

## هویت مدنی در قانون اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی ایران

فرزاد پورسعید\*

E-Mail: Farzad\_2\_3@yahoo.com

### چکیده:

مقاله‌ی حاضر به تبیین مؤلفه‌ها و ویژگی‌های اساسی «هویت مدنی» و بازخوانی و فهم قوانین اساسی ایران در پرتو این مؤلفه‌ها می‌پردازد. بر این اساس، هویت مدنی نوعی شناسه فرض می‌شود که افراد و گروه‌ها را در چارچوب روابط متقارن و انجمنی در «جامعه‌ی مدنی» بازمی‌شناساند. در این صورت، ویژگی‌های هویت مدنی را می‌توان در پنج مؤلفه‌ی: عمومی بودن، منفعت‌پایگی، سازمان‌یافتگی، تأسیسی - ارادی بودن و غیردولتی‌بودن خلاصه کرد. بر مبنای این تلقی و به‌منظور تطبیق قوانین اساسی ایران با مؤلفه‌های مذکور، نویسنده، سه‌دسته حقوق و مسئولیت‌های فردی، گروهی و سیاسی را از یکدیگر تمیز داده و به تفصیل آن‌ها را در متن قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی شرح داده است تا شرایط امکان‌پذیری هویت مدنی در متون مذکور بازنمایی شوند.

**کلیدواژه‌ها:** هویت، جامعه‌ی مدنی، قانون اساسی، حقوق شهروندی، زندگی انجمنی



## مقدمه

از آغاز قرن بیستم و به‌ویژه پس از پیروزی نهضت مشروطه، پدیده‌های نوینی به فرهنگ سیاسی و اجتماعی ایران راه یافت که تا آن زمان در این جامعه سابقه نداشت و در نتیجه تحولات و دگرگونی‌های عمیقی را در جامعه‌ی ایرانی رقم زد. بخش عمده‌ای از این تحولات، معلول آشنایی ایرانیان با نهادها و تأسیسات اجتماعی و سیاسی غرب در اواخر قرن نوزدهم بود که قانون اساسی را می‌توان مهم‌ترین آن‌ها دانست. با پیروزی نهضت مشروطه در سال ۱۲۸۵ هـ.ش، قانون اساسی یکی از مجاری و مبانی اعمال قدرت سیاسی شد و معادلات سنتی قدرت و هویت در ایران را بر هم زد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ما ۱۳۵۷ هـ.ش نیز قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تضمین موازین اسلامی از سوی خبرگان ملت تدوین شد و در همه‌پرسی به تصویب قاطبه‌ی مردم ایران رسید. در عین حال طرح ایده‌ی جامعه مدنی از سابقه‌ی کم‌تری در کشور ما برخوردار است. در واقع پس از پایان جنگ تحمیلی در سال ۱۳۶۷ و طرح مباحث مربوط به بازسازی و نوسازی، مفهوم جامعه مدنی وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی ایران شد و پس از برگزاری هفتمین دوره‌ی انتخابات ریاست جمهوری به حوزه‌ی گفتمان رسمی نظام جمهوری اسلامی پاگذارد. گرچه در این مورد باید توجه داشت که برخی نهادهای مدنی یا مؤسساتی که کارکردهای مدنی را ایفا می‌نمودند مانند نهادهای مذهبی، سابقه‌ی طولانی‌تری در ایران دارند و قدمت آن‌ها حتی به پیش از نهضت مشروطه بازمی‌گردد.

براین اساس، باید متذکر شد که مفهوم قانون اساسی در مشروطه در هم‌نشینی با مفاهیم و واژگانی چون مشروطیت و عدالتخانه و در جانشینی مفاهیمی چون امر ملوکانه و پادشاهی مطلقه مطرح شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز این مفهوم، هم‌نشین مفاهیم جمهوریت و اسلامیت و جانشین مفاهیمی چون شاهنشاهی و مشروطیت گشت. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی لزوماً متضمن قرائتی از ایده‌ی جامعه مدنی و هویت برآمده از آن نیستند و برای درک شرایط امکان‌ساز هویت مدنی در ایران امروز نیاز به بازخوانی و بازفهمی آن‌ها احساس می‌شود. براین اساس، مقاله‌ی حاضر خوانش و فهم دوباره‌ی قوانین اساسی ایران و ظرفیت‌های بالقوه‌ی آنها را از منظر ایده‌ی جامعه‌ی مدنی در دستور کار قرار داده است. بنابراین، فرم‌گیری و صورت‌بندی هویت مدنی یکی از شیوه‌های مناسب برای تعدیل، عقلانی‌سازی و سازماندهی مطالبات متنوع اجتماعی و در عین حال تضمین‌کننده‌ی قوام و دوام هویت ملی خواهد بود.

## الف) هویت مدنی؛ مبانی نظری و واسازی مفهومی

هویت، شناسه‌ای است که فرد یا گروهی از افراد بر مبنای آن خود را تعریف و از دیگران متمایز می‌کنند. این شناسه، مبنای شکل‌گیری قالب‌های رفتاری و چارچوب‌های گفتاری آن‌ها می‌شود و نحوه‌ی تعامل و داد و ستدشان را با دیگران تنظیم می‌کند. بنابراین، هویت، منوط به شکل‌گیری یا وجود رابطه میان افراد با یکدیگر است و از این رو واقعیتهای گروهی دارد. به بیان دیگر: هرچند می‌توان از هویت فردی سخن گفت؛ اما افراد، هویت خود را در تعلق گروهی و تصور این‌همانی با گروه یافته و بازتعریف می‌کنند. به این معنا، هویت مدنی نیز نوعی شناسه است که فرد را از خلال روابط ممکن و جاری در جامعه‌ی مدنی بازمی‌شناساند (قادری، ۱۳۸۲: ۸)؛ روابطی که مبنای شکل‌گیری گروه‌ها و تشکلهای مدنی هستند. بر این اساس، مبنای فلسفی و جامعه‌شناختی هویت مدنی، (ایده) جامعه‌ی مدنی است که همانند بسیاری از دیگر مفاهیم فلسفی و سیاسی، ریشه در تمدن عقلی یونان باستان و نظریات فیلسوفانی چون ارسطو دارد و تا امروز نیز معانی و مدلول‌های متفاوتی چون جامعه‌ی سیاسی، جامعه‌ی اقتصادی، جامعه‌ی متمدن، جامعه‌ی دموکراتیک و مانند آن را پذیرفته است. بنابراین، برای تبیین مفهوم هویت مدنی و احصای شاخص‌ها و کارکردهای آن، ابتدا می‌بایست برداشت مفهومی خود را از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی و مدلول آن مشخص نماییم. تلقی مفروض این مقاله از جامعه‌ی مدنی با معنای متأخر آن که در بستر علوم اجتماعی تکوین یافته و مبتنی بر نظریه‌ی اقتصاد سیاسی جدید می‌باشد، منطبق است (مدیسون، ۱۹۹۸: ۹۶-۱۰۶). بر مبنای این تلقی، جامعه‌ی مدنی به شبکه‌ای از روابط و تعاملات اجتماعی و حرفه‌ای گفته می‌شود که در گروه‌ها و نهادهای داوطلبانه (تأسیسی و ارادی)، خودگردان (مستقل) و سازمان‌یافته تجلی و تعیین می‌یابند و هدف آن‌ها رفع نیازها و پیشبرد و تحصیل منافع، علایق و مطالبات اعضا از طریق وساطت میان حوزه‌ی سیاسی (دولت و مرزهای رسمی گفتمان قدرت) و حوزه‌ی خصوصی (زندگی فردی، خانواده و مجموعه‌ی هویت‌های غیرارادی) است. این گروه‌های غیرانتفاعی و دارای اعضای هم‌شان را می‌توان در هیأت اصناف، اتحادیه‌ها، سندیکاها، انجمن‌های علمی و حرفه‌ای، سازمان‌ها و گروه‌های خیریه و عام‌المنفعه و انجمن‌های دینی مشاهده نمود. بر این اساس، دانشگاه، نهادی مدنی نیست؛ چرا که اعضای آن اعم از دانشجو و استاد، هم‌شان نیستند و روابط مقارنی ندارند. چنان‌که کارخانه یا مزرعه نیز از آن‌رو که انتفاعی‌اند، در چارچوب این برداشت قرار نمی‌گیرند.



در عین حال برای فهم بهتر این تلقی، می‌بایست به دو نکته‌ی مهم توجه داشت. اول آن‌که جامعه‌ی مدنی در این تلقی، بخشی از جامعه را شامل می‌شود نه کلیت آن را؛ بنابراین، به برداشت اندیشمندانی چون هابرماس که آن را حوزه‌ای از روابط اجتماعی می‌دانند که در کنار دیگر حوزه‌ها فعالیت می‌کند، نزدیک‌تر است تا ایده‌ی نظریه‌پردازانی چون ارنست گلنر که کلیت جوامع غربی و دموکراتیک را با عنوان جامعه‌ی مدنی، نام‌گذاری می‌کنند (گلنر، ۱۹۹۴). دوم آن‌که این تلقی عمدتاً تحلیلی است و فاقد رهیافت تاریخی می‌باشد. جامعه‌ی مدنی از منظر تاریخی، عمدتاً محصول فرایندی طولانی قلمداد می‌شود که در نهایت به نظام لیبرال - سرمایه‌داری و بورژوازی به‌ویژه در غرب منتهی شده است. در این چارچوب، جامعه‌ی مدنی پدیده‌ای است که فقط به جوامع صنعتی و سرمایه‌داری تعلق دارد و جست‌وجوی آن در دیگر جوامع، نشانگر سطحی از مغالطه یا کاستی روش‌شناختی است؛ اما از نظر تحلیلی، جامعه‌ی مدنی را می‌توان براساس شاخص‌ها و ویژگی‌های خاصی تعریف کرد و بر مبنای نزدیکی یا دوری گروه‌ها و نهادهای جامعه (اعم از مرکز یا پیرامون) به این شاخص‌ها، حکم به ضعف یا قوت گستره‌ی مدنی در آن داد (محمدی، ۱۳۷۶: ۱۶). این روی‌کرد تحلیلی را می‌توان در روایت انجمن‌گرایی چون آلکسیس توکویل، روبرت پاتنام و جان کین از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی یافت که در تعریف عملیاتی آن‌ها از این مفهوم مستتر است. بنابراین، در چارچوب تلقی انجمنی از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، هویت مدنی عبارت است از هویت یا شناسه‌ای که برساخته‌ی روابط انجمنی و تعاملات گروهی و حرفه‌ای از خلال عضویت یا تعلق به انجمن‌ها و نهادهای داوطلبانه، خودگردان و سازمان‌یافته می‌باشد و به دارنده‌اش این امکان را می‌دهد که برای تعقیب و تحصیل منافع، علایق و مطالبات خود بر نیروی گروهی حساب کند و فارغ از بستگی‌های جنسیتی، زبانی، دینی، قومی، خویشاوندی و نژادی، با هم‌وندان و هم‌سرنوشتان خود، تشریک مساعی نماید (۵). بر پایه‌ی این تعریف و به لحاظ ویژگی‌های اساسی می‌توان گفت که هویت مدنی، هویتی است عمومی، منفعت‌پایه، سازمان‌یافته، تأسیسی - ارادی و غیردولتی. در ادامه به شرح مبانی و لوازم این ویژگی‌ها می‌پردازیم.

#### ۱- عمومی بودن

هویت مدنی، هویتی عمومی است؛ به این معنا که از خاص‌گرایی به دور است و همگان می‌توانند این امکان را بیابند که واجد آن شوند و در نتیجه در موقعیتی نسبتاً برابر و هم‌شان قرار گیرند. به بیان دیگر: هویت مدنی از جنبه‌های خصوصی و

ویژگی‌های اختصاصی حیات فردی فراتر می‌رود و مانع از آن می‌شود که هویت‌های اولیه امکان تعامل جمعی و همکاری گروهی را مخدوش کنند. امر خصوصی، اغلب در هم‌نشینی با واژگانی چون عدم مداخله، اختصاص و محدودیت دسترسی معنا می‌یابد و به جنبه‌های غیرارادی، غریزی، طبیعی، عاطفی و ابتدایی حیات بشر اطلاق می‌شود. مقصود از این اطلاق نیز عمدتاً حرمت این هویت‌ها به دلیل عدم دخالت ارادی فرد در پیدایش آن‌هاست. بنابراین، می‌توان فردیت، خانواده، نژاد، قومیت، زبان و جنسیت را از جمله هویت‌های اختصاصی و غیرارادی حیات بشری برشمرد که در این صورت هویت مدنی، هویتی خواهد بود فراخصوصی؛ یعنی این امکان را فراهم می‌کند که تعامل جمعی و فعالیت گروهی به گروه‌های خونی، نژادی، قومی، زبانی و جنسیتی محدود نشود. دوگانه‌ی خصوصی/عمومی، در توصیف هویت مدنی، تجلیات متفاوتی در نزد اندیشمندان و فلاسفه‌ی غربی یافته است. ارسطو آن را به نسبت خانواده و جامعه‌ی مدنی (سیاسی) تحویل می‌کرد. در نهاد خانواده، دو نوع رابطه‌ی متصور است؛ یکی رابطه والدین با یکدیگر و دیگری رابطه والدین با فرزندان و هر دو ارتباطی هستند غیرارادی و مبتنی بر غریزه یا خون. به بیان ارسطو:

«خانواده، اجتماع میان کسانی است که نمی‌توانند بدون یکدیگر زیست کنند. زن و مرد برای بقای نسل با هم درمی‌آمیزند و این نه از روی عمد و اراده؛ بلکه به انگیزه‌ی طبیعی صورت می‌گیرد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲).

البته در نزد ارسطو، جامعه‌ی مدنی یا سیاسی نیز همچون خانواده، اجتماعی طبیعی است متشکل از چندین دهکده که هر دهکده از چندین خانواده تشکیل می‌شود و از این‌رو انسان نیز هم‌چون حیوانی است که طبیعتاً هویتی سیاسی دارد (ص ۷). در عین حال، معیار ارسطو برای تمایز خانواده و جامعه‌ی مدنی، وحدتی بود که در ذات خانواده نهفته بود (ص ۴۲).

هگل نیز ویژگی مهم خانواده را وحدت و یگانگی آن می‌دانست که مانع می‌شد تا اعضای آن به خودخواهی و استقلال تمایل یابند (چاندوک، ۱۳۷۱: ۱۱۸).

بنابراین، جامعه‌ی مدنی برای هگل، محملی بود برای فراتر رفتن از هویت خانوادگی و آگاهی از امکان استقلال و خودخواهی. اصحاب قرارداد اجتماعی نیز این وضعیت را در دوگانه‌ی «وضع طبیعی / جامعه مدنی»، تصویر می‌کنند. توماس هابز بر آن بود که غریزه‌ی صیانت از نفس یا حفظ حیات، مهم‌ترین ویژگی انسان‌ها در وضع طبیعی است. به نظر وی انسانی که اسیر شهوات و غرایز است، برای حفظ ذات و زندگی خود



و براساس تمایلات خودخواهانه به تصرف دارایی دیگران و بهره‌کشی از آن‌ها ترغیب می‌شود که سرانجامی جز جنگ همه علیه همه ندارد. در این جاست که باز هم غریزه‌ی صیانت از نفس به کمک انسان می‌آید و انسان به لحاظ ترس از کشته‌شدن قهرآمیز، به پیمانی عمومی پیوسته و بخشی از اقتدار خصوصی خود را به نفع تمایلات عمومی و منافع همگانی به ماحصل قرارداد که لویاتان یا جامعه مدنی است واگذار می‌کند (هابز، ۱۳۸۱: ۱۵۷-۱۵۹).

در عین حال، صورت‌بندی هویت مدنی منوط به تضمین حرمت هویت‌های اولیه یا هویت‌های غیرارادی، غریزی و عاطفی (جنسیتی، قومی، نژادی، زبانی و دینی) است که در نسبت با هویت مدنی می‌توان آن‌ها را هویت‌های پیشامدنی نامید. به بیان دیگر: هویت مدنی در رابطه‌ی جانشینی با هویت‌های پیشامدنی شکل نمی‌گیرد و نیازمند هم‌نشینی با آن است؛ یعنی فراخصوصی است نه غیرخصوصی. بنابراین، شکل‌گیری آن نیز منوط به نوعی «تساهل هویتی» یا اعمال تساهل نسبت به ویژگی‌هایی است که اختیاری نیستند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۷۱).

## ۲- منفعت‌پایگی

هویت مدنی، منفعت‌پایه است؛ یعنی با هدف پی‌جویی منافع فردی از طریق سازوکار جمعی، صورت‌بندی می‌شود و تحقق آن منوط به درنوردیدن عرصه‌های عاطفی و خانوادگی حیات بشری است. منفعت اغلب به آن چیزی اطلاق می‌شود که نزد شخص یا گروهی واجد سودمندی است؛ زیرا به او یا آن‌ها چیزی را می‌دهد که طالب آنند یا موجبات خرسندی‌شان را فراهم می‌کند. هم‌چنین منفعت می‌تواند هدفی باشد که در نزد اشخاصی که در پی آنند، آن اندازه مهم است که در تعیین قواعد رفتاری و داوری‌های ارزشی آنان مؤثر واقع شود (پلامنتز، ۱۳۷۶: ۸۱۵). روسو در برداشتی بدبینانه از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، آن را حوزه‌ی منفعت‌ها و حاکمیت مالکیت خصوصی می‌داند:

«اولین انسانی که با محصورکردن قطعه زمینی، با خود چنین اندیشید که این مال من است و مردمان دیگر را به قدری ساده انگاشت که باورش کنند، بنیانگذار واقعی جامعه‌ی مدنی است» (روسو، ۱۳۷۹: ۱۰).

به نظر روسو پس از دوره‌ی پدرسالاری، به واسطه‌ی رویدادی ناگوار، انسان‌ها مزایای تقسیم کار را کشف می‌کنند که آن‌ها را قادر می‌کند از اقتصاد معیشتی به اقتصاد

توسعه‌ی مولد پای بگذارند. تولید بیش از حد نیاز، به رقابت بر سر مازاد آن می‌انجامد و وضعیتی بی‌ثبات را موجب می‌شود (ص ۱۳۳) که هابز آن را جنگ همه علیه همه می‌نامید و برآیند آن آفرینش نظامی مدنی است. بنابراین، در تلقی روسو، انسان مدرن، انسانی منفعت‌جوست که اصول رقابت و قواعد مالکیت، رفتارهای اجتماعی او را تنظیم می‌کنند. این تلقی مورد توجه ویژه نظریه‌پردازان مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک قرار گرفت و در نظر آنان جامعه‌ی مدنی اساساً به حوزه‌ی اقتصاد بازار فروکاسته شد. به اعتقاد آن‌ها روابط اقتصادی در حوزه‌ی خانواده به دلیل فقدان انگیزه‌ی سودجویی به اقتصاد اخلاقی موسوم شده؛ اما در حوزه‌ی مبادله‌ی اقتصادی یا جامعه‌ی مدنی، فقط انگیزه‌ی اقتصادی؛ یعنی، سودجویی، خودخواهی و افزون‌طلبی است که مرزهای روابط فردی را مشخص می‌کنند (مدیسون، ۱۹۹۸: ۱۴۹).

در عین حال، بازار و اقتضانات آن هم‌چون هویت مبتنی بر مبادله، واجد برخی الزامات و نتایج‌اند که می‌توانند عناصر مورد نیاز برای شکل‌گیری هویت مدنی یا مؤلفه‌های آن را وضوح و روشنی ببخشند. برای مثال حرمت مالکیت، یکی از ملزومات روابط مبادله‌ای است. مبادله فقط زمانی صورت می‌گیرد که دو طرف بتوانند آزادانه کالای خود را عرضه کنند و این امر منوط به شناسایی حق مالکیت آن‌ها است. منزلت برابر افراد نیز از ملزومات مبادله است. اگر کسی احساس کند که با دیگری نابرابر است، کم‌تر احتمال دارد که با او وارد تعامل و مبادله شود؛ چرا که همواره از اجحاف در حق خود و پایمال‌شدن آن بیمناک است. بنابراین، برابری افراد در برابر قانون می‌تواند پاسخگوی این نیاز باشد.

مقوله‌ی فکری دیگری که هم محصول مبادله است و هم سبب رشد آن، همانا مداراست. مبادله، اعتنا و اتکایی به هیچ‌یک از هویت‌های پیشامدنی ندارد و در عین حال می‌تواند به افزایش ضریب تحمل طرفین مبادله کمک کند. بنابراین، تساهل هویتی، از ملزومات مهم هویت مبتنی بر تعامل و مبادله است (گلدمن، ۱۳۷۵: ۶۰).

در عین حال منفعت‌جویی فردی و اقتصادی بودن هویت مدنی به معنای آن نیست که گروه‌های مدنی، صرفاً در حد تعقیب منافع اعضا یا گروه باقی می‌مانند. در محدوده‌ی جامعه‌ی مدنی - به‌ویژه در روایت پست‌مدرن آن - بسیاری از گروه‌ها نیز برای منافی فراتر از منافع گروه و به اصطلاح «منافع عام» فعالیت می‌کنند که مبنای آن به جای خودخواهی فردی، ارزش‌ها و هنجارهای عمومی است. بسیاری از گروه‌ها و سازمان‌های عام‌المنفعه هم‌چون پزشکان بدون مرز یا گروه‌های حقوق بشر و هم‌چنین



جنبش‌های جدید اجتماعی مانند سبزه‌ها و جنبش‌های صلح در این زمره‌اند. این گروه‌ها عمدتاً در پی نوعی هویت‌جویی پای در جامعه‌ی مدنی می‌گذارند و در پی ابراز و احراز هویت خود می‌باشند (هی‌وود، ۲۰۰۱: ۲۸۴). بنابراین، در مقایسه با گروه‌های نخست که حداکثر در چارچوب هویت و منافع گروهی فعالیت می‌کردند، می‌توان آن‌ها را هویت‌های مدنی درجه‌ی دوم نامید. در عین حال گذر از هویت مدنی درجه‌ی اول به درجه‌ی دوم، نیازمند سطحی از «فراغت» است. به بیان دیگر: فردی که به لحاظ هویت‌های اولیه، خود یا منافع حرفه‌ای و اجتماعی‌اش در تنگنا قرار دارد یا تهدید می‌شود، ترجیح می‌دهد که در وهله‌ی اول در گروه‌های مدنی مدرن و درجه‌ی اول حضور یافته و با هم‌بختان خود تشریک مساعی نماید (هال، ۳۱۹-۳۵۲). در عین حال، هویت‌های مدنی درجه‌ی اول و درجه‌ی دوم مانع‌الجمع نیستند و فرد یا حتی گروه مدنی می‌تواند در آن واحد، واجد هر دو باشد. برای مثال: اتحادیه‌ی کارگری می‌تواند بخشی از بار جنبش صلح را نیز به دوش کشد یا به هنگام زلزله، به‌عنوان گروهی که به آسیب‌دیدگان خدمت می‌کند، ظاهر شود.

### ۳- سازمان‌یافتگی

هویت مدنی، هویت ابتدایافته بر سازمان است و از خلال تجمیع و سازمان‌یافتگی تقاضاها و مطالبات، احراز می‌شود. بنابراین، در مرتبه‌ی نخست متعلق جمعی است و بر امکان گروهی و نیروی جمعی به‌منظور تعقیب منافع و تعیین سرنوشت مشترک بنا شده است. به بیان دیگر: هویت مدنی صرفاً براساس برجستگی نقش کنشگران و عوامل اجتماعی شکل نمی‌گیرد؛ بلکه شامل منافع و خواسته‌های ساختاری و صیقل‌یافته نیز می‌شود و این دو را در ارتباط و تعاملی دوسویه قرار می‌دهد. در عین حال سازمان‌یافتگی هویت مدنی، از نوع شبکه‌ای است و از این لحاظ هویت مدنی نوعی هویت شبکه‌ای به‌شمار می‌رود.

شبکه، اشاره به نوعی سازماندهی غیرسلسله‌مراتبی است که در آن رابطه‌ای کمابیش هم‌تراز و هم‌سطح مابین اعضا یا هسته‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن وجود دارد. بنابراین، صورت‌بندی‌های شبکه‌ای را می‌توان به تور ماهی‌گیری تشبیه کرد که هسته‌ها، گروه‌ها و انجمن‌ها، گره‌های آن را تشکیل می‌دهند. این گروه‌ها عمدتاً در تعامل با یکدیگرند و حداکثر آزادی برای ابراز خلاقیت و هویت خود را دارند و موجب می‌شوند تا پروسه‌ی انباشت و ارتقا، دائماً در شبکه جاری باشد. نمونه‌ی تشکیلات شبکه‌ای سنتی را



می‌توان در اصناف کارگری و گیلدهای پیشه‌وران در شهرهای ابتدایی و پیشاصنعتی یافت؛ هم‌چنانکه سازمان‌های شبکه‌ای جدید نیز در میان احزاب و جنبش‌های نوین از جمله برخی سبزه‌ها و فمینیست‌ها نمود می‌یابند. در عین حال، بازپرداخت شبکه‌ای هویت، تضادی با درجه‌ی بالای فشردگی آن ندارد. در همه‌ی مدل‌های پیش گفته، می‌توان سطح پایین یا بالای فشردگی را مشاهده کرد. میزان فشردگی غالباً با عناوینی چون آهنین، اسفنجی و ژلاتینی بیان می‌شود. آهنین نشانه‌ی فشردگی بالاست؛ ژلاتینی، فشردگی بسیار پایین را به نمایش می‌گذارد و اسفنجی مبین فشردگی متوسط و پرنعطاف است. در این صورت، هویت مدنی غالباً در بین فشردگی اسفنجی و ژلاتینی در نوسان است و از این رو انعطاف‌پذیری بالایی دارد. به بیان دیگر: با کثرت لایه‌های هویتی، انسان دنیای جدید تطبیق‌پذیر است و این اجازه را می‌دهد که همان‌گونه که انسان در بود خود کثیر است، در نمودش نیز به گونه‌ای متکثر جلوه‌گر شود. جوزف گاسفیلد این ویژگی را با عنوان «جامعه‌ی مدنی پیوسته» توضیح می‌دهد. در جامعه‌ی مدنی پیوسته، فرد به دلیل تعلق به منافع مختلف در گروه‌های متعددی عضویت دارد و وفاداری‌های چندگانه افراد و ارتباط و همبستگی چندجانبه بین گروه‌بندی‌های اجتماعی، از شدت شکاف‌ها و منازعات هویتی و گروهی می‌کاهد (بشیریه، ۱۳۷۱: ۱۰۰).

بر این اساس، سازماندهی رسته‌ای که افقی و گسسته است، به شکل‌گیری هویت مدنی نمی‌انجامد. بر مبنای این ویژگی، حق سازمان‌یابی مستقل از حکومت، پیش‌بایسته‌ی مطلق پدیداری هویت مدنی است.

#### ۴- تأسیسی و ارادی بودن

هویت مدنی، تأسیسی است و ساخته می‌شود؛ اما نه در غیاب اراده‌ی کسانی که با آن شناخته می‌شوند. به این معنا، هویت مدنی خودانگیخته است و به واسطه‌ی آن از هویت‌های مَحولِی و طَبِیعی که با تولد انسان بر او عارض می‌شوند یا در فطرت او جای دارند، متمایز می‌شود. در توضیح این ویژگی باید به این نکته توجه داشت که برخی هویت‌های جعلی و ساخته‌شده نیز وجود دارند که شکل‌گیری آن‌ها منوط به اراده‌ی دارندگان‌شان نیست. برای مثال برخی فمینیست‌ها معتقدند که «زنان»، زن به دنیا نمی‌آیند؛ بلکه در جامعه به زن تبدیل می‌شوند؛ یعنی، برخی مؤلفه‌هایی که هویت‌های جنسیتی با آن شناخته می‌شوند، مانند نقصان در خرد و توانایی عقلی و فراگیری یا نقصان در توانایی فیزیکی، برساخته و پرداخته ساختار روابط اجتماعی یا ساختار ذهنی افراد از جمله خود زنان است و طَبِیعی آن‌ها نیست. اگر این تلقی را بپذیریم، آن‌گاه باید



گفت که برخی هویت‌های مصنوعی و ساخته‌شده نیز وجود دارند که تحت تأثیر شرایط ساختاری صرف شکل می‌گیرند و اراده‌ی عامل یا برخوردارشونده از هویت، نقش اندکی در شکل‌گیری آن دارد؛ حتی اگر به آن باور داشته باشد. به این معنا، هویت مدنی نه فقط ساختنی؛ بلکه ارادی است و آگاهی و هدف کنشگران نقش بارزی در شکل‌گیری آن ایفا می‌کند. در این چارچوب مفهوم، اراده، بیش‌تر به منزله‌ی انتخاب سنجیده در برابر عمل انگیزشی به کار می‌رود و مستلزم انتخاب میان چند گزینه است؛ یعنی، توجهی هوشیارانه به خود ذهن یا عامل انتخابگر را می‌طلبد. بر این مبنای جامعه‌ی مدنی حوزه‌ای است که تعلق به آن داوطلبانه است و از این‌رو هویت مدنی نیز بر مبنای اصل رضایت شکل می‌گیرد. تلقی انسان مدنی به مثابه‌ی انسان مصنوعی و نه طبیعی، نخستین بار از سوی هابز بیان شده است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۹۲). تا پیش از آن، این انگاره‌ی ارسطویی که انسان موجودی طبیعتاً سیاسی (مدنی) است، رواج و اعتبار داشت. به این معنا، هویت مدنی، نه ادامه‌ی طبیعی جنبه‌های غریزی روابط بشری؛ بلکه محصول انتخاب و تأسیس انسانی است. به نظر جان لاک نیز اجتماع مدنی یا اجتماع سیاسی فقط از یک راه تشکیل می‌یابد و آن همانا رضایت افراد است (لاک، ۱۳۷۷: ۴۵). بر این اساس، مهم‌ترین مفهوم نظری ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، «قرارداد اجتماعی» است که بر طبق آن، جامعه، مؤسسه‌ای مصنوعی می‌باشد که مردم آن را برای تأمین نظم، امنیت و منافع خود ایجاد می‌کنند و منزلت برابر همگان، منشأ جایگزین‌ناپذیر این تأسیس است. جان رالز، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم در بازپرداخت نظری مفهوم قرارداد اجتماعی، به «انسان مدنی» اشاره می‌کند. به نظر وی انسان مدنی موجودی است که عالمانه و عامدانه وارد قرارداد اجتماعی می‌شود تا از فواید عدیده‌ی آن بهره‌مند گردد (اولسون، ۲۰۰۴: ۲۱۵). در عین حال، ارادی بودن، مبین نوعی استقلال و خودمختاری است. پارسونز استقلال یا خودمختاری (آنومومی) را مترادف با فردیت نهادی شده می‌داند که هم‌زمان در جهت منافع فردی و جمعی تلاش می‌کند و در نتیجه از آنومی و هیترنومی مجزا می‌شود. آنومی، فردیت منفک از جمع است که قادر به رفع نیازهای خود نیست و در هیترنومی یا دگرمختاری، فرد آلت دست و مضمحل در گروه‌های اجتماعی یا حکومت‌هاست (چلبی، ۱۳۷۵: ۶۱۹).

##### ۵- غیردولتی بودن

هویت مدنی، هم‌چنین هویتی غیردولتی - و البته نه غیرسیاسی - است. غیردولتی است به این معنا که در روابط اقتدارآمیز حکومتی ادغام نمی‌شود و از آن فاصله

می‌گیرد تا مصالح دولتی، علایق غیرسیاسی و منافع اجتماعی و خصوصی‌اش را محدود و مضمحل نکند. تفکیک امر دولتی و امر سیاسی بدین معناست که ممکن است گروهی به دولت راه نیافته باشد و مستقل از آن فعالیت نماید، اما کارکردها و خواسته‌های سیاسی داشته باشد.

درخصوص نحوه‌ی رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی، طیف متنوعی از نظریات از جمله استقلال این دو حوزه از یکدیگر، همکاری آن دو، رابطه‌ی ستیزآمیز جامعه‌ی مدنی و دولت، رابطه‌ی ارگانیک این دو حوزه و تلقی جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی ابزار دولت وجود دارد. در نزد ارسطو، بودون، هابز و لاک، جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی حوزه‌هایی درهم‌تنیده بودند و تمایزی میان آن‌ها وجود نداشت؛ اما نظریه‌پردازان مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک، جامعه‌ی مدنی را حوزه‌ای تعریف کردند که باید از دست‌اندازی قدرت سیاسی به دور باشد و نیازها یا تقاضاهای نهاد سیاست آن را محدود نکنند. آدام اسمیت تنها کارویژه‌ی حقیقی دولت را حفظ نظم می‌دانست و بر آن بود که دولت باید از دخالت در فعالیتی که شهروندان در جست‌وجوی منافع خود انجام می‌دهند، پرهیز نماید. نهایت این تلقی به ایده‌ی آزادی منفی انجامید که بر مبنای آن تمایل دولت به دخالت در حوزه‌ی زندگی خصوصی و مدنی افراد باید با قیودی نیرومند محدود شود. تلقی منفی از آزادی در نهایت به نفی دولت در گرایش‌های آنارشیسمی انجامید. رابرت نوزیک در گرایشی دولت‌ستیز معتقد است که برای حفظ نظم کافی است که از میان انجمن‌های داوطلبانه، یکی به انتخاب، متولی وضع و اجرای قوانین حداقلی شود تا از تعدی انجمن‌ها به یکدیگر جلوگیری کند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۶۱۹). در مقابل این تلقی، مفهوم آزادی مثبت، هویت مدنی را هویت مداخله‌جو در سیاست قلمداد می‌کند که می‌بایست توسط دولت به رسمیت شناخته شود. نهایت منطقی این برداشت به فاشیسم می‌رسد که هوادار دولت رسته‌ای یا صنفی است. دولت صنفی، دولتی است بر مبنای این نظریه که جامعه از گروه‌های ناهمگون اقتصادی و شغلی تشکیل شده و در نتیجه، هر کس باید براساس حرفه‌اش در سیاست مشارکت کند نه با انتخاب نماینده بر مبنای محل زندگی (هی‌وود، ۲۰۰۲: ۲۷۶ و ۲۷۵). از این منظر انجمن‌های کارگری و کارفرمایی فقط ابزاری در دست دولت و وسیله‌ی اجرای سیاست‌های آن هستند. مارکس نیز بر آن بود که در جوامع سرمایه‌داری، دولت ابزاری در دست جامعه‌ی مدنی برای سلطه بر طبقه کارگر است. این نگرش در نظریه‌ی گرامشی به پیوند و مکمل بودن این دو حوزه در روابط سرمایه‌داری منجر شد. در نظر



وی، جامعه‌ی مدنی و دولت هر دو چهره‌های متفاوتی از قدرتند که یکدیگر را تکمیل می‌کنند. براین اساس، جامعه‌ی سیاسی محلی است که در آن دستگاه قهریه‌ی دولت اعم از زندان‌ها، نظام قضایی، نیروهای مسلح و پلیس متمرکز است. جامعه‌ی مدنی نیز موضعی است که دولت در آن عمل می‌کند تا شکل‌های نامحسوس و نامرئی قدرت را از طریق نظام‌های آموزشی و دینی و کردارهای فرهنگی، نهادینه‌کرده و استیلای ایدئولوژیک را بازتولید نماید (اندرسون، ۱۳۸۳: ۵۶). براین اساس، جامعه‌ی مدنی حوزه‌ی مشروعیت‌ساز و تولید اقتناع است و رضایتمندی از اعمال قدرت توسط دولت، از طریق نهادها و کارکردهای آن ایجاد می‌شود. روایت انجمنی از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی، به نوعی برآیند این تلقی‌ها را مبنای برداشت خود از رابطه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی قرار می‌دهد. این رابطه را می‌توان با واژه‌ی میانجی‌گری یا وساطت بیان نمود که در این صورت هویت مدنی نیز بر مبنای همین رابطه شکل می‌گیرد. در این معنی، جامعه‌ی مدنی از یک سو نماینده‌ی فرد و مأمور پی‌جویی منافع او در حوزه‌ی عمومی است و مانع از دسترسی مستقیم دولت به فرد می‌شود و از سوی دیگر نقش ضربه‌گیر خود را به نفع دولت ایفا می‌کند و مانع از آن می‌شود تا دولت به یکباره با مطالبات و تقاضاهای پیش‌بینی‌نشده، غیرمعقول و نامدون افراد مواجه شود به گونه‌ای که چاره‌ای جز سرکوب آن‌ها نداشته باشد. شرط لازم برای ایفای این کارکرد دوگانه، استقلال حوزه‌ی مدنی از دولت است؛ هم‌چنانکه می‌بایست حوزه‌ای فراخصوصی نیز باشد.

استقلال از دولت نیز مستلزم تکرر عملی منابع قدرت است؛ یعنی، ساخت حقوقی جامعه باید دسترسی غیردولتی به منابع قدرت اعم از سازمان، منابع اقتصادی و رسانه‌ها را امکان‌پذیر سازد و مالکیت غیردولتی بر منابع قدرت را مجاز بداند. درعین حال، جامعه‌ی مدنی در صورتی مطالبات و توقعات جامعه را معقول و کانالیزه می‌کند که بتواند به حوزه‌ی سیاست راه یابد و مابه‌ازایی در این ساخت داشته باشد یا حداقل ساخت سیاسی پاسخگوی انتظارات حوزه‌ی مدنی باشد. این امر به منزله‌ی عدم استقلال حوزه‌ی مدنی از دولت نیست؛ بلکه به این معناست که ساختار قدرت رسمی نباید به مانعی در برابر بروز هویت‌های مدنی و تکوین آن‌ها تبدیل شود. از سوی دیگر گروه‌های مدنی نیز به تجربه درمی‌یابند که حضور و تداوم فعالیت‌شان منوط به پذیرش و درونی‌کردن قواعد و چارچوب‌های نظم اجتماعی و قوانین عمومی مورد تأیید دولت است و دست‌یازی به شیوه‌های خشونت‌آمیز به جای چانه‌زنی و مجاب‌سازی، فقط عاملی در جهت فریه‌شدن هویت دولتی است. از سوی دیگر، همان‌گونه که گفته شد،

هویت مدنی متضمن سطحی از هویت سیاسی است. این ویژگی، منتج از این مفروضه‌ی مهم است که نهادهای مدنی برای حفاظت از منافع به‌دست آمده یا تحصیل خواسته‌های جدید، نمی‌توانند صرفاً در حوزه‌ی مدنی متوقف شوند و ناگزیر پای در حوزه‌ی سیاست می‌گذارند. این نکته در جامعه‌شناسی سیاسی توجیه‌کننده‌ی گروه‌های ذی‌نفوذ و احزاب است و از این‌رو درخصوص رابطه‌ی احزاب و جامعه‌ی مدنی، برخی معتقدند که «احزاب یک پا در جامعه‌ی مدنی و یک پا در حوزه‌ی دولت دارند» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۳۳۲). برای نمونه: می‌توان به رابطه‌ی حزب کارگر و اتحادیه‌های کارگری و هم‌چنین جنبش سندیکالیسم در بریتانیا اشاره نمود.

در عین حال باید به این نکته اشاره کرد که در شکل سازمان‌یابی مدنی از نوع جنبش‌های اجتماعی به‌ویژه جنبش‌های نوین که از خصلت اعتراضی و غیرنهادی برخوردارند، فعالیت و هویت به چارچوب‌های مورد اتفاق با دولت محدود نمی‌شود. به بیان دیگر: سیاست هویت در این جنبش‌ها از الگوی عام سیاست ستیزه‌جویانه به حساب می‌آید. تفاوت جنبش‌های اجتماعی با فعالیت‌های صنفی - اتحادیه‌ای آن است که فعالیت اتحادیه‌ای در برگیرنده‌ی فعالیت‌هایی است که در عرصه‌ی قانونی و رسمی - علنی به شکل گروه‌های ذی‌نفوذ شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که جنبش‌های اجتماعی در عین آمادگی استفاده از امکانات قانونی و علنی، خود را در آن چارچوب محدود نکرده و از موقعیت‌های معینی از ضوابط خارج از نظام و روش‌های مبتنی بر نافرمانی و مقاومت مدنی بهره می‌گیرند که در نهایت خود می‌تواند به محاصره‌ی مدنی دولت نیز بینجامد (تارو، ۱۹۹۸: ۱۰۲).

### ب) قانون اساسی؛ بستر حقوقی تکوین هویت مدنی

براساس آنچه آمد، می‌توان چهره‌های گوناگون هویت مدنی را با بهره‌گیری از واژگانی که مانوئل کاستلز از طریق آن‌ها بین سه صورت و منشأ برساختن هویت، تمایز قایل شده است، بیان کرد. این واژگان به ترتیب عبارتند از: هویت مقاومت، هویت برنامه‌دار و هویت مشروعیت‌بخش. در تعریف کاستلز، هویت مقاومت عبارت است از «هویت کنشگرانی که در اوضاع و احوال و شرایطی قرار دارند که از خلال منطق سلطه، بی‌ارزش دانسته می‌شوند و باید برای بقا و جلوگیری از حل‌شدن خود در هویت غالب بکوشند» (کاستلز، ۱۳۸۲: ۴۳۵ و ۴۳۴). هویت برنامه‌دار نیز به نظر وی «هویت کنشگرانی است که با بهره‌گیری از مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، هویت



جدیدی می‌سازند که هویت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند» (ص ۴۲۱). «هویت مشروعیت‌بخش نیز از سوی نهادهای غالب جامعه ایجاد می‌شود تا هژمونی آن‌ها را بر کنشگران اجتماعی گسترش داده و عقلانی نماید (کاستلز، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۲ و ۲۳). براین اساس، هویت مدنی، هم هویت مقاومت است و هم هویت برنامه‌دار و درعین‌حال هویت مشروعیت‌بخش نیز به حساب می‌آید. از آن جهت هویت مقاومت است که بر مبنای اصل عدم تحویل هویت‌ها، سازوکاری پیش‌بینی می‌کند تا هویت‌های اقلیت یا هویت‌های اولیه با اضمحلال و ادغام در هویت اکثریت مواجه نشوند و از این‌رو سیاست تفاوت یا تمایز را پاس می‌دارد. هویت برنامه‌دار نیز هست؛ زیرا به مثابه‌ی امکان و روشی برای پی‌جویی منافع و علایق کنشگران مدنی به‌شمار می‌رود و متناسب با این امکان، هویت آن‌ها را بازتعریف و بازسازی می‌کند. هم‌چنین هویت مدنی، هویتی مشروعیت‌بخش است و اقتضانات و پی‌آمدهای شکل‌گیری آن موجب می‌شوند تا قواعد و چارچوب‌های ملی و دولتی از مشروعیت افزونتری در سطح جامعه برخوردار شوند. درواقع هویت مدنی منافع و هویت‌های فردی، گروهی و دولت ملی را در یک راستا قرار می‌دهد و مانع از آن می‌شود که سیاست تفاوت به واگرایی ملی و فروپاشی دولت بینجامد. تکوین و امکان‌پذیری این چهره‌های هویتی که درعین‌حال متناقض‌نما نیز می‌باشند، منوط به تضمین و به رسمیت شناخته‌شدن حقوق و مسؤولیت‌های مترتب بر آن‌هاست که شامل حقوق و مسؤولیت‌های فردی، گروهی و سیاسی (که با یکدیگر هم‌پوشانی‌هایی دارند) می‌شوند. مجموعه‌ی این حقوق و مسؤولیت‌ها در عنوان «شهروندی» جای می‌گیرند (فالکس، ۱۳۸۱؛ کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲).

شهروندی بیانگر موقعیتی اجتماعی برای فرد است که به واسطه‌ی حقوق، اختیارات و وظایفی که بر آن مترتب است تعریف می‌شود و درحالی‌که مبین وفاداری فرد به نظام اجتماعی است، او را در برابر حکومت محافظت می‌کند. شهروند کسی است که به‌عنوان عضو جامعه و برخوردار از حقوق اجتماعی و سیاسی، پذیرفته شده و می‌تواند از مزایای آن بهره‌مند شود. بدین ترتیب: حق شهروندی درواقع حق برخوردارگی از حق است و جواز گذار از حوزه‌ی پیشامدنی و ورود به حوزه‌ی مدنی و سیاسی به‌شمار می‌رود. شهروندی به این معنا ایده‌ای است که بی‌درنگ هم حق افراد را برای برخوردارگی از حقوق و هم مسؤولیت‌های جمعی‌شان را که اداره‌ی باثبات امور بر آن‌ها مبتنی است، به رسمیت می‌شناسد (فالکس، ۱۳۸۱: ۲۰۸). لازمه‌ی مناسبات شهروندی نیز مساوات در برابر قانون و برابری در بهره‌گیری از فرصت‌هاست. کسی که در برابر

قانون با دیگران مساوی نیست، در واقع به‌عنوان عضو جامعه و شهروند آن دولت - کشور شناخته نشده و نمی‌تواند به استیفای حقوق خود در قبال انجام تکالیف محوله امیدوار باشد. از سوی دیگر قانون اساسی پیوندی تنگاتنگ با مفهوم شهروندی دارد. ریشه‌ی این پیوند را نیز می‌بایست در تمدن هلنی و نظریات فیلسوفان دولت‌شهرهای یونان باستان جست‌وجو کرد. ارسطو در آثار خود به ۱۵۸ قانون اساسی در دولت‌شهرهای یونان اشاره کرده است (قاضی، ۱۳۷۵: ۷۸). پولیتیا<sup>۱</sup> واژه‌ای است که در یونان به قانون اساسی اطلاق می‌شد. این واژه، هم‌چنین به معنای شهروندی نیز به کار می‌رفت و علاوه بر قانون اساسی شهر به کلیت ساختار آن نیز گفته می‌شد. به بیان دیگر: قانون در یونان باستان در هم‌تافتی خود با مفهوم فضیلت معنا می‌یافت و فضیلت شهروندی یا قانون اساسی راهنمای سیر شهر به سوی نظم اخلاقی بود (وین‌سنت، ۱۳۷۱: ۳۰ و ۳۱). پس از آن، عنوان شهروندی در معنای جدید آن، برای نخستین بار در اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسه در سال ۱۷۸۹ ذکر شد. این اعلامیه از سوی مجلسی تدوین و طرح شد که مسؤول تدوین قانون اساسی فرانسه نیز بود. اعلامیه‌ی مذکور هنوز هم در دیباچه‌ی قانون اساسی فرانسه قرار دارد و از آن مشخص و متمایز باقی مانده است (پللو، ۱۳۷۰: ۶ و ۷). از سوی دیگر، قانون اساسی نسبتی وثیق با ایده‌ی جامعه‌ی مدنی نیز دارد و در واقع بازتاب گسترش مرزهای گفتمان جامعه‌ی مدنی در عرصه‌ی کش سیاسی است. به بیان گرامشی: «تفکیک قوا همراه با تمامی مباحثاتی که پیش کشید و تمامی جزئیاتی که قوانین آن به همراه داشت، محصول مبارزه‌ی میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی در یک دوره‌ی تاریخی مشخص است» (گرامشی، ۱۳۷۷: ۷۶).

در حقیقت هیچ هویتی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد و تدوام و قوام داشته باشد؛ مگر آن‌که به‌وسیله‌ی پاره‌ای از قوانین مدون یا نانوشته و صنفی نهادینه و تضمین شود. هویت مدنی نیز از این قاعده مستثنی نیست و فرم‌گیری و دوام آن منوط به وضع قانونی است که حقوق و تکالیف مرتبط با آن را ضمانت کند. پیوستگی میان جامعه‌ی مدنی و قانون اساسی به‌حدی است که برخی نظریه‌پردازان هم‌چون ژان کوهن، نظامات قانونی را بخشی از ایده‌ی جامعه‌ی مدنی می‌دانند (چاندوک، ۱۳۷۱: ۲۹ و ۳۰).

براین اساس و متناظر با سه حوزه‌ی پیشامدنی، مدنی و دولتی (پسامدنی) هویت و هم‌چنین چهره‌های مقاومت، برنامه‌دار و مشروعیت‌بخش هویت مدنی، می‌توان به سه



دسته حقوق و مسؤولیت‌های فردی، گروهی و سیاسی پرداخت. هسته‌ی اصلی حقوق فردی که حوزه‌ی خصوصی و هویت‌های غیرارادی بشر را دربرمی‌گیرد، حق حیات است و حقوق و تکالیف دیگر در این حوزه در واقع تضمین‌کننده‌ی آن هستند. حق مالکیت شخصی، حق کار، آزادی انتخاب شغل و مسکن، منع بردگی، منع شکنجه، حق دادخواهی و حرمت عقیده، ازجمله‌ی این حقوق و تکالیفند. حق شهروندی نیز همان‌گونه که گفته شد، مهم‌ترین حق پیشامدنی است.

محدوده‌ی حقوق گروهی نیز شامل دو حوزه است. حوزه‌ی نخست به گروه‌های مبتنی بر هویت‌های نخستین بازمی‌گردد و می‌توان آن را شامل منع تبعیض جنسیتی، نژادی، قومی و زبانی و هم‌چنین تضمین حقوق و آزادی‌های گروه‌های اقلیت به‌ویژه مواردی که آن‌ها را از گروه اکثریت متمایز و متفاوت می‌کند دانست. حوزه‌ی دوم نیز حقوق و مسؤولیت‌های مترتب بر گروه‌ها و انجمن‌های حاضر در حوزه‌ی مدنی را شامل می‌شود و هسته‌ی اصلی آن حق پی‌جویی یا برخورداری از منافع جمعی و حرفه‌ای مستقل از هویت‌های اولیه است. آزادی‌های گروه‌بندی، تکثیر عملی منابع قدرت یا حرمت مالکیت غیردولتی و رقابت بر سر منافع نیز در این چارچوب معنا می‌یابند. حق سازمان‌یابی حزبی آخرین حق گروهی در حوزه مدنی است؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، احزاب نقطه‌ی اتصال جامعه‌ی مدنی و دولت به شمار می‌روند. حقوق سیاسی نیز در ساختار رسمی قدرت سیاسی، تحقق حکومت انتخابی را امکان‌پذیر می‌کنند و هسته‌ی اصلی آن‌ها عبارت است از حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن.

بنابراین، مواردی چون اصل نظارت و پاسخگویی، استقلال قضایی و پارلمانی، آزادی رسانه‌ها، انتخابات دوره‌ای، ادواری بودن مناصب حکومتی و تکثیر سیاسی، تضمین‌کننده حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن و پایداری حکومت نمایندگی هستند. لزوم تکثیر یا کثرت‌گرایی سیاسی از آن‌روست که جامعه‌ی مدنی نمودار سطح گسترده‌ای از منافع متفاوت - و حتی گاه متضاد - است (همانند: منافع کارگران و کارفرمایان یا منافع فروشنندگان و مصرف‌کنندگان) بنابراین، در سطح نمایندگی سیاسی نیز نمی‌تواند عدم تنوع گروه‌ها و علایق سیاسی را پذیرا شود. به بیان دیگر: یک گروه یا تشکل نمی‌تواند مدعی نمایندگی منافع متضاد گروه‌های اجتماعی باشد. بنابراین، تنوع گرایش‌های سیاسی نیز امری ناگزیر است و درغیراین‌صورت، لاجرم می‌بایست برخی هویت‌ها در هم ادغام یا تضعیف شوند. بر پایه‌ی اصل کثرت‌گرایی سیاسی، ساختار قانونی جامعه باید ملترزم به چارچوبه‌های چندگانگی سیاسی باشد و در این



راستا، حق دسترسی همگانی به منابع قدرت را به رسمیت بشناسد. البته بر این قاعده یک استثنا وجود دارد و درحالی که تنوع منابعی هم چون دانش، ثروت، اطلاعات و ارتباطات از الزامات نظام سیاسی متکثر است، انحصار قوهی اجبار و قهر، اعم از قوای نظامی، قضایی، انتظامی و مانند آن در دست حکومت به مثابهی مظهر حاکمیت عمومی، امری پذیرفته شده است. بر این اساس، جنبه‌های نظامی و قهرآمیز قدرت باید سیاست‌زدایی شوند و صرفاً بازتاب منافع ملی باشند.

### ۱- حقوق فردی و الزامات آن در قوانین اساسی ایران

تا پیش از آن که جامعه‌گرایان و طرفداران حقوق گروهی به نقد انگاره‌های لیبرالی بپردازند، شهروندی اساساً به مثابهی مجموعه‌ی حقوق فردی تعریف می‌شد (فالكس، ۱۳۸۱: ۷۸). این سطح از حقوق، فضایی را برای افراد به وجود می‌آورد تا از طریق آن منافع‌شان را توسعه داده و نیروهای بالقوه‌شان را بدون دخالت افراد دیگر یا به‌طور کلی جامعه، تحقق بخشند. نخستین نظریه‌پردازانی که نقش محوری برای حقوق قابل شدن مانند لاک و توماس پین، معتقد بودند که شهروند را باید در برابر قدرت رو به رشد دولت مورد حفاظت قرارداد. بدون حقوق مدنی حیات، آزادی و مالکیت، افراد همواره در معرض قدرت خودسرانه‌ی سیاسی خواهند بود.

بر این اساس، حق حیات فردی، نخستین حق فردی در سطح پیشامدنی است که شناسایی و تضمین الزامات آن پایه‌ی شکل‌گیری و امکان هویت مدنی به‌شمار می‌رود. در این خصوص در هیچ‌یک از قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی، عباراتی چون «حق حیات»، «حق زندگی» و امثال آن وجود ندارد. در عوض هر دوی این قوانین (اصل نهم متمم قانون اساسی مشروطه و اصل بیست و دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی)، مصونیت افراد را در برابر «تعرض غیرقانونی به جان» به رسمیت شناخته‌اند. درباره‌ی ملزومات این حق نیز در ادامه‌ی همان اصول تأکید شده است که در کنار جان؛ مال، مسکن و حیثیت یا شرف انسانی نیز مصون از تعرض غیرقانونی می‌باشند. این هم‌نشینی به واقع واجد این تلقی است که موارد مذکور لازم و ملزوم یکدیگر بوده و از هم تفکیک‌ناپذیرند و تعرض به هر کدام در واقع تعرض به همه‌ی آن‌هاست. علاوه بر این، قانون اساسی جمهوری اسلامی، شغل را نیز در ردیف موارد یاد شده در همان اصل قرارداد و تعرض غیرقانونی به آن را ممنوع کرده است. به این معنا، جمهوری اسلامی شغل را نیز از ملزومات حق حیات می‌داند. در راستای تضمین



این حقوق، قانون اساسی جمهوری اسلامی بر مواردی چون: احترام به مالکیت شخصی (اصل چهل و هفتم)، برخورداری از مسکن متناسب با نیاز (اصل سی و یکم)، ممنوعیت اجبار به اقامت افراد در محلی معین (اصل سی و سوم) و وظیفه‌ی دولت برای ایجاد امکان اشتغال به کار برای همه (اصل چهل و سوم)، تصریح کرده است. قانون اساسی مشروطه نیز مالکیت شخصی را به‌طور غیرمستقیم به رسمیت شناخته و عنوان می‌کند که «سلب تسلط مالکین و متصرفین از املاک و اصول متصرفه‌ی ایشان به هر عنوان که باشد ممنوع است؛ مگر به حکم قانون» (اصل هفدهم متمم قانون اساسی). این قانون، هم‌چنین آزادی انتخاب محل اقامت را مشروع دانسته (اصل چهاردهم متمم قانون اساسی) و در مورد سلب مالکیت از صاحب آن، لزوم مجوز شرعی و تأدیه‌ی قیمت عادله را گوشزد نموده است (اصل پانزدهم متمم قانون اساسی).

در محدوده‌ی خانواده نیز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فضاها‌ی پیشامدنی، نظام جمهوری اسلامی به‌واسطه‌ی قانون اساسی موظف به تسهیل تشکیل خانواده برای همه (اصل چهل و سوم)، ایجاد دادگاه صالحه برای حفظ کیان و بقای خانواده و اعطای قیمومیت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه‌ی آن‌ها در صورت نبودن ولی شرعی (اصل بیست و یکم) شده است. در مقابل، قانون اساسی مشروطه در این خصوص واضح هیچ اصلی نیست. در نهایت، همان‌گونه که گفته شد، حق شهروندی آخرین حق و در عین حال مهم‌ترین در حوزه‌ی پیشامدنی است که صورت‌بندی هويت مدنی را ممکن می‌کند. از این‌رو امتیازی که شهروندی بر دیگر هويت‌های اجتماعی دارد، این است که واجد نوعی برابری فراگیر می‌باشد که دیگر هويت‌ها نظیر طبقه، مذهب یا قومیت فاقد آنند (فاکس، ۱۳۸۱: ۱۴۰).

به این معنا، هر قانونی که شخصیت حقوقی فرد را به رسمیت نشناسد، زندگی شخصی و حیات خصوصی او را در معرض تهدید قرار داده است. قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی، هیچ یک، عناوین شهروند، شهروندی یا حق شهروندی را در متن خود استفاده نکرده‌اند اما به لحاظ مفهومی می‌توان به گونه‌ای غیرمستقیم، حق شهروندی را استنتاج نمود. به بیان دیگر: چنان‌چه شهروند را «تبعه‌ی دارای حق» دولت بدانیم، فرمول مذکور در قانون اساسی جمهوری اسلامی و تا حدودی در قانون اساسی مشروطه به کار گرفته شده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل چهل و یکم صراحت دارد که: «تابعیت کشور ایران حق مسلم هر فرد ایرانی است و دولت نمی‌تواند از هیچ ایرانی سلب تابعیت کند مگر به درخواست خود او یا در صورتی که به تابعیت کشور دیگری درآید.»

در کنار این حق، قانون اساسی جمهوری اسلامی برای عمده‌ی حقوق فردی - به‌ویژه در فضای پیشامدنی - ویژگی عام و شامل‌بودن را در نظر گرفته و آن‌ها را حقوقی همگانی می‌داند. ترکیب این دو نکته را می‌توان به منزله‌ی احراز حق شهروندی دانست. بر این اساس، قانون مذکور در اصولی که به‌موجب آن‌ها افراد از حق مشخصی برخوردار می‌شوند، از واژه‌هایی چون «برای همه» (اصول سوم و چهارم و سوم)، «همه‌ی افراد ملت یا هر فرد» (اصول ۲۰، ۲۸، ۳۱، ۳۴، ۴۲، ۴۶، ۹۰ و...)، «هیچ‌کس» (اصول ۹، ۲۳، ۲۶، ۳۳ و ۴۰) و «حقی است همگانی» (اصل بیست و نهم)، استفاده کرده است. در مقابل، قانون اساسی مشروطه در این موارد فقط از عبارت «هیچ‌کس» (اصول دهم، یازدهم، چهاردهم و پنجاه و هشتم متمم)، سود برده بود. به بیان دیگر: قانون اساسی مشروطه به واسطه‌ی همگانی‌کردن تکالیف، حقوق فردی را عمومیت و شمولیت می‌بخشید. هم‌چنین قانون اساسی مشروطه فاقد صراحت در باب حق تابعیت افراد و شناسایی آن بود و از عنوان «تبعه»، فقط برای خارجیان مقیم ایران استفاده کرده بود (اصل بیستم و چهارم متمم).

تساوی در برابر قانون و بهره‌گیری از حقوق، اساسی‌ترین پیش‌نیاز حق شهروندی است که عبارات پیش‌گفته نشانه‌های آن به‌شمار می‌آیند. در عین حال مقصود از تساوی این نیست که افراد جامعه همه برابرند یا می‌بایست برابر شوند؛ بلکه به این معناست که حکومت باید با همه رفتاری یکسان داشته باشند. به بیان دیگر: عدم تساوی بالفعل افراد نباید رفتار تبعیض‌آمیز حکومت را به دنبال داشته یا توجیه کند. بر این اساس، اصل نودوهفتم متمم قانون اساسی مشروطه تصریح می‌نمود که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی، متساوی‌الحقوق خواهند بود». به موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز «تمامی افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه‌ی حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند» (اصل بیستم). از نظر این قانون هم‌چنین «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است» (اصل یکصدوهفتم).

## ۲- حقوق گروهی و چارچوب‌های آن در قوانین اساسی ایران

حقوق گروهی - چنان‌که ذکر آن آمد - از یک سو ناظر بر شناسایی و تأکید بر حقوق خاص گروه‌هایی است که بر پایه‌ی هویت‌های نخستین شکل گرفته‌اند و به‌ویژه از گروه اکثریت متمایزند و از سوی دیگر به حقوق مبتنی بر آزادی‌های گروه‌بندی



به‌مثابه‌ی امکانی برای شکل‌گیری فضای مدنی اشاره دارد. بنابراین، در این خصوص می‌توان از دو عنوان حقوق اقلیت‌ها و آزادی‌های گروه‌بندی استفاده نمود.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصلی که حق جمعی گروه‌های فرهنگی و زبانی اعم از محلی و قومی را به رسمیت شناخته، اصل پانزدهم است که براساس آن «استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آن‌ها در مدارس در کنار زبان فارسی آزاد است». اگر زبان را از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری هویت بدانیم، در آن‌صورت اصل مذکور از جمله مزیت‌های مهم قانون اساسی در تضمین حقوق گروهی است.

درخصوص حقوق معتقدان به دیگر ادیان در قانون اساسی و قانون مدنی عصر مشروطه ذکری به میان نیامده و این سکوت به احتمال بسیار به‌دلیل آن بوده است که واضعان قانون به دنبال تدوین قانونی غیرمذهبی بوده‌اند و از این‌رو فرض را بر یگانگی آحاد ملت گذارده‌اند (قاسمی، ۱۳۸۲: ۸۶۰). در اصل نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تصریح شده است که: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». در این اصل، دو نکته حایز اهمیت است: اول آن‌که عبارت «از هر قوم»، نشانگر آن است که قانونگذار، تنوع قومی در گستره‌ی کشورمان را که با ویژگی‌هایی چون زبان، مذهب و نژاد از یکدیگر متمایز می‌شوند، پذیرفته و به رسمیت شناخته و درعین‌حال، به‌واسطه‌ی عبارت «حقوق مساوی»، آن‌ها را در زمره‌ی شهروندان جمهوری اسلامی قرار می‌دهد. دومین نکته نیز به‌مصادق عبارت «و مانند اینها» در اصل فوق‌الذکر بازمی‌گردد. چنان‌که از مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی برمی‌آید، این عبارت ناظر به دین و مذهب نیست (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹: ۶۹۰) و متن قانون اساسی نیز مبین آن است که اقلیت‌های دینی در برخی احوال شخصیه و مناصب سیاسی، حقوقی مشابه شیعیان اثنی‌عشری ندارند.

درخصوص اتباع غیرشیعه‌ی نظام جمهوری اسلامی، قانون اساسی، آن‌ها را به سه گروه تقسیم می‌کند: نخست معتقدان به دیگر مذاهب اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی (اصل دوازدهم)؛ دوم معتقدان به سایر ادیان اعم از زرتشتی، کلیمی و مسیحی یا به لفظ عام «اقلیت‌های دینی اهل کتاب» (اصل سیزدهم)؛ و سوم سایر اقلیت‌ها که دارای کتاب نیستند؛ در ذیل عنوان کلی «غیرمسلمانان» (اصل چهاردهم). آنچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی در مورد این سه گروه مشترک است،



حفظ و رعایت احترام کامل آنان می‌باشد. هم‌چنین آزادی در انجام مراسم دینی و مذهبی و عمل بر طبق تعالیم دینی و فقهی در احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت)، برای گروه‌های اول و دوم مجاز شمرده شده است (اصول دوازدهم و سیزدهم). حصر این آزادی‌ها در گروه اول و دوم نشان‌دهنده‌ی آن است که گرچه گروه سوم از اصل حرمت عقیده برخوردارند و باید با آنان با قسط و عدل رفتار کرد و با دید وسیع اعتقادات‌شان را مانعی برای برخورداری از حقوق انسانی ندانست؛ ولی آزادی نشر عقاید و تبلیغ آن و هم‌چنین انجام مراسم مذهبی که جنبه‌ی غیرشخصی و عمومی دارد، برای این گروه‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی پیش‌بینی نشده و علی‌القاعده ممنوع است (هاشمی، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

از سوی دیگر در اصل بیست و ششم همین قانون و در بیان آزادی تشکیل احزاب و جمعیت‌ها، از انجمن‌های اقلیت‌های دینی نیز یاد شده است. هم‌چنین معتقدان به دیگر مذاهب اسلامی نیز در مناطقی که اکثریت دارند، در حدود اختیارات شوراها، می‌توانند بر طبق مذهب خود، مقررات محلی وضع کنند (اصل دوازدهم). حدود اختیارات شوراها در قانون اساسی جمهوری اسلامی عبارتند از: حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، عمرانی، بهداشتی، فرهنگی و آموزشی (اصل یکصدم). در متن مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی برای توضیح این اصل از سوی نمایندگان مثال‌هایی زده شده است. از جمله عنوان شده است که پیروان این مذاهب در مناطقی که اکثریت دارند، می‌توانند راجع به مواردی چون تعیین تکلیف جواز تخریب مسجد برای امر راه‌سازی، وضع عوارض محلی در حدود زکات یا اتخاذ تصمیمات فرهنگی، بر طبق فقه خود عمل نمایند (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹: ۴۷۱ و ۴۵۷). این موارد می‌توانند به منزله‌ی برخی ضمانت‌ها برای حفظ مرزهای هویتی این گروه‌ها به حساب آیند؛ ضمن آن‌که این ضمانت‌ها در چارچوب حقوق سیاسی نیز تداوم می‌یابند. به موجب اصل شصت و چهارم نیز، برخی کرسی‌های تضمین‌شده در مجلس شورای اسلامی برای معتقدان به دیگر ادیان در نظر گرفته شده است: «... زرتشتیان و کلیمیان هر کدام یک نماینده و مسیحیان آشوری و کلدانی مجموعاً یک نماینده و مسیحیان ارمنی جنوب و شمال هر کدام یک نماینده ...».

در خصوص آزادی‌های گروه‌بندی نیز همان‌گونه که گفته شد، ممانعت از حضور یا اجبار به مشارکت در آن‌ها، مبنایت آشکاری با حق نفع‌طلبی و هویت‌جویی مدنی دارد. چنان‌که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر نیز در ماده‌ی بیست و سوم بخود تصریح می‌کند



که «هر شخصی حق دارد که برای دفاع از منافع خود با دیگران اتحادیه تشکیل دهد و یا به اتحادیه‌های موجود بپیوندد» (جانسون، ۱۳۷۸: ۹۶).

به هر ترتیب، در این خصوص می‌توان دو نوع گروه‌بندی را از یکدیگر تمیز داد: نخست گروه‌بندی‌های موقتی مانند تجمعات و سخنرانی‌ها یا تظاهرات و دوم، گروه‌بندی‌های دایمی چون احزاب، سندیکاها، باشگاه‌ها و انجمن‌های آشکار و پنهان (قاضی، ۱۳۷۱: ۶۶۹).

قانون اساسی مشروطه، اجتماعات را در تمام مملکت آزاد می‌دانست مگر آن‌که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل نظم بودند. بنابراین، مجتمعی نباید با خود اسلحه حمل می‌کردند و اجتماعات در شوارع و میدان‌های عمومی نیز می‌بایست تابع قوانین نظمیه می‌بود (اصل بیست و یکم متمم قانون اساسی). در این چارچوب، قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تشکیل اجتماعات و راه‌پیمایی‌ها را بدون حمل سلاح به شرط آن‌که مخل به مبانی اسلام نباشد، آزاد دانسته است (اصل بیست و هفتم).

آزادی گروه‌بندی‌های دایمی را بر اساس تعریف، آزادی سازمان‌پیوندی نیز نامیده‌اند. در این خصوص غالباً دو گونه سازمان از یکدیگر تمیز داده می‌شوند: غیرانتفاعی و انتفاعی. سازمان‌های غیرانتفاعی خود به اقسام مختلف تقسیم می‌شوند: سازمان‌های اقتصادی - اجتماعی مانند: سندیکاها، تعاونی‌ها و شوراهای سازمان‌های سیاسی مثل: احزاب و جبهه‌های سیاسی؛ سازمان‌های مذهبی نظیر: هیأت‌ها، فرق و نحل مذهبی و هم‌چنین سازمان‌های روشنفکری فلسفی، ادبی و هنری (همان).

قانون اساسی مشروطیت در مورد این سازمان‌ها، از واژه‌ی «انجمن» استفاده نموده و آزادی آن‌ها را در تمام مملکت منوط به عدم تولید فتنه دینی و دنیوی کرده بود. در مقابل، قانون اساسی جمهوری اسلامی در موقعیتی پیشرفته‌تر، آزادی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته‌شده را به رسمیت شناخته است؛ مشروط به آن‌که «اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، قوانین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند» (اصل بیست و ششم). علاوه بر این، قانون اساسی جمهوری اسلامی بر داوطلبانه بودن تشکیل این گروه‌ها تأکید دارد و بیان می‌کند که «هیچ کس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت» (همان اصل). این عبارت در واقع مبین پذیرش ارادی بودن تأسیس هویت مدنی است که از ویژگی‌های اصلی تعریف مقاله‌ی حاضر از این مفهوم به‌شمار می‌رفت.

### ۳- حقوق سیاسی و حوزه‌های مرتبط در قوانین اساسی ایران

حقوق سیاسی به حقوقی اطلاق می‌شود که برای مشارکت فعالانه در فرایندهای دموکراتیک حکومت ضروری است و هسته‌ی اصلی آن حق رأی و تصدی مسؤولیت در سطوح مختلف حکومت (انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن) می‌باشد (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۲۲۳). براین اساس، به هر میزان که مناسبات حکومتی به مقتضیات رژیم نمایندگی و الزامات آن بیش‌تر وفادار باشد، پی‌جویی منافع از سوی نهادهای مدنی با موانع کم‌تری مواجه شده و امکان صورت‌بندی هویت مدنی افزایش خواهد یافت. در این چارچوب و به‌موجب قانون اساسی مشروطه، «قوای مملکت ناشی از ملت» شناخته می‌شد (اصل بیست و ششم متمم). برای این منظور، قانون مذکور دو مکانیسم در نظر گرفته بود. نخست آن‌که انتخاب مستقیم نمایندگان مجلس شورای ملی، نیمی از نمایندگان سنا و اعضای انجمن‌های ایالتی و ولایتی از سوی مردم بود (اصول دوم، پنجم و چهارم و پنجم قانون اساسی و اصل نود و یکم متمم). به بیان دیگر: در حدود قوه‌ی مقننه مردم به‌طور مستقیم حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن داشتند. مکانیسم دوم نیز نهاد سلطنت را که قوه‌ی مجریه را در اختیار داشت (اصل بیست و هفتم متمم)، موهبتی الهی می‌دانست که از سوی ملت تفویض می‌شد (اصل سی و پنجم متمم). تفویض قدرت، عملی است که براساس آن، فرد یا جمعی که صاحب قدرت قانونی یا سیاسی است، حق اعمال بخشی از یا تمامی اختیاراتش را به فرد یا مجمع فرودست خویش واگذار می‌کند.

در عین حال به موجب این قانون، انتقال سلطنت از طریق توریث در اولاد ذکور شاه انجام می‌شد (اصل سی و ششم متمم). این شیوه به این معنا بود که اساس حکومت مشروطه، نهادی خانوادگی بود و بر پایه‌ی معیار خون و وراثت شکل می‌گرفت. این معیار حکومت را به نهادی پیشامدنی تبدیل می‌کند. به بیان دیگر: حکومت مشروطه مشمول مقتضیات و الزامات حوزه‌ی مدنی قرار نمی‌گرفت و در حوزه‌ی سیاسی نیز نمی‌توانست مبین مناسبات نمایندگی باشد. در مقابل، قانون اساسی جمهوری اسلامی، راه‌کار جمهوریت را برای اداره امور کشور مبنا قرار داده است.

طریقه‌ی اعمال آن نیز اتکای امور کشور به آرای عمومی است از راه انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس، اعضای شوراها، همه‌پرسی (اصل ششم) و نمایندگان مجلس خبرگان (اصل نود و نهم) از سوی مردم.

بر پایه‌ی این مکانیسم حق تعیین سرنوشت به ذی‌حق دانستن عامه‌ی مردم در امر

حکومت و تعیین زمامداران تحویل می‌شود. بر این اساس، کلیه‌ی زمامداران جمهوری اسلامی، به‌موجب قانون اساسی به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم منتخب مردم به‌شمار می‌آیند و می‌بایست در برابر آن‌ها پاسخگو باشند. الزام مقامات غیرتشریفاتی به پاسخگویی و مسؤولیت‌پذیری تضمین‌کننده‌ی حکومت نمایندگی، پس از رسیدن آن‌ها به مناصب گوناگون است. پاسخگویی و مسؤولیت سیاسی و قضایی از جمله مواردی است که قوانین اساسی معمولاً به آن‌ها می‌پردازند. در این خصوص، قانون اساسی مشروطه عمدتاً در چارچوب قوه مقننه و نمایندگان مجلس شورای ملی، پاسخگویی و مسؤولیت‌پذیری در برابر مردم را ملاک قرار داده بود به این صورت که انتخاب نمایندگان از سوی مردم دوره‌ای بود (اصل پنجم). ضمن آن‌که وزرا نیز نسبت به اموری که به آن‌ها محول بود به لحاظ فردی و به هیأت اتفاق در برابر مجلسین مسؤول مشاغل مختصه وزارت خود و ضامن اعمال یکدیگر بودند (اصل شصت و یکم متمم). در مورد پاسخگویی قضایی نیز وزرا در مواقعی که مورد اتهام مجلس شورای ملی یا سنا قرار می‌گرفتند یا در اداره‌ی امور خود دچار اتهامات شخصی مدعیان بودند، در برابر دیوان‌خانه‌ی تمیز مسؤول شناخته می‌شدند و این دیوان‌خانه در محاکماتی که راجع به وزرا بود می‌توانست از ابتدا رسیدگی کند (اصول شصت و نهم و هفتاد و پنجم متمم). نمایندگان مجلس نیز، هنگامی که علناً مرتکب جنحه و جنایتی می‌شدند، موظف به پاسخگویی قضایی با قید اطلاع مجلس بودند (اصل دوازدهم). به‌موجب قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز، هر نماینده در برابر تمام ملت مسؤول است (اصل هشتاد و چهارم) و ضامن آن محدودیت دوره‌ی نمایندگی است (اصل شصت و سوم). رییس جمهور نیز در حدود وظایف و اختیارات قانونی خود، در برابر ملت، رهبر و مجلس شورای اسلامی مسؤول است (اصل یکصد و بست و دوم) و رهبر می‌تواند رییس جمهور را با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور نسبت به تخلف وی از وظایف قانونی (پاسخگویی قضایی) یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی، عزل کند (اصل یکصد و دهم)؛ ضمن آن‌که دوره‌ی ریاست جمهوری نیز محدود است (اصل یکصد و چهاردهم). از سوی دیگر در چارچوب هیأت دولت، هر یک از وزرا مسؤول وظایف خاص خویش در برابر رییس جمهور و مجلس است و در اموری که به تصویب هیأت وزیران می‌رسد، مسؤول اعمال دیگران نیز می‌باشد (اصل یکصد و سی و هفتم). براین اساس، مجلس شورای اسلامی می‌تواند پس از استیضاح، به آن‌ها رأی عدم اعتماد داده و آنان را از کار برکنار کند (اصل هشتاد و نهم).



در مورد مقام رهبری نیز، قانون اساسی جمهوری اسلامی تصریح دارد که «رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه‌ی مسؤولیت‌های ناشی از آن را برعهده خواهد داشت» (اصل یکصد و هفتم). براین اساس، هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط الزامی رهبری گردد یا معلوم شود که از آغاز فاقد بعضی شرایط بوده است، از مقام خود توسط مجلس خبرگان برکنار خواهد شد (اصل یکصد و یازدهم). در باب پاسخگویی قضایی نیز، رهبری در برابر قوانین با سایر افراد برابر است (اصل یکصد و هفتم). در مورد جرایم عادی نیز، اتهام رییس‌جمهور، معاونان او و وزیران، با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه‌های عمومی دادگستری انجام می‌شود (اصل یکصد و چهارم) و رییس قوه‌ی قضاییه موظف است دارای رهبر، رییس‌جمهور، معاونان رییس‌جمهور، وزیران و همسران و فرزندان آنان را قبل و بعد از خدمت رسیدگی کند تا برخلاف حق افزایش نیافته باشد (اصل یکصد و چهل و دوم). این موارد، جملگی از مهم‌ترین اصولی هستند که در محدوده‌ی مرزهای رسمی قدرت سیاسی می‌توانند در زمره‌ی شرایط امکان‌ساز هویت مدنی ایرانیان در دوره‌ی جدید به‌شمار آیند؛ یعنی دوره‌ای که با انقلاب مشروطه آغاز می‌شود و به‌واسطه‌ی شناسایی برخی حقوق مدنی و سیاسی، همبستگی قانونی ایرانیان به یکی از مؤلفه‌های سرنوشت جمعی آنان راه می‌یابد - مؤلفه‌ای که می‌تواند بستر ساز تکوین هویت مدنی ایرانیان امروز باشد. در این صورت، هویت مدنی با در کنار هم قرار دادن و جمع‌پذیر ساختن منافع و هویت فردی، اجتماعی و حکومتی، پسوند «ملی» را در انگاره‌ی هویت ملی، انضمامی‌تر و عینی‌تر کرده و از یک سو مانع تحلیل و تحویل هویت‌های فروملی می‌شود و از سوی دیگر خطر واگرایی و فروپاشی را از هویت ملی دور می‌کند.

### نتیجه‌گیری

این مقاله در بعد نظری به تشریح مبانی هویت مدنی و واسازی مفهومی آن اختصاص داشت و آن را دستمایه‌ای برای بازخوانی و بازفهمی قوانین اساسی ایران قرار داد. به‌واقع بعد اجتماعی هویت ملی یا هویت مدنی، بر مبنای آگاهی و کاربست برخی حقوق و آزادی‌ها - که در این مقاله به‌تفصیل به آن‌ها اشاره شد - شکل می‌گیرد و موجب می‌شود تا افراد و گروه‌ها در زندگی اجتماعی و روابط سیاسی، مصالح و منافع عام و ملی را بر ارزش‌ها و هنجارهای خاص‌گرایانه‌ی خویشاوندی یا قومی



اولویت دهند. به بیان دیگر: فهم بستگی‌های قانونی و حقوق شهروندی از نظر ایده‌ی جامعه‌ی مدنی و بازخوانی آن‌ها بر مبنای مؤلفه‌های هویت مدنی، این امکان را فراهم می‌کند که حقوق و آزادی‌های پیش‌گفته، به‌جای آن‌که مبنایی برای رویارویی و انشقاق گروه‌های اجتماعی و فراملی باشند، به محملی برای تقویت هویت جمعی و تجمیع منافع متنوع سیاسی و اجتماعی تبدیل شوند. در این صورت افراد و گروه‌هایی که از حقوق و تکالیف خویش آگاهند، به‌هنگام پی‌جویی منافع و مطالبات خود، روابط عمودی با صاحبان قدرت و ثروت در چارچوب‌های کلاسیکال و پاتریمونیال را بر روابط افقی مبتنی بر اعتماد مدنی و تجمیع انجمنی تقاضاها ترجیح نخواهند داد. در سال‌های گذشته نیز بسیاری از فعالان سیاسی که شعار جامعه‌ی مدنی و حکومت مردم‌سالار را مبنای فعالیت خویش قرار داده بودند، از این نکته غفلت ورزیدند که ساماندهی دموکراتیک حوزه‌ی رسمی روابط سیاسی پی‌آمد ایده‌ی جامعه‌ی مدنی است نه کارویژه و هدف آن. به بیان دیگر: تحقق روابط دموکراتیک در حوزه‌ی سیاست، منوط به قوت و سترگی هویت مدنی است و نه بالعکس. بنابراین، به نظر می‌رسد که می‌بایست در مسیر جامعه‌پذیری به‌ویژه در نهادهای آموزشی، شهروندان بالقوه را با حقوق قانونی خویش بر پایه‌ی خوانش مدنی آشنا نماییم و آنان را به‌گونه‌ای عملی در زندگی انجمنی و فعالیت مدنی درگیر کنیم. این شیوه‌ای است که فوکویاما نیز تکتیر اعتماد مدنی را در گرو آن می‌داند (فوکویاما، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع :

- ۱- ارسطو (۱۳۷۱)؛ سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۲- اندرسون، پری (۱۳۸۳)؛ «معادلات و تناقضات آنتونیوگرامشی»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، در معادلات و تناقضات آنتونیوگرامشی، تهران: طرح نو.
- ۳- بشیریه، حسین (۱۳۷۱)؛ انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴- ----- (۱۳۷۴)؛ جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران: نشر نی.
- ۵- ----- (۱۳۸۲)؛ عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی، تهران: بنگاه معاصر.
- ۶- پلامتزر، جان (۱۳۷۶)؛ «منفعت در علوم سیاسی»، ترجمه‌ی احمد کریمی، در فرهنگ علوم اجتماعی، تهران: مازیار.
- ۷- پللو، روبر (۱۳۷۰)؛ شهروند و دولت، ابوالفضل قاضی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۸- تونیس، فردیناند (۱۳۸۱)؛ «گماین‌شافت و گزول‌شافت»، در هربرت اسپنسر و دیگران، مدرنیته؛ مفاهیم انتقادی، جامعه‌سنجی، جامعه‌مدرن، ترجمه‌ی منصور انصاری، تهران: نقش جهان.
- ۹- جانسون، گلن (۱۳۷۸)؛ اهلایه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، ج ۳، تهران: نشر نی.
- ۱۰- چاندوک، نیرا (۱۳۷۱)؛ جامعه مدنی و دولت، کاوش‌هایی در نظریه سیاسی، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: مرکز.
- ۱۱- چلبی، مسعود (۱۳۷۵)؛ جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی، تهران: نی.
- ۱۲- روابط عمومی مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۹)؛ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، جلسه اول تا سی و یکم؛ اداره امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
- ۱۳- روسو، ژان‌ژاک (۱۳۷۹)؛ قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن، مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
- ۱۴- فالکس، کیث (۱۳۸۱)؛ شهروندی، ترجمه‌ی محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
- ۱۵- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۴)؛ «سرمایه اجتماعی و جامعه مدنی»، در سرمایه اجتماعی؛ اعتماد، دموکراسی و توسعه، به‌کوشش کیان تاجبخش، ترجمه‌ی افشین خاکباز و حسن پویان، تهران: شیرازه.
- ۱۶- قادری، حاتم (۱۳۸۲)؛ «تقدم و تأخیر هویت مدنی و هویت جنسی»، روزنامه‌ی یاس نو، سه‌شنبه ۲۴ تیر، ش ۱۰۸.
- ۱۷- قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۲)؛ «اقلیت‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ششم، ش ۲۲.
- ۱۸- قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۱)؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۹- ----- (۱۳۷۵)؛ «قانون اساسی: سیر مفهوم و منطق از دید تطبیقی»، در گفتارهایی در حقوق عمومی، تهران: دادگستر.
- ۲۰- کاستلز، استفان و دیویدسون، آلستر (۱۳۸۲)؛ مهاجرت و شهروندی، ترجمه‌ی فرامرز تقی‌لو، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.



- ۲۱- ----- (۱۳۸۲): *عصر اطلاعات*، ج ۳، پایان هزاره، ج ۳، ترجمه‌ی احمد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- ۲۲- گرامشی، آنتونیو (۱۳۷۷): *دولت و جامعه مدنی*، ترجمه‌ی عباس میلانی، بی‌جا: جاجرمی.
- ۲۳- گلدمن، لوسین (۱۳۷۵): *فلسفه روشنگری، بورژوازی مسیحی و روشنگری*، ترجمه‌ی شیوا کاویانی، تهران: فکر روز.
- ۲۴- محمدی، مجید (۱۳۷۶): *جامعه مدنی به مثابه روش*، تهران: قطره.
- ۲۵- وین‌سنت، اندرو (۱۳۷۱): *نظریه‌های دولت*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نی.
- ۲۶- هال، استوارت (۱۳۸۲): «*هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید*»، ترجمه‌ی شهریار وقعی‌پور، *ارغنون*، ش ۲۴، صص ۳۱۹-۳۵۲.
- ۲۷- هابز، توماس (۱۳۸۰): *لویاتان*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نی.
- ۲۸- هاشمی، محمد (۱۳۷۴): *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج اول، اصول و مبانی کلی نظام، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- 29- Gellner, Ernest (1994); *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London: Penguin.
- 30- Heywood, Andrew (2002); *Politics*, New York: Palgrave.
- 31- Madison, Gary Brent (1998); *The Political Economy of Civil Society and Human Rights*, London: Routledge.
- 32- Olson, Mark; Cold, John; O neill & Anne-Marie (2004); *Education Policy*, London: Sage Publications.
- 33- Tarrow, S. (1998); *Power in Movement: Social Movement and Contentious Politics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی