

فلسفه سیاسی ایران معاصر: بررسی آشفته‌گی‌های مفهومی

دکتر مرتضی یوسفی‌راد*

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱۲

تاریخ تأیید نهایی: ۸۹/۳/۱۰

چکیده

دوره معاصر ایران، دوره مواجهه با غرب و بروز چالش‌های جدی و نوظهور، و طرح پرسش‌های کلی و فلسفی در حوزه عمل و نظر است. در این دوره، برخی از مفاهیم غربی از نظام ارزشی غرب وارد نظام دانایی و معنایی و مفهومی ایرانیان شده، و معانی خاصی به خود می‌گیرند؛ هرچند معانی از اجماع و وحدت بین الاذهانی برخوردار نباشند.

چنین مواجهه‌ای باعث می‌شود جامعه نگاه تردیدآمیز به سنت فکری و سیاسی داشته، و خواستار تغییر و دگرگونی نظام فکری و ساختار سیاسی و اجتماعی شود.

کلیدواژگان: فلسفه سیاسی، ایران معاصر، آشفته‌گی مفهومی، عدالت، آزادی، حق، قدرت.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)
(.rahyaft.siasi@yahoo.com)

مقدمه

جامعه فکری ایران در دوران معاصر، شاهد ورود مفاهیم و مولفه‌هایی چون آزادی، قانون و برابری، از تجدد و تمدن غربی به درون ساخت اندیشه و نظام گفتاری خود است. در این خصوص، بعضی بدون توجه به منشا و مبانی این مفاهیم، آن‌ها را مطالبه کرده و انتظار دارند جامعه فکری ایران نیز آن‌ها را در همان معانی که در غرب جدید استعمال می‌شود، مطالبه کنند. بر همین اساس، اینان خواهان پی‌ریزی ساختارها و روابط جامعه و ماهیت سیاست و دولت متناسب با آن‌ها در ایران معاصر هستند. دسته‌ای دیگر با حفظ مبانی خود، به علت مواجهه جامعه فکری ایران معاصر با آن‌ها و مورد مطالبه واقع شدنشان، درصدد برمی‌آیند تا با مبانی خود، آن‌ها را بومی ساخته و نیاز به آن‌ها را از دل مبانی خود تحصیل نمایند تا آن نوع معانی از آن‌ها اراده شود که با مبانی خود سازگار باشد.

نزد بعضی دیگر، کاربرد و استعمال این مفاهیم با مبانی سنتی و دینی جامعه ما به هیچ وجه سازگاری ندارد و باید آن‌ها را طرد کرد و از اشاعه و ترویج آن‌ها جلوگیری نمود، و الا به فساد دین و فرهنگ بومی منجر می‌شود. پیدایش چنین واکنش‌هایی جامعه فکری ایران معاصر را دچار بحران معرفت‌شناختی می‌کند؛ به طوری که جامعه دچار دغدغه‌ها و پرسش‌های اساسی از مفاهیم طرح شده می‌شود، و در عین حال در این مواجهه به پاسخ واحد و به درکی واحد از این مفاهیم نمی‌رسد. پرسش‌های اساسی این پژوهش آن است که چرا تاملاتی که در مواجهه با این مفاهیم صورت گرفت، از انسجام برخوردار نبوده و دچار آشفتگی مفهومی است. پاسخ اجمالی آن است که تاملات صورت گرفته، به دلیل وجود درک‌های معنایی متفاوت و گاه متعارض، منجر به بروز تشتت معنایی در مورد چیستی و ماهیت مفاهیم جدید شده، و در نتیجه آشفتگی مفهومی را به دنبال داشته است.

از جمله پیش‌فرض‌های نویسنده این است که دوره معاصر ایران، دوره مواجهه با غرب و بروز چالش‌های جدی و نوظهور، و طرح پرسش‌های کلی و فلسفی در حوزه عمل و نظر است. در این دوره، برخی از مفاهیم غربی از نظام ارزشی غرب وارد نظام دانایی و معنایی و مفهومی ایرانیان شده، و معانی خاصی به خود می‌گیرند؛ هرچند معانی از اجماع و وحدت بین‌الاذهانی برخوردار نباشند.

دیگر این که چنین مواجهه‌ای باعث می‌شود جامعه نگاه تردیدآمیز به سنت فکری و سیاسی داشته، و خواستار تغییر و دگرگونی نظام فکری و ساختار سیاسی و اجتماعی شود.

روش این پژوهش، تحلیل درونی با محوریت متون متفکرین و معاصر ایران است. بر اساس این روش، محقق به کاوش باب تعدد معانی و چیستی مفاهیم عدالت، آزادی، قانون و شریعت، حق و تکلیف و قدرت و دولت و مفاهیم مشابه می‌پردازد.

مراد از فلسفه سیاسی در این جا آن نوع تاملات عقلی و فلسفی است که پرسش از نیازهای اساسی انسان هم‌چون چیستی عدالت و ضرورت و منشأ ضرورت آن و مبنای چیستی آن دارد، و یا آن نوع تاملات عقلی از چیستی و چرایی پدیده‌های سیاسی است که معطوف به نظمی مطلوب است.

مراد از دوره معاصر ایران، دوره‌ای است که مفاهیم جدید و پرسش‌ها و نیازهای جدیدی در زندگی سیاسی پدید آمده، و پاسخ فلسفی خود و نظم سیاسی جدیدی را می‌طلبد. این دوره از قبل از وقوع انقلاب مشروطه شروع شده است.

گفتار اول: عدالت و آزادی

عدالت و آزادی از جمله مفاهیمی اند که در دوره معاصر ایران در مواجهه با غرب جدید مورد مطالبه قرار گرفته‌اند. جامعه ایران قبل از این دوره اولاً از این دو مفهوم برداشت متفاوتی داشت، و ثانیاً در ایران قبل از این دوره، آزادی در معنای فلسفی غربی به کار نرفته بود.

چیستی عدالت

عدالت در دوره معاصر ایران از جمله مفاهیمی است که ابهام معنایی دارد، گاه در معنای فلسفی خود که در دوره کلاسیک و میانه اسلامی استعمال داشت به کار می‌رود و گاه به معنی برابری و تساوی در دوره معاصر به کار می‌رود. عدالت در نزد فلاسفه در دو دوره قدیم و جدید در معانی متفاوتی به کار رفته است. عدالت در اندیشه قدیم عامل و واسط سامان یافتن نظام اندیشه سیاسی قدیم بوده^۱ و در معانی دوری از ظلم،

۱. سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶.

حد وسط و اعتدال، حاصل همه فضایل^۱ و اعطای حق و رعایت شایستگی‌ها به کار می‌رود. در این دوره بیش‌تر به بعد هنجاری عدالت توجه می‌شود، و وقتی در حوزه حکمت عملی و امور عامه از آن سخن به میان می‌آید، و از آن درک طبیعی (نه اجتماعی) ارائه می‌شود؛ به طوری که آن چه از آن اراده می‌شود، معطوف به نظم عالم و انطباق با وضع موجود دارد.^۲

در دوره معاصر، طراحان این مفهوم، با روی‌کرد اجتماعی، آن را در معنای برابری و تساوی استعمال می‌کنند. از این منظر، این مفهوم به معنی وجود زمینه‌ها و فرصت‌های برابر برای بروز خلاقیت‌ها و شایستگی‌ها برای همه افراد و اقشار و گروه‌ها جامعه بوده^۳، و ناظر به تساوی قانونی، برابری فرصت‌های اجتماعی است. روی‌کرد غالب دوره معاصر ایران نیز چنین است.

محمد حسین نائینی با درک اجتماعی از عدالت، معنای برابری و مساوات را از آن اراده می‌کند، و آن را به معنای برابری مردم در امور عامه و بهره‌مندی از مزایا و نیز برابری در اجرای احکام می‌داند، و این نوعی فاصله گرفتن از درک سنتی عدالت یعنی اعتدال و رعایت حد وسط است: «هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود.»^۴

بنابر این، نائینی از عدالت درکی مساوات‌خواهانه و برابری‌طلبانه - نه درک سنتی - دارد، و این نوع درک، از مطالبات رایج زمانه نائینی است. وی مساوات و برابری را یکسانی احکام و قوانین نسبت به مصادیق آن‌ها می‌داند، و این ناشی از برداشت معنایی است که وی با نظر به مبنای فلسفی خود در منشا حق برای بشر قائل است

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱ و ۱۳۶ و ۱۴۸.

۲. عماد افروغ، نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی، موسسه فرهنگ و دانش، چاپ اول، ۱۳۷۹، ص ۱۳۷.

۳. همان، ص ۱۵۷.

۴. محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام، بقلم سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱، ص ۶۹.

به‌طوری که آن را نه تنها مطلوب اسلام دانسته بلکه آن را روح حاکم بر همه قوانین عالم می‌داند.^۱

در مقابل میرزای نائینی و کسان دیگری که در دوره معاصر ایران عدالت را در روی کرد اجتماعی‌اش به معنای برابری در برابر قانون می‌دانستند، دیدگاه دیگری وجود دارد که عدالت را به معنای برابری و تساوی حقوقی می‌داند. از جمله اینان، عبدالرحیم طالبوف تبریزی است. وی در دوره خود از نابرابری‌های اجتماعی رنج می‌برد و مساوات را به معنای «برابری» حقوقی همه افراد جامعه گرفته، و برای کسی بر کسی دیگر به اعتبار دین و مذهب یا جای‌گاه و اعتبارش امتیازی قائل نمی‌شود.

فریدون آدمیت با پرهیز از معنای فلسفی عدالت که در سنت فلسفی اسلامی استعمال شده، عدالت را در معنای مساوات و برابری به کار می‌برد و آن را به معنای «برابری حقوقی» می‌داند تا همگان امکان بهره‌برداری از فرصت‌ها و نعمت‌های اجتماعی و امکان پرورش استعدادهای خود را بیابند. «مساوات آن است که افراد در حقوق برابر باشند تا همه مردم متساویاً بتوانند استعدادهای و قوای نهفته خود را پرورش دهند و بر آن اساس از نعمات اجتماع بهره‌مند گردند.»^۲

آدمیت راه انحصاری برخورداری همه آحاد مردم از حقوق اجتماعی و شهروندی را در عدالت به معنای برابری همگان می‌داند. «جوهر مساوات این است که افراد جامعه اولاً از فرصت‌های اجتماعی مساوی برخوردار باشند تا استعداد خفته فطری شان مجال شگفتگی یابد ثانیاً به نحو مساوی از رفاه اجتماعی بهره‌مند گردند و اگر اختلافی هست ناشی از اختلاف در خصوصیت معنوی افراد باشند نه مولود امتیازات اجتماعی.»^۳ در مجموع، عدالت در دوره معاصر ایران به آشفته‌گی معنایی دچار شد، و معانی مختلفی به خود گرفت. هر چند فی الجمله درک مشترکی از این مفهوم پدید آمده بود اما به دلیل وجود پیش‌فرض‌ها، روی‌کردها و نگرش‌های متفاوت، فهم واحدی از چیستی آن وجود نداشت، و از آن معانی مختلفی چون برابری حقوقی، برابری و تساوی در برابر قانون و رعایت شایستگی قصد شده است.

۱. همان.

۲. فریدون آدمیت، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۴۰، ص ۲.

۳. فریدون آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۵، ص ۱۷۳.

چیستی آزادی

ماهیت و چیستی آزادی از جمله مباحثی است که در دوره معاصر ایران زمانی که به‌منزله یک مسأله، و دغدغه و مطالبه مطرح شد، بحث از آن به میان آمد و مورد تامل متفکرین دوره واقع شد. این مفهوم از آن دسته مفاهیمی است که در این دوره با معنای غربی و مدرن وارد نظام گفتاری و خواسته‌های معاصر ایران شد. آزادی در لغت به معنای مختلفی چون رهایی، قدرت عمل و ترک آن، قدرت انتخاب، حریت، اختیار یکی از دو طرف^۱ به کار می‌رود، و در عربی واژه «الحریه» و در انگلیسی freedom یا liberety^۲ وارد شده است، اما در عین حال بسته به مقاصد گوناگون، معنای یا برداشت‌های مختلفی از آن به کار رفته است.

آزادی در دوره میانه اسلامی در معنای فلسفی آن یعنی اختیار و آزادی انتخاب به کار می‌رود اما در دوره معاصر ایران با کاربرد سیاسی اجتماعی یافتن، معنای سیاسی به خود می‌گیرد.^۳

مشروطه‌خواهان معاصر ایران، آزادی را به معنای رهایی از اسارت و رقیت حاکم تلقی می‌کردند، و منشا عقلی به آن می‌دانند و آن را هم جز مستقلات عقلیه و هم از ضروریات اسلام می‌دانستند.^۴ مقصود نائینی از آزادی، نوع سیاسی آن است؛ به طوری که بر پایه آن، ملت بتواند حق مشارکت و دخالت در سرنوشت خود را داشته باشند و از رقیت و بندگی حاکمان مستبد در امان باشند. مرحوم نائینی چنین می‌نویسد: «آزادی رقاب ملت از این اسارت و رقیت منحوسه ملعونه و مشارکت و مساواتشان با همدیگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت از مالیه و غیرها مبتنی است».^۵ نائینی کارکرد چنین آزادی‌ای را عاملی برای قدرت و نفوذ، و شکوفایی توان‌مندی‌ها و استعدادهای یک دین و ملت می‌داند. به باور ایشان، «مبدا طبیعی آن چنان ترقی و نفوذ

۱. لغت نامه دهخدا، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۵، ص ۸۶.

۲. جمیل صلیبا، واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ترجمه کاظم برگ نیسی - صادق سجادی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۰، ص ۳.

۳. حمید عنایت، جهانی از خود بیگانه، تهران، فرمند، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۵۹.

۴. رساله اللئالی المربوطه، فی وجوب المشروطه، محمد اسماعیل محلاتی غروی، رسائل مشروطیت، ص ۵۲۰-۵۲۲.

۵. تنبیه الامه، ص ۱۷.

اسلام در صدر اول که کمتر از نصف قرن به چه سرعت و سیر و به کجا منتهی شد- همین عادلانه و شورویه بودن سلطنت اسلامی و آزادی و مساوات آحاد مسلمین با اشخاص خلفا و بطانۀ ایشان در حقوق و احکام بود.^۱ نائینی آزادی را در کنار مساوات، دو رکن سیاست و حکومت و دولت و زندگی سیاسی و بلکه اساس سلطنت ولایتیه^۲ و سلطنت عادلانه می‌داند:^۳ «اساس ولایتیه بودن سلطنت و خروجش از نحوه‌ی جائزه تملک‌یکه اصل مبارک اول {است} که عبارت از آزادی رقاب ملت از رقیت جائزین است.»^۴

محمد اسماعیل غروی محلاتی نیز در پیروی از نائینی، از آزادی معنای رهایی از بند استبداد و حق دخالت مردم در سرنوشت سیاسی و دخالت در تعیین مصالح و دفع مفسد را اراده می‌کند. ایشان در این مورد چنین می‌نویسند:

حریت در دو مقام گفته می‌شود: یکی حریت و آزادی مردم است از قید رقیت استبداد سلطنت، دیگری حریت و آزادی آن‌ها از قید رقیت و عبودیت خدایی که لازمه مخلوقیت خلق و امکان آن‌ها و حاصل مفاد اول، حقوق ملت در چنگال آهنین سلطنت استبدادیه اسیر و دستگیر نباشد... بلکه در حقوق مملکتی خود آزاد باشند که مصالح و مفسدیه که راجع است به آن‌ها به توسط امنای خود ملحوظ نمایند و در تحت قانون منضبط درآورند تا که ادارات دولت بر طبق قوانین حرکت کنند و لازمه رها بودن از قید این عبودیت و خلاص شدن از ذیل این اسارت، آزادی اقلام و افکار و مطلق حرکات و سکنات خلق است در جلب منافع عامه و دفع مضار نوعیه از عامه ملت.^۵ چنان‌که از سطر اول عبارت اول و سطر دوم عبارت دوم محلاتی بر می‌آید، وی با صراحت آزادی موردنظر خود را رهایی از قید رقیت استبداد می‌داند و این همان مقصودی است که نائینی هم از آزادی اراده نموده است.

۱. همان، ص ۴۹.

۲. سلطنتی که برا قامه مصالح نوعیه بناشده و خود را مقید به رعایت سرنوشت مردم می‌داند، تنبیه الامه، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۶۳.

۴. همان ص ۶۷-۶۸.

۵. رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، رسایل مشروطیت، ص ۵۲۰.

ملکم‌خان آزادی را حق ازلی برای هر فرد از جمله ایرانیان و سرچشمه ترقیات بنی- آدم می‌بیند، و معتقد است کل دستگاه‌های دولتی و نهادها و اعتبار آن‌ها به اعتبار تحقق حقوق و آزادی مردم است.^۱

وی آزادی را بهترین راه‌کار برای کنترل دولت و جلوگیری از خودمحوری‌ها و اعمال خودسرانه عمال دولت می‌داند که در قالب افکار عمومی پدیدار شده و در آزادی قلم و بیان متجلی می‌شود. «باید هر آدم مختار باشد افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند.» و حد آن را تا آن‌جا می‌داند که «آزادی هیچ کس به حق هیچ کسی خللی وارد نیاورد.»^۲

وی در عین حال معتقد است که آزادی منجر به هرج و مرج و آشوب نمی‌شود زیرا مراد از آن، نه هرج و مرج، بلکه آزادی قانونی است. ملکم‌خان چنین می‌نویسد: «هیچ احمقی نگفته است که باید به مردم آزادی بدهیم که هرچه بدهانشان می‌آید بگویند بلکه عموم طوایف خارجه به جهت ترقی و آبادی ملک به جز آزادی حرف دیگر ندارند، اما چه آزادی؟ آزادی قانونی نه آزادی دلخواه.»^۳

فریدون آدمیت نیز مانند ملکم‌خان در فضای معاصر می‌اندیشد و آزادی را به معنای نبود مانع و قید و بند می‌داند، اما نه آن گونه که در لیبرالیسم کلاسیک از آن اراده شده تا به رهایی و بی بند و باری بکشد، بلکه وی آن را در مسیر رشد و نمو شخصیت آدمی و سعادت او لازم می‌داند. آدمیت چنین می‌گوید: «... در تعریف آزادی گفته‌اند: نبودن مانع و قید و بند است در آنچه لازمه نمو شخصیت آدمی و نیک‌بختی اوست.»^۴ نتیجه این که آزادی در این دوره بسته به نوع دغدغه جامعه معاصر ایران، معنی می‌شود. در این دوره دغدغه اساسی مطرح‌کنندگان آزادی، رهایی از قید استبداد و تحکیمات مستبدانه دولت و وجود شرایط دخالت در سرنوشت سیاسی و دخالت در تصمیم‌گیری‌ها و تامین منافع و مصالح است. در این دوره است که آزادی از معنای صرفاً فلسفی خود، یعنی اختیار، منصرف شده و معنای سیاسی به خود می‌گیرد. چنین معنایی ناشی از نوع دغدغه این دوره از فقدان آزادی در جامعه است.

۱. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و نظریه پردازی مدرنیته ایرانی، حجت‌الله اصیل، نشرنی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۹۸.

۲. همان، ص ۹۵-۹۶.

۳. رساله ندای عدالت، مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تدوین و تنظیم محیط طباطبایی، انتشارات علمی، بی تا، ص ۲۰۷.

۴. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۲.

گفتار دوم: قانون و شریعت

قانون و شریعت به عنوان دو عنصری که می‌توانند موجب برقراری نظم و امنیت باشند، از جمله مسائلی اند که در دوره معاصر ایران، نیاز به یکی از آن دو در تحقق نظم و امنیت، مورد بحث و تبادل نظر قرار گرفته است.

چیستی قانون و شریعت

قانون^۱ در لغت با توجه به کاربردهای مختلف، معانی نظام، شریعت، اصل و ناموس (noamos) را داشته است، اما در این جا که به‌منزله یک اصطلاح فلسفی به کار گرفته می‌شود، معنای فلسفی آن مورد نظر است. فلاسفه معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند. اما آنچه در این جا مورد نظر است، مجموعه قواعد کلی است که از خارج از انسان بر انسان و شؤون حیات او مقرر شده تا امور زندگی وی سامان یابد. اگر چنین قواعدی بدون تصریح قانون‌گذار الزام‌آور باشند، قوانین عرفی خواهند بود، و اگر منبع آن‌ها نهاد خاصی باشد، قانون وضعی یا قراردادی خواهند بود. اگر قوانین بیان‌کننده اراده خداوند و حکمت او باشند، به «قوانین الهی» یا «شریعت» موسوم می‌شوند.^۲ در دوره معاصر ایران مفهومی از قانون مطرح شده است که در فلسفه مدرن غرب، با منبع عرف مشخص می‌شود و جامعه ایران در این دوره آن را مطالبه کرده است. این نوع قانون در معنای law، برای نظارت بر رفتار شهروندان و دفاع از حقوق آن‌ها به‌منزله یک ضرورت اجتماعی مطرح شد. مراد از این قانون، وضع یک بنیان مساوی میان حکومت و ملت بود. منشا چنین قانونی در دوره مدرن، نزد بسیاری اراده عمومی بود، در حالی که قانون شرع مجموعه اصول ازلی است و از سوی خداوند نازل شده و با قانون در معنای اول تفاوت دارد.

چنین معنایی از قانون در فضای فکری و نظام معنایی ایران قبل از دوره معاصر رایج و مقبول نبود، اما با توجه به زمینه‌های فکری و عملی‌ای که ایجاد شد، متفکرین به جای دریافت معنای سنتی قانون که همان شریعت الهی است، به قانونی روی آوردند که خاستگاه آن غرب مدرن است.

1. Law

۳. فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۵۱۰.

در این دوره دغدغه اساسی و عمومی، حاکمیت نظم و قانون بود، هرچند نزد بسیاری وجود قانون که به منزله یک مطالبه و یک مفهوم جدید از غرب وارد دستگاه گفتاری و مفهومی ما شده، می‌تواند با اسلام و آموزه‌های آن جمع شود و می‌توان این قانون را از آن تحصیل کرد. اما نزد بعضی دیگر چنین نیست و این دو مقابل هم‌اند. این نوع تعارض برداشت از قانون، آشفتگی معنایی این مفهوم را در این دوره نشان می‌دهد. طالبوف از جمله کسانی است که در دوره معاصر ایران دغدغه قانون‌خواهی و لزوم اجرای آن را دارد. وی در مورد چیستی قانون چنین می‌گوید: «قانون عبارت از احکام اداره دولتی است. اما قانون اساسی عبارت از آن قوانینی است که در او حقوق پادشاه و رعیت معین است».^۱ او با چنین دغدغه‌ای از نگرش مبتنی بر شریعت فاصله می‌گیرد. نزد وی هر فرد باید کاملاً جان و مال خود را در امنیت بداند، و خود و دیگران را در مقابل بالسویه مسؤول بداند، و این متوقف است بر ضروری دانستن قانون و وجود آن و علم به مفاد آن طالبوف چنین می‌نویسد: «ما باید قانون اساسی داشته باشیم که در آن اصول حق پادشاه، تعیین مخارج درباری، حق بقعه، حق مجلس و کلا، حق سناتور، حق وزرا، حق استقلال دستگاه عدلیه واضح و معین و مشخص باشد. تا این سند برقرار نشده، نه و کلا می‌تواند کاری بکنند نه وزرا مسؤول هستند».^۲ نزد وی منشا و منبع اقتدار قانون‌گذاری اراده ملت است.^۳

میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله دغدغه اساسی خود را اوضاع نابسامان ایران این دوره و عدم حاکمیت قانون می‌داند. به نظر وی تمام توسعه و پیشرفت مملکت متوقف بر وجود قانون است. حاکمیت قانون تحقق‌بخش حقوق و آزادی‌های مردم است.^۴ وی در عبارات مختلف ضرورت قانون و حاکمیت آن را نشان می‌دهد. ملکم‌خان در جایی کلید تحولات اساسی انسانی را نه در انقلاب بلکه در وجود و اعمال قانون می‌داند. وی می‌گوید: «در آدمیت راه نجات در ظهور قانون است نه در زور انقلاب»^۵، و در جای

۱. طالبوف، عبدالرحیم، آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، انتشارات سحر، بی تا، ص ۱۲۰.

۲. همان، ص ۱۲۱.

۳. همان.

۴. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، حجت الله اصیل، ص ۱۰۰.

۵. میرزا ملکم‌خان، روزنامه قانون، انتشارات کویر، ۱۳۶۹، ص ۴.

دیگر همه حیات انسانی و تحقق آن را مبتنی بر وجود قانون و حاکمیت آن می‌داند: «اگر شعور دارید، قانون بخواهید، اگر در بند دولت هستید قانون بخواهید، اگر رحم دارید قانون بخواهید اگر آدم هستید قانون بخواهید.»^۱ ملک‌خان با چنین ارزش و جای‌گاهی که برای قانون در حیات انسانی قائل است، عدم حاکمیت آن را در ایران عامل تمام بدبختی و عقب‌ماندگی ایران می‌داند:^۲ «هر حکمی که از حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامه طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید، آن حکم را قانون می‌گویند.»^۳

چنین نگرانی‌ای از عدم وجود قانون در دوره مشروطیت تا وقوع انقلاب مشروطیت ادامه دارد. میرزای نائینی یکی از رهبران فکری مشروطیت، ضرورت آن را در لزوم ضبط و منظم بودن رفتارهای ماموران حکومتی و مراقبت از اعمال آنان، و هر آنچه از آنان سر می‌زند، می‌بیند: «و... در امور سیاسی و نوعیات مملکت هم ضبط رفتار متصدیان و در تحت مراقبت و مسئولیت بودنشان، بدون ترتیب دادن قانونی بدون امکان ندارد.»^۴

نائینی در ضرورت این امر تا آن‌جا پیش می‌رود که ضرورت انقلاب مشروطه را از همین باب توجیه می‌کند به عقیده وی با حاکمیت قانون می‌توان قدرت و اختیار حاکم و صاحبان قدرت را محدود ساخت.^۵

شیخ فضل‌الله نوری از جمله افرادی است که نظیر دیگران دغدغه خود را در وجود بی‌نظمی‌ها و عدم رشد و ترقی ایران و عدم حاکمیت قانون بر رفتار حاکمان و متصدیان حکومتی و حکومت می‌داند، اما مرادش از قانون، احکام کلیه اسلامی در امور عامه است و امور جزئی و تنظیم آن‌ها را به عهده حکومت می‌داند. وی به سلطان اجازه می‌دهد که برای تنظیم امور به تهیه دستورالعمل برای مامورین حکومتی اقدام کنند و آن را اجرا کنند تا عمل مامورین حکومتی براساس آن باشد. در این صورت،

۱. میرزا ملک‌خان، ناظم الدوله، ص ۱۰۰.

۲. روزنامه قانون، ش ۱، ص ۱.

۳. کتابچه غیبی، مجموعه آثار میرزا ملک‌خان، ص ۱۵.

۴. تنبه الامه، ص ۵۸.

۵. همان، ص ۶۲-۶۳.

وظیفه نواب عام و فقها و مجتهدین فقط به استنباط احکام شرعیه محدود می‌شود.^۱ مراد شیخ فضل‌الله تدوین قانون جدید نیست، بلکه او به شکل اجرایی دادن به قوانین شرعیه می‌اندیشد. چنین برداشتی از قانون بسیار متفاوت از آن چیزی است که افرادی چون ملک‌خان در سر داشتند. چنین تمایزی حاکی از آشفتگی‌ای است که از مفهوم و چیستی قانون در این دوره میان اهل تامل وجود دارد.

فریدون آدمیت در بررسی‌های تاریخی خود از دوره معاصر ایران، دغدغه اساسی این دوره را حاکمیت قانون بر نحوه اعمال قدرت و بر نوع روابط میان دولت و ملت می‌داند. وی علت وجود فاصله و ناپیوستگی میان دولت و ملت را در این دوره نبود حاکمیت قانون بر رفتار و عمل کرد دولت می‌داند.^۲ به عقیده وی، دغدغه و نیاز اساسی مردم و اهل اندیشه در دوره مقارن انقلاب مشروطه، حاکمیت قانون بر روابط افراد با یک‌دیگر و بر روابط دولت با افراد و بر کل دستگاه دولت است.^۳

به نظر وی وضع قانون باید ناظر به حل مشکلات و نیازمندی‌های همه افراد و افشار جامعه باشد، و الا نمی‌تواند به منزله یک قانون عادلانه تلقی شود. به عبارت دیگر، «هرگاه قانونی حاکم باشد که به همه افراد جامعه اجازه نداد شخصیت خود را بپروراند، عدالت را زیر پا نهاده ایم تا هر آینه قانونی در کار بود که ارزش‌های انسانی را نشناسد، نفی عدالت کرده ایم».^۴ مراد آدمیت از قانون، در قالب قانون اساسی، مجموعه قواعد و ضوابطی است که حاکم بر روابط میان ملت و دولت و حاکم بر نظام دولت است تا روابط میان دولت و افراد جامعه سامان یابد، و حدود و حقوق هر یک مشخص شود، و هدف از این امر نفی حکومت مطلقه و غیرمسئول است.

دیدگاه‌های فوق نشان از وجود آشفتگی و تشتت در قانون مورد نظر متفکرین و اهل تامل این دوره دارد؛ اگر چه یک وحدت جهت غرض ابتدایی در میان آنان به نام تحدید قدرت سلطنت و حاکم، و مهار قدرت سیاسی دیده می‌شود. مرحوم شیخ فضل‌الله نوری میان حوزه عمومی و خصوصی قائل نیست و معتقد است مراد از قانون

۱. تذکره الغافل، رسائل مشروطیت، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. اندیشه ترقی و حکومت قانون فریدون آدمیت، ص ۱۰۱.

۳. همان، ص ۱۷۰.

۴. همان، ص ۱۷۱.

۵. همان ص ۱۷۰.

همان احکام کلی شریعت اسلامی است و در همه ابعاد زندگی اعم از امور عامه و خاصه جاری و حاکم است. این احکام را فقها تحصیل می‌کنند و مشکل در جریان این احکام و تطبیق آن‌ها به امور جزئی است که باید سلطان چنین کند و فقها را در آن دخلی نیست. اما متفکرینی چون میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، طالبوف آخوندزاده و میرزای نائینی به قانون موضوعه بشری قائلند؛ هرچند نزد نائینی قانون موضوعه در امور عامه جواز شرعی دارد و شارع خود رخصت داده است تا در امور عامه اگر از سوی او چیزی به‌طور صریح وارد نشده باشد، قانون وضع شود.

گفتار سوم: حق و تکلیف

مفهوم حق از جمله مفاهیمی است که در ادبیات مشروطه از حساسیت خاصی برخوردار است. در دوران قبل از مشروطه بحث حق و حقوق افراد یا مطرح نبود و یا بسیار کم‌رنگ بود، و آنچه در ادبیات دینی دوره قبل از مشروطه پررنگ بود و افراد را به فعالیت وامی داشت، «تکلیف» بود و تکلیف در آموزه‌های دینی و وحیانی ریشه داشت، و افراد حق اظهار نظر پیرامون آن به خود نمی‌دادند بلکه آن را به مجتهدین واگذار می‌کردند. پدیدار شدن مفهوم حق در عرصه اخلاق و سیاست، از شاخص‌های مدرنیته است.^۱ و به همین دلیل این مفهوم متفکرین این دوره را که از پدیده مدرنیته متأثر و متعجب شده بودند، به خود مشغول داشت.

محمدعلی فروغی کانون اصلی تأمل خود را حق و حقوق اساسی قرار می‌دهد، به منظور احیای این حقوق در دوره معاصر، رساله حقوق اساسی را می‌نویسد.

همین نوع دغدغه را پیش از او ملکم‌خان منعکس می‌کند و نشان می‌دهد که بعضی از تاملات و دغدغه‌های این دوره، از تکلیف‌محوری فاصله گرفته و به سوی احقاق حق پیش می‌رود.

«حقوق آدمیت یعنی شما و همه مومنان شما، مختار مال و مختار مسکن و مختار کسب حلال و مختار کلام و مختار قلم خود باشید و هیچ یک از حرکات شما را احدی نتواند مانع شود مگر به حکم قانون».^۲

۱. سروش، عبدالکریم، چگونگی مواجهه مسلمانان بامدرنیته از نگاه دکتر سروش، نشر فجر، ۸۳/۱۲/۱۸.

۲. ملکم‌خان، روزنامه قانون، ش ۲۷.

چیستی حق و تکلیف

مفهوم حق در معنای سنتی خود، در موافقت و مطابقت با عدالت و نظام خیریت و عادلانه عالم هستی، به معنای درستی، درست‌بودن، به حق بودن و زندگی درست به کار می‌رود. اما این مفهوم در دوره معاصر ایران، متأثر از تفکر مدرن غرب و در پارادایم مدرن که بین انسان و حق رابطه تملیکی برقرار کرد، به معنی حق داشتن مشخص شد. در اندیشه‌های ماکیاولی، هابز و جان لاک این گونه است. حق‌مداری و حق داشتن در تفکر مدرن غربی و انسان متجدد به معنای آن است که انسان در برابر هیچ موجودی غیر از خود پاسخ‌گو و فرمان‌بر نیست.^۱ اما در تفکر و گفتمان سنت، تفکر مرادف اطاعت‌پذیری از نظمی است که از پیش برای انسان تعریف و تعیین شده است.

حق یا right در لغت معانی مختلفی دارد؛ از جمله یقین پس از شک، انجام‌یافته، درستی گفتار، وظیفه، عدل، دارایی، ملک و امر ثابت. در ادبیات قرآنی و دینی، حق کاربردهای مختلفی دارد. گاهی حق در مقابل باطل^۲ و گاهی در مقابل ضلالت و گمراهی^۳ و گاهی نیز در مقابل هوای نفس به کار رفته است.^۴ حق در فقه معانی مختلفی چون سلطنت و ملکیت دارد؛ هر چند معنای جامع‌تر آن، سلطنت است: «الحق سلطنه فعلیه لایعقل طرفیها بشخص واحده».^۵

حق در فلسفه اسلامی در معانی مختلف به کار رفته است؛ از جمله وجود در اعیان، وجود دائم، مطابقت واقع با حکم، ذات واجب‌الوجود بذاته، و وجود خارجی و عینی موجودات.^۶

در دوره معاصر معنای خاصی از حق اراده شده، و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در دوره معاصر، حق به معنای «حق داشتن» است. این معنی را افرادی چون جان لاک، ایمانوئل کانت، فردریک هگل و جرمی بنتام به کار برده‌اند. این معنی هم مقابل

۱. مقاله حق محوری تجدد و تکلیف محوری سنت، حسین کچوییان، علوم سیاسی، شماره ۲۲، ص ۲۵.

۲. قران کریم، سوره اسرا، آیه ۸۱

۳. همان، سوره یونس، آیه ۳۲.

۴. همان، سوره مومنون، آیه ۷۱.

۵. حق و تکلیف در اسلام، ص ۲۴.

۶. واژنامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۱۸۵.

«حق بودن» در معنای قدیم از حق است که مقابل باطل استعمال می‌شود و هم مقابل «تکلیف» مطرح می‌شود. نزد اینان حق به منزله یک اراده آزاد تضمین شده و یکی از حقوق بنیادین انسان است، و از محصول بحث‌های نظری و علمی آزادی خواهانه و برابری خواهانه سر بیرون می‌آورد.^۱

«تکلیف» یا obligation از ریشه کلف به معنای امر کردن، و در فرهنگ دینی و اعتقادی به معنای فرمان الهی و متعلق به افعال بندگان است.^۲ تکلیف از نظر فلاسفه یک رابطه حقوقی است که بر اساس آن شخصی در قبال شخص دیگری موظف به انجام کار یا عدم انجام کار می‌شود، و در نتیجه یکی «طلب کار» و دیگری «بده کار» نامیده می‌شود. در این صورت، اگر از منظر طلب کار بنگریم، این رابطه «تکلیف» خواهد بود، زیرا طلب کار حق دارد بده کار را به پرداخت طلب خویش موظف کند، و اگر از منظر بده کار نگاه کنیم، این رابطه «تعهد» به شمار می‌آید.^۳

اما آنچه در دوره معاصر ایران مراد است، تکلیف در مقابل حق مطرح شده و بیانگر یک رویکرد خاص به زندگی و انسان است. به عبارت دیگر، تکلیف در این دوره در مقابل حقی است که در گفتمان تجدد مطرح است. در گفتمان تجدد، حق به معنای حق داشتن و حق محوری و فقدان هر گونه التزام ذاتی و از پیش مقرر شده است. اما تکلیف در گفتمان سنتی طرح می‌شود و به معنای خضوع در برابر خداوند و پذیرش التزامات آن بر نظم زندگی و رفتاری انسانی است.^۴

بنابر این، متفکرین دوره معاصر ایران از دو مفهوم حق و تکلیف برداشت‌های متفاوتی دارند. در گفتمان تجدد مآبانه، برخی از متفکرین معاصر ایران هم چون طالبوف و آخوندزاده، دستیابی به آمال و آرزوها را نه در سایه نظم حاکم بر عالم هستی، بلکه در برابر و در مقابل نظم موجود می‌یابند و به همین دلیل هیچ گونه الزام ذاتی و از پیش مقرر برای رفتارهای خود قائل نیستند، و به آن‌ها پشت پا می‌زنند. اما آنان که هم چون نائینی در حوزه امور عامه با نگرشی سنتی برای مردم حقوقی قائلند، بحث حق

۱. حق و مصلحت، محمد راسخ، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶-۱۸۸.

۲. گوهر المراد لاهیجی، فیاض لاهیجی، ص ۳۴۶-۳۴۷.

۳. واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۴. مقاله حق محوری تجدد و تکلیف محوری سنت، ص ۲۹.

و تکلیف را برابر خدا مطرح می‌کنند و به وجود حقوق و تکالیف قائلند، و حقوقی را برای انسان قائلند که خداوند به اعتبار انسانیت انسان، نه لزوماً به‌منزلهٔ یک انسان دین‌دار و متشرع، به او عطا نموده است.

در روی‌کرد تکلیف‌محورانه، شأن انسان بر پایهٔ نظم هستی و ارادهٔ خداوند، نه ارادهٔ خود معین می‌گردد. در این صورت، انسان نمی‌تواند واضع نظم وجودی عالم باشد، بلکه نظم حیات و رفتار خود را بر اساس نظم حاکم بر هستی تنظیم و تعیین می‌کند، و در این صورت، خود را از قبل موظف به اموری می‌داند که خود واضع آن‌ها نیست. در این روی‌کرد، تکلیف به‌منزلهٔ یک مفهوم از مفاهیم حوزهٔ اجتماعی و مفهوم بنیادین حقوق سنتی ایران است و در آن حقوق انسانی جز به تبع تکلیف مطرح نمی‌شود.^۱

گفتار چهارم: قدرت و دولت

چیستی قدرت و دولت

قدرت از جمله مفاهیمی است که در تفکر فلسفی ایران پیش از دورهٔ معاصر از آن به‌منزلهٔ یک مفهوم بحث می‌شده، اما بحث از قدرت در قالب قدرت سیاسی در دورهٔ معاصر ایران به‌منزلهٔ یک دغدغه و مسأله و مفهوم محوری وارد مباحث روز جامعهٔ فکری ایران شده و جامعه و نظام گفتاری آن را به دنبال خود می‌کشد و همگان را از منظرها و ابعاد و جهات مختلف درگیر بحث و تامل از خود می‌کند. جامعهٔ ایران تحت تاثیر نظامات دولت - ملت غرب جدید، خواهان تحول در ساخت قدرت و روابط سیاسی ناشی از آن است، ولی در عین حال دچار مشکلات جدی در طرد معنا و ماهیت قدرت به معنای سابق، و جای‌گزینی معنا و ماهیت جدید آن است.

وجود دیدگاه‌های متفاوت از معنی و حقیقت قدرت در دورهٔ معاصر میان افکار و متاملین این دوره، باعث می‌شود که ساخت قدرت دچار نوعی دوگانگی به معنای ناهم‌سازی و تقابل میان عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن شود. از سویی، عناصری از قدرت که متعلق به ساخت قدیم است، در قالب و شکلی جدید بازتولید می‌شود، و از سوی

1. نظریه حکومت قانون در ایران، سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات ستوده، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹.

دیگر، عناصری که زاینده‌تجدد غربی بوده و در بستر جامعه ما مورد پذیرش قرار گرفته، در حال سازگاری با عناصر سنتی است و با آنها ترکیب می‌شود^۱ و در نظام گفتاری این دوره جای خود را باز می‌کند.

این دوگانگی را به‌ویژه می‌توان در عنصر سلطنت مشروطه یافت. این عنصر از جمله عناصری است که در درون دو ساخت قدرت دوره قبل از مشروطه و زمان مشروطه و تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ در ایران موجود است. اما سلطنت قبل از مشروطه، سلطنت مطلق با ماهیت استبدادی است و هیچ‌گونه محدودیت قانونی مردمی را برای خود به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه قدرت خود را موهبت الهی می‌داند. اما سلطنتی که در دوره مشروطه مطلوب نظر است، سلطنت مقید به قانون و محدود به حدود اختیاراتی است که در قانون برای شخص پادشاه معین شده است، و توسط مردم و برای رعایت حقوق مردم محدود می‌شود.

قدرت در لغت به معنی توانایی انجام کار است، و زمانی که بدون قید و به نحو مطلق استعمال می‌شود، برای موجودات صاحب شعور (در مقابل نیرو) به کار می‌رود؛ غمانند قدرت مربی، قدرت حاکم و غیره^۲. مفهوم ماهیتی اعتباری دارد که از ملاحظه طرفین آن یعنی قادر و مقدر مورد فهم واقع می‌شود، و در موضوعات خود رابطه قادر و مقدر را در رابطه خدا و رعیت و فرمانروایی و فرمان‌بری مطلق در اذهان عمومی و در عینیت خارجی جامعه سیاسی تعیین می‌بخشد. آنچه در این جا مراد است، قدرت سیاسی است، و مراد از آن رابطه دوجانبه میان دارندگان آمریت سیاسی و مردم است. در دوره معاصر ایران، معنای کلاسیک قدرت به دلیل ورود مفاهیم جدید از غرب و تجدد غربی و مطالبه شدن آن از سوی قشرهای زیادی از جامعه، به شدت متزلزل می‌شود، و جامعه در دریافت آن به شدت دچار تشتت می‌شود و هر یک سعی می‌کنند با توجه به مبانی‌ای که دارند و با توجه به منشأیی که برای قدرت قائلند، معنایی خاص اراده کنند. در کل، معنای قدرت در دوره معاصر ایران، معنایی است که در تفکر مدرن غرب شکل گرفته است.

۱. اسلام، سنت، دولت مدرن، ص ۲۱۳.

۲. واژه‌نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۳۷۶.

در این دوره عده‌ای چون شیخ فضل الله نوری انحصار قدرت سیاسی در دست سلطان را ضروری می‌دانند.^۱ محمد حسین تبریزی نیز از قدرت چنین برداشتی دارد.^۲ صاحب تذکرة الغافل چنین می‌نویسد: «ای عزیز برفرض بگوییم مقصود این‌ها تقویت دولت اسلام بود، چرا این قدر تضعیف سلطان اسلام پناه را می‌کردند؟!...»^۳ وی چنین ادامه می‌دهد:

«... بر همه واضح است که متعرض به امور دینی و اعتقادی و ترتیب مقدمات اضمحلال دولت اسلامی، مطلبی است که صبر در آن روا نیست و خلاف مقتضای سلطنت اسلامی است.»^۴

شیخ و دیگر مخالفان مشروطه از این نگران اند که در ترکیب جدید دولت و قدرت سیاسی و ماهیت آن، رابطه دین و سیاست قطع شود. آنان از این نگران اند که دین از زندگی عمومی و اجتماعی مردم رخت بریندد و آنچه در دوران جدید غرب برسر مسحیت آمد، برسر دین اسلام هم بیاید و دین فقط در زندگی فردی نقش آفرینی کند. فریدون آدمیت در تحلیل خود از قدرت سیاسی این دوره معتقد است علاوه بر قدرت فائده دولت، قدرت‌هایی هستند که تا پیش از این دوره در طول قدرت حاکم و سلطان بودند، اما در این دوره به دلیل ایجاد اختلافات در برنامه‌های دولت، به ایجاد نظم و امنیت برمی‌آیند و دولت در جهت حکومت قانون درصدد مهار یا از بین بردن آن‌هاست. «خودکامگی سیاسی از دو عنصر اصلی تشکیل می‌گردد: قدرت طلبی و دیگر سودجویی و بهره‌گیری اقتصادی».^۵ این نوع قدرت‌ها طبقه‌ای از حکمرانان ولایات بودند که قدرت را در انحصار خویش داشتند و ولایات را تیول خود می‌پنداشتند. در مجموع در میان آنان که ذهنشان درگیر مسائل دوره معاصر ایران شده، هر قدرت سیاسی در دست صاحبان قدرت خاصه سلطان و مهار و تحدید آن نفیاً و اثباتاً یک مسأله سیاسی تلقی شده، و با توجه به مبانی و نظریات مختلف، مفهوم، ماهیت و قلمرو آن دچار آشفتگی در اذهان مختلف می‌شود.

۱. مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، ص ۵۰.

۲. رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد، رسائل مشروطیت، ص ۱۳۵ و ۱۴۰.

۳. رساله تذکره الغافل، رسائل مشروطیت، ص ۱۸۵.

۴. همان.

۵. اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۲۲۸.

پدیده سیاسی دولت به معنای خاص و امروزی آن، در دوره معاصر ایران قبل از انقلاب مشروطه، مطرح و مورد مطالبه واقع شده، و بعد از انقلاب مشروطه از ساختار جدیدی برخوردار شد. تاثیراتی که جامعه فکری این دوره از غرب جدید پذیرفت، باعث می‌شود برداشت‌های متفاوتی از دولت صورت بگیرد.

دولت در اصطلاح، به جامعه سازمان‌یافته‌ای اطلاق می‌شود که از حکومت مستقلی برخوردار است و دارای شخصیت حقوقی خاص است، به طوری که از دیگر جوامع همانند متمایز می‌شود.^۱ در چنین تعریفی، دولت یا state غیر از حکومت یا government است. حکومت یکی از عناصر اصلی دولت است. دولت در دوره قبل از معاصر با حکومت و شخص حاکم معنی می‌یافت و متبلور می‌شد، اما در دوره معاصر حکومت از نتایج وجود قانون اساسی و مشروطیت دولت است، و در واقع اساسی‌ترین نهادی است که قدرت دولت برابر قانون اساسی در آن تبلور یافته است.^۲

دولت بدین معنی در غرب جدید به معنای نماینده مصلحت عمومی به کار گرفته می‌شود، اما در سنت ما تشخیص خارجی دولت، شخص پادشاه و سلطان است. این نوع تلقی از دولت باعث می‌شود که دولت و چنین نمایندگی‌ای در اندیشه جدید غرب به نهاد تبدیل شود و نهاد دولت شکل گیرد، اما در دوره معاصر ایران استفاده از این واژه به نحو تقلیدی صورت گرفت، چون نتوانست نظام فکری تاسیس کند و به تجدد ایرانی تبدیل شود.

میرزا ملک‌خان از جمله کسانی است که دغدغه اساسی‌اش قانون است و با چنین دغدغه‌ای روی کرد خود به دولت را با روی کردی که در دوره قبل از معاصر در ایران وجود دارد، عوض می‌کند. وی با روی کرد کارکردی به دولت بر محور قانون و عمل به آن، به ارزیابی دولت‌ها می‌پردازد، و دولت مطلوب خود را دولت قانون‌مدار می‌داند. وی ابتدا به تعریف انواع حکومت برآمده، و سپس دولت مطلوب خود را چنین معرفی می‌کند: «آن دستگاهی که در میان یک ملت مستقل منشا امر و نهی می‌شود آن را حکومت می‌گویند».^۳

۱. واژه نامه فلسفه و علوم اجتماعی، ص ۲۲۶.

۲. نظریه حکومت قانون در ایران، ص ۳۰۱.

۳. نظریه حکومت قانون در ایران، ص ۳۰۱.

وی وجود حکومت را برای هر قوم و ملتی ضروری و واجب می‌داند (هرچند در اشکال مختلفی ممکن است ظهور و بروز یابد)، و آن را بر اساس این‌که امر و نهی در دست یک نفر است یا در دست افراد مختلف، به «سلطنت» و «جمهوری» تقسیم می‌کند. ملکم‌خان حکومت سلطنتی را حکومتی می‌داند که در یک خانواده از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود، اما حکومت جمهوری را حکومتی می‌داند که در یک وقت معین از فردی به فردی دیگر منتقل می‌شود. ملکم‌خان چنین می‌نویسد:

هرگاه در یک طایفه حکومت کل در دست یک نفر باشد و اجرای حکومت در خانواده آن حکومت موروثی باشد ترکیب آن حکومت را «سلطنت» می‌گویند و اگر حکومت یک طایفه موافق یک قرار معین، نوبت به نوبت به اشخاص منتقل شود، ترکیب آن حکومت را جمهوری می‌نامند.^۱

وی حکومت‌های سلطنتی را به میزان برخوردار از اختیارات به سلطنت «مطلق» و «معتدل» تقسیم می‌کند. وی هر حکومتی را از دو نوع اختیار برخوردار می‌داند: یکی اختیار وضع قانون و دیگری اختیار اجرای قانون و در حکومت‌های سلطنتی، هم اختیار وضع قانون و هم اجرای قانون، و می‌گوید در دست پادشاه بوده و حاصل آن «سلطنت مطلق» است.^۲ وی نمونه عینی آن را دولت‌های روس و عثمانی می‌داند. بر این اساس، اگر حاکمیت فقط از اختیار اجرای قانون برخوردار باشد، و اختیار وضع قانون به عهده ملت باشد، ملکم‌خان آن را «سلطنت معتدل»^۳ می‌داند؛ مانند دولت انگلیس و فرانسه. وی آن دولت و حکومتی را منظم و پیشرفته می‌داند که بین مقام اجرای قوانین و وضع قوانین تمایز قائل می‌شود. اما در ایران و دولت‌های روس و عثمانی، این دولت قابل تحقق نیست. در دولت‌های غیرمنظم این دو اختیار درهم مخلوط می‌شوند؛ کارآمدی دستگاه پادشاهی گرفته می‌شود، امور سلطنت مختل شده، و وزرا بر سلطان مسلط می‌شوند.^۴

۱. همان، ص ۱۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۶.

آخوندزاده نیز دولت را تامین‌کننده امنیت جامعه و پاسدار مال و جان مردم و آزادی مردم بنام شهروندان می‌داند، و این وظیفه را در دولت استبدادی سلطنتی نمی‌بیند و خواهان تغییر «سلطنت مطلقه استبدادی» به «سلطنت معتدله» می‌شود. تصور وی از سلطنت معتدله، حکومتی است که بر پایه قانون اساسی عرفی موضوعه عقلی انسانی بنا شده است؛ به طوری که شریعت در آن راهی ندارد. به نظر وی، سیاست شرعیه توانایی پاسخ‌گویی به نیازها و تحولات زمان را ندارد.^۱

چنین ایده‌ای در واقع نشان‌گر گسست کامل آخوندزاده از سنت اندیشگی قدیم است. در سنت فلسفی قدیم دولت مشروعیت خود را در اطاعت از فرامین الهی می‌یابد. در میان همه نویسندگان سیاسی دنیای اسلام در آن دوره تنها میرزا فتحعلی را می‌شناسیم که تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کرد.^۲

طالبوف در بیان چیستی دولت، دیدگاه خود را در پارادایم مدرنیته قرار می‌دهد، و با روی‌کرد کارکردی به دولت، آن را نهادی می‌داند که حافظ امنیت جان، مال و آزادی شهروندان است. در این صورت، دولت مورد نظر وی، از حاکمیت مطلقه برخوردار نیست، بلکه محدود به حدودی است که رعایت آن‌ها، حاکمیت آن را مشروع می‌کند.

آدمیت نیز هم‌سو با بسیاری از روشن‌فکران این دوره، مشکل اساسی را وجود دولت مستبد و خودکامه می‌داند، و راه حل آن را در تبدیل دولت مطلقه مستبد به دولت مقیده می‌داند.^۳ از این منظر، دولت مقیده دولتی است که در چارچوب قانون عمل می‌کند. وی نیز مانند میرزا ملکم‌خان نگاهی وظیفه‌گرا و کارکردی به دولت دارد، و اعتبار دولت را به اعتبار انجام وظیفه‌ای می‌داند که برای او تعیین شده است.

آدمیت در بحث دولت، تامین نیازمندی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برخاسته از حقوق اساسی انسان را مطرح می‌کند، و ارزش دولت را در برآوردن این نیازها می‌داند. آدمیت چنین می‌نویسد: «پس از نظرگاه فلسفه سیاسی میزان ارزش‌یابی کارنامه دولت، کاری است که در برآوردن آن نیازمندی‌ها یعنی حقوق افراد جامعه انجام می‌دهد.»^۴

۱. فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، ص ۴۷.

۲. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات فارسی، کوشش حمید محمدزاده، ص ۱۵۴.

۳. اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۱۰۷.

۴. همان، ص ۱۹۲.

وی متأثر از تحولات قرن نوزدهم که عصر پیروزی آزادی و حکومت‌های ملی در غرب است، با دغدغه قانون و رهایی از استبداد، معتقد است راه رهایی از خودکامگی در استقرار حکومتی است که بر آرای مردم بنا شده است. آدمیت چنین می‌گوید:

نتیجه‌ای که از تجارب عملی حکومت اقوام و ملل گرفته شده، این است که حکومت‌ها به هر شکل و صورتی که در آیند اگر پایه آن‌ها بر آرای ملی بنا نشده باشد، به خودکامگی و استبداد رأی فردی و یا استبداد اقلیت محدود می‌رسد و استبداد هرگونه باشد، چه فردی و چه دسته‌جمعی به فساد می‌انجامد.^۱

نائینی در تأکید بر نظریه حکومتی خود، یعنی حکومت مشروطه مقیده، امر حکومت را به تولیت برخی موقوفات تشبیه می‌کند. همان طور که شخص متولی مامور است برطبق قانون و مقررات انجام وظیفه کند و هیچ‌گونه «تملک دلبخواهانه و تصرف» شخصی ندارد، حاکم نیز باید در چارچوب وظایف قانونی خود به انجام امور پردازد و از همین رو است که «در لسان ائمه و علمای اسلام، سلطان را به «ولی» و «والی» و «راعی» و «ملت» را به رعیت تعبیر نموده‌اند^۲ و در این صورت «حقیقت سلطنت عبارت از ولایت بر حفظ و نظم به منزله شبانی گله است».^۳

نائینی اگر چه در این نظریه خود به مشروطه غربی نزدیک می‌شود و معتقد است هر فردی حق دارد در امور عمومی دخالت کند و حاکم را بازخواست کند، اما در امور دیگر دیدگاه متفاوتی دارد، و این آشفتگی مفهومی روی کرد او را می‌رساند. زیرا متولی یک موقوفه عمومی می‌تواند از سوی یک فرد یا حاکم به این سمت گمارده شود،^۴ اما در مشروطه مقیده یا حکومت دموکراسی، هیچ حاکمی بدین شیوه به مقام حکومت نمی‌رسد، بلکه باید با رای عموم مردم یا رای اعتماد پارلمان یا شیوه‌های دیگر پیش‌بینی شده، انتخاب گردد.^۵

۱. فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ص ۱.

۲. تشبیه الامه و تنزیه المله، ص ۴۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. تشیع و مشروطیت در ایران، ص ۲۶۱.

محلاتی نیز مانند نائینی با گذر از روی‌کرد غایت‌گرایانه که در دوره میانه اسلامی در ارزیابی و تحلیل پدیده‌های سیاسی از جمله دولت رایج بود، روی‌کردی کارکردی به دولت دارد و دولت مطلوب خود را دولتی می‌داند که عمل‌کرد آن رعایت صلاح و ارشاد و عمران یک مملکت است. وی چنین دولتی را در دوره غیبت امام زمان (ع) و دوره معاصر «سلطنت مشروطه محدوده» می‌داند و آن در مقابل دولت «سلطنت مشروطه مطلقه» به کار می‌برد که عمل‌کرد آن عدم رعایت منافع و مصالح عامه مردم است و بلکه فساد و ظلم را در پی دارد.

در هر حال، قدرت و دولت از جمله مفاهیمی اند که در دوره معاصر ایران دغدغه ذهنی و مسأله متفکرین این دوره از تاریخ ایران است. هر یک از متفکرین در چیستی قدرت و دولت تاملات خاص خود را داشتند، و همین امر در زندگی سیاسی به آشفته‌گی مفهومی دامن‌زده است.

نتیجه‌گیری

دوره معاصر ایران، دوره ظهور و بروز مطالبات جدیدی است که با دوره قبل از خود تفاوت‌های اساسی دارد، و آنچه بیش از هر چیز آن را متمایز می‌سازد، وجود آشفته‌گی در مطالبات است. در این دوره، موضوعاتی چون قانون، برابری و آزادی دغدغه ذهنی بسیاری از متفکرین است. در جامعه فکری ایران به دلیل تاثیراتی که از تفکر جدید و مدرن غرب می‌پذیرد، اقبال زیادی جامعه خواهان آن هستند که قواعد کلی و معیارهای عمومی پذیرفته شده، به‌منزله قانون بر روابط قدرت، حکومت و جامعه حاکم شود تا به تاراج منافع ملی، بی‌قانونی، ظلم و استبداد پایان بخشیده شود، و مردم در تصمیمات سیاسی و در تعیین سرنوشت خود سهیم گردند. عدالت به برابری و تساوی معنا می‌شود و انواع آزادی‌ها در چارچوب قانون رواج می‌یابد؛ این درحالی است که مطالبات آنان دارای معانی و مبانی ارزشی خاصی است و با مبانی فکری و سنت گذشته خود متفاوت است. به همین جهت بسیاری خواهان آن‌ها می‌شوند درحالی که در میانشان اختلاف می‌شود که با چه معنا و مبانی آن‌ها را بطلبند و عده‌ایی هم به ملاحظه برخورداری آن‌ها از معانی و مبانی خاص به مخالفت با آن‌ها بر می‌آیند. در کل در این دوره، خاصه قبل از وقوع انقلاب مشروطه تا دوره پهلوی، از سویی فضای مطالباتی است که از مفاهیم و معانی نظام دانایی و معرفتی خود کم و بیش فاصله گرفته

و مفاهیم مطالبه شده در آن نظام یافت نمی‌شود هم‌چون آزادی و قانون و یا اگر یافت می‌شود در معنایی متفاوت از گذشته آن است؛ هم‌چون عدالت. از سوی دیگر، مطالبات در یک چارچوب مفهومی نظام‌یافته و منسجم و جمع نشده و معنی نمی‌یابند، و همین امر مانع از آن می‌شود که جامعه نظم مطلوب خود را برپایه مفاهیم خاص و معانی مشخص بین‌الادھانی استوار سازد، و در نتیجه جامعه هویت اساسی خود را نمی‌یابد.

