

حوزه عمومی و کمال‌گرایی در حقوق اساسی؛ مورد پژوهشی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

چکیده

کمال‌گرایی به عنوان اندیشه‌ای که از دیرباز نظریات سیاسی دولت را تحت تاثیر قرار داده، دارای پیوند عمیقی با مفاهیم دولت اخلاقی، آرمان‌شهری، جامعه فضیلت‌مدارانه، اولویت جامعه و تقدم خیر است. از سوی دیگر حوزه عمومی به عنوان مفهومی که در اندیشه سیاسی مدرن، زاده و پرورش یافته است، به عنوان حوزه هنجارساز و منشأ عقلانی‌ساز برای دولت، مدنظر اندیشمندان سیاسی مدرن قرار گرفته است. با توجه به اینکه یکی از رویکردهای اصلی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران رویکرد کمال‌گرایانه است، برآنیم تا به این سوال پاسخ دهیم که با عنایت به اصول و ارکان حوزه عمومی، آیا امکان تحقق آن در رویکرد کمال‌گرایانه به قانون اساسی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی وجود دارد؟ در پایان با بررسی مبانی رویکرد کمال‌گرایانه و حوزه عمومی، امتناع تحقق حوزه عمومی در این قرائت از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نتیجه می‌شود.

کلیدواژه: حوزه عمومی، کمال‌گرایی، قانون اساسی

ایده حوزه عمومی به عنوان بستری برای تضمین حاکمیت مردم در چارچوب‌های حقوقی-سیاسی، مدنظر اندیشمندان سیاسی متعددی قرار گرفته است. ایده‌ای به منظور ساخت هنجارهایی که به پشتوانه افکار عمومی از قابلیت دفاع از چرخش رسمی قدرت از پیرامون به مرکز برخوردار است. نقطه ثقل حوزه عمومی، توانایی بالقوه آن در بازتولید مستمر مشروعیتی است که ثبات نظام‌های سیاسی به آن گره خورده است. یورگن هابرماس به عنوان اندیشمند مطرح حوزه عمومی در کتاب دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، فرآیند شکل‌گیری حوزه عمومی، تاثیر آن بر حاکمیت و زوال این حوزه را در جوامع دموکراتیک غربی مورد مطالعه قرار داده و ضعف حوزه عمومی و کنش ارتباطی در برابر سیستم، تکیه بیش از اندازه به علوم طبیعی و به حاشیه راندن علوم اجتماعی و در نتیجه سلطه سیستم بر زیست‌جهان از طریق ابزار قدرت و ثروت را به عنوان دلایل اصلی زوال حوزه عمومی در این جوامع مورد شناسایی قرار داده است. هابرماس در طرح مفهوم حوزه عمومی اصول و ارکانی را به عنوان ضروریات تحقق حوزه عمومی مطرح ساخته است، اصول و ارکانی که منشأ مهمی را در شکل‌گیری قوانین اساسی در فضای سکون نظام حقوقی-سیاسی پس از انقلاب فراهم نموده‌اند. در این نوشتار به منظور بررسی حوزه عمومی و چالش‌های حقوقی که بر سر راه تحقق آن در ایران وجود دارد، برآنیم تا مبانی حوزه عمومی در ساختار حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران را مورد مطالعه قرار دهیم. با عنایت به بافتاری که قانون اساسی جمهوری اسلامی در آن تحقق پیدا کرده است امکان طرح دو رویکرد کمالگرایانه و بیطرفانه نسبت به آن وجود دارد. هر کدام از این رویکردها به قانون اساسی به مسئله حوزه عمومی و چالش‌ها و آسیب‌های آن در نظام اساسی ما تاثیر متفاوتی بر جای می‌گذارد. صرف‌نظر از امکان یا امتناع نسبت بین رویکرد کمالگرایانه به دولت و مفهوم قانون اساسی مدرن، این رویکرد با توجه به مباحثات خبرگان قانون اساسی یکی از خوانش‌های بحث برانگیز و مهم نسبت به قانون اساسی است تا آنجا که هدف دولت در مقدمه قانون اساسی، حرکت به سوی الله تشریح شده است و در اصول مختلف از جمله اصول دوم و سوم قانون اساسی بعضاً تکالیفی به عهده دولت گذاشته شده که منجر به تقویت این قرائت از قانون اساسی شده است. در این مقاله با تمرکز به رویکرد کمالگرایانه، به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که حوزه عمومی در برداشت‌های کمالگرایانه از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از چه جایگاهی برخوردار است؟ آسیب‌ها و چالش‌های حقوقی حوزه عمومی در این برداشت کدام است؟ آیا امکان همسازی نگاه‌های کمالگرایانه با موضوع حوزه عمومی وجود دارد؟

به منظور پرداختن به پاسخ این سوالات ابتدا به موضوع حوزه عمومی و مفهوم و ماهیت آن پرداخته می‌شود و در ادامه با پرداختن به ارکان و اصول حوزه عمومی در اندیشه هابرماس، نسبت این حوزه با خوانش کمالگرایانه از قانون اساسی سنجیده می‌شود. مفروض ما این است که مفهوم حوزه عمومی با مبانی برداشت‌های کمالگرایانه در تعارض است و امکان همسازی بین این دو مفهوم ممتنع می‌نماید. روش تحقیق در این مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی و روش جمع‌آوری اطلاعات نیز به صورت کتابخانه‌ای می‌باشد.

۲- حوزه عمومی

هابرماس تعبیر حوزه عمومی را برای عرصه‌ای اجتماعی به کار می‌برد که در آن افراد از طریق مفاهمه، ارتباط و استدلال مبتنی بر تعقل، به موضع‌گیری و جهت‌گیری‌های هنجاری مشغولند که بر فرآیند اعمال قدرت دولت، تاثیراتی آگاهی‌دهنده و عقلانی‌ساز باقی می‌گذارند. به عبارت بهتر، افراد در حوزه عمومی از طریق مفاهمه و استدلال و در شرایطی عاری از هرگونه فشار، اضطراب و بر مبنای آزادی و آگاهی تعاملی و در شرایط برابر برای تمام طرف‌های مشارکت‌کننده در حوزه عمومی مذکور، به تولید مجموعه‌ای از رفتارها، مواضع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری می‌پردازند که در نهایت به صورت ابزاری موثر برای تاثیر گذاردن بر رفتار و عملکرد دولت به ویژه در عقلانی ساختن قدرت دولتی عمل می‌کنند.^۱

حوزه عمومی به معنی درست عرصه‌ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده، حوزه عقلانی و حقیقت‌یاب و حقیقت‌ساز جامعه است. این حوزه، عرصه فکر، گفتگو، استدلال و زبان است. شرایط مکالمه باز و آزاد در حوزه عمومی متضمن این اصل است که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند در خارج از این حوزه به صورت قانع‌کننده‌ای مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. حوزه عمومی آنچه را که ماهیتاً عمومی است از حوزه‌های بسته و خصوصی قدرت و منفعت‌رهایی می‌بخشد. پاسخ به

^۱ یورگن هابرماس، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، (تهران: نشر افکار، ۱۳۹۲)، ص ۲۱۰

پرسش‌هایی از این قبیل که آزادی، عدالت، برابری، عقلانیت و جزء آن چیست تنها در حوزه عمومی هر جامعه‌ای ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد.^۲

از نظر هابرماس حوزه عمومی فضای اظهارنظر آزادانه، مکالمه، بحث و چاره‌جویی در مسائل همگانی است.^۳ حوزه عمومی به معنای دقیق کلمه عمومی است و از جهان خصوصی یعنی خانواده (هابرماس آن را حوزه صمیمیت^۴ می‌نامد) و بازار که در آن عاملان برای کسب سود رقابت می‌کنند متمایز است. این حوزه نه تنها با حوزه خصوصی در تقابل است بلکه در مقابل دولت نیز قرار می‌گیرد. حوزه عمومی که هابرماس از آن صحبت می‌کند حد واسط میان دولت رسمی (اقتدار عمومی) که بر ابزار اعمال خشونت کنترل دارند و حوزه خصوصی قرار دارد^۵ و ویژگی آن نظارت بر دولت و شفاف کردن تصمیمات سیاسی و اداری است که از اهداف اولین حوزه عمومی است و برای تامین این جایگاه اصول حقوقی عقلانی نهادینه می‌شوند و رعایت آن اصول برای همه الزام‌آور می‌گردد.^۶

حوزه عمومی در اروپا ابتدا در حوزه ادبی شکل گرفت که در آن عموم به نقد آثار ادبی می‌پرداختند. ایده نقد مهم بود چون می‌توانست میان عموم منتقد به عنوان راهنما به کار رود. موضوعات مورد توجه مشترک هدف این گردهمایی‌ها صرفاً گفت‌وگو نبود. این تجمعات به بورژوازی اجازه داد تا از دلیل خود برای تعیین مرزهای عمومی و خصوصی و توسعه خودآگاه حوزه عمومی استفاده کند.^۷ نهایتاً نقدها از حوزه ادبیات و حوزه صمیمیت خارج شد و تحت تاثیر بورژوازی که خواهان کسب منافع بیشتر از طریق فشار افکار عمومی بر حاکم بودند با ورود به حوزه نقد امور مربوط به سیاست، قانون و دولت کارکرد جدیدی پیدا کرد، کارکردی که در سایه آن حوزه عمومی نه تنها به عاملی برای کنترل دولت تبدیل شد

^۲ حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه کاری، جلد دوم، چاپ اول (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ص ۵۷

^۳ بابک احمدی، «گستره همگانی در نگرش انتقادی هابرماس»، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو، شماره ۱، (۱۳۷۲)، ص ۹۸

^۴ sphere of intimacy

^۵ H, c, Boyte, *beyond deliberation: citizenship as public work*, (1995) in www.cen.org/newcitizenship

^۶ پتر هندال، «یورگن هابرماس، سیطره عمومی»، ترجمه هاله لاجوردی، تهران: نشریه اغنون، شماره ۲۰، (۱۳۸۱)، ص ۲۵۷

^۷ Charles, Guy-Uriel & Luis Fuentes-Rohwer, "Habermas, the Public Sphere, and the Creation of a Racial Counterpublic", 21 MICH. J. RACE & L. 1, (2015), p.1

بلکه به مبنای عقلانی برای دولت بدل گردید. قضاوت انتقادی کاربرد عمومی خرد در جامعه به منبع مشروعیت جامعه تبدیل شد.^۸ حوزه عمومی ادبی عامل محرکه‌ای بود برای شجاعت اندیشیدن و خود-ادراکی در حوزه عمومی که عاملان حوزه عمومی با تکیه بر آن، فعالیت‌شان را عامل اصلی مشروعیت نظام سیاسی در نظر گرفتند. هابرماس بر نقش مهم مشارکت‌کنندگان در حوزه عمومی بر ایجاد هنجارهای حقوقی تاکید می‌نماید. به اعتقاد هابرماس هنجارهایی که فرآیند گفتمان استدلالی شهروندان در مورد مسائل روز در حوزه عمومی مطرح شده و مورد نقد قرار گرفته‌اند، از پشتوانه استدلالی قوی برخوردار بوده و عموم قوی یعنی پارلمان باید بر اساس این باورها تصمیم‌گیری نماید. بنابراین گردش منظم و نهادی قدرت تنها به شرطی محفوظ می‌ماند که سیستم سیاسی مرکزی به حاشیه حوزه عمومی دائماً پاسخگو باشد.^۹ در اندیشه وی، حوزه عمومی منبع اصلی مشروعیت بخشی به قانون است. شهروندان نخست باید آزادانه و برابر با یکدیگر مشورت کنند و از این طریق به باورهای‌شان شکل بخشند و سپس آن را از طریق عموم قوی نظیر پارلمان به سیستم سیاسی وارد کنند. بنابراین در اندیشه هابرماس مشروعیت نظام‌های سیاسی مبتنی بر رسمیت هنجارهای حقوقی است که در حوزه عمومی مطرح و از فیلتر نقد و مباحثه و استدلال می‌گذرد.

بنا بر استدلال هابرماس، روال‌های دموکراتیک مرسوم شامل پارلمان و حزب، شالوده کافی را برای تصمیم‌گیری جمعی فراهم نمی‌سازد. از این رو، از راه اصلاح روال‌های دموکراتیک و مشارکت گروه-های محلی می‌توان روح تازه‌ای در کالبد حوزه عمومی دمید و در این راستا رسانه‌های مدرن ارتباطی می‌توانند کمک مؤثری در پیشبرد دموکراسی داشته باشند.^{۱۰}

عقلانی شدن حوزه سیاست دولت نیازمند گسترش «حوزه عمومی» جامعه است که بر خلاف عرصه تک-ذهنی قدرت، عرصه‌ای چندذهنی و محل برخورد اندیشه‌ها و اذهان گوناگون است. اندیشه حوزه عمومی با برخورداری میدان تعاملات گفتمانی، جایگاهی محوری در نظریه و عمل دموکراتیک دارد.^{۱۱} بنابراین

^۸ لاسه توماسن، معمای هابرماس، ترجمه محمدرضا غلامی، (تهران، انتشارات دنیای اقتصاد، ۱۳۹۵)، ص ۵۷

^۹ Jürgen Habermas, *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*, trans. W. Rehg. (Cambridge: Polity press, 1996), pp. 354-356

^{۱۰} آنتونی گیدنز و کارن بردسال، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاووشیان، (تهران: نی، ۱۳۸۹)، ص ۹۷۷-۹۷۸

^{۱۱} مهدی بوستانی و کمال پولادی، «بررسی عناصر تشکیل دهنده حوزه عمومی در اندیشه هابرماس»، فصلنامه

تخصصی علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره ۳۸، (۱۳۹۶)، ص ۲۲

ساختارهای حقوقی - سیاسی باید توان آن را داشته باشند تا گردش قدرت از پیرامون به مرکز را دائماً بازتولید نمایند، در غیر این صورت نظام مذکور با بحران مشروعیت مواجه خواهد شد.

۳- اصول حاکم بر حوزه عمومی

تحقق گفتمان عمومی در حوزه عمومی و خروج هنجارهای عادلانه از حوزه مذکور به عنوان هنجارهای اجتماعی که نظام حقوقی متکی به آن است، نیازمند رعایت رویه‌های خاصی است. به عبارتی تامین هنجارهای مبتنی بر عدالت در ساختار مورد نظر هابرماس الزامات رویه ای خاصی را می‌طلبد و تنها در سایه این الزامات است که می‌توان از عدالت سخن گفت. هابرماس در اخلاق گفتمان رویه‌های مذکور را به منظور تحقق عدالت مورد توجه قرار می‌دهد. اخلاق گفتمان یگانه شیوه توضیح اندیشه‌ها و آرمان-سازهای حوزه عمومی است، چون این اندیشه را تصریح می‌کند که رهایی‌بخشی و خرد ذاتا با جذب و برابری در ارتباط است. اخلاق گفتمان هابرماس رابط بین نظریه کنش و خرد ارتباطی و نظریه گفتمانی قانون و دموکراسی است.^{۱۲} اخلاق گفتمان هابرماس از نظریه اخلاق وظیفه‌گرایانه^{۱۳}، شناخت‌گرا^{۱۴}، صوری^{۱۵} و عام^{۱۶} وی متأثر است. به موجب خصلت وظیفه‌گرایانه، عملی اخلاقی تلقی می‌شود که بدون هیچ چشم‌داشتی به غایت، صورت گیرد. به عبارتی کاری که انجام می‌دهیم نباید به اهداف و منافع مخاصمان مرتبط باشد. وی نیز همچون کانت باور دارد که اخلاق باید وظیفه‌گرایانه باشد به این معنی که عدالت باید مستقل از امر خیر بوده و بر آن اولویت داشته باشد. منظور از شناخت‌گرایی این است که اعتبار هنجارها ذاتی نیست بلکه می‌توانیم در مقابل ادعای اعتبار هر هنجاری، ادعای درست یا غلط بودن آن را مطرح کنیم. منظور از اخلاق صورت‌گرایانه نیز این است که با عنایت به پلورالیسم اخلاقی در جوامع، نمی‌توان ادعا کرد که هنجاری دارای اعتبار ذاتی است بنابراین تنها در پس یک رویه مطلوب است که می‌توان هنجارهای مشروع را مورد شناسایی قرار داد. در آخر منظور از مشخصه عام‌گرایی اخلاق نیز این است که اخلاق نباید مخصوص زمان و یا مکان خاصی باشد. قاعده‌ای اخلاقی محسوب می‌شود که قابلیت استناد به آن در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته باشد. با عنایت به این مشخصه‌ها، هابرماس

^{۱۲} لاسه توماسن، همان، ص ۱۱۶

^{۱۳} Deontological

^{۱۴} cognitivist

^{۱۵} formal

^{۱۶} universal

رویه‌های ضروری به منظور تحقق گفت‌وگو اخلاقی را مطرح می‌نماید. به اعتقاد وی مشروعیت هنجارها هنگامی تامین می‌شود که در یک نظام رویه‌ای مبتنی بر آزادی، جذب و برابری محقق شوند. آزادی به این معنی که تمامی افراد ذینفع توانایی شرکت و اظهار نظر در خصوص آن موضوع را داشته باشند و هیچ مانع بیرونی و درونی، پسینی و پیشینی برای اظهار ادعا، نظر و استدلال وجود نداشته باشد. ایده جذب بیانگر این موضوع است که با عنایت به لزوم مشارکت در ساخت هنجارها در فرایند گفت‌وگو و صرفاً برتری هنجارهای مبتنی بر استدلال برتر، طرد هیچ طبقه، گروه، قوم، نژاد و یا جنسی در فرآیند گفت‌وگو صورت نگیرد. و در آخر به موجب اصل برابری، تمامی اشخاص مشارکت‌کننده در گفت‌وگو از برابری برخوردارند و تنها استدلال است که منجر به برتری یک ایده در فرآیند گفت‌وگو می‌شود.^{۱۷} بنابراین هابرماس چهار ویژگی ممتاز را به عنوان ضرورت تحقق اخلاق گفت‌وگویی به نحو زیر مطرح نموده است:

- ۱- هیچ شخص ذینفع در بحث از آن کنار گذاشته نشود ۲- مشارکان به اندازه هم حق ابراز عقیده دارند
- ۳- مشارکان از درون آزادند که عقیده صادقانه خود را بی‌فرب یا خودفریبی بیان کنند ۴- هیچ منبع اعمال زوری که به فرآیند و روال گفتار وارد شود در کار نیست.^{۱۸}

چنین شروطی عملاً به گویایی بیان می‌کنند که ارزیابی تا حد امکان معقولانه کل اطلاعات و دلایل مربوط به بحث به چه معنا است و دلایل را صرفاً بر مبنای شایستگی‌های آنها در طلب بی‌طرفانه حقیقت می‌سنجند.^{۱۹} این پیش‌فرض‌های آرمانی‌ساز تاثیر عملی بر گفتار واقعی دارند: نتایج را (هم‌انتهایی که اجماعی‌اند و هم‌انتهایی که اجماعی نیستند) تنها در صورتی می‌توانیم معقولانه بدانیم که مذاقه ما در فرآیند (گفت‌وگو) پرده از این بر ندارد که آشکارا مورد کنار نهادن، سرکوب دلایل، تقلب، خودفریبی و مانند اینها در کار بوده است.^{۲۰} بدین معنا که کارکرد این آرمانی‌سازی‌های عمل‌گرایانه این است که «معیارهایی» هستند برای فرایند تعلیمی‌ای که خودش را تصحیح می‌کند.

¹⁷ Bent Flyvbjerg, "Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche", Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 10-13 April (2000), p.3

¹⁸ Jürgen Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics*, trans. C. Cronin, (Cambridge: Polity Press, 1993), p.163

¹⁹ جیمز بومن و ویلیام رگ، *دانشنامه فلسفه استنفورد: یورگن هابرماس*، ترجمه وحید غلامی پور فرد، (تهران،

ققنوس، ۱۳۹۶، ص ۵۳

²⁰ Jürgen Habermas, *Truth and justification*, trans. B. Fultner, (Cambridge, MIT Press, 2003), p. 108

بنابراین اگر ایده‌ای پدید آید که مخالف با افکار عمومی باشد، نباید موجب سرکوب عقیده و آزادی بیان شود. عقیده هر چقدر که مخالف عقاید و افکار و باورهای همگان باشد، محصول زندگی اجتماعی و فرهنگی امروز است و نمی‌تواند یکسره از بند ارزش‌های مسلط اجتماعی، اخلاقی، دینی و سیاسی بگریزد. گوش سپردن به عقیده تازه تا حدودی در حکم شنیدن آرای دیگر است. این درست است که عقیده همگان فراتر از خواست‌ها، نیازها، اشتیاق‌ها و باورهای فردی است، اما نمی‌توان به نام آن سرکوب عقاید فردی را پذیرفت، بلکه باید به ارزیابی و ارزش‌گذاری آنها پرداخت. این خواست پرشور آزادی بیان که روشنگران هر یک به شکلی و تا حدی منادی و هوادار آن بودند موجب شکل‌گیری منطق تازه‌ای شد.^{۲۱}

۴- حوزه عمومی در قانون اساسی ج. ا. ایران

به دنبال تحولات سیاسی و یا انقلاب‌ها، اراده عمومی نظام حقوقی و سیاسی پیشین را منهدم می‌سازد و در حال سکون که جز اراده سیاسی عمومی، هیچ نظام حقوقی-سیاسی وجود ندارد، قوه موسس با وضع قانون اساسی، اقدام به تاسیس نظام حقوقی-سیاسی جدید و تعیین ساختارها و تضمین حقوق و آزادی‌ها و تامین مشروطیت می‌پردازد.^{۲۲} فلذا قانون اساسی، خود محصول اراده عمومی در حوزه عمومی است که به دنبال براندازی نظام حقوقی-سیاسی پیشین و در حالت سکون سیاسی محقق شده است. با توجه به مبانی مشروعیت، در یک نظام دموکراتیک قدرت ناشی از قانون اساسی باید مورد پذیرش عمومی قرار گیرد و این موضوع به عنوان یک مرحله کلیدی در راستای توسعه یک ساختار حکومتی باثبات است.^{۲۳} قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به دنبال براندازی رژیم پهلوی، به منظور تحقق نظم سیاسی جدید در حوزه عمومی پس از انقلاب محقق شده و در آن اصول و ارکان حوزه عمومی در اصول متعددی مورد توجه قرار گرفته است. از سویی دیگر ضروری است عنصر مشروعیت دائماً در یک نظام نمایندگی بازتولید شود و ساختارها به نحوی طراحی گردد تا رضایت مردم را در فرآیندهای مختلف حیات نظام

^{۲۱} بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ص ۹۹

^{۲۲}A. Kalyvas, *Popular sovereignty democracy and the constituent power*, (blackwell press, 2005), pp.227-228

به نقل از: محمدحسین زارعی و علیرضا دبیرنیا، «قدرت موسس و پویایی قانون اساسی»، نشریه تحقیقات حقوقی،

ویژه نامه شماره ۱۴، (۱۳۹۲)، ص ۲۳۱

^{۲۳} E. Carolan, *the new separation of powers: a theory for the modern state*, (Oxford university press, 2009), p.5

سیاسی تأمین نمایند. ^{۲۴} بر این اساس صرف اینکه قانون اساسی بر ساخته‌ای از حوزه عمومی باشد کفایت نمی‌کند بلکه حقوق بنیادین و ساختارها در آن باید به گونه‌ای طراحی شوند که اراده سیاسی مردم به عنوان رکن رکن حاکمیت، دائما در سیستم نمایندگی به صورت مستقیم و غیر مستقیم بازتولید گردد. بر این اساس در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تاکید شده است که تأمین اهداف حکومت بدون «... مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه...» امکان‌ناپذیر است، فلذا یکی از مهمترین کارکردهای قانون اساسی این است که «زمینه... مشارکت در تمام مراحل تصمیم‌گیری- های سیاسی و سرنوشت ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان، هر فردی خود دست‌اندرکار و مسئول رشد و ارتقاء و رهبری گردد...» را فراهم نماید. علاوه بر مقدمه، قانون اساسی در اصول مختلفی، عناصر حوزه عمومی از جمله برابری و منع تبعیض (بند ۹ و ۱۴ اصل ۳، اصول ۲۰، ۱۹، ۱۰۷)، مشارکت در تصمیمات (بند ۱۵ اصل ۳، بند ۳ اصل ۴۳، اصل ۵۶)، آزادی (اصل ۹، ۲۳، ۲۴، ۲۶۲۷)، منع اجبار و زور را مورد تضمین قرار داده است.

۵- کمال‌گرایی و قانون اساسی

کمال‌گرایی نظریه‌ای اخلاقی است که می‌کوشد با تکیه بر ذات انسان، طریق کمال و سعادت وی را تبیین کند. مهمترین مسئله کمال‌گرایی پاسخگویی به این سوال است که زندگی انسان چگونه باید باشد؛ یعنی چه نوع زندگی برای انسان مطلوب است یا به تعبیر رایج «زندگی خیر» به شمار می‌آید. به دیگر سخن، چه چیز انسان را به کمال مطلوبش می‌رساند؟^{۲۵} بدیهی است که هر انسانی با توجه به آموزش‌ها و تجربیات و فضای اعتقادی که از بدو تولد با آن مواجه می‌شود، برداشت خاصی از مفهوم سعادت و زندگی سعادت‌مندانه خواهد داشت. اما بحث اصلی این است که آیا دولت به عنوان پدیده‌ای مصنوع، می‌تواند مفهومی از سعادت و زندگی مطلوب را به عنوان هدف غایی خود بر حق‌ها مرجح دارد؟ تعیین کارکرد کمال‌گرایانه برای دولت در قانون اساسی بر مبانی مدرن حاکمیت تأثیرگذار است.

^{۲۴} علیرضا دبیرنیا، «تحلیلی بر مفهوم نظام نمایندگی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: با نگاهی تطبیقی به اندیشه سیاسی غرب»، نشریه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۷، (۱۳۹۵)، ص ۱۲۰

^{۲۵} فاطمه ملا حسنی و دیگران، «کمال‌گرایی اخلاقی در بوته نقد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۳، پیاپی ۴۸، (۱۳۹۲)، ص ۴۸

مسئله اصلی در این خصوص تبیین نسبت سیاست و اخلاق است: پاسخ مثبت به رابطه سیاست و اخلاق که در دوران باستان تا عصر روشنگری غلبه داشت پای دولت‌ها را به اخلاق و کمالگرایی گشود. افلاطون در رساله سیاست مهمترین هدف حکمران را سعادت و سلامت اخلاقی جامعه ذکر می‌کند و معتقد است که سعادت بشری به نحو چشمگیری به اخلاق بستگی دارد.^{۲۶} ارسطو نیز مانند افلاطون باور ندارد که مهمترین وظیفه دولت تضمین سطح زندگی بهتر برای مردم یا ازدیاد منابع مالی است و دولت را قبل از هر چیز به مثابه ابزاری برای بهبود و تکامل اخلاقی و معنوی انسان می‌داند.^{۲۷} لذا در خصوص ماهیت دولت ایراد نموده است: «اگر غرض نهایی جامعه تحصیل خیر و صلاح باشد غرض دولت یا جامعه سیاسی عبارت است از تحصیل بزرگ‌ترین خیرها در عالی‌ترین صور آن برای اعضای جامعه سیاسی است.»^{۲۸} و همچنین وی مهمترین وظیفه دولت را اصلاح عیوب اخلاقی شهروندان و تلقین فضای نفسانی به آنها می‌داند.^{۲۹} آگوستین قدیس نیز متأثر از آثار افلاطون نظریه شهر خدا را مطرح نموده که در آن معیار طبقه بندی و سنجه تمایز این شهر از شهر شرک‌آمیز غیرخدایی را فضیلت‌های اخلاقی قرار داده است.^{۳۰}

در ایران نیز فلاسفه بسیاری به تبعیت از دولت کمالگرای افلاطونی، با تأثر از عقاید ماوراءالطبیعه، نظریات اخلاقی در باب دولت و مدینه فاضله مطرح نموده‌اند. قطب‌الدین شیرازی با شناسایی دو وجه الهی و شیطانی انسان و به منظور نیل به فضیلت‌ها و ارزش‌های انسانی و اخلاقی، تاسیس دولتی با سیاست حکیمانه و فاضله را ضروری می‌داند.^{۳۱} در اندیشه فارابی سعادت عبارت است از خیر مطلق و هر آنچه در راه رسیدن به این خیر مطلق سودمند می‌گردد، خود خیر می‌باشد. بدین ترتیب رئیس اول کسی است که دانای به سعادت انسان شده و شایسته هدایت جامعه به کمال مطلوب می‌باشد.^{۳۲} همچنین در اندیشه ابن سینا

^{۲۶} گائتانو موسکا و گاستون بو تو، *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی*، از عهد باستان تا امروز، ترجمه حسین شهیدزاده،

(تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۶۳)، صص ۵۱-۵۲

^{۲۷} سون اریک لیدمان، *تاریخ عقاید سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۱)، ص ۴۶

^{۲۸} و. ت. جونز، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲)، ص ۲۰۶

^{۲۹} و. ت. جونز، همان، ص ۲۲۲

^{۳۰} ویلیام. تی. بلوم، *نظریه های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، (تهران: نشر آران، ۱۳۷۳)، صص ۲۷۵-۲۷۶

^{۳۱} مرتضی یوسفی راد، «انسان مدنی در اندیشه قطب‌الدین شیرازی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷، (۱۳۸۱)، ص

۱۷۲

^{۳۲} ابونصر محمد فارابی، *سیاست مدینه*، ترجمه سید جعفر سجادی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸)، ص ۱۴۴

نیز سعادت و رستگاری مردم و دستیابی به جامعه مطلوب انسانی، تکلیف دولتی است که رهبری آن لزوماً بر عهده فردی است که متصل به عقل فعال باشد.^{۳۳}

بنابراین دولت کمالگرا در پی بنیان نهادن نظم سیاسی است که فعل سیاسی در آن، با تکیه بر ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی، محیط اجتماع را برای رسیدن انسان به سعادت آماده می‌سازد. اجتماعی که در آن عدالت، آزادی، اجتناب از ظلم و فساد، معنا دادن به حیات انسان‌ها، از امور مطلوب و خیر در سیاست به شمار می‌آید. حلول نظریات اخلاقی در سیاست، منجر به تعیین کارویژه برای دولت‌ها می‌گردد. بدین معنی که هدایت جامعه به عنوان یک کل واحد به سوی خیر، تکلیف اصلی دولت قرار داده شده و تشخیص مصالح عمومی در اختیار دولتی است که بهتر از همگان خیر عمومی را می‌تواند مورد شناسایی قرار دهد. خیر عمومی در این اندیشه به منافع عمومی مادی ختم نمی‌شود. بر اساس رویکرد کمال‌گرایی، نهاد دولت فراتر از ایفای کارکردهای مادی چون تأمین امنیت، بهداشت و رفاه عمومی، متوکی رسالتی والاتر یعنی تربیت شهروند خوب است و می‌باید به پشتوانه منابع عمومی و قوه قهریه همچون مربی جامعه عمل نماید. در یک کلام برترین فعل سیاسی، نهاد یا حکومت، آن است که کمال تمام انسان‌ها را بیشتر ارتقاء بخشد.^{۳۴}

در این دیدگاه، مردم در انتخاب معنای مورد نظر خود از زندگی خوب، لااقل بدون اعمال مجازات از سوی جامعه آزاد نیستند. مردم در برداشت خود از زندگی خوب مرتکب اشتباه می‌شوند و حکومت، مسئولیت آموزش زندگی پرهیزکارانه به شهروندان خود را به عهده دارد.^{۳۵} بنابراین طبق رویکرد کمال‌گرایی، مقامات سیاسی می‌باید در ایجاد و صیانت از شرایط اجتماعی‌ای که به بهترین نحو اتباع آنها را در حرکت به سوی زندگی ارزشمند و ارزنده توانا می‌سازند، نقشی فعال بر عهده گیرند.^{۳۶}

با توجه به سبقه رویکردهای کمال‌گرایانه در مورد دولت در اندیشه فلاسفه ایران، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز از آن به دور نمانده و آثار رویکرد کمال‌گرایانه به دولت در جای جای آن قابل تامل

^{۳۳} کمال پولادی و احمد جهانی نسب، «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت آگوستین و ابن سینا»، دو

فصلنامه علمی حکمت سینوی، دانشگاه امام صادق، دوره ۲۴، شماره ۶۴، (۱۳۹۹)، ص ۲۲۷

^{۳۴} T. Hurka, *perfectionism*, (New York, Oxford University press, 1993), p. 147

^{۳۵} ویل کیملیکا، «جماعت‌گرایی»، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، فصلنامه قبصت، شماره ۵ و ۶، (۱۳۷۶)، ص ۱۱۸

^{۳۶} S. Wall, *Liberalism, perfectionism and restraint*, (United Kingdom, Cambridge University press, 1998), p. 5

است. صریح‌ترین نگاه کمال‌گرایانه به مفهوم دولت در مقدمه قانون اساسی درج شده است. به ویژه که در تبیین و شیوه حکومت‌داری بیان شده است که «حکومت ... تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید... ملت ما اکنون بر آن است با موازین اسلامی، جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند ... رسالت قانون اساسی این است که زمینه‌های اعتقادی نهضت را عینیت بخشد و شرایطی را بوجود آورد که در آن انسان با ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلامی پرورش یابد»، همچنین «... بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند...»، «قانونگذاری بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد...»، «هدف از حکومت رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است...»، «مبارزه در راه حاکمیت قانون خدا در جهان...»، «این نظام به دلیل حساسیت بنیادی و دقت در مکتبی بودن آن، لازم است به دور از هر نوع رابطه و مناسبات ناسالم باشد». هر کدام از این عبارات به ویژه هنگامی که با مفهوم امت پیوند می‌خورند، مفهومی کمال‌گرایانه قوی‌تری را در ساخت قدرت افاده می‌کنند. در مقدمه این قانون، هدف از حکومت نه حفظ نظم یا تامین مصالح عمومی بلکه «رشد دادن انسان در حرکت به سوی الله» قید شده است. بنابراین دولت مکلف شده تا انسان‌های تحت حکومت خویش را به سوی الله هدایت نماید و این همان چیزی است که در ادامه تحت عنوان «جامعه نمونه اسلامی» در بخش‌های متعدد مقدمه مورد تاکید قرار گرفته است. دولت در تامین چنین جامعه اسوه‌ای مکلف به هدایت و ارشاد و تربیت انسان‌های جامعه است. بنابراین با توجه به این تکالیف، هر فرد و یا قانونی قابلیت اجرایی ندارد. قانونی باید اجرا شود که بتواند این اهداف را برآورده کند و آن قانون، قانون الهی است («حاکمیت قانون خدا و قانونگذاری بر مدار قرآن و سنت») و همچنین با توجه به مکتبی بودن حکومت، فرد یا افرادی باید حکومت نمایند که «صالح» باشند. به همین دلیل است که در اصل دوم قانون اساسی بیان شده است که «جمهوری اسلامی بر پایه ایمان به: ۱- خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا ۴- عدل خدا در خلقت و تشریح...» تشکیل می‌شود. تنها در سایه ایتنای به این اصل است که می‌توان آرمان‌شهر اسلامی را که مهمترین هدف حکومت در مقدمه قانون اساسی است را محقق نمایند. بنابراین در این آرمان‌شهر اسلامی (اسوه) قانونگذار، خداوند است و تکلیف انسان کشف قوانین الهی از راه قرآن و سنت است، حکومت از آن صالحان شامل کاشفان و مجریان قواعد الهی است. با اتکای به چنین رویکردی، اصل چهارم (لزوم مطابقت کلیه قوانین با موازین اسلامی) بر «اطلاق و عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر» حاکم شده است.

همچنین دولت در راستای تکلیف تربیت و ارشاد مردم به سوی زندگی مطلوب، به موجب اصل هشتم مکلف به امر به معروف و نهی از منکر شده و در راستای این وظیفه از ابزار قهریه لازم شامل قوانین و مقررات، قوه قضاییه و مجریه و نیروی الزام مادی شامل مجازات‌ها برخوردار است. بدین ترتیب در این رویکرد وظایف دولت نه تنها در تامین نظم و امنیت محدود نشده بلکه شامل تعیین خیر و زندگی مطلوب، تربیت و ارشاد به منظور حرکت جامعه به سوی الله و تامین جامعه اسلامی نمونه (اسوه) نیز می شود. تعیین هدف متعالی برای دولت خیراندیش، آرمان‌شهری، تلقی کمالگرایانه از مفهوم قانون، اتکا به حاکم صالح، تلقی کمالگرایانه از مفهوم جامعه سیاسی و تقدم جامعه بر فرد، تکلیف اخلاقی دولت در ارشاد و اصول غیر قابل تغییر در قانون اساسی، مهمترین مختصات ایده کمالگرایی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است.

۶- نسبت سنجی رویکرد کمال‌گرایانه و حوزه عمومی

حوزه عمومی در اندیشه هابرماس به عنوان محل تنوین افکار عمومی، از کارکرد هنجارسازی برخوردار است. به عبارتی بر حسب تجربه تاریخی، حضور دموکراسی‌های نمایندگی به تنهایی نمی‌تواند تضمین‌کننده حاکمیت مردم باشد. بنابراین ایده حوزه عمومی به منظور برطرف کردن نقایص دموکراسی‌های نمایندگی شکل گرفته است. مهمترین کارکرد این حوزه میانجیگری میان جامعه مدنی و دولت و پر کردن شکاف میان دولت و ملت از طریق ساخت مشروع هنجارها است. حوزه عمومی با کنار زدن قدرت‌های خارجی از این حوزه، زمینه را برای مشارکت حداکثری عموم مردم در ساخت هنجارها و تضمین چرخش قدرت از پیرامون به مرکز تضمین می‌کند. رویکرد کمالگرایانه در قانون اساسی ایران مبتنی بر ایده اختصاص حاکمیت و تشریح به خداوند است. در این رویکرد هر چند در اصل ۵۶ حاکمیت مردمی مورد پذیرش قرار گرفته است اما اعمال حاکمیت مردمی مقید به چارچوب حاکمیت الهی شده است. در همین راستا و به منظور تحقق جامعه آرمانی اسلامی، قانون اساسی تکالیفی علاوه بر تکالیف عمومی دولت‌ها بر عهده دولت قرار داده است. در این رویکرد، دولت صرفاً خدمتگذار مردم نیست بلکه تکلیف مهمتری شامل راهبری عموم امت به سوی الله را برعهده دارد. لذا در اجرای تکلیف مذکور صرفاً تابع هنجارهایی که در نظام اجتماعی زاده می‌شود نخواهد بود بلکه تکلیف مهمتر دولت در راهبری به سوی جامعه اسلامی اسوه، ایجاب می‌کند، دولتی که صالحان آن را راهبری می‌کنند تابع هنجارهای

اصیلی باشد که در دستگاه حاکمیت الهی تشریح و توسط فقهای متخصص در امور دینی از قرآن و سنت استخراج می‌شود. بنابراین در این رویکرد نه تنها صالحان، امر حکومت را بر عهده دارند بلکه هنجارهایی که حکومت تابع آنها است نیز هنجارهایی خارج از چارچوب اجتماع است. فلذا اگر هم هنجارهایی از بدنه اجتماع به عنوان هنجارهای مورد پذیرش عموم مورد اجماع قرار گیرد لزوماً هنجارهای مشروع تلقی نمی‌شوند بلکه مبنای مشروعیت، مطابقت هنجارهای مذکور با احکام الهی است. با این تفاسیر هر کدام از عناصر و ارکان اصلی حوزه عمومی، در چارچوب ایده کمالگرایانه از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد سنجش قرار می‌گیرد:

۱-۶- **مشروعیت:** بازتولید مستمر مشروعیت در ساختار حقوقی-سیاسی، کارکرد اصلی ایده حوزه عمومی در ساختارهای اساسی است. هابرماس نیاز هنجاری برای تامین مشروعیت مدل اقتدار عمومی‌اش را به دو قسمت تقسیم می‌نماید: نخست پایه‌های مشورتی نهادی شده و دوم کنش‌های غیررسمی حوزه عمومی. وی نیاز مشروعیت سیاسی را در مبادله سیستم رسمی سیاسی و حوزه عمومی غیررسمی جای می‌دهد. این تقسیم کار میان دو بخش حوزه نهادی و غیرنهادی می‌تواند نوعی قدرت نسبی برای غلبه بر ضعف هر کدام از این دو حوزه ایجاد کند.^{۳۷} حوزه عمومی غیررسمی زمینه اکتشاف و شناسایی است، درحالی که حوزه عمومی نهادی شده به عنوان زمینه هم‌ترازی فعالیت می‌کند. این دو بخش، در برقراری ارتباط درون حوزه عمومی و همچنین ارتباط میان حوزه عمومی و نظام سیاسی رسمی نقش مهمی دارند. نظام سیاسی نهادینه شده نمی‌تواند جریان رایج اطلاعات را تأمین کند و همچنین توان شناسایی مسائل را نیز ندارد؛ بنابراین، موفقیت سیاست‌های مشورتی منوط به حوزه عمومی غیرنهادی است که به عنوان زمینه کشف و شناسایی عمل می‌کند.^{۳۸} در این ایده اعمال دولت و کل ساختار سیاسی، تنها در قالب نمایندگی توجیه می‌شود. به این معنا که اعمال و تصمیمات ساختارهای برآمده از قانون اساسی، تنها در چارچوبی که در قانون اساسی تعیین شده و در حدود و کالت تفویضی ملت است، می‌تواند از مشروعیت برخوردار باشد. در این ساختار، حوزه عمومی محل تامین افکار عمومی‌ای است که هنجارهای برآمده از آن به عنوان افکار عموم، منبع اصلی مشروعیت قدرت نهادهای سیاسی تلقی می‌شود و بدین ترتیب شکاف دولت-ملت را با تولید مستمر هنجارها و تحمیل آن به ساختارهای سیاسی پر می‌نماید. تلقی مشروعیت اما

³⁷ J. Flynn, "Communicative Power in Habermas Theory of Democracy", European Journal of Political Theory, SAGE Publications Ltd, London, Thousand Oaks and New Delhi, (2005), pp.6-7

³⁸ Ibid, p.7

در ایده کمالگرایانه دولت در قانون اساسی ایران با آنچه مشروح شد متفاوت است. در این رویکرد، دولت مشروعیت خود را از مردم اخذ نمی‌کند بلکه مشروعیت از آن خداوند است که مطابق موازین اسلامی، آن را به حاکمان صالح عطا نموده است: «حق حاکمیت پس از خدا و رسولش با مومنین و صالحین است».^{۳۹} بنابراین در رویکرد کمالگرایانه، افکار عمومی نمی‌تواند مشروعیت بخش باشد زیرا که ساختار برآمده از قانون اساسی، مبین دولتی است که هدف آن تحقق جامعه نمونه اسلامی است و در این راستا است که پایه دوم حکومت جمهوری اسلامی، «...اعتقاد به وحی است، یعنی مبتنی بر پایه‌ای است که نظام ما را از نظامات دیگر جدا و ممتاز می‌کند، زیرا نظام‌های دیگر بر پایه افکار مردم است و نظرات آنها در تشریح قوانین دخالت دارد ولی در اصل دوم بیان شده است: اعتقاد به وحی الهی و نقش بنیادین آن در بیان قوانین».^{۴۰} بنابراین در خوانش کمالگرایانه، تشریح قوانین نه از جانب مردم بلکه از سوی خداوند صورت می‌گیرد فلذا هنجارهای نظام اجتماعی بر ساخته از حوزه عمومی، نمی‌تواند مبین مشروعیت نظام حقوقی-سیاسی باشد زیرا چنانکه هابرماس تاکید می‌کند، در این رویکرد افکار عمومی پیچیدگی‌های نهادی را «راهبری» نمی‌کنند بلکه «تنها در راهی معین در راهبری آن به طرفی خاص دخیل اند».^{۴۱}

۲-۶- آزادی: هابرماس در کتاب میان واقعیات و هنجارها، آزادی مثبت را به عنوان عامل تهدیدکننده جدی حوزه عمومی مورد توجه قرار داده است. به اعتقاد وی گسترش قوانین اثباتی جهت تامین آزادی منجر به قضایی‌سازی^{۴۲} زیست جهان و تحدید آزادی در حوزه عمومی می‌گردد^{۴۳} و از آنجا که قانون به استلزامات سیستمی مربوط است، باید راه‌حل را در دفاع از زیست جهان و کنش ارتباطی در برابر قانون

^{۳۹} صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلسه اول تا سی و یکم،

(تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، آذر ۱۳۶۴)، ص ۵۰

^{۴۰} همان، ص ۲۰۸

⁴¹ Jürgen Habermas , *Between facts and norms, : contributions to a discourse theory of law and democracy* , trans. W. Rehg. (Cambridge: Polity press, 1996), p.126

⁴² Juridification

⁴³ Mathieu Deflem, , “Law in habermas’s theory of communicative action”, Pontificia Universidad Javeriana Colombia, (2008), p.275

جست.^{۴۴} شکل کنونی قضایی سازی در دولت‌های رفاه به‌طور مشخصی دوسوگرا است، زیرا هر آزادی تضمین شده در آن واحد به معنای سلب آزادی است.^{۴۵} به عبارتی هابرماس «قانون زدگی»^{۴۶} را به عنوان یکی از اشکال مرضی سیستم در نظر می‌گیرد و معتقد است هنگامی روی می‌دهد که قانون به محیط‌های زندگی اجتماعی تجاوز می‌کند و شهروندان را از طریق آنچه فوکو تأثیرات «بهنجارساز» می‌خواند، به مشتریان دیوان سالاری‌ها تبدیل می‌کند.^{۴۷} آزادی در این حوزه از دامنه گسترده‌ای برخوردار است که شامل آزادی شرکت، طرح ادعا، طرح استدلال، پذیرش یا رد یک ادعا، طرح موضوعات مختلف و ... می‌گردد. به عبارتی هیچ عامل درونی و بیرونی، پیشینی یا پسینی نباید آزادی‌های مذکور را سلب و یا حتی مانعی بر سر راه تحقق آن ایجاد نماید. برابری دموکراتیک و آزادی، نیاز به یک چهارچوب حقوقی و یک قالب نهادی دارد که معمولاً خطوط کلی آن در قانون اساسی و نظریه نظارت و تعادل قوا مورد تاکید قرار می‌گیرد.^{۴۸} اما شناسایی ایدئولوژیک آزادی‌ها در فصل سوم قانون اساسی منجر به تعیین ممیزی‌هایی برای تحقق این آزادی‌ها شده است، ممیزی‌هایی که با طرح لزوم چارچوب‌بندی این آزادی‌ها در قالب ایدئولوژیک، نه تنها منجر به قضایی سازی زیست جهان می‌گردد بلکه با ایجاد کنش ارتباطی قانونمند، ماهیت آزادانه این نوع کنش را مخدوش می‌سازد.

اصل نهم قانون اساسی این چارچوب را اینگونه به تصویر کشیده است: «هیچ مقامی حق ندارد آزادی‌های مشروع را، هرچند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند». قبلاً این ایده که در رویکرد کمالگرایانه قانون اساسی مشروعیت مفهوم متفاوتی از مشروعیت در دیگر رویکردها دارد بحث‌هایی مطرح شد. آثار آن در شناسایی آزادی و دامنه آن در این قانون نمودار می‌شود. آزادی‌های فردی و عمومی تنها در چارچوب رویکرد ایدئولوژیک مورد شناسایی قرار می‌گیرد و منظور از آزادی‌های مشروع، آزادی‌هایی است که مطابق موازین اسلامی مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. فلذا دامنه آنها نیز محدود به موازین شرعی است. «در شرع مقدس ما مشخص است که آزادی مطلق نیست بلکه از نظر تکوینی آزادی است که در طول اراده

^{۴۴} لاسه توماسن، همان، ص ۱۶۱

^{۴۵} Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Vol2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Translated by Thomas McCarthy. (Boston: Beacon Press, 1987), p. 364

^{۴۶} Juridification

^{۴۷} جیمز بومن و ویلیام رگ، همان، ص ۴۶

^{۴۸} H. Brunkhorst, "Democratic Solidarity Under Pressure of Global Forces: Religion, Capitalism & Public Power", Routledge Press, (2011), p.168

خداوند قرار گرفته نه در عرض اراده خداوند».^{۴۹} در همین راستا کلیه آزادی‌های مذکور در فصل سوم قانون اساسی، با قید موازین اسلامی مورد چارچوب‌بندی قرار گرفته‌اند. بنابراین آزادی‌های مطبوعات، احزاب و انجمن‌ها، اجتماعات و راهپیمایی‌ها که مهمترین آزادی‌های مرتبط با حوزه عمومی هستند، در چارچوب رویکرد کمالگرایانه قانون اساسی که هدف در آن، حرکت جامعه به سوی الله و تشکیل نظام الهی است، محدود شده است. به این معنی که تنها ایده‌هایی می‌توانند در این حوزه مورد طرح و دفاع قرار گیرند که در راستای اهداف مطروح در قانون اساسی و جامعه اسوه اسلامی باشند و دولت اخلاقی نیز به منظور نیل به اهداف تعیین شده با طرح آزادی مثبت، خواه ناخواه اقدام به قضایی‌سازی زیست‌جهان می‌نماید.

۳-۶- برابری: تحقق حوزه عمومی در اندیشه هابرماس نیاز به پیش فرض‌هایی است که به موجب مورد دوم و سوم آن مشارکان باید به اندازه هم، حق ابراز عقیده داشته باشند و همچنین باید از درون آزاد باشند که عقیده صادقانه خود را بی‌فریبی یا خودفریبی بیان کنند.^{۵۰} بنابراین منظور از برابری صرفاً برابری در امکان شرکت در این حوزه نیست بلکه شامل موارد مختلف برابری در طرح ادعا، طرح استدلال، موافقت و یا مخالفت و سایر موارد می‌گردد. اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی برابری در حقوق را برای تمام مردم ایران صرف نظر از «رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها» و همچنین «مرد یا زن» تضمین نموده است. برابری مذکور به حکم اصل ۲۰ شامل همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌شود. اما نکته قابل توجه این است که در رویکرد کمالگرایانه، برابری در چارچوب ایدئولوژیک با محدودیت‌های خاصی مواجه می‌شود. مقدمه قانون اساسی که از رنگ و بوی کمالگرایی بیشتری برخوردار است، برتری خاصی را برای امت در برابر ملت قائل است. به این معنی که «حکومت» را آرمان سیاسی «ملت هم‌کیش و هم‌فکر» دانسته و همچنین مقرر نموده که «رسالت قانون اساسی این است که زمینه‌های اعتقادی نهضت را عینیت بخشد و شرایطی را به وجود آورد که در آن انسان با ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلامی پرورش یابد.» بنابراین در این رویکرد اول اینکه برابری، مطابق اصل ۲۰ تنها در چارچوب موازین اسلامی امکانپذیر است ثانیاً هدف تامین جامعه نمونه اسلامی است. بر این اساس، برابری مذکور در اصل ۲۰ به معنی برابری کامل در طرح ایده‌ها یا استدلالات نیست بلکه ادعاها و یا استدلال‌هایی از امکان طرح

^{۴۹} صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلسه اول تا سی و یکم،

تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۲

^{۵۰} جیمز بومن و ویلیام رگ، همان، ص ۵۳

برخورد دارند که در چارچوب موازین اسلامی مطرح شوند. به همین دلیل است که به اعتقاد برخی، برابری مذکور در اصل ۱۹ قانون اساسی، شامل مذهب نبوده و منادی برابری کامل حقوق از نظر مذهب و جنسیت نیست.^{۵۱} این در حالی است که تکیه بر مفهوم «امت» در این رویکرد، منجر به تضاد آن با مفهوم ملت می‌گردد، تا جایی که در یک برداشت افراطی از این مفهوم می‌توان این ادعا را مطرح ساخت که از آنجا که هدف تشکیل جامعه نمونه اسلامی (اسوه) و حرکت به سوی نظام الهی است و حاکمیت و تشریح نیز در اختیار خداوند است که قواعد در آن از طریق قرآن و سنت برای رسیدن به این آرمان شهر مهیا شده است و همانطور که در مقدمه بیان شده، حکومت تبلور ملت هم‌کیش است، فلذا سایر افراد خارج از این گروه، حق مشارکت در ساخت قدرت و یا ساخت هنجارها در حوزه عمومی را نخواهند داشت زیرا در این تفسیر یک حوزه وجود دارد و آن حوزه عمومی افراد هم‌کیش و هم‌فکر است و سایر حوزه‌ها رسمیتی نخواهند داشت.

۴-۶- **منع طرد (جذب):** هابرماس قویاً معتقد است که نظام می‌تواند از زیست‌جهان به عنوان منبعی غنی در تصمیمات مهم سیاسی، اقتصادی و حقوقی استفاده کند و از این رو، دیدگاه لومان را که می‌گوید تصمیمات حقوقی و سیاسی به اندازه‌ای پیچیده هستند که باید آنها را به دست کارشناسان سپرد، نمی‌پذیرد. به نظر هابرماس این تصمیم‌گیری‌ها باید به تبعیت از برداشت عمومی صورت پذیرند و باید کوشید آنها را به اطلاع آن عده از افرادی که در معرض این تصمیمات هستند، رساند و آنها را وارد بحث کرد.^{۵۲} در همین راستا هابرماس در تعیین شرایط پایه‌ای حوزه عمومی تاکید نموده «هیچ کسی که قادر به مساهمتی مربوط به بحث بوده از بحث کنار گذاشته نشده باشد».^{۵۳} زیرا که در دموکراسی مشورتی، هنجارها در صورتی اعتبار دارند که به وسیله کلیه افراد متأثر از آن هنجارها، پذیرفته شده و این پذیرش مبتنی بر گفت‌وگو عقلایی باشد. دموکراسی مشورتی برای امروز بسیار ضروری است، زیرا که در غیر این صورت، جامعه چندفرهنگی نمی‌تواند پایبند یک قرارداد اجتماعی واحد باشد. بنابراین هر قدر امکان جذب حداکثری وجود داشته باشد مباحث مطروحه از عمومیت بیشتری برخوردار خواهد بود. طرد افراد

^{۵۱} عبدالرضا لطفی و رضا دهقانیان، «اصل برابری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات

معرفی در دانشگاه اسلامی ۸۱، سال بیست و سوم، شماره چهارم، (۱۳۹۸)، صص ۷۷۱-۷۷۲

^{۵۲} فرهاد بیانی و دیگران، «زیست جهان یا نظام، زیست جهان و نظام»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و چهارم، شماره

۷۷، (۱۳۹۴)، ص ۲۰۶

^{۵۳} لاسه توماسن، همان، ص ۱۲۱

یا گروه‌های ذینفع از این حوزه، منجر به تهی شدن این مفهوم از معنا می‌گردد. منع طرد هم شامل افراد و هم شامل ایده‌ها می‌گردد. نتایج یک گفتار واقعی را (هم آنهایی که اجماعی اند و هم آنهایی که اجماعی نیستند) تنها در صورتی می‌توانیم معقولانه بدانیم که مذاقه ما در فرآیند (گفتمان) پرده از این بر ندارد که آشکارا مورد کنار نهادن، سرکوب دلایل، تقلب، خودفریبی و مانند اینها قرار گرفته است.^{۵۴} با عنایت به تنوع و تکثر فلسفی-سیاسی و اخلاقی جوامع مدرن، شاید بتوان گفت که به تعداد افراد اجتماع، ایده جدید و نوین وجود خواهد داشت. در طرح حوزه عمومی تمامی این ایده‌ها که در قالب ادعا باید امکان طرح داشته باشند. در راستای کمالگرایی مقرر در قانون اساسی مطابق اصل چهارم، کلیه قوانین و مقررات باید مطابق با موازین اسلامی باشند. کارکرد حوزه عمومی اما مقدم بر ساخت قانون در عموم قوی (پارلمان) است. با این وجود هرچند به موجب اصل ۲۳، داشتن ایده و عقیده و منع مطلق تفتیش عقیده مورد شناسایی قرار گرفته است، اما به موجب اصل ۲۴، طرح هر ایده مجاز نبوده و تنها ایده‌هایی از امکان طرح در نشریات و مطبوعات برخوردارند که مغایر با موازین اسلامی نباشند. طرح ممیزی بر آزادی بیان در طرح ادعا در حوزه عمومی (نمونه آن را می‌توان در جریان تصویب قانون احزاب و موافقت شورای نگهبان با درج محدودیت کسب مجوز پیشینی از وزارت کشور برای برگزاری اجتماعات مشاهده کرد)^{۵۵} مبین طرد ایده‌های خاصی از حوزه عمومی و نفوذ دولت در این حوزه است که منجر به تقلیل این حوزه به حوزه دولتی و خروج آن از کارکرد مشروعیت‌سازی می‌گردد.

۵-۶- فقدان اجبار و نیروی دولتی: بر اساس نظریات معرفت‌شناسانه هابرماس، دغدغه مهم وی از طرح نظریه کنش ارتباطی، جایگزینی فلسفه بین‌الذاتانی به جای فلسفه سوژه است. فلسفه سوژه رابطه را فقط بر اساس رابطه بین سوژه و آبرزه در نظر می‌گیرد: خواه این آبرزه شیء باشد خواه شخص. به این معنی که در این فلسفه کارایی ابزار در ارتباط با یک هدف مشخص اهمیت پیدا می‌کند.^{۵۶} حال آنکه هابرماس با طرح فلسفه بین‌الذاتانی به دنبال ساخت فضایی است که با اتکا بر زبان و کنش ارتباطی، مستمرا هنجارهایی را تولید نماید که سوژه‌های قوانین، سازندگان آن نیز باشند. در این راستا استقلال زیست-جهان، به عنوان بستر اصلی حوزه عمومی از اهمیت بسیاری برخوردار است. فلذا هابرماس «فقدان هیچ

⁵⁴ Jürgen Habermas, *Truth and justification*, trans. B. Fultner, (Cambridge, MIT press, 2003), p. 108

⁵⁵ علی بیاتی، «نظام حقوقی حاکم بر پاسداشت نظم عمومی و تضمین آزادی اجتماعات»، فصلنامه علمی پژوهش-

های نوین حقوق اداری، سال دوم، شماره دوم، (۱۳۹۹)، ص ۸۹

⁵⁶ لاسه توماسن، همان، ص ۸۳

منع اعمال زوری که به فرآیند و روال‌های گفتار وارد شود» را به عنوان یکی از شرایط پایه‌ای حوزه عمومی مورد تاکید قرار داده است.^{۵۷}

نیروهای موجود در زیست‌جهان صرفاً نیروهای هم‌عرض هستند و نیروهای دولتی امکان حضور در زیست‌جهان را ندارند. هرگونه حضور دولت در زیست‌جهان، آزادی و استقلال حوزه عمومی را تهدید می‌نماید. بنابراین مداخلات دولت در زیست‌جهان منجر به استعمار زیست‌جهان و فروپاشی حوزه عمومی خواهد شد که امور عمومی در آن به بحث و نقد گذاشته می‌شد و به عنوان نیروی عقلانی‌ساز قدرت بر دولت اعمال فشار می‌کرد. باوجود اینکه عدم اجبار و منع اعمال فشار، در اصول مختلف قانون اساسی از جمله ۳۲، ۳۷ و ۳۸ مورد تایید و تضمین قرار گرفته است، اما تضمین مذکور در چارچوب قانون اساسی صورت گرفته که رویکرد ایدئولوژیک در آن، غالب است. به این معنی که با اختلاط سیاست و اخلاق، تکالیف مهمی از جمله هدایت، ارشاد، تربیت و پرورش مردم، تاسیس جامعه نمونه اسلامی و نظام اسلامی و راهبری آن بر عهده دولت گذاشته شده است. بدین ترتیب اعمال کنترل فضای عمومی از طریق مشروط نمودن آزادی مطبوعات، نشریات، انجمن‌ها و احزاب و همچنین راهپیمایی و اجتماعات به اخذ مجوز از سوی دولت در راستای اعمال تکالیف دولت در تامین آرمان‌شهر اسلامی صورت گرفته است. بنابراین در دولت‌های کمالگرا، تکالیف دولت ایجاب می‌نماید که از مداخلات در امور عمومی به عنوان ابزار اصلی هدایت و ارشاد مردم به سوی زندگی مومنانه استفاده نمایند.

۶-۶- تقدم حق بر خیر: ایده تقدم خیر بر حق، پایه اساسی ایده کمالگرایی است حال آنکه ایده حوزه عمومی بر تمیز بین عدالت و فضیلت استوار است که در نتیجه آن، عدالت موضوع مشترک آدمیان است که در حوزه عمومی به آن پرداخته می‌شود، حال آنکه فضیلت، به عنوان امری درونی به حوزه خصوصی آدمیان رانده می‌شود. لذا عدالت به مثابه امر درست، اصلی سیاسی برای تنظیم روابط اجتماعی مردم با ترجیحات اخلاقی متضاد است و حوزه عمومی و حکومتی، حوزه و قلمرو امر درست - به معنای توزیع موجه آزادی و منابع - می‌باشد و در مقایسه، حوزه خصوصی و مدنی، حوزه امر خوب و اخلاق است.^{۵۸} این در حالی است که نظریه کمالگرایی با خلط مفهوم عدالت و فضیلت، تحلیلی ارزشی از

^{۵۷} جیمز بومن و ویلیام رگ، همان، ص ۵۳

^{۵۸} محمد راسخ، حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، (تهران: انتشارات طرح نو،

۱۳۸۱)، صص ۲۹۳-۲۹۴

عدالت ارائه می‌دهد.^{۵۹} مبنای توجیهی دولت‌های کمالگرا که از آنها با عنوان دولت‌های حداکثری نیز یاد می‌شود، اولاً درکی است پیشینی از انسان و این که کجا باید برود و چه باید بشود و ثانیاً، وجود مردمانی است با عقاید یک‌دست و هم‌کیش در سرزمینی معین و مشترک. حداکثری بودن دولت از آنجا برخاسته است که؛

۱- بر درستی درک و تشخیص خویش از انسان و غایت مطلوب او اصرار دارد.

۲- نظرگاه خویش را مطلق، منحصر و دربرگیرنده می‌شمارد.

۳- خود را نسبت به تحقق عملی عقاید خویش مسئول می‌شناسد.

وظیفه‌ای که این دولت‌ها بر خود مقرر می‌دارند اولاً مسئولیت «بسترسازی» با دخالت‌های لازم در امور است و ثانیاً، هدایت یعنی «انسان‌سازی» با حمیت تمام است.^{۶۰}

با این اوصاف تقدم خیر بر حق در رویکرد کمالگرایانه به قانون اساسی، اصلی حیاتی در این رویکرد محسوب می‌شود. نکته ابتدایی آنکه در این رویکرد به قانون اساسی و همچنین قوانین عادی، عدالت تنها در چارچوب فضیلت مورد سنجش قرار می‌گیرد. از این رو است که در آزادی مطبوعات، هر موضوعی قابلیت طرح را ندارد بلکه حق بر آزادی بیان محدود گردیده یا در خصوص آزادی انجمن و احزاب صرفاً گروه‌ها و انجمن‌هایی که در چارچوب موازین باشند، مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. این رویکرد را در مورد تمامی حقوق بنیادین می‌توان توسعه داد. بنابراین در این رویکرد، تفکیکی میان عدالت از فضیلت، حق از خیر، امر درست از امر خوب، وجود ندارد بلکه عدالت در چارچوب فضیلت، حق در چارچوب خیر و امر درست در چارچوب امر خوب، می‌تواند رسمیت یابد. بر این اساس اولاً، در مقدمه قانون اساسی هدف نهایی ملت هم‌کیش، «حرکت به سوی الله» و به تبع آن هدف حکومت نیز، «رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی» مورد تأکید قرار گرفته است. در این چارچوب حکومت مکلف به برپایی «جامعه نمونه (اسوه)» بر مبنای موازین اسلامی شده است. ثانیاً، با طرح مفهوم امت و ملت

^{۵۹} امید شیرزاد، «تاملی بر مفهوم و مبانی دولت کمال‌گرا»، فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره ۱۱، شماره ۴، (۱۳۹۹)، ص ۱۷۷

^{۶۰} علیرضا شجاعی زند، دین در زمانه و زمینه مدرن، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴)، ص

هم‌کیش، تکثر را مورد شناسایی قرار نداده و حکومت را به عنوان آرمان سیاسی ملت هم‌کیش به رسمیت شناخته است و ثالثاً در قانون اساسی مسئولیت بسترسازی و انسان‌سازی به دولت واگذار شده است.

۷-۶- عدم محدودیت حوزه طرح ادعا: این خصیصه یقیناً ذیل ویژگی آزادی حوزه عمومی و به عنوان یکی از مصادیق آزادی قرار می‌گیرد. حوزه عمومی حوزه طرح ادعاها و بحث و جدال در خصوص هر کدام از ایده‌هایی است که به صورت بالقوه از فرصت برابری برای مطرح شدن در این حوزه برخوردارند. هیچ امر عمومی غیر قابل بیانی در این حوزه وجود نخواهد داشت. تمام ادعاها از طریق استدلال‌ات در این حوزه به چالش کشیده و به عبارتی صیقل داده می‌شوند و هر ادعایی که از پشتوانه استدلالی قوی‌تری برخوردار باشد، می‌تواند در قالب هنجار مورد اتفاق از طریق حوزه عمومی به حوزه قانونگذاری تزریق شود. نکته اصلی در این خصوص تحدید حوزه طرح ادعاها در قانون اساسی است. مصادیق اصلی آزادی بیان در قانون اساسی از جمله آزادی نشریات و مطبوعات، آزادی انجمن‌ها و احزاب و آزادی اجتماعات تنها در چارچوب کمالگرایی مورد شناسایی قرار گرفته‌اند و زمانی می‌توانند قانونی مطرح شوند که از فیلتر ممیزی‌هایی که به موجب قانون و از سوی نهادهای دولتی اعمال می‌شود عبور نمایند. علاوه بر این به موجب اصل ۱۷۷ قانون اساسی موضوعاتی همچون اسلامی بودن، دین و مذهب رسمی کشور، جمهوریت، ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور به اتکای آرای عمومی، غیر قابل بازنگری اعلام شده است. محدودیت مذکور در چارچوب ایده دولت کمالگرا، تکالیف و اهداف این دولت قابل توجیه است اما طرح موضوعات غیر قابل تغییر در قانون اساسی که در ایده قوه مؤسس تنها انعکاسی از اراده سیاسی مردمی است که حوزه عمومی را تشکیل می‌دهند، اقدام مخلوق علیه خالق (اراده سیاسی) تلقی شده و در چارچوب نظام حق‌ها فاقد توجیه است.

۸-۶- پذیرش پلورالیسم: یکی از مهمترین ارکان حوزه عمومی، پلورالیسم به عنوان روی دیگر موضوع تفکیک حق از خیر است. این تفکیک با پذیرش اینکه انگاره‌های شخصی هر فرد در خصوص خیر و زندگی مطلوب در فضای درونی و اعتقادی هر فرد شکل می‌گیرد، بهترین رویکرد به منظور پرورش آن، ایجاد فضای خصوصی و آزاد برای آن است. حال آنکه با عنایت به تکثر ارزشی موجود در هر جامعه و عدم امکان فروکاستن تکثر مذکور به یک اصل ارزشی واحد مورد اتفاق، با تفکیک حوزه حق‌ها از خیرها و راندن مسائل مربوط به خیر به حوزه خصوصی، به منظور دستیابی به اصولی که قدر متیقن مشترک جامعه در حوزه عدالت باشد، حق‌ها را در حوزه عمومی مطرح می‌سازد. اولویت خیر بر حق، به معنی فرض پذیرش مفاهیم معین حسن و خیر از سوی افراد جامعه در جنبه‌های فردی و اجتماعی

است. براین بنیان، ممکن است افراد به اشتراک و اجماع در انتخاب محاسن و الگوهای معین زندگی برسند، محاسنی که آنان را به کمال مطلوب و سعادت واقعی می‌رساند. این دیدگاه که بر «کمال‌گرایی» ابتناء دارد، کثرت‌گرایی معرفتی و دینی را رد می‌کند و فهم خویش از جهان، انسان، خدا، اخلاق، نظام حکومتی، نظم، آزادی، عدالت و انصاف را تنها فهم درست و راستین می‌انگارد که افراد باید به آنها گردن نهند و در پذیرش هماهنگ و وحدت‌بخش آن با جان و دل بکوشند.^{۶۱} طرح مفهوم امت در قانون اساسی، و نگاه ویژه قانون اساسی به مسئله حاکمیت که آن را «تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر» دانسته است، مبین نگاه اخلاقی قانون اساسی جمهوری اسلامی به مسئله عدالت است. در پس چنین برداشتی از حاکمیت، ملت صرفاً در مفهوم امت معنا می‌گیرد و دولت به عنوان هادی امت، وسیله‌ای برای بنای جامعه اسوه اسلامی، هدایت مردم به سوی نظام الهی است. بر این مبنا هرگونه کثرت‌گرایی در حوزه عمومی، تحت تاثیر تکلیف دولت در ایجاد جامعه نمونه اسلامی قرار می‌گیرد.

^{۶۱} علی محمودی، درخشش‌های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۳)، ص ۱۱۶

نتیجه

خوانش کمال‌گرایانه از قانون اساسی مبتنی بر ایده راهبری مردم به وسیله دولتی است که دارای تکالیفی علاوه بر تکالیفی است که دولت‌ها در رویکردهای بی‌طرفانه برعهده دارند. در این رویکرد، هدف دولت برپایی جامعه اخلاقی‌ای است که در آن، خیر هر فرد به وسیله دولت تامین می‌شود. بنابراین تکلیف دولت از تامین نظم یا منافع عمومی مادی فراتر رفته و شامل زندگی توأم با خیر مردم تحت راهبری نیز می‌گردد. این قرائت در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز از پشتوانه قابل تاملی برخوردار است: تعیین هدف اخلاقی در شکل‌گیری دولت (حرکت مردم) به سوی الله، تعیین آرمان‌شهر (جامعه نمونه اسلامی (اسوه))، تعیین منشأ مشروعیت خارج از اراده مردم (اختصاص حاکمیت و تشریح به خداوند)، اتکا بر مفهوم حاکم صالح به جای منتخب (صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند)، ارایه قرائت متفاوت از جمعیت سیاسی (ابتنای به مفهوم امت در برابر ملت)، تعیین زندگی خوب و خیر برتر (زندگی مومنانه)، از جمله محورهای موضوعی کمال‌گرایانه قانون اساسی است که با عنایت مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی، رویکرد اصلی اکثریت خبرگان قانون اساسی نیز بر این محورها استوار است. از سوی دیگر حوزه عمومی به عنوان مفهومی که در بافتار اندیشه سیاسی مدرن تحقق پیدا کرده است، متکی به ارکانی است که با مبانی دولت اخلاقی محصول رویکرد کمال‌گرایانه به قانون اساسی مغایر است. حوزه عمومی، متکی بر ایده قوه موسس است که لزوم تحقق کنش ارتباطی را به عنوان راه‌حلی برای تکمیل نقایص دموکراسی نمایندگی از جمله مشروعیت، به عنوان مبنای اصلی دولت‌های دموکراتیک ارائه می‌دهد. حال آنکه مشروعیت حاصل از رویکرد کمال‌گرایانه به قانون اساسی، مبتنی بر حاکمیت هنجارهایی است که برساخته‌ی نظام اجتماعی نیست، بلکه دولت به عنوان مسئول اصلی تحقق آرمان‌شهر اسلامی، متعهد به پیروی از هنجارهای اصیل اسلامی است. در این رویکرد دولت نه تبلور اراده سیاسی عموم، بلکه تبلور آرمان سیاسی «ملت هم‌کیش» است. به عبارتی دیگر، جامعه سیاسی مبتنی بر امت، به عنوان جمعیت دارای اندیشه واحد، جایگزین نهاد ملت می‌شود. فلذا آزادی، برابری و جذب به عنوان ارکان اصلی حوزه عمومی، تحت تاثیر این قرائت خاص از مفهوم جامعه سیاسی قرار می‌گیرد. به گونه‌ای که در برپایی جامعه اسلامی نمونه، فاکتورهای مذکور در قانون اساسی مقید به «موازین اسلامی»، به عنوان پایه اصلی دولت اخلاقی قرار گرفته است. بنابراین در بهترین حالت، حوزه مذکور نه حوزه عمومی، بلکه حوزه دولت اخلاقی تلقی می‌شود که فاکتورهای حوزه عمومی همچون آزادی، برابری و

جذب مقید به چارچوب‌های ایدئولوژیک می‌گردند. از سوی دیگر مبنای اصلی دولت کمالگرا، تقدم خیر بر حق و پذیرش این ایده است که در برپایی آرمان‌شهر، دولت‌ها به عنوان راهبر مردم به سوی کمال، مسئولیت اصلی تعیین خیر و زندگی مطلوب را بر عهده دارند، فلذا مفهوم عدالت به عنوان مبنای اصلی حق، در مفهوم فضیلت آمیخته و دولت‌ها، مسئول اصلی تحقق خیر به عنوان مبنای فضیلت هستند. در این راستا با تحلیل مفهوم ملت در مفهوم امت، پلورالیزم اخلاقی-فلسفی، در سایه مفهوم امت رنگ می‌بازد. در قرائت مذکور، مردم نه به عنوان صاحبان حقوق بلکه به عنوان مکلفانی در نظر گرفته می‌شوند که کمال آنان، در تحقق برداشت دولت از خیر محقق می‌شود و باید تابع هنجارهایی باشند که خارج از بافت اجتماعی، مفهوم خیر را می‌سازند. بنابراین در تبیین کلی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در رویکرد کمالگرایانه به قانون اساسی، تحت تاثیر تقدم خیر بر حق قرار گرفته و تحقق آنها منوط به ممیزی‌هایی است که دولت بر آنها اعمال می‌دارد. با این تفاسیر، قرائت کمالگرایانه از قانون اساسی با مبانی و ارکان ابتدایی حوزه عمومی از جمله آزادی، برابری، جذب، مشروعیت مبتنی بر اراده عمومی، پلورالیزم اخلاقی-فلسفی و از همه مهمتر تفکیک عدالت از فضیلت به عنوان مبنایی برای تقدم حق بر خیر، متعارض است. نهایتاً صرف نظر از ارزش‌گذاری حوزه عمومی و همچنین صرف نظر از نسبت قانون اساسی مدرن و قرائت کمالگرایانه از مفهوم دولت، تحقق حوزه عمومی در بستر رویکردهای دیگر به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران شاید امکان‌پذیر باشد اما در خوانش کمالگرایانه از قانون اساسی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، دارای مبانی متعارض بوده و ممتنع می‌نماید.

منابع:

الف - فارسی

کتب:

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)
- بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه کاری، (تهران: نشر نی، جلد دوم، ۱۳۸۷)
- بومن، جیمز و ویلیام رگ، دانشنامه فلسفه استنفورد: یورگن هابرماس، ترجمه وحید غلامی پور فرد، (تهران، ققنوس، ۱۳۹۶)
- راسخ، محمد، حق و مصلحت؛ مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱)
- شجاعی زند، علیرضا، دین در زمانه و زمینه مدرن، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۴)
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلسه اول تا سی و یکم، (تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴)
- فارابی، ابونصر محمد، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸)
- گیدنز، آنتونی و کارن بردسال، جامعه شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، (تهران: نی، ۱۳۸۹)
- لاسه توماسن، معمای هابرماس، ترجمه محمدرضا غلامی، (تهران، انتشارات دنیای اقتصاد، ۱۳۹۵)
- گائنانا موسکا و گاستون بوتو، تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی، از عهد باستان تا امروز، ترجمه حسین شهیدزاده، (تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۶۳)
- لیدمان، سون اریک، تاریخ عقاید سیاسی، ترجمه سعید مقدم، (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۱)
- محمودی، علی، درخشش های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۳)
- و.ت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲)
- ویلیام. تی. بلوم، نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، (تهران: نشر آران، ۱۳۷۳)
- هابرماس، یورگن، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، (تهران: نشر افکار، ۱۳۹۲)

مقالات:

- احمدی، بابک، «گستره همگانی در نگرش انتقادی هابرماس»، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو، شماره ۱، (۱۳۷۲)
- بوستانی، مهدی و کمال پولادی، «بررسی عناصر تشکیل دهنده حوزه عمومی در اندیشه هابرماس»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره ۳۸، ۱۳۹۶
- بیانی، فرهاد و دیگران، «زیست جهان یا نظام، زیست جهان و نظام»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و چهارم، شماره ۷۷، (۱۳۹۴)
- بیاتی، علی، «نظام حقوقی حاکم بر پاسداشت نظم عمومی و تضمین آزادی اجتماعات»، فصلنامه علمی پژوهش‌های نوین حقوق اداری، سال دوم، شماره دوم، بهار، (۱۳۹۹)
- پولادی، کمال و احمد جهانی نسب، «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت آگوستین و ابن سینا»، دو فصلنامه علمی حکمت سینوی، دانشگاه امام صادق، دوره ۲۴، شماره ۶۴، پاییز و زمستان (۱۳۹۹)
- دبیرنیا، علیرضا، «تحلیلی بر مفهوم نظام نمایندگی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: با نگاهی تطبیقی به اندیشه سیاسی غرب»، نشریه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، شماره ۷، بهار (۱۳۹۵)
- زارعی، محمدحسین و علیرضا دبیرنیا، «قدرت موسس و پویایی قانون اساسی»، نشریه تحقیقات حقوقی، ویژه نامه شماره ۱۴، پاییز (۱۳۹۲)
- شیرزاد، امید، «تاملی بر مفهوم و مبانی دولت کمال گرا»، فصلنامه علمی رهیافت های سیاسی و بین المللی، دوره ۱۱، شماره ۴، (۱۳۹۹)
- کیملیکا، ویل، «جماعت گرایی»، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، فصلنامه قبصات، شماره ۵ و ۶، (۱۳۷۶)
- لطفی، عبدالرضا و رضا دهقانیان، «اصل برابری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۸۱، سال بیست و سوم، شماره چهارم، (۱۳۹۸)
- ملا حسنی، فاطمه و دیگران، «کمال گرایی اخلاقی در بوته نقد»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۳، پیاپی ۴۸، (۱۳۹۲)
- هندال، پتر، «یورگن هابرماس: «سیطره عمومی»، ترجمه هاله لاجوردی، تهران: نشریه اغنون، شماره ۲۰، (۱۳۸۱)
- یوسفی راد، مرتضی، «انسان مدنی در اندیشه قطب الدین شیرازی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷، (۱۳۸۱)

ب- لاتین

Books:

- Ahmadi, Babak, *Modernity and Critical Thought*, (Tehran: Markaz Publication, 2001) [In Persian]
- *Annotated report of the deliberations of the Council of the Final Review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*, the first to the thirty-first session, (Tehran, General Department of Cultural Affairs and Public Relations of the Islamic Council, 2014) [In Persian]
- Bashirieh, Hossein, *History of Political Ideas in the 20th Century: Liberalism and Conservatism*, (Tehran: Ney Publishing, Volume II, 2017) [In Persian]
- Carolan, E, *the new separation of powers: a theory for the modern state*, (Oxford university press, 2009)
- Farabi, Abu Nasr Mohammad, *Politics of Medina*, translated by Seyyed Jafar Sajjadi, (Tehran: Iranian Philosophical Society, 1358) [In Persian]
- Gaetana, Mosca and Gaston Bhutto, *History of political ideas and schools*, from ancient times to today, translated by Hossein Shahidzadeh, (Tehran, Marvarid Publishing House, 2013) [In Persian]
- Giddens, Anthony and Karen Birdsall, *Sociology*, translated by Hassan Chavoshian, (Tehran: Ney Publications, 2009) [In Persian]
- Habermas , Jürgen, *Between facts and norms,: contributions to a discourse theory of law and democracy* , trans. W. Rehg. (United Kingdom ,Cambridge: Polity press,1996)
- Habermas, Jürgen, *justification and application: remarks on discourse ethics*, trans. C. Cronin, (United Kingdom ,cambridge: polity press, 1993)
- Habermas, Jurgen, *Structural Transformation of the Public Sphere*, translated by Jamal Mohammadi, (Tehran: Afkar Publications , 2012) [In Persian]
- Habermas, Jurgen, *The Theory of Communicative Action. Vol2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. (Boston: Beacon Press, 1987)
- Habermas, Jürgen, *Truth and justification*, trans. B. Fultner, , (United Kingdom ,cambridge, MIT press, 2003)
- Hurka, T, *perfectionism*, (New York, Oxford University press, 1993)
- James Bowman and William Reg, *Stanford Encyclopedia of Philosophy: Jürgen Habermas*, translated by Vahid Gholamipourfard, (Tehran, Phoenix, 2016) [In Persian]
- Kalyvas, A, *Popular sovereignty democracy and the constituent power*, (blackwell press, 2005)
- Lasse Thomassen, *Habermas' riddle*, translated by Mohammad Reza Gholami, (Tehran, Donyaye Eghtasad Publications, 2015) [In Persian]

- Liedman, Son Eric, *The History of Political Opinions*, translated by Saeed Moghaddam, (Tehran: Akhtaran Publishing House, 2011) [In Persian]
- Mahmoudi, Ali, *Democracy's Shines, Reflections on Political Ethics, Religion, and Liberal Democracy*, (Tehran: Negahe Moaser Publishing House, 2013) [In Persian]
- Rasekh, Mohammad, *right and expediency; Articles in the philosophy of law, the philosophy of right and the philosophy of value*, (Tehran: Tarhe no Publications, 2013) [In Persian]
- Shujaei Zand, Alireza, *Religion in the Modern Time and Context*, (Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 2014) [In Persian]
- W. T. Jones, *The Gods of Political Thought*, translated by Ali Ramin, (Tehran: Amir Kabir Publications, 1983) [In Persian]
- Wall, S, *Liberalism, perfectionism and restraint*, (United Kingdom, Cambridge University press, 1998)
- William. T. Bloom, *Theories of the Political System*, translated by Ahmad Tadayon, (Tehran: Aran Publications, 1994) [In Persian]

Articles:

- Ahmadi, Babak, “The scope of universality in Habermas's critical attitude”, *Dialogue Cultural and Social Quarterly*, No. 1, (1993) [In Persian]
- Bayani, Farhad and others, “The Life of the World or the System, the Life of the World and the System”, *Strategy Quarterly*, Year 24, Number 77, (2014) [In Persian]
- Bayati, Ali, “The legal system that governs maintaining public order and guaranteeing freedom of assembly”, *Scientific Quarterly Journal of Modern Administrative Law Research*, second year, second issue, spring, (2019) [In Persian]
- Brunkhorst, H. “Democratic Solidarity Under Pressure of Global Forces: Religion, Capitalism & Public Power”, *Routledge Press*, (2011)
- Bustani, Mehdi and Kamal Puladi, “Investigating the constituent elements of the public sphere in Habermas's thought”, *Political Science Quarterly*, 13th year, number 38, (2016) [In Persian]
- Charles, Guy-Uriel & Luis Fuentes-Rohwer, “Habermas, the Public Sphere, and the Creation of a Racial Counterpublic”, *21 MICH. J. RACE & L.* 1, (2015)
- Debirnia, Alireza, “Analysis of the concept of representation system in the constitution of the Islamic Republic of Iran: with a comparative view of the political thought of the West”, *Journal of Comparative Research of Islamic and Western Laws*, No. 7, Spring (2015) [In Persian]

- Deflem, Mathieu, "LAW IN HABERMAS'S THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION", Pontificia Universidad Javeriana Colombia,(2008)
- Flynn, J, "Communicative Power in Habermas Theory of Democracy", European Journal of Political Theory, SAGE Publications Ltd, London, Thousand Oaks and New Delhi, (2005)
- Flyvbjerg, Bent, "Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche", Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 10-13 April(2000)
- Handal, Peter, "Jürgen Habermas: "General Dominion", translated by Hale Lajvardi, Tehran: Arghanoun Publication, No. 20, (2008) [In Persian]
- Kymlika, Will, "Communalism", translated by Farhad Mushtaq Sefat, Qabas Quarterly, No. 5 and 6, (1997) [In Persian]
- Lotfi, Abdul Reza and Reza Dehghanian, "Equality Principle in the Constitution of the Islamic Republic of Iran", Epistemological Studies Quarterly in Islamic University 81, Year 23, Number 4, (2018) [In Persian]
- Mollah Hasani, Fatemeh and others, "Ethical perfectionism in the crucible of criticism", Shiraz University Religious Thought Quarterly, Volume 13, Number 3, Serial 48, (2012) [In Persian]
- Nasstrom, Sofia, "The Legitimacy of the People", Political Theory, First Published,(2007)
- Poladi, Kamal and Ahmad Jahani Nasab, "Comparison of the theory of the state in the political philosophy of Saint Augustine and Ibn Sina", two scientific quarterly journals of Hekmat Sinavi, Imam Sadiq University, Volume 24, Number 64, Fall and Winter (2019) [In Persian]
- Shirzad, Omid, "Thinking on the Concept and Basics of a Perfectionist State", Scientific Quarterly of Political and International Approaches, Volume 11, Number 4, (2019) [In Persian]
- Yousefi Rad, Morteza, "A civil man in the thought of Qutb al-Din Shirazi", Political Science Quarterly, Vol. 17, (2008) [In Persian]
- Zarei, Mohammad Hossein and Alireza Debirnia, "The Power of the Founder and the Dynamics of the Constitution", Journal of Legal Research, Special Issue No. 14, Fall (2012) [In Persian]

Site:

- Boyte, h, c , beyond deliberation: citizenship as public work, (1995) in www.cen.org/newcitizenship

public sphere and perfectionism in constitutional law; Case study of the Constitution of the Islamic Republic of Iran

Perfectionism, as an idea that has long influenced the political theories of the state, has a deep connection with the concepts of moral state, utopia, virtuous society, society's priority and the precedence of good. On the other hand, the public sphere, as a concept that has been born and developed in modern political thought, has been considered by modern political thinkers as a normative field and a rationalizing source for the state. Considering that one of the main approaches to the Constitution of the Islamic Republic of Iran is the perfectionist approach, Let's answer the question that, given the principles and pillars of the public sphere, is it possible to achieve it in a perfectionist approach to the constitution in the legal system of the Islamic Republic? Finally, by examining the foundations of the perfectionist approach and the public sphere, the refusal to realize the public sphere in this reading of the Constitution of the Islamic Republic of Iran is concluded.

Keywords: Public sphere, perfectionism, constitution