

فرآیند شکل گیری نوسازی سیاسی در ایران با تاکید بر نقش نظام معرفتی (مطالعه موردی

دوره مشروطه و عصر اصلاحات)

انسیه صالحی^۱ - رضا اکبری نوری^{۲*} - حسن آب نیکی^۳ - مهدی مطهرنیا^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵

چکیده:

اگرچه روشنفکران برجسته دوره مشروطه معتقد بودند که عقب ماندگی ایران ریشه در دو عامل استبداد سیاسی و تاجر مذهبی دارد. لذا ریشه اصلی آن در اندیشه سیاسی قدیم است. اندیشه سیاسی قدیم ایران نمی تواند لوازم و الزامات دوران جدید را درک کند. لذا ما فقط شبه مدرن شدیم. این تحقیق با توجه به اندیشه سیاسی قدیم که نظام معرفتی خیر بر حق را منجر می شود درصدد پاسخگویی به این سوال است که آیا مولفه های نظام معرفتی خیر بر حق بر فرایند نوسازی سیاسی در دوران مشروطه و اصلاح طلبی تاثیرگذار بوده اند؟ فرضیه اصلی این است که مولفه نظام معرفتی خیر بر حق اگرچه مثبت بوده اما نوسازی را با اختلال مواجهه کرده است. این تحقیق با هدف پاسخ به سوالات فوق و معلوم ساختن تأثیرات نظام معرفتی مبتنی بر تقدم خیر بر حق بر روند نوسازی سیاسی در جامعه ایران به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. **واژگان کلیدی:** نوسازی سیاسی، نظام معرفتی، مشروطه، اصلاحات، خیر، حق

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی (مسایل ایران)، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
ensiyehsalehi65@gmail.com

^۲ - استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: نویسنده مسئول
aber.reza@gmail.com

^۳ - استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
habniki@yahoo.com

^۴ - استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم آینده پژوهی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
dmmotaharnia@gmail.com

مقدمه

نوسازی یکی از ویژگی‌های عصر جدید است و از عمر نوسازی در جامعه ایران بیش از یک قرن می‌گذرد. در این فاصله ایران توانسته است از تحولات و دستاوردهای علمی، فنی و اقتصادی غرب تأثیر پذیرفته و بر اساس ظرفیت و توان خویش از آن تحولات عظیم دست به گزینش زده است. در واقع عنصر نوسازی در غرب بعد از رنسانس شکل گرفت و این عنصر در تمدن غرب درون‌زا بوده است. نوسازی در ایران با چالش‌هایی از قبیل سنت، استبداد، عدم درک درست روشنفکران، رهبران و برنامه ریزان جامعه روبه‌رو بوده است. (شیرزادی، ۱۳۹۱: ۱۵۳) گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد و علل طولانی شدن این دوره گذار که هر چند از نخستین شروع کنندگان آن بوده‌ایم اما دست‌کم در برخی زمینه‌ها در مراحل نخستین آن وامانده‌ایم را می‌باید از جنبه‌های مختلف بررسی کرد. نظام معرفتی (روح‌زمانه) عملاً کار را برای ما ناقص می‌گذارد. به همین دلیل است که نمی‌توانیم پروژه نوسازی را پیش ببریم و کامل کنیم. برای درک بهتر مفهوم نظام معرفتی باید بدانیم «خیر چیست؟» و «حق چیست؟» «خیر» یعنی در عبادات و غایات خیری نهفته است که همه آدم‌ها ملزم هستند از آن تبعیت کنند، منتها چون همه این توانایی را ندارند که «خیر» را بشناسند و نائل به دریافت آن شوند، پس فقط عده خیلی هستند که می‌توانند «خیر» را دریافت کنند و تشخیص دهند و بعد آن را به مردم معرفی کنند و بقیه مردم هم از چیزی که این گروه به آنها معرفی کرده مجبورند که تبعیت داشته باشند. لذا در این نظام معرفتی مسئله حق تابع مسئله خیر می‌شود. مفهوم حق هم همان‌طور که مشخص است آن اختیاری است که قانون برای کسی شناخته تا بتواند امری را انجام یا ترک نماید. حق، عبارت است از قدرت و توانایی قانونی که به‌موجب آن شخص می‌تواند از چیزی منتفع گردد. (تیلور، ۱۳۸۴: ۳۵۳) وقتی ایران در دوره مشروطه با تجدد مواجه شد، بخشی از این جنبه‌های تجدد مورد توجه قرار گرفت و بخشی از آن هم مورد توجه قرار نگرفت. به زبان ساده‌تر باید این‌طور توضیح دهیم که دیدن ظاهری هر چیزی برای همه افراد امکان‌پذیر و در دسترس است. به همین دلیل است که ما شبه مدرن، شبه نما و یا بهتر بگوییم شبه تجدد شدیم زیرا فقط ظواهر برای ما اهمیت پیدا کردند. در حقیقت ایرانیان در دوره مشروطه با بیماری به نام «غفلت یک‌سویه یا نادیده‌انگاری» مواجه شدند. این اصطلاحی است که روان‌پزشکان به کار بردند. نادیده‌انگاری یعنی اینکه بیمار همواره بخشی از ماجرا را نمی‌بیند و این باعث می‌شود که نتواند درست تصمیم‌گیری کند زیرا نمی‌تواند باطن و واقعیات را ببیند. در دوره مشروطه هم همین شرایط بود (البته با توجه به شرایط این دوره که دوره آشنایی جدی و تمرین جدی

ایرانیان با اندیشه جدید و فضای سیاسی متفاوت است انتظار دیگر نمی‌توان داشت. چرا که در این زمان فقط ۶ درصد مردم ایران توانایی خواندن و نوشتن داشتند). یعنی فقط ظواهر برای آنها اهمیت پیدا کرد و در این دوران ما می‌خواستیم آنچه را داریم با آنچه تجدد دارد با هم پیوند بزنیم. به عبارتی دیگر، قسمتی از نظام معنایی حق و بخشی از نظام معنایی خیر را مورد غفلت قرار می‌دادیم. در سوی دیگر ناخودآگاه به این بیماری مبتلا شدیم. این روند بعد از مشروطه حتی در دوره اصلاحات هم ادامه داشت. در کل باید بگوییم نظام معرفتی هزاران هزار ساله ایرانی گره کور رسیدن ایران به نوسازی سیاسی بوده است. درحالی‌که اگر بخواهیم مؤلفه‌های تجدد، نوسازی، مدرنیزاسیون در جامعه شکل بگیرد نیاز داریم که نظام معرفتی ما مبتنی بر تقدم حق بر خیر باشد و نظام معرفتی جوامع مدرن مبتنی بر تقدم حق بر خیر است. در حقیقت جوامع مدرن پروژه انسان بالغ را مطرح کردند، که معتقد بودند انسان مدرن انسان بالغ است که می‌تواند و حق دارد که خیر تشخیص خودش را پیگیری کند. جهان مدرن حتی خود حق را هم خیر بزرگ دید. (لگنهاوزن، ۱۳۷۶: ۲۲۳) در حال حاضر هم بخش عمده مربوط به حقوق شهروندی هم مربوط به همان جامعه مدنی است. بنابراین گام اصلی برای رسیدن به نوسازی سیاسی تغییر مدل نظام معرفتی است که باید بر تقدم حق بر خیر قرار بگیرد. مؤلفه‌های نظام معرفتی چگونه بر فرآیند نوسازی سیاسی در دوران مشروطه و اصلاح طلبی تأثیرگذار بوده‌اند؟ و فرضیه‌ای که قابل طرح است به این صورت است که: این طور به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی ایران ذاتاً به دوران قدیم تعلق دارد و به تفکر در ذات و ماهیت آن می‌پردازد. بنابراین مولفه‌های نظام معرفتی بر پایه اصول دینی، اخلاقی و عقاید مذهبی - ارزشی در ایران است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

درست است که نوسازی سیاسی بسیار در ایران مطرح می‌شود و در این زمینه مقالاتی نوشته شده اما بررسی نوسازی سیاسی از جنبه نظام معرفتی موضوع جدیدی است و علی‌رغم اهمیت و ضرورت توجه به نظام معرفتی در تبیین بسیاری از مسائل و مشکلات سیاسی به‌خصوص برای کشوری چون ایران که دامن‌گیر عمده مسائل سیاسی است، این موضوع آن‌چنانکه باید مورد پژوهش و کنکاش قرار نگرفته است و همین مسئله به اهمیت و ضرورت بررسی این موضوع می‌افزاید. اگر چه نویسندگان در جهت بررسی این موضوع با موانع و مشکلاتی روبرو بوده است، اما از آنجا که تاکنون کسی مسئله نوسازی سیاسی را از جنبه نظام معرفتی بررسی نکرده است، نویسندگان علم‌رغم محدودیت‌ها و مشکلات ترغیب می‌شود که به بررسی این موضوع بپردازد.

ضمن اینکه یکی دیگر از اهداف این پژوهش از دیدگاه محقق بررسی نوسازی در دوره مشروطه و عصر اصلاحات بوده است. در حقیقت با بررسی مقالات و منابع معتبر مشخص شده است که اگر چه ایران در اندیشه سیاسی قدیم که مبتنی بر مدل نظام معرفتی خیر بر حق به سر می‌برد، اما در دوره مشروطه و اصلاحات تلاش‌هایی برای نوسازی انجام شده است. همچنین این دو دوره برای رسیدن به نوسازی سیاسی از شباهت‌ها و تفاوت‌هایی برخوردار بوده‌اند که منجر به مطالعه موردی دوره مشروطه و اصلاحات شده است و این موضوع هم بر اهمیت و ضرورت تحقیق می‌افزاید.

پیشینه تحقیق

با توجه به جایگاه ویژه‌ای که امروزه کارهای پژوهشی در جامعه علمی یافته است، تقریباً هر پژوهشی دارای پیشینه مطالعاتی است. بدین معنا که قبلاً تحقیقاتی که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم به آن موضوع مرتبط باشد انجام شده است. از این رو می‌توان گفت: هر کار تحقیقی در پیوستاری جای می‌گیرد و به این معنا که از کارهای تحقیقی قبلی تأثیر پذیرفته است و در کارهای بعدی اثر می‌گذارد. بنابراین بر محقق است که قبل از هر چیز به بررسی و مطالعه کارهای تحقیقات قبلی که در رابطه با موضوع صورت گرفته پردازد و نسبت به وجود تشابه و یا منافات کار خود با این تحقیقات آگاه شود. وحدت (۱۳۹۳)؛ در کتاب «رویارویی فکری ایران با مدرنیت» به این نکته می‌پردازد که انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در مورد مسئله مدرنیت در خاورمیانه و ایران نقطه عطفی به وجود آورد. جامعه‌ای که تمام ظواهرش به سرعت درحالی که مدرن شدن بود و تقریباً یک‌شبه به دولتی دین سالار تبدیل شد. فرزین وحدت به شبه مدرن بودن ایران اشاره می‌کند که ما مدرن نیستیم بلکه فقط شبه مدرن شدیم. این کتاب در مورد گفتمان‌های اسلامی و مدرنیت توضیح می‌دهد. اندیشه‌های انقلاب اسلامی در مورد مدرنیت را بررسی می‌کند. میر سپاسی (۱۳۹۳)؛ در کتاب «تأملی در مدرنیت ایرانی» در ارتباط با مواجهه زورمندانه و پرماجرایی قوم ایرانی با مدرنیت توضیح می‌دهد و همچنین اشاره می‌کند که داستان از خود مدرنیت شروع می‌شود و در مورد روند آغاز مدرنیت در ایران توضیح می‌دهد. شیرزادی (۱۳۹۱)؛ در کتاب «نوسازی، توسعه، جهانی‌شدن» به بررسی مفهوم نوسازی، توسعه و اصلاحات مرتبط می‌پردازد و اهداف، ابعاد، مراحل و راه‌های نوسازی و توسعه را مورد بحث قرار می‌دهد. در این کتاب نویسنده به بیان بسترها و زمینه‌های تاریخی تجدد در اروپای غربی و به تبع آن اقتباس آگاهانه و عامدانه کشورهای غربی و غیر غربی از مدرنیت، در قالب نوسازی می‌پردازد.

بکوک^۱ (۱۹۹۵) در کتاب «اجتماع و فرهنگ در مدرنیته» نوسازی و مدرنیته را توضیح می‌دهد و مخالفت‌هایی که بعضی کشورهای در حال توسعه با این پدیده داشتند، صحبت به میان می‌آورد. وی به این نکته می‌پردازد که بسیاری از مردم کشورهای در حال توسعه این‌طور فکر می‌کنند که مظاهر جدید فرهنگی باعث می‌شود که هویت خود را از دست بدهند. در واقع بر اساس این تفکر است که در مقابل نوسازی مقاومت می‌کنند و این به صورت مانعی بر سر راه توسعه در می‌آید و فرایند عوامل توسعه را کند می‌کند. نویسنده توضیح می‌دهد که لزوماً همه مظاهر نو بد نیست و انسان برای اینکه بتواند در دنیای معاصر با مردم دیگر فرهنگ‌ها و کشورها کنش متقابل داشته باشد، باید بسیاری از مظاهر نو تمدن‌های دیگر را بپذیرد و از دستاورد آنها بهره‌گیرد. عزیز^۲ (۱۹۹۳)؛ کتابی با عنوان «اسلام و تجدید» تألیف کرده است و به این نکته می‌پردازد که ما در عصر جهانی شدن مدرنیزاسیون هستیم و از طرفی شاهدیم که ارزش‌های سنتی ایران و ارزش‌های غربی در مقابل هم قرار گرفته‌اند. وی معتقد است که وقتی انسان سنتی با فضای ارزش‌های مدرن آشنا شد و با آن زیست کرد دیگر مثل گذشته نیست و این یک تحول کیفی است که روح و روان انسان را تسخیر می‌کند. در این کتاب در ارتباط با تضاد بین سنت و مدرنیزاسیون به نکاتی اشاره می‌کند.

مبانی نظری تحقیق؛ نظریه اخلاقی چارلز تیلور

مدرنیته چیست؟ چه نسبتی با فضیلت‌های اخلاقی دارد؟ ماکس وبر، عصر مدرن را عصر افسون زدایی نامیده است. از نظر وبر، رشد نگرش عقلانی باعث زوال بینش‌های سنتی مقدس و رمزآلود به جهان و انسان شده و تبیین‌های عقلانی جای داستان‌پردازی‌های مقدس سنتی را گرفته است (Jenkins, 2012: 12) اکنون این دغدغه وجود دارد که تکلیف فضیلت‌های اخلاقی در این عصر چه می‌شود؟ آیا وقوع مدرنیته را باید فاجعه‌ای برای حیات خیرهای اخلاقی دانست؟ در دوره‌ای که خداوند مبدأ و غایت ارزش‌های اخلاقی نیست و عقلانیت سکولار سلطه ویژه‌ای یافته، اخلاق چه صورت و محتوایی پیدا کرده است؟ امروزه به دلیل بی‌اعتمادی به مبانی نظری اندیشه مدرن و یاس از تحقق وعده‌های عصر روشنگری، بیش از پیش درباره چنین پرسش‌هایی بحث می‌شود. مدرنیته شورشی بر اندیشه اسکولاستیک بود که در قرون وسطی شکل گرفته بود. با تسامح می‌توان دگرگونی‌های فیزیک مدرن را آغاز این شورش دانست. (Taylor, -)

^۱- Bockock

^۲-Aziz

1989:161-202) براساس معرفت‌شناسی مدرن، نمی‌توان برای الزامات و تعهدات اخلاقی استدلال معتبری کرد و این چیزی نبود جز تبعید تمام‌عیار ارزش‌های اخلاقی از قلمرو طبیعت و جهان. (Taylor, 1997:6) بیگانه دیدن حوزه‌های مختلف فکری از تأملات اخلاقی، یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه علم‌گرای مدرن است. قاعده کلی نظریه اخلاقی عصر مدرن، دفاع از رضایت و خودشکوفایی فردی است (Taylor, 1989:190)؛ در واقع، معیار، زندگی مطلوب، ایفای نقش اخلاقی فرد در جایگاه اجتماعی خود نیست، بلکه جلب رضایت و خودمختاری فرد است و برای حفظ خودمختاری و خودشکوفایی فردی، که دغدغه مهم اندیشمندان مدرن است، همه اقتدارهای سنتی، تاریخی، دینی و سیاسی تضعیف و سپس طرد شد. در نتیجه، نقش اراده و رضایت فرد در تعیین هنجارهای اخلاقی و گرایش به قراردادی‌گرایی در همه مناسبات اجتماعی پر رنگ شد که یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده اخلاق مدرن است.^۱ چارلز تیلور^۲، اندیشمند سرشناس معاصر در حوزه اخلاق، فلسفه و سیاست، هم درصدد دفاع از اصالت خیرها و فضیلت‌های اخلاقی و هم حفظ اصالت اخلاقی ارزش‌های عصر مدرن است. از سویی، طرد اندیشه‌های اخلاقی در مباحث دانشگاهی مدرن از پرسش‌ها و نقدهای جدی تیلور است و از سوی دیگر، وی معتقد است گرچه اندیشه‌های اخلاقی فراوانی در بین جریان‌های اصلی اخلاقی مدرن، نظیر وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی شکل گرفته است؛ طوری که هریک به شاخه‌ها و زیر مجموعه‌های جزئی‌تری تقسیم شده‌اند، فضیلت‌ها و خیرهای اخلاقی در آن جایی نداشته است و نشان دهنده وضع بغرنج اخلاق در عصر مدرن است. تیلور که اندیشمندی نو هگلی است، منشأ بحران نظریه اخلاق مدرن را معرفتی- فلسفی و سیطره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را علت‌العلل همه معضلات و نارسایی‌های اخلاق مدرن می‌داند. (Taylor, 1989:22-26) الگوی کلی وی، نظریه اخلاق اصالت است؛ اصالتی که به نظر تیلور در بن‌مایه اندیشه مدرن وجود دارد و با تکیه بر آن و بازخوانی متناسب با اقتضائات معاصر می‌توان به قدرت اصلاح آن امیدوار بود. درباره اهمیت بررسی نظریه‌های تیلور، چند دلیل مهم می‌توان آورد:

۱- تیلور، که کاتولیک معتقدی است، در سیاست نظری و عملی معاصر نقش آفرینی‌های

^۱ - قراردادی اخلاقی، دسته‌ای از مکتب‌ها و نظریه‌های اخلاقی است که منشأ احکام اخلاقی و معیارصدق و کذب و توجیه گزاره‌ها و احکام اخلاقی (یا دست کم بخشی از اصول اخلاقی، مانند عدالت) را در توافق افراد جست و جو می‌کند و مدعی است یاورو حکم اخلاقی فقط در صورتی موجه و معقول است که مردمان خاصی در شرایط و احوال خاصی بر آن یا بر قاعده یا نظامی که شامل آن است، توافق داشته باشند. (Gauthier, 1982:269)

^۲ - Charles Taylor

بسیاری کرده است. از سویی دفاع از اعتقادات و باورهای دینی برایش اصل و ضرورت است و از سوی دیگر، متوجه اقتضائات زندگی در عصر سکولار است.

۲- با توجه به ماهیت دوگانه نظام جمهوری اسلامی، بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی در ایران، گرفتار وضع مشابهی‌اند.^۱ از نظر تیلور، انسان «حیوانی خود تفسیرگر».^۲ یگانه موجودی است که درکی از خویشتن دارد و خودآگاه است. (براتعلی، ۱۳۸۴: ۲۵) مهم‌ترین بخش دستگاه فکری تیلور، مفهوم خیر اخلاقی است. در نوشته‌های بسیاری، نبود «ارزیابی‌های قوی اخلاقی» را مبنای نقد نگرش اخلاقی معاصر قرار می‌دهد و به شکل‌های گوناگون درصدد تبیین و توجیه مفهوم «ارزش‌های قوی در برابر ارزش‌های ضعیف»^۳ است. برای نمونه، وی معتقد است امیال انسان همگی در یک سطح نیستند، بلکه در دو سطح یک و دودسته بندی می‌شوند. در امیال دسته اول، انسان با حیوانات مشترک است و نیازهای غریزی را می‌توان در این دسته گنجانده. مثل غذا، خواب، مسکن، ولی انسان ویژگی متمایزی از سایر حیوانات دارد و آن توانایی ارزیابی امیال غریزی‌اش است. امیال دسته دوم انسان، امیالی هستند درباره امیال دسته اول. این امیال ما را در برابر امیال دسته اول توانمند می‌کند و به ما معیاری برای ارزش‌گذاری امیال متضاد می‌دهد.

چیستی نظام معرفتی

مفهوم معرفت‌شناسی برگرفته از دو کلمه معرفت و نظریه یا تبیین که دو واژه یونانی هستند، تشکیل شده است. به طور کلی این علم به مطالعه ماهیت، منابع، حدود و قلمرو معرفت می‌پردازد. آنچه مشخص است این است که شناخت‌هایی که برای انسان حاصل می‌شود در یک طیف قرار نمی‌گیرند چرا که تعلقات و موضوع شناخت‌ها متفاوت است. گاهی امور واقعی متعلق شناخت هستند، مانند: آگاهی نسبت به جانداران روی زمین یا امور اعتباری مانند: قوانین و مقرراتی که انسان‌ها وضع کرده‌اند. در چنین مواردی شناخت و معرفت، دانشی درجه اول

^۱ - فرهنگ رجایی با تشبیه طرح فلسفی تیلور به فارابی و تصریح به اینکه «چارلز تیلور، موفق‌ترین مثال از یک فرایبی زمان است» معتقد است «دغدغه و استدالات فلسفی چارلز تیلور، هم مهم و هم مناسب و نزدیک به وضعیت ایرانیان است.» (رجایی، ۱۳۹۳: ۱۴)

^۲ - Self Interpretive Animal

^۳ - Strong values Weak values

^۴ - برای مطالعه بیشتر ر.ک: بخش اول کتاب سرچشمه‌های خویشتن با موضوع Good and Identity یا اولین مقاله در کتاب Human Agency and Language با عنوان What is human agency و همچنین مقاله Irreducibly Social Goods در کتاب Philosophical Arguments

است. به این معنا که فاعل شناسه، به واقعیت‌هایی شناخت پیدا کرده است که شناخت آنها متکی به شکل‌گیری معرفت دیگری نیست. به عبارت دیگر در دانش درجه اول اگر شناخت هم حاصل نشود واقعیات از قبل وجود دارند. (موزر و ترت، ۱۳۸۷: ۱۹) با این مقدمه در تعریف معرفت-شناسی، می‌توان گفت «معرفت‌شناسی دانشی است که انواع شناخت‌های انسان، درست و نادرست بودن و نیز معیار درستی و صحت آنها را بررسی و بیان می‌کند» بعد از روشن شدن اینکه دانش معرفت‌شناسی، دانشی درجه دوم است. به این نکته باید توجه داشت که معرفت-شناسی به دو بخش؛ معرفت‌شناسی مطلق و معرفت‌شناسی مضاف یا مقید قابل تقسیم است. منظور از مطلق این است که؛ شناخت‌های صورت گرفته تمامی شناخت‌های انسان را در بر می‌گیرد. اما معرفت‌شناسی مقید یا مضاف به یک حوزه خاص از معرفت بشری ناظر است. که شامل مباحث مربوط به اندیشه سیاسی قدیمی و و اندیشه سیاسی جدید می‌شود. (معینی پور و میرچراغ خانی، ۱۳۹۷: ۱۳۱)

نظام معرفتی و مساله حق و خیر

امروزه بحث از حق^۱ در حوزه‌های گوناگونی از جمله نسبت انسان با خود، خدا، طبیعت و جمادات، و نسبت با انسان‌های دیگر، اعم از روابط باهم، افراد با حکومت و نیز حکومت‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود. ملاحظه فوق، اهمیت بحث از «حق» را، که در دنیای جدید اگر مهم-ترین جزء مقوم اخلاق، حقوق و سیاست نباشد، به تحقیق یکی از مهم‌ترین مسائل عرصه‌های مذکور است، روشن می‌سازد. (راسخ، ۱۳۹۲: ۱۸۴) در بحث از «حق»، می‌توان مسائل گوناگونی را مورد نظر قرارداد؛ از معنا و ماهیت حق گرفته تا تلازم میان حق و تکلیف، انواع حق، منشأ حق و غیره. اما باید توجه داشت در هر پژوهشی برای دوری افتادن در دام مغالطات، تبیین دقیق واژگان کلیدی بحث، ضروری است. پیدایی معنای حق در تاریخ مغرب زمین، با تفکیک دو مفهوم «حق بودن»^۲ و «حق داشتن»^۳ مواجهه بوده است. حق در مفهوم نخست، مقابل باطل قرار می‌گیرد و به معنای راست به کار می‌رود. حق در این معنا به حوزه ارزش‌ها و هنجارها ارتباط می‌یابد و به معنای «خوب بودن» لحاظ می‌گردد. حق در مفهوم دوم، در مقابل «تکلیف» است. این مفهوم در پی تلاش‌های آزادی خواهان و برابری طلبان در دوران مدرن به وجود آمده است. در معنای اول هنگامی که گفته می‌شود: «عملی حق است»، یعنی از نظر اخلاقی و

^۱ - Right

^۲ - Being right or just

^۳ - Having a right

اصول محتوایی یک نظام اخلاقی خاص، مورد تأیید و قبول است؛ اما مفهوم «حق» در ترکیب «حق داشتن» با مفهوم اول متفاوت است. در مفهوم دوم، حق ضرورتاً به معنای انجام عمل «خوب» و «اخلاقی» نیست. بلکه تداعی‌کننده این موضوع است که اقدام بر اساس حق، مورد حمایت قضایی و سیاسی است. این مفهوم به چهار قسم ادعا، آزادی، قدرت و مصونیت تقسیم شده است. (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۸۴)

حقوق فردی و گفتمان مشروطه خواهی

در گفتمان مشروطه خواهی، باور مشترکی درباره حقوق فردی وجود داشت که آن را می‌توان یکی از اصلی‌ترین معناهای «دال» آزادی در این جنبش دانست و معنای آن، رهایی از قید استبداد و حاکمیت نظام خودکامه است که در پی آن، جامعه در قید قوانین و زیر پرچم نظام قانونی قرار می‌گیرد. هیچکس لجام گسیختگی، هرج و مرج، خودسری، و مبادرت دلبخواهی به هرکاری را آزادی نمی‌داند. در اینجا آزادی، پیش از آنکه به عنوان خواسته و هدف مشخصی مورد نظر باشد، فرایندی برای رسیدن به نظام و حاکمیت قانونی مردم بر سرنوشته خود و احراز حق تصمیم‌گیری در امور سیاسی از طریق نظامند است. (مدیرشانه چی و سلیمان پور، ۱۳۹۴: ۴۱)

هدف اصلی مشروطه‌طلبان ایرانی، این بود که با استقرار قانون و حکومتی قانونمند، بتوانند دستیابی به آزادی را تضمین کنند. (نظری، ۱۳۸۶: ۴۵) گسترش آزادی خواهی در پرتو قانون و اقبال گسترده مردم استبداد زده ایران به این مفاهیم نوآیینی که پیشینه‌چندانی در فرهنگ اندیشه ایرانی نداشتند، این پرسش را به وجود آورد که مفاهیم یاد شده، چگونه توانستند در افکار عمومی و در ذهن سوژه‌های انسانی جای گیر شوند و نفوذ کنند. در پاسخ به این پرسش مهم و تاریخی باید اشاره کرد که در عبارت «آزادی به معنای رهایی از سلطه نظام استبدادی و قرار گرفتن زیر حاکمیت قانون»، مقصود از قانون در ذهنیت کلی جامعه و به عنوان هدف اولیه و اصلی گفتمان مشروطه خواهی، چیزی جز قانون اسلام منطبق با عقل سلیم انسانی نبود؛ واقعیتی که در بیان علمای دینی، به صراحت بر آن تأکید شده و در سخنان روشنفکران مشروطه خواه نیز به اهمیت آن اشاره شده است. متن قانون اساسی مشروطیت که نتیجه تعامل گروه‌های یاد شده برای قانونمندی جامعه ایران بود، خود، گواه آشکاری بر این مدعا است. (مدیرشانه چی و سلیمان پور، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۴) پس از تشکیل مجلس شورای ملی، نظام نامه اساسی یا همان قانون اساسی، با ترتیباتی به تصویب مجلس شورای ملی رسید. این قانون، بیشتر برای اداره مجلس بود و کاستی‌هایی داشت؛ از جمله اینکه درباره منشأ حاکمیت و مبانی مشروعیت

آن ساکت بود و در هیچ اصلی به حقوق اساسی مردم در برابر دستگاه حاکمه نمی‌پرداخت و در بردارنده هیچ عبارتی که متضمن برابری همه مردم باشد، نبود (آیت‌اللهی و حبیبی مظاهری، ۷۳۶:۱۳۹۳)؛ از این رو مجلس شورای ملی، دست به کار تدوین متممی برای آن شد. این قانون، دربردارنده اصول تازه‌ای بود که مهمترین آنها، مسائل مربوط به حقوق فردی است. (فروزش، ۱۳۸۹: ۴۵۶)

حق در اندیشه فقه‌های عصر مشروطه

حضور فقها در عصر مشروطه بنا بر مکتوبات تاریخی مشهود است اما اگرچه رویکرد روشنفکران فعال و مبتنی بر تغییرات است اما فقها در عرصه مفاهیم مدرن برخلاف محدود نمودن سلطنت براساس تأثیرات فقه شیعه منفعل بوده‌اند و به عبارتی گفتمان وارداتی مفاهیم مدرن به واسطه روشنفکران آغاز شد و براساس این اندیشه که هیچ عملی مباح نیست مگر اینکه با فحص در قرآن و سنت ردعی بر آن وارد نشده باشد. فقه‌های مشروطه به پالایه این مفاهیم اقدام نمودند تا ثابت شود که با شریعت زاویه نداشته باشند. در همین قسمت به واضح و روشن می‌توان جنبه‌هایی از مولفه‌های معرفتی اعتقادی و دینی را که بر پایه مدل نظام معرفتی تقدم خیر بر حق است متوجه شد. لذا با توجه به این تفکر باید روحیه سنت‌گرا و معارض با اندیشه‌های نو را به عنوان برخورد فقهی، در نظر داشت. فقه‌های موثر بر گفتمان مشروطه را می‌توان بر مدارسه طیف از اندیشه در نظر گرفت. اندیشه «این همانی» که توسط آقا نورالله اصفهانی بیان شده است. اندیشه متضاد با مشروطه که آن را با تفکرات شیخ فضل‌الله نوری و گفتمان مشروعه وی می‌شناسیم و تفکر علامه نائینی که برای پذیرش مشروطه شروطی قائل است. مشروطه از منظر آقا نورالله اصفهانی دارای اصولی است که در شرع نیز مسبوق به سابقه می‌باشند. در این اصول مواردی مرتبط با حق‌ها است که می‌توان آن را اینگونه بیان نمود؛ مشورت در امور: آقا نورالله حق ملت می‌داند که امور کشور از مسیر مشورت دارالشوری حاصل شود. «در این مجلس که او را دارالشوری می‌نامند مشورت کرده و نتیجه را به ملت اعلام نمایند و هر نوعی که صلاح اسلام و مسلمین را مشخص نموده مجری دارند». (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۳۱) صحبت از صلاح اسلام و مسلمین نشان از نظام معرفتی تقدم به خیر برحق بوده است. ضابطه مند شدن مالیات: از دردهایی که از منظر آقا نورالله اصفهانی جامعه از آن رنج می‌برد نبود مالیاتی شفاف و منسجم است که حداقل حقوق ملت محسوب می‌شود؛ بنابراین وی برای مالیات شرایطی را ترسیم می‌کند تا موجبات ظلم بر ملت رفع شود. وی برای گرفتن مالیات شرایطی را ترسیم

می‌کند تا موجبات ظلم بر ملت رفع شود: مالیات در خدمت رفاه مردم، تساوی در پرداختن مالیات، دریافت مالیات براساس عدل. (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۳۲-۴۳۵) (نظام مالیاتی و ضابطه مندشدن آن نشان از تقدم حق بر خیر بوده است) تساوی افراد جامعه: مرحوم آقا نورالله برای لزوم تحقق مشروطه وجود مساوات را به عنوان دلیل بیان می‌کند و تساوی در مجازات و حقوق را در جهت تحقق آن لازم می‌داند. (همان: ۴۳۵-۴۳۷)

روشنفکری ایرانی و مشکل حق

آشنایی ایرانیان با غرب در دوره متأخر، یعنی در زمان قاجاریان، به پیش از به وجود آمدن روشنفکران باز می‌گشت. به زمانی که برخی سیاحت‌گران یا مأموران حکومتی و محصلان اعزامی به اروپا یا مستعمرات اروپاییان، دریافت‌های خود را از فرهنگ و تمدن نوین غرب ثبت می‌کردند. **تحفه العالم** نوشته عبدالطیف شوشتری در سال ۱۲۱۶ ق. حاصل تماس او با فرهنگ و تمدن غربی در هند بود. حیرت‌نامه نوشته میرزا ابوالحسن شیرازی نیز بازتاب مواجهه اوست با فرهنگ و تمدن غرب که پس از بازگشت از مأموریتش به لندن در سال ۱۲۲۴ ق. نوشت.

۱- آخوندزاده و حقوق فردی

اندیشه سیاسی آخوندزاده، بر پایه حقوق اجتماعی طبیعی بنا شده بود، که اساس فلسفه سیاسی جدید را در مغرب زمین ساخته است. (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۰) تعریف آخوندزاده از آزادی را می‌توان از مفهوم مخالف آن، یعنی استبداد فهمید. وی در تعریف لغت «دیسپوت» در ابتدای «مکتوبات» می‌نویسد: «عبارت از پادشاهی است که در اعمال خود به هیچ قانون متمسک و مقید نبوده و به مال و جان مردم بلا حد و انحصار تسلط داشته و همیشه به هوای نفس خود رفتار بکند و مردم در تحت سلطنت او، از حقوق آزادی بشریت به کلی محروم باشند (کلمه دیسپوتیزم در زبان عربی به یک لفظ استبداد بسیار مطلق ادا می‌شود)». (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۹)

آخوندزاده که به آزادی و عقل انسان معتقد است، خود را «در عقیده حکمای فرهنگستان» دانسته، یعنی لیبرال و از «سالکان مسلک پروقره» و «طالبان سیویلیزاسیون» است. (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۰۵) میرزا فتحعلی آخوندزاده با فلسفه سیاسی سنتی حکومت در جامعه ایران که بر شالوده استبداد مطلقه سلطنت و حق الهی پادشاه برای حکومت بر مردم استوار بود، به مخالفت برخاست و تحت تأثیر فلسفه جدید سیاسی غرب به دفاع از نظام سیاسی مشروطیت مجلسی و حق حاکمیت ملی پرداخت. آخوندزاده در نگاه خود به وضع موجود، حکومت قاجاریه را از آن‌رو که یک حکومت استبدادی است مورد انتقاد قرارداد و اختیارات مطلقه شاه را که محدود

به قانون نبود، نفی کرد. او به تابعیت حکومت و پادشاه از قانون معتقد بود. از دیدگاه او، مشروعیت حکومت از اراده ملت ناشی می‌شود. او معتقد بود پادشاه باید خود را نماینده ملت بداند و موظف و مکلف به اجرای قوانین و مصوبات پارلمان ملی که انعکاسی از اراده عمومی و حاکمیت ملی است، باشد. (آدمیت، پیشین: ۲۲۱)

۲- میرزا یوسف خان مستشارالدوله و قانون

میرزا یوسف خان مستشارالدوله، یکی دیگر از روشنفکران برجسته و مهم مشروطیت است که با نفی حکومت استبدادی و قدرت مطلقه شاه، معتقد بود «منشأ قدرت دولت، اراده ملت است» وی همچنین نخستین کسی است که با انتشار رساله «یک کلمه» در ایران، اصلی‌ترین مواد اعلامیه حقوق بشر را در مقدمه قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود و به زبان فارسی ترجمه کرد و خلاصه‌ای از آن را در ۱۹ ماده آورده و به شرح و بسط آن پرداخته است. مستشار-الدوله در رساله «یک کلمه خود با انتقاد از حکومت استبدادی، در اشاره‌ای به جدایی قوه مقننه از قوه مجریه در جوامع غربی نوشته است: مقصود از این جدایی این است که «وضع و تنظیم قوانین در اختیار مجلسی باشد و اجرای آن در دست مجلسی دیگر» از نظر او ترقی و قدرت و ثروت فرهنگستان «از نتایج جدایی دو اختیار (دو قوه) است». و در تأیید لزوم و اهمیت قانون، یکی از نتایج آن را منع خودسری‌های حاکم دانسته و با اشاره به جوامع غربی چنین نوشته است: «احدی از حکام و امرا و سران لشکر جرات و قدرت ندارند که نسبت به زیردستان خود بدون حکم قانون، به هوای نفس» و به جهت اقرار گرفتن (کسی را) چوبی بزنند، شکنجه بکنند یا فحش بگویند. هیچ پادشاهی را این قدرت نیست که در حق کسی حتی «حکم زدن یک چوب و تازیانه بدهد». (مستشارالدوله، ۱۳۶۳: ۴۷)

۳- میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی و حق آزادی

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های فکری در اندیشه میرزا عبدالرحیم طالبوف، نگرش وی به آزادی و برابری است. طالبوف، به لحاظ لغوی، آزادی را «مختاری بی‌قید و حر» معنی می‌کند و آن را با «مساوات» که آن را «برابری» بی‌تفاوتی و بی‌امتیازی به شمار می‌آورد، همراه می‌داند. به نظر او، معنی حقیقی آزادی و مساوات، چیزی جز «تعظیم شرف نفس، احساس علویت وجدان خود، و همان قدر از دیگران» نیست؛ از این‌رو، وجود یکی را بدون دیگری، بی‌معنی می‌داند، زیرا «آزادی شخصی و خصوصی، مستلزم قید دیگران است و آزادی‌ای که با مساوات متحد نیست، مطلق‌العنان، و تجاوز نمودن به حقوق دیگران است». (طالبوف، ۱۳۵۶: ۱۸۵-۱۸۴) او آزادی را امری طبیعی می‌داند که بر اساس آن، عموم ابنای بشر «بالتبع و الخلقه»، «در جمیع

افعال و اقوال خود، آزاد و مختار است» و «کسی به جز آفریدگار او نمی‌تواند این آزادی را از او بگیرد این طبیعی بودن آزادی، به این معناست که در طبیعت هر انسانی، چیزی که باید وجود داشته باشد و مورد نظر قرار گیرد، همانا آزادی است؛ از این‌رو، طالبوف، منشأ آزادی را «حقوق طبیعی» می‌داند نه «حقوق موضوعه». (آدمیت، ۱۳۶۳: ۳۳)

عصر اصلاحات

اولین نکته‌ای که در این قسمت باید مطرح کرد این است که دوم خرداد حول دال «مردم» شکل گرفت که دال‌های دیگری مانند جامعه مدنی، قانون‌گرایی، تجدیدنظرطلبی، آزادی، توسعه سیاسی را در یک نظام معنایی ویژه به هم مرتبط ساخت. این مفصل‌بندی چندان هم جدید نبود، بلکه ظهور دوباره دال‌هایی بود که قبلاً چون با سکولاریسم گره خورده بودند، در ابتدای انقلاب طرد شده بودند، اما این بار عناصر تجددخواه در هیئتی نو مجدداً به میدان آمدند و تضاد میان تجددگرایی و سنت‌گرایی دوباره خود را به شکلی جدید نمایان ساخت». لذا در این قسمت سه مفهوم عمده دوره اصلاحات «جامعه مدنی، قانون‌گرایی و تجدیدنظرطلبی» بررسی خواهد شد.

۱- قانون‌گرایی

از جمله شعارها و پیام‌های دوم خردادی‌ها، اصلاحات، قانون‌گرایی و نهادینه کردن آن و نیز احیای اصول متروکه قانون اساسی بود. موضوع قانون‌گرایی در چارچوب قانون اساسی، برای کسی نامعقول نبود، به‌گونه‌ای که بیشتر جناح‌ها و طیف‌های اصلاح‌طلب به قانون‌گرایی در معانی بیان شده اعتقاد و ایمان داشتند، بلکه مشکل از جایی آغاز گشت که افراد و گروه‌هایی، قانون را به سود خود تفسیر کردند و در پوشش رعایت قانون، قانون‌گریزی و حرکتهای فرا-قانونی انجام می‌دادند. از نگاه نظریه پردازان اصلاح‌طلب، رژیم حقوقی و قوانین را می‌توان به راحتی تغییر داد و قوانین دیگری تصویب کرد؛ زیرا قدرتی که پشت ساختارهای قانونی و حقوقی قرار می‌گیرد، مهم‌تر از خود قانون است. برای مثال: «من معتقدم در ایران نباید بحث حقوقی کرد. کتاب قانون را بگذاریم کنار؛ کتاب، کاغذ است، باید ببینیم واقعاً در صحنه اجتماعی چه می‌گذرد و چه کسی قدرت دارد، نیروهای اجتماعی کدام هستند؟ نیروهای سیاسی کدام هستند؟ در آنجا برآیند قوی چگونه است» (حجاریان، ۱۳۸۲: ۲۶) نکته دیگر درباره قانون‌گرایی اصلاح-طلبان، آن بود که اصلاح‌طلبان می‌خواستند پروژه تغییر و استحاله را در چارچوب قانون مداری و تغییرات دموکراتیک پیش ببرند، در حالی که در بطن این دیدگاه، بی‌قانونی و عدم اعتماد به

قانون نهفته است (امیری، ۱۳۸۶: ۱۷۴) به دیدگاهی در این باره توجه کنید: «ما سعی می‌کنیم اصلاحاتی ساختاری در ساخت قدرت انجام دهیم. در حقیقت ما می‌خواهیم قواعد بازی دموکراتیک را بر پیکره کل حکومت حاکم کنیم». (قوچانی، ۱۳۸۱: ۳۱)

۲- تجدید نظر طلبی

یکی دیگر از مباحثی که در چارچوب نظام سیاسی و قانون اساسی در دوره اصلاحات مطرح می‌شود تجدید نظر طلبی است. که مفهوم تجدید نظر طلبی هم دو مفهوم را شامل می‌شود. یک بخش را با عنوان عبور از جمهوری اسلامی و بخشی را هم به عبور از ولایت فقیه اختصاص دادیم. همان‌گونه که اشاره شد، طیفی از دوم خرداد، رویداد دوم خرداد را به عنوان جنبش و انقلاب، گرایشی بر مبنای تجدیدنظرطلبی می‌پنداشتند و در پی تغییر و استحاله نظام بودند. آنها از رئیس‌جمهور انتظار داشتند در موضع اختلاف و اپوزسیون نظام فعالیت کند. افزون بر آن، انتظار داشتند رهبری جنبش مورد ادعا را بر عهده گیرد، ولی ایشان به صراحت اعلام کرد از عملکرد اپوزسیونی دوری می‌گزیند؛ زیرا او نیامده است تا جمهوری اسلامی را تغییر دهد. ایشان معتقد بود رئیس‌جمهور حق ندارد به صورت اپوزسیون نظام در عرصه حضور داشته باشد. یک انسان حق دارد اپوزسیون باشد و حق دارد بنیاد یک نظام را نقد کند، ولی حق ندارد درون نظام بیاید و با استفاده از سازوکارهایش بخواهد تغییرش دهد. تجدیدنظرطلب آنکه در شرایط عادی از تعبیرات و برخی توضیحات رئیس‌جمهوری درباره جامعه مدنی و قانون اساسی برآشفته می‌شدند، توضیح مفاهیم طرح شده از سوی ایشان را نمی‌پذیرفتند. اطلاق عنوان تجدیدنظرطلب بر این طیف بدان جهت است که آنها در پرتو شرایط ایجاد شده، به دنبال رویگردانی از نظام و تغییر آن به شیوه آرام و دموکراتیک بودند. طیف تجدیدنظرطلب با صراحت اعلان می‌کرد که اصلاح‌طلبی در چارچوب نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی کنونی، بیشتر از آنچه اتفاق افتاد، پیش نمی‌رود. از این رو باید به نظامی سکولار، دموکرات و مبتنی بر حقوق به عنوان نظامی معقول روی آورند. (همان، ۱۹۵) ایشان چه در تبلیغات انتخاباتی خود در خرداد ۱۳۷۶ و چه پس از آن، ولایت‌فقیه را محور اصلی قانون اساسی معرفی می‌کرد و تشکیل جامعه مدنی و توسعه سیاسی را در چارچوب نظام ولایت‌فقیه ممکن می‌دانست که باید در زیر چتر اسلام، ولی فقیه و قانون اساسی تنوع و تکثر بپذیرد. برخلاف وی که مخالف با ولایت فقیه را مخالفت با یک نظریه فقهی می‌دانست و مخالفت با اصل و اساس نظام تلقی می‌کرد، تقریباً همه نوگرایان، موفقیت‌نهایی در برقراری دموکراسی و آزادی سکولار در ایران را درگرو جدایی سیاست و حذف حق ویژه فقها و علما در سیاست می‌دانستند. با نگاهی به چگونگی

عملکرد نوگرایان دینی و اصلاح‌طلبان می‌توان دریافت که نوگرایان عمدتاً از منظر دینی و استدلال‌های دینی، به نقد فرهنگ و... می‌پرداختند و اصلاح‌طلبان، در ابعاد سیاسی و قانونی به نقد و ایجاد ابهام و تردید در آن می‌پرداختند؛

۳- جامعه مدنی

نخستین بحثی که از سوی اصلاح‌طلبان مطرح شد، بحث جامعه مدنی بود. معتقد بودند ریشه جامعه مدنی در مدینه النبی است، در حالی که روشنفکران اعتراض کردند که جامعه مدنی، آنی نیست که به آن توجه شده است. غافل از اینکه سخنان و نظرات صریح بود و نیاز به توضیح نداشت. (امیری، ۱۳۸۶: ۱۶۶) اصلاح‌طلبان و نوگرایان دینی درباره جامعه مدنی و سازگاری آن در صورت تعدیل معنای حکومت دینی و دین‌داری مطرح کردند. بیشتر نوگرایان دینی به همراه تمام لیبرال‌ها و اصلاح‌طلبان تجدیدنظرطلب و شمار اندکی از دین‌مداران استدلال می‌کردند که بستر، خاستگاه، مبنا و معنای دو مفهوم باهم متفاوت است و بالطبع میان این دو ناسازگاری وجود دارد. به نظر آنها، دین امری آسمانی و مقدس و معنوی است و جامعه مدنی، امری زمینی، پلورالی، بشری و غربی است که هماهنگی کامل میان آنها ناممکن است. از نگاه آنها، جامعه مدنی، غربی و بر ارزش‌ها و اخلاق لیبرالی دلالت می‌کند و در صورت تحقق آن، شهروندان می‌توانند در همه امور زندگی خود، بی‌هیچ محدودمرزی جعل قانون کنند، حتی حق تغییر و جعل قانون در امور بنیادین را دارند. (همان، ۱۶۷) اصلاح‌طلبان جامعه مدنی اسلامی را مترادف با مدینه النبی پیامبر اکرم (ص) می‌دانند، که یک جامعه دین‌دار و نه سکولار است. چنانچه توصیف می‌کنند: «جامعه مدنی موردنظر ما، از حیث تاریخی و مبانی نظری ریشه در مدینه النبی... در این مدینه و در این جامعه، بندگی خدا یا حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش جمع شده است. تعهد انسان نسبت به فضایل الهی و انسانی منافاتی با اختیار انسان و آسودگی او ندارد. معنویت و زهد با تلاش برای برخورداری عزیزان و عادلانه از مزایای زندگی دنیا همخوان و همسوست».

نوسازی سیاسی و جامعه مدنی در عصر اصلاحات

جریان اصلاح‌طلبی می‌کوشید تا مفهوم نوسازی سیاسی را که مبنای غربی داشت و بیشتر مربوط به جهان مادیات می‌شد، به گونه‌ای تاویل کند تا بتوان آن را در جامعه اسلامی ایران پیاده کرد. بر همین اساس اصلاح‌طلبان کوشیدند تا از تمامی ظرفیت‌های موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران استفاده نمایند تا نوسازی سیاسی مدنظر خویش را در چارچوب

قوانین اجرا نمایند. یکی از اهداف نوسازی سیاسی مدنظر جریان اصلاحات، افزایش مشارکت سیاسی مردم بود. اصلاح طلبان کوشیدند تا با استفاده از آموزش سیاسی و بالابردن فرهنگ سیاسی جامعه، مردم را بیش از پیش به مشارکت در مسایل سیاسی ترغیب نمایند. هرچند در عمل با توجه به جایگاه مطلوب خود در دانشگاه‌ها، این دانشجویان بودند که از نظر اصلاح-طلبان نمایندگی مردم را در مشارکت سیاسی بر عهده داشتند. از دیگر اهداف نوسازی سیاسی، تحکیم دموکراسی شکل گرفته در انقلاب اسلامی بود. با افزایش مشارکت و افزایش اقتدار سیاسی، دموکراسی در جمهوری اسلامی ایران نهادینه می‌شد و سازمان‌ها و نهادهای مرتبط با امور سیاسی به سمت تخصصی‌تر شدن و تمایز ساختاری حرکت می‌کردند. از دیگر جنبه‌های نوسازی سیاسی اصلاح طلبان، مفهوم جامعه مدنی بود. که بیش از این هم در مورد آن توضیح داده شد. جامعه مدنی مفهومی شکل گرفته در بستر تاریخی غرب است؛ اما اصلاح طلبان این مفهوم را مانند بسیاری از مفاهیم دیگر، با جامعه دینی ایران انطباق دادند. اصلاح طلبان به منظور سازگار کردن دین با جامعه مدنی می‌کوشیدند تا ابتدا به ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی بپردازند و هم ذات‌پنداری^۱ جامعه مدنی و فرهنگ غربی را نقد کنند و سپس به دفاع از ارزش‌های مدنی غربی بپردازند و آن را از دستاوردهای بشری قلمداد کنند که می‌تواند در هر فرهنگی به کار بسته شود. در مرحله بعدی نیز کوشش می‌شود تا مفهوم دین و دین‌داری را باز اندیشی کنند و تعریف تازه‌ای از آن دست دهند.

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های تحقیق اندیشه سیاسی ایران ذاتاً به دوران قدیم تعلق دارد و به تفکر در ذات و ماهیت آن می‌پردازد. بنابراین مولفه‌های نظام معرفتی بر پایه اصول دینی، اخلاقی و عقاید مذهبی-ارزشی در ایران است. با این مولفه‌های در نظر گرفته شده، ممکن است ایران بر پایه مدل نظام معرفتی خیر بر حق باشد. فرض بر این است که اگرچه دوره مشروطه و اصلاحات دوره‌های شگرفی در جهت گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد بوده ولی احتمالاً بر پایه مولفه‌های دینی اداره و هدایت می‌شد. انقلاب مشروطیت ایران برجسته‌ترین پیامد برخورد یک جامعه سنتی زوال یافته با تهاجم سرمایه داری غرب بود. برای نابودی این جامعه سنتی زوال یافته تلاش‌هایی در جهت رسیدن به نوسازی سیاسی انجام شد. اما در نهایت با اختلال مواجه شد. با انقلاب مشروطیت، دوران جدید تاریخ ایران آغاز شده است، اما تجدد یعنی اندیشه

^۱- Identification

دوران جدید و تفکر در لوازم و الزامات این دوران که می‌توانست حتی بیشتر با جنبش مشروطه خواهی تأسیس شود، امکان‌پذیر نشد. جنبش مشروطه‌خواهی و انقلابی که به دنبال آن واقع شد، نه بر مبنای تفکر، که بر پایه سست «ایدئولوژی‌ها» استقرار یافت و طبیعی است که دیر نپایید که شکست یافت. ایدئولوژی جنبش مشروطه‌خواهی و ایدئولوژی‌های دیگری که در مخالفت و موافقت با آن در طول زمان حادث شدند، هریک به‌نوبه خود، ما را از تفکر بازداشتند و ضربه‌های کاری بر پیکر تفکر دوران قدیم وارد کردند تا جایی که از سویی ارتباط ما با تفکر دوران قدیم قطع شد و از سوی دیگر تفکر در ماهیت دوران جدید نیز غیرممکن شد. لذا پروژه نوسازی متوقف ماند. از سویی موضوع اصلاحات یکی از موضوع‌هایی است که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به طور جدی مطرح شد. ضمن اینکه دوره اصلاحات یکی از معدودترین دوره‌هایی است که دولت مرکزی در عین ثبات، تمرکز، استحکام و اقتدار، خود منادی گفتمان نوسازی سیاسی و جامعه مدنی بود. مولفه‌های نوسازی سیاسی از جمله، مطبوعات آزاد و متنوع، پاره‌ای نهادهای مدنی، تاکید بر قانون‌گرایی و شایسته‌گرایی به چشم می‌خورد. اما وضعیت دوره اصلاحات وضعیتی دوگانه بود. از یک سو، این دوره نیز دوره گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد بود. زیرا مولفه‌های نوسازی سیاسی نظیر آزادی، قانون، عدالت، قانون اساسی در آن به چشم می‌خورد. اما در نهایت نوسازی سیاسی با اختلال مواجه شد. در مجموع نوسازی را می‌توان یک سلسله تغییرات مداوم در ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دانست به گونه‌ای که به دنبال پاسخگویی به نیازهای روزافزون جامعه است. در هر صورت آنچه مهم است و قبلاً هم ذکر شد نوسازی تلاشی بود برای رسیدن به یک موقعیت اجتماعی و فرهنگی، به گونه‌ای که یک فرد یا جامعه بتواند این زمانه و موقعیت جدید را بپذیرد و هم اینکه نوسازی در ابتدا تجربه تاریخی اروپاییان بود. البته ایران هم از این قاعده مستثنا نبود ولی این تجربه به صورت پرتنش برای ایرانیان رخ داد. چرا که تلاش برای نوسازی در ایران بدون یک پیش زمینه ذهنی و آمادگی فکری رخ داد. در دوره مشروطیت مولفه‌های مربوط به نوسازی سیاسی مانند آزادی، قانون، جامعه مدنی، عدالت و حقوق فردی در توسط روشنفکران مطرح شد. همچنین تلاش‌هایی برای عملی کردن آنها هم رخ داد. اما برخی روشنفکران با پذیرش کامل روایت اروپا مدار از مدرنیته و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، یا ساده انگاری تمام به فکر اروپایی کردن ایران افتادند. آنها نقد اروپاییان را از سنت‌های شرقی پذیرفتند، بی آنکه خود از درون به تحلیل و نقد سنت‌های ایرانی و اسلامی بپردازند. به همین دلیل هم، متفکران عصر مشروطه، نه یک تحلیل جدی از سنت‌های فکری ایران ارائه کردند و نه تفکر و اندیشه جدید اروپایی

را، چنان که باید درک نمودند. ایران عصر مشروطه فقط شبه مدرن و شبه تجدد شد. منظور اصلی ما به طور شفاف ذکر این نکته است که پروژه مشروطیت بر آن بود فرهنگ سیاسی ایران را بر مبنای سنت لیبرالی مدرن بازسازی کند. از این دیدگاه کاملاً مشخص است که ایران عصر مشروطه به دنبال محو مطلق سنت نبود بلکه در زیر سایه سنت برای اهداف نوسازی و مدرن هم تلاش کرد. برای رسیدن به این هدف، لازم بود که رهبران مشروطه، فرهنگ ایرانی با مدرنیته متلائم کنند و در جهت دموکراتیک کردن نهادها و روندهای سیاسی در ایران تلاش کنند. اما از آنجایی که قدرت سیاسی در ساختار دولت متجلی بود و مذهب به عنوان فرهنگ غالب در شکل دهی به آن، نقش عمده‌ای ایفا میکرد؛ از دید روشنفکران و منتقدان اجتماعی، این دو مرکز قدرت می‌بایستی محل نقد و تغییر واقع می‌شدند. بسیاری از متفکران مشروطه یا از نخبگان سیاسی بودند و یا به بخشی از طبقه روحانیت تعلق داشتند. به طور مثال با دیدگاه افرادی نظیر آخوندزاده و طالبوف که از مفاهیم حق سخن می‌گفتند و به دنبال آزادی برای مردم بودند و مبنای حق را کرامت انسانی می‌دانند. مشخص است که این عقاید با دیدگاه و با مفاهیم مربوط به خیر عمومی و اصل ولایت ناسازگاری داشت. این دسته بدون توجه به خیر جمعی فقط به مولفه‌های مربوط به حق فکر می‌کردند. در حالیکه اهمیت به خیر عموم هم در روند رسیدن به نوسازی سیاسی مهم بود.

در مورد عصر اصلاحات سه تفسیر متفاوت وجود داشت: بر پایه تفسیر اول، اصلاحات، چهره دینی به خود می‌گیرد، به گونه‌ای که اصلاحات در ایران با تکیه بر فرهنگ دینی و اسلامی خواستار است؛ بر پایه تفسیر دوم، اصلاحات تلفیقی از معنای غربی و اسلامی است که مقصود این تحقیق برای بررسی بود و بر پایه تفسیر سوم، اصلاحات چهره‌ای کاملاً ضد دینی دارد و بر پایه نفی نظام اسلامی و حاکم کردن نظام سکولار مبتنی است. که این دیدگاه در مقابل دو دیدگاه پیشین که برخاسته از اصولگرایی انقلاب اسلامی است قرار می‌گیرد. از آنجایی که تفسیر دوم که تلفیقی از معنای غربی و اسلامی است مدنظر این تحقیق بود و این همان چیزی است که در دوره مشروطه هم وجود داشت. به طور مثال وقتی از مولفه‌های مربوط به نوسازی سیاسی نظیر جامعه مدنی، قانون اساسی، آزادی و حقوق فردی صحبت می‌شود همه آنها در زیر سایه دین و خیر عمومی مدنظر است. اگر از جامعه مدنی صحبت می‌شود ریشه این جامعه مدنی را مدینه النبی می‌بینند. ولی در کل در بلندای تاریخ اندیشه ایرانی این همیشه، خیر بوده است که در مرکزیت قرار داشته است. وقتی می‌گوییم خیر یعنی کسانی هستند که این خیر را تشخیص می‌دهند و بقیه از آن تبعیت می‌کنند. لذا نوسازی سیاسی با اختلال

مواجهه شده است. در اندیشه سیاسی ایران آنچه مقابل خیر قرار دارد حق نیست شر است، دنیای روشنی در برابر دنیای تاریکی است. بهشت در مقابل جهنم است. انسان معتقد در برابر انسان غیر معتقد است. در کل یک دوگانگی وجود دارد. لذا در کل آنچه مهم است این است که باید گفت لذا چاره‌ای جز آشتی بین خیر و حق وجود ندارد و نباید بین این دو مفهوم نزاع وجود داشته باشد و باید در نهایت به آشتی بین خیر و حق برسیم. تا پروژه نوسازی با موفقیت پیش برود.

پیشنهادهای

- ۱- هدف اصلی باید از بین بردن دوگانگی‌ها باشد و آگاهی بخشی افزایش پیدا کند. یعنی مردم باید به حق خود مطلع باشند. اما این حق را باید تا جایی مجاز دانست که در راستای برابری با دیگران باشد یعنی خیر جمعی هم مهم است. به طور مثال آزادی خوب است اما باید توجه کنیم که این آزادی تا جایی مجاز است که در راستای برابری با دیگران به کار برده شود. این آزادی نباید از بین برنده برابری باشد. لذا باید خیر عمومی را ایجاد کرد که نه به نابودی حق منجر شود و نه از بین رفتن خیر.
- ۲- انتخاب صحیح حاکمان، ارتقای عمومی مردم، مشارکت شهروندان در اداره امور، مقابله با ناهنجاری‌های اجتماعی لذا برای رسیدن به این اهداف راهی جز میدان دادن و توسعه نهادهای مدنی و کار گروهی و دسته جمعی وجود ندارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع فارسی

کتاب

- آدمیت، فریدون، (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، انتشارات خوارزمی
- (۱۳۶۳)، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، انتشارات دماوند
- امیری، جهان دار (۱۳۸۶)، اصلاح‌طلبان تجدیدنظرطلب و پدرخوانده‌ها، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- باقی، عمادالدین، (۱۳۸۳)، جنبش اصلاحات دموکراتیک در ایران، تهران، انتشارات سرایی
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴)، شهروندی و سیاست نو فضیلت گرا، تهران، انتشارات تمدن ایرانی
- پل موزر، تروت مولدر (۱۳۸۷)، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمه رحمت‌الله رضایی، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۵)
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹)، تاوان اصلاحات، تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر
- راسخ، محمد، (۱۳۸۱)، حق و مصلحت، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران، طرح نو
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴)، تنبیه الامه و تنزیه المله در رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر
- شیرزادی، رضا (۱۳۹۰)، نوسازی، توسعه و جهانی‌شدن، تهران، انتشارات آگاه
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۶)، مسائل الحیات، کتاب احمد، با مقدمه و حواشی باقر مومنی، تهران، انتشارات شب‌گیر، چاپ دوم
- قوچانی، محمد (۱۳۷۹)، دوات دینی، دینی دولتی، تهران، انتشارات سرایی
- مستشار الدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۸۲)، یک کلمه و یک نامه، به کوشش محمد صادق فیض، تهران، انتشارات صباح
- حسن یوسفی اشکوری، یاد ایام (۱۳۷۹)، رویکردهای سیاسی در جنبش اصلاحات، تهران، انتشارات گام نو
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷)، نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، رخداد نو

مقالات

- تیلور، چارلز، (۱۳۸۴)، خواستگاه اخلاقی خویش‌نمون مدرن، ترجمه حمید پورنگ، فصلنامه راهبردی علوم سیاسی، شماره ۳۵، بهار

- فروزش، سینا (۱۳۸۹)، مجلس اول مشروطه و نقش آن در تدوین و شکل گیری قانون اساسی، پیام بهارستان، شماره ۱۰
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۶)، تأملی در مفهوم خیر اخلاقی، ترجمه سید محمود موسوی، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۳
- محسن مدیر شانه چی، علی سلیمان پور (۱۳۹۴)، درآمدی بر قانون‌گرایی و آزادی خواهی در گفتمان مشروطیت ایران، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۳۳
- مسعود معینی پور، میر چراغ خانی (۱۳۹۷)، نظام معرفت‌شناسی آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیل مسائل اجتماعی سیاسی، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال هفتم، شماره ۲، شماره ۵۸
- نظری، علی اشرف (۱۳۸۶)، هویت مدرن و ظهور گفتمان مشروطیت در ایران، مطالعات ملی، شماره ۳۲

English References

- Jenkins, Richard (2014), **Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium**, Mind and Matter, vol.10, Issue 2
- Taylor, Charles (1989), **Sources of self: the Making of the Modern Identity**, Harvard university press, Cambridge
- Taylor, Charles (1997a), **overcoming Epistemology**, Philosophical Arguments (Cambridge, Ma: Harvard university press)

