

Revolution Studies
Vol.01, No.02, Autumn & Winter 2023-24 (Serial 2)

Explaining the Internal Politics of the Islamic Republic of Iran in the Light of Peter Winch's Methodology

Seyyed Farshid Jafari Pabandi¹

Doi: 10.22034/fademo.2024.432651.1025

Behruz Salehi²

Mehdi KhoshKhati³

Abstract

The analysis and understanding of phenomena and issues in the realm of human sciences has always been done from the perspective of positive epistemology, which has made the understanding of phenomena and issues ambiguous. In order to understand Iran's social issues and phenomena, With the assumption that the understanding of any society is possible based on the beliefs of that society, The phenomena of humanities and social sciences have special complexities. This complexity has made the true understanding of the phenomena very difficult. Examining the understanding of the political and cultural issues of the Iranian society has had a special place in Iran from the point of view of experts and thinkers. Applying the method of qualitative content analysis, the present article tries to understand how the methodological approach of Peter Winch can be used to understand the political and cultural issues of Iranian society. Valid in relation to social and human phenomena, politics and culture have made the necessary use to reach the state of society, therefore Winch is the only philosopher who has paid attention and revised social rules from the perspective of validity and has followed the perspective of meta-affirmative epistemology.

Keywords: Understanding, rules, credits, social philosophy, metaaffirmative epistemology.

1. Assistant Professor, Department of Political Science, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. (Corresponding author) Fjafariz@gmail.com

2. Ph.d Candidate of political science, majoring in Iranian issues, Azad University, Zanjan, Iran. behroz_salehi55@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Political Science, Islamic Azad University, Zanjan, Iran. M.khoshkhati55@yahoo.com

تبیین سیاست داخلی جمهوری اسلامی ایران در پرتو روش‌شناسی

پیتروینچ

سید فرشید جعفری پابندی^۱

Doi: 10.22034/fademo.2024.432651.1025

بهروز صالحی^۲

مهدی خوش خطی^۳

چکیده: جهان اجتماع و انسانی، جهان فهم است و فهم بالاترین درجه شناخت پدیده‌های اجتماعی و سیاسی محسوب می‌شود. در واقع بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌ها برای حل مسأله زمانی می‌تواند به سرانجام مثبت و تأمین منافع ملی و انسجام اجتماعی و سیاسی منجر شود که در باب آن مسائل شناخت درست و راستینی انجام گیرد. شناخت درست و راستین زمانی میسر می‌شود که عواملان سیاست‌گذاری در تصمیم‌گیری به مرحله‌ی فهم از مسائل اجتماعی و سیاسی دست یابند. تحلیل و فهم پدیده‌ها و مسائل در قلمرو علوم انسانی در برخی از موضوعات از منظر معرفت‌شناسی اثباتی برای شناخت پدیده‌ها و مسائل را مبهم ساخته است. در این پژوهش سعی می‌گردد تا از منظر فرا اثباتی و از چشم‌انداز فکری پیتروینچ مسائل و پدیده‌های اجتماعی ایران مورد فهم و کنکاش قرار گیرد. با این فرض که فهم هر جامعه‌ای بر اساس اعتباریات همان جامعه امکان‌پذیر است. پدیده‌های علوم انسانی و اجتماعی از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار هستند. این پیچیدگی، شناخت راستین پدیده‌ها را با دشواری‌های بسیاری روبرو کرده است. بررسی فهم مسائل سیاسی و فرهنگی جامعه ایران از نظر صاحب‌نظران و اندیشمندان جایگاه خاصی را در ایران به دنبال داشته است. در این پژوهش سعی بر آن است چگونه می‌توان از رویکرد روش‌شناختی برای فهم مسائل سیاسی و فرهنگی برای آگاهی بخشی به جامعه استفاده کرد؟ وینچ فیلسوفی است که با نگرش به قواعد و فهم اجتماعی با در نظر گرفتن اعتباریات آن جامعه موردبازنگری قرار داده و از منظر معرفت‌شناسی فرا اثباتی تبعیت نموده است.

کلیدواژه‌ها: فهم، قواعد، اعتباریات، فلسفه اجتماعی، معرفت‌شناسی فرا اثباتی.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)

Fjafariz@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش مسائل ایران، دانشگاه آزاد، زنجان، ایران.

behroz_salehi55@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

M.khoshkhathi55@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳

دوفصلنامه انقلاب پژوهی | سال اول، شماره ۲ | پاییز و زمستان ۱۴۰۲ | صفحات ۳۱۶-۲۹۱

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

در شناخت پدیده‌های اجتماعی معیارهای مهمی برای شناخت و دستیابی به حقیقت و واقعیت‌ها از ضرورت اساسی والایی برخوردار هستند. البته پرواضح است با توجه به توسعه و گسترش معرفت‌شناسی اثباتی و یکی پنداشتن علوم انسانی-اجتماعی و علوم طبیعی فرایند شناخت معتبر پدیده‌های علوم انسانی-اجتماعی مخدوش گردید. نیازی به گفتن نیست که ماهیت علوم انسانی-اجتماعی با ماهیت علوم طبیعی و تجربی متفاوت است و به همین دلیل اهداف علوم طبیعی-تجربی را در تحقیقات نمی‌توان به سادگی به علوم انسانی-اجتماعی تسری داد و متدهایی که دانشمندان علوم طبیعی-تجربی در تحقیقات خود به کار می‌گیرند، همان‌ها را در اختیار محققان علوم انسانی-اجتماعی قرار داده. برخلاف علوم طبیعی-تجربی که محقق می‌تواند در فرایند پژوهش ارزش‌ها و باورهای ذهنی خویش را از واقعیت تحت پژوهش جدا کند و به تعبیر بهتر در فرایند پژوهش بی‌طرفی اختیار نماید. در علوم انسانی-اجتماعی اصول بی‌طرفی و جدایی ارزش‌ها و واقعیت‌ها امکان‌پذیر نیست. چرا که محقق علوم انسانی-اجتماعی فاصله‌ای میان خود و موضوع پژوهش نمی‌بیند. و به عبارتی در این علوم عالم و معلوم یکی است و محقق در علوم انسانی-اجتماعی در جایگاه تماشاچی نیست بلکه در مقام خود بازیگر است و بنابراین رعایت علیت و بی‌طرفی برای او مقدور نیست. نتیجه این می‌شود که موضوع تحت پژوهش محقق علوم انسانی-اجتماعی به کلی آمیخته به تفسیر ذهنی محقق می‌گردد. به عبارتی آنچه که در علوم انسانی-اجتماعی صاحب اقتدار پژوهی به ایجاد رابطه‌های علت و معلولی در قالب مکانیسم علی بلکه استدلال و دلیل‌آوری در قالب تفسیر است. برخلاف علوم طبیعی-تجربی که مقصود نهایی‌شان حصول یک نظریه تجربی است. مقصود غایی علوم انسانی-اجتماعی دستیابی به اندیشه‌های هنجاری است. مسأله اصلی این مقاله این است که به هر صورت از منظر کدام معرفت‌شناسی می‌توان شناخت معتبر و صادقی در مواجهه با پدیده‌های انسانی-اجتماعی دست یافت. به نظر می‌رسد که برداشت اثباتی که تفاوت ذاتی علوم انسانی-اجتماعی را با علوم طبیعی-تجربی نادیده می‌گیرد و در تحقیقات به همان منوال علوم طبیعی-تجربی عمل می‌کند. نمی‌تواند در فهم مسائل جامعه و ارائه‌ی حل مسائل کامیاب گردد. لذا در این مقاله در جستجوی یافتن پاسخی برای این پرسش هستیم که از خلال کدام معرفت‌شناسی و اندیشه‌ورز اجتماعی می‌توان به شناخت معتبری نسبت به مسائل

سیاسی جمهوری اسلامی ایران دست‌یافت؟ فرض این مقاله این است که با توسل به معرفت‌شناسی فرا اثباتی و به ویژه آراء و اندیشه‌های پیتر وینچ فهم مسائل سیاسی جمهوری اسلامی ایران از اعتبار بیشتر برخوردار خواهد شد. بر اساس این پرسش و فرضیه مقاله‌ی حاضر در دو بخش کلی و یک نتیجه‌گیری سازمان‌دهی می‌گردد. در بخش یکم لازم است که آراء و اندیشه‌های پیتر وینچ در متن معرفت‌شناسی فرا اثباتی مورد بحث قرار گیرد. در بخش دوم از چشم‌انداز اندیشه‌ی وینچ مسائل ایران از جمله حکمرانی دین‌مدارانه اسلامی-شیعی، معنای حقوق بشر از چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران و دموکراسی مورد بحث قرار گیرد. در خاتمه نیز نتیجه این پژوهش ارائه خواهد شد.

۱. مرور پیشینه تحقیق

در ارتباط با سوابق پژوهش، مربوط به موضوع مقاله حاضر، نیازی به گفتن دارد که با تعداد بی‌شماری از آثار مواجهیم که نویسندگان و اندیشه‌ورزان هر کدام از منظری مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تاریخ ایران را مورد پژوهش قرار داده‌اند. طبیعتاً بررسی و نقد آن‌ها امکان‌پذیر نیست. بنابراین سعی می‌شود که آثار برجسته‌ای که از سوی نویسندگان مهم و تأثیرگذار نوشته شده مورد بررسی قرار بگیرند. کاتوزیان در کتاب «دولت و جامعه ایران انقراض قاجار و استقرار پهلوی»، مفهوم مرکزی این کتاب «استبداد ایرانی» است. او در این کتاب به نقش قدرت سیاسی، مشروعیت حکومت در مواجهه و تعامل با مردم، در تاریخ ایران اشاره می‌کند. در واقع او درصدد است ریشه‌ی مسائل ایران از همه‌ی ابعاد از جمله فرهنگ و اقتصاد را به حوزه‌ی سیاست و قدرت سیاسی پیوند دهد. او سعی می‌کند که تعریفی از حکومت استبدادی ارائه دهد. از دید او، حکومت استبدادی، حکومتی خودسرانه و غیر قانونمند است. حکومتی که اگر کاری را اراده می‌کند و زورش هم به اجرای آن می‌رسد هیچ مانع قانونی در برابر آن وجود نداشت اعم از گرفتن جان و مال افراد یا حتی قتل عام شده است. مطابق نظر کاتوزیان، در نظام استبدادی، قانون - یا در واقع مقررات حاکم بر سرنوشت مردم - ناشی از یک دولت مقتدر و مستقل است که ممکن است در هر آن و لحظه‌ای بدون کوچک‌ترین تشریفات اشکالاتی تغییر یابد و به همین دلیل استنباط قانون، به آن معنا که در

فرهنگ وجود داشته و دارد، در چنین نظامی ناموجود است.

از مسائل و ویژگی‌های جامعه‌ی استبدادی ایران به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

- کوتاه بودن عمر طبقات در ایران و تغییر ترکیبشان در ظرف دو سه نسل، فقدان فنودالیسم مالکان زمین از جمله مسائل ایران محسوب می‌شد دلیل آن‌هم روشن بود: زمین زراعی مستقیماً در مالکیت دولت بود و به اراده‌ی دولت به زمین‌داران واگذار می‌شد و انتقال دیگرباره‌ی آن‌هم در اختیار دولت بوده، طبقات کلاً متکی به دولت بودند.
- مسئله دیگر فقدان اجتماعی دولت بود. دولت فوق اجتماع بودن و به هیچ سنت و قانونی مفید نبود. دولت پایگاه اجتماعی نداشت و نماینده‌ی هیچ طبقه‌ای نبود. مسأله‌ی دیگر، مشروعیت دولت بود که بر مبنای اسطوره‌ی فره ایزدی تعریف می‌گردید. پادشاه را خداوند برمی‌گزید و خداوند عزل می‌کرد. دولت خارج از خود مشروعیت مستمر و مداومی نداشت.
- مسأله دیگر قانون بود. یعنی چهارچوبی که تصمیم‌های دولت به حدود آن محدود و قابل پیش‌بینی باشد، وجود نداشت. قانون عبارت از رأی دولت بود که هر لحظه می‌توانست تغییر کند. حقوق در انحصار دولت بود و مردم اصولاً حقی نداشتند. از این رو طبقات اجتماعی دولت را از آن خود نمی‌دانستند. مسأله دیگر فقدان انباشت سرمایه و عدم رشد صنعت و کاپیتالیسم بود. دلیل آن هم نبود حق مالکیت و امنیت ناشی از آن، در یک چهارچوب قانونی بود.

۲۹۴

کاتوزیان به احصاء مسائل ایران پرداخته است در باب اینکه از خلال کدام معرفت‌شناسی می‌توان به فهم این مسائل پرداخت، اشاره‌ای نشده است.

شایگان در کتاب پنج اقلیم حضور که بیشتر روی یکی از عناصر فرهنگی ایرانیان یعنی شاعرانگی متمرکز شده است از آن‌رو مورد توجه این پژوهش است که شاعرانگی ایرانیان موجب اتخاذ اعتباراتی فرهنگی برای ایرانیان شده است که فهم آن می‌تواند در تمام مسائل فرهنگی ایران تأثیرگذار باشد. شایگان در این کتاب با بررسی معنوی و فلسفی شعر پنج شاعر ایرانی: فردوسی، خیام، مولوی، سعدی و حافظ در تلاش بوده است تا شاعرانگی ایرانیان را بشناسد و بشناساند. به نظر او جایگاه ویژه‌ی این شاعران در تفکر ایرانی صرفاً ثمره‌ی استثنایی آنان نیست بلکه این پنج شاعر هر یک به تناسب نبوغ خاص خود، نماینده‌ی تبلور یک جریان

بزرگ تبارشناسی فکر است. که سبک و سیاق و شیوه‌های منحصر به خود را در بازتاب نحوه‌ی ویژه‌ی جهان‌شناسی خود در پیش می‌گیرد.

سیدجواد طباطبائی در کتاب زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، در این اثر به ابعاد مختلف اندیشه‌ی سیاسی می‌پردازد. و در این میان اندیشه‌های سیاسی فارابی، اخلاق مدنی مسکویه، رازی، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، جلال‌الدین دوانی، صدرالدین شیرازی و ملاحادی سزواری را مورد تفسیر قرار می‌دهد. مفهوم کلیه‌ی این اثر در واقع همان «زوال» است که اندیشه‌ی مرکزی طباطبائی است. اندیشه‌ی سیاسی در ایران از دید طباطبائی فراز و نشیب‌های بسیاری داشته است و سرانجام به زوال رسیده است. به نظر می‌رسد که طباطبائی ریشه‌ی بسیاری از مسائل سیاسی ایران را در مفهوم زوال جستجو می‌کند او در واقع بر مبنای یک دلیل مسئله‌ی بنیادی فقدان اندیشه‌ی سیاسی در ایران را ریشه مسائل لاینحل قلمداد می‌کند. طباطبائی در واقع خود با یک نگاه تحلیل‌گرایانه و زوال‌اندیشه‌ی سیاسی را منشأ بسیاری از معضلات و مشکلات سیاسی می‌دانند اما در باب چگونگی فهم مسائل چیزی برای ما نمی‌گویند.

فهم معتبر و صادق مسائل سیاسی و فرهنگی ایران از سوی قدرت‌های بزرگ بین‌المللی به ویژه ایالات متحده آمریکا و قدرت‌های اروپائی چون انگلیس، فرانسه و آلمان، با عنایت به فاصله‌ای که با مسائل ایران دارند، شاید امکان‌پذیر نباشد. از همین روست که تاکنون سیاست‌های ضدایرانی قدرت‌های بزرگ همواره با شکست و ناکامی مواجه شده است؛ و دلیل این ناکامی‌ها را باید در اعتباریات حاکم بر جمهوری اسلامی ایران جستجو کرد. دولتمردان و سیاست‌گذاران قدرت‌های بزرگ از چشم‌انداز اعتباریات جوامع خود که طی هشتصد سال یعنی از قرن ۱۲ میلادی تاکنون شکل گرفته است. موضوع پژوهش حاضر در واقع درصدد است که اعتباریات جمهوری اسلامی ایران را بر اساس اندیشه «پیتروینچ» مورد تحلیل قرار دهد و از قبل آن فهمی صادق از مسائل ایران در اختیار جامعه علمی و دولتمردان قرار گیرد.

۲. مبانی نظری و روش

وینچ یکی از برجسته‌ترین فلاسفه علوم اجتماعی است که به قول «آیان کریب»، اندیشه‌ورزان

جامعه‌شناسی کمتر از او یاد می‌کنند. به نظر او وینچ تأثیری پنهان و پوشیده بر جامعه‌شناسی داشته است. اینکه چرا وینچ از دیدگان جامعه‌شناسان پنهان مانده، شاید یک دلیل این باشد که نگرش او، نگرشی ضد طبیعت‌گرایی، تجربه‌گرایی است. امروزه که معرفت‌ها و نگرش‌های ضد طبیعت‌گرایی بسط و گسترش می‌یابند و به تدریج عالمان علوم اجتماعی از اسارت طبیعت‌گرایی رها می‌شوند، اندیشه‌ی وینچ در مرکز علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. با نهادینه شدن معرفت‌های ضد طبیعت‌گرایی (پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پست‌مدرن، نظریه انتقادی) در آینده دیگر دانشمندان نمی‌توانند بی‌تأمل اندیشه‌ی وینچ بگذرند. وینچ در صف سنت مهاجمان فلسفی به دیدگاه تجربه‌گرایی علوم اجتماعی قرار دارد. او در اثر ارزشمند خود «ایده علم اجتماعی» درصدد یک نتیجه‌گیری رادیکال است: او می‌خواهد استدلال کند که نه تنها روش‌های تبیین علمی برای حوزه علوم اجتماعی نامناسب هستند، بلکه طبقه‌بندی‌هایش با هدف واقعی و حقیقی علوم اجتماعی سازگار نیست. علوم اجتماعی تجربه‌گرا بر یک خطای معرفت‌شناختی استوار بوده است و دارای یک اغتشاش مفهومی از «جان استوارت میل» به این سو بوده است: مدل دانش علمی طبیعی به گونه‌ای وحدت‌روش را باعث می‌گردد که قواعد را با علل اقدام اجتماعی در هم می‌آمیزد. وینچ در همین راستا همپل را به باد انتقاد می‌گیرد. مطابق نظر او تئوری همپل چیزی جز تفسیر امروزی از روش‌های مقایسه و تعمیم «میل» نیست. (آیان کریب، ۱۹۹۹، ص. ۱۲۴) از همین رو وینچ یکی از با نفوذترین کوشش‌ها را جهت تدوین یک فلسفه غیرطبیعت‌گرایی علوم اجتماعی را انجام داده است. از نظر او ساختار کافی برای تبیین اقدام وجود ندارد.

در واقع اهمیت وینچ به خاطر موضع ضد طبیعت‌گرایی او است. تئوری او مخالف صریح طبیعت‌گرایی است که فرقی میان انسان‌ها و موضوع و ماده اصلی علوم طبیعی قائل نیستند و در مطالعه مسائل انسانی شیوه‌های برخورد با مسائل طبیعی را تجویز می‌کنند. (بوک، ۱۳۷۸، ص. ۵۳۴). ضد طبیعت‌گرایان معتقدند که در بررسی انسان‌ها، مطالعه کننده می‌تواند با آن‌ها ارتباط برقرار کند و بکوشد تا معنای کلمات و نیازهای آن‌ها را دریابد درحالی‌که فیزیکدان نمی‌تواند به همین شیوه با مواد فیزیکی و سازوکارهایی که موضوع بررسی اوست ارتباط داشته باشد. به نظر ضد طبیعت‌گرایان رفتار بشری و فرایندهای ذهنی را نمی‌توان با همان زبان و بیان که در بررسی فرایندهای فیزیکی، شیمیایی یا فیزیولوژیکی بدن انسان به کار برده

می‌شود، تبیین و تشریح کرد و نتایج بررسی‌های مربوط به ساخت مغز بشری و فرایندهایی که در آن می‌گذرد به هیچ وجه قادر نیست توضیح دهد که مردم چگونه می‌اندیشند، تصمیم می‌گیرند، عمل یا احساس می‌کند.

وینچ در کتاب خود - ایده علم اجتماعی - مدعی همین معنی است که عالمان علوم اجتماعی استعداد زیادی برای بد فهمیدن پیشینه خویش دارد. آنان به غلط می‌اندیشند که تبیین علمی که طالب آن‌اند درست مانند تبیینی است که مطلوب عالمان علوم طبیعی است و این در حالی است که رفتار آدمیان را باید رفتاری تابع قاعده دانست نه رفتاری تابع نظم علمی که رفتار اشیاء بی‌جان طبیعت است. (راین، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۹).

نکته‌ی دیگری که اهمیت اندیشه وینچ را مضاعف می‌سازد، وجود رگه‌های «نسبی‌گرایانه» در ایده او است که به نظر می‌رسد در مقصد اندیشه اجتماعی امروز منزلت ویژه‌ای را کسب کند. اندیشه‌های فلاسفه علم امروز از جمله توماس کوهن، کارل پوپر، ایمره لا کاتوش و پل فایرابند همه مهر تأییدی بر نسبی‌گرایی است. «آنتونی گیدنز» در کتاب «سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی» می‌نویسد:

مفاهیم نسبی‌گرایانه نوشته‌های کوهن درباره حقیقت مسئله‌ای اساسی در بحث درباره آثار او از زمان انتشار کتاب ساختاربندی‌های علمی بوده است. چنین مفاهیمی در نوشته‌های برخی از فیلسوفانی که با فلسفه علم سر و کار ندارند به چشم می‌خورد مثلاً در آثار گادامر در مورد هرمنوتیک و آثار وینچ در فلسفه‌ی بعد وینگشتاین این مفاهیم شالوده‌بحث‌هایی هستند که در این زمینه در گرفته است. سرچشمه تلاش در جهت نسبی‌گرایی را به آسانی می‌توان یافت: در واقع، گرایش به نسبی‌گرایی از یادگیری‌های آرمان‌گرایانه این مؤلفان سرچشمه می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۳۹۴).

۳. ارتباط فلسفه با علم از نظر وینچ

شاید در میان فلاسفه‌ی علوم اجتماعی وینچ تنها کسی که به بهترین وجهی در باب ارتباط بین فلسفه و علم سخن گفته است. اهمیت اندیشه‌ی او از آن‌روست که وی به جای اینکه مرز بین فلسفه و علم را مشخص کند و حصار بی‌فلسفه و علم بکشد و راه آن دو را جدا بداند، از پیوند آن دو و نقش فلسفه در علم سخن می‌گوید.

مسئله‌ای که وینچ را به خود مشغول ساخته، تعیین موضوع علم است. او در کتاب خود بیشتر درصدد فهم این مسئله است که فلسفه چه کاری می‌تواند برای علم انجام دهد و چگونه علم محتاج فلسفه می‌شود. پرسش‌هایی وجود دارند که علم تجربی قادر به پاسخ‌گویی آن‌ها نیست. از جمله‌ی این موارد تعیین و تحدید موضوع علم است. از اینجا بحث وینچ وارد علوم اجتماعی می‌شود. بر خلاف تجربه‌گرایانی چون لاک و پیروان او، وینچ معتقد است که علم محتاج فلسفه است و این احتیاج در تعیین موضوع علم است. از نظر او در علوم اجتماعی نخست فلسفه باید معین کند که جامعه‌شناسی چه چیزی را مطالعه کند یعنی در آغاز فیلسوف باید ماهیت عمل اجتماعی و ماهیت روابط اجتماعی را به دست دهد و سپس علم تجربی بر پایه‌ی آن بنا شود. چرا که دانشمندان نمی‌توانند بگویند حقیقت رابطه‌ی اجتماعی چیست. به تعبیر روشن وینچ می‌گوید که تلقی ما از موضوع در روش ما نسبت به بررسی آن موضوع تأثیر می‌گذارد؛ یعنی برداشت ما از یک امر در روش بررسی و در فهم آثار آن امر تأثیر جدی دارد. این تأثیر، تأثیر اساسی و تعیین‌کننده‌ای است و از نظر وینچ تا آن اندازه مهم است که همه بررسی به آن بستگی دارد. جهان خارج را ما در ترکیب نظریه‌ها می‌فهمیم. ما به دنیای خارج معنی می‌دهیم نه اینکه معنی را از دنیای خارج بگیریم؛ یعنی تلقی نخستین ما از یک موجود در فهم ما از آثار آن موجود تأثیر می‌گذارد. اول تلقی را برمی‌گیریم و به دنبال آن تلقی، رفتارمان را سامان می‌دهیم. اگر این تلقی عوض شود، تنها بازتاب ما عوض نمی‌شود بلکه روش شناخت و بررسی ما هم عوض می‌شود. روش کاوش نیز بستگی به تلقی پیشین ما از شیء مورد کاوش دارد. اگر کسی تلقی غیرمادی از فرشتگان داشته باشد، ناگزیر در بررسی و شناخت آن‌ها به دنبال روش تجربی نمی‌رود و می‌داند که اگر بخواهد فرشتگان را بشناسد این کار را نمی‌تواند به کمک ابزارهای تجربی و دستگاهی آزمایشگاهی انجام دهد. اگر راهی برای شناخت وجود داشته باشد آن روش غیر از روش تجربه است. این فهم از آنجا به دست می‌آید که یک شناخت پیشین داریم، یعنی آن‌ها را اول غیرمادی تلقی کرده‌ایم. و سپس به شناخت آن‌ها توجه کرده‌ایم و به همین دلیل هم فهمیدیم که شناخت با ابزار خاصی ممکن است که در زمینه امور تجربی آن ابزار به کار نمی‌آید.

به نظر می‌رسد که وینچ تا اینجا با اصحاب تأویل و پیروان هرمنوتیک هم صدا باشد. پیروان روش هرمنوتیک نیز از صحبت از پیش برد برداشت‌ها یا تلقی پیشین می‌کنند که تأثیرگذار در

تأویل و تفسیر و سپس فهم هستند. این واقعیت است که تأویل همواره در مفهوم‌سازی خاصی از مورد توجهمان ریشه دارد. ما با این یا آن شیوه خاص یعنی پیشبرد برداشت‌هایمان به آن می‌اندیشیم، شیوه‌ای که خود در ادراک‌های گسترده‌تری درباره قلمروی یعنی ریشه دارد که ما در چارچوب آن، به توصیف آن می‌پردازیم، شیوه‌ای که سرانجام در کلیت معینی از پیش داشت‌ها یا تلقی‌های پیشین ما جا کرده است؛ بنابراین هیچ تأویل و در نتیجه هیچ فهمی نمی‌تواند فاقد پیش‌برداشت‌ها باشد و این پیش شرط اساسی هرگز نه رابطه‌ی مبتنی بر فهم با جهان است.

به هر جهت خلاصه سخن این است که بررسی ما از انسان در علوم روانشناسی و در اقتصاد و در جامعه‌شناسی بستگی کامل به این دارد که ما انسان را چه موجودی بدانیم. اگر رأی خود را درباره‌ی چگونگی انسان عوض کنیم، روش علم ما و همچنین فرآورده‌های علمی ما هم تغییر خواهد یافت. علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی هم جزو علوم انسانی است. در همین جا وینچ می‌پرسد چه کسی تلقی ما از انسان را عوض می‌کند؟ به عبارت دیگر و به طور کلی منبع و سرچشمه شناخت از کجاست؟ وینچ معتقد است که در اینجا فلسفه به کمک ما می‌آید و سرچشمه و منبع شناخت ما قرار می‌گیرد. از نظر او موضوع علوم اجتماعی را فلسفه به ما می‌دهد. پس برای شناخت پدیده‌های انسانی نیاز به تلقی نخستین است که این تلقی نخستین به کمک فلسفه انجام‌پذیر است. منظور وینچ از فلسفه شناخت‌هایی است که از راه تجربه به دست نمی‌آید و علم خودش نمی‌تواند به آن شناخت دست پیدا کند ولی به آن‌ها نیازمند است و بی آن‌ها پا نمی‌گیرد.

۳-۱. وینچ و رفتارهای تابع قاعده

وینچ معتقد است که عمل اجتماعی یک عمل معنی‌دار است. به نظر وی پدیده‌های طبیعی بی‌معنی هستند. او تحت تأثیر مکتب ویتگنشتاین است. فیلسوفی که نقش زبان در تعاملات اجتماعی را بیش از پیش و از منظری خاص مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. فهم ایده ویتگنشتاین در مورد زبان کمک شایانی به درک ایده‌ی وینچ می‌کند.

ویتگنشتاین دو فلسفه دارد: یکی متعلق به سال ۱۹۲۱ است که در آن حدود تعبیر تفکر معین می‌شود و دیگر فلسفه‌ای شاید نور و به همان اندازه با اهمیت که در کتاب پژوهش‌های

فلسفی بیان شده است. در این کتاب ویتگنشتاین در باب کاربردهای زبان هر روزی در صورت‌های مختلف و در حدود و مرزهای این تحقیق کرده است.

طبق نظر او جهان از واقعیت‌های اتمی یا جزیی و زبان از گزاره‌های اتمی یا مقدماتی یا بسیط... تشکیل شده است و هر گزاره مرکب را هم می‌توان به گزاره‌های بسیط تجزیه کرد. اندیشه تصویر واقعیت است که در قالب زبان یا گزاره‌ها بیان می‌شود. اندیشه یا زبان وقتی با واقعیت قابل مقایسه است که شکل و ساخت منطقی آن‌ها با واقعیت یکسان باشد. تنها در این صورت است که می‌توان تصویر واقعیت را با خود واقعیت مقایسه کرد و درستی و نادرستی آن را دریافت. اندیشه یعنی گزاره معنادار و یک گزاره وقتی معنادار است که شکل منطقی آن با واقعیت یکسان است.

به زبان ساده به زعم ویتگنشتاین معنی در گرو فهمیدن است؛ بنابراین سخن هر چیزی را نمی‌توان گفت و سپس برای آن ادعای معنی کرد. تنها می‌توان واژه‌ای را به کار برد و جمله‌ای را گفت که آن واژه و آن جمله در بردارنده معنی باشد، نمی‌توان برای هر واژه‌ای ادعای معنا کرد و اگر کسی نفهمید نسبت به آن بی‌تفاوت ماند که اگر فهمیده نمی‌شود مهم نیست و ربطی به ما ندارد، به کار بردن واژه‌ها باید به گونه‌ای باشد که از آن معنی ویژه‌ای بیرون آید؛ یعنی باید چیزی گفت که فهمیده شود به همین دلیل گفته می‌شود که معنی در گرو فهمیدن است و زبان یک امر مباحثه‌دار است (بزرگی، ۱۳۷۷، ص ۱۱). مانند پول که یک چیز مورد پذیرش است. فهمیدن در گرو تبعیت از قاعده است. قاعده چیزی است که فهمیدن در گرو آن است. رفتار متضمن یک قاعده است. هر جا تبعیت از قاعده است معنی هم هست. هر جا تبعیت از قاعده ممکن نیست، معنی هم ممکن نیست. فی‌الواقع وینچ نیز همین را می‌گوید. نکته‌ای را که باید در اینجا مدنظر قرار داد این است که قاعده یک امر جمعی است، قاعده‌ی فردی وجود ندارد.

قاعده آن است که گروهی به آن گردن نهاده باشند و آن را پذیرفته باشند و به آن عمل کنند و عمل به او معنی بخش باشد و اگر کسی از محدوده آن بیرون رفت عملش قابل فهم نباشد. از نظر وینچ دو دسته عمل وجود دارد: یک دسته اعمالی که بی‌معنی تلقی می‌شوند و یک دسته اعمالی که با معنی هستند و متکی بر قواعدند. مطابق نظر وینچ ما باید از انسان تلقی اعتبار سازداشته باشیم و این تلقی را فلسفه می‌دهد و علم نمی‌دهد. انسان موجودی است اعتبار

۳۰۰

ساز و به دلیل اعتبار ساز بودن همه‌ی آثار او معنی دیگری دارد و فهم دیگری برمی‌دارد. به همین دلیل غفلت از اعتبارسازی آدمی، سبب خروج از مسیر اصلی و به بیراهه رفتن است؛ بنابراین مطابق نظر وینچ عمل اجتماعی همه عمل معنی‌دار و عمل اعتباری است و همان عملی است که در آن تبعیت از قاعده است. وینچ یک توصیه مهم به جامعه‌شناسان دارد: از دیدگاه او جامعه‌شناس نباید بگوید که اعمال مردم مورد پذیرش من نیست و آنها غیرمنطقی هستند، همه کارهای مردم در یک جامعه برای جامعه‌شناس منطقی است؛ زیرا که از نظر خودِ فاعل منطقی است. او نباید نظر خود را ملاک قرار دهد. نظر فاعل را باید ملاک قرار گیرد؛ به عبارت دیگر اعمال فاعلان را باید با اعتبارات خودشان معنی کرد نه با اعتباراتی که خود ما داریم. اعتبارات یعنی مجموع «شمرده شدن‌ها یا محسوب شدن‌ها»؛ یعنی آنچه را که یک جمعی یک قاعده را محسوب می‌دارند؛ مانند پول، پول در واقع یک تکه کاغذ است، لیکن ما روی آن ارزش‌گذاری کرده‌ایم و قاعده‌ای برای آن در نظر گرفته‌ایم. جامعه‌شناس باید این محسوب شدن‌ها را مدنظر قرار بدهد.

۴. قواعد و اعتباریات سیاسی در جامعه ایران

۴-۱. حکمرانی دینمدارانه‌ی اسلامی - شیعی

در اصل دوم فصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بنیان این نوع از حکمرانی با وضوح تمام برشمرده شده است: «جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه‌ی ایمان به خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او، وحی الهی و نقش بنیادین آن در میان قوانین، معاد و نقش سازنده‌ی آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا، عدل خدا در خلقت و تشریح، امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی، کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین و استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته‌ی بشری و تلاش در پیشبرد آنها و نیز نفی هرگونه ستمگری و ستم‌کنشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند.» (قانون اساسی ج.۱. ایران، اصل دوم، ۳۲).

امام خمینی (ره) حکمرانی دینمدارانه‌ی اسلامی شیعی را اینگونه تفسیر می‌کنند، این

۳۰۱

جمهوری به یک قانون اساسی متکی است زیرا قانون اسلام اینکه مآخذ جمهوری اسلامی می‌گوییم بر این اساس که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود این‌ها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است. اما اسلامی برای اینکه قانون اساسی اش عبارت است از قانون اسلام. اسلام در همه ابعاد قانون دارد و به همین جهت احتیاج به قوانین دیگری نداریم و قانون اساسی فعلی را تصفیه می‌کنیم، یعنی نظر می‌کنیم. هر مقدارش موافق با قانون اسلام است، آن را حفظ می‌کنیم و مقدارش که مخالف با قانون اسلام است آن را حذف خواهیم کرد؛ بنابراین، اسلامی بودن نظام از منظر امام خمینی (ره) این است که احکام و قوانین اسلام روابط و مناسبات مختلف حکومت را تنظیم می‌کند. مراد از حکمرانی و دینمدارانه‌ی این است که جمهوری اسلامی ایران با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و بر محور اسلام حرکت می‌کند و شکل می‌گیرد (میرزاده، ۱۳۸۹، صص. ۱۳۶-۱۳۳).

اصل دوازدهم قانون اساسی با صراحت تمام دین اسلام را دین رسمی جمهوری اسلامی ایران اعلام می‌کند: «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است» و این اصل الی الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق و ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق این مذهب خواهد بود. با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب این اصل نشان می‌دهد که قاعده و اعتبار اسلامیت نظام جمهوری اسلامی ایران یک امر سطحی و صوری نمی‌باشد بلکه در تمامی مناسبات و روابط اسلامی بودن نظام باید مورد توجه واقع شود (قانون اساسی، صص. ۱۴۴-۱۴۳). وقتی همه مناسبات و روابط باید از اسلامیت برخوردار شود. یعنی حاکمیت قوانین اسلام بر تمامی قوانین و مقررات در حوزه‌های مختلف تضمین شده است. این اصل یکی از ضمانت‌اجراه‌های اصلی اسلامی بودن نظام است. طبق این اصل کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر کلیه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده شورای نگهبان است. خود شورای نگهبان به عنوان نهادی که از

لوازم اسلامی بودن نظام محسوب می شود یکی از کارکرد های مهم آن تشخیص انطباق قوانین و مقررات مختلف با موازین اسلام است.

از سوی دیگر اصل هفتاد و دوم قانون اساسی مجلس شورای اسلامی نمی تواند قوانینی را وضع کند که اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد. (همان) به نظر می رسد، مبانی دینی مندرج در قانون اساسی ایران در جایگاه ویژه ای قرار دارد و این مبانی بر سایر اصول قانون اساسی، غلبه دارد. باز به عنوان نمونه تأکیدی که در اصل چهارم قانون اساسی به حاکمیت موازین اسلامی بر عموم همه ی اصول قانون اساسی شده است، جایگاه و مرتبه ی اصول دینی را نسبت به سایر اصول متمایز می کند؛ بنابراین جمهوری اسلامی نوعی حکومت اسلامی است (دبیر نیا، ۱۳۹۷، صص. ۸۵-۸۴).

اسلامیت جمهوری اسلامی ایران که در حکمرانی اسلامی- شیعی بعد از انقلاب اسلامی تأثیر بنیادی داشته است، ریشه در این مسئله دارد که یکی از عناصر اصلی سازنده ی سیاست در این قلمرو است به گونه ای که وقتی از فرهنگ اسلامی- ایرانی سخن می رود، منظور این است که سایر عناصر را نیز در خود می گنجاند زیرا ملاک خودی بودن در این فرهنگ، انطباق پذیری آن با ارزش های توحیدی یا دست کم عدم مباینت با آن است (مفتخری، ۱۳۹۲، ص. ۹۶).

قلمرو در نظام دین مدار اسلامی- شیعی جمهوری اسلامی ایران، دین قلمروی حداکثری دارد. برخلاف در نگاه حداقلی، اصولاً دین به مسائل دنیوی و زندگی، اجتماعی انسان ها ارتباطی ندارد و اصولاً اداره ی جامعه و برنامه ریزی توسعه و تکامل اجتماعی به خرد انسانی و عقلانیت ابزاری واگذار شده است. از چشم انداز دین حداقلی، دین رابطه ی معنوی آدمیان با خداوند است که از خلال آن سعادت اخروی او را نیز تأمین می کند و اگر حکم و قانونی، آداب و مناسکی وجود دارد به پوسته دین مربوط می شود، اما گوهر ذات دین خداشناسی و سعادت اخروی انسان هاست؛ بنابراین مطابق دیدگاه، حداقلی، انتظار حداقلی از دین، قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی و اخلاقی به حداقل تحویل و فروکاهش یافته و شروع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است. دیدگاه حداقلی خود را در امور آخرتی محدود و منحصر کرده و در امور دنیایی مهم به حداقل لازم بسنده کرده است. اما دیدگاه حداکثری، جامع نگر بوده و هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می شود؛ به عبارت دیگر رسالت و

جهت گیری دعوت انبیاء به تأمین سعادت آخرتی انسان‌ها نیست و نیازمندی‌های بشر در عرصه ی اجتماع و سیاست، تعلیم و تربیت را نیز در بر می گیرد. همانگونه که مرتضی مطهری از دیدگاه دین حداکثری دفاع کرده و از همگرایی و همسویی دین و دنیا سخن گفته و دیدگاهی جامع نگر در این باب اتخاذ کرده است (عباسی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۳).

از دید نظام دین‌مدار اسلامی-شیعی جمهوری اسلامی ایران تردیدی در حداکثری بودن دین وجود ندارد هرچند مشکل اساسی در این میان وجود تلقی‌های متفاوت از حداکثری بودن دین و محدوددهی آن است. البته این اختلاف دیدگاه‌ها در مورد دین و محدوددهی آن مختص این دیدگاه از دین نیست، بلکه مدافعان حداقلی بودن دین نیز برداشت یکسانی از این موضوع ندارند. اما یکی از اعتباریات جمهوری اسلامی ایران برداشت حداکثری مطلق نسبت به دین است. از منظر نظام دین‌مدار اسلامی-شیعی جمهوری اسلامی ایران، دین اسلامی از ادیانی است که هیچ موضوعی از آن نیست که موضع مشخصی نداشته باشد و نکته‌ی خاصی ابراز نکرده باشد (حیسی، ۱۳۹۴، ص. ۸).

اندیشه‌ی حکومت اسلامی امام خمینی (ره) این مدعا را به اثبات می‌رساند. از نظر ایشان مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کفایت نمی‌کند و برای اینکه قانون مایه‌ی اصلاح و سعادت بشر شود به قوه‌ی اجرائی و مجری نیازمند است. به این دلیل خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قوانین، یعنی، احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اراده مستقر کرده است. از این رو رسول اکرم (ص) در رأس تشکیلات اجرائی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت و علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام به اجرای احکام و نظامات اسلام همّت گماشته بود تا دولت اسلامی را به وجود آورد. بنا به باور ایشان اصولاً قانون و نظامات اجتماعی مجری لازم دارد چرا که در همه ی کشورهای عالم همیشه این گونه بوده است که قانون‌گذاری به‌تنهایی فایده ندارد (جلیل، ۱۴۰۱، صص. ۳۱-۵) قانون‌گذاری صرف سعادت بشر را به‌تنهایی تأمین نمی‌کند. لذا این قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاه‌ها را اجرا می‌کند و ثمره‌ی قوانین و احکام عادلانه دادگاه‌ها را عاید مردم می‌سازد. بنابراین از نظر ایشان اهمیت وجود ولت اسلامی آن است که قوانینی که از طرف خداوند متعال و به‌واسطه پیامبر به ما رسیده است باید در یک نظام سیاسی و با تشکیل یک دولت اسلامی در جامعه پیاده‌سازی شوند تا زمینه‌های سعادت بشری، هم در دنیا و هم در آخرت (دین حداکثری)

فراهم شود؛ بنابراین هدف از تشکیل دولت اسلامی تنها سعادت اخروی بشر نبوده است بلکه دولت اسلامی خود مقدمه‌ای برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه است که زمینه را برای سعادت دنیوی بشر نیز فراهم کند.

از دید امام خمینی (ره) حکومت اسلامی هیچ‌یک انواع طرز حکومت‌های موجود نیست، مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خودرأی باشد باجان و مال مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند؛ و هر که را که اراده‌اش تعلق گرفت بکشد و هرکس را که خواست انعام دهد. حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه مشروطه است.

مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرای و اداره مقید به یک مجموعه مشروط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. بنا به برداشت امام خمینی (ره) دولت اسلامی و تشکیل نظام اسلامی، فقه بنیان است و دولت اسلامی وظیفه دارد مبانی فقهی را در قالب یک ساختار سیاسی وارد عرصه حکمرانی کند تا بتواند به پرسش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی فرهنگی جامعه پاسخ دهد.

از دید آیت‌الله خامنه‌ای دولت اسلامی شرط رسیدن به جامعه اسلامی و تمدن اسلامی است. دولت اسلامی از چشم‌انداز فکری ایشان محتوای نظام اسلامی است یعنی مجموعه‌ای از فعالیت‌هایی که توسط انسان‌های معتقد در واقعیت زندگی مردم صورت می‌گیرد. از دید ایشان دولت اسلامی شامل همه کارگزاران نظامی اسلامی است، نه فقط قوه‌ی مجریه یعنی حکومتگران و خدمتگزاران عمومی. مطابق نظر ایشان معنای شعار دولت اسلامی این است که ما می‌خواهیم اعمال فردی، رفتار با مردم، رفتار بین خودمان و رفتار با نظام بین‌الملل و نظام سلطه‌ی امروز جهانی را به معیارها و ضوابط اسلامی نزدیک‌تر کنیم. دولت اسلامی دولتی مردم پایه است و بر محور رفع نیازها و مسائل مردم تشکیل می‌شود. ایشان دولت اسلامی را این‌گونه توصیف می‌کنند «دولت اسلامی ورق را به کلی برگرداند: مردم نقش پیدا کردند، نه فقط در انتخاب نماینده‌ی مجلس، در انتخاب رئیس‌جمهور، در انتخاب خبرگانی که قرار است رهبر را تعیین کنند، در انتخاب شوراها که قرار است شهردارها را انتخاب کنند در همه‌ی این مراحل حساس نظر مردم تعیین‌کننده شد.»

نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه‌ی دیگری که تقوا و عدالت است استوار است. اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه‌ی مردم هم بر او اتفاق کند از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است. به‌طور کلی آیت‌الله خامنه‌ای دولت اسلامی را دولتی الهی-مردمی می‌داند چراکه از دید ایشان، انقلاب اسلامی، هم اسلامی و هم مردمی بود. حکومتی که به‌واسطه‌ی آن به وجود آمد اسلامی و مردمی شد؛ یعنی جمهوری اسلامی. خلاصه جمهوری در دولت اسلامی این است: خدا و مردم (جلیل، صص. ۱۵-۱۲).

وقتی که گفتمان غالب در یک نظام سیاسی بر اساس مبانی دینی شکل بگیرد این گفتمان کلیدی قواعد و اعتباریات جامعه را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد. قواعد و اعتباریات سیاسی جمهوری اسلامی ایران نیز تحت تأثیر همین گفتمان دین‌مدارانی شیعی و اسلامی قرار دارد. و فهم مسائل این دولت بدون توجه به این قواعد و اعتباریات ساسی آمیخته به دین اسلام شیعی امکان‌پذیر نیست. در ادامه به مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قواعد و اعتباریات جمهوری اسلامی ایران مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۵. حقوق بشر

حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران را باید در زمینه‌ها و بستر دینی-اسلامی-شیعی مورد فهم قرار بگیرد. ۳۰۶ قاعده حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران برخلاف قاعده حقوق بشر جهانی مضمون و معنای خاص خود را دارد. اگر تفاسیر مربوط به حقوق بشر جهانی که بر بشر و زمینه سکولار استوار است به حقوق بشر در جمهوری اسلامی ایران حمل کنیم شاهد تعارضات و مغایرت بنیادی در فهم مسائل حقوق بشری در ایران خواهیم شد.

در مواجهه با حقوق بشر دو نگاه فلسفی-سیاسی متفاوت وجود دارد که یکی بر نسبت فرهنگی حقوق بشر تأکید دارد و دیگری بر جهان‌شمولی حقوق بشر را مورد تأکید قرار می‌دهد. دولت‌های سکولار غربی به اعلامیه جهانی و میثاقین حقوق بشر استناد می‌کنند؛ و مدعای جهان‌شمولی حقوق بشر و ارزش‌های آن را دارند و دلیل آن را پیوستن اکثریت قریب به اتفاق کشورها می‌دانند. اما دولت‌هایی هم هستند که جهان‌شمولی حقوق بشر را نمی‌پذیرند. بسیاری از این دولت‌ها در واقع در آسیا هستند و مدعای وجود ارزش‌های آسیایی هستند.

آن‌ها دولت‌های غربی را نقد می‌کنند و استدلال آن‌ها این است که دولت‌های غربی درصدد هستند که ارزش‌های خود را به صورت تحمیلی جهان‌شمولی کنند. اولین مواجهه آسیایی‌ها با جهان‌شمولی حقوق بشر در مارس ۱۹۹۳ در بانکوک اتفاق افتاد. ۴۰ کشور آسیایی در نشست مقدماتی منطقه‌ای آسیا که در واقع پیش اجلاس جهانی حقوق بشر در وین همان سال به شمار می‌رفت، طی اعلامیه‌ای اعلام نمودند: «در حالی که حقوق بشر طبیعتاً جهانی است، این حقوق می‌باید در یک فرایند پویا و متحول هنجار گذاری بین‌المللی مورد نظر قرار بگیرد؛ و اهمیت خصوصیات منطقه‌ای و سوابق گوناگون تاریخی، فرهنگی و مذهبی را می‌باید در خاطر داشت.» و نیز کشورهای توسعه‌یافته نباید حقوق بشر را از طریق تحمیل ارزش‌های ناسازگار با ارزش‌های فرهنگی مردم آسیا توسعه بخشند.

در نهایت این موضوع در اعلامیه‌ی اجلاس جهانی وین درج گردید. شاید دلیل این امر بتوان عدم موفقیت اندیشمندان غربی در ارائه مبانی برای جهان‌شمولی حقوق بشر از یک سو و از سوی دیگر اتکای آنان به مبانی لیبرال دانست که پلورالیسم یکی از مؤلفه‌های اصلی آن بود (Talabaki, 2018: 164-165) (طلابکی، ۱۳۹۷، صص. ۱۶۵-۱۶۴).

ابتدا در این بخش سعی می‌شود معنای جهان‌شمولی و نسبت فرهنگی حقوق بشر مورد بحث قرار گیرد و به عبارتی دو نگاه فلسفی-سیاسی-حقوقی نسبت به حقوق بشر بررسی و سپس به این موضوع پرداخته شود که جمهوری اسلامی ایران، در چارچوب کدام معنای قاعده و اعتبار حقوق بشر قرار دارد. شاید بهترین تفسیر از این دو نگاه متفاوت نسبت به حقوق بشر از آن جک دانلی استاد مطالعات بین‌المللی، دانشگاه دنور، ایالات متحده آمریکا باشد. که در ذیل اندیشه‌ی ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جک داخلی در مقاله‌ای تحت عنوان جهان‌شمولی نسبی حقوق بشر معنای جهان‌شمولی و نسبت فرهنگی حقوق بشر را مورد بحث قرار داده است. از دید دانلی ایالات متحده در تعقیب جنگی ایدئوژیک به مقیاس جهانی که هنجارهای حقوق بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد به طور مستمر به ارزش‌های جهان‌شمول دست می‌یازد (دانلی، ۱۳۹۴، صص. ۸۴-۴۷).

دانلی انواع جهان‌شمولی را مورد بحث قرار می‌دهد. اولین نوع جهان‌شمولی مفهومی و ماهوی است. از منظر او انگاره‌ی اصلی حقوق بشر بر جهان‌شمولی مفهومی دلالت دارد و جهان‌شمولی ماهوی یک فهم خاص یا فهرستی از حقوق بشر است. از حسب این نوع از

حقوق بشر؛ فرد به اعتبار انسان بودنش واحد حقوقی است که بین همه‌ی آدمیان مساوی است زیرا انسان‌ها یا مساوی هستند یا نیستند. حقوق بشر حقوق لاینفکی محسوب می‌شوند چرا که انسان بودن یا نبودن یک امر غیرقابل تغییر طبیعت است؛ یعنی قابل دستیابی. و از دست رفتنی نیست. از این منظر حقوق بشر حقوق جهان‌شمول قلمداد می‌شوند. به این معنا که آن‌ها به طور معمول توسط انسان‌ها جهان‌شمول قلمداد می‌شوند. جهان‌شمولی مفهومی عملاً راهی دیگر برای بیان این موضوع است که حقوق بشر بنا بر تعریف برابر و غیرقابل انفکاک است.

دومین نوع جهان‌شمولی مورد بحث جک دانلی مربوط به تعلق و اجرای جهان‌شمولی حقوق بشر است. مطابق نظر دانلی مدعیات قابل دفاع از جهان‌شمولی ناظر به حقوقی است که ما به عنوان انسان داریم. اینکه همه یا حتی یک نفر از این حقوق برخوردار است امر دیگری است. دانلی می‌گوید در تعداد زیادی از دولت‌ها، حاکمیت از اجرای اکثر حقوق بشر شناخته شده بین‌المللی فعالانه خودداری می‌کنند و حتی آشکارا نقض می‌کنند. در تمامی کشورها نقض چشمگیر حداقل برخی از حقوق بشر روزانه اتفاق می‌افتد، هرچند تفاوت‌های چشمگیری بین کشورها بر سر مصادیق و شدت نقض وجود دارد.

تلقی دانلی این است که رژیم‌های جهانی حقوق بشر هنجارسازی بین‌المللی شده است. اما اجرای هنجارهای موثق و معتبر بین‌المللی حقوق بشر به طور کامل به قلمرو اقتدار دولت‌های مستقل واگذار شده است. عمل‌نهادهای نظارتی که فراملی عمدتاً محدود به رصدکردن این است که دولت‌ها چگونه تکالیف بین‌المللی حقوق بشری خود را اجرا می‌کنند. سازمان‌های غیردولتی فراملی حقوق بشر و دیگر حامیان ملی و بین‌المللی بیشتر به فعالیت اقناعی می‌پردازند که هدف آن‌ها تغییر رویه و عمل حقوق بشر دولت‌ها است. دولت‌های خارجی مختارند تا نقض حقوق بشر را به عنوان موضوعی مورد علاقه مطرح کنند اما از هیچ‌گونه اقتداری برای اجرای یا تنفیذ حقوق بشر در قلمرو حاکمیتی دولتی دیگر برخوردار نیستند؛ بنابراین اجرای حقوق بشر که جهان‌شمول محسوب می‌شود شدیداً نسبی است و بیشتر تابع این است که کسی این بخت (خوب یا بد) را داشته باشد که کجای زندگی می‌کند.

نوع سوم جهان‌شمولی از دید دانلی جهان‌شمولی تاریخی است یعنی حقوق بشر غالباً به معنای جهان‌شمول محسوب می‌شود که اکثر جوامع و فرهنگ‌ها در طول قسمت اعظم تاریخ خود به حقوق بشر عمل کرده‌اند. ردپای حقوق بشر را در متون عربی معاصر و متون قرآنی؛

همچنین جوامع سنتی آفریقایی، جوامع آسیایی؛ و نظام کاست هندی می توان یافت. این داعیه‌های جهان‌شمولی تاریخی ارزش‌هایی چون عدالت، انصاف، انسانیت را با رویه‌هایی که هدف آن‌ها تحقق آن ارزش‌هاست. خلط می‌کنند. بنا به اعتقاد جک انلی میزان قابل توجهی از جهان‌شمولی ارزش‌ها از لحاظ تاریخی را می‌توان در طول زمان در بین فرهنگ‌ها مشاهده کرد، آیا هیچ جامعه، تمدن یا فرهنگی قبل از قرن ۱۷ رویه عمل و یا حتی نگرش موردقبول همگانی در مورد مصادیق مشخص حقوق برابر و غیرقابل انفکاک وجود نداشت (دانلی، صص. ۵۳-۴۹).

نوع چهارم جهان‌شمولی، به جهان‌شمولی کارکردی حقوق بشر اشاره دارد. از این منظر دانلی استدلال می‌کند که با اینکه انگاره‌های حقوق طبیعی یا حقوق بشر ابتدا در غرب جدید تحول یافت با این حال، دانلی بر غیر غربی بودن فرهنگی انگاره‌های حقوق بشری تأکید دارد. از دید او انگاره و رویه‌های حقوق بشری ناشی از ریشه‌های عمیق فرهنگی غربی نبود بلکه از تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تجددطلبی نشأت می‌گرفت؛ بنابراین آن‌ها در هر جایی که این تحولات رخ داده‌اند فارغ از فرهنگ پیشین محل، معنا و مناسبت دارند.

او می‌گوید هیچ خیری در فرهنگ کلاسیک یا قرون وسطی اروپائیان را به‌طور ویژه مستعد بسط انگاره‌های حقوق بشر نکرد. حتی اروپای جدید هم به‌طور خاصی برای حقوق بشر نامساعد بود. هیچ قرائت وسیعی مورد تأییدی در متون مسیحی از انگاره‌ی گسترده وسیعی از حقوق فردی برابر و غیر قابل انفکاک برای تمامی مسیحیان، چه رسد به انسان‌ها، حمایت نمی‌کرد. دانلی استدلال می‌کند که گسترش بازارها و دولت‌های جدید همان تهدیدات علیه کرامت انسانی که در اروپا تجربه شده بود اکنون جهانی ساخته است. لذا حقوق بشر بیانگر مؤثرترین واکنشی است که تاکنون در برابر گسترده وسیعی از تهدیدات متداول علیه کرامت انسانی که بازارهای اقتصادی و دولت‌های دیوان‌سالار در سراسر جهان تقریباً جهان‌شمول کرده‌اند، تعبیه شده است. حقوق بشر امروز تنها وسیله مؤثر برای تضمین کرامت انسانی در جوامعی است که تحت تأثیر بازارها و دولت‌ها قرار دارند. اگرچه این جهان‌شمولی کارکردی از لحاظ تاریخی اتفاقی و نسبی قلمداد می‌شود، اما کاملاً شایسته جهان‌شمولی است. این جهان‌شمولی حقوق بشر منوط به حقوق بشر است که راه‌حلی را برای تهدیدات سیستماتیک علیه کرامت انسانی تأمین می‌کند.

نوع پنجم جهان‌شمولی، جهان‌شمولی حقوق بین‌المللی است. دانلی معتقد است ما باید حمایت فعال و گسترده‌ای برای حقوق بشر شناخته‌شده بین‌المللی بیابیم. چنین حمایتی در قوانین بین‌المللی حقوق بشر مشهود است که موجب تحول چیزی شده که دانلی آن را جهان‌شمولی حقوق بین‌المللی می‌خواند؛ که سند اصلی این نوع از جهان‌شمولی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر است. کما اینکه بنا به روایت دانلی در سال ۱۹۹۳ اجلاس جهانی حقوق بشر در بند اول اجرائی اعلامیه و برنامه عمل وین تصریح کرد که ماهیت جهان‌شمول این حقوق و آزادی‌ها و دواع شک و تردید است (دانلی، ۵۶-۵۴).

از این منظر تمامی دولت اقتدار اعلامیه جهانی حقوق بشر را می‌پذیرند و امروزه از چشم‌انداز روابط بین‌المللی حقوق بشر یعنی حقوق مندرج در اعلامیه جهانی. این اعلامیه با میثاق‌های دیگری بسط و توسعه پیدا کرده است. از جمله در تاریخ ۶ دسامبر ۲۰۰۶، ۶ معاهده اصلی بین‌المللی حقوق بشر ۱۶۸ متعاقد داشت که بیانگر میزان قابل توجه تأیید عام (۸۶٪) است. امروز دولت‌هایی که حقوق بشر را نقض می‌کنند مشروعیت بین‌المللی خود را از منظر حقوق بین‌المللی از کف می‌دهند.

دانلی علاوه بر این انواع جهان‌شمولی از جهان‌شمولی اجماع هم پوش و هستی شناسانه نیز سخن می‌گوید اما در برابر همه این انواع جهان‌شمولی نسبی‌گرایی فرهنگی را در برابر اقسام معانی جهان‌شمولی قرار می‌دهد. مطابق نظر داخلی متداول‌ترین استدلال در دفاع از نسبت به فرهنگ متوسل می‌شود. نسبت فرهنگی از دید او یک واقعیت است و فرهنگ‌ها در طول زمان و عرض جغرافیا و اغلب بسیار جدی، با یکدیگر تفاوت داشته و دارند. این نوع نسبی‌گرایی مجموعه‌ای از تعالیم است که قدرت تجویزی در جان نسبت فرهنگی می‌دمد. دانلی از دو نوع نسبی‌گرایی فرهنگی نام می‌برد: نسبی‌گرایی روش‌شناختی و نسبی‌گرایی ماهوی. انسان‌شناسان میانه‌ی قرن ۲۰ از نسبی‌گرایی روش‌شناختی حمایت می‌کردند. آنان از یک تحلیل رادیکال غیر قضاوتی از فرهنگ حمایت می‌کردند تا انسان‌شناسی را از تعصبات غیر عمدی و حتی عمدی که ریشه در توصیف و قضاوت دیگر جوامع بر حسب مقولات و ارزش‌های غربی جدید داشت برهانند. این گونه استدلال مستقیماً به شناسایی نسبت تاریخ یا انسان‌شناسانه حقوق بشر منتهی می‌گردد (دانلی، ۵۷-۵۶).

اما در نسبی‌گرایی فرهنگی ماهوی حقوق بشر؛ مباحث حقوق بشر به صورت یک مکتب

هنجاری ظاهری می‌شود؛ که خواستار احترام برای تفاوت‌های فرهنگی است. از دید جک دانلی هنجارهای اعلامیه‌ی جهانی به گونه‌ای ارائه می‌شوند که از هیچ‌گونه قدرت هنجاری در برابر سنت‌های فرهنگی ناهمگرا برخوردار نیستند. در مقابل، رویه عمل بر اساس معیارهای فرهنگ مورد بحث ارزیابی می‌گردد. دانلی از بیانیه‌ی انجمن آمریکایی انسان‌شناسی پیرامون حقوق بشر نقل می‌کند که انسان تنها زمانی آزاد است که چنان زندگی کند که جامعه‌اش آزادی را تعریف می‌کند. این فرهنگ است که معیارهای مطلق ارزیابی را ارائه می‌دهد و آنچه را یک فرهنگ می‌گوید درست است (دانلی، صص. ۶۳-۶۲).

۶. دموکراسی

یکی از اعتباریات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران دموکراسی است. اما دموکراسی را باید در ظرف اسلامی - شیعی مورد توجه قرارداد. وقتی دموکراسی در این ظرف قرار می‌گیرد، بنابراین آن، اعتباری را که این مفهوم در بستر و ظرف جوامع غربی دارد، از کف می‌دهد. مفهوم و واژه دموکراسی بر مبنای حکومت و قانونی است که منطبق با خواست و اراده‌ی اکثریت مردم است. این مفهوم و واژه در اصل یونانی است که در قرن شانزدهم از طریق واژه فرانسوی دموکراتی وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از دو واژه Demos به معنای توده‌ی مردم و Kratos به معنای قانون، اقتدار و حکومت است، هرچند برخی واژه‌ی Kratin را به معنای حاکمیت دانسته‌اند.

۳۱۱

درواقع دموکراسی آن نوع حکومتی است که در مقابل حکومت‌های فردی قرار می‌گیرد. لذا حاکمیت مردم جای حاکمیت استبداد، دیکتاتوری و تمامت خواهی فردی شخص حاکم می‌گردد (خوش باور، ۱۴۰۰، ۸۹-۸۲).

دموکراسی برآیند مشروعیت مردمی و مشارکت مردمی و نهادینه مبتنی بر قانون و قانونمندی و کنترل شده و تحت نظارت مرجع قانونی و دربردارنده تنوع و تکثر سیاسی است. چهار شاخص ارزیابی دموکراسی عبارت‌اند از: مشارکت و رقابت سیاسی فراگیر؛ سازوکارهای کنترل و نظارت؛ مشروعیت سیاسی و آزادی‌های مدنی و سیاسی (سرپرست سادات، ۱۳۹۴، صص. ۷۸-۷۷).

باید خاطرنشان ساخت که اصل حاکمیت مردم در جمهوری اسلامی یا حق حاکمیت

مردم در نظام‌های لیبرال دموکراسی امری ذاتی در نهاد لیبرال دموکراسی غربی است. تفاوت میان دموکراسی غربی و دموکراسی دینی را در همین نکته باید جستجو کرد. توماس هابز حقوق را با حوزه‌ی آزادی‌های شخصی یکی می‌دانست. او حق را آزادی و اختیاری قلمداد می‌کرد که آدمیان از آن برخوردار بودند و با اراده و میل خویش، قدرت را برای حفظ حیاتش به کار می‌گیرد. پیوند حق با آزادی در قرن ۱۷ فلسفه‌ی و چستی حق را به میان کشید؛ و از این چشم‌انداز اندیشه‌ی سیاسی جان لاک مطرح می‌شود که ایده‌ی آزادی را قدرت هر فرد بر انجام یا عدم انجام عملی خاص تلقی می‌کند. در دوران مدرن فهم مفهوم حق بر پایه‌های انسان‌گرایی بنا شده است در این اندیشه، خدامحوری از قلمرو فکر و اندیشه کنار گذاشته شده است و انسان در کانون توجهات قرار می‌گیرد. بر این اساس و به دلیل اینکه حق انسانی جایگزین حق الهی می‌گردد مفهوم حق از کارکرد اخلاقی به کاربرد قانونی تغییر می‌یابد. با وجود تعاریف متعدد در دموکراسی، در واقع مشارکت سیاسی شهروندان برای اتخاذ تصمیم، مفروض اساسی دموکراسی و تعریف آن است. ولی عمدتاً سه اصل آزادی، برابری و مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های سیاسی را به عنوان مبانی دموکراسی ذکر می‌کنند و برخی هم این اصول را شامل سه اصل، مشروعیت، برابری، آزادی و تبعات آن می‌دانند. برخی با نگاهی فراخ اصول اساسی دموکراسی را این‌گونه تفسیر می‌کنند؛ نشأت گرفتن قدرت و قانون از اداره مردم، آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت به آن، وجود مکانیسم‌های مشخص برای ابراز افکار عمومی از جمله احزاب سیاسی، اصل حکومت اکثریتی عددی در مسائل مورد اختلاف در افکار عمومی، مشروط به وجود تساهل و مدارای سیاسی، محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی، تکثیر و تعدد گروه‌ها و منافع ارزش‌های اجتماعی، امکان بحث و گفتگوی عمومی و مبادله‌ی آزاد افکار درباره‌ی مسائل سیاسی، قوت جامعه مدنی، اصل نسبیّت اخلاقی و ارزشی، تساهل نسبت به عقاید مختلف و مخالف، برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت، امکان تبدیل اقلیت‌های فکری به اکثریت از طریق تبلیغ نظرات گروهی، استقلال قوه‌ی قضائیه در راستای تأمین و تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها تفکیک قوا با استقلال حداقل سه قوه از یکدیگر و امکان ابراز مخالفت سازمان یافته و وجود اپوزیسیون قانونی هر چند البته پیچیدگی، گسترده‌گی و مبهم بودن معنای دقیق دموکراسی و اصول آن اشکالاتی را نیز در تعیین انواع آن

ایجاد نموده و باعث تقسیم‌بندی‌های متفاوت و تکثر از این اصطلاح شده است. ویژگی‌های آن که ذکر آن رفت مربوط به نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی غربی است که امروزه گفتمان مسلط در عرصه جهانی است؛ یعنی برای ارزیابی نظام‌های سیاسی مختلف از جهت لیبرال دموکرات بودن همان معیارهای غربی مورد توجه قرار می‌گیرد. این در حالی است که دموکراسی اگر در طرف و متن اسلام شیعی و در چهارچوب یک نظام دینمدار اسلامی شیعی مورد توجه قرار بگیرد، مفاهیم و مضامین و معانی آن تغییر پیدا می‌کند. درست است که عنوان دموکراسی ثابت می‌ماند اما با افزودن عنوان دینی مضمون آن نیز دچار تغییر می‌شود. در متن و ظرف نظام سیاسی اسلامی - شیعی مفاهیم هم و مصادیق نیز شکل ظرف خود را می‌گیرند. وقتی هر دموکراسی در متن و ظرف نظام سیاسی اسلامی - شیعی قرار می‌گیرد، طبیعتاً معنای آن نیز دستخوش تغییر و تحول می‌گردد. از این منظر در نظام جمهوری اسلامی ایران مفهوم و مصادیق دموکراسی با مفهوم و مصادیق دموکراسی در متن و ظرف غرب متفاوت خواهد بود. اما دموکراسی دینی وقتی در متن و بستر جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد چه معنا و محتوایی به خود می‌گیرد. بدون تردید دموکراسی غربی انواع و مدلهای مختلفی دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ۱۴۳، ۱۴۲-۱۴۲).

دیوید هلد در کتاب خود تحت عنوان مدل‌های دموکراسی مدل‌های دموکراسی را به کلاسیک و معاصر طبقه‌بندی می‌کند. مدل‌های کلاسیک از دیدگاه او عبارت‌اند از: دموکراسی مستقیم، دموکراسی لیبرال، دموکراسی کلاسیک، دموکراسی تکاملی، دموکراسی حمایتی و دموکراسی تکاملی رادیکال. از منظر مدل‌های مدرن عبارت‌اند از: دموکراسی مشارکتی، دموکراسی رقابتی نخبه‌گرا و دموکراسی قانونی (هلد، ۱۳۹۶، ص. ۲۰).

حال پرسش این است که آیا دموکراسی دینی را می‌توان از انواع و مدل‌های دموکراسی قلمداد کرد؟ پاسخ منفی است. چرا که اعتبار دموکراسی دینی در جمهوری اسلامی ایران با اعتبار دموکراسی در غرب با انواع و مدل‌های مختلف، ماهیتاً متفاوت است.

دموکراسی دینی که با استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران متعاقب انقلاب اسلامی تبدیل به گفتمان غالب شد تعریفی دارد که با تعاریف دموکراسی‌های غرب متفاوت است. پرسش‌هایی که در باب دموکراسی دینی در فضای فکری دموکراسی غربی قابل طرح است به قرار ذیل است.

آیا ترکیب دموکراسی دینی ذاتاً صحیح است/یا واجد تناقض است. یعنی دموکراسی دینی با مفهوم دینی بودن یعنی حاکمیت خداوند در واژه ترکیبی دموکراسی دینی سازگاری دارد؟ آیا این دو مفهوم نفی کننده یکدیگر نیستند؟

چگونه می توان دو مفهوم دموکراسی و حاکمیت خداوند را سازگار کرد؟ جایگاه مردم در حق تعیین حکومت و تعیین رهبر چگونه قابل تفسیر است. یعنی مردم در عصر غیبت تا چه اندازه و بر اساس کدام حق می توانند در مسئله ی تعیین حکومت و تعیین شخص حاکم نقش ایفا کنند؟ جایگاه مردم جمهوری اسلامی ایران در ساختار نظام حکومتی و دموکراسی دینی چگونه است؟

نتیجه گیری

در فهم مسائل و پدیده های سیاسی آنچه از اهمیت فراوان برخوردار است انتخاب درست معرفت شناسی است همان گونه که در این پژوهش اشاره شد از میان دو معرفت شناسی اثباتی و فرا اثباتی به نظر می رسد معرفت شناسی فرا اثباتی از اعتبار بیشتری برای فهم معتبر و درست مسائل سیاسی جامعه ی ایران برخوردار است. بنابراین در متن و بستر معرفت شناسی فرا اثباتی باید در جستجوی اندیشه ورزی بود که بتوان با توسل به آراء و عناصری فکری او در شناخت معتبر مسائل کامیاب بود. لذا در این مقاله سعی شد که از چشم انداز فکری پیروینج فرا اثبات گرایی ابتدا مسائل سیاسی ایران را احصاء و سپس آن ها را فهم کرد. همان گونه که در بخش مربوط به آراء وینج ذکر شد. فهم یک جامعه بر اساس قواعد و اعتباریات آن جامعه امکان پذیر است؛ یعنی یک تحلیل گر اگر صرفاً بر اساس معرفت شناسی اثباتی و بر اساس قواعد و اعتباریات جامعه خود درصدد شناخت مسائل سیاسی جامعه ایران باشد نمی تواند فهم معتبری از آن مسائل داشته باشد. لذا سه مسئله ی سیاسی مهم جامعه ایران یعنی، حکمرانی دینی اسلامی - شیعی، حقوق بشر و دموکراسی مورد بحث قرار گرفت. تحلیل گران و پژوهشگران و دولتمردان جهان سکولار اگر چنانچه به این سه اعتبار جامعه ایران بی توجه و بی تفاوت باشند، به هیچ روی نمی توانند تعامل درست و عقلانی با این دولت دین مدار داشته باشند و در نتیجه قادر نخواهند بود تا از قبل آن روابط معقولی با جمهوری اسلامی ایران داشته باشند. فهم ایران از فهم اعتباریات یا قواعد اجتماعی آن مقدور است.

۳۱۴

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسندگان به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- احمدی، بابک، مهران- هاجر (۱۳۷۹). *هرمنوتیک مدرن (گزینه جستارها)*. تهران: انتشارات مرکز.
- بزرگی، وحید (۱۳۷۷). *دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل*. تهران: انتشارات نشر نی.
- استلی برس، اولیور، آلن بولک (۱۳۷۸). *فرهنگ اندیشه نو*، ترجمه: کریم امامی، تهران: مازیار.
- راین، آلن (۱۳۸۵). *فلسفه علوم اجتماعی*. مترجم عبدالکریم سروش. تهران: نشر صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *درس‌هایی درباره فلسفه علم الاجتماع*. تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۸). *پنج اقلیم حضور*. تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۷). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: نشر کویر.
- رایب، آیان (۱۳۷۸). *نظریه‌های مدرن جامعه‌شناسی از پارسونز تا هابر ماس*. مترجم محبوب مهاجر تهران: سروش.
- کرایب، آیان و بنتون، تد (۱۳۸۹). *فلسفه علوم اجتماعی*. مترجم شهناز مسّمی پرست. تهران: آگاه.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۰). *دولت و جامعه ایران انقراض و استقرار پهلوی*. تهران: نشر مرکز.
- گلیس، د (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*. مترجم حسن نامداری، تهران: انتشارات سمت.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *سیاست جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*. مترجم منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
- وینچ، پیترو (۱۳۷۲). *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*. مترجم زیر نظر سمت. تهران: انتشارات سمت.

- هلد، دیوید (۱۳۹۶). **مدل‌های دموکراسی**. مترجم عباس مخبر. انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲). رویکردی به مردم‌سالاری دینی از زاویه نقد دموکراسی لیبرال. «مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی»، شماره ۴.
- خوش باور، داود (۱۴۰۰). نقد و بررسی دو دیدگاه دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی از نگاه روشنفکران ایرانی. «فصلنامه تخصصی علوم سیاسی». شماره ۵۶.
- سرپرست سادات، سید ابراهیم (۱۳۹۴)، الگو شناسی و بازشناسی انتقادی دموکراسی جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی ایران. «پژوهشنامه علوم سیاسی» ش ۴.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۷)، نقش مردم در نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی اسلامی. «سیاست متعالیه». ش ۲۱.
- حبیبی، رضا، محمد داوودی و محمد نوذری (۱۳۹۴)، تحلیل دین حداکثری در اندیشه‌ی جوادی آملی «فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی»، ش ۴۲. صص ۱۸-۷.
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۷) جمهوریت و اسلامیت در قانون اساسی ایران، حاکمیت دوگانه یا واحد، «پژوهش‌های حقوق تطبیقی»، ۳ (۲۲) صص ۸۳-۱۰۴.
- دانلی، جک (۱۳۹۴). جهان‌شمولی نسبی حقوق بشر مترجم باقر اسدی، «فصلنامه مطالعات بین‌المللی»، ۴۶ صص ۴۷-۸۴.
- دارا، جلیل و فردین کریمی (۱۴۰۱). تحلیل مقایسه‌ای ویژگی‌های دولت اسلامی و دولت مدرن. «مقالات دومین همایش ملی حکمرانی اسلامی». صص ۵-۳۱.
- طلابکی، اکبر، سیدرضا موسوی و کاظم غریب آبادی (۱۳۹۷). حقوق بشر و تنوع فرهنگی؛ با نگاهی به رویکرد اسلامی، «حقوق اسلامی». ۱۵ (۵۹) صص ۱۶۴-۱۹۱.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۳). نظریه دین حداکثری درآمدی بر قلمرو گستره دین از منظر استاد مطهری. «فصلنامه قیاسات در حوزه فلسفه دین و کلام جدید»، ۲۶ (۳) صص ۱۳۳.
- میرزاده‌ی کوهشاهی و نادر حسن فارسی (۱۳۸۹). تجسم جمهوریت و اسلامیت نظام در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. «فصلنامه مطالعات سیاسی»، ۳ (۹) صص. ۱۲۹-۱۵۱
- مفتخری، حسین (۱۳۹۲). ایران و اسلام. هویت ایرانی، میراث اسلامی، جستارهای تاریخی. «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی»، ۴ (۲) صص ۹۳-۱۱۱.