

زایش ایده شهروندی در ایران معاصر

از منظر فلسفه سیاسی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۷/۲۸

شروین مقیمی**



بحث در باب مبانی انگاره شهروندی در ایران معاصر، به یک معنا بحث در باب مبانی شکل‌گیری فکر تجدد در ایران معاصر است و بدین معنا پیروزی یا شکست این انگاره را باید در پرتوی پیروزی یا شکست فکر تجدد در ایران معاصر در نظر گرفت. قوام شهروندی جدید در غرب، به نوعی به کوشش غالباً بلاغی حاملان فلسفه سیاسی جدید، در جا دادن برخی از مهم‌ترین مفروضات مدرنیستی در باب انسان و نسبت او با طبیعت از یک سو و دولت از سوی دیگر در محور شبکه عقل سلیم غربی وابسته بود. از مهم‌ترین این مفروضات از حیث بحث در باب شهروندی جدید، ایده «فرد صاحب حق بی قید و شرط در وضع طبیعی» بود؛ آن هم در معنایی که بر اساس آن، حق طبیعی فرد منفرد در وضع طبیعی، بر قانون سامان‌دهنده به وضع سیاسی تقدم پیدا می‌کرد. بدین ترتیب، مسئله اساسی ما، بررسی ناکامی قوام ایده شهروندی حول عنصر مدنی یا حق‌محوری است که در غرب جدید با هابز بنیادگذاری شد. ما خواهیم کوشید این بررسی را نه از یک نظر تاریخی - اجتماعی یا حقوقی، بلکه از منظر بحث در فلسفه سیاسی مطرح سازیم. از این منظر، اصل «اقتناع» در کنار اصل «زور»، مختصات و مناسبات سیاسی را تعیین می‌کند. بنابراین، کوشش بلاغی این روشنفکران برای رقم زدن نسبتی قانع‌کننده میان ایده حق و ایده قانون، با توفیق چندانی همراه نشد. استدلال ما در این مقاله آن است که این عدم توفیق را بیش از آنکه بتوان به بدفهمی روشنفکران یادشده از مبانی تجدد مربوط دانست،

* مستخرج از طرح انجام شده در طرح جامع اعتلای علوم انسانی برای پیشرفت کشور.

** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (s.moghimi@ihcs.ac.ir).

باید در ضعف درونی رتوریک آنها جست‌وجو کرد. این ضعف، دو معضل اساسی را تقویت می‌نمود: نخست نقش کم‌رنگ ایده فرد صاحب «حق» و دوم، رادیکالیسم روسویی در قالب انقلابی‌گرایی غیرمدنی.

کلیدواژه‌ها: شهروندی، فرد صاحب حق، رتوریک، عقل سلیم.

۱. مقدمه

ایده شهروندی در معنای مدرن آن، به مانند دیگر انگاره‌های دنیای جدید، در پی تحولات فکری و سیاسی - اجتماعی منتهی به انقلاب مشروطه در ایران، مطرح شد. البته واژه «شهروندی» تا همین چند دهه پیش از ادبیات نویسندگان معاصر ایرانی غایب بود؛ با این حال، مضمون و محتوای آن، یکی از مهم‌ترین عناصر در روند تجدد سیاسی در ایران معاصر بوده است. ایده شهروندی مدرن که خاستگاه آن غرب جدید است، طی فرایندی از هابز و لاک آغاز شد و به روسو و کانت رسید. این ایده، عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی را در درون خود جذب کرد که اگرچه از برخی جهات با هم ناسازگار بودند یا حتی بر اساس برخی تفسیرها، نسبتی متباین با یکدیگر پیدا کردند، اما نهایتاً آنچه در عقل سلیم^۱ غربی از شهروندی فهمیده شد، از این تعارض‌ها و تباین‌ها تا حدی بری ماند و توانست به مبنای زیست سیاسی در معنای غربی آن تبدیل شود. آن نخ تسبیحی که همه این عناصر جورواجور را کنار هم گرد آورد، اصل «حق طبیعی فرد انسانی» بود که به‌رغم بیش از دو سده نقادی‌های سخت نظری بر بنیادهای آن، هنوز هم دست‌کم در ساحت عقل سلیم غربی، اعتبار خود را حفظ کرده و به پشتوانه زیست شهروندی در غرب جدید تبدیل شده است.

مدعای ما در این گفتار آن است که مواجهه ما با ایده شهروندی مدرن که نگارش تاریخ آن به‌نوعی نگارش تاریخ تجدد سیاسی در ایران معاصر نیز به شمار می‌آید، فاقد چنین نخ تسبیحی بود. اغلب دانشوران حوزه مطالعات مشروطه با این رأی موافق‌اند که جنبش مشروطه در ایران، چنان‌که از نامش پیداست، جنبشی مبتنی بر قانون‌خواهی بود. این در حالی است که تغییر بنیادین در فلسفه سیاسی غربی زمانی آغاز شد که بحث از



1. common sense.

«قانون» به تابعی از بحث از «حق» تبدیل گردید. این بدان معنا نیست که متجددان ما از مقوله حق سخن نگفتند یا اینکه معنای جدید آن را دریافتند، بلکه آن میزان که گفتند و بدان شیوه‌ای که گفتند، به کار تبدیل شدن ایده «انسان به‌مثابه موجودی صاحب حق» به بخشی از عقل سلیم ایرانی نیامد. ما در اینجا بنا نداریم دلایل این امر را بررسی کنیم؛ اما به هر روی به‌اجمال اشاره می‌کنیم که افزون بر ملاحظات بیرونی، یعنی حساسیت‌های دینی در ایران که به‌نوعی تقیه در میان روشنفکران آن عصر می‌انجامید، عامل مهم دیگری نیز دست‌اندرکار بود که کمتر به آن التفات شده است: ضعف درونی خود این متجددان از حیث رتوریک سیاسی. به تعبیر دیگر، مشکل آنها این نبود که ایده انسان به‌مثابه موجودی صاحب حق را نمی‌فهمیدند، بلکه مشکل آنها در اتخاذ یک الگوی رتوریکال مناسب برای جا انداختن این ایده در شبکه عقل سلیم ایرانی بود. در واقع تحلیل مبانی انگاره شهروندی در ایران معاصر می‌تواند بر مبنای مفروض انگاشتن حقیقتی در پس ایده‌های متجددانه به انجام نرسد، و به جای آن ایده‌های متجددانه به عنوان اموری غیرحقیقی تلقی گردد که در نهایت قرار است به وسیله رتوریکی مناسب، حقیقی به نظر برسد. این همان کاری است که ماکیاولی، هابز و روسو به نحو احسن انجامش دادند و متجددان معاصر ایرانی در انجامش ناکام ماندند. به نظر می‌رسد نگاه از این منظر که نگاهی از منظر سنت فلسفه سیاسی، به‌ویژه افلاطون، کسنوفون و ارسطوست، نگاهی است که دست‌کم به طور مشخص نزد دانشوران این حوزه مغفول مانده است.

برخی چون آرامش دوستدار، جواد طباطبایی و ماشاءالله آجودانی (به طرق گوناگون) از منظر حقیقت‌اندیشی در باب اصول تجدد سیاسی، معضل را معضلی معرفتی و ناشی از عدم فهم صحیح عناصر فلسفه سیاسی مدرن از طرف حاملان تجدد سیاسی ارزیابی می‌کنند و گویی اگر روشنفکران یادشده می‌توانستند اصول فلسفه سیاسی ماکیاولی، هابز، لاک، روسو و اسپینوزا را «به‌درستی» درک کنند، تجدد سیاسی در ایران کامیاب می‌شد.^۱ از سوی دیگر، نویسندگانی چون علی میرسپاسی را داریم که از برخی جهات برای بحث ما

۱. برای بحث هر یک از این نویسندگان نک:

- آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره، پاریس: انتشارات خاوران، ۲۰۰۴م.
- جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، تهران: انتشارات ستوده، ۱۳۸۶.
- ماشاءالله آجودانی، مشروطه ایرانی، تهران: انتشارات اختران، ۱۳۸۲.



در این مقاله از اهمیت بیشتری برخوردار است. میرسپاسی تجدد سیاسی مدّ نظر روشنفکران عصر مشروطه را با تعبیر «سازگاری حاصل از تسلیم» توصیف می‌کند. در واقع او معتقد است روشنفکران آن عصر به دلیل آنکه شیفته غرب و اروپایی کردن ایران بودند، ناکام ماندند. او سپس اظهار می‌دارد که خیزش اسلام سیاسی، در واقع کوششی بود برای برقراری تعادل میان مدرنیته و فرهنگ سیاسی ایرانیان. اهمیت بحث میرسپاسی آنجاست که جنبش‌ها و نهضت‌های ذیل اسلام سیاسی را در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، در ادامه روند تجددخواهی در ایران لحاظ می‌کند؛ رویکردی که به نوعی با مواضع ما در این مقاله نیز سازگار است. اما به نظر ما نقطه ضعف او در این است که نه از منظری فلسفی، بلکه از منظری روشنفکرانه در این تداوم نظر می‌کند و بدین ترتیب، قادر نیست نقش رتوریکال حاملان فکر تجدد را در ایران معاصر از منظر راهبردی به درستی تشخیص دهد. او به شکلی مبهم از تعبیر «مردم ایران» سخن می‌گوید، بی‌آنکه از نقش بالاستقلال روشنفکرانی که به عنوان «خطیبان» تجدد نقشی اساسی در این میان ایفا کردند، حرفی بگوید. در واقع دفاع او از جلال آل احمد در مقابل نقد نویسندگان سکولار، دفاعی از منظر پیش‌برد راهبرد خود جلال آل احمد است، نه دفاعی از منظر فلسفی و نشان دادن اهمیت «خطابه» در سیاست.^۱

۲. نقش کم‌رنگ ایده فرد صاحب «حق» در جنبش قانون‌خواهی

هابز در فصل چهاردهم از رساله *لویاتان* کوشید بنیادهای ایده «انسان به‌مثابه موجودی صاحب حق» را با تکیه بر مفروضاتی مکانیستی و نتیجه‌گیری‌های منطقی استوار سازد (مقیمی، ۱۳۹۶: ۱۱۷). با این حال، نویسندگان تجددخواه ایران معاصر در دوره منتهی به انقلاب مشروطه، از این الگو پیروی نکردند و به جای آن کوشیدند درکی از قانون را در غیاب ایده حق صورت‌بندی کنند.

دو تن از مهم‌ترین شخصیت‌هایی که طی این دوره به طور مشخص بر مقوله «قانون» تأکید کردند، عبارت‌اند از: میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله صاحب رساله یک کلمه، و میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، بانی روزنامه مشهور *قانون* و نویسنده رسالات مهمی چون *کتابچه غیبی*، *دفتر قانون* و *نوم و یقظه*.

۱. برای تفصیل بحث میرسپاسی نک: علی میرسپاسی، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.



تلقى مستشارالدوله از بحث قانون، از حیث موضوع ما در این گفتار اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا از طریق آن می‌توان راهی را دریافت که به تلقی روشنفکران این عصر از مقوله «حق» و شیوه بیان آن در چارچوبی رتوریک انجامید. به همین دلیل گفته شده است که «اهمیت رساله یک کلمه بیشتر از آنکه سیاسی باشد، حقوقی است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴). مستشارالدوله در همان آغاز رساله خویش، با اشاره به آبادانی و به بیان او «عمارت کشورهای فرنگ»، اظهار می‌دارد که بُن و اساس همه این آبادانی‌ها تنها یک کلمه است: «قانون» (مستشارالدوله، ۱۳۹۳: ۶). نکته مهم در اینجا از حیث بحث ما در این گفتار، آن است که مستشارالدوله به دو دلیل بنیادین، مقوله «قانون»، و نه «حق» را به عنوان مبنایی برای طرح بحث از تجدد در ایران مطرح می‌سازد. او از یک سو با یک نظام سیاسی روبه‌روست که با توجه به مقایسه‌ای که با دیدن وضع کشورهای فرنگ برای او ممکن شده است، آن را استبدادی یا «مطلق‌التصرف» می‌یابد. از سوی دیگر، با نظامی از عقاید و باورها و حاملان رسمی آن مواجه است که باز هم به تبع مواجهه با آرا و افکار جدید در غرب، راهی جز تغییر در اساس آن برای ایجاد تغییر در اساس جامعه و سیاست نمی‌بیند. در بدو امر این تلقی به ذهن متبادر می‌گردد که مستشارالدوله و کسانی مانند او، به واسطه درک نادرستی که از ماهیت سیاست جدید در غرب داشتند، نتوانستند بر اصل بنیادین «حق» به عنوان پشتوانه اصلی تجدد سیاسی و لاجرم ظهور بحث شهروندی مدرن تأکید کنند؛ اما شاید آنها با علم به این موضوع، تنها از باب رتوریکی سیاسی بود که جای «حق» را به بحث از «قانون» سپردند. به تعبیر دیگر، مستشارالدوله در نظر داشت با به‌کارگیری واژه «قانون»، در دو مانعی که بر سر راه خویش می‌دید، رخنه‌ای پدید آورد و در نهایت مقوله «حق» را از دروازه‌های قلعه سُنّت عبور دهد و در فرصت مناسب به فتح شهر مبادرت ورزد؛ اما باید دید میزان توفیق وی در این مسیر چقدر بوده است. او وجود قانون را با نبود مطلق‌العانی یکی می‌انگارد. این در حالی است که در رتوریک هابز، اتفاقاً وجود قانون با حاکمیت لویاتان ملازم است: در وضع طبیعی که قانونی وجود ندارد، همه آزادی بی قید و شرط دارند. این دقیقاً بدین خاطر است که مستشارالدوله از یک سو بر مبنایی شبه‌روسویی، خواستار نظامی غیراستبدادی است؛ اما از سوی دیگر، با استبدادی در داخل روبه‌روست که فاقد توان لازم برای بسط حاکمیت مطلق خود به سرتاسر قلمروی سیاسی است (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲). روشنفکرانی چون مستشارالدوله می‌دانستند برای عملی شدن منویات متجددانه‌شان، به حاکمیتی مقتدر نیازمندند؛ اما متأثر



از باورهای شبه‌روسویی، نمی‌توانستند جانب لویاتان هابز را بگیرند. بدین ترتیب، از یک سو مسئله حاکمیت مطلق دولت که لازمه حاکمیت قانون (یعنی برابری همه در برابر قانون واحد) بود و از سوی دیگر، مسئله مطلق‌العنانی شاه قاجار که با تجدّد روشنفکران آن عصر سازگار نبود، در بیان سیاسی مستشارالدوله و مانند او لاینحل باقی ماند.

مستشارالدوله به‌خوبی از این نکته آگاه بود که تجدّد سیاسی و حاکمیت قانون که می‌توان آن را یکی از اصول شهروندی نیز به‌شمار آورد، مستلزم رسیدن به مرجعی واحد است. دغدغه او در اینجا دغدغه‌ای اساساً هابزی است (مستشارالدوله، ۱۳۹۳: ۷). مستشارالدوله به‌فراست دریافته بود که معضل اصلی در ایران، از دید او در مقام روشنفکری متحد، فقدان حاکمیت مطلق و فراگیر قانون دولتی است. تعبیر او از اختلاف میان اقوال در کتب فقهیه را می‌توان با مخالفت هابز در بهیموث با رواج فرقه‌های مذهبی به‌عنوان مرجع عمل اتباع مقایسه کرد (هابز، ۱۳۹۵: ۵۷). با این حال، مستشارالدوله برای پیشبرد اغراض خویش، راهی نداشت جز آنکه از باب تقیه، تفاوت اصلی میان قانون شرع و کود فرانسه را نادیده بگیرد. این در حالی است که قانون نخست، خاستگاهی الهی و ناشی از فیض یزدانی دارد و قانون دوم، قانونی است مصنوعی که انسان‌ها، چه برای پرهیز از فلاکت وضع طبیعی (هابز) و چه برای ایجاد جامعه‌ای سیاسی که شأن آدمی را به او بازگرداند (روسو)، آن را خودشان از بیخ و بن ایجاد کرده‌اند.

مستشارالدوله که مبنای بحث خود را از قانون در رساله یک کلمه، «کنستیتوسیون فرانسه» قرار می‌دهد، در جایی از «حکم کردن اهالی یک ملت بر خود» سخن می‌راند (مستشارالدوله، ۱۳۹۳: ۸). نظریه قرارداد اجتماعی که هابز و روسو به صورت‌های مختلفی به بسط آن همت گماردند، مبنایی برای «حکم کردن اهالی یک ملت بر خود» فراهم آورد. با این حال، موضع هابز و روسو در این خصوص کاملاً با هم در تعارض است. هابز می‌گوید افراد برای گریز از ترس از مرگ خشونت‌بار در وضع طبیعی، اراده می‌کنند حق خود را بدون قید و شرط به لویاتان واگذار کنند تا او امنیت را از طریق وضع قانونی برابر برای همه، برایشان به ارمغان آورد (Hobbes, 1839: 118). بدین ترتیب، هر قانونی که لویاتان وضع کند، قانونی است که گویا خود اتباع وضع کرده‌اند و اینجا بحث از دغدغه حاکمیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر است. اما روسو ویژگی‌هایی را که هابز به وضع طبیعی نسبت می‌داد، ویژگی‌های وضع مدنی یا سیاسی‌ای می‌دانست که به فساد آدمی انجامیده است (Rousseau, 1987: 38). او امیدوار بود آدمی از خلال انعقاد قرارداد اجتماعی، به وضعیتی



برسد که در آن بتواند آزادی و تبعیت از قانون را به امری واحد تبدیل کند. آزادی - چنان که دیدیم - وجه مقوم انسانیت انسان نزد روسوست. نکته این است که تعارض یادشده در عالم نظر، بازتاب تعیین کننده‌ای در عقل سلیم غربی از حیث فهم ایده شهروندی پیدا نکرد و کوشش هابز در جابه‌جا کردن مبنای بحث از قانون طبیعی به حق طبیعی، دیباچه‌ای شد بر تلاش روسو که ایده شهروندی را بسطی بی‌سابقه بدهد. اما وقتی مستشارالدوله از حکم کردن اهالی بر خودشان سخن می‌گوید، تحقیقاً حکم کردن در معنای فرانسوی آن را در نظر دارد و این در حالی است که بستری که بحث را در آن پیش می‌برد، بستری است مبتنی بر دغدغه‌ای هابزی و آن رسیدن به حاکمیت مطلق قانون است؛ یعنی برابری همه اتباع در برابر قانونی واحد. به زعم ما، ناسازی یادشده از این رو نمی‌تواند به سامان برسد که یکی از حلقه‌های اصلی این رتوریک مفقود است: ایده «حق» در معنای مدرنیستی آن. نکته جالب توجه اینکه، به نظر می‌رسد کنار نهادن ایده «حق»، خود مبنایی رتوریکال داشته است و اینجاست که داوری درباره کوشش روشنفکران عصر مشروطه باید با احتیاط بیشتری صورت پذیرد. به هر روی، کنار نهادن رتوریک «حق بی قید و شرط آدمی در وضع طبیعی» از سوی کسی چون مستشارالدوله، کار را برای او در مقام یک متجدد، بسیار دشوار نمود و موجب شد نتواند عناصر مختلف تجدد سیاسی را به عنوان مبنای بحث از شهروندی مدرن، حول اصلی واحد سازمان دهد. مستشارالدوله در بحث از اصل نخست از «اصول کبیره اساسیه فرانسه» (مستشارالدوله، ۱۳۹۳: ۱۲) بر برابری همه اتباع در برابر قانون واحد تأکید می‌کند (همان ۱۴). هابز هم بر این نکته تأکید داشت: او به واسطه دغدغه‌ای که درباره ثبات وضع سیاسی در مقابل وضع طبیعی داشت، بر وجود قانون واحد با مرجعیت واحد تأکید داشت که محتوای آن در خصوص یکایک اتباع یا همان شهروندان جاری باشد. اما جهت بحث مستشارالدوله به طرز معناداری متفاوت است. تأکید وی بر برابری همه اتباع در برابر قانون واحد، نه ناشی از نگرانی از آشوب یا جنگ داخلی و رجعت به وضع فلاکت‌بار طبیعی، بلکه ناشی از دغدغه او درباره مطلق‌العنانی شاه به عنوان مانع اصلی ایجاد تغییر در وضعیت ایران است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت اگرچه تعبیر مستشارالدوله از اصل نخست، با تعبیر هابز مشابهت دارد، با این حال معنایی که او از آن مراد می‌کند، بیشتر از آنکه هابزی باشد، روسویی است. مستشارالدوله بلافاصله با استفاده از رتوریکی آشنا، مساوات یادشده را با عدل و انصاف مورد تأکید در دین مقدس اسلام یکی می‌سازد (همان). نفس کوشش



مستشارالدوله در یکی انگاشتن مساوات مندرج در اصل نخست و عدل مندرج در آیه شریفه «و إذا حکمتهم بین الناس آن تحکمو بالعدل» (نساء: ۵۸) نمی‌تواند محل اشکال باشد؛ زیرا هابز نیز در فلسفه سیاسی خود، از تعابیر کتاب مقدس به شکلی منتزع از بستر اصلی‌شان استفاده‌های دامنه‌داری می‌کند و این ماهیت رتوریک سیاسی است. اما مسئله اصلی اینجاست که رتوریک مستشارالدوله، تا جایی که به منطق درونی خود این رتوریک بازمی‌گردد (یعنی صرف‌نظر از موانع بیرونی)، یک مشکل اساسی دارد و آن اینکه تکلیف بحث از «حق» را که مبنای قانون شهروندی در معنای مدنی آن است، به هیچ‌وجه روشن نمی‌کند. این سکوت بدون تردید وجهی از رتوریک مستشارالدوله است،^۱ با این حال به نظر می‌رسد سکوت یادشده در نهایت تمایز بنیادینی را که او درصدد بود با تدوین این اثر، میان وضع قدیم و جدید برجسته سازد، در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد.

تعبیر او از فقره سوم (مستشارالدوله، ۱۳۹۳: ۲۰)، تعبیری لیبرالیستی و غیرروسویی است (حریت شخصی، یعنی هر کس خُر و آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست مگر به حقوقی که در کود آمده)؛ اما معنایی که او از آن مراد می‌کند، به دو دلیل عمده رنگ و بویی روسویی به خود می‌گیرد:

۱. بنیاد فلسفه سیاسی هابز بر اصل «حق بی قید و شرط آدمی درباره صیانت از ذات خویش در وضع طبیعی» استوار است و این حق با التفات به درکی که هابز از آدمی و اصل فردیت او در وضع طبیعی ارائه می‌کند، به «جنگ همه علیه همه» می‌انجامد. بدین ترتیب، ورود آدمیان به عرصه وضع سیاسی یا مدنی، نمی‌تواند تغییری ماهوی در خصلت

۱. شیخ ابراهیم زنجانی نیز در سرگذشت زندگی من در بحث از سومین ماده یک دین، مسلک، قانون یا دستور اجتماعی فرضی می‌نویسد: «کلیه بشر در حقوق بشریت مساوی هستند، بدون تفاوت در نژاد و زبان و رنگ و شغل و ثروت و منصب و اوصاف، و انسان مراتب در حقوق انسانی ندارد» (ص ۷۷). با این حال، او بلافاصله می‌نویسد: «صنف عالی و دانی و متوسط در اسلامیت مقرر نیست. ... احدى اقرب به درگاه احدیت نیست مگر در علم و تقوا، نژادی بر نژادی تفوق ندارد» (ص ۷۸). در واقع کوشش شیخ ابراهیم زنجانی درست همانند دیگر کوشندگان تجدد سیاسی در ایران عصر مشروطه، ارائه دریافتی از ایده «حق» در معنای مدرنیستی آن است که بیشتر از آنکه با بدنه سنت اعتقادی در میان ایرانیان اصطکاک پیدا کند، تأثیری ضداستبدادی را القا نماید. نقطه قوت بحث شیخ ابراهیم زنجانی همانند مستشارالدوله در این است که اتفاقاً این نویسندگان به‌خوبی می‌دانستند تجدد، خود از سرشتی شبه‌دینی و ایمانی برخوردار است؛ به همین دلیل، شیخ ابراهیم زنجانی دین، مسلک، قانون و دستور اجتماعی را یکی می‌داند. اما مسئله بر سر قوت رتوریک آنها برای پرکردن شکافی است که تلقی مدرن از مقوله «حق» را به طور کلی و بنیادین از مقوله «حق» و «باطل» در قاموس دینی آن متمایز می‌سازد.



سلبی مناسبات انسان‌ها با یکدیگر پدید آورد. به زعم هابز، برای تثبیت وضع سیاسی باید بیشتر بر مواردی تأکید کنیم که انسان‌ها نباید در قبال یکدیگر انجام دهند؛ نه اینکه بکوشیم به اصولی ایجابی در عرصه مناسبات سیاسی دست یابیم. تردیدی نیست که این الگو به‌هیچ‌رو نمی‌تواند با تلقی دینی از زیست سیاسی - اجتماعی مؤمنان سازگاری داشته باشد. انگاره «امت» یا همان «ملت» در چارچوب ادبیات دینی - فقهی، بر الهی بودن و از پیش مقرر بودن آن (یعنی به‌نوعی بر طبیعی بودن) صحه می‌گذارد و اتفاقاً تداوم زیست ایمانی جز با تکیه بر این فرض اساسی قابل‌تصور نیست. به همین دلیل، رسیدن به الگویی رتوریکی برای انتقال این معنا در جهت پیش‌برد اغراض متجددانه، به‌هیچ‌وجه کار آسانی نبود. به همین دلیل است که مستشارالدوله، به‌رغم آگاهی کلی از مبنای قانون جدید در اروپا که بر بنیاد آموزه «انسان به‌مثابه فرد صاحب حق» استوار شده بود، کمترین اشاره را به این اصل دارد و حتی در سخن گفتن از مواردی که احتمال می‌رود پای بحث از «فرد صاحب حق» را پیش بکشد، کمال احتیاط را به خرج می‌دهد.

۲. دلیل دوم که به نوعی ادامه منطقی دلیل نخست است، ضرورت چرخشی رتوریکی است. مستشارالدوله، اگرچه قادر به انتقال معانی کلیدی قانون در معنای جدیدش نبود، در مقام یک متجدد نمی‌توانست راه انفعال در پیش بگیرد؛ لاجرم کوشید جهت بحث را به گونه‌ای تغییر دهد تا اگر قرار است اصطکاک رخ بدهد، بیشتر با ساختار استبدادی باشد تا با بدنه عقاید متکی به سنت دینی در جامعه ایرانی. به همین دلیل، دریافت وی از مقوله قانون، بیشتر سر و شکلی روسویی و به یک معنا ایجابی دارد. اگر بخواهیم به اصطلاح‌شناسی مارشال در بحث از شهروندی رجوع کنیم (Marshall, 1950: 10-11) می‌توانیم بگوییم مستشارالدوله در رساله یک کلمه، در برزخ میان تدوین عناصر مدنی و سیاسی شهروندی حرکت می‌کند. طرفه آنکه، او برای پرهیز از اصطکاک با بدنه عقاید متکی بر سنت دینی در جامعه ایرانی، از تعمیق بحث خود در دایره شهروندی مدنی دست کشید و به عناصر شهروندی سیاسی نزدیک شد. این نکته بسیار حایز اهمیت است که مستشارالدوله همانند بسیاری از متجددان ایرانی، برای تعدیل بیان منویات متجددانه خود، به سوی تأکید بر عناصری کشانده شد که در خود بستر غربی از حیث سیاسی، از عناصر اندیشه مدرن‌های اولیه‌ای چون هابز و لاک بسیار رادیکال‌تر بود. بدین ترتیب، راه برای تجزیه انگاره شهروندی مدرن در درون رتوریک متجددان ایرانی گشوده شد؛ تا جایی که عناصر بسیار رقیق شهروندی مدنی نزد این نویسندگان، در تقابل با عناصر شهروندی



سیاسی و بعدها عناصر شهروندی اجتماعی قرار گرفت.

دریافت مستشارالدوله از قانون، از یک سو کوشش برای رسیدن به یک مرجع واحد حاکمیتی - که کوششی در اساس هابزی و ذیل شهروندی مدنی بود - و از سوی دیگر، ارائه برداشتی شبه‌روسویی از قانون به عنوان مبنایی برای طرح بحث از «حریت» بود. قانون‌خواهی با آزادی‌طلبی تنها در معنای روسویی کلمه می‌تواند با شهروندی مدرن سنخیت داشته باشد. به عبارت دیگر، برداشت روسویی از شهروندی، وجه رادیکال‌شده برداشت هابزی است؛ اما از قضای روزگار، مستشارالدوله این برداشت اساساً رادیکال‌تر را به دلایل رتوریکال - یا محافظه‌کارانه - نه مقدم بر بحث از «فرد صاحب حق»، بلکه به طور کلی به جای آن مطرح می‌سازد. همین امر سبب می‌شود برداشت روسویی یادشده نیز، به تعبیر ماکیاولی، نتواند به سطح «حقیقت مؤثر»^۱ برکشیده شود و مبنای عقل سلیم ایرانی قرار بگیرد. بدین ترتیب، نمی‌توان از فاصله شگرفی که میان منادیان تجدد سیاسی در غرب و مقلدان آنها در ایران معاصر از حیث قابلیت ذهنی و استعداد در «پروراندن طرح و نقشه‌ای»^۲ جدید وجود داشت، غافل ماند.

روشنفکر دیگری که نقشی محوری در طرح بحث قانون در معنایی جدید ایفا کرد،

1. effectual truth.

۲. «طرح و نقشه در سر داشتن» را باید در کنار بحث ضرورت بیان رتوریک در عرصه سیاست مورد ملاحظه قرار داد. این آن چیزی است که از زمان افلاطون و زنونون تا ماکیاولی و هابز به عناوین مختلف مدنظر بوده است. این تعبیر را به طور مشخص باید درباره فیلسوفان سیاسی به کار برد؛ یعنی کسانی که می‌کوشند از اصول «عام» سیاست به لحاظ نظری دفاع کنند. آنچه عموماً از آن غفلت می‌شود این است که این کوشش در نهایت خصلتی رتوریکال پیدا می‌کند و فیلسوف سیاسی خود از این حقیقت آگاه است. ما در اینجا با تعمیم دایره اطلاق این تعبیر، روشنفکران عصر مشروطه را نیز به دلیل آنکه از یک سو با سیاست سروکار داشتند و از سوی دیگر با ایده‌ها، مشمول همین اصل می‌دانیم و بر آنیم که توفیق یا عدم توفیق آنها را می‌توان از منظر کیفیت «طرح و نقشه‌ای» که در سر داشته‌اند» و نیز نحوه ارائه آن نیز مورد مطالعه قرار داد. برای مباحثی در خصوص نقش محوری رتوریک نزد فیلسوفان سیاسی - اعم از قدیم و جدید - می‌توان به دو شرح زیر مراجعه کرد:

Leo Strauss, *On Tyranny*, The University of Chicago Press, 2000, p 12, p 41.

Harvey Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, 1998, p 307.

برای بحثی در باب نسبت فیلسوف سیاسی و روشنفکر و اشتراکات و افتراقات میان آنها، مجموعه مقالات زیر بسیار سودمند است:

Richard M. Zinman, Jerry Weinberger and Arthur M. Melzer, *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Rowman and Littlefield Publisher, 2003.

میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله بود. اگرچه برخی ملک‌خان را «بیشتر در زی غوغاییان» و «هوچی‌گر و انشانویس» قلمداد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۴) نمی‌توان «انکار اثری را کرد که پیروی از اسلوب تحریر و اقتباس از افکار او، در فکر و بیان پیشقدمان حکومت مشروطه داشت» (ملک‌خان، ۱۳۲۷: یط - یج). شاید یکی از نکاتی که در کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات ملک‌خان از حیث بحث در باب شهروندی جدید واجد اهمیت شمرده می‌شود، معنایی است که او از مقوله «تنظیم» در ذهن دارد. یکی از دغدغه‌های اساسی ملک‌خان که ذیل معنای مدنظر او از تعبیر «تنظیم» قرار دارد، دغدغه «حاکمیت متمرکز و تقسیم‌ناپذیر» است. نویسنده دفتر تنظیمات با اشاره به ناتوانی دولت ایران در جمع‌آوری مالیات و مقایسه آن با عملکرد دول اروپایی در این خصوص (همان: ۵-۶)، در واقع دغدغه خود را در خصوص فقدان یک دستگاه اجرایی نیرومند در داخل ایران آشکار می‌سازد؛ دغدغه‌ای که به تعبیری می‌توان آن را دغدغه‌ای هابزی پنداشت. حتی اشاره او به «دستگاه دیوان» را نیز باید در معنایی موسّع فهمید (همان: ۱۲)؛ یعنی دستگاهی که بتواند بر اساس قانونی واحد، آن را به طور مساوی در سرتاسر قلمروی ایران به موقع اجرا بگذارد. غلبه بر هرج و مرجی که ملک‌خان از آن سخن می‌گوید و توفیق در آن، که شرط برقراری مناسبات شهروندی در معنای مدرن آن است، مستلزم تدوین یک سند قانونی واحد ملی و فراگیر یا همان کونستیتوسیون است. در واقع مراد ملک‌خان این است که ما باید یک سند قانونی واحد و لازم‌الاجرا داشته باشیم که از منویات مجریان آن به طور کامل مستقل باشد. از همین روست که او سلطنت‌های مطلقه را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. سلطنت مطلقه منظم؛ ۲. سلطنت مطلقه نامنظم (همان: ۱۵). منظور او آن است که در ایران به واسطه اختلاط میان دستگاه اجرا و دستگاه تنظیم، سلطنت افزون بر آنکه مطلقه است، نامنظم نیز می‌باشد.

اما شاید مهم‌ترین این بخش‌ها از حیث بحث در باب شهروندی جدید، «قانون سیم بر حقوق ملت» باشد (همان: ۲۶). اصل نخست ناظر بر اصل بی‌خطر تساوی همه در برابر قانون واحد است؛ اصلی که به یک معنا، فقره دوم تا ششم این «قانون سیم» را به نحوی باید نتیجه منطقی همان اصل اول دانست. اما نکته مکتوم، بحث بر سر مرجع مشروعیت بخش خود این قانون است. ملک‌خان با بحث از «حق مخصوص شاهنشاهی» در فقره نهم از قانون اول، به‌نوعی نشان می‌دهد برحسب مخاطبش در این متن که شاه قاجار است، جهت اصلی این مشروعیت‌بخشی باید معطوف به جایگاه سلطنت و شخص





پادشاه باشد. فقره هفتم از «قانون سیم بر حقوق ملت»، یعنی اینکه «عقاید اهل ایران آزاد خواهد بود» نیز تنها در این متن می‌تواند حتی با چنین اجمالی مطرح گردد. مضمون اصلی فقره‌هایی که ذیل این قانون سوم بر حقوق ملت مطرح شده است، از حیث بحث در ایده شهروندی مدرن، مدنی شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، ملک‌خان وقتی به مقوله «حقوق ملت» می‌رسد، برحسب مخاطب خویش که شخص پادشاه است، بر جنبه‌هایی تأکید می‌کند که عمدتاً خصلتی مدنی دارند، نه سیاسی. به همین دلیل است که تمرکز اصلی او در دفتر تنظیمات، افزون بر حاکمیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر، ناظر بر وجود قانونی واحد است که درباره همه به شکلی مساوی اعمال گردد. از این نظر، رویکرد ملک‌خان را باید رویکردی شبه‌هابزی در نظر گرفت که - چنان که گفتیم - عناصر اصلی شهروندی مدنی (در بیان مارشالی کلمه) را بنیادگذاری می‌کند. با این حال مسئله اصلی، نحوه رتوریک ملک‌خان در توضیح این عناصر است که در اینجا (دفتر تنظیمات) به دلایلی که بیشتر سیاسی است، از طرح ایده «حق طبیعی فرد انسانی» به شکلی اثرگذار، ناکام می‌ماند. رتوریک ملک‌خان در دفتر تنظیمات به قدری محدودیت‌زاست که مباحث او از زاویه شخص آگاه از مبانی فلسفه سیاسی جدید در غرب، کاملاً سطحی و تفننی به نظر می‌رسد. به زعم ما، این نحوه بیان میرزا ملک‌خان را نمی‌توان صرفاً با طرح این مدعا توضیح داد که او از مبانی فلسفی قوانین جدید غربی بی‌اطلاع بوده است. آنچه بیشتر محتمل است، ضعف روشنفکران عصر مشروطه از حیث قوام بیان رتوریک آنهاست که در برخی مواقع آثاری بر جای نهاد که به کلی با اغراض طراحانش در تعارض بود.

در واقع ملک‌خان تنها در یک پانویس به صراحت بر خون‌بار بودن عرصه‌ای که او واردش شده است، تأکید می‌کند؛ یعنی عرصه تلاش برای به کرسی نشاندن دعوی برخوردار از حق حکومت (همان: ۲۶). او به مجمل‌ترین وجه ممکن پرده از این واقعیت برمی‌دارد و - چنان که گفتیم - از آنجا که مخاطب او در این متن، شخص پادشاه است، بر جنبه‌های مدنی «حقوق ملت» پافشاری و تأکید بیشتری دارد. قضیه در مقالات ملک‌خان در روزنامه قانون تا حدی دستخوش تغییر می‌شود. او در آنجا برای پرهیز از اصطکاک با بدنه اعتقادی متکی بر سنت دینی در جامعه ایران، بیشتر بر ملازمت شرع مقدس با محتوای قوانین جدید از یک سو، و از سوی دیگر بر عناصر سیاسی ایده شهروندی - در معنای مارشالی آن - تأکید می‌ورزد که نتیجه کوشش‌های روسو در غرب بود. او حتی در روزنامه قانون تعریضی سخت به پادشاه می‌زند و در عین حال تمجید از علما را به حد

اعلی می‌رساند.^۱ طرفه آنکه، نه در توضیح ابعاد مدنی «حقوق ملت» (در دفتر تنظیمات) و نه در توضیح ابعاد سیاسی آن (در روزنامه قانون)، کوششی در جهت تدوین چارچوبی رتوریک برای توضیح ایده «حق طبیعی فرد انسانی» دیده نمی‌شود؛ ایده‌ای که نخ تسبیح همه برداشتها از شهروندی در قاموس مدرنیستی آن است.

او در دفتر تنظیمات دست کم به شکلی بسیار کلی و از سرِ اجمال به مقوله «حقوق ملت» در معنایی نزدیک به معنای اصلی آن در فلسفه سیاسی جدید غربی اشاره می‌کند. با این حال، در روزنامه قانون لحن رتوریک او به واسطه جنس مخاطبانش تا حد زیادی در قیاس با دفتر تنظیمات محتاطانه‌تر است. در واقع او در این دسته از مقالات می‌کوشد تا اندک زهر باقی‌مانده از معانی متعارض با مبانی سنت دینی را در دریافت جدیدش از قانون، از راه تحسین و تمجید از کُتب دینی و به قول خودش «سینه علما» از میان ببرد. بدین ترتیب، فارغ از اینکه ملکم‌خان تا چه میزان با مبانی فلسفه سیاسی جدید غربی آشنا بود، این نکته را نمی‌توان نادیده انگاشت که نحوه بیان ایده جدیدی که در سر داشت، برای انتقال آن به نحوی که بتواند به یک

۱. او در شماره هشتم (ص ۲-۳) روزنامه قانون می‌نویسد: «از نجبای اصیل کرمان یک جوان صاحب سخنی می‌نویسد: جریده قانون با اینکه در ملک آزاد چاپ می‌شود، باز رسم تملق را از دست نمی‌دهد. شما متصل بر وزرا ایراد می‌گیرید و در موقع از شاه تعریف می‌کنید. وزرا کیستند، وزرا چیستند. اینها را که منتخب کرده است به جز شاه که می‌تواند در دنیا این طور وزیر پیدا بکند. ... حالا که در مملکت آزاد هستید، اقلأ حرف را صاف و صریح بگویید. ... اگر می‌خواهید به پادشاه و به ایران خدمت بکنید، بنویسید ای شاه! جوانان این عصر دیگر چندان میل به خریّت ندارند. بوی آدمیت شنیده‌اند و از شما دولت و زندگی و قانون می‌خواهند».

اما او بلافاصله در شماره نهم (ص ۱) این روزنامه چنین می‌گوید: «سبب همه این مصایب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خداست و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر به اجرای احکام الهی. ... اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه شریعت اسلام است. ترقی بنی‌آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتوی معرفت اسلام است. لا شرف اعلی من الاسلام. ... لهذا امروز فلاح ایران عبارت است از اجتماع آن انوار هدایت و آن فیوض حکمت که در وجود فضلالی اسلام متفرق و مخفی مانده‌اند. باید اجله این فضلا و کملین قوم و اعیان ملک به یک تدبیر ملی در یک شورای کبرا جمع بشوند و به اقتضای احکام الهی، یعنی بر طبق اصول اسلام حدود سلطنت و حقوق رعیت و شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادت عامه را به حکم قوانین صریح مشخص فرمایند».

ملکم از باب بیان رتوریک خود مقوله «حق» را به دو معنای متفاوت به کار می‌برد: یک‌جا به معنای حقوق رعیت که به معنای مدرن آن نزدیک است و یک‌جا به معنای امر حق یا درست که با امر عادلانه در شریعت اسلام منطبق است، اما ربطی به حق رعیت ندارد.





«حقیقت موثر» تبدیل شود، مناسب نبود. رتوریک او حساب نشده و به‌غایت شتابزده است. اگرچه وجود تناقض‌های «منطقی» در استدلال‌های «جدلی» دور از انتظار نیست و حتی بخشی از ماهیت آن را تشکیل می‌دهد، اما این تناقض‌ها نباید آنقدر آشکار باشد که غرض از بیان رتوریک را بلاموضوع سازد. البته تناقض‌های ملکم‌خانی در روزنامه *قانون* این ویژگی را ندارد. گذشته از اینکه میرزا ملکم‌خان بلافاصله بعد از اینکه می‌گوید «ما در ایران هنوز هیچ قانون نداریم» (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۲) حرف خود را پس می‌گیرد، رتوریک او از حیث محتوایی نیز نقص‌های فراوانی در قیاس با هم‌متایان متجددش در اروپا دارد.

متجددان ایرانی در عصر مشروطه، حتی آنانی که همچون مستشارالدوله و میرزا ملکم‌خان، بیشتر از آنکه «انقلابی» باشند، درصدد «اصلاحات» بودند و بدین منظور برای تدوین عناصر هابزی شهروندی مناسب‌تر به نظر می‌رسیدند، موفق نشدند به مدد رتوریکی کارآمد، فلسفه سیاسی جدید را با تکیه بر مباحثی «از جنس فلسفه» به نحوی بیروانند که ایده فردیت و لاجرم شهروندی مدنی به عنوان اساس همه اشکال شهروندی مدرن بدان واسطه تقویت گردد. مستشارالدوله - چنان‌که دیدیم - در برزخ عناصر حقوقی از یک سو و عناصر سیاسی و ملی‌گرایانه شهروندی از سوی دیگر در رفت و آمد بود. اما ملکم‌خان جز اشارات بسیار مجمل و مُخَلِّ غرضی که در برخی رسائل خود و مقالاتش در روزنامه *قانون* به برخی عناصر مدنی دارد - و آنجا هم هیچ تمهید رتوریکالی برای القای ایده انسان منفرد صاحب حق نیندیشیده است - عمدتاً دل‌مشغول عناصر سیاسی و نیز میهن‌پرستانه شهروندی جدید است؛ عناصری که در بستر زایش ایده شهروندی در غرب، جنبه‌های رادیکال‌شده عناصر مدنی شمرده می‌شد؛ اما در ایران به علل دوگانه عوامل بیرونی و ناتوانی خودِ روشنفکران در تمهید رتوریکی نیرومند، سوبه‌های سیاسی، میهن‌پرستانه و ابعاد اجتماعی شهروندی، نقشی محافظه‌کارانه ایفا نمودند و به عنوان نقابی برای «نوآیینی» مخاطره‌آمیز عناصر مدنی ظاهر گشتند.

عنصر میهن‌پرستی در معنای روسویی کلمه نیز نقش مهمی در این میان ایفا نمود. تعلق خاطر به میهن در معنای جدید آن، یعنی عنصری که با آرای روسو (Rousseau, 1987: 119-120) به یکی از اجزای لاینفک شهروندی جدید تبدیل شد، با



ماکیاولی و «تمنای مُحکم گرفتن ایتالیا و آزاد ساختن آن از چنگِ بربرها»^۱ آغاز گردید و بیکن و هابز هم به مناسب‌های مختلف به وجوهی از آن اشاره کردند.^۲ اما این برداشت رومانتیک روسو از میهن‌پرستی بود که در نهایت به یکی از اجزای انفکاک‌ناپذیر شهروندی جدید تبدیل شد؛ برداشتی که اتفاقاً دامنه تأثیر آن بر مکتوبات روشنفکران عصر مشروطه، از هر برداشت دیگری وسیع‌تر بود. انقلاب ۱۷۸۹م در فرانسه که بسیار وامدار ایده‌های ژان ژاک روسو بود، درک جدیدی از ملت را که در کنار ایده حق حاکمیت مردمی، دو روی یک سکه را تشکیل می‌دادند، به کانون شهروندی مدرن منتقل ساخت (فالكس، ۱۳۹۰: ۴۷). این عنصر میهن‌پرستانه، نزد روشنفکران «اصلاح‌طلبی»^۳ چون

۱. عنوان فصل آخر رساله شهریار ماکیاولی. حتی برخی چون لئو اشتراوس بر آن‌اند که فلسفه سیاسی مدرن که با ماکیاولی آغاز شد، به نوعی کوشش در راستای جایگزین کردن نجاتِ نفس با نجاتِ میهن است (Strauss, 1958: 10). این انتقال از معنای رستگاری به معنای آزادی در فهم اصطلاح «نجات» (Salvation) نتایج تعیین‌کننده‌ای را برای شکل‌گیری ایده شهروندی در معنای جدید آن در پی داشت.

۲. برای بحثی در باب نسبت تجدد و سویه‌های میهن‌پرستانه در بیکن بنگرید به:

Howard White, "Francis Bacon" in: *History of Political philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago University Press, 372-374.

هابز هم در مکتوبی با عنوان «مکالمه میان فیلسوف و شاگرد درباره قوانین عمومی انگلستان»، تعبیری جدید از ملت را به کار می‌گیرد که در همین راستاست. هابز نسبتی وثیق میان درک جدید از قانون مبتنی بر حق طبیعی، دولت به عنوان یک دستگاه انسان‌ساخته، و ملت یا میهن برقرار می‌سازد که در یک مجموعه قابل‌فهم است. جالب اینکه، عنوان اصلی ویراستی که این دیالوگ ذیل آن آمده، هنر رتوریک همراه با گفتاری در باب قوانین انگلستان است که در سال ۱۶۸۱م به چاپ رسیده است. در این دیالوگ چنین می‌خوانیم:

فیلسوف: بدین ترتیب چه امیدی می‌توان به یک صلح همیشگی میان ملت‌ها (Nations) داشت؟
شاگرد: شما نباید انتظار چنین صلحی را میان دو ملت داشته باشید؛ زیرا هیچ قدرتِ مشترکی در این جهان برای مجازات بی‌عدالتی آنها وجود ندارد. شاید ترس دوجانبه برای زمانی آنها را ساکت کند، اما آنها بر سر هر امتیاز مشهودی به یکدیگر یورش خواهند برد، و مشهودترین امتیاز زمانی است که یک ملت از شاه خویش تبعیت کند و ملت دیگر چنین نکند؛ اما در خانه می‌توان به صلح طولانی‌مدت چشم داشت. وقتی عموم مردم ببینند اطاعت و پشتیبانی از حاکم خودشان، برایشان منفعت دربردارد، و ضرر خواهند کرد اگر با کسانی هم‌دستی کنند که با نوید اصلاحات یا تغییر حکومت، آنها را می‌فریبند.
(Hobbes, 2005: 12)

۳. اصلاح‌طلبی را در گیومه قرار دادیم تا تأکید کنیم اصلاح‌طلبی روشنفکران جدید نمی‌تواند از اراده به انقلاب در معنای مدرنیستی آن جدا دانسته شود. این «اصلاح‌طلبی» در واقع خود از شقوق همان انقلابی‌گری است که تنها اتخاذ یک چارچوب رتوریک متفاوت آنها را از هم تفکیک کرده است. به عبارت دیگر، غرض همه روشنفکران عصر مشروطه و دوره‌های بعد، غرضی انقلابی در معنای متجددانه آن است؛ در حالی که کیفیت و ساختار رتوریک آنها برای بیان این غرض است که یکی را «اصلاح‌طلب» و دیگری را «انقلابی» می‌سازد.



مستشارالدوله و به‌ویژه ملک‌خان نیز پررنگ و برجسته بود؛ عنصری که البته خود در فقدان آن نخ تسبیح پیش‌گفته، زمینه را برای دامن زدن به آشوب در مفهوم شهروندی بیش از پیش مهیا نمود. بحث بر سر این است که تشبیه این روشنفکران برای عبور از هسته سخت الهیاتی - سیاسی به خود آن هسته سخت، دست کم از منظر پیش‌برد «ایده فرد صاحب حق»، تلاشی محتوم به شکست بوده است.^۱

۳. رادیکالیسم شبه‌روسویی: انقلابی‌گری غیرمدنی

مهم‌ترین متجددان عصر مشروطه را از حیث اثربخشی رتوریک، کسانی تشکیل می‌دادند که عمده تأکید آنها بر عناصر سیاسی، میهن‌پرستانه و البته اجتماعی شهروندی، هم‌زمان با به حاشیه رفتن عنصر مدنی بود. رادیکالیسم نویسندگان عصر مشروطه، در عین رادیکال بودن، نتوانست اثری را که برای زایش ایده شهروندی مدرن لازم بود، بر عقل سلیم ایرانی بر جای بگذارد. مشکل اصلی نویسندگان «انقلابی» این عصر، از آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و عبدالرحیم طالبوف تبریزی تا میرزاده عشقی، عارف قزوینی و حتی ملک‌الشعرا بهار، البته از موضع تجددخواهانه، یعنی از موضع کسانی که خواستار رسیدن به اغراض متجددانه بودند، می‌تواند کم‌رنگ شدن دفاع از ساحت حقوقی/مدنی شهروندی جدید و به تبع آن، آشفتگی و چنددستگی میان هواداران تجدد بر سر عناصر روسویی آن باشد؛ عنصری که در انقطاع از آن اصل حقوقی/مدنی که آغازگاهی در فلسفه سیاسی هابز داشت، از این پتانسیل برخوردار بود که به گرایش‌هایی ناسازگار و حتی متعارض و متباین در سطح عقل سلیم فروبشکند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده که در بیرون از مرزهای ایران به بسط آزادی روشنفکرانه خود مبادرت می‌ورزید، از جهات مختلف برای تدوین مبانی تجدّد سیاسی در ایران بسط‌ید داشت و بی‌پروایی وی در بیان آرا و دیدگاه‌هایش، در قیاس با روشنفکرانی چون میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله از همین زاویه قابل تأمل است. اما این بسط‌ید سبب نشد او رویکردی متمایز از اقران داخلی خویش در پیش‌گیرد و برای جای‌گیر کردن عناصر اصلی

۱. ما می‌توانیم تکیه جریان بعدی روشنفکری را در ایران که در نهایت به انقلاب اسلامی انجامید، به عنوان تکیه‌ای موفق تلقی کنیم که البته توفیق آن در پیش‌برد دیگر عناصر شهروندی جدید (همچون عناصر ناسیونالیستی و اجتماعی - اقتصادی) بود، نه عنصر مدنی در معنایی که از آن سخن گفتیم.

تجدد سیاسی در عقل سلیم ایرانی که مستلزم برخورداری از رتوریک مناسب بود، طرحی نو دراندازند. فریدون آدمیت در جایی اظهار داشت که «تقریباً هیچ تناقض‌گویی در آثار آخوندزاده راه ندارد» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۱). ما می‌توانیم همین ویژگی را به عنوان یکی از مهم‌ترین موجبات ناکامی متجددان سیاسی معاصر در ایران به طور کلی، و شکست در تدوین مبنایی نیرومند برای شهروندی جدید در ایران به طور خاص لحاظ کنیم. این سخن در ابتدای امر تعجب‌برانگیز به نظر می‌رسد؛ زیرا فرض بر این است که روشن‌گویی و روشن‌نویسی و فقدان هراس از طرح مباحثی که می‌تواند به تغییر اساس مناسبات اجتماعی تبدیل شود، شرط ضروری برای پیش‌برد هر پروژه فکری، از جمله تجدّد است. اما نکته اینجاست که نگاهی به بانیان تجدّد در غرب و تدوین‌کنندگان ایده شهروندی جدید بر بنیاد اصل حق طبیعی انسان، نشان می‌دهد آنان عامدانه از طرح مباحث خود به شکلی روشن و خالی از تناقض پرهیز می‌کردند. آنها اگرچه مدرنیست بودند، هنوز جنبش روشنگری را تجربه نکرده بودند و به همین دلیل هنوز افزون بر اینکه سیاست را خالی از «حقیقت» می‌انگاشتند، معتقد بودند «بیان رتوریک» در سیاست، به عنوان ساحتی که با عقل سلیم ارتباطی تنگاتنگ دارد، از اصول غیرقابل چشم‌پوشی است. آثار سیاسی تامس هابز به عنوان بنیادگذار ایده شهروندی مدرن، مشحون از ارجاعات به کتاب مقدس است؛ زیرا هابز و لاک می‌دانستند استقرار ایده جدید شهروندی نمی‌تواند بدون تکیه بر الهیات امکان‌پذیر باشد. این نشان می‌داد که امر الهیاتی - سیاسی، هنوز برای آنها کمال اهمیت را داشت.

اما با رجوع به آرای میرزا فتحعلی آخوندزاده، درمی‌یابیم که او اگرچه به مقوله «حقوق اجتماعی طبیعی» به عنوان بنیان شهروندی جدید در غرب اشاره می‌کند، به واسطه عدم برخورداری از یک چارچوب رتوریکال درخور، قادر نیست این «حرف» را که از منظر متجددانه، حرف درستی است، به «حرف» مندرج در عقل سلیم تبدیل کند. او که در ساحت پسا روشنگری می‌اندیشد، عناصر اصلی تجدّد سیاسی را از دیدگاهی حقیقت‌گرایانه مدنظر قرار می‌دهد و از این‌رو، استفاده از رتوریک سیاسی را محلّ این فرایند می‌پندارد. این در حالی است که توفیق هم‌قطاران غربی او در عصر روشنگری نیز تنها زمانی ممکن شد که رتوریک امثال هابز و لاک، عناصر اصلی تجدّد سیاسی، از جمله ایده شهروندی مدرن را به عنوان یک «حقیقت» بر ساخته بود. آخوندزاده که از منظری حقیقت‌گرایانه با این عناصر مواجه شده بود، نمی‌توانست این عقبه را بپذیرد و از این‌رو، حتی برداشت او از





مقوله حقوق اجتماعی طبیعی که برای بحث از شهروندی مدرن از اهمیت بسیاری برخوردار است، برداشتی کاملاً رومانتیک و متأثر از تلقی‌های پس از دوره روشنگری در اروپا بود؛ برداشتی که سودای رقم زدن انقلابی را در سر می‌پروراند که همه مناسبات اجتماعی را به یک‌باره تغییر دهد و موجبات تحول در طبیعت بشر یا «روولوسیون» را فراهم آورد (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۵).

او در بحث از آزادی در معنای مدرن آن نیز دقیقاً از همین منطق پیروی می‌کند و در سخنی بسیار مهم، اظهار می‌دارد که هر فرد آدمی که قدم به عالم هستی نهاد «باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است: یکی حریت روحانی است و دیگری حریت جسمانی» (به نقل از: آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۰-۱۴۱)؛ اما بلافاصله عنوان می‌دارد که حریت روحانی ما را «اولیای دین اسلام از دست ما گرفته، ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد رذیل و تابع امر و نهی خودشان کرده‌اند» (همان: ۱۴۱). نکته مهم در اینجا، کوشش آخوندزاده برای از میان بردن مبادی الهیاتی سیاست از طریق نشان دادن پوچی آنها با تکیه بر استدلال‌های عقلانی و تدوین طرحی برای انقلابی همه‌جانبه در ساختارهای سیاسی و اجتماعی از یک سو و اندیشگی و فکری از سوی دیگر است. او این دو انقلاب را در واقع دو روی یک سکه می‌داند و همین خصلت است که او را با فیلسوفان رومانتیک پسا روشنگری پیوند می‌زند که حامی رادیکالیسم انقلابی بودند.

او در پی یک جامعه سیاسی کاملاً عقلانی با شهروندانی آگاه و مشارکت‌جوست که از هرگونه تمایلات «غیرعقلانی» و شبه‌الهیاتی مبراً باشند. آخوندزاده این را «حقیقت» می‌پنداشت و از این رو، کوشش برای بیان آن را در قوالب رتوریکال، نوعی نقض غرض تلقی می‌کرد. عدم التفات او به ضرورت رتوریک در سیاست سبب شد تا از کوشش امثال هابز، لاک و حتی روسو در تبیین وضع طبیعی انسان غفلت کند و به جای آن، برای تبیین بحث آزادی یا «حریت» به سراغ فیلسوفی چون جان استوارت میل برود که از موضعی اخلاقی از «حریت» دفاع می‌کرد (Mill, 1869: 10).

دفاع آخوندزاده از «حریت» به‌رغم آنکه تحت عنوان آزادی طبیعی مورد اشاره قرار می‌گیرد، اما ذیل ایده پیشرفت یا ترقی موضوعیت پیدا می‌کند. در واقع چون «ترقی بدون آزادی خیالات ممکن نیست» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۴۲) آزادی ضرورت پیدا می‌کند. این بدان معناست که حتی رادیکالیسمی از نوع آخوندزاده نیز به دلایلی که برشمردیم، نتوانست



آغازگاهی را در کانون توجهات خویش قرار دهد که در فلسفه سیاسی هابز و لاک بنیاد نهاده شد و به عنوان نخ تسمیحی، همه این تعابیر را از شهروندی، حول ایده حق بی قید و شرط فرد انسانی در وضع طبیعی سامان داد. همه مباحثی که در چارچوب رادیکالیسم آخوندزاده مطرح می‌شود، در اساس چیزی جز نتایج این پیش‌فرض تاریخ‌گرایانه و مبتنی بر ایده پیشرفت نبود که ایران عقب‌مانده است و ما باید بکوشیم این عقب‌ماندگی را جبران کنیم. این در حالی است که زایش ایده فرد صاحب حق مدرن در غرب، به‌هیچ‌روی معروض ایده پیشرفت نبود. این تلقی آخوندزاده از ایده پیشرفت که تعلق وی را به مبانی روشنگری به‌خوبی برملا می‌سازد، نکته مهم دیگری را پیش می‌کشد که همانا تأکید بر ضرورت تربیت عقلانی توده مردم است (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۵۶). تلقی آخوندزاده از تربیت، تلقی‌ای متأثر از آرای اصحاب روشنگری و لاجرم هواداری از تعلیم و تربیت توده‌ها و روشنگری و حقیقت‌جویی به آنهاست (Kant, 1991: 54). اما از قضا باید گفت خاستگاه شهروندی مدرن، ضرورتاً با تعلیم و تربیت عقلانی توده‌ها نسبتی نداشت و اگر با آن متعارض نبود، دست‌کم وجود آن برای شهروندی مدرن ضروری شمرده نمی‌شد؛ هرچند بعدها و با قوام این ایده به دست روسو و کانت، ضروری به نظر رسید.

این تلقی توأمان روشنگرانه و رومانتیک را در سه مکتوب میرزا آقاخان کرمانی نیز به‌روشنی شاهدیم. به زعم وی ایران، «جوهر استعداد طبیعی» دارد که به دنبال غلبه جهل و خرافه و عصبیت، باطل شده است. او تأکید می‌کند که ما ایرانیان «ذاتاً» دارای همت بلند و جودت ذهن و ذکاوت و مردانگی و قوت و شجاعت هستیم، اما به دنبال اتفاقاتی تاریخی که از نظر او، حمله اعراب در رأس آنها قرار دارد، به حال «دنائت» و «رذالت» و «حماقت» افتاده‌ایم (کرمانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۹). ناگفته پیداست که رویکرد او، رویکردی از اساس رتوریکال و لاجرم غیرتاریخی است؛ با این حال آنچه در اینجا از همه مهم‌تر است، نه نفس تلاش وی برای ایجاد هویتی ناسیونالیستی بر بنیاد تقابل میان ارزش‌های ایرانی و اسلامی، بلکه سرشت روسویی رتوریک او و نیز فقدان زمینه‌ای در چارچوب رتوریکال وی برای طرح بحث از ایده کانونی «فرد صاحب حق» است. مسئله او نیز همانند دیگر نویسندگان آن دوره، مسئله عقب‌ماندگی ایران است و همه این کوشش‌ها معطوف به پاسخ گفتن به این مسئله است.

میرزا آقاخان درصدد است تا با تأکید بر وجه ناسیونالیستی شهروندی جدید که سویه‌های روسویی و لاجرم رومانتیکش، عیان‌تر از آن است که به شرح و تفصیل نیاز



داشته باشد، راهی برای برون‌رفت از عقب‌ماندگی ایران یا به تعبیری، ابزاری برای باز کردن طریق تجدّد در ایران بجوید. نکته مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که میرزا آقاخان در کنار طالبوف تبریزی، وجه سوم شهروندی روسویی را نیز در کنار سوسیالیسم و حق مشارکت سیاسی در حکومت وارد ساخت و آن عبارت بود از عنصر اجتماعی که برای روسو بسیار مهم بود (آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۵۱).

تأکید میرزا آقاخان بر عنصر سوسیالیستی و اجتماعی شهروندی جدید به نحوی بود که در فقدان وجود چارچوبی رتوریک برای تبدیل کردن ایده فرد صاحب حق بی قید و شرط به بخشی از اساس ساخت اعتقادی ایرانیان، در تعارض با نوع شهروندی مدّ نظر کسانی چون ملکم‌خان یا حتی مستشارالدوله قرار می‌گرفت که نیم‌نگاهی به مبانی حقوق جدید در غرب داشتند. میرزا آقاخان در فقره بیست و دوم رساله صد خطابه تحت عنوان «درباره ریشه و اساس خلق و خوی آدمی» به مبحث بسیار مهمی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد نویسندگان آن دوره، در عین آگاهی از مبانی انسان‌شناختی تجدّد سیاسی در غرب، به دلایل مختلف از اتخاذ چارچوب رتوریکال مناسب در جهت تبدیل کردن آن مبانی به بخشی از عقل سلیم پرهیز کرده‌اند (کرمانی، ۲۰۰۶م: ۸۷). در برهه‌ای که از آن سخن می‌گوییم، یعنی دهه‌های قبل از انقلاب مشروطیت در ایران و نیز سال‌های پس از آن تا روی کار آمدن سلسله پهلوی، آشفتگی در ایده شهروندی که خود را در آشفتگی میان عناصر تشکیل‌دهنده آن (یعنی عناصر مدنی، سیاسی، اجتماعی و ناسیونالیستی) عیان می‌سازد، به تدریج موجب نحیف شدن عنصر مدنی به عنوان شرط امکان ایده شهروندی معاصر و فربه شدن عناصر سیاسی، ناسیونالیستی و نهایتاً اجتماعی شد؛ تغییر و تبدلی که در هر مرحله، یک یا دو عنصر از این عناصر را در مقابل عناصر دیگر، به عنوان عنصر اصلی به سطح می‌آورد و این ضرورتاً می‌بایست به بهای از میدان به در شدن یا نحیف شدن عناصر دیگر، به عنوان عناصر مزاحم محقق می‌شد.

اندیشه‌های عبدالرحیم طالبوف تبریزی از حیث تقویت عنصر اجتماعی شهروندی و پیوند یافتن آن با عنصر سیاسی، بسیار مهم به شمار می‌آید. اگر هم‌داستان با آدمیت بپذیریم که «وجه نظر طالبوف از حیث اندیشه سیاسی، دموکراسی اجتماعی است» و اینکه این دموکراسی اجتماعی مشتمل بر دو عنصر، یعنی «لیبرالیسم سیاسی و سوسیالیسم به مفهوم عام» آن است (آدمیت، ۱۳۴۶: ۳۱)، آن‌گاه باید قیود ناظر بر لیبرالیسم ملکم‌خان را در خصوص لیبرالیسم طالبوف نیز جاری بدانیم. لیبرالیسم سیاسی طالبوف



برای آنکه بتواند با سوسیالیسم روسویی او جمع شود و عنصر مدنی شهروندی مدرن را به حاشیه براند، می‌بایست خصلتی ایجابی می‌داشت؛ یعنی لیبرالیسم جان استوارت میلی (Mill, 1869: 10). بدین ترتیب، اگرچه طالبوف «همان اندازه بر مقام و حقوق آزادی انسان و حاکمیت ملی که از فلسفه لیبرالیسم سرچشمه می‌گیرند، تأکید می‌ورزد که بر حقوق مساوات اجتماعی تکیه می‌کند»، اما از آنجا که رتوریک او اصولاً از نوعی تعلق خاطر به عدالت اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، بیشتر از زاویه به کرسی نشاندن دعاوی سوسیالیسم یا «علم اصلاح حالت فقرا و رفاه محتاجین» (آدمیت، ۱۳۴۶: ۳۱) مطرح می‌گردد. بنابراین، اگرچه کوشش طالبوف برای جمع کردن عناصر متشکلت شهروندی مدرن، کوششی است از سر فراست، اما فقدان عنصر مدنی در کوشش رتوریکال او، فقدانیه که از بی‌تلفاتی به لیبرالیسم سلبی از نوع هابزی آن ناشی می‌شود، به ناکامی در پروژه جمع کردن انجامید.

عبدالرحیم طالبوف تبریزی به‌خوبی از اهمیت ایده «فرد صاحب حق طبیعی» آگاه بود (طالبوف، ۱۳۴۷: ۹۴). او در کتاب/حمد به سیاقی کاملاً هابزی می‌کوشد این تلقی از حقوق را که تلقی‌ای کاملاً مدرنیستی است، تبیین نماید (همو، ۲۵۳۶: ۶۴-۱۶۳). وی سپس تلاش می‌کند بحث از «احکام مشخص حدود و حقوق مدنی و سیاسی متعلق به فرد جماعت و نوع» را از همین اصل استنتاج نماید (همان: ۱۷۳-۱۷۴). اما طالبوف به‌رغم تأکید بر مقوله حق به عنوان امری طبیعی و نه مصنوعی یا عارضی، در نهایت درکی دو مرحله‌ای از آن به دست می‌دهد؛ یعنی حق فرد به عنوان امری که ابتدا در حالتی بالقوه قرار دارد و سپس در اثر «تصادف با دیگری»، فعلیت یافته، مرئی می‌گردد. تأکید او بر این امر که «قوای باطنی برای محظوظی شخص ماست ... اما حق برای سعادت جماعت ملت و وجود کلیه بشریت ما»، سویه‌های پررنگ روسویی تفکر او را آشکار می‌سازد. او به‌صراحت اظهار می‌دارد که حق طی یک روند مشخص از «خصوصیت به عمومیت منتقل» می‌شود (همان: ۱۷۵) و بدین ترتیب، حق یادشده که پیش‌تر به نحوی بالقوه نزد «فرد» محفوظ بود، اینک در هیئت «وجود جماعت» فعلیت می‌یابد. به زعم طالبوف، این وجود عمومی که صاحب حق بالفعل است، اساساً بر وجود فرد مقدم است و اینجاست که طالبوف به یکی از مهم‌ترین منابع تدوین و تقویت عنصر اجتماعی در بسط ایده شهروندی مدرن در ایران تبدیل می‌شود.

تلاش طالبوف از حیث نشان دادن نسبت وثیقی که میان ایده سلبی فرد در قاموس هابزی و ایده ایجابی فرد در معنای روسویی کلمه وجود دارد، حایز اهمیت است؛ با این



حال، باور او به اصل ترقی یا پیشرفت اجازه نداد رتوریک وی بتواند با تمرکز همه‌جانبه بر این اصل که «همه حقوق در وجود محدود انسان، منتهی به یک حق واحد حفظ وجود، یعنی بقای نوع انسانی است» (همان: ۱۷۹-۱۷۸) - اصلی که در معنای هابزی نمی‌تواند مشمول ایده ترقی باشد - مبنایی استوار برای اعتقاد عمومی به «حقوق مدنیّت» فراهم آورد.

طالبوف می‌کوشید چنین القا کند که ترقی دولت‌های غربی و رسیدن آنها به درجه بالای «مدنیّت»، مستلزم بهره‌مندی از «فواید علم و نتایج همان سولزاتسیون» است که مخالفان تجدّد منکر آن هستند. او با آنکه جنگ و مقابله و محاربه را به‌نوعی طبیعی و سرشت مناسبات انسانی معرفی می‌کند، اما موقعیت او در مقام یک روشنفکر تجدّد ایجاب می‌کرد از موضع دفاع از ایده ترقی و پیشرفت اعلام کند که تغییر در بنیاد این طبیعت، یعنی رسیدن به وضعیتی صلح‌آمیز می‌تواند در آتیه امکان‌پذیر باشد؛ البته به شرط قبول مقدمات تجدّد و مدنیّت در معنای تازه آن. بدین ترتیب، تأثیری که رتوریک طالبوف بر متجددان عصر مشروطه و سال‌های پس از آن بر جای نهاد، بیشتر از آنکه به تقویت درکی از عنصر مدنی بینجامد، به برجسته شدن عنصر سیاسی - اجتماعی و نهایتاً انقلابی، به بهای نحیف شدن عنصر مدنی انجامید. البته رسیدن به چنین نتیجه‌ای، چندان هم نمی‌تواند عجیب باشد؛ زیرا طالبوف آشکارا از اختصاص دادن «اساس وضع قانون ... به اکثریت عموم ملت» (همان: ۱۷۹) سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که «در سر حفظ حریت خود باید مُرد و زحمت انتظار را نکشید» (همان: ۱۸۵). تأثیر تعابیر برانگیزاننده زیر بر نویسندگانی که ابعاد انقلابی و اجتماعی تجدّد سیاسی و به یک معنا، شهروندی مدرن را برجسته کردند، انکارناپذیر است:

این است که شهدای هر ملت دائم‌الحی، و روز ولادت و وفات ایشان، از ایام متبرکه معدود می‌باشد. چرا؟ به جهت اینکه در سر حفظ حقوق و آزادی و عدم تبعیت به ریاست مستبده از جان گذشتند و زنده جاوید شدند (همان: ۱۸۶).

بدل شدن لفظ آزادی به یک «کلمه مقدسه» نزد طالبوف و نیز تأکید وی بر اینکه این آزادی را نمی‌توان بدون «مساوات» به تصوّر درآورد،^۱ نشان می‌دهد ترکیب این دو عنصر

۱. او تصریح می‌کند که «آزادی که متحد با مساوات نیست، مطلق‌العنانی است» (طالبوف، ۱۳۴۷: ۱۸۵) و این درک ایجابی طالبوف از مقوله آزادی را به‌روشنی نشان می‌دهد.



سیاسی و اجتماعی، چگونه روند تجدّد را در ایران وارد مرحله‌ای کرد که بسط ایده شهروندی در آن مرحله، خصلتی اساساً انقلابی یافت. در این مرحله با محو شدن تدریجی عنصر مدنی به عنوان عنصری مستقل، و قرار گرفتن آن ذیل مطالبات پرننگ‌تر سیاسی و به‌ویژه اجتماعی - اقتصادی، به تدریج شاهد تقابل جدیدی میان عناصر پیش‌گفته هستیم: آزادیخواهی مساوات‌طلبانه در برابر آزادی‌خواهی استقلال‌طلبانه. به عبارت دیگر، می‌توان گفت بی‌جایگاهی ایده «فرد صاحب حق طبیعی بی قید و شرط» - به عنوان نخ تسبیح ایده شهروندی مدرن - در ساخت باورهای عمومی یا عقل سلیم که قاعدتاً می‌بایست محصول رتوریک متجدّدان آن روزگار باشد، این بار به شکل‌گیری یک فرماسیون جدید از رویارویی میان دیگر عناصر شهروندی انجامید. بی‌تردید شرایط عینی کشور در آن برهه، به‌ویژه آشوب‌های پس از پیروزی انقلاب مشروطیت و بی‌ثباتی و ناتوانی حکومت مرکزی در اعمال حاکمیت سرزمینی، موجب شد تا هواداران تجدّد سیاسی به دو دسته اصلی تقسیم شوند: آزادی‌خواهان مساوات‌طلب و آزادی‌خواهان استقلال‌طلب. این تقسیم‌بندی، نقشی محوری در بسط عناصر ایده شهروندی جدید در ایران ایفا نمود؛ زیرا طی آن بود که در برهه‌ای مشخص، عناصر سیاسی و اجتماعی شهروندی در معنای روسویی آن، در فقدان عنصر مدنی فربه و نیرومند، در تقابل با عنصر ناسیونالیستی قرار گرفتند.

۴. نتیجه

تغییر بنیادین در فلسفه سیاسی غربی زمانی آغاز شد که بحث از «قانون» به تابعی از بحث از «حق طبیعی انسان منفرد» بدل گشت. این چرخش که چرخشی به‌غایت انقلابی شمرده می‌شد، به مدد قابلیت رتوریک سیاسی نزد اصحاب فلسفه سیاسی مدرن، جنبه‌ای شبه‌ایمانی پیدا کرد و بدین معنا به بخشی از عقل سلیم غربی تبدیل شد؛ عقل سلیمی که اساس و شالوده زیست جمعی میان آدمیان در یک رژیم سیاسی مشخص است. این چرخش انقلابی با خود تحولاتی به دنبال داشت که اگرچه در عالم نظر و در برخی فرازها با اصل این چرخش نیز تعارضاتی پیدا کرد، هیچ‌گاه به سامان نیرومند عقل سلیم غربی که «فرد صاحب حق طبیعی» از مقومات آن شمرده می‌شد، آسیب جدی نرسید.

اما وضعیت ما در ایران معاصر تا حدّ زیادی متفاوت بوده است. این بدان معنا نیست که متجدّدان ما از مقوله «حق» سخن نگفتند و نیز ضرورتاً بدین معنا نیست که سرشت جدید آن را درنیافتند، بلکه آن میزان که گفتند و بدان شیوه‌ای که گفتند، به کار تبدیل شدن ایده «انسان به‌مثابه موجودی صاحب حق» به بخشی از عقل سلیم ایرانی نیامد.

بدین ترتیب، افزون بر ملاحظات بیرونی (یعنی حساسیت‌های دینی در ایران) که به نوعی تقیه در میان روشنفکران آن عصر می‌انجامید، عامل مهم دیگری نیز دست‌اندرکار بود که کمتر به آن التفات شده است: ضعف درونی خود این متجددان از حیث رتوریک سیاسی. به تعبیر دیگر، مشکل آنها این نبود که ایده انسان به‌مثابه موجودی صاحب حق را نمی‌فهمیدند، بلکه مشکل آنها در اتخاذ یک الگوی رتوریکال مناسب برای جا انداختن این ایده در شبکه عقل سلیم ایرانی بود. در واقع تحلیل مبانی انگاره شهروندی در ایران معاصر می‌تواند بر مبنای مفروض انگاشتن حقیقتی در پس ایده‌های متجددانه به انجام نرسد، و به جای آن ایده‌های متجددانه به عنوان اموری غیرحقیقی تلقی گردد که در نهایت قرار است به وسیله رتوریکی مناسب، حقیقی به نظر برسد؛ این همان کاری است که ماکیاولی، هابز و روسو انجامش دادند و متجددان معاصر ایرانی در انجامش ناکام ماندند.



منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۹۵)، *مکتوبات کمال الدوله و ملحقات آن*، به اهتمام علی اصغر حقدار، تهران: باشگاه ادبیات.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۶)، *اندیشه‌های عبدالرحیم طالبوف تبریزی*، تهران: انتشارات دماوند.
- _____ (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام، چاپ دوم.
- زنجانی، شیخ ابراهیم (بی تا)، *سرگذشت زندگانی من*، به‌اهتمام غلامحسین میرزا صالح، آلمان: نشر نیما.
- طالبوف، عبدالرحیم (۲۵۳۶)، *کتاب احمد*، تهران: انتشارات شبگیر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۴۷)، *مسالك المحسنين*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶)، *نظریه حکومت قانون در ایران*، تهران: انتشارات ستوده، چاپ اول.
- فالكس، کیت (۱۳۹۰)، *شهروندی*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰م)، *سه مکتوب*، به‌کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان: چاپ نیما.
- _____ (۲۰۰۶)، *صد خطابه*، ویراسته محمدجعفر محجوب، لس آنجلس: شرکت کتاب.
- مقیمی، شروین (۱۳۹۶)، «تامس هابز و بنیادگذاری انگاره جدید شهروندی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، دوره ۸، شماره ۲۶.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۹۳)، *رساله یک کلمه*، ویراسته امیر حکیمی (نسخه دیجیتال).
- ملک‌خان (۱۳۶۹)، *روزنامه قانون*، تهران: انتشارات کویر.
- _____ (۱۳۲۷)، *مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان*، تدوین و تنظیم محمد محیط طباطبایی، تهران: چاپ حیدری.
- هابز، توماس (۱۳۹۵)، *بهموت یا پارلمان طولانی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- Hobbes, Thomas (1839), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. 1 and 3, London, J. Bohn.
- Hobbes, Thomas (2005), *A Dialogue Between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, Edited by Quentin Skinner, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1991), *Political Writings*, Edited by H. S. Reiss, Cambridge University Press.

- Mansfield, Harvey (1998), *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press.
- Marshall, T. H. (1950), *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart (1869), *On Liberty*, Longman, Green & Co, London.
- Strauss, Leo (2000) *On Tyranny*, The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press.
- Rousseau, J. J (1987), *Basic Political Writings*, Translated and Edited by Donald A. Cress, Hackett Publishing Company.
- White, Howard (1987), "Francis Bacon", in: *History of Political philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago University Press.
- Zinman, Richard. M, Weinberger, Jerry and Arthur Melze, M. (2003), *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, Rowman and Littlefield Publisher.

