مجله علمی پژوهش درعلوم انسانی ومطالعات اجتماعی، شماره ۱۵ ، بهار ۱۳۹۸، ص ۵۳-۳۸
http://www.jhss.ir

مجله علمی پژوهش در علوم انسانی ومطالعات اجتماعی (سال پنجم)
شماره ۱۵ / بهار ۱۳۹۸ / ص ۵۳-۳۸

ردیابی مفهوم جامعه مدنی در احادیث و سنت سیاسی ائمه شیعه

مجتبی طالقانی

چکیده

مقاله پیش رو با این پیش فرض نوشته شده است که در سپهر فکری ائمه اطهار و دولت آرمانی شیعه مفاهیم جامعه مدنی یکی از عناصر کلیدی است که مورد توصیه امامان واقع شده است . در واقع در این نوشتار برآنیم تا با بررسی مفهوم جامعه مدنی از عصر کلاسیک یونان تا دوران پسامدرن ، مشترکات مفهوم جامعه مدنی را استخراج نموده و نسبت آن را با شمایل حکومت مطلوب شیعه مقایسه کنیم . جامعه مدنی در دوره ای که توسط هیچ یک از پادشاهان خودکامه دنیا مورد قبول نبود و نابود می گردید در جامعه نبوی پیامبر و عدل علوی امیرالمومنین و در سپهر اندیشه اهل بیت وجود داشته و مورد دفاع بوده است . البته این مفهوم با تفاوت هایی در نگاه به انسان در مقایسه با سنت تفکر غربی مواجه هست اما در کلیت مورد پذیرش و تایید است . از همین منظر و از آنجا که پس از انقلاب اسلامی این بحث به خصوص در دوره دوم خرداد و با رویکردی لیبرال مطرح شده بود احساس نمودم که پس از یک دهه از دوران دوم خرداد نیازمند آنیم تا با نگرشی دینی مفهوم جامعه مدنی را دوباره مطرح کنیم. برای همین منظور از مفهوم تیپ ایده ال وبر استفاده کرده ام تا معنای مشترک هر دو جریان را مراد کرده باشم. در این مقاله به این نتیجه رسیده ایم که اشتراکات جامعه مدنی که عقل نیز ضرورت حضور آنان را در زندگی مدرن تاکید می کند در سنت سیاسی امامان معصوم شیعه و اندیشه و حدیثشان وجود داشته است و اگر نگوییم تماما اما ، بسیاری از مواردش قابل ردگیری است.

واژگان اصلی: جامعه مدنی، قدرت ، سنت سیاسی شیعه ، آزادی

مجله علمی پژوهش درعلوم انسانی ومطالعات اجتماعی، شماره ۱۵ ، بهار ۱۳۹۸، ص ۵۳-۳۸
http://www.jhss.ir

Tracing the concept of civil society in the political tradition of Shia Imams

The following article has been grounded on the assumption that in the Shi'a leadership, the concept of the civil society is one of the key elements of the Shi'a government which has been insisted upon by the Shi'a leaders. In fact, in this paper our goal is to investigate the meaning of a civil society from the Ancient Greek to the post modern era and extract the concept of a civil society and compare it to the Shi'a ideal government. While the civil society was not an acceptable theory by any of the sovereigns, the Shi'a leadership was defending this notion. Even though, this theory has faced many disputes in the definition of humanity with the traditional western philosophy, the principles are the same. Considering that after the Islamic revolution and especially during the period of 2nd of Khordad, the approach to this matter became more liberal than before, a necessity was perceived to investigate the concept of the civil society with the religious approach. Hence, the definition of the ideal type Of Webber has been employed to realise the commonalities of both of the approaches. In this article, it has been concluded that the commonalities of the civil society, which is also confirmed by human reason, existed in the life and the schooling of the Shi'a leaders and if not all, but many of these can be traced.

Key words: civil society, Totalitarianism, political tradition of Shi'a, freedom

مقدمه و بیان مسئله

دوران پس از رنسانس ، دوره ای است که دانشمندان و فیلسوفان سیاسی به اجماع آن را عصر انسان محوری می دانند. اهمیت این انسان محوری از آن روست که سبک زندگی متناسب با این فکر را تولید می کند . سبک زندگی و گسترش آن در دوران هژمونی فرهنگی و سیاسی غرب اندیشه آزادی انسان را در جوامع بشری گسترش نمود . اما غرب پس از مدرنیته به عنوان پرچم دار این آزادی نتوانست از گوهر گرانبهایی که به جهان عرضه کرده بود نگاهداری کند . جنگ های خونین اول و دوم و استعمار بی رحمانه کشورهای دنیا در قرن ۱۹ و ۲۰ نشانگر آن بود که برای حفظ این گوهر گرانبها می بایست نهادهایی وجود داشته باشند که آزادی انسان را در مقابل قدرت پاس بدارند . اهمیت این نهادها زمانی بیشتر شد که دو کشور آلمان و ایتالیا با الگوی توسعه ملی دولت هایی ساختند که انسانها را از سایه خویش نیز گریزان کرده بود . اوج گیری توحش ، شکنجه و خفقان به خاطر ایدئولوژی و در راس آن حزب و پیشوای نشسته در رای قدرت آنچنان تاریخ سیاهی از رفتار با انسان در اوایل قرن ۲۰ ثبت نمود که دانشمندان غربی و متفکرین سیاسی را بر آن داشت که به این مساله مهم بیاندیشند که چه چیزی سبب شده است که در قرنی که قرار بود عصر شکوفایی بشر و تکامل خرد و رفاه مردم باشد دنیا در آتش جنگ های خانمان سوز می سوزد و مردم کشورها نیز از دست دولتهایشان در امان نیستند . جواب های گوناگونی به مساله داده شده است اما وجهه مشترک همه این جواب ها آن است که مهار قدرت دولت در این فجایع در دست هیچ قانون ، گروه و دسته ای نیست . تمامیت خواهی دولت ها به سبب گمان به حقانیت مطلقشان است و دیکتاتوری آنان به سبب از میان رفتن جامعه مدنی در آن کشورهاست . جامعه مدنی در واقع حد فاصل مردم و دولت است . نهادهایی است که مانند مجموعه دولت قدرت در اختیار ندارند اما توان و پتانسیل نقد و کشیدن عنان قدرت را دارند . نهاد های مدنی اشکالی از بروز همه تفکرات در عرصه اجتماع هستند و حاصلشان نقد و ارزیابی مستمر حکومت و رساندن صدای مردم به گوش قدرت است . این مساله از منظر عقلانی شکلی از تکامل اندیشه بشری به حساب می رود . اسلام در بطن اندیشه های فقهی و اجتماعی خود نیز قائل به آن است که متکامل ترین آیینی است که از سوی عالم قدس به بشر عرضه شده است و داعیه آن را دارد که همه ی افکار و اندیشه های مفید حال بشر در کتاب خدا و سنت اهل بیتش وجود دارد. این سخن من را بر آن داشت که با توجه به حقانیت دین اسلام و سخنانش برای نگارنده در این مقاله ردپای جامعه مدنی را در سنت سیاسی شیعه و احادیث امامان معصوم و آیات قرآن کریم ردگیری نموده تا متوجه شوم که چه حوزه هایی از مفهوم جامعه مدنی مورد پذیرش اسلام شیعی است و چه حوزه هایی را سنت شیعه نمی پذیرد . در واقع فرضیه مبنایی و اولیه نگارنده در نگارش این تحقیق آن بوده است که جامعه مدنی در دوره ای که توسط هیچ یک از پادشاهان خودکامه دنیا مورد قبول نبود و نابود می گردید در جامعه نبوی پیامبر و عدل علوی امیرالمومنین و در سپهر اندیشه اهل بیت وجود داشته و مورد دفاع بوده است . البته این مفهوم با تفاوت هایی در نگاه به انسان در مقایسه با سنت تفکر غربی مواجه هست اما در کلیت مورد پذیرش و تایید است . از همین منظر و از آنجا که پس از انقلاب اسلامی این بحث به خصوص در دوره دوم خرداد و با رویکردی لیبرال مطرح شده بود احساس نمودم که پس از یک دهه از دوران دوم خرداد نیازمند آنیم تا با نگرشی دینی مفهوم جامعه مدنی را دوباره مطرح کنیم . نگارنده بر آن است که اگر جمهوری اسلامی در پی رسیدن به اندیشه ام القری جهان اسلام در عمل است می بایست برای بزرگترین دغدغه فعلی کشورهای جهان اسلام یعنی آزادی از بند دیکتاتورهای خونخوارشان الگوی عملی داشته باشد و این الگو در جامعه مدنی نمود پیدا می کند . این احساس خلا و آن هم در آستانه تحولات کشورهای عربی و خیزش علیه حاکمان ظالمشان در سال ۲۰۱۲ میلادی من را بر آن داشت که در مورد این مفهوم تفحصی در متون اصیل اسلامی و سنت امامان شیعه داشته باشم .

سوال تحقیق

چگونه می توان اندیشه جامعه مدنی را از دل سنت فکری امامان شیعه اتخاذ کرد ؟ به عبارت دیگر، آیا جامعه مدنی در مقابل قدرت معصوم نیز شکل می گیرد ؟

روش تحقیق

روش تحقیق به کار رفته در این مقاله تحلیلی است و داده ها به صورت اسنادی به دست آمده است. روش مقایسه میان آیات و روایات و تاریخ سیاسی حکومت امام علی (ع) و حتی احادیث مربوط به دوران حکومت حضرت مهدی به عنوان الگوی آرمانی شیعیان با مفاهیم مشترک عنوان جامعه مدنی در کل تاریخ فلسفه سیاسی غرب است.

مفاهیم جامعه مدنی

جامعه مدنی مانند بسیاری دیگر از مفاهیم غربی تبار طولانی دارد که عمدتا می توان آنرا از زمان یونان باستان پیگیری نمود . از آنجا که تاریخ غرب تاریخی پیوسته و تکاملی بوده ، مفهوم جامعه مدنی نیز پس از گسست قرون وسطا و از رنسانس به بعد دوباره وارد ادبیات سیاسی اندیشمندان غرب شده و تا قرن ۲۱ متکامل تر شده است . برای فهم جان کلام و جوهره ی اصلی مفهوم جامعه مدنی باید تمام این مفاهیم را از منظر دانشمندان مختلف بررسی نماییم تا با مشخص شدن اصل بحث جامعه مدنی در پی ردگیری آن در مفاهیم شیعی باشیم . این نکته به خاطر آن است که مفهوم جامعه مدنی در بخش هایی از تاریخ غرب با رسانه و مطبوعات گره می خورد . قاعدتا مطبوعات در عصری که احادیث شیعه بیان میشدند حضور نداشته پس لاجرم به این نتیجه می رسیم که کنه مطلب و جان کلام را از دل تمام تعاریف جامعه مدنی دربیاوریم و سپس در پی ردگیری آن در احادیث شیعه باشیم . بر همین اساس تعاریف جامعه مدنی را به چهار دسته تقسیم می کنیم .دسته اول : تعاریف کلاسیک جامعه مدنی که در دوره یونان باستان دیده میشود این تعاریف را در منظر افلاطون و ارسطو مطالعه می کنیم . دسته دوم : تعاریف کلاسیک جامعه مدنی از قرون ابتدایی رنسانس تا قرن ۲۰ که در گیر و دار مجادله های سلطنت مشروطه و مطلقه در غرب آغاز میشود و تا فاشیسم و نازیسم امتداد می یابد. دسته سوم : تعاریف مدرن قرن ۱۹ و ۲۰ از جامعه مدنی که شامل تعاریف چپ های مارکیسست و لیبرال های ضد توتالیتاریسم می شود و در نهایت دسته چهارم : تعاریف پست مدرن از جامعه مدنی می باشد.

دسته اول : تعاریف کلاسیک دوره یونان از جامعه مدنی

جامعه مدنی یکی از بحث برانگیزترین مفاهیم فلسفه سیاسی است . ایده جامعه مدنی در فلسفه سیاسی لیبرال یک ایدۀ قدیمی است و ریشه در قرون گذشته دارد در ادبیات کهن سیاسی غرب و در دوره یونان باستان اجتماع انسانی دارای دولت و حاکمیت قانون را جامعه مدنی می دانستند (واعظی ، ۱۳۷۷ ، ۲۰). همچنین برخی پیشینۀ جامعه مدنی را به سه هزار سال قبل از میلاد مسیح بر می گردانند و می گویند اولین جوامع مدنی در میان جامعه شورایی سومری ها در بین النهرین با پیدایش اولین پولیس (Polis) که ترجمۀ فارسی آن دولت ـ شهر است، محقق گردید. برخی دیگر معتقدند افلاطون (۳۴۷ ـ ۴۲۹ق. م) نخستین کسی بود که از جامعه مدنی یاد کرد و مدینۀفاضلۀ خود را به آن نام گذاری کرد. گروهی دیگر بر این باورند که ارسطو اولین بار واژۀ جامعه مدنی را به کار برد، و جامعه مدنی خود را به دولت در مقابل خانوار تلقی کرد. برخی نیز می گویند ارسطو همچون افلاطون به مدینۀ فاضلۀ خود نام جامعه مدنی نهاد. (بیات ، ۱۳۸۱ ، ۲۳۵) جامعه مدنی افلاطون جامعه ای است که مردم بر اساس برخورداری از عقل و حکمت و استعدادهای ذاتی و همچنین استعدادها و ویژگی های درونی در طبقات خاصی قرارمی گیرند. افلاطون در مدینه خود زنان را مانند مردان در برخورداری از مواهب طبیعی یکسان می داند و به آنها توصیه می کند مانند مردان به یادگیری موسیقی ،ورزش و تمامی پیشه ها بپردازند؛ وی حضور و مشارکت همگانی مردم را در تشکیل جامعه لازم می داند.(کاپلستون ، ۱۳۶۱ ، ۲۱۵) اما ارسطو همیشه بر سر اینکه حکومت در دست توانگران یا نیکان و شهریاران باشد دچار مشکل است؛ و در نهایت به حکومت مبتنی بر جامعه مدنی تمسک می جوید و حکومت توده مردم را بهتر از حکومت گروه کوچکی از افراد با فضیلت می داند .یعنی امور مردم را برای حکومت ارجح می داند و می گوید اساسا وظیفه مردم انتخاب و نظارت و بازرسی اعمال صاحب منصبان و عمال دستگاه دولت می باشد. وی علاوه بر این ، به حکوت قانون در مدینه معتقد است .(ارسطو ، ۱۳۸۷ ، ۵۷) بنابر این باید نتیجه گرفت جامعه مدنی از زمان ارسطو به بعد بیشتر به مفهوم جامعه سیاسی و دولت به شمار می رود و دولت شهر یونانی ،جامعه مدنی و از دیدگاه ارسطو دنباله طبیعی خانواده بود .اما جامعه مدنی از دیدگاه سیسرون جامعه ای است که قانون در آن حاکم است و عدالت را تنها باید در حوزه قانون جستجو کرد. سیسرون در تعریف قانون آورده است که قانون ساخته فکر بشر نیست و حتی چیزی نیست که ناشی از فکر دسته جمعی مردمان باشد، بلکه چیزی ازلی است که ناشی از عقل رب النوع کبیر است و به علت مصلحت یا حکمتی که در

امر و نهی نهفته است بر دنیا و دنیویان حکومت می کند.(عالم ، ۱۳۷۶ ، ج ۱ ، ۲۴۰) آنچه که مشخص است آن است که در دوره یونان باستان مفهوم جامعه مدنی بیشتر به معنای اجتماع انسانها در ذیل قانون شهر (پلیس) معنا پیدا می کرده و از مفهوم زندگی قبیله ای و خارج از شهر و یا زندگی بدون قانون در پلیس جدا می شده است . جان کلام جامعه مدنی در دوره یونان مفهوم زیست جهان شهروند در سایه شهر است و در مورد دولت و قدرت و نسبت آن با جامعه مدنی سخنی گفته نشده است .

دسته دوم : تعاریف کلاسیک جامعه مدنی پس از رنسانس تا قرن ۲۰

جامعه مدنی پس از قرون وسطا تا قرن ۱۹ در واقع آنتی تزی است در مقابل سه شیوه قدرت در آن دوره . اول آنتی تزی است در مقابل روابط فئودالی قدرت که در قرون وسطا حاکم بود و این زیست جهان ثمراتش به سده های بعدی نیز کشیده شده بود .(مولانا ، ۱۳۸۲ ،۷۰) به نحوی که فرهنگ حکومت استبدادی و توحش در ابتدای قرون وسطا سایه انداخته بود و سلطنت مطلقه را تشکیل میداد .این تعبیر از جامعه مدنی تفسیری است که با مفهوم تبار شناسی بومی جامعه مدنی در غرب پیوند خورده و متعلق به فرهنگ مدرن اروپایی است و اساسا جایی برای ردگیری کلی در فرهنگ شیعی نمی گذارد اما آنتی تز دوم جامعه مدنی اندیشه ای بود علیه بی قانونی و سلطنت اراده دولت ها و قدرت ها بدون توجه به شهروندانی که مرکز فکر هستی شده بودند . در واقع اصحاب قرارداد در مرکز این گفتمان قرار می گیرند به نحوی که آنها بحث جامعه مدنی را در مقابل جامعه بدوی مطرح می ساختند و دسته سوم این آنتی تزها آن بود که جامعه مدنی واکنشی بود علیه اشرافیت دولت . در واقع در این تفکر جامعه مدنی متکی بر اقتصاد آزاد بود و به نحوی حد فاصل دولت و خانواده قرار می گرفت ماندویل و هگل جز متفکرین این دسته به حساب می آیند . اما آنچه برای فهم جامعه مدنی در این عصر برای ما مهم است و به تکمیل پازل کلی جوهره جامعه مدنی کمک می کند گفتمان اصحاب قرارداد و مباحث هگل و ماندویل می باشد .

عده ای معتقدند جان لاک نخستین کسی بود که اصطلاح جامعه مدنی را به کار برده و در انقلاب فرانسه رواج یافته .(بابازاده ، ۱۳۸۸ ، ۶۷) علی ای حال رواج جامعه مدنی ، غالباً به اندیشه‌های سیاسی متفکران اروپایی قرن هفدهم ، به خصوص هابز (رساله لویاتان) و جان لاک (دو رساله در باب حکومت) باز می گردد . در نزد هابز و لاک ، جامعه مدنی ناظر به جامعه ای است که در آن علاوه بر حاکمیت قانون در حوزه عمومی ، حوزه حقوق اختصاصی افراد نیز برقرار می گردد . از دیدگاه هابز ، آنچه بیشتر اوقات بر بیشترین تعداد افراد بشر تسلط دارد ، عقل نیست ، عاطفه است و نیرومندترین عواطف نیز ترس از مرگ است. لذا آدمی به منظور صیانت ذات ، بالطبع خودخواه و خودپرست است . او برانگیخته امیال خودپسندانه‌ای است که نیازمند ارضاء و کامیابی است . تصویر زندگیِ انسانِ طبیعی ، یا به قول هابز «تصویر زندگی در حال طبیعی » خشن ، حیوانی ، زشت و کوتاه است . لذا چنانچه آدمیان بخواهند باقی بمانند ، چنین وضعی نمی تواند به طور نامحدود ادامه یابد ، بنابراین برای رهایی از وضع طبیعی ، آدمی به جامعه مدنی رو می‌آورد. (طاهری ۱۳۸۱ ، ۱۴۳) بر خلاف دیدگاه هابز ، اندیشه لاک ، تهی از باورهای بدبینانه نسبت به طبیعت آدمی است . از دیدگاه لاک ، انسان در وضع طبیعی ، داور مشترکی برای همه افراد اجتماع ندارد و در منازعات ، هر فرد داور خویش و مجری عدالت است . پس جامعه مدنی از نظر لاک وقتی به وجود می آید که عده ای از آدمیان با هم گرد آیند و هر یک از حقوقی که در وضع طبیعی دارند ، درگذرند و این قدرت را به دست اجتماع بسپارند . بنابراین جان لاک ، تأسیس جامعه مدنی و سیاسی را بهترین درمان نابسامانی های ناشی از وضع طبیعی دانسته است که در آن انسانها با صرف نظر کردن از آزادی ، مالکیت و دیگر حقوق طبیعی خود ، از آزادی و حقوق مدنی بهره مند می‌شوند . به عقیده وی حکومت و نیز قدرت فردی هر دو باید در جامعه مدنی محدود باشند. (بشیریه ، ۱۳۷۶ ، ۳۳۰) با ژان ژاک روسو ، نظریه جدید حقوق فطری وارد مرحله تازه ای می شود . روسو به جای قانون فطری ، قانون عقل را می گذارد که نظریه« اراده جمعی » مبیّن آن است. به این دلیل ، به نظر روسو ، قرارداد اجتماعی ، به هیچ وجه پیمان انقیاد نیست ، بلکه پیمانی است که برای« مشارکت » و « همکاری » میان افراد جامعه تدوین می گردد . بدین ترتیب ، فرد متعلق به جامعه مدنی از هیچ کس پیروی نمی کند ، مگر از اراده جمعی که حاصل جمع اراده های فردی است . بنابراین آزادی عبارت است از فرمانبرداری از قانونی که خود شخص برای خودش وضع می کند و آزادی در گوهر خویش همانا قانونگذار خود بودن است (عالم ، ۱۳۷۶ ، ج ۲ ، ۲۷۴). در اندیشه اصحاب قراداد اگر بخواهیم جوهره ای از مفهوم جامعه ی مدنی را بیابیم می بایست به رابطه قدرت و مردم نظر کنیم . در واقع اگر در یونان باستان شهروندان به واسطه حضور در پلیس در جامعه مدنی بودند و قانون جوهره جامعه مدنی بود در نگاه اصحاب قرارداد قانون دایره و وسعتش از سر مردم فراتر رفته و به واسطه قراردادی است که ما بین مردم و دولت

حاکم است دیگر دولتمردان نیز در زیر سایه قرارداد قانون قرار می گیرند .از جامعه مدنی اصحاب قرارداد سلطنت مشروطه زاییده شد . سلطنتی که ذیل جامعه مدنی قانونی است و همه حتی خود پادشاه نیز ذیل قانون هستند . در واقع سایه قانون در مفاهیم جامعه مدنی اصحاب قرار داد گسترده تر شد . در واقع می توان تفاوت اصحاب قرارداد و دولت های یونان باستان را اینگونه دید که : توماس هابز (۱۶۷۹ ـ ۱۵۸۸) در ادامهٔ سنت یونانی، میان دولت و جامعه تمایزی قایل نمی شود و عملاً مفهومی مشابه با دولت ـ شهر یونانی از جامعه مدنی اراده می کند، با این تفاوت که دولت با جامعه مدنی هابزی، بر مبنای قرارداد اجتماعی و به منظور صیانت از نفس و جلوگیری از جنگ و تجاوز می باشد. در حالی که در نگرش کلاسیک یونانی، دولت پدیده ای طبیعی و لازمهٔ مقتضای سیر تکاملی انسان و جامعه انسانی به شمار می رود؛ نه آن که انسان ها آن را صرفاً برای حفاظت از نفس خود و برقراری نظم و امنیت، و بر مبنای قرارداد پدید آورده باشند. جان لاک (۱۷۰۴ ـ ۱۶۶۳) مانند هابز، ابتنای جامعه مدنی را برقرارداد اجتماعی می پذیرد، اما برخلاف هابز، غایت اصلی جامعه مدنی و سیاسی را نه فرار از ترس و مرگ خشونت آمیز و ایجاد صلح و آرامش برای انسان ها بلکه برای حفظ و تأمین مالکیت بر اساس قرارداد اجتماعی می داند. لاک بُعد جدید اقتصادی را به مفهوم جامعه مدنی می افزاید. به عقیدهٔ روسو (۱۷۷۹ ـ ۱۷۱۲) گذر از وضع طبیعی به وضعیت مدنی باعث تجلی وجهه اخلاقی و جایگزینی عدالت به جای غریزه است. لذا جامعه مدنی به عقیدهٔروسو، جامعه ای قانونمند و شکل گرفته بر پایهٔ اخلاق و عدالت است؛ که افراد از اختیارات و آزادی های خود صرف نظر می کنند و ارادهٔ عمومی را بر مبنای قرارداد اجتماعی حاکم می نمایند.(معصومی ، ۱۳۷۸ ، ۳۸) پس از اصحاب قرارداد در این دوره دو نگاه اقتصادی و هگلی نیز به جامعه مدنی حاکم است . نگاه اقتصادی اساس جامعه مدنی را در توجه به مالکیت خصوصی می داند : جامعه مدنی به معنای قلمروی ارضای خواسته های خصوصی و تأمین مصلحت عمومی. برخلاف نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، اقتصاددانان سیاسی کلاسیک، مانند «آدام اسمیت و دیوید ریکاردو» جامعه مدنی را یک پدیدهٔ قراردادی و ساختگی نمی دانند. آنها بر این باورند که پیشرفت و تکامل طبیعی جوامع باعث پیدایش جامعه تجاری و اقتصادی می شود. در واقع از نظر آنها، جامعه مدنی بر محور اقتصاد تشکیل می شود. طبق نظریه این متفکران؛ برخلاف نظریه ارسطو، وضعیت طبیعی، انسان را به سوی جامعه اقتصادی سوق می دهد؛ نه به جامعه سیاسی. از این رو، جامعه مدنی به عنوان قلمرو ارضای خواسته های خصوصی، شکل طبیعی زندگی روز مره فرد است. در نظر آنها اقتصاد در درجهٔ اول اهمیت و سیاست در درجهٔ دوم قرار دارد.(معصومی ، همان) همچنین تعریف مدرسه اقتصاد لندن که مرکزی برای پژوهش در مورد جامعه مدنی است، گویای توضیح همین نکته است که مایکل ادوادرز می گوید : جامعه مدنی به بستری از کردارهای مشترک غیر تحمیلی، حول منافع، اهداف و ارزش‌های مشترک گفته می‌شود. قالب‌های نهادینه آن با دولت، خانواده و بازار متفاوت هستند. هرچندکه در عمل مرز میان دولت، جامعه مدنی، خانواده و بازار پیچیده، نامشخص و محل مناقشه است.جامعه مدنی عموما تنوعی از فضاها، عاملان و قالب‌های نهادینه در خود دارد که در درجه‌های مختلفی از تشریفات، استقلال داخلی و قدرت قرار دارند. جامعه‌های مدنی اغلب به وسیله نهادهایی مثل موسسه‌های خیریه ثبت‌شده، سازمان‌های غیردولتی توسعه، انجمن ها، گروه‌ها و سازمان‌های زنان، سازمان‌های عقیده‌محور، انجمن‌های متخصصان، اتحادیه‌های کارگری، گروه‌های خودیاری، حرکت‌های اجتماعی، انجمن‌های صنفی و ائتلاف‌ها پر می‌شود. این نگاه به جامعه مدنی در واقع نگاهی بومی به جامعه مدنی و در راستای سنت فکری غربی است که از بحران فئودالیسم خارج شده و در پی آزادی اقتصادی است این گفتمان همیشه در فقه اسلامی وجود داشته و هیچ گاه تجربه این فئودالیسم در سنت اسلامی شکل نگرفته برای همین اساسا گفتمان مالکیت خصوصی را می توان در مرکز تفقه شیعه قرار داد که در جایگاه خودش در مورد آن بحث خواهیم نمود . هگل نیز در امتداد همین گفتمان اما با رویکردی متفاوت به جامعه مدنی نگاه می کند : جامعه مدنی در فلسفه هگل دقیقه ای است میان خانواده و دولت و همراه با آنها یکی از سه پایه های اصلی فلسفه ی دیالکتیک هگل را تشکیل می دهد . جامعه ی مدنی در مقایسه با خانواده خود شکل نارسایی از دولت است و در مقایسه با دولت هم مقوله جزیی است .خانواده مظهر وحدت و عشق است در حالی که جامعه مدنی مظهر تفرق و رقابت است . جامعه مدنی خود سه دقیقه ای است : یکی نظام نیازها یا روابط اقتصادی ، دوم حوزه اجرای عدالت و سوم حوزه اصناف یا نهادهای رفاهی ...جامعه مدنی دولتی است که مسئول امور بیرونی است در حالی که دولت به مفهوم کامل آن دولت درونی است (بشیریه ، ۱۳۷۶ ، ۳۳۱) به نظر هگل ، جامعه مدنی شامل دنیای خصوصی افراد و منافع و فعالیت های آنها می شود و در نتیجه خارج از حیطه دولت قرار دارد . در نظر هگل ، پیروزی انقلاب فرانسه ، پیروزی « جامعه مدنی » بر ساخت و بافت فئودالی گذشته است . لذا جامعه مدنی ، نظام وابستگی متقابل است . این وابستگی در تقسیم کار متجلی می شود که پاسخگوی نظام احتیاجات و نیازهاست و ثروت عمومی را افزایش می دهد . با التفات به تفسیر هگل بود که مارکس بر این عقیده پافشاری کرد که جامعه مدنی چیزی جز یکسری امتیازات حقوقی شکل و ظاهری برای تمام شهروندان ، اما واقعی و عینی برای تنها یک طبقه یعنی بورژوازی نیست . حقوق منتج از جامعه مدنی ، به جز آزادی عمل طبقه بورژوا و برای استثمار طبقه

کارگر چیز دیگری را در خود ندارد . جان کلام هگل آن است که ورود به جامعه مدنی به سبب نفع شخصی است اما افراد به یکدیگر وابستگی متقابل دارند و در غایت جامعه مدنی در علاقه جمعی ذوب میشوند در واقع جامعه مدنی دولتی است که باید از منافع خصوصی افراد دفاع کند . در واقع او می گوید حیات اخلاقی سه ساحت دارد که شامل خانواده ، دولت و جامعه مدنی است و جامعه مدنی حد فاصل این دو با یکدیگر است . در واقع جامعه مدنی حوزه ای از روابط اجتماعی است که فارغ از دخالت قدرت دولت است، و گونه ای از فرهنگ، اجتماع، سیاست ورزی و اقتصاد است که فارغ از سلطه دولت باشد . . با این همه جامعه مدنی، دولتی در برابر دولت نیست. بلکه واسطه ای است بین فرد و دولت. به طوری که افراد جامعه آزادانه و مختارانه در آن متشکل می شوند تا کمربند ایمنی باشند برای حفاظت از حقوق شهروندی در برابر دراز دستی های دولت، برای محدودیت دولت و نظارت بر عملکرد آن .

دسته سوم : تعاریف مدرن قرن بیستمی از جامعه مدنی

محور اصلی این تعاریف دو نگاه مارکسیستی با مرکزیت آرا مارکس و همچنین گفتمان ضد توتالیتاریسم می باشد. مارکس مانند هگل جامعه مدنی را حاصل یک جامعه بورژوایی می داند (فارسی ، ۱۳۵۵، ج ۱ ، ۸۸) مارکس در نقد هگل و ایده آلیسم آلمانی، در نوشته هایی مانند «درباره ی مسأله ی یهود»، «مقدمه ای بر نقد فلسفه ی حق هگل» و «دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، از مفهوم جامعه ی مدنی سود جست. بحث وی به زبان هگلی نوشته های آن دوران اوست. در عمل این اصطلاح در آثار بعدی مارکس ناپدید شد، اما می توان گفت که برخی کاربردهای اولیه یی که در نگرش سیاسی وی داشت همچنان در نوشته های بعدی اش حاضر بود. در نوشته های اولیه ی مارکس، جامعه ی مدنی معیار تحول از جامعه ی فئودالی به جامعه ی بورژوایی نیز به شمار می رود. در تعریف مارکس، جامعه ی مدنی جایگاه ماتریالیسم بدوی، روابط مالکیتی مدرن، جایگاه مبارزه ی هر کس با دیگری و جایگاه خود پرستی است، وی معتقد بود جامعه ی مدنی از ویرانه های جامعه ی قرون وسطایی پدیدار شد. پیش از این افراد جزئی از جماعت های بسیار متفاوت بودند، جزئی از جماعت هایی نظیر گیلدها (اصناف اروپایی) یا گروه های اجتماعی که هر یک دارای یک نقش سیاسی بودند، بدین ترتیب قلمرو مدنی ممتایزی وجود نداشت. با اضمحلال این جماعت های جزئی، جامعه ی مدنی پدید آمد که در آن فرد از اهمیتی همه جانبه برخوردار بود. در این جامعه، نیازهای خودپرستانه ی افراد ذره وار جدا از یکدیگر جانشین زنجیره های دیرینه سال تمایز شد. تنها رشته های پیوند میان افراد را قانون فراهم می کرد که نه حاصل اراده ی افراد بود و نه با سرشت شان هم خوانی داشت، بل که با تهدید مجازات بر گوهر انسانی چیره می شد. ماهیت پراکنده و تنازع آمیز جامعه ی مدنی همراه با روابط مالکیتی آن، نوعی سیاست را ناگریز می سازد که بازتاب این منازعه نیست، بل که منتزع و جدا از آن است. دولت مدنی به ناگزیر با ویژگی های جامعه ی مدنی بنا می شود (و در عین حال این ویژگی ها آن را محدود می سازد). پراکندگی و ضعف جامعه ی مدنی از کنترل دولت گریزان است، زیرا دولت به فعالیت های صوری محدود می شود و به سبب منازعه ای که جوهره ی زندگی اقتصادی است جایگاهی خنثا می یابد. هویت سیاسی افراد در جامعه ی مدرن از هویت مدنی آن ها و از کارکردشان در حوزه ی تولید، به عنوان کارفرما، کارگر مزدبگیر یا مالک زمین، دور می شود.(برومند ، ۱۳۸۴ ، ۱۳۸) از دیگر نگرش های چپی که در مورد جامعه مدنی سخن گفته است می توان به گرامشی اشاره کرد . گرامشی از اصطلاح جامعه ی مدنی در اشاره به قلمرو خصوصی یا غیر دولتی (شامل اقتصاد) استفاده می کرد، اما تصویر وی از جامعه ی مدنی بسیار متفاوت از تصویری است که مارکس ارائه می نمود. برای گرامشی، جامعه ی مدنی صرفاً گسترده ی نیازهای فردی نیست، بلکه گسترده ی سازمان هاست و توان نظم یابی درونی عقلانی و توان آزادی دارد. گرامشی بر سازمان پیچیده ی جامعه مدنی به مثابه ی «هم نوایی با ارگانیسم هایی (نام برد) که عموماً خصوصی نامیده می شوند و در آن سرکردگی (هژمونی) و توافق خودانگیخته، سازمان می یابد)) (گرامشی ، ۱۹۷۱ ، ۱۲). او می گوید که تمایز بین دولت و جامعه ی مدنی صرفاً روش شناختی است، زیرا سیاست عدم مداخله ی دولت، نظیر آزادسازی بازارها، را نیز خود دولت برقرار می کند .گرامشی در یادداشت های خود در شرح رابطه ی دقیق دولت و جامعه مدنی از استعاره های متفاوتی استفاده می کند. جامعه ی مدنی کاملاً توسعه یافته به مثابه ی نظام حایلی نشان داده می شود که قادر است در برابر «تجاوزهای» بحران های اقتصادی مقاومت و از دولت دفاع کند(آن سانسون ، ۱۹۸۸ ، ۵۴۳). جوهره کلام چپ ها در مورد جامعه مدنی آن است که آنرا در سازمان ها و اصناف خلاصه می بینند . البته این غیر از نظر مارکس نسبت به جامعه مدنی است . مارکس نگاهی انتقادی به آن دارد و آن را شکلی از بورژوازی می پندارد اما سایر متفکران چپ از آن به عنوان محملی برای تولید نوعی سندیکالیسم و رفتارهای صنفی استفاده می برند. البته عمده متفکرین چپ آن را برساخته دولت ها می دانند اما در بیشتر دولت های لیبرال به

واسطه پیدایش همین فضا بود که می توانست به بهانه جامعه مدنی احزاب چپ را سازماندهی کنند . اما مسئله مهم در این گفتمان بحث جامعه مدنی به عنوان آنتی تزی علیه توتالیتاریسم است . اساسا نضج و پرورش ایده جامعه مدنی در عصر جدید مرهون تفکری است که نمی خواست توتالیتاریسم و تجربه تلخ فاشیسم و نازیسم شکل بگیرد . آنها مدام از خود می پرسیدند غرب با تبار قدم برداشتن در مسیر توسعه و مدرنیزم و لیبرال دموکراسی چرا به بحرانی به نام فاشیسم و نازیسم ختم شد . در نازیسم و فاشیسم ایده وحدت فکری و نظام توتالیتاریستی میل به همگن سازی دارد . توتالیتاریسم با فروافکندن پرده میان دولت و جامعه مدنی باعث از بین رفتن فضای خصوصی و عمومی شد . آرنت از متفکرینی بود که پرچم دار سخن گفتن در این زمینه است او معتقد است توتالیتاریسم تحکیم دولت را با بهای نابود کردن جامعه مدنی به دست می آورد . در تعریف آرنت جامعه مدنی عبارت است از مجموعه ای متشکل از افرادی با اراده و انتخاب خود که مستقل از دولت گروه هایی را با هدف پیشبرد منافع ، علایق و سلایق تشکیل می دهند . جامعه مدنی در این تعریف سعادت جامعه را در عدم یکسانی می بیند . یعنی تکه تکه شدن جامعه و خروج از همسانی و همگن سازی را جوهره جامعه مدنی می داند

دسته چهارم : تعاریف پست مدرن از جامعه مدنی

اصل گفتمان پست مدرنیسم بر آن است که حقایق نسبی شده اند و گفتمان ها همه تکه ای از پازل حقیقت را تشکیل می دهند . اعتبار علم تا لحظه ابطال آن است و هیچ علمی و به تبع آن فرد و اندیشه ای نمی تواند داعیه مطلق بودن را داشته باشد . همچنین گسترش تکنولوژی ارتباط جمعی پدیده جامعه مدنی را به اشکال تکنیکال آن نیز سوق داده است. اینرنت ، ماهواره ها و شبکه های مجازی به عرصه ای از جامعه مدنی تبدیل شده اند به نحوی که حق داشتن شبکه برای گروه ها به یک امر روتین مبدل می گردد . جوهره سخن پست مدرن ها در عرصه جامعه مدنی را می توان در آرا متفکران چپ نو ، مکتب فرانکفورتی ها و حتی مباحثی مانند فوکو و دلوز پیدا کرد و ردی از آن یافت . هابرماس نقطه تلاقی دو فلسفه مهم است . حوزه فلسفی فیشته و حوزه فلسفه زبان . اما نقطه آغاز استدلالی هابرماس برای جامعه مدنی در نگاهش به فلسفه فیشته قابل رد گیری است . مساله برای هابرماس و فیشته مساله استیلا بر انسان دیگر است . این دو معتقدند در صورتیکه میان دو انسان قلمرو مشترکی وجود داشته باشد که بر اساس این قلمرو مشترک دیگری را به رسمیت بشناسند آن گاه است که نمی توان شخص را به استیلا در آورد. در قلمرو مشترک من دکارتی کوچکتر شده و بر انسانها حکم می راند . هابرماس می گوید فرد سه قلمرو با جامعه دارد که در دو قلمرو به قصد منفعت گفت و گو می کند و در یک قلمرو به قصد تفاهم . جامعه مدنی عرصه ای است که شخص برای نفع شخصی خودش به تنازع برای یافتن منافع خصوصی دست می زند و چون این منافع با دیگران در هم تنیده دیگری را نیز به رسمیت می شناسد . در اقع جامعه مدنی در منظر او حد فاصل دولت و عرصه عمومی است . جوهره کلام در این اندیشمندان در حوزه جامعه مدنی ارتباط پیدا می کند با استیلای سوژه توسط هر ابژه یا سوژه دیگری . در واقع از منظر پست مدرن ها جامعه مدنی عرصه ای است که هیچ مهلتی برای استیلا یافتن بر سوژه پیدا نمی شود .(کهون ، ۱۳۸۵ ، ۶۱۲)

جوهره مشترک یا تیپ ایده آل مفوم جامعه مدنی

بر اساس این چهار گفتمان پنج جوهره ی مشترک که مختصات بومی و زمانی نداشته باشد و در همه تاریخ قابل ردگیری باشد جهت مقایسه با سنت فکری ائمه شیعه از منظر نویسنده استخراج شده است . این پنج جوهره عبارتند از :

۱. **قانونمندی و مراعات قانون میان شهروند و حاکم ، به یک اندازه** : قانون از هر دو منظر ، یعنی قانونمند بودن جامعه و همچنین نظارت بر حاکمان بر اساس قانون و بسته شدن دست آنان به وسیله مشروطه قانونی یکی از مهم ترین ویژگی های قانون در جامعه مدنی است . قانون در نحوه چگونگی برخورد با اپوزیسون ، مخالفان ، قانون شکنان و ... دست حاکمان را باز نمی گذارد و برای آن نیز حدی تعیین می کند که در دنیای امروز یکی از مهم ترین ترازهای حکومت عادلانه است . در واقع برخوردهای شخصی و سلیقه ای جای خود را به برخوردهای قانونی ، شفاف و مشخص می دهد. ۲
۲. **آزادی:** بحث آزادی سوژه از چند منظر بررسی می شود . آزادی در ذیل قانون ، آزادی مخالفان حکومت در چارچوب قانون و اینکه اساسا اشخاص حق داشته باشند مخالف حکومت باشند و حق داشته باشند این مخالفت با قدرت را بیان کنند ، آزادی رسانه ها ، آزادی بیان ، آزادی انتخاب دین و در کل مورد استیلا واقع نشدن جسم و فکر.۳

۳. **تزاحم اندیشه ها** : حق حیات و ابراز وجود تمام تفکرات و گفتمان ها ، عدم همگن سازی در یک جامعه و حذف اندیشه های رقیب ، گسترش عقلانیت تفاهمی.جامعهٔ مدنی می تواند با رفع تفاوت ها، شکستن انزوا، و تقویت صداهای خاموش، تضمین گر مشروعیت، شفافیت و مسئولیت پذیری در همهٔ سطوح حکمرانی و اجتماع باشد.

۴. **حرمت قائل شدن برای بخش خصوصی و زندگی شخصی افراد و دارایی و مالکیتشان** .

۵. **مقابله با دیکتاتوری و حکومت های استبدادی و جور** که می خواهند با همگن سازی جامعه شکلی از توتالیتاریسم را ایجاد کنند. ایستاگی در مقابل قدرت مطلقه بوسیله وجود انجمن ها ، نهادها و گروه های اجتماعی خودجوش و نیرومند.

ردگیری مفهوم جامعه مدنی در سنت فکری ائمه شیعه

وقتی به دنبال ردگیری اشتراکات بحث جامعه مدنی با سنت فکر ائمه شیعه هستیم یعنی در واقع در پی شکلی از مقایسه می باشیم که به لحاظ روش شناسی مانند پدیده تحلیل گفتمان می خواهد دال های مرکز گفتمان اهل بیت را بیرون بکشد و با دال های مرکزی گفتمان های اندیشمندان جامعه مدنی مقایسه کند . در واقع ما در این متن نوعی قضاوت ارزشی داریم که معتقدیم حدیث اهل بیت و سنت سیاسی آنها به صرف صحیح سند بودن عین حقیقت و تفکر درست است . اما این سخنان گاه ناظر به شرایط بومی و احوالات منطقه ای و زمانی است که کلام خارج شده و گاه ناظر به یک امر قدسی که برای همه تاریخ است . در مقایسه این دو مفهوم ما هر دو کلام را مد نظر قرار داده ایم .نکته دیگری نیز قابل اشاره است و آن این که مهم ترین بخش قابل استناد در این حوزه مربوط به حیات رسول اکرم و تاسیس مدینه النبی ، دوران حکومت امیرالمومنین و دوران حکومت امام حسن مجتبی (ع) است . هرچند از سایر سخنان اهل بیت نیز استفاده شده است اما این دوران ها به سبب اینکه حکومت در دست امام معصوم بوده است برای شیعیان سنت سیاسی امام عادل در مقام حکومت حجت شده است . همچنین نکته دیگری که قابل ذکر است آن است که عده ای معتقدند مفهوم جامعه مدنی مفهومی مدرن است و قیاس آن با عصر کلاسیک قیاس اشتباه و عالمانه ای نیست باید گفت اساسا بحث پیرامون جامعه مدنی و رابطه انسان و قدرت از زمانی که اولین اندیشمندان به قدرت فکر کرده اند وجود داشته در همین متن نمونه هایی از نگاه یونانیان به جامعه مدنی در عصر کلاسیک و پیش از تولد مسیح نیز به جامعه مدنی آورده شده است . هم چنین به نظر می رسد تا قدرت و سلطه هست آنتی تزهای آن نیز تولید میشود . اگر ما داعیه دین اسلام را مبنی بر کامل ترین سخن ها و ادیان را بپذیریم باید نشانه های آن بخش عقلانی و حقانی گفتمان انسان را در اسلام رد گیری کنیم چرا که اسلام دینی است که اساسا فهم عالمانه و کشف قواعد عالم از منظر صحیح عقلانی را عین علم دینی به حساب می آورد یعنی ((ادراکی که عقل از حکم خدا دارد ممضای شرع است)) (جوادی آملی ، ۱۳۸۶، ۴۳).

سنجش و مقایسه میان مفهوم جامعه مدنی در این دو دوره در سه سطح امکان پذیر است :

الف: اهداف و نتایج جامعه مدنی در غرب و در سنت سیاسی اهل بیت شیعه را در سطح مشترکات یاد شده میان مفاهیم جامعه مدنی با یکدیگر مقایسه کنیم .

ب. مقایسه توصیه ها و تجویزها

ج.مقایسه اصول و مبانی

در این مقاله سنجش و مقایسه ما در حوزه اشتراکات مفهوم جامعه مدنی تنها در سطح اول و دوم امکان پذیر شده است. چرا که در حوزه اصول و مبانی سنت سیاسی امامان شیعه ناظر به امر قدسی است که حکومت را ملک الاهی می داند جهت تجلی تامه اسما و صفات حق (رحیم پور ، ۱۳۸۱ ، ۵) بر روی زمین اما جامعه مدنی در منظر اندیشمندان غربی بر روی اصول سکولار و زیست جهان مادی بهتر تنظیم شده است. هر چند این دو اصل معانی و تفاسیر متعددی را ایجاد می کند اما راه های رسیدن به هدف که همان اهداف و نتایج و بخش توصیه ها و تجویز هاست عمدتا اشتراکاتی دارند که موضوع سخن ما قرار می گیرند .

قانونمداری در سنت سیاسی ائمه شیعه

قانون مورد مراجعه و معیار اساسی همه ی حکومت های عادلانه است. اما قانون آنجا به مفهوم جامعه مدنی نزدیک میشود که عمل به قانون بر اساس برابری در مقابل قانون باشد . به عبارتی هیچ آریستوکراسی ، هیچ اشرافیت و برتری گروهی بر گروه دیگر در تنظیم و در اجرا در برابر قانون وجود نداشته باشد . مساله برابری در مقابل قانون در غرب بسیار اهمیت داشت . یکی از مهم ترین مرافعه های غرب پس از قرون وسطا نظریاتی بود که سلطنت را مشروطه می پنداشتند و برای پادشاه نیز حد تعیین می کردند و او را منحصر به قانون می دانستند و این نظریات در مقابل کسانی بود که کماکان برای شاهان حقوق الهی قائل بودند و آنها را مصون از در دایره قانون بودن می پنداشتند.(عالم ، ۱۳۸۶ ، ج ۲ ، ۱۱۳) نگاهی به رمان پر فروش قلعه حیوانات جورج اورول نیز گویای همین دغدغه است که او می گفت بعضی حیوانات از بعضی دیگر برابرترند و اینگونه به طعن خواستاری برابری در مقابل قانون بودند . این برابری در مقابل قانون و اصلا مراجعه در همه امور به قانون از مهم ترین بخش های تمدن سازی در سنت سیاسی امامان شیعه بوده است . اولین قانونگذار تمدن اسلامی خود رسول اکرم بودند که با تنظیم صحیفه مدینه در بدو ورود به شهر مدینه ، آنرا مرجع همه قبایل که در داخل حکومت ایشان بودند دانستند . پیغمبر در برابر این صحیفه برده و ارباب را تمایزی قائل نمی شدند و قریشی و غیر قریشی را به یک چشم می دیدند . از آن بالاتر وحی بالاترین مرجع مسلمانان در طول تاریخ زندگیشان بوده است . پیغمبر با ورود به مدینه عصبیت قبیله ای را به عصبیت ایمان محور تغییر دادند (فیرحی ، ۱۳۷۸ ،۱۴۰) و قانون اسلام را که شامل وحی و صحیفه مدینه میشد محل رجوع قرار دادند و جامعه ای با عنصر قانون تاسیسی کردند که در آن همه به تعبیر ایشان در مقابل قانون با یکدیگر برابر بودند . این برابری آنقدر در سنت امامان شیعه رایج بود که امیرالمومنین در داستانی معروف زمانی که برادرش عقیل از ایشان سکه هایی بیش از سهمش از بیت المال خواست امیرالمومنین که خلیفه وقت بود آتش را به جای سکه به او حواله داد و همه را به برابری در مقابل قانون حوالت می داد. یکی از مهم ترین مسائلی که طبقه شهروند یا رعیت و یا محکوم را دچار رنج می کند تبعیض در مقابله با شخص متخلف است این تبعیض در عصر عرب قبیله ای و جاهلی بیداد می کرد . البته این تبعیض در برهه ای به نفع پاگرفتن اسلام نیز شده بود چرا که پیغمبر در قوم قریش که شریف ترین اقوام بود زاده شده بود و جناب ابوطالب که از سران قریش بود تا زمان حیات اجازه نمی داد سایر قبایل او را آزار دهند و این موجب تحکیم دعوت پیامبر میگردید(رشاد ، ۱۳۷۸ ، ۶۶) .علی ای حال پس از بحث قانونگذاری که وحی کار آنرا در تمدن اسلامی انجام می داد احترام متقابل مردم به قانون و برابری حاکمان در مقابل قانون و همچنین برخورد با اپوزیسیون بر اساس قانون و نه سلیقه شخصی از مهم ترین مفاهیمی است که در سنت سیاسی امامان شیعه دیده میشود . امیرالمومنین در خطبه ۱۰۵ نهج البلاغه یکی از وظایف امام را اجرای حدود الهی و رساندن سهم های بیت المال به طبقات مردم می داند و اجرای قانون را جز واجباتی می داند که امام باید به آن تن دهد . همچنین در خطبه ۱۵ نهج البلاغه ایشان در مورد عدم تبعیض در برخورد با قانون شکنان می فرمایند : ((به خدا قسم بیت المال تاراج شده را هر کجا که بیابم به صاحبان اصلی آن باز می گردانم گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشد ، زیرا در عدالت گشایش برای عموم است .)) در واقع بحث قانون که مرکزیت عدالت در تفکر جامعه مدنی را تشکیل می دهد و اصحاب قرارداد ، قانون قردادی را لازمه اجرای عدالت می پندارند در نگاه امیرالمومنین نیز جز دال مرکز گفتمان قانون مداری ایشان است . در واقع ایشان عدالت را که هدف اصلی حکومت اسلامی است در اجرای بدون تبعیض قانون می یابد . تلاشهای امیرالمومنین در اجرای حدود برابر با فقه پیامبر و تعداد حدود ثابت برای مجازات مجرمین هم نشان دهنده حمیت ایشان برای تدوین قانون فقهی منظم برای اجرای عدالت کامل بود . همچنین داستان عزل محمد بن ابی بکر پسرخوانده شان از ولایت مصر به سبب ناتوانی در اداره مصر نشانگر توجه ایشان به مساله برابری در مقابل قانون است .

آزادی در سنت سیاسی ائمه شیعه

از نظر فلسفه اسلامی آزادی امری فطری است و انسان فطرتاً آزاد آفریده شده است.براین اساس،آزادی قبل از ورود فرد به جامعه در سرشت وی قرار داده شده و جامعه نیز از افراد آزاد شکل می گیرد...علاوه بر اصل آزادی، آزادی سیاسی نیز در فلسفه سیاسی اسلام مبتنی بر فطرت است.جامعه سیاسی از این دیدگاه،از مجموعه ای افراد آزاد تشکیل شده است که فطرتاًآزاد آفریده شده اند .(میراحمدی ، ۱۳۸۱، ۱۴۵) آزادی گوهر گران بهایی است که در فلسفه با اختیار گره خورده است . در واقع زیربنای تمایل انسان به آزادی شاید در اختیاری باشد که خدا در انسان قرار داده است. تلقی که ما معمولاً از مفهوم آزادی داریم در مقابل «اسارت» و گرفتار بودن است. در همه زمانها و در همه جوامع، کمابیش همین

معنا از آزادی فهمیده شده است. شاید ساده ترین تعریف برای آزادی «فقدان منع و جلوگیری» باشد. بدلیل اینکه هیچ انسانی اسارت را دوست ندارد و ذاتاً و فطرتاً هر انسانی خواهان رهایی از قیود و منع هاست، مفهوم آزادی برایش دارای جذابیت است. در نگاه ادیان به سعادت بشری نیز مهم ترین اصل این حرکت کمالی اختیار انسان است . انسان مجبور به کمال که با اسلحه و تهدید سیر حرکتی خود را به سمت کمال آغاز کرده باشد از منظر دینی سعادتمند شناخته نمی شود و سعادت را در گرو کمال همراه با اختیار جست و جو می کند . به طور خلاصه آزادی در منظر دینی به دو شاخه قابل تقسیم است. آزادی سوبژکتیو که به معنی رهایی مطلق سوژه از تمامی موانع است و شاخه دوم آزادی از قید و بندهای استیلای انسان بر انسان ، ستمگران و جباران بر مستضعفین و به طور کلی بردگی که مانع از بندگی و عبودیت است . در سنت سیاسی امام علی (ع) در دوره حکومتشان نیز این مساله قابل ردگیری است .((امیر المؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش، هر گونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آنان را از بیت المال قطع نکرد، به آنها نیز همچون سایر افراد می نگریست.این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبرو می شدند و صحبت می کردند، طرفین استدلال می کردند، استدلال یکدیگر را جواب می گفتند. می آمدند در مسجد و در سخنرانی و خطابه علی مزاحمت ایجاد می کردند. روزی امیر المؤمنین بر منبر بود. مردی آمد و سؤال کرد. علی بالبدیهه جواب گفت. یکی از خارجیها از بین مردم فریاد زد:«قاتله الله ما افقهه » (خدا بکشد این را، چقدر دانشمند است!) . دیگران خواستند متعرضش شوند اما علی فرمود رهایش کنید، او به من تنها فحش داد.)) (مطهری ، ۱۳۶۸ ، ۷۲) این سنت سیاسی نه تنها مربوط به خلق امامان است که آن یک مسئله اخلاقی است که آنرا به سیره حکومت تبدیل نموده بودند . در واقع معصوم با انجام دادن این فعل در واقع شکل درست برخورد با مخالفین و روش دینی اداره اپوزیسون را نشان می دهد و حد آزادی آنان را ترسیم می کند . این آزادی را حتی در تفسیر برخی از آیات قرآن می توانیم رد گیری کنیم . نمونه آن آیه شریفه سوره انسان است که می فرماید : ((انّا هدیناه السّبیل امّا شاکراً و امّا کفراً)) در واقع خداوند در مرتبه هدایت تمام مراتب فضل را از ارسال رسل تا الهام حتی به زنبور عسل برای کائنات فراهم کرده اما از آنجایی که آزمایش و امتحان یکی از مفاهیم حیات انسان مختار است او را برای انتخاب آزاد گذاشته است. همانند همین مفهوم که هدایت را امری اختیاری تلقی می کند . در واقع شارع خود تمایلی به هدایت ظالمانه ندارد و حد آزادی آدم ها در انتخاب مسیر را به رسمیت می شناسد ولو اینکه آنان را به عذابی الیم در عالم پس از مرگ ارجاع دهد . عالمی که در آن اختیار از حیز انتفاع خارج میشود . امیرالمومنین در نامه چهلم نهج البلاغه می فرمایند : ((لاتکن عبد غیرک و قد خلقک الله حرا)) بنده غیر خودت مباش، خدا تو را آزادآفریده است . به عبارتی حضرت حریت و آزادی را جز فطری خلقت بشر می دانند. مجمل آنکه در سنت سیاسی و در کلام اهل بیت (ع) می توان ردی از آزادی در مقابل استیلا را مشاهده کرد و آن را پیش شرط کمال دانست . تفسیرهای امروزی از آزادی هم بیشتر در تلاشند تا راه های همان استیلای دیکتاتورها را ببندند . در مورد فروع آزادی و شباهت ها و اختلافات میان سنت فکری امامان شیعه و مسائل دنیای امروز در عناوین دیگر این نوشته از جمله مبحث تزاحم اندیشه ها سخن خواهیم گفت .

تزاحم اندیشه ها در سنت سیاسی ائمه شیعه

تزاحم اندیشه ها ، شاید همان معنایی باشد که امروزه برای آزادی بیان به کار می بریم . مساله اساسی و مهم در حکومت ها مساله بیان و آزادی بیان برای مخالفینشان است . چقدر مخالفان قدرت در بیان عقایدشان که مستقیما با قدرت در تعارض است سهم دارند و می توانند آنرا بیان کنند ؟ اساسا دایره امنیت ملی و نسبت آن با آزادی بیان چگونه تعریف میشود . در دوره امیرالمومنین به عنوان یک مدل آرمانی در راس حکومت برای شیعیان که از عصمت و عدل ایشان ناشی میشد امام در مقابل خوارج چگونه رفتار می کردند ؟ امیرالمومنین با اینکه خوارج مهم ترین اصل دولت یعنی امامت ایشان را به -علت آنچه آنان فریب از معاویه پس از صفین و در ماجرای حکمیت می دانستند- ملغی می دانستند و می خواستند امیرالمومنین را وادار به توبه کنند و با اینکه پس از چندی اساس حکومت اسلامی را بی نیاز از دولت و حکومت تلقی کردند و نوعی نگرش آنارشیستی به قدرت داشتند اما با این حال حضرت اجازه برگزاری تجمع در مسجد جامع آن دوره که مهم ترین رسانه تبلیغاتی بود را می داد و تا زمانیکه دست به غارت و کشتار مردم نمی زدند اجازه هر گونه فعالیت سیاسی را داشتند . اما این اجازه برای تزاحم اندیشه ها تنها در راستای امور سیاسی است و یا مشرکین و کفار و یا هم جنس بازان هم می توانند در این تزاحم اندیشه ها سهم داشته باشند . اگر با نگرش جامعه مدنی و

کلیات آن بخواهیم به این مساله نگاه کنیم همه تفکرات می باید بدون محدودیت مسائل خود را تبلیغ کنند و هیچ قدرتی نباید مانع آن باشد اما در نگرش اسلامی که پایه حکومت و به تبع جامعه مدنی بر اساس سعادت و کمال انسانی چنین نگرش هایی حق حضور ندارند . نکته ظریف آنجاست که مگر خوارج مسیر کمال را می رفتند که حق حضور و تزاحم اندیشه هایشان را در سطح اجتماع داشتند ؟ و یا مبلغین مسیحی ، زرتشتی و یهودی در سراسر خلافت اسلامی که در سرزمین های اسلامی به صورت نسبتا آزادانه ای به تبلیغ دین خویش می پرداختند ؟ آنچه مشخص است خط قرمز اسلام در زمینه تزاحم اندیشه ها کفر و شرک است (ایازی ۱۳۷۹ ، ۱۸۲). به عبارتی محرمات مسلم مانند هم جنس بازی و یا دعوت کنندگان به فحشا و نفی کنندگان توحید . در واقع سیاست و حزب و اپوزیسیونی هم که در این مسیر قدم بر می دارند در فقه اسلامی به عنوان مرتد ، محارب و یا اهل بغی و یا نشر کنندگان افکار ضاله شناسایی می شوند و برایشان حدودی وجود دارد . در ردگیری احادیث و سنت نبوی و علوی و اهل بیت پیامبر نیز هر چند نه به صراحت اما به صورت کلی جایگاهی برای تزاحم اندیشه ها با محوریت غیر توحیدی وجود ندارد به نحوی که خداوند در آیه ۳۶ سوره احزاب می فرماید : ((و ما کان لمؤمن و لا مؤمنۀ إذا قضی الله و رسوله أمراً أنْ یکونَ لهم الخیرۀ من أمرهم و مَنْ یعصی الله و رسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً؛ هیچ مرد و زن مؤمنی، حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش، به کاری فرمان دهند،برای آنان، در آن، اختیاری باشد و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، قطعاً دچارگمراهی آشکاری شده است.)) و در واقع به این نحو از هرگونه مخالفت با امر خدا مردم را نهی می کند . حال این شکل نهی به تعبیر امروزی مولوی است یا ارشادی و به عبارتی شامل مجازات دنیوی هست یا نیست مساله ای که به سنت سیاسی امامان شیعه باز می گردد .امیرالمومنین که اسطوره مجوز دادن به مخالفانش برای حضور در جامعه بودند وقتی به مساله گروه های ضاله و فرق گمراه کننده و غیرتوحیدی برخورد می کردند اصلا مماشات نمی کردند .در نسبت میان تزاحم اندیشه ها و دین چند صورت قابل تصور است که هر کدام تبعاتی دارد.

اول :آزادی بیان در ظرف اندیشه دینی، یعنی بعد از قبول اصول و کلیات دینی و فردی نوعی تفسیر و برداشت از دین ارائه می کند. مثل برداشت هایی که به صورت اجتهادی در دریافت شریعت و احکام و فروع دین وجود دارد .

دوم :آزادی بیان و اظهار اندیشه ای که ربطی به دین ندارد اثباتاً و نفیاً خارج از مسائل و محدوده دینی می باشد.

سوم :بیان اندیشه ای که در مخالفت با دین می باشد .

چهارم : از نقد روش و عملکرد مسلمانان به نقد اندیشه دینی می پردازد.

پنجم: اصول اندیشه دینی را زیر سوال می برد مثلاً توحید ، عدالت و ... و یا بیان او مستلزم رد اندیشه دینی است مثلاً انکار وحی

ششم : نسبت دروغ و توهین به مقدسات بدهد .

در باره دومورد اول یعنی نظری که در ظرف اندیشه دینی می باشد و به صورت اجتهادی مطرح می شود، و نیزجایی که ارتباطی با دین ندارد، جای شک و تردید نیست که سیرمستمر علماء دین و حوزه های علمیه هم بر آن بوده است و اختلاف آراء در این زمینه ها هر چند عمیق و اساسی هم باشد آزادی بیان مسلم است و هیچ کسی حق جلوگیری از آن را ندارد. اما در قسم سوم که اندیشه ای مخالف دین می باشد باید گفت غیر از صورت سوم آن که نسبت دروغ ،افترا و توهین به خدا و پیامبران می باشد نباید از زور و اجبار در مقابله با آن استفاده کرد بلکه باید با بیان درست و منطقی واستدلال مبارزه کرد و هیچ توجیه عقلی و شرعی برای جلوگیری آن وجود ندارد. چرا که اندیشه مخالفی که مطرح می شود از دو صورت خارج نمی باشد یا حق است و ثواب و یا باطل است و منحرف در صورتی که حق باشد با مانع شدن از طرح و بیان آن، فرصت بزرگی را ازانسان می گیریم چراکه مانع دستیابی مردم به حق گشته و مصداق آیه کتمان حق و حقیقت می شویم.(یزدی ، ۱۳۷۹ ، ۱۵۳) .اما کسانیکه انکار وحی را به عمد و به قصد تخریب مخدوش کردن چهره اسلام و نه به عنوان دانشمندان اهل سوال و یا کسانیکه اهل مساله و شبهه هستند انجام می دهند جز قاعده مرتدان به حساب می آیند . چرا که مرتد را کسی معرفی میکنند که یکی از فروعات یا نبوت و یا توحید را زیر سوال می برد . این بخش از نگاه فقهی و به تبع آن سنت اهل بیت با نگرش لیبرالی جامعه مدنی در تعارض است . همچنین ما احادیث فراوانی داریم که به صورت تفسیری حق آزادی بیان را محترم میشمارد و حتی شیعیانشان را به گوش فرادادن به آنها دعوت می کنند به عنوان مثال :

" خذ الحکمه و لو من المشرکین "حکمت را اخذ کنید گر چه از مشرکین وکفار باشد (مجلسی ، ج ۲ ، ۹۷) و یا مفضل بن عمر می گوید: من روزی در روضه میان قبر و منبر پیامبر نشسته بودم که ابن ابی العوجا با یارانش - «از ملحدان شهر مدینه » به آنجا آمدند و در باره پیامبر و حتی خداوند مطالبی کفر آمیز می گفتند من از خشم و عصبانیت نتوانستم خویشتن را نگاه دارم و گفتم ای دشمن خدا در دین خدا به الحاد کشیده شدی و خداوندی سبحان را انکار کردی ابن ابی العوجا گفت : ای فلان اگر اهل کلام هستی با تو سخن می گویم و اگر دلیلت ثابت گشت از تو پیروی می کنیم و اگر از اهل کلام نیستی سخنی با تو نیست و اگر از اصحاب امام صادق هستی او هرگز با ما چنین سخن نمی گوید و با شیوه تو با ما مجادله نمی کند او سخنان ما را پیش از آنچه شنیده ای شنیده است ولی در گفتگو با ما هرگز به ما دشنام نداده و به ما تعدی نکرده است. هر آینه او بردبار و باوقار و عاقل و استوار است، نادان و بی پروا و سبک مغز نیست به سخن ما گوش فرا می دهد و کلام ما را می شنود به سخنان ما خوب توجه می کندتا آنکه هرگاه تصور می کند که سخنان خود را خوب و کامل گفته ایم حجت ما را با دلایلی ساده و خطابی کوتاه باطل و ما را به حجت خود مستلزم می کند و اگر تو از شاگردان او هستی همانند او با ما سخن بگو (مجلسی ، ج ۳ ، ۵۹) . با توجه به همه این مسائل اما سنت فکر اهل بیت ما برای آزادی بیان استثناهایی نیز قائل شده است که عبارتند از : ترویج فساد و فحشا ، توهین به مقدسات و قرآن مانند سب النبی، تبلیغ فرق ضاله و ... (کلینی ،۱۳۷۰ ، ج ۲ ،۳۵۸)

حرمت قائل شدن برای مالکیت خصوصی و زندگی خصوصی در سنت فکری ائمه شیعه

مالکیت خصوصی و حرمت قائل شدن برای آن در قرن ۲۰ یکی از مسائل مهم و از اصول اصلی لیبرالیسم به شمار می رفت . البته با سابقه عظیم فئودالیسم در بی حق بودن رعیت در داشتن زمین در حکومت کلیسا ، می توان این اصل را یکی از اصول بنیادین بورژوازی و رنسانس نیز دانست اما در قرن ۲۰ به واسطه تفکر سوسیالیستی غالب بر جوامع کمونیستی مساله حرمت مالکیت خصوصی و به تبع آن حرمت فضای خصوصی زندگی مباحث فروانی را در پی داشت به نحوی که احترام به بخش خصوصی و مالکیت خصوصی یکی از فاکتورهای مهم جهان آزاد و جامعه مدنی تلقی میشود . مالکیت رابطه‌ای است بین شخص حقیقی یا حقوقی با مال به گونه‌ای که منع دیگران را از انتفاع موجب می‌شود. مراد از شخص حقیقی افراد و مراد از شخص حقوقی دولت و عموم ملت است.(صدر ، ۱۳۹۰ ، ۱۶) .ما در آموزه های دینی مالک مطلق، را خداوند می دانیم. زمین و منابع طبیعی آن، موهبت های الهی هستند که وی از روی بخشندگی، این نعمت ها را به انسان بخشیده است.«آنچه در آسمان ها و زمین است همه متعلق به خداست»(بقره آیه ۲۸۴) و پس از او خلیفه خدا بر روی زمین عهده دار این منصب است و با طی سلسله مراتب طولی انسان حق داشتن مالکیت را می یابد .در اسلام علاوه بر مالکیت خصوصی ، شش نوع دیگر مالکیت به رسمیت شناخته میشود . مالکیت عمومی ، مالکیت امت ، مالکیت توده ، مالکیت عمومی به طور اخص و مالکیت دولت... (صدر ، ۱۳۹۰ ، ۵۸) اما مراد ما در این نوشته تنها مالکیت خصوصی فرد است و تبعاتی که این مالکیت به همراه می آورد . در سنت سیاسی و کلامی امامان ما ردگیری احترام به مالکیت خصوصی در دوره غیبت را می توان در احادیث اینگونه مشاهده کرد : امام صادق از قول امیرالمومنین می فرمایند : هر کس زمینی را آباد کند آن زمین مال اوست و باید مالیاتی را به امام بدهد در دوران صلح (و آرامش پیش از ظهور)، و آنگاه که رستاخیز قائم بیآغازد مطمئن باشد که زمین از او گرفته می شود. (حرعاملی ، ۱۳۹۱ ، ج ۶ ، ۳۸۲) . این حدیث ضمن آنکه مالکیت خصوصی را محترم می شناسد ، اما حدودی هم برای آن قائل است که مختص به امام معصوم و دوره پایان تاریخ است . در این حدیث با اشاره به تملک زمین به انسان ، بر اساس همان تفکر دینی مالکیت مطلق خدا و خلیفه بر حقش ، در دوره ظهور مالکیت خصوصی را محترم نمی شناسد و همه را مختص امام زمان می داند . البته بحث ما در حوزه جامعه مدنی دینی نیز مختص به عصر غیبت و دوره زعامت غیرمعصوم است . همچنین از امام صادق روایت دیگری هست که : «کسی درختی بکارد یا نهر جدیدی را احداث کند که پیش از او کسی اقدام به احداث آن نکرده و یا زمین مواتی را احیا کند، به حکم خدا و رسول از آن اوست» بنابراین می‌توان اینگونه استنباط کرد که اسباب اساسی مالکیت خصوصی در اسلام کار بوده و مالکیت ابتدایی بر ثروت‌های طبیعی غیرمنقول از طریق احیا امکان‌پذیر است و نکته جالب توجه آن است که زمانیکه به موجب عدم کار بر روی زمینی که ملک خصوصی است آن زمین بایر شود حاکم مجوز گرفتن زمین را از مالکش دارد امام کاظم می فرمایند : هرکس زمین کشاورزی را سه سال متوالی و بدون دلیل رها کند. حاکم می‌تواند این زمین را از دست او خارج کند و در اختیار دیگران قرار دهد.» (احمدی میانجی ، ۱۳۸۲، ۱۲۷) . علی ای حال در اسلام ضمن محترم شمردن مالکیت خصوصی ، آنرا با مفهوم کار و تولید گره می زند و مالکیت غیر مشروع مانند احتکار ، ربا و ... را مجاز نمی شمارد در واقع خط ظریف تمایزی میان مالکیت خصوصی در منظر

دینی با مالکیت خصوصی لیبرالیستی هست . اما آنچه که مشخص است می توان ردی از مسئله ملکیت خصوصی در جامعه مدنی را در آن مشاهده کرد .

مقابله با شکل گیری دیکتاتوری و توتالیتاریسم در سنت فکری ائمه شیعه

بندگی و عبودیت نهایت و غایت خلقت انسان است . اما مسیر این بندگی از گذرگاه آزادگی عبور می کند .در این قسمت از نوشته ما با دو دسته مبارزه جامعه مدنی با دیکتاتوری مواجه هستیم . شکلی که دیکتاتوری مصلح است و در قالب توتالیتاریسم جلوه گر میشود و شکلی که اساسا دیکتاتوری است و در پی منافع الیت حاکم است و خیر جامعه را مدنظر ندارد . عده ای به اشتباه در تمدن اسلامی گمان را بر این داشته اند که تمامی وظیفه هدایت مردم پس از معصوم بر عهده دولت هاست و به اصل اختیار در مسیر هدایت قائل نیستند و بی دینی مردم را جز نقص دولت ها و حکومت ها به شمار می آوردند و برای اینکه این امر را سامان دهند تبدیل به حکومت های توتالیتری میشوند که برای دیندار کردن مردم دست به هر کاری می زنند و در مسیر توتالیتاریسم قدم بر می دارند. طالبان نمونه بارز این شکل از رفتار در سرزمین اسلامی بود . آنان حق تحصیل ، حق داشتن تلویزیون ، حق مجلس شادی گرفتن در خانه و ... را برای مردمشان منع می کردند و معتقد بودند با این کار جامعه سالم و مورد رضای خدا را رقم می زنند هر چند سران طالبان و تاسیس آن منشی آمریکایی و فریب کارانه داشت اما همیشه در تاریخ ردی از این تحجر را می توان یافت . سنت سیاسی اهل بیت ما چگونه در مقابل این مساله موضع می گیرند و چه سخنی در این باره دارند ؟ . مساله امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول اسلامی است که مسائل سیاسی نیز از آن مشتق می گردد . مبارزه با حاکم ظالم به عنوان یک واجب دینی را می توان در این اصل ردگیری نمود . سنت سیاسی زندگانی امام حسین نشانگر مبارزه هدفمند و قابل نتیجه با ظالم است . عده ای گمان می کنند مبارزه بی نتیجه در مقابل ظالم واجب است . صلح امام حسن (ع) با معاویه نشانگر آن بود که اگر ایشان به جنگ می پرداختند معاویه با خدعه و نیرنگ اثری از قیام اهل بیت باقی نمی گذاشت و شرایط زمانه و حتی تنهایی یک دهه بعد امام حسین نیز گویای همین اتفاق تلخ است که کوفیان دلهایشان با اهل بیت است و شمشیرهایشان بر آنان . مبارزه هدفمند با حاکم ظالم و ثمربخش در الگوی قیام امام حسین قابل بررسی است . البته حضرت تا آخرین لحظات از جنگ حذر داشتند و آن را سلاح دفاعی برای خود و اهل بیتشان می پنداشتند اما به هر حال ایشان به دلایل گوناگون شرایط اجتماعی و همچنین شخص یزید بیعت او را نپذیرفتند و نپذیرفتن حاکم ظالم و دیکتاتوری چون او را به عنوان یک سنت سیاسی به نمایش گذاشتند . البته در ماجرای یزید ما می توانیم الگوهای فسق و فجور و تاثیر آن را در برپایی قیام مشاهده کنیم . ابوسعید خراسانی یکی از راویان حدیث می‌گوید: دو نفر در خراسان نزد امام رضا(ع) آمدند و پرسیدند: با توجه به این که ما مسافر هستیم، حکم نماز ما از نظر شکسته و یا تمام خواندن چیست؟امام(ع) به یکی از آن دو فرمود: تو باید نمازت را شکسته بخوانی (نمازهای چهار رکعتی را به دو رکعت به جا آوری)، زیرا از آغاز سفر، قصدت ملاقات من بود.امام(ع) به شخص دیگر فرمود: تو باید نمازت را تمام بخوانی، زیرا به نیت ملاقات سلطان، عازم سفر شده‌ای (چون سفرت، سفر حرام و گناه بوده است نمازت، شکسته نمی‌شود. در واقع حتی در رفتار امام رضا (ع) که به زور نایب حکومت ظالم مامون شده بودند این مبارزه هدفمند به شکل نهی از منکر وجود دارد . اما سوال بسیار مهم آن است که آیا ما در مساله استبداد دینی نیز با همان الگوی مبارزاتی امام حسین (ع) طرف هستیم . دیکتاتوری هم که همان دیکته کردن تمایلات الیت حاکم بر مردم زیردست و شهروند است و استیلای مستقیم انسان بر انسان را رقم می زند . هرچند دیکتاتورها امور فرهنگی و شخصی مردم را مانند دولت های توتالیتر محدود نمی کنند اما هیچ گونه فرهنگ مخالف رای خود را اجازه بقا نمی دهند مانند رضا خان که حتی لباس پوشیدن مردان و زنان مسلمان ایرانی را تاب نیاورده بود و می خواست به زور با قاعده کشف حجاب ایران را اداره کند . در اخبار متواتره که از ائمه معصومین(ع) به ما رسیده است هر جا سخن از ظلم به میان آمده، ذمّ عظیم و تهدید بر آن وجود دارد؛ چرا که واژهٔ ظلم، مذمت و عقوبت را به همراه خود دارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:«پست‌ترین و ذلیل‌ترین خلق در نزد خدا کسی است که امر مسلمانان در دست او باشد و میان ایشان به راستی رفتار نکند.»(مجلسی ، ۱۳۷۹ ، ج۷۵ ، ۳۵۲) سنت سیاسی اهل بیت به همان اندازه که به حاکم نهی از ظلم می کند به شهروندان نیز توصیه به مبارزه با آن از طریق امربه معروف و نهی از منکر را دارد

نتیجه گیری

آنچه که در این مقاله عنوان شده است آن است که اشتراکات جامعه مدنی که عقل نیز ضرورت حضور آنان را در زندگی مدرن تاکید می کند در سنت سیاسی امامان معصوم شیعه و اندیشه و حدیثشان وجود داشته است و اگر نگوییم تماما اما ، بسیاری از مواردش قابل ردگیری است . اساسا ما در این مقاله دنبال وحدت مدرنیسم و سنت الهی نیستیم اما تجربه عقلانی زندگی سیاسی بشر متعلق به تمام دوران هاست و این امتداد قابل استفاده است . در واقع نگاه ما در این مقاله در مقابل اندیشه هایی قرار می گیرد که سنت را امری می دانند که هیچ وجه مشترکی با مفاهیم مدرن ندارند و به همین واسطه از آن گریزانند و سعی در نفی مدرنیسم دارند . دال مرکزی گفتمان این نوشته بر این تاکید دارد که مفاهیمی که در آن خیر مشترکی نهفته است که عقلانیت سیاسی مدرن آنها را کشف نموده یک مدل آرمانی برای حکومت های اسلامی می تواند باشد و حکومت های اسلامی برای حل بحران های سیاسی و مشروعیت خود باید از آنها استفاده کنند و اگر بخواهیم با ادبیات دینی صحبت کنیم بر آنان واجب است که شیوه رفتاری امامان معصوم و یا سنت رسول اکرم را به جا بیاورند . این نوشته رو به روی نظریات قرار می گیرد که اساس فقه اسلامی را با نگاه فوکویی ، اقتدارگرا تفسیر می کنند و سرانجام حکومت اسلامی را به توتالیتاریسم ختم می کنند . این در حالی است که از منظر این نوشته اساس حکومت اسلامی بر مبنای اختیار و اراده ی آزاد است و بر همین مبنا جبر در هدایت وجود ندارد و اصلا پذیرفته نیست . چون فلسفه تاسیس حکومت سعادت بر مبنای اختیار است پس در مراحل شکل گیری و حکومت نیز این اختیار جاری و ساری است . این واژه اختیار را می توان در تعبیر امروزین جامعه مدنی جست و جست و جوی ما منجر به یافتن مسائل و نکاتی شد که این مفهوم را در دوره سنت ردگیری کرده بود و نشانه های آنرا در سنت سیاسی امامان معصوم یافته بود . باشد که با مراجعه به مشی آنان که عین حقیقت الگویی عملی از حکومت اسلامی تاسیس نماییم که مبنای مراجعه آیندگان باشد

فهرست منابع و مواخذ

- قرآن کریم
- آن ساسون ،(۱۹۸۸) جامعه مدنی ، دیکشنری مارکسیسم ، ترجمه پرویز صداقت .
- ارسطو، (۱۳۸۷) سیاست، ترجمه حمید عنایت،تهران ، انتشارات امیرکبیر .
- آرون، ریمون (۱۳۸۶) .مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه‌ی باقر پرهام. تهران: علمی فرهنگی. چاپ هشتم.
- احمدی میانجی ، علی ، (۱۳۸۲) مالکیت خصوصی در اسلام ، تهران ، انتشارات دادگستر.
- کلینی ، محمد بن یعقوب ، (۱۳۷۰) اصول کافی ، قم ، انتشارات اسلامیه.
- ایازی ، سید محمد علی ، (۱۳۷۹) ، آزادی در قرآن ، تهران ، انتشارات دانشگاه.
- بابازاده ،علی اکبر ، (۱۳۸۸) نگرشی بر جامعه مدنی ، نشر دانش و ادب ، قم.
- برومند ، محمدتقی ، (۱۳۸۴) جامعه مدنی از دیدگاه کارل مارکس ، نشر پازی تیگر.
- بشیریه ،حسین ،(۱۳۷۶) جامعه شناسی سیاسی ، تهران، نشر نی.
- بیات، عبدالرسول ،(۱۳۸۱) فرهنگ واژه ها، قم، انتشارات مؤسسهٔ اندیشه و فرهنگ دینی.
- حرعاملی ، محمد بن حسن ، (۱۳۹۱) وسائل شیعه و مستدرکها ، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی ، عبدالله ،(۱۳۸۶) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی ،مرکز نشر اسرا .
- رحیم پور ، فروغ السادات ،(۱۳۸۱) امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی ،موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رشاد ، علی اکبر ، (۱۳۷۸) دانشنامه امام علی ، مقاله عبدالرحیم قنوات ، جلد هشتم ، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- طاهری ، ابوالقاسم ،(۱۳۸۱) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب،نشر قومس.
- عالم ،عبد الرحمن ، (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب ، نشر وزارت امور خارجه.
- فارسی ، جلال الدین ،(۱۳۵۵) درسهایی در مورد مارکسیسم ، نشر قلم.
- فیرحی ، داوود ، (۱۳۷۸) قدرت دانش و مشروعیت در اسلام ، نشر نی .
- صدر ، سید محمد باقر (۱۳۹۰) اقتصادنا ، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (ره).
- کاپلستون ، فدریک ، (۱۳۶۱) تاریخ فلسفه یونان و روم،ترجمه جلال الدین مجتبوی؛ انتشارات علمی فرهنگی.
- کهون ، لارنس ، (۱۳۸۵)متن های برگزیده از مدرنسیم تا پست مدرنیسم ، ترجمه عبدالکریم رشیدیان ، نشر نی .
- مجلسی علامه، (۱۳۷۹) بحارالانوار ، جلد دوم ، تهران ، نشر فقه.
- معصومی، سید مسعود،(۱۳۷۸) جامعه مدنی در مطبوعات، قم، انتشارات طه.
- مطهری ، مرتضی (۱۳۶۸) جاذبه و دافعه علی ، انتشارات صدرا.
- مولانا ،سید حمید ، (۱۳۸۲) جامعه مدنی ، تهران ، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میراحمدی،منصور، (۱۳۸۱)آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم ، انتشارات بوستان کتاب.
- واعظی احمد ، (۱۳۷۷) جامعه مدنی جامعه دینی ،تهران ، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یزدی ، حسین ، (۱۳۷۹) ، آزادی از نگاه شهید مطهری ، تهران ، انتشارات صدرا.
- Gramsci, A. (۱۹۷۱): Selections from the Prison Note books, edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London, Cambridge.