طرح کرد.

نظریه برابری اجتماعی پس از انقلاب فرانسه به وجود آمد. پیروان این نظریه بر این باور بودند که دولت باید از طریق گرفتن مالیات از ثروتمندان جامعه را چنان سازمان‌دهی کند که همگی افراد از رفاه و امکانات نسبی در زندگی روزمره برخوردار باشند. مارکس ثابت کرد که در جامعه سرمایه‌داری تحقق واقعی برابری انسان‌ها به دلیل وجود مالکیت خصوصی ممکن نیست. همین امر سبب می‌شود تا میان کار بدنی و کار فکری نیز تفاوتی شگرف به وجود آید که خود موجب نابرابری انسان‌ها می‌شود. بر مبنی آموزش‌های مارکس و انگلس در جامعه سرمایه‌داری زمینه برای برابری صوری انسان‌ها در برابر قانون فراهم می‌گردد و حال آن که برابری واقعی با تحقق جامعه کمونیستی می‌تواند در همه زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی عملی گردد. بر اساس این نظریه برابری سیاسی باید هم‌راه با برابری اجتماعی باشد. به همین دلیل نیز مارکس و انگلس در «مانیفست حزب کمونیست» کوشیدند راه حل‌هایی برای تحقق این روند در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری آن دوران ارائه دهند. بر اساس این برنامه هرگاه طبقه کارگر قدرت سیاسی را به دست گیرد، باید برای تحقق برابری اجتماعی به اقدامات زیر دست زند:

۱- ضبط املاک و صرف عواید حاصله از زمین برای تأمین مخارج دولتی

۲- مالیات تصاعدی

۳- لغو حق وراثت.

۴- ضبط اموال کلیه مهاجرین و متجاسرین

۵- تمرکز اعتبارات در دست دولت به وسیله يك بانک ملی با سرمایه دولتی و با حق

انحصار مخصوص

۶- تمرکز کلیه وسائط حمل و نقل در دست دولت

۷- ازدیاد تعداد کارخانه‌های دولتی و افزارهای تولید و اصلاح و آباد ساختن اراضی

طبق نقشه واحد

۸- اجبار يكسان کار برای همه و ایجاد ارتش صنعتی به‌ویژه برای کشاورزی

۹- پیوند کشاورزی و صنعت و کوشش در راه رفع تدریجی تضاد بین ده و شهر

۱۰- پرورش اجتماعی و رایگان کلیه کودکان و از میان بردن کار کودکان در کارخانه‌ها

به‌شکل کنونی آن. در آمیختن امور تربیتی با تولید مادی و غیره و غیره».^{۹۵}

مبارزات جنبش کارگری سبب شد تا بخشی از خواسته‌هایی که در «مانیفست حزب کمونیست» مطرح شدند، توسط دولت‌های سرمایه‌داری عملی گردند. از آن جمله می‌توان از برقراری مالیات تصاعدی، مالیات سنگین بر وراثت، به‌وجود آوردن بانک‌های ملی (دولتی)، آموزش و پرورش رایگان و جلوگیری از کار کودکان نام برد. همین کوشش‌ها سبب شدند تا در بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری اروپا نظریه دولت رفاه همگانی به‌وجود آید و به‌همین دلیل نیز در حال حاضر واژه برابری یا مساوات در قوانین اساسی غالب کشورهای متریوپل سرمایه‌داری علاوه بر برابری سیاسی دارای وجهی اجتماعی نیز است. در قوانین اساسی این کشورها اصولی وجود دارند که بر اساس آن کوشش می‌شود تا یکایک اعضاء جامعه در مراد با یکدیگر و در رابطه با نهادهای اجتماعی از حقوقی برابر برخوردار شوند. با این حال هنوز مساوات در برابر قانون هم‌چنان جنبه غالب را در قوانین اساسی کشورهای سرمایه‌داری معاصر تشکیل می‌دهد و تا تحقق برابری در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی راه درازی در برابر بشریت قرار دارد.

برابری یا تساوی سیاسی می‌تواند حوزه‌های گوناگونی از زندگی اجتماعی را در برگیرد. تمامی افراد و یا سازمان‌هایی که در جامعه حضور دارند، باید نخست از حقوق برابر، دو دیگر از امکانات برابر و سه دیگر از موقعیت برابر برخوردار باشند. در قوانین اساسی غالب کشورهای سرمایه‌داری برابر حقوقی افراد و نهادهای اجتماعی تقریباً به نوعی تضمین شده‌اند. هم‌چنین برخورداری از امکانات برابر در برخی از حوزه‌های زندگی اجتماعی پیاده گشته است، چون برخورداری از امکانات برابر در هنگام انتخابات. اما در بسیاری از

حوزه‌های زندگی تحقق برابر حقوقی ممکن نیست، زیرا نابرابری در برخورداری از رفاه اجتماعی موجب می‌شود تا امکانات نابرابر میان افراد و نهادهای اجتماعی وجود داشته باشد، هم‌چون نابرابری در امکان مسافرت، برخورداری از مرخصی، بهره‌مندی از خدمات خصوصی پزشکی و غیره.

برخورداری از موقعیت برابر از یکسو در تضاد با امکان رشد آزاد شخصیت فرد قرار دارد و از سوی دیگر به این دلیل که انسان‌ها دارای استعدادها و توانائی‌های نابرابرند، در نتیجه تحقق شرایطی که در آن افراد و نهادهای اجتماعی از موقعیتی برابر بهره‌مند باشند به نوعی اتوپی بدل شده است. در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته دولت رفاه همگانی موظف است با توجه به امکانات تولیدی جامعه، حداقلی از معیشت اهالی را تأمین کند، بی‌آن که قادر باشد برای افراد موقعیتی برابر به وجود آورد. در حال حاضر سطح مزد در این کشورها از نابرابری ویژه‌ای برخوردار است. مزد یک ساعت کار روزانه بعضی از مدیران بانکها و یا نهادهای اقتصادی برابر است با مزد ماهیانه بعضی از کارگران. خلاصه آن که برابر حقوقی در اشکال گوناگونی می‌تواند تحقق یابد و از آن جمله می‌توان از تساوی در برابر قانون، تساوی در برابر دادگاه‌ها، تساوی در پرداخت مالیات، تساوی در زمینه آموزش و پرورش و ... نام برد.

در قانون اساسی ۱۲۸۵ ایران در رابطه با تساوی همه مردم در برابر قانون در اصل ۸ آورده شده بود که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود». هم‌چنین در اصل ۹ «جان و مال و مسکن و شرف» مردم باید «محفوظ و مصون» می‌بود. هم‌چنین برابر حقوقی مردم در برابر دادگاه‌ها نیز در اصول ۱۰، ۱۱ و ۱۲ تضمین شده بودند. به این ترتیب تمامی افراد جامعه به مثابه شهروند از طریق برخورداری از حقوق برابر در برابر قوانین دولتی دارای شخصیتی برابر و هم‌سنگ با یکدیگر بودند.

برابری باید دارای جنبه فراگیر باشد و تمامی زمینه‌های زندگی را شامل شود و به همین دلیل نیز در اصل ۹۷ از متمم قانون اساسی چنین قید شده بود: «در امور مالیاتی هیچ تفاوت و امتیازی فی‌مابین افراد ملت گذارده نخواهد شد».

در رابطه با نهادهای دولتی نیز افراد باید از حقوق و مسئولیت‌های برابر برخوردار باشند و در این رابطه می‌توان از خدمت‌سربازی سخن گفت که بر اساس اصل ۱۰۴ از متمم قانون اساسی چنین قید شده بود: «ترتیب گرفتن قشون را قانون معین می‌نماید. تکالیف و حقوق اهل نظام و ترقی در مناصب به موجب قانون است»^{۹۶}. هم‌چنین دیدیم که

انسان‌ها در طول تاریخ باید برای دستیابی به حقوق بشر و حقوق اساسی مبارزه می‌کردند. به عبارت دیگر این حقوق در نتیجه سده‌ها مبارزه با کسان و نیروهائی که قدرت سیاسی را در تصرف خود داشتند، به دست آمدند و به همین دلیل نیز برای تحقق چنین حقوقی که امروزه در غالب کشورهای جهان دارای مقبولیت همگانی هستند، خون‌های بسیار ریخته شد.

دیگر آن که می‌توان به این حقیقت پی برد که این حقوق دارای اشکال همیشگی و غیرقابل تغییر نبوده و بلکه هم‌راه با تکامل جوامع انسانی و گسترش مرادۀ اجتماعی دچار تحول و دگرگونی شده‌اند و باید انتظار داشت که در آینده نیز به همین گونه دست‌خوش تغییر گردند. در دوران کنونی، دولت هر چند از یکسو موجب محدودیت آزادی‌های فردی می‌گردد، اما در عین حال یگانه نهادی است که می‌تواند تحقق مشروط این آزادی‌ها را تضمین کند. بنابراین در بطن جامعه مدرن باید نهادهائی آغاز به رشد کنند که بتوانند حفظ و دوام آزادی‌های فردی را پس از نابودی و فروپاشی دستگاه دولت تضمین نمایند. اما تجربه جنبش مشروطه آشکار ساخت حتی انقلابی که سبب تحقق نخستین قانون اساسی دموکراتیک در ایران گشت، فقط در کوتاه‌مدت توانست حکومت استبدادی را به حکومتی دموکراتیک بدل سازد. وجود قانون اساسی دموکراتیک برای تحقق دولت دموکراتیک البته شرطی لازم است، اما نه کافی. برای آن که دولت استبدادی برای همیشه از بین رود و جای خود را به دولتی دموکراتیک دهد، باید ساختار تولید اجتماعی دگرگون شود و روند تولید اجتماعی بدون دموکراسی سیاسی نتواند به زندگی خود ادامه دهد. به عبارت دیگر، با تحقق انقلاب مشروطه مابین ذهنیت سیاسی و شرایط عینی زندگی اجتماعی هم‌سوئی وجود نداشت و بلکه رُخ‌دادهای تاریخی نشان دادند که ذهنیت سیاسی از جهان خارج وام گرفته شد بی آن که این ذهنیت از بطن جامعه سنتی ایران رشد کرده باشد. به همین علت نیز انقلاب مشروطه نتوانست زمینه مادی برای از بین رفتن مناسبات استبداد سیاسی را فراهم آورد.

تئوری‌های حقوق اساسی

در بیش‌تر قوانین اساسی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری «جوهر» حقوق اساسی خدشه‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، حقوق اساسی باید دارای هسته‌ای باشد که جوهر یا ماهیت آن را تشکیل می‌دهد. با این حال کشف این «هسته» یا «جوهر» کار ساده‌ای

نیست. به‌طور مثال چگونه می‌توان «آزادی» را تعریف کرد؟ در دورانی که سکولاریسم بر اندیشه‌ها سلطه دارد، در بهترین حالت می‌توان «آزادی» را ارزشی خردورزانه تعریف کرد. اما کسانی که دین‌گرایند و یا از پس عینک ایدئولوژیک به جهان می‌نگرند، می‌توانند از آزادی تعریفی دینی و یا ایدئولوژیک عرضه کنند که بر اساس آن نیروئی ماورائی هم‌چون «خدا»، «روح مطلق» هگلی و یا «نیازهای تاریخی طبقه» مارکسی می‌توانند مضمون مقوله آزادی را تعیین و آن را گاهی «خدشه‌پذیر» و یا حتی «خدشه‌ناپذیر» سازند. با این حال، اگر بخواهیم «حقوق اساسی» را با مبانی دمکراتیک بسنجیم، در آن صورت «جوهر» آن قوانین را نمی‌توان در محدوده گفتمان دمکراتیک بررسی کرد، زیرا در این «جوهر» خواست و اراده‌ای نهفته است که آن را فقط با تئوری می‌توان توضیح داد.

در هر حال در رابطه با «جوهر» حقوق اساسی با دو مکتب فکری روبه‌روئیم. یکی از این مکاتب بر این باور است که حقوق اساسی دارای «جوهری» است با وجهی نسبی. این نگرش می‌پندارد که هر حقوق اساسی از دو بخش هسته و پوسته تشکیل می‌شود. در این میان هسته این حقوق که «جوهر» آن را نیز تشکیل می‌دهد، خدشه‌ناپذیر است، اما پوسته همین حقوق دارای وجهی نسبی است، یعنی می‌توان این پوسته را با توجه به شرایط و وضعیت زندگی روزمره مردم هم‌آهنگ و هم‌سو ساخت. و از آن‌جا که اوضاع اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و محیط‌زیستی پیاپی دگرگون می‌شوند، پس مضمون حقوق اساسی در رابطه با اوضاع دگرگون شده تغییر خواهد کرد و این امر سبب تغییر «جوهر» نسبی این دسته از حقوق اساسی و انطباق آن با نیازهای زمانه خواهد شد.

برای آن که بتوان به‌جنبه نسبی بسیاری از حقوق اساسی پی‌برد، کافی است به وضعیت سیاسی کنونی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری بنگریم. از زمانی که کشورهای متروپل سرمایه‌داری با تروریسم کشورهای پیرامونی روبه‌رو شده‌اند، هم‌چون هواپیماربائی‌های فلسطینی‌ها در سال‌های دهه ۶۰ و ۷۰ سده پیش، و یا انفجار «برج‌های تجاری» در نیویورک توسط تروریست‌های القاعده در سال ۲۰۰۱ و ... می‌کوشند تا یک دسته از «حقوق اساسی» در این کشورها را که در گذشته دارای جوهری خدشه‌ناپذیر بودند، هم‌چون برخورداری از حفظ «اسرار نامه، تلگراف، تلفن و اینترنت» و ... خدشه‌پذیر سازند تا نهادهای امنیتی این کشورها بتوانند با خواندن نامه‌ها و پست‌های الکترونیکی و شنود تلفن‌ها و .. بتوانند تروریست‌ها را ردیابی و از آسیب‌پذیری جامعه جلوگیری کنند. پس با تدوین قوانین نوین در این کشورها در «حقوق اساسی» یک رده استثناات جاسازی

می‌شوند تا بتوان در عین حفظ اسرار «نامه، تلگراف، تلفن و اینترنت»، در موارد خاصی این حقوق را خدشه‌پذیر ساخت. در حال حاضر در آلمان این دسته از «حقوق اساسی» به گونه‌ای تدوین شده‌اند که هرگاه دستگاه‌های امنیتی این کشور تشخیص دهند که فعالیت‌های کسانی می‌تواند به امنیت اجتماعی آسیب رساند و یک قاضی این تشخیص را تأیید کند، در آن صورت مأموران امنیتی این کشور می‌توانند بدون اجازه و آگاهی آن افراد نامه‌ها، تلگراف‌ها و پست‌های الکترونیکی «مزنونان» را بخوانند، به گفتگوهای تلفنی آن‌ها گوش کنند و محتوای حافظه رایانه‌های آن‌ها را بررسی نمایند. هم‌چنین کسانی که مجرم هستند و در زندان به سر می‌برند، برای آن که نتوانند از زندان اقدامات تروریستی و مافیائی را برنامه‌ریزی کنند، طبق قانون از حق «حفظ اسرار نامه، تلگراف، تلفن و ...» محروم شده‌اند و مأموران زندان‌ها حق دارند بر اساس همین دسته از «حقوق اساسی» که دارای «جوهر» نسبی هستند، نامه‌ها و گفتگوهای تلفنی آن‌ها را کنترل کنند.

در عوض پیروان مکتبی که برای «جوهر» «حقوق اساسی» وجهی مطلق قائلند، با تکیه بر دستاوردهای تاریخی و رُخ‌دادهای کنونی مخالف نسبی و خدشه‌پذیرسازی «حقوق اساسی» هستند. پیروان این مکتب بر این باورند که با کاهش جوهر خدشه‌ناپذیری این حقوق به یک حداقل، سبب پیدایش وضعیتی می‌شویم تا قدرت سیاسی بتواند بنا بر خواست‌های خود محدوده کارکردی «قوانین اساسی» را تعیین کند.

رُخ‌داد ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ نمونه خوبی برای درک این بفرنج است. در آن رُخ‌داد، تروریست‌های القاعده با ربودن چهار هواپیمای مسافربری قصد داشتند به چهار ساختمان مهم حمله کنند. دو هواپیما به دو برج «تجارت جهانی» و یک هواپیما به ساختمان پنتاگون اثابت کردند و سبب کشته شدن مسافری و هم‌چنین نزدیک به سه هزار تن مردم بی‌گناهی گشتند که در آن نهادها کار می‌کردند. هواپیمای چهارم قرار بود به کاخ سفید حمله‌ور شود، اما گویا مسافری آن با تروریست‌ها گلاویز شدند و هواپیما در منطقه‌ای کشاورزی سقوط کرد که طی آن همه مسافری و تروریست‌ها کشته شدند. پس از این واقعه آمریکا و متحدین او به افغانستان یورش بردند و بسیاری از افراد را به جرم «تروریست» دستگیر کردند. دولت آمریکا این افراد را در زندان‌هایی هم‌چون زندان گوانتانامو در کوبا زندانی کرد و مدعی شد که با این «تروریست»ها نه هم‌چون مردم عادی که از حقوق شهروندی برخوردارند و نه هم‌چون سربازان جنگی که از حقوقی که میثاق سازمان ملل برای اسیران جنگی تدوین کرده است، رفتار خواهد کرد. خلاصه آن که

بسیاری از این افراد که بیش تر آن‌ها بی‌گناه‌اند، سال‌های درازی است که در زندان گوانتانامو در کوبا به سر می‌برند و از هر گونه حقوق مدنی محرومند.

هم‌چنین با آن که در اصل اول قانون اساسی آلمان آمده است که «حیثیت انسان خدشه‌ناپذیر است. احترام و حفاظت از آن وظیفه تمامی قوای دولتی است»، حکومت آلمان با تکیه بر تجربه تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ قانونی را در مجلس «بوندستاگ» تصویب کرد که طی آن نیروی هوایی ارتش آلمان حق داشت بنا بر تشخیص رهبران حکومتی آلمان، یک هواپیمای مسافری ربوده شده توسط «تروریست‌ها» را سرنگون سازد تا با قربانی ساختن مسافرینی که در آن هواپیما بودند، بتواند از کشتار مردم بیش‌تری جلوگیری کند. به این ترتیب حکومت آلمان با تصویب آن قانون اصل «خدشه‌ناپذیر بودن حیثیت انسان» را نقض کرد و «جوهر مطلق» آن را خدشه‌دار ساخت، زیرا بر اساس آن قانون حکومت می‌توانست بنا بر تشخیص خود از وضعیتی مشخص، جان عده‌ای از شهروندان انضمامی را که به‌طور تصادفی در یک هواپیمای مسافربری نشسته بودند که توسط «تروریست‌ها» ربوده شده بود، فدا کند تا بتواند از جان شهروندان انتزاعی دیگری حفاظت کند. به‌همین دلیل نیز عده‌ای تصویب این قانون را مخالف با نص و روح قانون اساسی آلمان دانستند و علیه آن به دادگاه عالی فدرال آلمان شکایت کردند. دادگاه عالی نیز پس از بررسی‌های کارشناسانه خود اعلان کرد که آن قانون اصول «حقوق اساسی» مندرج در «قانون اساسی» آلمان را نقض کرده است و در نتیجه معتبر نیست، زیرا مطابق قانون اساسی آلمان حیثیت همه افراد خدشه‌ناپذیرند و حکومت‌ها از حق خدشه‌پذیرسازی آن حق برخوردار نیستند و بلکه بر عکس «همه قوای دولتی موظفند از آن حق دفاع و حفاظت کنند».

البته شبیه اصل اول قانون اساسی آلمان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز وجود دارد، با این تفاوت که در قانون اساسی آلمان این حق از جوهری «مطلق» برخوردار است و به‌همین دلیل همه قوای دولتی موظف به دفاع و حفاظت از آنند، در حالی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی این حق جنبه «نسبی» دارد و قانون اساسی زمینه «نقض» آن را نیز پیش‌بینی کرده است. بنا بر اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کرده است». به این ترتیب علاوه بر اختلاف «مطلق» و «نسبی» بودن «حیثیت انسانی»، با تفاوت‌های دیگری نیز در قانون‌های اساسی آلمان و جمهوری اسلامی روبه‌رو

می‌شویم. قانون اساسی آلمان همه قوای دولتی را موظف می‌سازد که از «خداشه‌ناپذیری» حیثیت انسان آلمانی دفاع و حفاظت کنند. به این ترتیب حکومت‌ها باید نهادهائی را برای انجام این وظائف به‌وجود آورند. در عوض در قانون اساسی جمهوری اسلامی قید شده است که «حیثیت، جان، مال، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است». در این اصل چیزهائی در کنار یک‌دیگر گذاشته شده‌اند که دارای «جوهر»های متفاوتند. همه انسان‌ها دارای «حیثیت» و «جان» هستند، اما همه انسان‌ها دارای مال، مسکن و شغل نیستند. بنابراین نمی‌توان آن‌چه را که ذاتی انسان بودن است، با آن‌چه را که انسان می‌تواند کسب کند، یکی ساخت و در کنار یک‌دیگر قرار داد. دیگر آن که در این اصل از قانون اساسی جمهوری اسلامی از یک‌سو روشن نمی‌شود چه قوه‌ای، نهادی و یا کسی باید از «مصونیت» این حقوق دفاع و حراست کند و از سوی دیگر فوراً در همان اصل آمده است «مگر در مواردی که قانون تجویز کند»، این حقوق می‌توانند از «مصونیت» برخوردار نباشند. به عبارت دیگر، در قانون اساسی جمهوری اسلامی دولت یا حکومت به جای آن که وظیفه دفاع و حراست از این حقوق را بر عهده گیرد، به دستگاهی بدل می‌شود که حق دارد آن حقوق را نقض کند.

هر چند «حقوق اساسی» می‌توانند دارای جوهری «مطلق» باشند، اما همان‌طور که دیدیم، در رابطه با زندگی روزمره و اوضاع اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و محیط زیستی که دائم تغییر می‌کند، جنبه «مطلق» خود را از دست می‌دهند و از ویژگی‌های «نسبی» برخوردار می‌گردند. به همین دلیل نیز در قانون‌های اساسی بسیاری از کشورهائی که «جوهر مطلق» حقوق اساسی را برجسته ساخته‌اند، با تناقضی آشستی‌ناپذیر روبه‌رو می‌شویم. به‌طور مثال دیدیم که در اصل اول قانون اساسی آلمان «حیثیت انسان» «خداشه‌ناپذیر» و دارای «جوهری مطلق» است. اما در اصل ۱۹ همان قانون اساسی این حقوق هر چند «خداشه‌ناپذیر» خوانده می‌شوند، «محدود» می‌گردند. در اصل ۱۹ قانون اساسی آلمان چنین آمده است:

- ۱- بر اساس این قانون اساسی تا آن‌جا که يك حق اساسی می‌تواند به موجب یا بر طبق قانون محدود شود، باید چنین قانونی عام و نه فقط برای وضعیتی خاص معتبر باشد. علاوه بر آن در این قانون باید از حق اساسی و اصل آن نام‌برده شود.
- ۲- به هیچ‌وجه نباید در محتوا و ماهیت یک حق اساسی خداشه وارد شود.

۳- حق‌های اساسی برای اشخاص حقوقی داخلی نیز، تا آن‌جا که بنا بر ماهیت‌شان در مورد آن‌ها قابل اجرا باشد، معتبرند.

۴- هرگاه به‌حق کسی از سوی قوای رسمی آسیب وارد شود، راه حقوقی مراجعه به دادگاه برای او باز خواهد بود. اگر هیچ دادگاهی صلاحیت اختصاصی نداشته باشد، راه حقوقی طبق برنامه وجود دارد.^{۹۷}

روشن است که بند ۲ از اصل ۱۹ قانون اساسی آلمان در رابطه با بندهای دیگر همین اصل ابدأ جنبه اجرائی ندارد و به‌همین دلیل می‌توان آن را بندی «زائد» و یا حتی «متروک» دانست. و برعکس، هرگاه برای بند ۲ جنبه اجرائی قائل شویم، در آن صورت سه بند دیگر که بند ۲ را محدود و خدشه‌پذیر ساخته‌اند، باید زائد باشند. بسیاری از کارشناسان حقوق آلمان بند ۲ از اصل ۱۹ قانون اساسی آلمان را «مقرراتی ناکام» می‌نامند، زیرا به‌سختی می‌توان در آن واحد از خدشه‌ناپذیری و خدشه‌پذیری یک حق اساسی سخن گفت. به‌همین دلیل نیز میان کارشناسان حقوق آلمان بر سر این که حقوق اساسی اصولاً دارای جوهر ماهوی فرازمانی می‌باشند، یعنی حقوقی هستند که باید در همه زمان‌ها دارای اعتبار باشند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از این کارشناسان بر این باورند که با پذیرفتن «خدشه‌ناپذیری» حقوق اساسی، این حقوق از حوزه انسانی به بیرون رانده می‌شوند، زیرا انسان‌ها از حق خدشه‌پذیرسازی آن‌ها محروم می‌شوند. به‌همین دلیل چنین حقوقی دیر یا زود از همان جوهری برخوردار می‌شوند که اصول دین از آن بهره‌مندند، اصولی که انسان‌ها حق نقض و خدشه‌دار کردن آن‌ها را ندارند و باید زندگی روزمره خود را بر اساس قوانین خدشه‌ناپذیر الهی سازمان‌دهی کنند. روشن است که در دموکراسی نمی‌توان به حقوق خدشه‌ناپذیر تن در داد، زیرا با دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، محیط زیستی و ... بشریت می‌تواند با وضعیت‌های نوینی روبه‌رو گردد که برای تطبیق زندگی فردی و اجتماعی خود با آن شرایط و اوضاع نوین مجبور است بسیاری از حقوق اساسی «خدشه‌ناپذیر» را خدشه‌پذیر سازد.

دیگر آن که حقوق اساسی را باید تنظیم‌کننده روابط میان انسانی دانست. اما آن‌طور که توماس فون آکوپن در سده‌های میانی نوشت، «قانون نه جوهر، بلکه رابطه است»،^{۹۸} یعنی چون در «حقوق اساسی» حقوق معینی برای افراد در نظر گرفته شده‌اند، پس آن حقوق به‌خودی خود نه خوبند و نه بد، بلکه اهمیت «حقوق اساسی» هنگامی نمایان

می‌شود که افراد، گروه‌ها و یا طبقات اجتماعی در مرادوه با یک‌دیگر بتوانند با تکیه به حقوق اساسی رابطه فردی، گروهی و طبقاتی خود را تنظیم و سازمان‌دهی کنند. تا زمانی که فقط یک فرد وجود دارد، موقلاتی چون «آزادی»، «مالکیت» و یا «برابری» از هرگونه محتوایی تهی هستند، یعنی فرد هنگامی می‌تواند به حقوق «آزادی»، «مالکیت» و حتی «برابری» خود پی برد که با فردی دیگر و یا با بسیاری افراد دیگر در رابطه‌ای متقابل قرار گیرد. به عبارت دیگر، این حقوق اساسی فقط هنگامی اهمیت خود را نمایان می‌سازند که مرادوه میان انسانی وجود داشته باشد و فرد دریابد که در چنین رابطه‌ای تا چه اندازه از هر یک از آن حقوق برخوردار است. به همین دلیل نیز بسیاری از کارشناسان «حقوق اساسی» را «حقوق مرادوه» می‌نامند و بر این باورند که «حقوق اساسی» نمی‌توانند دارای جوهری خدشه‌ناپذیر باشند، زیرا مرادوه میان انسانی وابسته به درجه تکامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، محیط زیستی و ... است و از آن‌جا که این روابط در روند تاریخ دائماً دچار دگرگونی و تحول شده‌اند، در نتیجه «حقوق اساسی» نمی‌توانند به ارزش‌هایی ابدی و همیشگی بدل شوند و بلکه باید از جوهری «خدشه‌پذیر» بهره‌مند باشند.

و سرانجام آن که حیثیت انسانی که وجود *disponible* دارد، فقط در شرائط و اوضاع مشخص تاریخی می‌تواند اهمیت خود را نمایان سازد. روشن است که چنین وضعیتی را نمی‌توان با التزام‌های حقوقی معادل ساخت. قوانین و از آن جمله حقوق اساسی در هر کشوری در رابطه با اوضاع تاریخی مشخص از خصوصیت تنظیم‌گرایانه برخوردار می‌شوند، زیرا در بهترین حالت این حقوق فراخوانی را نمودار می‌سازند که از سوی نهادهای قانونگذاری تهیه شده و مخاطب آن توده مردمند و بر مبنی آن هر کسی از حقوق شخصی معینی برخوردار می‌شود و باید به حق زندگی و مصونیت جان و حیثیت انسانی افراد دیگر احترام بگذارد. بنابراین در قوانین اساسی بیش‌تر کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری که دارای ساختار سیاسی دمکراتیکند، حقوق اساسی طوری تنظیم شده‌اند که از یک‌سو بر «خدشه‌ناپذیری» شان تأکید شده و از سوی دیگر با توجه به اوضاع تغییر‌یابنده اجتماعی امکان «خدشه‌پذیری» شان طبق قانون اساسی ممکن گشته است. خلاصه آن که حقوق اساسی را نه باید مطلق ساخت و نه آن‌قدر به آن‌ها وجه نسبی داد که سبب بی‌اعتباری شان گردد.

تصویر انسان در «حقوق اساسی»

البته بسیاری از حقوق‌دانان بر این باورند که حقوق اساسی باید از جوهری جهانشمول برخوردار باشند، یعنی این حقوق چون از ذات انسان سرچشمه می‌گیرند، پس باید در همه کشورهای جهان معتبر باشند. به عبارت دیگر، جوهر حقوق اساسی حیثیت، حرمت و شرف انسان را نمودار می‌سازد. در عین حال فقط به حیثیت، حرمت و شرف انسانی که آزاد است، نمی‌توان خدشه وارد ساخت. بنابراین وجود مناسباتی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که در محدوده آن «انسان آزاد» بتواند از حق زیستن برخوردار باشد. شرط لازم خدشه‌ناپذیری حیثیت، حرمت و شرف انسانی است. اما می‌دانیم که شیوه‌های تولیدی کنونی، یعنی شیوه تولید سرمایه‌داری که اینک با شتاب یافتن روند «جهانی‌سازی» دارد به یگانه شیوه تولید جهانی بدل می‌شود، از چنین خصوصیتی برخوردار نیست. در این شیوه تولید هر چند انسان‌ها در برابر قانون با هم برابرند، اما در زندگی واقعی، بر حسب درجه تحصیلات، مهارت‌ها، ثروتی که در اختیار دارند، و ... از حقوق و امتیازهای متفاوتی برخوردارند. پس در جامعه‌ای که ناعدالتی مادی وجود دارد و برخی با خرید نیروی کار برخی دیگر می‌توانند آن‌ها را وادار سازند بر خلاف اراده و خواست خود به این و یا آن کار بپردازند، عملاً چنین مناسباتی موجب خدشه‌دار شدن حیثیت، حرمت و شرف انسان‌ها می‌شود. در جامعه‌ای که فرد نتواند سرنوشت بلاواسطه خود را بنا بر تشخیص و اراده خویش تعیین کند، «انسان آزاد» نمی‌تواند وجودی مستقل داشته باشد. به این ترتیب هر چند «انسان آزاد» تصویر انسان در حقوق اساسی تدوین شده در قانون‌های اساسی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری است، اما در محدوده شیوه تولید سرمایه‌داری چنین انسانی نمی‌تواند پا به عرصه تاریخ نهد.

حتی «بیانیه همگانی حقوق بشر» *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* که دارای یک مقدمه و ۳۰ ماده بود و در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ در نشست عمومی سازمان ملل متحد در پاریس تصویب شد، نیز تا کنون نتوانست سبب تحقق «حقوق بشر» در بیش‌تر کشورهای جهان شود. هدف از تصویب آن «بیانیه» در آن زمان جلوگیری از پایداری حقوق اساسی انسانی بود، که طی جنگ جهانی دوم توسط آلمان هیتلری در رابطه با یهودان و مردم اسلاوتبار اروپای شرقی لگدکوب شده بود. اما به خاطر ساختار سازمان ملل متحد، یعنی عضویت دولت‌ها در این نهاد جهانی، این «بیانیه» از خصوصیت اجرائی برخوردار نیست و بلکه «توصیه»‌ای است به حکومت‌های کشورهای که عضو سازمان ملل هستند،

تا مجموعه «حقوق بشر» را که در آن «بیانیه» تدوین شده‌اند، در کشورهای خود به قانون «ملی» بدل سازند.

دیگر آن که نگارندگان واقعی «بیانیه حقوق بشر» سازمان ملل متحد کارشناسان حقوقی کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، یعنی شوراهائی بودند که به مدرنیته پا نهاده، دوران روشنگری را سپری کرده و در نتیجه خردگرایی را شالوده ساختار حقوقی خود ساخته بودند. به عبارت دیگر فلسفه خردگرایی غرب بنیان اندیشهٔ نهفته در «بیانیه حقوق بشر» مصوبه سازمان ملل را تشکیل می‌دهد. اما در سال ۱۹۴۸ بیش‌تر کشورهای جهان مستعمره کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری بودند و تنها اندکی از کشورهای عقب‌مانده هم چون دولت ایران از استقلالی ظاهری و نه حقیقی برخوردار بودند و با آن که این گروه از دولت‌ها به مثابه اعضای سازمان ملل متحد در نشست عمومی پاریس شرکت و «بیانیه همگانی حقوق بشر» را تصویب کردند، اما در تدوین آن هیچ نقشی نداشتند. دیگر آن که حکومت‌های کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری نیز فقط در رابطه با «شهروندان» اروپائی تبار خود از «انسان آزاد» سخن می‌گفتند و حاضر به پذیرش همان «حقوق جهانشمول» برای دیگر نژادهائی که در این کشورها می‌زیستند، نبودند. به‌طور مثال، با آن که در «اعلامیه استقلال» آمریکا که در پایان سده ۱۸ نوشته شد، حقوق اساسی شهروندی تدوین شدند، اما یک سده پس از آن هنوز «برده‌داری» در این کشور امری عادی بود. لغو قانون بردگی در دوران ریاست جمهوری آبراهام لینکلن^{۹۹} سبب جنگ داخلی خونینی در این کشور گشت. هر چند هواداران بردگی در سال ۱۸۶۳ در آن جنگ شکست خوردند، اما با سپری شدن بیش از ۱۴۵ سال از آن دوران، هم‌چنان اندیشه تبعیض نژادی نه فقط در روابط درونی این کشور حاکم است، بلکه رفتار و کردار دولت‌های پیشرفته سرمایه‌داری با کشورهای پیرامونی نیز هنوز مبتنی بر اندیشه تبعیض نژادی در تمامی زمینه‌های اقتصادی و سیاسی است. همین امر سبب شد تا بعدها بسیاری از کشورهای عقب‌مانده که پس از جنگ جهانی دوم به استقلال دست یافتند، سند «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را امضاء نکنند و از پذیرفتن اصول آن منشور در قوانین اساسی خود سر باز زنند، زیرا این ملت‌ها نه دوران روشنگری را پشت سر گذاشته‌اند و نه ارزش‌های جهانشمول «حقوق بشر» بازتاب دهنده نیازهای مردمی است که در این کشورها در مناسبات اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری و روابط سیاسی غیر سکولار می‌زیند و از دموکراسی هیچ‌گونه آگاهی و تجربه‌ای ندارند.

بیش‌تر کشورهای مسلمان تا به امروز سند «بیانیه همگانی حقوق بشر» را امضاء نکرده‌اند، زیرا میان بسیاری از اصول این «بیانیه» و آموزش‌های پایه‌ای دین اسلام تضاد آشکاری را تشخیص می‌دهند. همین وضعیت ناروشن سبب شده است تا حکومت‌های بسیاری از کشورهای اسلامی نخواهند و یا نتوانند در تضاد با افکار عمومی مردم خود سند «بیانیه همگانی حقوق بشر» را امضاء کنند. برای بیرون آمدن از این بُن‌بست، کارشناسان فقهی و حقوقی ۲۸ کشور اسلامی و از آن جمله جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۹۹۰ در قاهره متنی را در رابطه با «حقوق بشر اسلامی» به تصویب رساندند که به «اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام» شهرت یافت. در این اعلامیه که از ۲۸ ماده تشکیل شده است، «حقوقی» تدوین شده‌اند که «بیش‌تر بیانگر حقوق مسلمانان است، نه حقوق بشر». البته «اعلامیه حقوق بشر اسلامی» نیز هم‌چون «بیانیه همگانی حقوق بشر» سازمان ملل متحد نه جنبه الزامی، بلکه خصوصیت توصیه‌ای دارد و در آن «بیانیه» از حکومت‌های کشورهای مسلمان خواسته شده است که مفاد آن میثاق را که مبتنی بر تعالیم اسلام است، در کشورهای خود پیاده کنند.

کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری که دارای ساختارهای سیاسی دموکراتیک هستند، ارزش‌هایی را که در «بیانیه همگانی حقوق بشر» سازمان ملل متحد تدوین شده‌اند، ارزش‌هایی «جهانشمول» می‌انگارند و از مردمی که دارای زیرساخت‌های دینی- فرهنگی دیگری هستند، می‌خواهند که «ارزش‌های جهانشمول» برخاسته از فرهنگ یونانی- رومی- مسیحی غرب را به‌مثابه ارزش‌های جهانشمول بپذیرند و زندگی خود را با آن ارزش‌ها سازگار سازند. همین «تمامیت‌خواهی» کشورهای غربی سبب شده است تا بسیاری از روشنفکران کشورهای «جهان سوم» برای آن که بتوانند از هویت بومی- ملی خویش پاسداری کنند، «تمامیت‌خواهی» ارزشی غرب را «امپریالیسم فرهنگی» بنامند. و یا چون جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی با ابزار دین به ستیز «غرب‌زدگی» روند.

مارکس و انگلس با شناختی که از شیوه تولید سرمایه‌داری داشتند، ۱۸۴۸ در «مانیفست حزب کمونیست» نوشتند «بورژوازی از طریق تکمیل سریع کلیه ابزارهای تولید و از طریق تسهیل بی‌حد و اندازهٔ وسائل ارتباط همه و حتی وحشی‌ترین ملل را به‌سوی تمدن می‌کشاند. (...). وی ملت‌ها را ناگزیر می‌کند که اگر نخواهند نابود شوند، شیوه تولید بورژوازی را بپذیرند و آن‌چه را که به‌اصطلاح تمدن نام دارد، نزد خود رواج دهند، بدین معنی که آن‌ها نیز بورژوا شوند. خلاصه آن که جهانی هم‌شکل و هم‌مانند خویش

می‌آفریند.^{۱۱} بنابراین، آن‌چه که به‌مثابه «تمامیت‌خواهی» ارزشی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری نمودار می‌شود، چیز دیگری نیست، مگر تلاش در جهت گسترش هر چه بیش‌تر روند «جهانی‌سازی» شیوه تولید سرمایه‌داری در میان «ملل وحشی» که سرانجام موجب آفرینش و تحقق «جهانی هم‌شکل و هم‌مانند» خواهد شد که مارکس و انگلس از آن سخن گفته‌اند.

البته بسیاری از روشنفکران اروپائی نظریه «امپریالیسم فرهنگی» را در رابطه با حقوق اساسی و به‌ویژه مفاد تدوین شده در «بیانیه همگانی حقوق بشر» نادرست می‌دانند، زیرا بنا بر باور آن‌ها میان مقولات یک‌نواختی Uniformität و جهانشمولی Universalität تفاوتی اساسی وجود دارد. یک‌نواختی به این معنی است که همه انسان‌ها باید به‌گونه‌ای که اروپائیان زندگی می‌کنند، بزیبند، یعنی از آن‌ها تقلید کنند. در حالی که با پذیرش ارزش‌های جهانشمول «حقوق بشر» کسی یا ملتی نباید از کسی و یا ملتی دیگر تقلید کند و شیوه زندگی مردمی بیگانه را بپذیرد، بلکه این ارزش‌ها در بهترین حالت می‌توانند به زندگی مشترک مردمی سویه‌ای انسانی دهند که در محدوده دولت‌های مختلف با وضعیت‌های جغرافیائی- فرهنگی متفاوت به‌سر می‌برند. بنا بر باور این دسته از روشنفکران غربی همین امر وجود شیوه‌های زندگی اجتماعی- فرهنگی متفاوت را تضمین و نه تخریب می‌کند.

برخی دیگر از پژوهشگران بر این باورند که با گسترش نگرش سکولاریسم در جهان و در فرهنگ‌های مختلف که زمینه‌های سیاسی- فرهنگی را برای تحقق جدائی دین از دولت هموار ساخت، هم‌زمان برای اندیشه‌های برین transzendente وضعیتی فراهم آورده می‌شود تا بتوانند فراسوی باورها و سنت‌های دینی- فرهنگی راهی برای مشروعیت بخشیدن به «حقوق بشر» بیابند که باید برای همه ملت‌ها از اعتباری جهانشمول و پایدار برخوردار باشند.^{۱۲} هر گاه از این ورطه به «حقوق بشر» بنگریم، در آن صورت در خواهیم یافت که هم‌زمان با پانهادن انسان به ورطه تاریخ، ارزش‌های جهانشمول «حقوق بشر» نیز به‌وجود آمدند، بی‌آن که انسان پیشاتاریخی و حتی انسان متعلق به حوزه‌های تمدنی پیشاروشنگری از این ارزش‌ها آگاه بوده باشد. بر حسب چنین نگرشی پیدایش این حقوق جهانشمول با زایش یک انسان حقیقی یا به‌عرصه تاریخ می‌نهند و با مرگ او از بین خواهند رفت. پس تا زمانی که انسان‌ها وجود دارند، ارزش‌های جهانشمول «حقوق بشر» نیز معتبر خواهند بود.

بر شالوده این تصویر از انسان، بنابراین نه فقط کسان، نهادها و یا حکومت‌هائی که «حقوق بشر» را پایمال می‌کنند، بلکه هم‌چنین همه کسان، نهادها و حکومت‌هائی که در برابر پایمال شدن این حقوق بنیادی و جهانشمول سکوت می‌کنند و به کسان و ملت‌هائی که حقوق اساسی‌شان پایمال می‌شوند، یاری نمی‌رسانند، باید «مجرم» نامیده شوند. منطقِ نهفته در این برداشت، نسبی‌سازی تصور اروپائی (غربی) از انسان است، یعنی هر چند «حقوق بشر» به مثابه ارزش‌هائی جهانشمول پا بر جا می‌مانند، اما بند نافِ این ارزش‌ها دیگر به تمدن و فرهنگ اروپائی (غربی) وصل نیست و بلکه می‌توان آن را به هر حوزه تمدنی دیگری متصل ساخت.

البته چنین تصویری از «حقوق اساسی» سبب می‌شود تا با انسانی روبه‌رو شویم با خصوصیات خوب و بد. به‌همین دلیل نیز اروپائیان که از صافی «روشنگری» گذشتند و خردگرایی Rationalität را شالوده دانش و سیاست ساختند و جهانشمولی «حقوق اساسی بشری» را کشف کردند، در رابطه با سیاست استعماری خویش از پذیرش حقوق انسانی بومیان سرخ‌پوست آمریکا، مردم بومی ابوریجینس Aborigines استرالیا و سیاه‌پوستان آفریقا سر باز زدند و آن‌ها را یا «برده» ساختند و یا مجبور کردند در سرزمین‌های پدري خویش در مناطق از پیش تعیین‌شده‌ای Reservaten ساکن شوند. تا کنون در این رفتار کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری تحولی اساسی رُخ نداده است. آن‌ها نه بر اساس باور به ارزش‌های جهانشمول «حقوق بشر»، بلکه پس از آن که دریافتند مقاومت در برابر جنبش‌های رهائی‌بخش مردمی که در سرزمین‌های مستعمره می‌زیستند و خواهان استقلال سیاسی خود بودند، برای‌شان پُر هزینه است، از استعمار مستقیم جهان پیش‌سرمایه‌داری دست برداشتند تا بتوانند استعمار اقتصادی خود در این سرزمین‌ها را هم چنان پابرجا نگاه‌دارند. امروز نیز، هر جا که منافع سیاسی و اقتصادی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری ایجاب کند، در رابطه با سیاست «ئئوکلنیالیستی» خویش جنگ‌های منطقه‌ای بر پا می‌کنند و در برابر پایمال شدن حقوق اساسی انسانی بسیاری از خلق‌ها و ملت‌ها هم‌چون فلسطینیان، یا سکوت می‌کنند و یا آن که همه‌گونه امکانات نظامی، سیاسی و اقتصادی را در اختیار دولت‌های ارتجاعی و استبدادی وابسته به‌خود قرار می‌دهند تا بتوانند ملت‌های خویش را به‌سود اربابان امپریالیسم خود سرکوب و مرعوب کنند. با توجه به آن که وضعیت‌های اجتماعی سیال‌اند و در دوران‌هائی که ناآرامی سیاسی - اقتصادی بر جامعه حاکم می‌شود، به‌آسانی می‌توان حقوق شهروندی را محدود ساخت و در کشورهای پیش‌سرمایه‌داری که

در آن‌ها دستاوردهای جنبش «روشنگری» به اندیشه هدایت‌کننده اجتماعی بدل نگشته است، حتی جان و مال شهروندان، آن گونه که در فلسطین و بسیاری از کشورهای «جهان سومی» شاهد روزمره آنیم، به‌خطر خواهد افتاد.

بر مبنای تصویری که از انسان در «جوامع باز» غرب وجود دارد، انسان هم‌زمان موجودی هم خوب و هم بد است، این تصویر شالوده چندگرائی Pluralism این دولت‌ها را تشکیل می‌دهد. در این کشورها هر چند افراد و یا گروه‌های اجتماعی می‌توانند از ویژگی‌های قومی- فرهنگی مختلفی برخوردار باشند، اما از آن‌جا که هر شهروندی خواهان فضای زیست کم و بیش هم‌سان با دیگران است، در نتیجه حقوق اساسی شهروندی جنبه مطلق خود را از دست می‌دهند و به عاملی نسبی در تنظیم زندگی اجتماعی میان‌انسانی بدل می‌گردند. همین وضعیت سبب می‌شود تا میان شهروندان یک دولت حق برخورداری از حقوق اساسی بنیادی به نوعی «مبادله عدالت» بدل شود، یعنی همان چیزی را که در «انجیل متی» می‌توان خواند. در آن‌جا عیسی به مریدان خود می‌گوید: «پس آن چه را که می‌خواهید مردم برایتان انجام دهند، شما نیز برای آن‌ها همان کنید».^{۱۳} پس آن چه را که از دیگران انتظار داری، باید آن‌ها نیز از تو انتظار داشته باشند. چنین وضعیتی موجب نوعی «تعادل اجتماعی» می‌شود که بر حسب آن چنین وانمود می‌شود که همه انسان‌ها نه فقط از «حقوق برابر»، بلکه حتی از «امکانات برابر» برخوردارند.

بر اساس چنین نگرشی به تصویر انسان، چنین نمایانده می‌شود که حقوق اساسی از جنبش هومانسیسم اروپائی و اندیشه‌های عدالت‌جویانه مسیحیت زاده نگشته و بلکه دستاورد جنبش خردگرایانه «روشنگری» اروپا است. زیرا در این رابطه اندیشه مبتنی بر خرد سنجشی یگانه‌ابزاری است که هر شهروند با یاری آن می‌تواند تشخیص دهد از چه چیزی باید داوطلبانه چشم‌پوشی کند تا بتواند «مبادله عدالت» اجتماعی را در توازن نگاه‌دارد. به‌عبارت دیگر، در «جوامع باز» غرب، هر شهروندی فقط از طریق پایمال ساختن حقوق اساسی دیگر شهروندان می‌تواند از حقوق مدنی خود دفاع کند. همین امر سبب می‌شود تا در این جوامع آن‌چنان نظمی برقرار شود که در محدوده‌ی آن هیچ‌کس نتواند فراتر از آن چه در قانون تدوین شده است، از مرز معینی در تجاوز به حقوق مدنی دیگر شهروندان فراتر رود. به‌طور مثال حق مالکیت در چنین جامعه‌ای فقط می‌تواند از طریق چشم‌پوشی دیگر شهروندان از حق ربودن یا دزدیدن اموال دیگر شهروندان تأمین و تضمین شود. به این ترتیب در محدوده جوامع باز غرب با نوع مشخصی از اخلاق Moral روبه‌رو می‌شویم که

متکی بر خرد سنجشی است. چنین جامعه‌ای می‌تواند از دادن امتیازهایی که موجب نابرابری حقوقی انسان‌ها می‌شوند و هم‌چنین روابط زیردستانه Subalternität اجتناب ورزد، زیرا فقط از این طریق می‌توان در برابر بُعد ارزش‌های جهانشمول حقوق اساسی، بُعد خودالتزامی selbstverpflichtend شهروندان را در رابطه متقابل با یک‌دیگر قرار داد.

محتوای عینی و ذهنی «حقوق اساسی»

بنا بر برداشت حقوق دانان غرب، «حقوق اساسی» فقط بخشی از اصول قوانین اساسی این کشورها را تشکیل می‌دهد، که در برگیرنده نظم اساسی Grundordnung متکی بر آزادی و دمکراسی تدوین شده در قوانین اساسی است. به‌این ترتیب «حقوق اساسی» از موادی فقط برنامه‌ای تشکیل نمی‌شوند و بلکه قوای قانونگذار، اجرائی و قضائی باید بدون چون و چرا از آن‌ها پیروی کنند. با نگرش به تاریخ تکامل پیدایش «حقوق اساسی» می‌توان به این نتیجه رسید که «حقوق اساسی» حقوقی عینی با طبیعتی مطلق‌گرایانه‌اند و امکاناتی را در اختیار کسانی که در جامعه‌ای دمکراتیک زندگی می‌کنند، قرار می‌دهند تا بتوانند با توسل به این حقوق از تجاوز نهادهای دولتی به حقوق فردی و اجتماعی خویش جلوگیری کنند. در این معنی، «حقوق اساسی» دارای وجهی تدافعی است. به‌عبارت دیگر، «حقوق اساسی» تضمین‌کننده سپهر آزادی‌های فردی است و امکان تجاوز نهادهای دولتی و عمومی به حقوق فردی را یا ناممکن می‌سازد و یا آن که آن را به حداقلی کاهش می‌دهد.

دیگر آن که «حقوق اساسی» پس از پیدایش دولت رفاه، از خصوصیت مطالباتی نیز برخوردار شده است، زیرا در کشورهایی که در آن‌ها دولت رفاه وجود دارد، حکومت‌های این کشورها موظفند حداقلی از رفاه را که قانون تعیین می‌کند، برای شهروندان خود تضمین کنند و در نتیجه مطالبه آن حداقل‌ها از حکومت‌ها بخشی مهم از «حقوق اساسی» مردمی را که در این سرزمین‌ها زندگی می‌کنند، تشکیل می‌دهد. به‌طور مثال، دولت در آلمان موظف است کرایهٔ خانه و هم‌چنین هزینه زندگی هر کسی را که بیکار و فاقد درآمد است، بپردازد. حقوق دانان آلمان بر این باورند که «حقوق اساسی» مطالباتی، یعنی آن بخش از حقوق اساسی که جنبه تدافعی ندارند، از محتوای ذهنی برخوردارند. با این حال «حقوق اساسی» بیانگر ارزش‌های عینی هستند که در «قانون اساسی» هر کشوری مضمون و سوبیه زندگی اجتماعی و کارکردهای مجموعه نهادهای دولتی را تعیین

می‌کنند. از این امر می‌توان نتیجه گرفت قوانینی که در یک کشور تصویب و اجرا می‌شوند، هنجارهایی را می‌نمایانند که از «حقوق اساسی» تدوین شده در قوانین اساسی این دولت‌ها ناشی و تفسیر می‌شوند. برخی از «حقوق اساسی» از محتوای ذهنی نهفته در آن‌ها فراتر می‌روند و در بطن خود نهادهای دولتی را موظف می‌کنند که آن حقوق را برای مردمی که در یک سرزمین می‌زیند، تضمین کنند. از این دسته‌اند قوانین زناشوئی و تشکیل خانواده که مفاهیم «زناشوئی» و «خانواده» را در بسیاری از قانون‌های اساسی کشورهای دمکراتیک به نهادهای حقوقی بدل ساخته‌اند و قوه قانونگذاری را موظف می‌سازند برای گسترش این نهادها احکام و قرارهای لازم را تصویب و اجراء کند.

خلاصه آن که «حقوق اساسی» مناسبات میان دولت و جامعه را تنظیم می‌کنند و در نتیجه جزئی از مناسبات حقوقی عمومی‌اند. دشواری اما از آن‌جا آغاز می‌شود که در این مناسبات حقوقی دو جانبه فقط دولت، یعنی قوه قانونگذاری که بخشی از دولت است، به تنهایی می‌تواند هنجارهای حقوقی را تعیین کند. قوانینی که در همه کشورهای دمکراتیک از سوی نهادهای قانونگذاری دولتی با توجه به نص «حقوق اساسی» تصویب می‌شوند، می‌توانند با توجه به منافع کسانی که حکومت را رهبری می‌کنند، این حقوق را برای بخشی و یا تمامی جامعه محدود سازند. به عبارت دیگر، مناسبات میان دولت و جامعه به مناسباتی یک‌طرفه بدل می‌شود که در آن دولت تعیین‌کننده محتوا و مرزهای «حقوق اساسی» و دیگر قوانین کشوری می‌شود و جامعه باید زندگی خود را بر شالوده آن قوانین سامان دهد. حال آن که بیش‌تر اصول «حقوق اساسی» دارای خصلتی تدافعی هستند، آن‌هم با هدف حفظ حقوق فرد در برابر نهادهای سلطه دولتی. برای فهم این دشواری می‌توان به رخدادهای کنونی جهان نگریست. دیوانسالاری آمریکا پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ از یک سو نه فقط بسیاری از «حقوق اساسی» مردم آمریکا، بلکه حتی حقوق مدنی غیرآمریکاییان را محدود ساخت. امروز شرکت‌های هواپیمائی همه کشورها موظفند هویت کسانی را که برای سفر به آمریکا بلیت پرواز خریده‌اند، پیش از آن که آن سفر انجام گرفته باشد، به نهادهای دولتی آمریکا اطلاع دهند تا نهادهای امنیتی آمریکا بتوانند به موقع در مورد آن افراد تحقیق کنند. از سوی دیگر مسافران باید در فرودگاه‌ها به انگشت‌نگاری و عکس‌برداری تن دهند تا هویت آن‌ها با اطلاعاتی که از تروریست‌ها گردآوری شده و در رایانه‌ها ذخیره شده‌اند، مقایسه شود. از سوی دیگر دیوانسالاری آمریکا در مبارزه با «تروریسم» حقوق ملی و بین‌المللی را زیر پا گذاشته و با ایجاد زندان «گوانتانامو» در کوبا،

صدها کس را به جرم «تروریست» دستگیر کرده و آن‌ها را بدون هرگونه دادرسی سال‌ها در آن‌جا زندانی کرده است. هم‌چنین دیوانسالاری بوش^{۱۰۴} - چنی^{۱۰۵} شکنجه‌های بدنی و روانی را که طبق قوانین ملی این کشور و هم‌چنین قوانین بین‌المللی ممنوع است، در مورد تخلیه اطلاعاتی از کسانی که به جرم «تروریست» دستگیر می‌شوند، مجاز دانسته است.

کسانی که رهبری حکومت‌ها را در دست دارند، می‌توانند حتی در کشورهای دموکراتیک «حقوق اساسی» را محدود سازند و یا آن‌ها را که بخشی از مردم را از آن حقوق کاملاً محروم کنند. نمونه آمریکا و دیوانسالاری جورج دبلیو بوش نشان داد که حتی با استناد به قوانین بین‌المللی نیز نمی‌توان دشواری‌هایی را که در رابطه با «حقوق اساسی» در مناسبات متقابل دولت و جامعه وجود دارند، از میان برداشت، زیرا هنگامی حکومتی هم‌چون دیوانسالاری آمریکا که بزرگ‌ترین قدرت نظامی و اقتصادی جهان کنونی را رهبری می‌کند، خواست و اراده خود را فراسوی قوانین بین‌المللی قرار می‌دهد و برخلاف مصوبات «شورای امنیت سازمان ملل متحد» کشور مستقلی چون عراق را اشغال می‌کند، چگونه می‌توان از پایمال شدن «حقوق اساسی» مردم آمریکا و عراق توسط حکومت نوحافظه‌کار بوش که حمله به عراق و مبارزه با «تروریست»‌های اسلامی را دستوری الهی می‌دانست و در این رابطه از «جنگ صلیبی» نوینی سخن می‌گفت، پشتیبانی کرد؟

با آن‌که در قوانین اساسی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری قید شده است که هر سه قوه دولتی باید از «حقوق اساسی» تدوین شده در قانون اساسی دفاع کنند و با کنترل متقابل یک‌دیگر اجازه ندهند این حقوق پایمال شوند، با این حال، همان‌طور که در تاریخ بسیار رخ داده است، در شرایطی استثنائی بخشی از مردم می‌توانند در رابطه با کارکردها و نیازمندی‌های حکومت، از برخی از حقوق شهروندی خود محروم گردند. به‌طور مثال، در دوران جنگ جهانی دوم، هنگامی که نیروی هوایی و دریائی ژاپن به پایگاه‌های نظامی آمریکا در فیلیپین و جزایر هاوایی حمله کرد، دیوانسالاری آن زمان آمریکا بخش بزرگی از آمریکائیان ژاپنی‌تبار را از بسیاری از «حقوق اساسی» خود محروم ساخت، زیرا می‌پنداشت این شهروندان می‌توانند به‌مثابه «ستون پنجم» دشمن در درون کشور عمل کنند. هم‌چنین در آلمان فدرال نیز، هنگامی که گروه‌های «چپ» این کشور در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ سده پیش به تروریسم شهری روی آوردند و در این کشور «حزب کمونیست» هوادار بلوک «سوسیالیسم واقعاً موجود» توانست فعالیت قانونی و رسمی خود را دوباره آغاز کند، پارلمان آلمان فدرال برای جلوگیری از نفوذ عوامل شوروی و آلمان شرقی در نهادهای

دولتی، قانونی را تصویب کرد که طی آن سازمان‌ها و ادارات دولتی می‌توانستند از استخدام «کمونیست»ها خودداری کنند. به عبارت دیگر کسانی که عضو «حزب کمونیست» آلمان بودند، باید «داوطلبانه» از بخشی از حقوق شهروندی، یعنی «حقوق اساسی» خویش چشم می‌پوشیدند. هم‌اینک نیز بر اساس قوانینی که دولت‌های ایالتی آلمان فدرال تصویب کرده‌اند، در بسیاری از این ایالت‌ها زنان مسلمانی که بنا بر باورهای دینی خود موهایی خویش را می‌پوشانند، نمی‌توانند به مثابه آموزگار در مدارس دولتی تدریس کنند، زیرا ادعا می‌شود که پوشش مو نوعی تبلیغ برای دین اسلام و پذیرش نابرابر حقوقی زنان و مردان است و از آن‌جا که آلمان دولتی سکولار است، بنابراین کسانی که دین‌باوری خود را تبلیغ می‌کنند، نمی‌توانند در مدارس کار کنند. البته در ایالت بایرن در مدارس می‌توان صلیب را که سمبل مسیحیت است، در هر کلاس درس به دیوار آویخت، زیرا بر اساس «قانون اساسی» ایالت بایرن مسیحیت جزئی از شالوده هویتی مردم ساکن در این ایالت را تشکیل می‌دهد. دیگر آن که «حقوق اساسی» هر چند فراسوی تأثیری که به مثابه «حقوق مطلق» بر زندگی روزمره مردم می‌گذارند، از نقطه نظر حقوق سیاسی نیز از اهمیت فراوانی برخوردارند، زیرا این حقوق شالوده بسیاری از قوانین مدنی را تشکیل می‌دهند. هم‌چنین هیچ قانون مدنی نمی‌تواند با محتوا و ذات «حقوق اساسی» در تضاد باشد. همین امر سبب می‌شود تا در بسیاری از موارد مجالس قانونگذاری در هنگام تدوین قوانین مدنی از محدوده «حقوق اساسی» فراتر روند و یا آن که آن حقوق را در مواردی نقض کنند. پس مردمی که حقوق شهروندی خود را توسط قوانین تصویب شده پایمال گشته می‌بینند، حق دارند علیه آن قوانین به دادگاه‌های عالی فدرال و ایالتی شکایت کنند. بر اساس آمار، از هر ۱۰ شکایتی که علیه قوانینی که مجلس بوندستاگ Bundestag آلمان فدرال تصویب کرده، دادگاه عالی فدرال این کشور در ۸ مورد تشخیص داده است که آن قوانین با روح و ذات «حقوق اساسی» آلمان فدرال در تضاد قرار داشته‌اند و حتی آن حقوق را نقض کرده‌اند. دیگر آن که در هنگام تصویب قوانین مدنی، بر حسب آن که قوه قانونگذاری از کدام منظر به نص قانون بنگرد، می‌توان کارکردهای عملی متفاوتی را نتیجه گرفت و آن را به قانون بدل ساخت، به طوری که حکومت‌های آلمان در برخی موارد قوانینی را که کاملاً با مضمون «حقوق اساسی» در تضاد آشکار قرار دارند، اما با خواسته‌های رأی دهنده‌گانی در انطباق قرار دارند که به احزاب حکومتی رأی داده‌اند، به مثابه تفسیر ضروری از اوضاع و نیازمندی‌های دولتی تصویب کرده‌اند.

برای آن که بغرنجی نهفته در رابطه متقابل میان «حقوق اساسی» و «قوانین مدنی» را آشکار سازیم، مثالی می‌زنیم. خدشه‌ناپذیر بودن مالکیت شخصی یکی از «حقوق اساسی» در کشورهایی است که در آن‌ها شیوه تولید سرمایه‌داری حاکم است، زیرا بدون مالکیت شخصی شیوه تولید سرمایه‌داری نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. با این حال به مقوله مالکیت می‌توان از سویه‌های مختلف نگریست. حکومت‌ها برای آن که بتوانند از کارکردی مطلوب برخوردار باشند، باید بخشی از درآمد مردم را به‌صورت مالیات وصول کنند. در این رابطه «درآمد» چیز دیگری جز «مالکیت» نیست. با آن که طبق قوانین اساسی بیش‌تر کشورهای جهان مالکیت تضمین شده است، اما دولت‌ها با تصویب قوانین مالیاتی دلبخواه خویش، به‌خود اجازه می‌دهند در محدوده قانون از کسانی که دارای مالکیت هستند، سلب مالکیت کنند. وقتی کارگری بخشی از مزد خود را باید به‌عنوان مالیات بر درآمد به دولت بپردازد، در حقیقت بخشی از درآمد خود را که باید به او تعلق داشته باشد، پیش از آن که دریافت کند، توسط کارفرما به صندوق دولت تحویل داده است. به‌همین گونه است مالیات بر ارث و غیره. کسی که خانه و یا مقداری پول ارث برده است، باید در رابطه با ارزش آن‌ها بخشی از آن ثروت را به‌صورت مالیات به دولت بپردازد، یعنی بنا بر قانون باید از بخشی از مالکیت خود به سود دولت چشم‌پوشی کند. اما می‌دانیم که همه سیستم‌های سیاسی خواهان سلب مالکیت به‌سود دولت‌اند، زیرا بر این باورند که دولت ثروتی را که از طریق سلب مالکیت از مردمی که در یک کشور زندگی می‌کنند، به دست آورده است، برای خیر اجتماعی مصرف می‌کند، یعنی از داراها می‌گیرد تا به بینواها بدهد و بدین گونه نوعی «تعالل» و یا «عدالت» در جامعه برقرار سازد. نقش دولت‌های رفاء که در پایان سده ۱۹ در اروپا به‌وجود آمدند و در سده ۲۰ در اروپا از شکوفائی چشم‌گیری برخوردار شدند، در این رابطه بسیار ارزنده است. هم‌چنین کسی که پول و یا ثروت شخص دیگری را می‌رباید، در حقیقت از آن فرد سلب مالکیت می‌کند. در این رابطه «حقوق اساسی» همه نهادهای دولتی را موظف می‌سازد که با امکان تجاوز به مالکیت هر شهروندی مبارزه و از آن عمل جلوگیری کنند. از این ورطه حق مالکیت «خدشه‌ناپذیر» می‌شود. با این دو مثال می‌بینیم که از چه زاویه‌ای به محتوا و ذات «حقوق اساسی» نگریسته شود، این حقوق هم‌زمان می‌توانند از خصوصیات نسبی و مطلق برخوردار شوند. اخذ مالیات توسط نهادهای دولتی از مردم، حق مالکیت را نسبی می‌سازد و مبارزه با دزدی و ارتشاء و ... توسط نهادهای دولتی، به مالکیت شخصی و یا گروهی جنبه‌ای مطلق می‌دهد.

بنا بر تئوری‌ها و کردمان‌های حقوقی باید میان اصول حقوقی به مثابه حق اجرائی بلاواسطه و خواست‌های سیاسی که با «حقوق اساسی» در ارتباط قرار دارند، توفیر گذاشت. برای درک این نکته باید یادآور شد که علیه «حقوق اساسی» نمی‌توان به دادگاهی شکایت کرد، زیرا آن حقوق «ارزش‌هایی جهانشمول» و به‌همین دلیل نیز «خداشه‌ناپذیر» هستند. اما خواست‌های سیاسی بلاواسطه سبب می‌شوند تا حکومت‌ها و اکثریت‌هایی که در یک پارلمان وجود دارند، قوانین مدنی را بنا بر تفسیر خویش از «حقوق اساسی» تصویب کنند. در این حالت «حقوق اساسی» در هیئت «قوانین مدنی» ظاهر می‌شوند و هر کسی می‌تواند علیه این دسته از قوانین به دادگاه‌های عالی شکایت کند.

باز برای فهم این پیچیدگی مثالی می‌زنیم. طبق «حقوق اساسی» تدوین شده در قوانین اساسی بیش‌تر کشورهای دموکراتیک جهان هر کسی باید از «تعرض جانی» مصون باشد. اما کسانی که در کنار خیابان‌های پر از ترافیک زندگی می‌کنند، در معرض تنفس هوای کثیف آلوده به گازهای سمی و گاز اوزن قرار می‌گیرند که تندرستی آن‌ها را به‌خطر می‌اندازد. و یا آن که سر و صدای خودروها، هر گاه از درجه دسیبل Dezibel معینی بیش‌تر شد، می‌تواند سبب استرس Stress روانی و جسمی، بیماری شنوایی و ... شود. بنابراین کسانی که در کشورهای اروپائی زندگی می‌کنند، از نهادهای دولتی می‌خواهند با کشیدن دیوارهای ضدصوتی در کنار جاده‌های پر ترافیک از سر و صدای موتور خودروها در مناطق مسکونی بکاهند و هم‌چنین با تصویب قوانین سبب شوند تا با به‌کارگیری تکنولوژی پیش‌رفته‌تر، موتور خودروها کم‌صداتر شوند و بنزین کم‌تری مصرف کنند تا از حجم مواد سمی در هوا کاسته شود. قوانینی که توسط پارلمان‌ها در این زمینه‌ها تصویب می‌شوند، هر چند در رابطه بلاواسطه با اصول «حقوق اساسی» تدوین شده در قوانین اساسی این کشورها قرار دارند، اما می‌توانند در عین حال ناقض همان حقوق نیز باشند، زیرا چه کسی تشخیص می‌دهد که تا چه درجه دسیبل می‌توان سر و صدای خودروها را تحمل کرد و یا چند میلی‌گرم سرب، گاز اوزن و دیگر مواد سمی که در نتیجه سوخت خودروها تولید می‌شوند، در یک متر مربع هوا می‌تواند تندرستی بدنی شهروندان را به‌خطر اندازد؟ در بسیاری موارد کارشناسان علمی دارای نظر واحدی نیستند و هر حزب سیاسی، بنا بر برداشت سیاسی خود می‌تواند با تکیه بر ارزیابی‌های علمی منطبق با خواست‌های سیاسی خویش قوانین دلخواه خود را تصویب کند.

به‌همین دلیل نیز تصویب قوانینی برای تعیین معیارهایی در رابطه با پیش‌گیری آلودگی محیط زیست به یکی از شاخه‌های مهم قانونگذاری در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری بدل شده است و در این رابطه بدون بهره‌گیری از دستاوردهای علمی نمی‌توان گامی به‌پیش برداشت. هم‌چنین در رابطه با حفظ محیط زیست میان دانش، سیاست و خواست‌های فراطبقاتی رابطه‌ای چند جانبه به‌وجود آمده که تأثیر بلاواسطه خود را بر زندگی روزمره مردمی که در این کشورها می‌زیند، نهاده است.

الگوهای «حقوق اساسی»

فلاسفه یونان و روم باستان کوشیدند برای برقراری «عدالت» در جامعه ساختار حقوقی همگونی را طراحی کنند. پیش‌رفته‌ترین ساختار حقوقی دوران باستان مجموعه‌ای حقوقی است که در روم باستان تدوین شد که آن را «پیکر حقوقی» *Corpus Juris* نامیدند. بعدها حقوق روم باستان در کلیسای مسیحیت ادغام شد و بیش از هزار سال شالوده «عدالت حقوقی» در اروپا گشت. اما در سه سده گذشته در رابطه با «حقوق اساسی» از سوی حقوق‌دانان و سیاستمداران اروپا الگوهای متفاوتی مورد بررسی قرار گرفتند که برخی از آنان به تدریج به سیستم‌های حقوقی - سیاسی برخی از کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری بدل گشتند و بر زندگی مردمی که در محدوده آن نظام‌های حقوقی - سیاسی می‌زیستند، تأثیری بلاواسطه گذاشتند. در این جا می‌کوشیم به اختصار برخی از این الگوها را مورد بررسی قرار دهیم.

الگوی لیبرالی: نخستین الگوی «حقوق اساسی» مدرن را اندیشمندان هوادار لیبرالیسم در سده ۱۸ میلادی طراحی کردند. در آن زمان در نظام حقوقی کشورهای اروپای غربی این اندیشه سلطه یافت که فرد تنها با برخورداری از «حقوق اساسی» می‌تواند از حق آزادی خود در برابر نهادهای دولتی دفاع کند. البته خودگردانی فردی که در آن تمامی عناصر «حقوق بشر» انباشته شده‌اند، یعنی این اندیشه که هر کسی مسئول خوش‌بختی و یا بدبختی خویش است، زیرا از حق تعیین سرنوشت خویش برخوردار است، شالوده الگوی «حقوق اساسی» لیبرالی را تشکیل می‌دهد. بنا بر این الگو، دولت باید بزرگ‌ترین سپهر آزادی را برای فرد فراهم آورد تا هر کسی بتواند با برخورداری از کامل‌ترین آزادی سرنوشت خویش، یعنی زندگی مادی و معنوی خود را سازمان‌دهی کند.

پیروان این الگو می‌گویند که نقش دولت در تنظیم و هدایت زندگی اجتماعی باید به حداقلی ضروری تقلیل یابد و در عوض افراد باید از بیش‌ترین آزادی‌ها برای رشد اندیشه و برنامه‌ریزی زندگی اقتصادی خود برخوردار باشند. الگوی لیبرالی «حقوق اساسی» به نظام سیاسی خاصی وابسته نیست، یعنی می‌توان این ساختار حقوقی را در محدوده نظام‌های سیاسی متفاوتی که آزادی‌های فردی را تضمین می‌کنند، پیاده کرد. البته الگوی لیبرالی «حقوق اساسی ناب» تا کنون در هیچ کشوری تحقق نیافته است، زیرا شالوده این الگو نه بر پیش‌داده‌های مثبت، بلکه بر هنجارهای منفی مسئولیت‌پذیری فرد و نهادهای دولتی استوار است. دیگر آن که الگوی لیبرالی «حقوق اساسی» چون آزادی‌های فردی را در محور زندگی اجتماعی قرار می‌دهد، در نتیجه در پی یافتن و یا تحقق آن دسته از پیش‌شرط‌های اجتماعی نیست که می‌توانند از پیدایش چنین آزادی‌هایی جلوگیری و یا پیدایش و دوام آن‌ها را تضمین کنند. برای هواداران این الگو، دولتی مطلوب است که چنین آزادی‌ها را که با مضمون «حقوق اساسی» مدرن در انطباق قرار دارند، تضمین کند.

الگوی سازگار با قانون اساسی: با پیدایش احزاب و حکومت‌های متکی به قانون

اساسی، برخی از احزاب و به ویژه احزاب سوسیال دموکرات اروپا الگوی «حقوق اساسی» سازگار با قانون اساسی را به‌منابۀ خواستی سیاسی عرضه کردند. بر مبنای این الگو کافی نیست دولتی وجود داشته باشد که بتواند و بخواهد آزادی‌های فردی را تأمین کند، بلکه مسئله بر سر آن است که چنین دولتی باید بیانگر خواست‌های ملت باشد، بنابراین هدایت چنین دولتی باید به حکومتی واگذار شود که بر اساس قانون اساسی از سوی مردم برگزیده شده است. به‌عبارت دیگر، در این الگو اصل حق تعیین سرنوشت سیاسی فرد در الویت قرار می‌گیرد و ساختار دولت باید آن‌گونه سازمان‌دهی شود که فرد بتواند از چنین حقوقی بدون قید و شرط برخوردار گردد، یعنی هیچ حکومتی نتواند با تفسیر برخی از اصول قانون اساسی به سود خویش، حق تعیین سرنوشت سیاسی را از افراد متعلق به یک ملت-دولت سلب کند. در این الگو نه فقط «آزادی»، بلکه در عین حال «برابری» نیز به اصل بنیادی دولت بدل می‌گردد و تأمین «امنیت» افراد از سوی دولت برای برخوردارگی از «آزادی» و «برابری» و به‌طور کلی بهره‌وری از «حقوق اساسی»، «محتوای» کارکردی چنین حکومتی را تشکیل می‌دهد.

در این الگو «حقوق اساسی» جنبه تدافعی خود را در دفاع از حقوق فردی شهروندان در برابر کارکردهای اراده‌گرایانه نهادهای دولتی از دست می‌دهد و به اصول بنیادی ساختار سیاسی دولت بدل می‌گردد. در یک‌چنین نظمی حوزه‌های مختلفی از زندگی اجتماعی در زیر چتر حفاظتی دولت قرار می‌گیرند، هم‌چون برخورداری از آزادی دینی، آزادی سازمان‌دهی و راه‌پیمائی سندیکائی و سیاسی و ممنوعیت سانسور. قوانین اساسی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری بر اساس چنین اصول بنیادی که دستاورد سال‌ها مبارزه سیاسی توده‌های ستم‌کش بوده است، تدوین شده‌اند.

الگوی ارزشی: پس از آن که الگوی «حقوق اساسی» سازگار با قانون اساسی به تدریج به نظم سیاسی غالب در کشورهای سرمایه‌داری بدل گشت، نخست در حوزه فلسفه و سپس در حوزه دانش حقوق این اندیشه غالب شد که «حقوق اساسی» نظمی ارزشی را نمودار می‌سازند که شالوده‌هنجارهای دولتی باید بر آن استوار باشد. بر اساس این الگو، فرض بر آن است مردمی که دولتی را تشکیل می‌دهند، باید بر اساس نظمی ارزشی زندگی مشترک خود را سامان داده باشند تا بتوانند به تدریج بر بنیاد ارزش‌های مشترک خویش دولتی را تشکیل دهند. به عبارت دیگر، هنگامی که نظم ارزشی حاکم در یک دولت نقش غالب خود را از دست دهد، دولت‌ها می‌توانند تجزیه شوند و هر بخشی از یک ملت که از جنبه نظم ارزشی به دستاوردهای دیگری رسیده است، می‌تواند ملت-دولت نوینی را به وجود آورد. به این ترتیب در این الگو فرد اهمیت خود را از دست می‌دهد و ارزش‌های فرهنگی-دینی-سیاسی مشترک به‌رشته‌ای بدل می‌شود که افراد را هم‌چون دانه‌های تسبیح به هم وصل می‌کند و شبکه‌ای را به وجود می‌آورد که هر فردی جزئی از سیستم ارزشی همگونی می‌گردد و حقوق فردی فقط در محدوده آن شبکه و منطبق با آن سیستم ارزشی می‌تواند تعریف شود. البته اگر سیستم ارزشی را به «حقوق اساسی» محدود کنیم، در آن صورت این الگو با دشواری روبرو خواهد شد. زیرا در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری این اندیشه غالب است که «حقوق اساسی» در غرب سیستم ارزشی جهانشمولی است که باید در همه کشورهای جهان از اعتبار برخوردار باشد. ایراد دیگر آن است که بنا بر این الگو، سیستم‌های ارزشی به «خوب» و «بد» رده‌بندی می‌شوند و آن دسته از ساختارهای سیاسی که با سیستم ارزشی این کشورها هم‌خوانی ندارد، باید سیستم‌هایی باشند که رولاند ریگان^{۱۶} و جورج دبلیو بوش آن‌ها را دولت‌های «شریر» یا

«رذل» نامیدند^{۱۰۷}. بر این اساس، سیستم ارزشی خودی که در بین هواداران این الگو از «خصلتی جهانشمول» برخوردار است، به نظمی خوب و ابدی بدل می‌شود و بنا بر این برداشت دیگر سیستم‌های ارزشی نه می‌توانند از خصیصه جهانشمولی و نه از حقانیت برخوردار شوند.

دیگر آن که می‌دانیم ارزش‌ها همیشه در رابطه با درجه تکامل مناسبات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه قرار دارند و با دگرگونی مناسبات تولیدی دچار دگرگونی می‌شوند و بنابراین هرگاه نظام ارزشی خصوصیت تطبیق خود با زمانه را از دست دهد، دیر یا زود با واقعیت در تضاد قرار خواهد گرفت و دولتی که متکی بر آن سیستم ارزشی است، ثبات درونی خود را از دست خواهد داد و حتی می‌تواند سرنگون شود.

الگوی کارکردی: هواداران این الگو برخلاف الگوی ارزشی که «حقوق اساسی» را به ارزش‌هایی بدل می‌سازد که شالوده دولت را تشکیل می‌دهند، بر این باورند که «حقوق اساسی» در دولت‌های رفاء مدرن باید در خدمت دوام جامعه باشند و از کارکردهایی برخوردار گردند که یک جامعه دموکراتیک بدون آن‌ها نمی‌تواند به زندگی خود ادامه دهد. این کارکردها را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: تضمین بیانگری سیاسی، تضمین چندگرائی رسانه‌ها، تضمین آزادی سازمان‌دهی سیاسی، سندیکائی، دینی، فرهنگی و ... با هدف دستیابی به خواست‌های سیاسی، اقتصادی، دینی، فرهنگی. هواداران این الگو می‌پندارند که بدون تضمین‌های کارکردی که بنیاد دموکراسی مدرن را تشکیل می‌دهند، دموکراسی زنده و پویا نمی‌تواند دوام داشته باشد. برخلاف الگوهای پیشین که در آن‌ها «حقوق اساسی» نخست تضمین و سپس از جنبه تعهد اجرائی برخوردار می‌شوند، در این الگو این حقوق به مثابه پیش‌شرط ضروری تحقق دولت دموکراتیک چندگرایانه جنبه کارکردی می‌یابند، یعنی بدون تضمین واقعی «حقوق اساسی» که در قوانین اساسی این گونه دولت‌ها تضمین شده‌اند، دولت باید متعهد به اجرا آن حقوق به‌سود افراد، گروه‌ها و نهادهای جامعه مدنی باشد.

دیگر آن که هواداران الگوی کارکردی بر این باورند که فروپاشی دولت‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود» به این خاطر رخ داد که در قوانین اساسی آن کشورها «حقوق اساسی» تضمین شده بودند، اما دولت‌ها از تحقق عملی آن سر باز می‌زدند و با جلوگیری از آزادی بیان، جلوگیری از سفر به کشورهای دیگر، جلوگیری از چندگرائی رسانه‌ها،

خودداری از تضمین سازمان‌دهی و ... از یک‌سو راه را به‌روی مردم برای بیان خواست‌های فردی و اجتماعی خویش بستند و از سوی دیگر، همین کارکرد دولتی سبب شد تا اقتصاد نتواند از خلاقیت فکری، علمی و سازمان‌دهی توده‌ای برخوردار شود و بتواند در بازار جهانی با اقتصاد کشورهای سرمایه‌داری به رقابت پردازد. اهمیت جنبش روشننگری آن است که انسان‌ها را نسبت به سرنوشت خویش مسئول می‌سازد و چنین می‌نمایاند که بدون خواست و اراده خودی نمی‌توان وضعیت فردی و اجتماعی خویش را دگرگون ساخت. اما در آن گونه ساختارهای سیاسی که از بیان خواست‌های مردم جلوگیری می‌کنند و فعالیت‌های سندیکائی و سیاسی را ممنوع می‌سازند، مردم از دولت از خودبیگانه می‌شوند و جامعه به رخوت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دچار می‌شود که دیر یا زود چنین دولتی را با بُن‌بست روبه‌رو خواهد ساخت و چنین دولتی ناخواسته زمینه را برای سرنگونی خویش فراهم می‌سازد. به‌همین دلیل نیز در الگوی کارکردی نقد نهادهای دولتی از سوی افراد و رسانه‌ها دارای اهمیت بسیار است، زیرا بدون چنین نقدی نمی‌توان به کاستی‌های کارکردی زمان سپری شده پی بُرد تا بتوان برای دستیابی به وضعیت بهتری کمبودها را از میان برداشت. پس کافی نیست که در قانون اساسی «حقوق اساسی» تضمین شوند، بلکه مهم‌تر آن است که بر اساس قانون اساسی ساختار دولتی چنان سازمان‌دهی شود که نهادهای دولتی نتوانند از واقعی شدن آن حقوق جلوگیری کنند، یعنی دولت نتواند از تشکیل سازمان‌های سیاسی، سندیکاهای مستقل، چندگرائی رسانه‌ها و ... جلو گیرد.

الگوی جامعه رفاء: این الگو نتیجه نقد بی‌رحمانه‌ای است که طی دو سده گذشته نسبت به الگوی «حقوق اساسی» لیبرالی ابراز شد. در آن الگو هر کسی باید سرنوشت خویش را خود تعیین می‌کرد و دولت فقط باید آزادی‌های فردی را تضمین می‌نمود و مابقی را به بازار آزاد وامی‌گذاشت تا هر کسی بتواند در محدوده شعار «بگذار بشود»^{۱۸}، آینده‌ساز خویش شود. دولت بر مبنای «حقوق اساسی» جامعه رفاء موظف است شرائط اجتماعی را آن‌چنان سازمان‌دهی کند که هر کسی بتواند از آزادی برخوردار شود. به‌طور مثال، هرگاه بپنداریم که برخورداری از درجه تحصیلی بالاتری سبب خواهد شد تا فرد بتواند بر آزادی خود بهتر آگاه شود و ماهرانه‌تر از آن حراست کند، در آن صورت دولت باید با رایگان ساختن آموزش و پرورش زمینه را برای هر کسی که از استعداد برخوردار

است، هموار سازد تا افراد بتوانند با برخورداری از دانش به آزادی بیش‌تری دست یابند. به‌عبارت دیگر، وابستگی طبقاتی و قشری نباید سبب شود تا کسی از آزادی پرورش استعدادهاى خود محروم گردد. البته در این زمینه هواداران الگوی رفاء اجتماعی تنها نیستند و بلکه پیروان الگوهای ارزشی و کارکردی نیز بر این باورند که مهم‌ترین وظیفه دولت به‌وجود آوردن شرائط مطلوب برای تحقق «حقوق اساسی» است. بر این اساس، هیچ یک از افراد جامعه نباید به‌خاطر وابستگی قومی، زبانی، دینی، طبقاتی و ... از امکاناتی که سبب پرورش استعدادهايش می‌شود، محروم گردد، زیرا کسی که از دانش برخوردار است، می‌تواند به وضعیت فردی و اجتماعی خود آگاه شود و در جهت از میان برداشتن کاستی‌های اجتماعی فعال گردد. بنابراین تحقق وضعیتی که در آن «شانس مساوی» برای همه شهروندان وجود داشته باشد، یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین وظائف دولت رفاء است، یعنی هر کسی باید بتواند با توجه به استعدادی که دارد، به مطلوب‌ترین آموزش و پرورش دست یابد.

دیگر آن که یکی از بغرنج‌های بزرگ دموکراسی‌های غربی درجه آزادی رسانه‌ها است، یعنی مسئله بر سر آن است که دولت برگزیده مردم باید با توجه به «حقوق اساسی» تدوین شده در قانون اساسی تا چه درجه‌ای از آزادی رسانه‌ها را تضمین و از آن حراست کند. از یک‌سو دولت باید از پخش مطالب و فیلم‌هایی که برای «جامعه» زبان‌بارند، جلوگیری کند، یعنی اجازه ندهد عده‌ای با فیلم‌برداری از تجاوز جنسی به کودکان و فروش آن، و یا با انتشار نوشته‌هایی که به مقدسات دینی توهین می‌کنند و ... به حقوق شهروندی کودکان و دین‌باوران تجاوز شود و از سوی دیگر باید چندگرائی رسانه‌ها را تضمین کند تا بتوان از غالب شدن یک نگرش بر جامعه جلوگیری کرد. و از آن‌جا که بیش‌تر رسانه‌ها هزینه‌های خود را از طریق تبلیغات تجاری تأمین می‌کنند، در نتیجه می‌توانند تا اندازه‌ای به شرکت‌های تجاری وابسته شوند و «خواسته» و یا «ناخواسته» منافع و خواست‌های آن‌ها را بازتاب دهند. برای جلوگیری از چنین وضعیتی، دولت‌ها باید با ایجاد رسانه‌هایی که هزینه‌شان از صندوق مالیات عمومی تأمین می‌شوند و در عین حال به نهادهای دولتی و حکومتی وابسته نیستند، چندگرائی رسانه‌ها، عقاید و افکار عمومی و هنرها را تضمین کنند. در حالی که در بیش‌تر کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» چنین نبود، زیرا رسانه‌ها به‌طور کامل در اختیار دولت ابرقدرت قرار داشتند و دولت آن‌ها را به ابزار خود بدل ساخته بود و باید مبلغ یک‌جانبه خواست‌ها و برنامه‌های دولت مرکزی می‌بودند.

با این حال این الگو نمی‌تواند تمامی مشکلات چندگرائی فرهنگی، سیاسی و هنری را برای همه مردمی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند، از میان بردارد، زیرا در دولت‌های دموکراتیک، نهادهای دولتی باید از یک سو از حقوق اقلیت‌ها پشتیبانی کنند و از سوی دیگر، با توجه به ساختار جامعه سرمایه‌داری که موجب تقسیم ناعادلانه ثروت در میان اقشار و طبقات اجتماعی می‌شود، نمی‌توانند از «نُخبه‌گرایی» فرهنگی، هنری و حتی سیاسی جلوگیری کنند. آن‌ها حتی باید در رابطه با نیازهای تولید سرمایه‌داری و به‌ویژه در حوزه دانش «نُخبه‌پروری» کنند تا سرمایه‌داری برای افزایش توان رقابتی خود در بازار ملی و جهانی، بتواند با بهره‌گیری از دستاوردهای دانش مدرن این نُخبگان سودآوری تولید و سرمایه خود را تضمین کند.

با تمامی کمبودهایی که این الگوی «حقوق اساسی» دارد، با این حال بهترین الگویی است که توانسته است در بیش‌تر کشورهای جهان جا باز کند و هم‌چنین اهمیت و اعتبار جهانی «حقوق اساسی» را به‌نمایش گذارد. البته همان‌طور که دیدیم، تحقق «حقوق اساسی» نیازمند پیش‌شرط‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و بدبختانه در بیش‌تر کشورهای بینوا و عقب‌مانده هنوز زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای ساده‌ترین و ابتدائی‌ترین تحقق حقوق اساسی فردی وجود ندارند. همین وضعیت سبب شده است تا جنبش‌های سیاسی در این کشورها میان تأمین نیازمندی‌های اولیه و «حقوق اساسی» فرقی نگذارند و رهبران چنین جنبش‌هایی بپندارند که مبارزه برای تحقق نیازمندی‌های اولیه معیشتی چیز دیگری جز تحقق «حقوق اساسی» نیست.

هر چند «دولت سوسیالیستی» در کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» توانست نیازمندی‌های اولیه مردم خود را کم و بیش تأمین کند، اما حاضر به پذیرفتن «حقوق اساسی» فردی مردم نبود. هم‌چنین در بیش‌تر کشورهای نفت‌خیز هم‌چون کویت، عربستان سعودی و حتی ایران، هر چند این حکومت‌ها قادر به تأمین حداقل نیازمندی‌های معیشتی مردم خویشند، اما بنا بر ساختارهای سیاسی خویش در مواردی از تحقق «حقوق اساسی» فردی و اجتماعی تمامی و یا بخشی از مردم خویش ممانعت و خواست‌های چندگرایانه را سرکوب می‌کنند.

«حقوق اساسی» و دموکراسی

نزد مردمی که در بسیاری از کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری زندگی می‌کنند، دموکراسی و «حقوق اساسی» آن‌چنان به هم بافته‌اند که به دشواری می‌توان آن‌ها را از هم جدا ساخت. در عین حال دانش سیاسی منطبق با دموکراسی بورژوائی بارها نشان داده است که میان این دو رابطه متقابلی وجود دارد، زیرا بدون «حقوق اساسی» تدوین و تضمین شده در قوانین اساسی کشورهای دموکراتیک، دموکراسی نمی‌توانست دوام داشته باشد و بدون دوام دموکراسی، «حقوق اساسی» نمی‌توانستند خود را با اوضاع تغییر یافته تطبیق دهند و ابعاد نوینی بیابند. البته در گذشته همیشه این چنین نبوده است، زیرا از یک‌سو «حقوق اساسی» بخش بزرگی از حوزه‌های زندگی فردی را از زیر سلطه دولت دور نگاه می‌دارند و از سوی دیگر حاکمیت ملت، یعنی حاکمیت فرد بر خویش و حراست از حقوق خود، تنها در محدوده دولت دموکراتیک می‌تواند تحقق یابد. به‌همین دلیل نیز در انقلاب فرانسه دو گرایش وجود داشت. بخشی از نیروهای انقلابی خواهان تدوین «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی» در قانون اساسی بودند تا هر شهروندی بتواند با استناد به آن از حقوق خویش در برابر نهادهای دولتی دفاع کند. بخش دیگری از انقلابیون بر این باور بودند که کافی است در قانون اساسی حق حاکمیت خلق یا ملت تضمین شود و در آن صورت شهروندان می‌توانند هر زمانی که اراده کردند، با تکیه به آن اصول حکومت‌ها را تغییر دهند و حاکمیت بلاواسطه خود را اعمال کنند. روشن است که این دو گرایش با یکدیگر هم‌خوانی ندارند و برای بیرون آمدن از بن‌بست، در نخستین قانون اساسی فرانسه هر دو خواست در کنار و در تکمیل یک‌دیگر جای داده شدند، یعنی هم «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی» در قانون اساسی تدوین شدند و هم آن که خلق یا ملت می‌توانست از طریق انتخابات آزاد اراده و خواست خود را بر دولت تحمیل کند، یعنی حاکمیت دولت از طریق گزینش حکومت به خلق یا ملت واگذار شد. از سوی دیگر، برای آن که حاکمیت خلق و یا ملت فراسوی حقوق شهروندی قرار گیرد، به دولت امکان داده شد تا طبق امکاناتی که در قانون پیش‌بینی شده‌اند، بتواند با توجه به ضرورت‌های حکومتی «حقوق اساسی» را تا آن‌جا که اراده خلق یا ملت که خود را در اکثریت پارلمان می‌نمایاند، محدود کند. به این ترتیب در قوانین اساسی کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری با ملغمه‌ای روبه‌روئیم که در آن هم «حقوق اساسی» تدوین و حراست می‌شوند، هم حاکمیت دولت به خلق یا ملت واگذار می‌شود و هم آن که اراده خلق و یا ملت می‌تواند در اوضاع و زمانه ویژه‌ای حوزه کارکردی

«حقوق اساسی» را محدود کند. بر حسب این که این سه عامل در چه تناسبی با یکدیگر قرار داشته باشند، با اشکال گوناگون دموکراسی روبه‌رو می‌شویم.

دموکراسی به‌مثابه شکل سلطه: تا زمانی که دولت وجود دارد، قدرت سیاسی باید از سوی برخی از گروه‌های اجتماعی هدایت و اداره شود. در عین حال هیچ حکومتی نمی‌تواند از مشروعیت برخوردار نباشد.

پیش از آن که دموکراسی مدرن پیدایش یابد، بیش‌تر کشورها دارای حکومت‌های پادشاهی بودند که مشروعیت خود را از پدران خویش ارث می‌بردند، یعنی پیوستگی خونی و رابطه پدر-فرزندی به استمرار سلطه یک خاندان شاهی مشروعیت می‌بخشید. کسانی نیز که با به‌کاربرد قهر می‌توانستند حکومتی را سرنگون کنند و خود جانشین آن گردند، مشروعیت خود را از پیروزی جنگی خویش به‌دست می‌آوردند. اما با پیدایش حکومت‌های دموکراتیک، چه در دوران باستان و چه در دوران کنونی، این‌گونه حکومت‌ها مشروعیت خود را از مردم اخذ می‌کنند، یعنی خود را بیان اراده مردم می‌دانند، به‌طوری که آبراهام لینکلن در یکی از مشهورترین سخنرانی‌های خود حکومت دموکراتیک را در عبارت «حکومت مردم، برگزیدهٔ مردم، برای مردم» مشخص ساخت. در این معنا حکومت دموکراتیک به حکومت مردم بر مردم بدل می‌شود، یعنی آشکار می‌گردد که دموکراسی هر چند شکلی از حکومت است، اما در عین حال شکلی از مشروعیت بخشیدن به حکومت نیز می‌باشد. و از آن‌جا که در دموکراسی مردم باید بر مردم حکومت کنند، در نتیجه همیشه این خطر وجود دارد که حتی حکومتی که توسط مردم برگزیده شده است، بخواهد به «حقوق اساسی» تدوین شدهٔ مردم تجاوز کند و در نتیجه «شهروندان» باید بتوانند با در خدمت گرفتن اهرم‌ها و نهادهائی که از پیش توسط قانون اساسی تعیین شده‌اند، از حقوق خود در برابر خودکامگی حکومت دفاع کنند. و از آن‌جا که در دموکراسی‌ها منافع فردی، گروهی، قشری و طبقاتی در گزینش حکومت‌ها نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کنند و بیش‌تر مردم بر اساس منافع لحظه‌ای و یا کوتاه‌مدت خویش به این یا آن نامزد پارلمان و یا احزاب سیاسی رأی می‌دهند، در نتیجه در مناسبات متقابل میان حقوق «شهروندی» فردی و منافع ملی که خود را در کارکردهای «دولت» می‌نمایند، رابطه‌ای پُر از التهاب وجود دارد. در این معادلهٔ قدرت «حقوق شهروندی» افراد می‌تواند در بیش‌تر موارد با خطر روبه‌رو گردد و در جنگ قدرت بازنده شود.

دیگر آن که دستیابی نیروئی به قدرت سیاسی که در انتخاباتی دموکراتیک اکثریت آراء را به دست می‌آورد، در ذات دموکراسی نهفته است، یعنی در دموکراسی، نیروئی که اقلیت است، نمی‌تواند هدایت و اداره نهادهای دولتی را از آن خود سازد و باید هوشیار باشد که اکثریت حقوق شهروندی و اجتماعی‌اش را پایمال نسازد. اما بر اساس قوانین اساسی کشورهای دموکراتیک، اقلیت پارلمانی باید از حقوق اساسی معینی برخوردار باشد که عبارتند از: برخورداری از حق زیست مستقل از حکومت و بهره‌مندی از حق فعالیت علنی و تبلیغ نظرات و برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خویش با هدف تبدیل شدن به اکثریت پارلمانی. روشن است که پیش شرط تحقق چنین حقوقی تضمین آزادی گفتار، نوشتار، سازمان‌دهی سندیکائی و حزبی و ... از سوی نهادهای دولتی در محدوده قانون اساسی است. به‌طور مثال، در آلمان فدرال، حزبی هم‌چون «حزب دموکراتیک ملی آلمان»^{۱۰۹} NPD که حزبی دست راستی و افراطی است و بنا بر برنامه حزبی خود خواهان تحقق حکومتی مبتنی بر ملی‌گرایی افراطی در آلمان است، از حق فعالیت علنی برخوردار می‌باشد و می‌تواند با تبلیغ باورهای حزبی خود در انتخابات شهر و روستا، پارلمان‌های ایالتی و حتی پارلمان فدرال شرکت کند، اما در ایران سازمان‌های سیاسی نظیر «جبهه ملی ایران» و یا «نهضت آزادی» و یا سازمان‌هایی که به طیف «چپ» تعلق دارند، یا ممنوع شده‌اند و یا آن که از حق فعالیت‌های حزبی که در قانون اساسی ایران تضمین شده‌اند، توسط حکومت کنونی جمهوری اسلامی محروم گشته‌اند. خلاصه آن که، در جامعه‌ای که اقلیت‌ها از حق زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برخوردار نباشند، دموکراسی نیز وجود ندارد، حتی اگر در این کشورها بنا بر اصول قوانین اساسی چنین حقوقی برای اقلیت‌ها تدوین و تضمین شده باشند.

در کشورهای که دارای حکومت‌های تک‌حزبی‌اند و یا آن که قدرت سیاسی جز به هواداران خود، به افراد و گروه‌های دیگر امکان فعالیت سیاسی و رسانه‌ای را نمی‌دهد، با ساختاری دموکراتیک روبه‌رو نیستیم، زیرا ذات دموکراسی تغییر حکومت است و این امر فقط زمانی مقدور است که احزاب اقلیت بتوانند با برخورداری از آزادی‌های مدنی به اکثریت بدل شوند. حتی می‌توان گفت دموکراسی شکلی از حکومت است که در آن قدرت سیاسی فقط برای زمانی از پیش تعیین شده در اختیار یک حزب و یا یک ائتلاف سیاسی قرار داده می‌شود. در سوئد سوسیال دموکرات‌ها توانستند بیش از ۵۰ سال هدایت و اداره حکومت این کشور را از آن خود سازند، بدون آن که کوچک‌ترین گامی علیه حقوق اساسی

احزاب اقلیت برداشته باشند. آن‌ها با برخورداری از اعتماد مردم این کشور توانستند بدون اختناق و با تأمین آزادی‌های سیاسی و مدنی برای همه احزاب مخالف خویش از چنین موقعیت ویژه‌ای بهره‌مند شوند. بنابراین، هر چند در دموکراسی‌ها هدایت و اداره حکومت مشروط است، اما هرگاه یک حزب سیاسی بتواند با کارهایی که انجام می‌دهد، از اعتماد مردم برخوردار شود، می‌تواند حتی بیش‌تر از یک نیم‌سده رهبری سیاسی کشوری را از آن خود سازد.

با توجه به آن‌چه گفتیم، می‌توان نتیجه گرفت که در دموکراسی‌ها به مثابه یکی از اشکال حکومتی، «حقوق اساسی» مرزهایی را نشانه‌گذاری می‌کند که نه حکومت‌ها و نه مردم حق دارند از آن‌ها فراتر روند. و هنگامی که آزادی‌های فردی و گروهی و اقلیت‌ها با خطر مواجه شوند، در آن صورت یک‌چنین مرزگذاری‌ها از اهمیت کارکردی ویژه‌ای برخوردار می‌شوند که فراتر از آن‌چه که در قوانین اساسی برای محدود ساختن قهر دولتی پیش‌بینی شده‌اند، قرار خواهند داشت. تقسیم قوای دولتی به سه قوه مستقل از یک‌دیگر، تضمین راه‌های قانونی برای بازپس گرفتن حقی که از سوی اشخاص و نهادهایی پایمال شده است، نمونه‌هایی از این راه‌کارهای دموکراتیک هستند. در این معنی «حقوق اساسی» چیز دیگری جز همان دموکراسی نیست، چرا که بخشی از اجزاء تجزیه‌ناپذیر آن است.

دموکراسی به مثابه روش مشروعیت سلطه: بُعد دیگری از دموکراسی را روش

مشروعیت‌دهی به سلطه سیاسی تشکیل می‌دهد که در بخش پیش نیز برخی از نمودهای آن را مورد بررسی قرار دادیم. دموکراسی فقط از انتخاب نمایندگان پارلمان‌ها از سوی مردم تشکیل نمی‌شود و بلکه جنبه دیگری از دموکراسی از مراوده‌ای تشکیل می‌گردد که مابین لایه‌های مختلف اجتماعی برقرار می‌شود تا بتوان بهترین راه حل مطلوب را برای از میان برداشتن کمبودهایی که جامعه با آن روبه‌رو است، یافت. دموکراسی نوع غربی نمی‌تواند بدون یک‌چنین مراوده‌ای که میان سازمان‌های سیاسی، فرهنگی و خدماتی برقرار می‌شود و سرانجام سبب پیدایش «خواست‌های سیاسی» گروهی، حزبی و یا حتی اجتماعی می‌گردد، گامی به پیش بردارد. به‌همین دلیل نیز آن دسته از «حقوق اساسی» که چنین مراوده‌ای را میان مردم، گروه‌ها، احزاب و ... تضمین و ممکن می‌کنند، از نقشی بنیادین برخوردار می‌شوند. آزادی گفتار و نوشتار و انتشار را می‌توان «حقوق اساسی مراوده‌ای» نامید، زیرا دموکراسی بدون تحقق این حقوق قابل تصور نیست. بنابراین، هر اندازه آزادی

گفتار، نوشتار و انتشار بیش‌تری در جامعه‌ای وجود داشته باشد، با ساختار دموکراسی پیش‌رفته‌تری روبرو خواهیم بود. برعکس، در بسیاری از «دموکراسی‌های نو» که پس از فروپاشی بلوک «سوسیالیسم واقعاً موجود» در اروپا به‌وجود آمدند، شاهد محدودیت این آزادی‌ها هستیم، به‌ویژه در روسیه. محدودیت این حقوق در روسیه و یا در ایران آشکار می‌سازد که فاصله تکامل ساختار سیاسی حاکم در این دو کشور با دموکراسی واقعی و پیش‌رفته تا چه اندازه است. نتیجه آن که با تعیین درجه محدودیت آزادی گفتار، نوشتار و نشر در یک کشور می‌توان به درجه تکامل دموکراسی به مثابه ساختار سیاسی آن دولت پی بُرد، زیرا هر اندازه این حقوق محدودتر باشند، به‌همان نسبت نیز درجه مشارکت اجتماعی در تعیین سیاست‌های روز حکومت‌ها محدود خواهد بود و تعیین قوانین و کارکردهای حکومتی بازتاب خواست‌های مراوده‌ای مردمی نخواهد بود که در محدوده چنین دولتی می‌زیند.

در هر حال آن دسته از «حقوق اساسی» که در قوانین اساسی مراوده اجتماعی را تضمین می‌نمایند، نه فقط از آزادی گفتار، نوشتار و نشر فردی، بلکه هم‌چنین از آزادی‌های گروهی پشتیبانی می‌کنند، تا افراد با سازمان‌دهی خود در گروه‌ها و احزاب بهتر بتوانند برای تحقق خواست‌های جمعی خویش فعالیت و مبارزه کنند. اما در بسیاری از کشورهای عقب‌مانده و یا عقب‌نگاه‌داشته شده، حکومت‌ها برای حفظ و دوام سلطه خویش، هم آزادی‌های فردی را محدود می‌سازند و هم آن که با نقض آن رده از «حقوق اساسی» که حق «سازمان‌دهی» سندیکائی، حزبی، دینی، فرهنگی و ... را تضمین می‌کنند، نه فقط از تحقق دموکراسی جلوگیری می‌کنند، بلکه وضعیتی را در دولت‌های خود فراهم می‌آورند که حکومت به‌خاطر فقدان نقد اجتماعی، به کمبودها پی نبرد و برای از میان برداشتن کاستی‌ها گام مثبتی برندارد. این دسته از حکومت‌ها با استقرار اختناق، عملاً تیشه به ریشه سلطه خود می‌زنند و هم‌چون سلطنت پهلوی دیر یا زود نابود خواهند شد.

دموکراسی به‌مثابه روش کسب حق: نظام‌های سیاسی همیشه به‌خاطر خواست‌های گروهی، قشری و طبقاتی متفاوت به‌وجود می‌آیند، یعنی قدرتی باید پیدا شود که بتواند این خواست‌های گوناگون و گاه متضاد را آن‌چنان در هم ادغام کند و به «قانون» بدل سازد تا همه گروه‌های اجتماعی بتوانند منافع لحظه‌ای و یا درازمدت خود را در مضمون آن قوانین بیابند و در زیر چتر آن حاضر به زندگی مشترک با دیگر گروه‌ها، اقشار و طبقات

اجتماعی باشند. روشن است که در ساختارهای دولتی استبداد مطلقه Absolutismus، تمامیت‌خواه و دموکراسی تعیین و تنظیم چنین حقوقی دارای اشکال متفاوتی هستند و با نگرش به‌چگونگی پیدایش این حقوق می‌توان به ماهیت ساختار سیاسی در یک جامعه پی بُرد. در حکومت‌های مطلقه، قوانین توسط رهبران حکومت تعیین می‌شوند و بازتاب دهنده نیازهای بلاواسطه‌اند. در نظام‌های تمامیت‌خواه هئیت‌حاکمه بنا بر منافع جمعی خویش قوانین را تدوین می‌کند و در دموکراسی‌ها قوانین نتیجه سازش منافع جمعی است، هر چند که در نهایت خواست اکثریت پارلمانی در تعیین مضمون این قوانین نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کند. اما از آن‌جا که هر اکثریتی می‌تواند بدون توجه به خواست تمامی جامعه به زودی به اقلیت بدل گردد و مجبور به کناره‌گیری از قدرت سیاسی شود، در نتیجه اکثریت‌های پارلمانی می‌کوشند خواست کُلی خود را در پوسته‌ای از خواست همگانی قرار دهند و در نتیجه تا اندازه‌ای مجبور به سازش می‌شوند.

با این حال، همان‌طور که دیدیم، الگوهای مختلفی از دموکراسی در زمینه قانونگذاری وجود دارند. بر مبنای یک الگو مردم‌کسانی را به‌مثابه نمایندگان خود برای زمان از پیش تعیین‌شده‌ای برمی‌گزینند و به پارلمان‌ها می‌فرستند و این نمایندگان حق دارند به نام ملت قانونگذاری و کارکردهای حکومت را کنترل کنند. بر اساس الگوی دیگری مردم می‌توانند با شرکت در همه‌پرسی‌ها قانونگذاری کنند، یعنی آن‌چه که باید به قانون بدل شود به همه‌پرسی گذاشته می‌شود و مردم بلاواسطه خود با پذیرش و یا رد آن پیشنهاد می‌توانند مضمون و خصلت قوانین را تعیین کنند. در بسیاری از کشورهای دموکراتیک پیش‌رفته با آمیزه‌ای از این دو الگو روبه‌رو می‌شویم. به‌طور مثال در سوئیس نه همه، بلکه بخشی از قوانین که در قانون اساسی پیش‌بینی شده‌اند، باید به همه‌پرسی گذاشته شوند و فقط هنگامی به قانون بدل می‌گردند که اکثریت شرکت‌کنندگان در همه‌پرسی به طرح پیشنهادی رأی مثبت دهند.

در رابطه با پارلمان‌ها به‌مثابه یگانه نهاد قانونگذاری باید یادآور شد که آن‌ها از خصلت دوگانه‌ای برخوردارند، زیرا از یک‌سو یگانه نهادی هستند که می‌توانند زیرساخت‌های حقوقی مناسب و مورد نیاز جامعه را برای تحقق «حقوق اساسی» تصویب کنند، اما از سوی دیگر یگانه نهادی هستند که می‌توانند حوزه کارکردی «حقوق اساسی» را با تصویب قوانین ویژه‌ای محدود سازند. به‌همین دلیل نیز دموکراسی از دو خصیصه اعتماد و سؤوطن برخوردار است، یعنی از یک‌سو می‌توان به دموکراسی اعتماد داشت، زیرا فرد در محدوده

این ساختار سیاسی از بهترین امکانات برای تحقق حقوق شهروندی خود برخوردار است و از سوی دیگر بدون کنترل و نقد مدام قوای دولتی نمی‌توان از کژروی و سوء استفاده از قدرت جلوگیری کرد و این ممکن نیست، مگر حوزه عمومی، یعنی حوزه‌ای که در محدوده آن مراوده اجتماعی تحقق می‌یابد، تا آن‌جا که ممکن است، بیرون از حوزه اقتدار نهادهای حکومتی قرار داشته باشد.

دولت ديمقراطیک

در حال حاضر بیش از ۱۹۰ دولت در جهان وجود دارند و بیش تر این دولت‌ها با تکیه بر قوانین اساسی خویش، چنین برمی‌تابانند که دولت‌های ديمقراطیک هستند. اما می‌بینیم که بیش تر این دولت‌ها در بافت سیاسی و سازمان‌دهی اجتماعی خود با یک‌دیگر توفیرهای فراوانی دارند. همین واقعیت آشکار می‌سازد که توضیح و تفسیر ديمقراسی کار آسانی نیست. پس، پیش از آن که بکشیم دولت ديمقراطیک را بنمایانیم، به تاریخ‌چه ديمقراسی می‌پردازیم تا زمینه‌ای مطلوب برای درک و فهم بهتر بغرنج دولت ديمقراطیک فراهم آورده باشیم.

پریکلس Perikles^۱ که در سده پنجم پیشامیلاد در آتن می‌زیست و رهبر سیاسی برجسته‌ای بود، در تعریف ديمقراسی آتن گفت «قانون اساسی ما ديمقراسی است، زیرا دولت نه اقلیت، بلکه اکثریت را مد نظر دارد»^۲. چنین به نظر می‌رسد که پریکلس توانست ديمقراسی را به آسانی تعریف کند، زیرا بنا بر برداشت او ديمقراسی چیز دیگری نیست مگر حکومت اکثریت. اما این برداشت گمراه کننده است. البته بر سر این نکته که ديمقراسی نوعی از قانون اساسی است که در آن اکثریت از نقشی محوری برخوردار است، تقریباً توافق وجود دارد. اما مشکل پس از پذیرفتن این پارادایگم آغاز می‌شود. آیا اکثریت باید حاکمیت خود را از طریق برگزاری نشست‌های سازمان‌دهی کند که در آن همه شهروندان حق شرکت و گزینش نمایندگان خود و یا تصویب قوانین را دارند؟ در چنین حالتی با «دمقراسی مستقیم» و بلاواسطه سر و کار خواهیم داشت که تا کنون در تاریخ تحقق نیافته، اما پس از پیدایش جوامع طبقاتی و فروپاشی ديمقراسی بدوی، به آرمانی تحقق‌ناپذیر بدل گشته است.

البته در یونان باستان واژه ديمقراسی معادل «حاکمیت خلق» بود، اما از این واژه نمی‌توان نتیجه گرفت که منظور یونانی‌ها ديمقراسی بلاواسطه، یعنی مستقیم و یا ديمقراسی با واسطه، یعنی غیرمستقیم بود. هم‌چنین از این واژه نمی‌توان فهمید که

«حاکمیت خلق» باید توسط تمامی خلق اعمال شود و یا آن که اکثریتی از خلق از حق اعمال حاکمیت برخوردار و اقلیتی از همان خلق، از آن محروم خواهد بود. و باز نمی‌توان از این واژه فهمید که حاکمیت خلق را باید کسانی اعمال کنند که از دانش و دوراندیشی سیاسی برای حکومت کردن برخوردارند و یا آن که هر کسی که از دانش سیاست و حکومت آگاهی چندانی ندارد، می‌تواند به چنین مقامی برگزیده شود؟ پس تعریف دموکراسی کار ساده‌ای نیست، زیرا با الگوهای فراوانی از دموکراسی چه در حوزه تئوری و چه در حوزه کاربردی روبه‌رو می‌شویم. ارسطو نیز که یک سده پس از پریکلس می‌زیست، پس از آن که در کتاب «سیاست» خود الگوهای مختلف دموکراسی را مورد بررسی قرار داد، به این نتیجه رسید که «دموکراسی هنوز وجود ندارد».^۳

با این حال دموکراسی به‌مثابه ساختار سیاسی منطبق با نیازهای شیوه تولید و «بازار آزاد» سرمایه‌داری به تدریج از میانه سده ۱۶ میلادی در اروپا به وجود آمد و پس از پایان جنگ جهانی اول در ۲۹ کشور جهان دولت‌های دموکراتیک متکی بر قانون اساسی وجود داشتند. اما دموکراسی هنوز پایدار نبود و در سال ۱۹۲۶ جنبش فاشیسم به رهبری موسولینی^۴ در ایتالیا به قدرت رسید و دیری نپائید و در سال ۱۹۳۳ در آلمان نیز نازی‌ها به رهبری هیتلر توانستند قدرت سیاسی را از آن خود سازند و این جنبش‌های اقتدارگرا توانستند دموکراسی را در کشورهای خود و مناطقی که در دوران جنگ جهانی دوم اشغال کردند، از میان بردارند. اما پس از پایان جنگ جهانی دوم دموکراسی توانست دوباره کمی گسترش یابد و در سال ۱۹۶۰ در ۳۶ کشور جهان دولت‌های دموکراتیک حاکمیت داشتند. با آغاز «موج سوم» دموکراسی که گویا پس از ۱۹۷۴ آغاز شد و تا فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» پایان یافت، ۳۰ کشور دیگر دارای دولت‌های دموکراتیک گشتند. و در آغاز سده ۲۱ تعداد کشورهایی که در آن‌ها قوانین اساسی دموکراتیک وجود دارند، به بیش از ۱۲۰ دولت افزایش یافته است. پس می‌توان نتیجه گرفت که در حال حاضر در دو سوم از کشورهای جهان دولت‌های دموکراتیک و نیمه‌دموکراتیک وجود دارند. و هرگاه جمعیت جهان را معیار قرار دهیم، در آن صورت اکثریت مردم جهان باید در کشورهای دموکراتیک و نیمه‌دموکراتیک زندگی کنند، زیرا ژرفای دموکراسی در این کشورها بسیار ناهمگون است. و همین واقعیت یک‌بار دیگر نشان می‌دهد که در جهان با یک الگوی دموکراسی که دارای خصلتی جهانشمول باشد، روبه‌رو نیستیم. با بررسی تاریخ دموکراسی خواهیم دید که بنا بر پیش‌تاریخ هر کشوری که دارای ساختارهای اجتماعی و فرهنگی ویژه خویش است، امری

که سبب می‌شود تا سازمان‌دهی نهادهای دولتی در این سرزمین‌ها از یک‌دیگر بسیار متفاوت باشند، الگوهای دولت دمکراتیک بسیار ناهمگون هستند.

واژه دمکراسی را یونانیان باستان اختراع کردند و در آثاری که از سده پنجم پیشامیلاد بر جای مانده است، گویا دمکراسی توسط یکی از رهبران سیاسی آن دوران که کلازیتنس Kleisthenes^۵ نام داشت، در آتن پیاده شد. به این ترتیب دمکراسی در سال ۵۰۷ پیشامیلاد در دولت-شهر آتن به وجود آمد و تا ۳۲۲ پیشامیلاد در اشکال گوناگونی دوام داشت. اما این بدان معنا نیست که دمکراسی در دولت-شهر آتن دشمنانی نداشت.

نخستین کسی که ساختار حکومت دمکراتیک را نفی کرد، افلاطون بود. او چون در شبه‌جزیره آتیکا Attika که دولت-شهر آتن در آن قرار داشت، می‌زیست و به کمبودهای دمکراسی آتن پی برده و شاهد فروپاشی تدریجی دمکراسی در این دولت-شهر بود، در کتاب «جمهور»^۶ خود به نقد دمکراسی آتن پرداخت و کوشید گزینش تازه‌ای از حکومت مطلوب خود را طراحی کند.^۷ بنا بر باور افلاطون نخستین دولت‌هایی که پدید آمدند، باید نیازهای اولیه مردم را برآورده می‌ساختند. او چنین دولت‌هایی را «خوک-دولت‌شهر» نامید، زیرا در چنین دولت-شهری هیچ‌کس از استعداد خودسالاری autark برخوردار نیست. با پیش‌رفت در تولید، به تدریج مردم مجبور می‌شوند کارهای ضروری را بر اساس استعدادها و لیاقت‌هایی که دارند، بین خود تقسیم کنند. به این ترتیب دولت مطلوب می‌تواند به وجود آید، وظیفه عالی چنین دولتی تحقق عدالت است و عدالت باید به معیار اصلی تقسیم مسئولیت‌ها و وظائف میان رسته‌های اجتماعی دولت-شهر بدل شود. و از آن‌جا که «سرنوشت» سبب شده است تا انسان‌ها از استعدادها و لیاقت‌های مختلف برخوردار باشند، در نتیجه عدالت آن است که هر کسی بر حسب فطرت خود به‌کاری بپردازد که به بهترین نحو می‌تواند انجام دهد. به این ترتیب عدالت افلاطونی جانشین دولت-شهر دمکراتیک گشت.^۸

پس از افلاطون شاگرد او ارسطو به نقد و نفی اندیشه‌های استاد خود پرداخت و نشان داد که دمکراسی چیز دیگری نیست جز حکومت مردم عامه، یعنی مردم تهی‌دست و بی‌سواد که در آن زمان اکثریت شهروندان آتن را تشکیل می‌دادند. ارسطو چون اشکال حکومت‌ها را مورد بررسی قرار داد، اجباراً به این نتیجه رسید که «حکومت توده مردم بهتر از حکومت گروه کوچکی از صاحبان فضیلت است»^۹ و در نتیجه به دفاع مشروط از دمکراسی پرداخت، اما دولت دمکراتیک را بهترین شکل حکومت ننامید، زیرا در این

حکومت منافع گروهی، یعنی منافع اکثریت مردم ورای منافع کل جامعه قرار داده می‌شود.^{۱۰} با توجه به آن که دولت روم مسیحیت را به دین رسمی امپراتوری بدل ساخت و کلیسای مسیحیت توانست اندیشه ارسطو را مصادره کند و مکتب اسکولاستیک^{۱۱} را بر مبنای منطق دو ارزشی ارسطو بنا نهد، و از آن‌جا که ارسطو حکومت دموکراتیک را نفی کرده بود و آن شیوه حکومت با منافع اشراف و روحانیت در تضاد قرار داشت، در نتیجه تا پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری، اندیشه دموکراسی از باری منفی برخوردار بود، زیرا ارسطو آن را حکومت پابره‌ها و بی‌سوادان و بینوایان، یعنی حکومت مردم بی‌فرهنگ نامیده بود. هر چند عناصر پراکنده حکومت دموکراتیک از سده ۱۳ به بعد به تدریج در کشورهای اروپائی و به‌ویژه در انگلستان به‌وجود آمدند، اما دموکراسی به‌مثابه شکل نوین حکومت، پس از انقلاب کبیر فرانسه و پیروزی جنبش استقلال‌طلبانه آمریکا و تشکیل دولت ایالات متحده با قانون اساسی دموکراتیک در سال‌های پایانی سده ۱۸ تحقق یافت و از آن دوران به بعد از باری مثبت برخوردار شد.

فرانسوا گیزه François Guizot^{۱۲} که یکی از چهره‌های برجسته، فیلسوف و تئوریسین انقلاب فرانسه بود، با تجربیاتی که در کوران انقلاب ۱۸۴۸ به‌دست آورد، مدعی شد که «دموکراسی» مفهومی «جهانشمول» است که هر حکومتی، هر حزبی و هر قدرتی باید نام آن را بر پرچم خود بنویسد و خود را نسبت به آن متعهد بداند. همین اندیشه سبب شد تا از آن پس دموکراسی معادل «حکومت خلق» شود و «خلق» از حق «حاکمیت» Souveränität برخوردار گردد و به یگانه نیروئی بدل شود که حق داشت تمامی جامعه را بر مبنای خواست‌ها، آرزوها و رویاهای خود سازمان‌دهی کند و به نهادهای دولتی مشروعیت دهد. به‌عبارت دیگر، در دولت‌های دموکراتیک حکومتی که از پشتیبانی اکثریت مردم برخوردار نباشد، از مشروعیت نیز بهره‌مند نیست.

ویژگی دموکراسی آتن

بیش‌تر کارشناسان دموکراسی بر این باورند که بهترین الگوی دموکراسی که تا کنون در جهان تحقق یافته، همان الگویی است که طی سال‌های ۵۰۷ تا ۳۲۲ پیش‌ازمیلاد در آتن وجود داشت، زیرا در آن دوران دموکراسی مستقیم در آن دولت-شهر برقرار بود، یعنی هر شهروندی از حق شرکت در گردهمایی‌های مردمی و حضور در دادگاه‌ها برخوردار بود. هم‌چنین هر شهروندی می‌توانست به مسئولیت یکی از مقامات اداری برگزیده شود. در آن

دوران آتنی‌ها از واژه «تا پلیتیکا» ta politika در مورد آن‌چه که به «شهر» مربوط می‌شد، استفاده می‌کردند، واژه‌ای که بعدها به واژه «سیاست» Politik کنونی بدل گشت.

با این حال باید یادآور شد که در همان دوران همه مردمی که در دولت-شهر آتن می‌زیستند، از همه حقوق شهروندی برخوردار نبودند. مردان آتن از بیش‌ترین حقوق شهروندی بهره‌مند بودند، زنان آتن، با آن که آتنی محسوب می‌شدند، اما از حق شرکت در «امور شهر» محروم بودند. هم‌چنین بیگانگانی که در آتن می‌زیستند، اما از حقوق شهروندی بهره‌مند نبودند و آتنی‌ها آن‌ها را «متک» Metöken می‌نامیدند، نیز حق شرکت در «امور شهری» را نداشتند. و سرانجام کسانی که در آتن برده بودند، از هرگونه حقوق انسانی محروم بودند.

البته دموکراسی در یونان و در آتن یک‌باره خلق نشد و بلکه هم‌چون هر پدیده دیگری باید به تدریج و آرام آرام تکامل می‌یافت. نخستین بار اصلاحات سولون^{۱۳} که در ۵۹۴ پیشامیلاد به اجراً گذاشته شد، سبب استواری هر چه بیش‌تر نهادهای دموکراتیک در دولت-شهر آتن گشت. سپس اصلاحات سیاسی کلایزنس طی سال‌های ۵۰۸-۵۰۷ پیشامیلاد سبب شد تا از دامنه قدرت سیاسی اشراف کاسته شود و فضا برای شرکت بلاواسطه مردم در زندگی سیاسی دولت-شهر آتن فراهم شود. پیروزی آتن در دو جنگ علیه ارتش داریوش کبیر^{۱۴} در سال ۴۹۰ پیشامیلاد و سپس علیه ارتش فرزند او خشایار شاه^{۱۵} در سال ۴۸۰ پیشامیلاد موجب تقویت دموکراسی در این دولت-شهر گشت، زیرا در این جنگ‌ها تقریباً تمامی مردم آتن با همه نیروی خود شرکت کردند و توانستند ارتش متجاوز بزرگ‌ترین امپراتوری آن دوران را شکست دهند.

با قدرت‌یابی پریکلس که سی سال به درازا کشید، دوران طلایی دموکراسی آتن، یعنی دموکراسی مستقیم و بلاواسطه آغاز شد، زیرا تجربه نشان داده بود که هر اندازه مردم آتن از آزادی بیش‌تری برخوردار باشند، به رفاء بیش‌تری دست خواهند یافت و با پرداخت مالیات بیش‌تر می‌توانند دولت-شهر خود را توانمندتر و آبادان‌تر سازند. در همین دوران آتن توانست با برخورداری از توان ناوگان نظامی برتر خود با دولت-شهر اسپارت که رقیب آتن بود، صلح کند. اما در سال ۴۳۱ پیشامیلاد جنگ‌های پلپنز^{۱۶} میان آتن و دولت-شهرهای همسایه‌اش آغاز شد که تا ۴۰۴ پیشامیلاد به درازا کشید و سرانجام با شکست کامل آتن پایان یافت. با شروع این جنگ بحران دموکراسی آتن نیز آغاز شد، اما پیش از پیروزی دولت مقدونیه بر آتن در سال ۳۲۲ پیشامیلاد و سلطه کامل اسکندر بر

تمامی یونان از شکوفائی دگرباره‌ای برخوردار گشت. از آن پس آتن به یکی از شهرهای امپراتوری شاهان مقدونیه بدل شد و باید از حکومت مرکزی پیروی می‌کرد، یعنی با پیروزی اسکندر بر امپراتوری هخامنشی، دموکراسی آتن نیز تا آغاز دوران رنسانس در اروپا به فراموشی سپرده شد.

آغاز اصلاحات سیاسی در آتن: سولون که در تاریخ آتن نخستین اصلاح‌طلب نامیده شده است، کوشید بسیاری از ناعدالتی‌های اجتماعی را از میان بردارد و با از ابعاد آن‌ها بکاهد. او به یاری روستائینی شتافت که بینوا شده و نمی‌توانستند بدهی‌های خود را به اشراف بپردازند و با خطر برده شدن روبه‌رو بودند. سولون بخشی از درآمد دولتی را صرف باز خرید بدهی‌های آنان از اشراف پول‌دار و وام‌دهنده کرد و به این ترتیب توانست از پشتیبانی همهٔ گروه‌ها و طبقات آتن برخوردار گردد. سولون هم‌چنین توده مردم را بنا بر درآمد سالیانه‌شان به ۴ طبقه یا گروه تقسیم کرد که بر اساس آن هر کسی که درآمد بیش‌تری داشت، باید مالیات بیش‌تری می‌پرداخت. سولون در عین حال ساختار سیاسی دولت-شهر آتن را کاملاً دگرگون ساخت، زیرا ساختار اشراف‌سالاری که مبتنی بر اصل وابستگی به تباری اشرافی بود و سبب کسب قدرت سیاسی می‌گشت، کارائی خود را از دست داده بود. بنا بر ساختاری که سولون طراحی کرد، باید طبقات و اقشار بیش‌تری در سازمان‌دهی سیاسی جامعه سهیم می‌شدند.

مُصلح بزرگ دیگر کلازیتنس بود که در سده ششم پیشامیلاد می‌زیست. تا آن زمان ساختار سیاسی سولون فرسوده شده و با اوضاع اجتماعی دگرگون شده هم‌خوانی نداشت. به‌همین دلیل نیز باید ساختارهای اجتماعی و سیاسی دولت-شهر آتن با اوضاع نوین تطبیق داده می‌شدند. کلازیتنس تقسیم‌بندی دولت-شهر آتن را تغییر داد که تا آن زمان مبتنی بر مرزبندی‌های دودمانی بود و قدرت سیاسی اشراف از آن سرچشمه می‌گرفت. در تقسیم‌بندی نوین مرزهای طبقاتی از میان برداشته شدند و مردم به سه رسته شهر، روستا و بندر نشین تقسیم گشتند و مردمی که در هر یک از این مناطق زندگی می‌کردند، از حق سازمان‌دهی زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خویش برخوردار شدند. ساختاری که کلازیتنس برای اداره شهر و روستای دولت-شهر آتن تعیین کرد، با ساختار خودگردانی دموکراتیک شهرها و روستاهای کشورهای پیش‌رفته کنونی که دارای دولت‌های دموکراتیک هستند، توفیری نداشت، یعنی ساختاری کاملاً مدرن و امروزی بود. دیگر آن که شورایی

آرئوپاگ که تا آن زمان از اشراف تشکیل می‌شد و از حق نظارت بر قوانین، کنترل نهادهای سیاسی و تعیین دستور کار شورای ۴۰۰ نفره برخوردار بود، به‌مثابه آخرین پایگاه اشرافیت بسیاری از حقوق کارکردی خود را از دست داد و به دادگاه عالی برای رسیدگی به دعوای حقوقی بدل گشت. جای شورای ۴۰۰ نفره را شورائی گرفت که از ۵۰۰ نماینده تشکیل می‌شد که توسط واحدهای شهری، بندری و روستائی تعیین می‌گشتند. و برای آن که مردم کم‌درآمد بتوانند به رهبری نهادهای سیاسی انتخاب شوند، طبق قانون باید به آن‌ها حقوق ماهیانه‌ای از خزانه دولت پرداخت می‌شد. به‌این ترتیب دموکراسی آتن توانست در این دوران از شکوفائی زیادی برخوردار گردد و هم‌زمان آمیزه‌ای از دموکراسی مستقیم و غیرمستقیم بود، یعنی در برخی از موارد مردم مستقیماً در امور دولت-شهر مداخله و مشارکت داشتند و در برخی دیگر از موارد با برگزیدن نمایندگانی از سوی خود به‌طور غیرمستقیم در تعیین سرنوشت سیاسی دولت-شهر خود مشارکت می‌کردند.

نهادهای اداری و کارکردی دولت دموکراتیک آتن: همان‌طور که در پیش یادآور شدیم، زنان، بیگانگان و بردگان در زندگی سیاسی آتن نقشی نداشتند و در عوض همه مردان آتن می‌توانستند در نهادهای قانونگذاری، اجرائی و قضائی سهیم شوند و این نهادها را کنترل کنند. آن‌ها در شوراهای خلق قوانین را تصویب می‌کردند، مسئولان عالی‌رتبه نهادهای دولتی را برمی‌گزیدند و ناظر کارهای آن‌ها بودند. هم‌چنین قاضی‌ها توسط شورای خلق انتخاب می‌شدند.

هر مرد آتنی بنا بر قانون حق شرکت و سخن گفتن در نشست‌های شورای خلق را داشت. شورای خلق که *Ekklesia* نامیده می‌شد، کانون قدرت سیاسی را تشکیل می‌داد. با آن که همه مردان آتنی از حق شرکت در نشست‌های این شورا برخوردار بودند، اما شورای خلق هیچ‌گاه با حضور همه ۳۰ تا ۳۵ هزار مردانی که شهروند آتن بودند، تشکیل نمی‌شد. در دوران پریکلس مقرر شد شورای خلق با حضور بیش از ۶۰۰۰ تن از حق تصمیم‌گیری برخوردار است و بنا بر اسناد تاریخی آن دوران، همیشه در نشست‌های شورای خلق بیش از این تعداد شرکت می‌کردند. در آغاز مقرر شده بود که شورای خلق هر سال حداقل ۴۰ بار نشست خود را برگزار کند. هر نشست بیش از یک روز برگزار نمی‌شد و در عین حال دستور کار هر نشست باید ۴ روز پیش از تشکیل آن از طریق نصب اعلامیه‌ها در نقاط مختلف دولت-شهر آتن به آگاهی مردم می‌رسید. مردم در شورای خلق

به کارهای مدیران نهادهای دولتی، تأمین امنیت و نیازهای شهر رسیدگی می‌کردند. هم‌چنین در این نشست‌ها شکایات سیاسی، مصادر اموال مردم توسط دولت، اختلافات ارثی و دادخواهی، ارسال سفیر به دولت- شهرها و یا کشورهای دیگر و مسائل و مشکلات برگزاری آئین‌های مذهبی مورد بررسی قرار می‌گرفتند. هنگام رأی‌گیری مخالفان و موافقان حق اظهار نظر داشتند و در هنگام رأی‌گیری باید دست‌های خود را به نوبت بلند می‌کردند تا بتوان به تعداد آرای اکثریت و اقلیت پی بُرد.

در رابطه با انتخاب قاضی‌ها هر ساله شورای دیگری با شرکت ۶۰۰۰ مرد آتنی تشکیل می‌شد. در نشست‌های این شورا فقط کسانی می‌توانستند شرکت کنند که نام خود را در لیست شهروندان وابسته به کُمون‌هائی که یونانی‌ها آن‌ها را دِمِن Demen می‌نامیدند، ثبت کرده بودند. اگر تعداد کسانی که نام‌نویسی کرده بودند، بیش از ۶۰۰۰ نفر بود، در آن صورت هر ساله از طریق قرعه ۶۰۰۰ تن برای شرکت در شورای قضائی برگزیده می‌شدند، یعنی یک‌پنجم مردان آتن نماینده مابقی جامعه در این «شورای عدالت» بودند.

در دوران کلایزتنس دادگاه تازه‌ای تشکیل شد که آتنی‌ها آن را «دادگاه خُرده سفال» Ostakismos می‌نامیدند. زیرا هر کسی که از یکی از رهبران سیاسی دولت- شهر آتن ناراضی و بر این باور بود که کارهای آن سیاستمدار به دولت- شهر زیان رسانده است، حق داشت از آن شخص شکایت کند. این دادگاه هر دو سال یک‌بار و در دو مرحله برگزار می‌شد. نخست شورای خلق درباره تشکیل «دادگاه خُرده سفال» تصمیم می‌گرفت. اگر اکثریت موافق بود، در آن صورت دو ماه بعد «دادگاه خُرده سفال» تشکیل می‌شد. مردم نام هر سیاستمداری را که می‌خواستند از دولت- شهر آتن تبعید شود، به روی تکه سفالی می‌نوشتند و در محلی که در مرکز دادگاه قرار داشت، می‌ریختند. سپس دادگاه نام‌ها را می‌خواند و بر حسب تعداد شکایتی که از یک سیاستمدار شده بود، رأی خود را درباره متهمین صادر می‌کرد. نخستین «دادگاه خُرده سفال» در سال ۴۸۷ پیشامیلاد و آخرین آن در سال ۴۱۷ پیشامیلاد در آتن تشکیل شد.

نهاد دیگری که توسط کلایزتنس پایه‌گذاری شد، شورای ۵۰۰ نفره بود که آتنی‌ها آن را بوله Boule می‌نامیدند. وظیفه اصلی این شورا تعیین دستور و برنامه کار شورای خلق بود. در دوران کلایزتنس دولت- شهر آتن به ۱۰ منطقه Phylen تقسیم شده بود و هر منطقه حق داشت ۵۰ نماینده به شورای ۵۰۰ نفره بفرستد. نمایندگان هر یک از این

مناطق برای یک دهم سال، یعنی برای ۳۶ روز مسئولیت اداره شورای ۵۰۰ نفره را بر عهده داشتند. این شورا وظیفه تعیین دستور کار شورای خلق را داشت و تا زمانی که شورای خلق برای قانونگذاری تشکیل نشده بود، از حق صدور فرمان‌هایی قانون‌واره Dekret برخوردار بود. هر چند در شورای ۵۰۰ نفره درباره مسائل و مشکلات دولت-شهر آتن مذاکره می‌شد، اما بحث‌های جدال‌انگیز و پُر شور در شورای خلق رُخ می‌داد. به‌همین دلیل نیز سرنوشت آتن در شورای خلق تعیین می‌شد. هر روز یکی از اعضای کمیسیونی که آتنی‌ها آن را پیراتانی Pyratanie می‌نامیدند و از میان اعضای شورای ۵۰۰ نفره برگزیده می‌شدند، به ریاست شورای ۵۰۰ نفره و شورای خلق برگزیده می‌شد. همین امر سبب می‌شد تا هیچ‌کسی نتواند قدرت سیاسی را در دستان خود متمرکز کند. در عین حال افرادی که به لایه‌های مختلف اجتماعی تعلق داشتند، می‌توانستند برای یک روز هم که شده، نهادهای سیاسی دولت-شهر آتن را رهبری کنند.

دیگر آن که دستگاه قضائی آتن دارای ساختاری دموکراتیک بود. دادگاه‌هایی که آتنی‌ها آن‌ها را دیکاستری Dikasterie می‌نامیدند، دادگاه‌هایی بودند که هیئت منصفه آن‌ها از افراد غیرمتخصص تشکیل می‌شد و هر مرد آتنی که بیش‌تر از ۳۰ سال داشت، می‌توانست به عضویت این دادگاه‌ها برگزیده شود. از میان ۶۰۰۰ تنی که برای شرکت در «شورای عدالت» برگزیده می‌شدند، افرادی به قید قرعه به‌عنوان قاضی و یا عضو هیئت منصفه دادگاه‌های دیکاستری انتخاب می‌شدند. آن‌ها باید سوگند می‌خوردند و متعهد می‌شدند که بر اساس قوانین آتن و مصوبات شورای خلق در مورد متهمین قضاوت خواهند کرد. کسانی که به سمت قاضی برگزیده می‌شدند، باید در دادگاه‌هایی که دارای ترکیب و سازمان‌دهی متفاوت بودند، کار می‌کردند. به‌طور مثال تعداد قاضی‌ها و یا هیئت منصفه دادگاه‌هایی که به امور عمومی می‌پرداختند، ۱۵ تن بود، در حالی که در موارد بسیار حساس که به امنیت و سرنوشت آتن مربوط می‌شد، تعداد قاضی‌ها به چند هزار تن می‌رسید.

در دموکراسی آتن پیش‌شرط آن بود که همه شهروندان دولت-شهر باید از استعداد و لیاقت پذیرش مسئولیت اداری برخوردار می‌بودند. تقریباً تمامی کسانی که در ادارات دولتی آتن کار می‌کردند و تعداد آن‌ها نزدیک به ۷۰۰ تن تخمین زده شده است، از طریق قرعه برای مدتی از پیش تعیین شده برگزیده می‌شدند و مردم از طریق شورای خلق، شورای ۵۰۰ نفر و دیگر نهادهای دموکراتیک بر کارکردهای آنان نظارت داشتند. اما مشاغل

دیگری که به تخصص نیازمند بودند، یعنی کسانی که باید اداره خزانه‌داری، مسئولیت شهرسازی، هدایت فاضل‌آب و تأمین آب آشامیدنی شهر و فرماندهی نیروهای نظامی را بر عهده می‌گرفتند، به‌طور مستقیم از سوی مردم برگزیده می‌شدند.

چنین می‌نمایند که افراد در مواردی که از طریق قرعه برای تصدی مشاغلی برگزیده می‌شدند، از برابرقوقی کامل برخوردار بودند، زیرا در این موارد وابستگی طبقاتی، دانش و مهارت نقشی بازی نمی‌کرد. در عین حال گزینش مسئولین نهادهای اداری بر حسب قرعه سبب می‌شد که نتوان با بند و بست با دیگران به مشاغلی دست یافت تا بتوان از امتیازهایی ویژه برخوردار شد.

طی سال‌های ۱۰-۴۱۱ دموکراسی در آتن دچار بحران شد، زیرا در این دوران مردم-فریبان Demagogen توانستند افکار عمومی را تحت تأثیر سخنان خود قرار دهند و در شورای خلق از اکثریت برخوردار گردند. به‌همین دلیل نیز برای دورانی کوتاه دموکراسی جای خود را به ساختار سیاسی اندک‌سالاری Oligarchie داد. اما پس از آن که دموکراسی دیگر بار در آتن بازسازی شد، برای جلوگیری از تکرار بحران، در سال‌های ۴۰۲-۴۰۳ پیشامیلاد نهاد دیگری به‌وجود آمد که آتنی‌ها آن را نُمتک Nomothek می‌نامیدند. از آن پس شورای خلق حق انحصاری خود را در تصویب تمامی قوانین از دست داد و تصویب قوانین پیچیده و مهمی که بدون کارشناسان ماهر و کارگشته ممکن نبود، به نهاد نُمتک واگذار شد. در نُمتک فقط کسانی می‌توانستند عضو شوند که قبلاً به سمت قاضی برگزیده شده، خوش‌نام و مورد اعتماد مردم بودند. آن‌چه که نُمتک تصویب می‌کرد، فوراً به قانون بدل می‌گشت و مجلس خلق حق تأیید و یا رد آن قوانین را نداشت. در آن دوران این پندار وجود داشت که نُمتک سبب ثبات دموکراسی در آتن خواهد شد، زیرا کسانی که عضو آن بودند، کارشناس و مورد اعتماد مردم بودند، اما کسانی که در شورای خلق باید در موارد حساس تصمیم می‌گرفتند، می‌توانستند تحت تأثیر سخنان برخی از مردم‌فریبان قرار گیرند و در نتیجه به قوانینی و مصوباتی رأی مثبت دهند که می‌توانستند با منافع دولت-شهر و دموکراسی آتن در تضاد باشند.

سرانجام آن که برای ثبات هر چه بیش‌تر دموکراسی هر شهروندِ مردِ آتن از حق شکایت علیه مصوبات شورای خلق که با قوانین و سنت‌های حاکم در دولت-شهر آتن در تضاد قرار داشتند، برخوردار شد. در این موارد دادگاه خلق مسئول رسیدگی به این‌گونه شکایت‌ها بود و می‌توانست پس از بررسی هر شکایتی را رد یا تأیید کند و یا آن‌گونه که

اینک دادگاه‌های عالی در کشورهای دموکراتیک پیش‌رفته عمل می‌کنند، می‌توانست اثبات کند که مصوبات شورای خلق با قوانین دولت-شهر آتن در تضاد قرار دارند و در نتیجه از اعتبار برخوردار نیستند. با این همه، دموکراسی آتن نه از درون، بلکه از بیرون فروریخت. آتن گرفتار جنگ‌های فرسایشی با همسایگان خود شد و سرانجام از اتحادیه‌ای که به رهبری فیلیپ^{۱۷} شاه مقدونی علیه آتن تشکیل شده بود، شکست خورد و دیری نپایید که به جزئی از امپراتوری اسکندر بدل گشت و از آن‌جا که کانون قدرت سیاسی این امپراتوری از شبه جزیره ایتلیا به آسیای صغیر انتقال یافت، آتن اهمیت خود را به تدریج از دست داد و از کانون قدرت سیاسی به حاشیه رانده شد.

این‌همانی‌های دموکراسی آتن و دموکراسی مدرن: بدون در نظر گرفتن محدودیت‌های دموکراسی آتن در مورد کسانی که از حق شرکت در شورای خلق برخوردار بودند، در آتن مردان تقریباً به‌طور بلاواسطه می‌توانستند با شرکت در شورای خلق در قانونگذاری شرکت کنند، قدرت سیاسی و قوه قضائی را تعیین و کنترل نمایند. در این رابطه ثروتمندان و بینوایان تقریباً از حقوق برابری برخوردار بودند. مسئولان تمامی مقامات اجرائی، قضائی و ارتشی توسط شورای خلق و یا دیگر نهادهائی که توسط مردان کنترل می‌شدند، تعیین می‌گشتند. شاید بتوان گفت که در دوران طلایی دموکراسی در آتن، مردان آتن بر خود حکومت می‌کردند. در این دوران مردان آتن با گردهمائی در شورای خلق نهاد قانونگذاری را تشکیل می‌دادند. با شرکت در «دادگاه خلق» نهاد حقوقی و با پذیرفتن مسئولیت‌های اداری و ارتشی، نهاد اجرائی را اداره می‌کردند. خلاصه آن که در آن دوران مردان آتنی در همهٔ نهادهای جامعه مدنی سهیم بودند و در امور جامعه شرکت فعال داشتند، یعنی تمامی قدرت از اراده مردان آتن ناشی می‌شد. همین وضعیت سبب شد تا ارسطو بپندارد که در دولت-شهر آتن میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان رابطه متقابلی وجود دارد، یعنی کسی که امروز حکومت می‌کند، می‌تواند فردا بر او حکومت شود و بر عکس، کسی که امروز بر او حکومت می‌شود، خود می‌تواند فردا به حکومت‌کننده بدل گردد.

به‌همین دلیل نیز بسیاری از پژوهشگران و کارشناسان بر این باورند که دموکراسی آتن بهترین الگوی دموکراسی مدرن است، زیرا در دموکراسی آتن عناصر دموکراسی مستقیم، یعنی ابزارها و نهادهائی که زمینه را برای شرکت مستقیم مردم در تعیین زندگی سیاسی و اجتماعی خویش هموار می‌ساختند، از نقشی تعیین‌کننده برخوردار بودند. در عوض بخش

دیگری از کارشناسان دموکراسی بر این باورند که همین نقش مرکزی عناصر دموکراسی مستقیم سبب فروپاشی دموکراسی در آتن شد، زیرا عوام‌فریبان می‌توانستند با تحت تأثیر قرار دادن افکار عمومی دموکراسی آتن را به کژراهه کشانند، وضعیتی که در برخی از دوران‌های تاریخی سبب هرج و مرج در آتن و گسست مردم از دموکراسی شد و حتی افکار عمومی برای پایان دادن به هرج و مرج و بازتولید دگرباره امنیت اجتماعی به دیکتاتوری موقت تن درداد. تجربه منفی از دموکراسی مستقیم در یونان باستان سبب شد تا در دموکراسی مدرن سرمایه‌سالارانه گرایش به دموکراسی نمایندگی *repräsentative Demokratie* جانشین دموکراسی مستقیم شود، زیرا در محدوده چنین ساختاری از دموکراسی بهتر می‌توان منافع سرمایه را در تقابل با نیروی کار، یعنی اکثریت مردمی که باید به کار مزدوری تن در دهند، تأمین کرد. در هر حال دموکراسی آتن و دموکراسی مدرن غربی دارای توفیرهایی بودند:

- در دموکراسی آتن برخلاف دموکراسی مدرن کنونی نه پدیده پارلمان وجود داشت و نه احزاب سیاسی. شورای خلق کانون اصلی دموکراسی آتن را تشکیل می‌داد که در آن مردان بالغ دور هم گرد می‌آمدند و با یکدیگر گفتگو و مجادله می‌کردند و سرانجام با سبک سنگین کردن استدلال‌های موافق و مخالف تصمیمی که به سود «همه» بود، گرفته می‌شد. در آتن همه شرکت‌کنندگان در شورای خلق از حق سخن گفتن و از حق شرکت در تعیین سرنوشت سیاسی دولت-شهر آتن برخوردار بودند. در آن دوران بهترین ابزار برای دستیابی به اهداف فردی برخوردار از فن منطق، استدلال و خطابه بود. آن چه را که اکثریت شورای خلق تصویب می‌کرد، به قانون و یا سیاست دولت بدل می‌گشت. اقلیت خود را موظف و متعهد می‌دید از تصمیم اکثریت پیروی کند. از آن جا که هر کسی می‌توانست علیه مصوبات شورای خلق به دادگاه خلق شکایت کند، در نتیجه کسانی که در شورای خلق از هنر سخنوری، منطق و استدلال برخوردار بودند و می‌توانستند شرکت‌کنندگان در شورای خلق را تحت تأثیر سخنان خود قرار دهند، مجبور بودند با مسئولیت و احتیاط بیش‌تری عمل کنند تا گرفتار دادگاه خلق نشوند.
- در دموکراسی آتن با سیاستمداران حرفه‌ای که در دموکراسی کنونی نقشی محوری بازی می‌کنند، روبه‌رو نمی‌شویم. هر شهروندِ مردی می‌توانست در شورای خلق

شرکت کند و همیشه بیش تر از شش هزار تن، یعنی یک هفتم تا یک ششم از مردان آتنی در آن شرکت می‌جستند و دادگاه‌های خلق با حضور ۲۰۰ تا ۵۰۰ و در موارد سرنوشت‌ساز و حساس با شرکت بیش از ۱۰۰۰ تن از مردان آتن تشکیل می‌شد. ۵۰۰ شهروند مرد نیز همیشه عضو شورای ۵۰۰ نفره بودند و ۷۰۰ تن نیز از سوی شورای خلق برای اداره نهادهای دولتی برگزیده می‌شدند. به این ترتیب می‌توان دید که بیش از ۳۰ درصد از مردان آتن به‌طور فعال در دمکراسی آتن نقش فعال داشتند. هر چند در دمکراسی‌های مدرن، شاید بیش از نیمی از مردم در انتخاباتی که هر چند سال یک‌بار برگزار می‌شوند، شرکت می‌کنند، اما فقط اقلیت ناچیزی از جامعه به‌منابه کسانی که از سوی مردم برای عضویت در شوراهای شهر و روستا، پارلمان‌های ایالتی و مرکزی برگزیده می‌شوند، در اداره نهادهای دولتی و تعیین سرنوشت جامعه نقشی فعال دارند.

- شادابی دمکراسی آتن از احساس مسئولیت مردان آتن نسبت به آینده دولت-شهر خود سرچشمه می‌گرفت. اندیشه سیاسی آن دوران آتن هر مردی، حتی عادی‌ترین مرد آتنی را برای تعیین سرنوشت دولت-شهر خود به اندازه کافی هوشمند می‌پنداشت. در عین حال در آن دوران دولت می‌کوشید با ایجاد مدارس، تئاتر و میدان‌های ورزش به آموزش و پرورش خردسالان و بزرگسالان، یعنی شهروندان آتن یاری رساند تا آن‌ها بتوانند با برخورداری از آگاهی بیش‌تر منافع فردی و جمعی خود را بهتر تشخیص دهند و برای دستیابی به سیاستی مشترک که در آن خیر همگانی باید در نظر گرفته می‌شد، به سازش با یک‌دیگر تن در دهند. با این حال دمکراسی آتن در مقایسه با دمکراسی مدرن کنونی از محدودیت‌هایی نیز برخوردار بود که می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد:

- در آتن همه مردم از حقوق شهروندی کامل برخوردار نبودند و بسیاری از شهروندان حق شرکت در امور اجتماعی و تعیین سرنوشت سیاسی دولت-شهر خود را نداشتند. در آن دوران جمعیت دولت-شهر آتن نزدیک به ۲۰۰ هزار تن تخمین زده شده است که فقط نیمی از ۶۰ هزار مردانی که در آتن می‌زیستند، از حق کامل شهروندی، یعنی دخالت مستقیم در نهادهای دمکراتیک بهره‌مند بودند. زنان، بیگانگانی که در آتن کار می‌کردند و بردگان از حق شرکت در دمکراسی آتن محروم بودند. به‌عبارت دیگر فقط ۱۵ درصد از مردم آتن، یعنی اقلیتی ناچیز از حقوق

دمکراتیک برخوردار بود و می توانست در تعیین سرنوشت دولت- شهر آتن شرکت کند، اما بنا بر اسناد تاریخی فقط کمی بیش از ۶۰۰۰ تن، یعنی ۳ درصد از مردم آتن در شورای خلق شرکت می کردند.

- در آتن آزادی گفتار، نوشتار و انتشار، آن گونه که اینک در دمکراسی های پیشرفته وجود دارد، شناخته نبود. هم چنین اقلیت سیاسی از حقوقی که امروزه از آن برخوردار است، بی بهره بود. اصولاً نیروی اپوزیسیون به مفهوم کنونی آن، در آتن وجود نداشت. در شورای خلق سخنوران ماهر نظرات خود را که بنا بر منافع گروهی و طبقاتی شان در بیش تر موارد متضاد بودند، مطرح می کردند و پس از آن که قانونی یا برنامه ای تصویب می شد، همه آتنی ها موظف به پیروی از آن بودند. مخالفت با مصوبات شورای خلق اقدامی ضد میهنی و مخالف منافع دولت- شهر آتن تلقی می شد.

- هم چنین برابر حقوقی افراد در برابر قانون که امروزه شهروندان کشورهای دمکراتیک پیشرفته از آن برخوردارند، در آتن ناشناخته بود. در آن دوران فرد از حقوقی برخوردار نبود و بلکه چون شهروند دولت- شهر آتن بود، در محدوده آن دولت- شهر از حقوق شهروندی کامل و یا مشروط بهره مند بود. آزادی فردی مردانی که از حقوق کامل شهروندی برخوردار بودند، محدود می شد به آزادی سخنوری در شورای خلق و برخورداری از حق برابر در پذیرش مسئولیت مقامات اداری آتن.

- در عوض در حوزه اقتصادی و اجتماعی نابرابر حقوقی فراگیر بود. در خانواده نابرابری کامل حاکم بود. مردان رئیس خانواده محسوب می شدند و از اقتداری همه جانبه برخوردار بودند و زنان و فرزندان باید از اراده و خواست شوهران و پدران خود پیروی می کردند و بدان گردن می نهادند.

- شورای خلق از حق دخالت در امور اقتصادی و اجتماعی محروم بود و حتی اگر می خواست، نمی توانست گامی مثبت در جهت کاهش نابرابری های اقتصادی و اجتماعی بردارد. ناعدالتی اقتصادی و اجتماعی در آتن فراگیر و مرزهای طبقاتی تقریباً نفوذ ناپذیر بودند.

- دیگر آن که پیش شرطهائی که در آتن سبب تحقق دولت دمکراتیک گشتند، از ویژگی های تاریخی خاصی برخوردار بودند و به همین دلیل قابل انتقال به سرزمین های دوران های تاریخی دیگر نبودند. در دوران باستان، آتن برای حفظ

امنیت ناوگان‌های بازرگانی خود مجبور به داشتن نیروی دریائی نیرومندی بود. از آن‌جا که در آن دوران کشتی‌های تجاری و جنگی به نیروی کار پاروزنان نیازمند بودند، آتن باید پاروزنان را که به قشر تهی‌دستان و بینوایان آن دولت-شهر تعلق داشتند، در زندگی سیاسی سهم می‌ساخت تا می‌توانست نیروی کار ارزان آنان را در اختیار ناوگان‌های بازرگانان ثروتمند و نیروی دریائی خود قرار می‌داد.

در آن دوران ثروت آتن از بازرگانی دریائی و دریافت خراج از دیگر دولت-شهرهائی که زیر چتر حفاظت نیروی دریائی آتن قرار داشتند، تأمین می‌شد. حکومت آتن نمی‌توانست بدون دریافت مالیات‌های سنگین از بازرگانان کلان و باج از حکومت‌های وابسته هزینه پرداخت حقوق کارکنان نهادهای دولتی، هنرمندان و آموزگاران و همچنین تأمین هزینه ساختمان تئاتر و مدارس و میدان‌های ورزشی و ... را تأمین کند.

• دمکراسی مستقیم آتن فقط می‌توانست در کشوری کوچک تحقق یابد که به‌قول ارسطو جمعیت آن «باید به آن اندازه باشد که بتواند وسائل زندگی خویش را فراهم کند» و وسعت آن «باید چنان باشد که وسائل رفع نیازمندی‌های مردم آن را به حداکثر فراهم آورد».^{۱۸} تحقق دمکراسی آتن در سرزمینی چون امپراتوری هخامنشی امری ناممکن بود، زیرا به‌خاطر وسعت بیکران آن کشور نه تحقق دمکراسی مستقیم ممکن بود و نه جامعه آن چنان انکشاف یافته و سازمان‌دهی شده بود که می‌توانست نوعی دمکراسی نمایندگی را جانشین حکومت استبداد آسیائی سازد. هر چند آتن بزرگ‌ترین دولت-شهر یونان باستان بود، اما با این حال تعداد مردانی که از حقوق شهروندی کامل برخوردار بودند، در دوران پریکلس بیش‌تر از ۳۵۰۰۰ تن نبود و در دوران دمُستنس Demosthenes^{۱۹}، یعنی در دوران فروپاشی دمکراسی در آتن تقریباً ۳۰ هزار تن بود. هم‌چنین بزرگ‌ترین وسعت دولت-شهر آتن بیش از ۲۵۰۰ کیلومتر مُربع نبود، یعنی وسعت آتن چهار برابر وسعت کنونی شهر هامبورگ در آلمان بود.^{۲۰} در یک‌چنین محدوده کوچکی تقریباً دودمان‌ها هم‌دیگر را می‌شناختند و هر کسی می‌دانست که کدام یک از چهره‌های اقتصادی و سیاسی مورد اعتماد مردمند. اما دمکراسی مدرن در سرزمین‌هائی تحقق یافته است هم‌چون ایالات متحده آمریکا که اینک وسعت آن ۹۸ میلیون کیلومتر مُربع و جمعیت آن کمی بیش‌تر از ۳۰۰ میلیون تن است.

• بررسی نشست‌های شورای خلق آتن آشکار می‌سازد که در دموکراسی مستقیم آتن نیروی تخریب‌گرایانه زیادی نهفته بود. به‌طور مثال اکثریت شورای خلق در سال ۴۱۱ و همچنین در سال ۴۰۴ پیشامیلا، یعنی در دوران جنگ میان آتن و اسپارت که بزرگ‌ترین رقیب دولت-شهر آتن در یونان بود، تصمیم گرفت به‌طور موقت حکومت الیگارشی را جانشین دموکراسی سازد. همین امر نشان می‌دهد که در دموکراسی همیشه نیروئی خلاف‌آمدِ عادی و یا ناسازه Paradox نهفته است که می‌تواند در شرائط ویژه‌ای سبب نابودی دموکراسی گردد. این تناقض را می‌شود چنین توضیح داد. در دموکراسی از یک‌سو حاکمیت از آن خلق است و مردم می‌توانند آن‌چه را که درست و به‌سود خود تشخیص می‌دهند، تصویب و پیاده کنند و از سوی دیگر همین ویژگی می‌تواند سبب شود تا خلق دموکراسی را از میان بردارد، یعنی حاکمیت خود را به نیروی دیگری بسپارد. به‌طور نمونه در الجزایر نیروهای اسلام‌گرا توانستند در سال ۱۹۹۲ در انتخاباتی آزاد اکثریت کرسی‌های مجلس ملی الجزایر را از آن خود سازند و اگر ارتش به‌اصرار فرانسه و آمریکا در آن کشور کودتا نمی‌کرد، به‌طور حتم دومین حکومت اسلامی در این کشور جانشین «دموکراسی» فرمایشی ارتش می‌شد. همچنین در ایتالیا و آلمان فاشیست‌ها و نازیست‌ها توانستند از طریق دموکراتیک قدرت سیاسی را به‌چنگ آورند، اما برای دوام و استمرار سلطه خود، آن را از میان برداشتند. البته در آتن دموکراسی پس از پایان جنگ‌های آتن-اسپارت دوباره بازسازی شد، اما در دموکراسی‌های مدرن دیدیم که یک نیروی ضد دموکرات می‌تواند با بهره‌گیری از قواعد بازی دموکراسی به قدرت سیاسی چنگ اندازد و با تکیه به اکثریت پارلمانی، آن گونه که در ایتالیا و آلمان دیدیم، بتواند دموکراسی را از میان بردارد و دیکتاتوری را جانشین آن سازد. به همین دلیل نیز سقراط، افلاطون و ارسطو بر این باور بودند که دموکراسی ساختار سیاسی بی‌ثباتی است، زیرا عوام‌فریبان می‌توانند مردم را تحت تأثیر خود قرار دهند و با برخورداری از پشتیبانی مردم بکوشند مقاصد ضد دموکراتیک خود را پیاده کنند. خلاصه آن که اکثریت در شرائط ویژه‌ای نخواهد توانست با مسئولیت از دموکراسی، یعنی حاکمیت خود دفاع کند. سقراط بر این باور بود که دموکراسی تلاشی بی‌هوده است، زیرا تمامی تصمیم‌های مهم سیاسی توسط اکثریتی از مردم عامی و بی‌فرهنگ گرفته می‌شود. او دولت را با یک کشتی مقایسه کرد که هدایت آن را به ملوانانی که در آن کشتی کار می‌کنند،

نمی‌سپارند و بلکه برای رسیدن به مقصد باید سکان کشتی را به‌دست ناخدائی کارگشته سپرد. افلاطون که ساختار سیاسی اسپارت الیگارشى را بر دموکراسى آتن ترجیح می‌داد، مدعى بود که دموکراسى همیشه با سردرگمى، دل‌خواهى و سقوط اخلاقى همراه خواهد بود. البته تصویری که افلاطون در آثار خود از دموکراسى آتن ارائه داد، با واقعیت در انطباق نبود، اما از آن‌جا که استاد او سقراط به‌فرمان «دادگاه خلق» به مرگ و نوشیدن جام زهر شوکران محکوم شد، دادگاهی که دارای ساختاری دموکراتیک و مردمی بود، می‌توان نفرت او از دموکراسى را تا اندازه‌ای درک کرد.

ارسطو نیز دموکراسى افراطی را نفی کرد و هوادار نوعی دموکراسى اعتدالی بود که در آن خلق باید فقط از حق‌گزینش بهترین کارشناسان برای اداره نهادهای حکومتی و کنترل آن‌ها برخوردار باشد، اما از حق‌دخال‌ت در اموری که کارکنان و کارمندان نهادهای دولتی درباره آن تصمیم می‌گیرند، باید محروم باشد، زیرا بنا بر باور او «کار را باید به‌کردان» سپرد. ارسطو در کتاب «سیاست» خود بهترین نوع حکومت را مخلوطی از دموکراسى و الیگارشى نامید که در آن همه مردم باید از حق انتخاب‌کردن برابر برخوردار باشند، اما تصمیمات مهم کشوری و لشکری باید توسط کارشناسان گرفته شود. او یک‌چنین ساختار سیاسی را حکومت «پلیتی» نامید.^{۲۱} ارسطو بر این باور بود که «شأنه آمیختگی درست دموکراسى و الیگارشى آن است که به حکومتی [که از آن پدید می‌آید] بتوان هم نام دموکراسى داد و هم الیگارشى؛ به‌راستى نیز آمیزه‌ای که این‌گونه باشد، خوب و درست است، و هرگونه میانگینی را نیز به‌همین صفت می‌توان بازشناخت»^{۲۲}. البته ارسطو می‌پنداشت ساختار سیاسی اسپارت آمیخته‌ای از دموکراسى و الیگارشى بود.^{۲۳} در این ساختار حکومتی همه مردم از حقوق برابر در انتخابات، اما در رابطه با شرکت در اداره حکومت از حقوقی نابرابر برخوردار بودند.

اصول جمهوری خواهی در روم

اندیشه جمهوری خواهی در روم باستان پیدا شد. ساختار سیاسی دولت روم آمیزه‌ای از دموکراسى و الیگارشى بود که در آن مردان برجسته و سرشناس از قدرت سیاسی برخوردار بودند. برای آن که بتوانیم به این ساختار سیاسی دوگانه بهتر پی‌بریم، باید چند نکته را مورد بررسی قرار داد.

در روم بخش کوچکی از خانواده‌های زمیندار که در ایجاد دولت روم نقشی تاریخی بازی کرده بودند، پاتریسین *Patrizien*، یعنی «پدر» نامیده می‌شدند. این خانواده‌ها بیش‌تر زمین‌های کشاورزی را در مالکیت خود داشتند، یعنی قشر زمینداران کلان را تشکیل می‌دادند. بخش دیگری که پلبین *Plebejen*، یعنی «خلق» نامیده می‌شد، کسانی با پیشینه روستائی و پیشه‌وری بودند، اما بخشی از آن‌ها توانسته بود ثروتمند و توانمند شود. در کنار اقشار ثروتمند، دهقانان و پیشه‌وران نیز در سازمان‌دهی دولت روم نقشی کم و بیش با اهمیت بازی می‌کردند.

بر سر تقسیم قدرت سیاسی در روم مبارزات سختی میان پاتریسین‌ها و پلبین‌ها در گرفت. این مبارزات از ۵۰۰ تا ۲۸۷ پیشامیلاد به‌درازا کشید و سرانجام بخشی از قدرت سیاسی به شورائی که «اجتماع خلق» نامیده می‌شد، داده شد. «اجتماع خلق» کسانی را که آن‌ها را زنسور *Zensor* می‌نامیدند، برای ۵ سال برمی‌گزید. زنسورها کارمندان عالی‌رتبه دولت روم بودند که به عنوان اعضای دو مجلس که «شورای بزرگان» *Magistrat* نامیده می‌شدند، کار می‌کردند. کار اصلی زنسورها تشخیص درآمد و ثروت خانواده‌های روم و مقدار مالیاتی بود که باید به خزانه دولت پرداخت می‌کردند. زنسورها هم‌چنین بهای اجاره زمین‌های دولتی را تعیین می‌نمودند، معاملات دولت را کنترل می‌کردند و باید از انحراف‌های اخلاقی جلوگیری می‌نمودند. وظیفه دیگر زنسورها تعیین لیست کسانی بود که باید به مقام سناتوری برگزیده می‌شدند. این لیست در اختیار «شورای بزرگان» قرار داده می‌شد و آن شورا از آن لیست برخی را به سناتوری برمی‌گزید تا در تعیین سیاست و برنامه دولت شرکت کنند. به این ترتیب می‌توان گفت که «اجتماع خلق» مکانی بود که در آن اشرافی که دارای مقام‌های سیاسی بودند و آن‌ها را ممتاز *Nobilität* می‌نامیدند، برنامه‌های سیاسی خود را طرح می‌کردند و مردانی که در «اجتماع خلق» شرکت داشتند، می‌توانستند آن برنامه‌ها را تصویب و یا رد کنند. در عوض «مجلس سنا» در ساختار سیاسی روم از نقشی تعیین‌کننده برخوردار بود و دولت روم توسط کسانی که سناتور بودند، هدایت می‌شد.

بررسی تاریخ روم نشان می‌دهد، در دورانی که دموکراسی در دولت-شهر آتن آغاز به رشد کرد، دولت-شهر روم توانست خود را از سلطه شاهان ایتروسک *Etruskem*^{۲۴} رها سازد و در سال ۵۰۹ پیشامیلاد به حکومتی جمهوری بدل شود. نظام جمهوری روم تا سال ۲۷

پیشامیلاد دوام داشت و از آن پس جای خود را به حکومت امپراتورهای داد که قیصر (سزار) نامیده می‌شدند و در برابر نهادهائی چون سنا از قدرت زیادی برخوردار بودند. نخست اشراف پاتریسین دو تن را از میان خود برای یک سال برای اداره جمهوری روم برمی‌گزیدند که آن‌ها را در آغاز پرتر Prator و سپس کنسول Konsul نامیدند. از همان آغاز مجلس سنا به عالی‌ترین کانون قدرت سیاسی جمهوری روم بدل گشت.

اما این دوران کوتاه بود و جنگ داخلی میان پاتریسین‌ها و پلبین‌ها سرانجام در سال ۴۵۰ پیشامیلاد موجب تدوین حقوق شهروندی جدیدی شد که آن را بر ۱۲ لوح سنگی نوشتند و در نقاط مختلف روم نصب کردند. مبارزات پلبین‌ها برای شرکت در سرنوشت سیاسی روم سبب شد تا آن‌ها در سال ۳۶۷ پیشامیلاد از حق برگزیده شدن به مقام کنسولی، از ۳۰۰ پیشامیلاد به بعد از حق برگزیده شدن به مقام پیشوایان مذهبی برخوردار شوند. در سال ۲۸۷ پیشامیلاد پاتریسین‌ها و پلبین‌ها به مثابه شهروندان جمهوری روم از حقوق هم‌سانی بهره‌مند شدند. از آن تاریخ به بعد پاتریسین‌های زمیندار و پلبین‌های ثروتمند به قشر ممتاز بزرگ‌زاده Nobilität بدل شدند که رهبری مقامات اداری جمهوری را در اختیار خود داشتند. بعدها خانواده کسی که به رهبری یکی از مقام‌های اداری جمهوری روم برگزیده شده بود، می‌توانست به قشر ممتاز برگزیدگان تعلق داشته باشد.

جمهوری روم از ۳۴۰ پیشامیلاد توانست به تدریج حوزه نفوذ خود را در شبه‌جزیره ایتالیا گسترش دهد و تا سال ۲۶۶ تقریباً تمامی ایتالیای کنونی بخشی از جمهوری روم شد. از آن پس جمهوری روم با لشکرکشی به سرزمین‌های همسایه به تدریج توانست مناطق بیش‌تری را به مستعمره خود بدل سازد و تا سال ۱۳۳ پیشامیلاد تمامی سرزمین‌های حوزه دریای مدیترانه را مستعمره خود کرد. دیری نپائید که امپراتوری روم بزرگ‌ترین قدرت سیاسی این بخش از جهان شد.

گسترش شتابان مرزهای امپراتوری سبب بحران اقتصادی و اجتماعی در جمهوری روم شد. وضعیت نوین موجب پیدایش مالکیت لاتیفوندی^{۲۵} بر زمین‌های کشاورزی شد که به نیروی کار اسیران جنگی، یعنی بردگان، وابسته بود. در همین دوران بزرگ‌زادگان در مقام فرمانده ارتش‌های استعماری توانستند ثروت انبوهی را گرد آورند و در عوض دهقانانی که در جنگ‌ها شرکت کرده بودند، چون نمی‌توانستند بر روی زمین‌های خود زراعت کنند، در نتیجه تهی دست و به بزرگ‌زادگان بده‌کار شدند و زمین‌های خود را از دست دادند. در این دوران، یعنی طی سال‌های ۱۳۳ تا ۱۲۳ پیشامیلاد برادران گراخوس Gracchus^{۲۶}

کوشیدند با دست زدن به اصلاحات سیاسی وضعیت را به سود تپی‌دستان دگرگون سازند، اما هر دو برادر به‌دست اشراف روم کشته شدند. یکی از برنامه‌های اصلاحی این دو برادر واگذاری زمین‌های دولتی به دهقانان تپی‌دست و دیگری اعطای حق شهروندی جمهوری روم به همه مردمی بود که در ایتالیا زندگی می‌کردند. در همین دوران نیز هواداران اصلاحات و مخالفین آن بر خود نام حزب نهادند و موافقین اصلاحات خود را حزب «خلق» Popular و مخالفین خود را حزب «محافظه‌کار» Optimat نامیدند.

پس از چند شکست نظامی کوچک روم از همسایگان (۱۱۱ تا ۱۰۱ پیشامیلاد)، به فرمان گایوس ماریوس ^{۲۷}Gaius Marius برای نخستین‌بار در تاریخ روم، ارتش حرفه‌ای جای ارتش میلیشیایی روستائی را گرفت. هم‌چنین از این به‌بعد رهبری ارتش حرفه‌ای به فرماندهان حرفه‌ای واگذار شد و دیگر بزرگ‌زادگان نمی‌توانستند در هنگام جنگ‌های استعماری رهبری ارتش را عهده‌دار شوند. این امر سبب شد تا اشراف زمیندار بزرگ‌ترین منبع درآمد خود را از دست دهند. به‌همین دلیل نیز به‌تدریج از حوزه قدرت سیاسی اشراف‌زادگان کاسته شد و در عوض فرماندهان ارتش حرفه‌ای به‌تدریج توانستند زندگی سیاسی جمهوری روم را بر اساس نیازهای خود برنامه‌ریزی کنند. هم‌چنین کسانی که در مستعمره‌ها زندگی می‌کردند، اما به‌عنوان سرباز حرفه‌ای به استخدام ارتش روم در می‌آمدند، توانستند طی سال‌های ۹۱-۸۹ پیشامیلادی دولت روم را مجبور سازند که به‌آن‌ها حقوق شهروندی روم را اعطاء کند. از آن پس اختلاف‌های سیاسی و اجتماعی سبب ناآرامی جمهوری روم و حتی جنگ داخلی شد که سرانجام در سال ۸۲ پیشامیلاد پیروزی از آن حزب «محافظه‌کار» هوادار «سنا» گشت و قدرت سیاسی به دست سولا ^{۲۸}Sulla افتاد که تا ۷۹ پیشامیلاد به‌عنوان «دیکتاتور» حکومت کرد. اما از آن پس فرماندهان ارتش به‌تدریج کوشیدند نهادهای سیاسی را در کنترل خود درآورند و از آن‌جا که روم در آن دوران سه فرمانده نظامی بزرگ داشت و هیچ‌یک از آن سه نتوانست دو رقیب خود را از میدان بیرون راند، در نتیجه در سال ۶۰ پیشامیلاد نخستین «شورای سه‌سالار» ^{۲۹}Triumvirat با شرکت سزار، پُمپیوس ^{۳۰}Popeius و کراسوس ^{۳۰}Crassus تشکیل شد. اما پس از مرگ کراسوس «شورای سه‌سالار» از بین رفت و پُمپیوس از مواضع «سنا» هواداری کرد و در نتیجه کار به‌جنگ داخلی کشید که در آن ارتش «سنا» به‌رهبری پُمپیوس در چند جنگ پی‌درپی از ارتش سزار شکست خورد و پُمپیوس به مصر گریخت و در سال ۴۶ پیشامیلاد در آن‌جا کشته شد. از آن پس سزار در مقام «دیکتاتور» بر

امپراتوری روم حکومت کرد و از آن‌جا که عامه مردم خواهان پادشاهی سزار بودند، سناتورها در یک توطئه مشترک او را به مجلس سنا دعوت کردند و در ۱۵ مارس ۴۴ پیشامیلاد گشتند. پس از مرگ سزار «شورای سه‌سالار» دیگری از سه فرمانده ارتش که یکی از آن‌ها گایوس اکتاویوس Gaius Octavius^{۳۱} بود، تشکیل شد. او نوه برادر سزار بود و توانست با شکست رقیبان خود نزدیک به ۴۴ سال سیاست امپراتوری روم را تعیین کند. اکتاویوس به احترام سزار خود را سزار نامید و پس از مرگ او این امر در روم رسم شد و همه کسانی که به قدرت سیاسی می‌رسیدند، سزار نامیده می‌شدند. اکتاویوس هنگامی که هنوز زنده و در اوج قدرت بود، از مجلس «سنا» لقب آگوستوس Augustus یا همایون را دریافت کرد. در دوران آگوستوس امپراتوری روم از بزرگ‌ترین وسعت خود برخوردار شد. با آغاز حکومت آگوستوس تا ۴۷۶ میلادی که امپراتوری روم غربی به دست ژرمن‌های نیمه‌وحشی متلاشی شد، با امپراتورانی سر و کار داریم که خود را سزار یا قیصر می‌نامیدند و از قدرت فردی بی‌کرانی برخوردار بودند. برخی از آنان هم‌چون کالیگولا Caligula^{۳۲} حتی ادعای «خدائی» کردند. اما پرسش اصلی آن است که چه امری سبب شد امپراتوری روم تا تقسیم آن به روم غربی و شرقی بیش از ۸۰۰ سال از دوام و شکوفائی برخوردار باشد؟ نخستین کسی که کوشید به این پرسش پاسخی منطقی دهد، تاریخ‌نگار یونانی پلیبیوس Polybios^{۳۳} بود. او بر این باور بود که دستگاه اداری و قانونگذاری دولت روم از نرمش زیادی برخوردار بود و می‌توانست با شتاب در برابر وضعیت‌های دگرگون شده از خود عکس‌العمل نشان دهد، از یک‌سو از تمرکز قدرت در دستان یک فرد جلوگیری کند و از سوی دیگر زمینه را برای کنترل قدرت سیاسی هموار سازد. هم‌چنین دستگاه دیوانسالاری روم نتیجه هم‌کاری نیروهای متخصص اجتماعی، یعنی پاتریسین‌ها (اشراف و بزرگ‌زادگان) و پلیبین‌ها (توده عامی) با هم بود. همین امر سبب ثبات درونی جامعه و اقتدار حکومت روم گشت.

در قانون اساسی روم که آمیزه‌ای از دموکراسی و الیگارش، جمهوری و پادشاهی بود، عناصر سلطنت را می‌شد در حقوقی که برای کنسول‌ها تعیین شده بود، یافت و عناصر آریستوکراتی خود را در حقوقی که برای سناتورهای عضو مجلس سنا در نظر گرفته شده بودند، نشان می‌داد. هم‌چنین وجود «اجتماع خلق» عنصر دموکراسی را در جمهوری روم نمودار می‌ساخت. پلیبیوس هم‌چون ارسطو بر این باور بود که آمیزه حکومت‌های دموکراسی و الیگارش با هم سبب پیدایش بهترین و مطلوب‌ترین شکل حکومت می‌گردد،

زیرا نیروهای متخاصم اجتماعی در یک چنین آمیزه‌ای باید با یک‌دیگر هم‌کاری کنند، امری که سبب ثبات درونی و بیرونی جامعه و دولت می‌شد، زیرا در یک چنین دولتی قدرت سیاسی باید در برابر طبقات و اقشار اجتماعی از خود اعتدال نشان می‌داد و می‌کوشید مابین منافع و خواست‌های متضاد اقشار و طبقات اجتماعی نوعی توازن برقرار سازد و نهادهائی که در هر یک از آنان یکی از اقشار یا طبقات برتری داشت، باید قدرت هم‌دیگر را کنترل و محدود می‌ساختند. به عبارت دیگر، هم‌کاری نیروهای متضاد اجتماعی موجب می‌شد تا در دولت نوعی توازن منافع گروهی برقرار شود و حتی منافع فراگروهی و فراطبقاتی به وجود آید، پدیده‌ای که بدون آن پیدایش دولت- ملت مدرن غیرممکن بوده است.

البته بررسی تاریخ روم آشکار می‌سازد که چنین توازنی فقط در ظاهر وجود داشت، وگرنه قانون اساسی روم به گونه‌ای سازمان‌دهی شده بود که در همه موارد منافع طبقات دارا و مالک بر منافع اقشار و طبقات تهی‌دست و ندار برتری داشت. حتی در «اجتماع خلق» نیز ترتیب رأی‌گیری به سود اشراف برنامه‌ریزی شده بود.^{۳۴} با این حال بسیاری از عناصر دولت جمهوری روم، یعنی عناصری که موجب اعتدال قدرت سیاسی می‌گشتند را می‌توان در دولت مدرن کنونی نیز یافت. اندیشه جمهوری خواهی که از روم باستان به یادگار مانده بود، سبب شد تا در سده ۱۸ میلادی بر مبنای الگوی دولت روم دولت دمکراتیک نوین مبتنی بر تقسیم قوای حکومتی و نهادهای کنترل قدرت نخست توسط اندیشمندانی چون مُنتسکیو و ژان ژاک روسو طراحی شود و سپس توسط جنبش استقلال طلبانه آمریکا و انقلاب کبیر فرانسه متحقق گردد.

اندیشه جمهوری خواهی روم بر این باور بود که هیچ حکومتی نمی‌تواند بدون پیروی از قانون، احترام نهادن به حقوق فردی و اجتماعی مردم و رعایت عدالت، از ثبات و پایداری برخوردار گردد. سیسرو نیز که با سزار معاصر و یکی از مخالفان سرسخت او بود، در دورانی می‌زیست که جمهوری روم در حال زوال بود و زمینه سیاسی- اجتماعی برای حکومت امپراتوران قدرقدرت هموار می‌گشت. او در آثار خود با توجه به وضعیت پیش‌یافته، کوشید اصول انکارناپذیر جمهوری دمکراتیک را تدوین و از آن دفاع کند. او نوشت: دخالت در امور «جامعه/مردم است»^{۳۵} او هم چنین نوشت که هر اجتماعی از مردم سبب به وجود آمدن یک «خلق» نمی‌شود، بلکه «خلق» آن اجتماعی است که افراد آن با هم بر سر داشتن حقوق هم‌سان^{۳۶} و سود مشترک هم‌نظرند^{۳۷}. به این ترتیب در اندیشه جمهوری خواهی روم

مردم باید در امر قانونگذاری، در حکومت و کنترل کارکردهای حکومت سهیم می‌بودند. در این جا برخی از اندیشه‌های سیسرو را که در اثر خود «جامعه» مطرح ساخته است، نقل می‌کنیم:

«...» بنابراین، آن‌گونه که نشان دادم، هر خلقی که اجتماع یک چنین جمعیتی را نمودار می‌سازد، همان‌طور که گفتم، هر جامعه‌ای که نظام خلقی را آشکار می‌نماید، برای پایداری‌اش باید با نقشه‌های خردورزانه هدایت شود. یک چنین نقشه خردورزانه‌ای را (...)

باید در اختیار یک کس و یا برخی نخبگان و یا جمعیتی و یا همه قرارداد. از این رو هرگاه فقط یک شخص از اختیار تام در مورد هر چیزی برخوردار باشد، آن را شاه و وضعیت آن جامعه را پادشاهی می‌نامیم. اما هرگاه در دست نخبگان باشد، می‌گویند آن دولت بنا بر اراده اشراف‌زادگان هدایت می‌شود. اما این یک دولتی خلقی است - چرا که می‌گویند - که در آن همه چیز در اختیار خلق است. (...)

اما در پادشاهی‌ها مابقی [مردم] از هر گونه سهیم بودن در حقوق و برنامه‌ها محرومند و در هنگام حاکمیت اشراف‌زادگان جمعیت به دشواری از آزادی بهره‌مند خواهد بود، چرا که از هر گونه برنامه‌های مشترک و قدرت محروم است. و هرگاه همه چیز توسط خلق بسیار عادل و میانه‌رو هدایت شود، باز در آن تعادل امر بی‌ارزشی خواهد بود، زیرا [این نظام] مراحل شأن و حرمت را نمی‌شناسد. (...)

هر چند قانون رشته‌ای است که جامعه را به هم پیوند می‌زند، حق اما برابری در مقابل قانون است، با توجه به آن که وضعیت شهروندان هم‌سان نیست، پس با کدام قانون می‌توان از جامعه شهروندی پاسداری کرد؟ هر آینه نخواهیم همه کسان را با یک‌دیگر هم‌سان سازیم، زیرا استعدادهای همه نمی‌توانند یک‌سان باشند، باید اما حداقل حقوق‌شان در یک جامعه نسبت به هم یک‌سان باشد. مگر دولت Civitas چیز دیگری است جز اجتماع حقوقی شهروندان؟^{۳۸}

دولت - شهرهای جمهوری سده‌های میانه

تا زمانی که امپراتوری روم غربی وجود داشت، رهبری سیاسی و دینی اروپای غربی در شهر رُم متمرکز شده بود. پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی به‌دست فرماندهان ژرمنی ارتش روم، وحدت سیاسی اروپای غربی از بین رفت، اما وحدت دینی کشورهای مسیحی هم‌چنان پابرجا باقی ماند.

از آن پس اروپای غربی به چندین کشور مسیحی شاه‌نشین تقسیم شد و از آن جا که هر پادشاهی به نام مسیح بر مردم خویش حکومت و سلطنت می‌کرد، در نتیجه باید مورد تأیید کلیسای روم قرار می‌گرفت. همین وضعیت سبب شد تا کلیسای کاتولیک به خاطر تحکیم قدرت مادی و معنوی خود مخالف بازسازی امپراتوری روم غربی و پیدایش دولت قدرتمند در ایتالیا باشد. نتیجه آن که در ایتالیا چندین دولت کوچک و چندین دولت-شهر به وجود آمدند. در پایان سده ۱۲ میلادی در بخش شمالی ایتالیا شهرهایی چون آرزو Arezzo، فلورنس Florenz، گنوا Genua، میلان Mailand، پادوا Padua، پیزا Pisa و سینا Siena با آن که بخشی از امپراتوری مقدس روم از ملت آلمان محسوب می‌شدند، اما از خودمختاری درونی و بیرونی و از پشتیبانی پاپ برخوردار بودند.

ساختار سیاسی درونی این شهرها ادامه طبیعی ساختار سیاسی شهرهای امپراتوری روم غربی بود، یعنی شهرها از حق خودگردانی و اداره خویش برخوردار بودند، اما در آن‌ها الگوی دموکراسی آتن وجود نداشت، یعنی همه «مردان آزاد» در تصویب قوانین، تعیین سرنوشت شهر و کنترل نهادهای سیاسی دخالت مستقیم نداشتند. در این شهرها شوراهائی حکومت می‌کردند که در آن‌ها افراد سرشناس و مورد احترام عضو بودند و حکومت را تعیین و کنترل می‌کردند. در عوض مردم عادی در هنگام تعیین اعضای شوراهای شهر فقط از حق رأی برخوردار بودند.

دیری نپائید که در شهرهای آلمان، هلند، برابانت Brabant^{۳۹} و فلاندر Flander^{۴۰}، همچنین در ایالت‌های Kanton اتحادیه سوگندخورده سوئیس نیز کم و بیش ساختار سیاسی خودگردانی نیمه‌دموکراتیک به وجود آمدند. افراد درون این شهرها از آزادی برخوردار بودند، شهروندان را نمی‌شد خودسرانه دستگیر و زندانی ساخت و هر کسی صاحب ثروت و املاک خود بود و کسی نمی‌توانست از آن‌ها سلب مالکیت کند. حکومت شهر که در اداره آن افراد اندکی سهمیم بودند، موظف بود از منافع تمامی شهروندان حراست کند و در هم‌رأئی با اکثریت مردم شهر حکومت کند. برای نمونه در قانون اساسی دولت-شهر سینا که در سال ۱۳۰۹ میلادی تدوین شد، نوشته شده بود حکومت شهر باید «از صلح ابدی و عدالت ناب پاسداری کند».

با آن که دولت-شهرهای ایتالیا در سده ۱۵ میلادی فروپاشیدند، اما با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری در ایتالیا و دیگر کشورهای اروپای غربی، اندیشه جمهوری‌خواهی توانست از استمرار برخوردار شود. رشد مناسبات سرمایه‌داری در برخی از کشورهای

اروپائی سبب رشد و شکوفائی اندیشه دولت جمهوری دموکراتیک شد و از سده ۱۷ به بعد، بورژوازی مدرن به نیروی محرکه تحقق دولت دموکراتیک بدل گشت.

زمینه‌های پیدایش دولت دموکراتیک نوین

هرچند میان دموکراسی دولت-شهر آتن، جمهوری امپراتوری روم و دولت-شهرهای سده‌های میانه و دموکراسی مدرن اروپا این‌همانی‌هایی وجود دارد، اما در عین حال توفیرهای بارزی را نیز می‌توان میان آن‌ها یافت. دموکراسی مدرن آرام آرام توانست در برخی از کشورهای اروپا جای خود را باز کند و در کشورهای مختلف با پیمودن راه‌های گاه بسیار متفاوت تحقق یابد. گاهی مبارزه طبقاتی سبب تحقق انقلاب سیاسی و اجتماعی در کشوری چون فرانسه گشت و دموکراسی به‌مثابه دستاورد انقلاب سیاسی از سوی طبقات زیر ستم تحقق یافت و موجب سرنگونی و نابودی دولت وابسته به طبقات جامعه کهن گشت. گاهی نیز هم‌چون آلمان، طبقه حاکم برای آن که بتواند سلطه سیاسی خود را تداوم بخشد، با طبقه نوپای بورژوازی صنعتی کنار آمد و دموکراسی را از بالا و به‌تدریج و در رابطه با منافع روزمره‌گی خویش در جامعه پیاده کرد. هر چند دموکراسی مدرن بدون بهره‌گیری از دستاوردهای تاریخی دولت‌های کم و بیش دموکراتیک دوران باستان و سده‌های میانه نمی‌توانست با موفقیت متحقق شود، اما باید خود را با پیش‌شرط‌های مادی کشورهای اروپای غربی که از سده ۱۷ میلادی به‌بعد بسیار ناهمگون بودند، انطباق می‌داد. خلاصه آن که مبارزه طبقاتی کشورهای اروپائی باید دموکراسی مدرن را از نو کشف می‌کرد. به‌طور کلی می‌توان تفاوت‌های دموکراسی مدرن اروپائی را با دموکراسی باستانی و سده‌های میانه چنین رده‌بندی کرد:

- دموکراسی دولت-شهر آتن و دموکراسی دولت-شهرهای سده‌های میانه اروپا در کشورهایی که دارای وسعت اندکی بودند، تحقق یافتند، در حالی که دموکراسی مدرن در کشورهایی به‌وجود آمدند که هم‌چون فرانسه و یا ایالات متحده آمریکا بسیار بزرگ و دارای چندین میلیون نفر جمعیت پراکنده در سراسر کشور بودند. ملت‌های کشورهایی که در آن‌ها دموکراسی مدرن به‌وجود آمد، فقط از یک قوم و یا دودمان‌هایی از یک تیره تشکیل نگشته بودند و بلکه هم‌چون سوئیس و یا ایالات متحده آمریکا از طریق هم‌کاری و هم‌رأئی مردمی که گاهی به چند زبان مختلف

سخن می‌گفتند، ساخته شدند. در این کشورها مردم و حتی اقوام هم‌دیگر را به‌خوبی نمی‌شناختند، از رسوم و عادات و گاهی از ادیان هم‌دیگر بی‌خبر بودند و با این حال بنا بر ضرورت تشخیص دادند با ساختن دولت- ملت واحد می‌توانند با هم در محدوده یک کشور واحد و بر اساس اصول دموکراسی زندگی کنند. در محدوده یک‌چنین کشورهای پهناور دشوار و حتی ناممکن بود که بتوان هر از گاهی «شورای خلق» و یا «اجتماع خلق» را تشکیل داد و یا آن که مسئولیت مقامات حکومتی را میان چندین میلیون نفر سرشکن کرد. بنابراین دموکراسی مدرن باید با توجه به اوضاع نوین نهادهای سیاسی، اداری و حقوقی نوین خود را که بازتاب دهنده اراده و خواست اکثریت و یا همه «ملت» بودند، اختراع می‌کرد.

- پیش از آن که دموکراسی مدرن در دولت‌های پهناور و پُر جمعیت به‌وجود آید، این دولت‌ها توسط امیران و شاهانی مستبد بنیانگذاری شدند که از حاکمیت مطلق برخوردار بودند. به‌عبارت دیگر، تا زمانی که در این کشورها حاکمیت ملی تحقق نیافته بود، یعنی همه قدرت سیاسی از اراده و خواست ملت ناشی نمی‌شد، حاکمیت مطلق در اختیار امیران و شاهان قرار داشت. آن‌چنان که ژان بُدِن^{۴۱} Jean Budin در اثر خود نشان داد، پیش از پیدایش دموکراسی مدرن، حاکمیت سلطه‌گر و قدرت مطلقه وجود داشتند و قوانین بدون تأیید اکثریت مردم تصویب می‌شدند و در بیش‌تر موارد قوانینی که از سوی قدرت مطلقه تصویب می‌شدند، در تضاد با منافع اکثریت مردم، یعنی تهی‌دستان قرار داشتند. او هم‌چنین بر این باور بود که هرگاه در نتیجه انقلاب دموکراتیک توده مردم جای شاه مستبد را بگیرند، یعنی حاکمیت از شاه مستبد به توده مردم انتقال یابد، باز مشکل اصلی وابستگی به قدرت سیاسی از بین نمی‌رود، زیرا توده مردم همیشه در تصمیم‌گیری به اکثریت و اقلیت تقسیم خواهد شد و اقلیت مجبور خواهد بود از اکثریت تبعیت کند. بنابراین بُدِن، صرف‌نظر از این که چه کسی حاکمیت را اعمال کند، - شاه مستبد یا توده مردم- هوادار محدود ساختن اعمال حاکمیت دولت بود تا هیچ کس و هیچ نیروئی نتواند به استبداد کشانده شود.

- پیدایش جنبش اصلاحات دینی Reformation که در آغاز سده شانزده سراسر اروپا را فراگرفت و موجب جنگ‌های خونین دینی شد، سرانجام موجب تقویت اندیشه آزادی دینی و تحمل کسانی شد که به فرقه‌های دیگر مسیحیت تعلق داشتند و یا پیرو

ادیان دیگری بودند. دیگر آن که تفهیم از دین به امری خصوصی بدل گشت و هر فردی در تفسیر خویش از دین آزاد و مختار شد. در این دوران آزادی باورهای دینی به مهم‌ترین خواسته Postulat سیاسی بدل شد. بنابراین نقطه آغاز مبارزات آزادی خواهانه در اروپای غربی با خواست آزادی دین‌باوری و تضمین این حق از سوی نهادهای دولتی به مثابه یکی از حقوق انکارناپذیر انسانی آغاز شد و سپس دیگر حوزه‌های زندگی سیاسی و اجتماعی را فراگرفت. هم‌چنین جنبش فلسفی «روشنگری» Aufklärung^{۴۲} طی سده‌های ۱۶ تا ۱۸ میلادی سراسر اروپای غربی را فراگرفت و توانست تصویری را که تا آن زمان انسان‌ها از خدا، جهان و انسان داشتند، عمیقاً دچار دگرگونی سازد و فیلسوفی چون کانت Kant^{۴۳} خواستار «رهائی انسان از نابلوغی‌ای که خود مقصر آن بود»، شد.

- البته شالوده جنبش «روشنگری» در کشورهایی از اروپای غربی ریخته شد که در آن‌ها شیوه تولید سرمایه‌داری در روند انکشاف و رشد قرار داشت و فعالیت‌های اقتصادی در محدوده این شیوه تولید به فضائی باز و بازاری آزاد نیاز داشت. هم‌چنین بدون تحقق امنیت سیاسی و حقوقی، سرمایه نمی‌توانست به دوران خود در حوزه‌های تولید، توزیع و مصرف ادامه دهد. بنابراین باید ساختارهای اجتماعی و اقتصادی جامعه کهن که شالوده‌اش بر شیوه تولید فئودالی و تولید پیشه‌وری رسته‌ای استوار بود که حرکت سرمایه و اقتصاد آزاد را دشوار و حتی غیرممکن می‌ساخت، کاملاً دگرگون می‌گشتند. به همین دلیل نیز رسته چهارم که بورژوازی نو پا بخشی از آن بود، برای دگرگون ساختن ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه کهن و انطباق آن با خواست‌ها و منافع خویش خواستار لغو همه‌گونه امتیازهایی شد که در محدوده جامعه فئودالی به عناصر متعلق به رسته اشرافیت به ارث می‌رسید و موجب سلطه سیاسی اشرافیت و روحانیت بر جامعه می‌گشت.
- بنابراین باید مشروعیت حکومت که تا آن زمان به کلیسا و اشرافیت وابسته بود، دگرگون می‌شد. در نظم کهن چنین پنداشته می‌شد که خدا کسی را که در مقام شاهی بر جامعه حکومت می‌کرد، برای این کار برگزیده بود و کلیسا نیز با تأیید شاهانی که حاضر بودند رهبری پاپ را به رسمیت بشناسند و به کلیسا باج بپردازند، به اندیشه حکومت متکی به اراده الهی مشروعیت می‌بخشید. اما پس از آن که جنبش ضد سلطنت به رهبری کرمول در سال ۱۶۴۹ میلادی چارلز اول^{۴۴} Charkes

را گردن زد و حکومت جمهوری را جانشین سلطنت ساخت، باید برای مشروعیت حکومت راه‌کار نوینی یافته می‌شد. در این میانه دستاوردهای جنبش «روشنگری» که خردگرایی را معیار سنجش همه چیز می‌دانست، به‌حوزه سیاست نیز کشانده شد و مشروعیت دولت به «خرد جمعی» وابسته شد. بر این اساس اندیشه «قرارداد اجتماعی» میان کسانی که در یک جامعه با هم زندگی می‌کردند، یعنی قراردادی که میان افراد بسته شده بود تا بتوانند زندگی فردی و جمعی خود را بر آن اساس سازمان‌دهی کنند، به اندیشه غالب بدل گشت. دیری نپائید که برخی از فیلسوفان و حقوق‌دانان اندیشه «قرارداد اجتماعی» را پروراندند و آن را با «حقوق طبیعی» که خدشه‌ناپذیری جان و روان انسان، آزادی و مالکیت فردی را حقوقی مسلم می‌پنداشت، درهم آمیختند و ساختار سیاسی نوینی را طراحی کردند که باید پشتیبان آزادی‌های فردی می‌بود و مشروعیت خود را از افرادی می‌گرفت که با هم «قراردادی اجتماعی» را امضاء کرده بودند. به این ترتیب حقوق فردی جانشین حقوق گروهی، قشری و طبقاتی شد، بدون آن که بتواند جای واقعی منافع متضاد اقشار و طبقات متخاصم را بگیرد.

خلاصه آن که دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی سبب شدند تا خواست محدود سازی اختیارات قدرت مطلقه به تدریج افزایش یابد و اندیشه جدائی و استقلال قوای سه‌گانه دولت از هم و انتقال حق حاکمیت از خدا و کلیسا به مردم تقویت شود. مردم اروپای غربی برای تحقق این خواسته‌ها راه‌های متفاوتی را پیمودند. در انگلستان جنگ‌های داخلی و دینی در سده ۱۷ میلادی زمینه را برای تحقق دولت دموکراتیک آماده ساخت. در آمریکای شمالی جنگ استقلال طلبانه ۱۷۷۶ موجب پیدایش دولت دموکراتیک مستقلی گشت که دارای قانون اساسی دموکراتیک بود و در فرانسه انقلاب خونین ۱۷۸۹ سرانجام حکومت سلطنت مطلقه را نابود و دولت دموکراتیک را جانشین آن ساخت. و در آلمان که تا آن زمان دارای دولت‌های کوچک و مستقل از یک‌دیگر بود، انقلاب ۱۸۴۹ سبب تحقق دولت دموکراتیک از بالا شد. با پیدایش اندیشه دولت-ملت در آلمان، زمینه برای تحقق امپراتوری آلمان هموار گشت، پروژه‌ای که بیسمارک توانست با پیروزی ارتش مشترک آلمان به‌رهبری پروس بر ارتش فرانسه در سال ۱۸۷۰ بدان تحقق بخشد. برای درک بهتر دولت دموکراتیک، به‌طور فشرده تاریخ این چند کشور را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

سیاست گام‌های کوچک در انگلستان

در انگلستان دولت متکی بر سلطنت مطلقه نخست به دولت سلطنت مشروطه بدل گشت و سپس با گام‌های کوچکی که یکی پس از دیگری برداشته شد، دولت دموکراتیک متکی بر پارلمان، یعنی دموکراسی نمایندگی توانست به واقعیت بدل گردد.

یادآوری این نکته مهم است که عناصر دولت دموکراتیک مدرن در انگلستان در بطن دولت فئودالی به وجود آمدند. برای نخستین بار در سال ۱۲۱۵ میلادی، یعنی نزدیک به ۸۰۰ سال پیش میان شاه و اشراف زمیندار قراردادی امضاء شد که آن را «منشور بزرگ» نامیدند. بر اساس این قرارداد شاه نمی‌توانست بدون مشورت و موافقت «اشراف» نوع و سقف مالیات‌های کشور را تعیین کند. این امر سبب شد تا در نیمه سده ۱۲ میلادی «پارلمان» که در آن دوران فقط از اشراف زمیندار تشکیل می‌شد، به وجود آید. این «پارلمان» باید هر سال حداقل یک‌بار تشکیل می‌شد. اما از سده ۱۴ میلادی به بعد «پارلمان» خود را نماینده تمامی مناطق کلانترنشین، شهرها و روستاهای کشور دانست. از این پس شهرها و روستاها که در انگلیسی آن‌ها را کمون Common می‌نامند، از حق ارسال نماینده به «پارلمان» برخوردار شدند. البته «پارلمان» آن دوران هنوز با پارلمان‌های کنونی که در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری وجود دارند، توفیرهای زیادی داشت و اصولاً از خمیره دموکراتیکی برخوردار نبود. این امر در نتیجه اصلاحاتی که در قانون انتخابات در سده‌های ۱۹ و ۲۰ انجام گرفت، به تدریج فراهم گشت و زمینه برای تحقق مشروطه سلطنتی و دموکراسی پارلمانی هموار شد.

با این حال پیدایش پدیده «پارلمان» در انگلستان و در بطن شیوه تولید فئودالی سبب تقسیم قدرت سیاسی میان شاه، پارلمان یا مجلس عوام و مجلس لُردها شد. وجود کانون‌های مختلف قدرت سیاسی که با لایه‌های مختلف جامعه در تماس بودند و از حقوق بخش‌های ویژه‌ای از جامعه پشتیبانی می‌کردند، سبب شد تا سلطنت و حکومت‌ها از سده ۱۴ میلادی به بعد مجبور به برقراری نوعی توازن میان خواست‌ها و منافع گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه شوند. مُنتسکیو در اثر خود «روح‌القوانین» به این نکته اشاره کرده است که چگونه تقسیم قدرت میان شاه، مجلس لُردها و مجلس عوام سبب محدودیت قدرت هر یک از این کانون‌های قدرت گشت. مُنتسکیو بر این پندار بود که این امر فقط می‌تواند از آمیزش نظام سلطنتی و نظام اشراف‌سالاری در ترکیب با عناصری از دموکراسی که موجب اعتدال حکومت می‌شوند و آزادی مردم را تضمین می‌کنند، به وجود آید.^{۴۵} چنین تقسیم

قوا که موجب پیدایش قوای مستقل از یکدیگر می‌شود، نه فقط در دوران باستان در آتن و روم وجود داشت، بلکه با پیدایش پارلمان‌تاریسم در انگلستان نیز تحقق یافت. مُنتسکیو در عین حال نخستین حقوق‌دانی بود که در سال ۱۷۴۸ میلادی در فصل ششم کتاب «روح‌القوانین» خود در رابطه با ساختار حکومت انگلستان اصل تقسیم قوای دولتی را به‌صورت مدرن و امروزی مورد بررسی همه‌جانبه قرار داد.^{۴۶}

اندیشه «دولت مسئول» responsible government در پیدایش، فهم و تأثیر عمیق ساختار دموکراسی نمایندگی در تاریخ انگلیس از اهمیت فراوانی برخوردار است. بنا بر این اندیشه، برای آن که جامعه‌ای بتواند «دولت مسئول» را متحقق سازد، باید شهروندانش بتوانند آزادانه نمایندگان خود را انتخاب کنند و کسانی که عضو پارلمان می‌شوند، برای دوره‌ای که برگزیده شده‌اند و هم‌چنین هنگامی که از سوی پارلمان مسئول اداره و هدایت نهادهای دولتی می‌شوند، باید در برابر مردمی که آن‌ها را برگزیده‌اند، مسئول و متعهد باشند. و می‌دانیم که این اندیشه در دولت-شهر آتن نیز وجود داشت و مسئولین نهادهای دولتی در برابر «شورای خلق» پاسخگوی کارکردهای خود بودند و اگر مردم از کارهای آن‌ها ناراضی بودند، می‌توانستند سیاستمداران بدکاره را که به مردم و دولت-شهر زیان رسانده بودند، از دولت-شهر آتن تبعید کنند. بنابراین هواداران اندیشه «دولت مسئول» بر این باور بودند که بدون وجود اعتماد متقابل میان رأی‌دهندگان و کسانی که به‌نمابندگی برگزیده می‌شوند، چنین دولتی نمی‌تواند به‌وجود آید.

اندیشه دموکراسی نمایندگی از میانه سده ۱۷ میلادی در اروپا و به‌ویژه در انگلستان رواج یافت. پس از دستگیری و اعدام چارلز اول در سال ۱۶۴۹ میلادی سلطنت سقوط کرد و جمهوری جای آن را گرفت و این وضعیت تا مرگ کرمول در سال ۱۶۵۸ دوام داشت. وضعیت نوین سیاستمداران انگلستان را مجبور کرد درباره ساختار سیاسی نوینی که باید در کشور خود برقرار می‌ساختند، اندیشه کنند، زیرا جز آن‌چه در کتاب‌های تاریخ باستان خوانده بودند، از نظام دموکراسی و به‌ویژه دموکراسی نمایندگی هیچ‌گونه تجربه‌ای در اختیار نداشتند. پس از مرگ کرمول سلطنت بازسازی شد، اما اختلاف میان دربار و پارلمان سرانجام سبب مبارزه علنی میان هواداران نظم کهن و نوین و «انقلاب پیروزمند»^{۴۷} سال‌های ۱۶۸۸-۸۹ شد که بزرگ‌ترین دستاورد آن «قانون حقوق» Bill of Rights بود.

جان لاک، پزشک و فیلسوف شهیر انگلیسی یکی از هواداران سرسخت «قانون حقوق» و محدود ساختن اختیارات دربار بود. او در مهم‌ترین اثر خود که با عنوان «دو رساله درباره حکومت» در سال ۱۶۷۹ انتشار داد، یادآور شد که نظم دولت باید بر اساس قراردادی که بین مردم بسته می‌شود، تعیین گردد. بنابراین حکومت باید از پشتیبانی و اعتماد مردم نسبت به خود برخوردار باشد و هم‌زمان مردم نیز باید بدانند که حکومت در خدمت آن‌ها قرار دارد و علیه منافع همگانی گامی برنخواهد داشت. حکومت به وکالت از سوی مردم می‌تواند اعمال قدرت کند و هرگاه از راه راست به‌کژراهه کشیده شود، در آن هنگام باید نمایندگان مردم به‌خلاف‌کاری‌های حکومت رسیدگی کنند و حتی اگر لازم شد، باید بتوانند مردم را به مقاومت در برابر دولت «خودسر» فراخوانند.

لاک هم‌چنین نخستین کسی بود که علت وجودی حکومت را به تضمین حقوق طبیعی افراد وابسته ساخت. او حق زیستن، آزادی و مالکیت را سه حق طبیعی هر فرد انسانی دانست که باید از سوی حکومت تضمین شوند و حکومت باید به کسی اجازه و امکان تجاوز به این حقوق را نمی‌داد. البته لاک بر این باور بود که هر فردی بنا بر اصول «حقوق طبیعی» باید صاحب زندگی، آزادی، ثروت و املاک خود باشد و در نتیجه در اندیشه او همه این حقوق به‌مثابه حقوق مالکیت فردی نمایان شدند. بنابراین، از آن‌جا که حکومت‌ها باید حقوق طبیعی افراد را تضمین کنند، پس هیچ کس و هیچ حکومتی نباید از چنان قدرتی برخوردار باشد که بتواند اراده‌گرایانه چنین حقوقی را پامال کند.

تعیین‌کننده در طرح دولت لاک این نکته بود که تئوری او هنوز مبتنی بر مبانی دموکراسی نبود، بلکه آن‌چه را که او به‌مثابه حقوق طبیعی انسانی تشخیص داده بود، در عین حال مرزهای کارکردهای دولت را معین می‌نمودند، یعنی هیچ دولتی حق عبور از آن مرزها را نباید می‌داشت. به‌همین دلیل نیز او خواهان تدوین این اصول به‌مثابه قراردادی میان مردم بود تا هر کسی بتواند بر حقوق خویش واقف شود و دولت نتواند به حقوق مردم تجاوز کند و مردم بدانند در برابر نهادهای دولتی از چه حقوقی برخوردارند و چگونه می‌توانند از حقوق خود در برابر اراده‌گرائی و خودسری نهادهای دولتی دفاع کنند. به‌عبارت دیگر، هنگامی که حقوق دولت و مردم به‌قانون نگاشته و منتشر شده بدل شدند، مردم بر حدود آزادی‌های طبق قانون تضمین شده خویش پی خواهند برد و خواهند کوشید فراتر از آن نروند.

نقش تاریخی لاک در آن است که او حقوقی را که برخی از اقشار و طبقات اجتماعی توانسته بودند از دوران «منشور بزرگ» به بعد از حکومت سلطنتی مطالبه کنند و پارلمان را به تدریج به نهادی قانونگذار و کنترل کننده کارکردهای حکومت بدل سازند، به «حقوق طبیعی» بدل کرد، یعنی حقوقی که طبیعت و یا خدا به انسان داده است، حقوقی که با زایش انسان به او تعلق دارد و هیچ کس و نهادی حق پایمال نمودن این «حقوق طبیعی» را نباید داشته باشد.

نکته مهم در اندیشه لاک مقوله حقوق طبیعی است که فرد با زایش خود از آن برخوردار می‌شود. بنابراین، این حقوق باید پیش از پیدایش دولت وجود می‌داشتند، چرا که انسان پیش از تشکیل دولت وجود داشت. پس دولت‌ها این حقوق را به مردم خود نداده بودند، بلکه برعکس، دولت‌ها پس از آن که به وجود آمدند، به تدریج در طول تاریخ این حقوق را از مردم سلب کردند و بنابراین زمان آن رسیده بود که با ارائه طرحی نو، وضعیتی نو در جامعه برقرار شود که دولت نه تنها در پی سلب «حقوق طبیعی» مردم نباشد، بلکه موظف به دفاع از این حقوق شود و آن را برای همه مردم بدون در نظرگیری موقعیت اجتماعی و طبقاتی افراد تضمین کند. با آن که تحقق دموکراسی موضوع بررسی‌های لاک نبود، اما راه‌حلی که او برای تحقق دولتی که حقوق طبیعی افراد را تضمین کند، ارائه داده بود، فقط می‌توانست در محدوده دموکراسی واقعیت یابد. و با توجه به پیش‌تاریخ انگلستان که موجب پیدایش پدیده پارلمان گشته بود، این دموکراسی در آن زمان می‌توانست فقط در هیئت دموکراسی نمایندگی متحقق گردد.^{۴۸}

آفرینش دموکراسی نوین در آمریکا

هنگامی که مهاجرت اروپائیان به قاره آمریکا آغاز شد، چند دولت نیرومند اروپائی توانستند بخشی از این قاره را مستعمره خود سازند و با استقرار مهاجرین کوشیدند آن مناطق را به بخشی از سرزمین اروپائی خود بدل سازند. به همین دلیل نیز مهاجرین اروپائی در آمریکا در آغاز از تمامی حقوق شهروندی میهن خود برخوردار بودند و هم‌چنان شهروند دولت‌های اروپائی خویش محسوب می‌شدند.

این امر در مورد مهاجرینی که از انگلستان و ایرلند به شمال آمریکا مهاجرت کرده و در ۱۳ ایالت مستعمره‌نشین انگلیس ساکن شده بودند، نیز صادق بود. آن‌ها خود را شهروند انگلستان می‌دانستند و از حقوق شهروندی آن دولت برخوردار بودند. اما هنگامی

که حکومت انگلستان تسهیلات مالیاتی مستعمره‌نشینان را لغو کرد و بدون دخالت و مشارکت مردم مستعمره‌نشین به سقف مالیات آن‌ها افزود، رهبران سیاسی مردم مستعمره‌نشین به این نتیجه رسیدند که منافع آن‌ها از سوی پارلمان انگلستان در نظر گرفته نمی‌شود، زیرا در پارلمان نماینده‌ای از سوی ساکنین مناطق مستعمره‌نشین برگزیده نشده بود و هم‌چنین حکومت انگلستان به منافع آن‌ها توجه‌ای نمی‌کرد. بنابراین این رهبران از مردم مناطق مستعمره‌نشین خواستند تا زمانی که حکومت انگلستان حاضر به پذیرش حق نمایندگی برای آن‌ها در پارلمان نشود، از پرداخت مالیات به نماینده دولت انگلیس در آمریکا خودداری کنند. آن‌ها این خواست مشروع خود را در شعار «بدون نمایندگی، مالیات نه»^{۴۹} گنجانده‌اند.

به این ترتیب انقلاب مردم مستعمره‌نشین علیه حکومت انگلستان آغاز شد و دیری نپائید که مناطق مستعمره‌نشین خواهان استقلال از انگلستان شدند و در جنگ‌هایی خونین توانستند ارتش انگلستان را شکست دهند و از مستعمرات خود بیرون رانند و دولت مستقل ایالات متحده آمریکا را تشکیل دهند. آنچه از اهمیتی چشم‌گیر برخوردار بود، این نکته است که مستعمره‌نشینان هنگام تأسیس دولت نوین خود، نگرش نوینی از ساختار دولت را ارائه دادند که تا آن روز در جهان یگانه بود. این نگرش انقلابی برای نخستین بار در «بیانیه استقلال» که در ۴ ژوئیه ۱۷۷۶ انتشار یافت، تدوین شد و به شالوده حقوق شهروندی دولت دمکراتیک ایالات متحده آمریکا بدل گشت.

توماس جفرسون^{۵۰} نویسنده اصلی «بیانیه استقلال» آمریکا با آثار جان لاک آشنائی داشت و او را محبوب‌ترین فیلسوف خود می‌نامید و حتی برخی از گفته‌های لاک را در «بیانیه استقلال»^{۵۱} جا داد و کوشید قوای دولت نوین دمکراتیک آمریکا را آن‌چنان سازمان‌دهی کند که در پرتو آن هر شهروندی بتواند از سعادت، امنیت و آزادی برخوردار گردد. اما بنا بر باورهای جفرسون مهم‌ترین وظیفه دولت دمکراتیک آن بود که به «حقایق» خودآشکاری selbstevident که شالوده چنین دولتی را تشکیل می‌دهند، احترام بگذارد، هم‌چون این حقیقت که همه انسان‌ها برابر خلق شده‌اند و از خالق خود حقوق خدشه‌ناپذیری را دریافت کرده‌اند که عبارتند از زندگی، آزادی و تلاش برای دستیابی به خوش‌بختی. و این حقیقت که حکومت‌هایی که قدرت و مشروعیت خود را از مردم کسب می‌کنند، برای پاسداری از این حقوق بر انسان‌ها حکم‌روا می‌شوند؛ هم‌چنین مردم باید از حق تغییر حکومت‌های خود که منطبق با خواست‌هاشان عمل نمی‌کند،

برخوردار باشند و حتی باید بتوانند اشکال و ساختارهای حکومت‌های خود را در انطباق با نیازمندی‌های زمانه خویش دگرگون سازند.

در ۱۱ از ۱۳ ایالت مستعمره‌نشین که پس از پیروزی در جنگ علیه انگلستان به استقلال دست یافته بودند، مجالس برگزیده از سوی مردم قوانین اساسی ایالتی را تدوین و تصویب کردند. در سال ۱۷۷۸ در ۲ ایالت دیگر «مجلس مؤسسان» برای تدوین قانون اساسی تشکیل شد و پس از آن که طرح نهائی در آن مجالس به تصویب رسید، آن را در انجمن‌های شهر و روستا به رأی گذاشتند و پس از تصویب توسط اکثریت قریب به اتفاق انجمن‌های شهر و روستا به قانون اساسی ایالتی بدل شدند. در همه جا مجموعه «حقوق اساسی» مردم تدوین شد. در سال ۱۷۷۶ «قانون حقوق» ایالت ویرجینیا Virginia به‌مثابه نخستین بیانیه حقوق اساسی مدرن انتشار یافت که در آن حق زندگی، آزادی و مالکیت و همچنین حق تلاش برای دستیابی به خوشبختی به‌مثابه حقوق خدشه‌ناپذیر و طبیعی هر فردی تدوین شدند و به این ترتیب مرزهای قدرت حکومت مشخص گشتند. این حقوق را نه حکومت و نه رأی‌دهندگان می‌توانستند پایمال کنند. کسانی که به‌نمایندگی مردم برگزیده می‌شدند و همچنین زمان زمامداری کسانی که رهبری نهادهای اجرائی دولت را به‌دست می‌گرفتند، محدود بود تا نتوانند از مقام و موقعیت سیاسی خود سؤاستفاده کنند. همچنین در این طرح قانون اساسی سه قوه قانونگذاری، اجرائی و قضائی به‌صورت مدرن کنونی از هم تفکیک و مستقل و از حق نظارت بر کارکردهای یک‌دیگر بهره‌مند شدند. در ویرجینیا نخستین قانون اساسی دمکراتیک در تاریخ که بر اصل حاکمیت خلق استوار بود، نوشته شد. البته خلق به‌طور مستقیم حکومت نمی‌کرد و بلکه دمکراسی نمایندگی مدرن با ایجاد نهادهائی که اعضاء آن از سوی خلق برگزیده می‌شدند، به‌وجود آمد که در آن مردم می‌توانند به‌طور غیرمستقیم و توسط نمایندگان خویش حاکمیت خود را متحقق سازند. البته هنوز حق رأی در رابطه با مالکیت و درآمد سالیانه افراد قرار داشت و تقریباً یک‌چهارم از مردان بالغ سفید پوست که تهی‌دست و یا کم‌درآمد بودند، از این حق محروم بودند. قوه اجرائی از یک حکوم‌روا Gouverneur تشکیل می‌گشت که هم‌چون نمایندگان پارلمان برای یک‌سال از سوی مردم برگزیده می‌شد. به‌این ترتیب انقلاب آمریکا سبب شد تا در ایالت‌ها نیز دولت ایالتی متکی بر دمکراسی نمایندگی به‌وجود آید. در قوانین اساسی دولت‌های ایالتی شهروندان از حقوق اساسی دمکراتیکی که تا آن زمان در جهان بی‌نظیر بود، برخوردار شدند.

با این حال دولت دموکراتیک تنها در بخشی از ایالت‌ها وجود داشت و به‌همین دلیل از ثبات برخوردار نبود و هر آن می‌توانست از سوی نیروهای محافظه‌کار تهدید و با خطر روبه‌رو شود. بنابراین تدوین قانون اساسی برای دولت ایالات متحده آمریکا به ضرورتی انکارناپذیر بدل شد. نخستین طرح قانون اساسی را که در سال ۱۷۸۱ تصویب شد، «قانون اتحادیه» Articles of Confederation نامیدند. این طرح از سوی دولت‌های ایالتی تهیه و تصویب شده بود و مردم در تعیین مضمون آن نقشی نداشتند. به‌همین دلیل نیز محتوای «قانون اتحادیه» بیش‌تر در رابطه با نیازهای دولت‌های ایالتی قرار داشت و پیوند این دولت‌ها هنوز دائمی و برای همیشه تنظیم نگشته بود. همین امر سبب شد تا تأمین مخارج ارتشی که هنوز برای آزادی ۱۳ ایالت علیه ارتش انگلستان می‌جنگید، با دشواری روبه‌رو شود. دیگر آن که جنگ سبب شد تا ۱۳ دولت ایالتی به‌ضرورت پیروی از سیاست خارجی واحدی پی‌بُرد. همین مشکلات موجب شد تا در سال ۱۷۸۷ در فیلادلفیا تلاش دیگری برای تهیه قانون اساسی مشترکی آغاز گردد. کسانی که خواهان قانون اساسی مشترک بودند، خود را «فدرالیست‌ها» Federalists نامیدند و در بحث‌های خود در رابطه با تدوین قانون اساسی سراسری تئوری نوینی از دولت-ملت دموکراتیک را ارائه دادند. مخالفین نیز خود را «ضد فدرالیست‌ها» Antifederalists نامیدند و مخالف طرحی بودند که از سوی «فدرالیست‌ها» ارائه شده بود. البته در این میان اندیشه‌ها و آثار ژان ژاک روسو، اندیشمند فرانسوی که یکی از برجسته‌ترین تئوریسین‌های دولت دموکراتیک بود، نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کرد، زیرا «فدرالیست‌ها» که خواهان تحقق دولت-ملت دموکراتیک بودند، از اندیشه‌های انقلابی روسو در رابطه با دولت دموکراتیک پیروی نمی‌کردند.

طرح دولت دموکراتیک ژان ژاک روسو: روسو با آن که یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه و نویسندگان سده ۱۸ میلادی بود، اما تأثیر اندیشه‌های سیاسی او درباره دولت دموکراتیک بسیار فراتر رفت و سراسر اروپا و حتی مستعمره‌های شمال آمریکا را فراگرفت. سیاستمداران انقلابی اروپا و به‌ویژه انقلابیون فرانسه اندیشه‌های روسو را به برنامه سیاسی خود بدل ساختند تا بتوانند مناسبات عقب‌مانده فئودالی را بر اساس الگویی که روسو ارائه داده بود، دگرگون کنند. هم‌چنین فیلسوفانی چون کانت با الهام از اندیشه‌های روسو توانستند معیارهای فلسفی اندیشه‌های دوران روشنگری را انکشاف دهند. روسو آثار زیادی

در رابطه با ساختار سیاسی دولتِ دموکراتیک نوشت و حتی چند طرح برای قانون اساسی دولتِ دموکراتیک مطلوب خود تدوین کرد.

اما مهم‌ترین اثر روسو «قرارداد اجتماعی» است که در سال ۱۷۶۲ انتشار یافت. او در این اثر تئوریک پریشی اساسی را مطرح ساخت مبنی بر این که «دگراندیشان چگونه می‌توانند هم‌زمان آزاد باشند و از قوانینی پیروی کنند که به آن رأی مثبت نداده‌اند؟» روسو با طرح این پرسش در پی بازیافت آزادی فردی در فرانسه‌ای بود که سلطنت مطلقه آن را از مردم گرفته و شهروندان را بنده سلطنت ساخته بود. به همین دلیل نیز روسو کتاب «قرارداد اجتماعی» خود را با این جمله آغاز کرد که «انسان آزاد زاده می‌شود و همه جا در بند است.»^{۵۲}

روسو بر این باور بود آزادی فقط هنگامی می‌تواند بازسازی شود که مردمی که با هم دولت-ملتی را تشکیل می‌دهند، میان خود قراردادی اجتماعی را تدوین کنند. حکومتی که در این دولت قدرت سیاسی را به دست می‌گیرد، باید با وضع قوانین به تحقق و حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی موظف شود و در عوض شهروندان چنین دولتی باید از حکومت برگزیده خود پیروی کنند. چنین به نظر می‌رسد که در این اندیشه روسو با ساختاری خلاف‌آمدِ عادی و یا ناسازه paradox روبه‌روئیم. و از این بن‌بست فقط هنگامی می‌توان رهائی یافت که مردم خود از حق وضع قوانینی برخوردار شوند که باید سامان‌دهنده زندگی آن‌ها با هم و با حکومت گردد. به این ترتیب خودگردانی به کانون اصلی اندیشه سیاسی روسو بدل گشت، زیرا هنگامی که خود بتوانیم مرز کارهای خود را تعیین کنیم، در آن صورت خواهیم کوشید از آن مرزها فراتر نرویم و آن را لگدکوب نسازیم. هسته اصلی تئوری حاکمیت خلق روسو عبارت از آن است که هرگاه خلق خود قانونگذار باشد، از یک‌سو می‌تواند آزادی‌های سیاسی خود را به آن‌گونه که دلخواه او است، متحقق سازد، اما از سوی دیگر هم‌زمان باید خود را به پیروی از قوانینی که خود تصویب کرده است، موظف سازد. در عین حال روسو دموکراسی نمایندگی را برای تحقق اراده خلق ناکافی می‌دانست. او با بررسی ساختار سیاسی انگلستان سده ۱۷ که منجر به پیدایش سلطنت مشروطه گشت که در آن قوانین توسط پارلمانی تصویب می‌شدند که توسط بخش بسیار کوچکی از جامعه که از رفاة مادی بسیار بالایی برخوردار بود، برگزیده می‌شد. اما چون این قوانین بدون توشیح شاه از اعتبار برخوردار نبودند، پس روسو به این نتیجه رسید که پارلمان و شاه با هم‌کاری هم قوانین را تصویب می‌کنند و در این رابطه نوشت:

«خلق انگلیس می‌پندارد که آزاد است. او در این باره دچار خودفریبی شگرفی است، زیرا فقط هنگام گزینش اعضاء پارلمان آزاد است؛ اما همین که آن‌ها را برگزید، برده آن‌ها است، یعنی هیچ می‌شود. او در لحظات کوتاهی که می‌خواهد از آزادی خویش بهره‌گیرد، آن را از دست می‌دهد».

چنین به نظر می‌رسد که میان اندیشه‌های روسو و دمکراسی نمایندگی دیواری غیرقابل عبور وجود دارد. درک او از قانونگذاری خلق مبتنی بر دمکراسی مستقیم آن بود، یعنی مردم باید بلاواسطه خود در روند قانونگذاری شرکت می‌کردند و قانونی که توسط مردم تصویب می‌شد، در نگرش او بیانگر اراده جمعی بود. یک‌چنین «اراده همگانی» *volonté générale* سعادت عمومی را مد نظر دارد و بنا بر برداشت روسو هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شود. بنابراین قوانینی که توسط خلق تصویب می‌شوند، چون خطاناپذیری «اراده همگانی» را بازتاب می‌دهند، فرد وادار می‌شود به قانون احترام بگذارد و از آن پیروی کند، یعنی زندگی فردی و اجتماعی خود را بر شالوده قوانینی که بیانگر اراده فردی او هستند، سامان دهد. تلاش روسو از پردازش یک‌چنین ساختاری آن بود که قوانین را از اعتباری اجتماعی با سرشتی التزامی برای همگان برخوردار سازد تا هم مردم و هم حکومت به پیروی از آن مجبور شوند.

با این حال، فرمولبندی روسو در این باره سبب شد تا در روند جنبش‌های دمکراتیک اروپا تفاسیر متفاوتی از اندیشه‌های او ارائه شوند و هر گروهی اندیشه‌های او را به دلخواه و بنا بر نیازمندی‌های روز خود تفسیر کند. زیرا هرگاه بپذیریم که «اراده همگانی» همیشه حق دارد و هیچ‌گاه خطا نمی‌کند، و هر فرد عضو جامعه باید بدون چون و چرا از آن تبعیت کند، در آن صورت چگونه می‌توان با استبدادی که می‌تواند با تکیه بر «اراده همگانی» در کشوری متحقق گردد و در پی نابودی آزادی فردی و اجتماعی برآید، مبارزه کرد؟ هم‌چنین حزبی که مدعی است اکثریت مطلق جامعه، یعنی پرولتاریا را نمایندگی می‌کند و هر نیروئی علیه اراده و خواست‌هایش عمل کند را ضد انقلابی و ارتجاعی می‌نامد و در پی نابودی مخالفین خود است تا بتواند حکومت تک‌حزبی خود را بر مردم حاکم سازد، می‌تواند اندیشه «اراده همگانی» روسو را مورد سؤاستفاده قرار دهد. به عبارت دیگر، نیروئی که بنا بر اندیشه روسو بتواند با برخورداری از دمکراسی در یک کشور اکثریت را به دست آورد و پس از دستیابی به قدرت سیاسی در پی نابودی دمکراسی برآید و نیروهای اقلیت و مخالف خویش را به پیروی از اراده خود به مثابه «اراده همگانی» فراخواند و نافرمانی

مخالفین را به شدت سرکوب کند، آیا «اراده همگانی» را می‌تاباند که همیشه حق دارد و هیچ‌گاه خطا نمی‌کند؟

روسو هوادار آن چنان ساختار سیاسی بود که در آن حکومت و مردم از هویت مشترکی برخوردار باشند. روسو این هویت را دموکراسی نامید که در آن قوای قانونگذار و اجرائی باید در یک دست، یعنی در دستان خلق قرار داشته باشند. همان‌طور که در پیش نیز یادآور شدیم، الگوی حکومتی مطلوب روسو کم و بیش شبیه دموکراسی دولت-شهر آتن بود، یعنی دموکراسی مستقیم که در آن شورای خلق نه فقط قوانین را تصویب می‌کرد، بلکه هم‌چنین حق داشت مسئولین نهادهای حکومتی را برگزیند و حتی آن‌ها را از کشور تبعید کند. او در عین حال چون دریافته بود که عنصر دموکراسی مستقیم در آتن محدود بود، نوشت که «فقط خلقی از خدا/یان» می‌تواند دموکراسی مستقیم را بسازد و در محدوده یک‌چنین نظامی زندگی کند.

به‌همین دلیل نیز آن‌چه را که روسو به‌مثابه پیش‌شرط‌های دموکراسی مستقیم مطرح ساخت، با دشواری می‌توانستند متحقق گردند. در دورانی که او می‌زیست، پیش‌شرط‌های تاریخی و اقتصادی برای بازتولید «دولت-شهرهای کوچک» از بین رفته بودند. هم‌چنین با پیش‌رفت تقسیم کار «روسوم ساده» جای خود را به‌هنجارهای پیچیده اجتماعی داده بودند. «بهره‌مندی از موقعیت اجتماعی و تا آن‌جا که ممکن است دارائی برابر» و «چشم‌پوشی کامل و یا بهره‌وری اندکی از ثروت»، شبکه‌بندی همگون ساختار اجتماعی، برابری اجتماعی-اقتصادی و فضیلت مدنی دیگر نمی‌توانستند زیرساخت دموکراسی مدرن را تشکیل دهند. با آن که روسو در «قرارداد اجتماعی» سود و فضیلت دولت دموکراتیک را به روشنی و شفافیت ترسیم کرد، اما بر این گمان بود که اندیشه‌های او زمینه‌ای برای تحقق نخواهند داشت و به‌همین دلیل با دل‌سردی و نومیدی نوشت «یک‌چنین حکومت کاملی مناسب انسان نیست.»^{۵۳}

تئوری دموکراسی «فدرالیست‌ها»: همان‌طور که در پیش دیدیم، بخشی از برداشت‌های روسو از دموکراسی با دموکراسی پارلمانی هم‌خوانی نداشت و هم‌چنین، چون او برای «اراده خلق» نقشی «خطاناپذیر» قائل بود، پس می‌توان به‌این نتیجه رسید که اندیشه‌های او دارای سرشتی ضد چندگرائی (پلورالیسم) بودند. به‌همین دلیل نیز «فدرالیست‌ها»، با آن که تحت تأثیر تئوری دموکراسی روسو قرار داشتند، اما با آن بخش از تئوری دموکراسی

روسو که دارای وجه ضد پارلمانی و ضد چندگرائی بود، مخالفت کردند و برخلاف پیشنهاد روسو، در سال ۱۷۸۷ آگاهانه طرح قانون اساسی ایالات متحده آمریکا را بر بنیاد دموکراسی نمایندگی یا پارلمانی که بر تقسیم و استقلال سه قوه حکومتی از یکدیگر استوار بود، تدوین کردند. آن‌ها با توجه به سرزمین پهناوری که در اختیار داشتند و دوری فزاینده مناطق روستائی و شهرها از یکدیگر، تنها دموکراسی نمایندگی را ساختار مناسب با نیازمندی‌های زمان خویش پنداشتند و در جهت تحقق آن گام برداشتند. پدران دموکراسی ایالات متحده آمریکا می‌دانستند که برای استقرار دموکراسی در آن جمهوری باید پیش‌شرط‌هایی را که روسو به‌مثابه عناصر هویتی دموکراسی «ناب» در نظر گرفته بود، مورد توجه قرار می‌دادند. آن‌ها می‌دانستند که پیش‌شرط‌های تحقق «دموکراسی ساده» آن‌ها که مبتنی بر دموکراسی مستقیم بود، در سرزمین پهناوری که جمهوری ایالات متحده آمریکا را تشکیل می‌داد، وجود نداشت. از نقطه‌نظر آن‌ها اگر قرار بود در جمهوری تازه تأسیس شده دموکراسی تحقق یابد، با توجه به وضعیت جغرافیائی، فرهنگی و اقتصادی ناهمگون آمریکا فقط دموکراسی نمایندگی می‌توانست در آن کشور به‌وجود آید. به‌عبارت دیگر، در آن لحظه تاریخی که طرح دموکراسی ایالات متحده ریخته می‌شد، فقط دموکراسی نمایندگی می‌توانست نیاز زمانه باشد، زیرا دولت نوین باید مردمی را که از نقطه نظر زبان و فرهنگ بسیار ناهمگون بودند، اما باید با هم می‌زیستند، به دولت-ملت نوینی بدل می‌ساخت تا بتوانند با وجود تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی که در ایالت‌های مختلف آن جمهوری وجود داشتند و قابل انکار نبودند، جمهوری تازه بنیاد نهاده شده به‌پیکره سیاسی یگانه‌ای بدل گردد.

در حقیقت واژه «فدرالیست» برای سه سیاستمداری به‌کار گرفته شد که طی سال‌های ۸۸-۱۷۸۷ در هم‌کاری با هم نخستین طرح قانون اساسی ایالات متحده را تهیه و از آن دفاع کردند و خواستار تصویب آن شدند. این سه سیاستمدار عبارتند از جان جی John Jay^{۵۴}، آلكساندر هامیلتون Alexander Hamilton^{۵۵} و جمز مدیسون James Madison^{۵۶}. این سه تن ۸۵ اصل از قانون اساسی جدید را که تهیه کرده بودند، به‌تدریج در مطبوعات انتشار دادند و به تفسیر محتوای آن پرداختند. مهم‌ترین اصل را جمز مدیسون تهیه کرده بود که بعداً چهارمین رئیس‌جمهور ایالات متحده شد. او در این اصل نقش چندگرائی سیاسی را در پیدایش اراده و خواست ملی در کشوری پهناور برجسته ساخت و یادآور شد که فقط با تحقق چندگرائی می‌توان دموکراسی و آزادی‌های جمهوری‌خواهانه را در هم

آمیخت و آن‌ها را با هم آشتی داد. به‌همین دلیل نیز آن سه تن نظم دولت فدرال را بهترین ساختار سیاسی برای تحقق دولت ایالات متحده دمکراتیک دانستند، قانون اساسی ۱۷۸۷ باید به‌شالوده حقوقی چنین نظامی بدل می‌شد. دیگر آن که بر مبنای آن طرح باید در کشور دولت مرکزی نیرومندی به‌وجود می‌آمد. اما مخالفان «فدرالیست‌ها» خواستار حفظ خودگردانی حکومت‌های ایالتی بودند و توانستند در معاهده‌ای که طی سال‌های ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۱ مابین ایالت‌های مختلف بر سر تشکیل ایالات متحده آمریکا بسته شد، خواست خود را به‌کرسی بنشانند. از سوی دیگر «ضد فدرالیست‌ها» از اندیشه‌های روسو در رابطه با دولت دمکراتیک هواداری می‌کردند، اما «فدرالیست‌ها» بر این باور بودند که در یک جامعه مدرن وجود ناهمگونی اندیشه، برداشت و ارزش‌های اخلاقی و دینی امری ضروری است و در اقتصاد بازار آزاد تحقق هرگونه «هم‌برابری» اقتصادی امری ناممکن است. آن‌ها برعکس روسو که مدعی بود در آغاز تاریخ و در دوران «جامعه بدوی» انسان‌ها از «هم‌برابری» اقتصادی بهره‌مند بودند، برای این اندیشه اصالتی تاریخی قائل نبودند و می‌پنداشتند که چون انسان‌ها از استعداد‌های متفاوت برخوردارند، در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توانند در حوزه اقتصاد، دانش، هنر و ... «هم برابر» شوند، بلکه «ناهم‌برابری» نتیجه سرشت انسانی است. بنابراین، چون انسان‌ها ناهم‌برابرند، در نتیجه هیچ‌گاه نمی‌توانند دارای یک برداشت و یک تشخیص از یک شیء، یک پدیده و یا یک روند تاریخی باشند. بنابراین چندگرایی چیز دیگری نیست، مگر بازتاب دهنده خواست‌ها و منافع متفاوت و متنوع انسان‌ها. اما اگر قرار باشد «اراده همگانی» بر جامعه سلطه یابد، باید دولت دارای ساختی توتالیتر باشد تا بتواند از یک‌سو با به‌کاربرد خشونت آزادی را از مردم سلب کند و از سوی دیگر اراده خود را جانشین چندگرایی باورها و برداشت‌های ناهمگون مردم سازد.

از یونان باستان تا پیدایش جمهوری ایالات متحده، همه فلاسفه و تئوریسین‌های دولت بر این باور بودند که انسان‌ها بدون برخورداری از فضیلت، تقوا و پاکدامنی نمی‌توانند حکومتی مبتنی بر عدالت را تشکیل دهند. اما نویسندگان قانون اساسی ایالات متحده آمریکا به‌این نتیجه رسیدند که همه افراد جامعه پاکدامن و با تقوا نیستند و بنابراین دولت دمکراتیک نمی‌تواند بر این اصول ساخته شود. به‌عبارت دیگر، آن‌ها پنداشتند که جامعه دمکراتیک، باید «جامعه‌ای بدون فضیلت» باشد. در عین حال نویسندگان قانون اساسی هم‌چون روسو بر این باور بودند که حاکمیت باید به خلق تعلق داشته و همه چیز باید بیان اراده خلق باشد، چرا که آن‌ها در سال ۱۷۷۶ در انقلابی شرکت کرده بودند که دارای

خصلت خلقی بود، زیرا مردمی که در مستعمرات انگلیس می‌زیستند، آن را آغاز کردند، انقلابی که سرانجام سبب استقلال مستعمرات آمریکای شمالی انگلیس از آن کشور و پیدایش جمهوری ایالات متحده آمریکا شد.

«فدرالیست‌ها» استدلال می‌کردند که تنوع اندیشه‌ها و استعدادها آن‌چنان است که در واقعیت با انسان‌هائی ناهمگون سر و کار خواهیم داشت و چندگرایی سیاسی بازتاب این واقعیت خواهد بود. اما مهم آن است که در دولت دمکراتیک حکومت بتواند خواست‌ها و ارزش‌هائی را که افراد، گروه‌ها و یا طبقات اجتماعی ابراز می‌کنند، کنترل کند، نه آن‌چه را که سبب پیدایش آن می‌شود. اگر قرار باشد دولت آن‌چه را که سبب پیدایش چندگرایی در جامعه می‌شود، کنترل کند، چنین حکومتی می‌تواند با شتاب به استبداد بگردد، یعنی می‌تواند سبب نابودی آزادی اندیشه، گفتار و نوشتار و ناهمگونی سرشت انسانی شود. به این ترتیب آن‌ها نخستین کسانی بودند که اندیشه روسو را قاطعانه نفی کردند که بر مبنای آن به‌خاطر مصالح عمومی باید نظرات پراکنده و گروهی نادیده گرفته و حتی سرکوب می‌شدند. «فدرالیست‌ها» بر این باور بودند که در جامعه‌ای ناهمگون با خواست‌ها و منافع ناهمگون روبه‌رو خواهیم بود و دمکراسی تنها ساختار سیاسی مناسبی است که در محدوده آن انسان‌ها می‌توانند در عین پذیرش و حفظ چندگرایی فردی و اجتماعی، میان گرایش‌های ناهمگون خویش مخرج مشترکی بیابند تا بر آن شالوده زندگی فردی و اجتماعی خود را سامان دهند.

آن گروه‌ها با خواست‌های مشترک و احزاب سیاسی را factions نامیدند که وجودشان برای جامعه‌ای چندگرایانه هم‌انکارناپذیر و هم‌ضروری است، زیرا طبیعت انسانی سبب می‌شود تا انسان‌ها در به‌کارگیری شعور و خرد فردی و جمعی خویش به راه‌کارهای متفاوتی دست یابند و در نتیجه هر فردی و یا گروهی در پی تحقق آرزوها، امیدها و رویاهای خود خواهد بود. در عین حال وجود تنوع اندیشه بازتاب‌دهنده آزادی‌های سیاسی در جامعه است و هر اندازه در جامعه‌ای آزادی سیاسی بیش‌تر باشد، با تنوع اندیشه بیش‌تری روبه‌رو خواهیم بود. بنابراین تلاش برای همگون ساختن اندیشه‌ها و آرای مردم کوششی است در جهت محدود و یا نابود ساختن آزادی‌های سیاسی. اما نیروئی که آزادی را از مردم می‌گیرد، در حقیقت ناقوس مرگ زندگی اجتماعی را به‌صدا درمی‌آورد، زیرا آزادی سیاسی برای جامعه هم‌چون هوا برای زنده ماندن انسان ضروری است. بنا بر باور آن‌ها مسخره خواهد بود که «همه شهروندان دارای عقاید، اشتیاق و خواست‌های

همگون»^{۵۷} باشند. پس می‌توان نتیجه گرفت که «فدرالیست‌ها» با پذیرش ناهمگونی‌های فردی و اجتماعی به آسانی می‌توانستند دگرگونی‌های اقتصادی- اجتماعی در دولت‌های مدرن را پذیرا شوند و در برابر چنین تحولاتی عکس‌العملی منفی و واپس‌گرایانه نشان ندهند. خلاصه آن که آن‌ها سرسختانه از تنوع خواست‌ها و منافع فردی و گروهی و هم‌چنین از متفاوت بودن گروه‌های اجتماعی پشتیبانی کردند.

بنابراین با پذیرش نگرش روسو و یا «فدرالیست‌ها» با ساختارهای حکومتی متفاوتی از نظام دموکراتیک روبه‌رو خواهیم شد. تفاوت انقلاب‌های آمریکا و فرانسه را نیز همین واقعیت نمودار می‌سازد. در فرانسه انقلاب تحت تأثیر شدید اندیشه‌های روسو قرار داشت و در آمریکا «فدرالیست‌ها» که بخشی از اندیشه‌های روسو را قاطعانه نفی می‌کردند، توانستند ساختار حکومت دموکراتیک را بر مبنای باورهای خود به‌وجود آورند. در این ساختار از یک‌سو آن‌چنان که روسو مطرح ساخته و درست تشخیص داده بود، حاکمیت در اختیار خلق قرار داشت و اکثریت حکومت را تشکیل می‌داد و سوبیه سیاست را تعیین می‌کرد، اما از سوی دیگر آزادی‌های فردی و گروهی در این نظام تضمین می‌شدند و دولت موظف بود از آن‌ها پشتیبانی و نگهداری کند و در عین حال قانون اساسی آمریکا اهرم‌هایی را به‌وجود آورد که اکثریت نتواند اراده خود را به ترور و حکومت وحشت بدل سازد و اقلیت را به پیروی از امیال و خواست‌های خود مجبور کند. آن‌ها کوشیدند ساختار سیاسی جمهوری ایالات متحده آمریکا را آن‌چنان پی‌ریزی کنند که در آن از یک‌سو حاکمیت اکثریت تضمین شود و از سوی دیگر قدرت این حاکمیت با پذیرش اصول لیبرالیسم محدود بماند تا نیروئی که رهبری حکومت را به‌دست می‌آورد، نتواند از آن سؤاستفاده کند. به‌این ترتیب در آمریکا نوعی «دموکراسی معتدل» تحقق یافت، زیرا در این دموکراسی نه «شورای خلق» آتن نقشی بازی می‌کرد و نه از تئوری «دموکراسی هویتی» روسو می‌توان نشانه‌ای یافت، زیرا بر اساس این تئوری باید میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان هویت مشترکی به‌وجود آید، یعنی مردم باید حکومت را از خود بدانند و حکومت مشروعیت خود را از مردم کسب کند و خود را «حکومت خدمتگذار مردم» بپندارد. اما برداشت روسو از «دولت هویتی» آن است که حاکمیت باید به‌طور مطلق در اختیار مردم باشد، امری که تا به‌امروز در هیچ زمان و دورانی تحقق نیافته است، زیرا حاکمیت مردم (خلق) همیشه نسبی و محدود بوده است، یعنی همیشه بخشی از مردم قدرت سیاسی و رهبری حکومت را در اختیار خود داشته‌اند. در دموکراسی نمایندگی نیز جز این نیست،

حکومت همیشه توسط اکثریت پارلمانی تعیین می‌شود و برخلاف خواست‌های احزاب و نمایندگان اقلیت پارلمان حکومت می‌کند.

«فدرالیست‌ها» با توجه به باورهای خود دمکراسی نمایندگی را جانشین «دمکراسی هویتی» روسو ساختند، به جای «شورای خلق» که بازتاب دهنده «دمکراسی مستقیم» بود، مجالسی را که نمایندگان توسط مردم برگزیده می‌شوند، به وجود آوردند. البته آن‌ها در آن دوران می‌پنداشتند که در دمکراسی مستقیم مردم می‌توانند تحت تأثیر تبلیغات سوء عوام‌فریبان قرار گیرند و در نتیجه در تصمیم‌هایی که گرفته می‌شود، دچار خطا شوند. آن‌ها بر این باور بودند کسانی که از سوی مردم به مثابه سناتور و نماینده کنگره انتخاب می‌شوند، از آگاهی و دانش سیاسی کافی برخوردار خواهند بود و تحت تأثیر خواست‌های نامشروع گروه‌های اجتماعی قرار نخواهند گرفت. اما تاریخ به‌ما نشان داده است که در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته، نمایندگان مجالس به واسطه‌ها و دلالان Lobby گروه‌های اقتصادی و اجتماعی بدل شده‌اند و برخی از آنان با عضویت در هیئت‌های مدیره برخی از کُنسرن‌های کلان حقوق‌های گزاف دریافت می‌کنند و در عوض مانع از تصویب قوانینی می‌شوند که با منافع این شرکت‌ها در تضادند. به عبارت دیگر، ساختار دمکراسی نمایندگی برخلاف آن چه که «فدرالیست‌ها» می‌پنداشتند، اینک به ضد خود بدل گشته است. در هر حال، آن‌ها در آن دوران بر این باور بودند که دمکراسی نمایندگی بهتر می‌تواند روند پیدایش و شکل‌گیری آراء و عقاید مردم را کنترل و آن را به‌سوی تصمیماتی خردورزانه هدایت کند تا بازتاب دهنده منافع ملی باشد.

«فدرالیست‌ها» هم‌زمان سیستمی از کنترل و تعادل checks and balances قدرت میان قوای سه‌گانه حکومت را به وجود آوردند که بر مبنای آن نه فقط هر یک از سه قوه دولتی از استقلال کامل نسبت به دو قوه دیگر برخوردار بود، بلکه در عین حال باید به‌گونه‌ای به هم پیوست می‌خوردند تا بتوانند متقابلاً هم‌دیگر را کنترل کنند و مابین خواست‌های خود نوعی تعادل برقرار سازند. در این رابطه آن‌ها نه از روسو، بلکه از تئوری سیاسی دولت دمکراتیک مُتسکیو پیروی کردند. هم‌چنین در طرح قانون اساسی کوشش شد چنین ساختاری هم در پهنای و هم در بلندی نهادهای دولت دمکراتیک فدرال برقرار گردد. بر اساس این ساختار از یک‌سو دولت فدرال از حق کنترل دولت‌های ایالتی برخوردار شد و از سوی دیگر دولت‌های ایالتی می‌توانستند بر کارکردهای دولت فدرال نظارت کنند

و برای آن که جامعه بتواند به پیش گام بردارد، این نهادها به هم‌کاری و دستیابی به راه‌کارهای مشترک مجبور شدند.

این سیستم که بر محدودیت دوگانه قوای دولتی و تعهد آن‌ها در استقرار تعادل میان خواست‌ها، کارکردها و اهداف نهادهای حکومت فدرال و حکومت‌های ایالتی استوار بود، تلاشی بود برای جلوگیری از تمرکز بیش از اندازه و غیرقابل پیش‌بینی قدرت در دستان چند رهبر سیاسی تا نتوانند از قدرت خود سواستفاده کنند و به آزادی‌های فردی و اجتماعی زیان رسانند. اما هر نهادی باید در محدوده این نظام سیاسی از بیش‌ترین آزادی عمل در زمینه خودگردانی دمکراتیک برخوردار می‌بود. به‌همین دلیل نیز حکومت‌های ایالتی در جمهوری ایالات متحده از بیش‌ترین کارائی Kompetenz قانونگذاری و خودگردانی ایالتی بهره‌مند شدند.

در رابطه با دولت فدرال سه نهاد انتخابی در نظر گرفته شدند که عبارت بودند از مجلس نمایندگان (کنگره)، مجلس سنا و رئیس‌جمهور که در عین حال باید عهده‌دار ریاست قوه اجرائی می‌بود. با آن که دو مجلس کنگره و سنا مسئول تدوین و تصویب قوانین بودند، اما برای آن که کارکرد دولت فدرال دچار زیان نشود، بنا بر طرح قانون اساسی «فدرالیست‌ها» رئیس‌جمهور در برخی از موارد قانونگذاری از حق وتو برخوردار شد. در این موارد بدون توافق دو مجلس و رئیس‌جمهور قانونی نمی‌توانست تصویب شود. در عین حال چون رئیس‌جمهور باید مستقیماً از سوی مردم برگزیده می‌شد و کنگره و سنا در انتخاب او هیچ نقشی نداشتند، در نتیجه رئیس‌جمهور از حق ارائه لوایح قانون به این دو مجلس محروم گشت و قوانین دلخواه رئیس‌جمهور و کابینه او باید توسط سناتورها و نمایندگان کنگره که به او نزدیک و عضو حزب او هستند، به این دو مجلس ارائه شوند. رئیس‌جمهور هم‌چنین می‌تواند علیه برخی از لوایح قانونی از حق «وتو» استفاده کند. اما قوانینی که با دو سوم رأی نمایندگان کنگره تصویب شوند، نمی‌توانند از سوی رئیس‌جمهور «وتو» شوند. هم‌چنین رئیس‌جمهور از حق انحلال کنگره برخوردار نیست، اما کنگره می‌تواند در شرائطی ویژه، آن گونه که در مورد ریچارد نیکسون^{۵۸} رخ داد، رئیس‌جمهور را از کار برکنار کند. «فدرالیست‌ها» بر این باور بودند که با استقرار یک‌چنین ساختاری نهادهای اجرائی و قانونگذار بهتر می‌توانند هم‌دیگر را کنترل کنند و بر یک‌دیگر تأثیر نهند و مجبور به سازش با هم شوند، یعنی برای آن که بتوان خواستی را به قانون

بدل ساخت، هر یک از این نهادها فقط می‌تواند تنها به بخشی از خواست‌های خود دست یابد.

در آن دوران این اندیشه غالب بود که چندگرائی اجتماعی باید در نهادهای دولت فدرال و دولت‌های ایالتی بازتاب یابد و این ممکن نیست، مگر آن که دولت فدرال و دولت‌های ایالتی از نهادهای موازی که یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند، برخوردار شوند. هدف آن بود که با استقرار نهادهای متنوع بتوان از دامنه مبارزه بر سر کسب قدرت سیاسی و تمرکز قدرت در دستان افراد و یا گروه‌های معدودی تا آن‌جا که ممکن است، کاست. خلاصه آن که بنا بر برداشت «فدرالیست‌ها» «دمکراسی متعادل» می‌توانست بر پایه سیستم کنترل متقابل و برقراری تعادل در کارکرد نهادهای فدرال و ایالتی تحقق یابد.

بر این مبنای دمکراسی نمایندگی ایالات متحده آمریکا به‌وجود آمد و از ۱۸۰۱ برای نخستین بار در تاریخ انسانی تغییر رهبری جمهوری نوین از طریق دمکراتیک و مبتنی بر دمکراسی احزاب تحقق یافت. در آن سال جمز مدیسُن که عضو حزب «فدرالیست‌ها» و رئیس‌جمهور بود، انتخابات ریاست جمهوری را به توماس جفرسُن که به حزب دمکرات تعلق داشت، باخت و از قدرت کنار رفت.

نقش احزاب در دمکراسی مدرن آن است که بتوانند خواست‌های فردی، گروهی و طبقاتی را به برنامه حزبی بدل سازند و به‌این ترتیب به‌نمابندگی از سوی بخشی از جامعه در پی تحقق منافع بلاواسطه اعضا، هواداران و رأی دهندگان خویش گام بردارند. در عین حال احزاب نهادهائی هستند که می‌توانند رهبران سیاسی را به‌وجود آورند و آن‌ها را کنترل کنند. آن‌ها برخلاف تئوری روسو میان دمکراسی حزبی و دمکراسی چندگرایانه pluralistische Demokratie نه تنها تضادی نیافتند، بلکه آن‌ها را دو روی یک سکه پنداشتند که نمی‌توانستند بدون هم وجود داشته باشند.

انقلاب فرانسه و دگرگونی اروپا

سرنوشت قاره اروپا با انقلاب فرانسه کاملاً دگرگون گشت. این انقلاب در ۱۴ ماه ژوئیه ۱۷۸۹ با یورش مردم به زندان باستیل آغاز شد که در آن مخالفین حکومت سلطنتی زندانی بودند. انقلاب فرانسه یکی از بزرگ‌ترین رخداد‌های تاریخ نوین اروپا است، زیرا با از میان برداشتن دولت فئودالی متکی بر رسته‌های اجتماعی، و با به‌وجود آوردن دولتی نو و متکی بر ارزش‌های تازه‌ای که دستاورد جنبش روشنگری اروپا بود، که بر مبنای آن دولت

موظف به تأمین حقوق فردی و «حقوق بشر» گشت، اندیشه سیاسی دولت به گونه‌ای ژرف دچار دگرگونی شد و زمینه برای فروپاشی ساختارهای کهن و فرسوده سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و پیدایش اندیشه دولت دموکراتیک در سراسر اروپا هموار گشت.

برای آن که به سرشت انقلاب‌های بورژوائی پی بریم، نگاهی به کتاب «برومر هیجده لوئی بُنپارت» مارکس ضروری است. او در این اثر نوشت «انقلاب‌های بورژوائی از نوع انقلاب‌های سده هیجدهم شتابان از یک کامیابی به کامیابی دیگر هجوم می‌برند، تأثیرات هیجان‌برانگیز هر یک از آن‌ها روی دست آن دیگری برمی‌خیزد، انسان‌ها و اشیاء در هاله‌ای از نور الماس نمایان می‌شوند، خلسه تجلی هر روز است، ولی این حالتی کوتاه است، زود به نقطه اوج خود می‌رسد و جامعه را، پیش از آن که نتایج دوران انگیزه‌ها و هجوم خود را با هوشیاری بیاموزد، خماری طولانی فرامی‌گیرد.»^{۵۹}

دگرگونی انقلابی فرانسه و تبدیل دولت رسته‌ای به دولت-ملت دموکراتیک روندی طولانی بود که می‌توان آن را به سه دوره تاریخی تقسیم کرد. دوره نخست از ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۱ به درازا کشید و در این دوره مبارزه برای به‌دست آوردن حقوق و آزادی‌های شهروندی و تبدیل حکومت استبدادی مطلقه به سلطنت مشروطه به پیروزی رسید.

دوره دوم از ۱۷۹۲ آغاز و تا ۱۷۹۴ دوام داشت. در این دوره انقلاب باید با دشمنان درونی و بیرونی خود مبارزه می‌کرد و در نتیجه سلطنت که بزرگ‌ترین پایگاه ارتجاع داخلی بود، سرنگون و شکل دولت به جمهوری دموکراتیک بسیار رادیکال تبدیل شد. دولتی که پس از تحقق جمهوری به‌وجود آمد، به‌زودی برای حفظ سلطه خود به ابزار ترور و گیوتین روی آورد تا آن‌طور که روبسپیر گفته بود، بتواند «دشمنان انقلاب» را سرکوب و مجازات کند. در این دوره «استبداد آزادی»^{۶۰} جانشین استبداد سلطنت مطلقه شد، زیرا انقلاب فقط با به‌کارگیری خشونت می‌توانست به زندگی خود ادامه دهد. دوره سوم از ۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹ طول کشید که آن را «زمان مدیریت» Direktorialzeit نامیدند. در این دوره بورژوازی توانست با به‌دست‌گیری قدرت سیاسی، هر چند با دشواری فراوان، موقعیت خود را در برابر طبقات و اқشار ندار و ابتکارهای خلقی مردم تهی‌دست برای تحقق برابری اجتماعی تحکیم بخشد، اما برای جلوگیری از بازگشت نظام سلطنتی مجبور شد هواداران شاه را سرکوب کند.

نخستین «بیانیه حاکمیت بورژوازی» و «اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروندی» در ۲۶ اوت ۱۷۸۹ انتشار یافت. مفاد این دو اعلامیه بعدها در قانون اساسی^{۶۱} ۱۷۹۱ فرانسه

گنجانده شدند. به این ترتیب حکومت کهن Ancien Régime سرنگون شد و جامعه توانست خود را از محدودیت‌های شیوه تولید فئودالی رها سازد. در جامعه نوین همه افراد، یعنی شهروندان از برابر حقوقی قانونی برخوردار شدند که بدون آن دموکراسی مدرن و شکل حکومت متکی بر قانون و موظف به دفاع از آزادی‌های فردی شهروندان خویش، نمی‌توانست در اروپا متحقق گردد. چنانچه دیدیم فرانسه در همان راهی گام گذاشت که ایالات متحده پس از پیروزی در جنگ داخلی علیه ارتش انگلستان پیمود، یعنی تأسیس دولتی مبتنی بر قانون اساسی دموکراتیک که شالوده آن بر تقسیم قوای دولتی به سه قوه مستقل از یکدیگر قرار داشت.

سرانجام این رخدادها سبب پیدایش دموکراسی نمایندگی شد. در اصل ۱۶ از «بیانیه حقوق بشر و شهروندی» نوشته شد که در قانون اساسی آینده باید حقوق فردی و شهروندی و همچنین جدائی و استقلال قوای دولتی از یکدیگر تضمین شوند. آبه دسیه Abbé de sieyès^{۶۲} که یکی از چهره‌های برجسته و همچنین ثنورسین انقلاب بود، بر این باور بود که حقوق بشر، حقوق شهروندی و همچنین جدائی و استقلال قوای دولتی از یکدیگر عناصر تعیین کننده حکومت قانونی را تشکیل می‌دهند که دارای جوهری دموکراتیک هستند. در حقیقت دسیه توانست در نوشته خود خواست‌های بورژوازی نو پا را بازتاب دهد، زیرا برابر حقوقی خواست بورژوازی نو پائی بود که بر اساس تقسیم‌بندی رسته‌ای جامعه فئودالی باید به رسته سوم تعلق می‌داشت و با دهقانان و کارگران و پیشه‌وران رسته واحدی را تشکیل می‌داد. آن‌چه بورژوازی نو پا می‌طلبید، از میان برداشتن امتیازهای فئودالی رسته یک (روحانیت) و رسته دو (اشراف) بود. اگر روحانیت و اشراف از امتیازهای خود محروم می‌شدند، در آن صورت مناسبات رسته‌ای از بین می‌رفت، زیرا همه مردم یک رسته اجتماعی را تشکیل می‌دادند که بعدها به ملت بدل شد. در درون ملت همه اعضاء جامعه از حقوقی برابر برخوردار می‌شدند. دسیه در اثر خود «رسته سوم چیست؟» کوشید برابر حقوقی همه شهروندان با یکدیگر را ثابت کند و به این نتیجه رسید که باید حاکمیت سیاسی در اختیار همه مردمی که دارای حقوق برابر هستند، قرار گیرد. دسیه در آن دوران «دموکراسی معتدل» را که تا اندازه‌ای در انگلستان تحقق یافته بود، به‌مثابه راه برون‌روی از بن‌بست نظام سیاسی فئودالی پیشنهاد کرد. او بر این باور بود که سلطنت مطلقه باید جای خود را به سلطنت مشروطه دهد که در انگلستان کم و بیش با موفقیت تحقق یافته بود.

اما هنگامی که روند انقلاب آغاز گشت، همه چیز زیر و رو شد و اندیشه‌های «معتدل» با شتاب به باورهای «رادیکال» بدل گشتند، یعنی انقلاب و توده مردم تندرو شدند. مجلس ملی فرانسه به‌مثابه نهادی انقلابی به رهبری ژاکوبین‌ها^{۶۳} توانست در گام دوم انقلاب در سال ۱۷۹۳ سلطنت را سرنگون و جمهوری دمکراتیک تندرئی را جانشین آن سازد که دارای حکومت مرکزی پُر توان و فاقد ساختار فئودالی بود. در این جمهوری دیگر از دمکراسی نمایندگی، تقسیم قوای دولتی و محدودیت حقوق اساسی و بشری سخنی در میان نبود. به‌این ترتیب جمهوری فرانسه نیز در رابطه با جنگ داخلی با ارتجاع شکست خورده و ارتش‌های کشورهای همسایه‌ای که به یاری ارتجاع داخلی شتافته بودند، مجبور شد از یک‌سو از اندیشه دمکراسی مستقیم فاصله گیرد و از سوی دیگر برای سرکوب ارتجاع داخلی یک سری از حقوق دمکراتیک را نادیده انگارد. در همه دوران‌ها و در همه ساختارهای سیاسی دیده‌ایم که در دوران جنگ، تمرکز قدرت در دستان دولت مرکزی به مسئله‌ای تعیین‌کننده بدل می‌شود، زیرا فقط یک دولت مقتدر می‌تواند همه امکانات اقتصادی، فرهنگی، نظامی و اجتماعی را برای پیروزی در جنگ به‌طور مؤثر سازمان‌دهی کند تا بتواند بر دشمنان انقلاب پیروز شود.

وضعیت نوین که جنگ را به انقلاب تحمیل کرد، گرایش به چپ را اجتناب‌ناپذیر ساخت. در ۲۴ ژوئن ۱۷۹۳ قانون اساسی نوینی با محتوایی بسیار تندروایانه تدوین شد که در آن برابری اجتماعی شهروندان باید تضمین می‌شد. در همین رابطه حق اشتغال شهروندان و هم‌چنین حق مقاومت در برابر حکومتی که علیه منافع خلق اقدام کند، به رسمیت شناخته شدند. در کنار آن حق مالکیت فردی و حق بهره‌وری آزادانه از دارائی‌های شخصی و این که هر شهروندی باید تابع اراده همگانی باشد، در این طرح قانون اساسی گنجانده شدند. این طرح به همه‌پرسی گذاشته شد که در آن یک سوم از رأی دهندگان شرکت و آن را تصویب کردند. اما مجلس به‌خاطر شدت‌یابی خطر جنگ داخلی تصویب نهائی این طرح را به دوران پس از جنگ موکول کرد.

دیگر آن که روبسپیر و ژاکوبین‌ها از این اندیشه روسو هواداری می‌کردند که بر مبنای آن جامعه دمکراتیک نمی‌تواند با خواست‌های چندگرایانه و اراده گروهی سازگار باشد. پس آن‌ها خواستار تحقق جامعه‌ای «همگون» از شهروندان «ناهمگون» شدند و برای دستیابی به این هدف از به‌کارگیری خشونت و سرکوب «دشمنان/انقلاب» ابائی نداشتند. در این رابطه روبسپیر با وام گرفتن اصطلاح «فضیلت دمکراتیک» از روسو، مجموعه‌ای از

فضیلت‌های دموکراتیک را به‌مثابه «مذهب شهروندان/ دولت» تدوین و منتشر کرد. بنا بر باور روبسپیر و ژاکوبین‌ها، در دورانی که انقلاب از سوی تمامی ارتجاع اروپا مورد تهدید قرار گرفته شده بود، هر کسی که از این فضائل محروم بود، می‌بایست به‌مثابه «ضد/ انقلاب» سرکوب می‌شد. از آن‌جا که جنگ داخلی سبب بحران اقتصادی و کمبود مواد غذایی گشت، خواست‌های تازه‌ای از سوی جناح‌های رادیکال جامعه، یعنی تھی‌دستان مطرح شدند که در این‌جا به برخی از آن خواسته‌ها که نگاشته شده بودند، اشاره می‌کنیم: «در اختیار هر حوزه حکومتی بودجه کافی قرار داده می‌شود تا بهای مواد غذایی اصلی را برای همه ساکنین جمهوری هم‌سان نگاه‌دارد. (...) برای ثروت باید حد نصابی تعیین شود. (...) هیچ‌کس نباید بیش‌تر از تعداد معینی شخم برای مصرف خود اجاره کند. هیچ‌کس نباید بیش‌تر از یک کارگاه یا یک دکان داشته باشد.»^{۶۴} در ۵ سپتامبر ۱۷۹۳ مردم با آرامش، اما با قاطعیت ساختمان مجلس را نخست محاصره و سپس اشغال کردند تا به نمایندگان مجلس در تصویب قوانین مربوط به تأمین مواد خوراکی به سود مردم پا برهنه و تنگ‌دست «یاری» رسانند. از آن پس مسئولیت تأمین مواد غذایی به ارتش واگذار شد و هم‌زمان مبارزه با محتکران و قاچاقچیان مواد غذایی شدت یافت.

در همین دوران به پیشنهاد دانتون^{۶۵} قانونی برای دستگیری کسانی که مظنون به ضدانقلاب بودند، تصویب شد و همین امر زمینه را برای تحقق تدریجی «حکومت وحشت» هموار ساخت.

از آن پس، یعنی طی سال‌های ۹۴-۱۷۹۳ که ژاکوبین‌ها توانستند رهبری قدرت سیاسی را از آن خود سازند، هزاران تن از مخالفین خود را به نام «دشمنان/ انقلاب» به چوبه‌های دار و تیغه گیوتین سپردند. در آن دوران برای زمانی کوتاه چنین تصور شد که می‌توان پیش‌شرط‌هایی را به‌وجود آورد که روسو برای تحقق دموکراسی هویتی و رادیکال ضروری دانسته بود. اما کارکرد حکومت وحشت ژاکوبین‌ها نشان داد که دموکراسی هویتی روسو از جوهری دیکتاتوری برخوردار است. در عین حال تجربه حکومتی ژاکوبین‌ها آشکار ساخت که می‌توان برای لحظه کوتاهی این دو شیوه حکومت را در هم آمیخت، زیرا حکومت ژاکوبین‌ها هر چند دارای بافتی دموکراتیک و قدرت خود را مدیون اکثریت نمایندگان مجلس بود، اما دیکتاتوری خود را بر جامعه حاکم ساخته بود. و هنگامی که «انقلاب فرزندان خود را خورد» و حکومت ژاکوبین‌ها پایگاه توده‌ای خود را از دست داد، بورژوازی که برای رشد خود به امنیت نیاز داشت، از ناپلئون بناپارت که تا مقام فرماندهی

کُل ارتش جمهوری انقلابی فرانسه ارتقاء یافته بود، هواداری کرد. این روند با پیروزی‌های نظامی ارتش فرانسه علیه ارتجاع اروپا شتابان‌تر شد و سرانجام انقلاب با نشست ناپلئون بناپارت بر تخت سلطنت پایان یافت.

در هر حال خوشنیتی که انقلابیون فرانسه در ویران‌سازی نهادهای جامعه کهن و استقرار جمهوری دموکراتیک از خود بروز دادند، به تدریج زمینه را برای این اندیشه هموار ساخت که بهترین شکل دولت، جمهوری نمایندگی است که در محدوده آن آزادی‌های فردی و تعیین سرنوشت جمعی شهروندان به‌بهرترین وجه می‌تواند متحقق گردد.

از آن پس نه انقلاب، بلکه اصلاحات سیاسی و اجتماعی به شعار جنبش‌های دموکراتیک در کشورهای اروپائی بدل گشت. هم‌چنین بیش‌تر اندیشمندانی که درباره پدیده دولت به تئوری‌پردازی پرداختند، جمهوری را به مثابه مطلوب‌ترین ساختار سیاسی برای تحقق حکومتی ملایم مناسب تشخیص دادند، زیرا جمهوری فقط بر اساس قانون می‌تواند بر پا شود و کسی که رئیس جمهور می‌شود، باید مشروعیت خود را از قانونی بگیرد که موجب گزینش او از سوی مردم (گزینش بلاواسطه هم‌چون آمریکا و فرانسه) و یا از سوی نهادهای سیاسی معینی می‌شود (گزینش با واسطه هم‌چون انگلستان و آلمان فدرال).

در همین رابطه ایمانوئل کانت، فیلسوف برجسته آلمان که «حکومت وحشت» فرانسه را حکومتی استبدادی نامیده بود، جمهوری را که در آن سه قوای دولت از هم مستقل باشند، مطلوب‌ترین و ملایم‌ترین نوع حکومت دانست. او کوشید بدی‌های حکومت جمهوری دموکراتیک رادیکال، یعنی حکومت وحشت فرانسه انقلابی و خوبی‌های جمهوری دموکراتیک ملایم را در کنار هم قرار دهد. بنا بر برداشت کانت جمهوری چیز دیگری نیست جز «*تحدیه‌ای از انسان‌ها در پرتو حقوق قانونی*» که می‌تواند آزادی‌های فردی را تضمین کند. با آن که کانت و روسو در برتری نظام جمهوری بر سلطنت مطلقه هم‌نظر بودند، اما کانت بر این باور نبود که قانونگذاری را باید هم‌چون روسو به خلق و یا به نمایندگان خلق واگذار کرد. بلکه او بر این باور بود که هر کسی و یا هر نهادی که قانونگذاری می‌کند، باید قانون را آن‌گونه تدوین کند که گویا «*از اراده مشترک تمامی خلق سرچشمه گرفته است*». به‌این ترتیب در اندیشه کانت شاه «*روشنگری*» هم‌چون فریدریش کبیر Friedrich der Große^{۶۶} که شاه پروس بود، می‌توانست از چنین خصیصه‌ای برخوردار باشد. کانت بر عکس روسو که خلق را «*خطاناپذیر*» می‌دانست، نسبت به خلق بدگمان بود و حاضر به پذیرش

نقش تعیین کننده خلق در سیاست نبود. با این حال در نوشته‌های کانت این باور را می‌توان یافت که «*راده متحد خلق*» می‌تواند نقشی تنظیم‌گرا در زندگی سیاسی و اجتماعی بازی کند. خلاصه آن که جمهوری کانتی نوع ویژه‌ای از جمهوری دمکراتیک بود که لاقلاً در دورانی که کانت می‌زیست، هنوز قابل تحقق نبود.^{۶۷} اما همین اندیشه کانت سبب شد تا در آلمان دمکراسی از بالا، یعنی از طریق هم‌کاری سلطنت مطلقه با آن بخش از بورژوازی آلمان که از دستاوردهای جنبش روشنگری پشتیبانی می‌کرد، در هیبت اصلاحاتی که به تدریج در جامعه پیاده می‌شدند، تحقق یابد.

انقلاب فرانسه تقریباً ده سال به درازا کشید. این انقلاب جامعه کهن را ویران کرد و بر خرابه‌های آن جامعه نوینی را در رابطه با نیازهای بورژوازی بنیاد نهاد و دهقانان را از چنگ مطالبات ارباب فئودال و از چنگ سنت‌های جامعه فئودالی رها ساخت، رسته‌های شغلی فئودالی جای خود را به طبقات اجتماعی دادند و خرده‌بازار فئودالی به بازار ملی بدل گشت. انقلاب فرانسه انقلابی بود «*بورژوائی در مفهوم گسترده آن و دمکراتیک*». این انقلاب در مقابل انقلاب‌های بورژوائی انگلیس و آمریکا قرار داشت، زیرا این یک ماهیتی تدریویانه و آن دو سرشستی محافظه‌کارانه داشتند. در فرانسه بورژوازی مجبور شد «*بی‌رحمانه طومار نظم کهن را درهم شکند*» و در انگلستان و آمریکا جامعه نوین بر شالوده نظم کهن ساخته شد.^{۶۸}

انکشاف دولت دمکراتیک در آلمان

در پیش‌یادآور شدیم که با پادشاهی ناپلئون بناپارت در ۱۸۰۵ دوران انقلاب بورژوائی فرانسه پایان یافت. اما پس از شکست ناپلئون در ۱۸۱۵ در جنگ واترلو ارتجاع اروپا پنداشت خود را از خطر اندیشه‌های انقلاب کبیر فرانسه رهانیده است و کوشید ساختارها و نهادهای دوران پیش از انقلاب را «*بازسازی*» کند. تاریخ‌نگاران این دوران را «*دوره دوباره‌سازی*» Restorationszeit نام نهاده‌اند. از آن پس تا انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ که در فرانسه رخ داد، تقریباً در سراسر اروپا جنبش‌های آزادی‌خواهانه و دمکراتیک دچار رکود شدند. اما انقلاب ۱۸۳۰ سبب اعتبار دگرباره خواست‌های آزادی‌خواهانه بورژوائی در سراسر اروپا گشت. مردمی که در جنوب غربی آلمان، یعنی در مناطق هم‌جوار فرانسه زندگی می‌کردند، با توجه به پیروزی و دستاورد انقلاب ۱۸۳۰ خواستار تحقق آزادی‌های فردی و اجتماعی و هم‌چنین تحقق دولت دمکراتیک در آلمان گشتند. بخشی از این جنبش

هم‌چون انقلاب فرانسه خواستار تحقق جمهوری دموکراتیک در آلمان شد و برای دستیابی به این هدف از حکومت‌های ایالات مختلف آلمان خواست در سرزمین‌های خود در تناسب با دموکراسی نمایندگی به اصلاحات دست زنند. نخستین گام تشکیل پارلمان و انتخاب نمایندگان آن از سوی مردم بود. اما در ایالت‌های شمالی آلمان نیروهای خواستار اصلاحات با شاهزادگان ائتلاف کردند و در نتیجه قوانین اساسی این ایالت‌ها معجونی از دولت دموکراتیک و حکومت سلطنت مطلقه شد. لیکن در ایالت‌های جنوبی آلمان در سال ۱۸۴۸ انقلاب پیروز شد و در این سال مجلس ملی در کلیسای پاول Paulskirche در شهر فرانکفورت برگزار شد که در ساحل رودخانه ماین Main و در ایالت هسن Hessen قرار دارد. در این پارلمان نخستین قانون اساسی امپراتوری آلمان deutsches Reich تصویب شد. به این ترتیب حاکمیت سیاسی از شاهزادگان به خلق یا ملت انتقال یافت. اما از آن‌جا که شاهزادگان حاضر نبودند به سود خلق از قدرت سیاسی چشم‌پوشند، سرانجام این تلاش نیمه‌کاره ماند، زیرا با آن که مجلس ملی کلیسای پاول تصویب کرد که هرگاه پادشاه پروس حاضر شود طرح قانون اساسی را تصویب کند، خودبه‌خود به پادشاهی تمامی آلمان برگزیده خواهد شد. اما شاه پروس به این کار تن نداد و در نتیجه قانون اساسی تصویب نشد و انقلاب در نیمه راه باز ماند و ساختار حکومتی شاهزاده نشینی هم‌چنان در ایالت‌های مختلف آلمان استوار ماند و با این که در برخی از ایالت‌ها قوانین اساسی تصویب شدند، اما در آن‌ها از «حاکمیت خلق» سخنی گفته نشد، یعنی این قوانین اساسی از سرشت دموکراتیک چندانی برخوردار نبودند.

این وضعیت کم و بیش تا سال ۱۸۷۱ در آلمان پایدار ماند. در این سال میان اتحادیه ایالت‌های شمال آلمان به رهبری دولت پروس و پادشاهی فرانسه جنگ درگرفت که به شکست ارتش فرانسه انجامید و ناپلئون سوم شاه فرانسه اسیر شد و ارتش آلمان پاریس را محاصره کرد و در ورسای به کارگردانی بیسمارک که صدراعظم دولت پروس بود، مجلس ملی آلمان تشکیل شد و قانون اساسی تازه‌ای را تصویب کرد که بر مبنای آن شاهزاده‌نشین‌های ایالت‌های مختلف آلمان با هم متحد شدند و امپراتوری آلمان را تشکیل دادند و شاه پروس را به امپراتوری و بیسمارک را به صدراعظمی امپراتوری آلمان برگزیدند. یکی از استادان حقوق آلمان قانون اساسی ۱۸۷۱ را قانون اساسی «دموکراسی تحقیر شده»^{۶۹} نامیده است، زیرا طبق نص آن قانون اساسی، حاکمیت در اختیار رسته شاهزادگان و امیران و نه خلق قرار داشت. نتیجه آن که نه خلق، بلکه رهبران حکومت‌های

ایالت‌های فدرال با هم مجلس فدرال را تشکیل دادند و از طریق این نهاد حاکمیت را در امپراتوری اعمال کردند. ریاست این مجلس در اختیار صدراعظمی قرار داشت که از سوی امپراتور به آن مقام منصوب شده بود. آتو بیسمارک از ۱۸۷۱ تا ۱۸۹۰ صدراعظم امپراتوری تازه تأسیس شده بود، سرانجام به‌خاطر اختلاف عقیده با قیصر آلمان توسط امپراتور از کار برکنار شد. هم‌چنین شاه پروس رئیس کشور فدرال بود. البته در کنار این نهادها مجلس امپراتوری Reichstag نیز تشکیل شد که نمایندگان آن از طریق انتخابات آزاد برگزیده می‌شدند. اما این مجلس بر پایه قانون اساسی از حق اعمال قدرت بر حکومت محروم بود، زیرا امپراتور صدراعظم را منصوب و از کار برکنار می‌کرد. البته در ایالت‌های شمالی آلمان قانون انتخابات مجلس پیش از تشکیل امپراتوری آلمان، یعنی در سال ۱۸۶۹ برای مردها در نظر گرفته شده بود. این قانون پس از تشکیل امپراتوری آلمان شامل تمامی ایالت‌های آلمان شد، یعنی به قانونی سراسری بدل گشت. در همین دوران احزاب سیاسی نیز به‌وجود آمدند که مهم‌ترین آن حزب سوسیال دمکرات آلمان بود که با احزاب لیبرال و محافظه‌کار بر سر به‌دست آوردن کرسی‌های پارلمانی مبارزه می‌کرد. به‌عبارت دیگر، این احزاب لایه‌ها، اقشار و طبقات مختلف اجتماعی و منافع بلاواسطه آن‌ها را نمایندگی می‌کردند. اگر پیدایش احزاب سیاسی را پاره‌ای از دمکراسی مدرن بدانیم، در آن صورت می‌توان به‌این نتیجه رسید که روند دمکراسی احزاب در آلمانی که قانون اساسی‌اش لایق «دمکراسی تحقیر شده» بود، بسیار زودتر از انگلستان آغاز شد، زیرا در آن کشور، برعکس آلمان، حق رأی همگانی پس از پایان جنگ جهانی اول، در سال ۱۹۱۸ تصویب و اجراء شد. با این حال روند دمکراسی در آلمان ناکام ماند، زیرا مردمی که از حق رأی همگانی برخوردار بودند، نمایندگان مجلسی را برمی‌گزیدند که در تعیین حکومت و هدایت قدرت دولتی نقشی بسیار اندک داشت. مجلس امپراتوری هر چند می‌توانست بودجه حکومت را تصویب و یا رد کند، اما در انتخاب یا عزل صدراعظم نقشی بازی نمی‌کرد. در این زمینه تمامی قدرت در دست امپراتور بود. به‌عبارت دیگر، مجلس امپراتوری آلمان در پایان سده نوزده از همان حقوقی برخوردار بود که پارلمان انگلیس ۵۰۰ سال پیش بدان دست یافته بود.

اما فرق پارلمان آلمان و انگلیس در آن بود که در آلمان سده ۱۹ اکثریت مردان از حق رأی برخوردار بودند، اما در انگلیس هنوز مقدار ثروت سالانه تعیین‌کننده برخوردارگی از حق رأی برای مردان بود، امری که سبب می‌شد تا اکثریت بینوا و تهی‌دست جامعه

همچنان از آن حق محروم باشد. دیگر آن که پارلمان انگلیس در تعیین و عزل نخست‌وزیر از نقشی تعیین‌کننده برخوردار بود و شاه انگلیس دارای نقشی تشریفاتی بود، اما در آلمان امپراتور هنوز همه‌کاره کشور بود.

شکست آلمان در جنگ جهانی اول منجر به سقوط سلطنت و کناره‌گیری ویلهلم دوم از پادشاهی شد. در دوران هرج و مرج انقلابی، نخست کمونیست‌های هوادار شوروی و سوسیال‌دمکرات‌ها کوشیدند دمکراسی مستقیمی را که از شوراها کارگران و سربازان تشکیل می‌شد، در آلمان به‌وجود آورند. اما این دوران زیاد دوام نیاورد و سوسیال‌دمکرات‌ها با همکاری احزاب لیبرال و حتی محافظه‌کار توانستند قانون انتخابات را تصویب کنند که بر مبنای آن همه مردان و زنان سالمندتر از ۲۰ سال از حق رأی برخوردار گشتند. انتخابات سراسری برای تشکیل مجلس ملی بر اساس آن قانون برگزار گشت و در ۶ فوریه ۱۹۱۸ مجلس ملی آلمان در شهر وایمار Weimar تشکیل شد. از آن‌جا که قانون اساسی تازه توسط این مجلس تصویب شد، افکار عمومی جمهوری آلمان را «جمهوری وایمار» و قانون اساسی کشور را نیز «قانون اساسی وایمار» نامید.

با تصویب «قانون اساسی وایمار» دولت آلمان برای نخستین بار به یک دولت دمکراتیک واقعی بدل گشت. در این قانون اساسی به عناصر دمکراسی مستقیم و از آن جمله به نقش توده‌ها در روند قانونگذاری توجه شده بود. مردم می‌توانستند خواست‌های خود را از طریق برگزاری همه‌پرسی‌ها برای افکار عمومی و حکومت مرئی سازند و نهادهای قانونگذاری و اجرائی مجبور بودند آن خواسته‌ها را مورد توجه قرار دهند. علاوه بر آن، رئیس‌جمهور باید به‌طور مستقیم از سوی مردم برگزیده می‌شد. در این قانون اساسی اصول حقوق اساسی لیبرالی و اجتماعی با هنجارهای دمکراسی درهم آمیخته شدند و در نتیجه زمینه برای تحقق دولت دمکراتیک به بهترین وجه هموار شد. در شرایط عادی می‌بایست جامعه آلمان بر شالوده این قانون اساسی از انکشافی دمکراتیک برخوردار می‌گردید. اما شکست آلمان در جنگ جهانی اول که موجب امضاء قرارداد ورسای^{۷۱} گشت، سبب شد تا مردم آلمان در وضعیتی عادی به‌سر نبرند. علاوه بر آن، ارزیابی مردم آلمان از قرارداد ورسای بسیار منفی بود، زیرا مضمون آن قرارداد غرور ملی آلمانی‌ها را خدشه‌دار می‌ساخت و به کشورهای پیروز اجازه می‌داد که به‌عنوان دریافت‌خسارت جنگ، ثروت ملی مردم آلمان را به تاراج برند. همین امر سبب شد تا کم‌کم نیروهای ملی‌گرا و محافظه‌کار نیرومندتر شوند و قدرت سیاسی که در آغاز در دست حزب سوسیال‌دمکرات آلمان قرار

داشت، به جناح‌های میانه و راست انتقال یابد. مبارزه کمونیست‌های هوادار شوروی علیه حزب سوسیال دمکرات نیز مزید بر علت شد، زیرا این مبارزه جناح هوادار کارگران و بینوایان را به دو اردوگاه که به‌گونه‌ای آشتی‌ناپذیر در برابر هم صف‌بندی کرده بودند، تقسیم کرد. بحران اقتصاد جهانی که در سال ۱۹۲۹ آغاز شد، وضعیت غیرعادی آلمان را به‌وضعیتی بحرانی بدل ساخت، زیرا بحران اقتصاد جهانی اثرات ویرانگری بر اقتصاد آلمان نهاد و سبب بیکاری بیش از شش میلیون نیروی کار شد که نیروی آسیب‌پذیر جامعه را تشکیل می‌دادند و بدون هرگونه امنیت اجتماعی به‌سر می‌بردند و چشم‌انتظار پیدایش یک «ناجی» بودند تا بتواند یک‌شبه همه مشکلات آن‌ها را حل کند و گره از دشواری‌های‌شان بگشاید.

روشن بود که در یک‌چنین وضعیت بحرانی ساختار سیاسی نمی‌توانست از ثبات برخوردار شود. پس از امضاء قرارداد ورسای فروپاشی تدریجی جمهوری وایمار آغاز شد، زیرا اکثریت مردم آلمان دولت دمکراتیک را فرزند حرام‌زاده جنگ جهانی اول می‌دانستند. همین امر سبب بی‌زاری بخش بزرگی از جامعه و به‌ویژه بورژوازی میانه و بزرگ آلمان از قانون اساسی دمکراتیک وایمار گشت. فرماندهان ارتش آلمان نیز بر این باور بودند که در جبهه جنگ شکست نخورده‌اند، بلکه سیاستمداران چپ آلمان که پس از فروپاشی سلطنت به‌قدرت رسیده بودند، با امضاء قرارداد ورسای و قبول شکست در جبهه جنگ، به ارتش و ملت آلمان خیانت کرده‌اند. هم‌چنین قاضی‌ها و کارمندان دولت که چندین دهه در محدوده قانون اساسی امپراتوری سلطنتی آلمان کار کرده و به‌فرمان‌بری از مقامات بالاتر عادت کرده بودند، نتوانسته بودند خود را با وضعیت انقلابی که پس از جنگ در آلمان حاکم گشته بود، تطبیق دهند و تحت تأثیر جوّ ملی‌گرائی می‌پنداشتند که دمکراسی وایمار برای تأمین نیازها و خواسته‌های نیروهای چپ‌گرای آلمان که در پی نابودی مالکیت خصوصی بودند، تدوین شده است و برای نجات ملت آلمان باید آن قانون اساسی را تغییر داد. پس دشمنی آن‌ها با قانون اساسی وایمار و دولت دمکراتیک مبتنی بر آن «منطقی» می‌نمود. دیگر آن که حزب کمونیست آلمان که هوادار «دولت سوسیالیستی شوروی» بود، هم‌چون «حزب سوسیالیستی ملی» هیتلر با دولت دمکراتیک دشمنی می‌ورزید و خواهان تحقق دولتی شبیه روسیه شوروی در آلمان بود که در آن یک حزب، یعنی «حزب کمونیست» خود را نماینده اکثریت مطلق جامعه، یعنی پرولتاریا می‌دانست و دولت را در اختیار مطلق خود داشت و دیکتاتوری خود بر دولت و جامعه را متحقق ساخته بود. الگوی

دولت روسیه شوروی چندگرایی دمکراتیک را نمی‌پذیرفت، زیرا حکومت استبدادی متکی به تک‌حزبی در چنان فضائی به‌سادگی با رأی مردم از حکومت رانده می‌شد. در نتیجه کمونیست‌های آلمان نیز در مبارزه علیه سوسیال دمکرات‌ها، خواسته یا ناخواسته در جبهه دشمنان دولت دمکراتیک بورژوائی قرار گرفتند و در تضعیف و فروپاشی جمهوری دمکراتیک وایمار نقش شومی بازی کردند.

دمکراسی نمایندگی در کشورهایی از کارکردی خوب برخوردار است که در آن‌ها دو حزب نیرومند وجود دارند که می‌توانند به‌تناوب در انتخابات برنده شوند و حکومت را تشکیل دهند. این روند در آمریکا از ۱۸۳۰ آغاز شد و از آن زمان تا به اکنون با دو حزب دمکرات و جمهوری خواه روبه‌روئیم که رهبری قدرت سیاسی را هر از گاهی به دست می‌گیرند. در انگلستان پس از پایان جنگ جهانی اول دو حزب کار و محافظه‌کار در برابر یک‌دیگر قرار دارند و قدرت سیاسی میان این دو حزب دست به‌دست می‌شود. اما در جمهوری وایمار آلمان این چنین نبود. در پارلمان آلمان حضور نمایندگان احزاب مختلف که دارای خواسته‌های گروهی خرد *partikular* بودند و با شرکت در یک حکومت ائتلافی می‌خواستند به حداکثر خواسته‌های خود تحقق بخشند، سبب شد تا احزاب کوچک در پی داد و ستد سیاسی برآیند و روزی با سوسیال دمکرات‌ها، روز دیگری با احزاب لیبرال و محافظه‌کار ائتلاف کنند، وضعیتی که از روی کار آمدن حکومتی با ثبات جلوگیری می‌کرد. در چنین وضعیت سیالی رئیس‌جمهور تنها کانون با ثبات قدرت بود که از سوی مردم برگزیده شده بود و از حق انتصاب صدراعظم و انحلال مجلس امپراتوری برخوردار بود. به‌این ترتیب بیش‌تر محافل اقتصادی و سیاسی آلمان کوشیدند به‌رئیس‌جمهور نزدیک شوند تا بتوانند از موقعیت و قدرت او برای تحقق مقاصد سیاسی خود بهره‌گیرند.

در عین حال همین موقعیت استثنائی سبب شد تا رئیس‌جمهور خود را یگانه «حافظ قانون اساسی» بنامد و به قدرت رسیدن حکومتی یاری رساند که دارای سرشتی ضد دمکراتیک، ضد پارلمانتاریسم و ضد احزاب مخالف خود بود. هیندنبورگ ^{۲۲}Hindenburg که یکی از ژنرال‌های برجسته ارتش آلمان در جنگ جهانی اول بود و توسط نیروهای میانه و راست به ریاست جمهوری برگزیده شده بود، در سال ۱۹۳۰ با صدور فرمانی به‌طور موقت رعایت قانون اساسی را نادیده گرفت و حکومتی را بر سر کار آورد که بدون موافقت مجلس می‌توانست قوانین و مقررات وضع و مصوبه‌های خود را به مثابه قانون به‌جامعه تحمیل کند. به‌عبارت دیگر، قانون اساسی وایمار نتوانست از فروپاشی جمهوری دمکراتیک

جلوگیری کند، زیرا تناسب نیروها در جامعه به زیان دموکراسی و به سود حکومت دیکتاتوری دگرگون شده بود.

با این حال پس از به قدرت رسیدن هیتلر، اکثریت مجلس امپراتوری در ۲۳ مارس ۱۹۳۳ «قانون اختیارات ویژه» Ermächtigungsgesetz را تصویب کرد که بر مبنای آن حکومت می توانست بدون تصویب مجلس مصوبات خود را به مثابه قانون در جامعه پیاده کند. به عبارت دیگر اکثریت پارلمان با این مصوبه زمینه را برای نابودی جمهوری وایمار هموار ساخت و هیتلر با تکیه بر حقوقی که پارلمان به او داده بود، در جهت نابودی دولت دموکراتیک و تبدیل آن به دولت دیکتاتوری که از پشتوانه توده‌ای برخوردار بود، گام برداشت.

یکی از نخستین تصمیم‌های حکومت هیتلر انحلال پارلمان همراه با ممنوع ساختن همه احزاب مخالف و استقرار حکومت تک‌حزبی «ناسیونال - سوسیالیست» در آلمان بود. هیتلر پس از آن با در پیش گیری سیاست برتری نژادی، یهودی‌ستیزی و ملیتاریزه سازی جامعه کوشید به «تحقیر» ملت آلمان پایان دهد و امپراتوری «هزار ساله» را که مسیحیت وعده تحقق آن را داده است، در اروپا متحقق سازد. آغاز جنگ جهانی دوم و کشورگشایی هیتلر در خدمت تحقق این «آرزو» بود.

در هر حال، در دموکراسی چندگرایانه مبارزه احزاب سیاسی با هم بر سر تصرف قدرت سیاسی بازتاب دهنده مبارزاتی است که به طور واقعی میان اقشار و طبقات بر سر تقسیم ثروتی که در جامعه تولید می‌شود، انجام می‌گیرد. هر حزبی خواست‌ها و اراده گروه، قشر و طبقه معینی از جامعه را در برنامه‌های خود برمی‌تابد، اما برای آن که بتواند به قدرت سیاسی دست یابد، باید برنامه حزبی خود را چنان بی‌آراید که دیگر گروه‌ها، اقشار و طبقات جامعه بتوانند آن را به مثابه برنامه‌ای که در خدمت منافع ملی قرار دارد، بپذیرند.

نقش مسائل اجتماعی در سیاست

گذار به دموکراسی احزاب در عین حال سبب می‌شود خواست‌های گروهی، قشری و طبقاتی در هیبت مسائل اجتماعی نمایان شوند، زیرا هر حزبی برای آن که بتواند خواست‌های «موکلین» خود را متحقق کند، مجبور است آن خواست‌ها را به برنامه سیاسی خود بدل سازد و چنین بنمایاند که با کسب قدرت سیاسی و تحقق برنامه حزبی می‌توان مشکلات و معضلات اجتماعی را در چارچوب سیستم سیاسی موجود حل کرد.

تکامل صنعتی و اقتصادی کشورهای سرمایه‌داری در پایان سده نوزده سبب پیدایش و رشد طبقاتی گشت که در رابطه با منافع خویش به‌گونه‌ای آشتی‌ناپذیر در برابر یک‌دیگر صافبندی کرده بودند. در این دوران کارگران نخست خود را در سندیکاها و سپس در احزاب سیاسی سوسیالیستی، سوسیال دموکراتی و سرانجام کمونیستی سازمان‌دهی کردند. سرمایه‌داران کلان و میانه و همچنین خُرده‌بورژوازی که بخش بالائی و میانی جامعه را نمودار می‌ساختند، در احزاب لیبرال راست و چپ و احزاب محافظه‌کار متشکل شدند. در نتیجه چنین روندی مبارزه میان طبقات و گروه‌های اجتماعی از خیابان‌ها به نهادهای سیاسی و از آن‌جا به پارلمان‌های دولت‌های دموکراتیک منتقل شد. احزابی که در پارلمان‌ها نماینده داشتند، بدون آن که از اکثریت مطلق کرسی‌ها برخوردار باشند، مجبور شدند با یک‌دیگر ائتلاف کنند تا بتوانند بخشی از خواست‌های «موکلین» خود را برآورده سازند. به این ترتیب احزاب سیاسی برای آن که حقانیت خود را اثبات کنند، مجبور بودند از یک‌سو خواست‌های اقتصادی و سیاسی «موکلین» خود را کانالیزه کنند و از سوی دیگر تضادهای گروهی و طبقاتی را ملایم و آشتی‌پذیر سازند تا بتوانند خواست‌های مشترک گروه‌ها و طبقات متخاصم را به «قوانینی» بدل سازند که اکثریت جامعه حاضر به پذیرفتن آن باشد.

با ورود احزاب به پارلمان‌ها، حتی انقلابی‌ترین حزب نیز مجبور می‌شود «اصلاح‌طلب» گردد، زیرا دگرگونی جامعه از طریق قوانینی که باید توسط پارلمان‌هایی تصویب و حکومت‌هایی اجراء شوند که از سوی احزاب حاضر در پارلمان‌ها برگزیده شده‌اند، روندی است آرام و تدریجی، یعنی راهی است رفرمیستی. و دیدیم که انقلاب‌های انگلیس و آمریکا با ایجاد نظام پارلمانتاریستی با شتاب از خواست‌های انقلابی خود دور شدند و روند اصلاحات را در جامعه حاکم ساختند. در فرانسه، تا زمانی که حکومت وحشت سرنگون نگشته بود، همه چیز در خدمت انقلاب قرار داشت و کسانی چون روبسپیر می‌پنداشتند یک پارلمان چندگرایانه می‌تواند هم‌چنان انقلابی عمل کند. اما واقعیت زندگی نشان داد که پارلمان‌های چندگرایانه محل سازش خواست‌ها و منافع گروه‌ها و طبقات متضاد با هم هستند و از آن زمان تا به‌اکنون نمی‌توان جامعه‌ای را یافت که دارای نظام «پارلمانتاریستی انقلابی» بوده باشد.

هر چند پس از پیدایش امپراتوری آلمان نظام پارلمانتاریستی در این کشور به‌وجود آمد، اما از آن‌جا که پارلمان از بسیاری از حقوق دموکراتیک خود محروم و امپراتور از

بسیاری از حقوق بازمانده از دوران سلطنت مطلقه برخوردار بود، پس در آلمان هنوز دولت دمکراتیک وجود نداشت. حکومت بیسمارک برای جلوگیری از پارلمانتاریسم چندگرایانه در سال ۱۸۷۸ «قانون سوسیالیست‌ها»^{۷۳} را تصویب کرد که بر اساس آن حزب سوسیال دمکرات ممنوع شد تا نتواند در انتخابات پارلمانی شرکت کند. اما پس از برکناری بیسمارک از صدارت، این قانون در سال ۱۸۹۰ لغو شد. در این دوران، چون بخشی از جامعه در پارلمان حضور نداشت و نمی‌توانست از طریق نمایندگان خود از منافع و خواست‌های گروهی و طبقاتی خود دفاع کند، در نتیجه مبارزه طبقاتی از پارلمان به خیابان کشانده شد و جامعه در ناآرامی مدام به‌سر می‌برد. اما پس از انقلاب ۱۹۱۸ و پیدایش جمهوری وایمار، در آلمان نیز دولت دمکراتیک تحقق یافت و کمونیست‌ها از «چپ» و حزب «سوسیالیست ملی» از «راست» با دولت دمکراتیک مبارزه کردند و هر یک از این دو نیرو خواهان استقرار حکومت تک‌حزبی و دیکتاتوری خاص خود بود. کمونیست‌ها می‌خواستند «دیکتاتوری پرولتری» را بر جامعه حاکم سازند و هیتلر و دار و دسته‌اش خواهان تحقق «دولت ملی» بودند که باید با اعمال دیکتاتوری اراده ملی آلمان را به دشمنان این ملت تحمیل می‌کرد. نتیجه آن که در مبارزه‌ای که از سوی این جناح‌های افراطی علیه دولت دمکراتیک در خیابان‌ها راه انداخته شد، دمکراسی نمایندگی از پا درآمد. زیرا کمونیست‌های آلمان به تقلید از بلشویک‌ها در روسیه بر این باور بودند که دمکراسی پارلمانی چیز دیگری جز دستگاه سلطه طبقه بورژوا بر جامعه نیست. در عوض مارکس و انگلس ۱۸۴۸ در «مانیفست کمونیست» دمکراسی را ابزاری دانستند که پرولتاریا با بهره‌گیری از آن می‌تواند به «ارتقاء» اجتماعی دست یابد. آن‌ها در این رابطه نوشتند «نخستین گام در انقلاب کارگری عبارت است از ارتقاء پرولتاریا به مقام طبقه حاکمه و به کف آوردن دمکراسی»^{۷۴} آن دو بر این باور بودند که شکل دمکراسی در رابطه با حاکمیت طبقاتی قرار دارد و هر طبقه‌ای که قدرت سیاسی را به دست گیرد، شکل دمکراسی مناسب با خواست‌ها و منافع خود را بر خواهد گزید. به همین دلیل نیز میان دمکراسی باستانی و دمکراسی بورژوائی توفیرهایی وجود دارد. به‌طور مثال در دمکراسی‌های باستانی اثری از «برابرقوی» انسان‌ها وجود نداشت، در حالی که در دمکراسی بورژوائی انسان‌ها نه در زندگی واقعی، بلکه در برابر قانون با هم «برابر» می‌شوند، زیرا در بازار سرمایه‌داری خریدار و فروشنده نیروی کار فقط در ظاهر، یعنی در شکل با هم برابرند و چنین به نظر می‌رسد که خریدار نیروی کار پولی را که به صورت مُزد به فروشنده

نیروی کار می‌پردازد، برابر و معادل نیروی کاری است که می‌تواند آن را به خدمت خود گیرد. در حالی که واقعیت چنین نیست و بلکه در روند گردش کالائی با مبادله‌ای نابرابر روبه‌روئیم: «سپهر گردش یا مبادله کالائی که در محدوده آن خرید و فروش نیروی کار جریان دارد، در عمل بهشتی واقعی برای زایش حقوق بشر بود. آن‌چه که در این‌جا به تنهائی موجود است، آزادی، برابری، مالکیت و (...) است! آزادی، چرا که خریدار و فروشنده یک کالا، به‌طور مثال نیروی کار، فقط توسط خواست آزاد خود متعین می‌شوند. (...) برابری! چرا که آن‌ها به‌مثابه دارندگان کالا در برابر هم قرار می‌گیرند و ارزش‌های برابری را با هم مبادله می‌کنند. مالکیت! زیرا هر یک صاحب آن چیزی است که دارد. (...) یگانه قدرتی که آن‌ها را در کنار هم نگاه می‌دارد و آن‌ها را با یک‌دیگر در رابطه قرار می‌دهد، بهره‌مندی، امتیازات ویژه، خواست‌های شخصی خودی است.»^{۷۵} به‌همین دلیل نیز آن دو بر این باور بودند که نخستین گام انقلاب پرولتری باید رستاخیر پرولتاریا به‌مثابه طبقه برای کسب قدرت و مبارزه برای تحقق دموکراسی باشد. فراتر از آن، آن‌ها نوشتند که «مروزه دموکراسی همان کمونیسم است. (...) دموکراسی اصلی پرولتری است، که به اصل توده‌ها بدل شده است.»^{۷۶} آن‌ها هم‌چنین به‌این نتیجه رسیدند که «در همه کشورهای متمدن حاکمیت پرولتاریا نتیجه ضروری دموکراسی بورژوائی خواهد بود و سیادت سیاسی پرولتاریا پیش‌شرط هرگونه تدبیر کمونیستی است. تا زمانی که دموکراسی هنوز به‌دست نیامده است، تا آن زمان کمونیست‌ها و دمکرات‌ها با هم مبارزه خواهند کرد، تا آن زمان خواست‌های دمکرات‌ها در عین حال خواست‌های کمونیست‌ها است.»^{۷۷}

بعدها با توجه به تجربه کمون پاریس که در سال ۱۸۷۱ رخ داد، مارکس دموکراسی شورائی را مطلوب‌ترین شکل دموکراسی برای دولت پرولتری در حال گذار دانست که در آن نمایندگان شوراهای روستائی، شهری، استانی و مرکزی باید به‌طور مستقیم از سوی مردم و یا پرولتاریائی برگزیده شوند که «به مقام یک طبقه ملی ارتقاء» یافته و «خود را به‌صورت ملت درآورده» است.^{۷۸} بنا بر برداشت مارکس، نمایندگان این شوراهای باید هر زمان که مردم تشخیص می‌دادند و ضروری می‌دانستند، از مقام خود عزل شوند و جای خود را به کسانی دهند که مردم آن‌ها را شایسته عضویت در شوراهای می‌دانند.

مارکس می‌پنداشت که طبقه کارگر فقط با به‌کارگیری دموکراسی شورائی می‌تواند از جامعه سرمایه‌داری فراتر رود، زیرا بنا بر تجربه کمون پاریس، سیستم شورائی یگانه شکل سیاسی بود که می‌توانست در انطباق با نیازمندی‌های نظام سوسیالیستی باشد که در آن

قوای قانونگذار و اجرائی از هم مستقل نبودند و بلکه باید در دستان طبقه کارگر با هم متحد می‌شدند. همین اندیشهٔ مارکس سبب شد تا بلشویک‌ها پس از تسخیر قدرت سیاسی در روسیه «دمکراسی پرولتری» را در غالب «جمهوری شورائی سوسیالیستی» پی‌ریزی کنند. البته در این نظام سیاسی استقلال قوای قانونگذار و اجرائی، آن‌طور که مارکس می‌پنداشت، کاملاً از میان نرفت، اما این دو قوه در رابطه‌ای تنگاتنگ با یک‌دیگر قرار گرفتند. در عوض پارلمان روسیه شوروی از نقش کنترل قوه اجرائی محروم شد و این کار پس از اکتبر ۱۹۱۷ نخست به شوراها «کارگران، دهقانان، سربازان» واگذار شد، سپس با ممنوع ساختن دیگر احزاب سیاسی و برقراری سیستم تک‌حزبی، «حزب کمونیست» رهبری همه نهادهای دولتی و عمومی را از آن خود ساخت. به عبارت دیگر، در پس «دمکراسی شورائی» که تفاوتی با «دمکراسی هویی» روسو ندارد، دیکتاتوری حزب کمونیست پنهان شد. دیکتاتوری حزب نیز به‌زودی به دیکتاتوری دبیرکُل حزب بدل گشت، یعنی به جای «دیکتاتوری طبقه کارگر»، نخست «دیکتاتوری حزب کمونیست» و در گام بعدی «دیکتاتوری فردی» دبیرکُل حزب کمونیست تحقق یافت. به‌همین ترتیب نیز «دمکراسی شورائی»، یعنی سلطه بلاواسطه طبقه کارگر، جای خود را به «دیکتاتوری حزب» داد. نه فقط در روسیه شوروی، بلکه پس از جنگ جهانی دوم، در همه کشورهایی که به «اردوگاه سوسیالیسم واقعاً موجود» تعلق داشتند، «دمکراسی پرولتری» و یا «دمکراسی خلقی» از مضمونی تمامیت‌خواهانه و کارکردی دیکتاتورمآبانه برخوردار گشت. مردم در انتخابات شوراها و پارلمان‌ها فقط به کسانی می‌توانستند رأی دهند که از سوی نهادهای حزبی نامزد شده بودند. هم‌چنین مردم در بسیاری از حوزه‌های انتخاباتی فقط به یک نامزد می‌توانستند رأی دهند. به عبارت دیگر، سیستم «دمکراسی شورائی» در این کشورها از هر گونه گوهر دمکراتیک تهی بود و در بسیاری از موارد از سیستم انتخاباتی در کشورهای نیمه‌دمکراتیک نیز عقب مانده‌تر بود، زیرا در بسیاری از این کشورها چند حزب با هم رقابت می‌کنند. اما در روسیه شوروی فقط یک حزب همه قدرت را در دست داشت و وجود «اپوزیسیون» در این حزب از دوران لنین^{۷۹} ممنوع شده بود. اگر هم اپوزیسیونی وجود داشت، نیروئی نامرئی بود و افکار عمومی از موجودیت آن بی‌خبر.

هم‌چنین نیروهای محافظه‌کار با توجه به دستاوردهای انقلاب فرانسه با دمکراسی رابطه خوبی نداشتند و تا سال‌های ۲۰ سده بیست می‌پنداشتند دمکراسی سبب تضعیف موقعیت آن‌ها در جامعه می‌گردد و مشتی مردم «ناآگاه و بی‌خرد» و محروم از مالکیت

می‌توانند در مورد ثروت، دارائی و مالکیت آن‌ها تصمیم بگیرند. به عبارت دیگر، آن‌ها دمکراسی را ابزاری علیه مالکیت شخصی خود می‌دانستند. هم‌چنین تبعیت نهادهای دولتی از نهادهای دمکراتیک را گامی در جهت تضعیف اقتدار دولت در جامعه می‌پنداشتند، زیرا در بیش‌تر نهادهای دمکراتیک کسانی از سوی مردم برگزیده می‌شدند که نزد این نیروهای محافظه‌کار ارجی نداشتند، زیرا از میان «خبرگان» جامعه برگزیده نشده بودند و در نتیجه باید از «هنر حکومت کردن» بی‌خبر می‌بودند. به همین دلیل نیز نیروهای محافظه‌کار کشورهای اروپائی که از شیوه تولید سرمایه‌داری بدون چون و چرا هواداری می‌کردند، تا آن‌جا که توانستند، کوشیدند از تحقق مناسبات دمکراسی جلوگیری کنند و آن‌جا که جنبش کارگری پُر توان بود و دمکراسی تحقق یافت، به تضعیف آن پرداختند.

و همان‌طور که دیدیم، در برخی از کشورهای اروپائی و به‌ویژه در آلمان و ایتالیا مخالفت با دمکراسی ابعاد ژرف‌تری به‌خود گرفت و در این دو کشور «دمکراسی رهبری» جانشین «دمکراسی خلقی» و یا «دمکراسی مردمی» شد، زیرا بسیاری از مردم وضعیت بد اقتصادی را که پس از جنگ جهانی اول در این دو کشور موجود بود، نه نتیجه جنگ، بلکه فرآورده دمکراسی می‌دانستند که پس از جنگ در این دو کشور به سیستم سیاسی بدل گشته بود. هم در ایتالیا و هم در آلمان مردم پس از نومی‌دی از احزاب دمکرات به رهبرانی روی آوردند که به آن‌ها بهشت موعود را در همین جهان و بلاواسطه وعده می‌دادند. تحت تأثیر چنین جوی جنبش‌های توده‌ای رهبرانی چون موسولینی و هیتلر را به حکومت رساندند که با برخورداری از قدرتی دیکتاتورگونه زمام دولت را در دست گرفتند و توانستند با دست زدن به برخی از اقدامات اقتصادی از دامنه بیکاری و بحران در جامعه بکاهند. رفاء اقتصادی سبب شد تا این دو چهره سیاسی از سوی اکثریت مردم «پیشوا» و یا «رهبر» نامیده شوند. در «دمکراسی رهبری» سرنوشت مردم و رهبر به هم گره می‌خورد و در نتیجه دیگر فضائی برای جامعه چندصدائی و یا جامعه چندگرایانه باقی نمی‌ماند. هر کسی که مخالف اراده و خواست «رهبر» است، دشمن مردم محسوب می‌شود و نابودی چنین کسانی سبب «سلامت» جامعه می‌گردد. به همین دلیل نیز هم فاشیسم در ایتالیا و هم نازیسم در آلمان به سرکوب مخالفین خود پرداختند، همه احزاب را ممنوع ساختند و هم‌چون روسیه شوروی سیستم تک‌حزبی و «دمکراسی رهبری» را به‌وجود آوردند.

شبهه یک‌چنین وضعیتی، یعنی «دمکراسی رهبری» پس از انقلاب ۱۳۵۷ کم و بیش در ایران هم به‌وجود آمد. انبوه مردمی که انقلاب را به‌پیروزی رساندند، آیت‌الله خمینی را هم‌چون «رهبر» خود پذیرفتند و «عکس او را در ماه» دیدند و تقریباً چشم و گوش بسته از فرمان‌های او پیروی کردند. هنگامی که صدام حسین^{۸۱} به ایران تجاوز کرد، توده جوان به‌فرمان خمینی به‌جبهه‌های جنگ هجوم برد و با ساختن سدهای انسانی از پیکرهای خود از پیش‌روی ارتش عراق جلوگیری کرد. در «دمکراسی رهبری» قدرت رهبر فرهیخته نامحدود است و در رابطه با بنی‌صدر^{۸۱} که از سوی مردم به‌ریاست جمهوری برگزیده شده بود، دیدیم که چگونه نهادهای سیاسی و هم‌چنین مردم از فرمان آیت‌الله خمینی مبنی بر عزل رئیس‌جمهور برگزیده خود پیروی کردند. و سرانجام دیدیم که مردم به‌همراه آیت‌الله خمینی «جام زهر» آتش‌بس را نوشیدند و در خاک‌سپاری پیکر او میلیون‌ها تن شرکت جستند.

دورنمای دمکراسی پس از جنگ جهانی دوم

پس از پایان جنگ جهانی دوم، جهان با شتاب به سه اردوگاه تقسیم شد. اردوگاه نخست تشکیل شد از دولت‌های پیش‌رفته سرمایه‌داری که در آن‌ها کم و بیش دولت‌های دمکراتیک وجود داشتند. در این کشورها نظام چند حزبی که پیش از جنگ جهانی دوم نیز کم و بیش وجود داشت، نیرومندتر شد و در یک‌سو احزاب محافظه‌کار و دمکرات‌های مسیحی که از منافع سرمایه‌داران پشتیبانی می‌کردند و در سوی دیگر احزاب سوسیال‌دمکرات، سوسیالیست و در برخی از کشورها هم‌چون ایتالیا و فرانسه احزاب کمونیست که از منافع کارگران و کسانی که مجبور بودند نیروی کار خود را بفروشند، پشتیبانی می‌کردند، توانستند به «احزاب خلقی» بدل گردند. مبارزه این احزاب بر سر یافتن راه‌حل‌های مناسب در از میان برداشتن کمبودهای اجتماعی موجب انکشاف دولت دمکراتیک و پیش‌رفت دولت رفاء گشت. البته همهٔ احزاب محافظه‌کار و سوسیالیست و سوسیال‌دمکرات پذیرفتند که فقط با حفظ شیوه تولید سرمایه‌داری می‌توان به‌رفاء اقتصادی دست یافت و در نتیجه مبارزات سیاسی و اقتصادی خود را با توجه به‌نیازهای این شیوه تولید منطبق ساختند. در آلمان غربی لودویک ارهارد^{۸۲} Ludwig Erhard که عضو حزب سوسیال‌دمکرات مسیحی این کشور و وزیر اقتصاد بود، برای جلوگیری از مبارزات خیابانی و سهمیم ساختن کارگران در سودهای کلان نهادهای اقتصادی تئوری «اقتصاد بازار

رفاء» «soziale Marktwirtschaft»^{۸۲} را طراحی و پیاده کرد که بر اساس آن سرمایه و کار باید از قدرت سیاسی تقریباً متوازی در جامعه برخوردار می‌شدند. طبق قانونی که تصویب شد، در کارخانه‌ها و دیگر نهادهای اقتصادی که در ابتداء بیش‌تر از ۱۰۰۰۰ شاغل داشتند، باید شورائی از نمایندگان سرمایه و کار تشکیل می‌شد که در آن تعداد اعضاء هر دو گروه برابر Parität می‌بود. شاغلین این نهادهای اقتصادی باید نمایندگان خود را برای عضویت در این شوراها انتخاب می‌کردند و صاحبان سهام، یعنی سرمایه‌داران نیز از میان خود نمایندگانی را که باید در این شوراها از منافع آن‌ها دفاع می‌کردند، برمی‌گزیدند. به این ترتیب «اقتصاد بازار رفاء» به مثابه هم‌نهاد Synthese اقتصاد لیبرالی که مخالف هرگونه دخالت دولت در اقتصاد است و اقتصاد دولتی که خواهان کنترل اقتصاد از سوی دولت است، به وجود آمد. در محدوده این اقتصاد دولت نقش میانجی میان منافع سرمایه و کار را بازی می‌کند و می‌کوشد با تصویب برنامه‌های اقتصادی و قانونگذاری به گونه‌ای که کارکرد شیوه تولیدی سرمایه‌داری دچار اختلال و یا بحران نگردد، میان منافع و خواست‌های کار و سرمایه که در تضاد با یکدیگرند، نوعی تعادل برقرار سازد.

اردوگاه دوم از کشورهای «سوسیالیستی» به رهبری اتحاد جماهیر شوروی تشکیل شد که در دوران جنگ جهانی دوم توانست بیش‌تر کشورهای اروپای شرقی را که در اشغال ارتش آلمان هیتلری بودند، «آزاد» کند. دولت شوروی در این کشورها به پشتیبانی از احزاب کمونیست و در مواردی نیز احزاب سوسیالیست پرداخت و توانست در اتحاد با آن‌ها حکومت‌هایی را که هوادار روسیه شوروی بودند، به قدرت رساند. به این ترتیب با آغاز «جنگ سرد» «اردوگاه سوسیالیسم» در برابر «اردوگاه سرمایه‌داری امپریالیستی» قرار گرفت. در این «اردوگاه» برخی از دولت‌ها هم‌چون روسیه شوروی که مدعی بودند «دیکتاتوری پرولتاریا» را در سرزمین خود متحقق ساخته‌اند، خود را دولت‌هایی سوسیالیستی و یا حتی کمونیستی نامیدند؛ و برخی دیگر از کشورها هم‌چون آلمان شرقی که مدعی بودند طبقه کارگر توانسته است در اتحاد با دیگر اقشار اجتماعی دولتی پرولتری را به وجود آورد، خود را «جمهوری دمکراتیک خلق» نامیدند. در کشورهای «سوسیالیستی» هم‌چون روسیه شوروی فقط یک حزب سیاسی، یعنی حزب کمونیست حق فعالیت داشت، یعنی در این کشورها ساختار تک‌حزبی وجود داشت و این احزاب به‌خاطر نقش انحصاری خود توانسته بودند تمامی قدرت سیاسی را در دستان خود قبضه کنند. در عوض در کشورهای «جمهوری دمکراتیک خلق» نظام چند حزبی وجود داشت،

یعنی در کنار حزب کمونیست و یا سوسیالیست، احزاب دیگری نیز که خود را احزاب دهقانی، لیبرال-دمکرات و یا حتی دمکرات-مسیحی می‌نامیدند، وجود داشتند. اما همه این احزاب باید از سیاست حزب کمونیست و یا حزب سوسیالیست کشور خود پیروی می‌کردند و هژمونی آن حزب را می‌پذیرفتند و در غیر این صورت ممنوع و سرکوب می‌شدند. به عبارت دیگر، این احزاب از هر گونه استقلال درونی و بیرونی محروم بودند. در هنگام انتخابات نیز لیست واحدی از نمایندگان همه احزاب تدوین می‌شد که در آن اکثریت نامزدها عضو احزاب کمونیست و یا سوسیالیست بودند و مردم فقط به کسانی که در آن لیست بودند، می‌توانستند رأی دهند. به این ترتیب اکثریت پارلمانی احزاب کمونیست و سوسیالیست پیش از انجام هر انتخاباتی تضمین شده بود.

دیگر آن که در این کشورها اقتصاد دولتی حاکم بود، یعنی تقریباً ۹۰ تا ۱۰۰ درصد نهادهای اقتصادی و زمین‌های کشاورزی به دولت تعلق داشتند. دولت با تدوین برنامه‌های اقتصادی پنج‌ساله نوع و مقدار کالاهائی را که کارخانه‌ها باید تولید می‌کردند، از پیش تعیین می‌کرد. به همین دلیل نیز در اقتصاد دولتی عامل رقابت وجود نداشت و بنابراین هر کالائی با هر کیفیتی که تولید می‌گشت، باید توسط مردم مصرف می‌شد. عدم وجود بازار آزاد و عدم رقابت همراه با بوروکراسی دولتی سبب رکود اقتصادی در این کشورها شد. به جای آن که جامعه از رفاء برخوردار گردد، باید با کمبودهایی که اقتصاد دولتی سبب آن می‌شد، کنار می‌آمد. همین امر سبب نارضایتی مُمَن توده‌ها علیه نظام سیاسی گشت. بلشویک‌ها که توانستند نخستین «دولت سوسیالیستی» را در جهان به وجود آورند، به زودی دریافتند که بدون کشیدن «دیواری آهنین» به دور روسیه نخواهند توانست به حکومت خود ثبات بخشند. به همین دلیل نیز آن‌ها با شعار «دفاع از سوسیالیسم» جلو مرادود مردم خود با جهان سرمایه‌داری را گرفتند، امری که به عقب‌ماندگی فرهنگی و اقتصادی این کشور شتاب بیش‌تری بخشید. تجربه روسیه شوروی در دیگر کشورهای اروپای شرقی تکرار شد و به‌ویژه دولت آلمان شرقی مجبور شد برای جلوگیری از فرار مردم خود به آلمان غربی مرزهای خود را مین‌گذاری کند و برلین غربی را با دیواری بتونی از برلین شرقی جدا سازد. با این حال در بسیاری از کشورهای اروپای شرقی هم‌چون مجارستان و یا چکسلواکی که جنبش کارگری از توان بیش‌تری برخوردار بود و حاضر به پذیرش ساختار تک‌حزبی و حکومت استبدادی نبود، با جنبش‌ها و خیزش‌های دمکراتیک کارگری روبه‌رو

گشتیم که در نهایت توسط ارتش سرخ روسیه شوروی به خاک و خون کشیده و سرکوب شدند.

اردوگاه سوم از کشورهایی ناهمگون تشکیل می‌شد که دارای ساختارهای اقتصادی گوناگون بودند. عاملی که سبب همگونی این کشورها می‌شد، عدم وابستگی آن‌ها به دو اردوگاه «سرمایه‌داری دمکراتیک» و «سوسیالیستی» بود. ویژگی مشترک این کشورها که تازه به استقلال سیاسی دست یافته بودند، اقتصاد عقب‌مانده‌ای بود که زیر سلطه اقتصادی کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری قرار داشت و در بیش‌تر آن‌ها قدرت‌هایی خودکامه که دست‌نشانده دولت‌های امپریالیستی بودند، حکومت می‌کردند. برخی از این کشورها هم چون کنگو در آفریقا در دوران پیشاسرمایه‌داری قرار داشتند و در برخی دیگر هم چون ایران آمیزه‌ای از اقتصاد بازار آزاد و اقتصاد دولتی حاکم بود. به‌جز هند که پس از دستیابی به استقلال سیاسی توانست دولت دمکراتیک را در آن کشور پهن‌آور و چند ملیتی متحقق سازد، در بیش‌تر کشورهای جهان سوم حکومت‌های استبدادی که مورد نفرت مردم بودند، بدون برخورداری از کم‌ترین مشروعیت مردمی با خشونت حکومت می‌کردند.

به‌این ترتیب فقط در اردوگاه نخست و در چند کشور از اردوگاه سوم دولت دمکراتیک وجود داشت. پیش‌رفت و رقاء اقتصادی در کشورهای اردوگاه نخست سبب شد تا دولت متکی بر قانون اساسی و حقوق مدنی نیرومندتر شود و همراه با آن فرد از حقوق شهروندی بیش‌تری برخوردار شود. به‌همین دلیل نیز در بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته قوانین اساسی چنان تنظیم شدند که حتی مجالس قانونگذار نیز از تصویب قوانینی محروم گشتند که می‌توانند سبب محدودیت حقوقی گردند که در قوانین اساسی این کشورها برای شهروندان در نظر گرفته شده‌اند.

به‌این ترتیب «دمکراسی تدافعی» پا به‌جهان گذاشت که می‌تواند هم‌زمان با دشمنان درونی خود مقابله کند، یعنی می‌تواند احزابی را که در پی نابودی دمکراسی مبتنی بر قانون اساسی هستند، طبق اصول قانون اساسی ممنوع کند تا قانون اساسی دمکراتیک بتواند تا «ابد» دوام داشته باشد.

دولت ایالات متحده آمریکا که نخستین دولت دمکراتیک تاریخ جهان است و پس از جنگ جهانی دوم به بزرگ‌ترین قدرت اقتصادی و نظامی جهان بدل گشت، برای حفظ سلطه خود بر جهان، ۱۹۴۹ در اتحاد با دیگر کشورهای امپریالیستی اروپا نظیر انگلستان و فرانسه پیمان نظامی «ناتو»^{۸۴} را به‌وجود آورد که هدف آن «دفاع از آزادی و دمکراسی»

در کشورهایی بود که داوطلبانه عضو آن اتحادیه می‌شدند. اما هدف نوشته نشده این پیمان نظامی محاصره اتحاد جماهیر شوروی و «اردوگاه سوسیالیسم واقعاً موجود» بود و به همین دلیل نیز دولت ترکیه که در رابطه با کنترل شاهراه آبی دریای سیاه و تنگه داردانل از موقعیتی استراتژیک برخوردار است، ۱۹۵۲ به عضویت ناتو پذیرفته شد، بدون آن که در آن کشور دولت دمکراتیک وجود می‌داشت. در آن دوران ارتش ترکیه تمامی قدرت سیاسی را در دست داشت و برای تحکیم سلطه خود دمکراسی و آزادی را از مردم گرفته و در عین حال از حمایت دیگر اعضای ناتو برخوردار بود.

با این حال دمکراسی در سده بیست از یک سو با بزرگ‌ترین بحران و از سوی دیگر با شگرف‌ترین پیروزی‌های خود روبه‌رو شد. نمونه آلمان بیانگر بارز و دردناکی از بحران و پیروزی دمکراسی در این سده است. در این کشور پس از جنگ جهانی اول دولت جمهوری دمکراتیک جانشین دولت سلطنتی گشت که دارای بافتی از «دمکراسی تحقیر شده» بود. اما استبداد نازی‌ها که از بطن دولت جمهوری دمکراتیک روئید، سبب نابودی آن ساختار دمکراتیک شد. پس از جنگ جهانی دوم در بخش غربی آلمان دولت جمهوری دمکراتیک فدرال به‌وجود آمد و در بخش شرقی این کشور دولت جمهوری دمکراتیک به‌رهبری «حزب وحدت سوسیالیستی» مستقر گشت. در پایان سده بیست با فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» جدائی آلمان پایان یافت و پاره شرقی به پاره غربی، یعنی به جمهوری فدرال آلمان پیوست.

به‌طور کلی، بدون پیروزی متفقین در جنگ جهانی دوم و به‌ویژه پس از تقسیم جهان به دو اردوگاه «سوسیالیستی» و «سرمایه‌داری»، دمکراسی نمی‌توانست از پیش‌رفت چشم‌گیری برخوردار گردد. در آغاز روند تقسیم جهان به دو اردوگاه، کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری به‌رهبری آمریکا از پیدایش جنبش‌های دمکراتیک در کشورهای جهان سوم جلوگیری کردند و در کشورهایی هم‌چون ایران که دارای حکومت نیمه‌دمکراتیک بود، بر ضد حکومت دکتر محمد مصدق^{۸۵} کودتا کردند و با به‌قدرت رساندن حکومت‌های استبدادی وابسته به‌خود کوشیدند حوزه نفوذ خویش را حفظ کنند و یا آن را به زیان اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» گسترش دهند.

به‌همین دلیل، همان‌طور که در پیش‌یادآور شدیم، تا ۱۹۷۴ فقط ۳۶ کشور جهان دارای دولت دمکراتیک بودند. از آن پس تا ۱۹۹۰ روی هم ۳۰ دولت دمکراتیک و یا نیمه‌دمکراتیک نو به‌وجود آمدند. و در آغاز سده ۲۱ تعداد دولت‌های دمکراتیک و

نیمه‌دمکراتیک به ۱۲۰ کشور افزایش یافت. بیش‌تر دولت‌های دمکراتیک و نیمه‌دمکراتیک نو پا در آمریکای لاتین، در گره جنوبی، تایلند، در آفریقای جنوبی و پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیستی» در بیش‌تر کشورهای اروپای شرقی پیدایش یافتند. چنین به نظر می‌رسد که دیر یا زود مابقی ۷۰ دولت جهان نیز مجبور خواهند بود به دولت‌های دمکراتیک و یا نیمه‌دمکراتیک بدل گردند.

البته در این رابطه نباید دچار خوش‌خیالی شد، زیرا بیش‌تر دولت‌های دمکراتیک و نیمه‌دمکراتیک بدون برخورداری از پشتیبانی مالی، سیاسی و نظامی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری (امپریالیستی) نمی‌توانند به زندگی خود ادامه دهند. در بیش‌تر کشورهای جهان دولت دمکراتیک هنوز یا وجود ندارد و یا از رشد بسیار اندکی برخوردار است. در بیش‌تر کشورها هم‌چون زیمباوه مرز میان دولت استبدادی و دولت نیمه‌دمکراتیک سیال است. زیرا حکومت‌ها هر چند برای مشروعیت خود از اشکال دمکراسی بهره‌می‌گیرند، اما دارای کارکردی استبدادی هستند. هم‌چنین تحقق دولت دمکراتیک در بسیاری از کشورهای جهان هم‌چون افغانستان و یا عراق تلاشی است از سوی قدرت‌های نظامی اشغالگر برای استقرار دولت‌های وابسته به خود. وگرنه چگونه می‌توان باور کرد در افغانستان که دارای اقتصادی فروپاشیده و فاقد زیرساخت‌های اقتصاد دمکراتیک می‌باشد و بلکه جامعه‌ای دودمانی و قبیله‌ای است، بتوان از بافت قبیله‌ای «جرگه» فراتر رفت و دولت دمکراتیک مدرن را متحقق ساخت؟ و یا در فلسطین اشغالی که فاقد ساختارهای اقتصادی است، زیرا ارتش اسرائیل برای به‌زانو درآوردن اراده مردم فلسطین بیش‌تر این ساختارها را نابود ساخته است، بتوان دولت دمکراتیک را به‌وجود آورد؟ در جامعه‌ای که زیرساخت‌های اقتصادی دمکراتیک وجود ندارند، تحقق دولت دمکراتیک نیز ممکن نیست. معیارهای جامعه دمکراتیک عبارتند از انتخابات آزاد و پنهان بر مبنای حق رأی همگون، تضمین حقوق اساسی و شهروندی مردم از سوی دولت، وجود چند حزبی و برخورداری از حق سازمان‌دهی مطالباتی و سیاسی، تضمین آزادی رسانه‌ها و جامعه‌ای باز. هرگاه این معیارها را مورد توجه قرار دهیم، در آن‌صورت خواهیم دید که در بسیاری از کشورهای نیمه‌دمکراتیک فقط بخشی از این عوامل تحقق یافته‌اند و در بسیاری از موارد نیز می‌توانند با شتاب از بین بروند.

فراتر از آن، دولت دمکراتیک حتی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری، پدیده‌ای است متعلق به دوران شکوفائی اقتصادی و جامعه رفاء. و همان‌طور که پس از جنگ جهانی

نخست دیدیم، هرگاه اقتصاد جهانی با بحران ساختاری روبرو شود، گرایش به دولت قدر قدرت غیردمکراتیک در میان مردم این کشورها بیش تر می شود و دمکراسی می تواند جای خود را به حکومت های خودکامه ای دهد که می توانند هم چون نازی های آلمان جهان را به بربریت بازگردانند.

پیش شرط های اصلی پیدایش دولت دمکراتیک

برخلاف «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر» که انسان پس از زایش خود از آن برخوردار می گردد و به همین دلیل باید دارای سرشتی جهانشمول باشند، دمکراسی از یک چنین خصیصه ای برخوردار نیست. دمکراسی مدرن، یعنی دمکراسی بورژوائی بدون پیش شرطهائی، یعنی بدون بازار آزاد و رقابت فروشندگان کالاها در آن، بدون وجود سندیکاهای کارگری و اتحادیه های کارفرمایان و بدون پیدایش یک رده از نهادهای مدنی نمی تواند تحقق یابد و از دوام برخوردار شود. همان طور که دیدیم، دمکراسی می تواند با وجود چنین پیش شرطها به وجود آید، اما از ثبات و پایداری برخوردار نباشد و از میان برود و جای خود را به دولت دیکتاتور دهد. به همین دلیل نیز بسیاری از پژوهشگران دمکراسی بر این باورند که هیچ گونه علیت باوری Determinismus برای تحقق دمکراسی بر اساس این پیش شرطها وجود ندارد. بنا بر این باور به هیچ وجه نمی توان پیدایش و کامیابی دمکراسی و یا روندهای دمکراتیزه سازی یک جامعه را پیش بینی کرد، زیرا موفقیت و یا شکست این روندها در ارتباط است با اوضاع و مناسبات واقعی و موضعی که رهبران احزاب و دولت مردانی که در قدرتند، در مقطع تاریخی معینی اتخاذ می کنند. با این حال پژوهش های دمکراسی آشکار می سازند که میان پیش شرطها و اوضاع معین و هم چنین میان پیدایش و پایداری و کامیابی دمکراسی ارتباطی علیتی kausal وجود دارد. در این رابطه می توان به چند پیش شرط اصلی اشاره کرد:

- تحقق دمکراسی در یک کشور نخست به تناسب قوای طبقات و اقشار اجتماعی وابسته است و هرگاه تناسب قوا به سود طبقات و اقشاری که برای ادامه زیست خود به دمکراسی نیازمندند، دگرگون شود، در آن صورت دمکراسی می تواند تحقق یابد. انقلاب های دمکراتیک در انگلستان، ایالات متحده آمریکا و فرانسه چنین بوده اند.

گاهی نیز بحران سیاسی سبب می‌شود تا در کشوری که از نقطه‌نظر مادی هنوز نمی‌تواند به دولت دموکراتیک دست یابد، توازن نیروی سیاسی به سود افسار و طبقاتی که تاریخاً به دموکراسی نیازمندند، تغییر کند و در این کشورها انقلاب‌های دموکراتیک پیروز شوند. چنین بود در ایران دوران انقلاب مشروطه. اما پایداری و کامیابی دموکراسی به وضعیت جهانی وابسته است، یعنی دموکراسی مدرن در یک کشور فقط در رابطه با وضعیت مساعد جهانی می‌تواند از دوام و ثبات برخوردار شود، زیرا هر دولتی و از آن جمله دولت‌های دموکراتیک از سرزمین‌های پیرامونی خود و از مناسبات جهانی مستقل نیستند. مراد در بازار جهانی، سبب ارتباط‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی می‌شود و کشورهای مختلف بر یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌نهند. به این ترتیب پیروزی دموکراسی در یک کشور منوط بر آن است که توازن نیرو در مراد با دوستان و یا دشمنان دموکراسی چگونه باشد. تا زمانی که توازن نیرو به سود نیروهای هوادار دموکراسی باشد، در آن صورت دموکراسی می‌تواند در درون یک جامعه از ثبات و دوام برخوردار شود و هرگاه توازن نیرو به زیان دموکراسی باشد، در آن صورت دموکراسی در یک کشور می‌تواند نابود شود. انقلاب کبیر فرانسه سبب پیدایش دولت دموکراتیک در این کشور شد، اما شکست ناپلئون در جنگ واترلو در برابر ارتش متحد کشورهای اروپائی در سال ۱۸۱۵ سبب بازگشت سلطنت و تعطیل دموکراسی در این کشور گشت. هم‌چنین دولت نیمه‌دموکراتیکی که پس از انقلاب مشروطه در ایران به وجود آمد، به خاطر دشمنی امپریالیسم روسیه و انگلستان با شکست روبه‌رو شد و باید جای خود را به دولت قدرقدرت و دیکتاتوری رضاشاه می‌داد، زیرا تناسب نیروهای درونی و بیرونی به زیان دموکراسی نوپای ایران بود. هم‌چنین حکومت ملی و دموکراتیک مصدق باید با کودتا سرنگون می‌شد، زیرا امپریالیسم‌های انگلستان و آمریکا وجود و پایداری آن دولت را که در پی تحقق استقلال سیاسی و اقتصادی ایران از ابرقدرت‌های جهانی بود، با منافع منطقه‌ای و جهانی خود در تضاد دیدند. دیگر آن که در آمریکای لاتین بسیاری از دولت‌های دموکراتیک و نیمه‌دموکراتیک با دخالتگری نظامی و یا کودتاهای آمریکائی سرنگون شدند، نظیر حکومت آئنده^{۸۶} در شیلی، در پاناما و در گواتمالا.

هم‌چنین روسیه شوروی چون خود دولتی دموکراتیک نبود و نمی‌توانست دولت‌های دموکراتیک را با منافع درونی و بیرونی خود سازگار یابد، پس از اشغال اروپای شرقی از استقرار حکومت‌های دموکراتیک در کشورهایی چون لهستان، مجارستان و چکسلواکی

جولوگیری کرد، حال آن که در این کشورها پیش از اشغال توسط ارتش آلمان حکومت‌های کم و بیش دموکراتیک وجود داشتند.

در عوض آمریکا و انگلستان در بخش دیگری از جهان به تحقق دولت‌های دموکراتیک یاری رساندند، زیرا وجود چنین دولت‌هایی در آن بخش از جهان با منافع آن‌ها سازگار بود. به‌طور مثال تحقق دولت دموکراتیک در ژاپن با یاری آمریکا و در آلمان غربی با نظارت و کمک‌های مادی و معنوی سه دولت آمریکا، انگلیس و فرانسه ممکن شد. هم‌چنین با کمک اتحادیه اروپا در یونان، پرتغال و اسپانیا حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری سرنگون شدند، و جای خود را به دولت‌های دموکراتیک دادند، زیرا نیاز اتحادیه اروپا برای برخورداری از توان رقابت در بازار جهانی چنین تحولی را ضروری می‌ساخت. دیگر آن که تحقق دولت‌های دموکراتیک در کشورهای اروپای شرقی بدون کمک‌های مالی و سیاسی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری غیرممکن بود. هم‌چنین ادعا می‌شود در فلسطین باید دولتی دموکراتیک در جوار اسرائیل به‌وجود آید و پس از اشغال افغانستان و عراق تلاش می‌شود در این کشورها نیز نوعی «دولت دموکراتیک» تحقق یابد.

- دموکراسی نمی‌تواند بدون نهادهای دموکراتیکی که بتوانند به گونه‌ای مؤثر نیروهای مسلح (شهربانی، ژاندارمری و ارتش) را کنترل کنند، از دوام و کامیابی برخوردار باشد. انتخابات آزاد نمی‌تواند در کشورهایی که نیروهای مسلح فقط از یک مقام و یا یک گروه کوچک فرمان می‌برند، تحقق یابد، زیرا نیروهایی که باید امنیت انتخابات را تضمین کنند، می‌توانند در آن دخالت و تقلب کنند. در دموکراسی باید قانون حاکم باشد، اما آن‌جا که نیروهای مسلح توسط یک فرد و یا یک گروه کوچک هدایت می‌شوند، امکان سوءاستفاده از نیروهای مسلح و دست زدن به کارهای فراقانونی بسیار زیاد است، زیرا اراده فردی و به‌کارگیری خشونت نظامی می‌تواند جانشین قانون شود. در چنین فضایی انتخابات آزاد نمی‌تواند تحقق یابد، زیرا مردم نمی‌توانند بدون هراس از سرکوب در روندهای اجتماعی شرکت و برای خواست‌ها و مطالبات خود مبارزه کنند. بنابراین کنترل نهادهای مدنی غیرنظامی بر نیروهای مسلح یکی از پیش‌شرط‌های تحقق و ثبات دموکراسی در هر کشوری است.
- دموکراسی مدرن فقط می‌تواند در کشورهایی که دارای ساختار سیاسی و اقتصادی چندگرایانه‌اند، تحقق یابد. به‌عبارت دیگر، دموکراسی سبب پیدایش جامعه‌ی باز می‌شود و

جامعه باز به پیش شرط پایداری و دوام دموکراسی بدل می‌گردد. آن‌جا که دولت می‌کوشد همه جوانب زندگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حتی دینی و اخلاقی مردم را کنترل و هدایت کند، یعنی در کشورهایی که دولت‌های قدرقدرت وجود دارند، دموکراسی نه می‌تواند به‌وجود آید و نه از دوام و ثبات برخوردار شود. بنابراین یکی از پیش‌شرط‌های دوام و کامیابی دموکراسی آن است که قدرت در اداره و هدایت سرمایه، کار، پول، رسانه‌های اطلاعاتی، دانش و پژوهش، نیروهای مسلح و ... فقط در دستان حکومت مرکزی متمرکز نشود و بلکه در جامعه، میان نهادهای دولتی و نهادهای مستقل از دولت که متقابلاً هم‌دیگر را کنترل می‌کنند، سرشکن شود. دموکراسی باید از تمرکز و انحصار قدرت سیاسی و اقتصادی در دستان افراد و یا گروه‌های اندک در هیئت الیگارش‌های مالی و انحصارهای اقتصادی جلوگیری کند. در کشورهایی که دولت خود صاحب چنین انحصارهایی است و یا اجازه می‌دهد که چنین تمرکز به‌وجود آید، با ساختارهای نیمه‌دموکراتیک و یا استبدادی روبه‌رو خواهیم بود. هر اندازه تقسیم و استقلال قوای دولتی از هم بیش‌تر باشد، جامعه دموکراتیک‌تر خواهد بود و در کشورهایی که تقسیم قوای دولتی اندک است، در نتیجه با ساختارهای غیردموکراتیک و یا حتی زورگو روبه‌رو خواهیم بود. مُنتسکیو و فدرالیست‌ها در آمریکا برای جلوگیری از پیدایش دولت زورگو و مقتدر خواهان تقسیم قوای دولتی، استقلال هر قوه از دو قوه دیگر و کنترل متقابل قوای دولتی از یک‌دیگر شدند تا بتوان با ایجاد توازن بین آن‌ها دولتی را به‌وجود آورد که در خدمت مردم باشد و نتواند اراده خود را بر مردم تحمیل کند. هم‌چنین آلکسی دِ توکویل Alexis Tocqueville^{۸۷} در اثر خود «درباره آزادی» یادآور آمریکا» و جان استوارت میل John Stuart Mill^{۸۸} در کتاب خود «درباره آزادی» یادآور شدند که در دموکراسی باید ساختاری به‌وجود آید که اکثریت هیچ‌گاه نتواند بر اقلیت زور بگوید. پس هیچ گروه، قشر و طبقه‌ای نباید از آن‌چنان قدرتی برخوردار گردد که بتواند با برخورداری از پشتیبانی اکثریت و کسب قدرت سیاسی، اراده و خودکامگی خود را بر اقلیت تحمیل کند. هر اقلیتی باید در یک جامعه دمکرات و لیبرال از امکاناتی برخوردار باشد تا بتواند در آینده به نیروی اکثریت بدل گردد. بنابراین، هر اندازه قدرت سیاسی در جامعه در میان گروه‌ها و نهادهای بیش‌تری سرشکن شده باشد، در نتیجه در آن جامعه دموکراسی از محتوای ژرف‌تر برخوردار خواهد بود. و برعکس، هر اندازه قدرت در دستان گروه‌ها و یا افراد کم‌تری متمرکز شده باشد،

خودکامگی و جباریت در جامعه بیش تر خواهد بود. چندگرائی اجتماعی، تنوع فرهنگی و رقابت اقتصادی بهترین پیش شرطها برای تحقق و ثبات دموکراسی در یک کشور خواهند بود.

- یکی دیگر از پیش شرطهای مهم برای تحقق جامعه‌ای دموکراتیک وجود جامعه مدنی پویا و فعال در یک کشور است، یعنی تا هنگامی که در یک کشور گروه‌بندی‌های چندگرایانه و متفاوت از یکدیگر، نهادهای مراوده متنوع هم‌چون کلوپ‌ها، سندیکاها، اتحادیه‌ها، ابتکارات توده‌ای، سازمان‌های دینی - فرهنگی و احزاب سیاسی که ارتباط دولت و جامعه را سمت و سو می‌دهند، وجود نداشته باشد، به‌زحمت فرهنگ سیاسی دموکراتیک می‌تواند تحقق یابد. جامعه مدنی آن ابزاری است که می‌تواند دموکراسی را شاداب و زنده نگاه دارد و مقاومت در برابر خودکامگی احتمالی نهادهای قدرت را سازمان‌دهی کند.

- برای آن که دولت دموکراتیک بتواند از دوام برخوردار گردد، باید از سوی اکثریت مردم به‌مثابه دولت خودی پذیرفته شود، یعنی هیچ دولت دموکراتیکی نمی‌تواند بدون برخورداری از پشتیبانی، پذیرش و اعتماد اکثریت مردم از ثبات و پایداری برخوردار شود. سرنوشت دردناک دولت‌های دموکراتیک در ایتالیا و آلمان که پس از پایان جنگ جهانی نخست در این دو کشور به‌وجود آمدند، آشکار می‌سازد که چون بخشی از جامعه دولت دموکراتیک را «خودی» و سازگار با نیازهای خود نیافت، در جهت سرنوینی و نابودی آن فعالانه گام برداشت. دیگر آن که دولت دموکراتیک باید از استعداد حل مشکلات و بفرنجی‌های اجتماعی برآید و مردم باید تصمیم‌های چنین دولتی را به‌مثابه راه‌کار مطلوب بپذیرند. هر اندازه مردم از تصمیم‌های حکومت بیش‌تر پشتیبانی کنند، به همان اندازه نیز دولت دموکراتیک از ثبات و دوام بیش‌تری برخوردار خواهد بود و می‌تواند به‌سادگی بحران‌های کوچک و حتی بزرگ را پشت سر نهد. اما هرگاه دولت دموکراتیک در میان‌مدت نتواند از پس دشواری‌های سیاسی و کمبودهای اقتصادی برآید، در آن صورت مردم نسبت به آینده خود دچار بیم خواهند شد و به‌دامن نیروهائی رانده خواهند گشت که مدعی داشتن برنامه‌های فوری برای از میان برداشتن تنگنایهای سیاسی و اقتصادی در جامعه‌اند، یعنی به مردم تحقق فوری رفاه مادی و امنیت اجتماعی را وعده می‌دهند. همین وضعیت سبب می‌شود تا نیروئی که بر سر کار است، نه فقط مشروعیت خود را از دست دهد، بلکه در بیش‌تر موارد مشروعیت دولت

دمکراتیک (هم‌چون جمهوری وایمار در آلمان) یا دیکتاتوری (هم‌چون رژیم پهلوی در ایران) نیز از بین برود.

دیگر آن که در دولت‌های دمکراتیک مردم دولت را مسئول تحقق آرزوها و خواست‌های خود نمی‌دانند و بلکه به‌مثابه شهروندان فعال بر این باورند که بخش اصلی کار بر دوش خود آنان قرار دارد، به‌عبارت دیگر، نه دولت، بلکه آنان خود باید سرنوشت خویش را تعیین کنند. همین فرهنگ سیاسی سبب می‌شود تا مردم به‌مثابه شهروندان دولت از حکومت خود انتظار زیادی نداشته باشند و در نتیجه در رابطه با هر ناکارآمدی نهادهای دولتی، حکومت دمکراتیک خود را مقصر و نامشروع نپندارند.

برعکس، در دیکتاتوری‌ها دولت می‌خواهد همه ابعاد زندگی مردم را تنظیم کند و تحت پوشش خود داشته باشد. به‌همین دلیل نیز در این کشورها انتظار مردم از دولت زیاد است، زیرا دولت دیکتاتور از مردم استعداد ابتکار را می‌گیرد. تجربه‌های تاریخی نشان داده‌اند در کشورهایی که دولت دیکتاتوری جای خود را به دولت دمکراتیک می‌دهد، در آغاز مردم از چنین دولتی استقبال می‌کنند، زیرا دولت دمکراتیک آزادی و رهائی آن‌ها از اجبارهای دولت دیکتاتور را تضمین می‌کند. اما پس از چندی، چون هنوز به قواعد بازی جامعه دمکراتیک عادت ندارند و در بطن چنین جامعه‌ای رشد نکرده‌اند، از چنین دولتی زده می‌شوند، زیرا دولت دمکراتیک تازه تحقق یافته نمی‌تواند بیش‌تر خواست‌های آنان را برآورده سازد. مردمی که چندین دهه از بسیاری از حقوق شهروندی و مدنی خود محروم بوده‌اند، نمی‌توانند از امروز به‌فردا و با شتاب به انسان‌های «دمکرات ناب» که از تمامی قواعد بازی دمکراسی با خبرند، بدل شوند و مسئول سرنوشت خویش گردند. به‌همین دلیل نیز دوران گذار از دولت دیکتاتور به دولت دمکراتیک گذاری سخت و پر خطر است.

پیش‌شرط‌های پایداری دولت دمکراتیک

در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری که دوران روشنگری را پشت سر نهاده‌اند، جدائی دین از دولت به‌فرهنگ سیاسی بدل شده است، زیرا دمکراسی مدرن پس از جدائی دین از دولت توانست تحقق یابد و نهادهای متناسب با نیازهای خود را به‌وجود آورد. پیدایش دولت سکولار فرآورده برداشت‌های فلسفی اندیشمندان دوران رنسانس و روشنگری نبود، بلکه برعکس، جدائی دین از سیاست دست‌آورد جنگ‌های هشتاد ساله

استقلال هلند و سی ساله هواداران کلیسای کاتولیک و پروتستانت در ایالت‌های مستقل آلمان بود که سبب ویرانی بسیاری از بنیادهای جامعه فئودالی در این قاره گشت. این جنگ‌ها نشان دادند که پیروان هیچ یک از ادیان نمی‌توانند خواست و اراده خود را بر هواداران دیگر ادیان تحمیل کنند و در نتیجه برای دوباره‌سازی زیرساخت‌های اقتصادی دستیابی به «صلح پایدار» ضروری بود. برای این هدف نمایندگان تقریباً تمامی قدرت‌های کوچک و بزرگ اروپا از ۱۵ مه تا ۲۴ اکتبر ۱۶۴۸ در دو شهر مونستر Münster و اسنابروک Osnabrück آلمان گرد آمدند و قرارداد «صلح وستفالن» «Westfälischer Friede» را امضاء کردند. آنچه که در این قرارداد تدوین شد، تا ۱۸۰۶ به قانون اساسی «امپراتوری مقدس روم ملت آلمان»^{۸۹} بدل گشت. و از آن‌جا که در این قرارداد روابط خارجی کشورهای تدوین شده بود، به‌زودی دیگر کشورهای اروپائی نیز بر اساس مضمون این قرارداد روابط خود را سازمان‌دهی کردند. به‌عبارت دیگر، قرارداد «صلح وستفالن» نخستین سندی است که در آن روابط متقابل دولت‌ها با یک‌دیگر بر اساس حقوق بین‌الملل تنظیم شده است.

یکی از دستاوردهای این قرارداد آن بود که برای نخستین‌بار در این سند همه دولت‌هائی که پای آن را امضاء کردند، دولت‌هائی که دارای حقوق برابر هستند، نامیده شدند. دو دیگر آن که در این قرارداد قید شد که با جنگ و تصرف یک کشور، حاکمیت مردمی را که در آن کشور زندگی می‌کنند، نمی‌توان نقض کرد. سه دیگر آن که دودمان‌ها یا قبائل آلمان که هر یک حکومت ایالتی خود را تشکیل داده بودند، طبق این قرارداد هر چند هم‌چنان عضو «امپراتوری آلمان» ماندند، اما از استقلال کامل دینی و عرفی و حق اتحاد با هر دولت دیگری که خود مطلوب تشخیص می‌دادند، برخوردار گشتند، به‌شرط آن که چنین اتحادی منافع قیصر آلمان را به‌خطر نیاندازد. قیصر آلمان نیز در عوض در هنگام قانونگذاری باید تسلیم خواسته‌های مجلس «رسته‌های امپراتوری» می‌گشت که از امیران برگزیده Kurfürsten، شاهزادگان Fürsten و رهبران (شهرداران) دولت-شهرهای مستقل تشکیل می‌شد. به‌این ترتیب «صلح وستفالن» سبب تقویت عنصر فدرالیسم در امپراتوری آلمان گشت.

اما بزرگ‌ترین دستاورد این قرارداد پذیرش کالوینیسم به‌مثابه یک مذهب و برابر حقوقی پیروان دین‌های کاتولیک و پروتستانت و عدم دخالت دولت در امور دینی بود. هم‌چنین پیروان دین اکثریت حق نداشتند بر خلاف اصول پیروان دین اقلیت معیارهای اجتماعی را تعیین کنند. دیگر آن که ثروت و املاک دین‌های کاتولیک و پروتستانت بر

اساس وضعیتی که در سال ۱۶۲۴ در محدوده «امپراتوری مقدس روم ملت آلمان» وجود داشت، به رسمیت شناخته شد. هم‌چنین در کشورهای که پیروان ادیان مختلف می‌زیستند، مسئولین دولت باید از میان پیروان همه ادیان مسیحی بنا بر وزنی که در جامعه داشتند، برگزیده می‌شدند.

خلاصه آن که بر اساس معیارهای کنونی باید قرارداد «صلح وستفالن» را تلاشی دانست در تبدیل دولت‌های نابرابر اروپا به دولت‌هایی با حقوق برابر و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان در کنار هم. از نقطه نظر تاریخی روند پیدایش دولت‌های مدرن و تدوین حقوق بین‌الملل با این قرارداد آغاز شد و به همین دلیل نیز دانش سیاست در رابطه با این قرارداد از «سیستم وستفالن» سخن می‌گوید. این سیستم بر سه اصل استوار است که عبارتند از «اصل حاکمیت» *Souveränitätsprinzip*، «اصل قلمرو» *Territorialprinzip* و «اصل مشروعیت» *Legalitätsprinzip*. بر اساس «اصل حاکمیت» یک دولت بالاترین شکل «حاکمیت» در یک کشور است و هر دولتی باید با تکیه بر نیروی خویش مشکلات درونی و بیرونی خود را حل کند. بر اساس «اصل قلمرو» هر دولتی سرزمینی دارد با مرزهای مشخص و در سرزمین خود از حق انحصاری حاکمیت برخوردار است. و بر اساس «اصل مشروعیت» دولت‌ها در رابطه بین خود از حقوق برابر برخوردارند و بهره‌گیری از جنگ به مثابه ابزاری برای دستیابی به خواست‌ها و منافع خود امری مشروع است.

در هر حال پیدایش دولت سکولار یکی از پیش‌شرط‌های پیروزی دولت دموکراتیک بود. اما این بدان معنی نیست که در دموکراسی‌های مدرن که در غرب به وجود آمدند، میان دولت و کلیسا، سیاست و دین مناسبات هم‌سانی وجود داشت، برعکس، بنا بر پیش‌تاریخ هر ملتی با مناسبات ویژه‌ای روبه‌رو می‌شویم. به‌طور مثال جدائی دولت و کلیسا در فرانسه بسیار شفاف‌تر از آلمان است. در آلمان با این که دولت در امور دینی باید بی‌طرف باشد، اما باید برای پیروان ادیان مختلف فضای کافی برای فعالیت و تکامل هموار سازد و حتی برای کلیساهای کاتولیک و پروتستانت مالیات کلیسا را جمع‌آوری می‌کند. در آمریکا بر اساس آنچه که توماس جفرسون «دیوار جدائی» *wall of separation* نامید، دولت حق ندارد دین را به هویت خود بدل سازد، اما باید اجازه دهد تا پیروان ادیان مختلف بتوانند دین خود را در مجامع عمومی تبلیغ کنند. به این ترتیب نهادهای کلیسا و دین، هر یک بخش مستقلی از جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند. اما دین و سیاست در همه اشکال دولت‌های دموکراتیک از هم‌دیگر جدایند و نباید به هم بیامیزند. لیکن در کشورهای اسلامی، آسیائی

و آفریقائی و حتی آمریکای لاتین و جنوبی چین نیست، زیرا در این کشورها نه دوران روشننگری پشت سر نهاده شده است و نه تجربه تاریخی و پیش‌تاریخ جدائی سیاست از مذهب، و نه جدائی مسجد (معبد) از دولت و نه سکولاریزاسیون وجود دارد. در عین حال نمی‌توان گفت سنت‌های اسلامی، کنفوسیوسی، بودائی و هندوئی با معیارهای جامعه دمکراتیک در تضادی آشتی‌ناپذیر قرار دارند. مسئله بر سر تفسیر این سنت‌ها است. تحقق دولت‌های دمکراتیک در ژاپن، هندوستان، گره جنوبی و تایوان خود بیانگر این حقیقت است که دمکراسی نه فقط در حوزه فرهنگی - دینی مسیحیت، بلکه در دیگر حوزه‌های فرهنگی - دینی می‌تواند متحقق گردد و از دوام و ثبات برخوردار شود. وجود دولت‌های نیمه‌دمکراتیک در ترکیه (۹۹٪ مسلمان)، اندونزی (۸۸٪)، بنگلادش (۸۷٪)، مالزی (۶۴٪) و حتی مراکش (۹۹٪) آشکار می‌سازد که اسلام به خودی خود مخالف دولت دمکراتیک نیست و بلکه برخی از تفسیرها از این دین با دولت دمکراتیک در انطباق و برخی دیگر در تضادند. به‌طور مثال نیروهائی که در کشورهای اسلامی خواهان تحقق دولت دمکراتیک هستند، با تکیه به آیه «امر هم شوری بینهم»^{۹۰} قرآن و این واقعیت که در صدر اسلام خلفای راشدین توسط برگزیدگان دین انتخاب شده‌اند، می‌کوشند سنت‌های اسلامی را با معیارها و اصول دولت دمکراتیک مدرن تطبیق دهند و آن را با نیازهای دوران کنونی سازگار سازند. در عوض کسانی که هستی اجتماعی‌شان با دولت دمکراتیک در تعارض قرار دارد، شریعت اسلامی را که در قرآن تدوین شده است، مبنای حکومت قرار می‌دهند که پیروی جزمی از آن تحقق دولت دمکراتیک را اگر نه ناممکن، بلکه بسیار دشوار خواهد ساخت.

بنا بر تجربه‌های تاریخی، تا زمانی که گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی حاضر به همکاری و ائتلاف با هم و تقسیم قدرت اقتصادی و سیاسی میان خود نباشند، دمکراسی نمی‌تواند به‌وجود آید، زیرا گروه‌هائی که تمامیت‌خواه‌اند، فقط با تحقق دیکتاتوری می‌توانند بر تمامی قدرت سیاسی و اقتصادی چنگ اندازند و با برخورداری از حق انحصار قدرت سیاسی و اقتصادی آن را به ابزار حفظ سلطه خویش بدل سازند. به همین دلیل نیز می‌بینیم که کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری از چندگرایی درونی ژرفی برخوردارند، یعنی در همه سطوح جامعه قدرت بر اساس معیارهای چندگرایانه میان گروه‌های مدنی و احزاب سیاسی تقسیم شده است. هم‌چنین کشورهائی چون ایالات متحده آمریکا یا کانادا که از مهاجرین تشکیل شده است، دارای بافت زبانی، فرهنگی و دینی چندگرایانه‌اند و یا مردمی

که در ایران زندگی می‌کنند، هر چند دارای تاریخ مشترک چند هزار ساله‌اند، اما به‌خاطر تفاوت‌های زبانی و منطقه‌ای، جامعه‌ای چندگرایانه را تشکیل می‌دهند. یکی از کارکردهای استبداد آسیایی یک‌رنگ و یک‌دست ساختن این ساختار چندگرایانه توسط دولت مرکزی قدرقدرت بود. به‌همین دلیل نیز برای آن که فضا برای چندگرائی ملیت‌هائی که در محدوده یک دولت دمکراتیک زندگی می‌کنند، تنگ نشود و هویت بومی و فرهنگی مردم مناطق مختلف کشورهائی چون ایران با بحران روبه‌رو نگردد، باید ساختار دولت دمکراتیک آن‌چنان باشد که اقوام و ملیت‌هائی که در یک‌چنین جامعه‌ای زندگی می‌کنند، از یک‌سو بتوانند زبان و فرهنگ بومی خود را انکشاف دهند و از سوی دیگر مانند و با هم زیستن در محدوده دولت دمکراتیک را برای حفظ هویت خود ضروری ببینند. در عین حال می‌دانیم که هر اندازه به ابعاد چندگرایانه اجتماعی افزوده شود، در تناسب با گروه‌های کوچکی که دارای خواست‌های ویژه خویشند، امکان ائتلاف و دستیابی به مخرج مشترک در زمینه‌های دینی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بسیار دشوارتر می‌شود، امری که می‌تواند موجب بحران در دولت دمکراتیک و فروپاشیدگی آن گردد. در حال حاضر می‌توان یک‌چنین روندی را در بلژیک مشاهده کرد. این کشور از دو قوم بزرگ تشکیل شده است. بخشی که هلندی‌زبان است و فلامان Flämisch نامیده می‌شود (۵۸٪)، در شمال این کشور در منطقه فلاندر Flander ساکن است و اکثریت جمعیت بلژیک را تشکیل می‌دهد. بخش فرانسوی زبان در جنوب این کشور در منطقه والون Wallonien (۳۳٪) مستقر است. از آن‌جا که بخش هلندی‌زبان پیش‌رفته‌تر و ثروتمندتر است، نمی‌خواهد بخشی از درآمد ملی خود را در اختیار مردمی که در مناطق فرانسوی‌زبان زندگی می‌کنند، قرار دهد تا ثروت و رفاه در سراسر بلژیک عادلانه‌تر تقسیم شود. همین امر سبب مشاجره احزاب سیاسی که از منافع این دو قوم هواداری می‌کنند، گشته و به‌خطر تجزیه این کشور افزوده است.

پس با توجه به تجربیات تاریخی و این حقیقت که هر کشوری با توجه به وضعیت جغرافیائی و تاریخی خویش می‌تواند برای از میان برداشتن مشکلاتی که بر سر راه وحدت و هویت ملی‌اش وجود دارند، راه حل ویژه خویش را بیابد، نمی‌توان الگوی معینی را در این زمینه پیشنهاد کرد. در سوئیس، آمریکا و کانادا که مردمی با زبان‌های گوناگون را در بر می‌گیرند، پروژۀ فدرالیسم سبب پیوند فرهنگی - ملی اقوام و ملیت‌های مختلف آن سرزمین‌ها شد، در بلژیک اما همین پدیده نتوانست وحدت ملی را پایدار سازد و بلکه سبب

رشد سرطانی خواست‌های قومی - منطقه‌ای و خطر تجزیه این کشور گشته است. هم‌چنین در کشورهای چون لبنان و عراق که از گروه‌های قومی - دینی مختلفی تشکیل شده‌اند، تحقق فدرالیسم می‌تواند موجب اتحاد پایدار و یا تجزیه این کشورها شود.

عامل دیگری که می‌تواند سبب تقویت وحدت سیاسی در یک کشور چند ملیتی شود، به‌کارگیری شیوه رأی‌گیری هم‌رایانه *konsensuale* است که بر آن روال تصمیم‌ها باید بدون رأی مخالف گرفته شوند. به این ترتیب یک اکثریت نمی‌تواند خواست‌های اقلیت‌های ملی را نادیده گیرد و در عین حال یک اقلیت ملی می‌تواند از حق «وتو» برخوردار گردد. این شیوه تا چندی پیش در اتحادیه اروپا حاکم بود، یعنی تمامی تصمیم‌ها باید با توافق نمایندگان ۲۷ کشور عضو این اتحادیه اتخاذ می‌شد. اما از آن‌جا که این شیوه در بسیاری از موارد از کارائی زیادی برخوردار نبود، در طرح «قانون اساسی» جدید اروپا که چندی پیش تصویب شد، آمده است که حداقل دو سوم از کشورهای عضو و بیش از سه‌چهارم نمایندگان عضو پارلمان اروپا باید به لایحه‌ای رأی دهند تا بتواند به قانون و یا مصوبه تبدیل شود. هدف از این طرح آن است که از یک‌سو حق «وتو» از یک یا چند کشور گرفته شود و از سوی دیگر هیچ دولتی این احساس را نداشته باشد که مصوبات پارلمان اروپا می‌تواند سبب پایمال شدن منافع ملی آن کشور گردد.

هم‌چنین بسیاری از پژوهشگران دموکراسی بر این باورند که دموکراسی پایدار نمی‌تواند بدون وجود نظم اقتصادی متکی بر بازار آزاد تحقق یابد. البته برخی دیگر این نظریه را رد می‌کنند، زیرا تجربه تاریخی نشان داده است در کشورهایی چون سوئیس و انگلستان که دارای دموکراسی کهنی هستند، نه بازار آزاد به تنهایی، بلکه دولت نیز در اقتصاد نقش داشته است. دیگر آن که دموکراسی پایدار در کشورهای ثروتمند وجود دارد و تجربه آلمان و ایتالیا پس از جنگ جهانی اول نشان داد که هرگاه اقتصاد کشورهای ثروتمند دچار بحران شود، دموکراسی نیز می‌تواند متزلزل گردد و جای خود را به حکومت‌ها و ساختارهای سیاسی استبدادی دهد. علاوه بر آن در بسیاری از کشورهایی که در آن‌ها دولت‌های نیمه دموکراتیک و یا تمامیت‌خواه وجود دارند، اقتصاد بازار آزاد حاکم است و بسیاری از کشورهای اروپای شرقی پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» توانستند با وجود اقتصاد دولتی و کمبود اقتصاد بازار آزاد به دولت‌های دموکراتیک و نیمه‌دموکراتیک بدل گردند. به همین دلیل نیز برخی دیگر از پژوهندگان دموکراسی، میان اقتصاد بازار آزاد و دولت رفاة رابطه‌ای دو جانبه یافته‌اند، زیرا بدون یک‌چنین ساختار اقتصادی بارآوری

نیروی کار افزایش نمی‌یابد و در نتیجه ثروت به اندازه‌ای که بتوان دولت رفاه را به وجود آورد، نمی‌تواند تولید شود. این دسته از پژوهندگان تحقق دولت رفاه را عامل اصلی ثبات و پایداری دولت دموکراتیک می‌دانند. هر اندازه ثروت یک کشور بیش‌تر باشد، امکان تحقق دولت دموکراتیک آسان‌تر است. اما در کشورهایی چون کویت، عربستان سعودی و ... که با در اختیار داشتن درآمد نفت از ثروت فراوانی برخوردارند، دموکراسی نتوانسته است رشد کند، زیرا در این کشورها عوامل دیگری که تحقق دولت دموکراتیک را ضروری می‌سازند، هنوز وجود ندارند.

دیگر آن که اقتصاد بازار آزاد می‌تواند هم سبب پیدایش دموکراسی و هم موجب بحران دموکراسی‌های موجود شود. اقتصاد بازار آزاد در آغاز سبب نابرابری تقسیم ثروت در یک جامعه می‌شود. در کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» مردم از درآمد تقریباً کم و بیش همسانی برخوردار بودند، اما پس از فروپاشی آن نظام در بیش‌تر این کشورها و به‌ویژه در روسیه میلیون‌ها تن بیکار، بینوا و بی‌خانمان شدند. هم‌اکنون گسترش اقتصاد بازار آزاد در چین سبب پیدایش نزدیک به پنجاه میلیون کارگران دوره‌گرد گشته است که باید به زندگی خانه‌به‌دوشی تن در دهند و از هر گونه امنیت اجتماعی محرومند. به‌عبارت دیگر، در اقتصاد بازار آزاد نابرابری برخوردار از ثروت اجتماعی وجود دارد و همین امر در عین حال موتور رشد اقتصاد و تولید ثروت است. همین نابرابری می‌تواند هنگامی که بازار جهانی با بحران اقتصادی روبه‌رو می‌شود، سبب تنش‌های اجتماعی و گسترش مبارزه طبقاتی گردد. و همان‌طور که دیدیم، در مراحل توده ناراضی می‌تواند با دست زدن به شورش دولت دموکراتیک را سرنگون و حکومت دیکتاتوری را جانشین آن سازد. هم‌چنین اقتصاد بازار آزاد می‌تواند سبب تمرکز سرمایه در دستان انحصارهای مالی، خدماتی و تولیدی و وابستگی قدرت سیاسی به این محافل گردد. پیش‌رفت دانش و تکنولوژی می‌تواند از یک‌سو سبب پیدایش فرآورده‌های نو و از سوی دیگر بارآوری هر چه بیش‌تر نیروی کار شود و از آن‌جا که می‌توان با به‌کارگیری ماشین‌های تولیدی مدرن با نیروی کار کم‌تری هر چه انبوه‌تر تولید کرد، هر روند پیش‌رفت فنی موجب بیکاری میلیون‌ها تن خواهد شد، امری که می‌تواند به تنش‌های اجتماعی دامن زند.

روند جهانی‌سازی *Globalisierung* نیز کم و بیش همین‌گونه بر جوامع دموکراتیک تأثیر می‌نهد، یعنی سبب کاهش تأثیرات دموکراتیک در روند تولید می‌شود و از نقش دولت ملی در تنظیم سیاست اقتصادی در محدوده اقتصاد ملی به‌شدت می‌کاهد.^{۹۱} با این حال، بحران

اقتصادی کنونی (۲۰۰۹) آشکار می‌سازد که بیش‌تر دولت‌های دموکراتیک سرمایه‌داری مقابله مشترک با چنین بحران‌هایی را آموخته‌اند، یعنی سیستم سرمایه‌داری حاکم در این کشورها از نرزش‌پذیری مقابله با مشکلات اقتصادی و اجتماعی برخوردار است. سرمایه‌داری سده ۱۹ توانست نظم اقتصاد بازار آزاد را به‌وجود آورد و با به‌کارگیری سیاست رفاء از تنش‌های اقتصادی- اجتماعی تا آن‌جا که ممکن بود، بکاهد و قوانینی را برای حفظ رقابت در بازار و جلوگیری از پیدایش انحصارهای مالی، خدماتی و تولیدی در عرصه ملی تصویب و پیاده کند. سرمایه‌داری در سده ۲۰ توانست از این مرز فراتر رود و دولت رفاء را پایه‌گذاری کند که در محدوده آن استانداردهائی برای حوزه‌های مختلف زندگی هم‌چون کار، بهداشت، آموزش، محیط زیست، تأمین هزینه زندگی بیکاران، بیماران، معلولین و ... تنظیم و پیاده شدند. در کنار آن، دموکراسی‌های مدرن توانستند با به‌وجود آوردن سازمان‌های فراملی جریان پول و سرمایه را فراسوی مرزهای ملی خود کنترل و از هرج و مرج در سیستم‌های مالی و بازار جهانی جلوگیری کنند. و فراتر از آن، دموکراسی‌های بورژوائی، همین که تشخیص دهند دولت باید از نقش خود در تنظیم اقتصاد ملی بکاهد، حتی اگر این امر سبب محدودیت دولت رفاء گردد، در این سویه گام برمی‌دارند. و همین که دریابند بدون دخالت دولت در اقتصاد ملی، جامعه می‌تواند با بحران اقتصادی و اجتماعی روبه‌رو شود، به نقش دولت در تنظیم فعالیت‌های مالی و تولیدی می‌افزایند. به این ترتیب میان اقتصاد بازار و دموکراسی بورژوائی مدرن نوعی رابطه علیتی به‌وجود آمده و همین امر سبب شده است تا بسیاری بپندارند دموکراسی و اقتصاد بازار آزاد فقط با هم می‌توانند وجود داشته باشند و نه بدون این یک از آن دیگری.

معیارهای سنجش دموکراسی

میان پژوهشگران دموکراسی در رابطه با معیارهای سنجش مضمون دموکراسی در یک کشور اختلاف نظر تئوریک وجود دارد، زیرا بسیاری از آن‌ها مفاهیم مربوط به دموکراسی را هم‌سان ارزیابی نمی‌کنند و حتی در اندیشه تئوریک آنان برخی از مفاهیم به مقولاتی متفاوت بدل می‌شوند. به‌همین دلیل هم برای آن که بتوان اصولاً معیار سنجشی را طراحی کرد، باید نخست مفاهیم مختلفی را که از دموکراسی وجود دارند، مورد بررسی قرار داد.

دموکراسی گزینشی: در دموکراسی گزینشی یا انتخابی مردم با رأی خود می‌توانند از میان احزاب و شخصیت‌هایی که خود را برای دستیابی به کرسی‌های پارلمان (مجلس)

نامزد کرده‌اند، حزب و شخصیت سیاسی دلخواه خود را دست‌چین کنند، زیرا می‌پندارند آن حزب و یا شخصیت می‌تواند در مقایسه با دیگر احزاب و شخصیت‌ها در جهت تحقق خواست‌های‌شان گام‌های عملی مؤثرتری بردارد. تغییر حکومت توسط آراء مردم یکی از خصوصیت‌های دولت‌های دموکراتیک است و به‌همین دلیل نیز در دموکراسی‌های گزینشی مردم می‌توانند با دادن رأی خود به احزاب و یا شخصیت‌هایی که در اپوزیسیون قرار دارند، موجب تغییر حکومت شوند، یعنی می‌توانند با رأی خود حکومتی را که از کارکردهایش رضایت ندارند با حکومت دلخواه خود عوض کنند. بنابراین در دموکراسی‌ها مردم باید بتوانند از میان چند گزینه‌ی Alternative یکی یا چند تا را انتخاب کنند. در کشورهای هم‌چون روسیه شوروی که مردم در هنگام انتخابات فقط با یک گزینه‌ی روبه‌رو بودند، دموکراسی واقعی وجود نداشت. در دموکراسی گزینشی مشروعیت حکومت‌ها ناشی از اکثریت آرائی است که به دست آورده‌اند، آن‌ها با اتکاء به این مشروعیت می‌توانند آینده جامعه را برنامه‌ریزی کنند و در مواردی نیز می‌توانند تصمیماتی بگیرند و قوانینی را تصویب کنند که از نقطه نظر حکومت‌کنندگان می‌تواند با منافع ملی در انطباق، اما با منافع اکثریت مردم در تضاد قرار داشته باشد.

اقتصاددان و فیلسوف آتریشی یوسف شومپتر Joseph Schumpeter^{۹۲} در این باره نوشت: «روش دموکراتیک نظامی از نهادها برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی است، که یک کس به‌خاطر برخورداری از امکان تصمیم‌گیری با شرکت در مبارزه بر سر به‌دست آوردن آرای خلق با دیگران رقابت می‌کند.»^{۹۳} منظور شومپتر آن است که هر سیاست‌مداری پیش از آن که بخواهد گروهی و یا طبقه‌ای را نمایندگی کند، نخست به منافع خود می‌اندیشد و برای آن که بتواند به آن دست یابد، به رأی مردم نیازمند است و به‌همین دلیل نیز در انتخابات شرکت می‌کند تا بتواند با برخورداری از مشروعیت مردمی نهادهای دولتی را در خدمت منافع بلاواسطه خویش درآورد. بنابراین، هرگاه تصمیمات چنین سیاستمداری در خدمت منافع ملی و یا خلق باشد، شومپتر این امر را تصادفی می‌داند.

دموکراسی لیبرالی: تنها آن دولت‌های دموکراتیک کمال‌یافته‌اند که در آن‌ها حقوق اساسی، حقوق شهروندی، حقوق بشر، و هم‌چنین حق زندگی، آزادی گفتار، نوشتار، تظاهرات و اجتماعات، رسانه‌های آزاد و مالکیت فردی، یعنی آزادی‌های سیاسی و حق سهیم شدن در زندگی اجتماعی از سوی دولت تضمین شده باشند. در چنین دولت‌هایی

باید جریان اطلاعات و انتقال اندیشه‌های متضاد و مخالف و رسانه‌های آزاد بدون هر گونه مانعی تضمین شده باشند. در کنار آن تضمین‌های حقوق اساسی و مدنی، یعنی برابری افراد در برابر قوانین و حمایت دولت از افراد نیز به معیار سنجش دموکراسی بدل می‌شوند. در دولت‌های دموکراتیک قوه قضائی باید بتواند کارکردهای قوای اجرائی و قانونگذار را کنترل کند، اما اگر قوه قضائی از استقلال سیاسی و بی‌طرفی برخوردار نباشد، تحقق چنین امری ممکن نیست. هر اندازه استقلال سه قوه دولتی از هم بیش‌تر باشد، به‌همان نسبت نیز بهتر می‌توان به درجه انکشاف دموکراسی لیبرالی سرمایه‌داری پی بُرد. نتیجه آن که پیش‌شرط تحقق دموکراسی لیبرال وجود دولت متکی بر قانون اساسی است.

اما دموکراسی لیبرالی نمی‌تواند بدون جامعه مدنی تکامل یافته وجود داشته باشد، زیرا مردم با بهره‌گیری از نهادهای جامعه مدنی، یعنی نهادهای غیردولتی^{۹۴} می‌توانند در همه سطوح اجتماعی با افکار عمومی مراوده برقرار سازند. هم‌چنین ارزش‌هایی که جامعه لیبرالی را بازتاب می‌دهند، فقط با ابزارهایی که نهادهای جامعه مدنی در اختیار دارند، می‌توانند به ارزش‌های اجتماعی با سرشتی ملی بدل گردند و به‌مثابه خواست‌ها و منافع ملی در برابر ارزش‌هایی که کشوری را مورد «هجوم فرهنگی» قرار می‌دهند، ایستادگی کنند. دیگر آن که تأثیر متقابل نهادهای جامعه مدنی و افکار عمومی بر یک‌دیگر سبب می‌شود تا مردم از یک‌سو بتوانند مشکلات، اختلافات و حتی تضادهای طبقاتی آشتی‌ناپذیر خود را به‌گونه‌ای مسالمت‌آمیز و بدون کاربرد خشونت حل کنند و از سوی دیگر با شرکت در روندهایی که سبب پیدایش اراده و خواست ملی می‌شوند، فرهنگ سیاسی منطبق با تاریخ ویژه خویش را به‌وجود آورند.

البته مشخصات و عناصر دموکراسی لیبرال را نمی‌توان در همه دولت‌هایی که خود را دموکراتیک می‌یابند، یافت و به‌همین دلیل نیز در دولت‌هایی که این عناصر و مشخصات به‌طور کامل وجود ندارند، باید از آن‌ها به‌مثابه دولت‌های نیمه‌دموکراتیک و یا «دموکراسی‌های ناقص» نام برد. در این دولت‌ها در مقایسه با دولت‌های خودکامه هر چند امکان انتخابات آزاد همگانی، با حق برابر و منصفانه وجود دارد و به‌طور صوری حاکمیت خلق برقرار است، اما در مقایسه با دولت‌های دموکراتیک، در این دولت‌ها آزادی‌های فردی و برخورداری فرد از تضمین حقوقی محدود است و کنترل قوای اجرائی، قانونگذار و قضائی به‌طور کامل وجود ندارد. مهم‌تر از همه کمبود عرصه عمومی است تا در محدوده آن جامعه مدنی زنده و پویا بتواند خود را انکشاف دهد. جامعه مدنی فراسوی نهادهای پارلمانی

می‌تواند حوزه‌هایی را برای شرکت فعال مردم در زندگی اجتماعی در همه سطوح اداری روستائی، شهری، استانی و کشوری فراهم آورد و در عین حال سبب پیدایش ارزش‌های اخلاقی، دینی، سیاسی و فرهنگی در جامعه گردد و فراتر از آن می‌تواند خواست‌های گروهی، قشری و طبقاتی را به خواست‌های ملی تبدیل کند و تعیین مرزهای منافع ملی را مشخص سازد. فراتر از آن، جامعه مدنی ابزارهای دمکراتیک حل اختلاف‌های سیاسی، فرهنگی و دینی را در اختیار مردم قرار می‌دهد تا با مشارکت یک‌دیگر بتوانند به هم‌رئی و اراده مشترک دست یابند. به این ترتیب فرهنگ سیاسی مناسب با دمکراسی لیبرال به‌وجود می‌آید که سبب تحکیم هر چه بیش‌تر بنیادهای دمکراسی در کشورهایی که در آن‌ها جامعه مدنی تحقق یافته است، می‌گردد. هم‌چنین پژوهشگران دمکراسی در تازه‌ترین بررسی‌های خود از ساختارهای سیاسی کشورهای جهان در آستانه هزاره سوم میلادی به این نتیجه رسیده‌اند که نسبت به سده گذشته به تعداد و کمیت «دمکراسی‌های گزینشی» *elektorale Demokratie* افزوده شده، اما از تعداد دمکراسی‌های لیبرال کاسته شده است. بنا بر برداشت این پژوهشگران دمکراسی‌های نیمه لیبرال و یا دمکراسی‌های ضد لیبرال دمکراسی‌های ناکامل و یا ناقص‌اند و نمی‌توانند موجب پیدایش دولت دمکراتیک حقیقی شوند.

هم‌چنین بررسی سنجشی دولت‌های جهان نشان می‌دهد که دمکراسی‌های ضد لیبرال هم‌راه با «موج سوم دمکراتیزاسیون» که در دوران ریاست جمهوری جان اف. کندی John F. Kennedy^{۹۵} آغاز شد، با هدف جلوگیری از خطر «کمونیسم» به‌وجود آمدند. در آن زمان این پندار وجود داشت که با دست زدن به اصلاحات ارضی می‌توان مناسبات پیش‌سرمایه‌داری در این کشورها را از میان برداشت. از آن پس به تدریج در بسیاری از کشورها هم‌چون ایران به‌رهبری ایالات متحده آمریکا روند «اصلاحات از بالا» آغاز شد و به تعداد دولت‌های نیمه‌دمکرات که به‌طور کلی وابسته به کشورهای امپریالیستی بودند، افزوده شد.

ساختارهای دولت دمکراتیک مدرن

در دمکراسی مدرن با دو ساختار اساسی از دولت دمکراتیک روبه‌روئیم که در رابطه با کارکردهای نهادهائی چون پارلمان، حکومت و رئیس دولت از هم متفاوتند.

یکی از این ساختارها را می‌توان دمکراسی پارلمانی نامید که در آن حکومت توسط پارلمان تعیین می‌شود، یعنی طول عمر چنین حکومتی به خواست، تمایل و اعتماد اکثریتی از نمایندگان پارلمان وابسته است، امری که سبب می‌شود تا حکومت و اکثریت پارلمانی در رابطه‌ای تنگاتنگ با هم قرار گیرند و بکوشند خواست‌های سیاسی و اقتصادی خود را با یک‌دیگر هماهنگ سازند. در این ساختار اکثریت نمایندگان پارلمان کسی را که باید نخست‌وزیر و یا صدراعظم شود، برمی‌گزینند. در این رابطه انگلستان نخستین کشوری در تاریخ بود که به پارلمان حق تعیین نخست‌وزیر را واگذار کرد. همین شکل حکومتی در آلمان نیز برقرار است. در این کشور نیز صدراعظم از سوی اکثریت پارلمان تعیین می‌شود، یعنی اکثریت پارلمان کسی را از میان خود به این مقام برمی‌گزیند.

در قانون اساسی مشروطه ایران نیز نخست‌وزیر به‌مثابه رئیس حکومت باید توسط اکثریت مجلس شورای ملی برگزیده می‌شد. در این ساختار نخست‌وزیر که رهبر حکومت بود، بالاترین مقام سیاسی نبود و بلکه هم‌چون شاه انگلستان و یا رئیس‌جمهور در آلمان که مقام‌هایی تشریفاتی هستند، شاه چنین نقشی را بر عهده داشت. به‌عبارت دیگر، شاه ایران نیز مقامی تشریفاتی بود.

ساختار دیگر را می‌توان دمکراسی رئیس‌جمهورانه *präsidentielle Demokratie* نامید. در این ساختار میان حکومت و پارلمان باید جدائی کامل وجود داشته باشد، در این ساختار هم‌چون ایالات متحده آمریکا کسی که از سوی مردم برگزیده می‌شود، هم‌زمان رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر است، و یا هم‌چون فرانسه فقط رئیس‌جمهور است و حق دارد کسی را برای نخست‌وزیری به پارلمان پیشنهاد کند و باید اکثریت آراء نمایندگان پارلمانی را به‌دست آورد. در این ساختار سیاسی رئیس‌جمهور برگزیده از سوی مردم به اکثریت پارلمانی وابسته نیست و نباید عضو پارلمان باشد. هم‌چنین پارلمان حق عزل او را ندارد، مگر در مواردی بسیار استثنائی که به‌طور نمونه در قانون اساسی آمریکا پیش‌بینی شده است. در عوض رئیس‌جمهور نیز از حق انحلال پارلمان برخوردار نیست.

در کنار این توفیرها، این دو ساختار سیاسی دارای یک رده نهاد‌های مشابه‌اند. در حال حاضر در همه دولت‌های دمکراتیک دو نهاد پارلمانی در کنار هم وجود دارند و همه مصوبات و لوایح قانونی باید به تصویب این هر دو نهاد گزینشی برسند. در انگلستان در کنار پارلمان، مجلس اعیان و در ایالات متحده آمریکا در کنار پارلمان (کنگره) مجلس سنا وجود دارند. در فرانسه نیز چنین است و در آلمان در کنار پارلمان (*Bundestag*) شورای

فدرال (Bundesrat) وجود دارد که در آن هر ایالتی بنا بر تعداد جمعیت خود از تعداد آرای از پیش تعیین شده‌ای برخوردار است و بیش‌تر قوانینی که با منافع و حقوق ایالت‌ها در ارتباط قرار دارند، باید توسط این نهاد تصویب شوند که از نخست‌وزیران و وزیران حکومت‌های ایالتی تشکیل می‌شود.

دیگر آن که در دموکراسی‌های مدرن روند تصمیم‌گیری‌ها و روش حکومت کردن می‌تواند بر حسب پیش‌تاریخ هر کشوری متفاوت باشد. در دموکراسی‌های رقابتی احزاب برنامه‌های سیاسی خود را تدوین و برای تحقق آن میان مردم تبلیغ می‌کنند و هر حزبی که در انتخابات از اکثریت آراء در مجلس برخوردار شود، می‌تواند حکومت را تشکیل دهد و برنامه سیاسی خود را به برنامه دولت بدل سازد. و هرگاه هیچ یک از احزاب نتواند به اکثریت مطلق دست یابد، دو یا چند حزب با یکدیگر حکومت ائتلافی تشکیل می‌دهند. در این حالت برنامه سیاسی حکومت مخلوطی یا معجونی از برنامه‌های سیاسی آن چند حزب خواهد بود. در گذشته این تصور وجود داشت که ساختار دموکراسی رقابتی سبب خواهد شد تا مواضع احزاب شفاف شود و در نهایت هم‌چون انگلستان و یا ایالات متحده دو حزب خواهند توانست از اکثریت آرای مردم برخوردار شوند و به نوبت رهبری حکومت را به دست گیرند. اما پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» در بیش‌تر کشورهای اروپائی در پارلمان‌ها بیش از سه حتی پنج حزب حضور دارند و در بیش‌تر موارد حکومت‌ها از ائتلاف چند حزب تشکیل می‌شوند.

دیگر آن که در دموکراسی‌های رقابتی مردم در برابر گزینش‌های مختلفی قرار دارند و می‌توانند از میان احزابی که با یکدیگر رقابت می‌کنند، «بهترین» را برگزینند. در عین حال ضعف این ساختار آن است که چون احزاب زیادی عضو پارلمان هستند، تشکیل حکومتی که از ثبات برخوردار باشد، دشوار می‌شود. اسرائیل یکی از نمونه‌های بد یک‌چنین ساختاری است. هر حزبی که بیش از دو درصد آراء را در اسرائیل به دست آورد، می‌تواند نمایندگان خود را به پارلمان (کنست) بفرستد. در تازه‌ترین انتخابات این کشور (فوریه ۲۰۰۹) بیش از ۱۲ حزب عضو پارلمان شدند^{۹۶} و به همین دلیل تشکیل حکومتی با ثبات را دشوار ساختند. سرانجام حکومتی دست راستی از چند حزب افراطی راست و حزب کار در این کشور تشکیل شد. در عوض در ترکیه احزابی می‌توانند به عضویت پارلمان درآیند که بیش‌تر از ده درصد آراء به صندوق ریخته مردم را به دست آورده باشند. در این سیستم فقط چند حزب می‌توانند به پارلمان راه یابند و حکومت با ثباتی را به وجود آورند.

عیب این سیستم آن است که در مواردی احزابی که یک درصد کم‌تر از ۱۰ درصد رأی دهندگان را به دست آورده‌اند، در پارلمان بدون نماینده می‌مانند و نمی‌توانند خواست‌ها و منافع خود را در پارلمان بازتاب دهند.

در دموکراسی‌های رقابتی اصل بر همکاری و ائتلاف احزابی است که در پارلمان نماینده دارند. و از آن‌جا که هر حکومتی باید برنامه‌ای را پیاده کند که در خدمت منافع ملی قرار داشته باشد، بنابراین مجبور است به هم‌رایی با دیگر احزاب و گروه‌های اجتماعی تن در دهد و در مواردی حتی برخلاف برنامه حزبی خود عمل کند. به این ترتیب مشکلات و اختلاف‌های اجتماعی باید از طریق مذاکره و شرکت همه نیروهای اجتماعی و تن در دادن به تناسب نیروها و دستیابی به ائتلاف حل و فصل شوند. اوباما^{۹۷} رئیس‌جمهور نوین ایالات متحده آمریکا می‌کوشد از یک‌چنین سیاستی پیروی کند. او حتی اداره چند وزارت‌خانه را به چند تن از اعضای حزب جمهوری خواه که حزب مخالف است، واگذار کرده است.

با این حال دموکراسی رقابتی ناب در واقعیت وجود ندارد، زیرا بیش‌تر دموکراسی‌ها محصول رقابت و هم‌رایی نیروهای اجتماعی با هم هستند و فقط در حوزه رقابت و گفتگو با هم از یک‌دیگر متفاوتند. به‌طور کلی می‌توان در همه دموکراسی‌های لیبرالی ساختارهایی را برای گفتگو و هم‌رایی نیروهای اجتماعی یافت. بنابراین بدون وجود شبکه‌ای از نهادهایی که گفتمان اجتماعی را در همه سطوح زندگی گروهی، اداری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ممکن سازند، نمی‌توان به هم‌رایی دموکراتیک برای غلبه بر دشواری‌های اجتماعی دست یافت. در همه این ساختارها هدف دستیابی به نتایجی است که گروه‌های مخالف بتوانند آن را به‌مثابه نتیجه مشترکی که خواست‌ها و منافع همه گروه‌های شرکت‌کننده در گفتمان اجتماعی را بازتاب می‌دهد، بپذیرند. در کشورهایی که دارای سیستم چند حزبی و شوراهای روستائی، شهری، منطقه‌ای، استانی و کشوری‌اند، یعنی دارای ساختار فدرالی هستند، زمینه مناسبی برای گفتمان اجتماعی حتی بین اقوام و ملیت‌هایی که در چنین کشورهایی زندگی می‌کنند و به حوزه‌های زبانی، دینی و فرهنگی مختلفی تعلق دارند، می‌تواند وجود داشته باشد.

امتیاز گفتمان دموکراتیک آن است که گروه‌های صنفی، احزاب سیاسی، اتحادیه‌های اقتصادی و ... حتی در رابطه با دشواری‌های بسیار بغرنج اجتماعی می‌توانند با بهره‌گیری از شبکه گفتمان اجتماعی به نتایج مشترک و قابل قبول برای اکثریت جامعه دست یابند،

زیرا چنین گفتمانی در پرتو رسانه‌های آزاد می‌تواند توسط افکار عمومی کنترل و مشروع شود.

دمکراسی نمایندگی و دمکراسی مستقیم

در حال حاضر بیش‌تر دولت‌های دمکراتیک دارای ساختار دمکراسی نمایندگی هستند که شالوده‌اش بر گزینش نمایندگان مجلس توسط مردم برای زمان از پیش تعیین شده‌ای استوار است. کسانی که برگزیده می‌شوند، قاعدتاً باید نماینده رأی دهندگان خود در مجلس باشند و حق دارند به نام آن‌ها در روندهای قانونگذاری، برنامه‌ریزی‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی حکومت‌ها و تعیین و یا عزل حکومت‌ها شرکت کنند، اما همیشه چنین نیست. در قانون اساسی آلمان قید شده است که نماینده مجلس در برابر وجدان خود مسئول است و نه کسانی که او را به نمایندگی خود برگزیده‌اند. با این حال، از آن‌جا که مجموعه نمایندگان مجلس که به احزاب وابسته‌اند، مجموعه رأی‌دهندگان را نمایندگی می‌کنند، در نتیجه پارلمان‌ها خود را نماینده ملت می‌دانند، زیرا از سوی ملت برای انجام مسئولیت برگزیده شده‌اند.

اراده خلق در دمکراسی نمایندگی فقط خود را در هنگام انتخابات نمایان می‌سازد، یعنی بر حسب آرائی که یک حزب و یا یک شخصیت سیاسی به‌دست می‌آورد، می‌توان به خواست و اراده خلق پی برد. به عبارت دیگر، در این ساختار سیاسی خلق برای یک دوره مجلس تعیین می‌کند که تناسب قدرت احزاب و نیروهای سیاسی چگونه باشد و کدام نیروی سیاسی در آن دوره در مجلس از اکثریت پارلمانی برخوردار شود.

در دمکراسی مستقیم^{۹۸} چنین نیست. هر چند در حال حاضر نمی‌توان دولت دمکراتیکی را بر شالوده دمکراسی مستقیم یافت، اما در این ساختار مردم نه فقط حق دارند نمایندگان مجالس روستائی، شهری، منطقه‌ای، استانی و کشوری را برگزینند، بلکه هم‌چنین باید از حق عزل آن‌ها و شرکت مستقیم در روندهای قانونگذاری و یا برنامه‌ریزی برخوردار باشند. با این حال اشکال ویژه‌ای از دمکراسی مستقیم را می‌توان در قوانین اساسی برخی از دولت‌های دمکراتیک پیش‌رفته یافت که در آن‌ها دمکراسی نمایندگی شکل غالب است. در این کشورها دمکراسی مستقیم در برخی از حوزه‌های عمومی و به‌ویژه در سطح روستاها و شهرها در حوزه برنامه‌ریزی نیازهای روستا و شهر وجود دارد،

یعنی بدون دخالت مستقیم مردم نمی‌توان برخی از نیازهای مردم را برنامه‌ریزی و پیاده کرد. در روند این برنامه‌ریزی‌ها مردم از حقوق دخالت و کنترل برخوردارند.

حوزه دوم از دموکراسی مستقیم در دولت‌های دموکراتیک پیش‌رفته مربوط می‌شود به‌خواست مردم، یعنی هرگاه درصد معینی از رأی‌دهندگان یک روستا و یا شهر تقاضا کنند که تصمیمات شوراهای روستا و یا شهرشان باید به‌همه‌پرسی گذاشته شود، در آن صورت مسئولین اداری روستا و یا شهر باید به آن تن در دهند. به‌طور مثال در برخی از ایالت‌های آلمان، هرگاه ۱۰ درصد مردم یک روستا و یا شهر پای سندی را مبنی بر اجراء همه‌پرسی در مورد مسئله مشخصی امضاء کنند، در آن صورت یک‌چنین همه‌پرسی باید برگزار شود. البته برای آن که یک همه‌پرسی معتبر باشد، باید بیش از ۳۰ درصد رأی‌دهندگان در آن شرکت کنند و تصمیم اکثریت شرکت‌کنندگان معتبر خواهد بود و شوراهای روستا و یا شهر موظف به پیروی از آن خواهند بود.

حوزه سوم در دولت‌های دموکراتیک مدرن دربرگیرنده نقش دموکراسی مستقیم در ایالت‌ها است، یعنی مردم یک ایالت نیز می‌توانند درباره مسائلی که مجلس ایالتی می‌تواند تصمیم بگیرد، حکومت ایالتی را به همه‌پرسی مجبور سازند. به‌طور مثال، آیا دولت ایالتی حق دارد بدون تأیید اکثریت مردم ساختن نیروگاه‌های اتمی در ایالت خود را تصویب و پیاده کند؟ شبهه همین وضعیت را نیز می‌توان در سطح کشوری پیاده کرد، یعنی آیا دولت مرکزی حق دارد بدون همه‌پرسی از مردم در مورد مسائل مالی، فرهنگی و بین‌المللی تصمیم بگیرد؟

عنصری از دموکراسی مستقیم که در رابطه با دموکراسی نمایندگی در دولت‌های دموکراتیک مدرن پیش‌بینی شده‌اند، بیش‌تر در خدمت دخالت مردم در روند قانونگذاری قرار دارند. به‌طور مثال در برخی از کشورها گروهی از مردم می‌تواند طرح قانونی را تهیه و به‌سود آن تبلیغ کند و هرگاه بتواند حد نصابی از مردم را که در قانون در نظر گرفته شده است، وادار سازد که زیر آن طرح را امضاء کنند، در نتیجه پارلمان مجبور خواهد شد تصویب و یا رد آن لایحه را در دستور کار خود قرار دهد. به‌این ترتیب مردم به‌طور مستقیم می‌توانند در روند قانونگذاری و نه تصویب آن شرکت کنند. هم‌چنین برخی از مردم به ابتکار خود می‌توانند با امضاء کردن سندی از مدیریت‌های روستائی، شهری، منطقه‌ای، ایالتی و یا کشوری خود بخواهند که تصمیم‌گیری در رابطه با مسئله مشخصی را به‌همه‌پرسی گذارد و هرگاه بیش از حد نصاب تعیین شده امضاء گردآوری شود، در

آن صورت باید آن همه‌پرسی برگزار شود، یعنی رأی اکثریت در همه‌پرسی تعیین‌کننده خواهد بود. تازه‌ترین نمونه این گونه همه‌پرسی در ونزوئلا پیاده شد. در آن کشور طبق قانون اساسی رئیس‌جمهور فقط برای دو دوره می‌تواند انتخاب شود، اما هوگو چاوز Hugo Chávez^۹ رئیس‌جمهور کنونی چپ‌گرا و مخالف سرسخت امپریالیسم آمریکا برای آن که بتواند باز هم به این مقام برگزیده شود، تغییر قانون اساسی را به همه‌پرسی گذاشت. در نخستین همه‌پرسی (نوامبر ۲۰۰۷) اکثریت کوچکی از مردم مخالف تغییر قانون اساسی بود، اما در همه‌پرسی اخیر (فوریه ۲۰۰۹) بیش از ۵۴٪ از خواست تغییر قانون اساسی و حذف محدودیت دو دوره‌ای پشتیبانی کردند.

البته چنین همه‌پرسی‌ها برای تغییر قانون اساسی شمشیر دو لبه‌اند، یعنی تا زمانی که دموکراسی قاعده‌بازی است، جامعه نمی‌تواند با خطری روبه‌رو شود، اما در شرائط تاریخی معینی برخی از شخصیت‌های سیاسی عوام‌فریب هم‌چون موسولینی در ایتالیا و یا هیتلر در آلمان، می‌توانند چهره ارتجاعی و ضد دموکراتیک خود را در پس ماسک سیاست مردم‌باورگرایانه Populism پنهان کنند و با همه‌پرسی گذاشتن خواست‌های مردم‌دوستانه به اکثریتی دست یابند تا بتوانند با بهره‌گیری از آن دموکراسی را نابود و دیکتاتوری خود را بر جامعه تحمیل کنند. بنابراین، در دولت‌های دموکراتیک پیش‌رفته، پیش از آن که گروهی خواستی را به همه‌پرسی بگذارد، نخست به بحث‌های کارشناسانه در مورد آن موضوع دامن زده می‌شود، سپس نتایج بحث‌های تخصصی را در رسانه‌ها انتشار می‌دهند و هرگاه افکار عمومی هوادار آن خواست باشد، کوشش می‌شود همه‌پرسی برگزار شود. در مواردی که تشخیص دهند نمی‌توان به اکثریت دست یافت، از طرح خواست همه‌پرسی چشم‌پوشی می‌شود.

در دولت‌های دموکراتیک کنونی حوزه‌های مربوط به کارکردهای حکومت مرکزی و هم‌چنین تصمیم‌گیری در مورد مسائل و منافع ملی به‌طور کامل در اختیار نهادهای وابسته به دموکراسی نمایندگی قرار دارند و فقط در چند کشور هم‌چون ایتالیا، فرانسه، ایرلند، استرالیا، نیوزلند، دانمارک و چند کشور اروپای شرقی و مرکزی که پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» به دولت‌های دموکراتیک نو بدل شده‌اند، می‌توان برخی از نهادهای دموکراسی مستقیم را یافت. به‌طور مثال در ایرلند اکثریت مردم در همه‌پرسی به قانون اساسی جدید اتحادیه اروپا رأی ندادند و به‌همین دلیل این قانون اساسی نتوانست تصویب شود. در عوض در آلمان تصمیم‌گیری در این باره در حوزه اختیارات مجلس ملی

(بوندستاگ) قرار دارد و با آن که افکار عمومی این کشور با طرح پیشنهادی قانون اساسی اتحادیه اروپا مخالف است، اما اکثریت نمایندگان مجلس «بوندستاگ» به آن رأی مثبت دادند.

در هر حال به‌کارگیری روش‌های دموکراسی مستقیم سبب افزایش شانس مردم در تعیین سرنوشت خود می‌شود و زمینه را برای هم‌کاری و هم‌یاری گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی که در بیش‌تر موارد دارای خواست‌ها و منافع متضادند، فراهم می‌آورد. مردم با این ابزار می‌توانند خود به‌طور مستقیم درباره بسیاری از مسائل تصمیم بگیرند، یعنی مسئولیت سیاسی تصمیمی را که گرفته‌اند و نتایجی که از تحقق آن به‌دست خواهد آمد، از دوش سیاستمدارانی که از سوی مردم برای نهادهای دموکراسی نمایندگی برگزیده شده‌اند، برداشته و به دوش مردم گذارده می‌شود و در صورت شکست آن پروژه‌ها خود مردم مسئول و مقصر خواهند بود و نمی‌توانند گناه شکست و ناکامی را به گردن نمایندگان مجالس و یا مسئولین حکومت بی‌اندازند.

تجربه‌ای که در رابطه با همه‌پرسی‌ها در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری وجود دارد، نشان می‌دهد که مردم هوادار این پروژه نیستند و در بیش‌تر موارد به زحمت بیش از ۳۰ درصد از مردم در آن شرکت می‌جویند. در آلمان تا چندی پیش شوراهای روستا، شهر و مناطق فرمانداری کدخدایان، شهرداران و فرمانداران را برمی‌گزیدند، اما حکومت ائتلافی احزاب سوسیال دموکرات و سبزها در آغاز هزاره سوم میلادی با تصویب قانونی این مسئولیت را به مردم واگذار کرد، یعنی مردم باید خود به‌طور مستقیم از میان کسانی که خود را برای چنین مناصبی نامزد می‌کردند، یکی را برگزینند. در آغاز از این قانون استقبال شد و در برخی از شهرها و فرمانداری‌ها بیش از ۵۰٪ از رأی‌دهندگان در انتخابات شرکت کردند، اما دیری نپائید و تعداد شرکت‌کنندگان در انتخابات کدخدایان روستاها، شهرداران شهرها و ... حتی به کم‌تر از ۳۰٪ کاسته شد. به‌همین دلیل برخی از ایالت‌های آلمان با این استدلال که با چنین رأی‌اندکی نمی‌توان از مشروعیت مردمی سخن گفت، قانون انتخاب این مشاغل را تغییر دادند تا چون گذشته شوراهای روستا، شهر و ... مسئولین خود را برگزینند.

تجربه نشان داده است که دموکراسی مستقیم در کشورهای چونی سوئیس و لوکزامبورگ که در آن‌ها تا اندازه‌ای دموکراسی هم‌رئی ^{۱۰۰} Konkordanzdemokratie برقرار است، از کارائی بیش‌تری برخوردار است، زیرا در این دموکراسی کوشش می‌شود میان همه

و یا اکثریت نیروهای اجتماعی هم‌رانی برقرار گردد و تصمیم‌های سیاسی بنا بر اصل خواست‌های مشترک که مورد پذیرش همه و یا اکثریت چشم‌گیر نیروهای سیاسی است، گرفته شود. در عوض در دموکراسی‌های رقابتی هم‌چون آلمان، انگلستان و فرانسه که در آن‌ها اکثریت پارلمانی از تمامی قدرت سیاسی برخوردار است و اپوزیسیونی که می‌کوشد با نقد مدام کارکردهای حکومت به اکثریت پارلمانی بدل گردد، بهره‌گیری از عناصر دموکراسی مستقیم بسیار محدود است، آن هم به این دلیل که نیروی اپوزیسیون در پارلمان می‌تواند با بهره‌گیری از این عناصر، آن چه را که نمی‌تواند در مجلس به اکثریت بقبولاند، به‌همه‌پرسی بگذارد و به‌این ترتیب مبارزه پارلمانی را به بیرون از پارلمان بکشاند، امری که در نهایت سبب تضعیف موقعیت پارلمان، نظام پارلمانتاریستی و دموکراسی رقابتی خواهد شد.

در کشورهایی که تجربه فاشیسم و نازیسم را پشت سر گذاشته‌اند، نسبت به دموکراسی مستقیم نوعی بدبینی وجود دارد، زیرا هنوز می‌پندارند سیاستمداران عوام‌فریب با بهره‌گیری از فرصت‌هایی که این دموکراسی در اختیارشان می‌گذارد، می‌توانند توده‌ها را گمراه سازند و با چنگ انداختن به قدرت سیاسی، در نهایت ساختارهای دولت دموکراتیک را نابود سازند. به‌همین دلیل در قانون اساسی آلمان برای دموکراسی نمایندگی و صدراعظم نقشی کلیدی در نظر گرفته شده است، به‌طوری که برخی از پژوهشگران دموکراسی به مسخره دموکراسی آلمان را «دموکراسی صدراعظمی» نامیده‌اند. ترس از دموکراسی مستقیم سبب شده است تا در اصل ۲۰ قانون اساسی آلمان قید شود که «حاکمیت خلق از طریق شرکت در انتخابات» اعمال می‌شود. هم‌چنین عناصر دموکراسی مستقیم فقط در مواردی که به اتحاد مجدد آلمان و یا تغییر مرزهای ایالت‌های این کشور مربوط می‌شود، در نظر گرفته شدند.

دموکراسی به‌مثابه بهترین شکل حکومت

از زمانی که تاریخ نگاشته شده وجود دارد، یعنی از دوران باستان که در آتن و روم دموکراسی وجود داشت، کسانی مخالف دموکراسی بودند و این شیوه حکومت را مطلوب منافع خود و حتی اکثریت مردم نمی‌دانستند. البته همه کسانی که به دموکراسی انتقاد دارند، دشمنان واقعی این ساختار سیاسی نیستند و بلکه بسیاری از انتقادهای‌شان مستدل

و منطقی است و با مسائل و دشواری‌هایی که می‌توان به آن‌ها در حوزه دموکراسی برخورد، در ارتباط قرار دارد و یا آن که دموکراسی خود سبب زایش برخی از آن دشواری‌ها می‌گردد. با این حال می‌توان دشمنان دموکراسی را به دو گروه اصلی تقسیم کرد. گروهی که دارای مواضع راست و یا چپ افراطی‌اند، هم‌چون احزاب فاشیست و یا کمونیست بلشویکی که هر چند هوادار حکومتی متکی بر خواست و اراده مردمند، اما دموکراسی را مناسب سلطه خود نمی‌یابند، زیرا وجود دموکراسی سبب می‌شود تا مخالفین سیاسی آن احزاب از حق زندگی و فعالیت آزادانه برخوردار شوند و بکوشند با تبلیغ و ترویج برنامه‌های خود در میان مردم، به اکثریت سیاسی بدل گردند. بنابراین، حکومت‌های فاشیستی و کمونیستی هر چند توده‌ها را برای خواست‌های ایدئولوژیک خود بسیج می‌کنند، اما به تمامیت‌خواهی گرایش دارند و با ایجاد ساختارهای سیاسی تک‌حزبی در کشورهایی که در آن‌ها حکومت می‌کردند، کوشیدند توده‌ها را به‌سود و برای خواست‌های ایدئولوژیک خود بسیج کنند.

گروه دیگر را کسانی تشکیل می‌دهند که می‌توان آن‌ها را هوادار رژیم‌های زورگو و یا خودکامه *autoritäres Regime* نامید. در این ساختار سیاسی چندگرائی محدود وجود دارد، یعنی تا زمانی که احزاب و یا گروه‌های اجتماعی از رهبر سیاسی کشور دنباله‌روی کنند و یا آن که هژمونی حزب غالب را بپذیرند، می‌توانند با حفظ مرام خویش در حوزه سیاسی مربوط به‌خود فعال باشند. چنین وضعیتی در آلمان شرقی و برخی دیگر از کشورهای اروپای شرقی در دوران «سوسیالیسم واقعاً موجود» وجود داشت. در آلمان شرقی در کنار «حزب متحد سوسیالیست» که پس از پیروزی ارتش سرخ بر ارتش هیتلر و تصرف بخش شرقی آلمان از وحدت اجباری دو حزب «کمونیست» و «سوسیال دمکرات» آلمان تشکیل شد، احزاب «لیبرال دمکرات»، «دمکرات مسیحی» و حتی «حزب دهقانان» وجود داشتند، اما همه این احزاب باید از سیاست حزب غالب، یعنی «حزب متحد سوسیالیست» پیروی می‌کردند.

به‌این ترتیب در کشورهای خودکامه تنوع محدود و مشروط احزاب سیاسی وجود دارد، اما همه احزاب باید هژمونی حزب برتر را بپذیرند تا بتوانند به هستی خود ادامه دهند. دیگر آن که در رژیم‌های خودکامه نوعی «ذهنیت ایدئولوژیک» هم‌راه با «عینیت معنوی» وجود دارد. به‌همین دلیل نیز در این گونه ساختار سیاسی بسیج توده‌ها برای مقاصد سیاسی کار آسانی نیست، زیرا بخش بزرگی از توده نسبت به ساختار حکومت سلطه‌گر احساس هم‌بستگی درونی ندارد و خود را جزئی از ساختار سیاسی نمی‌داند.

وینستون چرچیل Winston Churchill^{۱۰۱} در ۱۱ نوامبر ۱۹۴۷ در یکی از مشهورترین سخنرانی‌های خود در پارلمان انگلستان یادآور شد که «صرف‌نظر از همه اشکال حکومتی که گاه‌به‌گاه مورد آزمایش قرار گرفته‌اند، دموکراسی بدترین شکل حکومت است.» اما او به سخن خود افزود «دموکراسی دست دوم باز هم از خوب‌ترین نادموکراسی بهتر است.» به‌همین دلیل نیز بسیاری از پژوهشگران دموکراسی بر این باورند که دموکراسی هر چند مطلوب‌ترین شکل حکومتی نیست، اما در مقایسه با دیگر اشکال حکومتی چون از ویژگی‌ها و امتیازهای فراوانی برخوردار است، در نتیجه می‌توان دموکراسی را بهترین شکل حکومتی شناخته شده در جهان کنونی دانست. دموکراسی برخلاف ساختارهای سیاسی نادمکراتیک می‌تواند خود را با اوضاع و شرائط جدید سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تطبیق دهد و برای دشواری‌ها و مشکلاتی که جامعه با آن روبه‌رو است، راه‌حل‌های بهینه‌ی که برای اکثریت مردم قابل پذیرش باشد، بیابد. به‌عبارت دیگر، دموکراسی می‌تواند بهتر از هر ساختار سیاسی دیگر از پس بحران‌های سیاسی و اقتصادی برآید. البته در تاریخ شاهد لحظاتی نیز بوده‌ایم که بحران‌های سیاسی و اقتصادی در کشورهایی چون ایتالیا و آلمان سبب نابودی دولت دموکراتیک گشتند. پس دیده می‌شود که دموکراسی شکل حاکمیتی ساده و بی‌درد سر و پروژه‌های همیشه کامیاب نیست.

یکی از انتقادهایی که از دوران باستان تا هم‌اکنون به دموکراسی می‌شود، ادعائی است که ارسطو مطرح کرد مبنی بر این که دموکراسی سبب پیدایش «حکومت اوباش» می‌شود. افلاطون نیز مدعی بود که دموکراسی سبب «انحطاط حکومت» می‌گردد و ماکیاولی بر این باور بود که دموکراسی به «آناشری» منجر خواهد شد. در هر حال بیش‌تر منتقدین به دموکراسی بدبین هستند و این روش حکومت را کمال‌یافته نمی‌دانند.

اما هواداران دموکراسی نمایندگی با توجه به اصل تقسیم‌قوای دولتی به سه حوزه و استقلال این قوا از یک‌دیگر، هم‌چنین نقشی که نهادهای دولت دموکراتیک در نمایندگی خواست‌ها و مطالبات مردم بر شالوده قانون اساسی بازی می‌کنند، دولت دموکراتیک را نظام حکومتی معتدل می‌دانند. این پژوهشگران بر این باورند تا زمانی که دولت دموکراتیک به قانون احترام بگذارد و فراتر از چارچوبی که قانون اساسی پیش‌بینی کرده است، نرود و قوه قضائی بر قانون و عدالت متکی باشد، می‌توان از خطر پیدایش «استبداد اکثریت» جلوگیری کرد. در دموکراسی‌های مدرن اقلیت‌ها نباید بدون هر گونه محدودیتی به اراده و

خواست اکثریتی که می‌تواند در شناخت، برداشت و تصمیم خود دچار خطا شود، تن در دهند و از آن پیروی کنند. در تمامی دولت‌های دموکراتیک کنونی که در آن‌ها دموکراسی پارلمانی وجود دارد، آزادی‌های فردی، حق زیستن و مالکیت شخصی بر اساس قانون از امنیت برخوردارند. آزادی‌های فردی و خودگردانی دموکراتیک در دولت‌های دموکراتیک مدرن در مقابل هم قرار ندارند و بلکه می‌توانند در هم ترکیب شوند.

در جهان کنونی حتی برای عناصر ناسازه و خلاف ادعای دموکراسی نیز راه‌حل‌هایی یافته شده‌اند. به‌طور مثال گفته می‌شود که «حق» همیشه با «اکثریت» است و در دموکراسی‌های پارلمانی اکثریت می‌تواند بنا بر خواست و اراده خود حکومت کند. یکی از عناصر ناسازه دموکراسی آن است که هرگاه اکثریتی که به‌طور دموکراتیک برگزیده شده و از مشروعیت مردمی برخوردار است و حاکمیت خلق را بازتاب می‌دهد، تصمیم بگیرد دموکراسی را از میان بردارد، چه باید کرد؟ آیا نابودی دولت دموکراتیک توسط یک‌چنین اکثریتی اقدامی دموکراتیک است و جامعه باید آن را بپذیرد و به آن گردن نهد؟ برای جلوگیری از چنین رُخ‌دادی در قوانین اساسی دولت‌های مدرن ابزارهای لازم برای جلوگیری از میان برداشتن دموکراسی و استقرار دیکتاتوری در نظر گرفته شده‌اند و بر مبنای برخی از اصول قوانین اساسی این کشورها هیچ اکثریتی از حق انجام یک‌چنین کاری برخوردار نیست و یا آن که برای تغییر این اصول قانون اساسی به اکثریتی سه‌دوم و یا چهار پنجم نیاز است، یعنی اقلیتی که ۲۰ تا ۳۰٪ نمایندگان پارلمان را دربر می‌گیرد، می‌تواند از تصویب چنین قوانینی که منجر به انحلال دولت دموکراتیک می‌گردد، جلوگیری کند. به‌این ترتیب می‌بینیم که دموکراسی مدرن در برخی موارد که سرنوشت‌سازند، بنا بر خواست اکثریت عمل نمی‌کند و بلکه به اقلیت پارلمانی این حق را می‌دهد که برای حفظ موجودیت خویش و استمرار دموکراسی از تصویب قوانینی که می‌توانند زمینه‌ساز بازسازی استبداد گردند، جلوگیری کند. پس در دموکراسی‌های مدرن برای اراده و خواست اکثریت حد و مرزی در نظر گرفته شده است تا نتواند هدف‌های ضد دموکراتیک خود را متحقق سازد.

دیگر آن که دموکراسی‌های مدرن با توجه به دستاوردهای ۲۰۰ سال گذشته شیوه برخورد و حل مشکلات بزرگ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را آموخته‌اند و بهتر از دولت‌های نادمکرات می‌توانند از پس این گونه دشواری‌ها برآیند. در این رابطه می‌توان به بحران اقتصادی کنونی اشاره کرد. برخلاف بحران ۱۹۲۹-۳۰ که هر دولتی بنا بر

ضرورت‌های اقتصاد ملی خود کوشید با بحران مقابله کند، این بار بیش‌تر کشورها در هم‌کاری با یک‌دیگر توانسته‌اند تا حد زیادی این بحران جهانی را مهار کنند.

نهادهای دولت‌های دمکراتیک مدرن از خصوصیت‌های نمایندگی و واکنش‌گرایی Responsivität برخوردارند و با به‌کارگیری این ابزار ساده‌تر می‌توانند دشواری‌های اجتماعی را که در پس پرده ساختارهای اجتماعی پنهانند و بدون برخورداری از دانش کارشناسانه نمی‌توان به‌کُنه آن‌ها پی برد، بیابند و با یافتن راه‌حلهائی که جنبه همگانی به‌خود می‌گیرند و اکثریت حاضر به‌پذیرش آن است، بر آن‌ها غلبه کنند. «دولت رفاء» که اینک در بسیاری از کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری وجود دارد، بر اساس چنین کارکردی به‌تدریج به‌وجود آمد، یعنی دولت دمکراتیک کوشید در برخورد با دشواری‌های اجتماعی و کاستن از دامنه آسیب‌پذیری توده‌ها پاسخ‌های مناسبی را در برخورد با بحران‌ها بیابد و آن را در قالبی اجتماعاً مطلوب به قانون بدل سازد و زندگی روزمره مردم را بر آن اساس سازمان‌دهی کند. به‌عبارت دیگر، «دولت رفاء» عکس‌العملی بود از سوی احزاب سوسیال دمکراسی اروپا در سده ۲۰ در برابر «مشکلات اجتماعی» که خود ناشی از افزایش و یا کاهش تضادهای طبقاتی در کشورهای سرمایه‌داری بود. در عین حال وجود فقر، بیکاری و تقسیم ناعادلانه ثروت در بسیاری از کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری آشکار می‌سازد که دولت دمکراتیک نمی‌تواند همه مشکلاتی را که ذاتی شیوه تولید سرمایه‌داری هستند، از میان بردارد. به‌همین دلیل نیز یکی از ایرادهائی که به دمکراسی نمایندگی گرفته می‌شود، به آن دسته از گروه‌ها، اقشار و طبقاتی مربوط می‌شود که چون از توان مالی و سازمان‌دهی خواست‌ها و منافع کوتاه مدت خود برخوردارند، می‌توانند با تیم‌های نفوذگرای Lobby خود که از دانشمندان و کارشناسان تشکیل شده‌اند، در میان احزابی که در پارلمان‌ها نماینده دارند، به‌سود اهداف و خواست‌های گروهی خویش بر روند بررسی‌های کارشناسانه تصویب قوانین تأثیر گذارند و در مواردی حتی متن لایحه‌هائی را که باید در پارلمان‌های این دسته از کشورها تصویب شوند، نوشته و در اختیار کمیسیون‌های پارلمان‌ها قرار دهند. به‌این ترتیب قوانینی به‌سود این گروه‌های متنفذ تصویب می‌شوند که منافع و خواست‌های فوری و کوتاه مدت آن‌ها را بازتاب می‌دهند و در بیش‌تر موارد در تضاد با منافع ملی و مطالبات اکثریت اقشار و طبقات جامعه قرار دارند.

با این همه دمکراسی یگانه ساختار سیاسی است که مردم می‌توانند بدون آن که مجبور شوند نظام سیاسی را دگرگون سازند، با اقدام جمعی خود حکومت را از کار برکنار

کنند، زیرا در دموکراسی دوران حکومت‌های برگزیدهٔ مردم همیشه محدود و مشروط و وابسته به خواست و اراده مردم است؛ و یا آن که اکثریت پارلمانی را مجبور کنند کسان دیگری را که در میان مردم از اعتبار و حسن شهرت بیش‌تری برخوردارند، به رهبری حکومت بگمارند؛ و یا آن که برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را به سود منافع جمعی و ملی تغییر دهند، مصوبات نادرست خود را اصلاح کنند و از ادامه سیاست‌هایی که مورد پسند اکثریت مردم نیست، دست بردارند. هم‌چنین در بیش‌تر دموکراسی‌های مدرن نیروئی که امروز اقلیت است و در پارلمان نقش اپوزیسیون را بازی می‌کند، می‌تواند فردا از سوی مردم به نیروی اکثریت و به نیروی هدایت‌کننده حکومت بدل شود. وجود جامعهٔ باز و رسانه‌های مستقل که در بازار رقابت باید بتوانند کالاهای خبری خود را بفروشند تا بتوانند به زیست خود ادامه دهند، سبب می‌شود تا بتوان از یک‌سو رهبران سیاسی و دیوانسالاری حکومتی را کنترل کرد و ارتشاء و فساد اداری را افشاء نمود و از گسترش دامنه آن جلوگیری کرد و از سوی دیگر مانع از تجاوز نهادهای دولتی به حقوق فردی و مدنی مردم شد.

فراتر از آن، در دموکراسی‌های مدرن می‌توان بدون توسل به خشونت اختلاف‌های گروهی، قشری و طبقاتی را حل کرد، زیرا اراده اکثریت به نهادهای دولتی و رهبران حکومت مشروعیت می‌دهد تا بتوانند امنیت و عدالت منطبق با روح قوانین اساسی کشورهای دموکراتیک را متحقق سازند. شهروندان فقط در دموکراسی می‌توانند آزادانه و بدون فشار و تهدید و با در نظرگیری منافع فردی خویش در رابطه با دشواری‌هایی که خود و یا جامعه با آن روبه‌رو است، به تشخیصی منطبق با دانش و منافع خود دست یابند و با شرکت در انتخابات بنا بر برداشت‌های شخصی خود به حزب و یا نامزدهای مورد پسند خویش رأی دهند. حتی در دوران شکفتگی دموکراسی در دولت-شهر آتن این باور در میان مردم حاکم بود که سیاست امر شهروندان است و بدون دخالتگری مردان آزاد در سیاست، سرنوشت آتن می‌تواند به انحطاط و ویرانی بی‌انجامد.

دولت دموکراتیک جهانی

روند جهانی‌سازی شیوه تولید سرمایه‌داری که به گسترش بازار جهانی انجامیده، سبب شده است تا کشورهای بی‌بازار جهانی نمی‌توانند اقتصاد ملی خود را سامان‌دهی کنند، نتوانند بدون در نظرگیری نیازهای این بازار که تحت تأثیر شدید سرمایه مالی

جهانی قرار دارد، سیاست درونی و اقتصاد ملی خود را تنظیم کنند. به عبارت دیگر، سیاست داخلی بسیاری از دولت‌ها بیرون از مرزهای سیاسی آن‌ها و بر اساس تناسب قدرتی که در بازار جهانی وجود دارد، تعیین می‌شود، زیرا دیگر نمی‌شود جلو روندهای محیط‌زیستی، اقتصادی، فن‌آوری و مراوده ارتباطی را با مرزهای ملی گرفت که مرزهایی مصنوعی و غیرطبیعی هستند.

بررسی‌های کارشناسان محیط‌زیست نشان می‌دهد که پس از سپری شدن ۲۰۰ سال از دوران صنعتی شدن اروپا و آمریکا و ژاپن و چند دهه‌ای که از دوران صنعتی شدن چین و هند می‌گذرد، به مصرف مواد سوخت فسیلی و به ویژه زغال سنگ و نفت با شتاب بسیار افزوده شده و این امر سبب بالا رفتن مقدار گاز کربنیک در جو زمین و افزایش گرمای اتمسفر زمین گشته است. این امر می‌تواند سبب شود تا کشورهایی که امروز سردسیرند، به مناطق گرم‌سیر بدل شوند و مناطق گرم‌سیر به صحراهای خشک و یا به مناطق سردسیر تبدیل شوند. بنابراین، تغییر آب و هوا هم برنده و هم بازنده خواهد داشت. تا زمانی که در نتیجه بالا رفتن تدریجی گرمای هوا بازندگان کشورهای جهان سوم و به‌ویژه کشورهای آفریقائی بودند که بخش بزرگی از سرزمین‌های‌شان قربانی روند صنعتی شدن اروپا گشت و به صحراهای خشک تبدیل شد، دولت‌های دموکراتیک کشورهای پیش‌رفته صنعتی از خود کم‌ترین عکس‌العملی نشان ندادند. اما با توجه به این واقعیت که اینک این پدیده همه‌جاگیر شده و همه سرزمین‌ها را مورد تهدید قرار داده است، این دولت‌ها خواهان محدود ساختن تولید گاز کربنیک در سطح جهانی شده‌اند تا بتوانند وضعیت جوی موجود را که به سود آنان است، حفظ کنند، زیرا بسیاری از این کشورها در مناطق معتدل و خوش آب و هوا قرار دارند که دارای آب‌های زیرزمینی فراوانند و در آن‌ها به اندازه کافی و گاهی حتی بیش از نیاز باران می‌بارد.

همین یک نمونه آشکار می‌سازد که دشواری‌های ناشی از روند جهانی‌سازی را نمی‌توان در سطح ملی و به تنهایی حل کرد و بلکه برای غلبه بر این دشواری‌ها به نهادها، قوانین، میثاق‌ها و قراردادهای بین‌المللی نیاز است. در حال حاضر برخی از حکومت‌ها و به‌ویژه حکومت‌های کشورهای پیش‌رفته می‌کوشند با ایجاد نهادهایی که فقط منافع این رده از کشورها را تأمین می‌کنند، برای هم‌کاری‌های خود سپهر لازمی را به‌وجود آورند، هم‌چون گروه ۸+۱^۲ اما هم‌کاری در سطح حکومت‌ها از مشروعیت دموکراتیک برخوردار نیست، زیرا در بسیاری از موارد مردم با شرکت در انتخابات به حکومت‌های خود حق

تصمیم‌گیری در این حوزه‌ها را نداده‌اند. پس این خطر وجود دارد که سیستم پارلمان‌تاریستی که ابزاری برای تحقق دموکراسی نمایندگی در یک کشور است، در رابطه با سطح همکاری دولت‌ها در ورطه بین‌المللی از گوهر دموکراتیک خود تهی گردد و در عوض قدرت تنظیم‌گرا در سطح فراملی، آن هم بدون برخورداری از سرشت و مشروعیت دموکراتیک از نقشی تعیین‌کننده برخوردار شود.

در رابطه با گذار از دولت دموکراتیک ملی به «دولت دموکراتیک جهانی»^{۱۰۳} الگوها و پیش‌نهادهای مختلفی ارائه داده شده‌اند که در این جا می‌کوشیم برخی از آن‌ها را بسیار فشرده مطرح کنیم:

- بر اساس یکی از این پیشنهادها می‌توان «سازمان ملل متحد» را به یک «دولت دموکراتیک جهانی» بدل ساخت. این پیشنهاددهندگان بر این باورند که با تقلید از «اتحادیه اروپا» و «پارلمان اروپا» می‌توان برای «اتحادیه جهانی» نیز «پارلمان جهانی» را به وجود آورد. هر کشوری بنا بر تعداد جمعیت و توان اقتصادی خود نمایندگانی را برای «پارلمان جهانی» برمی‌گزیند و «دولت دموکراتیک جهانی» در رابطه مستقیم با «پارلمان جهانی» باید حق داشته باشد به جای دولت‌های ملی از حق تصمیم‌گیری درباره مسائلی که به تمامی بشریت مربوط می‌شوند، برخوردار و مصوبات «پارلمان جهانی» باید برای همه کشورها لازم‌الاجراء باشد. با این حال کارشناسان دموکراسی به چند دلیل به این پروژه شانس چندانی نمی‌دهند.

نخست آن که در حال حاضر در بسیاری از کشورهای جهان دولت دموکراتیک ملی وجود ندارد و اکثریت مردم دنیا در کشورهایی که دارای دولت‌های نادمکراتیک و یا نیمه‌دموکراتیک هستند، زندگی می‌کنند. پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان در این کشورها انتخاباتی دموکراتیک را برای گزینش نمایندگان «پارلمان جهانی» انجام داد؟

دو دیگر آن که منافع بسیاری از دولت‌های پیشرفته صنعتی و به‌ویژه دولت‌های امپریالیستی که سه‌چهارم تولید ناخالص جهان را تولید می‌کنند، و در عوض ۲۰ درصد از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، به آن‌ها اجازه نمی‌دهد سرنوشت اقتصاد و سیاست ملی خود را در دستان نمایندگان کشورهای جهان سوم قرار دهند که اکثریت جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند.

هم‌چنین منتقدین این الگو بر این باورند که هر دولتی به تاریخ، فرهنگ و تمدن مشترک و به‌ویژه به ساختار ارزشی مشترکی نیازمند است و از آن‌جا که در سطح جهانی یک‌چنین وضعیتی وجود ندارد، در نتیجه تحقق «دولت دموکراتیک جهانی» امری ناممکن است. آن‌ها هم‌چنین با توجه به «اتحادیه اروپا» یادآور می‌شوند که بسیاری از کشورهای اروپائی خواهان حفظ استقلال خود در این اتحادیه‌اند و به‌همین دلیل «کمسیون اروپا» که در واقع «حکومت اتحادیه اروپا» است، بدون دخالتگری حکومت‌های ملی این اتحادیه هیچ تصمیم اجرائی جدی و مهمی را نمی‌تواند اتخاذ کند. پس همین وضعیت نیز می‌تواند در سطح جهان تکرار شود و رهبران دولت‌های ملی مقتدر و ابرقدرت، هم‌چون جورج دبلیو بوش که مصوبه‌های «شورای امنیت» را نادیده گرفت و به عراق حمله کرد، هرگاه تصمیم‌های «دولت دموکراتیک جهانی» را با منافع خود ناسازگار ببینند، آن را نادیده گرفته و به کاری که دلخواه‌شان است، دست خواهند زد. به‌این ترتیب دیری نخواهد پائید که یک‌چنین ساختار جهانی از هم خواهد پاشید و از دوام زیادی برخوردار نخواهد بود. نزد این منتقدین به‌وجود آوردن نهادهای جامعه مدنی جهانی که باید در خدمت «افکار عمومی جهانی» برای هموار ساختن راه برای تحقق «دولت دموکراتیک جهانی» قرار داشته باشند، پیش‌شرط تحقق «دولت دموکراتیک جهانی» است. بنابراین باید با گسترش هر چه بیش‌تر ابزارها و شبکه‌های مرادوه الکترونیکی بتوان افکار عمومی فراملی را به‌وجود آورد.

- الگوی دیگر را «جامعه مدنی دموکراتیک جهانی» نام نهاده‌اند. هواداران این الگو بر این باورند که مشکلات جهانی سبب می‌شود تا مردم جهان در برابر دشواری‌های جهانی به‌جنبش‌های جهانی روی آورند، یعنی با شرکت در جنبش‌های فراملی بکوشند از منافع مشترک فراملیتی خود در پهنه جهانی دفاع و حراست کنند. در این رابطه هم‌اینک یک‌رده از سازمان‌ها و نهادهای غیردولتی که دارای سرشتی فراملی هستند، فعالند، هم‌چون «عفو بین‌الملل» Amnesty International، «پزشکان بدون مرز» Ärzte ohne Grenzen و یا «صلح سبز» Greenpeace و ... به بازیگران جهانی global player بدل شده‌اند، زیرا اینک در تعیین سمت و سوی سیاست جهانی نقشی مهم بر عهده دارند. این گونه سازمان‌ها از توان بسیج افکار عمومی برای خواست‌های خود و برگزاری راه‌پیمائی‌های اعتراضی علیه سیاست‌های ضدانسانی، جنگ‌طلبانه و ویرانگری محیط زیست توسط برخی از دولت‌های جهان و یا شرکت‌های بزرگ فراملیتی برخوردارند. اما

این گونه سازمان‌ها و نهادها توسط نُخبگان و فعالان حقوق بشر، محیط زیست و خدمات درمانی به وجود آمده‌اند، بدون آن که بتوانند در آفرینش روند تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک در پهنه جهان گامی مؤثر برداشته باشند. به عبارت دیگر هنوز از پیدایش نهادهائی که بتوانند با برخورداری از کارکردی دموکراتیک خواست و اراده مردم جهان را بازتاب دهند، بسیار دوریم. به همین دلیل نیز می‌توان مدعی شد که «جامعه مدنی دموکراتیک جهانی» فاقد عناصری است که «جامعه مدنی دموکراتیک» در عرصه ملی در دولت‌های دموکراتیک از آن برخوردار است.

- برخی دیگر از الگوئی با سرشت دموکراتیک جهان - میهنی *kosmopolitisch* هواداری می‌کنند که باید موجب پیدایش فضای سیاسی فراملی گردد که در محدوده آن اراده اکثریت بتواند با به کارگیری ساختار سیاسی پیچیده‌ای از حق تصمیم‌گیری و مسئولیت‌پذیری برخوردار شود. این الگو به این دلیل جهان - میهنی نامیده شده است، زیرا هواداران آن می‌پندارند، می‌توان حقوق شهروندی را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تنظیم و تضمین شده‌اند، در نظمی فراملیتی به ارزش‌هائی جهانی بدل ساخت. هم‌چنین پیروان این الگو از ساختار سیاسی چند مرحله‌ای هواداری می‌کنند که می‌توانند از حوزه‌های ملی، منطقه‌ای، قاره‌ای تا جهانی سازمان‌دهی شوند. با به وجود آوردن ساختاری فدرال در عرصه جهانی و کپی‌برداری از الگوی «اتحادیه اروپا» شاید بتوان به تحقق این الگو کمی نزدیک شد.

البته چنین الگوهائی از دولت دموکراتیک جهانی و یا دولت دموکراتیک جهان - میهنی دورنمائی از آینده جهان را نمودار می‌سازند و تحقق هر یک از این طرح‌ها منوط به پیش شرطهائی است که در حال حاضر با دشواری می‌توان آن‌ها را در جهان یافت. در عین حال بدون پرداختن به چنین الگوهائی نمی‌توان آینده را طراحی کرد تا در برخورد با دشواری‌های جهانی غافل‌گیر نگشت و دچار سردرگمی نشد. اما بزرگ‌ترین دشواری بر سر راه تحقق دولت دموکراتیک جهانی این واقعیت است که در بسیاری از کشورها هنوز دولت دموکراتیک ملی تحقق نیافته است و در کشورهائی که چنین ساختاری وجود دارد، دولت دموکراتیک از جنبه انکشاف و تکامل به نقطه پایانی خود نرسیده است، زیرا دولت‌های ملی الگوی کوچکی از هم‌کاری‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و محیط‌زیستی در پهنه جهان را نمودار می‌سازند. به همین دلیل نیز، از آن‌جا که کشورهای جهان در مراحل تکامل

ناهمگون به سر می‌برند، دولت‌های پیش‌رفته سرمایه‌داری در رابطه با نیازها و منافع ملی خود می‌کوشند بر روند جهانی‌سازی تأثیر نهند و در عوض کشورهای جهان سوم به‌خاطر عقب‌ماندگی فرهنگی و اقتصادی خود از توانائی ایجاد ساختارهایی که بتوانند بر روند جهانی‌سازی به سود منافع ملی آنان تأثیر نهد و آن‌ها را از چنبره سلطه سیاسی، نظامی و اقتصادی کشورهای پیش‌رفته امپریالیستی برهاند، محرومند.

لیکن نکته تعیین‌کننده آن است تا زمانی که در بیش‌تر کشورهای جهان دولت دمکراتیک ملی به‌وجود نیامده است، تحقق دولت دمکراتیک جهانی ناممکن خواهد بود، زیرا چگونه ملت‌هایی که در حوزه ملی خویش با قواعد دمکراسی آشنائی ندارند، خواهند توانست در سپهر جهانی در زندگی دمکراتیک سهیم گردند؟ در عوض، هرگاه تمامی و یا اکثریت چشم‌گیر دولت‌های جهان به دولت‌های دمکراتیک ملی بدل گردند، در آن صورت در همه این کشورها شبکه گسترده‌ای از نهادهای دمکراتیک وجود خواهد داشت که می‌توانند در خدمت ساختارهای دولت دمکراتیک جهانی قرار گیرند و در آن شبکه جهانی جذب شوند.

پس بیش از دو راه واقعی برای دمکراتیزه و ایمن‌سازی جهان وجود ندارد. نخستین راه که در دوران حکومت جورج دبلیو بوش در ایالات متحده آمریکا از سوی ایدئولوگ‌های نئو محافظه‌کار در رابطه با اشغال عراق تبلیغ شد، صدور دمکراسی از سوی «جهان آزاد» به کشورهای نیمه‌دمکرات و نادمکرات و به‌ویژه به کشورهای خاورمیانه بود که دارای ذخایر نفتی و درآمدهای ارزی کلان هستند. بر اساس این نگرش، دولت‌های دمکراتیک پیش‌رفته باید به روند گسترش دمکراسی در جهان یاری رسانند، یعنی باید با دادن کمک‌های اقتصادی و سیاسی به کشورهای نیمه‌دمکرات و نادمکرات بکوشند شرائط را برای استقرار تدریجی دولت دمکراتیک در این کشورها هموار سازند. اما تبدیل دولت‌های نیمه‌دمکراتیک و یا نادمکراتیک بدون تکامل نهادهای جامعه مدنی، بدون تحقق رسانه‌های آزاد که بتوانند از یک‌سو با اطلاع‌رسانی به‌افکار عمومی در رشد و اعتلای آن بکوشند و از سوی دیگر افکار عمومی را ناظر روابط متقابل نهادهای دولتی و جامعه مدنی سازند، همراه با ایجاد امنیت حقوق شهروندی، ناممکن است. و از آن‌جا که در دولت‌های دمکراتیک کوشش می‌شود اختلاف‌های گروهی، قشری و طبقاتی با ابزار مدنی و بدون خشونت و ترور فیزیکی با به‌کارگیری راه‌های مسالمت‌آمیز حل و فصل شوند، در نتیجه می‌بینیم که پس از جنگ جهانی اول تا به‌امروز میان دولت‌های دمکراتیک جنگی رخ نداده است و این

کشورها با ایجاد نهادهائی چون «سازمان ملل» و ... کوشیده‌اند «صلح‌آمیز» با یک‌دیگر زندگی کنند.

راه دوم نشان می‌دهد به شرط آن که دولت‌های دموکراتیک یک منطقه بتوانند برای حل دشواری‌های منطقه‌ای خویش در اتحادیه‌های سیاسی، اقتصادی و ... گرد هم جمع شوند، در آن صورت دموکراسی‌ها حتی در دوران جهانی‌سازی نیز قابلیت و استعداد حل دشواری‌های خود را از دست نخواهند داد. نمونه برجسته یک‌چنین تلاشی را می‌توان در «اتحادیه اروپا» جست که در حال حاضر از ۲۷ دولت دموکراتیک و نیمه‌دموکراتیک ملی تشکیل شده است. این دولت‌ها با ایجاد سازمان‌ها و نهادهای گوناگونی کوشیده‌اند برای گفتگوی دموکراتیک میان خود ظرف‌های مناسبی را به‌وجود آورند و هر اندازه در این راه گامی بیش‌تر به‌جلو برداشته‌اند، به‌همان نسبت نیز زمینه‌بتری را برای اتحاد فراگیر و تبدیل شدن به ابرقدرت منطقه‌ای و جهانی فراهم آورده‌اند. با این حال، تبدیل یک چنین اتحادیه فراملیتی به یک حکومت دموکراتیک بسیار دشوار است و هنوز تجربه موفق‌تری در این زمینه وجود ندارد، زیرا هر حکومت دموکراتیکی بر دو شالوده تکیه دارد که عبارتند از:

مشروعیت مردمی: خلق‌های کشورهای عضو اتحادیه باید چنین حکومتی را برگزینند تا بتوانند از مشروعیت مردمی برخوردار باشد. این امر بدون ایجاد پارلمان اتحادیه که نمایندگان آن باید با رأی برابر همه خلق‌های عضو اتحادیه برگزیده شوند، ممکن نیست.

مشروعیت دولتی: تمامی حکومت‌های دموکراتیک عضو اتحادیه باید با برخورداری از پشتیبانی مردم خویش حاضر باشند مصوبات حکومت دموکراتیک اتحادیه اروپا را در محدوده دولت ملی خود پیاده کنند.

چکیده‌ای درباره دموکراسی

در مقایسه با دولت‌های پادشاهی، اشراف‌سالاری، رژیم‌های زورگو و دیکتاتوری، دموکراسی شکلی از دولت است که در آن اکثریت از حق حاکمیت برخوردار است. همان‌طور که در پیش نیز اشاره کردیم، بر مبنای نظریه‌ای که آبراهام لینکن در سال ۱۸۶۳ در هنگامه جنگ داخلی ایالات متحده آمریکا درباره دولت دموکراتیک بیان کرد،

دموکراسی چیز دیگری نیست، مگر «حکومت مردم، برگزیده‌ی مردم و در خدمت مردم». به این ترتیب حاکمیت ناشی از اراده مردم می‌شود که باید در خدمت منافع مردم باشد. اما دموکراسی هم‌چون هر پدیده دیگری در روند تاریخ دچار دگرگونی شد و در سده ۲۱ میلادی با توجه به درجه انکشاف و نیازهای شیوه تولید سرمایه‌داری مشخصه‌های تازه‌ای برای دموکراسی در نظر گرفته شدند که در این جا می‌کوشیم به اختصار آن اندیشه‌ها را مورد بررسی قرار دهیم:

۱- حاکمیت دموکراتیک بر اصل حاکمیت ملت و برخورداری همه شهروندان از حق سیاسی برابر قرار دارد و در این رابطه وابستگی‌های جنسی، نژادی، دینی و ... نباید نقشی بازی کنند.

۲- دموکراسی بدون حقوق اساسی شهروندی و برخورداری فرد از حمایت دولت قانونی در جلوگیری از پایمال شدن حقوق شهروندی‌اش توسط نهادهای دولتی ممکن نیست.

۳- هم‌چنین دموکراسی بدون برخورداری فرد از حق مشارکت و شانس برابر که عبارتند از حق رأی همگانی برای همه شهروندان و مشارکت کارا، یعنی برخورداری از امکان بیان خواست‌های خود در روند تصمیم‌گیری‌ها، بهره‌مندی از شانس هم‌سان در جا انداختن خواست‌های ویژه فردی، در کنار وجود افکار عمومی آگاه، برخورداری از امکان مشارکت فردی و جمعی، یعنی بهره‌مندی از اشکال مشارکت عرفی و یا غیرعرفی، همراه با امکان اتخاذ تصمیم‌هایی برای زمان از پیش محدود شده، نمی‌تواند متحقق شود. در همه اشکال دموکراسی ضرورت تأیید بر حسب واگشت‌پذیری *Reversibilität* و یا استمرار تصمیم‌هایی که گرفته می‌شوند، وجود دارد که سبب بهره‌مندی اقلیت‌ها از امکانات تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی و حفاظت از اقلیت‌ها از سوی نهادهای دولت دموکراتیک و امکان تبدیل اقلیت سیاسی به اکثریتی که بتواند هدایت و اداره حکومت را در دست گیرد، می‌گردد.

از نقطه نظر منافع خلق نه فقط حکومت باید در برابر مردم پاسخگو باشد، بلکه هم‌چنین شهروندان باید از حداقلی که طبق قانون تعیین و از سوی جامعه پذیرفته شده است، در زندگی اجتماعی سهمیم باشند، یعنی در جامعه دموکراتیک باید حداقلی از «عدالت اجتماعی» وجود داشته باشد.

با آن که سه عنصر اصلی دموکراسی مدرن، یعنی پشتیبانی یا حفاظت Schutz، مشارکت Partizipation و دربرگرفتنگی Inklusion یک‌دیگر را نفی می‌کنند، اما در عین حال یکی بدون آن دو دیگر نمی‌تواند زیست کند و تقریباً از سده ۱۷ به بعد این سه عامل شالوده قوانین اساسی دموکراسی مدرن را تشکیل داده‌اند. البته این سه عنصر یک‌باره و هم‌زمان در قوانین اساسی این کشورها پیدا نشدند و بلکه دستاورد مبارزات طولانی و گاه سرشار از خشونت در هر کشوری بودند. عنصر پشتیبانی یا حفاظت دستاورد مبارزات جنبش‌های آزادی‌خواهانه اروپا برای ایجاد دولتی منطبق بر قانون اساسی منجر به پیدایش پارلمان و تقسیم قوای دولتی به سه قوه مستقل از یک‌دیگر گشت.

هم‌چنین عنصر مشارکت نتیجه مبارزات سخت و گاه خونینی بود که جنبش کارگری اروپا برای سهم شدن در قدرت سیاسی باید بدان دست می‌زد، امری که موجب پیدایش ساختار دموکراسی مبتنی بر احزاب و جذب جنبش کارگری در ساختار حزبی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری گشت. بدون دخالتگری جنبش کارگری در زندگی سیاسی، دموکراسی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری از دوام برخوردار نخواهد بود. و سرانجام دربرگرفتنگی بر شالوده حقوق اساسی دولت رفاء پیدایش یافت که در جُستارهای پیشین الگوی آن را مورد بررسی قرار دادیم. این عنصر در اروپا به تدریج در رابطه با تکامل دولت رفاء در سده بیستم به وجود آمد.

بنا بر برداشت یورگن هابرماس Jürgen Habermas^{۱۰۴} می‌توان سه الگوی هنجارین مختلف از دموکراسی را تشخیص داد. یکی از آن‌ها الگوی دموکراسی لیبرال و دیگری الگوی دموکراسی جمهوری و سومی الگوی دموکراسی رایزانه deliberative Demokratie است. البته تجربه دموکراسی یونان باستان و هم‌چنین اندرپاشی apriorische آسایش‌طلبی دموکراسی بورژوازی، آن گونه که ژان ژاک روسو از آن سخن گفته است، زیرپایه تئوریک دموکراسی‌های جمهوری و رایزانه را تشکیل می‌دهند. هواداران این دو الگو بر این باورند که توده مردم را می‌توان با راه انداختن بحث‌هایی عمومی و علنی که بر استدلال‌های خردگرایانه استوارند، برای پذیرش این گونه دموکراسی آماده ساخت. همین گفتمان اجتماعی می‌تواند سبب شود تا در روند بحث، دموکراسی رایزانه از ژرفای بیش‌تری برخوردار گردد و زمینه برای کارکردهای فردی، گروهی و اجتماعی مبتنی بر مرآوده از پذیرش اجتماعی مطلوب‌تری برخوردار شود، بدون آن که این امر سبب گردد تا

خواست‌های فردی، گروهی، صنفی، سیاسی و طبقاتی اهمیت خود را از دست دهند و یا به حاشیه رانده شوند. با بررسی تاریخ می‌توان نتیجه گرفت که این دو الگوی دموکراسی تا کنون از جوهری زندگی خواهانه *kommunitär* برخوردار بوده‌اند و به پیدایش و نیرومندتر شدن دموکراسی توده‌ای *Basisdemokratie* یاری رسانده‌اند.^{۱۰۵}

در عوض الگوی دموکراسی لیبرال هر چند دارای جوهری واقع‌گرایانه است، اما در عین حال چون خواست‌ها و منافع فردی را در مرکز اقتصاد، سیاست و زندگی اجتماعی قرار می‌دهد، نخبه‌گرا نیز می‌شود. دموکراسی لیبرال در وهله نخست خواهان تحقق فردیت است و دموکراسی باید سپهری را به وجود آورد که در محدوده آن هر فردی بتواند به شهروند بدل شود تا با برخوردارگی از امکاناتی که دموکراسی برای همه فراهم آورده است، بتواند خوش‌بختی و یا نگون‌بختی خود را متحقق سازد. به این ترتیب در این الگو منافع فردی بر منافع جمعی برتری می‌یابد و فرد می‌تواند برای تحقق خواست‌های فردی خویش تا آن‌جا که قانون اجازه می‌دهد، منافع عمومی را نادیده گیرد. در این الگو، همان‌طور که در جستارهای پیشین نیز گفتیم، بخشی از حقوق فردی محدود می‌شود و نهادهای انتخابی (پارلمان) و یا انتصابی (ادارات دولتی) از حق حل اختلاف‌های اجتماعی برخوردار می‌گردند. بر مبنای این الگو فرد باید از عقلانیت و کارکردی خردگرایانه برخوردار باشد و بر همین اساس باید بتواند به احزابی رأی دهد که از منافع او دفاع می‌کنند و از نخبگانی پشتیبانی کند که کارکردهای آن‌ها را به سود منافع شخصی خود می‌یابد. شومپتر، اقتصاددان شهیر اتریشی در سال ۱۹۴۲ الگوی تئوری اقتصادی دموکراسی لیبرالی را انکشاف داد و هنوز نیز این الگوی اقتصادی زیربنای اقتصاد کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری و تئوری «جهانی‌شدن» کنونی را تشکیل می‌دهد.

برای آن که بتوانیم «دولت دمکراتیک» را بهتر بشناسیم، در این‌جا به برخی دیگر از نمونه‌های دموکراسی اشاره می‌کنیم که دانش سیاسی مدعی کشف آن‌ها است. این الگوهای دموکراسی نیز باید بر زندگی مردمی که در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری زندگی می‌کنند، تأثیری بلاواسطه گذاشته باشد. این نمونه‌ها عبارتند از دموکراسی هویت‌گرایانه *identitäre Demokratie*، دموکراسی متحده زورگویانه *Einheitsdemokratie totalitäre* که می‌تواند متکی بر همگونی اجتماعی و یا باورهای ارزشی هم‌تراز باشد. نمونه دیگر دموکراسی کثرت‌گرایانه *pluralistische Demokratie* است که شالوده‌اش بر پذیرش تنوع منافع فردی، گروهی و طبقاتی استوار است. نمونه دیگر دموکراسی مستقیم *direkte*

Demokratie است که در محدوده آن دخالت مردم در تنظیم و سازمان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی خویش به امری بلاواسطه بدل می‌گردد، یعنی مردم باید در همه رده‌های تصمیم‌گیری از حق شرکت برخوردار باشند. در عین حال می‌توان از دو گونه دموکراسی «توانمند» و «کم‌توان» نیز سخن گفت. در دموکراسی توانمند حوزه تصمیم‌گیری مردم لایه‌ها و رده‌های اجتماعی متفاوتی را فرامی‌گیرد، در حالی که در دموکراسی کم‌توان مردم فقط در رده‌های بسیار محدودی که بیش‌تر به‌حوزه سیاست محدود می‌شود، می‌توانند دخالت کنند. به‌عبارت دیگر، هر اندازه مردم بتوانند در حوزه‌های بیش‌تری در تصمیم‌گیری‌ها شرکت کنند، دموکراسی «توانمند»تر است و هر اندازه حوزه تصمیم‌گیری‌های مردم محدود باشد، با دموکراسی «کم‌توان»تر سر و کار خواهیم داشت.

نمونه دیگر را می‌توان دموکراسی اکثریت *Mehrheitsdemokratie* و یا دموکراسی هم‌گرایانه *Konsensdemokratie* نامید که اکثریت در تصمیم‌گیری‌ها از نقش تعیین‌کننده برخوردار و موظف است با یافتن راه‌حلی که می‌تواند از سوی اکثریت جامعه مطلوب تشخیص داده شوند، اکثریت مردم را با خود هم‌رأی و هم‌راه سازد. هم‌چنین می‌توان از دموکراسی رقابتی *Konkurrenzdemokratie* نیز به‌مثابه یکی دیگر از نمونه‌های دموکراسی نام برد که در محدوده آن احزاب سیاسی بر سر به‌دست آوردن هر چه بیش‌تر آرای مردم با یک‌دیگر به رقابت می‌پردازند.

در هر حال میان اشکال و نمونه‌های مختلف دموکراسی نوعی ارتباط درونی وجود دارد، یعنی برخی از این نمونه‌ها هر چند با یک‌دیگر متفاوت می‌نمایانند، اما در عین حال شبیه هم‌دیگر نیز هستند و در ارتباطی منطقی با یک‌دیگر قرار دارند. به‌طور نمونه دموکراسی بلاواسطه و دموکراسی توانمند در شکل و محتوا به هم بسیار نزدیکند، زیرا در این هر دو الگو مردم باید در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی از حق شرکت و تصمیم‌گیری بهره‌مند باشند. دیگر آن که نمونه‌های دموکراسی‌های لیبرال و کثرت‌گرایانه دموکراسی‌های واسطه‌ای هستند، یعنی مردم با گزینش نمایندگان حق تعیین‌گری خود را به آن‌ها وامی‌گذارند. در چنین دموکراسی‌ها، آن‌گونه که می‌توان در سوئیس دید، مردم حداکثر در برخی از موارد از حق شرکت در همه‌پرسی‌ها برای تصمیم‌گیری در مواردی استثنائی برخوردار می‌شوند.

با توجه به تاریخ می‌توان گفت که دموکراسی ناب تا کنون در هیچ کشوری و در هیچ زمانی تحقق نیافته است. اما با پیدایش جنبش‌های ابتکاری *Bürgerinitiativen* که پس از

سال‌های ۷۰ سده پیشین در اروپا و به‌ویژه در آلمان فدرال به‌وجود آمدند، مشارکت دمکراتیک demokratische Partizipation با دمکراسی نمایندگی repräsentative Demokratie درهم آمیخت و سبب تحقق انقلاب مشارکتی partizipatorische Revolution در اروپای غربی گشت. با توجه به رُخ‌دادهای چند دهه گذشته می‌توان مدعی شد که دمکراسی نمایندگی با آمیخته شدن با مشارکت دمکراتیک از انکشاف تازه‌ای برخوردار گشت.

هم‌چنین با بررسی تاریخ سرمایه‌داری درمی‌یابیم که ساختار دمکراسی هم‌سو با تکامل این شیوه تولید انکشاف یافته است. البته ساموئل هانتینگتن Samuel Huntington^{۱۰۶} مدعی است که دمکراسی در نتیجه موج سومی که در دهه‌های پایانی سده پیشین آغاز شد، توانسته است از موفقیت چشم‌گیری برخوردار شود.

اما دمکراسی مدرن بدون پیش‌تاریخ دمکراسی در اروپا و آمریکا نمی‌توانست تحقق یابد و بنابراین موفقیت کنونی دمکراسی در غرب بدون آن پیش‌تاریخ شدنی نبود. با این حال دولت‌های دمکراتیک در مقایسه با دولت‌های نادمکراتیک از مشروعیت همه‌جانبه‌تر و در برابر خواست‌های مردم از واکنش‌گرایی Responsivität بسیار زیادتر و در غالب موارد از کارایی بالاتری برخوردارند. در عین حال در دمکراسی لیبرال می‌توان برخی کمبودهای ساختاری را به‌ویژه هنگامی در جامعه‌ای یافت که با بحران‌های سیاسی و اقتصادی مواجه می‌شود. همین امر سبب شده است تا دولت‌های دمکراتیک از پایداری و دوام زیادی برخوردار نباشند و در مراحل از بحران‌های سیاسی و اجتماعی، آن‌گونه که پس از جنگ جهانی اول در ایتالیا و آلمان شاهد آن بودیم، درهم بشکنند و از بطن آن‌ها دولت‌های زورگو و ضددمکراتیک سر برآورند. بنا بر همین تجربه‌های تاریخی نمی‌توان با قاطعیت مدعی شد که در آینده دولت‌های دمکراتیک متلاشی نخواهند شد و جای خود را به دولت‌های استبدادی نخواهند داد، زیرا مشکلات ساختاری دمکراسی دارای اشکال و طبیعت‌های متفاوتی است.

حاکمیت دمکراتیک بیش از اندازه به زمینه‌های گوناگونی هم‌چون وضعیت تکامل اقتصادی، درجه شتاب آمیزش قوم‌های مختلفی که در یک جامعه با هم زندگی می‌کنند و خواست‌ها و منافع فرهنگی، سیاسی و اقتصادی متفاوتی نسبت به یک‌دیگر دارند و هم‌چنین به فرهنگ سیاسی غالب در یک کشور وابسته است. با گسترش هر چه بیش‌تر روند جهانی‌سازی شیوه تولید سرمایه‌داری عوامل مردمی و دمکراسی در زمینه جذب و آمیزش قوم‌ها و ملیت‌های مختلف در یک دولت و تبدیل چندفرهنگی ملیتی به یک

فرهنگ ملی هر چه بیش تر با دشواری و بغرنجی روبه‌رو می‌شود، امری که سبب ناپایداری دموکراسی به‌مثابه سیستم سیاسی ملت- دولت می‌گردد. به‌طور نمونه اروپای مسیحی به خاطر مهاجرت اقوام مسلمان از کشورهایی که در گذشته مستعمره دولت‌های اروپائی بودند و همچنین کسانی از کشورهای اسلامی که در دوران کمبود نیروی کار در کشورهای صنعتی به اروپای غربی کوچ کرده‌اند و اینک به‌مثابه شهروندان مسلمان این دولت‌ها در کشورهای عضو اتحادیه اروپا می‌زیند، حاضر به پذیرش چند دینی و چندفرهنگی نیست و اروپائیان نسبت به اسلام و فرهنگ اسلامی که توسط مهاجرین به این بخش از اروپا آورده شده است و دارد در این کشورها به خُرده‌فرهنگ Subkultur بدل می‌گردد، با بدبینی و سؤ ظن می‌نگرند. به‌عبارت دیگر، در این کشورها هنوز میان مردم بومی و مهاجرین مرادده‌ای دموکراتیک وجود ندارد تا هم‌چون گفتمانی ملی به افکار عمومی در جهت آمیزش و هم‌زیستی چند فرهنگی بدل گردد.

دیگر آن که بنا بر باور دِ توکویل دموکراسی همیشه می‌تواند با خطر «دیکتاتوری اکثریت» روبه‌رو شود، یعنی آن که اقلیت در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی توسط اکثریت به حاشیه رانده شود. اما دموکراسی بدون دخالت دادن «دیگران»، یعنی غیر خودی‌ها نمی‌تواند در برابر گرایش‌های بوروکراتیک و تکنوکراتیک که بر نهادهای دولتی غالب است، از دوام و پایداری برخوردار گردد، زیرا بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها که نهادهای دولتی را هدایت و اداره می‌کنند، با بهره‌گیری از موقعیت ویژه‌ای که دارند، می‌کوشند دولت را به سود خود سازمان‌دهی کنند. همین امر سبب می‌شود تا رهبران حکومت‌های دموکراتیک نتوانند به موقع در برابر خواست‌های مردمی که آن‌ها را برای حکومت کردن برگزیده‌اند، به نحو مطلوب از خود واکنش نشان دهند، امری که سبب می‌شود تا مردم عادی نسبت به سیاستمداران بدبین شوند و بپندارند که آن‌ها بیش تر در پی تأمین منافع گروهی خویشند تا نشان دادن واکنش مناسب نسبت به خواست‌های مردم. اما از آن‌جا که در دموکراسی‌های پارلمانی هر از چندی مردم باید نمایندگان مجلس را انتخاب کنند، در نتیجه در دموکراسی‌های حزبی، رهبران این احزاب مجبورند در برابر خواست‌های مردم، یعنی رأی دهندگان از خود واکنش نشان دهند و برنامه‌هایی را در جهت تحقق برخی از خواست‌های مردم ارائه نمایند. پس احزاب دموکراتیک برای برخوردارگی از اکثریت آرای مردم مجبورند برای مشکلاتی که جامعه با آن‌ها روبه‌رو است، راه‌حل‌های کوتاه‌مدت بیابند. به‌همین دلیل نیز دموکراسی نمی‌تواند در جهت حل مشکلات کلیدی و بنیادی جامعه گام بردارد، یعنی

نمی‌تواند در مورد از میان برداشتن شیوه تولید سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم، پروژه‌هائی که از طریق برنامه‌ریزی‌های طولانی می‌توانند جابه‌جا شوند، فعالیت کند. با این حال در دموکراسی‌ها با اراده و خواست مجازی *fiktiv* خلق روبه‌رو می‌شویم که می‌تواند خطا باشد و توسط سیاستمداران جاه‌طلب و دغل به انحراف کشیده شود. به همین دلیل نیز آن‌جا که با گرایش‌های دموکراسی مستقیم روبه‌روئیم، غالباً دیده می‌شود که سیاستمداران عوام‌فریب می‌توانند افکار عمومی را تحت تأثیر خواست‌های افراطی خود قرار دهند و در نتیجه در بیش‌تر موارد از تصویب قوانینی که می‌توانند از دامنه دشواری‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بکاهند، جلوگیری کنند. با تمامی این کاستی‌ها، همان‌طور که آبراهام لینکلن در یکی از نطق‌های خود یادآور شد، در دموکراسی‌ها می‌توان ملتی را برای مدتی فریب داد، می‌توان بخشی از یک ملت را برای همیشه فریفت، اما نمی‌توان تمامی یک ملت را برای همیشه فریب داد.

آن‌چه که دموکراسی را ناپایدار و لرزان می‌سازد، این حقیقت ساده است که یک حزب و یا رهبر یک حزب می‌تواند با طرح شعارهای دروغین احساسات مردم را تحریک کند و به اکثریت آراء در پارلمان دست یابد و سپس با رأی اکثریت پارلمانی حقوق دموکراتیک مردم را محدود و یا آن‌طور که هیتلر در آلمان انجام داد، دموکراسی را برای همیشه تعطیل کند و سلطه حکومت تک‌حزبی خود را به قانون بدل سازد. به‌همین دلیل نیز یکی از وظائف اصلی نهادهای جامعه مدنی آن است که نهادهای درونی جامعه و به‌ویژه بافت و ساختار احزاب سیاسی دائماً نوسازی شوند تا نیروئی که دشمن دموکراسی است، نتواند با بلند کردن پرچم دموکراسی به مثابه جامعه‌ای باز، بر قدرت سیاسی چنگ اندازد و دموکراسی را از میان بردارد.

مقوله «جامعه مدنی»^۱ مقوله تازه‌ای نیست، فیلسوفان یونان باستان و به‌ویژه ارسطو به این مقوله پرداخته‌اند و هم‌چنین، همان‌گونه که خواهیم دید، اندیشمندان سده‌های میانه نیز با این مقوله کلنجار رفته‌اند. اما پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» مقوله «جامعه مدنی» یک‌باره از اهمیت چشم‌گیری برخوردار شد و با آن که هر کسی برداشت ویژه‌ای از این مقوله دارد، اما تقریباً همه لایه‌های سیاسی کوشیدند این مقوله را به ابزار سیاسی بدل سازند و چنین برتابانند که بدون نهادهای جامعه مدنی نمی‌توان به دموکراسی و آزادی‌های اجتماعی و حتی به تحقق دولت دموکراتیک دست یافت.

برخی دیگر از فیلسوفان و جامعه‌شناسان بر این باورند که مقوله «جامعه مدنی» چیز معینی را نمودار نمی‌سازد.^۲ با این حال این مقوله هم در حوزه تئوری‌های سیاسی و هم در دانش اجتماعی بسیار به کار گرفته می‌شود. به‌طور مثال یکی از حوزه‌های پژوهشی دانش اجتماعی تشخیص این واقعیت است که «جامعه مدنی» تا چه اندازه بر کارکردهای یک نظام دموکراتیک می‌تواند تأثیر مثبت و یا منفی داشته باشد. هم‌چنین یکی دیگر از حوزه‌های چنین پژوهشی مربوط می‌شود به نقش «جامعه مدنی» در گذار از دولت‌های زورگو و تبدیل آن‌ها به حکومت‌های دموکراتیک. هم‌چنین بسیاری از جنبش‌های ابتکاری در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته که هوادار اصلاحات رادیکال در مسائل اجتماعی و به‌ویژه مشکلات محیط‌زیستی و گسترش ساختارهای خودگردانی مدنی هستند، خود را بخشی از «جامعه مدنی» این کشورها می‌نامند.

برخی از چپ‌ها نیز بر این باورند که با سلطه سرمایه مالی بر روند جهانی‌سازی، از نقش و اهمیت دولت رفاہ به‌شدت کاسته شده است و به‌همین دلیل توده‌های تهی‌دست باید با مسئولیت‌پذیری مستقیم در تعیین سرنوشت خود فعال شوند. اینان این روند را جزئی از «جامعه مدنی» می‌دانند.

در هر حال هر کسی از ظن خود به این مقوله می‌پردازد و هر گروهی تعریف ویژه خود را از این مقوله ارائه می‌دهد، یعنی آن روندهائی که برای جامعه مثبت و خوب تشخیص

داده می‌شوند، در درون مقوله «جامعه مدنی» جاسازی می‌گردند و آنچه که بنا بر تشخیص هر فرد و یا گروهی برای جامعه منفی و بد است، از حوزه این مقوله بیرون گذارده می‌شود.

به این ترتیب در تعریف مقوله «جامعه مدنی» ارزش‌های هنجارین و چشم‌اندازی که هر گروهی از آینده دارد، در هم آمیخته شده‌اند. همین چندمعنائی Ambiguität این مقوله سبب شده است تا از یک‌سو نتوان آن را به‌آسانی تعریف کرد و از سوی دیگر، همین ناشفافی سبب می‌شود تا از جذابیت ویژه‌ای برخوردار گردد. چنین دیده می‌شود که گرایش به‌دانش‌گرایی و دستیابی به آرمان‌های سیاسی را می‌توان در این مقوله به‌هم پیوند زد.

قاعدتاً زیر عنوان واژه «مدنی»^۳ سپهری از جامعه درک می‌شود که در محدوده آن می‌توان مجموعه جرگه‌ها، اتحادیه‌ها و گروه‌های عمومی را یافت که داوطلبانه و آزادانه توسط شهروندان تشکیل می‌شوند. همه این سازمان‌ها از دستگاه‌ها و نهادهای دولتی و اقتصادی مستقل هستند، یعنی فضائی غیردولتی را تشکیل می‌دهند که در آن قوانین بازار آزاد سرمایه‌داری نیز نباید حاکم باشد. هم‌چنین بسیاری از پژوهشگران «جامعه مدنی» این سپهر را از حوزه زندگی خصوصی فردی، یعنی خانواده و ... نیز جدا می‌سازند و مدعی هستند که «جامعه مدنی» بدون افکار عمومی نمی‌تواند وجود داشته باشد. دیگر آن که بیش‌تر این پژوهشگران بر این باورند که «جامعه مدنی» بدون احترام نهادن به حقوق بشر و حقوق شهروندی از سوی نهادهای دولتی و بدون مطبوعات و رسانه‌های آزاد نمی‌تواند متحقق گردد. بنابراین در جوامعی که دارای حکومت‌های زورگو و یا دیکتاتور هستند و دستگاه دولتی نه به «حقوق بشر» احترام می‌گذارد و نه خود را موظف به دفاع از «حقوق شهروندی» مردم می‌پندارد، نهادهای جامعه مدنی نه می‌توانند به‌وجود آیند و نه ادامه زیست دهند، زیرا در این جوامع «افکار عمومی»، یعنی رسانه‌های آزاد که بتوانند بدون ترس از سانسور و سرکوب نهادهای دولتی اخبار زندگی شهروندی و اجتماعی را به آگاهی افکار عمومی رسانند، وجود ندارند. هم‌چنین در هر «جامعه مدنی» باید برخی از استانداردها هم‌چون مدارا، تفهیم، خشونت‌زدائی و روحیه اجتماعی وجود داشته باشد. سرانجام آن که در هر طرحی از «جامعه مدنی» باید نوعی اتوپی نیز نهفته باشد که بر مبنی آن بتوان «جامعه مدنی» را به خودگردانی زندگی اجتماعی تعبیر کرد. به این ترتیب مقوله «جامعه مدنی» از سه بُعد تشکیل می‌شود که عبارتند از:

- ۱- حوزه اجتماعی سازمان‌ها و نهادهای غیردولتی؛
- ۲- حوزه آداب معاشرت شهروندان با هم و نهادهای دولتی با شهروندان؛
- ۳- حوزه پروژه‌های آینده‌نگرانه.

خلاصه آن که «جامعه مدنی» بدون آن که خود وابسته به نهادهای دولت باشد، می‌بایست میان دولت و جامعه مراوده برقرار سازد. در این معنی اجتماع تشکیل می‌شود از همه آن نهادهایی که در محدوده دولت ملی قرار دارند، هم‌چون خانواده، اقتصاد، حقوق، سیاست، افکار عمومی، دانش و ...، در عوض «جامعه مدنی» فقط آن حوزه‌هایی را در بر می‌گیرد که داوطلبانه و آزادانه توسط شهروندان به وجود می‌آیند، هم‌چون سازمان‌ها، اتحادیه‌ها و ... که از نهادهای دولتی مستقل هستند.

ارسطو نخستین کسی بود که از «جامعه مدنی» سخن گفت. بنا بر تعریف او، هر اجتماع سیاسی را می‌توان «جامعه مدنی» نامید، یعنی مردمی که با هم اجتماعی را برای زیست مشترک خود تشکیل می‌دهند، در حقیقت توانسته‌اند «جامعه مدنی» را به وجود آورند. این برداشت از «جامعه مدنی» تا ۱۷۵۰ کم و بیش از اعتبار برخوردار بود، اما به کوشش فیلسوفانی هم‌چون جان لاک، منتسکیو، فرگوسن^۴، هگل و دتوکویل به تدریج دچار دگرگونی شد و از ۱۸۵۰ درک جدیدی از «جامعه مدنی» جانشین برداشت ارسطویی گشت. بر اساس این برداشت نو، «جامعه مدنی» بدون آن که با اقتصاد بازار نیز مرزبندی روشنی داشته باشد، به صورت شفاف از دولت جدا گشت. در این دوران این باور پیدایش یافت که «جامعه مدنی» هنگامی تحقق می‌یابد که مردم در سپهر دولتی که بر قانون تکیه دارد، با یکدیگر در صلح و صفا زندگی کنند.

اما پس از آن که مارکس در اثر خود «نقد اقتصاد سیاسی» با بررسی اندیشه هگل «جامعه مدنی» را به جامعه بورژوائی تولید کالائی تقلیل و در نتیجه به آن هیبت دیگری داد،^۵ به تدریج مقوله «جامعه مدنی» به فراموشی سپرده شد. مارکس یادآور شد که «جامعه مدنی» سپهری است که در آن خواست‌های فردی- سرمایه‌دارانه می‌توانند شکفته شوند. به همین دلیل نیز این مقوله در تئوری شناخت مارکس دارای باری منفی است، زیرا ذاتی Immanent شیوه تولید سرمایه‌داری است. در آغاز سده بیست این مقوله از شکوفائی دگر باره‌ای برخوردار شد، زیرا آنتونیو گرامشی Antonio Gramsci^۶ در زندان موسولینی به این مقوله پرداخت و پنداشت چپ ایتالیا می‌تواند با به‌کارگیری «جامعه مدنی» آن را به ابزاری

برای رهائی ایتالیا از چنگال فاشیسم بدل سازد. البته گرامشی میان «جامعه مدنی» و اقتصاد مرزبندی کرد و جرگه‌های آزاد غیرسرمایه‌داری و غیردولتی را در کانون اصلی «جامعه مدنی» قرار داد. و سرانجام در دهه هفتاد سده پیش «جامعه مدنی» از سوی مخالفین «سوسیالیسم واقعاً موجود» در آن کشورها مطرح شد و تب آن سراسر اروپای شرقی را فراگرفت. مخالفین «سوسیالیسم واقعاً موجود» که خواهان آزادی‌های مدنی و حقوق اساسی بودند، از احزاب کمونیست که رهبری حکومت را در انحصار خود داشتند، خواهان اصلاحات سیاسی و فرهنگی مبتنی بر ایجاد نهادهای فرهنگی و سیاسی مستقل از دولت و حزب کمونیست شدند. به عبارت دیگر، آن‌ها از حکومت‌های خود خواستند که برای افکار عمومی ناسازگار با خواسته‌های حکومت فضای زیست به وجود آورد، یعنی به هواداران آزادی گفتار و نوشتار اجازه و امکان انتشار اندیشه‌ها و نوشته‌های‌شان داده شود. به این ترتیب مخالفین «سوسیالیسم واقعاً موجود» و هواداران دموکراسی سرمایه‌داری نهادهایی را که بدون اجازه و مستقل از دولت و حزب به وجود آورده بودند، عناصر و نهادهای «جامعه مدنی» نامیدند. سرشناس‌ترین تئوریسین «جامعه مدنی» در لهستان آدم میچنیک Adam Michnik^۷ بود. او در آن زمان این باور را تبلیغ کرد که باید در «جوامع بسته» اروپای شرقی «جامعه مدنی» را به مثابه جامعه موازی و یا «جامعه دوم» در درون جامعه اول که توسط حزب کمونیست و حکومت وابسته به روسیه شوروی کنترل می‌شد، به وجود آورد. همین امر سبب شد تا در لهستان سندیکای «همبستگی» مستقل از سندیکائی که وابسته به حزب کمونیست و «حکومت سوسیالیستی» بود، تشکیل شود و بتواند نشریه مستقل خود را انتشار دهد. همچنین به تدریج زمینه برای تشکیل کانون نویسندگان مستقل از حکومت و انتشار «ادبیات آزاد» ممکن گشت.

مخالفین «سوسیالیسم واقعاً موجود» که با کلیسای کاتولیک دارای روابط بسیار تنگاتنگ بودند، در لهستان با حکومتی زورگو روبه‌رو بودند که مدعی بود حقیقت مطلق را در عرصه ایدئولوژی و قدرت سیاسی در انحصار خود دارد. بنابراین باید از پائین و با ایجاد نهادهای «جامعه مدنی» که مستقل از حکومت بودند، به تدریج برای افکار عمومی آشکار می‌ساختند حکومتی زورگو و قدرقدرت که حاضر به شنیدن اندیشه‌ها و باورهای مردم خود نیست، نمی‌تواند مدعی انحصار حقیقت و برخوردار از مشروعیت توده‌ای باشد. پس آن‌ها کوشیدند با ایجاد حوزه‌هایی که بیرون از کنترل حکومت بودند، یعنی با تکیه به کلیسا و اخلاق مسیحی، اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز قطعنامه پایانی کنفرانس

هلسینکی^۸ که در سال ۱۹۷۵ برگزار شد و روسیه شوروی و دیگر کشورهای اروپای شرقی آن را امضاء کرده بودند، زمینه را برای تبلیغ باورهای خود در درون جامعه بسته «سوسیالیسم واقعاً موجود» لهستان هموار سازند.

در چکسلواکی به رهبری واسلاو هاول^۹ Vaclav Havel نخست گروهی به وجود آمد که از «منشور ۷۷»^{۱۰} پیروی می کرد و سپس جنبش «با حقیقت زیستن» پایه گذاری شد، یعنی هواداران این مکتب می خواستند با تکیه بر هنجارهای اخلاقی، مستقل و بیرون از حوزه اقتدار و ایدئولوژی «حکومت سوسیالیستی» زندگی کنند. شبیه همین وضعیت نیز کم و بیش در مجارستان به وجود آمد.

با توجه به دستاوردهای «جامعه مدنی» در اروپای شرقی و تبدیل این کشورها به دولت های دموکراتیک نوع غربی، دانش سیاسی توانست در رابطه با نقش جنبش های «جامعه مدنی» در روند تبدیل دولت های دیکتاتور به دولت های دموکراتیک سه مرحله لیبرالیزه سازی، دموکراتیزه سازی و تثبیت دموکراسی را شناسائی کند.^{۱۱} هم چنین پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» روشنفکران چپ غربی که مدعی بودند فراتر از مارکس می خواهند به مسائل نوین جهانی نگاه کنند، به بررسی مقوله «جامعه مدنی» پرداختند و به این نتیجه رسیدند که «جامعه مدنی» می تواند به مثابه الگوئی رادیکال-دمکرات در حوزه اصلاحات اجتماعی نقشی مؤثر بازی کند.^{۱۲} در غرب این باور گسترش یافت که «جامعه مدنی» می تواند در برابر دولتی که از بالا بر مردم حکومت می کند، از پائین زمینه را برای خودگردانی مردمی هموار سازد.

به این ترتیب با روندها و برداشت های متفاوتی از «جامعه مدنی» روبه رو می شویم. در کشورهای پیشرفته سرمایه داری که دارای دولت های دموکراتیک بودند، «جامعه مدنی» باید زمینه را برای کاهش اقتدار دولت و گسترش خودگردانی مردمی آماده می ساخت، یعنی «جامعه مدنی» باید دموکراسی موجود را گسترش می داد و سبب تحقق دموکراسی بیش تر در جامعه می شد. در این کشورها کسی در پی دگرگونی ساختار دولت نبود. در عوض در کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» و در کشورهای جهان سوم که دارای حکومت های مستبد و دیکتاتور بودند، جنبش «جامعه مدنی» تلاشی بود برای ایجاد نهادهائی بیرون از حوزه اقتدار دولت با هدف ناتوان سازی و در نهایت سرنگونی حکومت قدر قدرت و تحقق دولت دموکراتیک.

در عین حال کوشش شد به پدیده «جامعه مدنی» از موضع پسامارکسیستی نگریسته شود، یعنی از یک سو با تکیه به نگرش مارکس به پدیده دولت به مثابه سلطه سیاسی طبقه حاکم، نقد دولت در دستور روز قرار گرفت و از سوی دیگر کوشش شد چنین وانمود شود که «جامعه مدنی» سپهر نوینی است که بیرون از حوزه‌های اصلاحات و انقلاب قرار دارد. به این ترتیب پسامارکسیست‌ها توانستند برداشت منفی مارکس از «جامعه مدنی» را مثبت سازند، زیرا بنا بر برداشت آن‌ها، «جامعه مدنی» ابزاری است در دست توده برای نفی و گذار از دولت طبقاتی. آن‌ها هم‌چنین برای آن که «مارکسیست» بودن خود را نشان دهند، مدعی شدند که با نابودی دولت، دیگر به «جامعه مدنی» نیازی نخواهد بود، زیرا این پدیده متعلق به جامعه سرمایه‌داری و گزینشی در برابر دولت طبقاتی است.

در ایالات متحده برخی از پژوهشگران مقوله‌های «جامعه مدنی» Civil society و «جامعه محلی» Community را یکی پنداشتند، به طوری که امروزه این دو مقوله با هم آن چنان تنیده شده‌اند که به دشواری می‌توان آن‌ها را از هم جدا ساخت.

هم‌چنین اکنون در رابطه با روند جهانی‌سازی درباره حکومت جهانی و رابطه «جامعه مدنی فراملی» با چنین حکومتی سخن گفته می‌شود، آن‌هم با این هدف که شاید «جامعه مدنی فراملی» بتواند با ابزارهای «نافرمانی مدنی فراج جهانی» سرمایه‌داری هار شده را مهار کند. هواداران این اندیشه بر این باورند که دمکراسی زنده و شاداب چه در سپهر ملی و چه در پهنه جهانی بدون «جامعه مدنی» که فعالیت آزادانه و داوطلبانه شهروندان را در خود بازتاب می‌دهد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. این پژوهشگران پول و وقتی را که افراد داوطلبانه و آزادانه در حوزه «جامعه مدنی» هزینه می‌کنند، «سرمایه اجتماعی» Sozial- kapital می‌نامند. بنا بر این برداشت، در جامعه‌ای که کمیت و کیفیت این سرمایه بالا باشد، به همان نسبت نیز با دمکراسی شاداب و زنده روبه‌رو خواهیم بود و در عوض در جوامع نادمکراتیک و یا نیمه‌دمکراتیک با تناسبی معکوس روبه‌رو می‌شویم، یعنی هر اندازه دمکراسی از رشد کم‌تری برخوردار باشد، به همان نسبت نیز کمیت و کیفیت «سرمایه اجتماعی» اندک خواهد بود. به این ترتیب شهروندان و روحیه اجتماعی به ذخیره طبیعی Ressource یک جامعه برای حفظ، ثبات و انکشاف دمکراسی بدل می‌شوند.

برخی نیز نهادهای غیرانتفاعی و عام‌المنفعه را عناصری از «جامعه مدنی» می‌دانند، زیرا قانون ارزش سرمایه بر این نهادها سلطه ندارد و کسب سود هدف اصلی نیست. به همین دلیل برخی از «اصلاح‌طلبان» دینی در ایران نهادهائی چون موقوفه‌های

امامزادگان و یا خدمات اجتماعی هم‌چون یتیم‌خانه‌ها، خانه‌های پیران، بیمارستان‌ها و ... را که به‌کوشش و هزینه مردم و یا بنیادهای خیریه به‌وجود می‌آیند را جزئی از عناصر «جامعه مدنی» می‌دانند. برخی نیز بر این باورند که دولت رفاه بدون خودمستولیت‌پذیری شهروندان نمی‌تواند از تکامل لازم برخوردار شود. حتی محافل محافظه‌کار غرب که هوادار بی‌چون و چرای اقتصاد بازار آزاد سرمایه‌داری‌اند، گسترش نهادهای «جامعه مدنی» را راز سلامت و دوام دولت‌های دموکراتیک در غرب می‌پندارند.

بنابراین «جامعه مدنی» نه فقط از سوی محافل مختلف سیاسی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، بلکه هر گروهی از این مقوله درک و برداشت ویژه خود را دارد. همین امر سبب شده است تا در مورد این مقوله پرسش‌های بسیاری بی‌پاسخ بمانند. به‌طور مثال هنوز روشن نشده است که اقتصاد و یا سازمان‌های اقتصادی که نهادهایی غیردولتی هستند، می‌توانند جزئی از نهادهای «جامعه مدنی» محسوب شوند و یا نه؟ در این رابطه اقتصاد-دانان محافظه‌کار و لیبرال بر این باورند که باید نهادهای اقتصادی را بخشی از «جامعه مدنی» پنداشت، زیرا «جامعه مدنی» از مسئولیت‌پذیری فردی حرکت می‌کند و بنابراین کارکرد صاحبان نهادهای تولیدی و خدماتی اقتصادی در انطباق کامل با این برداشت از «جامعه مدنی» قرار دارد. در عوض چپ‌های لیبرال می‌کوشند میان نهادهای اقتصادی و «جامعه مدنی» مرزبندی کنند و اقتصاد را بیرون از این مقوله قرار دهند.

هم‌چنین تئوریسین‌های «جامعه مدنی» در رابطه با مناسبات متقابل «جامعه مدنی» و دولت هنوز دارای برداشت‌های همگون نیستند و در این رابطه تئوری‌های متفاوتی عرضه می‌کنند. محافظه‌کاران و لیبرال‌ها با آن که می‌پذیرند «جامعه مدنی» سبب شادابی و سرزنده بودن روند دموکراسی در یک کشور می‌شود، اما خواهان مرزبندی شفاف میان نهادهای دولتی و نهادهای متعلق به «جامعه مدنی» هستند، زیرا بنا بر پندار آن‌ها دولت نباید در سپهر اجتماعی و اقتصادی دخالت کند. بنا بر این برداشت، نهادهای «جامعه مدنی» باید دارای سرشتی غیرسیاسی باشند، یعنی در بهترین حالت، «جامعه مدنی» می‌تواند فضای غیرسیاسی امنی را برای افراد در یک جامعه و در برابر نهادهای دولتی به‌وجود آورد. در عوض روشنفکران پسامدرن و پسامارکسیست «جامعه مدنی» را واسطه‌ای میان دولت و جامعه می‌پندارند و سرشت نهادهای «جامعه مدنی» را سیاسی می‌دانند و می‌کوشند نهادهای «جامعه مدنی» را به آن‌گونه انکشاف دهند که سبب خودگردانی مردم و بی‌نیازی آنان از دستگاه دولت شود.

دیگر آن که برخی از نظریه‌پردازان بر این باورند که «جامعه مدنی» فقط می‌تواند سبب پیوند سیاست و رفاء در جوامع مدرن گردد و در کشورهایی که عناصر «جامعه مدنی» عقب مانده‌اند و یا از رشد چندان‌ی برخوردار نیستند، رفاء اجتماعی از رشدی اندک برخوردار است و جامعه از به‌هم‌پیوستگی پایدار برخوردار نیست.

هم‌چنین برخی از پژوهشگران «جامعه مدنی» در کشورهایی که این پدیده وجود ندارد، سه وضعیت را از هم تشخیص می‌دهند که عبارتند از وضعیت بربریت، وضعیت دولت نظامی و وضعیت تولیدکنندگان. بنا بر این برداشت، در کشورهایی که دارای دولت‌های استبدادی مطلقه‌اند، بربریت و تعصب سلطه دارد و در نتیجه فضائی برای پیدایش و انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» خالی نمی‌ماند. در این کشورها دولت و یا توده متعصب و وحشی که از رهبران حکومت فرمان می‌برد، می‌تواند مخالفین خود را ل ت و پار و نهادهای «جامعه مدنی» را سرکوب کند.

در وضعیت دوم، یعنی وجود دولت نظامی می‌توان وضعیتی را یافت که جورج ارول George Orwell^{۱۳} در کتاب «۱۹۸۴» خود ترسیم کرده است، یعنی دولتی قدرقدرت که شبیه آن در کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» وجود داشت، دولتی که همه چیز را زیر سلطه خود داشت و حتی در زندگی خصوصی و شخصی شهروندان خود دخالت می‌کرد.

و سرانجام در وضعیت سوم که در آن «تولیدکنندگان» کالاها در جامعه از نقشی تعیین‌کننده برخوردارند، یعنی در کشورهای سرمایه‌داری، «جامعه مدنی» امکان رشد می‌یابد و آن‌گونه که آنتونیو گرامشی پنداشت، می‌تواند به‌گزینشی در برابر جامعه سرمایه‌داری بدل گردد. با این همه بیش‌تر پژوهشگران این مقوله بر این باورند که «جامعه مدنی» نمی‌تواند بدون شهروندان متمدن به‌وجود آید، به‌عبارت دیگر، پیش‌شرط تحقق «جامعه مدنی» تحقق شهروندی است که باید از درجه معینی از دانش، فن‌آوری، فرهنگ، ادبیات و هنر مدرن برخوردار باشد. در یک کلام، «جامعه مدنی» بدون پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری و گذار به تولید کلان نمی‌تواند و نمی‌توانست متحقق گردد.

نتیجه آن که با به‌کارگیری مفهوم «جامعه مدنی» مجبور به مرزبندی تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی میان کشورها، ملت‌ها و دولت‌ها می‌شویم، یعنی بدون یک چنین مرزبندی نمی‌توان جوامعی را که از استعداد تولید و انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» محرومند، از جوامعی که بدون این نهادها نمی‌توانند به زندگی خود ادامه دهند، جدا ساخت. در عین حال در جامعه‌ای که نهادهای «جامعه مدنی» تحقق می‌یابند، در هر

نهادی کسانی را می‌یابیم که با مرزبندی با کسانی که در دیگر نهادهای «جامعه مدنی» متشکل شده‌اند، می‌کوشند هویت و شخصیت فردی و حقوق شهروندی خود را مشخص و متحقق سازند. به این ترتیب در جامعه سرمایه‌داری که فرد دارای سرشتی خودخواهانه است، «هم‌دردی» چیز دیگری نیست، مگر مرزبندی با «غیرخودی‌ها» و صف‌بندی با «خودی‌ها». خلاصه آن که «جامعه مدنی» نه فقط به مفهومی هنجارین تبدیل می‌شود، بلکه هم‌چنین به پدیده‌ای واقعی بدل می‌گردد که در آن اراده و خواست فرد- گروهی خود را نمودار می‌سازد.

هم‌چنین برای درک مقوله «جامعه مدنی» باید تعریفی از مفاهیم «سازمان‌های غیرانتفاعی»، «سرمایه اجتماعی» و «فعالیت داوطلبانه» منطبق با دستاوردهای دانش جامعه‌شناختی در دست داشت، زیرا بدون این مفاهیم که روندهای کارکردی «جامعه مدنی» و حوزه‌های فعالیت فردی- شهروندی را در بر می‌گیرند، نمی‌توان از مقوله «جامعه مدنی» به برداشتی شفاف دست یافت. برای دستیابی به این هدف نخست می‌کوشیم این مقوله را در تاریخ گذشته بیابیم.

انکشاف تاریخی مقوله «جامعه مدنی»

همان‌طور که در پیش دیدیم، «جامعه مدنی» مقوله و یا مفهومی باستانی است و تازه ابداع نشده است. این مفهوم را برای نخستین بار ارسطو به صورت *politike koinonia* به کار گرفت که ترجمه لاتینی آن *societas civilis* می‌شود که برگردان آن به‌زبان فارسی «جامعه مدنی» است. البته ارسطو این اصطلاح را به‌معنای امروزی آن به کار نگرفت و بلکه منظور او از این مفهوم تقسیم اتحادیه دولت- شهر آتن به دو حوزه عمومی و خصوصی، و یا حوزه‌های دولت و خانواده بود. ارسطو می‌خواست با به‌کارگیری این مفهوم دولت- شهر آتن را آن‌گونه که بود، نشان دهد، یعنی حکومت که حوزه عمومی دولت- شهر را تشکیل می‌داد، باید بر مردمی که در آن می‌زیستند، تکیه می‌داشت. وظیفه اصلی این حکومت هدایت شهروندان به‌سوی مقصودی نیکو، یعنی دستیابی به زندگی با فضیلت و خوش- بختانه با هم زیستن بود.^{۱۴}

ارسطو هم‌چنین در کتاب «سیاست» خود یادآور شد که انسان‌ها در سپهرهای اجتماعی مختلفی زندگی می‌کنند و هر چند «دولت- شهرها» از خانواده‌ها، خانه‌ها و روستاها تشکیل می‌شوند، اما همه این اجتماعات دارای ترکیب همگونی نیستند، زیرا در

دولت- شهرهای مختلف و بنا بر ترکیب درونی آنها، برخی از مردم، یعنی «مردان آزاد» از آزادی برخوردارند و برخی هم چون «بردگان» و «بندگان» از آن محرومند و یا زنان از آزادی ناقص بهره‌مندند. بنابراین فقط آن شهروندان که از آزادی برخوردارند، می‌توانند در سیاست دخالت و مشارکت کنند، در حالی که حوزه فعالیت «بنده» و «برده» فقط به محدوده خانواده‌ای که در آن زندگی می‌کند و یا کارگاهی که در آن به کار اجباری می‌پردازد، محدود می‌ماند.^{۱۵}

و باز بنا بر برداشت ارسطو حاکمیت سیاسی در دولت- شهر آتن بنا بر اصولی که قانون پیش‌بینی کرده بود، توسط مردان آزاد بر مردان آزاد اعمال می‌شد؛ در عوض حوزه حاکمیت بر «بندگان» و «بردگان» و بر کسانی هم چون زنان که از حقوق مدنی اندکی برخوردار بودند، محدود می‌شد به خانواده و یا کارگاه اقتصادی. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که درک ارسطو از «دولت- شهر» و یا «جامعه مدنی» نوعی جمهوری خواهی متکی بر ساختاری اشراف‌زادگی بود، یعنی «مردان آزاد» که از مشارکت در زندگی سیاسی جامعه برخوردار بودند، باید از آن اندازه مالکیت و وقت آزاد بهره‌مند می‌بودند تا بتوانند با آموزش و پرورش خود از دانش و فضیلت بهره‌مند می‌گشتند. به عبارت دیگر، کسی که کارمند یک اداره دولتی و یا یک شرکت خصوصی می‌شود، باید آن کاری را انجام دهد که دستگاه دولت و یا صاحب آن شرکت با توجه به منافع بلاواسطه‌اش از آن فرد می‌طلبد؛ در این حالت فرد، هر چند که «مرد آزاد» باشد، اما مقید به نیازهای دستگاه دولت و شرکت خصوصی است. در عوض، بنا بر باور ارسطو، هنگامی که «مردان آزاد» آتن داوطلبانه در سیاست شرکت و دخالت کنند، بیرون از حوزه جبرهای دستگاه دولت قرار خواهند داشت و پس به‌عنصری تعیین‌کننده از «جامعه مدنی» که باید بیرون از سپهر اقتدار دولت باشد، بدل می‌گردند. البته این درک ارسطویی به موزه تاریخ سپرده نشده است، بلکه هم‌اکنون نیز در بیش‌تر کشورهای جهان که دارای سطوح تکامل بسیار متفاوتند، پیروان بسیاری دارد. پس می‌بینیم که از همان دوران باستان تا به امروز، همیشه کارکردهای داوطلبانه و آزادانه شهروندان که بیرون از حوزه یا سپهر دولت تحقق می‌یافتند و می‌یابند، به‌مثابه حوزه کارکردی «جامعه مدنی» درک می‌شد و می‌شود. و با آن که در برداشت مقوله «جامعه مدنی» از دوران باستان تا به اکنون دگرگونی‌های مفهومی ژرفی صورت گرفته، با این حال محتوی اصلی این مقوله که مبتنی بر شرکت آزادانه فرد در زندگی (سازمان‌های) سیاسی و اجتماعی و تعیین سرنوشت خویش بوده، دست‌نخورده باقی مانده است.

دیگر آن که ارسطو با تعیین مرز «جامعه مدنی» و تعریف مشخصی که از این مقوله ارائه داد، کوشید تفاوت شگرفی را که میان ساختار سیاسی «دولت-شهر»های یونان و ساختارهای سیاسی مردمی وجود داشت که بیرون از این حوزه به سر می‌بردند و یونانیان آن‌ها را «بربر» می‌نامیدند، بنمایاند. بنا بر برداشت ارسطو در درون حوزه «دولت-شهر» کوشش شد به خواست‌ها و مطالبات خصوصی-فردی کم‌بها داد و چنین وانمود شود که فرد استعدادها و توانائی‌های طبیعی خود را فقط هنگامی می‌تواند به فضیلت بدل سازد که هم‌چون شهروندی که احساس مسئولیت می‌کند و خود را نسبت به سرنوشت «دولت-شهر» متعهد می‌داند، در زندگی سیاسی شرکت فعال داشته باشد. همین نگرش سبب شد تا ارسطو فعالیت‌های اقتصادی فردی را که بیش‌تر به حوزه خصوصی خانواده و یا کارگاه تعلق داشتند، در مقوله «جامعه مدنی» راه ندهد، آن هم به این دلیل که ارسطو می‌پنداشت فلسفه باید دربرگیرنده بغرنج‌هایی باشد که به حوزه عمومی مربوط هستند و آن‌چه به حوزه خصوصی تعلق دارد، نمی‌تواند دارای موضوعی فلسفی باشد.

همین برداشت سبب شد تا در یونان باستان جامعه را به دو حوزه خصوصی و عمومی تقسیم کنند و در نتیجه به جدائی جامعه از دولت، آن‌گونه که امروزه فهمیده می‌شود، پی نبرند، زیرا دولت و جامعه، هر دو بخشی از حوزه عمومی هستند و در آن زمان جداسازی آن‌ها از هم‌دیگر بسیار دشوار و بغرنج می‌نمود.

فیلسوف‌های روم باستان نیز از «جامعه مدنی» سخن گفته‌اند. سیسرو نخستین کسی است که واژه «جامعه مدنی» ارسطویی را از یونانی به لاتین برگرداند و آن را *societas civilis* نامید. اما این مقوله نزد سیسرو و دیگر فلاسفه روم محتوا و کارکرد دیگری داشت، آن‌هم به این دلیل که برخلاف یونان باستان، این فیلسوفان در روم با پدیده «دولت-شهر» روبه‌رو نبودند و بلکه با یک امپراتوری بزرگ سر و کار داشتند که حقوق شهروندی آن‌ها به یک «دولت-شهر» کوچک محدود نمی‌شد و بلکه باید در تمامی سرزمین امپراتوری روم که تقریباً از تمامی سرزمین‌های پیرامونی دریای مدیترانه تشکیل شده بود، از اعتبار برخوردار می‌بود. هر چند مردمی که در امپراتوری روم می‌زیستند، تا ۲۱۲ میلادی به دو بخش شهروند روم و مردم مستعمره‌نشین تقسیم شده و در نتیجه دارای حقوق نابرابر بودند، اما در این سال تمامی مستعمرات به سرزمین روم پیوستند و همه ساکنین روم از حقوق شهروندی هم‌سان برخوردار شدند.^{۱۶} به‌همین دلیل نیز فیلسوفان روم مقوله «جامعه

مدنی» را هم در رابطه با «میهن» و هم در ارتباط با اتحایه سیاسی به کار گرفتند که بازتاب دهنده واقعیت‌های امپراتوری روم بود.

پس از فروپاشی امپراتوری روم برداشت باستانی از مقوله «جامعه مدنی» نیز کارائی خود را از دست داد و با توجه به اوضاع و واقعیت‌های سیاسی نوین اروپا تعریف تازه‌ای از این مقوله باید عرضه می‌شد. هم‌چنین با گسترش مسیحیت در اروپا و نقشی که کلیسای کاتولیک پس از فروپاشی امپراتوری روم از آن برخوردار شد، «دولت-شهر» یونانی و یا «دولت» civitas در برابر «شورای خلق» ecclesia قرار گرفت. همین برداشت سبب شد تا آگوستینوس^{۱۷} اندیشمندی که در گسترش آئین مسیح نقشی بزرگ بازی کرد، «جامعه مدنی» را دستاورد «گناه» آدمی و انحراف او از راهی که مسیح در برابر بشریت قرار داده بود، بداند. بنا بر برداشت آگوستینوس شالوده «امپراتوری خاکی» Civitas terrena بر تضاد و جنگ قرار دارد و بنابراین دولت ضرورتی «بد» Übel در محدود ساختن گرایش‌های جنگ‌طلبانه انسان‌ها است. اما خوبی نمی‌تواند نتیجه هم‌کاری‌های سیاسی مردمی باشد که در یک اجتماع با هم می‌زیند و بلکه فقط دستاورد بخشش الهی است. بنا بر این تعریف، مقوله «جامعه مدنی» اهمیت خود را از دست داد، زیرا بنا بر باور آگوستینوس در «دولت الهی» همه افراد باید بدون در نظرگیری جنس، نژاد، موقعیت اجتماعی و ... خود از حقوق برابری که خدا برای همه انسان‌ها در نظر گرفته است، برخوردار شوند. «سهیم بودن در دولت الهی به هر مسیحی، آن‌هم بدون توجه به موقعیت عرفی او، کیفیت مینوی spirituell شهروندی عطا می‌کند»^{۱۸}.

پس از آن که آثار ارسطو در سده‌های ۱۳ و ۱۴ میلادی به زبان لاتین ترجمه شدند، مقوله «جامعه مدنی» دیگر بار مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفت و کوشش شد از آن تعریف تازه‌ای که منطبق با وضعیت دینی-سیاسی آن دوران اروپا بود، ارائه داده شود. نخستین کسی که در این راه گام برداشت، توماس فون آکوین بود. فلسفه سیاسی آکوین میان دو کانون «جامعه مدنی» communitas divina و هم‌زیستگاه عرفانی الهی communitas divina در نوسان بود و در اندیشه او «جامعه مدنی» پله‌ای از شالوده‌ای را تشکیل می‌داد که شکل ساختاری جامعه بر روی آن بنا شده بود، یعنی «جامعه مدنی» واسطی بود میان هم‌زیستی خانواده که ارسطو آن را ائیکس oikos نامیده بود و هم‌زیستگاه الهی که آگوستینوس آن را سیویناس دای civitas dei نام نهاده بود. فون آکوین نیز هم‌چون آگوستینوس بر این باور بود که جامعه بشری به دولت نیازمند است تا بتواند از

گناه‌کاری انسان در زندگی عرفی جلوگیری کند. به‌همین دلیل نیز او «جامعه مدنی» و دولت را تقریباً یکی می‌دانست و آن دو را به‌هم آمیخت و این پدیده نو را «جامعه مدنی یا جمهوری» *societas civilis sive res publica* نامید. در محدوده این مفهوم همه اشکال قدرت و سلطه جا می‌گیرند، یعنی نیروئی که قدرت حکومتی را اعمال می‌کند، هم‌چنین امیر کلانتری که بر منطقه‌ای سلطه دارد، شهرداری که شهری را اداره می‌کند، کدخدائی که ده را می‌گرداند و حتی مردی که به‌عنوان رئیس خانواده بر زن و کودکان و خدمتکاران خود سلطه دارد و ... همه جزئی از «جامعه مدنی یا دولت» اکوینی را تشکیل می‌دهند. بنا بر این برداشت باید همه دهقانان آزاد، شهرنشینان و کسانی که به رده‌های مختلف اشرافیت تعلق داشتند، همیشه جزئی از «شهروند جامعه» *cives society* محسوب می‌شدند. علاوه بر آن، ساختار سیاسی اروپای فئودالی سده‌های میانه با یونان باستان کاملاً متفاوت بود. در یونان «دولت- شهرها» که بیش‌ترشان دارای ساختار سیاسی نادمکراتیک بودند، مردم را اداره می‌کردند، در حالی که در جامعه فئودالی اروپا رده‌های مختلفی از هرم سلطه سیاسی وجود داشت و فون آکوین باید با توجه به ساختار قدرت و سلطه سیاسی موجود تعریف خود از «جامعه مدنی» را عرضه می‌کرد. با توجه به این وضعیت تغییر یافته، می‌شود نتیجه گرفت که در مقایسه با تعریف ارسطوئی، در تعریف فون آکوین از «جامعه مدنی»، هر چند او دو مقوله «دولت» و «جامعه مدنی» را به‌هم پیوند زده است، با این حال می‌توان چندگرائی بیش‌تری از ساختارهای سیاسی و اشکال سلطه را در آن یافت.

با آن که جنبش رفرماسیون دینی اروپا خواهان آن گونه اصلاح ساختارهای دینی بود که بتوان از مکتب اسکولاستیک ارسطوئی که تا آن زمان در دانشگاه‌های دینی کلیسای مسیحیت تدریس می‌شد، فراتر رفت، اما با این حال این جنبش نتوانست در توضیح وضعیتی که در آن دوران بر جوامع اروپائی حاکم بود، یعنی روند فروپاشی ساختارهای اقتصادی و سیاسی فئودالیسم، از تعریف ارسطوئی این مقوله فراتر رود. مارتین لوتر نیز هم‌چون آگوستینوس از دو امپراتوری زمینی (عرفی) و آسمانی (عرفانی) سخن گفت و بر خلاف کلیسای کاتولیک که در آن دوران دین را ابزار تجارت و ثروت‌اندوزی به‌سود کلیسا، پاپ و کاردینال‌ها ساخته بود، از مؤمنین خواست که هم‌چون مسیح از امپراتوری زمینی دست بردارند و زندگی خود را در این جهان با تعالیم مسیح تطبیق دهند تا درهای امپراتوری الهی به‌رویشان گشوده شود.

با این حال جنبش رفرم‌اسیون با طرح این نکته که باور دینی امری خصوصی است و دستگاه اداری کلیسا نمی‌تواند در این باور دخالت کند و بلکه هر کسی در برابر وجدان خود مسئول کارکردهای خویش است، توانست موجب تحولی اساسی شود که بر اندیشه و کارکرد سیاسی اروپا تأثیری تعیین‌کننده نهاد و زمینه را برای جدائی دین از سیاست و کلیسا از حکومت هموار ساخت. با جنبش رفرم‌اسیون باورهای دینی از حوزه عمومی به حوزه خصوصی - فردی انتقال یافتند که دولت از حق دخالت در آن ممنوع گشته بود. در یک کلام، بدون جنبش رفرم‌اسیون دستیابی به دولت سکولار و «جامعه مدنی» مدرن که بیرون از حوزه سلطه دولت قرار دارد، ممکن نبود.

پیدایش اندیشه‌های نو درباره «جامعه مدنی»

در سده‌های میانه امیرانی که در عین حال زمینداران کلان بودند، یعنی امیران فئودال، در اداره جامعه نقشی تعیین‌کننده داشتند. شاهان دولت‌های فئودال به این امیران وابسته بودند و از آن‌جا که خواست‌ها و منافع این امیران که در سرزمین‌های خود رهبر حکومت‌های ایالتی و یا محلی بودند، در بیش‌تر موارد با خواست‌ها و منافع شاه کشور همگون و هم‌سو نبود، در نتیجه جامعه فئودالی دارای ساختار سیاسی چندگرایانه‌ای از امیرانی بود که در اتحاد با هم دولت پادشاهی واحدی را به‌وجود آورده بودند. دیگر آن که در دوران فئودالی در شهرها سازمان‌های رسته‌ای شغلی به‌وجود آمده بودند که در شوراها شهر نماینده داشتند و در اداره سیاسی شهر سهیم بودند.

اما پس از جنبش رفرم‌اسیون، یعنی پس از جنبش اصلاحات دینی به‌تدریج در بیش‌تر کشورهای اروپا دولت پادشاهی مطلقه جای حکومت‌های پادشاهی چندگرایانه فئودالی را گرفت. این امر سبب از بین رفتن سرشت چندگرایانه قدرت سیاسی، غیرسیاسی شدن سازمان‌های رسته‌ای پیشه‌وری و کاهش قدرت دو رسته اشراف و روحانیت گشت که پایگاه اصلی حکومت مرکزی بودند. روحانیت و اشراف با توجه به وضعیت دگرگون شده و برای حفظ موقعیت اجتماعی خود مجبور به رقابت با طبقه نوپای بورژوازی شدند که از رشدی شتابان و از امکانات مالی فراوان برخوردار بود.

توماس هابز اندیشمند دوران حکومت‌های پادشاهی مطلقه است که توانست به تمامی سنت‌ها و رسوم این دوران پشت پا زند و تئوری سیاسی نوینی را تدوین کند که تا به‌امروز توسط پژوهشگران «جامعه مدنی» نقد و بررسی می‌شود. پرسش اساسی هابز آن بود که

چگونه انسان‌هایی که دارای طبیعتی چون «گرگ‌ها» هستند، می‌توانند با هم و در کنار هم بزیند و حتی با یک‌دیگر خانواده، شهر و دولت تشکیل دهند؟

در تئوری هابز «دولت» و «جامعه مدنی» در مناسباتی سیاسی نسبت به هم قرار ندارند. او در مهم‌ترین اثر خود که در سال ۱۶۵۱ با عنوان «لیویاتان» Leviatan انتشار داد، به‌طور کلی «جامعه مدنی» را از حوزه دولت جدا کرد. بنا بر باور او، فرد به‌مثابه انسان باید آقای خود باشد، اما به‌مثابه شهروند در برابر کسی یا گروهی که از مشروعیت حاکمیت برخوردار است، هر گونه اهمیت خود را از دست می‌دهد، زیرا در این رابطه همه شهروندان به زیردستان حکومت بدل می‌شوند. به‌این ترتیب در جامعه‌ای که بالائی‌ها حکومت می‌کنند و پائینی‌ها مجبور به اطاعت کورکورانه‌اند، با جامعه‌ای غیرسیاسی روبه‌رو می‌شویم. حکومت‌های مطلقه در اروپا فرآورده جنگ‌های مذهبی سی ساله بودند که سبب دگرگونی ساختارهای سیاسی سنتی اروپا گشت. در آن دوران بسیاری از روشنگران اروپائی از خود پرسیدند که چه وضعیتی باید تحقق یابد تا بتوان از این‌گونه جنگ‌ها جلوگیری کرد و به صلح دست یافت؟ آن‌گونه که برخی از پژوهشگران دریافته‌اند، حکومت پادشاهی مطلقه پاسخی به این پرسش آن دوران بود.^{۱۹} امیران زمیندار توانستند با آغاز جنگ‌های مذهبی به تدریج خود را از زیر سلطه روحانیت رها سازند که تا آن زمان رسته اول را در هرم اجتماعی تشکیل می‌داد. آن‌ها با تکیه بر دستگاه اداری و ارتش بومی خویش، حکومت‌های منطقه‌ای خود را تشکیل دادند که دیگر مشروعیت خود را مدیون کلیسای مسیحیت نبود. این حکومت‌ها به تدریج کوشیدند خود را از قید و بندهای اخلاق سنتی برهانند و قدرت سیاسی خود را فراسوی نهادهائی قرار دهند که تا آن زمان در جامعه وجود داشتند. بنا بر منطق حکومت‌های پادشاهی مطلقه حکومت فقط هنگامی می‌تواند امنیت و صلح زیردستان خود را تضمین کند که همگی شهروندان حاضر به پیروی از اراده مطلق حکومت باشند.

هابز در دورانی که حکومت مطلقه در فرانسه در حال نضج بود، در این کشور به‌سر می‌برد و از نزدیک شاهد این دگرگونی بود. بنا بر باور او انسان‌هایی که در پی کسب قدرت سیاسی‌اند، انسان‌هایی جنگ‌طلب نیز می‌باشند و هرگاه جنگی را آغاز کنند و یا جنگی به آن‌ها تحمیل شود، خود به تنهائی قادر به پایان دادن آن نیستند. در چنین حالتی با وضعیت جنگ همه علیه همه روبه‌رو خواهیم شد. راه‌حل پیشنهادی هابز برای بیرون آمدن از این بُن‌بست آن بود که باید «قانون» را جانشین «جنگ» ساخت تا انسان‌ها بتوانند بدون

نبرد دائمی با یکدیگر زندگی مشترک خود را سازمان‌دهی کنند. و در هنگام تدوین قوانین نیز نباید تحت تأثیر وجدان و نیت شخصی قرار گرفت. به‌همین دلیل او دولت را سپهری می‌داند که در محدوده آن باید نیت شخصی از تأثیرات سیاسی تهی باشند، یعنی کارکردهای امیری که حکومت می‌کند، باید فراسوی حق و وجدان قرار داشته باشد و خود او باید پای‌بند حق و قانون باشد. و از آن‌جا که توده از قهر حکومت وحشت دارد، پس به پذیرش قدرت دولتی تن می‌دهد. دولت از یک‌سو برای شهروندان امنیت و صلح را تضمین می‌کند و از سوی دیگر از آنان اطاعت از اراده خود را می‌طلبد. به‌این ترتیب خردگرایی دولت سبب پیدایش دو فضای سیاسی می‌شود که یکی از آن دو فضای «قانون» است که در خود اراده امیر را بازتاب می‌دهد و از نقطه‌نظر صوری حقی را نمودار می‌سازد، که محتوای آن نمی‌تواند توسط اخلاقی که در جامعه حاکم است، کنترل شود. فضای دیگر در برگرفته «نیت شخصی» انسان‌ها است که دولت آن را به حوزه شخصی افراد محدود می‌سازد.

تا نیمه دوم سده ۱۷ دولت‌های اروپائی مشروعیت خود را از کلیسا و خدا می‌گرفتند، اما اندیشمندانی چون جان لاک از خود پرسیدند چگونه می‌توان نظم اجتماعی و یا نظم دولتی را بدون تکیه بر اراده الهی به‌مثابه بالاترین قدرت داورى توضیح داد؟ تلاش آن‌ها برای یافتن مشروعیتی فراسوی کلیسا و خدا برای دولت سبب شد تا فرد Individuum به‌تدریج بتواند غبار خاک‌آلود تاریخ را از چهره خود بزدايد و به مثابه فردیت مدرن به عرصه تاریخ جهانی پا بگذارد.

جان لاک یکی از نخستین اندیشمندانی است که با تکیه بر «حقوق طبیعی» کوشید نقش فرد را در تاریخ جهانی و انکشاف اجتماعی مورد بررسی قرار دهد. لاک بنا بر باور خود اندیشه حق مالکیت بر اشیاء و زمین را یکی از «حقوق طبیعی» پنداشت و در نتیجه آن را به قانون اصلی تئوری اجتماعی خود بدل ساخت. در اندیشه سیاسی لاک مواد طبیعی و فرآورده‌های کار انسانی را به مالکیت خود درآوردن، دارای طبیعتی همگون هستند، آن‌هم به این دلیل که انسان اولیه نیز از چنین حقی آگاه بود و آن‌چه را که در طبیعت برای خود مفید می‌یافت، صاحب می‌شد و هر گاه زورش می‌رسید، می‌کوشید صاحب آن‌چه شود که کس دیگری ساخته و یا آن را به‌دست آورده بود. چون گرایش به مالکیت پیش از پیدایش پدیده دولت و یا «جامعه مدنی» در بین انسان اولیه وجود داشت،

پس بنا بر باور لاک مالکیت هم‌راه با پیدایش انسان به‌وجود آمد، اما پیدایش دولت و «جامعه مدنی» دستاورد تلاش انسان برای بهتر با هم زیستن است.^{۲۰}

در تئوری لاک جامعه سیاسی از سه حوزه یا فضای حفاظت دولت از مالکیت افراد و گروه‌ها، حق دولت در تدوین قانون و وجود یک دیوان قضائی برای حل و فصل اختلاف‌ها تشکیل می‌شود. بنا بر باور لاک هرگاه حکومتی اعتماد زبردستان خود را خدشه‌دار سازد و از مالکیت آن‌ها حفاظت نکند، در آن‌صورت خود سبب می‌شود تا توده گریبان خود را «از هر گونه اطاعت» از دولت «رها سازد».^{۲۱} لاک بر خلاف هابز کوشید حوزه کارکرد حکومت مطلقه را محدود کند و برای دستیابی به این هدف نقش افکار عمومی توده مردم، یعنی زبردستان حکومت مطلقه را در محدود ساختن سرخودی‌های دولت قدرقدرت برجسته سازد.

یکی از حوزه‌هایی که جان لاک در نگرش فلسفی خود مورد توجه قرار داد، همین حوزه و یا فضای شخصی است. او در آثار خود نشان داد که میان اخلاق اجتماعی و قوانین دولتی رابطه‌ای ستیزگرایانه وجود دارد. کشف همین ستیزه سبب شد تا لاک به تفاوت «جامعه مدنی» متکی بر خود و جدا از دولت کمی نزدیک‌تر شود. پس هر چند جان لاک در تئوری خود توانست میان دولت و «جامعه مدنی» تفاوت قائل شود، اما از توانمندی بازتاب این تفاوت در واژه‌شناسی تخصصی Terminologie برخوردار نگشت. جداسازی این مفاهیم از یک‌دیگر بر ای نخستین بار توسط روشنگران اسکاتلندی سده ۱۸ انجام گرفت. به‌تدریج روشن شد که دولت و «جامعه مدنی» مفاهیمی همگون نیستند و بلکه کاملاً از یک‌دیگر مستقل‌اند و حوزه‌های مختلفی از زندگی اجتماعی را در بر می‌گیرند. تلاش کسانی که نهادهای «جامعه مدنی» را تشکیل می‌دهند، برخورداری از استقلال در برابر دولت است.

با این حال هنوز تعریف مشخصی از مقوله «جامعه مدنی» وجود نداشت. در آغاز پنداشته می‌شد که «جامعه مدنی» همان اقتصاد سرمایه‌داری است، زیرا هم‌زمان با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری سر و کله این مقوله نیز در حوزه فلسفه نمایان شد. بنا بر تعریفی که آدام اسمیت^{۲۲} در اثر خود «ثروت ملت‌ها» ارائه داد، شهروند اقتصادی، یعنی صاحبان سرمایه حاملین اصلی «جامعه مدنی» محسوب می‌شوند.

اما نخستین کسی که توانست پدیده «جامعه مدنی» را مورد بررسی همه‌جانبه قرار دهد، آدام فرگوسن اسکاتلندی بود که اندیشه‌های خود درباره این مقوله را در کتابی

تدوین کرد و آن را در سال ۱۷۶۷ با عنوان «کوششی درباره تاریخ جامعه مدنی» انتشار داد. او در این اثر نشان داد که قدرت و به‌ویژه قدرت سیاسی به استبداد مطلقه گرایش دارد و این گرایش، هرگاه از سوی جامعه کنترل نشود، می‌تواند به حکومت استبدادی اراده‌گرایانه بدل گردد. انسان‌ها با پیدایش سرمایه‌داری و اقتصاد متکی بر بازار در پی تحقق منافع و خواست‌های فردی خود برمی‌آیند و اقتصاد در این شیوه تولید به ابزاری برای تحقق سود و منافع شخصی بدل می‌گردد. اما انسان‌ها موجودی یک بُعدی نیستند و بلکه در ضمیر هر انسانی دوستی نیز نهفته است و همین امر سبب می‌شود تا انسان‌ها به‌دنبال یافتن «قواعدی انسانی و منصفانه»^{۲۳} باشند، خصوصیتی که در برابر خواست‌های منفعت‌طلبی قرار دارند و می‌کوشند میان خصوصیات متضادی که در هر انسانی نهفته است، نوعی توازن برقرار سازند. فرگوسن به این نتیجه رسید که «جامعه مدنی» حوزه‌ای است که در محدوده آن شهروندی که فعال سیاسی است، می‌تواند خواست‌های بلند پروازانه غیراقتصادی خود را متحقق سازد: «انسان‌ها نخست در هدایت کاسب‌گرایانه جامعه مدنی فرصتی برای فعال ساختن بهترین استعدادها و هم‌چنین موضوع بهترین تحرکات خود می‌یابند.»^{۲۴} البته منظور فرگوسن از به‌کارگیری واژه کاسبی فعالیت تجاری و پول درآوردن نیست و بلکه در آن دوران، همان‌طور که در پیش کوشیدیم آشکار کنیم، «جامعه مدنی» و فعالیت سرمایه‌دارانه دو روی یک سکه تصور می‌شدند. به‌همین دلیل نیز فرگوسن بر این باور بود که «جامعه مدنی» هر چند از سوی بازار و استبداد دولتی و هم‌چنین گرایش انسان به ارتشاء مورد تهدید قرار می‌گیرد، اما در مقایسه با «وضعیت وحشیانه‌ای» که در میان «خلق‌های خشن» حاکم بود، گامی به جلو و پیش‌رفتی بزرگ بود. با این حال فرگوسن دریافت که پیش‌رفت‌های اخلاقی نه فقط سبب کاهش ناعدالتی‌ها نمی‌شود، بلکه چون انسان‌ها در نظم سرمایه‌داری از خواست‌ها و منافع خودخواهانه خویش دفاع می‌کنند، در نتیجه این رفتار و منش، نابرابری‌ها و ناعدالتی‌ها بیش‌تر می‌شوند. او هم‌چنین به این نتیجه رسید که گسترش تقسیم کار که فرآورده شیوه تولید سرمایه‌داری بود، هر چند از یک‌سو سبب بارآوری نیروی کار و سودآوری بیش‌تر سرمایه‌گشت، اما از سوی دیگر به کاهش دخالت مردم در سیاست و گسترش ارتشاء انجامید: «شتیاق کسب سود سبب خفگی عشق به کمال می‌شود. خواست سبب هوشیاری نیروی تصور و سنگدلی می‌گردد.»^{۲۵} با توجه به این وضعیت، بزرگ‌ترین پرسش فرگوسن آن است که چگونه می‌توان از ریزش و ویرانی زندگی عمومی جلوگیری کرد؟ او نیز

هم‌چون ارسطو به این نتیجه رسید که مردان صاحب املاک و ثروت نباید خود را اسیر جبرهای مالکیت سازند و بلکه باید خود را در خدمت روحیه اجتماعی قرار دهند. خلاصه آن که در اندیشه او «جامعه مدنی قلمرو منافع فردی» است، در حالی که «دولت حوزه مصلحت عمومی» را تشکیل می‌دهد. پس هرگاه دولت بتواند استقلال و آزادی فردی را تضمین کند، در آن صورت جامعه از افرادی تشکیل خواهد شد که از توانایی کسب ثروت برخوردارند و می‌توانند آن‌چه را که به‌دست آورده‌اند، حفظ کنند. دیگر آن که بنا بر باور او «خوش‌بختی فردی» مهم‌ترین موضوع «جامعه مدنی» است، زیرا همان‌گونه که فرد باید به‌جامعه احترام گذارد، حق دارد از جامعه بیش‌ترین خوش‌بختی خود را مطالبه کند. و از آن‌جا که دولت جامعه را نمایندگی می‌کند، بنابراین دولتی خوش‌بخت است که از سوی افراد جامعه خود مورد احترام و پذیرش قرار گیرد و مردمی خوش‌بخت خواهند بود که داوطلبانه خود را جزئی از جامعه و دولت خود بدانند.

شخصیت دیگری که با مقوله «جامعه مدنی» کلنجار رفت، آدام اسمیت بود. او در دورانی که سوداگری بازرگانی (مرکانتیلیسم)^{۲۶} روند فروپاشی خود را می‌پیمود و نخستین صنایع تولیدی مدرن به‌وجود آمده بودند و کشاورزی هر چه بیش‌تر به بازار و بازرگانی وابسته می‌گشت، توانست طرحی مبتنی بر خواست‌های بورژوازی نوپا از این مقوله را طراحی کند. او نخستین کسی بود که فعالیت‌های اقتصادی شهروندان را در کانون تئوری «جامعه مدنی» قرار داد. به‌همین دلیل نیز نزد او «جامعه مدنی» و اقتصاد بازار دو روی یک سکه بودند که برای تنظیم رابطه این دو حوزه به ابزارهای اخلاقی نیازی نبود، زیرا در سپهر «جامعه مدنی» کسانی به‌سر می‌برند و فعالیت می‌کنند که بر نیروی خود متکی هستند و مستقل از فرمان‌ها و مقررات نهادهای دولتی فعالیت اقتصادی خود را تنظیم و هدایت می‌نمایند. پس بازار تنها عاملی است که موجب مرادده این افراد با هم و تأثیر متقابل میان آن‌ها می‌شود. او بر این باور بود که بازار بهترین تضمین‌کننده رابطه افرادی است که در پی تحقق نیازها و خواست‌های خودخواهانه خویشند تا بتوانند به رفاء اجتماعی دست یابند، زیرا در بازار هم نیازهای فردی تحقق می‌یابند و هم ثروتی تولید و دست به‌دست می‌شود که می‌تواند رفاء اجتماعی را تضمین کند. اسمیت هم‌چنین می‌پنداشت وضعیتی که در بازار حاکم است، سبب می‌شود تا خواست‌های اقتصادی خودخواهانه افراد در نهایت موجب خیر همگانی گردد. تئوری «دست نامرئی بازار» اسمیت از سوی پیروان ایدئولوژی لیبرالیسم مورد بهره‌برداری قرار گرفت، آن‌هم به این دلیل که

آدام اسمیث توانست با تئوری «دست نامرئی» بازار تضادی را که میان خواست‌های فردی و منافع عمومی وجود دارد را به‌سود فرد و جامعه حل کند. بنا بر برداشت اسمیث دولت باید با تعیین چهارچوب‌های مناسب زمینه را برای رشد و پیش‌رفت‌های اقتصادی آماده سازد و در عین حال تا آن‌جا که ممکن است، در امور اقتصادی دخالت نکند و این حوزه را به مردم واگذارد. هنوز نیز پیروان لیبرالیسم اقتصادی و حتی نئومحافظه‌کاران آمریکا از این تئوری اسمیث پیروی می‌کنند.

مُنْتسکیو نیز در اثر خود «روح القوانين» که آن را در سال ۱۷۴۸ انتشار داد، از زاویه دیگری به «جامعه مدنی» پرداخت. او با آن که هوادار سرسخت سلطنت بود، توانست «جامعه مدنی» را به حوزه‌ای مربوط سازد که میان دولت و شهروندان قرار دارد. بنا بر برداشت مُنتسکیو «جامعه مدنی» فقط در برگیرنده سپهر اقتصادی نیست که سپهری غیرسیاسی است و بلکه این سپهر در اندیشه او از اهمیت سیاسی بسیار زیادی برخوردار بود و نقش اصلی آن عبارت بود از جلوگیری از تبدیل حکومت سلطنتی به حکومت سلطنتی مطلقه و یا استبدادی. به‌همین دلیل نیز مُنتسکیو با حسرت به انگلستان نگریست و مناسبات سیاسی آن کشور را برای رشد فردی و اجتماعی بسیار مطلوب یافت، زیرا آن مناسبات که دارای خمیره استبدادی نبود، به هرج و مرج نیز نمی‌انجامید. بنا بر برداشت او، هر چند جنبش جمهوری‌خواهی به رهبری کُرمول توانست موقعیت اجتماعی اشراف را متزلزل سازد، اما اشرافیت را نابود نساخت و بلکه وضعیتی را به‌وجود آورد که بر مبنای آن اشرافیت به حلقه ارتباطی میان حکومت و مردم بدل گشت. اما در فرانسه چنین نبود. حکومت مرکزی، یعنی سلطنت به اشرافیت اعتماد نداشت و به‌همین دلیل کوشید از دامنه قدرت آن به‌سود حکومت مرکزی بکاهد و در نتیجه در فرانسه حکومت مرکزی مقتدری پیدایش یافت که سبب گرایش سلطنت به خودکامگی گشت، به‌ویژه آن که شاه فرانسه خود را فراسوی قانون قرار داد و کوشید خواست و اراده خود را جانشین قوانین و رسوم مورد پذیرش مردم قرار دهد. روشن است که در حکومت‌های خودکامه شهروندان از هرگونه امنیت فردی و اجتماعی محرومند و نهادهای دولتی می‌توانند به دلخواه خود با آنان رفتار کنند. مُنتسکیو به این نتیجه رسید که هرگاه بتوان فضیلت‌های شهروندی جنبش جمهوری‌خواهانه انگلیس را با پادشاهی فرانسه آشتی داد، در آن صورت می‌توان به حکومت مشروطه سلطنتی مطلوبی دست یافت. بنا بر برداشت او، برای دستیابی به این هدف «جامعه مدنی» می‌تواند نقشی مهم بازی کند. مُنتسکیو نخستین کسی است که

توانست تعریف مدرنی از «جامعه مدنی» ارائه دهد که در برگیرنده حوزه‌ای است که میان دولت و ملت قرار دارد، یعنی نهادهائی را در بر می‌گیرد که توسط مردم تشکیل شده‌اند، اما از دستگاه دولت مستقل هستند.

برخلاف مُنتسکیو که مخالف سلطنت مطلقه، اما هوادار سلطنت مشروطه بود، ژان ژاک روسو هوادار جمهوری رادیکال بود که در محدودهٔ آن مردم باید بلاواسطه بر خود حکومت می‌کردند. بنا بر برداشت او حاکمیت خلق هنگامی متحقق خواهد شد که مردمی که در پی تحقق خواست‌ها و منافع شخصی خویشند، به شهروندانی بدل شوند که منافع همگانی را فراسوی منافع شخصی قرار می‌دهند. در اندیشه روسو فضیلت‌های سیاسی شهروندی در عین حال اراده همگانی را آشکار می‌سازد که البته بیانگر جمع اراده‌های فردی نیست و بلکه شکل ویژه‌ای از اراده همگانی یا اجتماعی را نمودار می‌سازد. برخلاف مُنتسکیو که می‌پنداشت قانونی که توسط قانون‌گذاران تصویب می‌شود، باید در بر گیرنده منافع قانونگذاران باشد، یعنی قانون‌گذاران نباید بیرون از حوزه قانونی که تصویب کرده‌اند، قرار داشته باشند، روسو می‌گوید «خلقى که از قانون تبعیت می‌کند، خود باید تصویب‌کننده قوانین خود باشد».^{۲۷} اما پرسش تعیین‌کننده آن است که چگونه می‌توان اراده خلق را در عمل پیاده کرد؟ با آن که روسو خود این پرسش را مطرح می‌کند، اما پاسخی قانع‌کننده و کافی بدان نمی‌دهد. او برای آن که بتواند خواست‌ها و منافع شخصی را به اراده همگانی تبدیل کند، مجبور می‌شود دائماً از اشتراک‌های اخلاقی و فضیلت یا تقوای شهروندان سخن بگوید و وجود آن را پیش‌شرط تحقق یک‌چنین دگرذیسی Transformation بدانند. در اندیشه روسو هرگاه خواست‌ها و منافع فردی با اراده همگانی هم‌گام و هم‌سو نگردند، معلوم نیست این تضاد را چگونه می‌توان بدون به‌کارگیری خشونت و قهر دولتی از میان برداشت.

هر چند در اندیشه روسو اراده همگانی در مرکز تئوری سیاسی او قرار دارد، اما آشکار نمی‌شود چگونه این اراده به‌وجود می‌آید و یا آن که چگونه می‌توان به‌کارگیری چه نهادهائی بدان پی بُرد. همین ناروشنی سبب شد تا بسیاری از منتقدین روسو اندیشه «اراده همگانی» او را نپذیرند، زیرا «اراده همگانی» می‌تواند در وضعیت‌های تاریخی معینی به ابزاری دموکراتیک برای به‌قدرت رسیدن حکومت‌هائی چون فاشیسم در ایتالیا و یا نازیسم در آلمان بدل گردد که حکومت‌هائی استبدادی بودند. حتی برخی از منتقدین

روسو و پژوهشگران «جامعه مدنی» بر این باورند که تئوری حاکمیت پایدار permanent خلق روسو چیز دیگری جز دیکتاتوری پایدار نیست.

با توجه به اندیشه‌هایی که تا کنون مورد بررسی قرار دادیم، می‌توان به این نتیجه رسید که در فهم «جامعه مدنی» با دو گرایش روبه‌روئیم. یکی گرایشی است که جان لاک آن را پایه‌گذاری کرد و بر اساس آن جامعه چیزی جز فضائی نیست که پیش از پیدایش سیاست وجود داشته و دارای سیستم حقوقی مستقل از سیاست بود. این گرایش «جامعه مدنی» را در حله نخست «جامعه اقتصادی» می‌داند که سامان‌دهنده فعالیت‌های تولیدی و مصرفی مردمی است که با هم زندگی می‌کنند. آدام اسمیت بیش از هر اندیشمند دیگری به این گرایش تعلق داشت و این اندیشه انقلابی را پایه‌ریزی کرد که سپهر اقتصادی خود سبب سازمان‌دهی خویش می‌شود و از قوانین خود پیروی می‌کند. به این ترتیب «جامعه مدنی» متکی بر اقتصاد خود را از سیاست رها می‌سازد. اما این گرایش از اقتصاد فزاینده و پیکرپاره دیگری از جامعه را مورد بررسی قرار می‌دهد که عبارت است از سپهر افکار عمومی که پس از دوران روشننگری از اهمیت فراگیر برخوردار شد. این سپهر توانست خود را به‌طور کامل از کارکردها و نهادهای دولتی و کلیسا مستقل سازد و به‌همین دلیل نیز پیروان این گرایش بر این باورند که سیاست باید خودگردانی «جامعه مدنی» را در سپهر عمومی بپذیرد و به آن احترام بگذارد، زیرا جامعه پیش از پیدایش دولت وجود داشت و دولت بدون جامعه نمی‌توانست به‌وجود آید. این نگرش دولت را آفتی ضروری می‌داند که بدون آن تأمین رفاه اجتماعی ممکن نیست. پس هر اندازه «جامعه مدنی» بتواند مسائل خویش را بهتر تنظیم کند، به‌همان نسبت نیز نیاز به وجود دولت کم‌تر می‌شود و مردم به نیروی تعیین‌کننده در جامعه و دولت بدل خواهند شد.

گرایش دیگری که روسو بنیانگذار آن است، اندیشه رادیکال حاکمیت بلاواسطه خلق بر خود است. در این اندیشه دولت در «اراده همگانی» که از هر گونه ساختار سیاسی مستقل است، محو می‌شود و در نتیجه می‌تواند زمینه‌ساز دیکتاتوری توده بر جامعه گردد که در اندیشه مارکس و انگلس به «دیکتاتوری پرولتاریا»، یعنی دیکتاتوری اکثریت بدل گشت.^{۲۸} بر مبنای این گرایش «جامعه مدنی» توسط سازمان‌های سیاسی ناب و جریان‌های غیر سیاسی و ناوابسته به قدرت سیاسی تعریف می‌شود. البته با پیدایش تمدن و دولت، سازمان‌های غیردولتی نیز به وجود آمدند بدون آن که این گونه سازمان‌ها موجب پیدایش «جامعه مدنی» شوند. اما پس از پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری اهمیت

سازمان‌های غیرسیاسی و غیردولتی در رابطه با «جامعه مدنی» آن است که هر یک از این سازمان‌ها خُرده‌ای از قدرت را در محدوده سیستم سیاسی موجود نمایان می‌سازند، یعنی با آن که این سازمان‌ها غیرسیاسی‌اند و مستقل از دولت عمل می‌کنند، لیکن بازتاب‌دهنده خواست‌ها و نیازهای بخشی از مردمی هستند که در جامعه می‌زیند و در نتیجه با قدرت سیاسی در ارتباط و تقابل قرار دارند.

بررسی و تعریف امانوئل کانت از «جامعه مدنی» هر چند تأثیر چندانی بر تاریخچه این مقوله نگذاشت، اما زمینه را برای کلنجار رفتن هگل با «جامعه مدنی» هموار ساخت. کانت «جامعه مدنی» را با «حقوق بشر» که دارای سرشتی جهانشمول است و باید فراسوی هر گونه قوانین حقوقی و نظام‌های سیاسی قرار داشته باشد، در ارتباط دانست و بر این باور بود که بشریت هدفی جز ایجاد «جامعه مدنی» جهانی که بر قانون متکی باشد، ندارد. او که تحت تأثیر دستاوردهای انقلاب فرانسه قرار داشت، با هر گونه خشونت تمرکز یافته توسط اصناف و هیئت‌ها مخالف و خواهان انحلال آن‌ها بود. کانت نیز هم‌چون روسو آزادی و اجبار را در برابر هم قرار نداد و بلکه هوادار نوعی خشونت اجباری متکی بر قانون بود که باید اراده همگانی را بازتاب می‌داد. بنا بر باور او «جامعه مدنی» فقط در جوامعی که توانستند به قوانین اساسی متکی بر هنجارهای حقوق بشر دست یابند، می‌تواند تحقق یابد. به این ترتیب او نخستین کسی بود که ساختارهای سیاسی دوران خود را نفی کرد و طرحی لیبرالی از سیستم حقوقی متکی بر «حقوق بشر» جهانشمول را جانشین آن‌ها ساخت. نزد کانت فقط آن رده از قوانین خردگرایانه و مشروع هستند که بتوانند میان آزادی فرد با آزادی افراد دیگر سازگاری برقرار سازند.^{۲۹}

«جامعه مدنی» هگلی

جنبش فکری «جامعه مدنی» در فلسفه هگل به اوج خود رسید، زیرا او به‌مفاهیم «دولت» و «جامعه مدنی» هویت تازه‌ای داد. هگل در اثر خود «خطوط اساسی فلسفه حق یا طرح کلی حقوق طبیعی و دانش دولت»^{۳۰} که آن را در سال ۱۸۲۱ انتشار داد، کوشید اخلاق Ethos باستانی را با آزادی فردی که کانت آن را در مرکز فلسفه حقوق خود قرار داده بود، به هم پیوند زند. او توانست اندیشه‌های کانت، منتسکیو و هم‌چنین اقتصاد سیاسی فرگوسن و اسمیت را به هم بی‌آمیزد و هم‌نهاد نوینی، یعنی برداشت تازه‌ای از

«جامعه مدنی» را عرضه کند. او در رابطه با «اراده آزاد درخود و برای خود» سه مرحله اخلاقی را در نظر گرفت که عبارتند از:

- الف) حق انتزاعی و یا صوری که منطبق با حق طبیعی است؛
- ب) سپهر اخلاقی که کانت آن را در فلسفه خود مطرح ساخته بود و
- پ) اخلاق متکی بر رسوم و آداب و سنت‌ها Sittlichkeit.

البته میان اخلاقی که کانت در «نقد خرد کارکردی» در رابطه با اعمال و نهادهای تاریخی و اجتماعی مشخص مورد سنجش قرار داده بود و آنچه هگل از این مقوله درک می‌کرد، تفاوت‌هایی وجود دارد. در فلسفه هگل اخلاق نیز سه حوزه را در بر می‌گیرد که عبارتند از دوتائی دوگانگی که خود را در اُیکس Oikos^{۳۱} دولت-شهر و یا دولت-جامعه می‌نمایانند، یعنی خانواده، «جامعه مدنی» و دولت.

هگل «جامعه مدنی» را نوعی «جدائی و نمود» دانست و در این رابطه نوشت: «جامعه مدنی تفاوتی است که میان خانواده و دولت بروز می‌کند، هر چند که توسعه این یک بعداً سبب پیدایش دولت می‌شود؛ پس این تفاوت وجود جامعه مدنی پیش از دولت را ایجاب می‌کند.»^{۳۲} به عبارت دیگر، هگل بر این باور بود که در تاریخ تکامل انسانی، نخست خانواده به وجود آمد (نهاده) و هم‌زمان با پیدایش خانواده، «جامعه مدنی» آفریده شد (برابرنهاده) و از ترکیب این دو با هم دولت پا به عرصه تاریخ پا گذاشت (هم‌نهاده). بنا بر این درک، «جامعه مدنی» پیش از پیدایش دولت و با پیدایش انسان و تشکیل نخستین خانواده‌های انسانی به وجود آمد و شیوه تولید سرمایه‌داری در تحقق آن نقشی ندارد و در بهترین حالت سبب پیدایش شکل ویژه‌ای از آن می‌شود.

هگل بر این باور بود که انسان به‌مثابه فرد نمی‌تواند به‌تنهایی وجود داشته باشد، زیرا هر فردی باید از مادری زاده شود و بدون کمک و پرستاری پدر و مادر خود نمی‌تواند در برابر خطرهای طبیعی زنده بماند. بنابراین فرد فقط در بطن خانواده می‌تواند وجود داشته باشد و در این وضعیت فرد و خانواده از یک‌دیگر تفکیک‌ناپذیرند و در نتیجه فرد انضمامی die konkrete Person نمی‌تواند به‌تنهایی و بیرون از خانواده به‌عرصه تاریخ پا گذارد. پس باید شرایطی تاریخی فراهم گردد تا فرد بتواند خود را از خانواده جدا سازد و به‌مثابه انسان مستقل و قائم‌به‌ذات پا به تاریخ جهانی گذارد.

بنا بر باور هگل در جوامع پیشاسرمایه‌داری هنوز «جامعه» پیدایش نیافته بود و بلکه از ترکیب خانواده‌ها «جماعت» Gemeinde یا «همبائی» Gemeinwesen به‌وجود آمدند. رابطه «خانواده» با «جماعت» همان رابطه‌ای است که «فرد» با «خانواده» دارد، یعنی همان‌گونه که «فرد» بدون «خانواده» نمی‌تواند وجود داشته باشد، «خانواده» نیز بدون «جماعت» پایدار نخواهد ماند. همان‌طور که «فرد» هویت خود را از «خانواده» می‌گیرد، هویت «خانواده» نیز به «جماعت» وابسته است.

هگل بر این باور بود که با پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری «جامعه» که همان «جامعه مدنی» است، پا به‌عرصه تاریخ می‌گذارد. خصوصیت «جامعه مدنی» یا جامعه سرمایه‌داری آن است که از افرادی تشکیل شده است که بند نافشان دیگر به «خانواده» و یا «جماعت» وابسته نیست. در بطن «جامعه مدنی» با شخص انضمامی روبرو می‌شویم که دارای نیازها و خواست‌های خاص خود است. چنین شخصی هدفی جز برآورده ساختن نیازهای بلاواسطه خویش ندارد و به‌همین دلیل هر کاری که انجام می‌دهد، هدف و موضوع آن، خود او می‌باشد. لیکن چنین شخصی با هزاران رشته مرئی و نامرئی به افراد انضمامی دیگری وابسته است که هم‌چون او نیازهای خود را بر نیازهای دیگران مقدم می‌دارند.

در فلسفه هگل «خانواده و اجتماع مدنی هر دو تا اندازه‌ای خردگرایانه‌اند، زیرا مسلماً هر دو واقعی‌اند، ولی تنها دولت که بر فراز این دو قرار دارد، به‌طور کامل خردورزانه و اخلاقی است».^{۳۳} برخی از پژوهشگران بر این باورند که در فلسفه هگل «جامعه مدنی» در عین حال حوزه‌ای است که در آن اخلاق و ضداخلاق با هم در ستیزند. به‌عبارت دیگر در «جامعه مدنی» هم‌زمان می‌توان جدائی و ازخودبیگانگی و آمیزش و جذب اجتماعی را مشاهده کرد. نزد هگل «جامعه مدنی» سپهری است که در آن انسان اقتصادی homo oeconomicus چهره غالب اجتماعی است. به‌همین دلیل نیز او در بسیاری از موارد از «جامعه مدنی» به مثابه جامعه شهروند اقتصادی و یا جامعه بورژوائی نام می‌برد که در آن هر کسی در پی منافع و خواست‌های شخصی خود است. این سپهر که در آن مرادوه آزاد اقتصادی حاکم است، سرشار از تضادها و رقابت‌ها است. پس برای آن که افراد مستقل از هم بتوانند بهترین زمینه‌ها را برای از میان برداشتن خواست‌ها و نیازهای خود فراهم سازند، به سامانه‌ای که وابستگی متقابل آن‌ها به یک‌دیگر را متعین می‌سازد، یعنی به دولتی بیرونی der äußere Staat نیازمندند که چیز دیگری جز همان «جامعه مدنی» نیست

که در سپهر آن فرد انضمامی می‌تواند نیازهای شخصی خود را برآورده سازد. پس وظیفه دولت است که میان نیازهای یک فرد انضمامی و نیازهای افراد دیگر جامعه نوعی توازن برقرار سازد، یعنی تأمین منافع و خواست‌های یک فرد نباید بر تأمین منافع جمع برتری یابد. پس هر چند که شخص انضمامی انسانی خودخواه است که خواسته‌ها و نیازهای خود را فراسوی خواسته‌ها و نیازهای اشخاص دیگر و حتی جامعه قرار می‌دهد، اما «جامعه مدنی» هنگامی می‌تواند از «گسستگی مادی و اخلاقی» مصون بماند که افراد دریابند تحقق نیازهای آنان تنها در سپهری می‌تواند فراهم گردد که دیگران نیز بتوانند در آن از امکان تحقق نیازهای خود برخوردار شوند. بنابراین هم‌کاری جمعی برای برآوردن نیازهای مشابه یکی از اصول تعیین‌کننده «جامعه مدنی» است.

به این ترتیب جزئیت (فرد) و ویژگی خود را به تدریج از دست می‌دهد و کلیت (جامعه) کم‌کم خود را نمایان می‌سازد. فرد در عین ادامه موجودیت خویش در کل (جامعه) جذب می‌شود، بی‌آن که خودمختاری خود را از دست دهد. پس وجه دیگر «جامعه مدنی» عبارت از تنظیم حقوق فرد در برابر جمع و جامعه در برابر فرد است. بنابراین میان فرد و جامعه رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌شود. در این دیالکتیک از یک‌سو وجه عام *Allgemeinheit* و از سوی دیگر منافع ویژه فردی *individuelle Besonderheiten* در برابر هم قرار می‌گیرند. پس فردیت در هر دوران تاریخی نمی‌تواند به‌وجود آید و بلکه دستاورد تاریخی جامعه معینی، یعنی جامعه سرمایه‌داری است.

هگل هم‌چنین مقوله «جامعه مدنی» خود را به سه حوزه فرعی تقسیم کرد که عبارتند از حوزه «سیستم نیازمندی‌های» اقتصادی؛ حوزه «مراقبت از حق» و حوزه «پلیس و رسته‌ها» *Korporation*. او «سیستم نیازمندی‌ها» را نیز به سه رسته تقسیم کرد که رسته یک از کسانی که به کشاورزی سرگرم اند، تشکیل می‌شود؛ رسته دوم کسانی را که در کارخانه‌ها، کارگاه‌های پیشه‌وری و بازرگانی کار می‌کنند، در بر می‌گیرد و رسته سوم از کارمندان و شاغلین دولت تشکیل می‌گردد. در این تقسیم‌بندی هگلی طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار که دارای منافع ناهمگونند، در یک رسته قرار داده می‌شوند. روشن است که یک‌چنین تقسیم‌بندی رسته‌ای نابرابری‌های اجتماعی نهفته در «جامعه مدنی» بورژوازی را نمودار نمی‌سازد.

اما عناصر جذب اجتماعی در دو حوزه «مراقبت از حق» و «پلیس و رسته‌ها» نمایان می‌شوند. درک هگل از «مراقبت از حق» چیز دیگری نیست، مگر حقوق تدوین شده‌ای که

بر مبنای آن اشخاص و مالکیت باید از امنیت برخوردار شوند و هر کسی باید بتواند برای برخورداری از این حقوق به دادگاه شکایت برد. اما هگل از «پلیس» درک دیگری دارد. در برداشت هگلی، «پلیس» عبارت از برقراری نظمی است که سبب دور نگاه داشتن مردم عادی از راهزنان و جنایتکاران و همچنین دخالت عامه در تنظیم اقتصاد، قیمت‌ها و رفاه اجتماعی و ایجاد مستعمرات جدید می‌شود. در این معنی، «پلیس» ابزار دخالت دولت در زندگی اقتصادی و اجتماعی است.

اما ستون اصلی تئوری «جامعه مدنی» هگل از «رسته‌ها» تشکیل می‌شود که هر چند در بطن جامعه فئودالی وجود داشتند، اما در فلسفه هگل در هیبتی نو نمایان می‌شوند. در این هیبت عضویت در «رسته‌ها» نه بر اساس وابستگی خونی و ارثی، بلکه باید داوطلبانه باشد، یعنی هر کسی می‌تواند آزادانه درباره خود تصمیم بگیرد و به عضویت «رسته‌ای» درآید و یا از آن بیرون رود. مطلوب‌ترین شکل «رسته» هگلی را نهادهای اقتصادی که در آن‌ها هم صاحبان سرمایه و هم کارگران به‌طور داوطلبانه! عضو شده‌اند، هم‌چنین عضویت آزادانه در یک گروه مذهبی و یا در یک نهاد آموزشی و حتی در انجمن‌های روستاها و شهرها نمودار می‌سازند. به این ترتیب، انسانی که جز به منافع و خواست فردی و شخصی خود نمی‌اندیشد، با عضویت در یک «رسته» هگلی دچار دگرپرسی می‌شود و به انسانی بدل می‌گردد که خیر همگانی را مد نظر دارد و حاضر است نیروی خود را در خدمت همگان قرار دهد. عضویت داوطلبانه در این رسته‌ها سبب می‌شود تا اعضای آن از خواست‌های فردی خود دست بردارند و از خواست‌های فردی همگانی تبعیت کنند، یعنی از خواست‌های اشتراکی همگی کسانی که به یک رسته تعلق دارند. با این حال هر یک از رسته‌ها فقط می‌تواند بخشی از خواست‌های اجتماعی را بازتاب دهد و در این حالت از نقشی خُرده‌گرایانه *partikular* برخوردار می‌شود.

دیگر آن که رسته‌ها در فلسفه هگل که روسو و انقلابیون فرانسه برای گذار از ساختارهای عقب‌مانده جامعه فئودالی خواستار نابودی‌شان بودند، از نقشی تعیین‌کننده در تکوین جامعه مدرن سرمایه‌داری و تحقق «جامعه مدنی» بهره‌مند می‌شوند، زیرا بدون این ساختارهای رسته‌ای نمی‌توان میان افراد و دولت رابطه‌ای معقول و منطقی برقرار ساخت. افراد در یک دولت هم‌چون اتم در یک مولکول هستند و در نتیجه نمی‌توانند به تنهایی از منافع خود در برابر اراده و خواست دولت دفاع کنند، اما رسته‌هایی که از پیوستن داوطلبانه افراد تشکیل شده‌اند، بهتر از هر فرد می‌توانند در هم‌کاری با یک‌دیگر از خواست‌های

رسته‌ای خود که بازتاب‌دهنده خواست‌های مشترک اعضای خویشند، در برابر دولت اراده‌گرا مقاومت کنند.

بنا بر باور هگل از به‌هم‌پیوستن شهروندان اقتصادی در رسته‌ها و پیوستن رسته‌های شغلی به هم اصناف Stände به‌وجود می‌آیند که می‌توانند در روند قانونگذاری سهیم گردند. «هرگاه به‌مثابه ارگان‌های میانجی به اصناف بنگریم، در آن صورت آن‌ها از یک‌سو اصولاً میان حکومت و از سوی دیگر میان سپهرهای ویژه و افرادی قرار دارند که در خلق مستحیل شده‌اند.»^{۳۴} بنا بر ساختار تئوری هگل افراد در جامعه سرمایه‌داری از ابزار «فکار عمومی» برای بیان سیاسی خواست‌های خود برخوردارند. هر چند هگل «فکار عمومی» را جزئی از دولت می‌داند، اما نشان می‌دهد که به‌طور مثال مطبوعات «فکار عمومی» را بازتاب می‌دهند و چون با نهادهای قانونگذاری درارتباطند، در نتیجه می‌توانند بر آن‌ها تأثیر نهند. بنا بر باور او در «فکار عمومی» می‌توان هم‌زمان خواست‌های خرده‌گرایانه و منافع جهانشمول را یافت.

در اندیشه هگل «جامعه مدنی» فقط به جامعه اقتصادی که در آن رقابت و تضاد منافع وجود دارد، محدود نمی‌شود و بلکه در آن می‌توان امکان بیان خواست‌ها و منافع و سهیم شدن در قدرت اقتصادی و سیاسی را نیز یافت. اما جامعه‌ای که ناهمگون است و به‌خاطر وجود رسته‌های مختلف که دارای خواست‌ها و منافع ناهمگونند، ناهمگونی را فقط می‌تواند با تشکیل دولت به همگونی خواست‌ها و منافع مشترک بدل سازد. پس با گذار از «جامعه مدنی» که در آن تنوع و ناهمگونی منافع و خواست‌های اجزای مختلف جامعه بازتاب می‌یابند، به دولت است که می‌توان به خواست‌ها و منافع جهانشمول دست یافت. در عین حال دیوانسالاری دولتی یگانه‌نهادی است که می‌تواند اخلاق مبتنی بر رسوم و سنت‌ها را با فراروی از منافع و خواست‌های گروه‌های مختلف جامعه در سپهر «دولت-جامعه» تضمین کند. هگل بر این باور بود که فقط دیوانسالاری دولتی می‌تواند تضادهایی را که در یک جامعه وجود دارند، از میان بردارد و بکوشد میان منافع و خواست‌های اقلیتی که دارای ثروت بی‌کران و اکثریتی که بینوا و تهی‌دست است، «عدالت» برقرار سازد. در تئوری هگل، «جامعه مدنی» بیش‌تر از اهمیتی اجتماعی تا سیاسی برخوردار است. شهروند خصوصی در اندیشه هگل به شهروندی اقتصادی، یعنی به یک بورژوا بدل می‌شود. از به‌هم‌پیوستن رسته‌ها تازه زمینه از یک‌سو برای برآوردن منافع خودی که با منافع همگانی هم‌سوئی داشته باشد و در روند دگردیسی به آن بدل گردد و از سوی دیگر نقشی که

نمایندگان اصناف به‌مثابه پیکرپاره‌های سیاسی می‌توانند بازی کنند، فراهم می‌شود. بنابراین فرد به مثابه عضو رسته‌ها و اصناف که می‌توانند در روند مشورت‌های قانونگذاری سهیم شوند، از اهمیت سیاسی بیش‌تری برخوردار می‌گردد. چنین به‌نظر می‌رسد که هگل نخست الگوئی را طراحی می‌کند که در محدوده آن افراد، رسته‌ها و اصناف بتوانند خواست‌ها و مطالبات خود را فرمولبندی کنند و سپس می‌کوشد دولتی واقعی را بیابد که مناسب آن الگو باشد تا بتواند کارکردهای دولت به‌سود رفاء عمومی را تضمین کند.

پس هر گاه بخواهیم الگوی هگل را از پائین به بالا مورد بررسی قرار دهیم، در آن صورت شهروند اقتصادی و خواست‌ها و مطالبات متضاد آن‌ها پائین‌ترین پله چنین نردبانی را تشکیل می‌دهند. پله دوم از شوراها رسته‌ها و پله سوم از شوراها اصناف تشکیل می‌شود. پله چهارم را «افکار عمومی» تشکیل می‌دهد. و هر گاه به ساختار دولت از بالا به پائین بنگریم، در آن صورت شاه در بالا، یک پله پائین‌تر از شاه حکومت، پله پائین‌تری از حکومت، دیوانسالاری دولتی و پله پائین‌تری از آن «پلیس» یا قوای دخالت‌گر دولت در امور اجتماعی قرار دارند.

هم‌چنین هگل کوشید از دامنه تضادی که میان شهروندان اقتصادی وجود دارد، با ایجاد اشکال دیگری که می‌توانند «بازار» را تکمیل کنند، تا آن‌جا که ممکن است بکاهد. به‌همین دلیل نیز هگل در «فلسفه حق» خود کوشید پرسش‌های سیاسی و اجتماعی را به‌هم پیوند زند و به این ترتیب می‌توان گفت که او نخستین کسی در تاریخ بود که توانست تئوری مدرن و پیچیده‌ای از «جامعه مدنی» را به‌مثابه سپهری طراحی کند که در آن افراد می‌توانند در جامعه جذب شوند و در عین حال از آزادی‌های عمومی برخوردار باشند. البته در این رابطه تفسیر لیبرالی دیگری از «فلسفه حق» هگل وجود دارد که در آن نقش مرکزی دولت برجسته می‌شود. رالف داهرن‌درف^{۳۵} یکی از پیروان چنین برداشت لیبرالی از هگل است و در یکی از آثار خود مدعی شده است که مقولات خانواده (نهاده) و «جامعه مدنی» (برابرنهاده) در دولت (هم‌نهاده) هگلی مستحیل می‌شوند و از بین می‌روند و اخلاق نیز فقط در محدوده دولت می‌تواند از بلوغ برخوردار شود. البته چنین برداشتی از اندیشه هگل در ارتباط تنگاتنگ با تاریخ سیاسی آلمان و به‌ویژه با دیوانسالاری دولت پروس قرار دارد که در آن کارمندان دولت حق داشتند حرف نهائی را در رابطه با رفاء و خیر همگانی بزنند و خواست‌های خود را با اقتدار autoritär در جامعه پیاده کنند. هر چند این عناصر در فلسفه هگل از اهمیت برخوردارند، اما هگل «جامعه

مدنی» خود را فقط به حوزه «سیستم نیازمندی‌ها» محدود نکرد و بلکه برای آن در حوزه «ابراز خواستها و مطالبات» نقشی کارکردی قائل شد.

اما پس از مرگ هگل، مقوله «جامعه مدنی» در آلمان سده ۱۹ به‌دست فراموشی سپرده شد و «سیستم نیازمندی‌های» هگلی جای آن را گرفت. مارکس با آن که در آثار خود به «جامعه مدنی» به‌طور کلی و به برداشت «جامعه مدنی» هگل به‌طور ویژه اشاره کرد، اما این ظرف را مناسب تئوری خود نیافت و «جامعه طبقاتی» و یا «جامعه بورژوازی» را جانشین «جامعه مدنی» هگل ساخت. به‌این ترتیب مارکس قادر شد نه فقط «جامعه مدنی» را از پدیده دولت جدا سازد، بلکه توانست «جامعه مدنی» سرمایه‌داری را به‌گونه‌ای شفاف از ساختارهای جامعه سوسیالیستی و کمونیستی که باید در آینده متحقق می‌شدند، جدا کند. در اندیشه مارکس «جامعه مدنی» محدود به سده‌های ۱۸ و ۱۹ شد که طی آن بورژوازی کوشید شکل مالکیت متناسب با تولید خود را به شکل مالکیت غالب اجتماعی بدل سازد. مارکس در «نقد اقتصاد سیاسی» به نقد اندیشه‌های هگل از «جامعه مدنی» پرداخت و نشان داد که مناسبات مادی زندگی نقشی تعیین‌کننده در تعیین مضمون و مناسبات دولتی دارد و این «که اندامواره جامعه بورژوازی را باید در اقتصاد سیاسی جست.»^{۳۶} به‌این ترتیب مقوله «جامعه مدنی» در تئوری مارکس در «جامعه طبقاتی» و یا «جامعه بورژوازی» جذب و به‌مثابه مقوله‌ای مستقل کنار گذاشته شد.

دِتوکویل و «جامعه مدنی»

اما در کشورهای دیگر چنین نبود، زیرا در آن کشورها اندیشه‌های مارکس هنوز به اندیشه برتر بدل نگشته بود. در فرانسه و به ویژه در ایالات متحده آمریکا مقوله «جامعه مدنی» هم‌چنان از اهمیت برخوردار بود و اندیشمندان زیادی کوشیدند تئوری «جامعه مدنی» را با توجه به دگرگونی‌هایی که در ساختارهای سیاسی و اقتصادی کشورهای خود لمس می‌کردند، انکشاف دهند. آلکسی دِتوکویل پس از هگل بیش‌تر از هر اندیشمند دیگری توانست در این زمینه بکوشد. پژوهشگران او را فیلسوف سیاسی می‌نامند و کتابی را که درباره «دمکراسی در آمریکا» نوشت، یکی از بهترین کارهای علمی در پژوهش دمکراسی آمریکا می‌دانند. دِتوکویل که از خانواده‌ای اشرافی بود، این کتاب را پس از سفر به آمریکا نوشت و در سال ۱۸۳۵ در فرانسه انتشار داد. او کتاب دیگری نیز درباره بهترین الگوی دمکراسی نوشت و آن را در ۱۸۴۰ منتشر کرد. در کانون بررسی‌های جامعه‌شناسانه

دِتوکویل سه طرح مدرن قرار دارند که عبارتند از دِمکراسی، برابری و فردگرایی. برخلاف مارکس، دِتوکویل مسئله گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را مورد بررسی قرار نداد و بلکه کوشید دِمکراسی را به‌مثابه شکل نوینی از حکومت و زندگی فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهد. او در رابطه با دیدگاه‌های خود در ایالات متحده آمریکا، دِمکراسی این کشور را یکی از بهترین نمونه‌های موفق دانست. دِتوکویل بر این باور بود که دِمکراسی بدون «وضعیت برابر اجتماعی» که بر زندگی اجتماعی افراد تأثیری چشم‌گیر می‌نهد، نمی‌تواند پروژه موفق شود. برابری «سبب پیدایش باورها، ایجاد احساس‌ها می‌شود، عادات خفته را بیدار می‌کند و همه چیزهایی را که خود به‌وجود نمی‌آورد، دگر دیرسی می‌کند.»^{۳۷} در عین حال دِمکراسی و فردگرایی فقط بر شالوده برابری می‌توانند تحقق یابند. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که دِتوکویل با طرح این اندیشه به‌یکی از تواناترین تحلیل‌گران جامعه‌شناسی زمان خود بدل گشت و توانست جامعه‌شناسی ساختارهای تاریخی را با روان‌شناسی جامعه و فرهنگ به‌هم پیوند زند. او نیز هم‌چون مُنتسکیو برای نهادهای میانی intermediäre Institutionen که نقش واسطه‌گرایانه میان گروه‌های مختلف اجتماعی دارند، اهمیت زیادی قائل بود. او با آن که شیفته دِمکراسی ایالات متحده آمریکا بود، اما در آثار خود در رابطه با دِمکراسی به‌مثابه پروژه‌ای که بتواند در درازمدت از دوام و پایداری و کامیابی برخوردار باشد، ابراز تردید کرد.

دِتوکویل در رابطه با پیدایش دِمکراسی در آمریکا بر این باور بود که «قوانین در ایالات متحده بیش‌تر از وضعیت طبیعی و اخلاقیات بیش‌تر از قوانین در دوام دولت دِمکراتیک مؤثرند.»^{۳۸} او وجود سرزمینی بزرگ و فراخ، جمعیت اندکی را که در آن سرزمین می‌زیستند، نبود اشرافیت و فقدان مرز و سرحدات و دشمن خارجی را عناصری از «وضعیت طبیعی» ایالات متحده دانست که موجب رشد و اعتلای دِمکراسی در این کشور شدند. او هم‌چنین بر این باور بود که بدون مجموعه قوانینی که موجب پیدایش سیستم سیاسی - کشورداری می‌شوند، دوام دِمکراسی ناممکن است.

دِتوکویل بر این باور بود که تقسیم عمودی قدرت میان دولت فدرال، دولت‌های ایالتی و شهرها و روستاها، در کنار تقسیم افقی قدرت میان رئیس‌جمهور، مجلس‌های سنا و کنگره و دیوان‌عالی در گسترش و تحکیم دِمکراسی در ایالات متحده نقشی تعیین‌کننده دارند. با این حال او ساختار خودگردانی شهرها و روستاهای ایالات متحده آمریکا را ستون فقرات دِمکراسی این کشور نامید، زیرا در این سطوح دِمکراسی در حوزه‌های کوچک تحقق

می‌یابد و مردم در این حوزه برای تنظیم زندگی مشترک خود بیش‌تر از مبانی و ارزش‌های اخلاقی پیروی می‌کنند تا قوانینی که بسیار گسترده و متنوع هستند و بسیاری از مردم از مضمون بسیاری از قوانین بی‌خبرند.

«من در این‌جا مفهوم اخلاقیات را در مفهومی که پیران ما به واژه اخلاق *mores* می‌دهند، به‌کار می‌آورم؛ من این واژه را به‌تمامی اخلاقیات گسترش نمی‌دهم که می‌توان آن‌ها را عاداتی نامید که از دل برمی‌خیزند، بلکه آن‌ها را دست‌آورد تصورهای بسیار متفاوتی می‌دانم که انسان‌ها از آن برخوردارند، باورهای مختلفی که بین آن‌ها اعتبار دارند و مجموعه ایده‌هایی که عادات روحی را می‌آفرینند.»^{۳۹}

از این سخنان می‌توان دریافت که فرهنگ سیاسی موجود در ایالات متحده آمریکا در آن زمان نقش تعیین‌کننده‌ای در دوام و رشد دموکراسی در این کشور داشت. دِتوکویل بنا بر مشاهدات خود به‌این نتیجه رسید که بر عکس اروپا، چون بخش بزرگی از کسانی که به ایالات متحده کوچ کردند، به اقلیت‌های مذهبی تعلق داشتند و می‌خواستند در آزادی به فرائض دینی خود عمل کنند، در نتیجه در این کشور دین و آزادی به‌هم‌زیستگاه سودآور *Symbiose* بدل شدند، یعنی سنت‌های دینی و خودگردانی مبتنی بر جمهوری‌خواهی به‌هم پیوند خوردند و به‌کانون اصلی اخلاقیات آمریکائی بدل گشتند. با توجه به‌این پیش‌تاریخ، آزادی سیاسی در ایالات متحده فقط می‌توانست خود را در زندگی اجتماعی عامه مردم متحقق سازد. و هنگامی که این فضای عمومی محدود شود و یا از بین رود، دموکراسی می‌تواند به استبداد خدایگان‌سالاری *Despotie* بدل گردد، زیرا شهروندان بدون فضای عمومی فردگرائی با شتاب به رخوت سیاسی دچار می‌گردد، خودخواهی‌های سودمندان سبب می‌شود تا افراد خود را با مسائل شخصی سرگرم سازند و به‌زندگی عمومی و خیر همگانی نپردازند. بنا بر باور دِتوکویل، در چنین وضعیتی استبداد خدایگان‌سالاری می‌تواند در هیبت جباریت *Tyrannei* به دیکتاتوری اکثریت بی‌انجامد.

پرسش اصلی دِتوکویل آن است که چگونه می‌توان از تبدیل دموکراسی به دموکراسی خدایگان‌سالاری جلوگیری کرد؟ دِتوکویل در این رابطه مشهورترین استدلال خود را مطرح کرد مبنی بر این که به‌هم‌پیوستن داوطلبانه در اتحادیه‌ها و یا انجمن‌ها سبب سرزنده بودن و پایداری دموکراسی می‌شود. بنا بر باور او بر عکس فرانسوی‌ها که برای انجام هر کاری فوراً به‌سراغ حکومت می‌روند و یا انگلیسی‌ها که برای انجام هر کار مهمی باید نهادی را به‌رهبری آدم مهم و سرشناسی به‌وجود آورند، آمریکائی‌ها برای برآورده ساختن نیازها و

برطرف ساختن مشکلات خود همه جا در انجمن‌ها و اتحادیه‌ها گرد هم می‌آیند. در باور او اتحادیه‌ها و انجمن‌ها مرزی را تشکیل می‌دهند که قوانین و اخلاقیات را از هم جدا می‌سازد. خلاصه آن که سویه فعالیت‌های چنین اتحادیه‌ها و انجمن‌ها آن است که میان فرد و دولت و هم‌چنین میان ساختارهای فرهنگی و سیاسی نوعی ارتباط متقابل برقرار سازد. آن‌چنان که در بینش مُنتسکیو اتحادیه‌های میانی *intermediäre Körperschaften* می‌توانند از گرایش شاه به استبداد جلوگیری کنند، به‌همان ترتیب نیز در اندیشه دِتوکویل اتحادیه‌های مرکزی شالوده دموکراسی ایالات متحده آمریکا را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که دولت پیش و پس از انقلاب فرانسه به‌خاطر حفظ نقش محوری خود حاضر به تحمل اتحادیه‌های مرکزی نبود و به‌همین دلیل نیز دموکراسی نمی‌توانست در این کشور از ژرفا و پایداری برخوردار گردد، در عوض تنوع هم‌زیستگاه‌های معاشرتی و غیرسیاسی در ایالات متحده آمریکا سبب دوام دموکراسی در این کشور گشت. آن‌گونه که دِتوکویل در کتاب خود ترسیم کرد، اتحادیه‌های سیاسی و غیرسیاسی در ایالات متحده آمریکا به‌خاطر اهداف و مقاصد معینی در رابطه با از میان برداشتن دشواری‌ها و بغرنجی‌های اجتماعی به‌وجود آمدند و استمرار یافتند. افرادی که در این اتحادیه‌ها سازمان‌دهی می‌شوند، در عین حال می‌کوشند آن‌ها را به نهادی برای با هم زیستن و با هم از زندگی لذت بردن، بدل سازند.

ارزش بررسی‌های دِتوکویل در آن است که او برای به‌هم‌پیوستن داوطلبانه افراد در اتحادیه‌ها، کلوپ‌ها و سازمان‌های سیاسی، فرهنگی، دینی، اقتصادی و ... ارزش دموکراتیک والائی قائل شد و در نتیجه بررسی‌های خود دریافت که این نهادها نقشی تعیین‌کننده در سامان‌دهی «زندگی روانی و احساسی» آمریکائیان بازی می‌کنند، زیرا داوطلبانه با هم بودن و زیستن، سبب می‌شود تا انسان‌ها مناسبات متقابل خود را بر اصول دموکراسی تنظیم کنند، امری که سبب پیدایش فضیلت دموکراتیک فردی و اجتماعی می‌شود.

«احساس‌ها و ایده‌های انسان‌ها فقط به‌وسیله تأثیر متقابل بر یک‌دیگر نو می‌شوند، دل آدمی گشاده و روح شکفته می‌گردد.»^۴ بنابراین باهم‌بودن و با هم زیستن سبب می‌شود تا انسان‌ها از چنبره خودخواهی‌های نهفته در ضمیرشان رها شوند. همین نیاز باعث می‌شود تا انسان‌ها در وضعیتی قانونی که در محدوده آن فرد از حق زندگی مستقل برخوردار است، با انکشاف «هنر با هم بودن» از بازگشت مناسبات استبدادی در روند زندگی فردی و اجتماعی خود جلوگیری کنند. بنابراین، هرگاه در جامعه‌ای رشته‌های رسوم و سنت‌هایی که موجب به‌هم‌پیوستگی قومی و یا ملی می‌شدند، پاره شوند، باید در ترمیم آن‌ها کوشید

و در جوامعی که هم‌چون ایالات متحده آمریکا از مهاجرانی تشکیل شد که در گذشته به حوزه‌های فرهنگی-دینی و تمدنی مختلف تعلق داشتند، باید برای دوام مناسبات اجتماعی چنین سنت‌ها و رسوم را به‌وجود آورد و تشکیل اتحادیه‌ها و کلپ‌ها نخستین گام‌های عملی در این سویه است. در اندیشه دِتوکویل پیدایش کلپ‌ها، اتحادیه‌ها و گروه‌ها در جامعه‌ای تازه تأسیس شده چون ایالات متحده آمریکا به زیربنای دموکراسی و «جامعه مدنی» بدل می‌شود. دیگر آن که «جامعه مدنی» حوزه‌ای میانی را تشکیل می‌دهد که فرد را از دولت جدا می‌سازد. بنا بر برداشت او «جامعه مدنی» حوزه‌ای سیاسی و اجتماعی است و نه اقتصادی. چکیده آن که در تئوری «جامعه مدنی» دِتوکویل مسائل اجتماعی و سیاسی درهم ادغام شده‌اند و «جامعه مدنی» به ابزاری برای دوام و استمرار دموکراسی، برابری و فردیت و نفی بی‌تفاوتی سیاسی، خودخواهی محوری، جامعه توده‌ای و استبداد اکثریت بر اقلیت بدل می‌گردد.

«جامعه مدنی» و برتری جوئی فرهنگی گرامشی

در نیمه دوم سده نوزده درباره «جامعه مدنی» تئوری‌ها و طرح‌های نوینی ارائه نشدند. این وضعیت تا پایان جنگ جهانی نخست ادامه داشت تا آن که آنتونیو گرامشی که در زندان موسولینی به‌سر می‌برد، در «دفترهای زندان» خود تئوری نوینی از «جامعه مدنی» را تدوین کرد که برای نخستین بار ۱۰ سال پس از مرگ او انتشار یافت. گرامشی که نوشته‌های مارکس و لنین را خوانده بود و تحت تأثیر این دو تئوریسین قرار داشت، در عین حال رهبر «حزب کمونیست» ایتالیا نیز بود. آن‌چه نقش او را ممتاز ساخت، این واقعیت بود که او برخلاف مارکس که برای مقوله «جامعه مدنی» موجودیت مستقلی قائل نبود و آن را با «جامعه سرمایه‌داری» یکی می‌دانست، نخستین «مارکسیستی» بود که به بُعد استقلال فرهنگی تضادهای اجتماعی و سیاسی پی‌برد و با کاهش این تضادها به سطح مناسبات اقتصادی مبارزه کرد.

گرامشی برای آن که اندیشه خود از «جامعه مدنی» را برای جنبش کارگری و احزاب «کمونیست» قابل فهم سازد، با این پرسش آغاز کرد که چرا در روسیه انقلاب کمونیستی پیروز شد، اما همین انقلاب در غرب اروپا شکست خورد؟ روشن است که با مقایسه مناسبات اقتصادی نمی‌توان پیروزی انقلاب روسیه را توضیح داد، زیرا آن کشور در دورانی پیش‌سرمایه‌داری به‌سر می‌برد، بیش از ۹۰ درصد جمعیت در روستاها زندگی می‌کرد و

مناسبات صنعتی فقط در چند شهر بزرگ هم چون مسکو، پترزبورگ، کیف و ... گسترش یافته بود. در عوض کشورهای اروپای غربی از مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری بسیار پیش‌رفته‌ای برخوردار بودند. بنابراین، وضعیت اقتصادی این کشورها در مقایسه با روسیه تزاری برای گذار از شیوه تولید سرمایه‌داری به شیوه تولید سوسیالیستی بسیار مساعدتر بود. اما آنچه بنا بر برداشت گرامشی و برخلاف برداشت مارکسیست‌های آن دوران سبب شد تا «انقلاب کمونیستی» در روسیه تزاری پیروز شود و در اروپای غربی ناکام ماند، این حقیقت بود که در کشورهای اروپای غربی نهادهای «جامعه مدنی» از رشد زیادی برخوردار بودند و همین امر آن کشورها را در برابر روندهای انقلابی «ایمن» ساخته بود. ثبات سرمایه‌داری در کشورهای اروپای غربی نه فقط ثباتی اقتصادی، بلکه هم‌چنین ثباتی فرهنگی بود، یعنی فرهنگ سرمایه‌داری در این کشورها به فرهنگ برتر hegemonial بدل گشته بود و نهادهایی را در اختیار داشت که آشکارا از ایدئولوژی سرمایه‌داری دفاع و وجود مالکیت سرمایه‌داری را برای ارتقاء سطح رفاه زندگی کارگران به‌مثابه ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبلیغ می‌کردند. بنا بر باور گرامشی سیستم سرمایه‌داری در غرب اروپا از مشروعیت نیرومندی برخوردار بود و از نقطه‌نظر فرهنگی بر تمامی خُرده‌فرهنگ‌های دیگر برتری کامل داشت و به ابزار هدایت جامعه بدل گشته بود.

گرامشی نهادهای فرهنگی بورژوازی را که در بطن جامعه سرمایه‌داری روئیده بودند و از ایدئولوژی سرمایه‌داری با قاطعیت دفاع می‌کردند را «جامعه مدنی» نامید. در اروپای غربی میان دولت و توده مردم انبوهی از نهادهای «جامعه مدنی» فعال بودند و به‌همین دلیل توده در ارتباط مستقیم با نهادهای دولت قرار نداشت، یعنی نمی‌توانست بلاواسطه با نهادهای دولتی در تعارض قرار گیرد. در محدوده «جامعه مدنی» امکان تاختن و انتقاد نیروهای چپ و کمونیست به حکومت و نهادهای دولتی بسیار اندک بود، زیرا نهادهایی وجود داشتند که با قاطعیت از ایدئولوژی سرمایه‌داری پشتیبانی می‌کردند، در حالی که در روسیه تزاری چنین نهادهایی یا وجود نداشتند و یا از رشدی اندک برخوردار بودند. همین وضعیت سبب شد تا نیروهای چپ و کمونیست بتوانند مستقیماً حکومت تزاری را مورد یورش قرار دهند، چرا که در آن کشور نهادهای «جامعه مدنی» بورژوازی نتوانستند به‌دور حکومت ارتجاعی و عقب‌مانده تزاری چتر دفاعی به‌وجود آورند.

گرامشی نیز هم‌چون هگل و دِتوکویل نهادهایی چون مدارس و دانشگاه‌ها، کلیسا، احزاب سیاسی، رسانه‌های عمومی، سندیکاها، اصناف و اتحادیه‌های کارفرمایان و ... را

«سازمان‌های میانی» و واسط میان دولت و جامعه پنداشت. هم‌چنین بررسی نوشته‌های او آشکار می‌سازند که در رابطه با «جامعه مدنی» شدیداً تحت تأثیر هگل و نه مارکس قرار داشت. او برخلاف مارکس مقوله «جامعه مدنی» هگلی را به «سیستم نیازها» محدود نساخت و بلکه آن را فرآورده مجموعه‌ای از رسته‌ها، بنگاه‌ها، اصناف و شرکت‌ها دانست که هگل آن کُلیت را گُرپراسیون Korporation^{۴۱} یا پیکر نامید. گرامشی هم‌چون هگل خانواده، گُرپراسیون‌ها و فرهنگ را جُزئی از «جامعه مدنی» دانست، اما برخلاف مارکس اقتصاد را بیرون از سپهر «جامعه مدنی» قرار داد. دیگر آن که با بررسی نوشته‌های گرامشی نمی‌توان به وضعیت واقعی دولت پی بُرد، یعنی نمی‌توان تشخیص داد که «جامعه مدنی» بیرون از حوزه دولت قرار دارد و یا آن که دولت، «جامعه مدنی» و اقتصاد تثلیثی از سه سپهر کاملاً مستقل از یک‌دیگر را تشکیل می‌دهند؟

گرامشی بر این باور بود که احزاب کمونیست باید با دخالتگری در نهادهای «جامعه مدنی» وضعیت فرهنگی و خودآگاهی اجتماعی را به‌سود جنبش کارگری و انقلاب کمونیستی دگرگون سازند، یعنی تا زمانی که در سپهر «جامعه مدنی» کفه ترازو به‌سود جنبش کارگری و سوسیالیسم تغییر نکند و طبقه کارگر نتواند در این سپهر به برتری فرهنگی دست یابد، تحقق انقلاب کمونیستی ناممکن خواهد بود. به‌این ترتیب جنبش کارگری و کمونیستی باید در سپهر «جامعه مدنی» با ایجاد نهادهای کارگری و احزاب سوسیالیستی و کمونیستی، با سازمان‌دهی روشنفکران در سازمان‌هایی که با ایدئولوژی و فرهنگ بورژوائی مخالفند و از ارزش‌های پرولتری پشتیبانی می‌کنند، با کلیسا و دیگر هیئت‌های دینی و هم‌چنین نهادهای وابسته به ایدئولوژی بورژوائی به رقابت پردازند و در این سپهر به برتری یا هژمونی فرهنگی دست یابند. گرامشی چون خود از روشنفکران بود، در نتیجه برای روشنفکران در روند جدال بر سر تصرف هژمونی فرهنگی در سپهر «جامعه مدنی» نقشی ممتاز قائل شد. او بر این باور بود که هر طبقه‌ای که برای به‌دست آوردن هژمونی اجتماعی مبارزه می‌کند، باید «سازمان‌های روشنفکری» خود را به‌وجود آورد، زیرا دستیابی جنبش کارگری به هژمونی فرهنگی در سپهر «جامعه مدنی» کار آسانی نیست و بیش‌تر شبیه «جنگ در سنگر» Stellungskrieg است، یعنی نابودی مناسبات طبقاتی فقط در دوران‌های «بحران ارگانیک»، یعنی وضعیتی که در آن حتی افکار هدایت‌کننده فرهنگی طبقه حاکم مشروعیت خود را از دست دهند، می‌تواند ممکن می‌شود. دیگر آن که بر خلاف مارکس، در اندیشه گرامشی اقتصاد بیرون از سپهر «جامعه مدنی» قرار دارد.

و از آن‌جا که مارکس مناسبات اقتصادی را «زیربنا» و مناسبات ایدئولوژی، فرهنگی و حقوقی را «روبنا» نامید، پس باید مقوله «جامعه مدنی» گرامشی را در حوزه «روبنا» مارکس جا سازی کرد. بر این اساس دیگر نه شرائط تعیین‌گر اقتصادی، آن‌گونه که مارکس باور داشت، بلکه تفسیری که از آن ارائه می‌شود، مضمون فعالیت‌های سیاسی افراد و سازمان‌ها را تعیین خواهد کرد. همین امر آشکار می‌سازد که گرامشی تا چه اندازه از مارکس و لنین دور شده بود و در عین حال نظریه‌پردازی او درباره «جامعه مدنی» سبب شد تا در مارکسیسم فضای تازه‌ای برای عرضه اندیشه‌های نو و متکی بر تجربه‌های فردی - گروهی متفاوت به‌وجود آید. اما از آن‌جا که گرامشی در دیگر حوزه‌های سیاسی از مواضع مارکسیسم ارتدوکس و لنینیسم پیروی کرد، مشکل می‌توان او را نماینده خوبی برای تئوری «جامعه مدنی» مبتنی بر مارکسیسم دمکراتیک دانست، زیرا تئوری گرامشی سوبه انقلابی دارد، یعنی می‌خواهد با ایجاد نهادهائی که سبب تحقق هژمونی پرولتاریا در سپهر «جامعه مدنی» می‌شوند، زمینه را برای پیروزی انقلاب کمونیستی آماده سازد. تئوری او تلاشی است در تبدیل «جامعه مدنی» به ابزاری برای پیروزی انقلاب. و آن‌گونه که می‌توان از نوشته‌های او دریافت، پس از پیروزی انقلاب و استقرار «دولت پرولتری» دیگر به نهادهای «جامعه مدنی» نیازی نیست، زیرا جامعه‌ای که پس از انقلاب به‌وجود می‌آید، باید بر مبنای معیارها و ضوابطی نو «سازمان‌دهی» شود که به دولت و نهادهائی که بر اخلاق تکیه دارند، نیازی نخواهد داشت. گرامشی می‌پنداشت که پس از پیروزی انقلاب سوسیالیستی و یا کمونیستی دولت در جامعه ذوب خواهد شد. البته بسیاری از منتقدین مارکس بر این باورند که این برداشت مارکسیستی زمینه‌ساز دولت دیکتاتور و توتالیتر در روسیه شوروی شد، زیرا هنگامی که هنوز طبقات به‌طور واقعی از بین نرفته‌اند، اما نیروئی که قدرت سیاسی را تصرف می‌کند و می‌خواهد سوسیالیسم و یا کمونیسم را متحقق سازد، باید تمامی نهادهائی را که می‌توانند پیش‌رفت این روند را کند کنند، از میان بردارد. در نتیجه با جامعه‌ای تک‌بعدی و تک‌صدائی روبه‌رو خواهیم شد که در آن حزبی که قدرت سیاسی را در اختیار دارد، می‌تواند به‌نام اکثریت جامعه سخن گوید و تصمیم گیرد و فضای زیست اقلیت‌ها و مخالفین خود را تا آن‌جا که ممکن است، تنگ سازد. بلشویک‌ها در روسیه شوروی جز این نکردند. آن‌ها نه فقط احزاب بورژوائی، بلکه حتی همه احزاب کارگری غیرخودی را ممنوع و سرکوب کردند.

با این حال، گرامشی در تئوری خود به دولت و «جامعه مدنی» این حق را داد که با ایجاد ساختارهایی که متکی به اشکال حقوقی فردی و شهروندی، حق تشکیل سازمان‌های مدنی، فرهنگی، صنفی و سیاسی و تضمین‌گر آزادی گفتار و نوشتار هستند، برای زیست خود از فضای کافی برخوردار شوند. زیرا بنا بر آموزش مارکسیسم، تنها نهادی که پس از انقلاب سوسیالیستی هنوز می‌تواند سازمان‌دهی جامعه سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی را تضمین کند، نهاد دولت است. اگر «جامعه مدنی» می‌توانست در جامعه حل شود و دیگر نیازی به نهادهای آن نباشد، در آن صورت آن گونه که گرامشی در تئوری «جامعه مدنی» خود پنداشت، دولت هنوز نمی‌توانست از میان برداشته شود، زیرا پس از پیروزی انقلاب تنها نهاد «ضروری» برای دگرگونی ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه بود. در وضعیتی که از یک سو نهاد دولت از دوام و ثبات برخوردار می‌گردد و از سوی دیگر نیروئی که نهادهای دولتی را زیر سلطه خود دارد، بدون هر گونه رقابتی می‌تواند به حکومت و یا سلطه خود ادامه دهد، گرایش به دیکتاتوری و دولت قدرقدرت و آمر اجتناب‌ناپذیر خواهد بود و دیدیم که نه فقط در روسیه شوروی، بلکه در دیگر کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» نیز جز این نشد.

بنابراین باید دید اهمیت تئوری «جامعه مدنی» گرامشی چه بوده و کدام عناصر تئوری او از اهمیتی ماندگار برخوردار بوده‌اند؟

نخست آن که نظریه تضادهای فرهنگی را که گرامشی در رابطه با «جامعه مدنی» طرح کرد، در دوران جهانی‌سازی شیوه تولید سرمایه‌داری که یکی از ویژگی‌های آن مهاجرت میلیون‌ها تن از روستاها به شهرها در کشورهای در حال رشد و مهاجرت میلیون‌ها تن از بخش جنوبی (کشورهای در حال رشد) به بخش شمالی (کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری) گره زمین است، را نباید دست‌کم گرفت. واقعیت زندگی درستی این بخش از تئوری گرامشی را ثابت کرده است.

دو دیگر اهمیتی را که گرامشی برای کارکردهای نهادهای غیردولتی کشف کرد، اینک آن‌چنان آشکار و شفاف شده است که دیگر کسی نمی‌تواند آن را نفی کند. اینک حتی با بسیاری از نهادهای غیردولتی روبه‌روئیم که حوزه کارکردشان تمامی جهان است، زیرا پاسخ بسیاری از دشواری‌های بشریت هم‌چون عدالت و برابری جنبه بومی و ملی خود را از دست داده و فقط در بُعدی جهانی می‌توانند تحقق یابند. بیش‌تر سازمان‌های غیردولتی که در این حوزه‌ها کار می‌کنند، با تکیه بر بررسی ژرف گرامشی مبنی بر جدائی نهادهای

«جامعه مدنی» از نهادهای دولتی، می‌کوشند با هژمونی تئوریک نئولیبرالیسم در همه عرصه‌های جهانی مبارزه کنند.

سه‌دیگر آن که کوشش گرامشی در گسترش تئوری مارکسیستی از مقوله فرهنگ و رابطه هژمونی فرهنگی با مبارزه و هژمونی طبقاتی و توضیح این نکته که مبارزه با هژمونی فرهنگی در سپهر «جامعه مدنی» می‌تواند زمینه را برای انقلاب سوسیالیستی و کمونیستی هموار سازد، یعنی مبارزه فرهنگی می‌تواند جانشین ضرورت‌های اقتصادی مبارزه طبقاتی گردد، جنبه دیگری از تئوری ماندگار گرامشی است.

چهار دیگر درک ویژه گرامشی از «جامعه مدنی» است که در آن صاحبان نهادهای اقتصادی و نیروی کار نقشی ندارند. در کانون تئوری «جامعه مدنی» گرامشی مبارزه در عرصه فرهنگی میان طبقات و کسب هژمونی فرهنگی طبقاتی قرار دارد.

دمکراسی به‌مثابه شکلی از زندگی فردی-اجتماعی

اما بر عکس گرامشی، فیلسوف آمریکایی جان دیوی John Dewey^{۴۲} که فلسفه خود را بر شالوده دمکراسی بنا نهاد و به‌همین دلیل او را فیلسوف دمکراسی نامیده‌اند، بر این باور بود که دمکراسی نوعی شکل و روش زندگی است. دیوی در فلسفه سیاسی خود مدعی شد که برخورد اندیشه ناب فردی با یک چیز یا سوژه نمی‌تواند به تنهایی سبب کشف حقیقت شود و بلکه برای یافتن حقیقت نیاز به همکاری جمعی است تا بتوان از پس دشواری‌هایی که روزمره با آن‌ها روبه‌روئیم، برآئیم. دیوی بر مبنای همکاری آکادمیک دانشمندان در کشف حقیقت علمی الگوئی را برای حل مشکلات و دشواری‌های سیاسی و اجتماعی و حتی تعلیم و تربیت طراحی کرد. او به‌مثابه یکی از نخستین پیش‌تازان اصلاحات آموزش و پرورش بر این باور بود که اسلوب آموزش و پرورش کلاسیک فاقد جوهر دمکراتیک است و نمی‌تواند خود را با پیچیدگی‌های فرهنگی-اجتماعی دوران معاصر تطبیق دهد. بنابراین برای آن که بتوان از پس دشواری‌های کنونی برآمد، باید شیوه آموزش و پرورش را از بنیاد دگرگون ساخت. بنا بر باور او حوزه آموزش دانش‌آموزان و دانشجویان نباید فقط به مدارس و دانشگاه‌ها محدود می‌شد و بلکه آن‌ها باید بیرون از این نهادها و با دخالگری در زندگی اجتماعی در حل دشواری‌های اجتماعی فعالانه شرکت می‌کردند. و از آن‌جا که دانش‌آموزان و دانشجویان ایالات متحده در نیمه نخست سده پیش در کشوری دمکراتیک می‌زیستند، در نتیجه دیوی که خواهان دمکراتیزه‌سازی سیستم آموزش و پرورش بود،

کوشید سیستم آموزش و پرورش نوین خود را با هنجارهای دموکراسی و کارکرد نهادهای جامعه مدنی سازگار سازد.

دیوی برخلاف بسیاری که در آن دوران بر این باور بودند که نه دولت، بلکه نخبگان بازیگران اصلی دموکراسی‌های مدرن هستند، همه مردم را به‌مثابه بازیگران اجتماعی در کانون تئوری دموکراسی خود قرار داد. نزد او دولت حوزه‌ای را تشکیل می‌دهد که در آن بازیگران فراوانی در کنش و واکنش متقابل با یک‌دیگر قرار دارند و بر کارکردهای هم تأثیر می‌نهند تا بتوانند با هم مشکلاتی را که هر یک به‌تنهایی و روزمره با آن‌ها روبه‌رو است، حل کنند. به‌این ترتیب حوزه ارتباطی افراد فضای عمومی دموکراتیکی را برای یافتن دشواری‌ها و راه‌حل‌های مطلوب اجتماعی تشکیل می‌دهد. و هر گاه کارکرد مشترک دو یا چند بازیگر بر افراد دیگر تأثیری نگذارد، در آن صورت باید آن بازیگری را میانگنشی *Interaktion* خصوصی دانست. اما هرگاه کارکرد دو یا چند بازیگر سبب شود تا کسانی که در آن روند فعالانه دخالتی نداشتند، از آن متأثر شوند و در نتیجه در آن‌ها انگیزه تأثیر متقابل نهادن بر آن روند و یا دیگر روندهای اجتماعی برانگیخته شود تا بتوانند آن روندها را با نیازهای واقعی خود سازگار سازند، در آن صورت با میانگنشی عمومی روبه‌رو خواهیم بود. به‌این ترتیب «جامعه مدنی» دربرگیرنده سپهری است که در آن افراد به‌مثابه بازیگران گروهی در رابطه با دشواری‌های فردی و اجتماعی خویش به کنش و واکنش دست می‌زنند و در نتیجه در هر جامعه‌ای به افرادی برمی‌خوریم که همگی باید با یک مشکل مشخص دست و پنجه نرم کنند و در نتیجه درمی‌یابند که باید کنش‌ها و واکنش‌های خود را سازمان‌دهی کنند تا بتوانند با کنترل نیروی مشترک خود بهتر و زودتر به راه‌حلی که برای همه و یا اکثریت مطلوب باشد، دست یابند. بنابراین می‌توان با ارزیابی فعالیت مشخص همه کسانی که در یک روند سهیم هستند، به چگونگی مرادده‌ای که بین آن‌ها وجود دارد، پی بُرد و بر اساس آن داده‌ها نوع و کیفیت کارکردهای آینده را برنامه‌ریزی نمود. به این ترتیب دولت چیز دیگری نیست، مگر شکل دیگری از اجتماع که بخش‌های مختلف افکار عمومی را قادر می‌سازد کارکردهای خود را برای از میان برداشتن دشواری‌های اجتماعی هماهنگ کنند.

در کانون تئوری دیوی می‌توان مفهوم و یا مقوله افکار عمومی را یافت، زیرا نظم هر اجتماعی بر خودگردانی جمعی مبتنی بر میانجی‌گری مرادده‌ای استوار است. به‌همین دلیل نیز او خواهان حفاظت از افکار عمومی ایدآلی خود در زندگی اجتماعی بود تا بتوان آن را

از آسیب‌گرایش‌های بوروکراتیک و تخصص‌باوری حفظ کرد. برای تحقق یک‌چنین نظامی باید به زندگی هم‌زیستگاه روح تازه‌ای دمید تا بتوان هم‌زیستگاه‌های کوچک آمریکا را به یک هم‌زیستگاه بزرگ Great Community تبدیل کرد. هم‌چنین برای امکان‌پذیرسازی گفتمان اجتماعی درباره مشکلات ایالات متحده باید شکل تا کنونی اجتماعی‌سازی را به شکل بزرگ‌تری از اجتماع- ملت بدل ساخت تا بتوان به‌افکار عمومی دموکراتیک برای یافتن بهترین راه حل مطلوب در زمینه فراروی از آن دشواری‌ها جان تازه‌ای دمید. به این هدف فقط از طریق همکاری تمامی شهروندان این کشور در سپهری پیش‌سیاسی می‌توان دست یافت. کسب خودآگاهی و تجربه مبنی بر این که هر کسی بخشی از هم‌زیستگاه اجتماع بزرگ‌تری است و باید با تمامی دیگر اعضای هم‌زیستگاه خود هم‌کاری کند، می‌تواند شرایط پیش‌سیاسی را برای شرکت در یافتن راه‌حل‌های جمعی و پرورش احساس به‌یک جمع تعلق داشتن را هموار سازد. یک‌پارچگی اجتماعی، تقسیم عادلانه ذخیره‌های اجتماعی و برخورداری از این احساس که به‌گونه‌ای ارزشمند در سرنوشت جمع سهیم بودن، می‌توانند شرایط را برای شرکت در زندگی سیاسی ژرف‌تر سازند. به‌همین دلیل نیز گفتمان اجتماعی در کانون دموکراسی دیوی قرار دارد، زیرا بدون آن نمی‌توان راه‌حل‌های اجتماعاً مطلوب را برای از میان برداشتن دشواری‌های اجتماعی یافت.

ممکن است امروزه مقوله «هم‌زیستگاه بزرگ» دیوی برای ما کمی ثقیل و گمراه‌کننده بنماید، زیرا سرزمین بزرگی چون ایالات متحده را چگونه می‌توان به یک «هم‌زیستگاه بزرگ» بدل ساخت؟ آیا بدون واگشت Regression از آزادی و فردیت می‌توان به این هدف دست یافت؟ دیوی بر این باور بود که وابستگی‌های فردی و کارکردهای خردگرایانه هدمند و هم‌چنین بی‌زاری‌های Ressentiments ضددموکراتیک و ضدمدرنیته به‌تنهایی نمی‌توانند سبب پیدایش هم‌زیستگاه Community گردند. در آن دوران در ایالات متحده آمریکا «هم‌زیستگاه»ها را فرآورده الگوئی سه مرحله‌ای می‌پنداشتند، یعنی پس از آن که جمعی از هم پاشید، احتمال تشکیل داوطلبانه جمع دیگری بسیار ممکن است. وجود یک‌چنین روندی در جوامع مدرن امری دائمی و پیگیر است، یعنی در بطن این جوامع هم‌زمان با روندهای اجتماعی‌سازی و با هم‌زیستن روبه‌روئیم که خود را در بطن «جامعه مدنی» نمودار می‌سازند. فراتر از آن دیوی بر این باور بود که بدون تقسیم عادلانه کار اجتماعی خودآگاهی همکاری و تعاون با دیگر اعضای جامعه در دستیابی به هدف‌های مشترک نمی‌تواند به‌وجود آید. خودآگاهی همکاری اجتماعی فقط زمانی به‌وجود خواهد

آمد که تمامی اعضای جامعه دریابند که هر کسی باید در سازمان‌دهی زندگی اجتماعی سهمی داشته باشد و هر کسی در رابطه با کار مفیدی که برای جامعه انجام می‌دهد، می‌تواند مورد ستایش قرار گیرد. وابستگی‌های اجتماعی فقط هنگامی می‌توانند تحقق یابند که تمامی اعضاء جامعه از خودآگاهی ضرورت با هم‌زیستن برخوردار باشند و در عین حال سهم خود را در بازتولید اجتماعی بپردازند.^{۴۳}

اخلاق همیاری

امیل دورکهایم Emil Durkheim^{۴۴} در تمامی دوران زندگی علمی خود در رابطه با دو پروژه پژوهشی بزرگ کار کرد. یکی از این دو پروژه مفاهیم اجتماع و روان‌شناختی بود. دورکهایم کوشید مفهوم اجتماع را با داده‌های زمانه خود تطبیق و انکشاف دهد و در عین حال مرز میان این دو مفهوم را به‌گونه‌ای شفاف نمایان سازد. در رابطه با پروژه دیگر، دورکهایم کوشید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان در دوران مدرنیته که موجب فروپاشی همه‌گونه روابط و مناسبات اجتماعی عادی گشته است، اخلاق نوینی را برای پایدار ساختن هم‌بستگی اجتماعی پایه‌گذاری کرد؟ او در کتاب خود که آن را ۱۸۹۳ با عنوان «درباره تقسیم کار اجتماعی» انتشار داد، اخلاق همیاری اجتماعی را مورد بررسی قرار داد و کوشید به این پرسش پاسخ دهد که آیا تقسیم کار مدرن توانسته است سبب پیدایش شکل نوینی از هم‌بستگی گردد؟

بنا بر بررسی‌های او پس از دگرگون شدن ساختارهای اجتماعی اشکال مختلفی از هم‌بستگی تحقق یافته‌اند. در جوامع پیشاسرمایه‌داری نوعی هم‌بستگی مکانیکی وجود داشت که بر سیستم قاعده-ارزشی مشترک و هم‌چنین خودآگاهی جمعی استوار بود. اما در جوامع مدرن که در آن‌ها با تقسیم کار بسیار پیش‌رفته روبه‌روئیم، هم‌بستگی ارگانیک وجود دارد. در این جوامع افراد در خودآگاهی جمعی مستحیل نمی‌شوند و بلکه از نقطه نظر کارکردی هم‌چون اعضاء بدن یک انسان به یک‌دیگر پیوسته‌اند و همین امر سبب وابستگی آن‌ها به یک‌دیگر می‌شود. هم‌بستگی ارگانیک فرآورده شبکه‌ای از وابستگی‌های متقابل است، یعنی از سازمان‌دهی اجتماعی تقسیم کار ناشی می‌شود. سرانجام آن که همکاری اجتماعی سبب پیدایش شکل ویژه‌ای از اخلاق می‌گردد که الزاماً فرآورده هماهنگی متقابل خواست‌های خودی نیست.^{۴۵} در عین حال دورکهایم اختلاف تئوری اخلاق هم‌بستگی خود با لیبرالیسم اقتصادی و تئوری‌های سودمندباورانه این نگرش

سیاسی- اقتصادی را شفاف ساخت. بنا بر باور او برای پیدایش یک‌چنین شکل از اخلاق هم‌بستگی به دولتی نیرومند نیازی نیست و بلکه شکل ارگانیک هم‌بستگی سبب می‌شود تا اشکال اخلاقی نوین به‌گونه‌ای خودبه‌خودی از بطن جامعه برویند و به عادت‌ی سفت بدل شوند، بی آن که هم‌زمان دچار فرسایش و سائیدگی گردند. خود هم‌بستگی هم‌راه با وابستگی‌ها و ضرورت‌های متقابلی که در آن نهفته‌اند، به عادت‌ی هنجارین بدل می‌گردد و از سوی مردم به‌مثابه قاعده و روال زندگی پذیرفته می‌شود. پس اخلاق هم‌بستگی نوین دورکهایمی در هیبت بازتاب‌های وابستگی‌های متقابل و مناسبات مبادله مدرن نمایان می‌شود. این اخلاق نوین فرآورده خودآگاهی جمعی نیست، بلکه از هنجارهای دو جانبه‌ای Reziprozität که در نتیجه تقسیم کار پیش‌رفته میان بازیگران جامعه سرمایه‌داری برقرار گشته است، ناشی می‌شود. با این وجود تقسیم کار سرمایه‌دارانه سبب پیدایش نوعی فردیت جانبدارانه bias می‌شود که در آن ساختار گروه‌ها و اقشار مدرن اجتماعی بی‌اهمیت جلوه می‌کنند و بازیگری اشتراکی افراد پوشیده می‌ماند.^{۴۶} به‌این ترتیب در تئوری دورکهایم روشن نمی‌شود افراد چگونه می‌توانند جذب روند وابستگی‌های متقابل و پذیرش هنجارهای دو جانبه رفتارهای خود گردند. برای بیرون آمدن از این بُن‌بست، دورکهایم برای گروه‌های شغلی نقشی ویژه در زندگی اجتماعی و میان دولت و هم‌چنین برای افراد نقشی واسطه‌گرایانه قائل است. فرد نخست در گروه شغلی خود جذب می‌شود و سپس این گروه‌ها در رابطه‌ای متقابل و وابسته‌گرایانه به‌هم وصل می‌شوند و موجودیت متقابل یک‌دیگر را می‌پذیرند. دورکهایم این روابط متقابل را «جامعه سیاسی» نامید که باید بر اساس به‌هم‌پیوستگی رسته‌ای، برخورداری از شانس برابر، خودانکشافی فردی و مبادله منصفانه به‌وجود آید.^{۴۷}

به‌این ترتیب در اندیشه دورکهایم اتحادیه‌های واسطه‌ای در کانون بررسی اخلاق یک‌پارچه‌گرایانه اجتماعی و یا همیاری برآمده از وضعیت نوین اجتماعی قرار گرفتند. نتیجه آن که «جامعه سیاسی» دورکهایم چیز دیگری جز «جامعه مدنی» مدرن نبود.

هر چند دورکهایم بر این باور بود که جامعه مدرن شانس دستیابی به اشکال نوینی از هم‌بستگی و همیاری اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی را دارد، اما دیگر جامعه-شناسان آن دوران و به‌ویژه ماکس وبر Max Weber^{۴۸} به تئوری دورکهایم با شک و تردید نگریستند. وبر نیز هم‌چون دیوی بر این باور بود که دمکراسی ایالات متحده از ویژگی استثنائی برخوردار و همین امر سبب موفقیت آن گشته بود. این ویژگی از آن‌جا ناشی

می‌شود که در ایالات متحده فنودالیسم به مثابه پیش‌تاریخ کسانی که به آن قاره مهاجرت کرده بودند، وجود نداشت و به همین دلیل هر مهاجری می‌توانست در آن سرزمین فراخ فوراً صاحب قطعه زمینی شود که در بیش‌تر موارد با نیروی کار خود و نبود نیروی کار قابل خرید امکان بهره‌گیری کامل از آن را نداشت.

بنا بر این مهم‌ترین هدف مهاجرین تحقق ساختاری حقوقی بود که از یک سو به مالکیت آن‌ها جنبه قانونی می‌داد و از سوی دیگر امنیت جانی و مالی آن‌ها را تأمین می‌نمود، زیرا مهاجرین فقط از طریق همیاری و همکاری با همگنان خود می‌توانستند از بازگشت بومیان سرخ‌پوست به سرزمین‌هایی که به مالکیت خود درآورده بودند، جلوگیری کنند و هم‌چنین بر دشواری‌های طبیعی چیره شوند. همین امر سبب گسترش ارزش‌های دمکراتیک و نهادهای دمکراسی در این کشور گشت.

و بر هم‌چنین به مقایسه اتحادیه‌ها، محفل‌ها و کلوپ‌هایی که در ایالات متحده و آلمان وجود داشتند، پرداخت و تشخیص داد که برخلاف انجمن‌ها و کلوپ‌های ایالات متحده که دارای ساختاری دمکراتیک بودند، در نهادهای مشابه آلمانی روحیه دمکراتیک بسیار عقب‌مانده بود و در عوض در این نهادها سنت‌های آمرانه غلبه داشتند. با این حال و بر در مورد آینده دمکراسی در ایالات متحده نیز زیاد خوش‌بین نبود، زیرا می‌پنداشت میان اصول دمکراسی توده‌ای از یک سو و منطق خردگرایی سودمندانه، عقلانیت، دانش‌باوری و بوروکراسی از سوی دیگر تضادی لاینحل وجود دارد. بنا بر باور او دیر یا زود در ایالات متحده آمریکا نیز بوروکراسی تمامی ابعاد زندگی اجتماعی را فرا خواهد گرفت.^{۴۹} اما نظر دیوی برخلاف اندیشه‌های و بر بود. بنا بر برداشت او فقط با خردگرایی می‌توان به دانش دست یافت و همان‌گونه که فرضیه‌های علمی را باید به آگاهی عموم رساند، درباره آن‌ها گفتگو کرد و محتوای آن‌ها را مورد بررسی و آزمایش قرار داد تا بتوان درستی تئوری را در تجربه و عمل اثبات کرد، دمکراسی نیز بر اصل همیاری جمعی استوار است و در نتیجه میان عقلانیت و دمکراسی نمی‌تواند تضادی وجود داشته باشد. لیکن و بر که در آلمان، یعنی در جامعه‌ای با ساختار «دمکراسی ناقص» می‌زیست، می‌پنداشت آینده به دمکراسی تعلق ندارد. او در تئوری خود تکامل جامعه مدرن را روندی عقلانی نامید و در عین حال بوروکراسی و روند خردگرایی برین را یکی دانست و مدعی شد که دمکراسی نمی‌تواند بوروکراسی را کنترل کند.^{۵۰}

هم‌چنین وبر بر این باور بود که بوروکراسی با شتاب بر همه ابعاد زندگی جامعه مدرن سلطه خواهد یافت، امری که در نهایت می‌تواند استقلال فردی را از میان بردارد و سبب پیدایش «محفظه‌ای از اطاعت‌گری» در خودآگاهی فردی گردد. تلاش وبر آن بود که مانع از سلطه بوروکراسی بر زندگی فردی گردد، اما بر این باور بود که اصول دمکراسی برای این هدف کافی نیستند. در عوض فقط رهبری فرهمند Charismatisch که از سوی مردم به‌مثابه «رهبر دمکراتیک توده عامی» برگزیده شده باشد، می‌تواند با برانگیختن احساسات توده سیاست را اسیر عاطفه سازد و از گرفتار شدن زندگی اجتماعی در چنبره بوروکراسی جلوگیری کند.^{۵۱}

به‌هم‌پیوستگی ارزشی

ساختار تئوری اجتماعی تالکُت پارسُنس Talcott Parsons^{۵۲} از سه مرحله تشکیل شده است که عبارتند از تئوری کارکردهای اراده‌باورانه که بر مبنای آن هر نظم اجتماعی می‌تواند فقط با یاری عناصر یک‌پارچه‌گر اجتماعی که بر ارزش‌های جهت‌دهنده‌ای که مورد پذیرش همگانند، ساخته شود. او در سیستم کارکردگرائی خود چهار کارکرد اصلی را برجسته ساخت و آن‌ها را کارکردهای ناگزیر Funktionsimperative نامید که عبارتند از انطباق Adaptation، دستیابی به هدف Goal-attainment، یک‌پارچگی Integration و حفظ نمونه‌های ساختاری پنهان Latent pattern maintenance.

بنا بر باور پارسُنس هر اجتماعی عبارت از سیستمی از کارکردهای همگانی است که در درون خود از سیستم‌های خُرد تشکیل شده است که عبارتند از سیستم اقتصادی، سیستم سیاسی، هم‌زیستگاه اجتماعی societal community و سیستم امانتی fiduciary system. در این میان نقش هم‌زیستگاه اجتماعی ایجاد یک‌پارچگی اجتماعی در رابطه با هنجارها و دربرگرفتنی‌های فردی و گروهی در جامعه است. پارسُنس میان جامعه Gesellschaft و هم‌زیستگاه Gemeinschaft تفاوت می‌گذارد و بر این باور است که هم‌زیستگاه اجتماعی از خُردسیستم‌هائی تشکیل شده است که هر یک از آن‌ها بازتاب دهنده تاریخچه پیدایش خویش به‌مثابه پیکرپاره‌ای از هم‌زیستگاه و لحظه‌ای تاریخی است که افراد در آن مقطع برای دستیابی به هم‌زیستی داوطلبانه به‌هم پیوستند.

دست‌آورد اصلی هم‌زیست‌گاه‌های اجتماعی آن است که وفاداری اعضای جامعه را از بند وابستگی‌های فقط خُرد رها می‌سازد و آن را به حوزه به هم‌پیوستگی‌های عام اجتماعی گسترش می‌دهد. البته تحقق یک‌چنین هم‌زیستگاهی فقط هنگامی امکان‌پذیر است که بتوان سه حوزه دولت، هم‌برابری‌های سیاسی و مشارکت اجتماعی را دگرگون ساخت.

پیوستگی اتحادیه‌ها، کلوپ‌ها و گروه‌ها اصل اندام‌وار هم‌زیستگاه اجتماعی پارس‌نس را تشکیل می‌دهد که دارای سه مشخصه‌اند. یکی آن که افرادی که داوطلبانه و آزادانه عضویت اتحادیه‌ها را می‌پذیرند، با یک‌دیگر برابر حقوق هستند. اصل دوم شرکت داوطلبانه افراد در پیوستن به اتحادیه‌ها است، یعنی هر کسی می‌تواند بنا بر خواست و تصمیم خود به عضویت آن‌ها درآید و یا آن که به عضویت خود در آن‌ها پایان دهد. و سوم آن که سرنوشت اتحادیه‌ها از طریق گفت‌وگو و تصمیم مشترک اعضا تعیین می‌شود، آن هم بدون هر گونه ارعاب و تهدیدی. در باور پارس‌نس اتحادیه‌ها نقشی تعیین‌کننده در کارکرد مثبت و ضروری «جامعه مدنی» بازی می‌کنند و با موجودیت خود در زندگی اجتماعی مرز کارکردهای بوروکراسی دولتی و هم‌چنین بازار سرمایه‌داری را شفاف می‌سازند و سبب به هم‌پیوستگی جامعه می‌گردند. به این ترتیب با نوعی حجت‌آوری «جامعه مدنی» روبه‌رو می‌شویم.

برخی دیگر از جامعه‌شناسان در آغاز سده ۲۰ گذار جامعه سنتی به مدرنیته را مورد بررسی قرار دادند و دیری نپائید که در میانه سده پیش تئوری مدرنیته در جامعه‌شناسی جای خود را بازکرد. پرسش اصلی هواداران این تئوری آن بود که آیا مردم بدون برخورداری از فرهنگ سیاسی ویژه‌ای می‌توانند از جامعه پیشامدرن به مدرنیته و از ساختارهای نادمکراتیک به دمکراسی دست یابند؟ این بررسی‌ها نشان دادند که این روند در ایالات متحده آمریکا و انگلستان بر مبنای فرهنگ سیاسی دمکراتیک پیدایش یافت، اما در آلمان، ایتالیا و مکزیک چنین نبود.

فرهنگ شهروندی ابزاری است که نُخبگان با بهره‌گیری از آن می‌توانند اندیشه‌ها و باورهای خود را در اختیار توده قرار دهند، وضعیتی که سبب می‌شود تا مردم با برخورداری از سطح معینی از مشارکت در سیاست برخوردار گردند و داوطلبانه در سازمان‌ها و اتحادیه‌های سیاسی و اجتماعی فعالیت کنند و بپندارند که با این کارها دین خود را به جامعه ادا می‌کنند. با این حال این کارکرد فردی می‌تواند تحت تأثیر مشخصه‌های الگوهای رفتاری سنتی قرار گیرد و در نتیجه از پویایی محدودی برخوردار گردد. همین وضعیت

سبب می‌شود که حتی در دموکراسی‌ها با بی‌احساسی Apathie و عدم مشارکت افراد در زندگی اجتماعی روبه‌رو شویم.

البته نظرات این جامعه‌شناسان زمانی ابراز شدند که «سوسیالیسم واقعاً موجود» هنوز واقعیت داشت و جهان به دو اردوگاه سرمایه‌داری (بد) که دارای حکومت‌های دموکراتیک (خوب) بود و اردوگاه سوسیالیستی (خوب) که دارای حکومت‌های تک‌حزبی مبتنی بر دیکتاتوری (بد) بود، تقسیم شده بود و در همین رابطه تئوری پلورالیستی دانش سیاسی می‌پنداشت که هرگاه گرایش توده به سیاست از مرز معینی فراتر رود، این روند می‌تواند تأثیری منفی بر دوام جامعه چندگرایانه داشته باشد و حتی سبب زایش استبداد و حکومت ایدئولوژیک- تک‌حزبی گردد، زیرا هرگاه از ورطه سیاست به روند پیدایش اتحادیه‌ها و کلوپ‌ها در کشورهای پیش‌رفته بنگریم، در آن صورت می‌توان آن‌ها را به طبقاتی که دارای منافع متضاد هستند، وابسته ساخت، امری که می‌تواند موجب از بین رفتن اعتدال علایق سیاسی و سبب تمرکز توده‌ای گرایش‌های سیاسی افراد شود.

برخی دیگر از جامعه‌شناسان سده ۲۰ در رابطه با «جامعه مدنی» بر این باور بودند که در بطن هر جامعه‌ای ارزش‌هایی «مقدس» وجود دارند که ماکس وبر آن‌ها را ارزش‌های فرهنگ نامیده بود. به عبارت دیگر، باید در هر جامعه‌ای اشیاء، اشخاص و نهادهایی وجود داشته باشند که نزد توده مردم از کیفیتی فرهنگ‌مند و حتی مقدس برخوردار باشند. این نهادها و سمبل‌ها که هم‌چون رشته تسبیح افراد هر جامعه‌ای را به هم پیوند می‌دهند، به توده ثبات روحی می‌بخشند، زیرا وابستگی توده را به ارزش‌هایی مشترک بر می‌تابانند. بنا بر برداشت این رده از جامعه‌شناسان جامعه مدرن، دموکراتیک و چندگرایانه فقط در رابطه با یک‌چنین وابستگی به ارزش‌های مشترک می‌تواند به وجود آید و از دوام و ثبات برخوردار شود، زیرا در این ارزش‌ها هم‌زمان تضادهای ایدئولوژیک و گرایش به خواست‌های تحقق نیافته توده‌ها نهفته‌اند.

هم‌چنین هر چند اعضای «جامعه مدنی» به اقشار و طبقات مختلف اجتماعی تعلق دارند، اما با این حال خود را به‌مثابه شهروندان جامعه‌ای می‌پذیرند که بر ارزش‌های مشترک متکی است و به این ترتیب هستی فردی خود را در کانون ارزشی جامعه قرار می‌دهند. در «جامعه مدنی» فرهیختگی و روحیه اجتماعی با اندیشه و روش رفتار فردی- اجتماعی در رابطه‌ای متقابل قرار می‌گیرند و سبب وابستگی فرد به جامعه معینی می‌گردند. این که ما خود را ایرانی احساس می‌کنیم، نتیجه انکارناپذیر وابستگی اندیشه و

روش رفتاری ما با فرهیختگی و روحیه اجتماعی غالب در ایران است. وجود نهادهائی که در هر جامعه‌ای به مراکز اصلی تقدس و فرهیختگی بدل می‌شوند، ارزش‌های مشترکی را در اختیار توده قرار می‌دهند تا از یک‌سو بتوانند با تکیه بر آن ارزش‌ها هویت خود را تعریف کند و از سوی دیگر کارکردهای فردی خود را جزئی از کارکرد اجتماعی بداند.^{۵۳}

دمکراسی اختیاری^{۵۴}

هانا آرنت Hannah Arndt^{۵۵} بانوی فیلسوفی است که در بررسی‌های خود از ساختارهای سیاسی باستانی، اندیشه کارکردی^{۵۶} و به ویژه کارکرد سیاسی را از نو زنده کرد و از دولت-شهر به مثابه عالی‌ترین مکان برای تحقق آزادی نام بُرد. در اندیشه آرنت دمکراسی دارای اصولی تنظیم‌گرایانه است که می‌تواند سبب پیدایش افکار عمومی مستقل از دولت و یا هر نهاد دیگری گردد، روندی که در آن می‌توان به یاری مشورت جمعی خودگردانی فردی و اجتماعی را متحقق ساخت. بعدها یورگن هابرماس با بهره‌گیری از مفهوم افکار عمومی آرنت که فضائی همگانی را برای کارکردهای انسان‌های متعلق به یک دولت-جامعه تشکیل می‌دهد و نمی‌تواند بدون زبان گفتگو وجود داشته باشد، توانست تئوری کارکردهای مرادده‌ای خود را تدوین کند.

هانا آرنت بر این باور بود که کارکردهای انسان‌ها در تقابل با یک‌دیگر به رابطه هنجارین کار و سلطه بدل می‌گردد، یعنی کارکردها و به‌ویژه کارکردهای سیاسی با استعدادها و توانائی‌های کسانی که می‌توانند چیز تازه‌ای بی‌آفرینند و یا ابتکارهای تازه‌ای از خود نشان دهند، در ارتباط قرار دارد و کسانی که مبتکر و آفریننده هستند، به تدریج بر کسانی که از چنین استعدادها و امکانات کم‌تر برخوردارند، سلطه فرهنگی، هنری، اقتصادی و سیاسی می‌یابند. در عین حال هر کارکردی از خصوصیت پایه‌ای و مرادده‌ای برخوردار است. در اندیشه آرنت قدرت سیاسی از کارکردهای مشترک انسان‌هایی که به گرد یک‌دیگر جمع شده‌اند، ناشی می‌شود. هنگامی که انسان‌ها با یک‌دیگر هم‌نشین شوند، در آن صورت از استعداد و قابلیت تعهد نسبت به هم برخوردار می‌شوند و همین تعهدات زمینه را برای بستن قراردادها و تشکیل اتحادیه‌های سیاسی، یعنی تشکیل اجتماع و دولت هموار می‌سازد. اما بنا بر نظریه آشنا و در عین حال نامفهوم هانا آرنت به تدریج کارکردهای اجتماعی بر کارکردهای سیاسی ارجحیت می‌یابند. آن رده از کارکردها که در دولت-شهر آتن به حوزه «خانواده»، یعنی اُیگس تعلق داشت - هم‌چون کارکردهای اقتصادی و پولی -

به تدریج خصلت خصوصی خود را از دست دادند و طی سده‌ها از حوزه خصوصی به حوزه عمومی انتقال یافتند. بنا بر باور آرنست تولید کالائی سرمایه‌داری تولیدی افسارگسیخته است و به همین دلیل سبب برتری کارکردهای اقتصادی می‌گردد، زیرا تبادل کالائی را به مناسبات اجتماعی غالب بدل می‌کند. هانا آرنست از کارکرد اجتماعی تعریف دیگری نیز ارائه داد. در این معنی کارکرد اجتماعی سبب ارتقاء جامعه توده‌ای می‌شود که در آن افراد، آن گونه که میشل فوکو^{۵۷} مطرح ساخت، بدون هر گونه حفاظتی در انقیاد فن‌آوری‌های انضباطی قرار می‌گیرند و با آن‌سان که ماکس وبر گفت، در چنبره فن‌آوری‌های عقالی جامعه مدرن گرفتار می‌شوند. سرانجام آن که در اندیشه آرنست «گردهمائی‌های سرورآور» هم‌چون جشن‌های عروسی و تولد نیز جزئی از ارتقاء اجتماعی محسوب می‌شوند. به این ترتیب جامعه مدرن فقط سبب گسترش هر چه بیش‌تر مبادلات کالائی و پیدایش جامعه انبوه نمی‌گردد، بلکه در عین حال موجب پیدایش اشکال نوینی از میانگش‌های اجتماعی و آداب و اخلاقی می‌گردد که به تدریج از پذیرش اجتماعی برخوردار می‌شوند. با این حال از نقطه‌نظر آرنست تفاوت میان کارکردهای اجتماعی و سیاسی را فقط می‌توان در تفاوتی که در باورهای سیاسی بازیگران اجتماعی وجود دارد، کشف کرد. کارکردهای سیاسی و درباره آن سخن گفتن سبب پیدایش منافع مشترک میان افرادی می‌شود که در یک گروه گرد آمده‌اند و حاضرند دلائل و علل کارکرد سیاسی خود را به اطلاع افکار عمومی برسانند.

هانا آرنست برای آشکار ساختن این تفاوت‌ها به مقایسه انقلاب‌های فرانسه و ایالات متحده آمریکا پرداخت و آشکار ساخت که انقلاب فرانسه، انقلابی اجتماعی، اما انقلاب ایالات متحده آمریکا، انقلابی سیاسی بود. انقلاب فرانسه در کوران ترور سیاسی با شکست روبه‌رو شد، اما انقلاب سیاسی آمریکا به انقلابی موفق بدل گشت. دیگر آن که ژاکوبین‌ها در روند انقلاب فرانسه برای آن که بتوانند آزادی را بنیادین سازند، خلق را به اسطوره بدل ساختند و در نتیجه کوشیدند با همگون‌سازی ایدئولوژیک هر کسی را که با برداشت آنان از انقلاب، آزادی و ... مخالف بود، به‌مثابه دشمن آزادی و خلق نابود سازند. حکومت انقلابی روسپیر به‌جای تحقق آزادی، با بهره‌گیری از ترور سبب نابودی آزادی در جامعه گشت. اما در ایالات متحده چنین نبود. در آن‌جا هیچ ارزشی جنبه اسطوره‌ای به‌خود نگرفت و با ایجاد دولت فدرال که موجب تقسیم قدرت سیاسی شد، بخش بزرگی از حاکمیت خلق به پارلمان‌های ایالتی و شوراهای شهرها و روستاها واگذار شد. در حقیقت سیستم فدراتیو توانست آزادی‌های سیاسی را نهادین سازد و به زندگی آن استمرار دهد، زیرا کسانی که در

انقلاب آمریکا شرکت کردند، خواهان برابرقوقی بودند و به‌همین دلیل این اندیشه را به شالوده قانون اساسی دولت فدرال بدل ساختند که در آن فرد از حقوق و آزادی‌های خود در تعیین حکومت و قدرت سیاسی محروم نگشت. در عوض قانون اساسی فرانسه دارای ساختاری سلسله‌مراتبی *hierarchisch* بود و از افراد می‌خواست تا قدرت فردی خود را به دولت مرکزی نیرومند واگذارند. ساختار فدرال در ایالات متحده سبب تمرکز نیروهای منزوی در کشوری فراخ و اتحاد آن‌ها در ساختار قدرت سیاسی گشت که در آزادی زیستن و به‌هم اعتماد کردن به شالوده آن بدل گشته بود. به‌این ترتیب می‌بینیم که شالوده دموکراسی آمریکا را همان اصولی تشکیل می‌دهند که در ایجاد هر حزب، سندیکا، اتحادیه، گروه، کلوپ و یا هر تشکیلات دیگری باید مورد توجه قرار گیرند، یعنی شرکت آزادانه و داوطلبانه افراد در آن و اعتماد متقابل اعضاء چنین سازمان‌هایی به‌هم و پیروی مشروط آن‌ها از سیاست‌ها و برنامه‌های رهبرانی که آزادانه برگزیده شده‌اند. به‌عبارت دیگر، تمامی نهادهای «جامعه مدنی» بر پایه چنین اصولی تشکیل می‌گردند، یعنی مشارکت آزادانه و داوطلبانه در زندگی اجتماعی و بیرون از ساختارهای بوروکراسی دولتی، زیرا در نهادهای دولتی با سلسله‌مراتب اداری و فرمانبری پائینی‌ها از بالائی‌ها روبه‌روئیم.

برخی از پژوهشگران با تکیه بر اندیشه‌های هانا آرننت درباره قدرت سیاسی و نقشی که نهادهای «جامعه مدنی» می‌توانند در زندگی اجتماعی مدرن بازی کنند، کوشیدند ساختار جمهوری نوئی را که باید بر خودگردانی مدنی استوار باشد، فرمولبندی کنند. اینان بر این باورند که «جامعه مدنی» یگانه ابزار خودگردانی دموکراتیک است و شهروندان فقط در محدوده این ساختار دموکراتیک می‌توانند برابرقوقی متقابل یک‌دیگر را به‌مثابه شخصیت‌های سیاسی مشابه بپذیرند و به‌پای‌بندی همه شهروندان به اصول پذیرفته شده ارج نهند و خشونت ضد یک‌دیگر را نفی کنند و برای حل اختلافات خود به فرهنگ مشاجره و گفتگو که مبتنی بر اصول دموکراتیک باشد، تن در دهند. بنا بر این باور، «جامعه مدنی» چیز دیگری جز «جامعه ستیزه» *Konfliktgesellschaft* نیست. در محدوده «جامعه مدنی» دعوایی که فرآورده اختلاف منافع گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی هستند، می‌توانند با توجه به «فرهنگ مشاجره» دموکراتیک حل شوند و سبب سرزندگی «جامعه مدنی» گردند، زیرا فقط در محدوده «جامعه مدنی» می‌توان از یک‌سو چندگرایی اجتماعی و از سوی دیگر ضرورت حل ستیزه‌های فردی، گروهی و ... را با تکیه بر هنجارهای

اجتماعی به هم پیوند زد، در حالی که در محدوده جمهوری‌های دموکراتیک همه این عوامل تحت تأثیر حفظ وحدت ملی و کارکردهای نهادهای دولت قرار می‌گیرند.^{۵۸}

پس می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه هانا آرنت در رابطه با «دمکراسی اختیاری» در عین حال پاسخی بود به ساختار سیاسی تمامیت‌خواهانه‌ای که در روسیه شوروی تحقق یافته بود. در «جمهوری سوسیالیستی» روسیه شوروی هر چند بنا بر قانون اساسی «شوراها» باید در اداره سیاسی و اقتصادی جامعه نقشی تعیین‌کننده می‌داشتند، اما بوروکراسی دولتی و «حزب کمونیست» که تمامی نهادهای دولتی را در اختیار خود داشت و در حقیقت خود به بوروکراسی دولتی بدل گشته بود، از هر گونه دخالت مستقیم مردم در تعیین سرنوشت خویش جلوگیری و کوچک‌ترین صدای مخالفت را خفه می‌کرد.

بنابراین طرح جمهوری دموکراتیک اختیاری تلاشی بود برای تحقق جامعه‌ای خودگردان. این دسته از پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که توده بدون تحقق «جامعه مدنی» از ابزار رهائی خویش از انقیادهای دولتی محروم خواهد ماند. آن‌ها همچنین دریافتند که پیش‌شرط پیدایش «جامعه مدنی» وجود دولتی سکولار و رادیکال است که بنا بر پیش‌تاریخ هر کشوری می‌تواند سبب تحقق دولتی دموکراتیک و یا تمامیت‌خواه و حتی جبار گردد. البته برخی بر این باورند که بدون تحقق انقلاب سوسیالیستی روند رهائی توده از اجبارهای دولتی ناممکن خواهد بود و برخی دیگر می‌پندارند که عناصر این ره‌ایش در بطن جامعه سرمایه‌داری و در حوزه «جامعه مدنی» رشد خواهند کرد و به تدریج موجب انتقال جمهوری‌های سرمایه‌سالار به جمهوری‌های اختیاری دموکراتیک خواهند شد که در آن توده بلاواسطه از خودگردانی مدنی برخوردار خواهد گشت. دولت در یک‌چنین ساختار سیاسی قدرت اداری را از دست خواهد داد و «جامعه مدنی» آن را در اختیار خود خواهد گرفت. در این حالت «جامعه مدنی» از قدرت سیاسی برخوردار خواهد شد، اما این قدرت در اختیار نهادهای مستقل از دولت قرار نخواهد گرفت. همان‌گونه که پس از انقلاب‌های بورژوائی و سرنگونی نظام سلطنتی، جای شاه در عرصه سیاسی خالی ماند، در جامعه‌ای که فراتر از دولت سرمایه‌سالارانه می‌رود، باید جای قدرت دولتی نیز خالی بماند، یعنی همان‌طور که در دولت‌های دموکراتیک هیچ نیروئی، حتی «خلق»، «ملت»، «طبقه کارگر» و ... جانشین شاه نشد، در روند گذار به سوسیالیسم نیز نباید هیچ نیروئی جانشین قدرت دولت سرمایه‌سالارانه گردد. به همین دلیل نیز آرنت و دیگر هواداران دموکراسی اختیاری از دولت‌های تمامیت‌خواه کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» انتقاد می‌کردند، زیرا با آن

که آن دولت‌ها آن‌گونه که مارکس مطرح ساخت، مدعی از میان برداشتن تضادهای طبقاتی بودند، اما در عمل دموکراسی را از میان برداشتند.

البته برخی دیگر بر این باورند که سپهر «جامعه مدنی» سپهری غیرسیاسی است و به همین دلیل نیز انتقال رهبری و هدایت اداره‌های دولتی توسط نهادهای جامعه مدنی امری ناممکن خواهد بود.

از سوی دیگر هواداران تئوری دموکراسی اختیاری بر این باورند که جامعه فرآورده روند پیدایش نهادهای اجتماعی با تکیه بر دستاوردهای فرهنگی است، زیرا هر جامعه‌ای برای ترسیم آینده خویش به تصویرهایی نیازمند است که باید با فرهنگ آن جامعه در ارتباطی منطقی قرار داشته باشند. این تصویرها که توسط جامعه به وجود می‌آیند، می‌توانند «وهم‌آلود» باشند. همین تصاویر که برخی از آن‌ها کهنه و برخی دیگر نو هستند و در رابطه با آینده‌گرایی از اشکال اجتماعی موجود فراتر می‌روند، زمینه را برای کارکرد اشتراکی جنبش‌های اجتماعی که خواهان تغییر قاطعانه نهادهای دولتی و غیردولتی هستند، هموار می‌سازند، زیرا فقط جنبش‌های اجتماعی از توانایی بازتولید جامعه برخوردارند و می‌توانند عمیقاً بر آن تأثیر سازنده و یا ویرانگر نهند. بنا بر این باور، جنبش‌های اجتماعی با توان بخشیدن به نهادهای «جامعه مدنی» می‌کوشند از دامنه قدرت بوروکراسی دولتی و نهادهای اقتصادی سرمایه‌دارانه بکاهند که متکی بر مالکیت خصوصی‌اند و خودخواهی‌های فردی را ترویج می‌دهند.

تشبیت دورنی جامعه

در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ سده پیش در ایالات متحده آمریکا در حوزه فلسفه و دانش اجتماعی به گفتگو درباره «اشتراک‌باوری» ^{۵۹}Kommunitarismus دامن زده شد. پرسش اصلی در این گفتگوها آن بود که کشورهای دموکراتیک برای ادامه زیست خود تا چه اندازه به لیبرالیسم نیازمندند؟ هدف آن بود که در محدوده جوامع مدرن لیبرال - دموکرات بتوان شالوده‌های هنجارین و اشتراک‌گرایانه‌ای را برای زندگی مشترک اجتماعی پایه‌ریزی کرد.

یکی از نخستین کسانی که به این گفتگو دامن زد، جان راولز John Rawls^{۶۰} بود. بنا بر برداشت او فقط جامعه‌ای می‌تواند به اصول عدالت‌گرایانه دست یابد که در روند تصمیم‌گیری درباره مضمون قوانینی که باید تصویب شوند، بی‌طرفی دولت را تضمین کرده باشد. او در کتاب «تئوری عدالت» خود یادآور شد هنگامی که خود را در وضعیتی بیابیم

که هیچ کس از موقعیت اجتماعی آینده خود چیزی نداند و همچنین از استعدادها و گرایش‌های خویش بی‌خبر باشد، در آن صورت باید عدالت را از طریق توافقی منصفانه به دست آورد.^{۶۱} هنگامی که توده از خودآگاهی کافی برخوردار نباشد، در آن صورت در رابطه با «عدالت» به دو اصل تکیه خواهد کرد که عبارتند از اصل برخورداری از برابری حقوق اساسی و وظائف اساسی و اصل پذیرش نابرابری اجتماعی در رابطه با ثروت و قدرت به شرط آن که این امر به سود همگان و به ویژه تهری‌دستان باشد.^{۶۲} روشن است که در دمکراسی‌های مدرن متکی بر ارزش‌های چندگرایانه می‌توان در رابطه با این دو اصل به توافقی اجتماعی که مورد پذیرش اکثریت توده باشد، دست یافت. پس همان‌گونه که می‌بینیم یکی از این دو اصل به «عدالت» مربوط می‌شود و دیگری خوب یا بد زیستن فردی و اجتماعی را نشانه کرده است. به همین دلیل نیز اندیشه لیبرالی این دو اصل را با یکدیگر هم‌سنگ نمی‌داند و بلکه بر این باور است که باید برای «عدالت» اهمیت بیش‌تری قائل شد. اما برخی دیگر برخلاف راولز بر این باورند که معیارهای «عدالت» فقط زمانی می‌تواند در یک جامعه به وجود آید که در آغاز انسان‌ها به هویت قومی- ملی خود دست یافته و با تکیه بر آن از یک سو نسبت به یکدیگر و از سوی دیگر نسبت به اجتماع خود صادق باشند. در آن صورت وضعیتی در جامعه به وجود خواهد آمد که بر مبنای آن «حق» بر «خوبی» برتری خواهد یافت. با این حال، از آن جا که در جوامع لیبرالی حقوق فردی بر حقوق اجتماعی برتری دارند و فرد فقط برای تحقق هر چه بیش‌تر حقوق فردی خود حاضر است به محدودیت‌های اجتماعی تن در دهد، در نتیجه برخی از منتقدین راولز بر این باورند که جامعه لیبرالی به‌گونه‌ای سیستماتیک احساس وابستگی فرد به جامعه را متلاشی می‌سازد. پیچیدگی و بغرنجی تئوری دمکراسی لیبرالی سبب می‌شود تا بدون وجود احساس اجتماعی نیرومند نتوان جامعه‌ای دمکراتیک و لیبرال را به وجود آورد و یا آن که بتوان آن را از خطرات مصون داشت. در این رابطه برخی از پژوهشگران فضیلت‌های ارسطو و توماس فون آکوپن را دوباره مورد بررسی قرار دادند و به این نتیجه رسیدند که هر اجتماعی از شبکه‌ای تشکیل شده است که در محدوده آن انسان‌ها بر اساس داد و ستد با یکدیگر در ارتباط و مبادله قرار دارند. آن‌ها بر مبنای فضیلت‌هایی که در جامعه از سوی اکثریت پذیرفته شده‌اند، با یکدیگر به‌مثابه عناصر خودمختار و خردمند مرابده برقرار می‌کنند. و بهترین حوزه‌هایی که افراد می‌توانند بر مبنای چنین فضیلت‌هایی با یکدیگر به وجود آورند، حوزه‌های میانی‌اند، یعنی اتحادیه‌هایی که توسط افراد خودمختار داوطلبانه

تشکیل می‌شوند. برخی نیز بر این باورند که با پیدایش ملت به تدریج نوعی ارزش‌های میهن‌پرستانه در جوامع پیش‌رفته سرمایه‌داری به وجود می‌آیند که جای فضیلت‌های پیش‌سرمایه‌داری را می‌گیرند و موجب تحکیم و تثبیت درونی ملت خودی می‌گردند.

در حالی که برخی از پیروان «اشتراک‌باوری» با تکیه بر مفهوم فضیلت ارسطویی بر این باورند که فضیلت‌های اجتماعی با وابستگی هویت اجتماعی در رابطه‌ای انکارناپذیر قرار دارند، برخی دیگر با تکیه بر برداشت‌های ارسطو، هگل، دتوکویل و آرنه آدامه زیست‌جامعه لیبرال-دمکراتیک را با اخلاق جمهوری روسوئی که مبتنی بر سهیم بودن در خودگردانی است، درهم آمیختند و به این نتیجه رسیدند که در جمهوری مدرن هویت شهروندی با کارکرد جمهوری در ارتباط قرار دارد و هر اندازه دمکراسی و لیبرالیسم در یک جمهوری رشد بیشتری کرده باشند، به همان نسبت نیز شهروندان از فضیلت لیبرال-دمکراتیک ژرف‌تری برخوردار خواهند بود و همین امر سبب می‌شود تا هم‌بستگی، آزادی و «عدالت» هم‌چون دانه‌های یک تسبیح با یک رشته به هم وصل شوند.

در جمهوری دمکراتیک، چون مردم نمایندگان مجلس را برمی‌گزینند، در نتیجه می‌توانند خود را واضع قانون ببندارند و همین امر سبب می‌شود تا رابطه آن‌ها با قانون برخلاف حکومت‌های استبدادی بر اساس انگیزه نوینی سامان‌دهی شود، یعنی آن‌ها با احترام گذاشتن به قانونی که خود واضع آنند، در حقیقت می‌کوشند به حرمت خود احترام نهند. به همین دلیل نیز میهن‌پرستی نمایانگر وفاداری فرد به سرزمینی است که خود را بدان وابسته و متعهد می‌داند و در موارد استثنائی هم‌چون جنگ نیز حاضر است برای حفظ مرزها و تمامیت ارضی سرزمین خویش از جان و مال خود مایه گذارد. با این حال وجود سنت‌های هویتی متکی بر هومان‌یسم بورژوائی سبب نمی‌شود تا شهروندان یک چنین جمهوری که به گروه‌ها، اقشار و طبقات مختلف اجتماعی تعلق و وابستگی دارند، به‌خاطر دستیابی به هدف‌های متفاوتی فعالیت نکنند. بنابراین پیش‌شرط دوام یک چنین الگوئی از دمکراسی وابسته به پذیرش حیثیت و حرمت یکایک شهروندان توسط تمامی شهروندان است، یعنی همه باید به هم احترام بگذارند و در سازمان‌دهی زندگی دمکراتیک از طریق شرکت در نهادهای «جامعه مدنی» سهیم باشند تا بتوانند از تمرکز قدرت سیاسی در دستان نهادهای دولتی جلوگیری کنند و هم‌چنین باید قدرت تأثیرگذاری صاحبان شرکت‌ها و کارخانه‌های کلان بر زندگی همگانی را محدود سازند، وگرنه مُشتی سرمایه‌دار کلان می‌تواند سرنوشته اکثریت جامعه را تعیین کند.

اشتراک‌باوری نه فقط پروژه‌های اجتماعی- فلسفی است، بلکه هم‌چنین پروژه‌های علمی نیز می‌باشد که به بررسی پژوهش‌های تجربی موضوع‌های پیچیده می‌پردازد. برخی از فیلسوفان و جامعه‌شناسانی که درباره «اشتراک‌باوری» پژوهش کرده‌اند، ۱۹۹۰ نشریه «واکنش اجتماعی» The Responsive Community را با هدف گسترش اندیشه‌های «اشتراک‌باوری» در آمریکا انتشار دادند. آن‌ها در این نشریه به نقد تئوری‌های اقتصاد کلاسیک پرداختند و در برابر آن تئوری نوین خود، یعنی تئوری اقتصاد اجتماعی را قرار دادند. بنا بر باور این دانشمندان از آن‌جا که دشواری‌های اخلاقی سبب کشانیده شدن همه چیز در گرداب مبارزه طبقاتی می‌گردد، در نتیجه جوامع دمکراتیک برای غلبه بر این دشواری‌ها به هسته‌ای از ارزش‌ها نیازمندند که از سوی تمامی گروه‌ها و طبقات اجتماعی پذیرفته شده‌اند. این ارزش‌ها سبب می‌شوند تا همه گروه‌ها و طبقات برای از میان برداشتن دشواری‌ها و اختلاف‌های میان خود در پی یافتن نکات مشترک گام بردارند. به‌همین دلیل بنا بر باور آن‌ها جوامعی را که در آن‌ها چنین ارزش‌ها سبب ثبات ساختار سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی جامعه می‌گردند، می‌توان «جوامع خوب» نامید، در حالی که مفهوم «جامعه مدنی» نمی‌تواند چنین مرزی را به‌گونه‌ای شفاف مشخص سازد. هم‌چنین بسیاری از نهادهای اجتماعی مشروعیت خود را از ارزش‌های معینی هم‌چون خانواده، مکاتب، گروه‌های هم‌تا Peerguppen و یا گروه‌ها و انجمن‌هایی که در آن‌ها افراد داوطلبانه و آزادانه عضو می‌شوند، کسب می‌کنند. به‌همین دلیل بنا بر باور آنان گفتمان اجتماعی بدون تکیه بر ارزش‌های اخلاقی ناممکن است، زیرا این ارزش‌ها هم‌چون رشته تسبیح نه فقط افراد، بلکه گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی را با همه اختلاف‌هایی که با یک‌دیگر دارند، به هم پیوند می‌دهند. به‌همین دلیل نیز هواداران «اشتراک‌باوری» برای گفتگوی اجتماعی اهمیت زیادی قائلند و برخلاف هابرماس برداشت خود از گفتمان اجتماعی را تا حد الگوی مشورت خردگرایانه کاهش نمی‌دهند. بنا بر این برداشت برای آن که بتوان به تاریخچه اعضای یک جامعه پی بُرد، باید وضعیتی را در جامعه به‌وجود آوردن که مردم بتوانند درباره محتوای اخلاق و ماهیت ارزش‌هایی که نزدشان از اعتبار برخوردارند، بدون هرگونه محدودیت و هراسی به‌گفتگو بپردازند. هم‌چنین بدون انجام گفتگو میان گروه‌های اجتماعی زمینه‌ای برای ثبات و دوام ارزش‌های اجتماعاً پذیرفته شده فراهم نخواهد شد. آن‌چه در این روند مهم است، بازسازی ساختارهای قدرت اجتماعی است، زیرا فقط هنگامی که تمامی شهروندان به‌اندازه‌ای تقریباً

همگون از امکانات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برخوردار باشند، می‌توانند در گفتمان اجتماعی مداخله کنند، زیرا می‌توانند زبان هم‌دیگر را بفهمند.

دیگر آن که «اشتراک‌باوران» از «جامعه پویا» *aktive Gesellschaft* بسیار سخن گفته‌اند، زیرا فقط یک‌چنین جامعه‌ای موجب پیدایش افرادی می‌شود که می‌توانند به سود جامعه فعالیت می‌کنند و با پیوستن داوطلبانه در انجمن‌ها، گروه‌ها و اتحادیه‌ها و با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی پذیرفته شده با یک‌دیگر به گفتگو بنشینند. برخی از همین پژوهشگران با طرح تئوری کارکرد جامعه‌شناسی کلان *Makrosoziologie* به این نتیجه رسیدند که نقطه آغازین هرگونه گفتمان اجتماعی وجود بازیگرانی است که با هم‌دیگر و دسته‌جمعی به بازیگری بپردازند، یعنی انجام نقش‌های معینی را که برای دوام و بقای جامعه ضروریند، بر عهده گیرند. با این حال فقط جامعه پویا از امکانات دگرگون ساختن مناسبات اجتماعی برخوردار است و می‌تواند با شرکت دادن هر چه بیش‌تر اعضای جامعه در روند گفتمان اجتماعی به روند دگرگون ساختن جامعه شتاب بیش‌تری بخشد. به‌این ترتیب هدایت جامعه نتیجه فعالیت فردی و اشتراکی بازیگران اجتماعی است و برای آن که جامعه‌ای بتواند به «جامعه پویا» بدل گردد، باید در آن بازیگرانی که از دانش و قدرت لازم برای بازیگری اجتماعی برخوردارند، وجود داشته باشند، یعنی از استعداد کنترل کارکردهای خود و هم‌چنین از قابلیت دستیابی به تفاهم و توافق میان خود برخوردار باشند.^{۶۳}

برخی دیگر از پژوهشگران بی‌آن که هوادار تئوری «اشتراک‌باوری» باشند، هر چند الگوی سیاسی جمهوری را برای پیدایش و پرورش شهروند پویا مناسب دانستند، اما بر این باورند که تحقق آن غیرواقعی است، یعنی در وضعیت کنونی زمینه‌ای برای تحقق یک‌چنین جمهوری هنوز وجود ندارد، زیرا بیش‌تر شهروندان حاضر نیستند زندگی خود را وقف سیاست کنند و بلکه در پی یافتن امکانات مادی برای تحقق خواست‌های شخصی خویشند. با این حال این دسته از پژوهشگران به نقد الگوی «مصرف‌کننده خودمختار» پرداختند که در کشورهای سرمایه‌داری به مثابه نمود «انسان آزاد» تبلیغ می‌شود، زیرا یک‌چنین مصرف‌کننده‌ای بدون در نظرگیری منافع همگانی در مورد خواست‌های مادی و معنوی خویش تصمیم خواهد گرفت. بنابراین «زندگی خوب» نه در سپهر کار و نه در محدوده ملتی که فرد نسبت به آن وفادار است، می‌تواند تحقق یابد. به‌همین دلیل نیز این دسته از پژوهشگران «جامعه مدنی» را ابزاری می‌دانند که با آن می‌توان «مطلق‌گرایی» الگوهائی را «نسبی» ساخت که از سوی دانشمندان و سیاست‌کاران ارائه می‌شوند. «زندگی

خوب» به‌طور عمده در اتحادیه‌هایی که فرد داوطلبانه عضو آن‌ها می‌شود، تحقق می‌یابد، زیرا انسان در درجه نخست موجودی اجتماعی است و پس از آن به موجودی سیاسی و اقتصادی بدل می‌گردد. پس در بهترین حالت می‌توان «جامعه مدنی» را «فضائی کارکردی از فضاهای کارکردی» دانست که در آن همه حضور دارند و در محدوده آن هیچ کس از امتیاز ویژه‌ای برخوردار نیست. بنابراین «جامعه مدنی» عرصه‌ای است که در آن گوناگونی و تنوع اجتماعی خود را نمودار می‌سازد. بر این اساس به‌دست آوردن تابعیت آمریکا توسط مهاجرینی که از سرتاسر جهان به این کشور کوچ می‌کنند، گامی سیاسی است و نه فرهنگی، در حالی که داشتن تابعیت در کشورهایی که دارای تاریخی کهن هستند، فرآورده وابستگی فرهنگی به یک ملت است. با این حال داشتن تابعیت یک دولت، به‌ویژه هنگامی که آن دولت از توان اقتصادی و فرهنگی شگرفی برخوردار باشد، می‌تواند سبب دستیابی به «زندگی خوب» فردی گردد، کما این که در آمریکا بسیاری از مهاجرینی که با ظرف‌شوئی در رستوران‌ها آغاز کردند، سرانجام میلیونر شدند و به‌همین سبب ایالات متحده را «سرزمینی با امکانات نامحدود» نامیدند که در آن هر کسی با بهره‌گیری از استعدادها و توانائی‌های خود گویا می‌تواند به هر هدفی که داشته باشد، دست یابد.

با این حال در دوران کنونی هر کسی به جامعه‌ای سیاسی تعلق دارد و شهروند دولتی است با حقوق شهروندی تدوین شده در قانون اساسی هر کشوری. به‌همین دلیل نیز برخورداری از تابعیت یک دولت موهبتی است که یک شهروند از آن برخوردار است. فقط شهروندان یک دولت در رابطه‌ای متقابل با یک‌دیگر قرار دارند و نسبت به یک‌دیگر متعهدند و باید در هنگام خوشی و بدبختی و یا جنگ و صلح، به‌یاری یک‌دیگر بشتابند، زیرا هر ملتی با جداسازی خود از دیگر انسان‌هایی که در این کره خاکی زندگی می‌کنند، می‌خواهد امکانات و نعمتی را که در اختیار دارد، برای خود داشته باشد و از تقسیم آن با دیگر ملت‌ها خودداری کند. پس پیدایش ملت چیز دیگری جز جلوه نوعی خودخواهی گروهی نیست.^{۶۴}

تازه‌ترین بررسی‌های جامعه‌شناسان دین در ایالات متحده آمریکا آشکار می‌سازد که ساختار دموکراسی این کشور با «اخلاق» متکی بر دین و به‌ویژه «اخلاق مسیحی» در رابطه‌ای تنگاتنگ قرار دارد. به‌عبارت دیگر، در ایالات متحده آمریکا از همان آغاز دو گرایش در کنار هم قرار داشتند و در روند مبارزات استقلال‌طلبانه درهم تنیده شدند. یک گرایش از آزادی‌های فردی هواداری می‌کرد و خواهان محدودیت قدرت دولت و گسترش

حوزه اختیار فرد بود. گرایش دیگر بر ارزش‌ها و باورهای دینی تکیه داشت، زیرا بیش‌تر مهاجرین اروپائی به آمریکا به اقلیت‌های مسیحی تعلق داشتند که در اروپا سرکوب می‌شدند و نمی‌توانستند آزادانه و آشکارا فرائض دینی خود را انجام دهند. هر چند ارزش‌های دینی به ظاهر ارزش‌هایی فردی هستند، اما فرد را در برابر خداوند مسئول و متعهد می‌سازند. این ارزش‌ها برخلاف ارزش‌های لیبرالی که خواست‌های فردی را فراسوی منافع جمعی قرار می‌دهند، فرد را در برابر برادران دینی خود متعهد می‌سازد و او را موظف می‌کند تا حدی از منافع فردی خود چشم‌پوشی کند و به یاری برادران دینی بیمار، تهی‌دست و بینوای خود بشتابد. به‌این ترتیب تلاقی این دو سیستم ارزشی سبب شد تا در ایالات متحده نوعی ارزش‌ها و فضیلت‌های فردی به‌وجود آیند که دارای خصیصه‌ای اجتماعی هستند. با توجه به تاریخ ایالات متحده آمریکا روی هم می‌توان در این کشور چهار الگو هویتی را تشخیص داد که عبارتند از الگو متکی بر کتاب مقدس؛ الگو جمهوری‌خواهی؛ الگو فردگرائی سودآور و الگو فردگرائی گویا *expressiv*. هر یک از این چهار الگو دارای پیشینه و تاریخ ویژه خویشند.

الگوی کتاب مقدس بر باورهای پوریتانیسم ^{۶۵}Puritanism که شاخه‌ای از کالوینیسم انگلیس بود، تکیه داشت. در آن دوران پوریتان‌ها هر چند برای دستیابی به رفاه و آزادی دینی بیش‌تر به قاره آمریکا مهاجرت کردند، اما زندگی خود در سرزمین نو را بر اساس اخلاق دینی خویش که برداشت ویژه‌ای از جنبش اصلاح‌دینی کالوینیسم بود، سازمان‌دهی کردند. پوریتان‌ها در سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی در انکشاف مناطق مستعمره‌نشین انگلیس در آمریکا نقشی سازنده داشتند.

الگوی جمهوری‌خواهی در پی تحقق جامعه‌ای از افرادی برابر و بهره‌مند از امکانات و شانس‌های همگون است تا از توانائی حکومت کردن بر خود برخوردار شوند.

الگوی فردگرائی سودآور بر این باور است که هر فردی می‌تواند با به‌کارگیری استعدادها و توانائی‌های خود به‌راحتی از پله‌های پیشرفت اجتماعی بالا رود، یعنی پایگاه طبقاتی خود را تغییر دهد و از طبقه‌ای فرودست به طبقه‌ای فرادست راه یابد. پیروان این الگو بر این باورند که هرگاه کسی در جهت تحقق خواست‌ها و منافع بلاواسطه خویش گام بردارد، حتی بدون آن که خود خواسته باشد، گامی در جهت خیر عمومی و منافع همگانی برداشته است.

الگوی فردگرایی پویا از مکتب رمانتیک^{۶۶} نشئت گرفته است که بر مبنای آن زندگی پُر احساس زندگی مطلوبی تلقی می‌شود. پیروان این الگو می‌کوشند به هویت شخصی خویش پی برند تا بتوانند با پرورش شخصیت خویش به ابزار بیان اندیشه‌ها و احساس‌های خود دست یابند.

با این حال می‌توان گفت که این چهار الگو از معنای فردگرایانه ژرفی برخوردارند و به حرمت انسانی، به آزاداندیشی و برخورداری فرد از قدرت تشخیص و سازمان‌دهی زندگی خود بنا بر آرزوهای خویش باورمندند. تفاوت این الگوها در آن است که پیروان الگوهای جمهوری‌خواهی و کتاب مقدس خودمختاری فرد را در رابطه با هنجارها و مسئولیت‌های دینی و اخلاقی مطلوب خود قرار می‌دهند. برعکس آن‌ها باورهای هواداران الگوی فردگرایی سودآور بر هستی‌شناسی *Ontologie* اتم‌باورانه استوار است. در این مکتب فرد پیش از جامعه وجود داشت و جامعه بر اساس قرارداد داوطلبانه افرادی که عضو آن هستند، تشکیل شد. این افراد در وهله نخست در پی تحقق خواست‌های خردورزانه خویشند و می‌کوشند تا آن‌جا که ممکن است، به حداکثر خواست‌ها و آرزوهای خود دست یابند.

با آن که الگوی فردگرایی پویا در مخالفت با الگوی فردگرایی سودآور به وجود آمد، اما به‌زودی چنین وانمود شد که از آن الگو مشتق شده است، زیرا هر فردی فقط با توجه به آرزوها و خواست‌های درونی خویش می‌تواند به فردی مستقل از دیگر افراد بدل گردد. همین امر سبب می‌شود تا هر فرد در رابطه با نیازهای درون‌گرایانه *Introspektion* خویش بتواند به سود و یا زیان‌آوری پدیده‌ها و چیزها پی‌برد. مدل‌های دوگانه‌ای که از سوی این چهار الگو از فردیت ارائه می‌شوند، به فرد این توانایی را می‌دهند تا بتواند بنا بر درکی که از زندگی مؤثر دارد، آزادانه سرنوشت خود را در بطن جامعه‌ای که در آن می‌زید، تعیین کند. با این حال هدف اصلی هر تلاش فردی افزایش احساس خوشی در زندگی است و در این رابطه وابستگی‌های هنجارین کم‌رنگ می‌شوند و می‌توانند به‌دلخواه مورد بهره‌برداری قرار گیرند تا فرد بتواند خود را از طریق تحقق خواست‌ها، احساس‌ها و آرزوهای خویش متحقق سازد.

هم‌چنین نباید فراموش کرد که هیچ فردی بیرون از یک جامعه نمی‌تواند وجود داشته باشد و بلکه فقط در درون سپهر جامعه می‌تواند از تضمین تحقق و تکامل فردیت خویش

برخوردار شود. پیروان الگوهای کتاب مقدس و جمهوری خواهی در این زمینه پیش تازند، زیرا زندگی خود را در جامعه‌ای متکی بر هنجارهای کهنی که وابستگی متقابل افراد به یکدیگر را توجیه می‌نمایند، سازمان‌دهی می‌کنند. برای پیروان این دو الگو تاریخ کهن چیز دیگری جز تاریخ دسته‌جمعی نیاکان ما نیست و به همین دلیل باید برای ما از اهمیتی چشم‌گیر برخوردار باشد، زیرا هرکسی پروریده پدران و مادران خود است و در نتیجه آگاهی از تاریخ نیاکان تلاشی است در جهت هستی‌شناسی خویش.

برخی از پژوهشگران «جامعه مدنی» ایالات متحده بر این باورند که پیروان الگوهای کتاب مقدس و جمهوری خواهی برای پیش‌برد خواست‌های خود بیش از هر گروه دیگری به ذخیره فرهنگی- اخلاقی جامعه آمریکا وابسته‌اند و می‌کوشند با برجسته ساختن هنجارهای فرهنگ و اخلاق ذخیره شده در باورهای مردم با جنبش‌های دینی و اجتماعی نوگرایانه‌ای هم‌چون جنبش اسلامی که از سال‌های ۱۹۷۰ در بین سیاه‌پوستان رواج یافت و یا جنبش هیپی‌ها که از سال‌های ۱۹۸۰ در میان جوانان ایالات متحده آمریکا هواداران فراوانی پیدا کرد، مبارزه کنند. هم‌چنین دو الگو کتاب مقدس و جمهوری خواهی در فرهنگ آمریکا دارای نقشی برجسته‌اند که از دید مردم عادی پنهانند. در عوض پیروان الگوهای فردگرائی سودآور و پویا در عرصه فرهنگی ایالات متحده دست برتر را دارند و بدون پنهان‌کاری زبان فرهنگی اکثریت مردم را بازتاب می‌دهند.

«سرمایه اجتماعی»

از نیمه ۹۰ سده پیش برخی از پژوهشگران مدرنیته در ایالات متحده به این نتیجه رسیدند که جامعه مدرن در نتیجه دگرگونی در ساختارهای ارزشی و اخلاقی خود می‌تواند انسجام درونی خویش را از دست دهد، زیرا با گسترش روند جهانی‌سازی در همه کشورهای جهان با کاهش کمی و کیفی «سرمایه اجتماعی» روبه‌روئیم. البته برخی از جامعه‌شناسان مقوله «سرمایه اجتماعی» را در سال‌های پایانی سده گذشته مورد بررسی قرار دادند و با توجه به ساختار ایتالیا که از دو بخش بسیار متفاوت تشکیل شده است، به این نتیجه رسیدند که وجود «سرمایه اجتماعی» بیش‌تر در ایالت‌های شمالی ایتالیا سبب پیش‌رفت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی این ایالت‌ها گشته است. در عوض از آن‌جا که در ایالت‌های جنوبی ایتالیا مافیا فعال است، در نتیجه مردم این ایالت‌ها به‌خاطر در اختیار داشتن «سرمایه اجتماعی» کم‌تر باید در مناطق عقب‌مانده زندگی کنند.

و باز همین دسته از جامعه‌شناسان بر این باورند که «سرمایه اجتماعی» از عناصر گوناگونی تشکیل شده است، هم چون اعتمادِ متقابل افراد و نهادهای مدنی و دولتی به هم. همچنین وجود هنجارهای اخلاقی مردم پسند و شبکه‌های اجتماعی زمینه را برای همیاری‌های اجتماعی افراد و نهادها هموار می‌سازد.^{۶۷}

بر این مبنی «سرمایه اجتماعی» در هیئت هم‌کاری‌ها و هم‌پیوستگی‌هایی که شبیه آن‌ها را می‌توان در اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و دیگر سازمان‌هایی یافت که افراد داوطلبانه در آن‌ها عضو می‌شوند، خود را نمایان می‌سازد. پس «سرمایه اجتماعی» هم‌زمان دارای جنبه‌های فردی و دسته‌جمعی است. افراد داوطلبانه به‌گرد هم جمع می‌شوند و در مرادوه با یک‌دیگر تشکیلاتی را برای دستیابی به هدفی مشخص و از پیش تعیین‌شده به‌وجود می‌آورند، یعنی افراد با پیوستن به هم چهره فردی خود را از دست می‌دهند و در هیئت جمع (گروه، انجمن، کلپ و ...) می‌کوشند در جهت تحقق خواست‌های فردی، اما مشترک خویش گام بردارند.

از سوی دیگر «سرمایه اجتماعی» می‌تواند سبب تأثیر بیرونی بر اجتماعی بزرگ‌تر گردد، یعنی سبب شود تا تمامی هزینه‌ها و سودها فقط نصیب افرادی نگردد که با یک‌دیگر سازمانی را تشکیل داده و یا عضو آن گشته‌اند. به‌همین دلیل نیز بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که «سرمایه اجتماعی» هم‌زمان دارای خصلتی اجتماعی و شخصی است. شبکه‌های خدمات اجتماعی سبب بازتولید مسئولیت‌های متقابل و هم‌چنین هنجارهای دو سویه و متقابل Reziprozität میان افراد می‌شوند. البته می‌توان میان هنجارهای دو سویه بر حسب حوزه‌های کارکردی آن‌ها توفیر گذاشت. به‌طور مثال یک نوع از شبکه‌های خدماتی آن است که کسی حاضر است کاری را برای کسی دیگر انجام دهد، هرگاه آن شخص نیز کاری برای او کند، یعنی آن‌ها توانایی‌های خود را با یک‌دیگر مبادله کنند. نوع دیگر از شبکه‌های خدماتی آن است که کسی در انجمنی خدماتی هم‌چون «صلیب سرخ» و یا «عفو بین‌الملل» عضو می‌شود تا به‌دیگران خدمت کند، بدون آن که خواستار پاداش متقابلی باشد. در حالت نخست حوزه کارکردی هنجارِ تقابلی بسیار محدود است و فقط دو شخص در رابطه‌ای که میان خود برقرار ساخته‌اند، از آن سود می‌برند، در حالی که در حالت دوم حوزه کارکردی آن بسیار فراخ است و «صلیب سرخ» و یا «عفو بین‌الملل» می‌توانند خدمات خود را در سراسر جهان در اختیار مردمی که نمی‌شناسیم، قرار دهند.

جمله «آن چه را بر خود روا نمی‌داری، به دیگران نیز روا مدار» بیانگر نوع کلیت‌یافته‌ای از هنجارهای تقابلی است که در این‌جا مورد بررسی قرار داده‌ایم. پس می‌توان نتیجه گرفت که هر اندازه هنجارهای تقابلی کلیت‌یافته در یک جامعه بیش‌تر باشند، به‌همان نسبت نیز آن جامعه باید از کارائی بیش‌تری برخوردار باشد و بر عکس، هر اندازه هنجارهای تقابلی ویژه گروه‌های معین در یک جامعه بیش‌تر باشد، آن جامعه از کارائی کم‌تری برای از میان برداشتن دشواری‌ها و بغرنج‌های اجتماعی خود برخوردار خواهد بود.

هم‌چنین «سرمایه اجتماعی» می‌تواند تحت شرایط معینی در رابطه با جامعه بزرگ‌تر سبب تأثیرگذاری ویرانگرانه و حتی ضداجتماعی شود، زیرا مافیای نیز به‌گونه‌ای بخشی از «سرمایه اجتماعی» را نمودار می‌سازد و برای بسیاری از کسان که برای این سازمان کار می‌کنند، امنیت مالی و رفاء اجتماعی به‌وجود می‌آورد. پس دو گونه «سرمایه اجتماعی» وجود دارند که جامعه‌شناسان آمریکائی آن‌ها را bridging و bonding نامیدند. آن‌ها آن بخش از «سرمایه اجتماعی» را که سبب به‌هم‌پیوستگی درونی یک گروه می‌گردد و در عین حال موجب پیدایش هویت ویژه برای اعضاء و همگون‌سازی آن‌ها در یک گروه، سازمان، انجمن و ... می‌شود، bonding نامیدند، یعنی در این حالت این گونه «سرمایه اجتماعی» هم‌چون زنجیر و یا رشته‌ای سبب به‌هم‌پیوستگی افرادی که دارای شأن اجتماعی مشابه‌اند، در یک گروه می‌گردد. در عوض آن بخش از «سرمایه اجتماعی» که افرادی را که به‌اقتدار و طبقات مختلف تعلق دارند، به‌هم می‌پیوندد را bridging نامیدند، زیرا این نوع «سرمایه اجتماعی» هم‌چون پلی سبب می‌شود تا افراد از مرزهای طبقاتی و قشری متفاوت و نابرابر بگذرند و به‌هم نزدیک شوند. پس می‌توان در رابطه با «سرمایه اجتماعی» تأثیرات بیرونی منفی را bonding و تأثیرات بیرونی مثبت را bridging نامید.

در همین رابطه برخی نیز با بررسی آماری نشان دادند که در نیمه دوم سده پیش از کمیت و کیفیت «سرمایه اجتماعی» در ایالات متحده آمریکا به‌شدت کاسته شد و با این که سطح تحصیل و آموزش از سال‌های ۶۰ سده پیش افزایش یافت، اما شرکت افراد در سازمان‌ها و فعالیت‌های سیاسی کم‌تر گشت. در این دوران هر چند به تعداد اعضاء گروه‌ها، سازمان‌ها و انجمن‌های غیرسیاسی افزوده شد، اما از دامنه مشارکت آن‌ها در برنامه‌ریزی‌ها و در فعالیت‌ها تا حد زیادی کاسته گشت.

در نهادهای دینی نیز همین روند را می‌توان دید. در آن‌جا نیز از دامنه شرکت فعال اعضاء گرایش‌های دینی مختلف و متعلق به کلیساهای متفاوت به نحو چشم‌گیری کاسته

شد و به‌ویژه تعداد اندکی از جوانان حاضر به رفتن به کلیساها و شرکت در مراسم دینی بودند. دیگر آن که از تعداد اعضاء سندیکاهای کارگری و کارمندی به‌شدت کاسته شد و شاغلین حتی برای دفاع از منافع صنفی و شغلی خویش حاضر به عضویت و فعالیت در این‌گونه سازمان‌ها نبودند. بر مبنای این بررسی‌ها از دامنه شرکت داوطلبانه افراد در سازمان‌های خیریه و بشردوستانه نیز به‌شدت کاسته شد. و سرانجام آن که مردم کم‌تر به‌هم‌دیگر اعتماد می‌کردند.

جامعه‌شناسان آمریکا کوشیدند عواملی را که در این دوران سبب کاهش «سرمایه اجتماعی» گشته بود، مورد بررسی قرار دهند. برخی گسترش برنامه‌های تلویزیونی را مسئول اصلی این وضعیت نو دانستند، زیرا تنوع برنامه‌های تلویزیونی سبب می‌شود تا افراد بیش‌تر در خانه بمانند و کم‌تر به کلوب‌ها و انجمن‌ها بروند، یعنی با کاهش مرادده اجتماعی «سرمایه اجتماعی» نیز کاهش می‌یابد. اما برخی دیگر برای برنامه‌های تلویزیونی نقشی درجه دو قائل شدند و دگرگونی در نسل‌ها را علت اصلی پیدایش این بغرنج پنداشتند. بنا بر این باور آن نسل مدنی civic generation که بین ۱۹۴۵-۱۹۱۰ زائیده شد، بنا بر وضعیت اجتماعی آن دوران، یعنی شرکت در دو جنگ جهانی خود را موظف به عضویت و فعالیت در نهادهای مدنی می‌دید و در نتیجه در انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» نقشی تعیین‌کننده داشت. این نسل جای خود را به نسل دیگری داد که در رابطه با فعالیت‌های مدنی کم‌تر فعال و بیش‌تر در پی برآورده ساختن نیازهای فردی بلاواسطه خویش بود. نسل سوم در این زمینه راه پدران و مادران خود را ادامه داد و حتی کم‌تر از آن‌ها به نهادهای مدنی گروید. این روند با پیدایش و تنوع برنامه‌های تلویزیونی و زیستن در مناطق مسکونی که در حاشیه شهرهای بزرگ به‌وجود آمدند، شتابان‌تر گشت. این دسته از پژوهشگران روی هم ۵۰٪ مسئولیت پیدایش وضعیت نوین را بر عهده روند عدم تمایل به عضویت و فعالیت در نهادهای مدنی، ۲۵٪ مسئولیت را در پیدایش و تنوع برنامه‌های تلویزیونی و ۱۰٪ را در سفر روزانه و طی فاصله‌ای که میان محل کار و محل سکونت وجود دارد و هم‌چنین ۱۰٪ دیگر را نتیجه افزایش فشار کار و برخورداری کم‌تر از زمان‌های فراغت و استراحت شاغلین ارزیابی کردند.^{۶۸}

البته بحث درباره «سرمایه اجتماعی» در بین جامعه‌شناسان آمریکا پایان نیافته است. برخی بر این باورند که نمی‌توان کارکردهای مدنی نسلی را که طی سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۴۵ زائیده شد، معیار سنجش قرار داد، زیرا هر نسلی دارای ویژگی‌های خود است و

نمی‌توان ویژگی‌های یک نسل را به هنجار سنجش کارکردهای نسل‌های آینده بدل ساخت، زیرا در آن‌صورت کارکردهای نسل برگزیده را به‌معیار سنجش هنجارین بدل ساخته‌ایم که به‌معنای بدل ساختن یک وضعیت استثنائی به وضعیتی عادی و همیشگی خواهد بود. از آن‌جا که شرایط زیست نسل‌ها هیچ‌گاه یکی نیست، در نتیجه نمی‌توان ویژگی‌های یک نسل را به معیار سنجش نسل‌های آینده بدل ساخت. به‌طور مثال نسلی که طی سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۴۵ در آمریکا زاده شد، نسلی است که جنگ جهانی اول و هم‌چنین بحران اقتصادی سال‌های ۳۰-۱۹۲۹ را تجربه کرده و در دوران جنگ جهانی دوم زاده شده بود. همه این وضعیت‌ها شرائطی عادی نبودند، یعنی پس از جنگ جهانی دوم با نسلی در این‌جا سر و کار داریم که در شرائط غیرعادی زندگی کرده بود. همین شرائط غیرعادی سبب شد تا این نسل با شرکت در نهادهای «جامعه مدنی» بکوشد وضعیت زندگی خویش را بهتر سازد. بنابراین درجه بالای عضویت و مشارکت در نهادهای مدنی و در سامان‌دهی زندگی سیاسی و اجتماعی خود برآیند ویژگی این نسل بوده است. هم‌چنین در بحث‌هایی که در حال حاضر در این باره انجام می‌گیرد، به نکته دیگری، یعنی به‌کاهش ناموزون «سرمایه اجتماعی» اشاره می‌شود. به‌طور مثال اقشار کم‌درآمد و آن بخش از گروه‌های اجتماعی که از امتیازات اجتماعی اندکی برخوردارند، در مقایسه با میانگین اجتماعی، بیش از اندازه از «سرمایه اجتماعی» محروم می‌شوند.

هواداران «سرمایه اجتماعی» بر این باورند که مقابله face to face میانگنشی انسان‌ها با هم سبب پیدایش و دوام اعتماد اجتماعی می‌گردد و این امر فقط به مناسبات میان‌انسانی محدود نمی‌ماند و بلکه از آن سطح فراتر می‌رود و هم‌زمان باعث اعتماد مردم به نهادهای دولتی و سیاسی می‌گردد. البته در این بررسی آشکار نمی‌شود که چگونه فضیلت‌هایی که افراد در نتیجه دخالتگری و مشارکت در نهادهای «جامعه مدنی» به‌دست آورده‌اند، می‌تواند طی این روند به دولت و نهادهای سیاسی انتقال یابد.

هم‌چنین هواداران این پژوهش بر این باورند که چون انسان‌ها دارای منافع و خواست‌های فردی، گروهی و طبقاتی متفاوتند، در نتیجه در روند تحقق دموکراسی با تصادم سرسختانه این طبقات روبه‌رو می‌شویم و تنها نهادی که می‌تواند از دامنه این مبارزات بکاهد و ادامه زیست «سرمایه اجتماعی» را تضمین کند، نهاد دولت است.

تمامی جنگ‌های بزرگی که در تاریخ ایالات متحده رخ دادند، نظیر جنگ استقلال در دهه‌های پایانی سده ۱۸ و یا جنگ داخلی در دهه ۶۰ سده ۱۹ و جنگ‌های جهانی اول و

دوم در نیمه نخست سده ۲۰ زمینه را برای رشد اقتصادی در این کشور هموار ساختند. حتی در دوران جنگ جهانی دوم که باید چند میلیون به جبهه‌های جنگ فرستاده می‌شدند، کمبود نیروی کار در بازار داخلی سبب گسترش روحیه هم‌یاری و هم‌کاری بین مردم شد، امری که سبب پیدایش فضیلت‌های مدنی و انکشاف «سرمایه اجتماعی» گشت. به‌عبارت دیگر، در چند شرائط استثنائی تاریخی که موجب جنگ‌های داخلی و جهانی شدند، «سرمایه اجتماعی» توانست از انکشافی ویژه برخوردار گردد. پس پرسش اصلی آن است که «سرمایه اجتماعی» فرآورده موقعیت‌های استثنائی تاریخی است و یا در رابطه مستقیم با شیوه تولید سرمایه‌داری قرار دارد؟

خوش‌بختی و احساس جمعی

در آلمان برخی از جامعه‌شناسان با تکیه بر باورهای باستانی شهروندی و جنبش جمهوری‌خواهی به این نتیجه رسیدند که دولت‌های جمهوری و یا دمکراتیک فقط هنگامی می‌توانند از ثبات و دوام برخوردار باشند که بتوانند «خوش‌بختی جمعی» Gemeinwohl ملت خود را متحقق و تضمین کنند و در عین حال مردم در این کشورها بتوانند از خود گرایش به دخالتگری و مشارکت در زندگی اجتماعی را بروز دهند. در این میان هرفرید مونکله^{۶۹} Herfried Münkler یکی از برجسته‌ترین کسانی است که با بررسی تاریخ ایده‌ها توانست نشان دهد که آن دسته از تئوری‌های دمکراسی که بر این باورند برای ادامهٔ زیست دمکراسی دیگر به دخالتگری مردم در سیاست نیازی نیست، تئوری‌هایی خطا هستند، زیرا دمکراسی‌ها بدون تعهد و التزام شهروندان نسبت به دولت دمکراتیک نمی‌توانند پا بر جا بمانند. بنا بر باور او هرگاه ذخیره کم‌یاب «احساس جمعی» Gemeinsinn و «احساس شهروندی» Bürgersinn از بین برود، در آن صورت دمکراسی با خطر روبه‌رو خواهد شد. برای آن‌که نظام‌های دمکراتیک بتوانند از ثبات و دوام برخوردار باشند، باید الگوئی را برای کشاندن مردم به صحنه زندگی اجتماعی پویا در اختیار داشته باشند. آن‌جا که دمکراسی نتواند یک چنین الگوئی را به‌وجود آورد، دیر یا زود از بین خواهد رفت و جای آن را نظامی مبتنی بر استبداد خواهد گرفت. به‌همین دلیل نیز مونکله الگوهای را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد که برای فرد شهروند، آن هم هنگامی که بخواهد به حوزه سیاسی وارد شود، فقط در حوزه «خوش‌بختی جمعی» امکان فعالیت به‌وجود می‌آورند. اما فعالیت در این حوزه برای اکثریت افراد بسیار دشوار است و همین

دشواری سبب می‌شود تا بسیاری از شهروندان علاقه‌مند به دموکراسی خود را از حوزه فعالیت جمعی کنار کشند و فعالیت‌های خود را به حوزه زندگی خصوصی محدود سازند. برای جلوگیری از یک‌چنین ریزشی لازم است که تعهد فرد به خدمات اجتماعی به‌مثابه فعالیت جمعی از سوی نهادهای دولتی و سیاسی پذیرفته شود. امتیاز یک‌چنین الگوی نزدیک به واقعیت آن است که انگیزه افراد در شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و خود را متحقق ساختن، در هم ذوب می‌شوند. روشن است که این امر سبب نیرومند شدن «احساس جمعی» خواهد گشت که آن را باید در الگوی تازه‌ای منطبق با نیازهای کنونی کشورهای دموکراتیک جاسازی کرد.

هم‌چنین بحران کنونی سیستم رفاه اجتماعی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری سبب شده است تا در رابطه با کاستن هزینه نهادهای دولتی از «دولت لاغر» *der schlanke Staat* سخن گفته شود که حوزه فعالیت آن باید به حداقل‌ها محدود گردد. با تحقق «دولت لاغر» وظائفی که در گذشته بر دوش دولت قرار داشت، اجباراً باید به حوزه «جامعه مدنی» انتقال یابد و مردم باید با دخالتگری بلاواسطه خود در نهادهای مدنی آن وظائف را بر عهده گیرند تا هم‌چنان از سطح رفاه بالایی برخوردار باشند. در جامعه‌ای که دارای «دولت لاغر» است، چنین دولتی خود باید در جهت فعال ساختن شهروندان خویش و دخالتگری آن‌ها در زندگی اجتماعی و انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» بکوشد. هر اندازه شهروندان در رابطه با تعیین سرنوشت خویش بیش‌تر مسئولیت بپذیرند، هر اندازه آن‌ها وظائفی را که در حوزه اقتدار دولت قرار دارند، به حوزه «جامعه مدنی» انتقال دهند و بتوانند بنا بر اراده و دخالتگری آزادانه خویش آن مسئولیت‌ها و وظائف را انجام دهند، به‌همان نسبت نیز فرد می‌تواند خود را از جبرهای دولت رها سازد و به آزادی فردی بیش‌تری دست یابد، زیرا هر فردی که کاری را انجام می‌دهد، می‌پندارد از آن کار سودی خواهد بُرد. پس شرکت هر چه بیش‌تر مردم در روندهای اجتماعی سبب خواهد شد تا مردم وجود نهادهای مدنی را هم‌سو با منافع و خواست‌های خود ببینند، یعنی با جامعه خود یکی شوند. بنا بر الگوی «دولت لاغر»، دولت باید فقط در موارد اندکی به قانونگذاری دست زند و تنظیم زندگی اجتماعی را به نهادهای مدنی شهروندان متعهد و فعال واگذارد.

با توجه به آن‌چه گفته شد، باید نه فقط مفهوم «احساس جمعی»، بلکه هم‌چنین مقوله «خوش‌بختی جمعی» را از نو مورد بررسی قرار داد. در سال‌های گذشته بخش بزرگی از مشاجرات سیاسی درباره موضوع و معنای این دو مفهوم انجام گرفت، زیرا هر

چند با به‌کارگیری این مفاهیم می‌توان «جمع» را در محور خواست‌ها قرار داد، اما از آن جا که «جمع» پدیده‌ای نامشخص است، در نتیجه می‌توان خواست‌های سیاسی معینی را در هاله مفهوم ناروشن «جمع» پنهان کرد.

دولت‌های سده ۱۹ انحصار تعریف مفهوم «خوش‌بختی جمعی» را از آن خود ساختند و توانستند تا دهه‌های نخست سده ۲۰ هم‌چنان از این موقعیت انحصاری برخوردار باشند. اما از زمانی که بحث درباره بحران دولت رفاء بالا گرفت و درباره اجزای پیش‌شرط‌های دموکراسی و امکان هدایت سیاسی جامعه تئوری‌های مختلفی عرضه شدند، دولت‌های اروپائی موقعیت انحصاری خود را در رابطه با این مقوله از دست دادند. اما کسی که «احساس جمعی» را به‌مثابه جنبه درون‌آختگی subjektive مناسبات «احساس جمعی» و «خوش‌بختی جمعی» در رابطه با انگیزه کارکردهای شهروندی مورد بررسی قرار دهد، درخواهد یافت که مفهوم «خوش‌بختی جمعی» نتایج مثبت کارکردهای شهروندان را نمودار می‌سازد. هر چند مفهوم «خوش‌بختی جمعی» در دوران باستان نیز مورد استفاده قرار گرفت، اما این مفهوم از سده ۲۰ جای خود را به مفهوم «عدالت» داد و در دهه پایانی سده ۲۰ توانست دوباره مطرح شود، به‌ویژه آن که در سال‌های اخیر برخی از جامعه‌شناسان طرح‌هایی را در رابطه با مفهوم «خوش‌بختی جمعی» ارائه کردند. البته روشن است که دو مفهوم «خوش‌بختی جمعی» و «عدالت» را به‌زحمت می‌توان از هم جدا ساخت، زیرا بدون عدالت امکان دستیابی به خوش‌بختی فردی و جمعی ممکن نیست. با این حال مونک‌لر بر این باور است که مفهوم «خوش‌بختی جمعی» دارای گرایش چندگرایانه است، زیرا تحقق خوش‌بختی یک یا چند گروه یا ملت مشخص همیشه در تعارض با خوش‌بختی گروه‌ها و ملت‌های دیگر می‌تواند قرار داشته باشد.^{۷۰}

البته مفهوم «خوش‌بختی جمعی» برای دانش سیاسی مفهومی مشکل‌آفرین است. نخست آن که باید روشن ساخت که منظور از «جمع» چیست که خواهان افزایش «خوش‌بختی» آن هستیم؟ «جمع» می‌تواند از یک‌سو خانواده و از سوی دیگر تمامی جامعه جهانی را در بر گیرد. دو دیگر آن که این مفهوم به قید زمان وابسته است، یعنی فقط در زمان معین و مشخصی می‌توان در جهت افزایش نیک‌بختی یک «جمع» انضمامی تلاش کرد. به‌عبارت دیگر باید در حال حاضر به اقداماتی دست زد تا نتایج آن سبب افزایش «خوش‌بختی» جماعتی در آینده شود. روشن است که فقط با انجام کارهای هدفمند و برنامه‌ریزی شده می‌توان به چنین هدفی دست یافت. اما مسئله بر سر آن است

که آن کاری را که اینک انجام می‌دهیم، حتماً نمی‌تواند در آینده سبب نیک‌بختی «جمع» شود و بلکه تحت شرایط تغییر یافته که در زمان انجام کار قابل پیش‌بینی نبودند، شاید می‌تواند موجب کاهش «خوش‌بختی» مردمی گردد که به آن «جمع» تعلق دارند. علاوه بر این، در حال حاضر نمی‌دانیم کارهایی را که اینک انجام می‌دهیم، در «آینده‌ای که گذشته» است نیز برای افزایش «خوش‌بختی جمعی» مفید و سودمند خواهیم دانست. سه دیگر آن که باید دانست کدام یک از پیکرپاره‌های «خوش‌بختی جمعی» را می‌خواهیم بهتر سازیم تا موجب نیک‌بختی بیش‌تر «جمع» گردد؟ به‌طور مثال رشد اقتصادی می‌تواند موجب اشتغال کامل گردد. و یا آن که افزایش سطح آموزش و پرورش، بهبودی نظام پزشکی و بهداشتی کشور و یا اجراء سیاست‌هایی که می‌توانند سبب دوام صلح شوند و از خطر جنگ بکاهند، هر یک پیکرپاره‌ای از «خوش‌بختی جمعی» را نمودار می‌سازند. البته بهترین سیاست آن است که بتوانیم هم‌زمان در تمامی این زمینه‌ها کار کنیم. با این حال معلوم نمی‌شود که به‌کدام‌یک از این پیکرپاره‌ها باید تقدم داد. چهار دیگر آن که باید مکان «خوش‌بختی جمعی» را مشخص کرد. به‌عبارت دیگر باید شفاف ساخت که در یک دولت و یا یک جامعه چه کسان و یا نهادهایی حق دارند در برنامه‌ریزی افزایش «خوش‌بختی جمعی» شرکت کنند و چه کسان، نیروها و یا نهادها حق پیاده کردن آن برنامه‌ها را باید داشته باشند.

در سال‌های اخیر در رابطه با برنامه‌ریزی و اجراء پروژه‌های اجتماعی که می‌توانند موجب افزایش «خوش‌بختی جمعی» گردند، در حوزه دانش سیاسی گزینش‌های مختلفی ارائه شده‌اند. اما بیش‌تر این طرح‌های گزینشی درباره چگونگی روش برنامه‌ریزی و اجراء آن سخن گفته‌اند، بدون آن که نشان دهند چه کسانی باید در برنامه‌ریزی و اجراء طرح‌های تصویب شده سهیم باشند. در این رابطه روی هم سه طرح گزینشی را می‌توان مورد بررسی قرار داد که عبارتند از مدل عینی‌باورانه *das objektivistische Modell*، مدل بُرشِ مقداری *das schnittmenge Modell* و مدل رایزنانه *das deliberative Modell*. از نقطه‌نظر روند تاریخ مدل عینی‌باورانه کهنه شده است و دیگر مناسب اوضاع و زمانه کنونی نیست، زیرا این مدل بر این باور است که مواضعی عینی وجود دارند که می‌توان بر شالوده آن مدل افزایش «خوش‌بختی جمعی» را طراحی کرد. اما با توجه به دشواری‌هایی که در بالا بدان اشاره کردیم، می‌توان با قاطعیت گفت در دوران کنونی که همه ارزش‌های اخلاقی و

دستاوردهای علمی نسبی و مشروط شده‌اند، به دشواری می‌توان از آن گونه مواضع عینی سخن گفت که موجب شناسائی پیکر پاره‌های «خوش‌بختی جمعی» گردند.

مدل بُرش مقداری می‌کوشد نکات مشترک تمامی مدل‌هایی را که در این زمینه وجود دارند، بیابد و بر شالوده آن مدلی را به‌مثابه مدل مشترک هواداران همه مدل‌ها بنا کند. اما مشکل آن است که نقاط مشترک مدل‌ها نباید حتماً دربرگیرنده منافع هواداران هر یک از آن مدل‌ها باشد، زیرا خواستها و منافی که نافی یک‌دیگرند، در واقعیت نمی‌توانند با یک‌دیگر دارای بُرش‌های مقداری مشترک باشند.

مدل ریزانه خواستها و ارزش‌هایی را که برای روند برخوردی نظری مهم هستند و می‌توانند در روند گفتگو دگرگون شوند را به موضوع بحث و تبادل نظر بدل می‌سازد تا بتوان در پایان کار به مدل تازه‌ای مبتنی بر خواستها و ارزش‌های نو دست یافت.

البته در هر جامعه‌ای ساختاری از ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و قانونی اجتماعاً پذیرفته شده وجود دارند و می‌توان بر مبنای آن «خوش‌بختی جمعی» را تعریف کرد و در جهت افزایش آن کوشید، هر چند چنین تلاشی بدون تمایل لایه‌های مختلف جامعه برای دستیابی به مدلی مشترک تقریباً شدنی نخواهد بود.^{۷۱}

رالف داهرنُدرُف، جامعه‌شناس لیبرال آلمانی-انگلیسی یکی دیگر از هواداران پروژه «جامعه مدنی» یا «جامعه شهروندی» است. بنا بر برداشت او «جامعه شهروندی» بدون حقوق شهروندی نمی‌تواند تحقق یابد. این دو آن‌چنان بهم تنیده شده‌اند که یکی را از دیگری نمی‌توان جدا ساخت و هم‌چنان که نمی‌توان گفت نخست تخم مرغ بوده است یا مرغ، نمی‌توان حقوق شهروندی را شرط تحقق «جامعه شهروندی» دانست و یا بر عکس مدعی شد که «جامعه شهروندی» سبب پیدایش حقوق شهروندی گشته است. داهرنُدرُف ایده‌های جمهوری‌خواهی مبتنی بر شهروندان فضیلت‌باوری را که می‌توانند بر خود حکومت کنند را نادرست می‌داند و بر این باور است که زندگی اجتماعی فرآورده تضادهای است که میان خواستها و منافع گروه‌های اجتماعی و حکومت وجود دارد. «جامعه یعنی حکومت و حکومت یعنی نابرابری».^{۷۲}

با این حال، جامعه مدرن به ابزارها و نهادهای پیونددهنده‌ای که ژرفای جامعه را در برگیرند، نیازمند است و داهرنُدرُف این ابزارها و نهادهای پیونددهنده را «ارتباط واژگانی» Ligaturen می‌نامد که باید نهادهای دولتی را با توده‌ای که دارای ساختاری اتمیزه است، بهم پیوند زند تا مردم و دولت بتوانند با همیاری یک‌دیگر ساختارهای مناسب زندگی

مشترک خود را بسازند. نزد او آزادی و دموکراسی باید بر سه پایه استوار باشند که عبارتند از دولت متکی بر قانون اساسی که آن را می‌توان دولت دموکراتیک نامید؛ اقتصاد متکی بر بازار آزاد و «جامعه مدنی» و یا «جامعه شهروندی». پیش‌شرط تحقق «جامعه مدنی» وجود جایگاه شهروندی یا حقوق شهروند دولتی است. این جایگاه خود فرآورده حقوقی است که آزادی‌های شهروندی را تضمین می‌کند، هم‌چون تضمین مالکیت شخصی یا آن که در برابر قانون از هم‌برابری حقوقی برخوردار بودن، هم‌چون داشتن حق رأی در انتخابات، و نیز وجود حقوق اجتماعی هم‌چون برخورداری از حداقلی از امنیت اجتماعی. این حقوق باید خدشه‌ناپذیر باشند، زیرا بدون آن‌ها جامعه آزاد نمی‌تواند تحقق یابد، اما همین حقوق هنوز برای تحقق «جامعه مدنی» کافی نیستند، زیرا برای پیدایش و دوام «جامعه شهروندی» باید نهادهای دولتی و حقوقی که دولت بدان تکیه دارد، با آن دسته از نهادهای اجتماعی که بازتاب دهنده ارزش‌ها و خواست‌های فردی و گروهی هستند، همراه و بر هم منطبق شوند. افراد خواهان تضمین آزادی‌های اجتماعی خود در قبال دولت هستند، یعنی تحقق سپهری که در آن بتوان آزادانه کارکردهای فردی را از کارکردهای دولتی جدا ساخت. افراد هم‌چون ذرات اتم در موقعیتی نیستند که بتوانند یک‌چنین سپهری را پیرجا نگاه‌دارند و بلکه در بهترین حالت می‌توانند «خالقین کابوسی» شوند که پیدایش نهادها و سازمان‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. هم‌چنین نخستین نشانه موجودیت «جامعه مدنی» و یا «جامعه شهروندی» وجود تنوع عناصر و یا سازمان‌هایی است که می‌توانند منافع زندگی اجتماعی را متحقق سازند. بنابراین آن دسته از سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی هم‌چون کلیسا که دارای سرشتی مطلق‌گرایانه‌اند، نمی‌توانند به عناصر «جامعه مدنی» و یا «جامعه شهروندی» بدل گردند.

بنا بر برداشت داهرن‌درف مهم‌ترین نشانه سازمان‌ها و نهادهای «جامعه مدنی» استقلال آن‌ها از هر گونه کانون قدرت است: «آن‌جا که استقلال جامعه جدی گرفته می‌شود، خودگردانی محلی می‌تواند به بخشی از جامعه شهروندی بدل گردد (...). شرکت‌های کوچک و میانه هم‌چون بنیادها، اتحادیه‌ها و انجمن‌ها نیز هم‌چنین پاره‌هایی از جامعه شهروندی هستند»^{۷۳} و سرانجام آن که داهرن‌درف بر این باور است هرگاه افراد در سپهر «جامعه مدنی» رفتاری متمدنانه و مؤدبانه، بردبارانه و بدون خشونت داشته باشند، در آن صورت به نوعی از «احساس جمعی» دست خواهند یافت که بر مبنای آن «شهروند از خود نخواهد پرسید دیگران و به‌ویژه دولت برای او چه می‌کنند و بلکه او خود کاری انجام

می‌دهد.^{۷۴} بنا بر باور او فقط جوامعی که دارای ساختارهای «جامعه مدنی» و یا «جامعه شهروندی» رشدیافته‌اند، ابزارهایی را در اختیار دارند که می‌توانند به یاری آن از فروپاشی دموکراسی و بازتولید استبداد جلوگیری کنند.

تئوری گفتمان «جامعه مدنی»

یورگن هابرماس فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی در تئوری گفتمان خود مهم‌ترین نتایج بحث درباره «اشتراک‌باوری» را مورد بررسی قرار داد و توانست مدلی را ارائه دهد که میان مدل‌های کمونیستی و لیبرال دولت قانونی دموکراتیک قرار دارد. او در تئوری گفتمان خود در مقایسه با لیبرالیسم، دموکراسی را بیش‌تر با معنای نهفته‌ای Konnotation که در هر هنجاری پنهان است در پیوند قرار داد و در عین حال هنگامی که به مقایسه جمهوری خواهی و اشتراک‌باوری پرداخت، از شدت این پیوند تا اندازه زیادی کاست، آن هم به این دلیل که هابرماس بر این باور است که جامعه سیاسی فقط در نتیجه گفتمان و در روند مشارکت می‌تواند تحقق یابد. استدلال او درباره «جامعه مدنی» بر تئوری کارکردهای مراوده‌ای که آن را برای نخستین بار ۱۹۸۱ عرضه کرد، تکیه دارد. او در این تئوری به انگاشت کارکرد مراوده‌ای و هم‌چنین دوپاره‌گی Dichotomie سیستم و جهان زندگی پرداخت. او برای زبان اهمیت ویژه‌ای قائل شد، زیرا زبان در روند مراوده سبب فهم دیگران می‌شود. هم‌چنین زبان سرچشمه یکی شدن انسان‌ها با هم است. تفاهم به مثابه مکانیسم هماهنگ‌کننده فقط هنگامی ممکن می‌شود که کسانی که شرکت‌کننده میانگش‌ها هستند، به ادعاهایی که به‌طور متناوب مطرح می‌کنند، اعتبار بخشند و آن‌ها را میان‌ذهنی Intersubjektiv تأیید کنند. کسانی که سخن می‌گویند، در گفتار خود حقایقی را بیان می‌کنند و کارکردهایی را که مشروع هستند، درست می‌نامند و بیان اظهارات شخصی را حقیقی می‌پندارند. بنابراین مفهوم کارکرد مراوده‌ای بر ارتباطی که در زبان میان معنی و اعتبار وجود دارد، تکیه دارد.

مفهوم «جهان زندگی» را هابرماس از سنت پدید‌شناسی گرفته و آن را در ارتباط با کارکرد مراوده‌ای به مفهوم ستایشگرانه‌ای بدل ساخته است. در باور او «جهان زندگی» خود را از طریق شبکه‌ای از کارکردهای مراوده‌ای بازتولید می‌کند. بنا بر باور او کسی که فاعل کارکرد مراوده‌ای است، «همیشه در افق جهان زندگی»^{۷۵} قرار دارد. «جهان زندگی هم‌زمان مکان اندرپاشی است که در آن گوینده و شنونده با یک‌دیگر دیدار می‌کنند»^{۷۶}

به‌همین دلیل نیز جهان زندگی در ارتباط با کارکرد مرادده‌ای مفهومی همه‌گیر *Komplementärbegriff* است. در جامعه‌شناسی هابرماس مفهوم «جهان زندگی» نمایانگر چشم‌انداز کسانی است که در کارکردهای مرادده اجتماعی شرکت می‌کنند. روی هم برای «جهان زندگی» می‌توان سه مشخصه قائل شد که عبارتند از:

- جهان زندگی که «بدون پرسش در اختیار فاعل آزماینده قرار دارد» و به‌همین دلیل «نمی‌تواند به دشواری بی‌انجامد و بلکه در صورت لزوم می‌تواند درهم بشکند».
- جهان زندگی یقین خود را «در پرتوم *Apriori* اجتماعی ذهنیت فراگیر زبان تفهیم جاسازی کرده است».
- جهان زندگی «ترافرازنده *transzendier* نیست»، بلکه به «زمینه‌ای نامتناهی که فریب‌ناپذیر است»، بدل می‌گردد.^{۷۷}

هابرماس در تئوری دو مرحله‌ای خود کوشید عوامل «جهان زندگی» و همچنین «سیستم زندگی» را به‌هم ادغام کند تا بتوان دوگانگی سمبل‌ها و عوامل مادی اجتماعی را بازتولید کرد. بنا بر باور او در روند تکامل فرهنگ اجتماعی سمبل‌ها و تولید مادی اجتماعی به‌مثابه سپهرهای کارکردی مستقل، خودگردان و قائم به‌ذات به‌جود آمدند. در این روند «جهان زندگی» از نقطه نظر عقلانی و ژنتیک نقشی تعیین‌کننده داشت. و هرگاه به‌جامعه به‌مثابه یک سیستم بنگریم، در آن صورت بنا بر باور هابرماس می‌توان «مقیاس عقلانی اجتماعی مدرن تفهیم شده» را به‌گونه‌ای عقلانی اثبات کرد.^{۷۸}

البته هم‌راه با مدرنیته سیستم‌های اقتصادی و اداری مرادده خودمختار نیز به‌وجود آمدند که در این رابطه می‌توان به واسطه‌هائی *Medien* چون پول و قدرت اشاره کرد که می‌توانند کارکردهای مرادده‌ای را هدایت کنند و به آن جهتی اجتماعاً مطلوب دهند. در خُرده سیستم‌ها یک‌پارچگی از طریق شبکه‌های کارکردی تحقق‌پذیر است، در حالی که «جهان زندگی» در رابطه با یک‌پارچگی هم‌چون سپهر مرادده بالقوه در برابر تفاهم تئوری کارکرد قرار می‌گیرد. بنا بر باور هابرماس نمی‌توان به‌پیدایش سیستم‌های اقتصادی و سیاسی انتقاد کرد، زیرا توانائی سیاست و اقتصاد همیشه فرآورده توانائی سیستمی است که از آن منتج شده‌اند. به‌طور مثال دمکراسی‌سازی اقتصاد فقط هنگامی قابل اجراء است که کاهش کارائی و هم‌چنین اختلال سیستم اقتصادی را بپذیریم. با این حال مشکل آن

است که منطق خُرده‌سیستم‌ها به سپهر «جهان زندگی» کشانده می‌شود و می‌تواند آن را به مستعمره خود بدل سازد. جهان زندگی به تدریج زیر نفوذ ضرورت‌های سیستم قرار می‌گیرد و به این ترتیب به اصول بیگانه از خود وابسته می‌گردد. بر همین روال هابرماس روندهای پولی کردن و بوروکراتیک‌سازی سمبلیک بازتولید را مورد انتقاد قرار می‌دهد، یعنی آن‌جا که در گذشته تفاهم زبانی و استدلالی ممکن بود، اینک منطق پول و قرار و مدارهای بوروکراسی اقتصادی و دولتی حاکم است.

تئوری کارکردهای مراوده هابرماس با تلاش برای کشف توانائی‌هایی که بتوانند از استعمار «جهان زندگی» جلوگیری کنند، پایان می‌یابد. با این حال یادآوری دو نکته ارزشمند است. یکی آن که هابرماس یادآور می‌شود که رسانه‌های همگانی نوعی توانائی دو احساسی یا دوارزشی را در خود حمل می‌کنند. از یک سو افکار عمومی را به وجود می‌آورند و از سوی دیگر هر نوع افکار عمومی نقاد را از بین می‌برند، زیرا اندیشه‌های نقاد توسط این رسانه‌ها به حاشیه رانده می‌شوند.

هم‌چنین جست و جوی هابرماس برای یافتن اشکال مقاومت در «جهان زندگی» به توانائی‌های اعتراضی جنبش‌های اجتماعی نو منجر شد. برای نمونه جنبش نوین حفاظت از محیط زیست و یا جنبش صلح و یا جنبش‌های ابتکارات شهروندی اشکال نوینی از جنبش‌های اجتماعی را نمودار می‌سازند که حوزه فعالیت آن‌ها مرز میان سیستم سرمایه‌داری و جهان زندگی است. این جنبش‌ها می‌کوشند از دخالت سیستم سرمایه‌داری در جهان زندگی جلوگیری کنند و یا آن که تأثیر این سیستم بر «جهان زندگی» را تا آن‌جا که می‌توانند، محدود سازند. هدف این جنبش‌ها هم‌چون جنبش کارگری در سده‌های ۱۹ و ۲۰ در وهله نخست مرافعه بر سر تقسیم ثروت اجتماعی نیست و بلکه مبارزه‌ای فرهنگی است برای به وجود آوردن نوع تازه‌ای از خودآگاهی اجتماعی که هابرماس آن را «دستور زبان اشکال زندگی» می‌نامد. اما رشته‌ای که این جنبش‌ها را هم‌چون دانه‌های یک تسبیح به هم وصل می‌کند، نقد این جنبش‌ها به منطق رشد سرمایه‌داری است که سبب تخریب ذخائر طبیعی جهان گشته تا به آن حد که حتی ادامه زیست انسان را با خطرهای اساسی روبه‌رو ساخته است. بنابراین تلاش این دسته از جنبش‌های اجتماعی نو آن است که از یک سو بتوانند از تأثیرگذاری سیستم سرمایه‌داری بر زندگی مردم جلوگیری کنند و از سوی دیگر به حوزه‌های نوینی از ساختارهای کارکردهای مراوده‌ای دست یابند.^{۷۹}

هابرماس سرانجام در آثار خود به این نتیجه رسید که «جامعه مدنی» می‌تواند میان سیستم سیاسی و جهان زندگی میانجی‌گری کند. اما «جامعه مدنی» خود چیز دیگری جز جنبش اجتماعی و افکار عمومی نقاد نیست. با این حال باید روشن ساخت که منظور از افکار عمومی نقاد چیست که بخشی تعیین‌کننده از «جامعه مدنی» را تشکیل می‌دهد؟ برای یافتن آن باید قوه خردِ مراوده‌گر جامعه مدرن را در «اشکال زندگی» و در «جهان زندگی» جست. اما یک‌چنین قوه مراوده‌گر و هم‌بستگی‌جویانه به‌خودی خود به حوزه سیاست انتقال نمی‌یابد. برای آن که بتوان به یک چنین هدفی دست یافت، باید افکار عمومی سیاسی حاضر به گفت‌وگو در رابطه با دستیابی به عقیده و خواست باشد، یعنی درباره آن‌چه در این زمینه در اختیار افکار عمومی گذاشته می‌شود، داوری کند. در این رابطه دمکراسی گفت‌وگو و یا دمکراسی رایزانه بر بسیج سیاسی و بهره‌گیری نیروی مولد مراوده تکیه دارد. در بهترین حالت می‌توان مسائل سیاسی را با استدلال‌هایی که در اختیار افکار عمومی قرار می‌دهیم، آشکار ساخت، یعنی در رابطه با حل این مشکلات نه می‌توان از مجموعه خواست‌های فردی مخرج مشترکی گرفت و نه آن که می‌توان «اراده خلقی همگانی» را مبنای کار قرار داد. در روند این‌گونه گفت‌وگوها باید تا آن‌جا که ممکن است، افراد بیش‌تری را که می‌توانند قربانی برخی از مقررات گردند، به دخالت‌گری واداشت. در عین حال باید هم‌برابری کسانی را که به گفتگو می‌نشینند، و هم‌چنین باید گفت‌وگو غیراجباری و علنی را برای همه‌گونه موضوعی و سخنی تضمین کرد. این امر باید در بهترین حالت هم افکار عمومی نهادها و اتحادیه‌های سازمان‌یافته و هم افکار عمومی سازمان‌نیافته‌ای را که نسبت به روند و موضوع گفت‌وگو علاقه کم‌تری از خود نشان می‌دهند را در بر گیرد. هدف اصلی هر گفت‌وگو اجتماعی ایجاد قدرت برای مراوده‌ای است که می‌تواند بر سیستم سیاسی تأثیرگذار باشد. دقیقاً چون اشکال خودجوش و کم‌تر سازمان‌یافتهٔ مراودهٔ عمومی به حاملین سازمان‌یافته و مناسبات پی‌آیند -Assoziations- verhältnisse نیازمندند. بنا بر باور هابرماس مناسبات پی‌آیند دربرگیرنده افکار عمومی سازمان‌دهی شده است و در این معنی بر خلاف هگل و مارکس سازمان‌های اقتصادی را شامل نمی‌شود. هابرماس یادآور می‌شود که هسته اصلی «جامعه مدنی» را شالوده‌های داوطلبانه غیردولتی و غیراقتصادی هم‌چون کلیساها، سازمان‌های فرهنگی و آکادمی‌هایی که وابسته به جایی نیستند، سازمان‌ها و کلوپ‌های ورزشی، کلوپ‌های بحث و گفتگو،

ابتکارات توده‌ای و هم‌چنین سندیکاها، اتحادیه‌های شغلی، احزاب سیاسی و سازمان‌های گزین‌های تشکیل می‌دهند.^{۸۰}

بنابراین، هابرماس در تفهیم خود از «جامعه مدنی» به نقشی توجه دارد که این‌گونه سازمان‌ها در ارتباط با رسانه‌ها می‌توانند در به‌وجود آوردن افکار عمومی بازی کنند و با بسیج افکار عمومی سازمان‌های سیاسی را به تبعیت از خواست‌های خود مجبور سازند. به این ترتیب در اندیشه هابرماس در دموکراسی پارلمانی انطباق کارکردهای نهادهای «جامعه مدنی» با روندهای عقاید و منافع‌سازی تنها یک امکان را برای دستیابی به سیاستی مطلوب افکار عمومی باقی می‌گذارد که بر مبنای آن سیاستی که احزاب باید در جامعه پیاده کنند، باید فرآورده رایزنی احزاب با افکار عمومی باشد. در عین حال نفوذ سیاسی رسانه‌ها باید از مجاری پارلمانی عبور کند تا بتواند به تصویب مجلس برسد و هنگامی که به قانون بدل شد، خود به قدرت سیاسی بدل خواهد گشت. بنابراین افکار عمومی و «جامعه مدنی» ساختاری میانگنشی را نمودار می‌سازند «که از یک‌سو میان سیستم سیاسی و بخش‌های خصوصی جهان زندگی و از سوی دیگر بین سیستم سیاسی و کارکردهای ویژه سیستم‌های کارکردی ارتباط برقرار می‌سازد».

برای آن که تصمیم‌گیری‌ها از مشروعیت سیاسی برخوردار گردند، مهم آن است که مخاطبین قانون خود را خالقین آن بیندارند. بنا بر باور هابرماس «جامعه مدنی» میانجی ساختار مرادده‌ای است که بر «جهان زندگی» حاکم است و در عین حال سرچشمه قدرت مرادده‌ای است که به‌مثابه ذخیره عدالت و ضامن اجرای آن عمل می‌کند.^{۸۱} پس همان‌گونه که دیدیم، هر طرحی که در دو سده گذشته از «جامعه مدنی» ارائه شده، جامعه را به دو فضای عمومی و خصوصی تقسیم کرده است. بر این اساس فضایی که «جامعه مدنی» در آن فعال است، فضایی عمومی است که در آن روندهای گفتگو، اعتراض و ... جنبه اجتماعی به‌خود گرفته‌اند.

زنان و «جامعه مدنی»

اما پرسش آن است که چه کسی تعیین می‌کند که چه چیزهایی به فضاهای خصوصی و عمومی تعلق دارند؟ چگونه می‌توان کار خانگی زنان را امری خصوصی، اما تفریح مردان با یک‌دیگر در یک باشگاه ورزشی را امری عمومی دانست؟

به‌همین دلیل نیز جنبش فمینیستی طرح‌های تاکنونی «جامعه مدنی» را نقد می‌کند و آن طرح‌ها را «مردسالارانه» می‌نامد، زیرا در این طرح‌ها به کار زنان که بخش عمده آن در محدوده خانه انجام می‌گیرد، کم‌بهاه داده می‌شود و یا آن که فعالیت زنان در محدوده خانواده به‌مثابه امر خصوصی به‌طور کامل از سپهر «جامعه مدنی» حذف می‌شود. البته در سده ۱۹ که مردان فقط از حق رأی‌دادن و انتخاب شدن برخوردار بودند، یک‌چنین تقسیم‌بندی عادی به‌نظر می‌رسید و بسیاری از اندیشمندان «جامعه مدنی» کار زنان در خانه را امری با طبیعت زنان هم‌سو می‌دانستند، زیرا در هر حال زنان آستن می‌شوند و فرزند می‌زایند و آن‌ها هستند که باید به کودکان خود شیر دهند و کودکان خود را تربیت کنند.

هم‌چنین در آن دوران این تصور وجود داشت که وظیفه مردان تأمین مخارج هزینه خانواده است. اما در نیمه دوم سده ۲۰ که به نقش اجتماعی زنان بسیار افزوده شد و نیاز به نیروی کار سبب شد تا بسیاری از زنان حوزه زندگی خصوصی را ترک کنند و در کنار مردان به‌کارهای تولیدی و خدماتی بپردازند، در نتیجه جنبش برابری‌طلبی زنان خواهان نگرشی نو به حوزه خصوصی و عمومی گشت.

اما به این مشکل می‌توان از دو سو نگریست. نخست آن که حوزه‌های خصوصی و عمومی دو پاره از «جامعه مدنی» را تشکیل می‌دهند و بنابراین باید در سپهر «جامعه مدنی» بگنجانند. دیگر آن که جدائی حوزه‌های خصوصی و عمومی از هم‌دیگر از ضرورتی اجتماعی ناشی می‌شود و به‌همین دلیل حوزه خصوصی باید بیرون از سپهر «جامعه مدنی» قرار داشته باشد.

برخی از پژوهشگران جنبش زنان بر این باورند که بنا بر برداشتی که در سده ۱۹ غالب بود، در حوزه عمومی خرد جمعی سلطه داشت، در حالی که حوزه خصوصی فرآورده خُرده‌گرایی و هیجان زدگی زنانه پنداشته می‌شد. در آن دوران مردانگی برابر با خردورزی و زنانگی برابر با احساساتی‌گری و میل به چیزی داشتن و پیکرآرائی پنداشته می‌شد، یعنی خصوصییاتی که در فضای عمومی جایی نداشتند. اما کسی که در فضای عمومی به‌سر می‌برد و به مراد به دیگران می‌پردازد، باید خودمختار و از خردی به‌دور از احساسات برخوردار باشد. به‌عبارت دیگر، افکار عمومی باید از احساسات و از «طبیعت وحشی» که به‌طور مثال سفیدپوستان مهاجر به آمریکا بنا بر ارزش‌های فرهنگی خود آن را در رفتار و کردار سیاهان ایالات متحده می‌یافتند، به‌دور نگاه‌داشته می‌شد. در آن دوران در ایالات

متحده آمریکا نه فقط زنان، بلکه هم‌چنین کارگران، یهودان و سرخ‌پوستان از شرکت در فضای عمومی محروم بودند، آن‌هم با این استدلال که از توانایی‌ها و لیاقت کافی برای حضور در آن فضا برخوردار نبوده‌اند.

خلاصه آن که در آن دوران فلسفه سیاسی مردسالار بود و فقط برای مردانی که از نقطه نظر اقتصادی خودمختار بودند، کرامت سهمیم بودن در تدوین قرارداد اجتماعی را قائل بود. برعکس مردان، در آن دوران زنان نه فقط از شرکت در زندگی اجتماعی، بلکه هم‌چنین از دستیابی به هر گونه مقام اداری محروم بودند. با این حال زنان توانستند در سده ۱۹ با موفقیت در حوزه عمومی، یعنی کمک‌رسانی به بینوایان و پرستاری از سربازان زخمی به‌فعالیت اجتماعی بپردازند.^{۸۲}

سازمان‌دهی مستقل جنبش زنان هم‌خویشی این جنبش را با جنبش‌های اجتماعی آن دوران آشکار می‌سازد. اما در عین حال، نقد زنانه به تقسیم‌بندی و جداسازی فضاهای عمومی و خصوصی از یک‌دیگر، سبب نادیده گرفتن طرح «جامعه مدنی» گشت که هم‌زمان دولت و «جامعه مدنی» را به زیرنهیشت فضای عمومی بدل می‌کرد. به‌همین دلیل نیز نقد جنبش زنان کم‌تر به جداسازی دولت و «جامعه مدنی» از یک‌دیگر علاقه داشت. نقش تعیین کننده این تقسیم‌بندی آن است که بخش خصوصی در معرض دید افکار عمومی قرار می‌گیرد تا بتوان حوزه «جامعه مدنی» را تا مرزهای حوزه خصوصی انکشاف داد. به‌طور نمونه تربیت کودکان برای مرادده متمدانه در حوزه عمومی از اهمیت خاصی نزد جنبش زنان برخوردار گشت. هم‌چنین برخورد نظری جنبش زنان به‌طور عمده بر روی کارکردهای دولت متمرکز شد، زیرا کارکردهای دولت از خصلتی دوارزشی ambivalent برخوردارند. دولت از یک‌سو مکانی است که در آن ساختارهای قدرت مردسالارانه جا افتاده است، یعنی فضائی ویژه و استثنائی است و از سوی دیگر بدون تأثیرگذاری بر کارکردهای دولت نمی‌توان شرایط را برای دگرگون ساختن سیاست مربوط به جنسیت‌ها هموار کرد. بنابراین «جامعه مدنی» طرحی است چندگرایانه و فرصتی است برای انتقال ارزش‌ها و خواست‌های ویژه به حوزه سیاسی. با آن که جنبش زنان در اروپا و ایالات متحده در این حوزه بسیار فعال است، اما فعالیت‌های خود را بخشی از «جامعه مدنی» نمی‌پندارد. در هر حال نقد زنانه به بررسی این امر می‌پردازد که هرگاه از بازیگران «جامعه مدنی» سخن بگویید، چگونه خواهد توانست اتهام‌های ماندگار خود علیه مردان را که بخشی از بازیگران «جامعه مدنی» هستند، به سیاست کارکردی موفق‌تری بدل سازد؟

بنابراین هر طرحی از «جامعه مدنی» باید خواست‌های ویژه گروه‌های اجتماعی را مورد توجه قرار دهد. بهترین طرح از «جامعه مدنی» طرحی خواهد بود که در مورد خواست‌های این گروه‌ها با تکیه به گذشته تصمیم نگیرد، یعنی با نگرش در گذشته هر خواسته‌ای را که موجب عکس‌العمل مشخصی می‌گردد را به حوزه خصوصی و یا عمومی نسبت ندهد.

ویژگی تعیین‌کننده «جامعه مدنی» را می‌توان در روند عمومی‌سازی، یعنی در دگرگشت عملی موضوع‌های خصوصی به سوژه‌های عمومی یافت، البته تا جایی که سبب کنار نهادن برخی از گروه‌ها از این روند نشود. بنابراین می‌توان «جامعه مدنی» را سپهری دانست که در آن سوژه‌های خصوصی بتوانند به موضوع‌های عمومی بدل گردند و برعکس موضوع‌های عمومی بتوانند به سوژه‌های خصوصی دگرگشت یابند.

یک نمونه از موضوع خصوصی که در سال‌های اخیر در اروپا به موضوع عمومی بدل گشت، مسئله تجاوز جنسی مردان به همسران خود در حوزه خانواده است که بنا بر تمامی تعاریفی که از «جامعه مدنی» ارائه داده شده‌اند، این امر بخشی از حوزه خصوصی است، زیرا بنا بر آداب و رسوم که از گذشته میراث برده‌ایم، رابطه جنسی در زندگی زناشویی امری کاملاً خصوصی است، اما اینک این مسئله به موضوعی عمومی بدل گشته است، زیرا جنبش زنان توانست در این بخش از جهان پیش‌رفته این موضوع خصوصی را به سوژه‌های عمومی بدل کند. زنانی که دارای تحصیلات دانشگاهی‌اند و هر روزه به وزن و نقش آن‌ها در زندگی اقتصادی افزوده می‌شود، توانستند با وارد آوردن فشار بر احزاب و مردان سیاسی که در پارلمان‌ها حضور پویا دارند، در برخی از کشورهای اروپائی قانونی را به تصویب رسانند که بر مبنی آن هم‌خوابگی شوهر بدون اجازه و توافق همسر نوعی تجاوز جنسی به زن ارزیابی می‌شود و می‌تواند مورد تعقیب و جریمه قرار گیرد، زیرا یک‌چنین هم‌خوابگی اجباری نوعی تجاوز آشکار به حیثیت و شخصیت زن است.

«جامعه مدنی و مرزبندی فرهنگی»

جامعه‌شناسی آمریکا هم‌ساز با انتقاد گفتمانی جنبش زنان توانست مفهوم «جامعه مدنی» را به‌سویه جالب دیگری بچرخاند، یعنی از دو منظر متفاوت بدان بنگرد. یک منظر که در برگیرنده «جامعه مدنی» است، دارای بافتی واقعی است، زیرا سپهرهای کارکردی و نهادینه شده جامعه مدرن را در بر می‌گیرد. از سوی دیگر «جامعه مدنی» نوعی توصیف سمبلیک از جوامع مدرن کنونی است. در این معنا یک‌چنین منظری از «جامعه مدنی»

نهادها و کارکردهای معینی را در بر می‌گیرد که جامعه بدان‌ها به‌مثابه هنجارهای ارزشی مطلوب و «متمدن» می‌نگرد و با آن‌ها می‌توان هویدا ساخت که چه نهادها و چگونه کارکردهایی به «جامعه مدنی» کنونی تعلق دارند. به‌این ترتیب ارزش اصلی مقوله یا مفهوم «جامعه مدنی» در آن نهفته است که جوامع مدرن از خود چه تصویر مطلوبی دارند و خود را بنا بر یک‌چنین نگرش فرهنگی چگونه تعریف و توجیه می‌کنند؟

در این رابطه جامعه‌شناسی آمریکا توانست با تکیه بر تئوری دورکهایم نگرش دیگری از «جامعه مدنی» را عرضه کند. بنا بر این بررسی‌ها نخستین تعاریف از «جامعه مدنی» که از تفاسیر باستانی و سده‌های میانه و هم‌چنین نگرش هابزی نسبت به این مقوله فراتر رفتند، برداشت‌های جان لاک، فرگوسن، اسمیت و سرانجام هگل و دتوکویل از این مفهوم بودند. نزد همه آن‌ها «جامعه مدنی» دارای باری مثبت بود که دولت بیرون، اما همه نهادهای دیگر و از آن جمله کارخانه‌ها و شرکت‌ها و هم‌چنین بازار سرمایه‌داری در درون آن جای داده شده بودند. در همه این تعریف‌ها تمدن، شهروندی و فرهیختگی در درون مفهوم «جامعه مدنی» پنهان بودند، زیرا سبب برقراری رابطه و مرادوه متمدنانه افرادی که به یک ملت تعلق داشتند، با یک‌دیگر می‌گشتند و در عین حال جامعه از آن‌ها انضباط و مسئولیت‌پذیری را می‌طلبید.

اما این برداشت مثبت از «جامعه مدنی»، لاقلاً در سده ۱۹ در ارتباط با واقعیت اجتماعی قرار نداشت، زیرا در نیمه نخست آن سده دهقانانی که به‌خاطر انکشاف شیوه تولید سرمایه‌داری از روستاها به‌شهرها کوچیده و به‌کارگر بدل گشته بودند، در وضعیت اجتماعی بسیار وخیم و سیالی به‌سر می‌بردند. به‌همین دلیل نیز در آن دوران «جامعه مدنی» با «جامعه بازار»، یعنی جامعه‌ای که در آن قانون رقابت آزاد و بازار سرمایه‌داری حاکم است، مترادف گشت و بار مثبت خود را از دست داد. از سوی دیگر در برابر «جامعه بازار» که در آن خودخواهی و کسب سود فراسوی هر ارزش دیگری قرار دارد، جامعه‌ای متکی بر اخلاق قرار داده شد که در آن بنا بر برداشت دورک‌هایم هم‌دردی و هم‌بستگی باید شالوده مرادوه اجتماعی را تشکیل می‌داد و رابطه میان افراد بینوا و دارا را تعیین می‌کرد، یعنی جامعه‌ای که در آن همه باید به یاری یک‌دیگر بشتابند. از سوی دیگر نشانه‌گیری دولت بسیار برجسته شد. در سال‌های ۷۰ سده ۲۰ که جنبش نافرمانی مدنی در کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» در حال رشد بود، پنداشته شد که می‌توان در برابر «جامعه مدنی» گزینه دیگری را قرار داد. اینک نیز که دولت‌های رفاء در کشورهای

پیش‌رفته سرمایه‌داری در بحران به‌سر می‌برند، باز برخی از جامعه‌شناسان آمریکایی می‌پندارند که می‌توان پدیده دیگری را که پاسخ‌گوی نیازهای کنونی بشریت باشد، جانشین پدیده «جامعه مدنی» ساخت. اما همه تلاش‌ها نشان دادند که هنوز نمی‌توان از این پدیده فراتر رفت و در بهترین حالت باید کوشید عناصر، مکانیسم‌ها و کارکردهای درونی و بیرونی «جامعه مدنی» را شفاف‌تر ساخت، یعنی نشان داد که این پدیده بیرون از سپهر دولت و بازار سرمایه‌داری قرار دارد. در این معنی «جامعه مدنی» سپهری است که بیرون از حوزه‌های دیگر اجتماعی قرار دارد که حتی از نقطه نظر تجربه‌باوری نیز با دولت و بازار هم‌خوانی ندارند، اما با یک‌دیگر سپهری از هم‌بستگی را تشکیل می‌دهند که بنا بر باور پارسون سبب به‌هم‌پیوستگی هنجارین و کارکردی عناصر جامعه شهروندی می‌گردد. «جامعه مدنی» می‌تواند آن‌چنان که هابرماس با اشاره به سرشت استعمارگرایانه بازاری که افسارگسیخته در پی بلعیدن همه چیز به‌سود خود است، سبب رشد و یا تهدید یک‌چنین سپهری از هم‌بستگی گردد.

«جامعه مدنی» در عین حال دارای رمزهای فرهنگی ویژه خویش است و در حوزه‌های حقوقی و روزنامه‌نگاری کارشناسان متعهد به‌خود را پرورش می‌دهد. در حقیقت در این‌جا با سپهری فرهنگی - نمادین به ارث رسیده‌ای سر و کار داریم که در بطن آن خودآگاهی جمعی به‌وجود می‌آید. این امر را می‌توان در دوگانگی تئوری دینی دورکهایمی یافت که همه چیز را به «پاک» و «ناپاک» و یا «مقدس» و «نامقدس» تقسیم می‌کند. البته یک‌چنین تقسیم‌بندی دینی - فرهنگی در طول تاریخ در تمامی جوامع انسانی وجود داشته است و حتی در جامعه‌ای چون روسیه شوروی که خود را جامعه‌ای غیردینی می‌دانست، نیز این دوگانگی ارزشی به‌گونه دیگری و در هیبت ارزش‌های «انقلابی» و «ارتجاعی» و یا «سوسیالیستی» و «سرمایه‌داری» وجود داشت. بنابراین هر جامعه‌ای بنا بر رمز دوگانه دینی - فرهنگی خویش آن‌چه را که برای ادامه زندگی خود سودمند می‌یابد، «پاک» و یا حتی «مقدس» و متمدنانه می‌داند و همه آن چیزهایی که می‌توانند برایش زیانمند باشند را «ناپاک»، «نامقدس» و وحشی ارزیابی می‌کند و می‌کوشد از آن فاصله گیرد. هر چند این روند در جوامع مختلف متفاوت است، اما در همه این جوامع این تقسیم‌بندی دوگانه دارای سه سطح کیفی است. نخست آن که با این ابزار می‌توان انگیزه‌های کارکردی را رده‌بندی کرد هم‌چون خودکنترلی دمکراتیک، خودگردانی و فعالیت علیه همه آن چیزها و روندهایی که «متمدن» و یا عقلانی نیستند، هم‌چون هیستری و خیال‌پردازی فردی و

اجتماعی. دو دیگر آن که در سطح روابط اجتماعی نیز نمونه و الگویی دو ارزشی را می‌توان یافت هم‌چون گشاده‌روئی و اعتمادگرایی که در برابر پنهان‌گرایی و مخفی‌کاری قرار دارند و یا آن که خودخواهی و خودبینی که در برابر از خودگذشتگی و کمک‌رسانی به دیگران قرار دارند. بنابراین در هر جامعه‌ای با رفتارها و کردارهایی روبه‌رو می‌شویم که بخشی از آن با رمزهای «جامعه مدنی» در انطباق قرار دارند و بخشی دیگر ضد آنند. سه دیگر آن که در سطح نهادهای سیاسی و اجتماعی نیز می‌توان یک‌چنین رمز دو ارزشی را یافت هم‌چون آن‌چه که به‌گونه‌ای قابل فهم تنظیم و به‌طور افقی سازمان‌دهی شده است که در برابر آن‌چه قرار دارد که اراده‌گرایانه و بر اساس قدرت و خشونت و از بالا به پائین سازمان‌دهی شده است. البته این هر سه سطح با هم رمز فرهنگی موجود در هر جامعه‌ای را به‌وجود می‌آورند. در کشورهای دمکراتیک که دارای ساختارهای «جامعه مدنی» رشد یافته‌اند، وجود یک چنین رمزی بدیهی است، بدون آن که کسی هدفمندانه در پی یافتن آن باشد. این رمز در هر جامعه‌ای سبب تولید هم‌دردی و هم‌بستگی می‌شود و هم‌زمان با آن بخشی از جامعه را به درون سامانه هم‌دردی و یا هم‌بستگی آفریده شده راه نمی‌دهد، یعنی سبب دو قطبی شدن جامعه می‌گردد. پس فقط با به‌کارگیری این ابزارها می‌توان برداشت‌های فرهنگی و هم‌چنین هنجارهای مسلمی را که در هر جامعه‌ای وجود دارند، شفاف ساخت. بر شالوده همین مکانیسم دمکراسی ایالات متحده آمریکا به دستاوردهای جنبش جمهوری‌خواهی، یعنی بیانیه استقلال، قانون اساسی و مبانی «جامعه مدنی» تکیه زد. از آن‌جا که این دستاوردها نوشته شده‌اند، بنابراین هرگاه در مواردی میان لایه‌های اجتماعی بر سر ارزش‌های جمهوری‌خواهی اختلاف درگیرد، می‌توان با دوباره‌خوانی و تفسیر نو از آن اسناد در جهت تفاهم اجتماعی بیش‌تر گام برداشت.

در کشورهایی که دارای قانون اساسی‌اند، باید آن قانون چنین نقشی را بر عهده داشته باشد، اما در کشورهایی چون ایران دوران پهلوی که حکومت فراقانون اساسی عمل می‌کرد، رهبران حکومت می‌کوشیدند مضمون قانون اساسی را از چشم مردم دور نگاه‌دارند تا توده نتواند از حقوق تدوین شده خویش با خبر شود و برای استیفای آن حکومت را زیر فشار قرار دهد. هم‌چنین به رمز دینی- فرهنگی نهفته در قانون اساسی جمهوری اسلامی نمی‌توان بدون بررسی تاریخ اسلام و دوران پهلوی پی‌برد، زیرا بسیاری از حقوقی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نوشته شده‌اند، بر مبنای شریعت اسلام و هم‌چنین به‌مثابه واکنشی نسبت به دیکتاتوری پهلوی تدوین شده‌اند. با این حال در همین جمهوری نیز

بسیاری از مفاد قانون اساسی تحقق نمی‌یابند و یا آن که حکومت به مردم امکان برخورداری از آن حقوق را نمی‌دهد.

و از آن‌جا که هدف هر قانون اساسی ایجاد امنیت و نظم در زندگی اجتماعی است، در نتیجه در رمز دینی- فرهنگی هر جامعه‌ای نیز توانائی به‌کارگیری خشونت نهفته است. در این رابطه با سه وضعیت روبه‌رو می‌شویم. وضعیت نخست آن است که قانون اساسی سبب امنیت و استقلال و صلح درونی و بیرونی جامعه شود، هم‌چون جامعه سوئد که در آن خشونت خود را در رأی مردم به احزاب سیاسی نمودار می‌سازد و هیچ گروه و طبقه اجتماعی مفاد و نص قانون اساسی سوئد را با منافع و خواست‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود در تضاد نمی‌بیند. در وضعیت دوم قانون اساسی یک کشور می‌تواند در درون آن کشور موجب صلح و هم‌زیستی اقشار و طبقات گوناگون در جامعه گردد، اما با دامن زدن به احساسات ملی و گرایش به ناسیونالیسم افراطی می‌تواند بیرون از مرزهای خود زمینه را برای خشونت هموار گرداند، وضعیتی که پس از پیروزی انقلاب در فرانسه و به‌ویژه در دوران ناپلئون بناپارت در آن کشور حاکم گشت و یا وضعیتی که امروز در اسرائیل وجود دارد. این کشور هر چند فاقد قانون اساسی است، اما توانسته هنجارهایی را به‌وجود آورد که رمز آن سبب امنیت و صلح درونی، اما موجب نابرابری درونی یهودان و اعراب و موجب اشغالگری و ستم بیرونی در فلسطین شده است، آن‌هم به نام «حفظ امنیت» این کشور در منطقه. در وضعیت سوم قانون اساسی می‌تواند هم امنیت و صلح داخلی و هم چنین امنیت، استقلال و صلح بیرونی یک کشور را تهدید کند. یوگسلاوی سابق نمونه یک چنین وضعیتی است که سرانجام آن قانون اساسی معیوب سبب فروپاشی و تجزیه آن کشور به دولت‌های مختلف شد.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گفتمان جامعه‌شناسانه «جامعه مدنی» را نباید فقط به حوزه «رده‌بندی مبارزاتی» که در درون «جامعه مدنی» رُخ می‌دهند، محدود ساخت و بلکه پژوهندگان جامعه‌شناس باید از آن فراتر رفته و به تعریف آن چه بپردازند که به «جامعه مدنی» تعلق دارد و یا آن که نباید به آن تعلق داشته باشد. با این حال هر جامعه شناسی باید در گفتمان اجتماعی روش‌هایی را در رابطه با توضیح و تفسیر «جامعه مدنی» به‌کار گیرد که در رابطه با پیکرپاره هنجارهای واقعی اجتماعی از خود عکس‌العمل‌های متفاوت نشان می‌دهند.

دیگر آن که از ورطه جامعه‌شناسی در وهله نخست می‌تواند آن‌چه را بازسازی کرد که دارای سرشت «شخصی» zivil و یا «ناشخصی» unzivil است، اما موجب ارزیابی شخصی نمی‌شود، امری که نمودار نوعی بررسی گفتمانی است. به‌همین دلیل برخی از پژوهشگران بر این باورند که در بررسی گفتمان‌ها باید برخوردی تاریخی داشت و پژوهشگر نباید بنا بر خواست و برداشت خود هنجارهایی را برای بررسی گفتمان الگوهای «جامعه مدنی» برگزیند. استراتژی دیگر آن است که پژوهشگر از گفتمان هنجارها کناره‌گیرد و در عوض با توجه به حوزه بررسی از «جامعه مدنی» تعریفی از آن ارائه دهد. چنین برداشتی از «جامعه مدنی» باید سپهر مستقلی را که دارای مرزهای شفاف از حوزه‌های خانواده، دولت و اقتصاد است، در بر گیرد. غالباً اما، آن‌گونه که دتکویل، داهرن‌درف و دیگران مدعی شده‌اند، اتحادیه‌های آزاد مطلوب‌ترین شکل سازمانی متعلق به «جامعه مدنی» نامیده می‌شوند. تعریف سومی نیز از «جامعه مدنی» ارائه می‌شود که بر میانگنشی‌ها و هنجارها تکیه دارد. به این ترتیب این دسته از پژوهشگران از سپهر «جامعه مدنی» طرحی مبتنی بر تفاوت‌ها ارائه نمی‌دهند و بلکه می‌کوشند الگویی از «جامعه مدنی» مبتنی بر شالوده جنبش جمهوری‌خواهی را که مطلوب تشخیص می‌دهند، به‌مثابه «جامعه مدنی» واقعی بنمایانند. در این طرح مدنیت، احساس شهروندی و احساس وابسته به اجتماع معینی بودن، به‌مثابه «فضیلت» به‌هنجارهایی برای هدایت کردارهای اجتماعی بدل می‌شوند.^{۸۳}

در ادبیات کنونی تعریفی از «جامعه مدنی» ارائه می‌شود که ترکیبی از حوزه‌های میانگنشی است. در این تعریف بر نقش هنجارها در تعیین سویه حرکت «جامعه مدنی» تأکید می‌شود. هم‌چنین هواداران این الگو بر این باورند که «جامعه مدنی» چیز دیگری جز انواع میانگنشی‌هایی نیست که کارکردشان در خدمت تفاهم و سازش افکار عمومی قرار دارند و راه‌حل‌های بدون خشونت، چندگرائی و تفاوت‌پذیری را به توده مردمی که خواهان دستیابی به رفاه عمومی است، توصیه می‌کنند. دیگر آن که این میانگنشی‌ها فقط در فضای اجتماعی معینی می‌توانند تحقق یابند که در جوامع مدرن در میان دولت، اقتصاد و سپهر خصوصی قرار دارند، یعنی فضایی که در آن انجمن‌ها، کلوپ‌ها، اتحادیه‌ها، جنبش‌های توده‌ای و سازمان‌های غیردولتی فعال هستند. تعریف دیگری که از «جامعه مدنی» ارائه می‌شود، آن است که «جامعه مدنی» هیچ‌گاه با جامعه واقعی یکی نیست و بلکه در برگزیده پروژه‌هایی است که جامعه هنوز برای آن‌ها راه‌حلی نیافته است.

و هرگاه پژوهشگران در بررسی‌های خود از «جامعه مدنی» از استراتژی‌های هنجاری که برشمردیم، پیروی کنند، در آن صورت هنوز روشن نساخته‌ایم که چه مناسباتی را باید در رابطه با رمزهایی برقرار سازند که در «جامعه مدنی» وجود دارند. آیا باید فقط روشن ساخت که روش‌های رفتاری نهادهای پیچیده با توجه به مدنیتِ مدرن دارای تأثیری اجتماعی هستند و یا آن که می‌توانند دمکراسی را با خطرهای جدی مواجه سازند و یا آن که باید برخی از مکانیسم‌های طردگرایانه را نقد کرد که با ایده‌آل‌های «جامعه مدنی» هم‌خوانی ندارند؟ البته در همه این موارد پژوهشگر می‌تواند سنت‌های «جامعه مدنی» را به زیرپایه نقد خود بدل کند و یا آن که نقد خود را بر سنجه‌های اخلاق بیرونی و یا فلسفه اجتماعی استوار سازد.

در هر حال، پژوهشگری که «جامعه مدنی» را مورد مطالعه قرار می‌دهد، باید یک‌بار برای همیشه برای خود روشن سازد که برای پی بُردن به رمزهای اجتماعی باید نخست تعریفی متکی بر هنجارهایی ارائه دهد که پژوهنده خود آن‌ها را در رابطه با «جامعه مدنی» مطلوب می‌داند. بدون در دست داشتن یک‌چنین طرحی مقدماتی بررسی «جامعه مدنی» شاید ممکن نباشد.

مدنیت، دولت و خشونت

همان‌گونه که در هنگام بررسی تاریخچه مفهوم «جامعه مدنی» دیدیم، این مفهوم در روند تاریخ دچار دگرگونی شده و در دوران کنونی اهمیت ارسطویی خود را به‌کلی از دست داده است. از ۱۷۵۰ به‌بعد به‌تدریج تعاریف نوینی از «جامعه مدنی» عرضه شدند که بر مبنای آن حوزه «جامعه مدنی» کاملاً از حوزه دولت متمایز شد و در عین حال وجه مشخصه «جامعه شهروندی» کارکردهای مدنی و یا به‌عبارت دیگر، رفتار متمدانه افراد با یک‌دیگر را در بر گرفت.

اما برای آن که بتوانیم روند تمایز سپهر «جامعه مدنی» با دولت را درک کنیم، در این جا می‌کوشیم روند پیدایش دولت را به مثابه نهاد هدایتگر اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم، زیرا این روند سبب تحقق دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی گشت و بدون پیدایش دولت «جامعه مدنی» نیز نمی‌توانست به‌مثابه سپهری بیرون از سپهر دولت به‌وجود آید. به‌همین دلیل نیز می‌توان گفت که «جامعه مدنی» و مدنیت در ارتباطی تنگاتنگ با پدیده دولت و به‌ویژه دولت-ملت قرار دارد.

در جامعه‌شناسی کنونی مفهوم «جامعه» به‌طور نسبی نظمی اجتماعی را نمودار می‌سازد که غالباً در بطن آن خصوصیات نظم موجود نهفته است. به‌عبارت دیگر، تعریفی که دانش جامعه‌شناسی از «جامعه» ارائه می‌دهد، در برگیرنده مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی همگونی است که فقط می‌توانند باهم و در تأثیرگذاری متقابل بر هم «جامعه» معینی را به‌وجود آورند. البته برخی از جامعه‌شناسان این تعریف از «جامعه» را مناسب نمی‌دانند و هر چند این برداشت از مقوله «جامعه» را که برای «جامعه» متکی بر دولت-ملت که پدیده نوئی است، مناسب می‌دانند، اما در عین حال بر این باورند که این برداشت در پی مطلق ساختن تعریف یک‌سویه‌ای از مقوله «جامعه» برای تمامی دوران‌های تاریخی است. این منتقدان در رابطه با «جامعه» چهار شبکه قدرت اجتماعی را مورد بررسی قرار داده‌اند که در دولت ملی فضای اجتماعی نظم موجود را به‌وجود می‌آورند. این چهار قدرت عبارتند از قدرت ایدئولوژی، قدرت اقتصادی، قدرت نظامی و قدرت سیاسی. این چهار قدرت می‌توانند در هم تنیده و یا از هم جدا شوند و یا آن که ضد هم عمل کنند و یا آن که کارکردهای‌شان برهم منطبق شود. با این حال ویژگی تاریخی هر دوران مشخصی آن است که هرگاه این چهار شبکه قدرت بر هم منطبق شوند، با یک‌دیگر نظم اجتماعی را به‌وجود خواهند آورد.

برخلاف امپراتوری روم، در سده‌های میانه در اروپا امپراتوری بزرگی با سرزمینی پهناور وجود نداشت. پس از کوچ خلق‌ها در اروپا دیگر مرکزیت و یا کانون قدرت بزرگی که بتواند تمامی دولت‌های کوچک اروپا را به پیروی و اطاعت از خود وادارد، وجود نداشت و بلکه این قاره از دولت‌های کوچک تشکیل می‌شد که در بیش‌تر موارد واکنش‌های‌شان در انطباق با یک‌دیگر قرار داشت. بسیاری از مناسبات اجتماعی این دولت‌های کوچک دارای خصیصه‌ای محلی بودند و در بیش‌تر موارد به‌یک صومعه، یک دهکده و یا یک شهرک و یا یک رسته محدود می‌شدند. اما آنچه که این کانون‌های محلی را به‌هم می‌پیوست، دین مسیحیت بود که به‌مثابه شبکه‌ای از قدرت ایدئولوژیک نقشی پیونددهنده و آرامش‌بخش در اتصال کانون‌های محلی و کوچک اروپا به‌هم ایفاء می‌کرد. با این حال میان کلیسای کاتولیک و رهبران سیاسی دولت‌های کوچک اروپائی مبارزه‌ای دائمی و در مواردی سرشار از خشونت بر سر تصرف قدرت جریان داشت. دولت‌های فئودالی سده‌های میانه دولت‌هائی ضعیف و ناکارا بودند و با آن که بالاترین قدرت سیاسی در اختیار یکی از شاهزادگان فئودال قرار داشت، اما این قدرت دارای رابطه چندان با مردم نبود، زیرا شاه فئودال فقط

با واسطه، یعنی از طریق واسال‌ها Vasallen^{۸۴} با زیردستان خود رابطه داشت که نیروی خودگردان را تشکیل می‌دادند. هم‌چنین اقتصاد آن دوران به‌طور عمده از پاره‌های متنوعی تشکیل می‌شد که عبارت بودند از اقتصاد تأمین زیست، شبکه تجاری گسترده، شهرها و رسته‌های بازرگانان، روستاها و مالکیت تیولی. به‌همین دلیل نیز در پایان سده‌های میانه مرزهای شناخته شده و معتبری در اروپا وجود نداشتند و بلکه تعداد بسیار زیادی حکومت‌های خودگردان وجود داشتند که با یک‌دیگر یک «جامعه» واقعی را تشکیل نمی‌دادند و بلکه هر یک از آن‌ها پاره‌ای از شبکه‌ای بسیار آشفته بودند که با دشواری می‌توانست پاره‌های خود را به‌هم پیوسته نگاه دارد و در بیش‌تر موارد تماشاگر جنگ‌های پاره‌های خود با یک‌دیگر بود. روشن است که پیدایش دولت مدرن نمی‌توانست نتیجه یک چنین وضعیتی بوده باشد.

بنا بر باور برخی از پژوهشگران دینامیسمی که سبب پیدایش دولت-ملت در اروپا گشت، کم‌تر فرآورده سیاست درونی و بلکه بیش‌تر دستاورد ضرورت‌های جغرافیای سیاسی این قاره بود. همین بررسی‌ها نشان می‌دهند که کارکرد اصلی دولت‌های اروپا در سده‌های میانه کارکردی نظامی بود و جنگ‌ها سبب رشد و یا زوال آن دولت‌ها می‌شد. اما در نتیجه انقلابی که طی سال‌های ۱۶۶۰-۱۵۴۰ در تولید و به‌کارگیری سلاح‌های جنگی مدرن رخ داد، توازن قدرت نظامی کهن کاملاً به‌هم خورد و با پیش‌رفت دائمی فن‌آوری تولید سلاح‌های جنگی فقط آن امیرنشینان که دارای قدرت مرکزی نیرومند بودند، یعنی از توان مالی بیش‌تری بهره‌مند بودند و می‌توانستند سلاح‌های تازه تولید شده را برای ارتش خود بخرند، توانستند رشد کنند و در عوض اتحادیه‌های موقت مناطق فئودال‌نشین و هم‌چنین برخی شهرهای آزاد و امیرنشینان کوچک در این جنگ‌ها شکست خوردند و از بین رفتند. خلاصه آن که در پایان این روند حکومت‌های پادشاهی مطلقه پیدایش یافتند که در زیر چتر قدرت سیاسی آن‌ها «جامعه»ها توانستند هر چه بیش‌تر از رشد برخوردار شوند. همین روند تمرکزگرائی دولت‌ها سبب شد تا از سده ۱۷ به بعد بازیگران اجتماعی هم‌چون اشراف برای حفظ موقعیت خویش و یا بورژوازی بزرگ برای دستیابی به موقعیت اجتماعی بهتری دربارها، حکومت‌ها و پارلمان‌ها را در منگنه خواست‌ها و مطالبات خود گیرند. به‌این ترتیب این فشارها سبب پیدایش دولت مدرن گشت، آن‌هم در وهله نخست به‌مثابه عکس‌العملی نسبت به جغرافیای سیاسی آن روز اروپا که می‌رفت تا تعیین‌گر سرنوشت‌ساز تاریخ جهانی شود.

در آغاز این روند افشار بالائی جامعه هم‌چون اشراف زمیندار، در قفس وابستگی به دولت-کشور معینی گرفتار بودند. به همین دلیل نیز تئورسین‌های سده‌های ۱۷ و ۱۸ «جامعه مدنی» را در رابطه با وضعیت طبیعی موجود در اروپا، یعنی وضعیت پیش‌یافته‌ای که در روند فروپاشی قرار داشت، تعریف کردند. اما در دوران سلطنت مطلقه و گذار به دولت دوران نو مفهوم مدنیت از شهرت بیش‌تری برخوردار گشت. در آن دوران جامعه شهروندی عبارت از جامعه‌ای بود که در آن به خودگردانی فرد احترام گذاشته می‌شد، امنیت و اعتماد میان خودی‌ها و بیگانگان توسط نهادهای دولتی تضمین می‌گشت، امری که بدون تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی، احترام نهادن به قانون و محدود ساختن خشونت دولتی نمی‌توانست ممکن شود. در این دوران، آن‌گونه که نوربرت الیاس Norbert Elias^{۸۵} در بررسی‌های خود دریافت، ادب و نزاکت، بردباری و اعتماد به خصیصه‌های مدنیت بدل گشتند. او در مهم‌ترین اثر خود «درباره روند مدنیت» دگرگونی‌هایی را که در «طبیعت» خشونت در زندگی روزانه انسان تحقق یافتند، مورد بررسی قرار داد و به‌این نتیجه رسید که هر چه در تاریخ از گذشته دور و به دوران کنونی نزدیک‌تر می‌شویم، درمی‌یابیم که انسان کنونی نسبت به انسان سده‌های میانه و انسان سده‌های میانه نسبت به انسان دوران باستان از سطح تمدن و مدنیت بالاتری برخوردار است، آن‌هم به این دلیل که انسان کنونی در کنترل هیجانات روحی و احساسی خود ابزار بیش‌تر و پیش‌رفته‌تری را در اختیار دارد و هم‌چنین در رابطه با شهوت، برهنگی و آداب غذاخوری از درجه شرم و حیا کم‌تری برخوردار است. در عوض انسان سده‌های میانه در اروپا غرائز و احساسات خود را به‌طور خودجوش علنی می‌ساخت، امری که سبب بروز خشونت بیش‌تری در جوامع سده‌های میانه می‌گشت. نمونه آن که در آن دوران نجیب‌زادگان جنگ‌جو Ritter برای حل مشکلات خود با هم فقط از یک راه‌حل، یعنی جنگ بهره می‌گرفتند و یا مسیحیت با به‌کارگیری اینکوویزیسیون Inquisition با خشونت بسیار کافران و یا شکاکان دین را به جادوگری و مرگ در هیمه آتش محکوم می‌ساخت. بنا بر باور الیاس در آن دوران میل به خشونت بسیار بیش‌تر از امروز بود. او هم‌چنین نشان داد که میان درجه کنترل احساسات و هیجانات فردی و درجه تکامل اجتماعی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد، یعنی هر اندازه جامعه پیش‌رفته‌است، به‌همان اندازه فرد از آموزش بیش‌تری در زمینه کنترل احساسات و غلیان‌های روحی خود برخوردار است. خلاصه آن که پیدایش دولت مدرن که به‌کارگیری خشونت را در دستان نهادهای دولتی متمرکز و نهاد دولت را به یگانه نهادی که از امکان

انحصاری به کارگیری خشونت برخوردار است، بدل ساخت، با دگرگونی‌هائی که در روان انسان متعلق به جامعه کنونی رُخ داده است، در انطباق قرار دارد.

الیاس برای آن که این رابطه را شفاف‌تر سازد، دوران پیدایش دولت‌های سلطنت مطلقه را مورد بررسی قرار داد. او به این نتیجه رسید که با پیدایش سلطنت مطلقه که کاملاً با حاکمیت دوران فئودالی تفاوت داشت، از درجه هیجان و احساسات فردی کاسته شد. رسوم و شیوه آداب معاشرتی که در دربارهای شاهان این دوران به وجود آمدند، به تدریج بر جامعه نیز تأثیر گذاشتند و مردم با تقلید از آن شیوه‌ها، بی آن که خود بخواهند، به بروز غرائز و احساسات خود شکل نوینی دادند که کم‌تر بر خشونت تکیه داشت. هم‌چنین روابط میان‌انسانی که در گذشته بر شالوده جبرهائی غیرخودی، یعنی توسط سنت‌ها و رسوم جامعه کهن تعیین می‌شد، به تدریج جای خود را به تعهدهای رفتار فردی داد، زیرا هنگامی که فقط دولت تنها نهادی است که از انحصار به کارگیری خشونت برخوردار است، افراد باید روابط میان خود را بر اساس ضوابطی تهی از خشونت تنظیم کنند. حتی حوزه‌های اقتصاد، حقوق و سیاست نیز باید کارکردهای خود را با توجه به نقش انحصاری دولت در به کارگیری خشونت تنظیم می‌کردند. این امر سبب شد تا انسان‌ها به هم‌دیگر بیش‌تر از گذشته نیازمند و وابسته شوند و برای آن که بتوانند روابط میان خود را پویا سازند، باید درباره خواست‌ها و مواضع خود با یک‌دیگر به بحث و گفتگو می‌نشستند تا بتوانند به مخرج مشترکی دست یابند. الیاس هم‌چنین بر این باور بود که انحصار خشونت در دستان دولت سبب پیدایش فضاهاى اجتماعى تهی از خشونت و گسترش زنجیره هدایت‌گر کارکردهای فردی و اجتماعى شد که در محدوده آن فرد مجبور بود احساسات و هیجانات فردی خود را مهار کند تا گرفتار خشم دولت که فراسوی قدرت او قرار داشت، نشود. بنابراین، روند مدنیت چیز دیگری نیست مگر روند کنترل بیرونی احساسات و هیجانات دورنی فرد. بنا بر باور او این روند با روند تقسیم کار در ارتباطی ارگانیک قرار دارد، یعنی افراد با گسترش تقسیم کار بیش از گذشته مجبور می‌شوند با هم‌دیگر در حوزه‌هائی تهی از خشونت مراوده برقرار سازند، وضعیتی که به دامنه حوزه‌های تهی از خشونت در جامعه می‌افزاید.

اما با آغاز سده ۱۹ نه فقط اقشار بالائی، بلکه اقشار میانی و پائینی کشورهای اروپای غربی به نقش پروژه‌های سیاست مالی در هدایت کارکردهای‌شان در حوزه ملی پی‌بُردند. رشد مداوم هزینه‌های دولت که دیگر به مخارج نظامی و اداری محدود نبود و بلکه حوزه

خدمات و به‌ویژه آموزش و پرورش، بازسازی زیرساخت‌های اجتماعی هم‌چون راه‌های شوسه، راه‌های آهن، بنادر و ... را در بر می‌گرفت، به ویژگی این سده بدل شد. روشن است که دولت برای تأمین هزینه‌های خود باید از جامعه مالیات می‌گرفت و هر اندازه به مقدار مالیات‌های دریافتی از مردم افزوده گشت، به‌همان اندازه نیز مردم از دولت در جهت تحقق نیازهای خود انتظار بیش‌تری داشتند. به‌این ترتیب میان حکومت و توده مردم میانگنشی دائمی به‌وجود آمد که زمینه را به وابستگی متقابل آن‌ها به‌یک‌دیگر هموار ساخت. و هر اندازه «جامعه شهروندی» از رشد بیش‌تری برخوردار گشت، به‌همان نسبت نیز جامعه با استبداد حکومتی به‌مخالفت برخاست و از آن‌جا که توده مردم در روند پیدایش دولت مدرن نقشی پویا داشتند، در نتیجه مردم و دولت مدرن با هم یکی شدند، وضعیتی که سبب پیدایش دولت ملی و یا «ملت» گشت. از آن دوران تا به‌اکنون دولت‌های مدرن و جوامع مدنی در هم ادغام شده‌اند، وضعیتی که سبب سیاسی شدن «جامعه مدنی» گشت، زیرا در محدوده آن گروه‌های مختلف که اتحادیه‌های سیاسی و صنفی خود را تشکیل داده‌اند، در برابر دولت قرار گرفته‌اند تا بتوانند به خواست‌های خود دست یابند، یعنی با دامن زدن به مبارزه اجتماعی می‌کوشند دولت را در برابر خواست‌های خود به عقب‌نشینی و تسلیم مجبور سازند. ویژگی دولت ملی مدرن آن است که چهار شبکه قدرتی را که در پیش از آن سخن گفتیم، به‌هم پیوند می‌دهد و سبب پیدایش آن‌چه می‌شود که امروزه آن را در زبان معمولی «جامعه» می‌نامیم. در دوران‌های گذشته اکثریت طبقات فرودست با دولت رابطه‌ای منفی داشتند و بود و نبود دولت برایشان مهم نبود، زیرا دولت دستگاهی بود که به آن‌ها زور می‌گفت و با دریافت مالیات‌های بی‌رویه زندگی را بر آنان سخت و دشوار می‌ساخت. اما با پیدایش دولت مدرن برای نخستین‌بار در تاریخ طبقات فرودست خود را هم‌چون حیواناتی که در باغ وحش نگهداری می‌شوند، در محدوده مرزهای دولت ملی محبوس یافتند و شاهد سیادت نهادهای دولتی و کارمندان دولت بر خود شدند که به‌سود دولت از آن‌ها مالیات می‌گرفت و می‌کوشید منافع دولت ملی را فراسوی منافع فردی قرار دهد. با این حال با رشد دولت مدرن که خود را نسبت به حقوق فرد متعهد و موظف می‌دانست، به‌تدریج زمینه برای برخورد مثبت فرودستان به دستگاه دولت فراهم شد.

دولت مدرن کنونی در برابر بازیگری اشتراکی طبقات، اقشار، انجمن‌ها، جنبش‌ها و اتحادیه‌های ملی قرار گرفته است که خود در عین حال خالق آن‌ها است. هر اندازه دولت

ملی از رشد بیش‌تر برخوردار گردد، به‌همان نسبت نیز این نیروها اقتدار و قدرت دولت را به‌زیر علامت سؤال خواهند بُرد و حتی به رقابت با آن برمی‌خیزند. بنابراین پیدایش نهادهای «جامعه مدنی» از یک‌سو در رابطه با گرایش قدرت دولت به تمرکزگرایی و از سوی دیگر با روند رقابت نهادهای «جامعه مدنی» با نهادهای دولتی قرار دارد. به‌همین دلیل نیز می‌توان روندی را مشاهده کرد که در بطن آن بخشی از قدرت دولتی به حوزه «جامعه مدنی» انتقال می‌یابد. البته این روند در همه کشورها هم‌سان نیست. در برخی از کشورها قدرت دولتی برای جلوگیری از کاهش حوزه قدرت خود به دیکتاتوری و استبداد گرایش یافت که در سده ۲۰ در آلمان، ایتالیا و حتی روسیه شوروی شاهد آن بودیم.

با این حال سده بیستم اروپا که سرشار از خشونت و آغاز دو جنگ جهانی خونین بود، با تئوری الیاس زیاد هم‌خوانی ندارد، زیرا بنا بر باور او هر اندازه در تاریخ پیش‌رفت کنیم، در جهت کنترل احساسات و هیجان‌های فردی و اجتماعی گام بزرگ‌تری برداشته‌ایم و می‌توانیم از دامنه خشونت بکاهیم و به صلح و صفا گامی نزدیک‌تر شویم. پس می‌توان نتیجه گرفت که تئوری مدنیت الیاس روندی دو ارزشی را نمودار می‌سازد. انحصار قدرت در دستان دولت هر چند سبب امنیت و صلح درونی اجتماع می‌شود، اما با این حال خشونت از بین نمی‌رود و بلکه به‌منابه ابزار سلطه هم‌چنان کارکردی اجتماعی خواهد داشت و هر‌گاه ضروری باشد، دولت از به‌کاربرد آن در درون و بیرون کشور خودداری نخواهد کرد. بنا بر آن چه الیاس یادآور شد، خشونت میان دولت‌ها روند مشابه‌ای چون روند مدنیت را طی نمی‌کند، یعنی خشونت بیرونی هم‌سو و پا به پای خشونت درونی دگرگون نمی‌شود. تا زمانی که در سطح جهان خشونت در انحصار نهادی جهانی هم‌چون سازمان ملل متحد در نیاید، احتمال خطر جنگ میان دولت‌ها به‌منابه خطری همیشگی وجود خواهد داشت. با این حال الیاس از این هم فراتر رفته و روند مدنیت را هم‌چون شمشیر دو لبه ارزیابی می‌کند. بر این مبنی انحصار خشونت در دستان دولت هر چند سبب امنیت و صلح درونی جامعه می‌گردد، اما می‌توان پنداشت که صاحب این انحصار، یعنی دولت، از آن به‌سود خود بهره‌گیرد. الیاس حکومت هیتلر را متهم می‌کند که خشونت را به ابزار سرکوب مخالفین خود در درون و دستیابی به خواست‌ها و منافع گروهی خویش در بیرون از مرزهای آلمان بدل ساخت. البته او بر این باور است که سلطه نازی‌ها نتیجه عدم وجود روحیه بشر دوستانه در چندین دهه در آلمان بوده است، یعنی جنگ جهانی اول که منجر به شکست آلمان نه در میدان جنگ، بلکه در پشت میز مذاکره گشت، سبب شد تا

جامعه‌ای که به خشونت داخلی و بیرونی عادت کرده بود، به حزبی پناه برد که خشونت را به ابزار بازسازی حرمت و حیثیت مردم آلمان در درون و بیرون بدل ساخته بود. دستیابی نازیسم به قدرت سیاسی در آلمان بدون در نظرگیری روندی طولانی که طی آن هرگونه تلاش برای یک پارچه‌سازی «جامعه» آلمان به ناکامی انجامید، غیرممکن است.^{۸۶} البته بسیاری این نظریه الیاس درباره پیدایش پدیده هیتلر در آلمان را نادرست می‌دانند. مخالفین اندیشه الیاس می‌گویند که نمی‌توان «بربریت» را به‌مثابه گزینه دیگری در برابر مدنیت قرار داد. اما هواداران الیاس بر این باورند که خشونت نازیسم در آلمان و طی جنگ جهانی دوم در دیگر نقاط اروپا و به‌ویژه علیه یهودان در محدوده مدنیت انجام گرفته و بیرون از روند مدنیت قرار نداشته است. اما ویژگی دوارزشی دولت‌های مدرن در آن است که در کنار تفاهم و احترام به دیگران می‌کوشند ابزارها و ماشین‌های مرگبار جنگی را برای روز مبادا به‌وجود آورند که هر دولتی باید بتواند از آن‌ها در هنگام ضرورت بهره‌گیری. بنابراین نمی‌توان هالوکاست را دستاورد خشونت دوران پیشامدرن دانست، زیرا ساختارهای سرکوب در اردوگاه‌های کار اجباری و مرگ نازی‌ها ساختارهایی کاملاً مدرن و متکی بر تکنولوژی پیش‌رفته بوده‌اند. با ابزارهای فنی پیشامدرن اصولاً کشتن بیش از ۶ میلیون یهودی ممکن نبود. از سوی دیگر در دوران پیشامدرن انحصار خشونت در اختیار دولت نبود، در حالی که همین انحصار در دستان دولت نازی پیش‌شرط تحقق هالوکاست بود. الیاس خود یادآور شد که حتی اگر خشونت را در «پس‌درهای بسته» پنهان کنیم، باز به‌کارگیری خشونت نمی‌تواند موجب بی‌رمقی ناگهانی مدنیت و یا بربریت شود و بلکه برعکس، تمرکز خشونت در دستان دولت و گسترش زنجیره کارکرد نهادهای دولتی نمی‌تواند از بروز خشونت دولت علیه مردم در درون و یا ارتش کشوری بیگانه در بیرون جلوگیری کند.

بنابراین نمی‌توان دیالکتیک مدنیت را که دارای چهره‌ای دوگانه است، انکار کرد. با این حال باید به این پرسش پاسخ داد که بدون بهره‌گیری از روند مدنیت با کدام ابزار می‌توان از ابعاد خشونت کاست؟ الیاس بر این باور است که با گسترش و اعتلای دموکراسی و چندگرایی دموکراتیک می‌توان خشونت را که در انحصار دولت است، محدود ساخت، زیرا سبب کنترل اجتماعی پدیده خشونت می‌شود. و می‌بینیم که حکومت نازی‌ها در آلمان برای آن که خشونت دولتی خود را از قید و بندهای کنترل اجتماعی رها سازد، دموکراسی را از میان برداشت، مجلس را تعطیل و احزاب مخالف را غیرقانونی اعلان کرد. هم‌چنین

تمامی رسانه‌های آزاد و مستقل را از بین بُرد و رسانه‌ها را به ابزار تبلیغاتی حکومت خود بدل ساخت. بنابراین باید در جهت تحقق نظمی گام برداریم که بتواند فضاهای عمومی مدنی را تضمین کند تا بتوان به یاری افکار عمومی خشونت دولتی را مهار کرد.

«جامعه مدنی» دو نیمه

بررسی تاریخ «جامعه مدنی» در آلمان آشکار می‌سازد که این پدیده از همان آغاز پیدایش خود در وضعیتی دوگانه به سر می‌بُرد، زیرا در بطن خود دچار شکاف و تَرَک اجتماعی - طبقاتی گشته بود. نخستین نهادهای «جامعه مدنی» آلمان، یعنی انجمن‌ها و اتحادیه‌ها در سده ۱۹ به وجود آمدند. با این حال «جامعه مدنی» مدرن آلمان پیش از جنگ جهانی اول خود را نمایان ساخت. ماکس وبر در نخستین کنگره جامعه‌شناسان آلمان که ۱۹۱۰ برگزار شد، در رابطه با «جامعه مدنی» از «انسان امروزی» سخن گفت که در وضعیت دهشتناکی که بشریت تا کنون شبیه آن را ندیده است، به سر می‌بُرد.

همان‌طور که در پیش یادآور شدیم، پیدایش کلپ‌ها، انجمن‌ها و اتحادیه‌هایی که افراد داوطلبانه در آن‌ها عضو می‌شوند، در دوران سلطنت مطلقه در سده ۱۹ در آلمان تحقق یافتند. در این دوران حتی اعضای اقشار بالائی جامعه هم چون کارمندان عالی‌رتبه دولتی، پروفیسورها و حتی اشرافی که تحت تأثیر دستاوردهای جنبش روشنگری اروپا قرار گرفته بودند، خود را در سازمان‌ها و اتحادیه‌هایی که برخی از آن‌ها «اتحادیه‌های مخفی» بودند و آکادمی‌ها و انجمن‌های مطالعه و بحث متشکل ساختند. این سازمان‌ها نخستین پایگاه «شهروندی» آلمان بودند که میان خود و نهادهای دولتی مرزبندی روشنی را به وجود آورده بودند. در نیمه نخست سده ۱۹ اشکال نوینی از سازمان‌دهی مدنی هم چون اتحادیه‌های دانشجویی، کلپ‌های آوازخوانی و باشگاه‌های ورزشی در آلمان به وجود آمدند. برخی از این سازمان‌ها دارای اهداف سیاسی و ملی بودند.

البته زمینه‌های مادی پیدایش این گونه سازمان‌ها تقریباً در تمامی کشورهای اروپائی و حتی ایالات متحده یک‌سان بود. بسیاری از لژیون‌هایی که در این دوران در این کشورها به وجود آمدند، کانون‌های شهروندی بودند، یعنی اعضای آن‌ها از دستاوردهای جنبش روشنگری و حقوق شهروندی دفاع می‌کردند. انقلاب ۱۸۴۸ آلمان سبب شد تا فضا برای ایجاد چنین سازمان‌هایی بهتر شود.

در آلمان اما در کنار عضویت داوطلبانه در باشگاه‌ها و انجمن‌ها نوع دیگری از عضویت نیز پیدا شد که مبتنی بر عضویت افتخاری در نهادهای انتخابی شهرها و روستاها بود. خودگردانی شهرها و روستاها در دهه‌های نخستین سده ۱۹ در این کشور پیاده شد، آن‌هم با این هدف که بتوان اقشار تازه‌پائی را که با گسترش تولید سرمایه‌داری به‌وجود آمده بودند، با شرکت دادن در انتخابات شوراهای روستاها و شهرها و تعیین سرنوشت خود در سیستم سیاسی آن دوران جذب کرد. البته برخورداری از این حق سبب پذیرش وظائفی نیز می‌شد، یعنی کسانی باید چنین مسئولیت‌های داوطلبانه را می‌پذیرفتند.

در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ سده ۱۹ در کشورهای اروپائی و ایالات متحده در رابطه با گسترش تولید صنعتی روند پیدایش انجمن‌ها، کلوپ‌ها و باشگاه‌های فرهنگی- ورزشی شتابان شد. البته این سازمان‌ها دارای بافتی طبقاتی بودند. بیش‌تر اقشار بالائی در باشگاه‌های فرهنگی و بیش‌تر اقشار پائینی در باشگاه‌های ورزشی شرکت داشتند. بسیاری از این انجمن‌ها و باشگاه‌ها در رابطه با تضادهای طبقاتی به‌وجود آمده بودند تا بتوانند به‌التیام زخم‌هایی که رشد سرمایه‌داری بر پیکر جامعه نهاده بود، بپردازند. بخشی از این باشگاه‌ها که توسط اقشار میانه به بالا به‌وجود آمده بودند، با گردآوری کمک‌های مالی کوشیدند به خانواده‌های کارگران که در بدترین شرائط و در بی‌غوله‌ها زندگی می‌کردند، کمک کنند. انجمن‌ها و باشگاه‌های کارگری با هدف همیاری به‌یک‌دیگر در اواخر سده ۱۹ به‌تدریج در کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده تشکیل شدند.

البته در دوران سده‌های میانه، یعنی در دوران فئودالی در اروپا نوعی اتحادیه‌های صنفی و رسته‌ای وجود داشتند. استادکاران پیشه‌ور هر رسته‌ای در اتحادیه‌ای که در آلمان آن را «جرگه» Zunft و شاگردان آن‌ها در اتحادیه‌ای که «برادری شاگردان» Gesellenbruderschaft می‌نامیدند، متشکل بودند. اما با پیدایش سرمایه‌داری تولید پیشه‌وری نابود شد و در نتیجه سازمان‌های صنفی استادکاران و شاگردان از بین رفتند و جای خود را به اشکال سازمان‌دهی نوین، یعنی سندیکاهای کارگری و اتحادیه‌های کارفرمایان دادند. در کنار سندیکاهای کارگری، تعاونی‌ها و احزاب سیاسی مدرن، انجمن‌ها و باشگاه‌های فرهنگی، ورزشی و تفریحی به‌وجود آمدند. در آغاز جنگ جهانی اول روند تشکیل این‌گونه نهادهای «جامعه مدنی» در بیش‌تر کشورهای اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا از رشد زیادی برخوردار گشت.

در آخرین سه دهه سده ۱۹ در آلمان از بطن جنبش کارگری و کلیسای کاتولیک دو نوع فرهنگ متکی بر اخلاق اجتماعی به وجود آمدند. کلیسای کاتولیک با تکیه بر فرامین مسیح کوشید هم‌نوعی و کمک به تهی‌دستان را سازمان‌دهی کند. کارگران نیز با ایجاد تعاونی‌ها نوع تازه‌ای از همیاری و کمک‌رسانی به‌خود را به‌وجود آوردند. هم‌چنین گرایش‌های لیبرالی و محافظه‌کار آلمان نیز بنا بر ارزش‌های اخلاقی خویش در به‌وجود آوردن نهادهای خدماتی و یاری رساندن به تنگ‌دستان فعال بودند. به‌این ترتیب ترکیبی ناهمگون از انجمن‌ها، باشگاه‌ها، کلوب‌ها و ... نه فقط در آلمان، بلکه در سراسر اروپا به‌وجود آمدند و نقش آن‌ها در تنظیم زندگی روزمره مردم هر چه بیش‌تر شد.

پیدایش احزاب سیاسی در این دوران در اروپا و سپس در ایالات متحده آمریکا از نقطه نظر جامعه‌شناسی نتیجه «فضای زیست»^{۸۷} Milieus بسته طبقات و اقشار اجتماعی بود، یعنی در این دوران امکان انتقال از یک قشر و یا طبقه به قشر و یا طبقه دیگر بسیار اندک بود و هر قشر و طبقه‌ای فقط در درون خود دارای پیوندهای هم‌بستگی و یاری‌رسانی به‌هم بود. در این معنی مفهوم «فضای زیست» از واحدهای اجتماعی مختلفی تشکیل می‌شد و از آن‌جا که در دوران سرمایه‌داری با جامعه‌ای طبقاتی سر و کار داریم، در نتیجه در هر جامعه‌ای با «فضای زیست» متفاوتی روبه‌رو خواهیم شد که با پیوندهایی بسیار اندک در کنار یک‌دیگر قرار دارند. در این معنی «فضای زیست» در برگزیده ابعاد ساختارهایی است چون دین، سنت‌ها و رسوم منطقه‌ای، وضعیت اقتصادی، سوبه فرهنگی و سطوحی که سبب پیوست گروه‌های مختلف با یک‌دیگر می‌شود. به‌این ترتیب می‌توان گفت که مفهوم «فضای زیست» هم‌زمان کارکردهای انجمنی و اجتماعی و هم‌چنین فرهنگ ویژه و متعلق به یک گروه را دربرمی‌گیرد.

در سده ۱۹ در اروپا کم و بیش ۴ نوع «فضای زیست اجتماعی» وجود داشت که عبارت بودند از «فضای زیست»‌های سوسیال‌دمکراتی،^{۸۸} کاتولیکی، محافظه‌کارانه و شهروندی- پروتستانی. این ساختارها در آلمان بیش از دیگر کشورهای اروپائی از شفافیت برخوردار بودند. در این کشور حزب سوسیال‌دمکراسی توانست طبقه نوپای کارگر را به مثابه نیروئی اجتماعی که در پی در دست گرفتن سرنوشت خود بود، بسیج و سازمان‌دهی کند. این طبقه با قرار گرفتن در وضعیت زندگی نوینی هرگونه ارتباط خود را با رسوم و سنت‌های منطقه‌ای و دینی از دست داد و در پی دست‌یافتن به سوبه فرهنگی نوینی بود. «قانون سوسیالیست‌ها» که در دوران بیسمارک تصویب شد و بر اساس آن، حزب سوسیال

دمکرات ممنوع گشت، زمینه را برای گرایش کارگران به خُردفرهنگ ویژه و منطبق با نیازها و وضعیت عینی زندگی خویش هموار ساخت. در این دوران جنبش کارگری نسبت به جامعه آلمان موضعی «منفی» داشت، چون بورژوازی برای آن که بتواند بدون هر گونه مانعی نیروی کار طبقه کارگر را استثمار کند، از جذب این طبقه در همه سطوح جامعه جلوگیری می‌کرد، زیرا طی این روند به سطح آگاهی و در نتیجه مطالبات و خواست‌های کارگران می‌توانست افزوده شود. در این دوران احزاب چپ، سندیکاها و کارگری و باشگاه‌ها و انجمن‌های فرهنگی، ورزشی و تفریحی کارگری «فضای زیست» کارگران را تشکیل می‌دادند.

در عین حال در همین دوران با «فضای زیست» اجتماعی و سیاسی کاتولیکی نیز در آلمان مواجه می‌شویم. کلیسای کاتولیک در تضادی که با دولت مدرن در رابطه با کناره‌گیری اجباری از قدرت سیاسی داشت، کوشید با برخورداری از خودگردانی سازمانی وحدت سیاسی- اجتماعی خود را حفظ کند. در عوض جنبش پروتستانت از همان آغاز پیدایش خود به‌بخشی از نظم دولت مدرن بدل گشت. و از آن‌جا که کاتولیک‌ها پس از ایجاد امپراتوری آلمان اقلیت جمعیت را تشکیل می‌دادند، در نتیجه با ایجاد «فضای زیست» کاتولیکی کوشیدند از یک‌سو هم‌بستگی میان کاتولیک‌ها را تقویت کنند و از سوی دیگر با گسترش اتحاد درونی خود بتوانند در برابر زیاده‌خواهی پروتستانت‌ها از منافع خود دفاع کنند. پروتستانت‌های آلمان نیز در همان زمان از سه‌گرایش اجتماعی، سیاسی و اخلاقی تشکیل می‌شدند، یعنی پروتستانت‌های این کشور از احزاب سوسیال دمکراتی، محافظه‌کار و لیبرال پیروی می‌کردند. در عوض «فضای زیست» کاتولیک‌های آلمان با فضای دینی آن‌ها یکی بود.

در دوران جمهوری وایمار^{۸۹} هر یک از احزاب سیاسی در پی شکل‌دهی جامعه بنا بر ارزش‌هایی بود که خود، یعنی طبقه و یا قشری که بدان تعلق داشت، آن‌ها را مطلوب می‌دانست و به‌همین دلیل ایجاد حکومت ائتلافی از احزاب مختلفی که هیچ‌یک از آن‌ها در پارلمان اکثریت نداشت، امری بسیار دشوار بود. برخی از احزاب نیز هم‌چون حزب کمونیست آلمان با دامن زدن به دشمنی آشکار با حزب سوسیال دمکراسی آلمان بدون آن که خود خواسته باشند، به مبارزه علیه حزب نازی که دشمن اصلی آن‌ها نیز بود، اهمیت لازم را ندادند. در آن دوران سیستم سیاسی جمهوری وایمار بر ۴ «فضای زیست» استوار بود که به‌شدت در برابر یک‌دیگر صف‌بندی کرده بودند. در این وضعیت فقط در درون هر

یک از «فضاهای زیست» می‌توانست یک پارچگی نیروها به وجود آید و نه بیرون از آن، وضعیتی که از آشتی اجتماعی جلوگیری می‌کرد و با تشدید تقسیم جامعه به اردوگاه‌های مخالف سبب هدر رفتن «سرمایه اجتماعی» می‌گشت.

نیروی جذب احزاب و سیستم‌های سیاسی در جمهوری وایمار بسیار ضعیف و سپهر «جامعه مدنی» آن جمهوری گرفتار از هم گسیختگی بود. به‌همین دلیل نیز برخی از پژوهشگران بر این باورند که نظریه دِتوکویل مبنی بر این که وجود دموکراسی نیرومند در یک کشور می‌تواند سبب رشد و تقویت «جامعه مدنی» شود، نمی‌تواند از اعتباری همیشگی برخوردار باشد، زیرا رُخ‌دادهای جمهوری وایمار نافی این نظریه است. در این کشور رشد انجمن‌ها، باشگاه‌ها و دیگر نهادهای «جامعه مدنی» در ارتباطی تنگاتنگ با سرخوردگی این نهادها از سیاست ملی احزاب سیاسی آلمان قرار داشت. در دهه ۲۰ سده پیش پیوستن به نهادهای «جامعه مدنی» از رشد و تراکم زیادی برخوردار شد. با این حال احزاب سیاسی این کشور به‌خاطر ادامه بحران اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که از شکست در جنگ جهانی اول ناشی گشته بود، نتوانستند کسانی را که در انتخابات به این احزاب رأی می‌دادند، به‌خود وابسته کنند، یعنی آن‌ها را در درازمدت به هواداران و منتخبین حزب خود بدل سازند. حتی بحران تورم پولی سال‌های ۲۳-۱۹۲۲ سبب شد تا احزاب سیاسی با مردمی سر و کار داشته باشند که از نقطه‌نظر وابستگی سیاسی سیال بودند و بنا بر وضعیت روز رأی خود را گاهی به این و گاهی به حزب دیگری می‌دادند. دیگر آن که در آن دوران بسیاری از آلمانی‌ها در پی تحقق جامعه‌ای ایده‌آلی بودند که در آن ساختار دموکراسی پارلمانی نقشی تعیین‌کننده نداشت و حتی بسیاری از آلمانی‌ها می‌پنداشتند که پارلمانتاریسم سبب بدبختی و تنگ‌دستی آن‌ها گشته است. اندیشه «جامعه خلقی» به‌رهبری شخصیتی فرهیخته هر چند تلاشی بود برای تحقق «وحدت ملی» و «انسجام ملی»، اما گسترش این گرایش در آن دوران سبب نیرومند شدن احزاب راست گشت که دارای گرایش‌های ملی‌گرایانه نیرومند بودند. و هنگامی که بحران اقتصادی تمامی جهان را فراگرفت، در آلمان احزاب سیاسی ضعیف و فاقد استعداد ائتلاف با یک‌دیگر و سیستم پارلمانی ناکارا وجود داشت. ضعف احزاب در عضوگیری و وابسته ساختن افراد به‌خود سبب شد تا در این دوران بسیاری از مردم در انجمن‌ها، باشگاه‌ها و اتحادیه‌ها عضو شوند، امری که سبب رشد و نیرومند گشتن نهادهای «جامعه مدنی» گشت. همین وضعیت سبب شد تا سپهر «جامعه مدنی» در اختیار نیروهای ملی‌گرای افراطی و دشمن دموکراسی

پارلمان‌تاریستی، یعنی «سوسیالیست‌های ملی» قرار گیرد. به‌خاطر وجود یک‌چنین وضعیتی، نازی‌ها توانستند بسیاری از فعالان نهادهای «جامعه مدنی» را به حزب خود جذب کنند. همین امر سبب شد تا آن‌ها بتوانند برخلاف احزاب دیگر، تضادی را که در آن زمان میان احزاب سیاسی و نهادهای «جامعه مدنی» وجود داشت، از میان بردارند و فعالیت در حزب خود را به‌مثابه ادامه منطقی فعالیت در نهادهای «جامعه مدنی» قلمداد کنند. کینه‌اندوزی بسیاری از مردم آلمان نسبت به دموکراسی و پارلمان‌تاریسم سبب شد تا نازی‌ها بتوانند بسیاری از اتحادیه‌ها، باشگاه‌ها و انجمن‌های «جامعه مدنی» را به‌سوی خود جلب کنند. آن‌ها به مثابه یک حزب سیاسی مسئول، به‌جای آن که در جهت کاهش شکاف اجتماعی که میان اقدار و طبقات اجتماعی وجود داشت گام بردارند، به ژرف‌تر شدن این شکاف دامن زدند. نتیجه آن که در جمهوری وایمار عدم وجود یک جامعه سیاسی پویا و هم‌چنین کمبود نهادهای «جامعه مدنی» سبب موفقیت نازی‌ها به رهبری هیتلر نشد و بلکه برعکس، شکاف در میان نهادهای «جامعه مدنی» که هنوز به اندازه کافی از رفتار و منش مدنی برخوردار نبودند، سبب پیروزی نازی‌ها در عرصه سیاسی گشت.

پس از شکست دولت نازی در جنگ جهانی دوم، آلمان به چهار منطقه تحت نفوذ تقسیم شد. با دخالتگری دولت‌های ایالات متحده آمریکا، انگلستان و فرانسه در مناطق تحت اشغال آن‌ها دولت تازه‌ای، یعنی جمهوری فدرال آلمان به‌وجود آمد که در مقایسه با دولت پادشاهی، جمهوری وایمار و دیکتاتوری نازی‌ها دارای ساختار دولتی کاملاً نوینی بود. نخست آن که آلمان فدرال فقط بخشی از سرزمین آلمان پادشاهی و جمهوری وایمار را در بر می‌گرفت. به‌این ترتیب آن بخش از نواحی آلمان که مشکل‌آفرین بودند، دیگر بخشی از سرزمین کنونی آلمان نیستند، زیرا آن مناطق پس از جنگ به سرزمین‌های لهستان و چک ضمیمه شدند. دیگر آن که ساختارهای بازمانده از دولت پروس، یعنی ساختارهایی که می‌توانستند گرایش به‌سوی دولت مرکزی قدرقدرت را تقویت کنند، کاملاً از بین رفتند. هم‌چنین آلمان فدرال باید چندین میلیون آلمانی را که پس از جنگ خانه و کاشانه خود را از دست داده و از لهستان و چک بیرون رانده شده بودند، در خود جذب می‌کرد. همین امر سبب شد تا تک فرهنگی ایالت‌های آلمان فدرال به چندگرائی فرهنگی بدل گردد و مردم بی‌آموزند که باید هم‌دیگر را تحمل و با یک‌دیگر مدارا کنند.

پروتستان‌ها در دوران پادشاهی قشر خُبره اجتماعی را تشکیل می‌دادند و قدرت سیاسی را در دستان خود قبضه کرده بودند. اما با پیدایش جمهوری فدرال آلمان این معادله به هم خورد و پیروان ادیان کاتولیک و پروتستان تقریباً با هم برابر شدند. دیگر آن که احزابی که پس از جنگ و با هدایت نیروهای متفق در این کشور به وجود آمدند، احزابی بودند کاملاً سکولار و حساب سیاست را از دین جدا ساخته بودند. و از آن جا که «دولت رفاء» در حال رشد بود، در نتیجه مردم دیگر بنا بر گرایش دینی خود به احزاب رأی نمی‌دادند.

سرانجام آن که سندیکاهائی که توسط حزب سوسیال دمکرات پایه‌گذاری شده بودند، با سندیکاهای مسیحی به هم پیوستند و اتحادیه سراسری سندیکاهای آلمان را به وجود آوردند که سازمانی فراحزبی بود و در رابطه با منافع گروهی کارگران در سیاست دخالت می‌کرد. هم‌چنین حزب سوسیال دمکرات آلمان که پیش از جنگ و در دوران جمهوری وایمار در پی نابودی شیوه تولید سرمایه‌داری و تحقق سوسیالیسم بود، پس از جنگ وجود شیوه تولید سرمایه‌داری را به‌مثابه یک واقعیت پذیرفت که با وجود بازار جهانی نمی‌توان آن را در یک کشور از بین بُرد. از آن پس این حزب برنامه‌های خود را در رابطه با بهبود رفاء کارگران و دیگر مُزدبگیران، یعنی اکثریت چشم‌گیر مردم تنظیم و پیاده کرد. رشد دولت رفاء در آلمان بدون نقش تعیین‌کننده حزب سوسیال دمکرات این کشور شاید با این شتاب ممکن نمی‌گشت.

همه این عوامل نشان می‌دهند که بدون دگرگونی در ساختار اجتماعی که سبب رشد مدنیت و نهادهای «جامعه مدنی» در این کشور گشت، جمهوری فدرال آلمان نمی‌توانست از استمرار و پایداری بهره‌مند گردد. ترکیب ساختار اجتماعی «جامعه مدنی» در کنار جذب نهادهای آن در مؤسساتی که دارای سرشتی ملی بودند، و هم‌چنین ایجاد نهادهائی که می‌توانستند به حل ستیزه‌ها و کشمکش‌های اجتماعی یاری رسانند، سبب استواری دمکراسی و مدنیت در این کشور گشت. بنا بر این بررسی می‌توان نتیجه گرفت که با آغاز دهه ۶۰ سده پیش در آلمان فدرال چهار «فضای زیست» سنتی در نتیجه برخورداری اکثریت مردم از رفاء اقتصادی و آموزش و پرورش بیش‌تر به‌کلی از بین رفتند. با فروپاشی وابستگی‌های اردوگاهی ارزش‌های سیاسی اردوگاهی نیز از بین رفتند و جای خود را به ارزش‌های سیاسی- اجتماعی دادند. به این ترتیب پیدایش نهادهای فراوان «جامعه مدنی» سبب رشد و استواری جامعه مدرن آلمان و دولت دمکراتیک در این کشور گشت.^{۹۰}

نهادهای غیرانتفاعی و «جامعه مدنی دولتی»^{۹۱}

جامعه‌شناسی آمریکا در نیمه دوم سده پیش به این نتیجه رسید که در جوامع مدرن کنونی کنار دولت و بازار نوع سومی از اجتماعی سازی ذخیره‌ها وجود دارد. آمیتای ایتزونی Amitai Etzoni^{۹۲} در این زمینه نقشی پیش‌تاز داشت و توانست در اثر خود «جامعه پویا» که آن را ۱۹۶۸ انتشار داد، تئوری «بخش سوم» را طراحی کند. این بخش در کنار بازار و دولت حوزه مستقلی از جامعه را در بر می‌گیرد که در آن امتیازهای شرکت‌ها و یا کارخانه‌های اقتصادی و هماهنگی‌های دولتی در هم ادغام می‌شوند. به‌طور مثال «صلیب سرخ» نمونه‌ای از این گونه نهادها است که به «بخش سوم» تعلق دارد که در آن پول‌هایی که به‌صورت اعانه از مردم گرفته می‌شوند، توسط افراد حرفه‌ای که نزد «صلیب سرخ» شاغل هستند و یا داوطلبانی که مزدی برای کار خود دریافت نمی‌کنند، به سود مردم بینوا و آسیب‌دیده مصرف و یا سرمایه‌گذاری می‌شوند. و یا بنیادهای خیریه‌ای هم‌چون «بنیاد فورد»^{۹۳} و یا «بنیاد راکفلر»^{۹۴} در ایالات متحده نهادهایی از «بخش سوم» را نمودار می‌سازند که توسط آن‌ها بخشی از دارایی افراد ثروتمند صرف کارهای عام‌المنفعه و خدمات اجتماعی می‌گردد.^{۹۵}

بسیاری دیگر از پژوهشگران «بخش سوم» کوشیدند اندیشه ایتزونی را در این باره انکشاف دهند و توانستند با شفاف‌سازی حوزه کارکردهای نهادهای غیرانتفاعی، آن را به «بخش غیرانتفاعی» بدل سازند. در حال حاضر از این بخش به‌مثابه «بخش اجتماعی» سخن گفته می‌شود که در سپهر آن بازیگران «جامعه مدنی» در انبوهی از سازمان‌های غیرانتفاعی سازمان‌دهی شده‌اند.

پژوهشگران آمریکائی در آغاز پنداشتند که پیدایش نهادهای غیرانتفاعی شکل ویژه‌ای از سازمان‌دهی «جامعه مدنی» آمریکائی است که فقط در این کشور و در رابطه با روند تاریخی تحقق دولت-ملت در ایالات متحده به‌وجود آمده است، زیرا ویژگی تاریخ آمریکا آن است که مهاجران اروپائی در مناطقی که در این قاره ساکن می‌شدند، باید خود سرنوشت خویش را بدون برخورداری از هرگونه یابری نهادهای دولت انگلیس سازمان‌دهی می‌کردند و در نتیجه باید بیرون از حوزه حاکمیت و سلطه قوای دولتی اشکال سازمانی هم‌بستگی و همیاری را به‌وجود می‌آوردند. اما واقعیت آن است که بخش نهادهای غیرانتفاعی از همان آغاز تاریخ نوشته شده انسانی وجود داشته و هم‌چون هر پدیده دیگری در روند تاریخ دچار دگرگونی گشته است.

به این ترتیب در جامعه‌شناسی به تدریج این اندیشه غالب شد که هر جامعه‌ای در رابطه با درجه تکامل اجتماعی خویش باید برای برآورده ساختن نیازهای خود اشیائی را تولید کند و کارهایی را انجام دهد. این نیازهای اجتماعی در سه حوزه می‌توانند تحقق یابند که عبارتند از بازار یا اقتصاد، دولت و نهادهای غیرانتفاعی. در این میان دو حوزه دولت و نهادهای غیرانتفاعی یا «جامعه مدنی» در ارتباطی ارگانیک با هم قرار دارند، یعنی در جوامعی که نهادهای غیرانتفاعی از رشدی بدوی و اندک برخوردارند، نقش دولت در سازمان‌دهی زندگی اجتماعی بیش‌تر و برعکس، در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری که در آن‌ها نهادهای غیرانتفاعی «جامعه مدنی» از رشدی گسترده برخوردارند، نقش دولت در این زمینه اندک است. حقیقت اما آن است که در دولت‌های رفاه بسیاری از نهادهای غیرانتفاعی با دریافت کمک‌های مالی از صندوق دولت به کارهایی دست می‌زنند که دولت برای جامعه مفید تشخیص می‌دهد. به این ترتیب میان این بخش از نهادهای غیرانتفاعی و دولت رابطه‌ای متقابل وجود دارد. به‌طور نمونه بسیاری از کلوپ‌ها و باشگاه‌های ورزشی در آلمان از نهادهای دولتی، یعنی از شهرداری‌ها کمک مالی دریافت می‌کنند تا زمین‌های ورزشی رایگان و یا ارزان در اختیار توده مردم قرار دهند. و یا آن که برخی از نهادهای دینی از دولت کمک مالی دریافت می‌کنند تا بتوانند نیایشگاه‌های خود را رایگان در اختیار مؤمنین قرار دهند. به‌طور مثال هزینه بزرگ‌ترین مسجدی که در حال حاضر در شهر کلن آلمان ساخته می‌شود، بیش از ۲۶ میلیون یورو است که یک سوم آن از صندوق‌های مالیاتی اتحادیه اروپا پرداخت می‌شود. و یا آن که شورای یهودان آلمان سالیانه بیش از ۳ میلیون یورو از دولت آلمان بودجه دریافت می‌کند تا بخشی از هزینه خود را تأمین کند.

همان‌طور که دیدیم، نهادهای دینی یکی از مهم‌ترین نهادهای غیرانتفاعی را در سراسر جهان تشکیل می‌دهند. بنا بر آمار سال ۱۹۶۰ در بخش نهادهای غیرانتفاعی ایالات متحده آمریکا نزدیک به ۳۷٪ از شاغلین کشور کار می‌کردند. رشد نهادهای غیرانتفاعی در چهل سال گذشته در رابطه مستقیم با رشد درجه رفاه جمعیت در این کشور قرار داشت و همین امر سبب شد تا در سال ۲۰۰۰ روی هم ۱۰٪ از کل شاغلین کشور در این بخش کار کنند. بنا بر همین آمار اعانه‌های مردم به نهادهای غیرانتفاعی از ۱۹۶۰ تا ۲۰۰۰ تقریباً ثابت ماند و حجم آن برابر با ۲٪ از کل تولید ناخالص ملی ایالات متحده آمریکا بود. در عوض نیاز به خدمات غیرانتفاعی و به ویژه خدمات پزشکی و درمانی از سوی مردم کم درآمد طی این دوران ۴ برابر شد. و باز بنا بر همین بررسی‌ها یک سوم هزینه نهادهای

غیرانتفاعی در آمریکا توسط دولت فدرال و یا دولت‌های ایالتی تأمین می‌شوند، یعنی این نهادها هر چند مستقل از دولت عمل می‌کنند، اما چون دولت خدمات آن‌ها را برای جامعه مفید تشخیص می‌دهد، به آن‌ها کمک مالی می‌کند. بدون پشتیبانی مالی نهادهای دولتی بسیاری از نهادهای غیرانتفاعی در ایالات متحده و هم‌چنین در بسیاری از دولت‌های رفاه اروپای غربی تعطیل می‌شدند. دیگر آن که نیمی از بودجه نهادهای دولتی در آمریکا به آن دسته از نهادهای غیرانتفاعی تعلق می‌گیرد که به مدد مردم تهی‌دست می‌شتابند.^{۹۶} در عین حال در این بخش با آن گونه نهادهای غیرانتفاعی روبه‌رو می‌شویم که هر یک از آنان می‌کوشد سهم بیش‌تری از این بازار را در اختیار خود گیرد تا بتواند به سهم کمک‌های مالی دولت به خود بی‌افزاید. به‌طور مثال در آلمان میان «صلیب سرخ» که توسط حزب «دمکرات‌های مسیحی» این کشور کنترل می‌شود و «انجمن خیریه کارگری» Arbeiterwohlfahrt که توسط حزب «سوسیال دمکرات» برای بهبود وضعیت زندگی کارگران بنیان گذارده شد، اما از همان آغاز از این حزب مستقل بود، بر سر دریافت کمک‌های مالی از نهادهای دولتی رقابتی علنی در گرفته است. مشابه همین وضعیت را می‌توان در بسیاری از کشورهای دیگر نیز یافت، وضعیتی که بر اساس آن اینک اقتصاد، دولت و نهادهای غیرانتفاعی به‌طور کامل به یک‌دیگر تنیده شده‌اند. هم‌چنین اینک به‌زحمت می‌توان میان حوزه خصوصی و فضای عمومی مرز مشخصی کشید تا بتوان آن‌ها را به‌گونه‌ای شفاف از هم جدا ساخت. از یک‌سو دولت با کمک‌های مالی خود به نهادهای غیرانتفاعی، حوزه فعالیت آن‌ها را تعیین و مشخص می‌کند و از سوی دیگر بخشی از کارهایی را که دولت خود باید انجام دهد، چون توسط این نهادهای خدماتی انجام می‌گیرند، از حوزه عمومی به حوزه خصوصی منتقل می‌شود. این وضعیت، یعنی خصوصی‌سازی وظائف عمومی در سال‌های اخیر و به‌ویژه در رابطه با جنگ عراق حتی به حوزه امنیتی و نظامی نیز گسترش یافته است. در حال حاضر در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری شرکت‌های خصوصی از بسیاری از نهادهای خصوصی و حتی عمومی حفاظت می‌کنند. ارتش ایالات متحده حتی حفاظت بسیاری از تأسیسات خود در عراق را به بخش خصوصی آمریکائی سپرده بود، یعنی ارتشی خصوصی با دریافت مُردی کلان و بیرون از حوزه هر گونه کنترل قانونی با کُشتار بی‌رویه مردم عراق به حفاظت از یک سلسله تأسیسات ارتش آمریکا سرگرم بود. هم‌چنین می‌توان دید که در سال‌های اخیر، یعنی در دوران جهانی‌سازی و تحت تأثیر ایدئولوژی اقتصادی نئومحافظه‌کاران حتی مرز میان نهادهای انتفاعی و غیرانتفاعی نیز سیال شده است.

پژوهشگران نهادهای غیرانتفاعی در آلمان برعکس ایالات متحده آمریکا نهادهای دینی را جزئی از نهادهای غیرانتفاعی محسوب نمی‌کنند، زیرا دو کلیسای کاتولیک و پروتستان در این کشور دارای روابط بسیار تنگاتنگ با دولت هستند. در آلمان دولت مالیات این دو کلیسا را جمع‌آوری می‌کند و هم‌چنین به همه ادیان و به ویژه به سازمان‌های دینی یهود پول‌های کلانی را برای اداره و مدیریت نهادهای دینی، آموزشی و درمانی می‌پردازد.

در آلمان در سال ۱۹۹۵ نزدیک به ۵٪ از کل شاغلین در بخش نهادهای غیرانتفاعی کار می‌کردند. به این ترتیب می‌بینیم که سهم شاغلین آلمان در بخش نهادهای غیرانتفاعی در مقایسه با ایالات متحده آمریکا بیش‌تر است. آلمان در این زمینه در رتبه دهم در جهان قرار دارد. در هلند که در این رده‌بندی دارای مقام یکم است، سهم شاغلین نهادهای غیرانتفاعی در مقایسه با کل شاغلین کشور ۱۲٪ است، یعنی دو برابر و نیم آلمان. البته بیش‌تر نهادهای غیرانتفاعی و متعلق به «بخش سوم» مؤسسات پزشکی و رفاه اجتماعی هستند.

در آلمان به ندرت می‌توان یک‌چنین نهادی را در حوزه آموزش و پرورش یافت. در این کشور در سال‌های اخیر مدارس خصوصی هم‌چون قارچ از زمین روئیده‌اند، اما هدف سرمایه‌گذاران در این شاخه کسب سود است و نه خدمت بی‌چشم‌داشت به مردم. شاگردان این مدارس به بخش مرفه جامعه وابسته‌اند و به همین دلیل پدران و مادران آن‌ها می‌توانند شهریه‌های سنگین آموزش در این نهادها را بپردازند. در عوض در انگلستان بسیاری از مدارس به بخش نهادهای غیرانتفاعی تعلق دارند و در آن‌ها کودکان مردم کم‌درآمد تحصیل می‌کنند. در آلمان ۳۸٪ از شاغلین «بخش سوم» در شاخه امدادگری اجتماعی و ۳۰٪ در شاخه درمانی کار می‌کنند.

البته همه نهادهای غیرانتفاعی خدمات خود را رایگان در اختیار مردم محتاج قرار نمی‌دهند و بلکه برای تأمین بخشی از مخارج خویش از آن‌ها کارمزدی دریافت می‌کنند که اندک است و بینوایان توانائی پرداخت آن را دارند. بخش دیگری از بودجه این نهادها از طریق گردآوری اعانه تأمین می‌شود. در بسیاری از کشورهای پیش‌رفته مردمی که به این گونه نهادها اعانه می‌پردازند، می‌توانند تمامی و یا بخشی از آن را از مالیاتی که باید به دولت پرداخت نمایند، کم کنند. با این حال در آلمان دریافت کارمزد فقط ۳۲٪ و جمع‌آوری اعانه فقط ۳۴٪ از هزینه نهادهای غیرانتفاعی را تأمین می‌کند و مابقی آن، یعنی ۶۴٪ از هزینه این نهادها از صندوق دولت پرداخت می‌شود. البته اگر سهم مژدی

را که برای کارهای داوطلبانه و بدون مُزد پرداخت نمی‌شود، در این محاسبه بگنجانیم، در آن صورت سهم اعانه برابر با ۳۶۳، می‌گردد. به همین نسبت نیز از سهم دولت کاسته می‌شود. البته در نهادهای غیرانتفاعی همه افراد کار رایگان انجام نمی‌دهند و بلکه این نهادها به کار حرفه‌ای و تخصصی افرادی نیازمندند که در ازای کار خود مُزد و یا حقوق دریافت می‌کنند. به‌طور مثال نهادهای درمانی و بهداشتی به کار پزشکان و پرستاران و نهادهای آموزشی به کار آموزگاران نیازمندند. بنا بر آماری که از سوی نهادهای جهانی تهیه شده‌اند، در این نهادها در برابر دو فردی که با دریافت مُزد کار می‌کنند، سه تن کار رایگان انجام می‌دهند.^{۹۷}

در سال ۲۰۰۲ در ایالات متحده آمریکا روی هم ۲۴۱ میلیارد دلار اعانه جمع‌آوری شد که ۳۵٪ آن، یعنی نزدیک به ۸۴۴ میلیارد دلار در اختیار نهادهای دینی قرار گرفت. در آلمان از آن‌جا که مردم به کلیساها مالیات می‌پردازند و دولت این مالیات‌ها را به‌سود کلیساها جمع‌آوری می‌کند، با یک‌چنین پدیده‌ای روبه‌رو نمی‌شویم. به همین دلیل نیز سهم اعانه‌ها در آلمان بسیار کم‌تر از ایالات متحده آمریکا است. در مقایسه با آمریکا، مردم آلمان ۱۹۹۰ نزدیک به ۱۵ میلیارد مارک (کمی بیش‌تر از ۷ میلیارد یورو) اعانه پرداختند. بررسی ساختاری نهادهای «بخش سوم» آشکار می‌سازد که اکثریت این نهادها دارای اشکال باشگاهی، انجمنی و اتحادیه‌ای هستند. در آلمان تعداد این نهادها بین ۳۰۰ تا ۵۰۰ هزار تخمین زده می‌شود. تقریباً ۷۰٪ این نهادها پس از جنگ جهانی دوم در این کشور به‌وجود آمده‌اند و بنا بر همین بررسی‌ها تعداد این رده از نهادها از ۱۹۶۰ تا به‌اکنون سه برابر شده است. اکثریت این نهادها در بخش ورزش و فرهنگ و هم‌چنین آوازخوانی گروهی فعال هستند.

یکی از مهم‌ترین اشکال سازمانی بخش سوم را بنیادهای انسان‌دوستانه Philanthropie تشکیل می‌دهند که توسط افراد پول‌دار و خیر تشکیل می‌شوند. این پدیده در ایالات متحده آمریکا بیش از هر کشور دیگری از شکوفائی برخوردار است، به‌طوری که بخش قابل توجه‌ای از فعالیت‌های دولتی توسط این گونه بنیادها انجام می‌گیرد و به همین دلیل سهم دولت در خدمات اجتماعی در مقایسه با دولت‌های رفاء در اروپا بسیار کوچک‌تر است. با این حال بنیادهای انسان‌دوستانه‌ای چون کارنگی Carnegie^{۹۸}، راکفلر و فورد که در دهه‌های نخستین سده پیش در ایالات متحده آمریکا به‌وجود آمدند، نمی‌توانند به پارادایگم بنیادهای خیریه بدل گردند، زیرا بسیاری از بنیادها با بودجه‌هایی کوچک تأسیس شده‌اند

و حوزه کارکردی آن‌ها نیز بسیار کوچک است. با این حال تعداد بنیادهای انسان‌دوستانه در ایالات متحده آمریکا در سال ۲۰۰۲ برابر با ۶۲ هزار بود که دارائی‌های آن‌ها نزدیک به ۴۸۰ میلیارد دلار تخمین زده شده است، در حالی که مخارج آن‌ها در همین سال برابر با ۳۰۳ میلیارد دلار بود. در همین سال بزرگ‌ترین بنیاد انسان‌دوستانه در این کشور بنیاد بیل و ملیندا گیت Bill & Melinda Gate بود که توسط صاحب شرکت ماکروسافت Microsoft تشکیل شده است. دارائی این بنیاد برابر با ۱۵٪ از کل دارائی بنیادهای آمریکا تخمین زده می‌شود.

در آلمان روی هم نزدیک به ۱۲۵۰۰ بنیاد Stiftung وجود دارند، با این حال فقط یک سوم از آن‌ها از دارائی و مخارج سالیانه خود گزارش می‌دهند. بزرگ‌ترین بنیاد انسان‌دوستانه در آلمان بنیاد برتلزمن Bertelsmann است که دارائی آن نزدیک به ۶۶۰ میلیون یورو تخمین زده می‌شود.^{۹۹} با این حال بیش‌تر بنیادهای آلمان نهادهایی با دارائی‌های اندک هستند. در سال ۲۰۰۱ دارائی بیش از ۵۰٪ بنیادهای آلمان کم‌تر از ۲۵۰ هزار یورو بوده است. در مقایسه با ایالات متحده آمریکا، سهم دارائی بنیادها در مقایسه با کل دارائی آن‌ها در آلمان برابر با ۰٫۳٪ است و همین امر نشان می‌دهد که سهم دولت در ارائه خدمات اجتماعی باید بسیار بالا باشد، یعنی در آلمان و بیش‌تر کشورهای اروپائی دولت عرضه‌کننده خدمات رفائی است، در حالی که در آمریکا سهم دولت در این حوزه بسیار کم‌تر از کشورهای اروپائی است. در آلمان بر عکس آمریکا، بیش‌تر بنیادها با دولت در رابطه قرار دارند، زیرا بخشی از بودجه خود را از نهادهای دولتی دریافت می‌کنند و در بخش خدمات اجتماعی فعالند. به همین دلیل نیز بسیاری از این بنیادها خود را جزئی از نهادهای «جامعه مدنی» آلمان نمی‌دانند و بیش‌تر کسانی که در این بنیادها داوطلبانه کار می‌کنند، در پی کسب پرستیژ اجتماعی‌اند و یا در جستجوی هویت فردی سودآفرین خویشند. اما در سال‌های اخیر که تقسیم ثروت در آلمان به سود ثروتمندان و به‌زیان اقشار تهی‌دست و آسیب‌پذیر تغییر کرده است و میلیون‌ها تن از مردمی که بیکار شده‌اند و یا به‌کارهای کم‌درآمدی اشتغال دارند که با مزد دریافتی نمی‌توانند هزینه زندگی خود را تأمین کنند، بی‌رحمانه به زیر خط فقر رانده شده‌اند. در سال‌های اخیر در آلمان برای حمایت از این توده فقیر بسیاری از بنیادهای کم‌رسانی بنا بر ساختار بنیادهای امدادگر آمریکائی به‌وجود آمده‌اند. بسیاری از این بنیادها روزی یک وعده غذای گرم در اختیار بینوایان می‌گذارند و یا آن که مواد غذائی رایگان به آن‌ها می‌دهند. هم‌چنین برخی از

پزشکان بازنشسته بدون دریافت پول، بیمارانی را که بیمه بیماری ندارند، درمان می‌کنند. البته اکثر این بنیادها محلی هستند و حوزه کارکرد آن‌ها به یک روستا و یا یک شهر کوچک و یا حتی به یک منطقه از یک شهر بزرگ محدود می‌شود. ویژگی این بنیادها آن است که دارای اعضای زیادی هستند که خود به اقشار میانی و حتی تهی دست تعلق دارند. این افراد با نیروی کار رایگان خویش می‌کوشند مواد غذایی، پوشاکی و داروئی به سود بنیادهای خیریه‌ای که عضو آن هستند، جمع‌آوری کنند. آن‌ها حتی در آشپزخانه‌های این گونه بنیادها برای فقیران غذا می‌پزند و غذاخوری‌ها و فروشگاه‌های رایگان را اداره می‌کنند.

در سال‌های اخیر از نهادهای غیرانتفاعی که در بخش خدمات فعال هستند، به‌مثابه نهادهای زنده و شاداب «جامعه مدنی» سخن گفته می‌شود، زیرا فقط در سپهر «جامعه مدنی» می‌توان شبکه‌ای از روابط اجتماعی را به‌مثابه نهادهای میانجی یافت که هم‌بستگی اجتماعی طبقات و اقشار مختلف اجتماعی را تضمین می‌کنند. در این نهادها چون عضویت داوطلبانه است، در نتیجه باید دارای ساختاری دمکراتیک باشند تا بتوانند منافع جمعی خود را متحقق سازند. بنابراین می‌توان گفت که مردم با عضویت در این گونه نهادهای غیرانتفاعی با دمکراسی آشنا می‌شوند و منش دمکراتیک را می‌آموزند. علاوه بر این، کارکردهای غیرانتفاعی این نهادها می‌تواند برای گذار از سرمایه‌داری الگوهای نوین موفق را در حوزه اقتصادی، یعنی در بخش‌های تولیدی و خدماتی در اختیار جامعه قرار دهد. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای غیرانتفاعی سازمان‌هائی هستند که استعداد و توانائی جامعه مدرن را در سازمان‌دهی خود در محدوده شیوه تولید حاکم، اما بیرون از حوزه کارکرد دولت ممکن می‌سازند. در بحث‌هائی که در رابطه با «جامعه مدنی» در جریان است، نهادهای غیرانتفاعی از نقشی برجسته برخوردارند، زیرا این نهادها حوزه‌ای را در بر می‌گیرند که بدون وجود آن‌ها «جامعه مدنی» به‌مثابه یک کلیت اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد. به‌همین دلیل نیز برخی از پژوهشگران از «بخش سوم» به‌مثابه «بخش غیرانتفاعی» زیرساخت «جامعه مدنی» سخن می‌گویند.

با این حال «جامعه مدنی» و بخش نهادهای غیرانتفاعی را نباید یکی پنداشت، زیرا هر چند این دو پدیده در برخی موارد با یکدیگر تلاقی می‌کنند و به‌همین دلیل میان این دو پروژه تفاوت‌های زیادی نمی‌توان یافت، اما با این حال شاخه‌هائی از نهادهای غیرانتفاعی کاملاً توسط دولت سازمان‌دهی و هدایت می‌شوند. به‌طور مثال در برخی از کشورهای

پیش‌رفته سرمایه‌داری هم‌چون انگلستان بخش تعیین‌کننده‌ای از نظام پزشکی در اختیار دولت قرار دارد. و هم‌چنین در بسیاری از شهرها سیستم‌های مسافری شهری هم‌چون مترو و اتوبوس‌رانی شهری نهادهائی هستند شهری و بدون کسب سود کار می‌کنند. در آلمان در بسیاری از شهرها نهادهائی که به شهرداری‌ها تعلق دارند، آب آشامیدنی، برق و گاز را در اختیار مردم قرار می‌دهند. به‌همین دلیل نیز برخی از پژوهشگران آلمانی این شاخه‌های اقتصادی را «جامعه مدنی دولتی» نامیده‌اند، زیرا دولت از دوران بیسمارک در بخش ارائه خدمات اقتصادی بدون کسب سود سهیم بود، یعنی «جامعه مدنی دولتی» در آلمان از سابقه و سنتی طولانی برخوردار است.

در بخش کاتولیکی آلمان این آموزش حاکم بود که هرگاه فرد و یا خانواده در وضعیتی قرار گیرند که نیروی خودی برای یاری رساندن به‌خود کافی نباشد، در آن صورت باید جامعه، یعنی دولت چنین مسئولیتی را بپذیرد و به‌یاری افراد و یا خانواده‌هایی که با فقر، بیماری و ... دست بگریانند، بشتابد. همین اندیشه سبب شد تا در آلمان سازمان‌های خیریه‌ای چون کاریتاس Caritas، دیاکونی Diakonie، اتحادیه رفاه هم‌برابری Paritätischer Wohlfahrtsverband، انجمن رفاه کارگری Arbeiterwohlfahrt، صلیب سُرخ Rotes Kreuz و اداره مرکزی رفاه یهود Zentralwohlfahrtsstelle der Juden به‌وجود آیند. همگی این سازمان‌ها از همان آغاز پیدایش بخش عمده‌ای از بودجه خود را از دولت دریافت می‌کردند و در نتیجه، در عین برخورداری از استقلال در کارکردهای خود از نقطه‌نظر مالی به دستگاه دولت وابسته بودند. با این حال می‌توان گفت که برخی از اتحادیه‌های رفائی آلمان و به‌ویژه آن اتحادیه‌ها که در دوران سلطنت در رابطه با آموزش‌های اخلاقی کلیسای مسیحیت مبنی بر کمک‌رسانی به‌هم‌نوع خویش به‌وجود آمدند و هم‌چنین آن دسته از اتحادیه‌های رفائی که از بطن جنبش کارگری روئیدند، در مقطعی از تاریخ خویش از خودگردانی کامل برخوردار بودند. کلیسای کاتولیک آلمان در سال ۱۸۹۷ اتحادیه کاریتاس را به‌وجود آورد تا نهادهای خدماتی کلیسایی را که در بسیاری از شهرهای آلمان وجود داشتند، به‌هم پیوند دهد و به کارائی آن‌ها بی‌افزاید. کلیسای پروتستانت آلمان نیز در ۱۸۹۰ سازمان امدادسانی دیاکونی را پایه‌گذاری کرد. در آغاز دین‌باوران مؤمن عضو این سازمان‌ها بودند و کلیساها می‌توانستند با نیروی کار رایگان این افراد به پیروان تهی‌دست کلیسای خود کمک کنند. اما در دوران جمهوری وایمار که فقر به پدیده‌ای فراگیر بدل گشت، این معیارها تغییر کرد و از آن پس این سازمان‌ها کوشیدند به هر کسی که در

تنگنا قرار داشت، بدون در نظر گرفتن وابستگی‌های دینی و نژادی، کمک کنند. در همین دوران نیز این نهادها خصلت محلی خود را از دست دادند و با عضویت در یک اتحادیه مرکزی به سازمانی سراسری بدل گشتند. از آن پس این اتحادیه‌ها به سازمان‌های امدادگر نیرومند و پُر توانی بدل شدند که با توجه به حوزه‌های کارکردی خود می‌توانستند بر سیاست دولت نیز به‌سود تهي‌دستان تأثیر نهند. با پیدایش دولت فدرال آلمان این اتحادیه‌ها از انکشاف تازه‌ای برخوردار گشتند، زیرا دولت فدرال با دادن بودجه به این اتحادیه‌ها کوشید آن‌ها را در سپهر کارکردی و برنامه‌ریزی دولتی جذب کند. هم‌چنین با پیشرفت دانش و تکنولوژی آشکار شد که در بخش‌هایی چون بهداشت و آموزش و پرورش و ... دیگر نمی‌توان با نیروی کار رایگان کمک‌رسانی کرد و بلکه برای انجام این کارها به نیروی کار متخصص نیاز است. از آن پس بخش عمده کمک‌رسانی توسط «جامعه مدنی دولتی» که در استخدام اتحادیه‌های رفائی هستند، انجام می‌گیرد.

دیگر آن که در آلمان از ۱۹۶۰ به‌بعد گریز مردم از کلیساها آغاز شد و به تدریج از تعداد کسانی که به کلیساها مالیات می‌پردازد، کاسته شد. این روند هم‌چنان ادامه دارد و در آغاز سده کنونی حتی از شتاب بیش‌تری برخوردار گشته است، به‌طوری که در برخی از شهرهای آلمان باید درب چند کلیسا را به‌خاطر کمبود مؤمنین و بودجه می‌بستند و حتی ساختمان و زمین آن‌ها را می‌فروختند. همین روند نیز سبب شد تا از درجه وابستگی اتحادیه‌هایی هم‌چون کاریتاس و دیاکونی به کلیساها کاسته و در عوض وابستگی آن‌ها به دولت و مردمی افزوده شود که عضو هیچ دینی نیستند، اما به‌خاطر کمک‌رسانی به دیگر انسان‌ها حاضرند، عضو این رده از اتحادیه‌ها شوند.^{۱۰۰} با این حال در کنار چنین اتحادیه‌های سراسری با اشکال جدیدی از خودگردانی‌های نو روبه‌رو می‌شویم که در رابطه با دشواری‌هایی به‌وجود آمده‌اند که دستاورد جامعه مدرن هستند، هم‌چون «خودامداری زنان» Frauenselbsthilfe که می‌کوشد با دریافت اعانه از دولت و مردم به زنانی که توسط شوهران خود مورد آزاد و اذیت و حتی تجاوز جنسی قرار می‌گیرند، یاری رساند. و یا «اتحادیه حفاظت از کودکان» Kinderschutzbund که می‌کوشد به یاری کودکانی که توسط پدران خود مورد تجاوز جنسی و آزار قرار می‌گیرند، بشتابد. بنا بر آماری که در آلمان موجودند، طی سال‌های ۱۹۹۵-۱۹۸۵ تعداد گروه‌های خودامداری از ۲۵۰۰۰ به ۶۰۰۰۰ افزایش یافته است. البته بیش‌تر این نهادها محلی و یا منطقه‌ای هستند و هنوز به اتحادیه‌های سراسری بدل نگشته‌اند. پس از وحدتِ دگرباره آلمان، در

ایالت‌های شرقی این کشور با نوعی دگردیسی نهادهای امدادسانی سوسیالیستی به اتحادیه‌های امدادسانی سنتی که در آلمان غربی وجود داشتند، روبه‌روئیم. در آلمان شرقی تمامی نهادهای امدادسانی دارای ساختار بوروکراتیک دولتی بودند، یعنی بخشی از سازمان‌ها و یا نهادهای «جامعه مدنی دولتی» را تشکیل می‌دادند. پس از وحدت مجدد آلمان اتحادیه‌های رفائی آلمان شرقی از هم پاشیدند و بخش‌هایی از آن جذب اتحادیه‌های رفائی موجود در آلمان غربی گشتند. اما از آن‌جا که وحدت آلمان سبب انکشاف فقر در ایالت‌های آلمان شرقی گشت، نیاز به اتحادیه‌های رفائی در این مناطق بسیار است تا با امدادسانی به افراد و خانواده‌های تهی‌دست بتوان از کوچ این مردم به مناطق غربی آلمان جلوگیری کرد. در حقیقت اتحادیه‌های امدادسانی در ایالت‌های شرقی آلمان می‌کوشند کاستی‌های دولت رفاء در این مناطق را جبران کنند. اما از آن‌جا که امکانات مالی این اتحادیه‌ها بسیار محدودند، در نتیجه مهاجرت مردم و به‌ویژه جوانان از ایالت‌های شرقی به ایالت‌های غربی آلمان بیش از پیش شتاب یافته است.^{۱۱}

دانش اجتماعی ایالات متحده آمریکا سازمان‌های دینی را نه فقط جزئی از سازمان‌های غیرانتفاعی می‌داند، بلکه جامعه‌شناسان این کشور آن‌ها را در درون سپهر «جامعه مدنی» جای داده‌اند. اما در آلمان دانش اجتماعی هنوز درباره این پدیده یک نظر نیست. در آلمان برخی از جامعه‌شناسان و پژوهشگران کلیساهای مسیحی را با آن که به دولت وابسته‌اند، بخشی از نهادهای «جامعه مدنی» می‌دانند. برخی نیز آن‌ها را «جامعه مدنی دولتی» می‌نامند. به‌ر حال دانش اجتماعی آلمان هنوز به این پرسش که کلیساها تا چه اندازه جزئی از نهادهای «جامعه مدنی» محسوب می‌شوند، پاسخ مطلوبی نداده است. اما برخی از رهبران کلیساهای کاتولیک و پروتستانت این باور را تبلیغ می‌کنند که کلیساها بخشی از نهادهای «جامعه مدنی» مدرن هستند. از نقطه نظر کلیسا دو پرسش تعیین‌کننده‌اند.

نخستین پرسش آن است که نهادهای دینی تا چه اندازه در خدمت باورهای دینی و تا چه اندازه در خدمت جامعه قرار دارند؟ آیا امدادسانی نهادهای دینی به‌خاطر انسان‌دوستی است و یا آن که با این کار می‌کوشند افراد را به‌سوی خود جذب و پیرو باورهای دینی خویش سازند؟

بر این روال، برای رهبران دینی امدادسانی ابزاری است که با آن می‌توان با افراد نیازمند و تهی‌دست جامعه ارتباط برقرار ساخت تا بتوان آن‌ها را به‌سوی خدا و مسلک دینی خودی فراخواند. البته دانش اجتماعی که با تئوری سیستم‌ها سر و کار دارد،

می‌کوشد فعالیت کلیساها را به‌حوزه ایمانی محدود سازد، اما پیروان هر دو کلیسای مسیحی می‌کوشند امدادسانی به نیازمندان مسیحی و غیرمسیحی را به‌مثابه آموزش مسیح بنمایانند و در نتیجه دین و دنیا را به‌هم پیوند می‌زنند. در این حالت برخی از پژوهشگران بر این باورند که کارکردهای امدادسانی کلیساها را باید به‌مثابه بخشی از خدمات «جامعه مدنی» ارزیابی کرد. حتی برخی از رهبران دینی با تکیه بر آموزش‌های مسیح بر این باورند که کلیسا باید در صف نخست دفاع و حراست از حقوق بینوایان در برابر دولت و آن بخش از نهادهای خصوصی قرار داشته باشد که می‌کوشند به‌بهای فقر میلیون‌ها تن بخش تعیین‌کننده‌ای از ثروت اجتماعی را به‌خود اختصاص دهند. در این وضعیت فعالیت امدادسانی کلیساها در درون سپهر «جامعه مدنی» قرار می‌گیرد، اما فعالیت‌های ایمانی و خداواری آن‌ها هم‌چنان بیرون از این سپهر قرار خواهد داشت.

به‌عبارت دیگر، کارکردهای انسان‌دوستانه کلیساها در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری و کشورهای جهان سوم و یا بانک‌های «قرض‌الحسنه» در کشورهای اسلامی و مددکاری مراجع تقلید شیعه که مردم دین‌باور داوطلبانه به‌آن‌ها خُمس و زکات می‌پردازند و هم‌چنین کارهای عام‌المنفعه موقوفات در کشورهای اسلامی را باید خدماتی متعلق به حوزه «جامعه مدنی» دانست که در جهت حفاظت از مردم نیازمند در محدوده سپهری که دارای ساختار مراوده‌گرایانه است، تحقق می‌یابند.

پرسش دوم آن است که مناسبات پیروان ادیان نسبت به دولت و «جامعه مدنی» چگونه است؟ آیا یک‌چنین رابطه‌ای دارای مختصات عمودی و یا افقی است؟ از نقطه‌نظر مذهب کاتولیک خیر عمومی در سده ۱۹ عبارت از هدفی بود که افراد برای دسترسی بدان تلاش می‌کردند و دولت باید از همهٔ افراد حفاظت می‌کرد تا هیچ‌کس به‌خاطر رسیدن به هدفی که دنبال می‌کند، نتواند به منافع افراد دیگر تجاوز نماید. در آن زمان کلیسای کاتولیک برای خود نقش میانجی میان افراد و دولت را قائل بود و به‌همین دلیل می‌پنداشت که برای اصلاح رابطه متقابل دولت و فرد می‌تواند از کارکردهای هر دو طرف انتقاد کند، زیرا بر این باور بود که با بهره‌گیری از پرتو ایزدی از دانائی لازم در انجام وظیفه خویش برخوردار است. اما کلیسای کاتولیک در ایالات متحده آمریکا هیچ‌گاه نتوانست از یک‌چنین نقشی برخوردار شود، زیرا جمهوری دمکراتیکی که پس از جنگ استقلال‌طلبانه در این کشور مستقر شد، با شفاف‌سازی جدائی دین از دولت به‌هیچ‌یک از ادیان اجازه ایفاء نقش میانجی میان شهروندان و دولت را نداد. اما در اروپا چنین نبود. گُنسیل یا

شورای دوم واتیکان که طی سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۶۲ برگزار گشت، سرانجام مجبور شد به روند سکولار گشتن دین تن در دهد و تصویری را که از دوران سده‌های میانه از نقش خود و دولت داشت، برای سده ۲۰ ناکافی ارزیابی کند. از آن زمان به بعد در آموزش کاتولیسم دولت عبارت از نهادی است که خشونت عمومی را در اختیار دارد و آن را کنترل می‌کند. بر این اساس هر کاتولیکی به‌مثابه شهروند به‌بازیرگر اجتماعی «جامعه مدنی» بدل می‌گردد که باید در روند پیدایش اراده و خواست‌های اجتماعی و فزاینده فعالیت‌ها شرکت کند و بکوشد مبانی ارزشی اخلاق دینی خود را در این گفتمان اجتماعی به دیگران بقبولاند تا بتوان آن‌را به‌هنگار ارزش اجتماعی بدل ساخت. همین دگرگونی در تعالیم کاتولیسیسم سبب شد تا «موج دموکراسی کاتولیکی» بسیاری از کشورها و به‌ویژه کشورهای آمریکای لاتین را که اکثریت مردم آن‌ها پیرو دین کاتولیک هستند، فراگیرد. از آن پس کلیسای کاتولیک در بسیاری از کشورها در به‌وجود آوردن نهادهای «جامعه مدنی» و هم‌چنین در پشتیبانی از خواست توده در جهت تحقق و یا تقویت دولت دموکراتیک نقشی ارزنده بازی کرد. پژوهش‌های علمی نشان می‌دهند که بدون شرکت فعال کلیسای کاتولیک تحقق دموکراسی در کشورهایی چون اسپانیا، پرتغال، برزیل، لهستان، فیلیپین، کره جنوبی و افریقای جنوبی ممکن نبود. هم‌چنین کلیسای کاتولیک در دو سوم از کشورهایی که پس از ۱۹۷۰ به کشورهای دموکراتیک و یا نیمه‌دموکراتیک بدل شدند، دارای بیش‌ترین پیروان است. دیگر آن که کلیسای کاتولیک پس از جنگ جهانی دوم مجبور شد خود را با مبانی دموکراسی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری در اروپا، ایالات متحده آمریکا، کانادا و برخی دیگر از کشورهای جهان انطباق دهد و روند سکولاریزاسیون دین را به‌مثابه واقعیتی اجتماعی بپذیرد. از زمانی که کنسلی دوم واتیکان پذیرفت که هر فردی باید از آزادی دینی، آزادی وجدان و از حقوق انسانی خدشه‌ناپذیر برخوردار باشد، کلیسای کاتولیک دیگر نمی‌توانست در کشورهایی که دارای ساختارهای سیاسی نادموکراتیک و یا دیکتاتوری بودند، با حاکمیت ضد‌دمی این کشورها همکاری کند و بلکه با پیوستن به نیروهای اپوزیسیون در ایجاد و تقویت نهادهای «جامعه مدنی» و «بخش سوم» و هم‌چنین ایجاد «افکار عمومی دینی» فعالیت‌ها سهیم گشت. در برخی موارد نیز از «بخش غیرانتفاعی» به‌مثابه «بخش عام‌المنفعه» نام برده می‌شود. واقعیت آن است که بسیاری از سازمان‌های خدمات اجتماعی یا به‌دولت مالیات نمی‌پردازند و یا آن که درصد مالیاتی که باید بپردازند، بسیار پائین است، چرا که دولت خدمات آن‌ها را برای جامعه مفید ارزیابی می‌کند.

نهادهائی که دولت برای آن‌ها در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری جواز «عام‌المنفعه» را صادر می‌کند، می‌توانند اعانه جمع‌آوری کنند و کسانی که اعانه داده‌اند، می‌توانند با ارائه قبض‌هائی که از این نهادها دریافت کرده‌اند، تمامی و یا بخشی از اعانه‌ها را از درآمد خود کم کنند و در همان تناسب کم‌تر مالیات بپردازند. به این ترتیب مفهوم «عام‌المنفعه» در این کشورها به اصطلاحی حقوقی بدل گشته است که با تئوری‌های سیاسی که درباره این رده از نهادهای خدمات اجتماعی ارائه داده شده‌اند، در هیچ رابطه‌ای قرار ندارد.

دیگر آن که نهادهای متعلق به «بخش سوم» باید دارای اشکال حقوقی مشخصی باشند. در آلمان این نهادها دارای اشکال حقوقی اتحادیه، بنیاد، شرکت سهامی با مسئولیت محدود و یا تعاونی هستند. در ایالات متحده آمریکا شکل حقوقی شرکت سهامی غیرانتفاعی به مثابه هنجار حقوقی وجود دارد. این شرکت‌ها حق ندارند برای کسب سود فعالیت کنند و بلکه فعالیت آن‌ها باید «عام‌المنفعه» باشد. در آلمان نیز در محدوده برخی از حقوق که مربوط به تأسیس شرکت‌ها و اتحادیه‌ها می‌شود، می‌توان «کسب سود» شرکت را محدود و یا ناممکن ساخت و یا آن که قید کرد که سود شرکت صرف خدمات عام‌المنفعه خواهد گشت. به‌طور نمونه سندیکاهای آلمان پس از جنگ جهانی دوم شرکتی را برای خانه‌سازی تأسیس کردند که شرکتی «عام‌المنفعه» بود. این شرکت که «زادگاه نو» Neue Heimat نام داشت، در نخستین گام در بخش آپارتمان‌سازی فعال شد تا بدون کسب سود آپارتمان‌ها را با کرایه ارزان در اختیار کارگران عضو سندیکا قرار دهد. پس از چندی کار این شرکت گسترش یافت و آپارتمان‌های خود را با کرایه کمی گران‌تر در اختیار کارگرانی که عضو سندیکاها نیز نبودند، قرار داد. باز پس از چندی هر کسی می‌توانست از این شرکت آپارتمان کرایه کند. سپس این شرکت به‌خانه‌سازی بدون سود پرداخت که آن‌ها را نخست به کارگران عضو سندیکاها می‌فروخت، سپس خانه‌ها به هر کارگری فروخته شدند و سرانجام هر کسی می‌توانست از این شرکت خانه خریداری کند. چندی بعد این شرکت به هتل‌سازی پرداخت و در بیرون از آلمان به‌ساختن پروژه‌های بسیار گران دست زد و در این زمینه آن‌قدر بده کار شد که سرانجام اتحادیه سندیکاهای آلمان تمامی این شرکت را به یک مارک فروخت، زیرا معلوم شد که مدیران این شرکت میلیون‌ها مارک اختلاس کرده‌اند و با پول و هزینه شرکت برای خود نه فقط در آلمان، بلکه در کشورهای خوش آب و هوا هم‌چون اسپانیا و جزایر قناری و بلاها ساخته‌اند. بنابراین شرکتی می‌تواند

«عام‌المنفعه» باشد، اما در کنار کارهای خدمات اجتماعی خود دچار فساد، اختلاس و ارتشاء نیز گردد.

اهمیت سرمایه اجتماعی

در پیش درباره «سرمایه اجتماعی» سخن گفتیم. بنا بر تئوری‌هایی که تا کنون در این زمینه ارائه شده‌اند، فقط جوامعی که از «سرمایه اجتماعی» کافی بهره‌مندند، می‌توانند در حوزه سیاسی و اجتماعی از کارایی لازم برای حل دشواری‌های خویش برخوردار شوند. فعالیت داوطلبانه افراد در نهادهای متعلق به «جامعه مدنی» چسب یا بتونه‌ای است که با آن می‌توان احساس اجتماعی را با هم‌بستگی اجتماعی به‌هم پیوند زد و مسئولیت شهروندی را برجسته ساخت.

«سرمایه اجتماعی» فقط کارهای داوطلبانه افراد در احزاب و شوراهای شهر و روستاها را در بر نمی‌گیرد و بلکه همه نهادهایی چون باشگاه‌های ورزشی، انجمن‌های تفریحی و فرهنگی و ... را شامل می‌شود که افراد در آنها داوطلبانه عضو می‌شوند و نیروی کار خود را برای دستیابی به هدفی مشترک در اختیار جمع قرار می‌دهند. به‌عبارت دیگر، در مرکز ثقل این‌گونه فعالیت‌های داوطلبانه تحقق نیازهای فردی در رابطه با خیر گروهی و یا همگانی قرار دارد، یعنی افراد می‌دانند که به‌تنهایی نمی‌توانند به خواست و یا هدف خود دست یابند و بلکه با هم‌کاری با دیگرانی که دارای هدف و یا خواست مشابه‌ای هستند، می‌توانند با هزینه کم‌تری خواست‌ها و اهداف مشترک خود را متحقق سازند. بنابراین، بدون جامعه شهروندی و مسئولیت‌پذیری افراد و سازمان‌دهی خود بر مبنای دموکراتیک تحقق نهادهای «جامعه مدنی» امکان‌پذیر نیست. به‌همین دلیل نیز برخی از پژوهشگران این وضعیت را که موجب رهائی شهروندان از افسارهای دولتی می‌شود، «دولت امکان‌پذیر» نامیده‌اند، یعنی وضعیتی که مردم می‌کوشند بدون دخالتگری دولت و به‌مسئولیت خویش زندگی خود را سازمان‌دهی کنند. به‌این ترتیب در کنار نهادهای دولتی که زندگی مردم را تضمین و حفاظت می‌کنند، با پیش‌رفت جوامع مدرن با اشکال نوینی از نهادهای «جامعه مدنی» روبه‌رو می‌شویم که در پی سازمان‌دهی زندگی تمامی و یا بخشی از مردم بدون دخالتگری نهادهای دولتی‌اند، روندی که سرانجام سبب پیدایش و انکشاف نهادهای «گزینشی» در برابر نهادهای دولتی می‌گردد و در درازمدت می‌تواند سبب کاهش نهادهای دولتی و گسترش نهادهای مدنی گردد. این روند می‌تواند سرانجام، یعنی هرگاه جامعه

سرمایه‌داری به فرجام خود رسد، زمینه را برای فروپاشی و نابودی همیشگی دولت و خودگردانی هر چه بیش‌تر شهروندان بر خویش فراهم سازد. در این طرح هر چند در آغاز دولت رفاه به‌مثابه نهادی که در خدمت مردم قرار دارد و به آن‌ها کمک می‌کند، نمودار می‌شود، اما سرانجام تحقق آزادی انسان بدون ره‌ایش از قید و بندهای دولت ممکن نیست. البته برخی نیز بر این باورند که وجود بوروکراسی دولتی به تثبیت دولت انجامیده است و تا نابودی دولت به‌مثابه ابزار حاکمیت و سلطه بخشی از جامعه بر بخش دیگر باید راه‌درازی پیمود.^{۱۰۲}

همین وضعیت سبب شد تا در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری و به‌ویژه در ایالات متحده آمریکا نوع نوینی از «شرکت‌های مسئول خدمات اجتماعی» Corporate Social Responsibility به‌وجود آیند که هدف اصلی آن‌ها کمک‌رسانی به انسان‌های نیازمند در زمینه‌های مختلف است. بر این اساس شهروندانی که در بخش محدودی از حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و یا محیط‌زیستی دارای منافع و خواست‌های مشترک هستند، با یکدیگر سازمان و یا شرکتی را به‌وجود می‌آورند تا بتوانند در جهت منافع آن‌ها کار کنند. در این حالت یک‌چنین سازمان‌هایی را «شرکت شهروندان هم‌مقصد» Corporate Citizenship^{۱۰۳} نامیده‌اند. البته در این زمینه منافع این شرکت‌ها با منافع عمومی در انطباق قرار می‌گیرد، زیرا با نوسازی خیابان‌ها و یا تعمیر رونماهای خانه‌ها همه مردمی که از آن خیابان‌ها استفاده می‌کنند و یا از آن مناطق رد می‌شوند، سود می‌برند. به‌این ترتیب صاحبان این نوع شرکت‌ها که در یک «شرکت ضمانتی» عضو می‌شوند، در عین آن که به دنبال تحقق منافع و سود شخصی خویشند، اقدامی «عام‌المنفعه» نیز انجام می‌دهند.

پارلمان اروپا نیز با تشکیل «کمیسیون پژوهشی اداری» Enquete-Kommission در سال ۲۰۰۰ روند انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» را مورد بررسی قرار داد و طرحی را برای تصویب قوانینی که می‌توانند زمینه را برای رشد هر چه بیش‌تر نهادهای «جامعه مدنی» هموار سازند، تهیه کرد. در این طرح پیشنهاد شد اندیشه دموکراسی رایزنانه هابرماسی به مثابه کارپایه پروژه انکشاف نهادهای «جامعه مدنی» پذیرفته شود. دیگر آن که تشخیص داده شد که بدون تغییر یک سلسله از قوانین تحقق این پروژه ناممکن خواهد بود. به‌همین دلیل نیز «کمیسیون پژوهشی اداری» در طرح خود از دموکراسی مستقیم به‌مثابه شکل تازه‌ای از دخالتگری مردم در تمامی سطوح اداری - از حوزه کارکردهای اداری در روستاها گرفته تا حکومت مرکزی - در تعیین سرنوشت خویش پشتیبانی کرد. فراتر از آن، در این

گزارش گسترده‌ترین بررسی‌های تجربی درباره دخالت شهروندان در تعیین سرنوشت سیاسی خویش در کشورهای عضو اتحادیه اروپا گردآوری شد. همین بررسی‌ها نشان دادند که «سرمایه اجتماعی» در کشورهایی هم‌چون سوئد، دانمارک، هلند، آلمان و ... که شهروندان در سطوح مختلف اجتماعی با عضویت در نهادهای غیردولتی می‌کوشند زندگی روزمره خود را بیرون از سپهر دولت بهبود بخشند، بیش‌تر است.^{۱۰۴} بررسی «سرمایه اجتماعی» در آلمان آشکار ساخت که طی سال‌های ۱۹۹۰-۱۹۶۰ تعداد سازمان‌های غیرانتفاعی که به ثبت رسیده‌اند، در مقایسه با هر ۱۰۰ هزار تن از جمعیت کشور سه برابر شده است، با این حال تعداد مشارکت کسانی که به‌افشار پائینی و آسیب‌پذیر جامعه تعلق دارند و به‌ویژه کارگران، در نهادهای «جامعه مدنی» بسیار اندک است.^{۱۰۵} بررسی دیگری نشان داد با آن که سهم کارگران از کل جمعیت کشور تقریباً ثابت مانده، اما از مشارکت آن‌ها در اتحادیه‌ها، باشگاه‌ها و انجمن‌های خودگردان مدنی طی سال‌های ۱۹۹۸-۱۹۵۶ روی هم ۲۰٪ کاسته شده است. هم‌چنین از تعداد کارگران و کارمندانی که در سندیکاها عضو هستند، طی سال‌های ۱۹۹۳-۱۹۸۴ ۶٪ و هم‌چنین از تعداد کسانی که در احزاب سیاسی عضو هستند، در همین دوران ۱۷٪ کاسته شد. از نیمه دهه ۹۰ سده پیش، سالانه روی هم ۳۵٪ از تعداد اعضا سندیکاها کاسته می‌شود.^{۱۰۶}

اما همین آمار نشان می‌دهند که در ۳۰ سال گذشته به درجه مشارکت مردم در نهادهای «جامعه مدنی» حدود یک پنجم تا یک سوم افزوده شده است. بنا بر گزارش رسمی «وزارت خانواده، پیرسالان، زنان و جوانان» در آلمان فدرال در سال ۱۹۹۹ حدود ۳۴٪ از مردمی که بیش از ۱۴ سال داشتند، به‌طور داوطلبانه در نهادهای مدنی فعال بودند، اما در سال ۲۰۰۴ این نسبت به ۳۶٪ تغییر کرد. در این میان سهم کسانی که مسن‌تر از ۵۶ سال بودند، بین ۵ تا ۶٪ رشد داشت. در عوض سهم عضویت داوطلبانه مردمی که در ایالت‌های شرقی آلمان زندگی می‌کنند، در نهادهای مدنی در مقایسه با ساکنین ایالت‌های غربی، کم‌تر است. بنا بر همین آمار در سال ۱۹۹۹ در این ایالت‌ها فقط ۲۸٪ از مردم در نهادهای مدنی عضویت داشتند و این نسبت در سال ۲۰۰۴ به ۳۱٪ رسید، در حالی که سهم مشارکت داوطلبانه مردم در نهادهای مدنی در ایالت‌های غربی آلمان در ۱۹۹۹ برابر با ۳۶٪ بود.^{۱۰۷} باز همین بررسی‌ها آشکار می‌سازند که طی ده سال گذشته اشکال و مضمون کارکردهای داوطلبانه در نهادهای مدنی کاملاً دگرگون شده است. در گذشته فعالیت در این گونه نهادها «همیشگی» بود، اما اینک به فعالیتی

«کوتاه‌مدت» برای دستیابی به هدفی بلاواسطه بدل گشته است. در گذشته هر کسی به‌خاطر تحقق ایده‌آلی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، ورزشی، تفریحی و یا محیط‌زیستی داوطلبانه در نهادهای مدنی خدمت می‌کرد، اما در حال حاضر تحقق خواست‌های شخصی بلاواسطه و کوتاه‌مدت افراد سبب عضویت آن‌ها در چنین نهادهائی می‌گردد.

هم‌چنین همین بررسی‌ها نشان می‌دهند که «سرمایه اجتماعی» نه فقط در آلمان، بلکه در بسیاری از کشورهای دیگر که از درجه تکامل اقتصادی و اجتماعی مشابه برخوردارند، به‌شدت دچار دگردیسی گشته است. دیگر آن که «سرمایه اجتماعی» در این کشورها در میان همه اقشار و طبقات هم‌سان تقسیم نمی‌شود و بلکه اقشار فقیر که از درجه آموزش کم‌تری برخوردارند، در نهادهای مدنی کم‌تر شرکت می‌کنند و در عوض سهم اقشار میانی و بالائی در این نهادها بسیار بیش‌تر است و همین امر سبب می‌شود تا این اقشار سویه حرکت و فعالیت نهادهای «جامعه مدنی» را به سود گروه و قشری که بدان تعلق دارند، تعیین کنند. به‌عبارت دیگر، فعالیت‌های گروهی و اتحادیه‌ای از یک‌سو با مقدار درآمد مالی اشخاص و از سوی دیگر با باورهای دینی افراد در ارتباط قرار دارند. هم‌چنین سطح تحصیلات افراد در این میان نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کند، یعنی هر اندازه سطح تحصیلات بالاتر باشد، به‌همان نسبت نیز افراد از درآمد بالاتری برخوردارند و در نتیجه بیش‌تر در نهادهای مدنی فعالیت می‌کنند. دیگر آن که افراد بین ۳۰ تا ۵۹ سال بیش‌تر از دیگران در نهادهای مدنی داوطلبانه عضو می‌شوند. در مناطقی که درجه بیکاری بالا است، چون مردم از درآمد مالی کم‌تری برخوردارند، در نتیجه درجه مشارکت در نهادهای مدنی پائین است. علاوه بر آن، درجه عضویت مردان و زنان نیز در نهادهای مدنی ناهمگون است. بر اساس آمارهائی که موجودند، با آن که طی ۳۰ سال گذشته به سهم زنان در مشارکت در نهادهای مدنی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری افزوده شده است، اما با این حال سهم مردان در این نهادها هم‌چنان به‌گونه‌ای چشم‌گیر بیش‌تر از زنان است.

همان‌طور که در پیش‌یادآور شدیم، در نهادهای مدنی، افرادی که دارای سطح تحصیلی پائینی هستند و در نتیجه از درآمد ماهیانه اندکی برخوردارند، کم‌تر فعال هستند، یعنی این بخش از جامعه در تولید «سرمایه اجتماعی» نقشی حاشیه‌ای دارد. همین تقسیم نابرابر «سرمایه اجتماعی» میان اقشار و طبقات اجتماعی سبب شده است تا افراد متعلق به اقشار و طبقات پائینی جامعه از استعداد جذب و هم‌بستگی اجتماعی بالائی

برخوردار نباشند. البته در گذشته چنین نبود. در سده ۱۹ که جنبش کارگری برای برخورداری از رفاه اجتماعی بیش‌تری سندیکاهای کارگری را آفرید، این طبقه از درجه مشارکت بالائی در نهادهای مدنی برخوردار بود. اما با پیدایش دولت رفاه که حداقلی از امنیت اجتماعی را برای همه افراد تضمین می‌کند، طبقه کارگر در بیش‌تر کشورهای صنعتی جهان به تدریج از دور و بر احزاب سیاسی کارگری و هم‌چنین سندیکاهای کارگری پراکنده شده است. به‌طور مثال، پس از جنگ جهانی دوم در فرانسه و ایتالیا، احزاب کمونیست این دو کشور بیش از ۳۰٪ آراء مردم را در انتخابات پارلمانی به‌دست می‌آوردند و احزابی «خلقی» محسوب می‌شدند، اما اینک این احزاب به زحمت ۵٪ آراء رأی‌دهندگان را می‌توانند کسب کنند. هم‌چنین احزاب سوسیال دمکرات که طراح اصلی «جامعه رفاه» در سده ۲۰ بوده‌اند، در حال حاضر در بیش‌تر کشورهای پیش‌رفته اروپا با بحران مشروعیت روبه‌رویند و در آلمان این حزب که روزی نزدیک به یک میلیون عضو داشت و در انتخابات ۱۹۷۳ بیش از ۴۶٪ آراء مردم را به‌دست آورده بود، اینک نیمی از اعضاء خود را از دست داده است و به زحمت می‌تواند از پشتیبانی ۲۵٪ رأی‌دهندگان آلمان برخوردار شود. هم‌چنین بنا بر همین بررسی‌ها طبقه کارگر در تشکیل گروه‌های خودیاری و یا نهادهای مدنی نوین هم‌چون نهادهای ابتکاری حفاظت از محیط زیست، شرکت در جنبش صلح و جنبش ضد نیروگاه‌های اتمی تقریباً حضور ندارد و در همه جا خُرده‌بورژوازی، یعنی قشر میانه جامعه نیروی محرکه این جنبش‌ها است. در عین حال شرکت در این‌گونه جنبش‌ها نیاز به کاردانی و شایستگی‌هایی دارد که اکثریت طبقه کارگر به‌خاطر سطح آموزش محدود خود از آن محروم است. در این جنبش‌ها به کسانی نیاز است که بتوانند در برابر رُخ‌دادها از خود عکس‌العملی خودگردان نشان دهند و در حقیقت خود «مصرف‌کننده» فرآورده‌ای باشند که با فعالیت‌های خودگردان خویش به‌وجود می‌آورند. برای فهم این نکته باید یادآور شد بیش‌تر کسانی که در جنبش‌های حفاظت از محیط زیست در اروپا فعال هستند، از شیوه زندگی ویژه‌ای پیروی می‌کنند که در آلمان آن را شیوه «زندگی‌گزینشی» *alternatives Leben* می‌نامند. برای نمونه، این افراد می‌کوشند برقی را که توسط نیروگاه‌های اتمی تولید می‌شود، مصرف نکنند و در عوض با خرید سهام شرکت‌هایی که برق را با نیروگاه‌های بادی و یا نیروی خورشید *Solar* تولید می‌کنند، می‌کوشند شیوه تولید نوینی را جایگزین شیوه‌های تولید کهن برق سازند. این افراد مواد غذایی خود را از فروشگاه‌هایی که «دُکان زندگی» *Bio-Laden* نامیده می‌شوند،

می‌خرند، یعنی آن‌گونه مواد کشاورزی را مصرف می‌کنند که بدون به‌کارگیری کودهای شیمیائی مصنوعی کشت شده‌اند. آن‌ها هم‌چنین می‌کوشند تا آن‌جا که ممکن است، از خرید اتومبیل‌های شخصی خودداری کنند و با عضویت در شرکت‌هایی که آن را «اتومبیل سهمی» Carsharing می‌نامند، در عین حفظ تحرک اجتماعی خویش، تا آن‌جا که ممکن است، در اشتراک با دیگر اعضاء از اتومبیل‌های شرکت خودی استفاده کنند تا بتوان از دامنه تولید گاز کربنیک CO₂ کاست که افزایش آن سبب آلودگی و گرم شدن هوا می‌شود. این افراد خرید کالاهائی را که در کشورهای جهان سوم با کار کودکان تهیه می‌شوند، بایکوت می‌کنند و توانستند با تأثیرگذاری بر افکار عمومی کشورهای خویش قوانینی را در بسیاری از پارلمان‌های اروپا به تصویب رسانند که بر اساس آن ورود این‌گونه کالاها را به این کشورها ممنوع کرده است.

روشن است که بخش میانی جامعه که از سطح تحصیل و درآمد خوب برخوردار است، با در اختیار داشتن امکانات مالی خوب می‌تواند بخشی از درآمد ماهیانه خود را برای تحقق ایدآل‌های خویش هزینه کند. اما اکثریت کارگران در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری به قشر پائینی جامعه تعلق دارند و در نتیجه باید آن‌چه را که ارزان تولید شده است، مصرف کنند. به‌عبارت دیگر، محدودیت امکانات مالی آن‌ها را از حق «گزینش» محروم ساخته است و به همین دلیل نیز کارگران به ندرت در گروه‌های مدنی فعال هستند. در عوض آن‌ها در «فضای زیست» Milieu خود به‌سر می‌برند و در آن محدوده دارای اشکال تفریحی ویژه خویشند. به‌عبارت دیگر، تقسیم نابرابر ثروت و آموزش سبب پیدایش خواست‌ها و استعداد‌های متفاوت در جامعه می‌گردد و افرادی که از آموزش و درآمد معینی برخوردارند، دارای خواست‌ها و ایدآل‌های همگون می‌شوند، برخی از آنان هم‌چون قشر میانی جامعه، در سیاست و جنبش‌های مدنی فعال‌ترند، یعنی سپهر «جامعه مدنی» را به‌خود اختصاص داده‌اند و برخی دیگر خود را نسبت به خواست‌ها و مطالبات این جنبش‌ها از خود بیگانه احساس می‌کنند. همین امر سبب شده است تا «سرمایه اجتماعی» در تناسب با سطح آموزش و درآمد در جامعه تقسیم شود، یعنی اقشار پائینی جامعه در تولید آن نقشی فرعی بازی می‌کنند و در عوض نقش اقشار میانی در تولید «سرمایه اجتماعی» بسیار بالا است.

البته این وضعیت نوین سبب شده است تا برخی از سازمان‌هایی که دارای تعداد اندکی عضو هستند، خود را وکیل مدافع برخی از ذخیره‌های طبیعی بنامند و به‌نام همه ملت در

رابطه با آن ذخیره‌ها خواست‌های خود را مطرح کنند. به‌طور مثال در آلمان تعداد اعضا اتحادیه‌های محیط زیست به پنجاه هزار تن نیز نمی‌رسد، اما این اتحادیه‌ها در رابطه با مسائل محیط‌زیستی از تأثیر فوق‌العاده‌ای در جامعه برخوردارند و هم‌چنین از آن‌جا که برخی از اعضا سرشناس آن از اعضا برجسته احزاب سیاسی‌اند، در نتیجه می‌توانند در تعیین سیاست‌های کلان این احزاب نقشی تأثیرگذار داشته باشند. هم‌چنین این اتحادیه‌ها با به‌وجود آوردن نهادهای بین‌المللی هم‌چون «صلح سبز» Greenpeace توانسته‌اند برای خود اعتباری جهانی به‌وجود آورند. رهبری این اتحادیه‌ها در دست افراد تحصیل‌کرده و متخصص قرار دارد که به‌بخش بالائی قشر متوسط تعلق دارند. در حقیقت این گروه‌ها که خود را وکیل مردم، صلح و یا محیط زیست ساخته‌اند، کارشان لابیگری به‌سود گروهی است که بدان تعلق دارند. کار آن‌ها بسیار تخصصی است، زیرا خود کارشناسان ماهرند. به‌همین دلیل نیز برخی از پژوهشگران «جامعه مدنی» این گروه‌ها را «الیگارشی کارشناسان» نام نهاده‌اند که با کار تخصصی گروهی خود بسیاری از مردم عادی را از حوزه سیاست بیرون رانده‌اند، زیرا مردم عادی در برابر این گروه‌ها با کمبود دانش و تخصص روبه‌رویند و توان گفتگو و مجادله با آن‌ها را ندارند. به‌همین دلیل این دسته از پژوهشگران خواهان بازتولید سنت‌های «اتحادیه‌های چندگانه» multiplexe Assoziationen هستند که در آن‌ها فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی آن‌چنان در هم تنیده می‌شوند که هر فرد عادی نیز می‌تواند در آن روند دخالت کند و این احساس را داشته باشد که با عضویت در یک‌چنین اتحادیه و یا حزبی می‌تواند در تعیین سرنوشت خویش نقش آفرین باشد. به‌این ترتیب با پدیده نوینی از سازمان‌دهی و بیانگری سیاسی روبه‌روئیم.

نگاهی به روند انکشاف «سرمایه اجتماعی» در ایالات متحده آمریکا آشکار می‌سازد که پس از ۱۹۷۰ «سرمایه اجتماعی» به‌گونه‌ای بسیار ناعادلانه در جامعه تقسیم شده است، یعنی وضعیت بد آموزش و پرورش هم‌راه با وخامت اقتصادی نه فقط موجب رواج بیکاری، بلکه هم‌چنین سبب محرومیت بسیاری از مردم این سرزمین از «سرمایه اجتماعی» گشته است.

بنا بر تحولات سال‌های اخیر می‌توان میان ساختار دگرگونی نهادهای «جامعه مدنی» و دگرگونی‌های اقتصادی رابطه‌ای به‌هم پیوسته را کشف کرد. دگرگونی‌های اقتصادی که با دگرگونی‌های اخلاق «محیط زیست» هم‌سوئی دارد، سبب تقسیم ناعادلانه‌تر ثروت اجتماعی در میان اقشار و طبقات گشت، یعنی تمرکز ثروت در دستان اقشار بالائی و بخش

بالائی قشر میانه بیش تر شد و در عوض به تعداد کسانی که زیر خط فقر زندگی می کنند، افزوده گشت. همین امر سبب شد تا بسیاری از عناصر متعلق به قشر پائینی جامعه از سپهر «جامعه مدنی» به بیرون پرتاب شوند.

با گسترش روند جهانی سازی این وضعیت سراسر جهان را فراگرفت و در کشورهای عقب مانده و یا عقب نگاه داشته شده نیز به ژرفای شکاف میان طبقات افزوده گشت. به همین دلیل نیز بسیاری از پژوهندگان «جامعه مدنی» و به ویژه کسانی که با چشم مارکس به این پدیده می نگرند، بر این باورند که «جامعه مدنی» دوباره به پروژه ویژه خُرده بورژوائی بدل گشته است که در آن بخش های میانی و بالائی جامعه در پی متحقق ساختن نیازهای طبقاتی خویشند، بدون آن که منافع و خواست های بخش پائینی جامعه را در این روند مورد توجه قرار دهند و یا آن که زمینه دخالتگری آنها را در این روند فراهم سازند. چنین به نظر می رسد که بخش های بالائی و میانی جامعه پروژه های خود را به گونه ای سازمان دهی می کنند که بخش پائینی جامعه، که باید با کمبودهای مالی، آموزشی، فرهنگی و بهداشتی دست و پنجه نرم کند، نتواند در نهادهای «جامعه مدنی» دخالت کند. هرگاه از این زاویه به این پدیده بنگریم، در آن صورت «جامعه مدنی» خصلت فراطبقاتی خود را از دست داده و دوباره به پروژه های بورژوائی بدل گشته است.^{۱۰۸}

«جامعه مدنی» و اشکال نوین جنبش های اجتماعی

برخی بر این باورند که گفتمان کنونی از «جامعه مدنی» تا حد زیادی آغشته به تجربیاتی است که هواداران این مقوله از جنبش های اجتماعی کسب کرده اند. در این گفتمان «جامعه مدنی» به مرکز ثقل پروژه های هنجارین برای دستیابی به دموکراسی بیش تر بدل گشته است. در عوض در پروژه هایی که «جامعه مدنی» را در مرکز ثقل خود قرار داده اند، جنبش های اجتماعی در بیش تر موارد به نیروی محرکه دستیابی به خواستی سیاسی بدل می گردند. در این معنی جنبش های اجتماعی نوعی هیبت اجتماعی، یعنی شبکه ای را تشکیل می دهند که موجب پیوند افراد، گروه ها و یا سازمان ها به هم می گردد که در یک جامعه با هم و در کنار هم زندگی می کنند و در اشتراک و هم کاری با هم با دست زدن به جنبش های اعتراضی می کوشند به خواست مشترکی دست یابند که می تواند دگرگونی مناسبات سیاسی، اقتصادی و یا حتی اجتماعی باشد و یا آن که از دگرگونی هایی که جامعه آستان آن است، جلوگیری کنند.^{۱۰۹}

نخستین تعریفها از مفهوم و اشکال بُروز «جنبش اجتماعی» برای نخستین بار در سده ۱۸ در اروپا و تحت تأثیر جنبش روشنگری ارائه شدند. در آن زمان این مفهوم در رابطه‌ای تنگاتنگ با این اندیشه قرار داشت که انسان‌ها خود تاریخ خویش را به وجود می‌آورند و در نتیجه از توانائی ساختن آینده فردی و اجتماعی خویش برخوردارند. به این ترتیب پیدایش دموکراسی در اروپا با جنبش اجتماعی این قاره در ارتباطی ناگسستنی قرار دارد. اگر جنبش‌های اجتماعی سده‌های ۱۸ و ۱۹ را بتوان جنبش‌های بورژوائی نامید، با آغاز سده ۲۰ جنبش کارگری به نیروی محرکه آن بدل گشت، یعنی طبقه کارگر در کنار خُرده‌بورژوازی در جهت تحقق برنامه‌های «جامعه مدنی» گام برداشت.

پس از جنگ جهانی دوم، در بسیاری از کشورهای اروپائی نهادهائی که خواست‌ها و منافع گروهی، قشری و طبقاتی مردم را بازتاب می‌دادند، با تکیه بر قانون اساسی این کشورها در هیئت نهادهای مدنی در جامعه تثبیت شدند. البته این امر سبب نشد تا در رابطه با مسائل مشخصی مردم به خیابان‌ها نریزند و علیه نظم موجود به تظاهرات نپردازند. ویژگی دموکراسی آن است که هر خواستی که به خاطر آن مردم به تظاهرات دست می‌زنند، هرگاه استمرار یابد، دیر یا زود سبب پیدایش نهادی مدنی می‌گردد که می‌کوشد برای حل آن مشکل راه حلی ارائه دهد. به‌طور مثال در آلمان، در برخی از مناطق قدیمی شهرها فضای سبز و میدان‌های بازی کودکان و نوجوانان آن اندازه که لازم است، وجود ندارند. در این مناطق نخست مردم با رجوع به شهرداری‌ها می‌کوشند شوراها را به تأمین مالی پروژه‌هائی وادارند که خواهان تحقق آنند. هرگاه این کار به‌گونه‌ای مطلوب پیش نرود، در آن صورت گروه‌های «ابتکار شهروندی» Bürgerinitiative را تشکیل می‌دهند که هدف معینی را تعقیب می‌کند و برای دستیابی به آن می‌کوشد با دست زدن به یک سلسله تظاهرات و تشکیل نشست‌های جنجال برانگیز افکار عمومی را به سود خود بسیج کند. به این ترتیب با افزایش فشار افکار عمومی بر احزاب سیاسی، دیر یا زود آن احزاب مجبور به عکس‌العمل در برابر آن خواست‌ها می‌شوند و در بسیاری از موارد نیز، پس از آن که اهداف «ابتکار شهروندی» متحقق می‌گردند، این گونه گروه‌ها از بین می‌روند. به همین دلیل نیز از ۱۹۶۰ به بعد دیگر نمی‌توان از نقش تعیین‌کننده جنبش کارگری در تعیین مضمون نهادهای «جامعه مدنی» سخن گفت و بلکه «جنبش اجتماعی نو» جای آن را گرفته است که تا آن زمان به این‌گونه وجود نداشت و پدیده کاملاً تازه‌ای بود. بزرگ‌ترین جنبش اجتماعی که از آن پس در اروپا و ایالات متحده آمریکا به‌وجود آمد،

جنبش‌های دانشجویی، ضد اجبار *antiautoritär*، زنان، محیط زیست، صلح و ضد نژادپرستی بودند که به‌موتور اصلاحات اجتماعی و سیاسی بدل گشتند. با آن که جنبش کارگری در این جنبش‌ها نقشی نداشت، اما بیش‌تر آن‌ها به «چپ» گرایش داشتند و یا کسانی که در این جنبش‌ها فعال بودند، خود را طیفی از جنبش چپ و حتی سوسیالیستی و کمونیستی می‌انگاشتند.

دیگر آن که از ۱۹۶۰ به بعد با اشکال اعتراضی نوینی روبه‌رو می‌شویم که با اشکال پیش از خود توفیرهایی داشتند. برخی از پژوهشگران این توفیرها را «آغاز درون‌آختگی» *Einbruch der Subjektivität* نامیده‌اند، یعنی در بسیاری از موارد اشکالی که این جنبش‌ها به‌خود می‌گرفتند، بازتاب دهنده کارکرد سیاسی اعتراض‌های آنان بود. به‌این ترتیب می‌توان جای پای نوعی فردگرایی گویا را در حوزه سیاست یافت که در آن دوران سبب درهم‌آمیختگی شهوت‌گرایی *Erothik* و زیباشناسی *Ästhetik* با سیاست شد تا جایی که برخی از جامعه‌شناسان مدعی شدند که مردم فقط در آن گونه جنبش‌های اعتراضی شرکت می‌جویند که بتواند سبب سرگرمی آن‌ها گردد. اینان بر این باورند که شرکت در جنبش‌های اعتراضی نوعی خودآمایی *Selbstverwirklichung* فردی در بطن «فضای زیست» *Milieu* خودی است، امری که شهروندان در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری در نتیجه گسترش هر چه بیش‌تر امکانات آموزش و پرورش از آن برخوردار شده‌اند. این وضعیت سبب پیدایش جریان‌های فکری نوئی شد که چندی نیز به جنبش‌های کوچک و بزرگ اجتماعی بدل گشتند، هم‌چون جنبش هیپی‌ها که به‌دنبال یافتن الگوی زندگی نوئی بودند، جنبش کسانی که در پی مصرف هر چه بیش‌تر بودند و یا کسانی که از نظم موجود خسته شده و به مناطق روستائی و یا کشورهای عقب‌مانده آفریقائی و آسیائی می‌گریختند تا در آن‌جا به هستی خویش خودآگاه گردند. بنا بر همین بررسی‌ها «فضای زیست» سپهری را در اختیار فرد قرار می‌دهد که بتواند در محدوده آن به حقیقت خود پی ببرد. پس دیگر اهداف زندگی، هم‌چون تحصیلات عالی و مشاغل خوب با هدف برخورداری از حقوق ماهیانه کلان، روی آوردن به کارهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی باید در خدمت خودآمایی فرد قرار گیرد. به‌این ترتیب پس از ۱۹۶۰ «فضای زیست خودآمایی» به‌هسته اصلی جنبش‌های اجتماعی نوین بدل گشت.^{۱۱} با این حال نمی‌توان گفت که جنبش‌های اجتماعی نو بدون هرگونه ارتباطی با جنبش‌های پیشین به‌وجود آمده‌اند و بلکه بیش‌تر آن‌ها از درون آن جنبش‌ها روئیده‌اند. نمونه آن که نخستین جنبش‌های زنان و حتی

جنبش محیط زیست در سده ۱۹ به وجود آمدند. در آن دوران خواست‌های زنان تحقق برابر حقوقی با مردان و برخورداری از حق رأی بود. اما پس از ۱۹۷۰ در بیش‌تر کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری جنبش زنان با طرح شعار «شکم مال خودم است»، خواستار لغو قوانینی شد که به زنان اجازه سقط جنین را نمی‌دادند. از این دوران به بعد زنان با انتشار مجلات ویژه خویش و ایجاد زیرساختارهایی که به خاطر حقوق ویژه زنان مبارزه می‌کردند، کوشیدند با پدرسالاری حاکم در سیستم دیوانسالاری کشورهای خود مبارزه کنند و توانستند با تحت تأثیر قراردادن افکار عمومی در آلمان، پارلمان این کشور را به تصویب قانونی وادارند که طی آن در بسیاری از شرکت‌ها و ادارات دولتی باید یک بانو به‌مثابه مسئول مسائل زنان استخدام گردد و هیچ تصمیمی در رابطه با اشغال یک پُست اداری بدون دخالتگری و توافق مسئول مسائل زنان نباید گرفته شود. از آن دوران به بعد در این کشورها رستوران‌ها، بارها، قهوه‌خانه‌ها و حتی تالارهای رقص ویژه زنان به‌وجود آمدند که ورود مردان به آن‌ها ممنوع است. هم‌چنین با ایجاد «خانه‌های زنان» که به آن‌ها زنانی که توسط شوهران خود مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرند، می‌توانند پناه برند، و شماره تلفن امداد ویژه زنان کوشش شد به روند هم‌برابری زن و مرد شتاب داده شود. هم‌چنین در برخی از کشورها حتی دانشگاه‌های ویژه زنان تأسیس شد. به‌عبارت دیگر، جنبش زنان هر چند از یک‌سو در پی هم‌برابری میان زنان و مردان است، اما از سوی دیگر گام‌های بزرگی نیز در جداسازی جنس‌های مرد و زن از هم برداشته که گامی در جهت نابرابری زنان و مردان از یک‌دیگر است.

با این حال جنبش زنان یکی از موفق‌ترین جنبش‌ها بوده است. امروز در اروپا هم‌چون ایران، اکثریت کسانی که دیپلم دبیرستان می‌گیرند و در دانشگاه‌ها تحصیل می‌کنند، زن هستند. هم‌چنین بسیاری از پُست‌های مهم در سیاست، در ادارات دولتی و در دانش و اقتصاد در اختیار زنان قرار گرفته و در برخی از رشته‌ها برتری زنان بر مردان چشم‌گیر است. به‌طور مثال بیش‌تر اعضای «حزب سبزها» در آلمان زن هستند و طبق مقررات و اساسنامه این حزب، زنان و مردان باید در همه سطوح رهبری در کنار هم قرار داشته باشند، یعنی در این حزب همیشه یک مرد و یک زن هم‌زمان و با حقوق برابر به رهبری حزب انتخاب می‌شوند. هم‌چنین نیمی از نمایندگان این حزب در پارلمان فدرال، یعنی «بوندستاگ» و یا در پارلمان‌های ایالتی، یعنی «لاندتاگ»ها باید از جنس زن باشند. در عین حال همین پیروزی‌ها سبب شد تا جنبش زنان نیز هم‌چون هر جنبش دیگری

نهادینه شود و اینک چند نهاد مدنی که از حقوق زنان هواداری می‌کنند، جای جنبش توده‌ای زنان را گرفته‌اند.

در کشورهای پیش‌رفته صنعتی از ۱۹۷۰ به بعد «جامعه مدنی» به نوعی الگوی نظم برای تحقق اصلاحات سیاسی و اجتماعی دمکراتیک رادیکال بدل گشت. همین امر هواداران اصلاحات را که در جنبش‌های اجتماعی نو سازمان‌دهی شده بودند، بیش از پیش به دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی امیدوار ساخت. در آغاز نیز این جنبش‌ها به موفقیت‌های چشم‌گیری دست یافتند. سندیکاها توانستند در شورای رهبری شرکت‌ها و کارخانه‌های بزرگ سهیم گردند، دانشجویان در دانشگاه‌ها در برنامه‌ریزی‌های علمی دانشگاه‌ها شرکت داده شدند. احزاب سیاسی کوشیدند با هواداری از خواست‌های جنبش‌های اجتماعی نوین، آن‌ها را به سوی خود جذب و در خود مستهلک کنند.

در عین حال مخاطب بیشتر جنبش‌های اعتراضی نو احزاب سیاسی‌اند، زیرا فقط با کمک این احزاب که در پارلمان‌ها نماینده دارند، می‌توان قوانینی را به تصویب رساند تا بتوان زمینه را برای اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی هموار ساخت. به‌همین دلیل یکی از اهداف جنبش‌های اعتراضی مدرن آن است که بتوانند بر رسانه‌ها تأثیر نهند، زیرا بدون خبررسانی رسانه‌ای نمی‌توان بر افکار عمومی به سود خواست‌ها و اهداف خود تأثیر نهاد. به این ترتیب جنبش اجتماعی مدرن یکی از سه رأس مثلثی را تشکیل می‌دهد که دو رأس دیگر آن عبارتند از مردم و رسانه‌های خبری. یکی از سازمان‌هایی که خود را وکیل «محیط‌زیست» جهانی ساخته، «صلح سبز» Greenpeace است که اعضایش با دست زدن به عملیات خارق‌العاده، هم‌چون اشغال راه‌های آهن برای جلوگیری از حمل میله‌های سوخت به نیروگاه‌های اتمی، یا با قایق‌ها از صید وال‌های سفید توسط ماهی‌گیران ژاپنی جلوگیری کردن و ... به گونه‌ای حرفه‌ای خبرآفرینی می‌کند تا با انتشار آن در رسانه‌ها بتواند افکار عمومی جهانی را به سود خواست‌های خود برانگیزد.

از سوی دیگر کسانی که در این گونه نهادها فعالیت می‌کنند، در پی آنند که شیوه زندگی نوینی را که خود مطلوب و خوب یافته‌اند، به مابقی جهان نیز به مثابه یگانه الگوی زندگی بقبولانند. روشن است که شیوه زندگی اینان در تضاد با «مسیر اصلی» Mainstream شیوه تولید سرمایه‌داری و دولت برخاسته از این شیوه تولید قرار دارد. نخستین کسانی که پس از ۱۹۶۰ کوشیدند شیوه زندگی نوئی را در برابر شیوه زندگی سرمایه‌سالارانه قرار دهند، جنبشی بود که در آلمان APO نامیده شد که مخفف «اپوزیسیون بیرون از پارلمان»

Außerparlamentarische Opposition بود. اپوزیسیونی که تا آن زمان در پارلمان‌های کشورهای سرمایه‌داری وجود داشتند، در پی نابودی آن شیوه تولید و شیوه زندگی برخاسته از آن نظم اقتصادی نبودند، اما رهبران «اپوزیسیون بیرون از پارلمان» هر چند مدعی نقد مارکسیستی از شیوه تولید سرمایه‌داری بود، اما بدنه این جنبش بدون آن که بدانند خواهان نابودی شیوه تولید سرمایه‌داری است، در پی تحقق شیوه زندگی نوینی بود که خود هنوز آن را به خوبی نمی‌شناخت و بلکه می‌کوشید با آزمایش روش‌های نو به تدریج بدان دست یابد. روشن بود که دیر یا زود این پروژه با شکست روبه‌رو خواهد شد. بخشی از آن جنبش به چپ رادیکال گرائید و با دست زدن به پروژه‌های تروریستی خواست «خلق» را از اسارت «سرمایه» رها سازد. بخش دیگری راه «مارش در درون نهادها» را در پیش گرفت تا نهادهای اداری سرمایه‌داری را از درون دمکراتیزه کند و از آن‌جا که این بخش دارای تحصیلات دانشگاهی و متخصص بود، توانست به مقامات دانشگاهی و اداری بالائی دست یابد و هر چند در حرف هم‌چنان «اپوزیسیون» مناسبات سرمایه‌داری باقی ماند، اما در عمل به تدریج جذب آن سیستم گشت، زیرا اپوزیسیون نظام اقتصادی - سیاسی سرمایه‌داری نیز نمی‌تواند بیرون از آن سیستم بزیاید. خلاصه آن که این جنبش اجتماعی از یک سو کوشید هویت ضد سرمایه‌دارانه خود را حفظ کند و از سوی دیگر در حوزه سیاسی هنجارهای نوئی را بنیان نهد که بازتاب دهنده آن هویت باشند. به هر حال این جنبش اعتراضی که از بطن جنبش دانشجویی سال‌های پایانی دهه ۶۰ سده ۲۰ در اروپای غربی و ایالات متحده به وجود آمد، توانست در تئوریزه کردن شیوه زندگی مبتنی بر نهادها، هنجارها و ارزش‌های «جامعه مدنی» نقش تعیین‌کننده‌ای بازی کند.

جنبش‌های اعتراضی نه فقط در گسترش شبکه‌های «جامعه مدنی»، بلکه هم‌چنین در پیدایش نهادهای نوین سیاسی و مدنی نقشی مؤثر داشتند. احزاب «سبز» که از درون جنبش‌های اعتراضی حفظ محیط زیست روئیدند، اینک در آلمان و اتریش می‌کوشند در ائتلاف با احزاب سوسیال دمکرات روند تکامل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و محیط‌زیستی این دو کشور را تعیین کنند.

همان‌طور که دیدیم، جنبش‌های اعتراضی و اجتماعی در آغاز پراکنده و خودجوش هستند، اما برای آن که بتوان به هدفی دست یافت، سازمان‌دهی نیروها به نیازی مبارزاتی بدل می‌گردد و همین امر سبب می‌شود تا از بطن این گونه جنبش‌ها به تدریج سازمان‌ها برویند. این سازمان‌ها در آغاز خود را وکیل جنبش می‌دانند، اما نمی‌توانند جانشین آن

شوند. به همین دلیل نیز دیری نمی‌پاید که این گونه نهادهای سیاسی و مدنی از اهداف اولیه خود دور می‌شوند. حزب «سبزها» در آلمان نمونه یک چنین روندی را به‌ما نشان می‌دهد. این حزب که از بطن جنبش دانشجویی و جنبش محیط زیست که هر دو دارای سوبه‌های آشکار ضد سرمایه‌داری بودند، سر برافراشت، اینک از سیاست اقتصادی لیبرال پیروی می‌کند و در دورانی که در ائتلاف با حزب سوسیال دمکرات در آلمان حکومت می‌کرد، از هواداران پر و پا قرص سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم بود. به‌عبارت دیگر، این حزب با چرخش به‌راست، اینک از منافع «سرمایه» در برابر «کار» دفاع می‌کند و نه برعکس.

دیگر آن که جنبش‌های اعتراضی برخلاف احزاب و اتحادیه‌ها دارای اشکال تشکیلاتی شبکه‌ای هستند، یعنی نهادهای پراکنده بر حسب نیاز به‌هم وصل می‌شوند، بدون آن که استقلال خود را از دست دهند، و پس از آن که به هدفی دست یافتند، دوباره از هم جدا می‌شوند و یا آن که از بین می‌روند. به‌عبارت دیگر این گونه جنبش‌ها فاقد تشکیلاتی هستند که افراد داوطلبانه در آن عضو می‌شوند. و از آن‌جا که فعالین این‌گونه جنبش‌ها داوطلبانه و بدون دریافت مُزد کار می‌کنند، در نتیجه هیچ‌کس را نمی‌توان به فعالیت در این جنبش‌ها مجبور کرد. آن‌چه که سبب مراد و هم‌کاری افراد در درون یک چنین جنبشی می‌شود، انگیزه‌ای است که موجب پیدایش جنبش گشته است. همین انگیزه زمینه را برای پیدایش احساس «ما» بودن و فعالیت داوطلبانه افراد هموار می‌سازد. از آن‌جا که همه افراد دارای انگیزه‌های هم‌سان نیستند، بنابراین ایجاد تنش میان گروه‌های مختلفی که در یک جنبش اعتراضی که دارای انگیزه‌های متفاوت است، شرکت دارند، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. بخشی که با انگیزه‌های شدید در جنبش اعتراضی شرکت دارد، خواهان راه‌حل‌های رادیکال می‌شود و بخش دیگری که با انگیزه‌های ضعیف‌تر در جنبش اعتراضی شرکت کرده است، خواهان راه‌حلهائی است که در انطباق با نظام سیاسی حاکم قرار دارند.

اما احزاب سیاسی دارای اشکال سازمانی رسمی‌ترند و هدف اصلی آن‌ها دستیابی به قدرت سیاسی است و هرگاه این هدف تحقق یابد، در آن صورت باید دارای کادر متخصص و آموزش‌دیده‌ای باشند که با اشغال مقامات مهم دولتی بتواند حکومت را اداره و جامعه را هدایت کند. هم چنین اتحادیه‌ها نیز بیش‌تر از جنبش‌های اعتراضی، اما کم‌تر از احزاب سیاسی از اشکال سازمان‌دهی برخوردارند. در آن‌ها نیز افراد داوطلبانه عضو می‌شوند و

دارای نهادهای رهبری‌اند که باید در درون و بیرون از سازمان در جهت تحقق خواست‌ها و اهداف اتحادیه فعالیت و مبارزه کنند. به‌همین دلیل نیز بسیاری از اتحادیه‌ها باید فعالیت‌های خود را با احزابی که به‌آن‌ها نزدیک‌ترند، هماهنگ کنند، یعنی باید دارای کانال‌های ارتباطی با احزاب باشند تا بتوانند با برخورداری از پشتیبانی سیاسی آن احزاب به تحقق اهداف خود گامی نزدیک‌تر شوند.

به‌این ترتیب به‌همان‌گونه که سندیکاها حلقه ارتباطی میان جنبش‌های مطالباتی کارگری و احزاب سیاسی را تشکیل می‌دهند، اتحادیه‌هایی از این نوع نیز تسمه‌ای هستند که با آن احزاب سیاسی و جنبش‌های اعتراضی به‌هم وصل می‌شوند. همان‌طور که در رابطه با جنبش‌های اعتراضی زنان و محیط زیست دیدیم، بسیاری از جنبش‌های اعتراضی که اهداف درازمدتی را پیگیری می‌کنند، پس از چندی نهادینه می‌شوند. در رابطه با جنبش زنان دیدیم که در آلمان در همه ادارات و کارخانه‌های خصوصی و عمومی بزرگ «مسئول مسائل زنان» شاغل است و حفظ محیط زیست نیز امروز در همه سطوح نهادینه شده است و در دولت فدرال و دولت‌های ایالتی آلمان وزارت‌خانه‌های حفظ محیط زیست فعال هستند. به‌عبارت دیگر، احزاب سیاسی می‌کوشند جنبش‌های اعتراضی موفق را در خود جذب کنند و خواست‌های آن‌ها را به برنامه سیاسی خود بدل سازند تا بتوانند از پشتیبانی بیش‌تر رأی‌دهندگان برخوردار گردند.

همان‌طور که در پیش‌یادآور شدیم جنبش اعتراضی به‌چند علت دارای تأثیری مثبت بر نهادهای «جامعه مدنی» است: نخست آن که جنبش‌های اعتراضی دشواری‌های حل‌نشده اجتماعی را در دستور کار خود قرار می‌هند، آن‌هم به این دلیل که ساختار سیاسی در جامعه‌ای طبقاتی نمی‌تواند به خواست‌های همه طبقات و اقشار اجتماعی پاسخی مثبت دهد و در نتیجه بسیاری از خواست‌ها و مطالبات بی‌پاسخ می‌مانند و هنگامی که خواست‌ها به اعتراض بدل گشتند، به ناگهان جنبشی اعتراضی نمایان می‌شود. بنابراین نقش مثبت هر جنبش اعتراضی آن است که بتواند حکومت دمکراتیک را مجبور کند برای از میان برداشتن بفرنجی که سبب پیدایش جنبش اعتراضی گشته است، به‌فکر چاره بی‌افتد. دوم آن که افرادی که به‌زحمت می‌توان آن‌ها را برای فعالیت در نهادهای مدنی و سیاسی فعال ساخت، در هنگام پیدایش جنبش‌های اجتماعی پویا می‌شوند و در روند تعیین سرنوشت خویش سهیم می‌گردند. سوم آن که برخی از جنبش‌های اعتراضی در پی حل مشکلات بلاواسطه افرادی که در آن جنبش فعالند، نیستند و بلکه خواهان از میان برداشتن

مشکلاتی هستند که دیگران با آن روبه‌رویند، اما چون خود راه را نمی‌توانند از چاه تشخیص دهند، در نتیجه برای متحقق ساختن خواست‌های خود به یک چنین جنبش‌های اعتراضی نیازمندند، هم‌چون مهاجرین سیاسی و غیرسیاسی که در وضعیتی سخت در کشور میزبان خود به‌سر می‌برند و به‌خاطر ندانستن زبان و ناآگاهی به قوانین آن کشور عملاً امکان دفاع از خواست‌ها و منافع خویش را ندارند. چهارم آن که جنبش‌های اجتماعی گاه‌گاهی در وضعیتی قرار می‌گیرند که می‌توانند در برابر دولت و بازاری که بر جامعه سلطه دارد، خواست‌های «جامعه مدنی» و یا آن‌گونه که هابرماس گفته است، خواست‌های «جهان - زندگی» lebensweltliche را برجسته سازند، هم‌چون جنبش «حفاظت از محیط زیست» که مشکلات فراملی را در دستور کار خود قرار داده است. پنجم آن که جنبش‌های اجتماعی می‌توانند راه‌حل‌های خلاق و سازنده‌ای را برای از میان برداشتن مشکلات موجود عرضه کنند و ششم آن که این جنبش‌ها به‌حوزه‌ای آموزشی برای تحقق دموکراسی کارکردی بدل می‌شوند، زیرا خوبی این جنبش‌ها در آن است که هر کسی می‌تواند بنا بر انگیزه‌های شخصی خویش در آن‌ها شرکت کند و در هنگام تصمیم‌گیری کسی را بر دیگری مزیتی نیست و هر کسی می‌تواند بدون وجود اساس‌نامه و نظام‌نامه و هیرارشی رهبری، آزادانه و بدون اجبار در تصمیم‌گیری‌ها دخالت کند.^{۱۱۱} آن‌چه برای این جنبش‌ها مهم و تعیین‌کننده است، داشتن یک رده استدلال‌های منطقی است تا بتوان با طرح آن افکار عمومی را به‌سوی جنبش جذب کرد و یا از پشتیبانی مردم برخوردار شد. جنبش‌هایی که در این زمینه کاستی و کمبود داشته باشند، دیر یا زود از بین خواهند رفت.

البته جنبش‌های اجتماعی هم‌چون جنبش فاشیسم در ایتالیا و یا جنبش نازی‌ها در آلمان نیز جنبش‌های اجتماعی، اما بدون خصلت دموکراتیک بودند. هم‌چنین پس از جنگ جهانی دوم احزاب کمونیست در کشورهای شرقی اروپا توانستند با بهره‌گیری از امکاناتی که حکومت‌های دموکراتیک در اختیارشان نهاده بود، با برخورداری از پشتیبانی ارتش شوروی، قدرت سیاسی را در دستان خود قبضه و دولت دموکراتیک را نابود سازند. دیگر آن که «جبهه ملی» به رهبری لوپن Le Pen^{۱۱۲} در فرانسه را نیز باید نوعی جنبش اجتماعی ضد دموکراتیک دانست، زیرا این حزب با شعارهای افراطی ضد خارجی خود توانست در برخی از مقاطع آرای بیش از ۲۵٪ رأی‌دهندگان فرانسه را به‌دست آورد. بنابراین نمی‌توان به این نتیجه رسید که جنبش‌های اجتماعی از همان آغاز پیدایش خویش

همیشه دارای سرشتی دموکراتیک خواهند بود. اما می‌توان جنبش‌های اجتماعی را به «خوب» و «بد» تقسیم کرد. جنبش‌های «خوب» دارای وجه دموکراتیک‌اند و در محدوده هنجارهای «جامعه مدنی» فعالیت می‌کنند و بر عکس جنبش‌های اجتماعی «بد» دارای سرشتی نادمکراتیک‌اند و برای اهدافی مبارزه می‌کنند که با هنجارهای «جامعه مدنی» در تضاد قرار دارند. پس می‌توان نتیجه گرفت که فقط از طریق هم‌کاری نیروهای دموکرات و توافق بر سر روندهای دموکراتیک و احترام نهادن به حقوق بشر، حکومت قانون و دولت دموکراتیک می‌توان برای از میان برداشتن اختلاف‌های گروهی، قشری و طبقاتی وضعیتی را به‌وجود آورد تا توده مردم بتواند خود را در نهادهای مدنی سازمان‌دهی نماید و با تکیه بر استانداردهای مدنی برای خواست‌ها و اهداف خود مبارزه کند.

اتحادیه اروپا و «جامعه مدنی» فراملی

در چند سال گذشته برخی از پژوهشگران به‌این تشخیص رسیدند که دموکراسی در اتحادیه اروپا دارای کاستی‌های فراوانی است. کسانی که خواهان گسترش دموکراسی در این اتحادیه‌اند، در کنار بازسازی نهادهای مشارکت مردم در روند تصمیم‌گیری‌ها، از ایجاد تقویت «جامعه مدنی اروپائی» نیز سخن می‌گویند، زیرا بر این باورند که اروپا فقط در چارچوب یک «جامعه مدنی اروپائی» می‌تواند به هویتی مشترک و مورد پسند و قبول همه و یا اکثریت ملت‌های عضو این اتحادیه دست یابد. اما واقعیت آن است که هر کشوری دارای «جامعه مدنی» ویژه و ملی خویش است که فرآورده تاریخ و فرهنگ هر ملتی است. همین امر سبب شده است تا میان ملت‌هایی که عضو اتحادیه اروپا هستند، هم‌بستگی ملی وجود نداشته باشد، زیرا مردمی که در کشورهای مختلف زندگی می‌کنند، هنوز خود را به یک خانواده متعلق نمی‌دانند. بنابراین برای آن که اتحادیه اروپا هم‌چون ایالات متحده آمریکا بتواند از هویت مشترکی برخوردار شود، باید «جامعه مدنی»‌های ملی به‌هم بپیوندند تا بتوان افکار عمومی ملی و پراکنده اروپا را به افکار عمومی اروپائی بدل ساخت.

هم‌چنین این پژوهشگران بر این باورند که چون کشورهای عضو اتحادیه اروپا از درجات تکامل اقتصادی، فرهنگی و سیاسی متفاوتی برخوردارند، در نتیجه فقط با ایجاد افکار عمومی واحد می‌توان به روند دموکراسی شتاب بخشید، یعنی ناهمگونی روندهای ملی دموکراسی را فقط با ایجاد «جامعه مدنی اروپائی» می‌توان از میان برداشت.

البته این اندیشه‌ها با دو مشکل اساسی روبه‌رویند. نخست آن که این ایده در تضاد با اندیشه‌ای قرار دارد که از «جامعه مدنی» جهانی سخن می‌گوید. اما موافقین «جامعه مدنی» اروپائی گام نهادن در این مسیر را با ایده «جامعه مدنی جهانی» در تضاد نمی‌یابند و بلکه آن را گامی مثبت در آن سو می‌دانند. به عبارت دیگر، هرگاه بتوان در اروپا «جامعه مدنی اروپائی» را به وجود آورد، در آن صورت ملت‌های اروپا آسان‌تر خواهند توانست در «جامعه مدنی جهانی» جذب شوند. هابرماس ۱۹۹۸ در این باره نوشت «اروپائی که بر مبانی دموکراسی و "جامعه مدنی" شکل گرفته باشد، در آن صورت مؤثرتر می‌تواند با تمامی وزن خود در تعیین سیاست جهانی نقش بازی کند. اتحادیه اروپا خواهد توانست با تحقق یک چنین پروژه‌ای از یک سو به آزادی عمل بیش‌تری در مشارکت در سیاست جهانی دست یابد و از درجه وابستگی سیاسی خود به ایالات متحده آمریکا تا حد زیادی بکاهد و از سوی دیگر در حوزه اقتصاد جهانی به قدرتی بزرگ بدل گردد. برای آن که بتوان به چنین هدفی دست یافت، باید دولت ملی را که سبب محدودیت هم‌بستگی شهروندی در سطح ملی گشته است، به دولت اتحادیه اروپا تبدیل کرد تا بتوان شهروند ملی را به شهروند اروپائی و هم‌بستگی و هویت ملی را به هم‌بستگی و هویت اروپائی بدل ساخت به گونه‌ای که یک سوئدی و یک پرتغالی حاضر به کمک و پشتیبانی به یک دیگر باشند»^{۱۱۳} باز بنا بر باور هابرماس یک چنین هویت فراملی و دموکراتیک نیازمند به کردمانی مشترک در جهت به وجود آوردن افکار و آرائی است که باید از بطن ساختار «جامعه مدنی» اروپائی بروید. هابرماس در برابر این ادعا که در اروپا خلق اروپائی وجود ندارد، می‌گوید که در متن ملی نیز «خلق» پیش از پیدایش دولت- ملت وجود نداشته و پدیده‌ای پیشاتاریخی نیست و بلکه مقوله‌ای است که در روند پیدایش دولت- ملت به وجود آمده است.

سرانجام آن که باز بنا بر باور هابرماس تجربیاتی که در اروپا به دست آمده‌اند، به اندازه کافی زمینه را برای پیدایش افکار عمومی اروپائی فراهم آورده‌اند تا بتوان با کمک آن «جامعه مدنی» اروپائی را به وجود آورد که در درون آن تمامی خلق‌های اروپا بتوانند در کنار هم و با هم بزیینند. هم‌چنین هابرماس اشاره می‌کند که از سده‌های میانه به بعد، اروپا به وسیله جنگ‌های دینی و اقلیمی و اختلاف‌های ملی- سیاسی دچار تفرقه شده است. همین تفرقه سبب شد تا در اروپا چند کانون قدرت سیاسی و فرهنگی جدا و در رقابت با هم به وجود آیند و هر یک از این کانون‌ها کوشید ساختارهای سیاسی و فرهنگی مبارزه با کانون‌های دیگر را پایه‌ریزی و تقویت کند. همین امر سبب شد تا مدرنیته اروپائی بر

شالوده هنجار بديهی مدارا، فراروی از خُرده‌گرایی و جهانشمولی قانون‌گرایانه بنیاد نهاده شود.^{۱۱۴}

هابرماس ۶ سال بعد در رابطه با حمله نظامی ایالات متحده آمریکا و انگلیس به عراق دوباره از خواسته‌های بالا با قاطعیت هر چه بیش‌تر پشتیبانی کرد. او در نوشته مشترکی با ژاک دریدا^{۱۱۵} روز ۱۵ فوریه ۲۰۰۳ را که طی آن در شهرهای لندن، مادرید، بارسلونا، برلین و پاریس علیه حمله نظامی به عراق تظاهرات گسترده مردمی انجام گرفت، روزی دانست که سبب پیدایش افکار عمومی اروپا گشت. اروپا برای آن که بتواند «وزن خود را در سطح بین‌المللی و در چارچوب سازمان ملل نمایان سازد و در برابر هژمونی یک‌سویه ایالات متحده توازنی برقرار سازد»، باید به استعداد کارکردی خود بی‌افزاید. برای دستیابی به این هدف باید هویت ملی ارتقاء یابد و به هویت اروپائی بدل شود. با تکیه بر ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق بشر، فردگرایی و خردگرایی نمی‌توان به این آگاهی که اروپا باید مشترکاً سرنوشت سیاسی خود را بیاراید، دست یافت. هم‌چنین هابرماس بر این باور است که با ارزش‌هایی چون سکولاریسم، تردید در فن‌آوری، هم‌دردی، صلح‌طلبی، اهلی‌سازی خشونت دولتی و اعتماد به نیروی هدایتگر دولت و به‌ویژه دولت رفاه بهتر می‌توان در جهت به‌وجود آوردن هویت اروپائی ملت‌های عضو اتحادیه اروپا گام برداشت. روشن است که «جامعه مدنی» ستون‌پایه روندی را تشکیل می‌دهد که می‌تواند آگاهانه تمامی اروپا را فراگیرد، یعنی در حوزه سیاست اقتصادی اروپا در رابطه با جهان و اهدافی که اتحادیه اروپا در جهان با تکیه بر مبانی ارزش‌های اخلاقی مورد پسند خود تعقیب می‌کند، تأثیرگذار شود.^{۱۱۶}

بنابراین پرسش آن است که با توجه به وضعیت متفاوت اقتصادی-اجتماعی بیش‌تر کشورهای عضو اتحادیه اروپا چگونه می‌توان زیرستونی برای «جامعه مدنی» اروپائی به‌وجود آورد؟ برخی از جامعه‌شناسان اروپائی بر این باورند که با همه توفیرهایی که کشورهای اروپائی در زمینه اقتصادی با هم دارند، اما می‌توان نوعی هم‌گرایی *Konvergenz* را نیز در آن‌ها کشف کرد. این هم‌گرایی‌ها را می‌توان در تردیدی یافت که نسبت به وجود خدا، دانش و ملت در این جوامع وجود دارد و در حال رشد است و نظیر آن در قاره دیگری دیده نمی‌شود. بنا بر همین باور اروپائیان نسبت به دخالتگری دولت و نهادهای دولتی نگاهی جمعی و نسبت به روابط اجتماعی خویش نگاهی فردی دارند.^{۱۱۷} به‌این ترتیب می‌بینیم که این بررسی نشان می‌دهد که برداشت هابرماس برای به‌وجود آوردن هویت

اروپائی کم و بیش دارای زمینه‌های مادی در کشورهای عضو اتحادیه اروپا است. حتی بر مبنای همین بررسی می‌توان دریافت که برای تحقق الگوی دولت، اقتصاد و سیاست رفاه اروپائی نیز زمینه‌های مشترک و مساعدی در این کشورها وجود دارد. در اروپای مدرن که تحت تأثیر شدید نتایج ویرانگر جنگ جهانی دوم قرار دارد و تمامی تلاش خود را برای جلوگیری از تکرار جنگ جهانی دیگری به کار گرفته است، یافتن اشتراکات میان ملت‌های مختلف اروپا کار آن چنان دشواری نیست.

و می‌بینیم که پس از جنگ جهانی نخست بسیاری از روشنفکران اروپا در گفتمان یافتن هویت مشترک اروپائی فعالانه شرکت کردند، در عوض مشارکت سازمان‌ها، اتحادیه‌ها و حتی جنبش‌های اروپائی در این گفتگو بسیار اندک بود. اما در نیمه دوم سده پیش، یعنی پس از آن که «بازار مشترک اروپا» به وجود آمد و به تدریج به «اتحادیه اروپا» بدل گشت و زمینه را برای پیوند سیاسی و اقتصادی کشورهای عضو هموار ساخت، این وضعیت تغییر کرد. هر اندازه سازمان‌دهی سیاسی و اقتصادی اتحادیه اروپا پیش‌رفته‌تر گشت، به همان نسبت نیز «جامعه مدنی»های ملی کشورهای عضو در جهت تبدیل شدن به «جامعه مدنی» اروپائی گام برمی‌دارد. و از زمانی که اتحادیه اروپا صاحب پارلمان، قانون اساسی، دادگاه عالی و بانک مرکزی گشت، به شتاب این روند افزوده شده است، زیرا این نهادها فراسوی نهادهای ملی قرار دارند و می‌توانند به تدریج زمینه را برای پیدایش هویت اروپائی هموار سازند. امروزه همه کشورهای عضو اتحادیه اروپا مجبورند سیاست‌های پولی و اقتصادی و قضائی خود را با قوانینی که توسط پارلمان اروپا تصویب می‌شوند، تطبیق دهند.

البته پیدایش «جامعه مدنی» اروپائی در رابطه‌ای تنگاتنگ با روند صنعتی شدن این قاره در سده ۱۹ قرار دارد. نخستین کنسرن‌هایی که در این سده در محدوده ملی به وجود آمدند، با شتاب دریافتند که می‌توان حوزه کارکرد اقتصادی خود را فراملی سازمان‌دهی کرد. این شرکت‌ها با شتاب مرزهای ملی را پشت سر نهادند و برخی از آن‌ها هم‌چون شرکت‌های تلگراف و تلفن و راه‌آهن خصوصی، کوشیدند به کنسرن‌های فراملی بدل گردند. در کنار این نهادهای اقتصادی یک رده نهادهای غیردولتی اروپائی هم‌چون نهاد استانداردِ هنجارهای صنعتی نیز به وجود آمدند. پس همان‌گونه که دیدیم، با پیدایش بازار جهانی نیاز به نهادهای اقتصادی و سیاسی فراملی سبب شد تا نخستین نهادهای فراملی اقتصادی در اروپا به وجود آیند. با پیدایش بانک‌ها این روند شدت بیش‌تری یافت، زیرا

بسیاری از بانک‌ها با گشایش شعبه‌های خود در کشورهای دیگر، خواسته و یا ناخواسته به نهادهائی فراملی بدل گشتند. پس از جنگ جهانی دوم و با تأسیس سازمان ملل متحد این روند هر چه بیش‌تر انکشاف یافت و پس از تأسیس بازار مشترک اروپا، در این قاره به نقطه اوج خود رسید. بررسی این روند در اروپا آشکار می‌سازد که تا پایان دهه ۶۰ سده پیش، بیش‌تر نهادهای فراملی اروپائی دارای سرشتی اقتصادی بودند، اما از دهه ۷۰ نهادهای علمی، فرهنگی و مذهبی فراملی نیز در این قاره به‌وجود آمدند. بخش بزرگی از این نهادهای فدراسیون‌هائی هستند که در آن‌ها نهادهای ملی سازمان‌دهی شده‌اند، نظیر فدراسیون اتحادیه‌های کارفرمایان و صاحبان صنایع و اتحادیه سندیکاهای اروپا. در عوض به‌جز کلیسای کاتولیک که دارای مرکزیت جهانی است، دیگر کلیساهای مسیحی که در سپهر ملی فعالند، تا کنون نتوانستند خود را در اروپا فراملی سازمان‌دهی کنند. اما نهادهائی که در دهه‌های پایانی سده پیش در رابطه با حفظ محیط زیست به‌وجود آمدند، بنا بر ضرورت، توانستند با شتاب نهادهای فرااروپائی خود را تأسیس کنند.

خلاصه آن که روند پیدایش «جامعه مدنی» اروپائی با تنش دوگانه‌ای روبه‌رو است. از یک‌سو کارکردهای نهادهای مدنی مختلف با مقاومت نهادهای سیاسی اروپائی روبه‌رو می‌شود، زیرا این نهادها می‌پندارند که بازیگران نهادهای مدنی می‌خواهند در امور درونی آن‌ها دخالت کنند و در دفاع از استقلال خود می‌کوشند از انکشاف نهادهای مدنی فرااروپائی جلوگیری کنند. دیگر آن که بسیاری از نهادهای ملی می‌پندارند با کارکردهای خود در حوزه ملی و در ارتباط با نهادهای سیاسی ملی، هم‌چون احزاب سیاسی که در پارلمان اروپا نماینده دارند، بهتر می‌توانند بر سیاست اتحادیه اروپا تأثیر گذارند و در نتیجه تمایل زیادی به مشارکت در نهادهای مدنی اروپائی از خود نشان نمی‌دهند.

در ژوئیه ۲۰۰۱ کمیسیون اتحادیه اروپا «کتاب سفید حکومت اروپا» White Paper on European Governance را انتشار داد و در آن به «جامعه مدنی» به‌مثابه حوزه‌ای نگرینست که می‌تواند کمبودهای دموکراسی را از میان بردارد، یعنی «جامعه مدنی» می‌تواند سبب رشد و بالندگی دموکراسی در اتحادیه اروپا گردد. به‌همین دلیل نیز در این نوشته توصیه می‌شود که میان نهادهای اتحادیه اروپا و بازیگران «جامعه مدنی» ارتباط برقرار گردد تا بتوان به‌خواست‌های آن‌ها توجه کرد. در این رابطه میان نهادهای سیاسی اتحادیه اروپا و فدراسیون کارفرمایان و صاحبان صنایع و فدراسیون سندیکاهای اروپا رابطه‌ای دوجانبه برقرار است. هم‌چنین آن بخش از نهادهای غیردولتی در کشورهای عضو اتحادیه اروپا که

از سازمان‌دهی فراملی خوبی برخوردارند، هم‌چون سازمان‌های حقوق بشر، محیط زیست، خدمات اجتماعی و ... نیز با نهادهای سیاسی این اتحادیه دارای روابط متقابل خوبی هستند. اما از آن‌جا که بخش بزرگی از نهادهای «جامعه مدنی» که در سطح ملی فعالند و هنوز نتوانسته‌اند در سطح اروپائی خود را سازمان‌دهی کنند، با نهادهای اجرائی اتحادیه اروپا رابطه‌ای ندارند، در نتیجه می‌توان رابطه نهادهای مدنی با نهادهای دولتی اتحادیه اروپا را ناچیز marginal دانست. بنابراین هواداران «جامعه مدنی اروپائی» برای تحقق این پروژه باید با دشواری‌های فراوانی دست و پنجه نرم کنند.

پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» در شرق اروپا، بحث درباره نهادهای غیردولتی و تبدیل آن‌ها به «جامعه مدنی فراملی» در سطح بین‌المللی بالا گرفت، زیرا در کشورهای اروپای شرقی روند دموکراسی آغاز گشته بود و تجربه تاریخی آشکار ساخت که دموکراسی بدون وجود نهادهای مدنی غیردولتی نمی‌تواند از پایداری برخوردار شود. هم‌چنین در دورانی که روند جهانی‌سازی آغاز شد و سرمایه فراملی اقتصاد و بازار جهانی را زیر سیطره خود گرفت، فقط می‌توان با نهادهای مدنی فراملی کارکردهای ویرانگر سرمایه جهانی را مهار کرد، زیرا از زمانی که این روند آغاز شد، نخست بسیاری از کشورهای جهان سوم به وضعیتی بدون آینده، رانده شدند که در آن افراد با کم‌تر از یک دلار در روز باید زندگی کنند. اما برندگان روند جهانی‌سازی، یعنی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری با گرفتار شدن در چنبره بحران مالی - بانکی کنونی دچار وضعیت مشابه‌ای گشته‌اند. در این کشورها دولت در رابطه با روند جهانی‌سازی مجبور شد خود را از بسیاری از حوزه‌های خدمات رفائی کنار کشد تا به سودآوری سرمایه افزوده گردد. اینک نیز با آغاز بحران مالی - بانکی بسیاری از افرادی که در گذشته به بخش میانی تعلق داشتند، با از دست دادن مشاغل خود چون توان پرداخت بدهی‌های بانکی خود را ندارند، هم‌خانه و کاشانه خود را از دست داده‌اند و هم‌آن‌که به بخش زیرین جامعه رانده شده‌اند. اینک در ایالات متحده آمریکا و اروپا میلیون‌ها تن باید زیر خط فقر زندگی کنند.

در دموکراسی‌ها اصل بر حق تعیین سرنوشت فرد به‌دست خویش است، یعنی مردم با برگزیدن نمایندگان پارلمان‌ها به نمایندگان برگزیده خود این اختیار را می‌دهند به نام آن‌ها (ملت) حکومت‌ها را تعیین کنند. بنابراین در دموکراسی‌ها باید میان حکومت و مردم هم‌نوائی وجود داشته باشد. اما پس از آغاز روند جهانی‌سازی در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری دیده می‌شود که این هم‌نوائی در حال از هم پاشیدن است، زیرا در این

کشورها لابی‌های سرمایه در پارلمان‌ها فقط قوانینی را تصویب می‌کنند که به سود سرمایه و به زیان توده مردمی است که با فروش نیروی کار خود اضافه ارزش و ثروت اجتماعی را تولید می‌کند. ویژگی این دوران آن است که نهادهای اقتصادی و فرهنگی جهانی بنا بر خصلت فراملی خویش سرنوشت بلاواسطه مردمی را که در بسیاری از کشورهای جهان می‌زیند، تعیین می‌کنند، بدون آن که این توده انبوه از حق دخالتگری در این تصمیم‌ها برخوردار باشد. به همین دلیل نیز می‌بینیم که جنبش‌های اعتراضی علیه تصمیم‌های اقتصادی نهادهای جهانی هم‌چون «بانک جهانی»، «اتاق تجارت جهانی»، «گروه ۸» و یا تصمیم‌های سیاسی «شورای امنیت سازمان ملل» در رابطه با اشغال مناطقی از یوگسلاوی سابق و یا حمله به افغانستان و ... انجام می‌گیرند. هم‌چنین برای مقابله با این نهادهای مالی- سیاسی جهانی از سوی فعالین نهادهای مدنی نهادهای گزینشی هم‌چون «صلح سبز» و «اتاک» ATTAC^{۱۱۸} به وجود آورده شده‌اند که بسیار تأثیرگذار با سیاست‌های اقتصادی کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری‌اند که فقط منافع خویش، یعنی انحصارهای سرمایه‌داری بومی خود را در نظر دارند.

با این حال یادآوری این نکته ضروری است که پیش از آغاز روند جهانی‌سازی نیز نهادهای «جامعه مدنی» کشورهای مختلف در پی پیوستن به هم و ایجاد شبکه‌ای فراملی بوده‌اند. به‌طور مثال جنبش ضد بردگی که ۱۸۳۹ در بریتانیای کبیر به‌وجود آمد، یک چنین پدیده‌ای بود. ۱۸۶۴ هنری دونانت Henri Dunant^{۱۱۹} «کمیته بین‌المللی صلیب سرخ» را تشکیل داد. هم‌چنین جنبش کارگری اروپا با شتاب در جهت ایجاد سازمانی فراملی گام برداشت. نخستین کسانی که در این زمینه فعال شدند، کارل مارکس و فریدریش انگلس بودند که «بین‌الملل کارگری» را در ۲۸ سپتامبر ۱۸۶۴ در لندن تأسیس کردند که در آن سازمان‌های کارگری از ۱۲ کشور اروپائی و ایالات متحده آمریکا عضو بودند. در عوض از میانه سده ۱۹ چندین اتحادیه زنان که جنبش زنان را بازتاب می‌دادند، به‌وجود آمدند. سرانجام این اتحادیه‌ها گرد هم جمع شدند و در نشست‌هایی که در آن بیش از ۵ هزار زن شرکت کرده بودند، در سال ۱۸۹۹ «شورای زنان» Council of Women را تشکیل دادند. جنبش‌های صلح نیز کم و بیش راه مشابهی را پیموده‌اند. خلاصه آن که در پایان سده ۱۹ یک رده سازمان‌های فراملی پا به‌جهان نهادند. در سال ۱۹۲۰ «اتحادیه ملل» که سازمانی جهانی از نهادهای دولتی بود، تشکیل شد. ۱۹۳۷ موج تازه‌ای از تشکیل سازمان‌های فراملی غیردولتی اروپا را فراگرفت و پس از جنگ جهانی دوم این روند

شتابان تر گشت. اما پس از فروپاشی دولت‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود»، یعنی از ۱۹۹۰ پیدایش سازمان‌های دولتی و غیردولتی فراملی سراسر جهان را فرا گرفت. برای نمونه ۳۵ هزار از ۶۰ هزار سازمان‌های غیردولتی که در بیش‌تر از یک کشور فعالیت می‌کنند، پس از ۱۹۹۰ به‌وجود آمده‌اند. روشن است که این رده از نهادهای غیردولتی به‌دنبال کسب سود نیستند و با آن که بودجه بسیاری از آن‌ها توسط دولت‌ها پرداخت می‌شود، اما جزئی از نهادهای دولتی محسوب نمی‌شوند و بیش‌تر کارکنان‌شان متخصص و کارشناس هستند. بسیاری از این نهادهای غیردولتی در برخی از موارد، یعنی در رابطه با موضوع معینی با یک‌دیگر هم‌کاری می‌کنند و شبکه‌ای را برای دستیابی به خواست مشخصی را تشکیل می‌دهند. با پیدایش سیستم‌های نوین مرآده هم‌چون اینترنت، به ابعاد مرآده کشوری و جهانی این رده از نهادهای غیردولتی با شتاب افزوده شده است، زیرا بسیاری از کسانی که در این نهادها فعال هستند، چون دانشگاهی‌اند، در نتیجه به زبان‌های بیگانه و به‌ویژه به زبان انگلیسی تسلط دارند و به آسانی می‌توانند از این ابزارهای مرآده به‌سود خواست‌های نهادهای مدنی خود بهره‌گیرند.^{۱۲۰} با این حال میان این رده از نهادهای غیردولتی «جامعه مدنی فراملی» نوعی ناهمسازی را می‌توان تشخیص داد، زیرا این نهادها در سطح جهانی به‌گونه‌ای نابرابر پخش هستند، یعنی تعداد این نهادها در کشورهای پیش‌رفته صنعتی در مقایسه با کشورهای فقیر که به «جهان سوم» تعلق دارند، بسیار بیش‌تر است. به‌عبارت دیگر بیش‌تر نهادهای غیردولتی «جامعه مدنی فراملی» در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته وجود دارند، در حالی که در کشورهای عقب‌مانده با دشواری می‌توان رد پای چند نهاد غیردولتی «جامعه مدنی ملی» را یافت. هم‌چنین این پژوهش‌ها آشکار می‌سازند که مراکز اصلی نهادهای غیردولتی «جامعه مدنی فراملی» در کشورهای اسکاندیناوی Skandinavien^{۱۲۱} و بنه لوکس Benelux^{۱۲۲}، سوئیس، اتریش، آلمان و انگلستان قرار دارند. هم‌چنین دفاتر مرکزی بیش از ۶۰٪ از نهادهای غیردولتی «جامعه مدنی فراملی» در «اتحادیه اروپا» است. دیگر آن که این نهادها در فضائی فراقانونی عمل نمی‌کنند و برای آن که بتوانند خواست‌های خود را متحقق سازند، باید کارکردهای خود را با قوانین ملی و بین‌المللی تطبیق دهند. بیش‌تر این نهادها با تکیه به مفادی که در «منشور حقوق بشر» تدوین شده‌اند، می‌کوشند خواست‌های خود را به‌مثابه آن‌چه که در خدمت بشریت قرار دارد، بنمایانند.^{۱۲۳}

خلاصه آن که «سازمان ملل» به حوزه کارکردی بسیاری از نهادهای غیردولتی متعلق به «جامعه مدنی فراملی» بدل گشته است. این نهادها در حاشیه این سازمان می‌کوشند برنامه‌های خود را در رابطه با کمک‌رسانی به کشورهای فقیر برنامه‌ریزی کنند، آن‌ها در «سازمان ملل» به سود خود لابیگری می‌کنند و گزارش‌هایی را که حرفه‌ای و با همکاری کارشناسان برجسته تهیه شده‌اند، در اختیار نهادهای مختلف «سازمان ملل» قرار می‌دهند تا بتوانند از امکانات مالی این نهاد جهانی به سود پروژه‌های دلخواه خود بهره‌گیرند. بر مبنای همین بررسی‌ها برخی از نهادهای غیردولتی که در حوزه‌های فراملی فعالند و هر یک از آن‌ها به نوعی یکی از جنبش‌های اعتراضی را نمایندگی می‌کنند، به نوعی تقسیم کار در سپهر جهانی تن در داده‌اند، برخی از آن‌ها با چهره‌هایی که در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقشی تعیین‌کننده دارند، در مراوده‌اند، برخی دیگر کارکردهای نهادهای جهانی هم چون «صندوق پول جهانی» IWF و یا «بانک جهانی» را مورد اعتراض قرار می‌دهند و برخی دیگر در برخی از حوزه‌های سیاسی فعالند. دیگر آن که بسیاری از نهادهایی که در حوزه «محیط زیست» فعالیت می‌کنند، بخشی از اعضای هیئت‌هایی را تشکیل می‌دهند که از سوی دولت‌ها به کنفرانس‌های جهانی «محیط زیست» اعزام می‌شوند. هم‌چنین می‌بینیم که برخی از نهادهای محیط زیست که فراملی عمل می‌کنند، در موضوع مشخصی تخصص یافته‌اند. به‌طور مثال یکی از این رده سازمان‌ها «صندوق جهانی محیط زیست» WWF^{۱۲۴} است که در زمینه حفظ انواع نژادهای گیاه‌ها و جانوران از تخصص حرفه‌ای بالایی برخوردار است. در عوض «شبکه کرداری آب و هوا» CAN^{۱۲۵} در بخش حفاظت از آب و هوا و جو زمین دارای تخصص است. این دو سازمان که اینک با سازمان ملل متحد هم‌کاری می‌کنند، در تعیین سیاست این نهاد در جهان و به‌ویژه در کشورهای جهان سوم دارای نقشی تعیین‌کننده‌اند.

پیدایش این رده از سازمان‌های غیردولتی با کارکردی فراملی که به «جامعه مدنی جهانی» تعلق دارند، می‌تواند زمینه را برای گسترش دمکراسی در کشورهایی که در حال حاضر دارای ساختارهای نیمه دمکراتیک و نادمکراتیک هستند، هموار سازد، زیرا در بسیاری از موارد توسط این سازمان‌ها پروژه‌های محیط زیست در کشورهای عقب‌نگاه‌داشته شده و یا عقب مانده پیاده می‌شوند، یعنی نهادهای دولتی و به ویژه بوروکراسی فاسد و رشوه‌خوار این کشورها نباید در روند تحقق این پروژه‌ها نقشی داشته

باشد و یا هرگاه بخواهد از آن پروژه به سود خود بهره گیرد، باید با این نهادهای جهانی همکاری کند.

با این حال میان «جامعه مدنی» و نهادهای غیردولتی فراملی رابطه‌ای ناگسستگی وجود دارد، زیرا از طریق دخالتگری این نهادها شاید بتوان کمبود دموکراسی در کشورهای نیمه‌دموکراتیک و یا نادمکراتیک را به سود حقوق شهروندی مردم جبران کرد، زیرا این رده از نهادهای غیردولتی فراملی می‌توانند با تشکیل سمینارها و کنگره‌ها بر افکار عمومی مردم جهان و از جمله مردمی که در کشورهای نیمه‌دموکراتیک و یا استبدادی زندگی می‌کنند، تأثیر نهند، یعنی هنگامی که در این کنفرانس‌ها درباره تغییر جوّ گره زمین سخن گفته می‌شود، این خبر در رسانه‌های سراسر جهان بازتاب داده می‌شود. با این حال نمی‌توان به این نتیجه رسید که چنین نهادهای غیردولتی چون خود را وکیل خواست‌های مردم جهان ساخته‌اند، پس آن‌ها دارای مشروعیت دموکراتیک برای اهدافی که دارند، هستند. در بهترین حالت می‌توان گفت که این رده از نهادهای مدنی جهانی هر چند می‌توانند صدای خواست‌های خود را به گوش مردم جهان برسانند، اما وکیل دموکراتیک خواست‌های آن‌ها نیستند. در بسیاری از موارد نیز می‌بینیم که خواست‌های این سازمان‌ها بیش‌تر در خدمت منافع مردمی که در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری زندگی می‌کنند، قرار دارد تا مردم تهی‌دستی که در کشورهای جهان سوم زندگی می‌کنند..

بنابراین هنوز تا پیدایش «جامعه مدنی جهانی» راه درازی باید پیمود، زیرا فعالیت نهادهای غیردولتی فراملی فرآورده فرعی روند دگردیسی اقتصاد جهانی است، یعنی این نهادها به‌دنبال بازیگران اقتصاد جهانی روانند که دیگر توسط دولت‌های ملی قابل کنترل نیستند. فعالیت‌های نهادهای غیردولتی فراملی عکس‌العملی در برابر تأثیراتی است که این بازیگران جهانی بر محیط زیست و یا ساختارهای اجتماعی کشورهای مختلف جهان می‌نهند. در این رابطه می‌توان برای نمونه از انحصار جنگ که در گذشته در اختیار دولت‌ها بود، اینک در برخی از کشورها هم‌چون افغانستان در حوزه تصمیم‌گیری جنگ‌سالارانی Warlords است که بخشی از کشوری را تحت کنترل خود درآورده‌اند و عملاً دولت مرکزی را نابود ساخته و خود جانشین منطقه‌ای آن گشته‌اند.

دیگر آن که اکثریت مردم جهان که در کشورهای جهان سوم زندگی می‌کنند، نه فقط از نهادهای «جامعه مدنی» محرومند، بلکه در فقر کامل به‌سر می‌برند و بنابراین در رفاه جهانی سهمی نیستند. در نتیجهٔ روند «جهانی‌سازی» اقتصاد جهانی به‌سود کشورهای

صنعتی و به‌زبان کشورهای فقیر دگرگون شده و سرمایه از کشورهای فقیر به‌سوی بازارهای کشورهای پیش‌رفته صنعتی جریان یافته است، روندی که به‌ابعاد فقر هر چه بیش‌تر کشورهای جهان سوم خواهد افزود. ساختارهای بازار جهانی وضعیت ناسازگاری را بر جهان حاکم ساخته است که سبب پیدایش اشکال طرد شده و وحشیانه جنگ‌های داخلی و پایداری «حقوق بشر» گشته است. بنابراین نقد بی‌امان‌امالی که موجب نقض «حقوق بشر» در جهان می‌گردند، بخش مهمی از حوزه کارکردی سازمان‌های «حقوق بشر فراملی» را تشکیل می‌دهد.

نتیجه آن که روند جهانی‌سازی اقتصاد جهانی هر چند سبب پیدایش نهادهای مدنی غیردولتی فراملی گشت، اما در عین حال بخش بزرگی از مردم جهان، یعنی میلیاردها انسانی را که در کشورهای جهان سوم زندگی می‌کنند، از دستیابی به مدنیت محروم ساخته است.

چکیده‌ای درباره «جامعه مدنی»

همان‌گونه که بررسی‌ها آشکار ساختند، «جامعه مدنی» به تنهایی دارای بار سیاسی نیست و هم‌چنین نمی‌تواند برای حل بغرنج‌های اجتماعی به آجیل مشکل‌گشا بدل شود. این که نقش دولت در زندگی اجتماعی کم و یا زیاد شود و یا آن که اقتصاد بیش‌تر دولتی باشد و یا خصوصی و یا آن که سهم نهادهای غیردولتی در سامان‌دهی زندگی اجتماعی زیاد و یا کم باشد، پرسش‌هایی هستند که به آن‌ها نمی‌توان پاسخی کلی و همه‌جانبه داد، زیرا تناسب این عوامل با پیش‌تاریخ هر کشوری در ارتباط است. دیگر آن که پس از پیدایش شیوه تولید سرمایه‌داری دولت و «جامعه مدنی» به‌هم‌دیگر نیازمند گشتند. مدنیت فقط هنگامی می‌تواند تحقق یابد که از یک‌سو ابزارهای خشونت و تضمین حقوق شهروندی در انحصار دولت باشد و از سوی دیگر نهادهای «جامعه مدنی»، یعنی نهادهای غیردولتی بتوانند بر کارکردهای دولت نظارت کنند تا امکان سؤاستفاده از قدرت از آن‌ها گرفته شود. جز این تضمین دیگری برای تأمین «حقوق بشر»، حقوق شهروندی و حتی دموکراسی وجود ندارد. هم‌چنین میان بازار و «جامعه مدنی» هم‌زمان نوعی خویشاوندی و تنش وجود دارد، زیرا «جامعه مدنی» بدون عدم تمرکز قدرت اقتصادی و قدرت تصمیم‌گیری‌های دولتی نمی‌تواند از انکشاف برخوردار شود.

در سده ۱۹ این اندیشه به وجود آمد که دمکراسی فقط هنگامی می تواند از دوام برخوردار باشد که «جامعه مدنی» که در بر گیرنده مجموعه نهادهای غیردولتی است، در برابر دولت قرار گیرد. در آن دوران نیازهای اقتصادی به نیازهای دولت بدل شدند، یعنی مابین خواست‌های اقتصادی و نیازهای دولتی نوعی هم‌گونی و هم‌انطباقی وجود داشت. اما اینک در آستانه سده ۲۱ می‌بینیم که با گسترش روند جهانی‌سازی این‌گونه هم‌انطباقی میان دولت و «جامعه مدنی» و هم‌چنین میان اقتصاد و فرهنگ در روند فروپاشی و انحلال قرار گرفته است. به عبارت دیگر، جوامع سرمایه‌داری خود را در دوران رشد دولت‌های دمکراتیک ملی به صورت «جامعه مدنی» سازمان‌دهی می‌کنند تا بتوانند با دولت‌ها بر سر کسب قدرت در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی رقابت کنند. اما امروز که روند جهانی‌سازی همه دولت‌های ملی را کم و بیش فراگرفته است، شاهد نابودی تدریجی شبکه‌ای هستیم که در محدوده دولت ملی وجود داشت. اینک با پیدایش نهادهای اقتصادی جهانی تنها امکانی که برای بشریت مانده ضرورت سازمان‌دهی فراملی - جهانی خود است تا بتواند در دوران جهانی‌سازی اقتصاد سرمایه‌داری از حقوق شهروندی خود محروم نگردد. بنابراین پرسش مهم آن است که آیا «جامعه مدنی» ملی که باید به «جامعه مدنی» فراملی - جهانی بدل گردد، می‌تواند در این روند نقشی مثبت بازی کند؟ پرسش دیگر آن است که «جامعه مدنی» در این روند از چگونه قدرت سازمان‌دهی و فرهنگی می‌تواند برخوردار باشد؟ زیرا همان‌گونه که دیدیم همیشه میان بازیگران «جامعه مدنی» و نهادهای دولتی ستیزه وجود ندارد و بلکه حتی در دوران کنونی که روند جهانی‌سازی هنوز پایان نیافته است، می‌توان میان بازیگران نهادهای متعلق به «جامعه مدنی» نیز چنین تصادمی را مشاهده کرد. اما افکار عمومی کنونی به زحمت می‌تواند به موجودیت یک چنین ستیزه‌ای میان بازیگران نهادهای «جامعه مدنی» در سپهر ملی و جهانی پی‌برد، در حالی که هگل دو سده پیش توانسته بود در آثار خود عواقب منفی این ستیزه در درون «جامعه مدنی» را نمایان سازد.

علاوه بر این، جامعه‌ای که از استعداد و توانائی برخوردار است و شفاف به اختلاف‌هائی که میان نیروهای مختلف اجتماعی وجود دارد، برخوردار نباشد، دیر یا زود گرفتار حکومت زورگو و تمامیت‌خواه خواهد گشت. به همین دلیل نیز پژوهشگران جامعه مدنی در رابطه با یافتن راه برای حل مشکلات و اختلافاتی که میان بازیگران «جامعه مدنی» در یک کشور و در محدوده یک دولت ملی می‌تواند بروز کند، هنوز به توافق نرسیده‌اند؛ برخی می‌پندارند

هرگاه در یک جامعه ملی سیستم ارزشی منسجمی وجود داشته باشد، در آن صورت خود سیستم بر روند حل اختلافها تأثیر خواهد گذاشت، زیرا وجود یک چنین سیستمی از دامنه بدفهمی‌ها و سوءتفاهم‌ها در درک و تشخیص خواست‌های طرف مقابل به‌شدت خواهد کاست. برخی دیگر بر این باورند که شرط نخست آن است که بازیگران «جامعه مدنی» به‌وجود اختلاف و ستیزه‌پنهان میان خواست‌ها و منافع خود پی برند و این امر با رشد هر چه بیش‌تر نهادهای فرهنگی که موجب ارتقاء آگاهی اجتماعی می‌شوند، ممکن نیست. اما «جامعه مدنی» در هر دو حالت نه فقط به حوزه‌ای برای همکاری بازیگران اجتماعی با هم، بلکه هم‌چنین به حوزه‌ای فرهنگی بدل می‌گردد که در آن می‌توان سنت‌های اعتراضات سیاسی، احساس جمعی و هم‌چنین به‌هم‌پیوستگی‌هایی که فراسوی «فضای زیست» میان افراد وجود دارد، را یافت. در عوض گرمایی در آثار خود یادآور شد که سنت‌ها و تعبیرهای فرهنگی را باید به‌گونه‌ای پویا به‌وجود آورد و جا انداخت. در باور او «جامعه مدنی» مکانی است که در آن افراد می‌توانند از نقطه‌نظر فرهنگی یک‌دیگر را بفهمند و در عین حال با یک‌دیگر مرکزگشی کنند، یعنی می‌توانند با هم بر سر این امر که چه کسانی دمکرات هستند و یا آن که می‌توانند کانون جامعه دمکراتیک را اشغال کنند، چانه زنند.

اما در حال حاضر چنین به‌نظر می‌رسد که فقط کسانی که مسئولیت‌پذیرند و به مسائل اجتماعی می‌پردازند و دارای احساس شهروندی پویایند، می‌توانند بازیگر «جامعه مدنی» باشند. برعکس، چنین آدم‌هایی کسانی هستند که از پویایی برخوردار نیستند و نه به‌خود، بلکه به دولت رفاء اتکاء می‌کنند و یا آن که خواهان حفظ آن چیزهایی هستند که دارند. بنابراین باید به‌این نتیجه رسید که چنین کمیت انبوهی بیرون از سپهر «جامعه مدنی» قرار خواهد داشت. به‌این ترتیب می‌بینیم که در رابطه با «جامعه مدنی» بینش جان لاک هنوز نیز بر حوزه سیاست و ادبیات غالب است، زیرا لاک وجود وضعیتی را که در بالا نمایان ساختیم، وضعیتی «طبیعی» و در نتیجه معقول دانست که پیش از پیدایش پدیده دولت وجود داشت. البته هواداران این تئوری یک‌چنین نظم اجتماعی را در برابر دولتی قرار می‌دهند که بدون داده‌های منفی بوروکراسی، بهره‌وری بیش‌از اندازه از مقررات، به‌کاربرد جبر و تحمیل اراده نمی‌تواند به‌زندگی خود ادامه دهد. روشن است که این‌گونه نگرش به دولت سبب می‌شود تا نتوانیم به این واقعیت پی بریم که جامعه خود به مثابه واسطه‌ای از گفتگوی سیاسی و گفتمان عمومی می‌تواند به موجودیت خود استمرار بخشد

و به «جامعه مدنی» بدل گردد. بدبختانه در حال حاضر آن رده از تئوری‌های «جامعه مدنی» از گرمی بازار برخوردارند که که می‌کوشند مفهوم جامعه را از محتوای سیاسی تهی سازند و قدرت نهفته در اجتماع را نادیده گیرند. جامعه‌شناسان هوادار این تئوری با به‌کارگیری مفاهیمی که دارای باری فردگرایانه‌اند، هم‌چون «خُرده سیاست»، «سیاست سبک زندگی» و غیره می‌کوشند جامعه را دوباره از ورطه نگرشی فردگرایانه «سیاسی» کنند. با بررسی گفتمان این پژوهشگران درمی‌یابیم که «جامعه مدنی» فقط به مقوله «سرمایه اجتماعی» و تبدیل آن به «یک‌پارچگی اجتماعی» محدود گشته است و از آن فراتر نمی‌رود. این پژوهشگران بر این باورند که «هم‌پارچگی اجتماعی» سبب رشد اقتصاد و دموکراسی در دولت‌های دموکراتیک کنونی خواهد گشت و به کارائی آن خواهد افزود، آن‌ها اما روشن نمی‌سازند که این کار چگونه می‌تواند تحقق یابد.

در عوض منتقدان این تئوری آن را برداشتی غیرسیاسی از واقعیت «جامعه مدنی» کنونی می‌دانند، زیرا این برداشت رابطه و تأثیر متقابلی را که میان رایزنی و افکار عمومی وجود دارد، کاملاً نادیده می‌گیرد. در این نگرش «جامعه مدنی» با فعالیت‌هایی که در سطح محلی انجام می‌گیرند، یکی پنداشته می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود. اما واقعیت آن است که «جامعه مدنی» همیشه دو سطح «هم‌پارچگی اجتماعی» و «هم‌پارچگی سیاسی» را به هم پیوند می‌زند. پس هرگاه حوزه فعالیت «جامعه مدنی» را فقط به «هم‌پارچگی اجتماعی» محدود سازیم، در آن‌صورت کارکردهای «جامعه مدنی» را به کارهای عام‌المنفعه محدود ساخته‌ایم و کنترل نهادهای دولتی را از نهادهای غیردولتی که در «جامعه مدنی» متراکم هستند، سلب کرده‌ایم. و هرگاه فعالیت‌های «جامعه مدنی» را به حوزه «یک‌پارچگی سیاسی» محدود نمائیم، در آن‌صورت فقط کنترل کارکردهای نهادهای دولتی را برجسته ساخته‌ایم، یعنی فقط بخشی از نهادهای غیردولتی هم‌چون احزاب سیاسی را در کانون اصلی «جامعه مدنی» قرار داده‌ایم و کارکردهای نهادهای امدادسانی غیردولتی را نادیده انگاشته‌ایم. بنا بر برداشت این پژوهشگران «جامعه مدنی» از یک‌سو سپهری را در بر می‌گیرد که در محدوده آن جامعه می‌تواند خود را با هدف تحکیم یک‌پارچگی و حل بغرنج‌های خود با به‌کارگیری ابزارهای مدنی سازمان‌دهی کند، و از سوی دیگر در بطن خود نیروئی سیاسی - کارکردی را که می‌تواند بر گفتمان و تصمیم‌گیری‌های سیاسی تأثیر نهد، نهفته دارد. «جامعه مدنی» در عین حال بازتاب‌دهنده نوعی حکومت خودگردان ایده‌آلی - سیاسی شهروندی است. به‌همین دلیل نیز فقط با درهم

آمیختن ابعاد اجتماعی و سیاسی مقوله «جامعه مدنی» می‌توان زمینه را برای برخورد متفاوت به روند هم‌پارچگی و یا ناهم‌پارچگی جوامع مدرن ممکن ساخت، زیرا جوامع مدرن، از آن‌جا که تمامی حوزه‌های‌شان می‌تواند گرفتار سیاست‌زدگی گردد، جوامعی سیاسی‌اند. «جامعه مدنی» نیز هر چند بیرون از سپهر دولت قرار دارد، اما از آن‌جا که جزئی از کلیت جامعه است، پس دارای کارکردی سیاسی است. دیگر آن که «جامعه مدنی» بدون رسانه‌ها و افکار عمومی امکان تحقق خواست‌ها و مطالبات خود را ندارد و در نتیجه همان‌گونه که هابرماس یادآور شد، شرکت نهادهای «جامعه مدنی» در گفتمان اجتماعی بدون دخالت در روند تصمیم‌گیری‌های سیاسی امکان‌پذیر نیست. به‌عبارت دیگر، موضوع‌هائی که در آغاز کاملاً جنبه خصوصی دارند و در حوزه خصوصی نیز مطرح می‌شوند، هرگاه دارای سرشتی عمومی باشند، پس از چندی از آن‌جا به حوزه «جامعه مدنی» رخنه می‌کنند و به‌مثابه خواست‌های اجتماعی به حوزه سیاست انتقال می‌یابند تا به‌رنامه‌ها و مقررات حکومتی و یا حتی به قانون بدل شوند.

اما «جامعه مدنی» در عین حال سپهری اجتماعی را نمودار می‌سازد که در برگزیده کارکردهائی است که سبب یک‌پارچگی روندهای اجتماعی‌سازی می‌گردند. البته پدیده یک‌پارچگی اجتماعی هنوز به‌اندازه کافی مورد بررسی و پژوهش قرار نگرفته است و به‌همین دلیل در این باره برداشت‌های گوناگونی عرضه شده‌اند. اما همه پژوهش‌هائی که در این عرصه انجام گرفته‌اند، کم و بیش نشان می‌دهند که یک‌پارچگی اجتماعی بدون برآوردهای فردی و هنجارین نمی‌تواند به‌وجود آید. آن رده از تئوری‌ها که اقتصادمحورند، می‌کوشند کارکردها و به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها را فقط با انگیزه خواست‌های فردی توضیح دهند؛ در عوض تئوری‌هائی که هنجارمحورند، بر این باورند که هنجارها و هم‌چنین ارزش‌هائی که در یک جامعه از سوی اکثریت پذیرفته شده‌اند، در آفرینش یک‌پارچگی اجتماعی دارای نقشی کلیدی هستند. اما پژوهشگرانی نیز هستند که از این دو گرایش فراتر رفته‌اند و بر این باورند که عضویت داوطلبانه افراد در اتحادیه‌ها و انجمن‌ها و منطقی که در مبادله هدایا میان انسان‌ها حاکم است را نمی‌توان به یاری دو‌گرایشی که در پیش برشمردیم، توضیح داد. بنابراین باور هرگاه چند فرد داوطلبانه با هم اتحادیه‌ای را برای دستیابی به هدف و یا خواست معینی غیر از کسب سود به‌وجود آورند، پس باید به‌این نتیجه رسید که هر یک از آن‌ها از خود چیزی در این روند مایه می‌گذارد، یعنی با شرکت داوطلبانه خود در یک اتحادیه به دیگرانی که عضو همان اتحادیه‌اند، چیزی از خود هدیه

می‌هد و از آن‌ها چیزهایی را هدیه می‌گیرد. به‌طور مثال کسی که عضو یک باشگاه ورزشی است و در یک تیم ورزشی بازی می‌کند، به دیگرانی که با او در همان تیم بازی می‌کنند، چیزی از خود هدیه می‌دهد، زیرا بدون او آن تیم نمی‌تواند با موفقیت به هدف خود دست یابد و برعکس، او نیز می‌داند که بدون دیگرانی که با او یک تیم را تشکیل می‌دهند، نقشی نمی‌تواند داشته باشد. به این ترتیب دادن و گرفتن و یا آن که هم‌دیگر را تکمیل کردن سبب پیدایش روحیه‌ای دسته‌جمعی و اجتماعی می‌گردد، یعنی این‌گونه روندها می‌توانند سبب پیدایش الگوهای ثبات‌دهنده در حوزه‌های زندگی اتحادیه‌ای (خُرده‌جامعه) و یا ثبات اجتماعی در سطح ملی شوند. یک‌چنین شکلی از هم‌بستگی که شالوده‌اش بر الگوی دادن و گرفتن متقابل قرار دارد، برای سازمان‌دهی نهادهای کارا و پویای «جامعه مدنی» بسیار پُر ارزش است. تجربه نشان داده است که نهادهای «جامعه مدنی» را نمی‌توان بر مبنای سلسله مراتبی هم‌چون ادارات دولتی سازمان‌دهی کرد و یا آن که پیدایش و فروپاشی آن‌ها را با مکانیسم عرضه و تقاضایی که در بازار سرمایه‌داری وجود دارد، توضیح داد و بلکه منطق پیدایش نهادهای «جامعه مدنی» را باید هم‌زمان در پذیرش شرکت و عضویت داوطلبانه افراد در یک اتحادیه، خودجوشی روند پیدایش این‌گونه نهادها و هم‌چنین در نیاز با دیگران بودن جست.

مکانیسم مبادلات اقتصادی سرمایه‌داری آن است که چیزی را که بدان نیاز داریم از کسی بگیریم و آن‌چه را که بدان محتاج است، به او بدهیم و در این مبادله نیز اگر بتوان، سود هم بُرد. اما مبادله در حوزه «جامعه مدنی» دارای خصیصه دیگری است. در این‌جا کوشیده می‌شود به کسی که نیازمند است، یاری رساند، بدون آن که از او چیزی مطالبه کرد. آن‌چه سبب می‌شود تا افرادی داوطلبانه در نهادهای «جامعه مدنی» عضو می‌شوند، شاید ارضاء روانی آن‌ها باشد که امری درونی است و نه بیرونی. فردی که در نهادهای «جامعه مدنی» فعالیت می‌کند، در پی ایجاد مراوده اجتماعی با افراد دیگر است و این کار را آزادانه و داوطلبانه انجام می‌دهد و نه بنا بر اجبارهایی که در مراوده اقتصادی نهفته است. نتیجه آن که تئوری‌های «جامعه مدنی» را نمی‌توان با ابزارهای دانش اقتصاد سیاسی توضیح داد و بلکه فقط با تئوری‌های کارکردی دانش جامعه‌شناختی می‌توان بدان پی بُرد. به‌همین دلیل نیز یکی از حوزه‌های با اهمیت جامعه‌شناسی بررسی مکانیسم‌هایی است که بر مبنای آن افراد به بازیگران جمعی بدل می‌گردند و هر فردی بر اساس آن مکانیسم حوزه کارکردی خود را می‌تواند در مراوده با دیگران به‌گونه‌ای تعیین کند که

همه با هم بتوانند به بازیگرانی جمعی بدل گردند. و همان گونه که دیدیم، میان عوامل سیاسی و اجتماعی «جامعه مدنی» رابطه‌ای انکار ناپذیر وجود دارد. هم‌چنین در این کتاب نشان دادیم که یک جامعه دموکراتیک که در آن زمینه‌ای برای خودسازمان‌دهی افراد وجود نداشته باشد و هم‌چنین فاقد ابزارهایی باشد که افراد بتوانند در مراد به هم به احساس هم‌بستگی دوسویه Reziprozität دست یابند، دیر یا زود از درون متلاشی خواهد گشت. فقط شهروندان آن رده از دموکراسی‌ها که توانسته‌اند میان خود رابطه اجتماعی استواری مبتنی بر مسئولیت‌پذیری متقابل به وجود آورند، می‌توانند از توانائی خودگردانی سیاسی خویش برخوردار گردند.

پس بنا به آنچه در این کتاب آوردیم، در پایان می‌توان تعریفی کوتاه از «جامعه مدنی» ارائه داد: «جامعه مدنی» بیانگر مرادده‌های اجتماعی شهروندان با یکدیگر است. «جامعه مدنی» هم‌چنین فضائی است که شهروندان در آن به نقش خود به‌مثابه بازیگران اجتماعی پی می‌برند و بر آن اساس در جهت به‌هم‌پیوستگی و یا ستیزه گام برمی‌دارند. در این فضا شهروندان می‌توانند به‌طور افقی با هم‌دیگر در مرادده قرار گیرند و با سازمان‌دهی خود یک پارچه در جهت دست‌یابی به هدف‌های مشخصی گام بردارند. و یا آن که شهروندان می‌توانند با دخالتگری در فضای سیاسی در جهت وضع قوانینی که بازتاب دهنده نیازهای‌شان است، فعالیت کنند. آن‌ها در این فضای عمومی نه به مثابه اعضای یک خانواده، عنصری بوروکرات و یا شهروندی اقتصادی، بلکه به‌مثابه شهروند Citoyen^{۱۲۶} نقش آفرینند.

پایان

درباره نویسنده

منوچهر صالحی با آن که ۱۳۲۱ در بناب آذربایجان زاده شد، اما گیلانی است و دوران کودکی، دبستان و بخشی از دوران دبیرستان را در رشت سپری کرد. دیپلم خود را در تهران گرفت و ۱۳۴۲ برای ادامه تحصیل به آلمان رفت. در این کشور در رشته معماری و شهرسازی فارغ‌التحصیل شد و بیش از ۳۲ سال در آلمان شهرسازی کرد و اینک بازنشسته است.

او در سال‌های گذشته ده‌ها مقاله و رساله و نیز چندین کتاب درباره مسائل ایران و سوسیالیسم نوشته و ترجمه کرده است که عبارتند از «ایران و دمکراسی»، «دمکراسی از آغاز تا اکنون»، «پدیده شناسی بنیادگرایی دینی»، «گفتاری درباره تروریسم». هم‌چنین تا کنون ۳ جلد از آثار کارل کائوتسکی را به فارسی ترجمه کرده است که عبارتند از «علیه لنین»، «انقلاب پرولتری و برنامه حزب آن» و «راه به سوی قدرت».

msalehi@t-online.de

www.manouchehr-salehi.de

کتاب‌نامه:

در نوشتن این اثر از کتاب‌های زیر بهره گرفته شده است:

- آربلاستر، آنتونی: «دمکراسی»، ترجمه به‌فارسی از حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، ۱۳۷۹
- ارسطو: «سیاست»، ترجمه به‌فارسی از دکتر حمید عنایت، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴
- افلاطون: «جمهور»، ترجمه به‌فارسی از فواد روحانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۴
- بولون، گوستاو: «تمدن اسلام و عرب»، ترجمه سید هاشم حسینی، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۸
- پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ: «اسلام در ایران»، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۴
- پورداد، ابراهیم، «گات‌ها»، ناشر؟، سال انتشار ۱۹۲۷
- تبریزنیا، حسین: «علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران»، مرکز نشر بین‌الملل، ۱۳۷۱
- تبریزی، فرامرز، دریابندی، نجف، میلانی، عباس: «مباحثی درباره‌ی دموکراسی و سوسیالیسم»، پارس پرس، برکلی / ایالات متحده ۱۳۶۷
- جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد اول، قسمت اول، افلاطون، ارسطو، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱
- جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد اول، قسمت دوم، سیسرون، آگوستین، توماس آکوین، ماکیاول، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲
- جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد دوم، قسمت اول، ماکیاول، بدن، هابز، لاک، ترجمه علی رامین، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸
- جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد دوم، قسمت دوم، مونتسکیو، روسو، برک، بنتام، ترجمه علی رامین، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲
- جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد سوم، قسمت اول، هگل، آگوست کنت، جان استوارت میل، ترجمه علی رامین، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲
- چاندوک، نیرا: «جامعه‌ی مدنی و دولت. کاوش‌هایی در نظریه‌ی سیاسی»، ترجمه‌ی فریدون فاطمی/ وحید بزرگی، نشر مرکز، ۱۳۷۷
- درویش، محمدرضا: «عرفان و دموکراسی»، انتشارات قصیده، ۱۳۷۸
- دروویل، کاسپار: «سفر در ایران»، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، انتشارات شباویز، سال انتشار ۱۳۶۴
- دشتی، علی؟: «بیست و سه سال»، تکثیر در خارج از کشور توسط هواداران جنبش کارگری، ۱۳۶۰
- دِ توکویل، آکسی: «تحلیل دموکراسی در امریکا»، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، انتشارات زوار، ۱۳۴۷

- راس، دیوید: «**ارسطو**»، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۷
- رجائی، فرهنگ: «**تحول اندیشه‌ی سیاسی در شرق باستان**»، نشر قومس، تهران ۱۳۷۲
- رضائی، عبدالعظیم: «**تاریخ ده‌هزارساله ایران**»، جلد ۱، انتشارات اقبال، سال انتشار پائیز ۱۳۶۴
- رضائی، عبدالعظیم: «**تاریخ ده هزار ساله ایران**»، جلد ۳، انتشارات اقبال، سال انتشار ۱۳۶۳
- رضی، «**اوستا**»، انتشارات فروهر، سال انتشار ۱۳۶۳
- روسو، ژان ژاک: «**قرارداد اجتماعی**»، ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده، شرکت سهامی چهر، سال انتشار ؟
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین: «**تاریخ مردم ایران**»، جلد یک، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۸
- سایکس، سر پرسی: «**تاریخ ایران**»، جلد یک، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، ناشر: دنیای کتاب، سال انتشار ۱۳۷۰
- سوپول، آلبر: «**انقلاب فرانسه**» جلد یک، ترجمه نصرالله کسرائیان، انتشارات شباهنگ، جلد دو، ترجمه عباس مخبر- نصرالله کسرائیان، ۱۳۷۰
- صالحی، منوچهر: «**ایران و دموکراسی**»، انتشارات پژوهش، آلمان، چاپ دوم، ۱۳۷۴
- صالحی، منوچهر: «**دموکراسی از آغاز تا اکنون**»، انتشارات پژوهش، آلمان، چاپ دوم، ۱۳۷۳
- صالحی، منوچهر: «**پدیده‌شناسی بنیادگرائی دینی**»، انتشارات سُنبله، آلمان- هامبورگ، ۱۳۷۸
- قاسم‌زاده، دکتر: «**حقوق اساسی**» انتشارات ابن‌سینا، سال انتشار ۱۳۴۴
- «**قرآن مجید**»، با ترجمه محمد کاظم معزی، انتشارات اتحادیه انجمن‌های اسلامی در اروپا، آمریکا و کانادا. سال انتشار ؟
- کاسیرر، ارنست: «**اسطوره‌ی دولت**»، ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۷
- کولسنیکف، آ. ای.: «**ایران در آستانه یورش تازیان**»، ترجمه م. ر. یحیائی، انتشارات آگاه، سال انتشار ۲۵۳۷
- کوهن، کارل، Carl Cohen: «**دموکراسی**»، ترجمه فریبرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳
- گرامشی، آنتونیو: «**دولت و جامعه‌ی مدنی**»، ترجمه به فارسی از عباس میلانی، چاپ‌خانه‌ی مرتضوی- کلن، آلمان، ۱۳۷۷
- مارکس، کارل: «**جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱ (کمون پاریس)**»، به‌فارسی، انتشارات «جامعه سوسیالیست‌های ایران در اروپا، سال انتشار ؟
- مارکس، کارل: «**هیجدهم برومر لویی بناپارت**»، ترجمه محمد پورهرزمان، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۴۷
- مارکس، کارل/ انگلس، فریدریش: «**مانیفست حزب کمونیست**» به فارسی، چاپ پکن، سال انتشار ۱۹۷۲

- ماله، آلبر/ایزاک، ژول: «تاریخ قرن هیجدهم، انقلاب فرانسه و امپراتوری ناپلئون»، ترجمه رشید یاسمی، کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۶۴، صفحات ۳۹۶-۳۹۵
- مدنی، دکتر جلال‌الدین: «حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران»، نشر همراه، ۱۳۷۳
- مُنتسکیو، شارل، «روح القوانين»، ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۳۹
- موبد فیروز آذرگشسب، «گات‌ها یا سرودهای آسمانی زرتشت»، سال انتشار ۱۳۶۰
- میل، جان استوارت: «در آزادی»، ترجمه دکتر محمود صناعی، سازمان کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۴۵
- Abromeit, Heidrun: "Wo zu braucht man Demokratie? Die Postnationale Herausforderung der Demokratietheorie", Opladen 2002
- Adloff, Frank: "Zivilgesellschaft, Theorie und politische Praxis", Campus Verlag 2005
- Avenarius, Herman: "Kleines Rechtswörterbuch", Verlag Herder, Freiburg 1990
- Batscha, Zwi: "Eine Philosophie der Demokratie", Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994
- Bauerkämper, Arnd (Herausgeber): "Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich", Frankfurt/M./New York, 2003
- Bellah, Robert: "Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft", Köln, 1987
- Bleicken, Jochen: "Die athenische Demokratie", 4. Auflage, Paderborn 1995
- Bielefeldt, Heiner: "Zum Ethos der menschen-rechtlichen Demokratie. Eine Einführung am Beispiel des Grundgesetzes", Königshausen & Neumann, Würzburg 1991
- Böckenförde, Ernst W.: "Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht", Suhrkamp Verlag, Frankfurt a, M. 1991
- Brunner, Otto/Conze, Werner /Koselleck, Reinhart (Herausgeber): "Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland", Band 2, Stuttgart 1975
- Brunkhorst, Hauke, Kettner, Matthias: "Globalisierung und Demokratie", Frankfurt/M. 2000
- Dahrendorf, Ralf: "Der modern soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit", Stuttgart, 1992
- De Montesquieu, Charles: "Vom Geist der Gesetze", herausgegeben von Ernst Forsthoff, Tübingen 1992
- De Tocqueville, Alexis: "Über die Demokratie in Amerika", ausgewählt und herausgegeben von J. P. Mayer, Stuttgart, 1985
- De Villiers, Gérard: "Der Schah. Der unaufhaltsame Aufstieg des Mohammed Reza Pahlewi". Heyne, München 1976
- "Die Bibel", Naumann & Göbel-Verlag
- Durkheim, Emile: "Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften", Frankfurt am Main, 1988
- Elias, Norbert: "Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen", Suhrkamp, 2 Bände, Frankfurt/M. 1989

- Enquete-Kommission: "**Zukunft des bürgerlichen Engagements**", "**Bericht: Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft**", Opladen, 2000
- Etzioni, Amitai: "**Die active Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse**", Opladen, 1975
- Ferguson, Adam: "**Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft**", Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988
- Fetzer, Thomas: "**Zivilgesellschaftliche Organisationen in Europa nach 1945: Katalysatoren für die Herausbildung transnationaler Identität**", 2000
- Frankenberg, Günter: "**Solidarität in einer Gesellschaft der Individuen**", Frankfurt/M., 1994
- Habermas, Jürgen: "**Theorie des kommunikativen Handelns?**" 2 Bände, Frankfurt/M. 1981
- Habermas, Jürgen: "**Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**", Frankfurt/M., 1990
- Habermas, Jürgen: "**Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**", Frankfurt/M., 1992
- Habermas, Jürgen: "**Die postnationale Konstellation. Politische Essays**", Frankfurt/M., 1998
- Habermas, Jürgen: "**Die gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X**", Frankfurt/M., 2004
- Hamilton, Madison, Jay: "**Die Federalist-Artikel. Politische Theorie und Verfassungs-kommentar der amerikanischen Gründungsväter**", Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Angela Adams und Willi Paul Adams, Paderborn, 1994
- Hansen, Morgens Herman: "**Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demos-thenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis**", herausgeber und Übersetzer von Wolfgang Schuller, Berlin 1995
- Hartung, Fritz/ Commichau, Gerhard: "**Die Entwicklung der Menschen- und Bür-gerrechte von 1776 bis zur Gegenwart**", Musterschmidt Verlag, Göttingen 1985
- Hegel, G. W. F.: "**Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**", Frankfurt./M., 1986
- Heidelmeyer, Wolfgang, Herausgeber: "**Die Menschenrechte. Erklärungen, inter-nationale Abkommen und Verfassungsartikel**", Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1977
- Heins, Völker: "**Das Andere der Zivilgesellschaft. Zur Archäologie eines Begriffs**", Bielefeld, 2002
- Hesse, Konrad: "**Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutsch-land**", C. F. Müller, Juristischer Verlag, Heidelberg 1991
- Hesselberger, Dieter: "**Das Grundgesetz. Kommentar und die politische Bildung**", Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1991
- Höffe, Otfried: "**Zur Anthropologie der Menschenrechte**", in: Jahres- und Tag-ungsbericht der Görres-Gesellschaft 1990
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: "**Dialektik der Aufklärung**", Fischer Verlag, Frankfurt a. Main 1969
- Isensee, Josef v. / Kirchhof, Paul, Herausgeber: "**Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland**", C. F. Müller, Juristischer Verlag, Heidelberg 1987
- Jaeger, Friedrich: "**Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts**", Göttingen 2001
- Joas, Hans: "**Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey**", Frankfurt/M.. 2000,
- Kant, Immanuel: "**Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik**", Werkausgabe, Band XI, Herausgeber Wilhelm Weischedel, Frankfurt/m. 1991

- Kebir, Sabine: "**Antonio Gramscis Zivilgesellschaft**"; Hamburg: VSA-Verlag, 1991
- Klein, Ansgar: "**Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen**", Opladen, 2001
- Kinzli, Honrad, Herausgeber: "**Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen**", Darmstadt 1995
- Klengel, Horst: "**König Hammurapi und der Alltag Babylons**", Patmos Verlag, Mai 2004
- Knöbl, Wolfgang: "**Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit**", Weilerswist, 2001
- Koselleck, Reinhart: "**Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt**", Frankfurt 1973
- Kriele, Martin: "**Einführung in die Staatslehre**", 5. überarbeitete Auflage, Wiesbaden, 1994
- Lauth, Hans Jürgen: Herausgeber, "**Zivilgesellschaft im Transformationsprozeß**". 1977
- Locke, John: "**Zwei Abhandlungen über die Regierung**", Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1989.
- Markov, Walter Markov, "**Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789–1799**". Band 2, Leipzig 1982
- Marx, Karl: "**Zur Kritik der politischen Ökonomie**", Dietz Verlag Berlin, 1971
- Marx-Engels Werke, Band 2, Dietz-Verlag, Berlin, 1972
- Marx-Engels Werke, Band 4, Dietz-Verlag, Berlin, 1972
- Marx-Engels Werke, Band 8, Dietz-Verlag, Berlin, 1972
- Marx-Engels Werke, Band 23, Dietz-Verlag, Berlin, 1968
- Massing, Peter/Breit, Gotthard, Herausgeber: "**Demokratiethorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen**", Bonn/Schwalbach, 2003
- Maunz, Theodor / Düring, Günter / Herzog, Roman: "**Grundgesetz**", C. H. Beck, München 1991
- Merkel, Wolfgang u. a., Herausgeber: "**Defekte Demokratien**". Band 1: "**Theorie**", Opladen 2003
- Michalski, Krzysztof (Herausgeber): "**Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche**", Stuttgart 1991
- Mill, John Stuart: "**Über die Freiheit**" (1859), herausgegeben von Manfred Schlenke, Stuttgart, 1988
- Moore, Barrington: "**Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie**", Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1987
- Münkler, Herfried/Fischer, Karsten: "**Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung**", Berlin, 2002
- Musulin, Janko: "**Proklamation der Freiheit. Dokumente von Magna charta bis zum ungarischen Volksaufstandes**", 3. Auflage, Frankfurt/M. 1961
- Nagel-Docekal/Hauer-Studer, Herlinde (Hg.. 1993): "**Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik**", Frankfurt/M. 1993
- Negt, Oskar: "**Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral**", Edition Suhrkamp Frankfurt a. M. 1977
- Nolte, Paul: "**Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert**", München, 2000
- Oestreich, Gerhard: "**Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung**", Colloquium Verlag Berlin 1963

- Olk, Thomas/ Rauschenbach, Thomas/ Sach-e, Christoph: **"Von derWertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbänden im Umbruch"**. 1995, Frankfurt/M
- [Platon: "Politeia" \(Klassiker Auslegen, Bd. 7\)](#), Erschienen bei Akademie Verlag GmbH , 01.01.2005
- Priller, Eckhard/ Zimmer, Annette: **"Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel"**, Gütersloh, 2001
- Putnam, Robert D.: **"Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich"**, Gütersloh,2000
- Rawls, John: **"Eine Theorie der Gerechtigkeit"**, Frankfurt/M., 1975
- Rödel, Ulrich: **"Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie"**, Frankfurt/M. 1990
- Rosenblatt, Bernhard: **"Freiwilliges Engagement in Deutschland"**, Band 1: **"Gesamtbericht . Schriftreihe des Bundesministeriums für Familie, Senioren; Frauen und Jugend"**, Stuttgart", 2000
- Rosenberg, Arthur: **"Demokratie und Klassenkampf"**, Ullstein Verlag, 1974
- Rousseau, Jean-Jacques: **"Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staats-rechts"**, In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart, 1977
- Schmidt, Georg: **"Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806"**, München 1999
- Schmidt, Manfred G.: **"Demokratiethorien. Eine Einführung"**, Opladen 2000
- Schmitt, Karl, Herausgeber: **"Herausforderungen der repräsentativen Demok-ratie"**, Baden-Baden 2003
- Schulze, Gerhard: **"Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart"**, Frankfurt/M./New York, 1992
- Schumpeter, Joseph A.: **"Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie"**. UTB für Wissenschaft, Francke Verlag Tübingen und Basel; 7. erw. Auflage 1993
- Smith, Adam: **"Reichtum der Nationen"**, Volmedia GmbH, Paderborn
- [Soboul](#), Albert: **"Kurze Geschichte der Französischen Revolution"**. Wagenbach, Berlin 1996
- Steffani, Winfried: **"Pluralistische Demokratie"**, Leske Verlag+ Budrich GmbH, Opladen, 1980
- Stüwe, Klaus/Weber, Gregor, Herausgeber: **"Antike und moderne Demokratie. Ausgewählte Texte"**, Leipzig, 2004
- Therborn, Göran: **"Die Gesellschaften Europas 1945-2000. Ein soziologischer Vergleich"**, Frankfurt/New York, 2000
- Vester, Michael: **"Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel zwischen Ausgrenzung und Integration"**, Frankfurt/M., 2001
- Von Westphalen, Prof. Dr. Raban: Herausgeber **"Deutsches Regierungssystem"**, Olden-bourg, 2001
- Vorländer, Hans: **"Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien"**, Bonn/München 2003
- Walzer, Michael: "Zivile Gesellschaft und amerikanischen Demokratie", Berlin, 1988
- Wasser, Hartmut: **"Die USA- der unbekannte Partner"**, Paderborn, 1983
- Weber, Max: **"Wirtschaft und Gesellschaft. Drundriß der versehenden Soziologie"**, Tübingen 1921
- Weiß, Hubert: **"Meine Grundrechte"**, dtv Beck Rechtsberater, München 1989
- Weber, Herman: **"Rechtsprechung im Verfassungsrecht"**, C. H. Beck, München 1977

فهرست نام‌ها:

آرنت، هانا	بناپارت، ناپلئون
آکوبین، توماس، فون	بنی‌صدر، ابوالحسن
آگوستینوس	بوربون‌ها
آگوستینوس، فون میپو	بوش، جورج والکر
آلتهوس، یوهان	بیسمارک، اتو
آلنده، سالوادُر	
اپیکت	پارسُن، تالکَت
اپیکور	پُلَبیوس
اتروسک‌ها	پِلینز
اتزنی، آمیتای	پریکلس
اراسموس روتردامی	پُمپایوس، گنثوس
ارسطو	پوفندرف، ساموئل، فون
ارول، جورج	جاکوب دوم
ارهارد، لودویک ویلهلم	جفرسُن، توماس
اسپارتاکوس	جی، جان
اسکندر کبیر	
اسمیث، آدام	
افلاطون	چارلز اول
آکتاویوس، گایوس	چاوز، هوگو رافائل
الیاس، نوربرت	چرچیل، وینستون لئونارد اسپنسر
انگلس، فریدریش	چنگیزخان
آنوشیروان	چنی، ریچارد بروک، دیک
اوباما، باراک حسین	
اولپیان، دُمیتیوس	حنبلی
	حنفی
بدن، ژان	

سنکا، لوسیوس آئئوس	خسرو پرویز
سولا	خشایار شاه
سولون	
سیسرو، مارکوس تیلیوس	داروین، چارلز رُبرت
	داریوش کبیر
شافعی	دانتون، ژورژ ژاک
شومپتر، یوسف آلونیز	داهرنرُف، رالف
	دِ توکویل، آلکسی هنری موریس
صدام، حسین المجید التکریتی	دروویل، کاسپار
	دریدا، ژاک
عباسیان، امپراتوری	دُستنس
عیسی مسیح	د سیه، آبه
	دونانت، هنری
فتح علی شاه	دور کهایم، امیل
فرگوسُن، آدام	دِ ویتوریا، فراسیسکو
فوکو، میشل	دیوی، جان
فریدریش کبیر	
فیلیپ دوم	راولز، جان
فیلیپ، مقدونی	رضا شاه
	روبسپیر، ماکسیمیلین
قاجارها	روسو، ژان ژاک
	ریگان، رولاند
کالوین، یوهانس	
کالیگولا	زرتشت، پیامبر ایرانی
کانت، ایمانوئل	زنون
کراسوس، مار یوس لیسینیوس	
کرْمول، الیور	ژاکوبین ها
کلایز تینس	
کندی، جان فیزجرالد	ساسانیان
گُستانتین، امپراتور	سزار، گایوس ژولیوس
کوروش کبیر	سقراط

میل، جان استوارت

ناپلئون سوم
نرون
نیکسون، میلهاوس ریچارد
نیوتون، اسحاق

واترلو
وبر، ماکس
ویلهلم دوم

هابرماس، یورگن
هابز، توماس
هارون الرشید

هامیلتن، آلكساندر
هانتینگتن ساموئل فیلیپ
هاول، واسلاو

هاینه، هاینریش
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش
همورابی

هوگنتها

هیتلر، آدولف

هیندنبورگ، پاول لودویک هانس، فون

گراخوس، برادران

گرامشی، آنتونیو

گرتیوس، هوگو

گیرشمن، رمان میخائیلویچ

گیزه، فرانسوا

لاس کازاس، بارتمه

لاک، جان

لنین، ولادیمیر ایلیچ اولیانف

لوپن، زان ماری

لوتر، مارتین

لینکلن، آبراهام

مادها

مارکس، کارل

مارکوس، گایوس

ماکیاول، نیکولو

مالکی

مأمون، خلیفه عباسی

مانی

محمد، پیامبر اسلام

مدیسن، جمز

مزدک

مصدق، محمد، دکتر

مظفردین شاه

مور، توماس

منتسکیو، شارل

موسولینی، بنیتو آمیکاره اندرآ

مونکلر، هر فرید

میچنیک، آدام

پیش‌گفتار

^۱ برای واژه Affekt می‌شود معادل‌های شور، هیجان، هوا و هوس، آشفتگی را بر گزید، اما هیچ‌یک از این معادل‌ها تعریف دقیقی از این واژه نیستند.

^۲ Elias, Norbert: "Über den Prozeß der Zivilisation", Suhrkamp Verlag, 9891, Band 1, Siete VII

^۳ Ebenda, Seite IX

^۴ در زبان فارسی مدنیت معادل واژه Zivilisation برگزیده شده است که تمدن، تجدد، فرهیختگی نیز معنی می‌دهد. در این کتاب در بیش‌تر موارد معادل «مدنیت» برای این واژه به کار گرفته شده است.

^۵ Kautsky, karl: "Von der Demokratie zur Staat-Sklaverei", Verlag Freiheit, 1291, Seite 12

^۶ مارکس، کارل، Karl Marx در ۵ مه ۱۸۱۸ در تریر Trier زاده شد و در ۱۴ مارس ۱۸۸۳ در لندن در تبعید درگذشت. او از خانواده‌ای یهودی‌تبار بود. مارکس حقوق، فلسفه و تاریخ تحصیل کرد و سپس به روزنامه‌نگاری پرداخت و به‌خاطر نوشتن مقالات انتقادی که در روزنامه «راینیشه تسایتونگ» Rheinische Zeitung انتشار یافتند، از آلمان تبعید شد. در پاریس با فریدریش انگلس آشنا شد و به محافل سیاسی تبعیدیان آلمان که از کارگران حمایت می‌کردند و خواهان تحقق سوسیالیسم بودند، پیوست. در انقلاب دیمکراتیک ۱۸۴۸ آلمان شرکت کرد و حتی در دورانی که جنبش کُمون پاریس رُخ داد، فعالانه از این جنبش پشتیبانی نمود. او یکی از بزرگ‌ترین نوابغ جهان و پایه‌گذار مکتب سوسیالیسم علمی است. آثار فراوانی نوشته است که معروف‌ترین آنها عبارتند از «مانیفست کُمونیست» که آن را با هم‌کاری انگلس نوشت و «سرمایه» که جلد نخست آن را خود انتشار داد و دو جلد دیگر این اثر برای انتشار توسط انگلس ویراستاری شد. مارکس در آثار خود ثابت کرد که سرمایه‌داری سرانجام شرایطی را فراهم خواهد ساخت که بر اساس آن زمینه ارزش‌زائی سرمایه از بین خواهد رفت و در چنین هنگامی بشریت به‌سوی سوسیالیسم گام برخواهد داشت. دیگر آن که او بر این نظر بود که طبقه کارگر نیروئی است که می‌تواند جامعه سوسیالیستی را به‌وجود آورد، جامعه‌ای که در آن نابرابری‌های اجتماعی از میان برداشته خواهند شد و سرانجام با پیدایش جامعه کُمونیستی انسان از کار اجباری رها خواهد شد و فرصت خواهد یافت تا به ازخودبیگانگی خویش پایان دهد و به خویش‌شن خویش پی بَرَد. او تحقق این روند را امری می‌داند که انسان آگاهانه در جهت تغییر شرایط موجود گام برخواهد داشت و در نتیجه انقلاب اجتماعی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

^۷ فریدریش انگلس Friedrich Engels در ۲۸ نوامبر ۱۸۲۰ در شهر بارمن Barmen که اینک آن را ووپرتال Wuppertal می‌نامند، زاده شد و در ۵ اوت ۱۸۹۵ در لندن درگذشت. او بازرگانی آموخت و در شرکت تجاری پدر خود در لندن کار می‌کرد و از رفاء مادی خوبی برخوردار بود. انگلس با مارکس در پاریس آشنا شد و تا هنگامی که مارکس زنده بود، صمیمی‌ترین دوست او بود و بخش بزرگی از هزینه ماهیانه

خانواده مارکس را می‌پرداخت. او در جوانی با هگلیانی‌های نو هم‌کاری داشت، اما سپس به نقد اندیشه‌های فلسفی آن‌ها پرداخت و سرانجام با مارکس مکتب «سوسیالیسم علمی» را بنیاد نهاد. او پیش از آشنائی با مارکس، در سال ۱۸۴۵ با نوشتن کتاب «وضعیت طبقه کارگر در انگلستان» نخستین گام را در نقد شیوه تولید سرمایه‌داری به تنهایی برداشت و پس از آشنائی با مارکس «اصول کمونیسم» را نوشت که پیش‌درآمدی بر «مانیفست حزب کمونیست» بود. از آن پس آن دو چند اثر مهم دیگر هم چون «ایدئولوژی آلمانی» را با هم نوشتند. مهم‌ترین آثار انگلس عبارتند از «آنتی‌دورینگ»، «دیالکتیک طبیعت» و «سوسیالیسم از اتوپی تا علم». انگلس پس از مرگ مارکس به کارهای پژوهشی خود ادامه داد و در انتشار جلد‌های دوم و سوم «سرمایه» رنج فراوانی کشید. او هم‌چنین در تأسیس بین‌الملل اول نقشی اساسی بازی کرد و در به‌وجود آمدن «حزب سوسیال دموکرات آلمان» نیز نقشی کلیدی داشت.

⁸ MEW, Band 91, Seite 422

⁹ سقراط Sokrates در سال ۴۶۹ پیش از میلاد در آتن زاده شد و در سال ۳۹۹ پیش از میلاد با نوشیدن جام زهر شوکران مُرد. او یکی از برجسته‌ترین فلاسفه یونان است و علیه سوفسطائیان مبارزاتی چشم‌گیر کرد. فلسفه او که در آثار افلاطون تدوین شده، بر این اصل بنا گشته است که آن چه انسان به عنوان دانش و آگاهی کسب می‌کند، چیزی نیست جز نقشی وهم‌آمیز از واقعیت. شیوه اصلی او برای کشف حقیقت گفت و گو با مخالفین اندیشه‌های خویش بود که یونانیان به آن دیالوگ Dialog می‌گفتند. او کوشید در این گفت و گوها ثابت کند آن چه را که دیگران به‌عنوان آگاهی ارائه می‌دهند، چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از باورهای کاذب.

¹⁰ افلاطون Plato شاگرد سقراط بود و در سال ۴۲۷ پیش از میلاد زاده گشت و در سال ۳۴۷ پیش از میلاد درگذشت. او نخست به شاعری پرداخت و سپس شاگرد سقراط شد و به فلسفه گرائید. او پس از مرگ سقراط مدتی به جزیره سیسیل سفر کرد و پس از بازگشت به آتن در سال ۳۸۷ پیش از میلاد مدرسه‌ای را به‌وجود آورد که در آن فقط فلسفه تدریس می‌کرد و این مدرسه را «آکادمی» Akademie نامید. بیش‌تر آثار او به صورت دیالوگ (گفت و گو) تنظیم شده‌اند که در آن‌ها سقراط با دیگران به گفت و گو نشسته است. در مرکز تفکر فلسفی او پدیده «ایده» Idee قرار دارد که در فرهنگ اسلامی آن را «مثل» نامیده‌اند. افلاطون بر این نظر است که «ایده‌ها» بیرون از ذهن و شعور انسان دارای موجودیتی تغییرناپذیرند و آن چه که در طبیعت وجود دارد، تصویری از واقعیت «ایده‌ها» است. مابین جهان «ایده‌ها» و جهانی که ما آن را حس می‌کنیم، حوزه‌ای وجود دارد که آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌سازد که حساب و هندسه این حوزه را تشکیل می‌دهند. نزد او بالاترین «ایده»، «ایده» خوبی است و آن چه که نظم و ترتیب طبیعت را به‌وجود می‌آورد، روح است که نمی‌میرد و از زندگانی ابدی برخوردار است. روح نسبت به «ایده‌ها» دارای عشقی اولیه است و این عشق پیش از آن که انسان زائیده گردد، در خاطر او استقرار یافته است. اما به‌خاطر آن که روح در پیکر انسان محصور شده، از خودبیگانه گشته است و برای آن که به خویشتن خود آگاه گردد، باید انسان به آموزش و آموختن بپردازد و با

تحصیل فلسفه است که انسان می‌تواند مابین روح خود و «ایده‌ها» رابطه برقرار سازد. این روند را افلاطون دیالکتیک *Dialektik* نامید. به جرأت می‌توان گفت که افلاطون پدر فلسفه ایدئالیسم است.

^{۱۱} ارسطو *Aristoteles* در سال ۳۸۴ پیش از میلاد زاده گشت و در سال ۳۲۲ پیش از میلاد درگذشت. او نزدیک به ۲۰ سال در آکادمی افلاطون تحصیل کرد و بهترین شاگرد او بود، اما پس از مرگ افلاطون بسیاری از باورهای استاد خود را رد کرد و فلسفه‌ای را بنا گذاشت که نزدیک به ۲۰۰۰ سال بر تفکر انسان سیادت داشت. می‌گویند ارسطو طی سال‌های ۳۳۶-۳۴۲ پیشامیلاد آموزگار اسکندر مقدونی بود. پس از بازگشت از مقدونیه در آتن مدرسه‌ای را افتتاح کرد و در آن‌جا به تدریس پرداخت. بیش‌تر آثار ارسطو سخن‌رانی‌هایی هستند که هنگام تدریس ایراد کرده است. به همین دلیل نیز بیش‌تر این آثار را شاگردان او پس از مرگ ارسطو انتشار داده‌اند. آثار ارسطو را در رابطه با موضوعات آن به چند بخش تقسیم کرده‌اند که عبارتند از ۱- منطق، ۲- متافیزیک، ۳- فلسفه طبیعت، ۴- اخلاق و ۵- سیاست. ارسطو تئوری «ایده» افلاطون را نادرست دانست و تجربه و شئی واقعی را در مرکز ثقل کار علمی و برداشت فلسفی خود قرار داد. از نظر او کل را تنها می‌توان در اجزای آن یافت. به‌این ترتیب برای درک هر کلیتی باید اجزای آن را شناخت. پس از آن که امپراتوری روم مسیحیت را به دین دولتی تبدیل کرد، کلیسای مسیحیت کوشید آموزش‌های ارسطو و اصول دین مسیحیت را به‌هم پیوند و به‌این ترتیب در سده‌های میانه شیوه تفکر اسکولاستیک به‌وجود آمد که تا سده ۱۸ بر اروپا سلطه داشت.

^{۱۲} دکتر قاسم زاده، «حقوق اساسی»، انتشارات ابن سینا، سال انتشار ۱۳۴۴، صفحه ۲

^{۱۳} ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات سپهر، سال انتشار ۱۳۶۴، صفحه ۸

^{۱۴} انگلس، فردریش، «آنتی دورینگ»، فارسی، انتشارات کارگر، سال انتشار ۱۹۷۸، صفحه ۱۰۲

^{۱۵} فاستر، مایکل، «خداوندان اندیشه سیاسی، افلاطون، ارسطو»، جلد اول، قسمت اول، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، سال انتشار ۱۳۶۱، صفحه ۱۲۶

^{۱۶} ژان ژاک روسو *Jean Jacques Rousseau* در ۲۸ ژوئیه ۱۷۱۲ در ژنو زاده شد و در ۲ ژوئیه ۱۷۷۸ در نزدیکی پاریس درگذشت. او بدون آن که به مدرسه و دانشگاه برود، از طریق خودآموزی توانست به فلسفه احاطه یابد و به عنوان یکی از فیلسوفان اجتماعی و نویسنده برای همیشه در خاطره بشریت باقی بماند. او در آغاز تقریباً در تمامی زمینه‌ها به فعالیت پرداخت. شعر سرود، آهنگ ساخت و داستان و نمایشنامه نوشت. او در آثار خود از تأثیر منفی دانش بر انسان‌ها انتقاد کرد و خواستار بازگشت به نوعی زندگی ساده‌گرایانه انسانی شد. روسو خود را پیرو مذهب طبیعی می‌دانست و در زمینه آموزش و پرورش بر این نظر بود که تدریس کودکان باید متناسب با طبیعت آن‌ها باشد. در رابطه با تئوری‌های اجتماعی، روسو بر این باور بود که انسان‌ها از آزادی‌های طبیعی برخوردارند و به‌همین دلیل برای آن که بتوانند با یکدیگر دولت واحدی را به‌وجود آورند، به قراردادی اجتماعی نیازمندند تا بتوانند بر اساس آن مَرادۀ خود با یکدیگر و با پدیده دولت را تنظیم کنند. اندیشه‌های روسو بر انقلاب فرانسه و به ویژه بر جناح چپ آن جنبش بیش از اندازه تأثیر نهاد.

^{۱۸} هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، Georg Wilhelm Friedrich Hegel در ۲۷ اوت ۱۷۷۰ در اشتوتگارت Stuttgart زاده شد و در تاریخ ۱۴ نوامبر ۱۸۳۱ در برلین درگذشت. او تحصیلات خود را در فلسفه و علوم دینی به پایان رساند و سپس به تدریس در مدارس و دانشگاه‌ها پرداخت و به‌خاطر زحماتی که کشید، دولت پروس به او لقب «فیلسوف دولتی» را داد. فلسفه هگل بر این اصل بنا شده است که روح Geist حقیقی است که متحقق شده است و پس آن چه که هست، عقلانی است. در عین حال روح مطلق چیز دیگری جز عقل مطلق جهانی absolute Weltvernunft نیست. روح که در متضادهای خویش گرفتار است، باید به‌خود پردازد تا بتواند خود را در مرحله بالاتری نسبت به خویش بیابد. دیالکتیک در فلسفه هگل قانون کشف حقیقت و مفاهیم است. دیگر آن که نزد او اندیشه و وجود یکی هستند. برای هگل فلسفه عبارت است از دانش انکشاف روح مطلق. دستگاه منطق او بر عقل تکیه دارد که هم عام‌ترین و هم تهی‌ترین مفاهیم هم‌چون «هستی» و هم مطلق‌ترین ایده‌ها را هم‌چون «خدا» در بر می‌گیرد. به عنوان فیلسوف طبیعی، هگل به از خود بیگانگی ایده‌ها در دگرگونه بودن‌شان پی‌برد، پس روح مطلق absolute Geist که در ایده تکثیر شده است، خود را در جهان مادی در شعور خویش دوباره می‌یابد. هگل در فلسفه روح خود مقوله «روح ذهنی» را طرح می‌ریزد که مراحل مختلف جسم - روان - مناسبات - فهم - اراده را بازتاب می‌دهد، در حالی که «روح عینی» خود را در حقوق Recht و اخلاقیات Moralität متکی بر عادات و رسوم Sittlichkeit هویدا می‌سازد و در این رابطه دولت مطلقه را به مثابه تحقق ایده اخلاقیات می‌پذیرد و روح مطلق را در حوزه هنر، دین و فلسفه می‌جوید. هگل در بخش فلسفه روح به حوزه تاریخ و در بخش دیالکتیک به حوزه طبیعت می‌پردازد. او بزرگ‌ترین نماینده فلسفه ایده‌آلیستی آلمان است. افکار هگل که از رمانتیک نیز تأثیر پذیرفته است، یکی از بزرگ‌ترین سیستم‌های فکری اروپائی و در عین حال پیچیده‌ترین فلسفه ایده‌آلیستی است که اندیشه انسان توانسته است به‌وجود آورد. مارکس تحت تأثیر فلسفه هگل قرار داشت و کوشید فلسفه او را از قید و بندهای ایده‌آلیسم «رها» سازد.

حقوق طبیعی

^۱ چارلز رُبرت داروین Charles Robert Darwin در ۱۲ فوریه ۱۸۰۹ در شروسبوری Shrewsbury زاده شد و در ۱۹ آوریل ۱۸۸۲ در داوون Down درگذشت. او بنیانگذار تئوری تکامل Evolutionstheorie است. او در سال ۱۸۳۱ سفر پنج‌ساله خود به سرزمین‌های تازه کشف شده را آغاز کرد و طی این سفرها توانست به تنوع انواع (نژادها) پی‌برد. او پس از بازگشت به انگلستان در سال ۱۸۳۹ سفرنامه خود را انتشار داد که در آن طرح نخستین تئوری تکامل خود را تدوین کرده بود که بر اساس آن با دگرگونی محیط زیست، فقط آن رده از موجودات می‌توانند به هستی خود ادامه دهند که بتوانند خود را با شرایط نوین تطبیق دهند، البته در بیش‌تر موارد یک چنین تطبیقی سبب می‌شود تا یک نوع به نوع دیگری بدل گردد، به‌طور مثال میمون می‌تواند به انسان تبدیل شود. بنابراین روند تطبیق موجودات با محیط زیست

تغییر یافته از یک سو سبب خلق انواع‌های تازه‌ای از گیاهان و جانوران می‌شود و از سوی دیگر بسیاری از انواع که نتوانند خود را تطبیق دهند، می‌میرند و از بین می‌روند. داروین هم‌چنین در رشته‌های زمین‌شناسی Geologie، جانورشناسی Zoologie، رده‌گان‌شناسی Taxologie و گیاه‌شناسی Botanik نیز به کشفیات تازه‌ای دست یافت.

^۲ واژه نازیسم Nazismus مخفف واژه سوسیالیسم ملی Nationalsozialismus است. این واژه نخستین بار در سال ۱۹۴۵ توسط کسانی که از اردوگاه بوخن‌والد Buchenwald آزاد شدند، به کار گرفته شد. آن‌ها در سوگندنامه‌ای که در ۱۹ آوریل همان سال تهیه کردند، نوشتند «ما هنگامی از مبارزه دست خواهیم برداشت که آخرین گناه‌کاران را به نزد قاضیان خلق‌ها بکشانیم. راه حل ما نابودی نازیسم و خشکاندن ریشه‌های آن است. هدف ما بنای جهان صلح‌آمیز و آزاد نوینی است. این امر را ما به دوستان کشته شده‌مان و هم‌چنین به خانواده‌های آن‌ها مبدونیم». امروزه آن دسته از گرایش‌های سیاسی راست را که دارای تمایلات نژادپرستانه‌اند، نازیسم و یا فاشیسم می‌نامند.

^۳ مایکل ب. فاستر، «خداوندان اندیشه سیاسی»، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، جلد اول، قسمت اول، افلاطون، ارسطو، انتشارات امیرکبیر، تهران، سال ۱۳۶۱، صفحه ۸۱

^۴ همانجا، صفحه ۱۲۰

^۵ ارسطو، «سیاست»، صفحه ۲

^۶ همانجا، صفحه ۳

^۷ اپیکور در سال ۳۴۱ پیش از میلاد زاده شد و در سال ۲۷۰ پیش از میلاد درگذشت. او از اهالی جزیره ساموس Samos بود و سپس به آتن رفت و در آن‌جا مدرسه‌ای را تأسیس کرد که در آن اصول فلسفه خود را تدریس می‌کرد که اساس آن بر علم اخلاق استوار بود. دیگر مبانی فلسفه او عبارت بودند از زندگی بدون ترس و وحشت از خدایان و مرگ، و نیز خوش‌یختانه زیستن.

^۸ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seiten 23-29

^۹ زنون Zenon در سال ۳۳۶ پیشامیلاد در قبرس زاده شد و در سال ۲۶۴ پیشامیلاد درگذشت. او بنیانگذار مکتب استوا یا رواقی است. از آثار او جز اندکی باقی نمانده است.

^{۱۰} سیسرو، مارکوس تیلیوس Marcus Tullius Cicero در سال ۱۰۶ پیشامیلاد در آرپینوم Arpinum زاده شد و در ۷ دسامبر ۴۳ پیش از میلاد در گائتا Gaeta کشته شد. او سیاستمداری بود که به جناح راست سنا تعلق داشت و در سال ۶۳ پیش از میلاد به مقام کنسولی رسید. اما از آن‌جا که به جناح مخالف ژولیوس سزار وابسته بود، طی سال‌های ۵۸/۵۷ پیشامیلاد از روم تبعید شد. او در این دوران مهم‌ترین آثار خود را نوشت. سیسرو در سال ۵۱ پیشامیلاد استاندار ایالت کیلیکیه Kilikien شد. در هنگام جنگ داخلی که میان سزار و پومپئوس Pompeius رخ داد، جانب پومپئوس را گرفت، اما پس از پیروزی سزار، توانست اعتماد او را به دست آورد. سیسرو پس از کشته شدن سزار به دست ساتورهای روم، در ۴۴ پیشامیلاد از طرحی پشتیبانی کرد که بر مبنای آن قدرت سیاسی باید به مجلس سنا سپرده می‌شد. او در این رابطه ۱۴ بار علیه مارکوس آنتونیوس Marcus Antonius در مجلس سنا سخنرانی کرد که متن

این خطابه‌ها هنوز وجود دارند. همین امر سبب شد تا مارکوس آنتونیوس پس از پیروزی بر مخالفان خویش، فرمان قتل سیسرو را بدهد. سیسرو در فن خطابه یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های تاریخ روم است. او در فلسفه و سیاست آثار فراوانی تألیف کرد که در برخی از آن درباره «حقوق طبیعی» بشری نیز بحث شده است. آثار سیسرو بر تاریخ اروپا تأثیر بسیاری نهاده است. متن ۵۸ خطابه او باقی مانده‌اند و با خواندن آن‌ها می‌توان به ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روم آن دوران پی بُرد. او در فلسفه در سه حوزه تئوری شناخت، آموزش‌های اخلاقی و دین آثار برجسته‌ای از خود بر جا نهاده است که هنوز نیز از اهمیت زیادی برخوردارند.

^{۱۱} استوا Stoa در زبان یونانی به معنی ستون فارسی و یا رواق عربی است. مکتب رواقیون دربرگیرنده آموزش‌های یکی از تأثیرگذارترین مکاتب فلسفی اروپا است. پیروان این مکتب چون در جلو معبدی که در میدان بزرگ آتن وجود داشت و آن را آگورا Agora می‌نامیدند و سقف آن بر روی ستون قرار داشت، به‌دور هم جمع می‌شدند و با هم گفتگو می‌کردند، رواقیون نامیده شدند. بنیانگذار این مکتب زنون است که در حدود ۳۰۰ پیشامیلاد آموزش فلسفه خود را آغاز کرد. یکی از نکات برجسته فلسفه رواقی تفسیر آنان از وحدت آفرینش جهان بود، زیرا بنا بر باور آنان در هر جزئی از جهان و طبیعت می‌توان اصول الهی را یافت و به ذات آن پی بُرد. مهم آن است که فرد بتواند به مقام واقعی خود در این جهان و در متن طبیعت پی برد و به این شناخت زمانی دست می‌یابد که بتواند بر خرد و اراده خود چیره شود و سرنوشت خود را آن‌گونه که طبیعت تعیین کرده است، بپذیرد و با به‌کارگیری آرامش روحی و مناتت طبع بتواند به حکمت و دانش دست یابد.

^{۱۲} سزار، گایوس ژولیوس Gaius Julius Caesar سیاستمدار و فرمانده نظامی رومی در ۱۳ ژوئیه ۱۰۰ پیشامیلاد در روم زاده شد و در ۱۵ مارس ۴۴ پیش از میلاد در صحن مجلس سنا به دست سناتورهای کشته شد. او در سال ۶۰ پیشامیلاد به همراه پومپئوس و کراسوس Crassus «شورای رهبری سه‌گانه» Triumvirat را به‌وجود آورد و یک سال بعد به مقام کنسولی رسید. سزار بر مبنای تقسیم کار «شورای رهبری سه‌گانه» مسئولیت ایالت‌های غرب اروپا، یعنی فرانسه و اسپانیا و مناطق ژرمن‌نشین را بر عهده گرفت و توانست به پیروزی‌های جنگی چشم‌گیری دست یابد. پس از مرگ کراسوس که طی جنگ با ارد اول، پادشاه پارت کشته شد، میان پومپئوس و سزار اختلاف افتاد و هر یک کوشید دیگری را از عرصه سیاست حذف کند. سنا که هوادار پومپئوس بود، در غیاب سزار به پومپئوس لقب «دیکتاتور» را اهدا کرد، اما سزار با سپاهیان خود به بازگشت و در جنگ‌هایی که میان او و پومپئوس درگرفت، سرانجام ارتش سزار در سال ۴۸ پیشامیلاد به پیروزی کامل دست یافت و پومپئوس برای نجات جان خود به مصر گریخت، اما در آن‌جا به گونه‌ای مرموز کشته شد. پس از آن که سزار تمامی قدرت را به‌دست آورد، در دعوای داخلی مصر که تحت‌الحمایه روم بود، به سود کلوپاترا موضع گرفت و او را ملکه مصر ساخت. او در سال‌های ۴۶ و ۴۵ پیشامیلاد آخرین مخالفان خود را در شمال آفریقا و اسپانیا شکست داد. سزار به سود طبقات و اقشار میانه و تهی‌دست به اصلاحات مهمی دست زد. سیستم اداره استان‌ها را تغییر داد، هم‌چنین سیستم حقوقی روم و دادگاه‌ها را اصلاح کرد. دیگر آن که به فرمان او تقویم موجود اصلاح شد و تقویم جدیدی مورد استفاده قرار گرفت که تا کنون زیرپایه تقویم کنونی سال خورشیدی را تشکیل می‌دهد. در مستعمرات سیاست رومی‌سازی را در پیش گرفت و کوشید اقوام

بدوی این مناطق را با فرهنگ و شیوه زندگی روم آشنا سازد و تمدن رومی را در آن مناطق گسترش دهد. مجلس خلق و مجلس سنا او را طی سال‌های ۴۵ و ۴۴ پیشامیلاد به مقام «دیکتاتور» و «امپراتور» مادم‌العمر برگزید. سزار در همین دوران گایوس اوکتاویوس Gaius Octavius را به پسرخواندگی خود برگزید که پس از او به قدرت دست یافت و با عنوان آگوستوس Augustus امپراتور روم شد. سزار در فن خطابه نیز ماهر بود و با نوشتن خاطرات سفرهای جنگی خویش، آثار نگارشی با ارزشی از تاریخ روم را به یادگار گذاشت.

۱۳ فاستر، مایکل، «خدانندان اندیشه سیاسی، سیسرون، آگوستین، توماس آکویناس، ماکیاول»، قسمت دوم، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، سال انتشار ۱۳۶۲، صفحات ۳۲۳-۳۲۲

۱۴ همانجا، صفحه ۳۲۳

۱۵ همانجا، صفحه ۳۲۷

۱۶ دمیتوس اولپیان Domitius Ulpian حقوقدان رومی که در سال ۱۷۰ میلادی زاده گشت و در سال ۲۲۳ کشته شد. او توانست بر سیستم حقوقی روم تأثیر زیادی بگذارد و بخش زیادی از کتاب قانون روم که آن را Corpus Juris می‌نامند، توسط او نگاشته شده است.

17 Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seite 35

۱۸ توماس فون آکون Thoman von Aquin در سال ۱۲۲۵ در ایتالیا زاده شد و در سال ۱۲۷۴ درگذشت. او برجسته‌ترین روحانی فیلسوف دوران اسکولاستیک اروپا بود. او در فلسفه و سیاست پیرو ارسطو بود و توانست با تفاسیر خود از ارسطو، منطق و فلسفه او را با مبانی مذهب مسیحیت منطبق سازد. او عقل را «نور طبیعی» می‌داند که موجب به‌وجود آمدن شناخت در انسان می‌گردد. با این حال او بر این باور بود که عقل انسانی نمی‌تواند به منطق خدا مبنی بر وجود تثلیث الهی، نجات بشر به‌دست مسیح، چشم‌پوشی خدا از گناهان انسان، زنده شدن دوباره مسیح در این جهان و انسان در روز قیامت، پی‌برد و در این زمینه‌ها انسان را نمی‌تواند به شناخت هدایت کند و به‌همین دلیل انسان باید احکام و اصول دین را بدون چون و چرا بپذیرد، حتی اگر با خرد انسانی در تعارض قرار داشته باشند.

۱۹ لوتر، مارتین Martin Luther در سال ۱۴۸۳ میلادی زاده شد و در سال ۱۵۴۶ درگذشت. او کشیش و دانشمند علوم دینی بود و در دانشگاه‌های دینی تدریس می‌کرد. لوتر در نتیجه مطالعات خود به‌ضرورت اصلاحات دینی پی برد و در این رابطه تزه‌های خود را انتشار داد. اما دیوان‌سالاری کلیسای کاتولیک نظرات او را مردود اعلان کرد و از او خواست که به نادرستی نظرات خود اعتراف کند. اما لوتر تن به این کار نداد و برای آن که از پشتیبانی اشراف آلمان برخوردار شود، سه نوشته را انتشار داد که مخاطب آن «اشراف مسیحی ملت آلمان» بودند. سرانجام بخشی از شاهزاده‌نشین‌های آلمان از او پشتیبانی کردند و از این طریق توانستند به‌تدریج خود را از کلیسای کاتولیک مستقل سازند. در همین دوران جنبش دهقانان بی‌زمین سراسر آلمان را فراگرفت و دهقانان نیز چون می‌دیدند که کلیسای کاتولیک در استثمار آن‌ها با اشراف فئودال شریک است، به‌سوی لوتر گرایش یافتند. سرانجام جنبش مذهبی لوتر سبب شد تا کلیسای جدیدی در اروپا به‌وجود آید که امروزه به‌نام کلیسای پروتستانت معروف است. در

ابتدا جنبش مذهبی لوثر خواهان اصلاحات به نفع توده‌های تنگ‌دست بود، زیرا در آن عصر کلیسای کاتولیک خود به بزرگ‌ترین نیروی اقتصادی و سیاسی تبدیل شده و در حقیقت رابطه خود را با مؤمنین از دست داده بود. لوثر نخستین کسی است که بر این باور بود که دین را باید به زبان رایج به مردم آموخت و به همین دلیل نیز به ترجمه کتاب مقدس از زبان لاتین به زبان آلمانی پرداخت. اصلاحات او در دیانت مسیح سرانجام موجب انشعاب در این دین گشت. مارکس و انگلس بر این باورند که لوثر در دورانی ظهور کرد که مناسبات فئودالی در اروپا در حال فروپاشی بودند. جنبش‌های دهقانی در صدد ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر بودند بی آن که بدانند یک چنین جامعه‌ای دارای چگونه مختصاتی است و به همین دلیل نیز این جنبش‌ها بیش‌تر جنبه تخریبی داشتند تا سازندگی و دیری نپایید که با شکست روبرو شدند. لوثر نیز تنها از طریق سازش با آن بخش از اشراف که به این نتیجه رسیده بود از طریق محدود ساختن اختیارات کلیسا می‌توان منافع بیش‌تری به‌دست آورد، توانست به تدریج به دامنه نفوذ خود بیافزاید.

²⁰ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seiten 42-44

²¹ کالوین، یوهانس Johannes Calvin در سال ۱۵۰۹ میلادی زائیده گشت و در سال ۱۵۶۴ در ژنو درگذشت. او دارای تحصیلات دینی و حقوقی بود و به‌خاطر عقاید اصلاح‌طلبانه دینی خود مجبور شد در سال ۱۵۳۴ از پاریس به ژنو فرار کند. او توانست در ژنو تشکیلات کلیسا را مورد اصلاح قرار دهد و در آن چهار شعبه ایجاد کند که یکی به موعظه مردم، دو دیگر به دادگاه‌های وابسته به کلیسا، سه دیگر به بخش خدمات اجتماعی کلیسا، یعنی کمک به مستمندان و چهارمین مؤسسه به بخش دانشگاهی نظام دینی مربوط می‌شد که حق داشت به تحصیل‌کردگان دینی درجه دکترا اعطاء کند. کالوین بر این عقیده بود که یگانه منبع دینی کتاب مقدس است و بنابراین باید دین را بر اساس مضامین آن کتاب سازماندهی کرد. تفاوت میان کالوینیسم و لوتریسم آن است که کالوین بر این باور بود که نباید از مسیح که فرزند خدا بود، عکس و مجسمه ساخت و در کلیسا آویخت. دیگر آن که در رابطه با تعیین سرنوشت انسان به‌دست خدا و درجه استقلال عملی که انسان می‌تواند از آن برخوردار باشد، میان این دو گرایش مذهبی اختلاف وجود دارد. اندیشه‌های کالوین در فرانسه و هلند مورد استقبال مردم قرار گرفت.

²² Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seiten 44-49

²³ «کتاب مقدس»، ترجمه به فارسی، انتشارات انجمن بخش کتب مقدسه در میان ملل، سال انتشار ۱۹۸۶، صفحات ۱۳۸-۱۳۷

²⁴ همان‌جا، صفحه ۲۷۲

²⁵ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seite 56

²⁶ مانوفاکتور Manufaktur در دوران زوال جامعه فئودالی به‌وجود آمد. تا آن زمان رسم بر این بود که هر استادکاری برای تولید یک فرآورده به تنهایی تمامی مراحل کاری را که برای تولید یک کالا لازم بود، انجام می‌داد. اما از آن‌جا که مراحل کار بارآور همگون نبودند، در نتیجه در هیچ زمینه‌ای تخصص و مهارت چشم‌گیر وجود نداشت. مانوفاکتور شیوه جدیدی از کار تولیدی را در بر می‌گیرد که در

چهارچوب آن روند کار لازم برای تولید يك کالا به مراحل مختلف تقسیم می‌شود و هر استادکاری و یا کارگری بخشی از کار تولیدی را که دارای کیفیت همگون است، انجام می‌دهد و به‌این ترتیب تخصص در انجام آن کار به‌وجود می‌آید و بارآوری کار به‌طور چشم‌گیری رشد می‌کند. به‌طور مثال تا آن زمان تمامی مراحل کاری را که برای تولید يك جفت کفش لازم بود، يك استادکار انجام می‌داد. اما در دوران مانوفاکتوری مراحل کار تقسیم شدند و يك کارگر چرم روی کفش را تهیه می‌کرد و کارگر دیگری پاشنه و كف کفش را آماده می‌ساخت و کارگر سومی آنها را به‌هم می‌دوخت و غیره. نخستین کارگاه‌های مانوفاکتوری در سده ۱۶ در اروپا به‌وجود آمدند. از سوی دیگر، از آن‌جا که مراحل کار از فعالیت‌های ساده تشکیل می‌شدند، دیگر نیازی به استادکارانی که به تمامی مراحل کار تسلط داشتند، نبود و در نتیجه با به‌کارگرفتن نیروی کار غیرمتخصص که مزد کمتری دریافت می‌کرد، این امکان به‌وجود آمد که از هزینه تولید کاسته شود.

^{۲۷} آلتوس، یوهان Johannes Althus در سال ۱۵۵۷ زاده گشت و در سال ۱۶۳۸ در آلمان درگذشت. او پروفیسور بود و به تدریس علم حقوق اشتغال داشت.

²⁸ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seite 60

^{۲۹} کرمول، الیور Oliver Cromwell در سال ۱۵۹۹ میلادی زاده شد و در سال ۱۶۵۸ درگذشت. او نجیب‌زاده‌ای زمین‌دار بود که در سال ۱۶۳۱ زمین‌های کشاورزی خود را فروخت و در کنار یکی از رودخانه‌ها زمین‌های زراعی جدیدی خرید و در آن‌جا زراعت و تجارت را به‌هم پیوند زد و به‌این ترتیب تولید کشاورزی را در خدمت پیشه بازرگانی خود قرار داد. کرمول در سال ۱۶۴۰ به نمایندگی پارلمان انتخاب شد و تقریباً تا آخر عمر کرسی نمایندگی خود را حفظ کرد. هنگامی که میان دربار شاه و پارلمان اختلاف افتاد، کرمول از سوی پارلمان به‌رهبیری ارتش پارلمان برگزیده شد و توانست طی يك سلسله جنگ سرانجام ارتش شاه را شکست دهد و کارل اول را دستگیر کند و توسط پارلمان به محاکمه گیرد و او را در سال ۱۶۴۹ اعدام کند. از آن پس تا زمانی که کرمول درگذشت، قدرت سیاسی کشور را در دست داشت و به‌مثابه رئیس‌جمهور عمل می‌کرد، بی آن‌که به‌این سمت برگزیده شده باشد.

^{۳۰} هابز، توماس Thomas Hobbes فیلسوف انگلیسی که در سال ۱۵۸۸ میلادی زاده شد و در سال ۱۶۷۹ درگذشت. او در مبارزه با اندیشه‌های دکارت و تفکر متکی بر دانش طبیعی نخستین کسی بود که توانست فلسفه‌ای متکی بر سیستم تجربی پایه‌ریزی کند. هابز بر این باور بود که از طریق بررسی پدیده‌ها می‌توان به ماهیت و ذات آن‌ها پی بُرد. هابز بر این باور بود که انسان موجودی است خودخواه و فاقد اراده آزاد و به‌همین دلیل وجود دولت در جامعه ضروری است تا بتوان از بروز جنگ‌ها جلوگیری کرد. به باور او دولت براساس قراردادی که مابین انسان‌های يك جامعه و به‌طور داوطلبانه بین آن‌ها بسته می‌شود، به‌وجود می‌آید و به همین دلیل قدرت واقعی مردم را نمایندگی می‌کند.

³¹ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seiten 60-64

^{۳۲} گروتیوس، هوگو Hugo Grotius حقوق‌دان و سیاستمدار هلندی در سال ۱۵۸۳ میلادی زاده شد و در سال ۱۶۴۵ درگذشت. او در سال ۱۶۱۹ به جرم داشتن عقاید دینی که با اصول کلیسای کاتولیک

تضاد قرار داشت، به زندان ابد محکوم شد. ۲ سال بعد توانست از زندان فرار کند و به فرانسه پناهنده شود. از آن جا به سوئد رفت و به خدمت دولت سوئد درآمد. او ۳ جلد کتاب درباره «حقوق طبیعی» تدوین کرد و در آن‌ها برای نخستین بار توانست سیستم حقوقی جدیدی را ارائه دهد که شالوده حقوق کنونی بورژوازی بر روی آن بنا شده است.

۳۳ پوفندرف، ساموئل، Samuel von Pufendorf حقوق‌دان و تاریخ‌شناس آلمانی در سال ۱۶۲۲ میلادی زاده شد و در سال ۱۶۹۴ درگذشت. او توانست با ترکیب نظرات هابز و گرتیوس «حقوق طبیعی» را از حوزه اثبات دینی رها سازد و دانش انسان‌شناسی سیکولار را پایه‌ریزی کند.

۳۴ به دقت نمی‌توان زمانی را که زرتشت می‌زیست، تعیین کرد. برخی از تاریخ‌نویسان بر این باورند که او ۱۰۰۰ سال و برخی دیگر می‌پندارند ۷۰۰ سال پیش از عیسی ظهور کرد. در تعلیمات زرتشت اهورامزدا خالق همه چیز است. او به پیروان خود آموزش داد که به‌خاطر پیروزی خوبی بر بدی مبارزه کنند. آموزش‌های زرتشت در اوستا و سرودهای گات‌ها تدوین شده‌اند.

۳۵ زرتشت پیامبر ایرانی و پایه‌گذار دین توحیدی مزدیسنا است. درباره تاریخ زایش زرتشت اختلاف نظر زیادی وجود دارد. برخی بر این باورند که زرتشت ۱۰۰۰ سال پیش از مسیح ظهور کرد و بعضی‌ها گمان دارند که زرتشت در دوران حکومت مادها به ترویج دین خود پرداخت. اساس دین زرتشت بر یکتاپرستی قرار دارد. اهورامزدا یگانه خدائی است که جهان را خلق کرده است و در جهان دو نیروی خوبی و بدی در کنار هم وجود دارند و انسان مختار است یکی از این دو نیرو را برگزیند. کسانی که اندیشه، گفتار و کردار نیک دارند، به بهشت (وهیشت) خدا راه خواهند یافت و برعکس، کسانی که در پی بدی‌ها بروند، به آتش دوزخ (دژانگه) دچار خواهند شد. در دین زرتشت پدیده آخرزمان و ظهور نجات‌دهنده (وشیانت) نیز وجود دارد که مسیحیت و هم‌چنین دین شیعه به‌شدت از آن متأثراند.

۳۶ آشتیانی، جلال‌الدین، "زرتشت، مزدیسنا و حکومت"، ناشر؟ سال انتشار؟، صفحه ۱۷۳

۳۷ آذرگشسب، موبد فیروز، "گات‌ها یا سرودهای آسمانی زرتشت"، ناشر؟، سال انتشار ۱۳۶۰، صفحه ۳۶

۳۸ همان‌جا، صفحات ۴۲-۴۳

۳۹ همان‌جا، صفحه ۴۱، بنگرید به هات ۳۱، بند ۷.

۴۰ همان‌جا، صفحه ۴۳، بنگرید به هات ۳۱، بند ۱۳.

۴۱ همان‌جا، صفحه ۵۲

۴۲ همان‌جا، صفحات ۴۴-۴۵

۴۳ همان‌جا، صفحه ۹۴

۴۴ رُمان میخائیلویچ گیرشمن Roman Mikhailovich Girshman در ۳ اکتبر ۱۸۹۵ میلادی در خارکُف Kharkov زاده شد و در ۵ سپتامبر ۱۹۷۹ در بوداپست درگذشت. او باستان‌شناس فرانسوی اوکراینی‌تبار بود. او یکی از نخستین باستان‌شناسانی بود که نزدیک به ۳۰ سال در باره تاریخ ایران به پژوهش پرداخت.

یکی از مهم‌ترین کارهای پژوهشی او بازسازی تاریخ ۵ هزار ساله شهر شوش تا سده ۱۳ میلادی بوده است.

۴۵. ر. گیرشمن، «ایران از آغاز تا اسلام»، ترجمه دکتر محمد معین، نگاه ترجمه و نشر کتاب، سال انتشار ۱۳۳۶، صفحه ۱۴۶

۴۶. اسکندر Alexander، پسر فیلیپ مقدونی در ۳۵۶ پیشامیلاد زاده شد و در ۳۲۳ پیشامیلاد در ۳۲ سالگی درگذشت. اسکندر در ۲۰ سالگی، در سال ۳۳۶ پیشامیلاد، پس از آن که پدرش در یک توطئه کشته شد، به تخت سلطنت نشست و در بهار ۳۳۴ پیشامیلاد با ارتشی ۴۰ هزار نفره به آسیای صغیر که بخشی از قلمرو امپراتوری هخامنشی بود، حمله‌ور شد و در گرانیکوس ارتش داریوش سوم را شکست داد و تمامی مناطق یونانی نشین آسیای صغیر را به تصرف خود درآورد. جنگ دوم در منطقه ایسوس رخ داد که در آن نیز ارتش یونان به‌رهبری اسکندر پیروز شد. پس از این شکست، داریوش سوم برای حفظ مابقی امپراتوری خود، از اسکندر تقاضای صلح کرد، اما او نپذیرفت. اسکندر نخست به سوریه و مصر لشکر کشید و در جنگ شدیدی که در سال ۳۳۱ در منطقه گاوگامل رخ داد، باز هم ارتش ایران به‌رهبری داریوش سوم شکست خورد. از آن پس داریوش دیگر ارتشی در اختیار نداشت و یونانیان به سوی پرسپولیس پیش‌روی و پایتخت هخامنشی را اشغال کردند. اسکندر در آن‌جا با دختر داریوش سوم ازدواج کرد و خود را شاه ایران نامید. سپس به‌سوی هند و تا دره پنجاب پیش رفت و در سال ۳۲۴ پیشامیلاد به ایران بازگشت و در همان سال در سن ۳۲ سالگی در بابل در قصر نبوکد نصر درگذشت. پس از پیروزی‌های چشم‌گیر اسکندر به او لقب کبیر داده شد و تمدن یونان در مناطق اشغالی گسترش یافت.

۴۷. ر. گیرشمن، «ایران از آغاز تا اسلام»، ترجمه دکتر محمد معین، نگاه ترجمه و نشر کتاب، سال انتشار ۱۳۳۶، صفحه ۲۰۶

۴۸. محمد جریر طبری، «تاریخ طبری»، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد چهارم، انتشارات اساطیر، چاپ سوم، ۱۳۶۳، صفحه ۱۴۹۸، در آن‌جا آمده است: «یکی از سه چیز را برگزینید یا به دین ما درآئید و از همه حقوق و تکالیف ما بهره‌ور شوید، خواه از این‌جا روید یا بمانید یا جزیه بدهید یا جنگ کنید که با قومی سوی شما آمده‌ام که علاقه آن‌ها به مرگ بیش‌تر از علاقه شما به زندگی است».

۴۹. ن. و. پیکولوسکیا و دیگران، «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی»، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ پنجم، ۱۳۶۳، صفحه ۱۶۰

۵۰. واژه پارادایم Paradigma که در فارسی آن را پارادایم هم می‌نویسند، واژه‌ای یونانی است و به‌معنی نمونه، سرمشق و مثال است. در دانش مدرن از پارادایم‌های علمی سخن گفته می‌شود که عبارتند از: ۱- چیزی که بتوان آن را مورد بررسی قرار داد. ۲- پرسش‌هایی که درباره یک چیز، پدیده و یا روند مطرح می‌شوند و باید با به‌کارگیری روش بررسی به آن‌ها پاسخ داد. ۳- نوع پرسش‌ها و ۴- نوع تفسیر نتایج علمی. هم‌چنین اصولی را که یک تئوری علمی بر اساس آن پرداخته شده است، پارادایم‌های آن تئوری می‌نامند.

۵۱ رنسانس Renaissance واژه‌ای است فرانسوی و به معنای زایش نوین یا بازگشت به زندگی است. جنبش رنسانس از ۱۳۵۰ تا ۱۶۰۰ میلادی در اروپا غالب بود. به‌همین دلیل بیش‌تر پژوهندگان رنسانس را جنبشی می‌دانند که زمینه را برای انتقال اروپا از قرون میانه به دوران نو فراهم ساخت. اساس این جنبش پیروی از اسلوب و سبکی بود که در ادبیات کهن یونانی و رومی وجود داشت. به عبارت دیگر دوران باستان باید تجدید حیات می‌شد. اما این جنبش به‌تدریج بر دیگر حوزه‌های زندگی و به ویژه بر دانش و صنعت نیز تأثیر نهاد و موجب رهائی تدریجی علوم از چنگال باورهای دینی گشت، امری که موجب پیش‌رفت شدید و ناگهانی تمامی شاخه‌های دانش و هنر در اروپا گردید. جنبش رنسانس نخست در ایتالیا به‌وجود آمد و سپس از آن‌جا به فرانسه، اسپانیا و هلند گسترش یافت و پس از چندی تمامی اروپا غربی را فراگرفت.

۵۲ سکولاریسم Säkularismus به روندی روانی-فکری گفته می‌شود که در اروپا به‌وجود آمد و به‌تدریج سبب جدائی دین از سیاست شد، یعنی کم‌کم سبب پیدایش روند انضمامی اضمحلال قدرت عرفی نهادهای دینی در کشورهای اروپائی گشت. در نتیجه این روند به‌تدریج دین از حوزه سیاست بیرون رفت. سکولاریسم بینشی است که به‌اندراشسی Immanenz جامعه محدود می‌شود، یعنی چگونگی پیدایش جامعه عرفی را نشان می‌دهد و به‌پرسش‌هایی که از این حوزه فراتر می‌روند، پاسخی نمی‌دهد. این واژه نخستین بار از سوی فریدریش گگارتن Friedrich Gogarten در رابطه با آشتی کلیساهای مختلف مسیحی با هم و پذیرش حکومت عرفی از سوی کلیسا به‌کار گرفته شد. کلیسای مسیحیت رابطه خوبی با سکولاریسم ندارد و آن را نوعی ایدئولوژی علیه خود می‌داند، اما با بررسی تاریخ می‌توان گفت که کلیسای مسیحیت در نتیجه‌ی جنبش سکولاریسم به دینی سکولار بدل شد، زیرا پذیرفت که دین امر خصوصی مردم است و به حوزه دولت ربطی ندارد. برای آشنائی بیش‌تر با این مقوله بنگرید به نوشته من با عنوان «عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم» که در شماره ۴۹ نشریه «طرحی نو»، اسفند ۱۳۷۹ به‌چاپ رسید.

۵۳ نیوتون، اسحاق Isaac Newton فیزیکدان انگلیسی در سال ۱۶۴۲ میلادی زاده گشت و در سال ۱۷۲۷ درگذشت. او بنیانگذار مکانیک کلاسیک است که از قوانینی کلی تشکیل می‌شود که عبارتند از:

- ۱- هر جسمی که تحت تأثیر نیروئی نباشد، در وضعیت ایستا و یا در حرکتی یکنواخت به‌سر می‌برد. به‌این وضعیت قانون ثبات می‌گویند.
 - ۲- هرگاه جسمی تحت تأثیر نیروئی قرار گیرد، به حرکت در می‌آید و یا آن که به شتاب حرکتش افزوده می‌شود. این شتاب در تناسب با نیروئی قرار دارد که بر جسم وارد می‌شود و جهتی که این نیرو دارد. به‌این وضعیت قانون شتاب گفته می‌شود.
 - ۳- هرگاه دو جسم در رابطه با یکدیگر قرار گیرند، بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌نهند. این وضعیت را قانون عمل و عکس‌العمل (کنش و واکنش) می‌نامند.
- نیوتون این نظرات را در کتابی که در سال ۱۶۸۷ با عنوان «اصول ریاضی فلسفه طبیعت» انتشار داد، مطرح ساخت. علاوه بر این نیوتون توانست قانون جاذبه را کشف کند و از طریق آن قانون گردش

ستاره‌ها و خورشید را در کهکشان توضیح دهد. دیگر آن که او توانست به‌وسیله همین قانون جرم سیارات را محاسبه کند. هم‌چنین نیوتون توانست اصول حساب تفاضلی Differential و حساب عدد صحیح Integral را کشف کند.

⁵⁴ Ernst Bloch, "Naturrecht und menschliche Würde", Suhrkamp, 1985, Seiten 68-75

حقوق اساسی

^۱ دکتر سید جلال‌الدین مدنی، «حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران»، چاپ دوم، نشر همراه، بهار ۱۳۷۳، صفحه ۱۷

^۲ در رابطه با دمکراسی شورائی بسیار نوشته شده است. در اینجا به‌طور فشرده این مقوله را از نقطه‌نظر حقوقی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

«... [دمکراسی شورائی نه فقط در میان هواداران، بلکه هم‌چنین در میان مخالفان خود از جذبیه زیادی برخوردار است. با آن که [دمکراسی شورائی] تقریباً در هیچ‌جا نیروی سیاسی موفقی را نمودار نمی‌سازد، اما با این حال تا اندازه‌ای تأثیری تحریک‌آمیز بر دوستان و دشمنان فطیبی شده خود می‌نهد، امری که از اهمیت سیاسی - کارکردی آن فراتر می‌رود. هم‌چنین [دمکراسی شورائی] به موضوع مرکزی منازعه روشنفکران چپ و راست بدل شده است.

[...] نخست الگوی دمکراسی شورائی را که تا حدی در گُمون پاریس تحقق یافت و تا حدی نیز، آن‌گونه که در شرح کارل مارکس بازتاب یافته است، قرار بود در سراسر فرانسه برنامه‌ریزی شود، مورد بررسی قرار می‌دهیم. [...]

"گُمون از [نمایندگان] شوراهاى شهری مناطق مختلف پاریس که از طریق رأی عمومی برگزیده شده بودند، تشکیل می‌شد. آن‌ها مسئول بودند و می‌توانستند هر زمانی عزل شوند. آشکار بود که بیش‌تر آن‌ها از کارگران و یا از نمایندگان شناخته شده‌ی طبقه کارگر بودند. کمون می‌بایست نه ارگانی پارلمانی، بلکه ارگانی اجرائی باشد، هم‌زمان هم قانون‌گذار و هم مجری قانون. همه خصوصیات سیاسی از پلیس که تا آن زمان ابزار حکومت دولتی بود، گرفته شد و به‌ابزار اجرائی گُمون بدل شد که می‌توانستند هر زمان از کار خود برکنار شوند. این امر در مورد کارمندان شاخه‌های دیگر ادارات نیز اجراء شد. از اعضاء گُمون به پائین گرفته، همه کارمندان ادارات مزدی برابر با یک کارگر دریافت می‌کردند. مقامات عالی‌رتبه دولتی هم‌راه با مزایائی که دریافت می‌کردند، از کار کنار گذاشته شدند. مشاغل عمومی از مالکیت خصوصی کسانی که دستیار حکومت مرکزی بودند، خارج شد. نه فقط ادارات شهری، بلکه هم‌چنین تمامی ابتکاراتی که تا آن زمان توسط دولت عملى می‌شدند، در اختیار گُمون قرار گرفت [...]

بر این مبنی اصول زیر برای دمکراسی شورائی تعیین‌کننده‌اند:

۱- وحدت قوا، یعنی عدم تقسیم قوای قانون‌گذار و اجرائی. شورای مرکزی هم‌زمان قانون‌گذار و بالاترین ارگان اجرائی است و کارکردهای پارلمان و حکومت را به هم می‌آمیزد.

۲- انتخابات مستقیم (به‌طور مثال شوراهای روستائی و مناطق شهری و شاید هم شوراهای استانی برای تشکیل شورای ملی)، یعنی عدم انتخابات غیرمستقیم خلق برای شورای ملی.

۳- وابستگی اجباری نمایندگان به ارگان‌های انتخاب‌کننده و عزل آن‌ها در هر زمان توسط همین ارگان‌ها، یعنی [نمایندگان] از انتخاب‌کنندگان خود مستقل نیستند و باید از [خواست] آن‌ها تبعیت کنند.

۴- کارمندان ادارات عمومی می‌توانند در هر زمان معزول شوند، یعنی عدم وجود کارمندان مشاغل کارمندی و کارمندان مادام‌العمر.

۵- قاضی‌هائی که برگزیده می‌شوند، مسئول خواهند بود و می‌توانند معزول شوند، یعنی عدم استقلال شخصی و مالی قاضی‌ها.

۶- اصل یاری‌مندانانه Subsidiaritätsprinzip: خودگردانی در سطوح پائینی و میانه تا آن‌جا که ممکن است و محدودیت [اختیارات] شورای ملی "به چند کارکرد با اهمیت که [...] هنوز باقی می‌مانند" اصول زیر که مارکس بدان‌ها اشاره نکرده است، اما از نقطه‌نظر تاریخی و ارتباط‌های واقعی باید تکمیل شوند، عبارتند از:

۷- حق رأی همگانی برابر

۸- برگزاری علنی همه نشست‌های «شوراها».

۹- مسئولیت عمومی شورا در چهارچوب تقسیم شایستگی در چهارچوب اصل یاری‌مندانانه که از اصل یاری‌مندانانه ناشی می‌شود، یعنی هم عدم محدودیت شایستگی و هم عدم تجاوز دولت در سلب حق آزادی. [...]».

مارکس، کارل: «جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱ (کمون پاریس)»، به‌فارسی، انتشارات «جامعه سوسیالیست‌های ایران در اروپا، سال انتشار ؟، صفحه ۳۴ به‌بعد

Kriele, Martin: "Einführung in die Staatslehre", 5. überarbeitete Auflage, Wiesbaden, 1994, Seite 301 f

ترجمه متن مارکس از من است.

^۳ جبهه ملی در سال ۱۳۲۶ به‌رهبری دکتر محمد مصدق تشکیل شد و در آن نیروهای ملی‌گرای لیبرال، سوسیالیست و سوسیال دموکرات ایران و همچنین کسانی که به هیچ حزب و دسته‌ای وابسته نبودند، عضو بودند. مصدق توانست با یاری این جبهه که اقلیت نمایندگان مجلس شورای ملی را نمایندگی می‌کرد، اکثریت ارتجاعی و وابسته به دربار پهلوی و سفارت انگلیس را وادار سازد که لایحه نفت را مبنی بر ملی (دولتی) کردن صنایع نفت تصویب کند. پس از تصویب آن لایحه دکتر مصدق از سوی مجلس به نخست‌وزیری برگزیده شد و تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در جهت استقلال و آزادی ایران مبارزات پیگیری انجام داد. جبهه ملی تا آغاز انقلاب ۱۳۵۷ هم‌چنان باقی بود اما در آستانه انقلاب در

آن انشعاب رخ داد، زیرا شاپور بختیار برخلاف مصوبه شورای عالی جبهه ملی نخست‌وزیر شاه شد. پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ جبهه ملی در نخستین دولت موقت شرکت کرد، اما در اعتراض به «قانون قصاص» از سوی آیت‌الله خمینی «مرد» اعلان شد. از آن پس جبهه ملی از مرکزیت عمده‌ای برخوردار نیست و اینک چند گروه در ایران و انبران خود را جبهه ملی می‌نامند و مدعی هستند که از میراث دکتر مصدق پاسداری می‌کنند.

^۴ دکتر قاسم‌زاده، «حقوق اساسی»، از انتشارات کتابخانه ابن سینا، چاپ هشتم، ۱۳۴۴، صفحه ۸

^۵ هیتلر، آدلف Adolf Hitler در ۲۰ آوریل ۱۸۸۹ در آتریش زاده شد و در ۳۰ آوریل ۱۹۴۵ در برلین خودکشی کرد. او در خانواده‌ای با بضاعت متوسط رشد کرد و مایل به تحصیل نقاشی در آکادمی هنر وین بود، ولی در امتحان ورودی این دانشگاه رفوزه شد. به‌عنوان داوطلب در جنگ جهانی اول در ارتش بایرن آلمان شرکت جست و به‌عنوان نوزدهمین عضو در «حزب کارگری آلمان» ثبت نام کرد و در سال ۱۹۲۱ به رهبری این حزب برگزیده شد. سپس نام حزب را تغییر داد و آن را «حزب ملی سوسیالیستی کارگری آلمان» نامید. این حزب علیه «قرارداد ورسای» شدیداً به مبارزه پرداخت، زیرا بر اساس آن، حکومت مرکزی باید از بخشی از سرزمین آلمان چشم می‌پوشید و تمامی هزینه جنگ جهانی اول را به‌صورت غرامت به دیگر کشورها و به ویژه به فرانسه بازمی‌پرداخت. در همین دوران تشکیلات اس‌اس SS را به‌وجود آورد که بازوی نظامی حزب بود. در ۱۹۲۳ کوشید در مونیخ از طریق کودتا به قدرت رسد که شکست خورد و دستگیر گشت. در زندان کتاب «نبرد من» را نوشت که در حقیقت برنامه حزبی بود. پرداخت غرامت جنگی از رشد اقتصاد آلمان جلوگیری می‌کرد و به‌همین دلیل بحران اقتصادی سبب شد تا ۶۵ میلیون نفر نیروی فعال در بیکاری به‌سر برد. هیتلر توانست با تحریک این توده در انتخابات پارلمانی ۱۹۲۹ به پیروزی بزرگی دست یابد. حزب او به نیرومندترین فراکسیون پارلمان بدل شد و به‌همین دلیل هیتلر در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۰ از سوی رئیس جمهور هیندنبورگ Hindenburg مأمور تشکیل حکومت شد. البته در این انتخابات احزاب سوسیال دمکرات و کمونیست آلمان با هم نیرومندترین جناح پارلمانی را تشکیل می‌دادند، اما از آن‌جا که کمونیست‌ها تحت تأثیر تبلیغات کمینترن بر این باور بودند که سوسیال دمکرات‌ها خطرناک‌ترین دشمنان طبقه کارگر هستند، لذا نمی‌توانستند با آن‌ها ائتلاف کنند. دیگر آن که نیروهای محافظه‌کاری که در مجلس حضور داشتند، چون از خطر انقلاب کارگری نگران بودند، به هیتلر رأی مثبت دادند. هیتلر پس از به‌دست آوردن صدارت با شتاب کوشید پارلمان را خلع سلاح کند و در سال ۱۹۳۳ لایحه‌ای را به تصویب پارلمان رساند که بر اساس آن حکومت می‌توانست بدون تصویب مجلس تقریباً در همه زمینه‌ها نظریات و خواست‌های خود را به‌مصوبه‌های اجرائی بدل کند. پس از تصویب این لایحه در پارلمان که در جوئی تحریک‌آمیز به تصویب رسید، در ژوئیه ۱۹۳۴ حمله به نیروهای مخالف آغاز شد و پس از چندی تمامی احزاب به‌جز حزب «ناسیونال سوسیالیست کارگری» هیتلر ممنوع اعلان شدند و حکومت وحشت بر جامعه حاکم گشت. از همین زمان به بعد به تدریج حمله به یهودان و اعزام آن‌ها به اردوگاه‌های کار اجباری آغاز شد. پس از آن هیتلر با طرح این شعار «آلمان ملتی بدون سرزمین» است، دست‌اندازی به مناطق شرقی اروپا را آغاز کرد. او در سال ۱۹۳۹ جنگ جهانی دوم را با حمله به لهستان و سپس

شوروی آغاز کرد. پس از موفقیت‌های اولیه، سرانجام ارتش آلمان در سال ۱۹۴۵ شکست خورد و بساط حکومت نازیسم در این کشور برچیده شد. هیتلر نظریه برتری نژاد آریایی و به ویژه نژاد ژرمنی را تبلیغ می‌کرد و یهودان را مسبب بحران اقتصادی آلمان می‌دانست و برای سوسیال دموکراسی و کمونیست‌ها حق حیات قائل نبود.

۶ رفرماسیون Reformation به معنی دوباره‌سازی و یا نوگرایی است. این واژه برای نخستین بار در رابطه با جنبش دینی به کار گرفته شد که در سده ۱۶ میلادی در آلمان به رهبری مارتین لوتر Martin Luther و در سوئیس به رهبری یوهانس کالوین Johannes Calvin در رابطه با نوگرایی و یا بازگشت به مسیحیت اولیه به وجود آمد. جنبش رفرماسیون سبب تجزیه کلیسای مسیحیت در اروپای غربی به کلیساهای کاتولیکی، لوتری و رفرمیستی گشت. این جنبش در سال ۱۵۱۷ با نصب ۹۵ اصلی که مارتین لوتر تهیه کرده و آن را بر درب کلیسای قصر ویتنبرگ Wittenberg نصب کرد، آغاز شد، اما علی‌که سبب شد تا او به چنین کاری دست زند، دارای پیشینه تاریخی کهن‌تری است. بیش‌تر پژوهشگران «قرارداد صلح وستفالی» را که در سال ۱۶۴۸ بسته شد، نقطه آغاز این جنبش می‌دانند. در آغاز هدف جنبش دینی اصلاح کلیسای کاتولیک بود که بر اروپای میانی و غربی سلطه داشت، زیرا در آن زمان روحانیت بر حسب مقدار پولی که از مردم دریافت می‌کرد، بخش کوچک و یا بزرگی از بهشت را به خریدار می‌فروخت و به او سند مالکیت می‌داد. بر این روال این پندار وجود داشت هر کسی که مالک بخشی از دبهشت است، پس از مرگ به بهشت خواهد رفت، حتی اگر در این دنیا همه اصول مسیحیت را زیر پا گذاشته باشد. علت دیگری که سبب پیدایش جنبش رفرماسیون شد، رسم فروش مقامات کلیسا بود، یعنی برخی از ثروتمندان با پرداخت پول به صندوق کلیسا برای فرزندان خود مقامات بالای کلیسائی هم‌چون کاردینال شدن را تضمین می‌کردند و در همین رابطه در آن دوران برخی از کسان با پرداخت پول‌های کلان توانستند پاپ شوند. از آن‌جا که در کشورهای مختلف پیش‌شرط‌های مختلفی برای پیدایش جنبش رفرماسیون وجود داشت، در نتیجه رفرماسیون در اشکال متفاوتی تحقق یافت. در حال حاضر با سه گرایش عمده از این جنبش روبروئیم که عبارتند از لوتریسم در آلمان، کالونیسم در سوئیس و فرانسه و انگلیکانیسم در انگلستان.

۷ ترور Terror واژه‌ای لاتینی و به معنای وحشت و هراس است و تروریسم در بر گیرنده تمامی اعمال خشونت‌آمیزی است که از سوی یک فرد و یا یک گروه سیاسی علیه نظم سیاسی موجود انجام می‌گیرد با هدف تضعیف، تخریب و نابودی آن. افراد و یا گروه‌هایی که به ترور دست می‌زنند، می‌کوشند ترور را به ابزار اعمال فشار بر حاکمیت سیاسی بدل سازند و چنین وانمود کنند که حاکمیت سیاسی ضعیف است و نیروی تروریست بزرگ و پرتوان. به همین دلیل نیز پژوهشگران تروریسم را نه یک استراتژی سیاسی، بلکه آن را نوعی استراتژی تبلیغی می‌دانند، یعنی نیروی تروریست با دست زدن به کارهای خشونت‌آمیز می‌کوشد مردم را به سوی خود جلب کند تا بتواند از هواداری آنان برخوردار شود. تروریست‌ها برخلاف چریک‌ها که می‌کوشند با اقدامات نظامی خود بخشی از کشوری را از زیر سلطه نیروهای نظامی حکومت مرکزی رها سازند، به دنبال دستیابی به «فضای آزاد» نیستند و بلکه می‌کوشند

خواست‌های سیاسی خود را بر اندیشه مردم حاکم سازند. برای آگاهی بیش‌تر بنگرید به کتاب من «گفتمانی درباره تروریسم».

^۸ واژه فاشیسم Fascismus در برگیرنده جنبشی است که بنیتو موسولینی در سال ۱۹۲۲ میلادی با هدف تصرف قدرت سیاسی در ایتالیا به‌وجود آورد. این واژه از آن پس درباره جنبش‌های مشابهی که در کشورهای دیگر به‌وجود آمدند، به‌کار گرفته شد. بنابراین واژه فاشیسم در برگیرنده مفاهیم مختلفی است، زیرا پیش‌تاریخ شورهائی که در آن‌ها جنبش‌های فاشیستی به‌وجود آمدند، یکی نیست. امروزه به‌طور کلی همه جنبش‌ها و سازمان‌های راست افراطی را جنبش‌ها و سازمان‌های فاشیستی می‌نامند. این جنبش‌ها دارای خصیصه ضد دموکراتیک و هوادار نظام سیاسی دیکتاتوری هستند. جنبش‌های فاشیستی در آغاز دارای سرشت ملی‌گرائی افراطی بودند. ویژگی این جنبش‌ها آن بود که هم‌چون نازیسم در آلمان، ملی‌گرائی و سوسیالیسم را درهم آمیختند و به‌همین دلیل نیز موسولینی و هیتلر در میان کارگران دارای هواداران فراوانی بودند.

^۹ در دانش سیاسی حکومت‌های تمامیت‌خواه Totalitarismus به آن دسته از حکومت‌ها گفته می‌شود که دارای ساختار دیکتاتوری‌اند و می‌کوشند در همه حوزه‌ها و مناسبات زندگی اجتماعی رخنه کنند و خواهان تحقق «انسان نو» بر مبنای ایدئولوژی معینی که خود از آن پیروی می‌کنند، هستند. برعکس دیکتاتوری‌های اقتدارگرا که می‌کوشند وضعیت موجود را حفظ کنند، دیکتاتوری‌های تمامیت‌خواه از مردم زیر سلطه خود می‌خواهند که در زندگی سیاسی و تکامل دولت تمامیت‌خواه نقشی فعال بازی کنند، یعنی خود را در خدمت ایدئولوژی حکومتی قرار دهند. چنین ساختاری در روسیه شوروی پس از انقلاب اکتبر وجود داشت، در آن زمان «انسان کمونیست» باید به‌مثابه «انسان نو» یا به‌عرصه واقعیت می‌گذاشت که بنا به ادعای استالین از سرشت نوینی باید برخوردار می‌بود. هم‌چنین در آلمان هیتلری باید «نژاد ژرمن» به مثابه «نژاد برتر» جهان را به سوی «خوش‌بختی» هدایت می‌کرد. بنابراین در دیکتاتوری‌های تمامیت‌خواه حکومت می‌کوشد با ایجاد سازمان‌های توده‌ای مردم را به‌طور بی‌گیر در خدمت سیاست‌های جنگی و یا اقتصادی خود گیرد و مخالفین خود را توسط همین توده‌ی سازمان داده شده منفرد و سر به‌نیست کند.

^{۱۰} اصطلاح Zivilcourage از دو واژه لاتینی Zivil لاتینی که به‌معنای شهروندی است و courage فرانسوی که به‌معنای جرأت است، تشکیل شده است. این اصطلاح برای نخستین‌بار در سال ۱۸۲۵ در فرانسه مورد استفاده قرار گرفت و از آن‌جا به زبان‌های دیگر رخنه کرد. امروز کسانی از «شجاعت مدنی» برخوردارند که در برابر باورهای حاکم باورهای اجتماعی خود را مطرح سازند و در دفاع از آن حاضر باشند از جان و مال خود بگذرند. در جامعه‌شناسی «شجاعت مدنی» شکل ویژه‌ای از کارکرد اجتماعی است که افراد در وضعیت معینی مجبور می‌شوند بدان دست زنند، وضعیتی که فرد داوطلبانه حاضر می‌شود از حقوق انسانی، دموکراتیک و مشروع شخص دیگری و یا گروهی دفاع کند و در این رابطه جان و مال خود را به‌خطر اندازد. به‌طور مثال کسانی که با صدای بلند و علنی از حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک افراد دیگری دفاع می‌کنند، از خود «شجاعت مدنی» نشان می‌دهند، زیرا در کشورهای استبدادی و دیکتاتوری بدون برخورداری از «شجاعت مدنی» دست به‌چنین کاری زدن، کار هر کسی نیست.

¹¹ Oestreich, Gerhard, "Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung", Colloquium Verlag, Berlin 1963, Seite 48

¹² سوفیست Sophist در زبان یونانی به معنای عاقل و خردمند است. در یونان باستان در آغاز به کسانی که اهل علم و دانش بودند، سوفیست می‌گفتند. در قرن پنجم پیشامیلاد آموزگاران دوره‌گردی را که به مردم فن خطابه می‌آموختند، سوفیست می‌نامیدند. در آن دوران فن خطابه از علوم اخلاق و سیاست عملی تشکیل می‌شد. نامی‌ترین سوفیست‌های آن دوران عبارتند از پروتاگراس Protagoras، گرگیاس Gorgias، هیپپاس Hippias و پردیکس Prodikos. از آن‌جا که سوفیست‌ها به تدریج به سوی استدلال‌های احتجاجی گرویدند که حکمی را ظاهراً منطقی جلوه می‌داد، این مکتب از سوی برخی از فلاسفه یونان باستان هم‌چون آریستفانوس Aristophanes، سقراط و افلاطون مورد انتقاد شدید قرار گرفت. امروز کسی را که برای اثبات يك حکم به منطقی احتجاجی روی آورد، سوفیست می‌نامند.

¹³ از تاریخ زایش لوسیوس آئوس سنکا Lucius Annaeus Seneca آگاهی چندانی در دست نیست. او در سال ۶۵ میلادی به فرمان نرون امپراتور روم خودکشی کرد. سنکا شاعر، نویسنده و فیلسوف بود. او در آغاز برجسته‌ترین مشاور نرون بود، اما چون حاضر به تأیید هر تصمیم امپراتور نشد، مورد خشم او قرار گرفت و سرانجام باید خودکشی می‌کرد. او در فلسفه از مکتب رواقیون پیروی می‌کرد و در آموزش‌های خود کوشید معیارهای اخلاقی را برجسته سازد. او یکی از بهترین نمایشنامه‌نویس‌های تراژدیک جهان است.

¹⁴ اپیکتت Epiktet در ۵۰ میلادی در هیراپلیس Hierapolis زاده شد و در ۱۴۰ میلادی در نیکوپلیس Nikopolis درگذشت. این فیلسوف یونانی در دوران امپراتوری نرون برده گشت، اما پس از مرگ امپراتور از بردگی رها شد. او به نیکوپلیس رفت و در آن‌جا مکتبی را به‌وجود آورد که در آن مبانی فلسفه رواقی را تدریس می‌کرد. اپیکتت بر این باور بود که هر انسانی مسئول اندیشه‌ها، امیال و خوش‌بختی خود است و برای دستیابی به خوش‌بختی مطلوب باید از هر چه ظاهری است و به‌ویژه از تصاحب مال و ثروت و یا دستیابی به مقام و منصب دوری جست و در تمام طول زندگی با خدای خود زیست. فلسفه اپیکتت تحت تأثیر شدید آموزش‌های مسیحیت اولیه قرار داشت.

¹⁵ Cicero, De rep. III, Seite 22

¹⁶ هومانیزم Humanismus نوعی جهان‌بینی فلسفی است که در اروپا به‌وجود آمد و در برگیرنده ارزش‌هایی است که با شأن و حرمت انسان در ارتباط بلاواسطه قرار دارند، هم‌چون تعامل، رها از خشونت زیستن و آزادی وجدان که از اصول اساسی این جهان‌بینی هستند و انسان‌ها باید بنا بر این اصول با هم زندگی کنند. هومانیزم در عین حال می‌کوشد به برخی از پرسش‌های اساسی انسانی پاسخ دهد که عبارتند از «انسان چیست؟»، «ذات حقیقی انسان چیست؟» و «چگونه یک انسان می‌تواند در برابر انسان دیگری انسان باشد؟». پس می‌توان گفت که هومانیزم در برگیرنده تمامی اندیشه‌هایی است که به انسانیت مربوط می‌شود و به به‌سازی انسانیت یاری می‌رساند. این مفهوم از واژه هومانوس humanus لاتینی که به معنای انسانی است، مشتق شده است. بینش هومانستی بر این اصول استوار است:

۱- هرگونه کارکرد انسانی باید بر اساس خوش‌بختی و رفاه تک افراد و جامعه انسانی انجام گیرد.

۲- باید به حیثیت، شخصیت و زندگی هر انسانی احترام گذاشت.

۳- هر انسانی از استعداد آموزش و پرورش و تکامل خویش برخوردار است.

۴- نیروی خلاقه انسانی باید امکان انکشاف بیابد.

۵- در هر جامعه انسانی باید تکامل مداوم شأن و آزادی یکایک انسان‌ها تضمین شود.

انسان‌دوستی حوزه کارکردی جهان‌بینی هومانیسیم را تشکیل می‌دهد که عبارتند از انجام کارهای خوب، مهربانی و هم‌دردی با بینوایان تا بتوان با ارتباط با دیگر انسان‌ها به ارزش‌های انسانی خود پی بُرد.

^{۱۷} نرون Nero در ۱۵ دسامبر ۳۷ میلادی در آنتیوم Antium زاده شد و در ۹ ژوئن ۶۸ در رُم خودکشی کرد. او از ۵۴ تا ۶۸ میلادی قیصر امپراتوری روم بود، اما خود را هنرمندی همه‌کاره می‌پنداشت. نرون آخرین قیصر از دودمان یودی-کلادی بود. برخی از تاریخ‌نویسان بر این باورند که نرون دچار نوعی جنون بود و به‌همین دلیل دستور کشتن مادر و برادر و همچنین آموزگار خود سنکا را داد و همچنین شهر رُم را به آتش کشید تا بر خرابه آن شهر زیباتری بسازد. او مسیحیان را متهم به آتش‌سوزی در رُم کرد و دستور قتل عام آن‌ها را داد. به‌خاطر کارهای غیرعادی نرون، سرانجام سنا او را دشمن امپراتوری نامید که هر کسی حق داشت او را بکشد. چون فرماندهان ارتش از پشتیبانی او دست برداشتند، نرون برای فرار از دستگیری و اعدام، خودکشی کرد.

^{۱۸} با آغاز دوران نو دوران میانه پایان یافت. دوران نو با آغاز سده شانزده، یعنی درست زمانی که صفویه در ایران به‌قدرت سیاسی دست یافت، در اروپا آغاز شد که همراه بود با کشف قاره آمریکا، پیشرفت دانش و به‌ویژه تئوری گِرنیکوس از کائات و این که زمین مرکز کهکشان نیست و بلکه زمین به مثابه یکی از ستارگان منظومه خورشیدی به‌دور خورشید می‌چرخد، تئوری سیاسی ماکیاولی که در اثر «امیر» او تدوین شد، پیدایش جنبش اصلاح دین Reformation و جنبش فرهنگی- فلسفی هومانیسیم را ممکن ساخت.

^{۱۹} اسناد تاریخی معتبری در این باره که کسی به‌نام عیسی در فلسطین زیسته و دیانت خود را تبلیغ کرده و به‌خاطر آن کشته شده است، در دست نیست، زیرا در آن دوران فلسطین مستعمره امپراتوری روم بود و از آن دوران اسناد فراوانی موجودند. اما اگر چنین بوده باشد، عیسی باید به احتمال زیاد در سال ۴ پیش‌میلادی در بتلهم و یا در ناصریه زاده شده باشد. بنا بر روایات انجیل او در سی و سه سالگی به صلیب آویخته شد و بنابراین باید در سال ۳۰ و یا ۳۱ میلادی کشته شده باشد. بنا بر روایات چهارگانه انجیل، عیسی خود را مسیح، یعنی «نجات دهنده» نامید که در تورات خداوند وعده ظهور چنین فرستاده‌ای را به یهودان داده است. باز بنا بر روایات انجیل مریم عذرا بدون هم‌خوابگی با یک مرد و با آن که باکره بود، از «روح مقدس» آبدستن شد و به‌همین دلیل عیسی خود را «پسر خدا» نامید. او در ۲۸ سالگی به تبلیغ باورهای دینی خود پرداخت و از یهودان خواست که به راه راست بازگردند تا بتوانند با پیروی از آئین او به امپراتوری خدا راه یابند. مخاطبین آئین عیسی یهودان بودند، اما پس از چندی پیروان او این آئین را جهانی ساختند و به این ترتیب سبب پیدایش مسیحیت به‌مثابه دینی

جهانی شدند که اینک نزدیک به دو میلیارد پیرو دارد. بر عکس اسلام که بر مبانی اصول و تعلیمات قرآن بنا شده است، از عیسی مسیح هیچ نوشته‌ای و گفته‌ای مستند وجود ندارد. نخستین انجیل در سال ۱۰۰ میلادی، یعنی ۷۰ سال پس از مرگ او نوشته شد و نویسندگی آن موعظه‌هایی را به مسیح نسبت داده و همچنین شرح زندگانی او را نوشته است. از آن‌جا که هیچ سند و مدرکی دال بر موجودیت عیسی مسیح وجود ندارد، در نتیجه برای آن‌چه در ۴ روایت انجیل نوشته شده است، نمی‌توان سندیت تاریخی قائل شد. با این حال اسلام عیسی مسیح را یکی از پیامبران مهم و صاحب کتاب می‌نامد، اما نظریه «پسر خدا» بودن مسیح را خطا و نادرست می‌داند.

۲۰ در نتیجه قراردادی که در سال ۱۲۱۵ میلادی میان جوهان بدون سرزمین که شاه انگلیس بود و اشراف انقلابی این کشور بسته شد، «منشور بزرگ» Magna Charta یا «منشور بزرگ آزادی» Magna Charta Libertatum نوشته شد. این منشور در تاریخ حقوقی انگلیس از اهمیت زیادی برخوردار است. بر مبنای این سند از یکسوی حقوق اشراف و از سوی دیگر اختیارات شاه به‌ویژه در رابطه با وضع مالیات‌ها تدوین شد.

۲۱ آگوستینوس Augustinus در سال ۳۵۴ میلادی زاده شد و در سال ۴۳۰ میلادی درگذشت. او عالم دین و فیلسوف دینی بود که در سال ۳۸۷ میلادی به مسیحیت گروید و در سال ۳۹۵ به مقام اسقفی رسید. او در ابتدا پیرو دین مانی بود، اما پس از گرایش به مسیحیت مبارزه سختی را علیه آئین مانی در امپراتوری روم آغاز کرد و از پیروان دین مسیحیت خواست که بدون چون و چرا به فرامین کلیسای روم گردن نهند. او در فلسفه خویش با آن که به خوداعتقادی فردیت توجه داشت، با این حال از این اصل پیروی کرد که منبع هرگونه آگاهی و دانش حقیقی خدا است. تفسیرهای شکاکانه او از عشق به مثابه معرفت و از زمان تا به امروز مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان قرار دارند. او در زمینه دانش دینی از اصل تثلیث به مثابه جلوه سه‌گانه خدا هواداری کرد و بر این باور بود که معرفت انسان قادر به درک آن نیست، زیرا انسان دارای طبیعت و سرشتی فسادپذیر است. به‌همین دلیل انسان برای دستیابی به خوشبختی و آرامش روحی به بخشش الهی نیازمند است. آگوستینوس در زمینه اخلاق کوشید میان تقوا و تعیین الهی نوعی این‌همانی برقرار سازد. او، پس از آن که امپراتوری روم به دست اقوام ژرمنی سرنگون گردید، سیستمی از تاریخ جهانی را که دارای سویه دینی است، طرح ریخت که بر اساس آن تاریخ انسانی در نتیجه تعارضی پیدایش می‌یابد که میان امپراتوری زمینی که امپراتوری شیطانی است و امپراتوری آسمانی که امپراتوری الهی است، موجود است. خلاصه آن که او پایه‌گذار مکتب اسکولاستیک است، مکتبی که بر اساس فلسفه و منطق ارسطویی همراه با برخی از جنبه‌های فلسفه افلاطون بنا شده است. فلسفه‌ای که می‌خواهد حقیقت را از لابلای کتاب مقدس استخراج کند و به زندگی واقعی کاری ندارد، زیرا این زندگی را آلوده به گناه می‌داند.

۲۲ اصطلاح لاتینی آن چنین است: Crede ut intelligas, intellige, ut credas

۲۳ اصطلاح a priori لاتینی است و به‌معنای از پیش داده شده یا اندرباش است، یعنی آن‌چه که ارسطو آن را در فلسفه خود محرک نخستین نامید. و دکارت Descartes آن را پیش‌شرط دستیابی به دانش و آگاهی دانست که برای پی بردن به آن به تجربه نیازی نیست. متضاد a priori می‌شود a posteriori که به‌معنای

پساده شده است. بنابراین می‌توان گفت *a priori* دانشی است که انسان بدون تجربه و فقط به یاری اندیشه می‌تواند بدان پی برد، در حالی که دانش‌های دیگر را نمی‌توان بدون دانش اندریش *a priori* کسب کرد. دیگر آن که به‌دانش اندریش *a priori* نه می‌توان از طریق اثبات و یا مشاهده دست یافت و یا آن را نفی کرد. در حالی که دانش اندریش *a priori* بر تجربه انسانی تقدم دارد، متضاد آن، یعنی دانش پساده *a posteriori* فرآورده مشاهده و تجربه است. به‌همین دلیل دانش‌های منطقی و ریاضی را دانش‌های اندریش *a priori* می‌نامند، یعنی برای این که به‌چنین دانشی پی بریم، نخست به حقایق معتبر *Axiome* نیازمندیم تا بتوان بر اساس آن به‌شهادت‌هایی *Aussagen* که سبب تشخیص درست از خطا می‌شوند، دست یافت. در عوض دانش‌های طبیعی، اجتماعی و اقتصادی را دانش‌های پساده *a posteriori* می‌نامند، زیرا بدون مشاهده، آزمایش و تجربه نمی‌توان به قانونمندی و کارکردهای آن‌ها پی بُرد. خلاصه آن که این دانش‌ها را دانش‌های تجربی *empirisch* می‌نامند.

کانت بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز این مقوله است. او اندیشه را بر هرگونه تجربه‌ای مقدم می‌دارد و بر این باور است که دانشی انسان فقط و فقط به‌وسیله اندیشه مشخص و متعین می‌گردد. او در این رابطه از فلسفه برین *Transzendentalphilosophie* سخن گفت که موضوع آن نه اشیاء، بلکه شناخت اشیاء است. کانت بر این باور بود که در اندیشه‌ی ما به‌صورت اندریش *a priori* اشکال و مقولاتی که بتوانیم به‌یاری آن‌ها اشیاء را رده‌بندی کنیم، وجود ندارند. اما تمامی دانش ما درباره اشیاء از اشکال تشکیل می‌شوند که فقط و فقط فرآورده اندیشه هستند. بنابراین در پس جهان نمودها *Erscheinungen* جهان اشیاء قرار دارد که درباره آن چیزی نمی‌دانیم. هم‌چنین فضا و زمان را نمی‌توان تجربه کرد و بلکه به‌مثابه وهم *Fiktion* در شعور ما وجود دارند و زمینه را برای کسب تجربه از شئی آماده می‌سازند و بدون ما و مستقل از ما نمی‌توانند وجود داشته باشند. برای آن که بتوان یک شئی را تصور کرد، باید پیش از آن تصور زمان در شعور ما وجود داشته باشد و این فقط به‌مثابه آگاهی اندریش *a priori* می‌تواند وجود داشته باشد. البته شاید بتوان فضائی را بدون وجود اشیائی در آن تصور کرد، اما عکس آن ممکن نیست، یعنی به‌وجود هیچ شئی نمی‌توان بیرون از ظرف فضا پی بُرد. در رابطه با زمان نیز جز این نیست. هم‌چنین بدون مقولات فکری هم‌چون یک‌گرایی، چندگرایی و تمام‌گرایی و یا مقولاتی چون امکان، واقعی، ضروری که دانش‌هایی اندریش *a priori* هستند، نمی‌توان تجربه را به آگاهی بدل ساخت.

^{۲۴} اراسموس روتردامی Erasmus von Rotterdam در ۲۸ اکتبر ۱۴۶۶ و یا ۱۴۶۹ در روتردام Rotterdam در هلند زاده شد و در ۱۲ ژوئیه ۱۵۲۴ در شهر بازل Basel سوئیس درگذشت. او نخست کشیش شد، اما پس از چندی لباس دینی را کند و در هلند و انگلستان به آموزش پرداخت. او از ۱۵۲۱ به بعد ساکن بازل شد. او انجیل را ویراستاری کرد و درباره دستور زبان پژوهش نمود و بسیاری از نوشته‌های دینی را مورد نقد قرار داد. او یکی از پایه‌گذاران فلسفه نوین اروپا است. او بیش‌تر آثار خود را به زبان لاتین نوشت. اراسموس تا زمانی که مارتین لوتر با کلیسای کاتولیک قطع رابطه نکرده بود، از او دفاع کرد، اما پس از انشعاب از پشتیبانی لوتر دست برداشت و نظرات او را نادرست دانست. او در عین حال پایه‌گذار مکتب هومانیزم است که دین را با اخلاق و خرد پیوند زد.

^{۲۵} مور، توماس Tomas More در سال ۱۴۷۸ زاده شد و در سال ۱۵۳۵ به دستور هاینریش هشتم، پادشاه انگلستان اعدام شد، زیرا حاضر نشد برخلاف اصول کلیسای کاتولیک به طلاق و ازدواج مجدد این پادشاه صحنه گذارد. او سیاستمدار و مدتی نیز سخنگوی پارلمان و نخست‌وزیر بود. بزرگ‌ترین اثر او کتابی است با عنوان «اُتوپیا» که در آن ساختار جامعه‌ای خیالی را که خالی از تبعیض و نابرابری‌ها است، ترسیم کرده است. او در این کتاب از جامعه ایران زمان خود تصویری رویایی ارائه داده است.

^{۲۶} ماکیاول، نیکولو، Niccolò Machiavelli در ۳ مه ۱۴۶۹ در پیزا Pesa زاده شد و در ۲۱ ژوئن ۱۵۲۷ در فلورانس درگذشت. او از خانواده‌ای سرشناس بود که ثروت خود را از دست داده بود. ماکیاولی در دوران زندگی خود به سیاستمداری، تاریخ‌نگاری، فلسفه و شاعری پرداخت. پدر ماکیاولی در فلورانس وکالت می‌کرد و در خانه خود کتابخانه‌ای دایر کرده بود که سبب شد تا ماکیاولی از کودکی به خواندن کتاب علاقه‌مند شود و تحت تأثیر مکتب هومانسیم که در آن دوران در اوج بود، قرار گیرد. او در نوجوانی با آثار فلسفی و تاریخی یونان و روم باستان آشنا شد و از ۱۴۹۸ تا ۱۵۱۲ وزیرمشاور شورای دوم جمهوری دولت-شهر فلورانس بود که «شورای ۱۰ تن» نامیده می‌شد. ماکیاولی در این دوران مسئول سیاست خارجی و دفاعی جمهوری فلورانس بود و به فرمان او در ۱۵۰۴ میلادی پروژه ارتشی از میلیشیاها را ارائه داد که شهروندان فلورانس باید داوطلبانه در آن خدمت می‌کردند. اما فقط بخشی از این پروژه تحقق یافت. از آن پس ماکیاولی به عضویت «شورای ۹ میلیشیا» درآمد. در ۱۵۰۹ جمهوری فلورانس توانست به باری نیروی میلیشیا شهر پیزا را به تسلیم در برابر خواست‌های خود وادار سازد. در همین دوران نخستین نمایش‌نامه ماکیاولی انتشار یافت. اما ماکیاولی پس از بازگشت خانواده مدیچی Medici به قدرت سیاسی تمامی مقامات دولتی خود را از دست داد و متهم به شرکت در توطئه‌های علیه قدرت سیاسی جدید شد. در این رابطه او را دستگیر و شکنجه کردند. از آن‌جا که سند و مدرکی علیه او گیر نیاموردند، چندی بعد از زندان رها شد، اما باید با زن و ۶ فرزندش در یکی از روستاهای اطراف فلورانس در تبعید به سر می‌برد. او بعدها از حق بازگشت به فلورانس برخوردار شد. در این دوران آثار زیادی را در حوزه‌های هنری، سیاسی، تاریخی و فلسفه تألیف کرد که مهم‌ترین آن کتاب «شاهزاده» یا «امیر» Der Fürst است. ماکیاولی در سال ۱۵۲۴ به دنیای سیاست بازگشت و در ۵۸ سالگی درگذشت. از آن‌جا که او بر این باور بود که برای دستیابی به هدف، می‌توان از تمامی ابزارهای مشروع و غیرمشروع بهره گرفت، این اندیشه به مکتب ماکیاولیسم بدل شد و امروز همه سیاستمداران و حکم‌فرمایانی که بر مبنای این روش حکومت می‌کنند را پیرو مکتب ماکیاولیسم می‌نامند.

^{۲۷} دِ ویتوریا، فرانسیسکو، Francisco de Vitoria، تاریخ زایش او بین ۱۴۸۳ و ۱۴۹۳ حدس زده می‌شود. او در ۱۲ اوت ۱۵۴۶ در سالامانکا Salamanca در اسپانیا درگذشت. دِ ویتوریا اسپانیایی، روحانی کاتولیک و پروفیسور الهیات بود. او نخستین کسی است که توانست مکتب اسکولاستیک اسپانیا را متحول سازد، زیرا نخستین کسی بود که مطرح ساخت جهان از اتحاد خلق‌هائی با حقوق برابر تشکیل شده است. بنا بر برداشت او سیاست استعماری کشورهای اروپائی و به‌ویژه سیاست استعماری اسپانیا در آمریکا با اصول اخلاقی مسیحیت در تضاد قرار داشت. اندیشه‌های او در دوران نو زیرپایه حقوق نوین بین‌المللی گشتند.

^{۲۸} لاس کازاس، بارتلمه، Batolomé Las Casas در ۱۴۷۴ در اسپانیا زاده شد و در ۳۱ ژوئیه ۱۵۶۶ در مادرید درگذشت. او میسیونر مسیحی بود و به همین دلیل به آمریکا سفر کرد تا مسیحیت را بین سرخ پوستان رواج دهد. اما از آن جا که اسپانیا در صدد برده ساختن مردم بومی آمریکا بود، لاس کازاس حاضر به پذیرش آن وضعیت نشد و با آن به مبارزه برخاست. سرانجام در نتیجه تلاش های او دولت اسپانیا برده ساختن سرخ پوستان را ممنوع کرد و در مصوبه ۱۵۴۲ اسپانیایی های مقیم قاره آمریکا و مردم بومی آن قاره از حقوق برابری برخوردار شدند. لاس کازاس در ۱۵۴۳ کاردینال مکزیک شد و کوشید قانون برابرحقوقی میان اسپانیایی ها و سرخ پوستان را در آن کشور پیاده کند، اما با مقاومت اسپانیایی ها روبه رو شد و او را مجبور کردند ۱۵۴۷ به اسپانیا بازگردد. از ۱۵۵۱ مشاور دربار در امور آمریکای لاتین شد که بخش عمده آن مستعمره اسپانیا بود و کوشید با تأثیرگذاری بر دربار از حقوق سرخ پوستان به منابه مخلوقین خدا پشتیبانی کند. او نخستین کسی است که زندگی نامه کریستف کلمب را نوشت. از او چند اثر تاریخی دیگر نیز باقی مانده است.

^{۲۹} جان لاک John Locke فیلسوف، آموزگار و سیاستمدار انگلیسی در ۲۹ اوت ۱۶۳۲ در رینگتن Wrington زاده شد و در ۲۸ اکتبر ۱۷۰۴ در اواتس Oates درگذشت. لاک بر اساس تحقیقات خود اثبات کرد که تمامی دانش بشری نتیجه تأثیراتی است که طبیعت بر حواس انسان می گذارد و به این ترتیب انسان با تجربه اندوزی از این تأثیرات می تواند به کشف قوانین طبیعت (علوم) نائل گردد. در رابطه با آن چه که در این میحت مطرح شده اند، رجوع شود به اثر لاک با عنوان Two Treatises on civil Government که در سال ۱۶۹۰ در لندن انتشار یافت.

^{۳۰} منتسکیو، شارل لوئی Charles-Louis Montesquieu در ۱۸ ژانویه ۱۶۸۹ در نزدیکی شهر بُردو Bordeaux زائیده گشت و در سال ۱۰ فوریه ۱۷۵۵ در پاریس درگذشت. او در رشته حقوق تحصیل کرد و به همین دلیل با مسائل حقوقی دوران سلطنت مطلقه آشنائی داشت و همین امر سبب شد تا آن سیستم سیاسی را مورد انتقاد قرار دهد و برای تحقق حکومتی دمکراتیک طرح جدیدی از سیستم سیاسی را مطرح کند. او این نظرات را در کتاب «روح القوانين» خود تدوین کرد. برای آن که حکومت قدرقدرت به وجود نیاید، منتسکیو اصل تقسیم قوا را مطرح ساخت و این نظریه ی او کم و بیش پس از پیروزی انقلاب های بورژوائی در بیش تر کشورهای جهان تحقق یافت.

^{۳۱} کالوینیسم Calvinismus جنبشی دینی است که بر بنیاد جنبش رفرماسیون و آموزش های یوهانس کالوین به وجود آمد. این گرایش دینی با ارائه درک ویژه ای از اخلاق مسیحی در حوزه اقتصادی و کار توانست زمینه را برای انقلاب صنعتی سرمایه داری در اروپای غربی هموار سازد. بر اساس آموزش کالوین تمامی تلاش های آدمها، حتی تصمیم گیری در زمینه باورهای دینی، بزرگداشت رسوم و آئین های دینی کلیسای کاتولیک هم چون غسل تعمید، تقدیس قطره خون و یا اشیائی که از عیسی مسیح به جا مانده اند و حتی فروش قطعه های بهشت توسط کلیسای کاتولیک به مؤمنین، تلاش هائی هستند برای محدود ساختن حاکمیت خدا بر زمین. آموزش کالوین بر تقدیر دوگانه بنا شده است، زیرا خدا انسان ها را به دو گروه برگزیدگان و نابگزیدگان تقسیم کرده است. مردمی که به گروه برگزیدگان تعلق دارند، از آگاهی الهی بهره مندند و در روز قیامت دوباره زنده خواهند شد. همه کسانی که بیرون از گروه

برگزیدگان قرار دارند، از آگاهی الهی که در کتاب مقدس تدوین شده است، بی‌بهره می‌مانند و به دوزخ ابدی خواهند رفت. بنا بر باور کالوین خدا چنین تصمیمی را درباره آدمیان پیش از خلق کائنات و زایش هر انسانی و هم‌چنین پیش از هر تصمیمی که یک فرد درباره انجام کاری نیک یا بد می‌گیرد، اتخاذ کرده است. البته کسی نمی‌داند که خدا بر اساس چه معیاری فقط برخی را برای تعلق داشتن به گروه برگزیدگان انتخاب کرده است، زیرا دانش و خرد انسان از فهم و درک خرد الهی عاجز است. بنا بر آموزش‌های کالوین، مسیحی کسی است که ۴ اصل زیر را بدون چون و چرا بپذیرد:

۱- نه سنت‌های دینی، بلکه فقط کتاب مقدس شالوده مسیحیت است.

۲- مؤمنین باید نه از کلیسا، بلکه فقط از عیسی مسیح پیروی کنند.

۳- نه کارهای خوب، بلکه فقط شفقت الهی می‌تواند سبب رهایی انسان از گناه شود.

۴- نه کارهای خوب، بلکه فقط باور دینی سبب بی‌گناهی انسان می‌شود.

اما آن‌چه در آموزش کالوین بسیار با اهمیت است، اخلاق کار و اخلاق اقتصاد است. بنا بر آموزش او کارهای خوب و یا بد آدمی در برخورداری او از معرفت الهی و رفتن به بهشت نقشی ندارند، اما این امر سبب نمی‌شود تا انسان خود را گرفتار هر گناهی بسازد. کارگران باید زمانی که برای کارفرمایان کار می‌کنند، وقت‌گشی نکنند، زیرا این کار گناهی بزرگ است. بیش از اندازه خوابیدن، در رفاء زندگی کردن نیز گناه محسوب می‌شوند. خدا انسان را برای کار کردن و نه سودآوری آفریده است. بنابراین هر کسی باید کار کند، حتی اگر سودی به‌دست نیاورد، زیرا خواست و هدف خدا از کاری که انسان انجام می‌دهد، بر خرد ما پوشیده می‌ماند. و از آن‌جا که هیچ‌کس نمی‌داند خدا او را برای گروه برگزیدگان انتخاب کرده است یا نه، باید هر کسی با فضیلت و زرنگی هر چه بیشتر به‌کار پردازد تا برای خود روشن سازد که می‌تواند از شایستگی تعلق داشتن به گروه برگزیدگان برخوردار باشد. این آموزش سبب شد تا سرمایه‌داری در حال رشد و به‌ویژه سرمایه‌داران انگلیس به‌ترویج اخلاق کار کالوینیسم در آن کشور بپردازند. در سده ۱۸ با آن که پیروان آئین کالوین در انگلستان اقلیت بسیار کوچکی بودند، اما بیش از نیمی از مخترعین، بازرگانان کلان و صاحبان صنایع بزرگ این کشور از آئین کالوین پیروی می‌کردند.

^{۳۲} روبسپیر، ماکسیمیلین Maximilien Robespierre در ۶ مه ۱۷۵۸ در آراس Arras زائیده شد و در ۲۸ ژولای ۱۷۹۴ در پاریس به‌دست هواداران خود اعدام گشت. او حقوقدان بود و در سال ۱۷۸۹ به عضویت مجلس عمومی رسته‌های فرانسه انتخاب گردید و به زودی رهبری جناح چپ انقلابیون در پاریس را به‌دست آورد. روبسپیر به‌خاطر دفاع از ارزش‌های انقلابی، رهبری «حزب کوه» را به‌دست آورد و با شرکت در جلسات ژاکوبین‌ها در رهبری و هدایت این نیروی انقلابی نیز نقشی تعیین کننده داشت. به رهبری او سلطنت سرنگون گشت و لوئی شانزده و ملکه آنتوانت اعدام گردیدند. پس از آن که دانتون Danton نیز به جرم خیانت به انقلاب، به‌فرمان روبسپیر اعدام گردید، او از قدرت تقریباً بی‌اندازه‌ای برخوردار گشت و حکومت وحشت ژاکوبین‌ها همراه با دیکتاتوری فردی روبسپیر سراسر فرانسه را

فراگرفت. اما دیری نپائید که دولتِ روبسپیر در تحقق وعده‌هایی که به پابرنه‌ها داده بود، عاجز ماند و همین امر سبب گردید تا هواداران روبسپیر او را سرنگون سازند و با گیوتین اعدام کنند

^{۳۳} ناپلئون، بناپارت Napoleone Bonaparte یا ناپلئون اول در ۱۵ اوت ۱۷۶۹ در جزیره کورس زاده گشت و در ۵ مه ۱۸۲۱ در تبعید در جزیره سن هلن Sant Helena درگذشت. او یکی از نوابغ نظامی جهان بود و در بطن انقلاب فرانسه به خدمت نظام درآمد و با سرعتی چشم‌گیر در دفاع از حکومت انقلابی در جنگ با همسایگان فرانسه به پیروزی‌های فراوانی دست یافت و سپس علیه حکومت انقلابی کودتا کرد و به‌عنوان کنسول رهبری حکومت را در دست گرفت و تقریباً تمامی اروپا را فتح کرد. اما از آن‌جا که اداره این مناطق از عهده ارتش فرانسه برنمی‌آمد، در نتیجه بسیاری از این سرزمین‌ها را از دست داد. سرانجام در محل واترلو در بلژیک از سپاه متحد اروپا به رهبری انگلستان شکست خورد و مجبور شد به تبعید رود. ناپلئون با آن که در فرانسه حکومت مردمی را از میان برداشت، لیکن از پشتیبانی گسترده توده مردم برخوردار بود.

^{۳۴} جنگ واترلو آخرین جنگ ناپلئون بناپارت بود که در ۱۸ ژوئن ۱۸۱۵ در ۱۵ کیلومتری جنوب بروکسل پایتخت بلژیک در نزدیکی دهکده واترلو Waterloo انجام گرفت. در این جنگ سپاهیان انگلیس و پروس متحداً علیه ارتش ناپلئون جنگیدند و با شکست ارتش فرانسه و دستگیری ناپلئون به حکومت صد روزه او خاتمه دادند. ناپلئون در ۲۲ ژوئن ۱۸۱۵ کتباً استعفاء و کناره‌گیری خود از حکومت را امضاء کرد و با رفتن به تبعید برای همیشه از جهان سیاست کنار گذاشته شد. در مذاکرات صلح، حکومت جدید فرانسه باید به شرایط سختی تن در می‌داد و می‌پذیرفت که ناپلئون بناپارت به‌مثابه اسیر جنگی تحت حفاظت انگلستان بماند و به جزیره سن هلن Sant Helena تبعید شود. ناپلئون در ۵ مه ۱۸۲۱ در آن جزیره درگذشت. از آن‌جا که شکست واترلو برای فرانسه دهشتناک بود و سبب نابودی کامل ارتش آن کشور گشت، از آن زمان در زبان‌های اروپایی واژه واترلو مترادف گرفتاری‌ها و بدبختی‌های بزرگ شده است، مثلاً کسی که با مشکل بزرگی روبه‌رو است که نمی‌تواند از پس آن برآید، می‌گوید «با واترلو خودم روبه‌رو شده‌ام»

^{۳۵} بوربون‌ها Bourbon یک سلسله پادشاهی در فرانسه بودند که از سال ۱۲۷۲ در فرانسه سلطنت کردند و سرانجام با اعدام لوئی پانزده در سال ۱۷۹۲ سلطنت آن‌ها انقراض یافت. پس از شکست ناپلئون در جنگ واترلو، ارتجاع اروپا کوشید سلطنت این خانواده را مجدداً در فرانسه بازسازی کند، اما چون از پایگاه مردمی برخوردار نبودند، کارشان به‌جائی نرسید.

^{۳۶} ناپلئون سوم طی سال‌های ۱۸۵۲ تا ۱۸۷۰ پادشاه فرانسه بود. او نوه ناپلئون بناپارت بود و در ۲۰ آوریل ۱۸۰۸ زاده شد و در ۹ ژانویه ۱۸۷۰ درگذشت. در نتیجه‌ی انقلاب دیمکراتیک ۱۸۴۸ مردم او را که در تبعید به‌سر می‌برد، به ریاست‌جمهوری برگزیدند. او در نتیجه‌ی کودتای ۱۸۵۱ اعلان کرد که برای یک دوره ۱۰ ساله رئیس‌جمهور خواهد بود و سپس در ۱۸۵۲ خود را شاه نامید. او در سال ۱۸۷۰ در جنگ با ارتش بیسمارک شکست خورد و اسیر شد و هنگامی که گُمون پاریس رخ داد، در درهم شکستن آن جنبش با ارتش پروس به همکاری پرداخت.

۳۷ جمهوری وایمار Weimar پس از شکست ارتش امپراتوری آلمان در جنگ جهانی اول به وجود آمد. پس از پایان جنگ مذاکرات صلح بین آلمان و دولت‌های فاتح در کاخ ورسای فرانسه آغاز شد و بر مبنای آن قرارداد آلمان باید به کشورهای پیروز و به‌ویژه به فرانسه خسارت سنگینی می‌پرداخت و هم‌چنین منطقه الزاس را به فرانسه وامی‌گذاشت. از همان آغاز آشکار بود که پرداخت خسارت جنگی فشار سنگینی را بر اقتصاد و مردم آلمان وارد خواهد ساخت و همین امر در کنار بحران اقتصادی سبب انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ در آلمان و موجب سرنگونی رژیم سلطنتی شد. طرح قانون اساسی جمهوری آلمان در سال ۱۹۱۹ در شهر وایمار آلمان تهیه و تصویب شد که بر مبنای آن آلمان به جمهوری دمکراتیک فدرال بدل گشت. فریدریش ابرت Friedrich Ebert که رهبر حزب سوسیال دمکرات آلمان بود به عنوان نخستین رئیس جمهور آلمان برگزیده شد. اما وضعیت بد اقتصادی و مبارزه درونی جناح‌های چپ علیه یک‌دیگر که خود را در مبارزه کمونیست‌های هوادار شوروی و سوسیال دمکرات‌ها نمایان می‌ساخت، سبب شد تا در سال ۱۹۲۵ ژنرال هیندنبورگ Hindenburg که به جناح راست تعلق داشت، به ریاست جمهوری برگزیده شود و کمونیست‌ها و سوسیال دمکرات‌ها با آن که با هم در مجلس رایشتاگ Reichtag آلمان نیروی اکثریت بودند، اما نتوانند دولت ائتلافی تشکیل دهند. به این ترتیب قدرت سیاسی به دست نیروهای میانه و راست افتاد. با اوج بحران اقتصادی ۱۹۲۹ که موجب بیکاری بیش از ۶ میلیون تن در آلمان شد، زمینه سیاسی برای دستیابی نازی‌ها به رهبری هیتلر آماده گشت و در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳ هیتلر توانست صدراعظم حکومتی ائتلافی شود. با تصویب قانون «اختیارات فوق‌العاده» در ۲۴ مارس همان سال رایشتاگ به حکومت حق قانونگذاری داد و به فرمان هیتلر همه احزاب منحل و احزاب کمونیست و سوسیال دمکراسی غیرقانونی شدند. به این ترتیب جمهوری وایمار جای خود را به دیکتاتوری نازی‌ها در آلمان داد.

۳۸ کوروش Kuroush بنیانگذار پادشاهی هخامنشی در سال ۵۵۹ پیشامیلاد زاده و در سال ۵۲۹ پیشامیلاد در نبرد با خزرها در شمال ایران کشته شد و روی هم ۳۰ سال زندگی کرد. او پسر کمبوجیه بود و برای آن که به قدرت سیاسی دست یابد، با آخرین پادشاه ماد (ایشتویگو Ishtuivigu) به نبرد پرداخت و با شکست ارتش ماد سراسر امپراتوری ماد را تسخیر کرد. او سپس ارمنستان، بابل، سوریه و لیدی (لودیا)، فریگیای (فریجیه) را نیز اشغال و ضمیمه امپراتوری خود کرد. کوروش با مردم مناطق تسخیر شده مهربانی کرد و آن‌ها را در پیروی از ادیان خود آزاد گذاشت و اسیران یهودی را که در بابل گرفتار بودند، رها ساخت و به فلسطین بازگرداند و حتی هزینه تعمیر معبد سلیمان آن‌ها را پرداخت. به همین دلیل نیز در تورات از کوروش به مثابه «نجات دهنده» (بوشوعا یا عیسی) سخن گفته شده است که خدا او را برای رهایی قوم یهود به قدرت رساند.

۳۹ متن «منشور کوروش» چنین است: «منم کوروش، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه توانمند، شاه بابل، شاه سومر و آکد، شاه چهار گوشه جهان. پسر کمبوجیه، شاه بزرگ ... نوه کوروش، شاه بزرگ ... نییره چیش پیش، شاه بزرگ ... آنگاه که بدون جنگ و پیکار وارد بابل شدم، همه مردم گام‌های مرا با شادمانی پذیرفتند. در بارگاه پادشاهان بابل بر تخت شهریاری نشستم. مردوک خدای بزرگ دل‌های پاک مردم بابل را متوجه من کرد ... زیرا من او را ارجمند و گرامی داشتم. ارتش بزرگ من به صلح و

آرامی وارد بابل شد. نگذاشتم رنج و آزاری به مردم این شهر و این سرزمین وارد آید. وضع داخلی بابل و جایگاه‌های مقدسش قلب مرا تکان داد ... من برای صلح کوشیدم. من برده‌داری را برانداختم، به بدبختی آنان پایان بخشیدم. فرمان دادم که همه مردم در پرستش خدای خود آزاد باشند و آنان را نیازازند. فرمان دادم که هیچ‌کس اهالی شهر را از هستی ساقط نکند. مردوک خدای بزرگ از کردار من خشنود شد ... او برکت و مهربانی‌اش را ارزانی داشت. ما همگی شادمانه و در صلح و آشتی مقام بلندش را ستودیم ... من همه شهرهایی را که ویران شده بودند، از نو ساختم. فرمان دادم تمام نیایشگاه‌هایی که بسته شده بودند را بگشایند. همه خدایان این نیایشگاه‌ها را به جاهای خود بازگرداندم. همه مردمانی که پراکنده و آواره شده بودند را به جایگاه‌های خود برگرداندم و خانه‌های ویران آنان را آباد کردم. همه مردم را به همبستگی فرا خواندم. هم‌چنین پیکره خدایان سومر و آکد را که آنبودید بدون واهمه از خدای بزرگ به بابل آورده بود، به خشنودی مردوک خدای بزرگ و به شادی و خرمی به نیایشگاه‌های خودشان بازگرداندم. بشود که دل‌ها شاد گردد. بشود، خدایانی که آنان را به جایگاه‌های مقدس نخستین‌شان بازگرداندم، هر روز در پیشگاه خدای بزرگ برایم زندگانی بلند خواستار باشند. بشود که سخنان پُر برکت و نیک‌خواهانه برایم بیایند. بشود که آنان به خدای من مردوک بگویند: ^۱ «به کوروش شاه، پادشاهی که تَرا گرامی می‌دارد و پسرش کمبوجیه، جایگاهی در سرای سپند ارزانی دار.»^۲ من برای همه مردم جامعه‌ای آرام فراهم ساختم و صلح و آرامش را به تمامی مردم اعطا کردم.»

^{۴۰} همورابی Hammurabi ششمین شاه از سلسله نخستی بود که در بابل سلطنت کردند. او در ۱۷۹۲ پیشامیلاد زاده شد و در سال ۱۷۵۰ پیشامیلاد در گذشت. او توانست تمامی حوزه بین‌النهرین را به تصرف بابل در آورد و به خلیج فارس راه یابد. در سال ۱۹۰۱-۱۹۰۲ کتیبه قوانین همورابی در شوش کشف شد و این کتیبه اینک در موزه لوور پاریس نگهداری می‌شود.

^{۴۱} عبدالعظیم رضائی، «تاریخ ده‌هزارساله ایران»، جلد اول، انتشارات اقبال، سال انتشار پائیز ۱۳۶۴، صفحه ۱۰۳

^{۴۲} بنگرید به «تورات یا کتاب مقدس عهد عتیق». به فارسی، بخش سفر خروج: «اگر اذیتی حاصل شود، آن‌گاه جان به‌عوض جان، و چشم به‌عوض چشم، و دندان به‌عوض دندان و دست به‌عوض دست و پا به‌عوض پا و داغ به‌عوض داغ و زخم به‌عوض زخم و لطمه به‌عوض لطمه»، صفحه ۱۱۷

^{۴۳} Klengel, Horst: "König Hammurapi und der Alltag Babylons", Patmos Verlag, Mai 2004, Seite 62

^{۴۴} حتی در «اوستا» نیز به پدیده خدا-شاه بر می‌خوریم. در ویسپرد مفاهیم آهو و رتو برده شده‌اند که واژه نخست به معنی سرور و پیشوای مذهبی و واژه دوم به معنی سرور و پیشوای سیاسی است. در اوستا در بسیاری از موارد این مفاهیم هم‌زمان و باهم مورد استفاده قرار می‌گیرند. «شیا رئیس و فرمانروای سیاسی قبیله یا جامعه، پیشوای روحانی همان جمع نیز به شمار می‌رفته» است. رجوع شود به «اوستا»، هاشم رضی، انتشارات فروهر، سال انتشار ۱۳۶۳، صفحات ۲۰۶-۲۰۷

^{۴۵} پورداود، ابراهیم، «گات‌ها»، سال انتشار ۱۹۲۷، صفحه ۴۵

^{۴۶} رضی، «اوستا»، انتشارات فروهر، سال انتشار ۱۳۶۳، صفحه ۴۵

۴۷ موبد فیروز آذرگشسب، «گات‌ها یا سرودهای آسمانی زرتشت»، سال انتشار ۱۳۶۰، صفحه ۸۸

۴۸ همانجا، صفحه ۹۴

۴۹ دودمان ساسانی در سال ۲۲۴ میلادی توسط اردشیر بابکان پایه‌گذاری شد. نام پدر بزرگ او ساسان بود. یزدگرد سوم آخرین شاه ساسانی در ۶۴۲ میلادی از اعراب شکست خورد و مجبور به فرار شد و در سال ۶۵۱ کشته شد. ساسانیان بیش از ۴۰۰ سال بر ایران سلطنت کردند و توانستند امپراتوری بزرگی را به وجود آورند. در آغاز پایتخت آن‌ها در استخر قرار داشت، اما با گسترش امپراتوری، پایتخت به تیسفون که اینک بخشی از کشور عراق است، انتقال یافت. در آن‌جا هنوز می‌توان بخشی از کاخ شاهی ساسانیان را که به طاق کسرا مشهور است، دید.

۵۰ هاشم رضی، «اوستا»، انتشارات فروهر، سال انتشار ۱۳۶۳، صفحات ۱۴۳-۱۳۹

۵۱ موبد فیروز آذرگشسب، «گات‌ها یا سرودهای آسمانی زرتشت»، سال انتشار ۱۳۶۰، صفحه ۵۲

۵۲ مآها دودمانی ایرانی بودند و توانستند در ۷۰۵ پیشامیلاد پادشاهی خود را در سرزمینی که در آن دوران ماد نامیده می‌شد، تأسیس کنند و اکباتانه (همدان کنونی) را به پایتخت خود بدل سازند. دودمان ماد از شش طایفه که نام یکی از آن‌ها مَغ بود، تشکیل شده بود. در آغاز هر یک از این طایفه‌ها حکومت‌های مستقل خود را داشتند، اما بنا بر روایت هرودوت دیوکس که سلسله پادشاهی ماد را بنیان گذاشت، توانست این طایفه‌ها را با هم متحد کند و دولت بزرگ‌تر و نیرومندتری را به وجود آورد. این پادشاهی نزدیک به ۱۵۰ سال دوام داشت و سرانجام به دست کورش هخامنشی سرنگون شد و از بین رفت. دودمان ماد به مثابه یکی از تیره‌های آریائی بدون هر گونه دشواری جذب امپراتوری هخامنشی شد.

۵۳ در اصل ۷۱ از قانون اساسی مشروطه آمده است: «دیوان عدالت عظمی و محاکم عدلیه مرجع رسمی تنظیمات عمومی هستند و قضاوت در امور شرعیه با عدول مجتهدین جامع‌الشرایط است». بنگرید به قاسم‌زاده، دکتر: «حقوق اساسی»، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۴، صفحه ۴۷۲

۵۴ رضاشاه گویا در ۱۶ مارس ۱۸۷۸ در آلاشت از توابع سوادکوه مازندران زاده شد و در ۲۶ ژوئیه ۱۹۴۴ در ژوهانسبورگ در افریقای جنوبی درگذشت. او در ۱۴ سالگی سرباز حرفه‌ای شد و به بریگاد قزاق پیوست. رضا خان ۱۹۰۳ به هنگ توپخانه که فرمانده آن عموی رضاخان بود، پیوست و تا ۱۹۰۸ به فرمان شاه علیه نیروهای مشروطه‌خواه جنگید. پس از پایان جنگ جهانی اول انگلستان در بیش‌تر نقاط ایران سپاهیان خود را مستقر ساخته بود و برای آن که ایران را تحت‌الحمایه خود کند، باید وثوق‌الدوله که نخست‌وزیر وابسته به انگلستان بود، «قرارداد دوستی ایران و بریتانیا» را در ۹ اوت ۱۹۱۹ امضاء می‌کرد. بر اساس این قرارداد ایران عملاً تحت‌الحمایه انگلیس می‌شد. اما از آن‌جا که مجلس شورا و افکار عمومی حاضر به پذیرش آن قرارداد نبود و مقاومت در همه سطوح اجتماعی و سیاسی علیه انگلیس وجود داشت، رضاخان که فرمانده بریگاد قزاق در قزوین بود که از ۲۵۰۰ سرباز تشکیل می‌شد و یگانه نیروی نظامی کشور ایران بود، به توصیه افسران انگلیسی و همراهی سید ضیاء طباطبائی که روزنامه‌نگاری وابسته به انگلیس بود، در ۲۱ فوریه ۱۹۲۱ (۱۲۹۹ خورشیدی) با قشون خود وارد تهران

شد و اعلان کودتا و حکومت نظامی کرد. حکومت سپهدار مجبور به استعفاء شد و احمدشاه فرمان نخست‌وزیری سید ضیاء را در ۲۵ فوریه ۱۹۲۱ امضاء کرد. حکومت کودتا در ۲۳ ژوئیه همان سال «قرارداد دوستی ایران و انگلیس» را فسخ کرد، این امر سبب محبوبیت رضاخان گشت که به‌مقام سردارسیه ارتقاء یافته بود. رضاخان در ۲۶ اکتبر ۱۹۲۳ به‌نخست‌وزیری منصوب شد و از شاه خواست که برای مدتی به اروپا سفر کند تا او بتواند کشور را آرام سازد. در ۲۱ مارس ۱۹۲۴، یعنی در نوروز ۱۳۰۳ رضاخان در مجلس شورای ملی نظرات خود را در رابطه با دورنمای کشور اعلان کرد. بر آن اساس باید سلطنت قاجار منقرض و ایران به جمهوری بدل می‌شد. اما روحانیت شیعه مخالف جمهوری بود و در نتیجه از پادشاهی رضاخان پشتیبانی کرد. مجلس شورای ملی در ۲۹ اکتبر ۱۹۲۵ تشکیل جلسه داد و در ۳۱ همان ماه انقراض سلسله قاجار را تصویب کرد. در ۱۲ دسامبر مجلس شورای ملی جدید تشکیل شد که نمایندگانش در انتخاباتی فرمایشی دست‌چین شده بودند. این مجلس رضاخان سرار سپه را به شاهی برگزید.

در دوران پادشاهی رضاشاه برنامه‌های اصلاحات برای نابودی کانون‌های قدرت محلی و منطقه‌ای و ایجاد یک دولت مرکزی قدرقدرت آغاز شد، زیرا انگلستان با کمک یک‌چنین دولتی بهتر می‌توانست از منافع خود در ایران و منطقه پشتیبانی کند. سیاستی را که رضاشاه در ایران آغاز کرد، می‌توان با توجه به ادبیات سیاسی کنونی اصلاحات «ملت‌سازی» Nation Building نامید. در این دوران در ایران برخی از صنایع به‌وجود آمدند، راه‌آهن شمال به‌جنوب کشیده شد، شهرهای بزرگ با جاده‌های آسفالتی به‌هم وصل شدند آموزش و پرورش مدرن جای مدارس سنتی دینی را گرفت. دانشگاه تهران، دانشکده نظامی و بیمارستان‌های مدرن تأسیس شدند و سرانجام آن که روحانیت از قدرت سیاسی کنار گذارده شد. در سال ۱۹۲۷ برای تبدیل دادگاه‌های ایران از دادگاه‌های شرعی به دادگاه‌های عرفی برای ۴ ماه سیستم قضائی ایران تعطیل شد. در مه ۱۹۲۸ ایران صاحب «قانون مدنی» گشت. دیگر آن که ارتش ملی و خدمت سربازی برای همه مردان اجباری شد. هم‌چنین بانک ملی تأسیس شد. در ۱۹۲۹ مردان از پوشیدن لباس‌های سنتی ممنوع شدند و در ۱۹۳۷ قانون بی‌حجابی زنان تصویب شد. در ۱۹۳۶ برخلاف اصول قانون اساسی مشروطه دادگاه‌های شرع غیرقانونی اعلان شدند. در اعتراض به این‌گونه اصلاحات که با اصول اسلام نیز در تضاد قرار داشتند، روحانیت به‌مخالفت برخاست و در نتیجه به‌فرمان رضاشاه رهبر سیاسی روحانیت، یعنی سید حسن مدرس را ۱۹۳۸ در زندان گشتند. در رابطه با قرارداد نفت، این قرارداد در سال ۱۹۳۵ به‌سود انگلستان تمدید شد و بر مبنای آن ۵۱ درصد سهام شرکت نفت مشترک به شرکت انگلیس تعلق گرفت و در نتیجه این شرکت می‌توانست هر کاری که می‌خواست، انجام دهد. بر اساس این قرارداد فقط ۱۶ درصد از سود شرکت باید به دولت ایران پرداخت می‌شد.

با آغاز جنگ جهانی دوم اهمیت استراتژیک ایران نمایان شد. آمریکا و انگلیس از طریق راه‌آهن بوشهر-جلفا کمک‌های نظامی خود را به‌روسیه می‌رساندند و برای حفظ این وضعیت باید در ایران حکومتی کاملاً مطیع و وابسته به آن‌ها بر سر کار می‌آمد، به‌همین دلیل روس‌ها از شمال و ارتش انگلیس از

جنوب ایران را اشغال کردند و رضاشاه به خاطر گرایش به آلمان هیتلری مجبور به استعفاء به سود فرزند خود و ترک ایران شد. او در تبعید در ژوهانسبورگ درگذشت.

۵۵. ای. کولسنیکف، «ایران در آستانه یورش تازیان»، ترجمه م. ر. یحیائی، انتشارات آگاه، سال انتشار ۲۵۳۷، صفحه ۲۵

۵۶. همان جا، صفحه ۴۶

۵۷. همان جا، صفحه ۳۶

۵۸. سال زایش ابوحنیفه الدینوری در دست نیست، اما گویا در سال ۲۸۱، ۲۸۲ و یا ۲۹۰ هجری در گذشته است. او در دینور زاده شد و در بصره و کوفه دانش‌های صرف و نحو و لغت، هندسه و علوم هند را آموخت. او تمامی آثار خود را به زبان عربی نوشت که نام برخی از آن‌ها را می‌آوریم: «تفسیرالقرآن»، «الانوا»، «اصلاح المنطق»، «لحن العامه»، «حساب الدور و الوصایا»، «الوصایا» و «الزیج»، «النبات»، «الجبر و المقابله»، «جواهرالعلم»، «التاریخ»، «الاخبار الطویل»، «البحث فی حساب الهند»، «الجمع و التفریق»، «نوادیر الجبر». او یکی از گیاه‌شناسان برجسته دوران خود بود و می‌گویند ابوعلی سینا بدون دسترسی به آثار او نمی‌توانست کتاب «قانون» خود را تدوین کند.

۵۹. خسرو پرویز در سال ۵۹۰ میلادی به سلطنت رسید و چون در جنگ‌ها علیه امپراتوری بیزانس به پیروزی‌های چشم‌گیری دست یافت، او را خسرو آبرویز، یعنی خسرو پیروز نامیدند. این واژه بعدها به پرویز بدل شد. در آن زمان امپراتوری ساسانی در حال فروپاشی و هر فرمانده ارتش در پی دستیابی به قدرت سیاسی بود. خسرو پرویز در سال ۵۹۱ میلادی با بهرام چوبینه که یکی از این فرماندهان بود، جنگید و شکست خورد و به بیزانس گریخت. امپراتور بیزانس ارتشی را در اختیار او گذاشت و خسرو پرویز توانست با آن ارتش به ایران بازگردد و بهرام چوبینه را شکست دهد و بر تیسفون که پایتخت ساسانیان بود، دست یابد. او سپاهیان بیزانس را با هدیه و پول فراوان به روم شرقی بازگرداند. چندی بعد امپراتور بیزانس مُرد و پسر او در جنگ قدرت فراری شد و به ایران گناهانده شد. خسرو پرویز به دادخواهی او به بیزانس حمله کرد و تا قسطنطنیه نیز پیش رفت. در این دوران یکی از سرداران بیزانس به نام هراکلیوس رهبری ارتش بیزانس را بر عهده گرفت و از آن پس ارتش خسرو پرویز از ارتش بیزانس شکست خورد و آخرین نبرد در سال ۶۲۸ میلادی در دستگرد در ۲۰ فرسنگی تیسفون رخ داد که در آن نیز ارتش ایران شکست سختی خورد، کاخ سلطنتی به دست هراکلیوس افتاد و خسرو پرویز گریخت، اما توسط سرداران شورشی دستگیر و کشته شد. جنگ‌های فرسایشی او با امپراتوری بیزانس سبب تضعیف ارتش ایران گشت و هشت سال بعد زمینه را برای شکست این ارتش در سال ۶۳۶ در قادسیه در برابر اعرابی که به ایران حمله کرده بودند، فراهم ساخت.

۶۰. انوشیروان به معنای روان جاویدان است و مردم این لقب را به خسرو اول که پادشاه ساسانی بود، دادند. او در سال ۵۳۱ میلادی بر تخت شاهی نشست و در سال ۵۷۹ میلادی درگذشت. در دوران انوشیروان جنبش مزدک سرکوب شد، اما جامعه از امنیت برخوردار گردید و به همین دلیل نیز مردم او را

انوشیروان عادل نامیدند. دوران ۴۸ ساله سلطنت او از درخشان‌ترین دوره‌های پادشاهی ساسانی محسوب می‌شود.

۶۱. آ.آ. کولسنیگف، «ایران در آستانه یورش تازیان»، ترجمه م. ر. یحیانی، صفحات ۲۸۴-۲۸۳

۶۲. مارکس در اثر خود «نقد اقتصاد سیاسی» برای نخستین بار از «شیوه تولید آسیائی» سخن گفت و بنا بر باورهای او و انگلس می‌توان شیوه تولید آسیائی را چنین تعریف کرد: شیوه تولید آسیائی یکی از صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری است که در آن مالکیت همبائی‌ها بر زمین‌های کشاورزی وجود داشت. فرد به‌مثابه عضو همبائی مالک بخشی از مالکیت اشتراکی همبائی بود. مارکس در «گروندریسه» بر این باور بود که شیوه تولید آسیائی یکی از اشکال طبیعی تولید بود که در اشکال مختلفی نمایان شد. ترکیبی از تولید کشاورزی و کارگاهی (مانوفاکتوری) همبائی‌های کوچک و مبتنی بر تقسیم کار با هدف بازتولید نیازمندی‌های فرد، خانواده و همبائی شالوده اقتصادی این شیوه تولید را تشکیل می‌داد. وظیفه اصلی قدرت سیاسی در این شیوه تولید که دارای اشکال متنوعی است، کنترل کارهایی است که هم‌چون ساختن شبکه‌های آبرسانی و کاریزسازی، برای زندگی جامعه ضرورند و فقط با به‌کارگیری نیروی کار جمعی می‌توانند تحقق یابند. همین وضعیت در عین حال سبب تمرکز قدرت سیاسی در دستان کسانی شد که کار جمعی اجتماعاً لازم را کنترل می‌کردند، این وضعیت سبب شد تا آن‌ها به طبقه ممتاز بدل گردند. شیوه تولید آسیائی در مقایسه با دیگر شیوه‌های تولیدی پیشاسرمایه‌داری از ثبات و پایداری بیش‌تری برخوردار است و بیش از هر شیوه تولید دیگری دوام داشته است. شیوه تولید آسیائی با تغییر روش تولید و اشکال مالکیت متناسب از بین می‌رود. بنا بر باور من، شیوه تولید اقتصاد دولتی که در روسیه شوروی به مثابه «شیوه تولید سوسیالیستی» تبلیغ شد، شکل نوین و تطبیق یافته با تولید صنعتی از شیوه تولید آسیائی است. در این رابطه بنگرید به کتاب من «ایران و دمکراسی».

۶۳. آ.آ. کولسنیگف، «ایران در آستانه یورش تازیان»، ترجمه م. ر. یحیانی، صفحات، صفحه ۳۲۱

۶۴. دکتر عبدالحسین زرین کوب، «تاریخ مردم ایران»، جلد یک، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۸، صفحه ۵۰۴

۶۵. مانی در ۱۴ آوریل ۲۱۶ میلادی در بابل زاده شد و پس از تبلیغ دین خود به اصرار موبدان زرتشتی دستگیر و در ۲۶ فوریه ۲۷۷ در زندان دولت ساسانی درگذشت. او بر این باور بود که بنیانگذار آخرین دین جهانی است. دین مانی هم‌چون دین زرتشت از دو عنصر نور و تاریکی، روان و تن تشکیل می‌شد. این عناصر از همان آغاز پیدایش خویش در تضادی آشتی‌ناپذیر با یک‌دیگر قرار دارند که خود را در خوب و بد می‌نمایانند. جهان و انسان‌ها از آمیزه این دو عنصر با یک‌دیگر ساخته شده‌اند و روان آدمی پس از مرگ به‌سرمزین روشنائی بازمی‌گردد. به‌همین دلیل دین مانی زندگی کناره‌گیرانه و مرتاضانه را تبلیغ و هم‌جوگی مردان و زنان مؤمن را ممنوع می‌کرد. مانویسم با شتاب در سراسر حوزه دریای مدیترانه گسترش یافت و در سده چهارم میلادی از بزرگ‌ترین حوزه نفوذ خود برخوردار بود، اما سپس

با همان شتاب هواداران خود را از دست داد، اما در شرق آسیا و به‌ویژه در چین تا سده چهاردهم میلادی هنوز دارای پیروانی بود.

۶۶ مزدک از اهالی استخر فارس بود و بر اساس تعالیم مانی دین خود را تنظیم کرد. او بر این باور بود که تاریکی مانند روشنایی از روی اراده عمل نمی‌کند و بلکه رفتارش کورکورانه و از روی تصادف است و این جهان از ترکیب تاریکی و روشنایی و بر اثر تصادف به‌وجود آمده است. اما روشنایی و تاریکی با یکدیگر مبارزه می‌کنند و سرانجام روشنایی بر تاریکی پیروز خواهد شد. دیگر آن که مزدک بر این باور بود که مرد مؤمن باید از نعمات مادی چشم پوشد و تنها حق دارد خوراک یک روز و لباس یک سال را در تملک خود داشته باشد. مرد مؤمن باید از ازدواج و آمیزش با زن بپرهیزد و در این زمینه آئین او به دین مسیح شبیه است. در عین حال خدا انسان‌ها را برابر آفریده و بنابراین همه حق دارند از نعمت‌های زمینی به‌طور برابر برخوردار شوند. مزدک توانست قباد شاه ساسانی را پیرو دین خود سازد، ولی اشراف علیه قباد شوریدند و او مجبور به فرار از ایران شد. هنگامی که قباد فراری بود، مجلس مناظره‌ای مابین بهترین موبدان زرتشتی و کشیشان عیسوی با مزدک انجام گرفت که پس از پایان این مناظره سربازانی که گویا به‌دستور انوشیروان آن محل را محاصره کرده بودند، به مزدکیان حمله بردند و به کشتار آن‌ها پرداختند. این واقعه باید در سال ۴۹۹ میلادی رخ داده باشد.

۶۷ محمد پیامبر اسلام در ۵۷۰ میلادی در مکه زاده شد و در ۸ ژوئن ۶۳۲ میلادی در مدینه درگذشت. او از دودمان قُریش بود که بر مکه سلطه سیاسی داشت. محمد در سال ۵۹۵ با خدیجه که از او مسن‌تر بود، ازدواج کرد که فاطمه یکی از فرزندان مشترک آن دو است. از آن‌جا که خدیجه ثروتمند بود، محمد پس از ازدواج با او به قشر ثروتمند مکه پیوست. او طی سفرهای تجاری خود به سوریه با آموزش‌های ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد و در عالم رویا با جبرئیل که یکی از فرشته‌های خدا است، در تماس قرار گرفت که از سوی خدا با او سخن گفت. بنا به آنچه در سوره ۹۶ قرآن آمده است، محمد از سوی خدا به پیامبری برگزیده شد و به تبلیغ آئین پرستش تک‌خدایی خود پرداخت و آن را اسلام نامید. محمد در آغاز خود را پیامبر اعراب نامید، اما پس از چندی اعلان کرد که او آخرین پیامبری است که از سوی خدا برای هدایت مردم به خوبی و پرهیز از گناه فرستاده شده است و به همین دلیل خود را مَهر پیامبران نامید. بنا بر آموزش اسلام موسی، عیسی و محمد از دودمان ابراهیم هستند که نخستین دین توحیدی را در میان مردم سامی نژاد پایه‌گذاری کرد. پس از مرگ خدیجه در سال ۶۱۹ میلادی، اشراف قریش به مخالفت با محمد پرداختند، زیرا آئین اسلام را در تضاد با منافع تجاری و سیاسی خود می‌پنداشتند. از آن پس تضاد میان محمد و اشراف مکه بالا گرفت و او به تبلیغ باورهای دینی خود میان طبقات تهی‌دست پرداخت و به‌زودی پیروان زیادی دور او گرد آمدند. با این حال محمد برای نجات جان خود مجبور شد در سال ۶۲۲ میلادی از مکه به یثرب که بعدها مدینه نامیده شد، بگریزد. در مدینه تا ده هزار نفر از کسانی که به اسلام گرویده بودند، جمع شدند و پس از چند جنگ با سپاهیان اشراف مکه توانستند آن شهر را تسخیر کنند. محمد تمامی بت‌هایی را که در بت‌خانه کعبه بودند، درهم شکست و کعبه را خانه خدا نامید و مقرر کرد که هر مسلمانی، به‌شرط داشتن امکانات مالی، باید حداقل یک‌بار از خانه خدا دیدن و در مراسم دینی حج شرکت کند. به این

ترتیب کعبه به کانون اصلی دین اسلام بدل گشت. محمد در سال ۶۳۲ میلادی در مدینه درگذشت. امروز بیش از یک میلیارد نفر از مردم جهان پیرو دین اسلام و آموزش‌های محمد هستند.

۶۸ سر پرسى ساپکس، «تاریخ ایران»، جلد يك، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، ناشر: دنیای کتاب، سال انتشار ۱۳۷۰، صفحات ۷۱۸-۷۱۷

۶۹ علی دشتی؟، «بیست و سه سال»، تکثیر در خارج از کشور توسط هواداران جنبش کارگری، ۱۳۶۰، صفحات ۶۱-۵۸

۷۰ ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، «اسلام در ایران»، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ۱۳۵۴، صفحه ۱۲۲

۷۱ همانجا، صفحه ۱۱۳

۷۲ همانجا، صفحه ۱۳۲

۷۳ همانجا، صفحه ۱۵۷

۷۴ عباسیان Abbasiden سلسله‌ای از خلافت اسلامی است که از فرزندان عمومی پیامبر اسلام هستند که عباس نامیده می‌شد (زایش ۵۶۵- مرگ ۶۵۳ میلادی). نخستین خلیفه از این دودمان عبدالله سفاح بود که توانست به یاری ابومسلم خراسانی که علیه بنی‌امیه قیام کرده بود، در سال ۷۴۹ میلادی به خلافت رسد. او پس از دستیابی به قدرت با دسیسه ابومسلم را کشت و توازن قدرت سیاسی را به سود اعراب و به زیان ایرانیان تغییر داد. به فرمان او در سال ۷۶۲ میلادی بغداد که دهکده‌ای در نزدیکی تیسفون بود، به پایتخت امپراتوری اسلامی برگزیده شد. روی هم ۳۶ خلیفه عباسی تا سال ۱۲۵۸ میلادی بر بخشی از جهان اسلام فرمانروایی داشتند. در آن سال به دستور هلاکوخان مغول معتصم آخرین خلیفه عباسی کشته شد.

۷۵ هارون الرشید در سال ۷۶۳ یا ۷۶۶ میلادی در ری زاده شد و در ۲۴ مارس ۸۰۹ در توس درگذشت و در مشهد به خاک سپرده شد. در دوران خلافت او امپراتوری عباسیان به بزرگ‌ترین شکوفایی خود دست یافت و به بزرگ‌ترین قدرت جهانی بدل گشت. گویا هارون الرشید سفیری نزد شارل کبیر که بر بخشی از اروپا حکومت می‌کرد، فرستاده بود. در دوران هارون الرشید دانش و فلسفه در جهان اسلام از رشدی جهشی برخوردار شد و تعصب دینی تا حد زیادی به کنار نهاده شد. از هارون الرشید در کتاب «هزار و یک شب» به مثابه خلیفه‌ای دادگر یاد شده است.

۷۶ مأمون پسر هارون الرشید بود و مادری ایرانی داشت. پس از درگذشت هارون الرشید نخست برادر او امین در سال ۸۰۹ میلادی جانشین پدر شد، اما مأمون توانست با یاری ایرانیان و رهبری سردار ایرانی طاهر ذوالیمینین در سال ۸۱۳ میلادی بر ارتش برادر خود پیروز و هفتمین خلیفه خاندان عباسی شود. او ۲۰ سال خلافت کرد. در دوران او بسیاری از کتاب‌ها از یونانی و سریانی به عربی ترجمه شدند و دانش در جهان اسلام بسیار شکوفا شد.

۷۷ حنفی یکی از مذاهب چهارگانه پیروان سنت است و این مذهب را ابوحنیفه بنیاد نهاد. در تاریخ آمده است که ابوحنیفه دارای اصل و نسب ایرانی بود و او را از اهالی کابل می‌دانند. او در سال ۸۰ هجری

زائیده گشت و در سال ۱۵۰ هجری وفات یافت. او دارای تألیفات زیادی است و در حقیقت شالوده فقه اسلامی را ریخت که بر اساس آن قاضی می‌تواند در مورد متهمین قضاوت کند.

^{۷۸} شافعی نیز یکی از چهار مذهب پیروان اهل سنت است که توسط هاشم بن عبدالمطلب بن عبد مناف پایه‌گذاری شد. او از بنیای حضرت محمد بود و در همان سالی که ابوحنیفه درگذشت، زاده شد و در ۵۸ سالگی در سال ۲۰۸ هجری درگذشت. او یکی از مفسرین برجسته حدیث بود.

^{۷۹} مالکی نیز یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنت است که توسط ابوعبدالله مالک بن انس بن ابی عامر اصبحی بنیاد نهاده شد. او در سال ۹۳ هجری زائیده شد و در سال ۱۷۹ هجری درگذشت. او برعکس حنیفه که به احادیث تا آن‌جا که ممکن بود، رجوع نمی‌کرد، در آثار خود بیش‌تر با اتکا به احادیثی که از پیامبر نقل می‌کردند، کوشید برای مسائل روز و مسائل حقوقی راه حل‌هایی ارائه دهد.

^{۸۰} حنبلی نیز یکی از چهار مذهب پیروان اهل سنت است و این مذهب را احمد بن محمد بن حنبل بنیان گذاشت. او در سال ۱۶۴ هجری زاده شد و در سال ۲۲۴ هجری درگذشت. حنبلی یکی از حدیث‌شناسان برجسته بود.

^{۸۱} گوستاو بولون، «تمدن اسلام و عرب»، ترجمه سید هاشم حسینی، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۸، صفحه ۲۰۶

^{۸۲} عبدالعظیم رضائی، «تاریخ ده هزار ساله ایران»، جلد ۳، انتشارات اقبال، سال انتشار ۱۳۶۳، صفحه ۱۷۵. «چنگیز پیش از حمله به ایران به وضع قوانینی پرداخت که آن‌ها را به زبان مغولی یاسا می‌گویند و دستور داد آن قوانین را به خط اویغوری بنویسند و در خزانه‌ی خاندان وی نگاه‌داری کنند. یاسا به معنی قاعده و قانون است. چنگیز آن قوانین را امضاء و تصویب کرد و یاسانامه‌ی بزرگ خواند. قوانین مورد اشاره عبارت بود از دستورها و احکامی درباره‌ی لشکرآرایی و ویران کردن شهرها و ترتیب شورا (قوریلتای) در یک جا [...] حتی پس از برافتادن مغولان از ایران نیز یاسای چنگیزی توسط تیموریان مورد احترام و اجرا بود.»

^{۸۳} نام اصلی چنگیز خان تموچین بود و در حدود ۵۴۹ هجری در مغولستان زاده گشت و در سال ۶۲۴ در همان کشور درگذشت. او یکی از بزرگ‌ترین کشورگشایان جهان بود و هر جا را که تسخیر کرد، به خرابه تبدیل نمود.

^{۸۴} دودمان پادشاهی قاجاریه را آغامحمدخان در سال ۱۷۷۹ میلادی تأسیس و تهران را پایتخت خود کرد. آخرین پادشاه این دودمان احمدشاه بود که در سال ۱۹۲۵ میلادی از سلطنت عزل شد و جای او را رضا شاه گرفت. در دوران قاجاریه اروپائیان به ایران آمدند و ایران با بیش‌تر دولت‌های اروپائی دارای روابط سیاسی بود. در این دوران جنگ‌های ایران و روسیه در گرفت که منجر به جدائی مناطق ماوراً قفقاز از ایران شد. در دوران امیرکبیر بزرگ‌ترین اصلاحات برای مدرنیزه کردن جامعه سنتی ایران آغاز شد، اما به وساطت روحانیون محافظه‌کار امیرکبیر به فرمان ناصرالدین‌شاه گشته شد. در همین دوران برخی از صنایع مدرن اروپائی در ایران تأسیس شدند، هم‌چنین چاپخانه و راه‌آهن در ایران راه‌اندازی شد. کشت توتون، سیب‌زمینی و چای در همین دوران در ایران مرسوم شد و مدرسه دارالفنون نیز که

باید دانش مدرن را در ایران بومی می‌ساخت، کار خود را آغاز کرد. در دوران قاجاریه، پادشاهان این دودمان برای تأمین مخارج سفرهای خود به اروپا منابع ملی ایران را به بهائی ارزان به اروپائیان فروختند که در یک مورد ناصرالدین‌شاه انحصار توتون در ایران را به یک شرکت انگلیسی فروخت و پس از پیروزی جنبش تنباکو برای لغو آن قرارداد نیم میلیون پوند پرداخت. نمونه دیگر فروش امتیاز تمامی معادن ایران به داری توسط مظفرالدین‌شاه بود که سبب سلطه شرکت نفت انگلیسی بر اقتصاد و سیاست ایران شد.

^{۸۵} فتح‌علی شاه برادرزاده آغامحمدخان قاجار بود. او در سال ۱۷۹۷ میلادی به سلطنت رسید و در سال ۱۸۳۴ درگذشت. در دوران او جنگ‌های ایران و روس در گرفت که پس از شکست ایران در سال ۱۸۰۳ قرارداد گلستان بسته شد که بر اساس آن بخشی از خاک ایران در قفقاز ضمیمه امپراتوری روسیه شد. قرارداد دوم در سال ۱۸۲۸ در ترکمان‌چای میان ایران و روسیه امضاء شد که طبق آن بخش دیگری از مناطق قفقاز و دشت مغان به روسیه واگذار شد. در عین حال ایران باید به روسیه غرامت سنگینی نیز می‌پرداخت. دوران پادشاهی فتح‌علی‌شاه دوران رویارویی اروپای مدرن با ایران سنتی و عقب‌افتاده بود و به‌همین دلیل روحانیت توانست با بلند کردن پرچم دین از روند مدرنیزاسیون ایران تا اندازه زیادی جلوگیری کند.

^{۸۶} کاسپار دروویل، «سفر در ایران»، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، انتشارات شبانویز، سال انتشار ۱۳۶۴، صفحات ۱۸۳-۱۸۲

^{۸۷} مظفرالدین‌شاه چهارمین فرزند ناصرالدین‌شاه بود و در سال ۱۲۶۹ هجری به دنیا آمد و در سال ۱۳۲۴ هجری درگذشت. او در پنج سالگی به ولیعهدی انتخاب شد و در ۴۵ سالگی پس از قتل ناصرالدین‌شاه به سلطنت رسید و ۵ روز پیش از مرگش فرمان مشروطیت را امضا کرد.

^{۸۸} اسپارتاکوس Spartakus اسیر جنگی روم بود و به‌همین دلیل برده شد. او توانست در سال ۷۳ پیش‌امیلاد از آموزشگاه گلادیاتورها فرار کند و قیام بردگانی را که خواستار آزادی خود بودند، رهبری نماید. در اوج این قیام نزدیک به ۴۰ هزار برده به سپاه اسپارتاکوس پیوستند و طی دو سال این ارتش توانست در برابر لژیون‌های روم مقاومت کند، لیکن سرانجام شکست خورد و در سال ۷۲ پیش از میلاد به همراه ۶۰۰۰ تن از افراد ارتش خود به صلیب آویخته شد.

^{۸۹} کنستانتین Konstantin امپراتور و قیصر روم در ۲۷ فوریه ۲۸۰ میلادی زاده شد و در ۲۲ مه ۳۳۷ درگذشت. در دوران او هم دین مسیح به مثابه دین رسمی امپراتوری پذیرفته شد و هم آن که کشور روم بنا بر ضرورت‌های نظامی به دو بخش شرقی و غربی تقسیم شد که پاره شرقی آن بعدها به امپراتوری بیزانس بدل گشت. پایتخت روم شرقی شهر تازه‌ای بود که به دستور او ساخته شد و به‌همین دلیل به کنستانتینوپل، یعنی شهر کنستانتین شهرت یافت. این شهر در ترکیه کنونی استانبول نامیده می‌شود.

^{۹۰} لیبرالیسم Liberalism از واژه لاتینی liber گرفته شده است که به معنای آزادی است. لیبرالیسم آن گونه جهان‌بینی است که مخالف کنترل فرد توسط دولت و یا دیگر نهادهای اجتماعی است. به عبارت دیگر،

لیبرالیسم خواهان آزادی فراگیر فرد در تمامی زمینه‌های زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. به‌همین دلیل لیبرالیسم خواهان تحقق حکومت متکی بر قانون (حکومت قانونی) است. دیگر آن که لیبرالیسم خواهان کنترل کارکردهای قوه اجرائی (حکومت) از سوی مردم (قوه قانون‌گذار) است تا کسی و یا نهادی دولتی نتواند به حقوق افراد جامعه تجاوز کند. لیبرالیسم در سده ۱۷ در انگلستان و در قانون اساسی ۱۷۷۶ ایالات متحده آمریکا که در آن حقوق اساسی مردم تدوین شدند، از انکشافی فراوان برخوردار گردید. هدف جنبش‌های لیبرالیستی ایجاد سیستم قانون‌گذاری مردمی و تحقق دولت قانونی بود. در سده ۱۹ با پیدایش اندیشه‌های فردگرایانه Individualism به اهمیت جهان‌بینی لیبرالیسم افزوده گشت. در زمینه اقتصادی، لیبرالیسم هوادار بازار آزاد و عدم دخالت حکومت در امور اقتصادی است. به‌همین دلیل لیبرالیسم اقتصادی به‌شدت با پیدایش انحصارهای اقتصادی مخالف است. اما از آن‌جا که اقتصاد متکی بر بازار آزاد در سده‌های گذشته بارها با بحران‌های متمادی روبرو شد، مکتب لیبرالیسم نو Neoliberalism به‌وجود آمد که بر اساس آن دولت برای جلوگیری از پیدایش انحصارها باید بر اقتصاد نظارت کند. نئولیبرالیسم در عین حال خواهان کنترل دولت بر تمامی نهادهایی است که می‌تواند حقوق فردی را مورد تهدید قرار دهند. نخستین اندیشه‌های ناسیونالیستی نیز از بطن جهان‌بینی لیبرالیستی روئیدند.

۹۱ و. ت. جونز، «خداوندان اندیشه سیاسی»، جلد دوم، ترجمه علی رامین، ناشر امیرکبیر، سال انتشار ۱۳۵۸، صفحات ۲۶۷ به بعد.

۹۲ هوگن‌ت‌ها Hugenotten شاخه‌ای از پیروان کالوینیسم را در فرانسه تشکیل می‌دادند و به‌همین دلیل از ۱۵۶۰ میلادی به بعد مورد آزار و تعقیب بودند. همین امر سبب شد تا در سال ۱۵۶۲ میان پیروان کاتولیک و هوگن‌ت‌ها جنگ درگیرد. در این جنگ هوگن‌ت‌ها شکست خوردند، اما توانستند برخی از امتیازها را به‌دست آورند، از آن جمله حق داشتند بیرون از شهرها آزادانه فرانس دینی خود را انجام دهند. اما در ۱۵۷۲ در برخی از مناطق فرانسه پیروان این دین قتل عام شدند و فشار بر آن‌ها سرانجام سبب شد تا در سال ۱۶۸۵ بیش از ۲۰۰ هزار تن از آن‌ها از فرانسه مهاجرت کنند. این امر موجب آسیب شدید اقتصاد فرانسه گشت. بخشی از هوگن‌ت‌ها به آمریکا، بخشی به آلمان و بخشی نیز به روسیه رفتند.

۹۳ هاینریش هاینه Heinrich Heine در ۱۳ دسامبر ۱۷۹۷ در دوسلدرف آلمان زائیده شد و در ۱۷ فوریه ۱۸۵۶ در پاریس در تبعید درگذشت. این شاعر برجسته آلمانی یهودی‌تبار بود. او حقوق تحصیل کرد و در سال ۱۸۲۵ مذهب پروتستانیتسم را پذیرفت. او به‌خاطر آن که در اشعار خود اشراف و حکومت‌گران را مورد انتقاد قرار داده بود، از آلمان تبعید گشت و در پاریس با کارل مارکس دوستی داشت. هاینه یکی از برجسته‌ترین شاعران آلمانی زبان است.

۹۴ بیسمارک اُتو ادنوارد لئوپولد Otto Eduard Leopold Bismarck در ۱ آوریل ۱۸۱۵ در شون‌هاوزن Schönhausen زاده شد و در ۳۰ ژوئیه ۱۸۹۸ در فریدریشس‌روه Friedrichsruh درگذشت. او اشراف‌زاده بود و پس از پایان تحصیل حقوق به‌حوزه سیاست پا گذاشت و پس از انقلاب ۱۸۴۸ به‌عضویت مجلس ارفورت درآمد و نماینده دولت پروس در پارلمان بوندستاگ Bundestag فرانکفورت بود. او سپس سفیر

پروس در پترزبورگ و پاریس گشت و در سال ۱۸۶۲ از سوی ویلهلم اول که پادشاه پروس بود، به مقام صدراعظمی پروس منصوب شد. بیسمارک از همان زمان سیاست خارجی و داخلی را در هم آمیخت و برای پیش‌برد سیاست داخلی خود از عوامل سیاست خارجی بهره گرفت. او برای آن که آلمان را متحد کند، در سال ۱۸۶۶ با اتریش جنگید و پس از شکست اتریش، آن کشور را از اتحادیه کشورهای آلمان بیرون کرد. طی سال‌های ۷۱-۱۸۷۰ بین فرانسه و پروس جنگ در گرفت. بیسمارک توانست با کمک ارتش‌های دیگر کشورهای عضو اتحادیه آلمان ارتش فرانسه را شکست دهد و پادشاه فرانسه را دستگیر و ورسای را اشغال و پاریس را محاصره کند. در ورسای، در ۱۸ ژانویه ۱۸۷۱ ویلهلم اول به‌مثابه پادشاه امپراتوری آلمان از سوی همه کشورهای عضو اتحادیه آلمان پذیرفته شد و این کشورها خود را منحل کردند و به‌صورت ایالت‌های فدرال امپراتوری آلمان درآمدند. بیسمارک نیز به صدراعظمی امپراتوری آلمان برگزیده شد. در دوران صدارت بیسمارک، امپراتوری آلمان در سال ۱۸۸۷ پس از اشغال اتریش، ایتالیا، مجارستان و صربستان به بزرگ‌ترین وسعت خود دست یافت. بیسمارک برای مقابله با حزب سوسیال‌دمکراسی آلمان دولت رفاه را بنیاد نهاد و برای نخستین‌بار در تاریخ، صندوق‌های بازنشستگی و بیمه بیماری را به‌وجود آورد. با تمامی این موفقیت‌ها، بیسمارک در نتیجه اختلاف با امپراتور وقت، در سال ۱۸۹۰ از صدارت کنار گذارده شد.

^{۹۵} کارل مارکس و فریدریش انگلس، «مانیفست حزب کمونیست» به فارسی، چاپ پکن، سال انتشار ۱۹۷۲، صفحات ۶۸-۶۷

^{۹۶} تمامی نقل‌قول‌ها از نخستین «قانون اساسی» ایران از کتاب «حقوق اساسی» نوشته دکتر قاسم‌زاده گرفته شده‌اند.

^{۹۷} بنگرید به این کتاب: "Grundgesetz", 41. Auflage, 2007, Beck-Texte im dtv, Seiten 21-22

^{۹۸} بنگرید به Thomas von Aquin, "Summa Theologica", I, 116, 2

^{۹۹} لینکلن، آبراهام Abraham Lincoln در ۱۲ فوریه ۱۸۰۹ در هُدگنویل Hodgenville زاده شد و در ۱۵ آوریل ۱۸۶۵ در واشنگتن به ضرب گلوله ترور شد. او شانزدهمین رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا بود. لینکلن یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های سیاسی ایالات متحده آمریکا است. او که عضو حزب جمهوری‌خواه بود، نخستین رئیس‌جمهور از این حزب بود. او هم‌چنین نخستین رئیس‌جمهوری بود که در یک توطئه به‌قتل رسید. او خواهان لغو قانون بردگی در ایالات متحده بود، اما از آن‌جا که ۱۱ ایالت جنوبی که دارای ساختار کشاورزی بودند و به نیروی کار ارزان بردگان نیازمند بودند، از پذیرش قانون لغو بردگی خودداری کردند، ایالات شمالی به رهبری لینکلن که رئیس‌جمهور قانونی کشور بود، علیه ارتش ایالات جنوبی به جنگ پرداختند و توانستند مقاومت آن‌ها را درهم شکنند و قانون لغو بردگی را در سراسر کشور پیاده کنند. در دوران لینکلن گام‌های اساسی برای نیرومند ساختن پایه‌های قدرت دولت مرکزی برداشته شد، امری که زمینه را برای تبدیل ایالات متحده به قدرتی جهانی در سده ۲۰ آماده ساخت.

^{۱۰۰} رجوع شود به سایت اینترنتی عمادالدین باقی: <http://www.emadbaghi.com/archives/000743.php>

۱۰۱ کارل مارکس، فریدریش انگلس، «مانیفست حزب کمونیست»، به فارسی، چاپ پکن، ۱۹۷۲، صفحه ۴۱

۱۰۲ رجوع شود به: Höffe, Otfried, "Zur Anthropologie der Menschenrechte", 1990

۱۰۳ رجوع شود به: "Die Bibel", Naumann & Göbel-Verlag, Mathäus, 7, 11

۱۰۴ جورج والکر بوش George Walker Bush در ۶ ژوئیه ۱۹۴۶ در نیوهایون New Haven زاده شد. او از ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۹ چهل و سومین رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا بود. او فرزند جورج بوش بود که از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۳ چهل و یکمین رئیس‌جمهور آمریکا بود. او نخست هم‌چون پدر در صنایع نفت شاغل بود و در ۱۹۹۴ به فرمانداری ایالت تگزاس Texas برگزیده شد. در دوران ریاست جمهوری بوش حادثه ۱۱ سپتامبر رخ داد و در نتیجه حکومت او «جنگ علیه تروریسم» را به کانون اصلی سیاست خارجی خود بدل ساخت و در همین رابطه افغانستان و عراق را اشغال کرد. هم‌چنین بحران اقتصادی بزرگ نیز در دوران ریاست جمهوری او آغاز شد. در دوران او حقوق مدنی زیر پا نهاده شدند و با تأسیس زندان گوانتانامو در کوبا چند صد تن به جرم تروریست سال‌ها بدون دادرسی و برخورداری از حقوق مدنی در آن‌جا زندانی و شکنجه شدند. جورج والکر بوش یکی از منفورترین رئیس‌جمهوران ایالات متحده آمریکا است.

۱۰۵ ریچارد بروک "دیک" چنی Richard Bruce "Dick" Cheney در ۳۰ ژانویه ۱۹۴۱ در لینکلن نبراسکا، Lincoln Nebraska زاده شد. او به محافل نفتی ایالات متحده وابسته بود و سپس سیاستمدار حزب جمهوریخواه شد و طی سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۹ معاون رئیس‌جمهور جورج والکر بوش بود.

۱۰۶ رولاند ریگان Roland Reagan در ۶ فوریه ۱۹۱۱ در تامپیکو ایلینویس Tampico Illinois زاده شد و در ۵ ژوئن ۲۰۰۴ در بل ایر Bel Air در ایالت کالیفرنیا درگذشت. او نخست به هنرپیشه‌گی در هالیوود پرداخت، سپس به حزب جمهوریخواهان پیوست و سیاستمدار شد. ریگان از ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۵ فرماندار ایالت کالیفرنیا بود. پس از اشغال سفارت آمریکا در تهران در انتخابات ریاست جمهوری در مقابل جیمی کارتر برنده شد و از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۹ چهلمین رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا بود. در دوران او فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» آغاز شد.

۱۰۷ رولاند ریگان روسیه و دیگر کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» را دولت‌های «شریر» Böse و جورج دبلیو بوش شورهای چون کره شمالی، کوبا، ایران و سوریه را که از «تروریسم» پشتیبانی می‌کنند را «دولت‌های رذل» Schurkenstaaten نامید.

۱۰۸ شُعار «بگذار بشود» Laisser-faire در کوران انقلاب فرانسه مطرح شد که بر مبنای آن دولت باید اجازه می‌داد هر کسی هر کاری که دلش می‌خواست، انجام دهد. در حوزه اقتصادی دولت نباید دخالت می‌کرد و هر کاری برای به‌دست آوردن سود و ارزش افزوده مجاز بود.

۱۰۹ «حزب دموکراتیک ملی آلمان» Nationaldemokratische Partei Deutschlands (NPD) در سال ۱۹۶۴ تأسیس شد که از سوی دیگر احزاب سیاسی آلمان حزبی فاشیستی تلقی می‌شود که از ایدئولوژی حزب ناسیونال سوسیالیستی هیتلر تبعیت می‌کند و به‌همین دلیل از سوی احزاب دمکرات آلمان بایکوت می‌شود. حکومت‌های آلمان نیز برنامه این حزب را با اهداف و اصول قانون اساسی آلمان در تضاد

می‌دانند و به همین دلیل دستگاه‌های امنیتی آلمان با رخنه در این حزب می‌کوشند از کارکردهای پنهانی این حزب با خبر شوند تا دولت و جامعه با حوادث غافلگیرانه‌ای روبرو نگردند. پس از وحدت مجدد آلمان، این حزب در ایالت‌های شرقی آلمان از رشد زیادی برخوردار شد و در چند مجلس ایالتی این بخش از آلمان دارای فراکسیون است.

دولت دمکراتیک

^۱ پریکلس Perikles در حدود ۵۰۰ پیش از میلاد زاده شد و در ۴۲۹ پیشامیلاد در گذشت. او رهبر جناح دمکرات‌های رادیکال بود و برای تحقق حقوق اجتماعی افسار تهي‌دست مبارزه می‌کرد و سرانجام توانست ۱۴ سال رهبری سیاسی آتن را به‌دست گیرد. یکی از تاریخ‌نویسان یونانی که معاصر پریکلس بود، درباره او نوشت که در دوران حکومت پریکلس از دمکراسی در آتن اثری وجود نداشت و بلکه يك تن به نام مردم بر «پولیس» حکومت می‌کرد. دوران حکومت پریکلس مصادف است با رشد فرهنگی خارق‌العاده آتن و به همین دلیل این دوران را «عصر پریکلس» می‌نامند.

^۲ Bleicken, Jochen, "Die athenische Demokratie", Paderborn, 1995

^۳ ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴، صفحه ۱۲۹

^۴ موسولینی، بنیتو آمیلکاره آندرا Beni Amicare Andreato Mussolini در ۲۹ ژوئیه ۱۸۹۳ در دوویا Dovia زاده شد و در ۲۸ آوریل ۱۹۴۵ درگذشت. او در سال ۱۹۱۴ از حزب سوسیالیستی ایتالیا اخراج شد و سپس حزب فاشیستی را به‌وجود آورد و از ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۳ رهبر حکومت دیکتاتوری- فاشیستی ایتالیا بود. او در تمامی این دوران نخست‌وزیر کشور بود و در دوران‌هایی نیز رهبری وزارت‌خانه‌های کشور و خارجه را بر عهده داشت. او در مقام رهبر جنبش و رژیم فاشیستی Duce del Fascismo نامیده می‌شد که به‌معنای «رهبر فاشیسم» است.

^۵ از تاریخ زایش و مرگ کلایزتنس Kleisthenes آگاهی چندانی وجود ندارد. او توانست در سال ۵۱۰ پیشامیلاد هیپپاس Hippias را سرنگون کند. در ۵۰۷ پیشامیلاد نظم فولن Phylonordnung را به‌وجود آورد که به شالوده دمکراسی آتن بدل گشت. طایفه بنیاد نظم فولن را تشکیل می‌داد که بر مبنای آن هر طایفه‌ای باید از حقوق معینی برخوردار می‌بود.

^۶ نام اصلی کتاب افلاطون «پولی‌تیا» Politeia است که در زبان یونانی به معنی حکومت است. اما هنگامی که این کتاب از یونانی به لاتین ترجمه شد، مترجم واژه معادل «رس پوبلیکا» Res pobilika را برگزید که در زبان لاتین کهن به معنای حکومت بود. این واژه از آن‌جا که بعدها به «جمهور» Republik بدل شد، در هنگام ترجمه فارسی کتاب افلاطون به فارسی نام آن را «جمهور» نهادند.

^۷ افلاطون در آثار خود مخالف نظام دمکراسی بود. برای آن که بتوان به نقد افلاطون از دمکراسی بهتر پی بُرد، بخش‌هایی از فصل هشتم کتاب «جمهور» را که برای فهم دولت دمکراتیک مهم هستند، در این‌جا نقل می‌کنیم:

«علت گذار از الیگارش به دموکراسی میل ارضاء ناشدنی به والاترین خوبی خودبرگزیده و امکان بهره‌وری از بیش‌ترین ثروت است. [...] زیرا حاکمانی که به‌وسیله ثروت خود به قدرت دست یافته‌اند، نمی‌خواهند با وضع قوانینی جوانان را از ولخرجی لجام‌گسیخته مال و منال خود که موجب تباهی‌شان می‌گردد، بازدارند. آری آن‌ها می‌خواهند با خرید آن اموال و وام‌دادن پول ثروتمندتر و شکوه‌مندتر گردند. [...] از آن‌جا که در الیگارش کسی دلواپس لجام‌گسیختگی نیست و بلکه میدان را برای آن باز می‌گذارد، این امر سبب بینوایی مردان بسیار خوب می‌شود. [...] و این مردمان در دولت باقی می‌مانند، [...] سرشار از کینه و نقشه‌های دسیسه‌علیه دارندگان اموال خود و دیگران و جز به سرنگونی نمی‌اندیشند. [...] حال اما حاکمان توسط رفتار خویش زبردستان خود را در وضعیتی که توصیف کردیم، قرار داده‌اند، اما خود و پسران‌شان از جوانی به عیاشی عادت می‌کنند، یعنی در کار فکری و بدنی دچار سستی و در برابر خوشی‌ها و ناخوشی‌ها دچار ضعف می‌شوند. [...] هرگاه هر یک از این دو به نوع خود، یعنی حاکمان و حکومت‌شوندگان با یک‌دیگر در ارتباط قرار گیرند، [...] غالباً در هنگامه جنگ آدم بینوای لاغری با چهره‌ای از تابش آفتاب سوخته در کنار ثروتمندی رنگ‌پریده با تنی زیاده از گوشت و از نفس افتاده و درمانده ایستاده است، باور نخواهی کرد که آن بینوا درخواهد یافت که چنین شخص ناتوانی ثروت خود را مدیون فقط بی‌عرضگی بینوایان است؛ و آن‌هنگام هر یک از آن‌ها از دیگری خواهد خواست که هرگاه با هم باشند: چنین مردانی به‌ما تعلق دارند، زیرا به‌هیچ نمی‌ارزند. [...] بنابراین دموکراسی هنگامی برقرار می‌شود که بینوایان پیروز شوند و مخالفین خود را بکشند و یا تبعید کنند تا همه باقی‌ماندگان از حق برابر از قانون و مشاغل دولتی برخوردار شوند و بر حسب امکان مشاغل را به‌حکم قُرع و واگذار کنند. [...] در آغاز انسان‌ها آزاد هستند، دولت از کار و سخن آزاد لبریز خواهد بود و هر کسی اجازه دارد آن‌چه را که می‌خواهد، انجام دهد. [...] این که در چنین دولتی اجباری برای پذیرش مشاغل دولتی وجود ندارد، حتی اگر تو لیاقت آن را داشته باشی، هم‌چنین هرگاه نخواهی، اجباری در فرمان‌بری نیست؛ این که کسی تو را در هنگام جنگ به جنگ و یا در هنگام صلح به صلح مجبور نخواهد کرد و یا آن که هرگاه قانونی تو را ممنوع کند که شغلی اداری و یا قضائی را بپذیری، اما اگر تو اشتیاق آن را داشته‌ی، می‌توانی کارمند دولت و یا قاضی شوی، آیا در آن دم یک‌چنین زندگی زیبا و لذتبخش نیست؟ [...] علاوه بر آن بی‌خیالی و بی‌اعتنائی، آری حتی اهانتی که یک‌چنین دولت نسبت به مهم‌ترین اصولی که ما در تأسیس یک دولت بدان پای‌بندیم، از خود نشان می‌دهد: کسی که از سرشتی خارق‌العاده برخوردار نباشد، هرگاه زیبایی از کودکی او را، یعنی در هنگامه بازی کردن و جدی بودن فراترگرفته باشد، هرگز مردی شایسته نخواهد شد. اما دموکراسی این همه را با حالتی برجسته نادیده می‌گیرد و به‌خود زحمتی در رابطه با مناسباتی نمی‌دهد که سبب پیدایش یک سیاست‌مدار می‌شوند و به‌هر کسی که نیت خوب خود را نسبت به خلق ابراز کند، ارج می‌نهد. [...] دموکراسی دارای چنین امتیازهایی است، چنین به نظر می‌رسد که دموکراسی نظامی دل‌پذیر، بی‌صاحب و رنگارنگ است که تفاوتی میان برابرها با نابرابرها نمی‌گذارد»

رجوع شود به افلاطون، «جمهور»، ترجمه فؤاد روحانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۳۵، صفحات ۴۷۸ به بعد. و هم‌چنین به اثر زیر:

Platon, "Der Staat" (Politeia), Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska, Stuttgart, 2000, ab Seite 379

از آن جا که میان ترجمه فارسی و متن آلمانی تفاوتی چشم‌گیر وجود داشت، بخش‌هایی را که در این جا نقل کرده‌ام، دوباره ترجمه نمودم.

⁸ Plato: "Politia" (Klassiker Auslegen, Bd. 7) Erschienen bei Akademie Verlag GmbH, 01.01.2005, Seiten 369b-427

⁹ ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴، صفحه ۱۲۷

^{۱۰} در اینجا برخی از نظریه‌های ارسطو را درباره اشکال دولت و حکومت دموکراتیک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

نخست آن که ارسطو اشکال حکومت‌ها را مورد بررسی قرار داد که عبارتند از حکومت یک فرد که می‌تواند حکومت پادشاهی باشد و یا دیکتاتوری که ارسطو آن را حکومت تورانی Tyrannis نامید. دیگر آن که یک گروه کوچک می‌تواند بر اکثریت مردم حکومت کند که در آن صورت با حکومت آریستوکراتی (اشراف‌سالاری) و یا الیگارش (اندک‌سالاری) روبرو خواهیم بود. و آخرین شکل عبارت خواهد بود از حکومت اکثریت و یا همه مردم که در این حال با حکومت‌های پلیتی Politie و یا دموکراسی مواجه خواهیم شد. ارسطو سپس این اشکال حکومتی را از نظر کیفی مورد بررسی قرار داد و به این نتیجه رسید که حکومت‌های شاهی، اشراف‌سالاری و پلیتی تمامی جامعه را مد نظر دارند و حال آن که حکومت‌های تورانی و دموکراسی منافع خاص فردی و گروهی را ملاک قرار می‌دهند. به این ترتیب، با آن که در دموکراسی که می‌تواند حکومت همه بر همه باشد، یعنی حکومت باید منافع تمامی جامعه را در نظر گیرد، چون فعالیت حکومت به منافع گروهی که این حکومت بدان وابسته است، محدود می‌گردد، در نتیجه دموکراسی شکل مطلوبی از حکومت را در اندیشه ارسطو نمی‌نمایاند.

در این رابطه رجوع شود به ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت و هم‌چنین این اثر:

Walter Reese-Schäfer, "Antike politische Philosophie zur Einführung", Hamburg, 1998, S. 147 ff .

^{۱۱} اسکولاستیک Scholastik به آن گونه آموزش فلسفی گفته می‌شود که در دوران سده‌های میانه در صومعه‌ها، مدارس و دانشگاه‌های دینی مسیحی به شاگردان و دانشجویان دینی آموخته می‌شد. وجه مشخصه فلسفه اسکولاستیک آن است که فلسفه به‌طور کامل در خدمت جزم‌های کلیسا قرار دارد و می‌کوشد درستی آن جزم‌ها را اثبات کند. بر این اساس آنچه که مؤمن باید بدان باور داشته باشد، دارای وجه عقلانی نیز باید باشد، حتی اگر آن را نتواند اثبات کند. به این ترتیب مقولات فلسفه اسکولاستیک در بیش‌تر موارد از «دو گوهر» و «دو حقیقت» تشکیل شده‌اند، یعنی گوهرهای ایمان و عقل. فلسفه اسکولاستیک به‌طور عمده بر اساس نظرات شخصیت‌هایی چون بونیوس Boethius، آگوستین Augustinus، ابن رشد Averroes و به‌طور ویژه ارسطو Aristoteles تنظیم گشته است. موضوعات اصلی فلسفه اسکولاستیک عبارتند از قیاس و تمثیل Analogie و درجه‌بندی هستی Sein، وجود Dasein و ذات Wesen خدا، تناسب میان تفکر Denken و شئی یا موضوع Gegenstand و انکشاف نوعی شخصیت مسیحی Christlicher Personalismus. فلسفه اسکولاستیک توانست شیوه آموزش ویژه خود را به‌وجود آورد که آن را مجادله Disputation نامیدند. از سده چهاردهم به بعد، یعنی در دوران رنسانس به‌تدریج فلسفه

اسکولاستیک نیز تحت تأثیر اندیشه‌های توماس آگوین Thomas Aquin دچار تحوّل گشت و جدائی میان ایمان و آگاهی Wissen از سوی کلیسا پذیرفته شد. با پیدایش عصر جدید فلسفه اسکولاستیک به حاشیه رانده شد، اما این فلسفه هنوز نیز فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک است. در حوزه‌های علمی (دینی) ایران، یعنی در قم و مشهد، هنوز هم فلسفه اسکولاستیک اسلامی تدریس می‌گردد و آیت‌الله خمینی در این رشته به مرحله اجتهاد رسیده بود. با این حال از آن‌جا که همه چیز را نمی‌شد با مفاد «کتاب مقدس» توضیح داد، در مکتب اسکولاستیک کوشش شد خرد و اعتقاد دینی با یکدیگر تطبیق داده شوند، یعنی آن‌چه که پایه‌های اعتقاد دینی را تشکیل می‌دهد، در عین حال باید از جوهر خرد برخوردار باشد. بیش‌تر مباحث اسکولاستیک به تفاسیری اختصاص دارد که درباره نظرات ارسطو تدوین شده‌اند. مکتب اسکولاستیک بیش از هزار سال مکتب غالب فکری در اروپا بود. از سده چهاردهم میلادی برخی از اندیشمندان اسکولاستیک کوشیدند مابین اعتقاد و آگاهی تفاوت قائل گردند و همین امر زمینه را برای پیدایش اندیشه مدرن که در ابتدای دارای جنبه‌های متافیزیکی بود، فراهم آورد. با آن که دوران روشنگری به حیات مکتب اسکولاستیک پایان داد، اما این مکتب تا به امروز مکتب فلسفی کلیسای کاتولیک باقی ماند و در دانشگاه‌های دینی مسیحی تدریس می‌شود.

^{۱۲} فرانسوا گیزه François Guizot در ۴ اکتبر ۱۷۸۷ زاده شد و در سال ۱۸۷۴ درگذشت. او سیاستمدار و تاریخ‌نگار و فیلسوف بود. گیزه در به‌وجود آوردن حزب مشروطه‌خواه پادشاهی و در تدوین «دکترین» آن شرکت فعال داشت. او نخست وزیر آموزش و پرورش، سپس وزیر خارجه، و در هنگامه انقلاب ۴۸-۱۹۴۷ نخست‌وزیر بود. مخالفت حکومت او با اصلاح قانون انتخابات سبب انقلاب ۱۸۴۸ در فرانسه شد. او آثار تاریخی فراوانی نوشته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از «تاریخ تمدن فرانسه» در ۵ جلد و «تاریخ انقلاب» در ۲ جلد.

^{۱۳} سولون Solon در سال ۶۴۰ پیشامیلاد در آتن زاده شد و در ۵۶۱ پیشامیلاد درگذشت. او یکی از هفت حکیم آتن بود و در سال ۵۹۴ پیشامیلاد در مقام داور Archon در جنگ‌هایی که میان اشراف و روستائیان بر سر تقسیم ثروت رخ داد، به‌میانجی‌گری پرداخت. او با قانونگذاری‌های خود از دامنه بده‌کاری‌های روستائیان کاست و اجبار پرداخت بدهی را نیز از میان برداشت، امری که سبب می‌شد تا وام‌دهندگان آتن بتوانند آتنی‌های بده‌کار را که «مردان آزاد» بودند، به بردگان خود بدل سازند. او همچنین شهروندان آتن را از نقطه‌نظر سیاسی و نظامی و با در نظر گرفتن درآمد سالیانه‌شان به چهار گروه یا طبقه تقسیم کرد و شورائی را به‌وجود آورد که در آن ۴۰۰ تن عضو بودند. این شورا حق داشت حوزه کارکردی آرئوپاگ Areopag را محدود سازد. آرئوپاگ شورائی بود که پس از سرنگونی حکومت پادشاهی در آتن تشکیل شده بود. در آغاز این شورا رهبری سیاسی آتن را در دست داشت، اما در نتیجه اصلاحات سولون حوزه کارکردی آن از سده پنجم پیشامیلاد به بعد به بررسی اختلاف‌های دینی و خونخواهی‌ها محدود شده بود.

^{۱۴} داریوش کبیر در ۵۵۰ پیشامیلاد زاده شد و در ۴۸۶ پیشامیلاد درگذشت. او در توطئه‌ای علیه «بردای دروغین» شرکت داشت و پس از گشتن او در سال ۵۲۲ پیشامیلاد به سلطنت رسید و پس از سرکوب جنبش‌های متعددی که نظم درونی امپراتوری هخامنشی را سست کرده بودند، توانست امپراتوری

هخامنشی را بازسازی کند و قدرت آن را به اوج برساند. در دوران داریوش سیستم ساتراپی در ایران به وجود آمد که بر مبنای آن امپراتوری را به ۲۸ ساتراپ‌نشین تقسیم کرده بودند. لشکرکشی‌های او به یونان و اشغال آتن که طی سال‌های ۴۹۰-۴۹۲ پیشامیلااد انجام گرفتند، ناکام ماندند. دختر کوروش کبیر به نام آتوسا همسر داریوش کبیر بود.

^{۱۵} خشایار شاه فرزند داریوش کبیر بود و در ۵۱۹ پیشامیلااد زاده شد و در ۴۶۵ پیشامیلااد درگذشت. خشایار به معنی حاکم پهلووانان است. پس از شکست ارتش داریوش کبیر در ماراتون در نزدیکی آتن، در دوران پادشاهی خشایار شاه بار دیگر به یونان حمله شد، اما ناوگان دریایی ایران در تنگه سالامیس توسط کشتی‌های جنگی آتن نابود شد. در دوران پادشاهی خشایار شاه بُرج بابل و هم‌چنین تندیس مردوک خدای بابلیان ویران شدند و بابل برای همیشه از متن به حاشیه تاریخ رانده شد. هم‌چنین بخش بزرگ کاخ‌های تخت جمشید در دوران خشایار شاه ساخته شدند.

^{۱۶} پلینز Peleponnes شبه‌جزیره‌ای است در یونان. دولت-شهر این جزیره به همراه اسپارت و بخش دیگری از دولت-شهرهای یونان که دارای بافت روستائی بودند، اتحادیه‌ای را برای دفاع از خود تشکیل دادند که رهبری آن با اسپارت بود. سرانجام در سال ۴۳۱ پیشامیلااد مابین آتن و پولیس‌های متحد با اسپارت جنگی در گرفت که به نام این شبه‌جزیره مشهور شده است.

^{۱۷} فیلیپ دوم Philipp در ۳۸۲ پیشامیلااد زاده شد و در سال ۳۳۶ پیشامیلااد درگذشت. او توانست ایگای Aigai را که شاه مقدونی بود در جنگ شکست دهد و بکشد. او در سال ۳۵۹ پیشامیلااد شاه مقدونیه شد و توانست مقدونیه را متحد سازد و با دیگر دولت‌های بالکان اتحادیه‌ای را به وجود آورد که زمینه را برای پیروزی ارتش مقدونیه بر دولت-شهرهای یونان هموار ساخت. او تمامی دولت-شهرهای یونان را به پیوستن به این اتحادیه مجبور کرد. فیلیپ پدر اسکندر کبیر بود.

^{۱۸} ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴، صفحه ۲۹۴

^{۱۹} دمستنس Demosthenes در ۳۸۴ پیشامیلااد زاده شد و در ۳۲۲ پیشامیلااد درگذشت. او با آن که سخنوری زبردست و سیاستمداری کارگشته بود، اما نتوانست از آزادی و استقلال دولت-شهرهای یونان در برابر پادشاهی مقدونیه که به رهبری فیلیپ به قدرت نظامی نیرومندی بدل شده بود، دفاع کند. در سال ۳۲۴ پیشامیلااد او را به ارتشاء محکوم کردند و دمستنس مجبور به فرار از آتن شد، اما پس از مرگ اسکندر با احترام به آتن فراخوانده شد و در سال ۳۲۲ پیشامیلااد دوباره به فرار مجبور شد و از نومیادی خودکشی کرد.

²⁰ "Der Fischer Weltalmanach", 2008, Seite128

^{۲۱} ارسطو، «سیاست»، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپخانه سپهر، ۱۳۶۴، صفحه ۱۷۶

^{۲۲} همان‌جا، همان صفحه

^{۲۳} ارسطو در این باره در صفحه ۱۷۷ ترجمه فارسی کتاب «سیاست» چنین نوشته است: «حکومت اسپارت را باید چنین دانست. بسیاری آن را از شمار دموکراسی‌ها می‌دانند، زیرا بیش‌تر خصائص دموکراسی را در آن می‌توان یافت. در تربیت کودکان میان فرزندان خانواده‌های توانگر و خانواده‌های

تهی دست فرقی نیست؛ [همه آنان یک درس را فرامی‌گیرند، یک خوراک را می‌خورند و پیرو یک نظم هستند]؛ در سال‌های بعد هنگامی که کودکان به سن بلوغ می‌رسند، همین ترتیب در کار است. توانگر بر تهی دست هیچ‌گونه امتیاز ظاهری ندارد؛ در خون‌های همگانی، خوراک هر دو یکی است؛ جامه‌ای که توانگر می‌پوشد چنان نیست که خریدنش برای تهی‌دستان دشوار باشد. سبب نهادن نام پُلیتی بر حکومت اسپارت آن است که مردمش در یکی از دو مرجع مهم اداری کارها، یعنی انجمن افوران، شرکت [مستقیم] دارند، و به دیگری، که سنا باشد، نماینده می‌فرستند. اما گروه دیگری همین حکومت اسپارت را الیگارش می‌خوانند، زیرا میان هر دو زمینه‌های مشترکی می‌بینند؛ مثلاً همه فرمانروایان در این حکومت انتخابی هستند و هیچ‌کس به حکم قرعه به فرمانروائی نمی‌رسد؛ میان ایشان چند تنی حق اعدام یا تبعید بزه‌کاران را دارند. ولی در حکومتی که فراز آورده‌ی آمیزش درست [دمکراسی و الیگارش] باشد، باید عناصر هر دو حکومت را بتوان یافت، و نه فقط یکی را. از این گذشته، چنین حکومتی باید ایمنی خویش را به نیروی خود پاس دارد، نه آن که از بیگانگان باری بخواهد؛ و نیرویش نیز باید نه حاصل آن باشد که اکثریت مردم آن را می‌خواهند [چون در حکومت‌های بد هم چنین حالتی ممکن است] بلکه از این اصل برخیزد که هیچ گروهی در میان مردم آن، خواستار تغییر سازمان حکومت نباشند. پس راه درست پدید آوردن پُلیتی و هم‌چنین حکومت‌های نام‌بردار به‌آریستوکراسی آشکار شد.»

^{۲۴} اتروسک‌ها Etrusken قومی از جامعه‌ی عتیق بودند که در آغاز در منطقه اتروسک می‌زیستند. اتروسک‌ها طبق تازه‌ترین کاوش‌های باستان‌شناسی در سده هشتم پیشامیلاد از نواحی شمالی دریای اژه به ایتالیا آمدند. اتروسک‌ها در نواحی مختلف ایتالیا شهرهای مستقلی را به‌وجود آوردند که ۱۲ شهر مهم آن‌ها مابین مناطق محصور بین دو رودخانه آرنو Arno و تیر Tiber قرار داشتند. این شهرها با یلندیکو متحد بودند. در آغاز در این شهرها قدرت سیاسی در اختیار شاهان قرار داشت تا آن که اشراف توانستند به‌تدریج شاهان را از قدرت سیاسی کنار نهند و حکومت اشراف را جانشین آن سازند. اتروسک‌ها با یونان، آسیا و مصر دارای مراوده بازرگانی بودند و در نتیجه عده‌ای از صنعتگران، هنرمندان و دانشمندان یونانی به ایتالیا آمدند و به شکوفا گشتن تمدن اتروسکی باری رساندند. اتروسک‌ها با کارتاژ نیز در تماس بودند و با آن‌ها بر سر کنترل راه‌های دریائی جنگیدند. اتروسک‌ها موفق شدند در ایتالیا حوزه نفوذ خود را تا دامنه‌های رودخانه پو Po گسترش دهند. به‌همین دلیل نیز نخستین کسانی که در شهر رُم به‌شاهی رسیدند، اتروسکی بودند. از آغاز سده ششم تا سده سوم پیشامیلاد روند زوال «دولت-شهر»های اتروسکی به درازا کشید. در سال ۵۰۰ پیشامیلاد اشراف بومی رُم توانستند قدرت سیاسی را از چنگ اشراف اتروسکی بیرون آورند و به سلطه آن‌ها برای همیشه پایان دهند. سرانجام اتروسک‌ها، پس از جنگ‌های فراوان با مردم بومی رُم، نخست با آن‌ها متحد گشتند و سپس به‌تدریج در آن جامعه جذب شدند. آخرین بقایای بازمانده از اتروسک‌ها متعلق به سال ۱۰۰ پیشامیلادی است.

^{۲۵} لاتیفوندی Latifundie به معنای فضای بزرگ است و شکل مالکیت خاصی است که در امپراتوری روم به‌وجود آمد. سناتورهای روم این شکل مالکیت را در آغاز نیمه نخست سده دوم پیشامیلاد در زمین‌های بسیار کلانی که در مستعمرات اسپانیائی، فرانسوی و افریقائی تصرف کرده بودند، به‌وجود

آوردند. آن‌ها بردگان خود را بر روی این زمین‌ها به کار کشاورزی وادار ساختند. سهم بردگان به آن مقدار محصول محدود می‌شد که برای بازتولید نیروی کارشان ضروری بود و مابقی محصول به‌طور کامل به‌صاحب لاتیفوندها، یعنی به‌سناتورهای روم تعلق داشت. شکل باستانی مالکیت لاتیفوندی با فروپاشی امپراتوری روم که همراه با از بین رفتن برده‌داری بود، برچیده شد. اما با پیدایش فئودالیسم شکل نوینی از مالکیت لاتیفوندی به‌وجود آمد که بر تیول و سیستم ارباب و رعیتی مبتنی بود. در این شکل مالک زمین‌های کشاورزی بخشی از زمین خود را به‌دهقانان آزاد تیول می‌داد و دهقانان باید بخشی از محصول خود را که گاهی بیش از ۷۰ درصد می‌شد، بابت رهن و یا اجاره‌بها به زمین‌دار می‌پرداختند. و یا آن که دهقانان به‌زمین وابسته بودند که در آلمانی این روستائیان را *leibeigener Bauer* می‌نامند و شاید واژه «رعیت» معادل خوبی برای آن باشد. این روستائیان به‌مالک تعلق داشتند و بدون اجازه او نمی‌توانستند روستاهای خود را ترک و یا آن که ازدواج کنند. این روستائیان باید علاوه بر پرداخت بخشی از محصول خود به‌صاحبان زمین، برای آن‌ها بیگاری می‌کردند. این دسته از روستائیان با خرید و فروش زمین به‌مالک جدید زمین تعلق داشتند. هنوز نیز در برخی از کشورهای آمریکای لاتین و به‌ویژه در برزیل و آرژانتین بقایای کشاورزی لاتیفوندی وجود دارد، اما در حال فروپاشی کامل است.

^{۲۶} برادران گراخوس *Gracchus* از خانواده‌ای پلین بودند که توانسته بود به ثروت و مقام سیاسی دست یابد. این دو برادر به‌نام‌های تیبوریوس *Tiberius* (زایش ۱۶۲، مرگ ۱۳۳ پیش‌امیلاد) و گایوس *Gaius* (زایش ۱۵۳، مرگ ۱۲۱ پیش‌امیلاد) از سوی اجتماع مردم به عنوان «تریبون خلق» برگزیده شدند و خواستند به‌سود تپی‌دستان ساختار اجتماعی، سیاسی و حقوقی روم را دگرگون سازند، اما به‌دست هواداران بزرگ‌زادگان، یعنی اشرافی که در مقام سناتور در مجلس «سنا» اکثریت داشتند، کشته شدند. مبارزه علیه این دو برادر موجب جنگ داخلی در روم شد.

^{۲۷} گایوس ماریوس *Gaius Marius* در ۱۵۶ پیش‌امیلاد زاده شد و در ۱۳ ژانویه ۸۶ پیش‌امیلاد درگذشت. او اشراف‌زاده‌ای روستائی بود و چندین بار به‌عنوان کنسول روم برگزیده شد. او در عین حال فرمانده‌ای بی‌باک بود، با این حال در جنگ داخلی از سولا شکست خورد و به‌افریقا گریخت، اما در سال ۸۷ پیش‌امیلاد با ارتشی که فراهم آورده بود، به روم بازگشت و از دشمنان خود به‌شدت انتقام گرفت.

^{۲۸} سولا، *Sulla*، نام واقعی او لوسیوس کورنلیوس *Lucius Cornelius* بود. او در ۱۳۸ پیش‌امیلاد زاده شد و در ۸۷ پیش‌امیلاد درگذشت. او فرمانده ارتش و سیاستمدار بود. او در جنگ داخلی علیه گایوس ماریوس جنگید و در ۸۲ پیش‌امیلاد بر هواداران ماریوس پیروز شد و از آن پس تا سال ۷۹ به‌عنوان «دیکتاتور» حکومت کرد. از آن پس از سیاست کناره گرفت و در روستاهائی که در مالکیت او بودند، زیست.

^{۲۹} پمپئوس، گنئوس، *Gnaeus Pompeius* در ۲۹ سپتامبر ۱۰۶ پیش‌امیلاد زاده شد و در ۲۸ سپتامبر ۴۸ پیش‌امیلاد درگذشت. او از خانواده‌ای اشرافی بود. او هوادار سولا بود و در ارتش او به خدمت پرداخت و خیلی زود نشان داد که در جنگ فرماندهی ماهر است. در سال ۶۰ پیش‌امیلاد به همراه سزار و کراسوس «شورای سه‌نفره» *Triumvirat* را تشکیل داد. اما پس از مرگ کراسوس اختلاف میان «سنا» و سزار بالا گرفت و پمپئوس از مواضع «سنا» پشتیبانی کرد و در نتیجه میان سزار و او در سال ۴۶ پیش‌امیلاد جنگ درگرفت که شکست خورد و به مصر گریخت و در آن‌جا به‌طرز مرموزی کشته شد.

^{۳۰} کراسوس، ماریوس لیسینیوس Marius Licinius Crassus نیز از خانواده‌ای بسیار اشرافی بود. او در سال ۱۱۵ پیشامیلاد زاده شد و در سال ۵۳ پیشامیلاد در جنگ با سپاهیان اشکانی کشته شد. او در سال ۷۱ پیشامیلاد شورش بردگان بهره‌بری اسپارتاکوس را درهم شکست و در سال ۶۰ پیشامیلاد به‌همراه سزار و پمپئوس «شورای سه‌نفره» را تشکیل داد.

^{۳۱} اکتاویوس، گایوس Gaius Octavianus در ۲۳ سپتامبر ۶۳ پیشامیلاد زاده شد و در ۱۸ اوت ۱۴ میلادی درگذشت. او فرزند یکی از برادران سزار بود و به‌همین دلیل پس از مرگ برادر، سزار اکتاویوس را به پسرخواندگی خود برگزید و از آن پس او را اکتاویانوس Octavianus نامیدند. اکتاویانوس پس از کشته شدن سزار که در سال ۴۴ پیشامیلاد رخ داد، علیه دشمنان او به مبارزه پرداخت. در آغاز آنتونیوس Antonius با اکتاویانوس در جنگ با مخالفین سزار متحد شد و این دو به‌همراه لپیدوس Lepidus «شورای سه‌سالار» دوم را تشکیل دادند. آن‌ها توانستند در سال ۴۰ پیشامیلاد ارتشی را که توسط بروتوس Brutus و کاسیوس Cassius رهبری می‌شد که در توطئه قتل سزار شرکت داشتند، شکست دهند. پس از آن اداره بخش غربی امپراتوری به اکتاویانوس، اداره بخش شرقی به آنتونیوس و اداره مستعمرات افریقای به لپیدوس واگذار شد. اما میان آنتونیوس و اکتاویانوس اختلاف افتاد و آنتونیوس با کلئوپاترا Kleopatra ملکه مصر علیه اکتاویانوس دست به توطئه زد. سرانجام در جنگی که میان سپاهیان این دو رخ داد، آنتونیوس در ۳۱ پیشامیلاد شکست خورد و خود را کشت. پس از این پیروزی قدرت سیاسی به طور کامل در اختیار اکتاویانوس قرار گرفت و در ۲۷ پیشامیلاد او را آگوستوس Augustus نامیدند که به معنای همایون است. او تا ۲۳ پیشامیلاد هر ساله به عنوان کنسول برگزیده می‌شد. اما در این سال از تمامی حقوق یک «تربون» برخوردار شد که عبارت بودند از داشتن حق وتو و حق وضع قوانین. در سال ۲ پیشامیلاد به او لقب «پدر سرزمین پدری» داده شد. در دوران او سیاست جنگ‌های استعماری ادامه یافت و او توانست امنیت درونی و بیرونی امپراتوری را تضمین کند. هم‌چنین در دوران او دانش و هنر از شکوفایی فراوانی برخوردار شدند و بهترین هنرمندان آن دوران در رُم به‌سر می‌بردند. او روی هم ۴۴ سال سرنوشت امپراتوری روم را تعیین کرد.

^{۳۲} کالیگولا Caligula به‌معنای چکمه سربازی است. نام واقعی کالیگولا تیبریوس گایوس Tiberius Gaius بود. او ۳۱ اوت ۱۲ میلادی زاده شد و در ۲۴ ژانویه ۴۱ میلادی در شهر روم در یک توطئه کشته شد. او با خشونت و اقتدار در روم حکومت کرد. از آن پس به‌تدریج از دامنه نفوذ «سنا» به شدت کاسته شد و امپراتور می‌توانست هم‌چون یک مستبد حکومت کند. کالیگولا نخستین امپراتوری بود که ادعای خدائی کرد.

^{۳۳} پلیبیوس Polybios تاریخ‌نگار یونانی در حدود ۲۰۰ پیشامیلاد زاده شد و در ۱۲۰ پیشامیلاد درگذشت.

^{۳۴} در این زمینه بنگرید به کتاب من «دمکراسی از آغاز تا اکنون»، انتشارات پژوهش، هامبورگ، ۱۳۷۳

^{۳۵} اصطلاح لاتینی آن چنین است: *res publica res populi*

^{۳۶} اصطلاح لاتینی آن چنین است: *luris consensus*

^{۳۷} اصطلاح لاتینی آن چنین است: *Utilitatis communione*

Marcus Tullius Cicero, "De re publica/ Vom Gemeinschaft" I, 25 (39)- 32 (49). Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart, 1979, Seite 131 ff

۳۹ بارابانت Barabant در آن دوران امیرنشین مستقل بود، اما اینک بخشی از آن به کشور بلژیک و بخش دیگر آن به کشور هلند تعلق دارد.

۴۰ فلاندر Flander اینک بخشی از کشور بلژیک است با جمعیتی بیش از ۶ میلیون تن. این ایالت در سده‌های میانه امیرنشین مستقل بود و در دورانی نیز امیرنشین بارابانت جزئی از این امیرنشین بود. مردمی که در این ایالت زندگی می‌کنند به زبان هلندی سخن می‌گویند و به همین دلیل خواستار جدائی از بخش فرانسوی‌زبان کشور بلژیک هستند.

۴۱ ژان بُدن Jean Budin فرانسوی بود و در ۱۵۲۹ میلادی زاده شد و در ۱۵۹۶ میلادی درگذشت. او فیلسوف و تئورسین مبانی دولت بود. او به‌عنوان حقوق‌دان برای دربار فرانسه کار کرد. هنگامی که در فرانسه جنبش دینی هوگنوت‌ها سرکوب می‌شد، از اندیشه آزادی دینی دفاع کرد و در مهم‌ترین اثر خود که آن را در سال ۱۵۷۶ میلادی با عنوان «شش کتاب جمهوری» Les six livres de la république انتشار داد، از حقوق طبیعی و آزادی دینی و همچنین از محدودیت اختیارات دولت که در آن دوران دولت سلطنتی مطلقه بود، دفاع کرد. بُدن هم‌چنین خالق تئوری کمیت است که بر مبنای آن میان کمیت پولی که در گردش است و بهای کالاها رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. هر اندازه به کمیت پول در گردش افزوده شود، به‌همان نسبت نیز بهای کالاها بالا خواهد رفت و بالعکس اگر از مقدار پول در گردش کاسته شود، در تناسب با آن بهای کالاها نیز باید کاهش یابد.

۴۲ دوران روشنگری Epoche der Aufklärung در سده ۱۷ در اروپا آغاز گشت و ادامه جنبش رنسانس و جنبش اصلاحات دینی Reformation در این قاره بود. نطفه این دوران نخست در هلند و انگلستان و سپس در فرانسه گذاشته شد و در سده ۱۸ آلمان را نیز فراگرفت. در زمینه سیاسی، دوران روشنگری، دوران مبارزه با حکومت سلطنتی مطلقه و کشف «حقوق طبیعی»، «حقوق بشر» و «حقوق شهروندی» و همچنین پیدایش اندیشه برابری انسان‌ها با یکدیگر و آزادی‌های فردی بود. در عین حال وجه مشخصه دوران روشنگری، خردگرایی است. به‌عبارت دیگر، دوران روشنگری می‌کوشد ساختار پیدایش و دوام جهان را با معیارهای عقلانی توضیح دهد و همین امر موجب رشد خارق‌العاده دانش‌ها در این کشورها گشت. در همین دوران مکاتب فلسفی خردگرایی Rationalismus و تجربه‌گرایی Emprismus به‌وجود آمدند که در فلسفه کانت به اوج خود رسیدند. هم‌چنین در دوران روشنگری جنبش جدائی دولت از دین به‌وجود آمد که تا حدی دارای گرایش ضد روحانیت anti Klerikal بود. دوران روشنگری زمینه و پیش‌شرط‌های لازم را برای تحقق انقلاب کبیر فرانسه آفرید. دیگر آن که در دوران روشنگری این نظریه به‌وجود آمد که آموختن خواندن و نوشتن در ارتباط با حقوق بشر قرار دارد و بنابراین محروم ساختن انسان‌ها از سوادآموزی تجاوز به حقوق بشر است.

۴۳ کانت، امانوئل Immanuel Kant در ۲۲ آوریل ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ Königsberg زاده شد و در ۱۲ فوریه ۱۸۰۴ در همان شهر درگذشت. او از ۱۷۷۰ پروفیسور کرسی منطق و ماورالطبیعه در دانشگاه

کونیگزبرگ بود. فلسفه کانت فراروی از دستاوردهای جنبش روشنگری اروپا است و در عین حال بسیاری از مکاتب نوین فلسفی از مکتب فلسفه او سرچشمه گرفته‌اند. کانت ۱۷۵۵ اثر «قوانین طبیعی عام و ثنوری کهکشان» Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Kimmels را انتشار داد که در آن با تکیه بر فیزیک نیوتن تعریف جدیدی از ماده را ارائه داد و ماده را برابر با نیرو دانست. او ۱۷۸۱ «نقد خرد ناب» Kritik der reinen Vernunft را منتشر کرد و ۱۷۸۷ کتاب «سنجش‌گرایی» Kritizismus خود را چاپ کرد. کانت در این آثار از یلسو کوشید جزم‌هایی را که فلسفه خردگرایی پایه‌ریخته بود و نیز تردیدهایی که در رابطه با پیشرفت دانش در رابطه با آن جزم‌ها پیدایش یافته بودند، را با هم جمع کند و از ترکیب آن دو گرایش فلسفی، مکتب فلسفی نوینی را به‌وجود آورد. در این رابطه کانت به‌این نتیجه رسید که برای خودآگاهی انسان مرزهایی وجود دارد، زیرا برخی از مسائل را نمی‌توان با تجربه علمی اثبات کرد و در نتیجه هر انسانی بر اساس اشکال خودآگاهی خویش می‌تواند به‌مقولات معرفتی نظیر ذات Substanz و علیت Kausalität و یا فضا Raum و زمان Zeit دست یابد. کانت بر این باور بود که از نقطه‌نظر منطق معرفت، این اشکال معرفتی پیش از تجربه به‌صورت پیش‌اندر apriorisch وجود داشته‌اند و بر بنیاد این معرفت پیش‌یافته تازه می‌توان از طریق تجربه به معرفت‌های تازه دست یافت. به‌همین دلیل نیز کانت معرفت‌های پیش‌اندر را نتیجه وضعیت معرفتی Erkenntnisbedingungen برین transzendental می‌داند که از معرفت‌های اندریش Erkenntnisimmanent ناشی می‌شوند. بنا بر فلسفه کانت معرفت انسانی هرگز نمی‌تواند به «شئی در خود» Ding an sich پی برد و بلکه در نهایت می‌تواند نمودهای Erscheinungen اشیاء و چیزها را درک کند. کانت در اثر خود «نقد خرد کارکردی» Kritik der praktischen Vernunft که در سال ۱۷۸۸ انتشار داد، فلسفه اخلاق خود را تدوین کرد.

^{۴۴} چارلز اول Charles I. در ۱۹ نوامبر ۱۶۰۰ زاده شد و در ۳۰ ژانویه ۱۶۴۹ در لندن گردن زده شد. او در سال ۱۶۲۵ شاه انگلستان، اسکاتلند و ایرلند شد. تلاش او برای هم‌سان‌سازی دستگاه اداری کلیسا در انگلستان و اسکاتلند به‌گونه‌ای که شاه از قدرت مطلقه برخوردار شود، سبب جنگ داخلی در انگلستان به‌رهبری کرمول، اعدام چارلز اول و سرنگونی موقت سلطنت و استقرار موقت جمهوری شد.

^{۴۵} مُنتسکیو، شارل: «روح‌القوانین» به فارسی، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، انتشارات اقبال، ۱۳۹۹، صفحات ۳۰۸-۲۹۴

^{۴۶} برای فهم این بفرنج در این‌جا فشرده‌ای از اندیشه‌های مُنتسکیو از کتاب «روح‌القوانین» را نقل می‌کنیم:

«... [ازادی سیاسی هر فردی آرامش‌خاطری است که از اعتمادی می‌روید که هر کسی برای امنیت خود از آن برخوردار است. برای آن که هر کسی یک‌چنین امنیتی را داشته باشد، حکومت باید آن‌چنان سامان یافته باشد که هر شهروندی از شهروند دیگر هراسی نداشته باشد. هرگاه قوای قانونگذاری و اجرایی در دستان یک شخص یا هیئت حاکمه‌ای قرار داشته باشد، در آن‌صورت آزادی وجود نخواهد داشت؛ زیرا باید از آن وحشت داشت که شخص شاه و یا سنانی زورگو tyrannisch قوانینی را که زورگویانه هستند، تصویب و زورگویانه نیز اجراء کنند. علاوه بر آن هرگاه قوه قضائیه از قوای قانون‌گذار و اجرایی جدا نباشد، آزادی نیز وجود نخواهد داشت. هرگاه [قوه قضائیه] با قوه قانون‌گذار در ارتباط باشد، در آن صورت اراده بر زندگی و آزادی شهروندان حکم خواهد راند، زیرا قاضی در عین حال قانون‌گذار

خواهد بود. هرگاه [قوه قضائیه] با قوه اجرائی پیوند خورده باشد، در آن صورت قاضی از قدرت خود کامه برخوردار خواهد بود. همه چیز از دست خواهد رفت، هرگاه همان شخص و یا همان هیئت از بزرگان، از اشراف یا از خلق این هر سه قوه را اداره کنند: یعنی قدرت وضع قوانین را داشته باشند، مصوبات عمومی را اجراء کنند و جنایات یا موارد اختلاف میان افراد را کیفر دهند.

[...] از آنجا که در یک دولت آزاد برای هر کسی آزادی اراده را می‌پذیریم تا بتواند بدان وسیله صاحب اختیار خود باشد، پس خلق که کلیت را نمودار می‌سازد، می‌باید قوه قانونگذاری را در اختیار خود داشته باشد. این امر اما در دولت‌های بزرگ ناممکن است، در دولت‌های کوچک نیز با ناسازگاری زیادی روبرو است. پس ضروری است که آن‌چه را که خلق خود نمی‌تواند انجام دهد، بگذارد تا نمایندگانش برایش انجام دهند.

[...] همه مردم [...] باید از حق رأی دادن برای گزینش نمایندگان خود برخوردار باشند، مگر کسانی که در وضعیتی مهجورانه به‌سر می‌برند که سبب می‌شود تا نتوانند خواست خود را تشخیص دهند [...].

[...] در همه زمان‌ها همیشه در دولت‌ها کسانی بودند که به لحاظ زایش، ثروت یا موقعیت احترام‌انگیز خود مشخص هستند. هرگاه آن‌ها با توده‌ی خلق بیامیزند و هم‌چون دیگران فقط از حق یک رأی برخوردار شوند، در آن صورت آزادی عادی برایشان به‌معنای بردگی خواهد بود. آن‌ها از جنین [آزادی] دفاعی نخواهند کرد، زیرا بیش‌تر تصمیم‌ها علیه آن‌ها گرفته خواهد شد. پس باید سهم آن‌ها در قانونگذاری با دیگر مزایائی که در دولت از آن برخوردارند، متناسب باشد. این امر هنگامی عملی خواهد شد که آن‌ها هیئتی تشکیل دهند تا حق جلوگیری از اقدامات خلق را داشته باشد، همان‌گونه که خلق از حق مقابله با اقدامات آن‌ها برخوردار است. به‌این ترتیب قوه قانونگذاری به دو هیئت از اشراف و هیئتی که برگزیده است و خلق را نمایندگی می‌کند، سپرده می‌شود. هر دو هیئت نشست‌ها و بررسی‌های خود را بر مبنای نظرات و منافع ویژه خویش جدا از هم انجام خواهند داد.

[...] قوه اجرائی باید همیشه در دستان پادشاه باشد. چرا که این بخش از حکومت که تقریباً همیشه به اقدامات آئی نیازمند است، به‌وسیله یک تن بهتر اداره می‌شود تا چند تن. در حالی که آن‌چه به قوه قانون‌گذار مربوط می‌شود، غالباً بهتر است توسط چند تن انجام گیرد تا یک تن».

در این رابطه بنگرید به: مُنتسکیو، شارل، «روح‌القوانین»، ترجمه و نگارش علی اکبر مهدی، انتشارات اقبال، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۳۹، صفحات ۳۰۱-۲۹۶

De Montesquieu, Charles: "Vom Geist der Gesetze", herausgegeben von Ernst Forsthoff, Tübingen 1992, Seite 214 ff (XI Buch, 6. Kapitel)

از آنجا که زبان ترجمه فارسی کهنه بود، مجبور به ترجمه دوباره آن بخش شدم که در این‌جا نقل شده است.

^{۴۷} جاکوب دوم Jacob II. که از خاندان استوارت بود، پس از درگذشت کرمول به شاهی برگزیده شد و باید بنا بر اراده پارلمان از برخی از حقوق سنتی خود چشم می‌پوشید. با آن که او به خواست‌های پارلمان گردن نهاد، اما پس از دستیابی به سلطنت کوشید اختیارات پارلمان را به سود اختیارات سلطنت محدود کند. سرانجام هواداران پارلمان به رهبری ویلهلم فون اورانیان توانستند در سال ۱۶۸۹ بر ارتش

هوادر جاکوب دوم پیروز شوند. با به‌قدرت رسیدن ویلهلم سوم سندی که «قانون حقوق» Bill of Rights نامیده شد، تصویب شد که شالوده نظام پارلمان‌تاریستی کنونی انگلستان را تشکیل می‌دهد. طبق این سند شاه باید به‌طور مرتب تشکیل جلسات پارلمان را فرامی‌خواند و هیچ قانون مالیاتی، تأمین هزینه ارتش در دوران صلح و صدور فرمان شکنجه زندانیان نمی‌توانست بدون تأیید پارلمان تصویب و اجراء شود. علاوه بر آن اعضای پارلمان از مصونیت و حق آزادی کامل گفتار در پارلمان برخوردار شدند و اگر به‌جرمی متهم می‌شدند، از آن پس نه شاه و دادگاه‌های وابسته به دربار، بلکه فقط پارلمان از حق رسیدگی به آن اتهام برخوردار بود.

۴۸ برای درک بهتر اندیشه‌های لاک‌گزیده‌ای از اثر او «دو رساله درباره حکومت» را در این‌جا نقل می‌کنیم: [...] § ۸۷ همان‌طور که اثبات شده است، انسان با حق داشتن آزادی کامل و بهره‌وری نامحدود همه حقوق و امتیازهای حقوق طبیعی خود در برابری با هر انسان دیگری یا جمعیتی از انسان‌ها در این جهان زاده می‌شود. پس او بنا بر طبیعت نه فقط دارای این قدرت است که از مالکیت خود، یعنی زندگی، آزادی و تصاحب خویش علیه آسیب و تجاوز دیگر انسان‌ها حفاظت کند، بلکه حق دارد هرگونه اهانت به‌قانون از سوی هر کسی را محکوم نماید و آن کس را آن‌چنان تنبیه کند که بنا بر باور خود سزاوار آن جرم می‌داند. [...] اما از آن‌جا که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند دوام داشته باشد، بدون آن که در آن قدرتی وجود داشته باشد تا بتواند از تصاحب دفاع کند و به‌خاطر این مقصود بزه همه کسانی را که به این جامعه تعلق دارند، جریمه کند، در آن‌صورت فقط با جامعه‌ای سیاسی روبرو هستیم که در آن هر یک از اعضای آن از قدرت طبیعی خود چشم‌پوشیده و در تمامی مواردی که از این حق به‌سود جامعه گذشته است، می‌تواند در دفاع از خویش از قوانینی که جامعه خلق کرده است، یاری گیرد.

[...] § ۸۸ بر این روال دولت صاحب قدرتی شد که می‌تواند با آن هر یک از افراد قانون‌شکن جامعه را جریمه کند و هرگاه تشخیص به تنبیه داد، می‌تواند جریمه را آن‌گونه که مردم مناسب تشخیص می‌دهند، تعیین کند (بنابراین قدرت وضع قوانین را دارد)، و هم‌زمان از چنان قدرتی برخوردار شود که بتواند هرگونه ناحقی را که یکی از اعضای جامعه در قبال عضو دیگری مرتکب شده است که به آن جامعه تعلق ندارد (بنابراین قدرت جنگ و صلح را دارد)، و این همه را تا آن‌جا که ممکن است، برای پا بر جا نگاه‌داشتن مالکیت همه اعضاء جامعه انجام می‌دهد. [...] و در همین امر منشاء قوای قانونگذاری و اجرائی جامعه مدنی نهفته است: چنین جامعه‌ای باید بر اساس قوانین موجود در مورد مجازات جنایاتی قضاوت کند که در جامعه رخ می‌دهند. هم‌چنین یک‌چنین جامعه‌ای که هر از گاهی در مورد واقعه‌ای قضاوت مستدل می‌کند، باید تصمیم بگیرد جریمه زبانی بیرونی تا چه اندازه باید باشد. اما در هر دو حالت، هرگاه ضروری شد، باید بتواند از تمامی نیروی اعضاء خود بهره گیرد. [...]

§ ۱۳۴ بزرگ‌ترین هدفی را که انسان‌هایی که عضو یک جامعه می‌شوند، در تیررس دید خود دارند، بهره‌وری صلح‌آمیز و مطمئن از مالکیت خود است و بزرگ‌ترین ابزار و وسیله‌ای که در اختیار دارند، قوانینی است که در جامعه وضع شده‌اند. بر چنین اصولی نخستین و اصولی‌ترین قانون موضوعه همه دولت‌ها اثبات قوه قانون‌گذار است، همان‌گونه که نخستین و اصولی‌ترین قانون طبیعی که حتی بالاتر از قوه قانونگذاری قرار دارد، حفظ جامعه و (تا آن‌جا که با مصالح عمومی هم‌خوانی دارد) حفظ هر یک از

افراد در جامعه است. یک‌چنین قانونگذاری نه فقط بالاترین قوه دولتی است، بلکه جامعه آن را در دستان مقدس و مستقلی قرار می‌دهد که جامعه آن را یک‌بار بدان سپرده بود. هیچ مقرراتی که از سوی انسان دیگری در هر شکلی که تدوین شده باشد و توسط هر قدرتی حمایت شود، هرگاه تحریم‌های خود را از قانون‌گذارانی که خلق برگزیده و به رسمیت شناخته است، نگیرد، باز نمی‌تواند جانشین نیروی متعهدسازنده قانون شود. زیرا قوانین بدون [قوه قانونگذاری] نمی‌توانند مورد تأیید جامعه قرار گیرند، امری که مطلقاً ضروری است.»

رجوع شود به: جونز، و. ت.: «خداوندان اندیشه‌ی سیاسی»، جلد دوم، قسمت اول، ماکیاول، بدن، هابز، لاک، ترجمه علی رامین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸، صفحه ۲۲۰ به بعد

هم‌چنین بنگرید به:

Locke, John: "Zwei Abhandlungen über die Regierung", Herausgegeben und ein-geleitet von Walter Euchner, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt/M. 1989, Seite 216 ff

از آن‌جا که تمامی ترجمه به‌فارسی وجود نداشت، مجبور به ترجمه دوباره بخش‌هایی شدم که در این‌جا نقل شده است.

^{۴۹} شعار آن‌ها به انگلیسی چنین بود: No taxation without representation

^{۵۰} توماس جفرسون Thomas Jefferson در ۱۳ آوریل ۱۷۴۳ در شادول Shadwell زاده شد و در ۴ ژوئیه ۱۸۲۶ در منتیچلو Monticello از ایالت ویرجینیا درگذشت. او سومین رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۹) بود. نقش بزرگ جفرسون تدوین «بیانیه استقلال» آمریکا است که در آن شالوده حقوق شهروندی دولتی دمکراتیک به‌استادی طراحی شده است. اندیشه‌های او درباره ساخت دولت دمکراتیک نه فقط در آمریکا، بلکه هنوز در جهان ارزشمندند. جفرسون در عین حال یکی از اعضای مؤسس حزب دمکراتیک جمهوری‌خواه آمریکا بود. در دوران ریاست جمهوری او دولت ایالات متحده ایالت لوئیزیانا را خرید و توانست به‌وسعت کشور بی‌افزاید. او هم‌چنین کوشید انگلستان و فرانسه را تحریم اقتصادی کند، اما در این امر موفقیت چندانی به‌دست نیاورد. او هم‌چنین «پدر» دانشگاه ویرجینیا نامیده می‌شود، زیرا برای تأسیس این دانشگاه یک قطعه زمین و کتابخانه شخصی خود را هدیه داد. او شدیداً تحت تأثیر دستاوردهای جنبش روشنگری اروپا قرار داشت و به‌همین دلیل توانست در تدوین قانون اساسی ایالات متحده جدائی دین و دولت را متحقق سازد. هم‌چنین او هوادار اندیشه جمهوری فدرال بود و به‌عنوان معمار آثار جالبی از خود به‌جای نهاد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: خانه شخصی و ساختمان دانشگاه ویرجینیا که هر دو این ساختمان‌ها در سال ۱۹۸۷ از سوی یونسکو به‌مثابه «میراث جهانی» رده‌بندی شده‌اند.

^{۵۱} در کهن‌ترین «قانون حقوق» آمریکا که در ۱۲ ژوئیه ۱۷۷۶ انتشار یافت، چنین آمده است:

«[...] بخش ۱. طبیعت همه انسان‌ها را به‌گونه‌ای هم‌سان آزاد و مستقل ساخته و به آن‌ها حقوق مشخصی را از لحظه زایش داده است، [...] یعنی بهره‌وری از زندگی و آزادی، وسائل خرید و تصاحب مالکیت و تلاش و دستیابی به‌سعادت و امنیت.

بخش ۲. همه قدرت در اختیار خلق قرار دارد و در نتیجه از خلق منتج می‌شود؛ کارمندان نیز فقط وکیل و خادم اویند و در هر زمانی در برابر او مسئولند.

بخش ۳. یک حکومت موظف است و باید به خاطر رفاه عمومی، حفاظت و امنیت خلق، ملت یا همگان عمل کند؛ از میان تمامی انواع و اشکال حکومت، آن حکومتی بهترین است که بتواند بالاترین درجه سعادت و امنیت را متحقق سازد و مؤثرتر در برابر خطرات دستگاه اداری بد مصون باشد. [...]

بخش ۴. دولت حق ندارد به کسی و یا گروهی از انسان‌ها امتیازات و برتری‌هایی را بدهد که فقط ویژه آن‌ها باشد. [...]

بخش ۵. قوای قانون‌گذار و اجرائی دولت باید از قوه قضائی جدا و قابل تشخیص باشند؛ اعضای دو قوای نخستین باید [...] در مقاطع زمانی معینی به وضعیت شهروندی خود مرخص شوند و به محیط زیستی بازگردند که پیش از انتخاب خود در آن به سر می‌برند. [...]

بخش ۶. گزینش نمایندگانی که به‌مثابه نمایندگان خلق در نشست‌ها خدمت می‌کنند، باید آزاد باشد؛ همه مردانی که خواست مداوم وفاداری خود به همگان را به ثبوت رسانده‌اند، صاحب حق رأی هستند. [...]

بخش ۸. هر کسی هنگام دادخواهی همه گونه شکایات سنگین و جنائی حق دارد از علت و نوع شکایت علیه خود آگاه شود، در مقابل شاکیان و شاهدان قرار گیرد، خواستار شاهدانی که او را تبرئه می‌کنند و دادرسی شتابان شود [...] هم‌چنین او را نمی‌توان مجبور ساخت علیه خود شهادت دهد، هیچ‌کس حق ندارد آزادی او را برپدید مگر توسط قانون‌گذاری یا [...] حکم دادگاه [...].

بخش ۱۲. آزادی مطبوعات یکی از نیرومندترین سنگرهای آزادی است [...]».

Wasser, Hartmut: "Die USA- der unbekannte Partner", Paderborn, 1983, Seite 38 ff

^{۵۲} روسو، ژان ژاک: «قرارداد اجتماعی»، ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده، شرکت سهامی چهر، سال انتشار ۴، صفحه ۳۶. هم‌چنین نگاه کنید به این اثر:

Rousseau, Jean-Jacques: "Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts", In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart, 1977, Seite 16 ff

^{۵۳} برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های روسو برخی از نکات مهم «قرارداد اجتماعی» را در این‌جا نقل می‌کنیم:

«[...] فرض می‌کنم که انسان‌ها به آن نقطه‌ای رسیده‌اند که سبب زبان آن‌ها در بازماندن در وضعیت طبیعی‌شان می‌شود، وضعیتی که می‌تواند بر نیروی هر فردی برای باقی ماندن در [وضعیت طبیعی] چیره شود. در آن صورت یک چنین وضعیت اولیه‌ای دیگر باقی نخواهد ماند و نژاد انسانی، هرگاه نخواهد سرشت خود را تغییر دهد، نابود خواهد شد.

[...] از آن‌جا که انسان‌ها نیروهای تازه‌ای را به وجود نمی‌آورند، بلکه نیروهای موجود را می‌توانند به هم پیوندند و هدایت کنند، پس وسیله دیگری جز اتحاد مجموعه‌ای از نیروها را که نیرومندتر از تمامی

مقاومتی است که با آن روبه‌رویند، در اختیار ندارند، تا بتوانند آن را هم‌چون نیروی محرکه واحدی به‌طور مؤثر به‌کار گیرند.

این مجموعه از نیروها فقط می‌تواند به‌وسیله تأثیر هم‌زمان خیلی [از انسان‌ها] به‌وجود آید؛ اما از آن‌جا که نیرو و آزادی هر انسانی نخستین ابزار برای حفظ خود او است، پس چگونه می‌تواند آن را بدون آن که به‌خود زیان رساند و بدون کوتاهی در وظایف خویش، در گرو دیگران نهد؟ [...] این بزرگ‌ترین مشکلی است که قرارداد اجتماعی باید آن را حل کند. [...]

با تفهیم درست این تعیین‌ها فقط می‌توان به‌یک نتیجه رسید مبنی بر این که چشم‌پوشی کامل هر عضو از تمامی حقوق خویش به‌سود جامعه به‌مثابه یک کلیت است [...]

اکنون چنین کنشی برای به‌هم‌پیوستگی به‌جای هر فردی که شریک قرارداد است، سبب پیدایش و تصویب نوعی اخلاق جمعی توسط اجتماعی که اعضای فراوانی دارد، می‌شود که به‌وسیله همین کنش وحدت، من‌گروهی، زندگی و اراده خود را به‌دست می‌آورد.

چنین شخص عمومی که از به‌هم‌پیوستگی همه به‌وجود می‌آید، در گذشته او را دولت-شهر Polis می‌نامیدند، امروز جمهوری و یا هیئت دولتی را تشکیل می‌دهد که از سوی اعضا غیرفعال خود دولت و از سوی اعضا فعال خود حاکمیت نامیده می‌شود، و با هم‌گنان خود همان می‌کند که به‌خود [روا می‌دارد]. آن‌چه که به‌اعضا مربوط می‌شود، آن‌ها در کلیت نام خلق را بر خود نهاده‌اند، و اگر در حاکمیت سهیم باشند، به‌عنوان فرد خود را شهروند، و هرگاه از قوانین دولت تبعیت کنند، تبعه می‌نامند. [...]

از آن‌چه در پیش گفتیم نتیجه این می‌شود که اراده گروهی همیشه در راه درست گام می‌نهد و منافع عمومی را در نظر دارد؛ البته از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که تصمیمات خلق همیشه از درستی هم‌سانی برخوردارند. [...]

غالباً میان اراده گروهی و اراده جامعه تفاوت شگرفی وجود دارد؛ این یک فقط خواست‌های جمعی و آن یک فقط خواست‌های شخصی را نمودار می‌سازد و چیز دیگری جز مجموعه‌ای از خواست‌های ویژه نیست؛ اما [خواست‌های] زیاد و اندک را که هم‌دیگر را نفی می‌کنند، از آن کم می‌نماید، آن‌چه که در مجموع از تفاوت‌ها باقی می‌ماند، اراده اجتماعی است. [...]

برای آن که اراده اجتماعی واقعی را به‌دست آوریم، مهم آن است که خُرده‌جامعه وجود نداشته و هر کسی فقط نماینده باور خود باشد. [...]

روسو، ژان ژاک: «قرارداد اجتماعی»، ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده، شرکت سهامی چهر، صفحات ۴۸ به‌بعد

Rousseau, Jean Jacque: "Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts", Stuttgart, 1977, Seite 16 ff

از آن‌جا که زبان ترجمه فارسی کهنه است، مطالب نقل شده را دوباره ترجمه کرده‌ام.

^{۵۴} جان جی John Jay در ۱۲ دسامبر ۱۷۴۵ در نیویورک سیتی New York City زاده شد و در ۱۷ مه ۱۸۲۹ در وستچستر کانتی Westchester County درگذشت. او سیاستمدار و از بنیانگذاران ایالات متحده آمریکا بود و در دوران جنگ استقلال طلبانه نقش بسیار مهمی بازی کرد. او پنجمین رئیس «کنگره قاره‌ای» شد و در این مقام از ۱۰ دسامبر ۱۷۷۸ تا ۲۷ سپتامبر ۱۷۷۹ رهبر جامعه‌ای گشت که بعدها به ایالات متحده تبدیل شد. او با آن که در مجلس مؤسسان فیلادلفیا شرکت نکرد، اما پنج رساله او درباره فدرالیسم در آن مجلس مورد بحث و بررسی قرار گرفتند. در سال ۱۷۹۲ جان جی از سوی جورج واشنگتن به لندن فرستاده شد تا با دولت انگلیس درباره قرارداد استقلال ایالات متحده آمریکا مذاکره کند. اما بسیاری از آمریکائیان از مضمون قراردادی که جی در تدوین آن شرکت کرده بود، راضی نبودند و به همین دلیل از محبوبیت او به شدت کاسته شد. اما از آن جا که حکومت انگلیس حاضر به تغییر قرارداد نبود، در نتیجه آمریکائیان قرارداد جی را پذیرفتند و آن را تصویب کردند. او از ۱۹ اکتبر ۱۷۸۹ تا ۲۹ ژوئن ۱۷۹۵ عالی‌مقام‌ترین قاضی جمهوری ایالات متحده بود. جی بار دیگر در سال ۱۷۹۴ به فرانسه رفت و هنگامی که هنوز به آمریکا برنگشته بود، از سوی مردم به‌مقام فرماندار ایالت نیویورک برگزیده شد و به همین دلیل از مقام قاضی عالی استعفاء داد و تا ۱۸۰۰ فرماندار ایالت نیویورک بود. جان آدامز در دوران ریاست جمهوری خود دوباره جان جی را به مقام عالی‌ترین قاضی جمهوری برگزید، اما او به‌خاطر بیماری از پذیرش این مقام خودداری کرد.

^{۵۵} آلساندر هامیلتُن Alexander Hamilton به احتمال زیاد در ۱۱ ژانویه ۱۷۵۷ زاده شد و در ۱۲ ژوئیه ۱۸۰۴ در تیوبورک درگذشت. او سیاستمدار و از بنیانگذاران ایالات متحده بود. هامیلتُن در دوران جنگ‌های استقلال طلبانه در دفتر فرماندهی جورج واشنگتن کار می‌کرد و از ۱۷۸۲ تا ۱۷۸۳ عضو کنگره قاره‌ای بود. او حقوق تحصیل کرده بود و به همین دلیل در مجلس مؤسسان فیلادلفیا و تدوین قانون اساسی جدید شرکت داشت و همراه با جان جی و جمز مدیسُن از آن طرح دفاع کرد. البته او بر این باور بود که رئیس‌جمهور باید مادام‌العمر انتخاب شود و هم‌چنین هوادار دولت مرکزی نیرومند در برابر دولت‌های ایالتی بود. او در دوران ریاست جمهوری جورج واشنگتن از ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۳ وزیر مالی بود و در تعیین سیاست بانکی و به‌وجود آوردن نیروی دریایی جمهوری جدید نقشی تعیین‌کننده بازی کرد. او در سال ۱۷۹۱ از مؤسسين «حزب فدرال» بود. هم‌چنین با سیاست برده‌داری مخالفت کرد و برای سیاهان افریقائی خواستار حقوق شهروندی برابر شد. همین امر سبب شد تا بسیاری مخالف او شوند.

^{۵۶} جمز مدیسُن James Madison در ۱۶ مارس ۱۷۵۱ در ایالت ویرجینیا زاده شد و در ۲۸ ژوئن ۱۸۳۶ در همان ایالت درگذشت. او از ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۷ چهارمین رئیس‌جمهور ایالات متحده بود و یکی از بنیانگذاران این جمهوری بود. او هم‌چنین یکی از نویسندگان بخشی از نخستین قانون اساسی ایالات متحده آمریکا بود. او در دوران ریاست جمهوری توماس جفرسن وزیر امور خارجه بود و در دورانی که خود رئیس‌جمهور بود، به‌جنگ علیه انگلستان ادامه داد. این جنگ در دوران ناپلئون بناپارت انجام گرفت و از ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۴ به درازا کشید. از آن جا که هیچ‌یک از دو ارتش نتوانست بر رقیب خود پیروز شود، سرانجام قرارداد صلحی میان دو کشور بسته شد که طی آن آمریکا به‌هیچ یک از اهداف سیاسی خود نتوانست دست یابد.

۵۷ در این رابطه «اصل دهم» از طرح قانون اساسی «فدرالیست‌ها» را که توسط هامیلتن، مدیسون و جی تهیه شده بود، نقل می‌کنیم:

«در میان امتیازهای زیادی که یک اتحادیه خوب ساخته می‌تواند از آن برخوردار باشد، هیچ یک دقیق‌تر از امکان استعداد، یعنی استعداد خشونت نیست که بتوان توسط احزاب به آن پایان داد و آن را حتی برای همیشه مهار کرد، [...] نائباتی، ناعدالتی و هرج و مرج در میان نمایندگان خلق در حقیقت بیماری مرگباری‌اند که همه جا موجب نابودی سیستم‌های حکومت دمکراتیک (خلقی) گشتند، این امر هنوز نیز عزیزترین و دهشتناک‌ترین موضوع دشمنان آزادی است که استدلال‌های چشم‌گیر و در عین حال گمراه‌کننده خود را از آن می‌گیرند.

مهم‌ترین بهبودهای قانون اساسی آمریکا در مقایسه با [قوانین اساسی] دمکراتیک (خلقی) نمونه‌ی باستان و مدرن را نمی‌توان به اندازه کافی مورد تشویق قرار داد، اما غرض غیرمسئولانه‌ای خواهد بود، هرگاه ادعا شود که خطر را آن گونه که آرزومندش بودیم و انتظارش را داشتیم، توانسته‌ایم به‌طور مؤثر از میان برداریم. [...]

تحت عنوان faction گروهی از شهروندان - که می‌تواند اکثریت یا اقلیت باشد - را می‌فهمم که توسط برانگیزش Impulsِ مغرطِ همگانی و یا خواستی [مشترک] با هم متحد می‌شوند و انگیزه انجام کاری را می‌یابند که در تضاد با حقوق دیگر شهروندان و یا آن که در تضاد پی‌گیر با منافع همگانی جامعه قرار دارد. [...]

تعصب، باورهای مختلف در امور دینی، در مسائل مربوط به سیستم سیاسی و در رابطه با بسیاری از مسائل دیگر، چه در تئوری و چه در عمل؛ پیوند داشتن با رهبران سیاسی معینی که جاه‌طلبانه با یکدیگر بر سر دستیابی به قدرت رقابت می‌کنند، یا آن که پیوند داشتن با اشخاص دیگری که سرنوشت‌شان برای انسان‌ها از نقطه نظر احساسی جالب است، سبب انشقاق انسان‌ها در احزابی شدند که دشمنانه در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و بیش‌تر به آزار و ستم یکدیگر گرایش دارند تا [...] با هم به‌سود جامعه هم‌کاری کنند.

[...] اما علت غالب و پی‌گیر وجود احزاب مختلف در چندگرایی و تقسیم نابرابر مالکیت است. داراها و ندارها همیشه دارای منافع اجتماعی جداگانه بوده‌اند. [...] تنظیم این تنوع و تضاد منافع عاجل‌ترین وظیفه قانونگذاری مدرن است که باید روح احزاب و تضادهای منافع را تا حد لازم و منطبق با کارکرد عادی سیستم حکومتی مورد توجه قرار دهد. [...]

در آن سیستم حکومتی که جمهوری می‌نامم، داروی درمانی را می‌جوئیم که در آن طرح نمایندگی به‌واقعیت بدل شده است، [...] و هرگاه نکاتی را مورد بررسی قرار دهیم که جمهوری و دمکراسی ناب را از هم متفاوت می‌سازند، در آن صورت نوع داروی درمان و تأثیری که بر اتحادیه [می‌تواند] بگذارد را بهتر تفهیم خواهیم کرد.

دو تفاوت تعیین‌کننده‌ای که میان دموکراسی و جمهوری وجود دارد، عبارتند از: نخست آن که وکالت قوای حاکمه به تعداد اندکی از کسانی که از سوی شهروندان برگزیده شده‌اند، محدود می‌شود؛ دوم آن که تعداد زیادی از شهروندان و سرزمینی پهناور که جمهوری می‌تواند در آن گسترش یابد. [...]

دومین تفاوت در تعداد زیاد جمعیت و سرزمین پهناور نهفته است که می‌توان بر آن در تفاوت با دموکراسی توسط یک سیستم حکومتی جمهوری حکومت کرد. [...] هر اندازه یک جامعه کوچک‌تر باشد، به همان نسبت نیز احزاب و منافع ویژه کم‌تری در آن وجود خواهند داشت و به همان نسبت نیز یک حزب می‌تواند غالباً اکثریت را تشکیل دهد. و هرگاه اکثریت از تعداد اندکی اشخاص تشکیل شود و آن‌ها [در فضائی] تنگ‌تر با هم زندگی کنند، به همان نسبت نیز برای‌شان آسان‌تر خواهد بود نقشه‌های خود را برای زورگویی به دیگران با هم تطبیق دهند و آن را پیاده کنند.»

رجوع شود به اثر زیر:

Hamilton, Madison, Jay: "Die Federalist-Artikel. Politische Theorie und Verfassungs-kommentar der amerikanischen Gründungsväter", Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Angela Adams und Willi Paul Adams, Paderborn, 1994, Seite 50 ff

^{۵۸} ریچارد میلهاوس نیکسن Richard Milhous Nixon در ۹ ژانویه ۱۹۱۳ در یُربا لیندا Yorba Linda در ایالت کالیفرنیا زاده شد و در ۲۲ آوریل ۱۹۹۴ در نیویورک درگذشت. او حقوق‌دان و عضو حزب جمهوری‌خواه بود. او در دوران ریاست جمهوری آیزنهاور ۸ سال معاون رئیس جمهور بود. در انتخابات ریاست جمهور ۱۹۶۱ از جان اف. کندی شکست خورد، اما در سال ۱۹۶۹ به ریاست جمهوری برگزیده شد و از آن‌جا که در دور بعدی انتخابات ریاست جمهوری تقلب شد و ماجرای واترگیت Watergate بالا گرفت، کنگره او را در سال ۱۹۷۴ از ریاست جمهوری عزل کرد. او پس از این ماجرا به یکی از منفورترین چهره‌های سیاسی آمریکا بدل گشت.

^{۵۹} مارکس، کارل: «هیجدهم برومر لئوی بناپارت»، ترجمه محمد پورهرمان، انتشارات حزب توده ایران، ۱۳۴۷، صفحه ۲۶. و همچنین نگاه کنید به:

Marx-Engels Werke, Band 8, Dietz-Verlag, Berlin, 1972, Seite 118

در مقایسه ترجمه پورهرمان با متن آلمانی، متن حاضر را دوباره ترجمه کردم.

^{۶۰} سوپول، آلبر: «انقلاب فرانسه»، جلد یک، ترجمه نصرالله کسرائیان، انتشارات شباهنگ، ۱۳۷۰، صفحه ۳۷۳ به بعد

^{۶۱} بخشی از اصول قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه را در این‌جا نقل می‌کنیم:

«[...] ۱- انسان‌ها آزاد و با حقوق برابر زاده می‌شوند و از آن برخوردار می‌مانند. تفاوت‌های اجتماعی می‌توانند فقط توسط بهره‌مندی مشترک مستدل شوند.

۲- مقصود از هر گونه اتحاد سیاسی حراست از حقوق طبیعی و غیرقابل انتقاد بشری است. این حقوق عبارتند از آزادی، مالکیت، امنیت، مقاومت علیه ستم.

۳- بر حسب ذات آن، خلق سرچشمه هرگونه حاکمیتی است، هیچ نهادی، هیچ فردی نمی‌تواند اعمال حاکمیت کند، مگر آن که آشکارا از [خلق] ناشی شده باشد.

۴- آزادی یعنی هر آنچه را که به دیگران زیان نمی‌رساند، بتوان انجام داد. پس کاربرد حقوق طبیعی هر انسانی مرزی ندارد مگر بهره‌مندی مابقی اعضاء جامعه از همان حقوق را تضمین کند. این مرزها فقط توسط قانون می‌توانند مشخص شوند.

۵- قانون فقط حق دارد آن‌گونه اعمال را ممنوع سازد که به جامعه زیان می‌رسانند. نمی‌توان مانع آن‌چه شد که توسط قانون ممنوع نگشته است و هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور به کاری کرد که قانون مقرر نکرده است.

۶- قانون بیانگر اراده همگانی است. همه شهروندان دولت مجازند شخصاً و یا توسط نمایندگان خود در تدوین آن تأثیرگذار باشند. قانون باید در مورد همه هم‌سان باشد، محافظت‌کننده و یا تنبیه‌کننده باشد. از آن‌جا که همه شهروندان در چشم قانون برابرند، پس می‌توانند بر حسب توانائی‌ها و بدون تفاوت‌های دیگری جز فضیلت و استعداد فطری خود به هرگونه شأن، مقام و منصب عمومی دست یابند.

۷- هیچ‌کس را نمی‌توان متهم، دستگیر و یا زندانی ساخت، مگر آن مواردی که قانون معین کرده است و مگر به آن‌گونه که مقرر شده است. کسانی که احکام خودسرانه صادر، تنظیم و اجراء می‌کنند، باید مجازات شوند؛ برعکس هر شهروندی که به‌موجب قانون احضار و یا دستگیر می‌شود، باید فوراً اطاعت کند؛ چرا که در صورت مقاومت خود را مقصر می‌سازد.

۸- قانون باید فقط جرائمی را تعیین کند که بی‌چون و چرا و طبعاً ضرورند، و هیچ‌کس را نمی‌توان مجازات کرد مگر به‌موجب قانونی که پیش از انجام جرم اعلان شده و در انطباق با حقوق قوانین کاربردی قرار دارد.

۹- از آن‌جا که هرکسی، تا زمانی که مجرم اعلان نگشته، بی‌گناه است، در آن‌صورت هرگاه دستگیری او اجتناب‌ناپذیر باشد، باید از هر گونه شدت عملی که ضروری نیستند، طبق قانون به سختی در امان باشد و آسیب به امنیت شخصی او باید طبق قانون سخت‌گیرانه ممنوع شود.

۱۰- هیچ‌کس نباید به‌خاطر باورهایش، هم‌چنین به‌خاطر عقاید دینی خود دچار اضطراب شود، مگر آن که بیان آن توسط قانون موجب اختلال نظم عمومی گردد. [...]

رجوع شود به:

Hartung, Frity: "Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart", Göttingen, 1954, Seite 28

Musulini, Janko: "Proklamation der Freiheit. Dokumente von Magna charta bis zum ungarischen Volksaufstandes", 3. Auflage, rankfurt/M. 1961, Seite 74

آلبر ماله/ ژول ایزاک: «تاریخ قرن هیجدهم، انقلاب فرانسه و امپراتوری ناپلئون»، ترجمه رشید یاسمی،

کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۶۴، صفحات ۳۹۶-۳۹۵

از آن‌جا که زبان ترجمه کهنه و خود ترجمه نادقیق بود، این بخش‌ها را از نو ترجمه کردم.

^{۶۲} نام حقیقی آبه دسیه Abbé de Sieyès امانوئل ژُرف گراف Emmanuel Joseph Graf بود. او در ۳ مه ۱۷۴۸ زاده شد و در ۲۰ ژوئن ۱۸۳۶ در پاریس درگذشت. او یک روحانی کاتولیک بود، اما در هنگام نآآرامی‌ها و جنبش ضد سلطنت به انقلاب پیوست. اثر او با عنوان «رسته سوم چیست؟» که در سال ۱۷۸۹ انتشار یافت، به منشور انقلاب فرانسه بدل شد، زیرا دسیه در این اثر همه امتیازهایی را که اشراف و روحانیت از آن برخوردار بودند، نفی کرد و خواستار تحقق ملتی شد که در آن همه شهروندان از برابر حقوقی برخوردار باشند. او در سال ۱۷۹۹ عضو مدیریت Direktorium که نوعی شورای قدرت بود، شد و در کودتای ناپلئون بناپارت شرکت کرد، اما پس از پیروزی کودتا از قدرت کنار گذاشته شد. پس از شکست ناپلئون در جنگ واترلو و بازگشت خانواده بوربون به سلطنت، از فرانسه تبعید شد و ۱۸۳۰ توانست دوباره به فرانسه بازگردد.

^{۶۳} ژاکوبین‌ها کسانی بودند که عضو مجلس مؤسسان و میهن‌پرست بودند و برای مشورت و تبادل نظر با هم در کلوبی گرد می‌آمدند. نخست این افراد خود را «انجمن هوادار حکومت مشروطه» نامیدند. به‌زودی افراد دیگری نیز که نویسنده، حقوق‌دان و توانگر بودند، به این انجمن پیوستند و محل کلوب خود را به‌صومعه‌ای که ژاکوبین نامیده می‌شد، انتقال دادند. از آن پس کسانی که در این صومعه گرد هم می‌آمدند، ژاکوبینیست نامیده شدند. این افراد حق عضویت می‌پرداختند و این کلوب در سال ۱۷۹۱ روی هم ۱۲۰۰ عضو داشت. به تدریج روبسپیر که عضو این کلوب و سخنوری چیره‌دست بود، توانست رهبر فکری و سیاسی ژاکوبین‌ها شود. او از دمکراسی مستقیم پشتیبانی می‌کرد و هوادار سرنگونی سلطنت بود. از آن‌جا که شهرت کلوب ژاکوبین‌ها در افکار عمومی بازتابی همه‌جانبه یافته بود، به تقلید از آن در پاریس و دیگر شهرهای فرانسه کلوب‌های بسیاری به‌وجود آمدند و بیش‌تر این کلوب‌ها با کلوب مرکزی پاریس در ارتباط بودند و از سیاست رهبران آن کلوب پیروی می‌کردند. به‌این ترتیب ژاکوبین‌ها توانستند از سازمان متمرکزی برخوردار شوند و به یاری آن قدرت سیاسی را در دست گیرند.

^{۶۴} Markov, Walter Markov, "Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799". Band 2, Leipzig 1982, S. 491 f.

^{۶۵} دانتون، ژُرف ژاک Georges Jacques Danton در ۲۶ اکتبر ۱۷۵۹ در اوبه Aube زاده شد و در ۵ آوریل ۱۷۹۴ در پاریس در دادگاه به‌جُرم «ضد انقلاب» به مرگ محکوم و به گیتوین سپرده شد. او دارای منشاء خرده‌بورژوازی میانه بود و در دانشگاه حقوق تحصیل کرده بود. او در انقلاب فرانسه به سخنگوی خواست‌های اقل و طبقات تنگ‌دست و نادر بدل گشت و تا کشته شدنش رهبر بلامنازع این جناح بود. پس از تشکیل «کمیسون رفاء اجتماعی» دانتون به‌ریاست آن برگزیده شد، اما بعد روبسپیر جای او را گرفت. دانتون سخنوری زبردست بود و دفاعیه او در دادگاه از درخشان‌ترین دستاوردهای انقلاب فرانسه است و آن‌چنان بر مردمی که در دادگاه حضور داشتند، تأثیر گذاشت که نزدیک بود سبب شورش مردم پاریس علیه حکومت روبسپیر گردد. شایعه است که دانتون عضو «فراماسیون» فرانسه بود. با این حال او یکی از چهره‌های بزرگ و ماندنی انقلاب فرانسه است.

^{۶۶} فریدریش کبیر Friedrich der Große یا فریدریش دوم که مردم او را حتی فریتس پیر هم می‌نامیدند، در ۲۴ ژانویه ۱۷۱۲ در برلین زاده شد و در ۱۷ اوت ۱۷۸۶ در پُتسدام Potsdam درگذشت. او در ۱۷۴۰

شاه پروس شد و از ۱۷۷۲ از سوی چند دولت ایالتی آلمان نیز به شاهی برگزیده شد. او توانست با جنگ با اقوام و دولت‌های اروپای شرقی مرزهای پروس را گسترش دهد و پروس را پس از اتریش، فرانسه، روسیه و انگلستان به پنجمین قدرت بزرگ اروپا بدل سازد. او با روشنفکران و دانشمندان دوران روشنگری روابط بسیار خوبی داشت و ولتر فرانسوی چند سال در دربار او زیست و به او نه فقط زبان فرانسه، بلکه هم‌چنین اصول اندیشه‌های روشنگری را آموخت. با این حال فریدریش کبیر حاضر نشد سلطنت خود را به سلطنت مشروطه بدل سازد و بلکه در نهایت می‌توان او را شاهی روشنگر نامید که از قدرت مطلق برخوردار بود.

^{۶۷} در این‌جا بخشی از اندیشه‌های کانت را که در اثر خود «مردم‌شناسی تاریخ فلسفه، سیاست و آموزش شناسی» طرح کرده است، نقل می‌کنیم:

«[...] جمهوری خواهی اصل دولت ویژه‌ای از اعمال قهر (حکومت) توسط قانون‌گذار است، استبداد یعنی اجراء خودسرانه قوانین دولتی که خود وضع کرده است، بنابراین اراده عمومی هنگامی اجراء می‌شود که حاکم آن را به مثابه اراده شخصی خود درک کند. - دموکراسی را آن‌طور که قاعدتاً می‌فهمیم، از میان سه اشکال دولتی، نوعی استبداد ضروری است، زیرا در [دموکراسی] نوعی قوه اجرائی به‌وجود می‌آید که همه درباره یک تن و یا ضد یک کس (کسی که رأی مثبت نداده است) خواهند بود، هر چند که همه که هنوز همه نیستند، [قوانین] را تصویب کنند که با اراده همگانی و با خود آزادی در تضاد قرار داشته باشد.

به عبارت دیگر تمامی اشکال حکومتی که مبتنی بر نمایندگی نیستند، قاعدتاً باید فاقد شکل باشند، زیرا یک شخص می‌تواند [...] قانون‌گذار و اجراء کننده اراده خود باشد. [...] بنابراین می‌شود گفت: هر اندازه تعداد اشخاص در قوای دولتی کوچک‌تر باشد (یعنی تعداد حاکمان)، هر اندازه تعداد نمایندگان آن بیش‌تر گردد، به‌همان نسبت هم نیز قانون اساسی دولت به جمهوری متمایل می‌شود و می‌توان امیدوار بود که در نتیجه‌ی اصلاحات تدریجی سرانجام به [جمهوری] بدل شود. بر این اساس این امر در آریستوکراتی دشوارتر از پادشاهی است، اما در دموکراسی امر ناممکنی نیست، برخلاف انقلاب‌های قهرآمیز که می‌خواهند به یک‌چنین قانون اساسی متکی بر حقوق کامل دست یابند. اما این امر بدون هرگونه مقایسه‌ای به نوع حکومت خلق با شکل دولت (گر چه هم‌چنین کم و بیش در تناسب با مقصودی که داریم، قرار دارد) وابسته است. آن یک اما هرگاه که منطبق با مفاهیم حقوق باشد، به سیستم نمایندگی تعلق خواهد داشت که در آن به تنهایی نوع حکومت جمهوری و بدون آن (قانون اساسی هر چه که بخواهیم، بتواند باشد) استبداد و زورگویی ممکن خواهد بود. [...]

Kant, Immanuel: "Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik", Werkausgabe, Band XI, Herausgeber Wilhelm Weischedel, Frankfurt/m. 1991, Seite 204 ff

^{۶۸} سوپول، آلبرت: «انقلاب فرانسه»، جلد ۲، ترجمه عباس مخبر- نصرالله کسرانیان، انتشارات شباهنگ، ۱۳۷۰، صفحات ۴۳۷ به بعد.

^{۶۹} مارتین کریله Martin Kriele در کتاب خود در رابطه با قانون اساسی ۱۸۷۱ چنین نوشته است:

«قانون اساسی ۱۸۷۱ امپراتوری برای جنبش‌های آزادی‌خواهانه و دموکراتیک در آلمان ضربه سختی بود، تحقیر [این جنبش‌ها] تا مدت‌ها تأثیر ژرفی از خود بر فضای سیاسی و روان‌شناختی گذاشت که

آن را تا به امروز هنوز می‌توان حس کرد. این تحقیر خود را فقط در مشروعیت قانون اساسی نیمه دموکراتیک امپراتوری، یعنی در خصلت دوگانه آن که از شاه‌زادگان و مجلس قانونگذاری امپراتوری تشکیل شده بود، و همچنین در محدودیت عناصر دموکراتیک قانون اساسی، یعنی در استقلال حکومت از مجلس امپراتوری آشکار نمی‌ساخت. برعکس، شیوه خلاف‌آمدی عادی و با ناسازه *paradoxaerwise* آن در این بود که لاقلاً امیدهای بزرگ جنبش شهروندی را تا اندازه‌ای برآورده می‌ساخت، به‌طور مثال ایجاد وحدت ملی و همچنین ایجاد مجلس امپراتوری به‌مثابه نماینده دموکراتیک [جامعه]. زیرا مبارزه برای برآورده ساختن این آرزوها با اتکاء به نیروی خودی نمی‌توانست انجام گیرد، بلکه آن هدیهٔ مرحمتی از «بالائی‌ها» دریافت شده بود. بیش از آن این هدیه باید از دست بیسمارک گرفته می‌شد، یعنی از کسی که در سیاست قدرت موفق و در عین حال مورد ریشخند مخالفان خود بود. تأثیرات روانی این امر بسیار خردکننده بودند.

با آن که تا آن زمان عناصر جنبش شهروندی دموکراتیک بود و جنبش‌های آزادی‌خواهانه دولت قانونی و ملی با هم متحد گشته بودند، پس از آن عنصر دموکراسی از آن پرت افتاد. [این جنبش] نتوانست با اتکاء به نیروی خویش جای خود را باز کند و حتی در پیروزی آن را از دست داد، چرا که شاه‌زادگان بدون هر گونه نیازی آن را «بخشیده» بودند. بورژوازی آلمان نمی‌توانست در درازمدت خود را با موضعی که دائماً آن را از دست می‌داد، یکی بداند. به‌همین دلیل به ستایش کسی پرداخت که بر او چیره شده بود. او شیفته واقعیات سیاست قدرت بیسمارک شد، و به کسی که ریشخندش می‌کرد، حق داد تا نگرش مسخره «راست‌های» سیاسی را بپذیرد و آن را در برابر دموکرات‌ها «چپ» بنماید. او [بیسمارک] هم‌زمان بر این شالوده در برابر همسایگان غربی خویش خودآگاهی ملی نوینی را به‌وجود آورد.

این چنین آرایش روانی به‌دان‌جا منجر شد که [بورژوازی] در جنگ جهانی نخست با شور فراوان به هواداری قیصر و میهن پرداخت و دموکراسی را خوار پنداشت و کوشید ایده‌های ۱۹۱۴ را علیه ایده‌های ۱۷۸۹ به‌کار گیرد. دولت متکی بر قانون اساسی دموکراتیک ایده ۱۷۸۹ بود. ایده ۱۹۱۴ مبتنی بر تحقیر دولت قانونی توسط آلمانی‌هایی بود که در تلاش‌های خود در تحقق دولت قانونی شکست خورده بودند و خود را با تحقیر خویش یکی می‌دانستند و اینک فرصت یافته بودند توسط جنگ علیه دموکراسی‌های غربی در پیروزی سهیم شوند. [...]

بنگرید به این اثر:

Kriele, Martin: "Einführung in die Staatslehre", 5. überarbeitete Auflage, Wiesbaden, 1994, Seite 327

^{۷۰} ویلهلم دوم Wilhelm II. در ۲۷ ژانویه ۱۸۵۹ در برلین زاده شد و در ۴ ژوئن ۱۹۴۱ در دوم *Doom* در هلند درگذشت. او فرزند فریدریش سوم و از خاندان سلطنتی هوهن‌سُل بود. ویلهلم دوم در ۱۸۸۸ قیصر امپراتوری آلمان شد و تا ۱۹۱۸ سلطنت کرد. اما پس از شکست آلمان در جنگ جهانی اول، وضعیت انقلابی در این کشور سبب شد تا او از سلطنت کناره‌گیری کند و به هلند رود و در آن‌جا در تبعید به‌سر برد. ویلهلم دوم در عین حال آخرین پادشاه تاریخ آلمان است.

^{۷۱} قرارداد ورسای در ۲۸ ژوئن ۱۹۱۹ میان امپراتوری آلمان و ۲۶ قدرت متحد که در جنگ پیروز شده بودند، امضاء شد. این قرارداد در ۱۰ ژانویه ۱۹۲۰ جنبه اجرائی یافت، اما برخی از کشورها بدون امضاء این قرارداد به وضعیت جنگی میان خود و امپراتوری آلمان پایان دادند و یا آن که هم‌چون دولت ایالات متحده آمریکا با دولت آلمان قراردادهای جداگانه‌ای را امضاء کردند. در این قرارداد مرزهای جدید کشور آلمان با همسایگانش تعیین شدند که بر مبنای آن آلمان روی هم بیش از ۷۰ هزار کیلومتر مربع از اراضی خود را از دست داد. در این مناطق بیش از ۷۳ میلیون تن زندگی می‌کردند که در نتیجه‌ی این قرارداد باید تابعیت آلمانی خود را از دست می‌دادند. دیگر آن که تعداد ارتش زمینی آلمان نباید بیش‌تر از صد هزار تن و نیروی دریایی بیش‌تر از ۱۵ هزار تن می‌بود. هم‌چنین آلمان باید به کشورهای پیروز و از آن جمله به فرانسه هزینه جنگ را بازمی‌پرداخت.

^{۷۲} هیندنبورگ، پاول لودویگ هانس فون Paul Ludwig Hans von Hindenburg در ۲ اکتبر ۱۸۴۷ در پُزن Posen زاده شد و در ۲۰ اوت ۱۹۳۴ درگذشت. او سیاستمداری ارتشی بود و در جنگ جهانی اول به‌خاطر پیروزی در نبردها به مقام ژنرال مارشال و فرمانده کل قوای آلمان برگزیده شد و تا پایان جنگ به‌گونه‌ای دیکتاتوروار حکومت کرد. او دومین و آخرین رئیس‌جمهور جمهوری وایمار بود و در سال ۱۹۳۳ به فرمان او آدلف هیتلر به‌صدراعظمی برگزیده شد و توسط نمایندگان حکومت ائتلافی در مجلس تأیید شد. تا زمانی که هیندنبورگ زنده بود، هیتلر خود را صدراعظم می‌نامید، اما پس از مرگ او حزب ناسیونال سوسیالیست هیتلر را پیشوا و رهبر آلمان نامید، لقبی که به‌زودی در جامعه جا افتاد.

^{۷۳} پس از ناکامی ترور امپراتور ویلهلم اول در سال ۱۸۷۸ «قانون سوسیالیست‌ها» توسط حکومت بیسمارک تصویب شد. از آن‌جا که حزب سوسیال دمکرات آلمان در انتخابات پارلمانی به‌موفقیت‌های سترگی دست یافته بود، بیسمارک که در آن دوران صدراعظم امپراتوری آلمان بود، برای آن که از دستیابی این حزب به اکثریت کرسی‌های پارلمان جلوگیری کند، ترور امپراتور را بهانه کرد و قانون فوق‌العاده‌ای را تصویب کرد که با عنوان «قانون سوسیالیست‌ها» در تاریخ ثبت شد. بر مبنای آن قانون فعالیت احزاب سوسیال دمکرات، سوسیالیستی و کمونیستی ممنوع شد. این قانون تا سال ۱۸۹۰ برقرار بود.

^{۷۴} مارکس، کارل، انگلس، فریدریش: «مانیفست حزب کمونیست»، ترجمه به فارسی، اداره نشریات زبان‌های خارجی، پکن، ۱۹۷۲، صفحه ۶۷

^{۷۵} مجموعه آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۲۳، کتاب «سرمایه» جلد نخست، صفحه ۱۸۹ به‌بعد،

^{۷۶} مجموعه آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۲، صفحه ۶۱۳

^{۷۷} مجموعه آثار مارکس و انگلس به آلمانی، جلد ۴، صفحه ۳۱۷

^{۷۸} همانجا، صفحه ۶۴

^{۷۹} نام واقعی لنین ولادیمیر اولیانف Wladimir Uljanow بود. او در سال ۱۸۷۰ در سیمبیرسک Simbirsk زاده شد و در سال ۱۹۲۴ در شهر گورکی Gorki که در نزدیکی مسکو قرار دارد، درگذشت. خانواده او به اشراف اداری تعلق داشت. برادر بزرگ‌تر لنین به جریان نارودنیکوی وابسته بود و به‌خاطر شرکت در ترور تزار محاکمه و اعدام شد. به‌همین دلیل لنین بسیار زود با جریانات انقلابی در ارتباط قرار گرفت. او پس

از پایان تحصیلات خود در رشته حقوق، به پترزبورگ رفت و در آنجا به وکالت پرداخت. طی سال‌های ۱۸۸۸-۸۹ مطالعه آثار مارکس را آغاز کرد و به شدت تحت تأثیر آن آثار قرار گرفت. در سال ۱۸۹۵ به همراه مارتف «اتحادیه مبارزه برای آزادی طبقه کارگر» را به وجود آورد که در آن تمامی سازمان‌های مارکسیستی پترزبورگ متحد شده بودند و می‌کوشیدند به جنبش کارگری سویه سیاسی دهند. لنین به‌خاطر فعالیت سیاسی در سال ۱۸۹۶ دستگیر و محاکمه و به سیبری تبعید شد و تا سال ۱۸۹۹ در آنجا به‌سر برد. پس از بازگشت از سیبری به «حزب سوسیال دمکرات روسیه» که در سال ۱۸۹۸ تأسیس شده بود، پیوست. سال‌های ۱۹۰۰-۰۵ را در مونیخ، لندن و ژنو در مهاجرت به‌سر برد. در مونیخ با هم‌کاری مارتف و پلخائف نشریه اسکرا Iskra را که «اخگر» معنی می‌دهد، انتشار داد. پیش از شکست انقلاب ۱۹۰۵، لنین به‌این نتیجه رسید که تنها از طریق ایجاد حزبی از انقلابیون حرفه‌ای می‌توان پیروزی پرولتاریا را تضمین کرد. اختلاف نظر در این باره و نیز درباره برخی از تاکتیک‌های حزبی در سال ۱۹۰۳ زمینه را برای انشعاب در «حزب سوسیال دمکرات روسیه» فراهم ساخت. حزب به دو فراکسیون منشویکی (اقلیت) و بلشویکی (اکثریت) تقسیم شد. در کوران انقلاب ۱۹۰۵ لنین به روسیه بازگشت، اما پس از آن که انقلاب شکست خورد، دیگر بار مجبور شد به اروپای غربی مهاجرت کند. او پس از پیروزی انقلاب فوریه ۱۹۱۷ توانست با کمک دولت آلمان به روسیه بازگردد. او پس از بازگشت به روسیه، با طرح تزه‌های آوریل، مبارزه بر سر تصرف قدرت سیاسی را آغاز کرد. نخستین کوشش او برای تصرف قدرت سیاسی در ژوئیه همان سال با شکست روبرو شد. با این حال بلشویک‌ها توانستند به رهبری لنین در اکتبر ۱۹۱۷ حکومت کرنسکی را سرنگون سازند و در ۱۸ ژانویه ۱۹۱۸ پس از تعطیل مجلس مؤسسان، لنین را به‌عنوان رهبر شورای کمیساریای خلق و رئیس دولت برگزینند. در مارس ۱۹۱۸ فراکسیون بلشویکی حزب سوسیال دمکرات روسیه تغییر نام داد و خود را «حزب کمونیست» نامید. چندی بعد به فرمان حکومتی که لنین در رأس آن قرار داشت، جز حزب کمونیست، تمامی دیگر احزاب غیرقانونی اعلان گشتند و سیستم تک‌حزبی در روسیه شوروی به نهاد رسمی حکومت بدل گشت. از آنجا که جدل‌های اجتماعی در درون حزب رخ می‌کردند و حزب به فراکسیون‌های مختلفی که گاهی علیه نظرات هم مبارزه می‌کردند، تقسیم شده بود، برای حفظ «وحدت» حزب و جلوگیری از پراکندگی، به فرمان لنین تشکیل فراکسیون‌ها در حزب ممنوع شد. پس از پیروزی در جنگ داخلی، لنین برای مقابله با خرابی وضع اقتصادی، سیاست اقتصادی نو را در پیش گرفت که مخفف آن NEP بود. لنین مجبور بود به‌خاطر بیماری از سال ۱۹۲۲ از سیاست کناره‌گیری کند و همین امر سبب شد تا برخلاف تمایل او، زمینه برای به‌قدرت رسیدن استالین هموار گردد.

۸۰. صدام، حسین عبدالمجید التکریتی در ۲۸ آوریل ۱۹۳۷ در العوشه در نزدیکی ترکیت زاده شد و در ۳۰ دسامبر ۲۰۰۶ در الکاظمیه در نزدیکی بغداد به دار آویخته شد. او از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۳ رئیس‌جمهور عراق بود. صدام هم‌چنین از ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۱ و از ۱۹۹۴ تا سقوط حکومت بعث در عراق، هم‌زمان نخست وزیر این کشور هم بود. صدام در ۱۹۵۶ عضو حزب بعث عراق شد و یک سال بعد در کودتایی ناموفق علیه عبدالکریم قاسم شرکت کرد و در سال ۱۹۵۹ به مصر گریخت. دادگاه او را غیباً به مرگ محکوم کرد. او در مصر حقوق تحصیل کرد، اما در سال ۱۹۶۳ پس از پیروزی کودتایی خونین که

به‌رهبری حزب بعث انجام گرفت، تحصیل خود را نیمه‌کاره رها کرد و به عراق بازگشت. او ۱۹۶۴ به زندان محکوم شد، اما نوانست ۱۹۶۷ از زندان بگریزد. ۱۹۶۸ در کودتای دیگری به رهبری حزب بعث شرکت کرد و در کابینه جدید به وزارت رسید. در سال ۱۹۷۳ ژنرال سه ستاره ارتش عراق نامیده شد. در ۱۹۷۵ در مقام معاون رئیس‌جمهور با شاه ایران «قرارداد الجزایر» را امضاء کرد. در ۱۹۷۹ به فرمان ژنرال البکر رهبر حزب بعث شد و در همان سال در ۴۲ سالگی نخست‌وزیر عراق و پس از مرگ البکر همه‌کاره عراق شد. به‌فرمان او در ۲۲ سپتامبر ۱۹۸۰ ارتش عراق به ایران حمله کرد. این جنگ ۸ سال به‌درازا کشید. در ۲ اوت ۱۹۹۰ ارتش عراق کویت را اشغال کرد، زیرا صدام مدعی بود که کویت جزئی از سرزمین عراق است. بنا بر تصویب شورای امنیت سازمان ملل ارتشی به‌رهبری آمریکا به کویت حمله کرد و ارتش عراق را از آن کشور بیرون راند و عراق موظف به پرداخت غرامت به کویت و همچنین پرداخت هزینه جنگ شد. در ۲۰ مارس ۲۰۰۳ ارتش‌های آمریکا و انگلیس و چند کشور دیگر برخلاف مصوبه شورای امنیت سازمان ملل به عراق تجاوز و این کشور را اشغال کردند. صدام در ۱۳ دسامبر همان سال در عراق دستگیر شد و سپس به‌اعدام محکوم گشت. صدام حسین مستبدی وحشی و بی‌رحم بود و با تکیه بر اقلیت سنی عراق شیعیان و کردان این کشور را سرکوب کرد. او نه تنها علیه سربازان ایران، بلکه حتی علیه مردم کرد عراق سلاح شیمیایی به‌کار بُرد و در شلمچه که در کردستان عراق قرار دارد، هزاران تن مردم بی‌گناه را کُشت.

^{۸۱} ابوالحسن بنی‌صدر در ۲۲ مارس ۱۹۳۳ در همدان زاده شد، او در دوران دانشجویی در ایران فعال سیاسی بود، اما به‌خاطر فشار ساواک در سال ۱۹۶۳ برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت. مدتی با جبهه ملی ایران در خارج از کشور کار کرد، اما پس از انشعاب در این سازمان به‌طور مستقل به‌کار سیاسی خود ادامه داد. او به‌خاطر باورهای دینی خود با نیروهای مذهبی و از آن جمله با پیروان آیت‌الله خمینی در ارتباط بود. پس از آمدن آیت‌الله خمینی به فرانسه، بنی‌صدر، قطب‌زاده و یزدی به او پیوستند و همراه او به ایران رفتند. این سه تن از همان آغاز به رهبران انقلاب بدل شدند. بنی‌صدر ۱۹۷۹ نخست‌معاون وزارت‌خانه‌های اقتصاد و دارایی و سپس در سال ۱۹۸۰ وزیر امور خارجه شد. او در نخستین انتخابات ریاست جمهوری ایران شرکت کرد و بیش‌ترین آرا را به‌دست آورد. مجلس ایران در ۲۵ ژانویه ۱۹۸۰ او را به این مقام برگزید. بنی‌صدر از ۴ فوریه ۱۹۸۰ تا ۲۱ ژوئن ۱۹۸۱ در این مقام باقی ماند. اما به‌خاطر اختلاف با روحانیت، زیرا بنی‌صدر می‌خواست از دامنه نفوذ روحانیت در دستگاه دولت بکاهد، مجلس ایران او را از این مقام عزل کرد. بنی‌صدر در ۲۹ ژوئن همان سال به‌همراه مسعود رجوی از ایران به فرانسه گریخت و از آن زمان تا کنون در این کشور به‌سر می‌برد.

^{۸۲} ارهارد، لودویک، ویلهلم Ludwig Wilhelm Erhard در ۴ فوریه ۱۸۹۷ در فورث Fürth زاده شد و در ۵ مه ۱۹۷۷ در شهر بُن Bonn درگذشت. او پس از تأسیس دولت آلمان فدرال در سال ۱۹۴۹ وزیر اقتصاد این کشور شد و تا ۱۹۶۳ در این مقام باقی ماند. پس از کناره‌گیری آدنانر از مقام صدراعظمی، ارهارد از ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶ صدراعظم آلمان غربی شد و همچنین طی سال‌های ۶۷-۱۹۶۶ رهبر حزب سوسیال دمکرات‌های مسیحی بود. اما حکومت ائتلافی او از هم پاشید و ارهارد از صدراعظمی کنار گذاشته شد و حکومت ائتلافی جدیدی از دو حزب بزرگ سوسیال دمکرات‌های مسیحی و سوسیال دمکرات‌های

آلمان غربی تشکیل شد. او پرفسور اقتصاد بود و پیش از وزارت در دانشگاه تدریس می کرد. آلمانی‌ها او را پدر اقتصاد جامعه رفاء می نامند و پیشرفت‌های اقتصادی خارق‌العاده آلمان غربی پس از جنگ را نتیجه سیاست اقتصادی او می دانند که کوشید میان منافع سرمایه‌داران و کارگران نوعی تعادل برقرار سازد.

^{۸۳} «اقتصاد بازار رفاء» die soziale Marktwirtschaft یکی از الگوهای اقتصاد سرمایه‌داری است که در آن دولت وظیفه دارد محدوده کارکرد اقتصاد آزاد را تعیین کند، بدون آن که خود در اقتصاد نقشی تعیین کننده داشته باشد. برخی از عناصر تئوری این اقتصاد در سال‌های پیش از جنگ جهانی دوم از سوی اقتصاددانانی که به جناح‌های مختلف اقتصادی تعلق داشتند، تدوین شدند. در ابتداء پیروان اقتصاد بازار رفاء تئوری خود را نفولیبیرالیسم نامیدند. در آلمان پیروان مکتب فرایبورگ Freiburger Schule در پیدایش این تئوری نقشی بزرگ داشتند. این تئوری بر این باور بود که دولت می تواند با تنظیم قوانینی که رقابت را در بازار آزاد تضمین می کنند و از پیدایش انحصارها جلوگیری می نمایند که می توانند رقابت در بازار را از میان بردارند، وضعیتی را در شیوه تولید سرمایه‌داری دائمی سازد که در آن رشد اقتصادی و هم‌راه با آن رفاء اجتماعی از ثبات و پایداری برخوردار شود. به همین دلیل نیز پیروان این تئوری بر این باورند که مهم‌ترین وظیفه دولت آن است که از تمرکز قدرت اقتصادی انحصارهای اقتصادی، یعنی کارتل‌ها و تراست‌ها جلوگیری کند. هم‌چنین دولت باید با تدوین قوانین مانع از انحصار نیروی کار در دست برخی از نهادهای اقتصادی شود. دیگر آن که دولت باید با تدوین قوانین سرمایه‌داران را مجبور سازد حداقلی از رفاء کارگران خود را تضمین کنند، یعنی سقف دست‌مزدها نباید در رابطه با نیازهای بازار، بلکه باید با توجه به حرمت انسانی، یعنی تأمین زندگی شرافتمندانه تعیین شود. البته تقسیم ثروت به صورت درآمد شاغلین دارای محدودیت‌هایی است، یعنی افزایش دست‌مزدها نباید از امکانات سرمایه در بازار رقابت بکاهد. در عین حال دخالت دولت در ایجاد تعادل میان خواست‌ها و منافع سرمایه و کار نباید سبب شود تا افراد از احساس مسئولیت نسبت به آینده خود شانه خالی کنند. دیگر آن که پیروان تئوری اقتصاد بازار رفاء در پی تحقق «عدالت اجتماعی» نیستند، زیرا می دانند که تولید ثروت منوط به آن است که سرمایه مولد بتواند با کالاهایی که تولید کرده است، در بازار رقابت کند. بنابراین نخست باید همه چیز در خدمت این کارکرد سرمایه قرار گیرد و پس از آن، آنچه باقی میماند را می توان میان کارگران سرشکن کرد تا به رفاء بیش‌تری دست یابند.

^{۸۴} «ناتو» Nato مخفف «پیمان نظامی ائتلاف شمالی» است. این پیمان در ۴ آوریل ۱۹۴۹ نخست برای ۲۰ سال میان ایالات متحده آمریکا، کانادا و ده کشور اروپایی (انگلستان، ایتالیا، ایسلند، بلژیک، پرتغال، دانمارک، فرانسه، لوکزامبورگ، نروژ و هلند) بسته شد. پس از آن به تدریج کشورهای دیگری چون ترکیه و یونان در سال ۱۹۵۲، آلمان غربی در سال ۱۹۵۵ و اسپانیا در سال ۱۹۸۲ به این اتحادیه پیوستند. پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» کشورهای چک، لهستان و مجارستان در سال ۱۹۹۹ و کشورهای استندلند، لیتوانی، بلغارستان، رومانی، اسلواکی و اسلواکین در سال ۲۰۰۴ عضو این پیمان شدند. آلبانی و کرواسی نیز در ۳ آوریل ۲۰۰۸ به پیمان ناتو پیوستند. در حال حاضر روی هم ۲۶ کشور عضو این پیمان نظامی هستند.

هدف این پیمان نظامی دفاع از موجودیت و استقلال کشورهای عضو است، یعنی ناتو باید بنا بر اساس نامه خود فقط به جنگ‌های تدافعی و نه تهاجمی دست زند. هم‌چنین کشورهای که عضو این پیمان هستند، خود را متقابلاً موظف ساخته‌اند که اختلافات خود را صلح‌آمیز حل کنند. دیگر آن که حفظ ساختار سیاسی موجود در کشورهای اروپای غربی، یعنی دولت دموکراتیک و اقتصاد بازار آزاد یکی از هدف‌های مهم پیمان ناتو است. به عبارت دیگر، در دورانی که «جنگ سرد» آغاز شد و کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته و کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» در برابر یک‌دیگر صف‌بندی کرده بودند، پیمان ناتو از یک سو باید از پیش‌روی «سوسیالیسم» در اروپای غربی و از سوی دیگر از سقوط شیوه تولید سرمایه‌داری جلوگیری می‌کرد.

^{۸۵} دکتر محمد هدایت مصدق در ۱۹ مه و یا ۱۶ ژوئن ۱۸۸۲ در تهران زاده شد و در ۵ مارس ۱۹۶۷ در احمدآباد درگذشت. او یکی از چهره‌های سیاسی برجسته ایران است. او از خانواده قاجار و امیرزاده بود. پدر او میرزا هدایت در دوران شاهان قاجار مدتی وزیر مالیه بود. می‌گویند که مصدق در ۱۵ سالگی به عنوان «بازرس مالی» برای رسیدگی به امور مالی برخی از استان‌ها استخدام شد. و چون شاه از کار او بسیار راضی بود، به او لقب «مصدق السلطنه» را اعطاء کرد. مصدق در ۱۸ سالگی برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت و در آن کشور و سوئیس حقوق تحصیل کرد. پس از دریافت دکترا در سال ۱۹۱۶ به ایران بازگشت و معاون وزیر مشاور در وزارت مالیه و در سال ۱۹۲۲، یعنی در سی سالگی وزیر مالیه شد. او یکی از معدود نمایندگان مجلس بود که با پادشاهی رضا شاه مخالفت کرد و به همین دلیل از ۱۹۲۸ از هرگونه فعالیت سیاسی محروم شد.

مصدق پس از سقوط رضاشاه، در سال ۱۹۴۴ از سوی مردم تهران نماینده اول تهران شد و به خاطر خوشنامی و فسادناپذیری به بزرگ‌ترین شخصیت ملی بدل گشت و با تأسیس جبهه ملی ایران، به رهبری آن جریان سیاسی برگزیده شد. او با طرح پروژه ملی (دولتی) کردن صنایع نفت کوشید به وابستگی مالی ایران از انگلیس پایان دهد، زیرا بر این باور بود کشوری که از نظر اقتصادی مستقل نیست، نمی‌تواند از استقلال سیاسی برخوردار باشد. برای تحقق پروژه ملی کردن صنایع نفت، مجلسی که در آن نمایندگان محافظه‌کار و وابسته به دربار اکثریت داشتند، از مصدق خواست که نخست‌وزیر شود. اما او تصویب قانون ملی کردن صنایع نفت را شرط پذیرش آن مقام کرد و در نتیجه مجلس شورای ملی ایران نخست قانون ملی کردن صنایع نفت را تصویب کرد و سپس در ۳۰ آوریل ۱۹۵۱ مصدق را به نخست‌وزیری برگزید.

تا آن زمان سهم ایران از سود شرکت بریتیش پترولیوم فقط ۲۰ درصد بود. از آن‌جا که این شرکت بر این باور بود که دولت ایران نمی‌تواند یک‌جانبه قراردادی را که در دوران رضا شاه در ۲۹ آوریل ۱۹۳۳ با این شرکت برای ۶۰ سال بسته شده بود، لغو کند، از دست ایران به دادگاه جهانی لاهه شکایت کرد. هم‌چنین بنا به تقاضای دولت انگلیس شورای امنیت سازمان ملل در اول اکتبر ۱۹۵۱ تصویب کرد که موضوع اختلاف میان انگلیس و ایران در این شورا مورد بررسی قرار گیرد. دادگاه لاهه در ۵ ژوئیه ۱۹۵۲ به سود ایران رأی خود را صادر کرد، اما برخی از شکایات دولت انگلیس از ایران را محق دانست. به همین دلیل به فرمان مصدق، دولت ایران در تاریخ ۸ ژوئیه به عضویت خود در این نهاد بین‌المللی

پایان داد. هم‌چنین بررسی شکایت انگلیس علیه ایران در شورای امنیت در تاریخ ۱۹ اکتبر ۱۹۵۲ از سوی دولت شوروی وتو شد. به‌همین دلیل دولت انگلیس سواحل ایران را محاصره کرد تا از صدور نفت ایران به کشورهای دیگر جلوگیری کند. از آن‌جا که نیمی از بودجه دولت تا آن زمان از درآمد نفت تأمین می‌شد، این امر سبب گسترش بحران اقتصادی در ایران گشت. برای کنترل بحران اقتصادی و سیاسی مصدق خواهان «حقوق ویژه» بیش‌تری از مجلس و شاه شد. اما از آن‌جا که شاه حاضر نبود فرماندهی ارتش را از دست دهد، در نتیجه دکتر مصدق در ۱۵ ژوئن ۱۹۵۲ استعفاء داد.

به‌فرمان شاه قوام‌السلطنه در ۱۶ ژوئن ۱۹۵۲ به نخست‌وزیری برگزیده شد و مجلس شورای ملی در جلسه‌ای غیرعلنی و بدون حضور نمایندگان اقلیت که هوادار مصدق بودند، به نخست‌وزیری احمد قوام رأی مثبت داد. او فوراً فرمانی صادر کرد که بر مبنای آن باید فوراً با شرکت بریتیش پترولیوم و دولت انگلیس بر سر دستیابی به یک توافق‌نامه جدید گفتگو می‌شد. این سیاست که با سیاست دکتر مصدق در تضاد کامل قرار داشت، سبب شورش خودجوش مردم ایران (۳۰ تیر) و سقوط کابینه قوام شد. قوام در ۲۱ ژوئن ۱۹۵۲ از مقام نخست‌وزیری استعفاء داد و مجلس در ۲۲ همان ماه با ۶۱ رأی موافق و ۳ رأی مخالف مصدق را دوباره به نخست‌وزیری برگزید. به‌این ترتیب شاه مجبور شد از رأی مجلس پیروی و فرمان نخست‌وزیری مصدق را امضاء کند. مصدق برای شش ماه از «حق ویژه» برای سر و سامان دادن به بحران اقتصادی کشور برخوردار شد. انتخابات مجلس که در ۲۴ ژانویه ۱۹۵۳ برگزار شد، آشکار ساخت که حکومت مصدق از پایگاه توده‌ای گسترده‌ای برخوردار است. اما در این مجلس نیز بسیاری از نمایندگان که از مناطق روستایی انتخاب شده بودند، به بزرگ‌مالکان و دربار وابسته بودند و در پیش‌برد برنامه‌های دولت کارشکنی می‌کردند. مصدق برای جلوگیری از تبدیل دربار به کانون و پایگاه ارتجاع داخلی و خارجی با «حق ویژه‌ای» که از مجلس گرفته بود، در ۲ اوت همان سال کنترل قصرهای شاهی را به شهربانی کشور واگذار کرد، یعنی بدون آگاهی نخست‌وزیر شاه‌زادگان نمی‌توانستند با سیاستمداران خارجی در قصرهای خود دیدار کنند. در ۳ اوت همه‌پرسی در رابطه با انحلال مجلس انجام گرفت که در آن فقط باسوادان شرکت داشتند و برای رأی‌ها ب منفی و مثبت نیز صندوق‌های رأی جداگانه در نظر گرفته شده بودند که با مبنای دموکراسی در تضاد قرار داشتند. در تهران ۱۵۵۵۴۴ تن موافق و فقط ۱۱۵ تن مخالف انحلال مجلس بودند. در دیگر شهرهای ایران نیز کم و بیش با همین وضعیت روبرو بودیم. مصدق امیدوار بود که در انتخابات جدید مجلس هواداران او از اکثریت آراء برخوردار خواهند شد. برای جلوگیری از این کار، آمریکا و انگلیس و دربار ایران کوشیدند حکومت مصدق را با دست زدن به کودتای نظامی سرنگون کنند. رهبری این کودتا در دست کرمیت روزولت Kermit Roosevelt که عضو سازمان جاسوسی سیا CIA بود و هم‌چنین لوی و. هندرسون Loy W. Henderson سفیر آمریکا در ایران قرار داشت و طرح کودتا را «اقدام آژاکس» Operation Ajax نام نهاده بودند. پس از شکست کودتای نخست شاه که در شمال ایران به‌سر می‌برد، در ۱۱ اوت ۱۹۵۳ با هواپیما نخست به بغداد و سپس از آن‌جا به رم رفت. کودتای بعدی در ۱۹ اوت ۱۹۵۳ (۲۸ مرداد ۱۳۳۲) با حمله نظامیان به منزل مصدق و اشغال تمامی نقاط سوق‌الجیشی کشور با موفقیت انجام شد..

مصدق در دوران حکومت خود کوشید با دست زدن به اصلاحات اجتماعی وضعیت تهی‌دستان را بهتر سازد. یکی از این برنامه‌های اصلاحی به روستاها مربوط می‌شد و بخشی از بهره مالکانه باید صرف آبادانی روستاها می‌گشت. همچنین عایدات زمین‌های خالصه دولتی و موقوفات باید زیر نظر دولت قرار می‌گرفتند و برای آبادانی و عمران کشور مصرف می‌شدند. به‌این ترتیب بخش بزرگی از بزرگ‌زمینداران و کسانی که عایدات زمین‌های خالصه دولتی و موقوفات را در اختیار خود داشتند، به دشمنان حکومت مصدق بدل شدند. با آن که دولت آمریکا از پروژه اصلاحات ارضی مصدق هواداری می‌کرد، اما مرز مشترک ایران با اتحاد جماهیر شوروی و خطر دستیابی حزب توده به قدرت سیاسی سبب شد تا این دولت در سرنگونی دولت دمکراتیک مصدق و استقرار استبداد ۲۵ ساله محمدرضا شاه نقشی شوم در تاریخ ایران بازی کند.

بنا بر اسنادی که تا کنون انتشار یافته‌اند، آلن دالس رئیس سیا در ۴ آوریل ۱۹۵۳ فرمان کودتا را صادر کرد و برای تأمین هزینه کودتا یک میلیون دلار بودجه در نظر گرفته شد. باز بنا بر همین اسناد و منابع آمریکایی، در کودتا علیه حکومت دکتر مصدق آمریکا، انگلیس، دربار شاه، بخشی از روحانیت ایران، زمینداران کلان و همچنین فرماندهان ارتش به‌رهبری سرلشکر فضل‌الله زاهدی شرکت داشتند.

^{۸۶} آئنده، سالوادر Salvador Allende در ۲۶ ژوئن ۱۹۰۸ در والپارایسو Valparaiso زاده شد و در ۱۱ سپتامبر ۱۹۷۳ در سانتیاگو Santiago de Chile در هنگام کودتا کشته شد. او پزشک و رهبر حزب سوسیالیست شیلی بود و ۱۹۷۰ در انتخاباتی آزاد و دمکراتیک به ریاست‌جمهوری شیلی برگزیده شد. از آن‌جا که او همچون دکتر مصدق کوشید صنایع مس شیلی را که در انحصار سرمایه‌داران آمریکایی قرار داشت، ملی کند، ارتش شیلی زیر نظر «سیا» علیه حکومت دمکراتیک او کودتا کرد. پس از آن دیکتاتوری نظامی در آن کشور برقرار شد.

^{۸۷} شارل آلکسی هنری موریس د توکویل Charles Alexis Henri Maurice de Tocqueville در ۲۹ ژوئیه ۱۸۰۵ در فرانسه زاده شد و در ۱۶ آوریل ۱۸۵۹ در شهر کان فرانسه درگذشت. او روزنامه‌نگار، تاریخ‌نگار و سیاستمدار بود و از بنیانگذاران مقایسه‌دانش‌های سیاسی است. مهم‌ترین اثر او «درباره دمکراسی در آمریکا» است که گزارشی است از ساختارهای دمکراسی در آن کشور. او در بررسی خود به عللی می‌پردازد که سبب شدند تا دمکراسی آمریکا از ساختاری متفاوت با دمکراسی فرانسه برخوردار باشد. او در این کتاب خطرهائی را بررسی کرد که می‌توانند در دمکراسی سبب پیدایش دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت شوند و قانون اساسی آمریکا برای جلوگیری از یک‌چنین وضعیتی نظام فدرالی و عدم تمرکز را پیشنهاد کرد که بر مبنای آن مردم در همه سطوح زندگی خود از حق دخالت در نظام سیاسی برخوردارند. او همچنین دریافت که تمرکز قدرت در دستان دولت سبب می‌شود تا افراد و مردم از دست زدن به‌ابتکارات شخصی و گروهی برای بهبود وضعیت زندگی خود و از استعداد تصمیم‌گیری مستقل در مورد سرنوشت خویش محروم شوند، فقط به مسائل اقتصادی بپردازند و در نتیجه به شهروندان نابالغ بدل گردند، وضعیتی که برای ادامهٔ زیست و کامیابی دمکراسی خطرناک است. او عدم تمرکز قدرت سیاسی را بهترین ابزار برای مقابله با یک‌چنین خطری دانست. با آن که دِ کوئویل

دمکراسی را بهترین نظام سیاسی می‌داند، اما می‌کوشد خطراتی را که از این ساختار سیاسی می‌توانند ناشی شوند، توضیح دهد. در این جا برخی از نظرات او را نقل می‌کنیم:

«[...] با این که من همه قدرت دولت را ناشی از اراده خلق می‌دانم، اما این اصل را که اکثریت در حوزه حکومت حق انجام هر کاری دارد را کافرانه و زشت می‌دانم. آیا موضع خودم را نفی می‌کنم؟ قانونی همگانی وجود دارد که اگر نه فقط توسط اکثریت یک خلق، بلکه توسط اکثریت انسان‌ها تدوین شده باشد، اما از سوی اکثریت پذیرفته شده است. این قانون عدالت است.

عدالت مرزهای حق هر خلقی را تعیین می‌کند. [...]

[...] پس هرگاه از پیروی از قانونی ناعادلانه سرپیچی کنم، به این معنی نیست که با حق اکثریت در فرمان راندن مخالفت کرده‌ام؛ بلکه فقط به جای حاکمیت خلق حاکمیت انسانی را فرامی‌خوانم. [...]

آیا اکثریت در کلیت خود چیز دیگری جز فردی است که دارای نگرش‌ها و خواسته‌هایی است که با غالب افراد دیگر، به نام اقلیت، تفاوت دارد؟ [...] و هرگز به اکثریتی اجازه نخواهم داد آن چه را انجام دهد که فردی چون خود را از انجام آن محروم می‌سازم. [...]

بر روی زمین قدرتی وجود ندارد که از آن چنان حقوق احترام‌برانگیز و مقدسی برخوردار باشد که بخواهم حاکمیت بدون کنترل و محدودیت آن را بپذیرم. و همین که به بینم کسی حق و امکان انجام هر کاری را داشته باشد، حال این [کس] خلق یا شاه، دمکراسی یا الیگارشی باشد، خواه نظامی سلطنتی و یا جمهوری، در آن صورت خواهم گفت: این جوانه جباریت است و خواهم کوشید در محدوده قوانین دیگری زندگی کنم. [...]

حال اگر قوه قانونگذاری را در نظر گیریم که اکثریتی را، بدون آن که ضرورتاً برده‌وار شیفته آن اکثریت باشد، نمایندگی کند، قدرتی اجرایی که از قدرت معینی بهره‌مند است، قوه قضائی که از آن دو قوه دیگر مستقل است، در این حالت نیز دمکراسی خواهیم داشت، اما جباریت دیگر شانس نخواهد داشت. [...]

De Tocqueville, Alexis: "Über die Demokratie in Amerika", ausgewählt und herausgegeben von J. P. Mayer, Stuttgart, 1985, Seiten 145 ff

^{۸۸} میل، جان استوارت، John Stuart Mill در ۲۰ مه ۱۸۰۶ در پنتونیل لندن Pentonville, London زاده شد و در ۸ مه ۱۸۷۳ در Avignon درگذشت. او فیلسوف و اقتصاددان و یکی از با نفوذترین اندیشمندان لیبرال سده ۱۹ بود. او در جوانی هوادار مکتب فایده‌گرایی Utilitarismus بود. بر مبنای این مکتب هرگاه هر کس با تکیه بر خرد و آرزوهای خود آزادانه عمل کند، در آن صورت بزرگ‌ترین خوش‌بختی‌ها نه فقط نصیب آن کس، بلکه نصیب تمام بشریت خواهد شد. میل در آثار خود هم‌چنین سازگاری لیبرالیسم و دمکراسی را مورد بررسی قرار داد. او در نوشته‌های خود دمکراسی نمایندگی، یعنی دمکراسی پارلمنتاریستی را مطلوب‌ترین شکل حکومت تشخیص داد. آثار او درباره اقتصاد ملی هنوز نیز از اهمیت زیادی برخوردارند. او در عین هواداری از اقتصاد لیبرالی هوادار اصلاحات اجتماعی به سود

تهی‌دستان نیز بود. میل نه فقط هوادار بازار آزاد، بلکه هم‌چنین هوادار آزادی‌های فردی و مدنی بود. در این‌جا برخی از اندیشه‌های او را نقل می‌کنیم:

«به‌عبارت دیگر جامعه می‌تواند مجری فرمان‌های خود باشد و این کار را هم انجام می‌دهد؛ و هرگاه به‌جای فرامین درست، احکامی نابخردانه صادر کند، یا آن که اصولاً در کارهایی دخالت کند که به‌او ربطی ندارند، در آن صورت در مقایسه با بسیاری از نمونه‌های سیاسی دل‌مُرده به جباریت اجتماعی دهشتناکی دست می‌زند. زیرا با این که معمولاً توسط جریمه‌های سخت نمی‌توان از آن نگاه‌داری کرد، با این حال چون به ژرفای زندگی شخصی نفوذ می‌کند و حتی روح را به برده‌گی می‌گیرد، در نتیجه فرصت‌های اندک را از دست می‌دهد. بنابراین هیچ‌گاه به کفایت نمی‌توان از جباریت دیوانسالاری [دولتی] جلوگیری کرد، بلکه باید علیه جباریت آراء و دریافت حاکم، علیه گرایش جامعه به ابزار دیگری غیر از جرائم مدنی بود تا بتوان ایده‌ها و کردارهای خود را به قانون زندگی کسانی بدل ساخت که دارای آراء انحرافی هستند، تکامل را به زنجیر می‌کشند تا اگر ممکن شد، بتوانند از پیدایش هرگونه فردیت که با راه آنان سازگاری ندارد، جلوگیری کنند و همه شخصیت‌ها را به‌پیروی از الگوی خود مجبور سازند. پس مرزی برای دخالت قانونی افکار عمومی در استقلال شخصی وجود دارد و یافتن این مرز و از آن در برابر تجاوز حراست کردن، برای یک قانون اساسی خوب مربوط به امور انسانی به‌همان اندازه اجتناب‌ناپذیر است که در برابر هرگونه خودکامگی سیاسی. [...]»

Mill, John Stuart: "Über die Freiheit" (1859), herausgegeben von Manfred Schlenke, Stuttgart, 1988, Seite 5

^{۸۹} در سده‌های میانه سرزمینی که شاهان امپراتوری روم-آلمان سلطنت می‌کردند، امپراتوری مقدس روم ملت آلمان Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation نامیده می‌شد. این دولت تا ۱۸۰۶ وجود داشت و پس از آن جای خود را به امپراتوری آلمان داد که از اتحاد صوری ایالت‌های مستقل آلمان تشکیل شده بود.

^{۹۰} رجوع شود به قرآن، سوره شوری، آیه ۳۸. برگردان فارسی چنین است: «و کارشان مشورت است میان ایشان». «قرآن مجید»، با ترجمه محمد کاظم معزی، انتشارات اتحادیه انجمن‌های اسلامی در اروپا، آمریکا و کانادا. سال انتشار؟ صفحه ۲۹۶

^{۹۱} در رابطه با روند جهانی‌سازی و تأثیر آن بر ساختارهای اجتماعی در دولت‌های دموکراتیک برداشت‌های متفاوتی وجود دارند. در این رابطه بنگرید به کتاب «جهانی‌سازی و دموکراسی، شانس‌ها و ریسک‌ها از منظر اقتصاد». در آن‌جا می‌توان چنین خواند:

«[...] بحث‌های همگانی درباره جهانی‌سازی نوعی نمایش مراده وحشت اجتماعی است، که معنای تناسب‌های در خور را نادیده می‌گیرد. چشم‌اندازهای ادراکی تحریف بزرگی را نمایان می‌سازند. [...] ترس آن است که جهانی‌سازی (بیش از اندازه) دموکراسی را به مخاطره اندازد.

در بیش‌تر کشورهای در حال تکامل که دارای حکومت‌های خودکامه autokratisch هستند و به‌همین دلیل؟ (هنوز) فاقد دولت رفاه رشد یافته‌اند، چنین برداشت عامیانه‌ای نادرست است. بلکه بر عکس، جهانی‌سازی در این‌جا به‌مثابه معادلی عمل‌کننده برای نهادهای ترتیب‌دهنده‌ای که وجود ندارند،

تنظیم‌گر مناسبات نمایندگی میان شهروندان و سیاستمداران می‌شود. رقابت - در حوزه سیاست و اقتصاد - چیز دیگری نیست مگر ابزار سلب قدرت. از این نگاه دموکراسی و جهانی‌سازی با هم تضادی ندارند، بلکه کاملاً برعکس. جهانی‌سازی می‌تواند موجب ارتقای دموکراسی - و به‌ویژه تمامی پیش‌شرط‌های دولت حقوقی دموکراسی - گردد. اما این امر در مورد دولت‌های رفاء جوامع دموکراتیک به‌گونه دیگری است. بر خلاف دولت‌های خودکامه، در این [کشورها] توان جبر دولت در مرحله نخست نه علیه مردم، بلکه در خدمت خواست‌های آنان به‌کار گرفته می‌شود. [...] به‌همین دلیل هم برخی خلع قدرت از دولت را که رقابت جهانی سبب آن می‌شود، ویران‌گرایانه، یعنی هم‌چون ویرانی دموکراسی اجتماعی ارزیابی می‌کنند و به‌همین جهت هم برخلاف مباحث سال‌های دهه ۷۰ (سده پیش) آرزومند نه دولت کم‌تر، بلکه دولت بیش‌تری‌اند. اما کمیت محدود شده‌ی چنین بُعدی که خواهان اهلی‌سازی بازار توسط دولت است، قادر به یافتن راه‌حل‌های موفقیت‌آمیز برای حل مسائلی که با آن‌ها روبه‌روئیم، نیست. [...]

مشکل اصلی آن نیست که جهانی‌سازی دموکراسی را تهدید می‌کند، بلکه برعکس، روندهای سیاسی دموکراتیک و برداشت مقولاتی خطا از آن‌ها خطری برای جهانی‌سازی هستند و آن‌ها به‌این ترتیب که جهانی‌سازی نه فقط در جوامع مختلفی که آن‌ها را مجبور می‌سازد تا روندهای اقتصادی و سیاسی را هر چه بیش‌تر با خواست‌های شهروندان خود تطبیق دهند، طالب دموکراسی است.

هم‌چنین جهانی‌سازی دموکراسی میان‌اجتماعی را می‌طلبد. و این امر برای مشروعیت نظم (اقتصادی) جهان موجود و مشروعیت انکشاف آن از اهمیت زیادی برخوردار است. افزایش وابستگی متقابل interdependenzen (اقتصادی) در پهنه جهانی در عین حال سبب یک‌پارچگی Integration هر چه بیش‌تر جهان می‌شود. جهان‌های اول، دوم و سوم هر چه بیش‌تر به یک جهان بدل می‌شوند.

به‌همین دلیل نیز با جهانی‌سازی نوعی جامعه جهانی در ارتباط است. یک‌چنین جامعه‌ی جهانی نمی‌تواند توسط دولتی جهانی پیوسته نگاه‌داشته شود، بلکه (این پیوستگی) از نظم بین‌المللی میان‌دولتی ناشی می‌شود. در نهایت بر اساس درهم‌پیوستگی اقتصاد جهانی و امتیازاتی که این امر برای هم‌کاری‌های بارآور و صلح‌آمیز به‌وجود می‌آورد، گرایشی دیده می‌شود که نظم جامعه جهانی هر چه بیش‌تر به نظمی حقوقی بدل می‌گردد که بر مبنای آن قواعد عمومی از اعتباری عمومی برخوردار می‌شوند. [...]

جهانی‌سازی سرانجام شانس است برای برآورده‌سازی نیازهای عقب‌افتاده: یعنی میان جوامع آن‌گونه نظم چندگرایانه را با دقت به‌وجود آوردن که تا کنون در میان جوامع دموکراتیک وجود داشته است و از نقطه نظر اجرائی از آن‌گونه استاندارد مشروعیت برخوردار است که اندیشه دموکراسی آن‌را به‌نه‌نجار بدل ساخته است. [...]

Brunkhorst, Hauke, Kettner, Matthias: "Globalisierung und Demokratie", Frankfurt/M. 2000, Seiten 84 ff

^{۹۲} یوسف آلویز شومپتر Joseph Alois Schumpeter در ۸ فوریه ۱۸۸۳ در مهن Mähren زاده شد و در ۸ ژانویه ۱۹۵۰ در ایالات متحده درگذشت. او اقتصاددان و سیاستگر آتریشی بود. مهم‌ترین اثر او «سرمايه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی» است که آن را در ۱۹۴۲ انتشار داد.

⁹⁴ نهادهای غیردولتی جهانی را می‌توان چنین رده‌بندی کرد:

- سازمان‌های جهانی غیردولتی هم‌چون «عفو بین‌الملل» Amnesty International
- سازمان‌های اقتصادی غیردولتی هم‌چون «شورای جهانی رشد مطلوب» World Business Council for Sustainable Development (WBCSD)
- سازمان‌های غیردولتی محیط‌زیست هم‌چون «صلح سبز» Greenpeace
- سازمان‌های غیردولتی که توسط دولت‌ها هدایت می‌شوند، زیرا حکومت‌ها می‌پندارند که مردم به سازمان‌های غیردولتی بیش‌تر اعتماد می‌کنند تا نهادهای دولتی.
- سازمان‌هایی که به‌ظاهر غیردولتی جلوه می‌کنند، اما دولت‌ها به نتایج کارشان نیازمندند، هم‌چون سازمان جهانی استاندارد (ISO) Internationale Organisation für Normung
- سازمان‌های غیردولتی امدادگر که برای کمک به انسان‌های نیازمند صدقه و کمک‌های مالی جمع‌آوری می‌کنند همچون یونیسف UNICEF
- هم‌چنین بنا بر معیارهای «بانک جهانی» دو دسته نهادهای غیردولتی جهانی وجود دارند که عبارتند از سازمان‌های غیردولتی اجرائی و سازمان‌های غیردولتی مشاور.

⁹⁵ جان فیتزجرالد کندی John Fitzgerald Kennedy در ۲۹ مه ۱۹۱۷ در بروکلین Brookline از ایالت ماساچوست Massachusetts زاده شد و در ۲۲ نوامبر ۱۹۶۳ در شهر دالاس Dallas ایالت تگزاس Texas کشته شد. او عضو حزب دمکرات ایالات متحده آمریکا بود و در سال ۱۹۶۱ به ریاست جمهوری این کشور برگزیده شد. در آن زمان او جوان‌ترین رئیس‌جمهور ایالات متحده بود. هم‌چنین او تنها کاتولیکی بود که به این مقام برگزیده شد. با آن که بیش از ۴۵ سال از قتل او می‌گذرد، اما هنوز کسانی که در این توطئه شرکت داشته‌اند، افساء نشده‌اند. در دوران کندی روند «دمکراتیزاسیون» فرمایشی در بسیاری از کشورهای وابسته به آمریکا و از آن جمله در ایران آغاز شد. در دوران حکومت دکتر علی امینی پروژه «اصلاحات ارضی» آغاز شد و پس از آن به فرمان محمد رضاشاه پروژه «انقلاب سفید» در ایران پیاده شد. دیگر آن که «بحران کوبا» که با استقرار سکوه‌های موشک‌انداز روسیه شوروی در این کشور آغاز شد، موجب محاصره دریائی این جزیره توسط نیروی دریائی آمریکا و خطر جنگ میان دو ابرقدرت ایالات متحده آمریکا و روسیه شوروی گشت.

⁹⁶ نشریه آلمانی «فرانکفورتر روند شاو» Frankfurter Rundschau، ۱۴ فوریه ۲۰۰۹

⁹⁷ اوباما، باراک حسین دوم Barack Hussein Obama II ، در ۴ اوت ۱۹۶۱ در هونولولو Honolulu پایتخت جزایر هاوایی Hawaii زاده شد. پدر او دانشجویی از کنیا و کادر او سفید پوست آمریکائی بود. او حقوق تحصیل کرد و سپس به سیاست رو آورد و عضو حزب دمکرات شد. او ۲۰۰۵ از ایالت ایلینویس به سناتورری برگزیده شد و جوان‌ترین سناتور آمریکا شد. اوباما در ۲۰۰۸ به ریاست جمهوری ایالات

متحدہ برگزیدہ شد و از ۲۰ ژانویه ۲۰۰۹ به عنوان نخستین رویس جمهور سیاه پوستان و چهل و چهارمین رئیس جمهور آمریکا کار خود را آغاز کرده است.

^{۹۸} در رابطه با سنجہ‌های کیفی دموکراسی مستقیم می‌توان به خلاصه‌ای از آن چه سیلوانا موکلی Silvana Moeckli نوشته است، مراجعه کرد. در اینجا خلاصه‌ای از نوشته او را به فارسی برگردانیده‌ایم:

«خلاصه می‌توان گفت که در دموکراسی مستقیم انتخاب‌کنندگان نه فقط اشخاص را برمی‌گزینند، بلکه هم چنین می‌توانند مسائل مطروحه را نیز تعیین کنند. به همین دلیل ساده‌انگاران خواهد بود، هرگاه از همه‌پرسی‌هایی که در سراسر جهان درباره مسائل مطروحه انجام می‌گیرند، آمارگیری کنیم و در صورتی که سهم آن بالا رفته باشد، به این نتیجه رسیدیم که رأی‌دهندگان بیش‌تر از گذشته می‌توانند در تعیین سرنوشت خود سهیم شوند. تصمیم‌گیری درباره مسائل مطروحه به‌تنهایی سبب تحقق دموکراسی مستقیم نمی‌شود. برای آن که بتوانیم درجه شرکت سیاسی را آشکار سازیم، ضروری است نگاهی به جزئیات افکنیم. این به‌هیچ‌وجه به معنای خودتعیینی بیش‌تری نیست، هرگاه رأی‌دهندگان پس از آن که حکومت مصوبه‌ای را تصویب کرد، بتوانند آن را مورد تأیید قرار دهند.

[...] هرگاه همه‌پرسی‌ها درباره مسائل مطروحه را مورد بررسی قرار دهیم، نخستین سنجہ تفاوتی مهم حق تفکیک آن است. چه کسی از شایستگی برگزاری همه‌پرسی درباره یک موضوع برخوردار است؟ فقط اکثریت سیاسی و یا آن که اقلیت هم [می‌تواند چنین کند]؟ به همین دلیل نیز از همه‌پرسی «از بالا» و یا «از پائین» سخن گفته می‌شود.

[...] سنجہ تفاوتی دوم به تعیین زمان همه‌پرسی مربوط می‌شود. این امر، پیش از آن که تصمیم نهایی گرفته شود و یا آن که رأی‌دهندگان هنگامی به پای صندوق‌های رأی فراخوانده می‌شوند که تصمیم در آن باره گرفته شده است؟ [...]

در حالت دوم به‌زحمت می‌توان از شرکت توانمند [مردم] سخن گفت. سنجہ‌های تفاوتی دیگر عبارتند از تعیین موضوع همه‌پرسی (فقط توسط نهادهای دولتی یا توسط رأی‌دهندگان؟)، التزام به نتیجه [همه‌پرسی] (مشخص یا فقط مشورتی konsultativ؟)، هم‌چنین درجه کنترل رأی‌گیری توسط حکومت. هرگاه از این ورطه به دموکراسی مستقیم کارکردی در یک دولت بنگریم، در آن صورت باید میان دموکراسی مستقیم به‌منابہ روش اجرایی عادی و دموکراسی مستقیم به‌منابہ روش اجرایی استثنائی تفاوت گذاشت.

هرگاه برای دموکراسی مستقیم سطح کیفی بسیار بالایی قائل شویم، در آن صورت هسته‌ی اصلی آن می‌شود که یک اقلیت نیز بتواند خواست‌های خود را به آگاهی رأی‌دهندگان برساند. [...]

دموکراسی مستقیم هیچ‌گاه یک گزینش‌جانشین نیست، بلکه همیشه گزینشی اصلاح‌کننده و متعادل سازنده دموکراسی نمایندگی است. [...] دموکراسی نمایندگی به‌اصطلاح «سیستم هدایتی» Betriebssystem است که بدون برنامه‌های دموکراسی و دموکراسی مستقیم کارا نخواهد بود. از ورطه دموکراسی مستقیم دموکراسی نمایندگی دموکراسی درجه دو نیست، بلکه پیش‌شرط هرگونه دموکراسی است.»

Moeckli, Silvana, "Sachabstimmungen machen noch keine direkte Demokratie", in: Schmitt, Karl (Herausgeber), "Herausforderungen der repräsentativen Demokratie", Baden-Baden, Seite 103ff

^{۹۹} هوگو رافائل چاوز فریاس Hugo Rafael Chávez Frías در ۲۸ ژوئیه ۱۹۵۴ در سابانeta زاده شد و از ۱۹۹۹ رئیس‌جمهور ونزوئلا است. او در سیاست از بولیوارسیم Bolívarismo پیروی می‌کند که از سهیم ساختن توده در ثروت اجتماعی و همچنین برابرحقوقی بینوایان و داراها هواداری می‌کند. چاوز همچنین با فیدل کاسترو دوست و برای چه‌گوارا ارزش زیادی قائل است. او با برخورداری از درآمد نفت می‌کوشد وضعیت زندگی توده‌های تهی‌دست را بهبود بخشد. او هوادار استقلال سیاسی و اقتصادی کشورهای جهان سوم از قدرت‌های جهانی است و با برخورداری از پشتیبانی تهی‌دستان ونزوئلا توانست در دو انتخابات ریاست جمهوری پیروز شود. دیوانسالاری آمریکا برای سرنگونی چاوز تلاش زیادی کرد، در سال ۲۰۰۲ نخست احزاب اپوزیسیون دست به اعتصاب عمومی زدند و کوشیدند اقتصاد ونزوئلا را متزلزل سازند، اما از آن‌جا که حربه اعتصاب کارگر نشد، در همان سال بخشی از ارتش علیه حکومت قانونی چاوز کودتا کرد، اما او توانست با برخورداری از پشتیبانی بینوایان کودتا را درهم شکنند. چاوز برنامه‌های سیاسی و اقتصادی خود را طی سال‌های ۲۰۰۴ و ۲۰۰۹ به همه‌پرسی گذاشت و هر بار توده مردم از او پشتیبانی کردند. حکومت او اینک با جمهوری اسلامی ایران دارای روابط سیاسی، نظامی و اقتصادی بسیار نزدیکی است.

^{۱۰۰} دموکراسی هم‌رأئی Konkordanzdemokratie به آن نوع دموکراسی که حاکمیت خلق را نمودار می‌سازد، گفته می‌شود که در پی جذب و دخالتگری تمامی و یا اکثریت بازیگران سیاسی که دارای پایگاه اجتماعی هستند، هم‌چون احزاب سیاسی، سندیکاها، کارگری، اتحادیه‌های کارفرمایان، اقلیت‌های قومی و فرهنگی و دیگر گروه‌های اجتماعی در روندهای تصمیم‌گیری‌های سیاسی تا بتوان به تصمیم‌هایی که مورد توافق اکثریت چشم‌گیر جامعه است، دست یافت. بنابراین، در این دموکراسی وجود اکثریت نقشی اساسی در تعیین محتوای تصمیم‌های سیاسی بازی نمی‌کند و بلکه دستیابی به هم‌رأئی Konsens به‌عامل تعیین‌کننده در روند تصمیم‌گیری‌های سیاسی بدل می‌شود. شکل دموکراسی هم‌رأئی ناب در هیچ کشوری وجود ندارد، اما می‌توان این شکل از دموکراسی را کم و بیش در سوئیس و لوکزامبورگ یافت. در این دو کشور کوشش می‌شود تا همه احزابی که در مجلس نماینده دارند، در حکومت نیز سهیم شوند، مگر آن که خود داوطلبانه حاضر به قبول مسئولیت نشوند. در برخی از کشورهای اروپائی هم‌چون بلژیک، اتریش و هلند نیز در زمان‌های تاریخی مشخصی بنا بر نیازهای روز از یک‌چنین شکل دموکراسی بهره گرفته شد. در لبنان به‌خاطر ترکیب دینی جمعیت این کشور و همچنین در اکوادور کوشش می‌شود نوعی دموکراسی هم‌رأئی برقرار شود، یعنی قدرت حکومتی با توافق همه نیروها در میان آن‌ها سرشکن شود. دموکراسی رقابتی درست در نقطه مقابل دموکراسی هم‌رأئی قرار دارد، زیرا در آن اکثریت حکومت می‌کند و حاضر نیست اقلیت را در قدرت سیاسی سهیم سازد.

^{۱۰۱} وینستون لئونارد اسپنسر چرچیل Winston Leonard Spencer Churchill در ۳۰ نوامبر ۱۸۷۴ در وودستوک Woodstock زاده شد و در ۲۴ ژانویه ۱۹۶۵ در لندن درگذشت. او یکی از برجسته‌ترین سیاستمداران سده ۲۰ انگلستان است و در پیش‌برد سیاست استعماری و امپریالیستی آن امپراتوری نقشی تعیین‌کننده بازی کرد. او عضو حزب محافظه‌کار بود و بارها به‌وزارت رسید و دو بار هم

به‌نخست‌وزیری برگزیده شد و در دوران جنگ جهانی دوم رهبری حکومت را بر عهده داشت. او در رابطه با نوشتن خاطرات سیاسی خود که به‌جنگ جهانی دوم مربوط می‌شد، جایزه ادبی نوبل را در سال ۱۹۵۳ دریافت کرد.

^{۱۰۲} گروه ۸ از کشور آلمان غربی، ایالات متحده آمریکا، انگلستان، ایتالیا، ژاپن، فرانسه و روسیه برای رسیدگی سازنده به دشواری‌های سیاست جهانی با توجه به منافع مشترک این هشت کشور تشکیل شده است. تا پیش از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» روسیه عضو این گروه نبود، در آن زمان این گروه از هفت کشور تشکیل می‌شد و به همین دلیل نیز خود را «گروه ۷» می‌نامید. در گروه ۸ مسئول کمیسیون اروپائی اتحادیه اروپا نیز عضو ناظر است. در هر دوره یک ساله یکی از ۸ کشور ریاست این گروه را بر عهده می‌گیرد. گروه ۸ یک سازمان جهانی رسمی نیست، بلکه نوعی شبکه ارتباطی است میان ۸ کشوری که ۱۳ تا ۱۴ درصد جمعیت جهان در آن‌ها زندگی می‌کنند، اما دو سوم از اقتصاد و بازار جهانی را در کنترل خود دارند. به‌همین دلیل نیز تصمیمات این گروه به ظاهر غیررسمی است، اما مجموعه مسائل جهانی را در بر می‌گیرد. در حقیقت این ۸ کشور می‌کوشند سرنوشت جهان را هماهنگ با منافع مشترک خود رتق و فتق کنند.

^{۱۰۳} در این رابطه می‌توان به اثر زیر که بخشی از آن را به فارسی برگردانده‌ایم، رجوع کرد:

«[...] اتحادیه اروپا تکامل‌یافته‌ترین و به‌بهرترین وجه مورد بررسی قرار گرفته جامعه فراملیتی *supranationale* است. به‌همین دلیل نیز در این‌جا به آن پرداخته‌ایم. نخست به ارگان‌های این جامعه نگاهی بی‌افکنیم. در این رابطه اتحادیه اروپا با دیگر سازمان‌های بین‌المللی در یک نکته توفیری ماهوی دارد: این اتحادیه نه فقط دارای یک مجمع (- شورای وزیران)، یک ارگان اداری (- کمیسیون) و ارگان داوری (- دادگاه) است. در کنار آن‌ها - و این امر یکی از ویژگی‌های اتحادیه اروپا است - پارلمان اروپا به‌مثابه ارگان نمایندگی دمکراتیک وجود دارد. این یک - باز هم یکی دیگر از ویژگی‌ها است - نه توسط حکومت‌ها و پارلمان‌های دولت‌های عضو، بلکه مستقیماً توسط خود مردم تعیین می‌شود. بنابراین این [پارلمان] (طبق اصل ۱۳۷ قانون اساسی اتحادیه اروپا) فقط ارگان نمایندگی خلق‌ها نیست و بلکه حداقل [ارگان نمایندگی] شهروندان این اتحادیه است (نگاه کنید به اصل ۸ قانون اساسی اتحادیه اروپا). اتحادیه اروپا در مقایسه با دیگر سازمان‌های فراملیتی با داشتن این نهاد بسیار به‌پیش تاخته است. [...]»

این وضعیت نتیجه بدیهی تفهیم دولت‌های عضو اتحادیه از خود است. در اتحادیه اروپا فقط دولت‌های عضو هستند که لاقول در حال حاضر دمکراسی پارلمانتاریستی شالوده قانون اساسی آن‌ها است. در عوض عناصر دمکراسی مستقیم - هم‌چون همه‌پرسی - در هیچ یک از سازمان‌های درونی و یا فراملیتی این اتحادیه یافت نمی‌شود.

پیش‌رفت‌گرایی نسبی اتحادیه اروپا به‌سوی نمایندگی شهروندی به این معنی نیست که در سطح نهادهای همه پرسش‌های مربوط به امکان کمبود دمکراسی پاسخ خود را گرفته‌اند. این امر به‌ویژه در مورد حق انتخاب کردن نیز صدق می‌کند. این امر به‌ویژه در رابطه با هم‌برابری در انتخابات فقط تا

به آن اندازه متحقق شده است که بر مبنای قانون آلمان با حق انتخابات اجتماعی تدوین شده در قانون اساسی در تضاد قرار دارد. ریشه برخورداری نسبی از سهم نمایندگی بیش تر توسط دولت‌های کوچک- به‌ویژه لوکزامبورگ- و بهره‌مندی نسبی از سهم نمایندگی کم تر - به‌ویژه آلمان- را باید در این واقعیت جست که پارلمان اروپا دارای کارکردی دوگانه است. از یک سو باید نمایندگی شهروندان را از سوی دیگر نمایندگی خلق‌ها (ملت‌ها) را تضمین کند. از یک سو پارلمان باید به اندازه کافی آن قدر بزرگ باشد که همه خلق‌ها در آن نماینده داشته باشند. از سوی دیگر باید آن قدر کوچک باشد که بتواند کارائی خود را از دست ندهد. نتیجه یک‌چنین سازشی به‌زبان هم‌برابری حق انتخابات تمام شده است.

اتحادیه اروپا در مقایسه جهانی در رابطه با تشخیص و یافتن راه‌حلهائی برای مشکلات دموکراسی دارای مقامی برجسته است. با این حال اگر در اتحادیه اروپا از کمبود دموکراسی سخنی رانده شود، این امر در وهله نخست وضعیت نهادینی ارگان‌های این مجمع را شامل نمی‌شود. بلکه اصولاً به نظم کارکردی میان ارگان‌های [مختلف] مربوط می‌شود. پارلمان اروپا در مقایسه با دیگر ارگان‌ها از وظائف بسیار اندکی برخوردار است. شکل کارکردی مرکزی آن ارائه مواضع سیاسی تشریفاتی در رابطه با لایحه‌ها و طرح‌هایی است که دیگر ارگان‌های این مجمع چون باید مواضع پارلمان را اخذ کنند، به پارلمان ارائه می‌دهند. در عوض پارلمان اروپا از تأثیرگذاری بسیار اندکی که به تصمیمات قطعی تبدیل شوند، برخوردار است. [...]

هیچ دولت عضو در روابط درون‌دولتی خود با مقیاسی از دموکراسی که در اتحادیه اروپا حاکم است، راضی نخواهد بود. و همین امر می‌تواند و باید نشان‌دهنده کمبود دموکراسی در اتحادیه اروپا باشد. [...]

Gusy, Christoph: "Demokratiedefizite postnationaler Gemeinschaften unter Berücksichtigung der Europäischen Union", in: Brunkhorst, Hauke, Kettner, Matthias als Herausgeber: "Globalisierung und Demokratie" Frankfurt/M. 2000, Seiten 133 ff.

^{۱۰۴} یورگن هابرماس Jürgen Habermas در ۱۸ ژوئن ۱۹۲۹ در شهر دوسلدورف آلمان زاده شد. او فیلسوف و جامعه‌شناس است با شهرتی جهانی، زیرا توانست جامعه‌شناسی و فلسفه را به هم پیوند زند. او از هگل آغاز کرد، سپس به مارکس و مکتب فرانکفورت گرائید و سرانجام به مکتب تئوری انتقادی پیوست. یکی دیگر از کارهای با اهمیت هابرماس آن است که توانست ماتریالیسم تاریخی مارکس را با تئوری پراگماتیسم آمریکائی پیژده، و روانشناسی فروید پیوند زند. اما مهم‌ترین اثر هابرماس تئوری کارکردهای ارتباطی Diskurstheorie der Moral و Theorie des kommunikativen Handelns و تئوری گفتمان اخلاقی و حق und des Rechts است. او در فلسفه کوشید مدرنیسمی را که در روند انحطاط قرار دارد، با خود آشتی دهد و برای دستیابی به این هدف استراتژی پرسش‌های فراجهان‌شمول فلسفه برین‌نگارانه Die universalistischen Fragestellungen der Transzendental-philosophie را کشف کرد. هابرماس در تازه‌ترین آثار خود به دولت فراسکولاریسم پرداخته است که در آن دیگر جدائی سیاست از دین مطرح نیست، بلکه دین به مثابه یکی از نهادهای اجتماعی باید در تعیین سیاست‌های مربوط به زندگی معنوی و اخلاقی جامعه مسئولیت بپذیرد و نقش خود را بازی کند.

^{۱۰۵} رجوع شود به:

Habermas, Jürgen, "Drei normative Modelle der Demokratie", in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Ffm., Seiten 277-292

^{۱۰۶} ساموئل فیلیپ هانتینگتن Samuel Phillips Huntington در ۱۸ آوریل ۱۹۲۷ در نیویورک زاده شد و در ۲۴ دسامبر ۲۰۰۸ در ایالت ماساچوست گذشت. او دانشمند سیاست و استاد دانشگاه هاروارد و کمبریج بود و همچنین در دوران ریگان مشاور وزارت خارجه آمریکا بود. او یهودی تبار و هوادار سرسخت اسرائیل بود و مهم‌ترین اثر او «نبرد فرهنگ‌ها» Kampf der Kulturen نام دارد که در آن مدعی شد پس از فروپاشی اردوگاه «سوسیالیسم واقعاً موجود» حوزه‌های فرهنگی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند و بزرگ‌ترین خطری که حوزه فرهنگی یهودی- مسیحی را تهدید می‌کند، حوزه فرهنگی اسلامی است.

جامعه مدنی

^۱ در این جا واژه «جامعه مدنی» معادل واژه‌های Civil Society انگلیسی و bürgerliche Gesellschaft آلمانی به کار گرفته شده است.

^۲ در این زمینه بنگرید به نوشته من با عنوان «چیستان جامعه مدنی!» که در شماره ۱۳۲ (اسفند ۱۳۸۶) نشریه «طرحی نو» انتشار یافت.

^۳ در اینجا واژه «مدنی» معادل واژه‌های Zivili لاتینی و bürgerlich آلمانی به کار گرفته شده است.

^۴ فرگوسن، آدام Adam Ferguson در ۲۰ ژوئن ۱۷۲۳ در لُجیریت Logierait زاده شد و در ۲۲ فوریه ۱۸۱۶ در سنت آندروس Sant Andrews درگذشت. او اسکاتلندی بود و در آغاز به تحصیلات دینی پرداخت و کشیش ارتش شد. سپس به ادبیات روی آورد و رئیس کتابخانه دانشکده حقوق شد. پس از آن آموزگار شخصی فرزندان یکی از اشراف شد و سرانجام در سال ۱۷۵۹ استاد کرسی فلسفه طبیعت دانشگاه ادینبورگ گشت. او یکی از روشنگران تاریخ‌نگار و اخلاق اجتماعی بود. در انگلستان او را به‌مثابه یکی از پایه‌گذاران دانش جامعه‌شناسی می‌شناسند، زیرا او در آثار خود رابطه مناسبات مالکیت را که موجب تفاوت‌های اجتماعی می‌شوند، مورد بررسی قرار داد.

^۵ Marx, Karl: "Zur Kritik der politischen Ökonomie", Dietz Verlag Berlin, 1971, Seite 14

^۶ آنتونیو گرامشی Antonio Gramsci در ۲۲ ژانویه ۱۸۹۱ در آلس Ales در جزیره سارد زاده شد و در ۲۷ آوریل ۱۹۳۷ در روم درگذشت. او نویسنده، روزنامه‌نگار، سیاستمدار و فیلسوف بود. او همچنین درباره سوسیالیسم، کمونیسم و فاشیسم نیز اندیشه‌ها و تئوری‌های جالبی را عرضه کرده است. او از بنیانگذاران حزب کمونیست ایتالیا بود. گرامشی از ۶ آوریل ۱۹۲۴ تا ۸ نوامبر ۱۹۲۶ که دستگیر شد، رهبر این حزب بود. او با آن که نماینده مجلس ایتالیا و از مصونیت برخوردار بود، اما توسط پلیس حکومت فاشیستی دستگیر و روانه زندان شد. او در زندان مهم‌ترین اثر خود «فلسفه مارکسیستی» را نوشت و همچنین به «جامعه مدنی» پرداخت.

^۷ آدم میچنیک Adam Michnik در ۱۷ اکتبر ۱۹۴۶ در ورشو زاده شد. او در حال حاضر مقاله‌نویس، روزنامه‌نگار و ناشر اندیشه‌های چپ لیبرال، یعنی مهم‌ترین روزنامه لهستان Gazeta Wyborcza است. او در دوران سلطه حزب کمونیست در لهستان یکی از ضدکمونیست‌های مخالف نظام «سوسیالیسم واقعاً موجود» بود و در سازمان‌دهی سندیکای «همبستگی» نیز نقشی تعیین‌کننده داشت.

^۸ در این کنفرانس که در آن تمامی کشورهای اروپایی همراه با ایالات متحده آمریکا شرکت کرده بودند، تمامیت ارضی و مرزهای کشورهای اروپای شرقی از سوی دولت‌های غربی به رسمیت شناخته شد و در عوض حکومت‌های «سوسیالیستی» اروپای شرقی متعهد شدند به حقوق بشر در کشورهای خود احترام بگذارند و مردم را از حقوقی که در اعلامیه جهانی «حقوق بشر» تدوین شده است، محروم نسازند.

^۹ واسلاو هاول Václav Havel در ۵ اکتبر ۱۹۳۶ در پراگ زاده شد. او نویسنده و سیاستمدار است و در دوران سلطه حزب کمونیست در چکسلواکی، یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های مخالف آن نظام بود و به همین دلیل نیز بارها به زندان رفت. او در روند فروپاشی بلوک «سوسیالیسم واقعاً موجود» رهبر بلانمازه جنبش رهایی از آن نظام زورگو بود و به همین دلیل نیز پس از پیروزی آن جنبش از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۲ رئیس‌جمهور چکسلواکی بود. اما پس از آن که این کشور تجزیه شد، هاول از ۱۹۹۳ تا ۲۰۰۳ رئیس‌جمهور کشور چک بود. او عضو افتخاری کلوپ روم نیز است.

^{۱۰} «منشور ۷۷» نام «دادنامه»‌ای است که در ژانویه ۱۹۷۷ علیه نقض «حقوق بشر» توسط نهادهای دولتی چکسلواکی از سوی «جنبش شهروندی» آن کشور انتشار یافت. «جنبش شهروندی» در سال ۱۹۷۶ توسط هنرمندان و روشنفکران و هم‌چنین برخی از چهره‌های کارگری و روحانیون مسیحی، کمونیست‌های سابق و مأمورین امنیتی اخراجی تشکیل شد. واسلاو هاول رهبر این جنبش بود و هدف آن بود که به افکار عمومی چکسلواکی و جهان نشان داده شود که رژیم آن کشور «حقوق بشر»، حقوق بین‌الملل و پیمان‌نامه هلسینکی را در رابطه با شهروندان خود نقض می‌کند. رژیم کمونیستی چکسلواکی برای نابودی این جنبش بیش‌تر اعضاء و رهبران آن را دستگیر و زندانی کرد، اما نتوانست آن را کاملاً متلاشی کند. پس از فروریزی «سوسیالیسم واقعاً موجود» واسلاو هاول به ریاست جمهوری چکسلواکی برگزیده شد.

¹¹ Bauerkämper, Arnd (Herausgeber): "Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich", Frankfurt/M. New York, 2003, Seite 31 ff

¹² Klein, Ansgar: "Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen", Opladen, 2001, Seite 33

^{۱۳} جورج ارول George Orwell نویسنده انگلیسی‌تبار در ۲۵ ژوئن ۱۹۰۳ در مْتی‌هاری بیهار Motihari Bihar هند که در آن زمان جزئی از سرزمین (مستعمره) امپراتوری بریتانیا محسوب می‌شد، زاده شد و در ۲۱ ژانویه ۱۹۵۰ در لندن درگذشت. او نویسنده، روزنامه‌نگار و تروتسکیست بود و به همین لحاظ در سال ۱۹۳۷ در جنگ‌های داخلی اسپانیا به هواداری نیروهای جمهوری خواه و علیه ارتش فرانکو شرکت کرد و تیری به حلق او اثابت کرد که نزدیک بود موجب مرگ او شود. او پس از بهبود اسپانیا را ترک کرد و چون در آن‌جا با سیاست‌های روسیه شوروی، یعنی سوسیالیسم استبدادی آشنا شد و شاهد محاکمه رهبران پیشین حزب کمونیست هم‌چون پلخانف در روسیه شوروی بود که به جرم «جاسوس امپریالیسم» به فرمان استالین اعدام شدند، از سوسیالیسم بی‌زار گشت و چند جلد کتاب درباره

حکومت‌هایی نوشت که به ظاهر از حقوق اکثریت دفاع می‌کنند و در عمل اکثریت را به انقیاد حکومت استبدادی خود در می‌آورند. مشهورترین این داستان‌ها عبارتند از «مزرعه حیوانات» که آن را در سال ۱۹۴۶ نوشت و «۱۹۸۴» که در سال ۱۹۵۰ نگارش آن پایان یافت.

¹⁴ Brummer, Otto/Conze, Werner /Koselleck, Reinhart (Herausgeber): **"Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland"**, Band 2, Stuttgart 1975, Seiten 799-800

¹⁵ Ebenda, Seite 723

¹⁶ Michalski, Krzysztof (Herausgeber): **"Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche"**, Stuttgart 1991, Seite 120

¹⁷ آگوستینوس فون هیپو Augustinus von Hippo و یا آگوستینوس فون تاگاسته Augustinus von Thagaste در ۱۳ نوامبر ۳۵۴ میلادی در تاگاسته در نومیدین Numidien که امروز سوق آهراس Souk Ahras نامیده می‌شود و در الجزیره قرار دارد، زاده شد و در ۲۸ اوت ۴۳۰ در هیپو رگیوس Hippo Regius که امروزه آنبا Annaba نامیده می‌شود و در الجزیره قرار دارد، درگذشت. آگوستینوس در سال ۳۷۳ به دین مانی گرائید که در آن زمان در روم بسیار گسترش یافته، اما از سوی دولت ممنوع شده بود. او از ۳۸۲ به بعد به تدریج با آموزش‌های مسیحیت آشنا شد و تحت تأثیر آن قرار گرفت. در سال ۳۸۴ به روم رفت و در مقام استاد فن خطابه در دانشگاه روم به تدریس پرداخت. سپس از روم به میلان رفت و در آن‌جا به نقد دین مانی پرداخت و در سال ۳۸۶ به‌خواندن آثار قدیس پالوس پرداخت و مسیحی شد. او یکی از بزرگ‌ترین آموزگاران کلیسا و مهم‌ترین فیلسوف مسیحیت است. می‌گویند با آثار آگوستینوس دوران باستان به پایان رسید و عصر میانه آغاز شد. او درباره خداشناسی مسیحی آثار زیادی تدوین کرد که بیش‌تر آن‌ها از گزند جنگ و دعوای دینی مصون ماندند و هنوز در دانشگاه‌های دینی مسیحی تدریس می‌شوند. بنا بر برداشت آگوستینوس بدون باور به مسیح نمی‌توان به دانش و آگاهی دست یافت و به‌همین دلیل او تر «باور داشته باش تا آگاه شوی» و یا «من باور دارم تا بتوانم آگاه شوم» را مطرح کرد. او در فلسفه توانست اندیشه‌های افلاتون و به ویژه «ایده» افلاتونی را با باورهای مسیحیت پیوند زند، زیرا نزد او واقعیت دوگانه است، واقعیتی این دنیایی و عرفی و واقعیتی آن‌دنیایی و عرفانی. به واقعیت عرفانی فقط از طریق اندیشه می‌توان پی برد و به‌همین دلیل به آگاهی نیاز است و این آگاهی بدون باورهای دینی و به‌ویژه بدون باور به مسیح به مثابه پسر خدا غیرممکن است. پس انسان اسیر بدن و جان خود است و برای آگاهی از واقعیت عرفانی باید تا آن‌جا که ممکن است از پیکر خود دور و به جان خود نزدیک شود.

¹⁸ Michalski, Krzysztof (Herausgeber): **"Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche"**, Stuttgart 1991, Seite 120

¹⁹ Koselleck, Reinhart: **"Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt"**, Frankfurt 1973, Seite 13

²⁰ Locke, John: **"Zwei Abhandlungen über die Regierung"**, Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, 4. Auflage, Frankfurt/M. 1989. Seiten 215 ff

²¹ Ebenda, Seite 338

²² از تاریخ زایش آدام اسمیت Adam Smith سندی وجود ندارد، اما او در ۱۶ ژوئن ۱۷۲۳ در کیرک کالدی Kirkcaldy در اسکاتلند غسل تعمیم داده شد و در ۱۷ ژوئیه ۱۷۹۰ در ادینبورگ Edinburg درگذشت. او

از یک سو فیلسوف اخلاق بود و از سوی دیگر بنیانگذار دانش اقتصاد مدرن. او از ۱۷۵۱ تا ۱۷۶۴ پروفیسور دانشگاه گلاسکو Glasgow بود و فلسفه اخلاق تدریس می‌کرد و در همین دوران کتاب «تئوری عواطف اخلاقی» خود را در دو جلد انتشار داد و در آن تئوری کارکردهای اجتماعی را بر اساس پیدایش هنجارهای اجتماعی توضیح داد و در این رابطه سه فضیلت انسانی را برجسته ساخت که عبارتند از هوشمندی، عدالت و بخشش. او سپس به اقتصاد پرداخت و سیستم اقتصاد لیبرالی را تدوین کرد و در همین رابطه به تئوری ارزش کار پرداخت. او برخلاف مرکانتالیست‌ها که تجارت را و فیزیوکرات‌ها که زمین‌های کشاورزی را سرچشمه ثروت می‌دانستند، نیروی کار انسانی و تقسیم کار میان انسان‌ها را عامل اصلی تولید ثروت و رفاه در یک جامعه دانست. بنا بر باور او بازاری که بر اساس قانونمندی عرضه و تقاضا فعال باشد، سبب پیدایش و گسترش تقسیم کار می‌گردد. دیگر آن که رقابت آزاد در بازار سبب می‌شود تا انسان‌ها منافع بلاواسطه خویش را به اصول نظمی اقتصادی بدل سازند که در محدوده آن بتوانند به بهترین وجه خواست‌های اقتصادی خود را متحقق سازند، یعنی بتوانند میان تولید و مصرف، مزد و قیمت نوعی هماهنگی Harmonie میان زندگی اقتصادی و اجتماعی برقرار سازند. او با توجه به تئوری اقتصادی خود هوادار سرسخت بازار آزاد، آزادی کسب و شغل و عدم دخالت دولت در امور اقتصادی بود. اسمیث هم‌چنین بنا بر تئوری اقتصادی خود هم‌زمان مخالف سیاست استعماری کشورهای اروپائی و برده‌داری بود که بازرگانان انگلیسی با فروش بردگان افریقائی در مستعمره‌های آمریکائی این کشور توانسته بودند به ثروت انبوهی دست یابند.

²³ Ferguson, Adam: "Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft", Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988, Seite 141

²⁴ Ebenda, Seite 301

²⁵ Ebenda, Seite 388

²⁶ مرکانتیلیسم Merkantilismus مفهومی است که دربرگیرنده مجموعه‌ای از ایده‌های سیاسی و سیاست اقتصادی است، یعنی هم سیاست‌های پولی را در بر می‌گیرد و هم آن که به بازرگانی و تئوری‌های مربوط به بیلان‌های مالی و هم‌چنین اقتصادی مالی می‌پردازد. در اروپا از سده ۱۶ تا ۱۸ مرکانتیلیسم تئوری برتر در حوزه‌های علم اقتصاد بود، زیرا بنا بر این تئوری امکان برآورده‌سازی نیازهای حکومت‌های مطلقه در رابطه با تأمین منابع مالی مطمئن برای پرداخت هزینه ارتش و دیوان‌سالاری در حال رشد آسان به نظر می‌رسید. بنابراین مهم‌ترین هدف تئوری اقتصادی مرکانتیلیسم صادرات بیش‌تر از واردات کالا به‌بازار جهانی و کسب سود بود تا بتوان آن را صرف آبادانی کشور ساخت. برای آن که تولیدکنندگان خود در بازار داخلی با تولیدکنندگان خارجی مجبور به رقابت نشوند، پیروان این مکتب هوادار بالا بردن تعرفه‌های گمرکی به ضرر واردکنندگان کالاهای خارجی بودند. به این ترتیب مرکانتیلیسم هوادار دخالت دولت در سیاست اقتصادی کشور خودی بود و همین امر سبب شد تا در بسیاری از کشورهای اروپائی سرمایه‌داری بومی بتواند با در اختیار داشتن هر چه بیش‌تر بازار داخلی از رشد برخوردار گردد. در پایان سده ۱۸ مرکانتیلیسم جای خود را به تئوری اقتصاد ملی کلاسیک داد که توسط آدام اسمیث اسکاتلندی طراحی شده بود. با آن که برخی از عناصر تئوری مرکانتیلیسم هنوز نیز مورد توجه‌اند، اما این تئوری در حال حاضر ارزش علمی خود را از دست داده است.

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques: "Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staats-rechts", In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart, 1977, Seite 71

²⁸ Michalski, Krzysztof (Herausgeber): "Europa und die Civil Society, Castelgandolfo-Gespräche", Stuttgart 1991, Seite 75

هم‌چنین در این رابطه بنگرید به کارل کائوتسکی: «علیه لنینیسم. مجموعه‌ی مقاله‌ها»، ترجمه منوچهر صالحی، نشر اختران، تهران ۱۳۸۳

²⁹ Brunner, Otto/Conze, Werner /Koselleck, Reinhart (Herausgeber): "Geschichtliche Grund-begriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland", Band 2, Stuttgart 1975, Seite 758

³⁰ Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse

³¹ واژه *ایکس* Oikos یونانی است و در دوران باستان این واژه دربرگیرنده جماعت خانوار بود، یعنی نه فقط خانواده، خدمتکاران و بردگانی را در بر می‌گرفت که به خانواده متعلق بودند و با آن در یک خانه می‌زیستند، بلکه هم‌چنین خانه و کاشانه، زمین‌های کشاورزی و تمامی اموال منقولی را که به یک خانوار تعلق داشتند، جزئی از *ایکس* می‌دانستند. پدر خانواده رئیس *ایکس* بود که می‌توانست بر زن و فرزندان و هم‌چنین خدمتکاران و بردگان خویش فرمان راند. وظیفه رئیس خانواده آن بود که احترام *ایکس* خود را حفظ کند و با به‌کارگیری نیروی کار اعضای وابسته به *ایکس* به ثروت و املاک آن بی‌افزاید. از آن‌جا که در یونان باستان ثروت پدر به مقدار مساوی میان فرزندان پسر تقسیم می‌شد، در نتیجه خطر کوچک و کم‌اهمیت شده *ایکس*‌ها وجود داشت و برای جلوگیری از آن کوشش می‌شد تا پسران با دخترانی ازدواج کنند که پدرانشان دارای ثروت زیاد بودند و با دادن جهبیره زیاد می‌توانستند موجب حفظ و یا پیدایش *ایکس*‌های بزرگ شوند. از آن‌جا که *ایکس*‌ها اجتماع کوچکی را تشکیل می‌دادند، افلاطون میان یک *ایکس* بزرگ و یک دولت-شهر تفاوتی نمی‌دید، اما ارسطو این دورا از هم جدا می‌کند و بر این باور است که دولت-شهر از اتحاد چند *ایکس* تشکیل می‌شود. هگل نیز با تکیه بر همین تقسیم‌بندی ارسطویی *ایکس* و دولت-شهر را دوگانه می‌داند.

³² Hegel, G. W. F.: "Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse", Frankfurt/M., 1986, Seite 339

³³ لنکستر، لین و «خداوندان اندیشه‌ی سیاسی. هگل، آگوست کنت، جان استوارت میل»، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه علی رامین، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۲، صفحه ۲۰

³⁴ Hegel, G. W. F.: "Grundlinien der Philosophie der Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse", Frankfurt/M., 1986, Seite 407

³⁵ رالف داهرنُدرُف Ralf Dahrendorf در ۲۹ مه ۱۹۲۹ در هامبورگ زاده شد و در ۱۷ ژوئن ۲۰۰۹ در شهر کلن درگذشت. او استاد جامعه‌شناسی و سیاست است و در آغاز عضو حزب لیبرال آلمان بود و در رابطه با این حزب چندی نماینده مجلس «بوندستاگ» آلمان و هم‌چنین وزیرمشاور وزارت خارجه آلمان و نیز عضو کمیسیون اروپا بود. او هم‌چنین چندی رئیس انجمن جامعه‌شناسان آلمان بود. سپس به انگلستان رفت و در دانشگاه‌های آن کشور به تدریس پرداخت و تابعیت انگلستان را پذیرفت و به‌خاطر خدماتی که به دانش این کشور کرد، از سوی ملکه الیزابت به او لقب *لرد* داده شد. او در جامعه‌شناسی پیرو «جامعه‌شناسی دشواری‌ها» Konfliktsoziologie و پیرو سرسخت لیبرالیسم بود. داهرنُدرُف

کوشید میان جامعه‌شناسی مارکسیستی و کارکردگرایی ساختاری *Strukturfunktionalismus* راه سومی را عرضه کند که در آلمان از استقبال چندانی برخوردار نشد. بسیاری از آثار او به انگلیسی ترجمه شده‌اند.

³⁶ Marx, Karl: "Zur Kritik der Politischen Ökonomie", Dietzverlag, Berlin 1971, Seite 14

³⁷ De Tocqueville, Alexis: "Über die Demokratie in Amerika", ausgewählt und herausgegeben von J. P. Mayer, Stuttgart, 1985, Seite 15

³⁸ Ebenda, Seite 183

³⁹ Ebenda, Seite 183

⁴⁰ Ebenda, Seite 251

⁴¹ کُرپراسیون *Korporation* از واژه لاتینی *Corpus* مشتق شده است که به معنای پیکر است. از نقطه نظر تاریخی آن دسته از سازمان‌ها کُرپراسیون نامیده شدند که به‌طور داوطلبانه تشکیل می‌گشتند، یعنی افراد می‌توانستند آزادانه عضویت آن‌ها بپذیرند و یا از آن‌ها استعفاء دهند. هگل نیز این واژه را به همین معنی به‌کار برده است.

⁴² جان دوی *John Dewey* در ۲۰ اکتبر ۱۸۵۹ در *Burlington* زاده شد و در ۱ ژوئیه ۱۹۵۲ در نیویورک درگذشت. او فیلسوف و استاد تعلیم و تربیت بود. او در فلسفه و تعلیم و تربیت هوادار گسترش روند دمکراتیزه‌سازی همه سطوح زندگی فردی و اجتماعی بود و در همین رابطه دولت دمکراتیک را نوعی راه و روش زندگی تشخیص داد که در مرحله معینی از تکامل انسان مجبور است شیوه زندگی خود را بر آن اساس سامان‌دهی کند. به‌عبارت دیگر گزینش این شکل زندگی اقدامی داوطلبانه است، زیرا مردم ایالات متحده آگاهانه و آزادانه قانون اساسی دمکراتیک میهن خود را تنظیم و تصویب کردند. به‌همین دلیل نیز دوی میان تعلیم و تربیت و دمکراسی رابطه‌ای ناگسستگی می‌یابد، یعنی در کشورهایی که دولت دمکراتیک وجود ندارد، تعلیم و تربیت نیز از گوهر دمکراسی تهی است. و برای آن که بتوان دمکراسی را پایدار ساخت، باید در تربیت کودکان شیوه دمکراتیک را برگزید تا هر کودکی بتواند در تعیین سرنوشت خویش و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، آزادانه دخالت کند.

⁴³ برای آشنائی بیش‌تر به اندیشه آموزش و پرورش جان دیوی بنگرید به سایت اینترنت زیر:

www.servicelearning.org

در آن‌جا می‌توان چنین خواند:

«یک دختر دانشجوی جوان در دانشگاه ایندیانا *Indiana* دوبار در هفته به دبستانی می‌رود تا به کودکان خانواده‌های مهاجر انگلیسی بیاموزد. ده شخص کم‌درآمد در دانشگاه ایالت *Ohio state* می‌آموزند که چگونه کارهای ساختمانی و ساخت‌بندی را انجام دهند. در *Hebbsville* کودکان دبستان یک‌بار در هفته در آسایشگاه پیران داستان می‌خوانند. دانشجویان دانشگاه ویسکنسین - پارکساید *Wisconsin-Parkside* درباره آلایندگی‌های *Kontamination* مناطق صنعتی آلوده گزارش و طرح‌های تکامل تهیه می‌کنند. کودکان مهاجرین، کارگران ساختمانی آینده، هم‌زیستگاه ویسکنسین و پیران نیازمند به پرستاری نباید برای امدادگران خود پولی بپردازند، زیرا دانشجویان و دانش‌آموزان داوطلبانه آن کارها را در همسایگی‌های خود انجام می‌دهند: آن‌ها برای کار اجتماعی *Community Service* انجام می‌دهند.

دانشگاه‌ها، کالج‌ها و مدارس آمریکائی از سال‌های ۱۹۸۰ به بعد به گونه‌ای فزاینده می‌کوشند شاگردان و دانشجویان را به کارهای داوطلبانه برانگیزند. به اصطلاح «کارهای اجتماعی» به مناطقی که در همسایگی مدارس و دانشگاه‌ها قرار دارند، محدود می‌شود. یکی از اشکال جنبی از «کارهای اجتماعی» مربوط می‌شود به کارهای داوطلبانه در زمینه آموزش و تشکیل سمینارها. بسیاری از کالج‌ها و دانشگاه‌ها به تشویق فعالیت‌های دانشجویان از طریق پذیرش کار داوطلبانه به‌منابه فعالیت‌های دانشجویی می‌پردازند. در سال‌های اخیر بیش از ۸۰ درصد مدارس عالی امکاناتی برای فعالیت‌های داوطلبانه فراهم آوردند، ۴۶ درصد از دانشجویان کالج‌ها و دانشگاه‌های آمریکا کارهای داوطلبانه انجام می‌دهند. هدف از این برنامه‌ها آن است که شایستگی‌های اجتماعی ایجاد گردند و انجام کارهای اجتماعی تمرین شوند. گزارش‌های پژوهشی این امر را تأیید می‌کنند. در بیشتر موارد دانشجویان و دانش‌آموزان به کارهای افتخاری ادامه می‌دهند و در مقایسه با دانشجویان و دانش‌آموزان غیرفعال به کارهای سیاسی نیز می‌پردازند. خودآگاهی آنان درباره مسائل اجتماعی رشد یافته‌تر می‌شود، آن هم به این دلیل که در هم‌زیستگاه‌ها از روابط شخصی تنگاتنگی با دیگر انسان‌ها برخوردار می‌گردند. نه فقط هم‌زیستگاه‌ها، بلکه هم‌چنین دانش‌آموزان و دانشجویان از «کارهای اجتماعی» سود می‌برند: همه نشانه‌ها گواهی می‌دهند که هرگاه عمل با تئوری آموزش Curriculum درهم آمیخته شود، در آن صورت «کارهای اجتماعی» سبب بهتر شدن استعداد آموزش می‌گردد.

در این میان بسیاری از دانشگاه‌ها که خود را مراکز مشارکت توسعه هم‌زیستگاه Community Partnership Outreach Center می‌نامند، به مراکز هم‌کاری با شهرها بدل گشته‌اند. این مراکز به آموزندگان نشان می‌دهند که چگونه می‌توانند طی ترم تحصیلی به «کارهای اجتماعی» بپردازند و در هم‌زیستگاه برای آن‌ها هم‌کار می‌یابند و برنامه‌های خود را به‌آگاهی دانش‌جویان می‌رسانند و فعالیت‌های مختلف را با یکدیگر هماهنگ می‌سازند. علاوه بر این، حکومت فدرال به برنامه‌های «کارهای اجتماعی» کمک مالی می‌کند. به‌همین دلیل نیز بسیاری از دانشگاه‌های آمریکا از این شانس بهره می‌گیرند تا آموزش و پژوهش را در رابطه با هم‌زیستگاه (جامعه) هر چه پُر توان‌تر با عمل توأم سازند و سازمان‌دهی فعالیت‌ها را به یکی از بنیادهای حس شهروندی بدل سازند و به‌منابه بازیگران «جامعه مدنی» در رابطه با هم‌زیستگاه مسئولیت بپذیرند.»

Adolf, Frank: "Community Service und Service-Learning: Eine sozialwissenschaftliche Bestandsaufnahme zum Freiwilligen Engagement an amerikanischen Schulen und Universitäten", Maecenta Institut, Berlin, Download unter [www. Maecentata,de](http://www.Maecentata.de)

^{۴۴} امیل دورکهایم Emile Durkheim جامعه‌شناس فرانسوی در ۱۵ آوریل ۱۸۵۸ در اپینال فرانسه زاده شد و در ۱۵ نوامبر ۱۹۱۷ در پاریس درگذشت. او استاد جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی بود. دورکهایم هم‌چنین یکی از سرشناس‌ترین بنیانگذاران جامعه‌شناسی تجربی است با روشی ویژه که بر اساس آن نه فقط می‌توان تئوری را توضیح داد، بلکه دلایل درستی تئوری را نیز می‌توان ارائه کرد. در حقیقت پژوهش‌های او سبب شدند تا جامعه‌شناسی سده نوزده به جامعه‌شناسی مدرن تبدیل شود. نزد دورکهایم به جامعه باید به مثابه شئی برخورد کرد و نه به‌صورت ارگانسمی بیولوژیک. و نیز نمی‌توان به‌این نتیجه رسید که جامعه از مجموعه‌ای از روان‌های فردی تشکیل می‌شود. واقعیت اجتماعی به

مثابه پیش‌داده‌ای در برابر فرد قرار می‌گیرد و به‌همین دلیل فرد از این پیش‌داده معیارهای ارزشی خود را کسب می‌کند که بدون آن نمی‌تواند به موجودی اجتماعی بدل گردد. هر گاه در جامعه سیستم ارزشی دچار نقصان شود، جامعه در وضعیتی قرار می‌گیرد که در آن هیچ قانونی و معیاری حاکم نیست. دورکهایم این وضعیت را آنومی Anomie نامید. به‌این ترتیب افراد اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهند و گروه‌های اجتماعی از هم می‌پاشند.

⁴⁵ Durkheim, Emile: "Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften", Frankfurt am Main, 1988, Seite 493

⁴⁶ Ebenda, Seite 517

⁴⁷ Ebenda, Seite 518

⁴⁸ ماکسیمیلیان کارل امیل وبر Maximilian Carl Emil Weber در ۲۱ آوریل ۱۸۶۴ در ارفورت Erfurt آلمان زاده شد و در ۱۴ ژوئن ۱۹۲۰ در مونیخ درگذشت. او با آن که حقوقدان بود، اما یکی از برجسته‌ترین بنیانگذاران دانش جامعه‌شناسی مدرن است. برادر او آلفرد وبر Alfred Weber نیز جامعه‌شناس بود و در حوزه جامعه‌شناسی فرهنگ‌ها یکی از کارشناسان برجسته دوران خود بود. هم‌چنین همسر او ماریانه وبر Mariane Weber نیز جامعه‌شناس بود و یکی از رهبران مبارزه برای تحقق برابرقوی زنان و مردان بود. بنا بر باور وبر جامعه‌شناسی دانشی است که می‌کوشد کردارهای اجتماعی را مورد بررسی قرار دهد و علت پیدایش آن کردارها را بنمایاند. او میان حوزه پژوهش جامعه‌شناسی و روان‌شناسی تفاوت می‌گذارد، زیرا موضوع جامعه‌شناسی محتوایی خردگرایانه است، در حالی که موضوع پژوهش روان‌شناسی محتوایی ناخردگرایانه می‌باشد. کردار اجتماعی هر کسی تحت تأثیر کردار اجتماعی دیگران قرار دارد و نمی‌تواند از آن کلیت مستقل باشد. او برای کردارهای اجتماعی چهار علت متعین قائل است که عبارتند از: ارزش خردگرایانه، خردگرایی هدفمندانه، عاطفه‌گرایی و سنت‌گرایی. اما در زندگی واقعی هیچ‌گاه فقط یکی از این علت‌ها سبب کردار اجتماعی افراد نمی‌شود و بلکه همیشه مخلوطی از آن‌ها مضمون و سوبه کردارهای فردی و اجتماعی را تعیین می‌کنند. به باور او کردار اجتماعی کوچک‌ترین واحد جامعه‌شناسی است. در عوض کردار ناب عبارت از کرداری است که می‌توان از آن چشم پوشید و یا آن که آن را تحمل کرد و موضوع آن به افراد دیگر مربوط نمی‌شود و بلکه کاملاً دارای منشأ فردی است.

⁴⁹ Joas, Hans: "Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey", Frankfurt/M.. 2000, Seite 61

⁵⁰ Ebenda, Seite 64

⁵¹ Jaeger, Friedrich: "Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts", Göttingen 2001, Seite 300

⁵² تالکُت پارسُنس Talcott Parsons در ۱۳ دسامبر ۱۹۰۲ در کُلرادو اسپرینگس Colorado Springs زاده شد و در ۸ مه ۱۹۷۹ در مونیخ درگذشت. او پس از جنگ جهانی دوم با نفوذترین تئورسین جامعه‌شناسی آمریکا در جهان بود. او نخست تئوری کردارها Handlungstheorie را انکشاف داد و سپس تئوری کارکردگرایی ساختاری Strukturfunktionalismus را به‌مثابه تکامل تئوری کردارها عرضه کرد و سرانجام به تئوری سیستم جامعه‌شناسی Soziologische Systemtheorie دست یافت. او جامعه‌شناسی خود را بر تجربه‌گرایی نیمه نخست سده ۲۰ کشورهای انگلوساکسن بنا کرد. او توانست رابطه دانش جامعه‌شناسی

را با دانش‌های اقتصاد، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و دانش سیاسی برجسته سازد. تئوری او از سه بخش تشکیل شده است که عبارتند از:

تئوری کردارگرایی اراده‌باورانه *Voluntaristische Handlungstheorie* که بر اساس آن شاید بتوان علل پیدایش اجتماع را توضیح داد. بنا بر باور او هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون انسان‌ها به‌مثابه شخصیت‌های بازیگر، سیستم اجتماعی به‌مثابه نقشی که بازیگران باید ایفاء کنند و سیستم فرهنگی به‌مثابه معیار ارزشی به‌وجود آید.

تئوری کارکردگرایی ساختاری به مناسباتی که میان افراد به‌مثابه بازیگران و محیط زیست آن‌ها وجود دارد، می‌پردازد و تلاشی است برای توضیح این نکته که در هر جامعه‌ای سیستمی شخصیتهای و همچنین سیستمی از رفتارها وجود دارد و بر اساس پارادایم‌های این سیستم‌ها شخصیت افراد تحقق می‌یابند.

بر مبنای این تئوری در رابطه با هرگونه کارکردی متغیرهایی وجود دارند که سبب تعیین گوهر چهار کارکرد اصلی تئوری سیستم اجتماعی می‌شوند که عبارتند از نایکسانی *Differenzierung* که سبب پیدایش بخش‌های مختلف سیستم اجتماعی می‌شوند؛ انطباق با استانداردها *Standardhebung* که سبب افزایش کارایی سیستم اجتماعی می‌گردد؛ دربرگرفتن *Inklusion* که سبب به‌بازی گرفتن دوباره بازیگرانی که از صحنه کنار گذاشته شده بودند، می‌گردد و سرانجام ارزش‌های فراگیر *Wertgeneralisierung* که سبب مشروعیت سیستم‌های هر چه بغرنج‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد.

⁵³ Knöbl, Wolfgang: "Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit", Weilerswist, 2001, Seiten 15 ff

⁵⁴ در این‌جا برای *libertäre Demokratie* معادل دموکراسی اختیاری را برگزیده‌ام. پیروان «دموکراسی اختیاری» در ایالات متحده به این باورند که هر فردی، تا زمانی که به منافع دیگران آسیبی نمی‌رساند، باید از حق تصمیم‌گیری درباره سرنوشت و مالکیت خود برخوردار باشد، یعنی هر کسی در نهایت مسئول خوش‌بختی و یا بدبختی خویش خواهد بود. به‌عبارت دیگر، «دموکراسی اختیاری» از خمیره شعار «بگذار بشود» برخوردار است که در آغاز انقلاب فرانسه همه‌جا گیر گشته بود.

در سده نوزده اما واژه لیبرتر معادلی بود برای واژه آنارشسیسم و هنوز نیز برخی از پژوهشگران همین معادل را در بررسی‌های پژوهشگرایانه خود به‌کار می‌برند. در این رابطه باید اصطلاح *libertäre Demokratie* را دموکراسی هرج و مرجی ترجمه کرد.

⁵⁵ هانا آرنه Hannah Arendt در ۱۴ اکتبر ۱۹۰۶ در لیندن Linden آلمان زاده شد که اینک یکی از مناطق شهر هانور است. او در ۴ دسامبر ۱۹۷۵ در نیویورک درگذشت. نام واقعی او یوهانا آرنه Johanna Arendt بود. او یهودی‌تبار، روزنامه‌نگار و دانشمند بود. از آن‌جا که پس از به‌قدرت رسیدن هیتلر آزار و تهدید یهودان از ۱۹۳۳ آغاز شد و هانا آرنه در همان سال توسط گشتاپو دستگیر گشت، او تصمیم به مهاجرت گرفت و ۱۹۳۷ آلمان را ترک کرد و به ایالات متحده رفت. تا ۱۹۵۱ شهروندی بی‌وطن بود، اما در این سال تابعیت ایالات متحده را دریافت کرد. او در این سال‌ها روزنامه‌نگاری کرد و همچنین مهم‌ترین آثار فلسفی خود را انتشار داد. او خود را نه فیلسوف سیاسی، بلکه تئورسین سیاست

می‌نامید. او بر این باور بود که بهترین فضای سیاسی چندگرایانه بهترین فضای زیست است. بر این اساس در هر انسانی توانائی برخوردار از آزادی و برابری سیاسی نهفته است. مهم آن است که بتوان به چشم‌انداز دیگران از آزادی و برابری طلبی پی بُرد. برای سازمان‌دهی جامعه‌ای دموکراتیک و مطلوب خوب است که آدم‌های برگزیده و شایسته در سطوح تدوین قوانین اساسی، قراردادها و پیمان‌نامه‌ها شرکت داده شوند. به همین دلیل نیز آرنت به دموکراسی انتخابی به دیده تردید می‌نگریست و هوادار دموکراسی شورائی یا دموکراسی مستقیم بود.

او در حوزه فلسفه به نقد اندیشه‌های سقراط، افلاطون، ارسطو، کانت، هایدگر و پاسپر پرداخت. او هم‌چنین فلسفه سیاسی ماکیاولی و مُنتسکیو را نقد کرد و سرانجام «تئوری سلطه همه‌جانبه» را عرضه کرد و برای پیش‌گیری از یک‌چنین سلطه‌ای خواهان آزادی‌گفتمان سیاسی گشت.

^{۵۶} در این‌جا واژه کارکرد معادل واژه آلمانی *das Handeln* برگزیده شده است. واژه کارکرد در فلسفه و به‌ویژه در فلسفه عمل‌گرائی دارای معانی کلیدی تعیین‌کننده‌ای است. یک معنی واژه کارکرد در فلسفه عبارت از عملی آگاهانه است که انسان انجام می‌دهد هم‌چون کارکردن، آراستن و آغالدین. به‌این ترتیب واژه کارکرد آن دسته از عکس‌العمل‌هایی را در بر نمی‌گیرد که انسان در نتیجه تحریک اعصاب خود، یعنی آگاهانه انجام نمی‌دهد. فرق کارکرد و رفتار آن است که کارکرد ارادی، آگاهانه و عمدی است. هم‌چنین هر کارکردی تا اندازه‌ای قابل کنترل است. از این امر نتیجه می‌شود که هر کسی مسئول کارکردهای خود است. دیگر آن که هر کارکردی در محدوده‌ای از قوانین، رسوم، سنت‌ها و هنجارها انجام می‌گیرد. و سرانجام آن که هر کارکردی می‌تواند هم‌زمان در محدوده سیستم‌های مختلفی گنجانده شود، یعنی بتوان آن را با زبان‌های مختلفی هم‌چون زبان فیزیک، پزشکی، ادبی، روان‌شناسی و حقوقی توضیح داد.

^{۵۷} میشل فوکو Michel Foucault در ۱۵ اکتبر ۱۹۲۶ در پواتیه Poitiers زاده شد و در ۲۵ ژوئن ۱۹۸۴ در پاریس درگذشت. او دارنده کرسی تدریس تاریخ سیستم‌های فکری در کالج فرانسه در پاریس بود. او از نقطه‌نظر فلسفی به گرایش پس‌اساختارگرائی تعلق داشت. او هم‌چنین بنیانگذار گفتمان تحلیلی *Diskursanalyse* است. او پیدایش آگاهی و این که آگاهی می‌تواند از اعتبار برخوردار گردد و به ابزار قدرت و سلطه بدل شود و هم‌چنین چگونه موضوع می‌تواند ساخته و منضبط گردد را مورد بررسی قرار داد. بررسی‌های او بر «تاریخ معاصر»، «مردم‌شناسی فرهنگی» و تکامل تاریخی «بازیگری حقیقت» استوار است. هم‌چنین او مقوله «جنون» *Wahnsinn* را که سبب کردارهای اجتماعی ویژه‌ای می‌شود، یعنی دوری‌گزیدن از برخی از رفتارها را نیز مورد بررسی قرار داد.

⁵⁸ Frankenberg, Günter: "Solidarität in einer Gesellschaft der Individuen", Frankfurt/M., 1994, Seiten 210-223

^{۵۹} «اشتراک‌باوری» *Kommunitarismus* گرایشی در فلسفه فرهنگ است. این گرایش در تقابل فکری با فلسفه سیاسی جان راولز John Rawls قرار دارد.

^{۶۰} جان راولز John Rawls در ۲۱ فوریه ۱۹۲۱ در بالتیمور مری‌لند Baltimore, Maryland زاده شد و در ۲۴ نوامبر ۲۰۰۲ در لکسینگتن Lexington درگذشت. او فیلسوف سیاسی بود و در دانشگاه هاروارد تدریس می‌کرد. او آثار فراوانی در رابطه با «تئوری عدالت» و «سیاست لیبرالی» و «حقوق مردم» انتشار داد. بنا بر باور او «عدالت» نخستین و مهم‌ترین فضیلت دموکراتیک است. با تکیه بر اصل «عدالت» می‌توان ساختارهای

اساسی یک جامعه را پی‌ریزی کرد تا بتوان بر مبنای آن وظیفه و حقوق هر فردی را تعیین نمود و ثروت اجتماعی را تقسیم کرد. در حقیقت می‌توان «تئوری عدالت» او را «تئوری عدالت رفتاری» نامید، یعنی این که با به‌کارگیری چه ابزاری می‌توان «عدالت» را در جامعه متحقق ساخت. بنا بر باور او انسان‌ها بر مبنای دو اصل خواهان عدالتند. یکی آن که همه انسان‌هایی که در یک سیستم حقوقی زندگی می‌کنند، باید از حقوق برابری برخوردار باشند، یعنی در این سیستم هیچ کس نباید از حقوق بیش‌تری برخوردار باشد. دو دیگر آن که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی زمانی قابل پذیرش هستند که اولاً این گونه نابرابری‌ها نتیجه داشتن مقام‌های اداری و اجرایی مختلفی باشند که هر کسی از حق دسترسی بدان‌ها برخوردار باشد (اصل برخورداری از شانس برابر منصفانه). و دوماً آن که کسانی که از کم‌ترین امتیازها برخوردارند، باید بیش‌تر از حمایت‌های دیگران برخوردار باشند (اصل تفاوت‌گذاری). عناصر اصل نخست عبارتند از: برابری سیاسی - حقوقی؛ حداکثرسازی آزادی‌های فردی و عناصر اصل دوم عبارتند از: برخورداری از شانس برابر؛ برخورداری هر فرد از امتیازهای ویژه.

⁶¹ Rawls, John: "Eine Theorie der Gerechtigkeit", Frankfurt/M., 1975, Seite 29

⁶² Ebenda, Seite 32

⁶³ Etzoni, Amitai: "Die active Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse", Opladen, 1975

⁶⁴ Walzer, Michael: "Zivile Gesellschaft und amerikanischen Demokratie", Berlin, 1988, Seiten 79 ff

^{۶۵} پوریتانیسم Puritanismus گرایشی دینی است که از سده ۱۶ تا ۱۸ میلادی در انگلستان و اسکاتلند دارای پیروان زیادی بود. این گرایش از جنبش اصلاح دینی کالوینیسم منشعب شد. در آغاز مسیحیان چون پیروان این گرایش را مسخره می‌کردند، آن‌ها را به مسخره «پوریتان» نامیدند، زیرا کشیشان این آئین آدم‌های معمولی و بدون تحصیلات دینی بودند و از پیروان خود می‌خواستند که به‌جای دنباله‌روی از پاپ، از «دین پاک» پیروی کنند. بعدها این گرایش به گرایش‌های دیگری تقسیم شد. با پیروزی ارتش پارلمان به‌رهبری الیور کُرومول بر ارتش شاه و اعدام چارل دوم در سال ۱۶۶۰، آئین پوریتانیسم به اوج اقتدار خود دست یافت، اما از سده ۱۸ اهمیت خود را از دست داد، لیکن در مستعمرات انگلیس همچنان از اهمیت برخوردار بود.

در حال حاضر در ایالات متحده آمریکا پوریتانیسم معادل اخلاقی‌گرایی به‌کار گرفته می‌شود. همچنین همه کسانی که دارای بینشی محدودند، سرد و سخت‌دلند، دورو و کینه‌جویند را پوریتان می‌نامند.

^{۶۶} مکتب رمانتیک در پایان سده ۱۸ به‌وجود آمد و تا نیمه دوم سده ۱۹ دوام داشت. این مکتب دوران معینی از تاریخ فرهنگی جهان در حوزه‌های هنر تجسمی، ادبیات و موسیقی را نمودار می‌سازد. در حال حاضر واژه رمانتیک نوعی عشق و یا اشتیاق به‌کسی و یا به‌چیزی را می‌نمایاند و به‌همین دلیل نیز در زبان‌های اروپائی از «عشق رمانتیک» و یا «موسیقی رمانتیک» سخن گفته می‌شود. مکتب رمانتیک تقریباً همه حوزه‌های زندگی، یعنی از ادبیات تا فلسفه را در بر گرفت. ولفگانگ گوته شاعر سرشناس آلمانی و همچنین ویکتور هوگو نویسنده و سیاستمدار توانای فرانسوی از پیروان مکتب رمانتیک ادبی بودند.

⁶⁷ Bellah, Robert: "Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft", Köln, 1987, Seite 52ff

- 68 Putnam, Robert D.: "Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich", Gütersloh, 2000, Seite 20 ff
- 69 هر فرید مونکلر Herfried Münkler در ۱۵ اوت ۱۹۵۱ در شهر فریدبرگ از ایالت هسن Hessen زاده شد. او پروفسور تاریخ فلسفه است و در حال حاضر در دانشگاه هومبولد Humboldt برلین کرسی تئوری‌های سیاسی را در اختیار دارد.
- 70 Münkler, Herfried: "Bürgerschaftliches Engagement in der Zivilgesellschaft", Enquete-Kommission, 2000, Seiten 29-36
- 71 Münkler, Herfried/Fischer, Karsten: "Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rethoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung", Berlin, 2002, Seiten 55-76
- 72 Dahrendorf, Ralf: "Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit", Stuttgart, 1992, Seite 47
- 73 Ebenda, Seite 69
- 74 Ebenda, Seite 70
- 75 Habermas, Jürgen: "Theorie des kommunikativen Handelns?", Frankfurt/M. 1981, Band 1, Seite 107
- 76 Ebenda, Band II, Seite 192
- 77 Ebenda, Band II, Seiten 192-198
- 78 Ebenda, Band II, Seite 422
- 79 Habermas, Jürgen: "Theorie des kommunikativen Handelns?", Frankfurt/M. 1981, Band 2, Seiten 182, 480, 571, 576, 480
- 80 Habermas, Jürgen: "Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft", Frankfurt/M., Seiten 14, 36, 39, 41, 46
- 81 Habermas, Jürgen: "Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats", Frankfurt/M., Seiten 448, 451
- 82 Nagel-Docekal/Hauer-Studer, Herlinde (Hg.: 1993): "Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik", Frankfurt/M. 1993, Seiten 267-304
- 83 Heins, Volker: "Das andere der Zivilgesellschaft. Zur Archäologie eines Begriffs", Bielefeld, 2002, Seiten 6-84

84^۴ واسال Vasall واژه‌ای کلتی - لاتینی و به معنای بنده است. اما واسال در سده‌های ۶ و ۷ میلادی کسی بود که آزادانه و با میل خود از امیری پیروی می‌کرد و نیروی خود را برای شرکت در جنگ‌ها و یا دخالت در امور سیاسی در اختیار او قرار می‌داد. هر واسالی فرمانده تعداد معینی از سربازان بود که اجیر او بودند و باید همراه او برای امیر می‌جنگیدند. در عوض امیر با تیول دادن بخشی از زمین‌های خود به واسال می‌کوشید هزینه زندگی او را در پرداخت مزد سربازان اجیر تأمین کند. هم‌چنین هر واسال زیر چتر حمایتی امیری که خود را در اختیار او گذاشته بود، قرار داشت. البته یک امیر نیز می‌توانست در رابطه با یک شاه نقشی چون واسال داشته باشد، یعنی با پیوستن آزادانه و داوطلبانه به یک شاه سرزمین‌های او جزئی از سرزمینی می‌شد که آن شاه بر آن‌ها حکومت می‌کرد و هم‌چنین ارتشی که در اختیار داشت، جزئی از ارتش شاه محسوب می‌شد. برای نمونه در سده ۱۲ بخشی از امیران فرانسه که سرزمین‌های خود را از شاه فرانسه تیول گرفته بودند، داوطلبانه به شاه انگلیس پیوستند و در نتیجه سرزمین‌های آن‌ها جزئی از سرزمین انگلستان محسوب می‌شد. به این ترتیب چون شاه انگلیس صاحب تیول شاه فرانسه شده بود، در نتیجه در مقامی پایین‌تر از شاه فرانسه قرار داشت،

زیرا با این حال واسال فیلیپ دوم، شاه فرانسه محسوب می‌شد و باید خود را در خدمت او قرار می‌داد، در حالی که به مثابه پادشاه انگلستان آن دو هم‌شان بودند.

در سده هشتم که فنودالیسم در اروپا به شیوه تولید غالب بدل گشت، واسال‌ها پیش‌قراولان سیستم تیولداری سده‌های میانه بودند. اما سیستم تیولداری به‌زودی با سیستم واسالی تفاوت‌های بارزی یافت، زیرا واسال شخصاً در برابر امیر یا شاه خود مسئول بود، در حالی که تیولدار فقط در رابطه با تیول خود به امیر و یا شاه وابسته بود. در مرحله‌ای از تکامل تیول جنبه میراثی به‌خود گرفت، یعنی تیول از پدران به پسران به ارث می‌رسید، امری که در سیستم واسالی ابداً وجود نداشت. دیگر آن که امیران فقط با تیول دادن سرزمین‌های خود می‌توانستند هزینه ارتش خود را تأمین کنند. از سوی دیگر اما هر چه بیش‌تر آن‌ها زمین‌های خود را تیول می‌دادند، از امکانات مالی کم‌تری برخوردار می‌شدند و در حقیقت از دامنه قدرت مالی و سیاسی خود می‌کاستند. در عوض فرماندهان ارتش که صاحب تیول می‌شدند، روز به‌روز از قدرت نظامی و مالی بیش‌تری برخوردار می‌گشتند.

^{۸۵} نوربرت الیاس Norbert Elias در ۲۲ ژوئن ۱۸۹۷ در برسلو Breslau زاده شد و در ۱ اوت ۱۹۹۰ در آمستردام درگذشت. او یهودی‌تبار و جامعه‌شناس، فیلسوف و شاعر بود و پس از به‌قدرت رسیدن هیتلر در آلمان از این کشور گریخت و در دوران مهاجرت به‌تابعیت انگلستان درآمد. الیاس یکی از بزرگ‌ترین و با نفوذترین جامعه‌شناسان سده ۲۰ است. «درباره روند مدنیت» *Über den Prozeß der Zivilisation* مهم‌ترین اثر الیاس است. او توانست پارادایم‌های نوینی را در جامعه‌شناسی در رابطه با تصویر انسان بنیان نهد. ویژگی اندیشه الیاس آن است که او همه چیز را در روند مورد بررسی قرار می‌دهد و به‌همین دلیل هیچ چیز ایستا و ابدی نیست و چون همه چیز دچار دگرگونی می‌شود، در نتیجه برداشت‌های ما از مفاهیم نیز دگرگون می‌گردند و باید پارادایم‌هایی را که این دگرگونی را در بطن خود نهفته دارند، برای درک مفاهیم به‌کار گیریم.

^{۸۶} Elias, Norbert: "Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen", Suhrkamp, 1 Band, Frankfurt/M. 1989, Seiten 374, 390, und 2 Band, Seiten 15, 179, 181, 197, 327, 331

^{۸۷} واژه Milieu فرانسوی و به معنای میانه است. هم‌چنین این واژه به‌معنای محیط زیست و محیط پیرامونی نیز به‌کار گرفته می‌شود. اما در جامعه‌شناسی این واژه به معنای فضایی است که مجموعه وضعیت اجتماعی و طبیعی زندگی یک فرد و یا یک گروه را دربر می‌گیرد. به‌همین دلیل در این ترجمه برای این واژه معادل «فضای زیست» را برگزیده‌ایم.

^{۸۸} حزب سوسیال دمکراتی آلمان یکی از احزاب خلقی آلمان و کهن‌ترین حزب سیاسی این کشور است. تاریخ تشکیل این حزب دقیقاً روشن نیست، اما در تاریخ‌چه این حزب نوشته شده است که این حزب از اتحاد دو سازمان «اتحادیه عمومی کارگران آلمان» که در ۲۳ مه ۱۸۶۳ توسط فردیناند لاسال تشکیل شد و «حزب کارگری سوسیال دمکراتی» که به‌رهبری آوگوست بیل و ویلهلم لیکنشت و همکاری مارکس و انگلس در سال ۱۸۶۹ تأسیس شد، به‌وجود آمده است. برخی نیز سال ۱۸۷۵ را سال پیدایش «حزب سوسیال دمکرات» آلمان می‌نامند، زیرا در این سال این دو سازمان به‌هم پیوستند و سازمان خود را «حزب کارگری سوسیالیستی آلمان» نامیدند. پس از آن که «قانون سوسیالیست‌ها» در سال

۱۸۹۰ لغو شد، حزب نام خود را به «حزب سوسیال دمکراتی آلمان» تغییر داد. در سال ۱۸۹۱ در کنگره ارفورت برنامه حزب که توسط کارل کائوتسکی تهیه شده بود، تصویب شد.

هنگامی که جنگ جهانی اول آغاز شد، به‌جز ویلهلم لیبکنشت، مابقی اعضای فراکسیون حزب سوسیال دمکراسی به بودجه جنگ رأی مثبت دادند. این امر سبب شد تا برخی از سوسیال دمکرات‌ها هم‌چون کارل کائوتسکی و ادوارد برن‌اشتاین از آن حزب جدا شوند و در سال ۱۹۱۵ «حزب سوسیال دمکرات مستقل آلمان» را به‌وجود آوردند. لیبکنشت نیز به‌همراه روزا لوکزامبورگ «اتحادیه اسپارتاکوس» را تأسیس کرد. پس از پایان جنگ و فروپاشی سلطنت، «حزب سوسیال دمکرات مستقل آلمان» و «اتحادیه اسپارتاکوس» از جمهوری شورائی، یعنی آن‌چه در روسیه شوروی به‌وجود آمده بود، پشتیبانی کردند. نخستین حکومت دوران جمهوری از ائتلاف دو حزب «سوسیال دمکراتی» و «سوسیال دمکرات‌های مستقل» به‌وجود آمد، اما یک‌سال بعد، یعنی ۱۹۱۸ این ائتلاف از بین رفت. ۱۹۱۹ «اتحادیه اسپارتاکوس» کوشید با دست زدن به قیام قدرت را در برلین به‌دست گیرد، اما این جنبش شکست خورد و رهبران این سازمان، یعنی لیبکنشت و لوکزامبورگ به‌دست افسران دست راستی کشته شدند. بازماندگان «اسپارتاکوس» در ائتلاف با دیگر نیروهای چپ هوادار بلشویسم در همان سال «حزب کمونیست آلمان» را به‌وجود آوردند. دو حزب «سوسیال دمکراتی» و «سوسیال دمکرات‌های مستقل» نیز پس از شکست در انتخابات پارلمانی ۱۹۳۰ در سال ۱۹۳۱ دوباره با هم یکی شدند، یعنی «سوسیال دمکرات‌های مستقل» سازمان خود را منحل کردند و اعضای آن به‌حزب «سوسیال دمکراتی» پیوستند.

در ۲۲ مارس ۱۹۳۳ هیتلر در ائتلاف با جناح راست در پارلمان آلمان اکثریت آراء را به‌دست آورد و صدراعظم شد و با به‌دست آوردن «اختیارات ویژه» چندی بعد همه احزاب دیگر را غیرقانونی و منحل ساخت. پس از شکست آلمان در جنگ، «حزب سوسیال دمکراسی آلمان» توانست با شتاب خود را دوباره‌سازی کند و از آن زمان تا به‌اکنون در بازسازی دمکراسی و تثبیت این نظام سیاسی در آلمان نقشی برجسته داشته است.

^{۸۹} دوران پس از پیروزی انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ که منجر به سقوط نظام سلطنت در آلمان گشت و ۲۹ ژانویه ۱۹۳۳ که حکومت نازیست‌ها به‌رهبری هیتلر در این کشور حاکم شد را دوران جمهوری وایمار می‌نامند. در این دوران رایش آلمان از اتحادیه دولت‌های دمکراتیک آلمان تشکیل گشته بود که قانون اساسی آن در شهر وایمار آلمان در ۱۱ اوت ۱۹۱۹ تصویب شده بود.

^{۹۰} Vester, Michael: "Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel zwischen Ausgrenzung und Integration", Frankfurt/M., 2001

^{۹۱} نهادهای غیرانتفاعی از سازمان‌هایی تشکیل می‌شوند که به‌خاطر کسب سود فعالیت نمی‌کنند و به‌طور آشکار به بازار و یا به دولت وابسته نیستند، یعنی سازمان‌هایی هستند که به‌طور صوری از استقلال برخوردارند، اما از نقطه‌نظر مالی به دولت و یا به بازار وابسته‌اند. این سازمان‌ها باید خودگردان باشند و بخشی از فعالیت خود را با نیروی کار افرادی انجام دهند که بدون دریافت مزد و رایگان در این نهادها کار می‌کنند. در آلمان سازمان‌های غیرانتفاعی از پرداخت مالیات معاف هستند.

^{۹۲} نام واقعی آمیتای ایتزونی Amitai Etzioni ورنر فالک Werner Falk است. او یهودی تبار است و در ۴ ژانویه ۱۹۲۹ در شهر کلن آلمان زاده شد. او به همراه خانواده خود ۱۹۳۶ از آلمان به فلسطین گریخت. ۱۹۴۶ تحصیل را رها کرد و علیه ارتش انگلستان که در آن زمان فلسطین را در اشغال خود داشت، برای تحقق دولت مستقل اسرائیل به مبارزه پرداخت. پس از تشکیل دولت اسرائیل به ایالات متحده رفت و در دانشگاه برکلی جامعه‌شناسی تحصیل کرد و سپس در دانشگاه کلمبیا در نیویورک به تدریس جامعه‌شناسی پرداخت. او از مخالفین سرسخت جنگ ویتنام بود و در دوران ریاست جمهوری جیمی کارتر از مشاوران او بود. او درباره کمونیسم و «سوسیالیسم واقعاً موجود» آثار زیادی نوشته است، اما مهم‌ترین اثر او «جامعه پویا» Active Society نام دارد که در آن با توجه به معیارهای جامعه‌شناسی کلان Makrosoziologie تئوری سیاسی و روند اجتماعی شدن را مورد بررسی قرار داده است. بر این اساس روندهای اجتماعی از پائین به بالا جریان دارند و در دوران کنونی به خاطر حضور افراد فعال که آگاهانه فعالیت های خود را انجام می‌دهند، سبب خودتنظیم‌گری اجتماعی از پائین به بالا می‌شوند.

^{۹۳} بنیاد فورد Ford-Fundation نهادهای آمریکائی است که هدف اصلی آن گسترش دموکراسی، کاهش فقر و تفاهم بین‌المللی است. این بنیاد ۱۹۳۶ توسط ادسل فورد Edsel Ford که صاحب کمپانی موتورسازی فورد بود، تشکیل شد. برخی از منتقدین این بنیاد هم‌چون جامعه شناس جیمیز پتراس James Petras بر این باورند که این بنیاد با سازمان اطلاعات و امنیت ایالات متحده «سیا» در ارتباط است، زیرا کارمندان عالی‌رتبه «سیا» توسط این بنیاد استخدام می‌شوند و برعکس، بسیاری از کارمندان عالی‌رتبه این بنیاد چندی بعد در «سیا» شاغل بودند. دیگر آن که این بنیاد به سازمان‌های وابسته به «سیا» هم‌چون «کنگره برای آزادی فرهنگی» اعانه‌های کلان می‌پردازد. هم‌چنین در دهه‌های ۵۰ میان مدیر این بنیاد آقای ریچارد بیسل Richard Bissell و رئیس آن دوران «سیا» آقای آلن دالس Allen Dulles مردی که رهبری کودتای ۱۹۵۳ در ایران علیه حکومت ملی دکتر مصدق را بر عهده داشت، روابط نزدیکی وجود داشت. هم‌چنین کمپانی فورد توانست با مرادده‌ای که با رهبران حکومتی ایالات متحده داشت، در رابطه با «نقشه مارشال» که ۱۹۵۰ برای بازسازی مجدد آلمان تهیه شده بود، شرکت فعال داشته باشد و در همین رابطه کارخانه اتومبیل‌سازی فورد را در آلمان تأسیس کند. هم‌چنین در آن سال‌ها که هیستری ضدکمونیستی ایالات متحده آمریکا را فراگرفته بود، بنیاد فورد برای مبارزه با ایدئولوژی کمونیستی، بورس‌هایی را در اختیار روشنفکران سوسیال دموکرات قرار می‌داد تا کتاب‌ها و مقالاتی علیه کمونیسم بنویسند و انتشار دهند. هم‌چنین با پول‌های این بنیاد گروه‌های حقوق بشری که دارای مواضع ضد چپ بودند، به‌وجود آمدند. وظیفه این دسته از سازمان‌های «حقوق بشر» آن بود و هنوز نیز است که فقط از پایمال شدن حقوق بشر در کشورهایی که «دوست آمریکا» نیستند، گزارش تهیه کنند و در اختیار افکار عمومی قرار دهند تا افکار عمومی آمریکا را علیه آن رده از دولت‌ها و ملت‌های «دشمن آمریکا» تحریک کنند. سرانجام آن که بنیاد فورد با محافل سیاسی محافظه‌کار آمریکا و به‌ویژه با حزب جمهوری خواه دارای روابط تنگاتنگی است.

^{۹۴} مرکز بنیاد راکفلر Rockefeller Foundation در شهر نیویورک قرار دارد. این بنیاد توسط جان راکفلر John Rockefeller در سال ۱۹۱۳ تأسیس شد و هدف آن «خدمت به بشریت در تمامی جهان» است. بنیاد

راکفلر طی این سال‌ها با ایجاد یک رده نهادهای بهداشتی به یاری تهبی‌دستانی که دارای بیمه بیماری نیستند، شتافت. هم‌چنین با ایجاد مدارس و دانشگاه‌های پزشکی در تربیت متخصص‌های پزشکی و هم‌چنین پیشرفت‌های علمی در این رشته نقش داشته است. حوزه‌های دیگر فعالیت این بنیاد عبارتند از پشتیبانی از پروژه‌هایی که سبب افزایش تولید مواد غذایی، هم‌چنین هنر و فرهنگ می‌شوند. ثروت کنونی این بنیاد در حال حاضر بیش از ۴ میلیارد دلار تخمین زده می‌شود. برخلاف بنیاد فورد، بنیاد راکفلر هیچ‌گونه رابطه‌ای با «سیا» ندارد.

⁹⁵ Etzoni, Amitai: "Die active Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse", Opladen, 1975

⁹⁶ Adolff, Frank: "Zivilgesellschaft, Theorie und politische Praxis", Campus Verlag 2005, Seite 110

⁹⁷ Priller, Eckhard/ Zimmer, Annette: "Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel", Gütersloh, 2001, Seite 28

⁹⁸ بنیاد کارنگی Carnegie توسط سرمایه‌دار آمریکائی آندرو کارنگی Andrew Carnegie تأسیس شد. او که انسان دوست بود و در دوران زندگی خود به ثروتمندترین مرد جهان بدل شده بود، روی هم ۳۵۰ میلیون دلار از ثروت خود را برای ایجاد نهادهای عام‌المنفعه هزینه کرد. او در کتابی که در سال ۱۸۹۹ انتشار داد، نوشت «ثروتمندی که ثروتمند از این جهان می‌رود، آدم بدنامی است». به‌همین دلیل او یک رشته از بنیادهای خیریه را به‌وجود آورد. یکی از بنیادهای او بنیاد کتاب‌خانه کارنگی است که از ۱۸۸۹ به‌بعد با هزینه ۵۸ میلیون دلار آن زمان روی هم ۲۵۰۹ کتاب‌خانه رایگان در سراسر جهان ساخت. دیگری بنیاد صلح کارنگی است که در سال ۱۹۱۰ با بودجه‌ای معادل ۱۰ میلیون دلار به‌وجود آمد. هم‌چنین بنیاد علمی کارنگی در سال ۱۹۰۰ با بودجه‌ای ۱۰ میلیون دلاری تأسیس شد.

⁹⁹ در این‌جا برای نمونه بنیاد رُبرت بُش Robert Bosch آلمانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا بافت و کارکرد یک‌چنین بنیادهائی برای خواننده آشکار شود:

این بنیاد نه فقط یکی از بزرگ‌ترین بنیادهای خصوصی آلمان است، بلکه هم‌چنین یکی از سرشناس‌ترین آن‌ها نیز است. سرمایه سالانه این بنیاد چیزی برابر با ۴۸۷ میلیون یورو است. از نقطه‌نظر قانونی این بنیاد یک شرکت سهامی خصوصی است که ۱۹۶۴، یعنی ۲۰ سال پس از مرگ رُبرت بُش به ثبت رسید و جای شرکت سهامی دیگری را که در سال ۱۹۲۱ تشکیل شده بود، گرفت. وظیفه این بنیاد انجام کارهای خیریه و عام‌المنفعه است. هزینه این بنیاد از بخشی از سود سالانه کمپانی بُش تأمین می‌شود، زیرا این بنیاد صاحب ۹۲٪ از کل سهام اصلی این کمپانی است. رُبرت بُش در سال ۱۹۳۵، یعنی در دوران سلطه نازیسم بر آلمان اهداف خیریه بنیاد خود را چنین فرمول‌بندی کرد: «نیت من آن است که در کنار کاهش هرگونه فقری، در جهت ارتقاء اخلاق، تندرستی و ارتقاء نیروی فکری خلق تلاش کنم.» بنابراین حوزه کارکردی بنیاد رُبرت بُش عبارتند از آموزش و پرورش، بهداشت و یاری رساندن به آدم‌های با استعداد و باهوش و هم‌چنین دامن زدن به تفاهم میان خلق‌ها و ملت‌ها. در حال حاضر این بنیاد در این رشته‌ها فعال است:

- رشد دانش اجتماعی
- ارائه بهداشت و کمک‌های انسانی

- کوشش به رشد تفاهم میان ملت‌ها و خلق‌ها
 - کمک‌رسانی به پروژه‌های جوانان، ارتقاء آموزش و پرورش و هم‌چنین رشد حس هم‌بستگی ملی
- بر حسب نیازهای اجتماعی هر یک از هدف‌هایی که در بالا برشمردیم، می‌توانند در برخی از زمان‌ها از الویت بیش‌تر برخوردار شوند. علاوه بر آن برخی از پروژه‌های این بنیاد هم‌چون «بیمارستان رُبرت بُش» پروژه‌های دائمی هستند. پس از وحدت مجدد آلمان بخش عمده فعالیت این بنیاد به مناطق شرقی آلمان اختصاص یافت.

¹⁰⁰ Priller, Eckhard/ Zimmer, Annette: "Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel", Gütersloh, 2001, Seiten 20, 22, 25, 28, 34,

¹⁰¹ Olk, Thomas/ Rauschenbach, Thomas/ Sach-e, Christoph: "Von der Wertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbänden im Umbruch". 1995, Frankfurt/M., Seiten 24, 25

¹⁰² Putnam, Robert D.: "Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich", Gütersloh, 2000, Seite 71

^{۱۰۳} اصطلاح Corporate Citizenship را می‌توان به‌فارسی «شرکت شهروندان هم‌مقصد» ترجمه کرد. در زبان آلمانی برای این اصطلاح حقوقی «شرکت ضمانتی» Unternehmensbürgerschaft را برگزیده‌اند که در آن افراد و یا شرکت‌های دیگر داوطلبانه عضو می‌شوند تا بتوانند برای از میان برداشتن مشکلات کوتاه و یا میان‌مدت خود دست به‌کار شوند. به‌طور مثال در بسیاری از شهرهای آمریکا مناطقی که فروشگاه‌ها در آن قرار دارند، در وضعیت خوبی نیستند و شهرداری‌ها نیز بودجه لازم برای مرمت و یا نوسازی خیابان‌ها و دیگر زیرساخت‌های این مناطق را در اختیار ندارند. در این مناطق برخی از صاحبان فروشگاه‌ها با هم یک «شرکت ضمانتی» به‌وجود می‌آورند و سرمایه لازم را برای تعمیر روکش خیابان‌ها و نوسازی رونمای ساختمان‌ها تعهد می‌کنند. به‌این ترتیب شورای شهر ترمیم آن منطقه را تصویب می‌کند و با سرمایه «شرکت ضمانتی» نوسازی انجام می‌گیرد. در این حالت، آن بخش از صاحبان زمین‌ها، ساختمان‌ها و فروشگاه‌ها که در پیاده‌ساختن این پروژه هم‌کاری نکردند، باید بخشی از مخارجی را که قانون برای آن‌ها در نظر گرفته است، به «شرکت ضمانتی» بپردازند و در صورت خودداری، می‌توانند از سوی شهر مورد پیگرد قرار گیرند. به‌این ترتیب با ضمانت بخشی از صاحبان زمین‌ها، ساختمان‌ها و فروشگاه‌های بخشی و یا منطقه‌ای از شهر نوسازی می‌شود، بدون آن که دولت و در این رابطه شهرداری‌ها از نقشی تعیین‌کننده برخوردار باشند. در ایالات متحده آمریکا کسانی را که در به‌وجود آمدن «شرکت‌های ضمانتی» نقشی فعال دارند، «شهروندان خوب» می‌نامند. این نوع شرکت‌ها نوع تازه‌ای از نهادهای «جامعه مدنی» را نمودار می‌سازند که نه فقط دارای اهداف اقتصادی، بلکه هم‌چنین دارای اهداف محیط‌زیستی و فرهنگی نیز هستند. نخستین اشکال این گونه سازمان‌ها در ایالات متحده به‌وجود آمدند و کمی بعد در دیگر کشورها نیز از آن تقلید شد. در آلمان این‌گونه نهادها را «هم‌کاری اجتماعی» Soziale Kooperation نامیده‌اند که باید به‌سود اعضاء خود برخی از پروژه‌های عمومی را برنامه‌ریزی و پیاده‌کنند. من خود در دورانی که در آلمان شهرسازی می‌کردم، در به‌وجود آوردن یکی از پروژه‌های «شرکت ضمانتی» و یا «هم‌کاری اجتماعی» فعال بودم. با این حال این نوع «شرکت»‌ها در آلمان در مقایسه با دیگر کشورهای اروپایی از رشد چندانی برخوردار نیستند، زیرا در

آلمان هنوز این اندیشه حاکم است که مسئولیت زیرساخت‌های کشوری، شهری و روستائی بر عهده دولت است و نه مردم.

- ¹⁰⁴ Enquete-Kommission: "Zukunft des bürgerlichen Engagements", "Bericht: Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft", Opladen, 2000, Seite 586
- ¹⁰⁵ Priller, Eckhard/ Zimmer, Annette: "Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel", Gütersloh, 2001, Seite 33,
- ¹⁰⁶ Angaben der Hans Böckler Stiftung (www.boeckler.de/datenbank)
- ¹⁰⁷ Rosenblatt, Bernhard: "Freiwilliges Engagement in Deutschland", Band 1: "Gesambericht . Schriftreihe des Bundesministeriums für Familie, Senioren; Frauen und Jugend", Stuttgart", 2000, Seiten 176-185
- ¹⁰⁸ Nolte, Paul: "Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert", München, 2000, Seite 44
- ¹⁰⁹ Klein, Ansgar: "Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen", Opladen, 2001, Seiten 30, 540
- ¹¹⁰ Schulze, Gerhard: "Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart", Frankfurt/M./New York, 1992
- ¹¹¹ Leggewie, Claus/ Münch, Richard: "Politik im 21. Jahrhundert", Frankfurt/M., 2001, Seiten 321-326, 329, 545

¹¹² ژان ماری لوپن Jean-Marie Le Pen در ۲۰ ژوئن ۱۹۲۸ در ترینت سور-مر TriniteSur-Mer زاده شد. او حقوق و دانش سیاسی تحصیل کرد و چندی نیز عضو لژیون فرانسه بود و در هندوچین، مصر و الجزیره خدمت کرد. او در الجزایر در شکنجه زندانیان سیاسی عرب شرکت داشت. او ۱۹۵۶ به سیاست گروید و عضو «حزب مرکز» شد و ۱۹۵۸ به نمایندگی مجلس برگزیده گشت. سپس رهبر «جبهه ملی» فرانسه شد که جریان راست افراطی است. او این جبهه را ۱۹۷۲ به وجود آورد و از همان زمان نیز رهبر آن است. او در چندین دوره در انتخابات ریاست جمهوری فرانسه شرکت کرد و یکبار به دور دوم رسید که در آن به ژان ژیراک باخت. لوپن از ۲۰۰۴ عضو پارلمان اروپا است و در ۱۵ ژانویه با دیگر نمایندگان راست‌گرای پارلمان اروپا «فراکسیون هوبت، سنت و خودفرمانی» را به وجود آورد، اما این فراکسیون در نوامبر همان سال منحل شد. او در حال حاضر عضو هیچ فراکسیونی نیست. حزب او در آخرین انتخابات پارلمان فرانسه فقط ۶۵٪ آرا را به دست آورد.

- ¹¹³ Habermas, Jürgen: "Die postnationale Konstellation. Politische Essays", Frankfurt/M., 1998, Seite 150
- ¹¹⁴ Habermas, Jürgen: "Die postnationale Konstellation. Politische Essays", Frankfurt/M., 1998, Seiten 155, 156, 169

¹¹⁵ ژاک دریدا Jacques Derrida در ۱۵ ژوئیه ۱۹۳۰ در البیار El Biar در الجزیره زاده شد و در ۸ اکتبر ۲۰۰۴ در پاریس درگذشت. او یهودی تبار بود و چون در فرانسه تحصیل کودکان یهودی در بخش «آزاد» فرانسه ممنوع شده بود، خانواده او به الجزیره کوچ کرد و پس از پایان جنگ در سال ۱۹۴۹ دوباره به فرانسه بازگشت. او پس از تحصیل از ۱۹۶۵ به بعد با عنوان پروفسور در رشته فلسفه به تدریس پرداخت و پایه‌گذار و مهم‌ترین نظریه‌پرداز تئوری ساخت‌شکنی شد. اندیشه‌های او بر فلسفه و ادبیات اروپا تأثیر گذاشتند. مهم‌ترین آثار او عبارتند از دبیره‌شناسی Grammatologie (۱۹۶۷)، نوشته و توفیر Die Schrift und die Differenz (۱۹۶۷) و حواشی فلسفی Randgänge der Philosophie (۱۹۷۲). دریدا از جنبه تاریخی مفهوم ساخت‌شکنی خود را از هایدگر گرفت که ساخت‌شکنی را «سنت اروپائی متافیزیک» نامیده بود. هایدگر در صفحه ۲۲ اثر خود «هستی و زمان» بر این باور بود که «ساخت‌شکنی به‌همان اندازه از

معنای منفی محدودسازی سنت هستی‌شناسی برخوردار است. باید به امکانات مثبت ساخت‌شکنی بازگشت و این بدان معنی است که مرزهای آن را در رابطه با پرسش‌ها و حوزه بررسی‌ای که در نتیجه مرزهای کشیده شده عملاً پیش‌داده شده است، مشخص ساخت.» هایدگر هم‌چنین از محدودیت روشمندان ساخت‌بندی و ساخت‌شکنی سخن گفت. بنا بر باور او این امر را می‌توان در «لحظه» دید که عبارتند از لحظه درک بودن‌گی Seiende برای فهم هستی آن (کاستی پدیداری phänomenologische Reduktion)، طراحی هستی و ساختار بودن‌گی پیش‌داده (ساخت‌بندی پدیداری phänomenologische Konstruktion) و کاهش مفهوم‌های به‌ارث رسیده (ساخت‌شکنی Destruktion). ساخت‌شکنی با پذیرش این گونه محدودیت‌های ویرانگر و ساخت‌بندی یورشی نه به مشروعیت یا معنای نوشته‌ها و نظریه‌ها، بلکه به بررسی معنایی فهم و اعتبار آن‌ها است.

¹¹⁶ Habermas, Jürgen: "Die gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X", Frankfurt/M., 2004; Seiten 45-47

¹¹⁷ Therborn, Göran: "Die Gesellschaften Europas 1945-2000. Ein soziologischer Vergleich", Frankfurt/New York, 2000, Seiten 15, 373

¹¹⁸ آتاک ATTAC مخفف «اتحادیه برای رهبری ارتباطات مالی به‌سود شهروندان» association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens است. این اتحادیه در ۳ ژوئن ۱۹۹۸ در فرانسه علیه روند جهانی‌سازی تشکیل شد. در حال حاضر نزدیک به ۱۰۰ هزار تن در ۵۰ کشور جهان و به ویژه کشورهای اروپایی عضو این اتحادیه هستند. هدف اولیه آن بود که نهادی فراملی به‌وجود آورده شود تا با کمک آن بتوان حکومت‌های کشورهای ثروتمند را برای تصویب «مالیات همبستگی» به‌منظور کنترل بازار مالی جهان زیر فشار افکار عمومی قرار داد، یعنی کسانی که در تجارت بورس جهانی شرکت می‌کردند، باید یک درصد از سود خود را به صندوق جهانی می‌پرداختند. پس از چندی حوزه فعالیت «آتاک» گسترش یافت. حوزه‌های فعالیت این اتحادیه عبارتند از:

- کنترل دمکراتیک بازارهای مالی،
- دریافت مالیات جهانی و از بین بردن واحه‌های Oasen مالیاتی،
- تجارت منصفانه به‌جای تجارت آزاد و اقتصاد همبستگی،
- تضمین سیستم‌های خدمات رفائی و نیازهای زندگی عمومی هم‌چون آب آشامیدنی، الکتریسیته، بهداشت و ...،
- تضمین حداقل مزد و درآمد اساسی، جلوگیری از مشاغل کم‌درآمد و تقسیم کار برای همه،
- جهانی‌سازی و محیط زیست،
- جهانی‌سازی و جنگ،
- دانش برای همه و نامحدودی انتقال اطلاعات،
- کنترل دمکراتیک روند تأمین نیازهای اولیه انسانی، محیط زیست بدون دخالتگری کنسرن‌های جهانی هم‌چون آب آشامیدنی، برق و انرژی، آموزش و پرورش، بهداشت و ...،

- هم‌برابری جنسی،

- مهاجرت،

- دمکراسی و تقسیم مالکیت،

- تکامل ویژه آمریکای لاتین،

- و ...

^{۱۱۹} ژان هنری دونانت Jean Henri Dunant در ۸ مه ۱۸۲۸ در ژنو Genf سوئیس زاده شد و در ۳۰ اکتبر ۱۹۱۰ در هایدن Heiden درگذشت. او بازرگان و بشردوست بود. او در یکی از سفرهای خود در سال ۱۸۵۹ از نزدیک شاهد وضعیت بسیار وخیم مجروحان جنگی شد که در ایتالیا میان ارتش اتریش و فرانسه جریان داشت. او درباره آن چه که دیده بود، کتابی نوشت که در سرتاسر اروپا انتشار یافت. همین آگاهی سبب شد تا یک سال بعد در ژنو به‌رهبری دونانت «کمیته بین‌المللی جمعیت کمک به مجروحین» تأسیس شود. نام این کمیته در سال ۱۸۷۶ به «کمیته بین‌المللی صلیب سرخ» تغییر داده شد. آن چه را که دونانت در کتاب خود برای یاری رسانده به مجروحان جنگی پیشنهاد کرده بود، در ۱۸۶۴ در «پیمان‌نامه ژنو» آورده شد. دونانت در این راه سرمایه خود را از دست داد و سال‌ها در فقر به‌سر بُرد. او در سال ۱۹۰۱ به‌همراه دوست فرانسوی خود فردریک پاسی جایزه صلح نوبل را دریافت کرد.

^{۱۲۰} بنگرید به کتاب سال «جامعه مدنی جهانی» Global Civil Society که توسط «مرکز پژوهش درباره حکومت جهانی» Centre für the Study of Global Governance انتشار می‌یابد. آدرس اینترنتی آن چنین است:

www.lse.ac.uk/Depts/global/Publications.htm

^{۱۲۱} شبه‌جزیره‌ای که دو کشور سوئد و نروژ را در برمی‌گیرد، اسکاندیناوی Skandinavien نامیده می‌شود. اما از نقطه‌نظر فرهنگی کشور دانمارک نیز به این حوزه تعلق دارد، زیرا زبان این سه کشور از یک ریشه است. در معنای دیگر کشور فنلاند را نیز جزئی از اسکاندیناوی می‌دانند، با آن که ریشه زبان آن کاملاً از نوع دیگری است.

^{۱۲۲} واژه بنهلوکس Benelux از حروف اول سه کشور بلژیک، هلند و لوکزامبورگ ساخته شده است. این سه کشور در سال ۱۹۴۴ با هم‌دیگر حوزه گمرکی مشترکی را به‌وجود آوردند که برای مشخص ساختن آن از واژه بنهلوکس یاری گرفته شد. آن‌ها ۱۹۶۰ «قرارداد بنهلوکس» را امضاء کردند که از قرارداد گمرکی فراتر می‌رفت و چند سال بعد با پیوستن فرانسه، آلمان و ایتالیا به آن، زمینه برای «همکاری‌های اقتصادی اروپا» هموار شد. از آن‌جا که این سه کشور در حال حاضر عضو «اتحادیه اروپا» هستند، در نتیجه واژه بنهلوکس فقط در مواردی که این سه کشور دارای مواضع سیاسی همگونی هستند، مصرف می‌شود.

¹²³ Priller, Eckhard/ Zimmer, Annette: "Der Dritte Sektor: Wachstum und Wandel", Gütersloh, 2001, Seiten 6, 18, 382

^{۱۲۴} «صندوق جهانی محیط زیست» World Wide Fund for Nature در سال ۱۹۶۱ در سوئیس پایه‌گذاری شد و در حال حاضر به‌منابه سازمانی جهانی در بیش از ۱۰۰ کشور جهان فعال است. از آن‌جا که این سازمان به افراد کارشناس نیاز دارد، در حال حاضر تعداد اعضاء آن ۴ هزار تن است، اما بیش از ۵ میلیون تن در سراسر جهان به این سازمان کمک مالی و معنوی می‌رسانند. بودجه ۲۰۰۶ این سازمان بیش از ۳۷۴ میلیون یورو بود که در زمینه حفظ محیط زیست مصرف شد.

^{۱۲۵} سازمان «شبکه کرداری آب و هوا» Climate Action Network سازمانی جهانی است که در آن ۴۵۰ سازمان غیردولتی که در بخش محیط زیست فعالند، عضوند. هدف اصلی این سازمان آن است که از گرم شدن جو زمین جلوگیری کند و این امر فقط از طریق افزایش محیط زیست و کاهش تولید گاز کربنیک ممکن است. این سازمان توانست به‌تدریج به یکی از سازمان‌های وابسته به «سازمان ملل متحد» بدل گردد.

^{۱۲۶} واژه Citoyen واژه‌ای فرانسوی است که مشتقی از واژه cité، است که معادل فارسی آن شهر می‌شود، اما در زبان لاتین civitas شهروند و دولت معنی دارد. این واژه در دوران روشنگری در فرانسه به‌معنای شهروند فعال و یا شهروند پویای یک دولت که خود را در برابر جامعه مسئول و متعهد می‌داند و در صدد به‌ترسازای آن است، به‌کار گرفته شد. در این معنی Citoyen کسی است که از ارزش‌های انقلاب فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری هواداری می‌کند. روسو میان واژه‌های Citoyen و Bourgeois که هر دو را در زبان فارسی شهروند ترجمه می‌کنند، تفاوت گذاشت. او در بخش ششم کتاب «قرارداد اجتماعی» خود در این باره چنین نوشته است: «معنی واقعی این واژه در بین [تازه زاده شدگان] کاملاً از بین رفته است؛ بسیاری از آن‌ها شهر Ville را با دولت-شهر Polis (Cité)، شهرنشین Bourgeois و شهروند Citoyen را یکی می‌پندارند».