

حوزه عمومی و نسبت آن با نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

سید احمد حبیب‌نژاد*

امید شیرزاد**

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۴ - تاریخ تأیید: ۹۷/۰۹/۱۴

DOI: 10.22096/HR.2018.95128.1080

چکیده

مفهوم حوزه عمومی از جمله مفاهیم نشأت گرفته از نظام معرفتی مدرن است که حسب ارتباط تنگاتنگ با حق‌ها و آزادی‌های اساسی شهروندان، از نظر برخی از متفکران علوم اجتماعی، نقطه عزیمت و بستر تحقق مردم‌سالاری به شمار می‌رود. پژوهش حاضر بر آن است تا ضمن تحلیل مفهومی حوزه عمومی، به نسبت سنجی آن با نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران بپردازد. پذیرش نسبیت حقایق و قابلیت نقد و تغییر گزاره‌های مربوط به زیست جمعی، جوهره مفاهیم حوزه عمومی و گفتگوی عمومی را شکل می‌دهد. بدون هیچ‌گونه قضاوت ارزشی میان دو نظام معرفتی و دآوری در برتری یکی بر دیگری، رهیافت نوشتار حاضر حاکی از آن است که به اقتضای مکتبی و کمال‌گرا بودن قانون اساسی، نمی‌توان تطبیق کاملی میان حوزه عمومی و نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران برقرار کرد و تنها با تفاسیر و برداشت‌های نوین می‌توان انتظار داشت که این دو نظام به هم نزدیک‌تر گردند و از مزایای یکدیگر بهره ببرند؛ ولی درعین حال این‌همانی میان آن‌ها قطعاً منتفی است.

واژگان کلیدی: حوزه عمومی؛ گفتگوی عمومی؛ نظام حقوق اساسی؛ جامعه مدنی.

* استادیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، ایران. «نویسنده مسئول»

Email: a.habibnezhad@ut.ac.ir

Email: shirzad@yazd.ac.ir

** استادیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه یزد، ایران



مقدمه

«مدرنیته به عنوان مجموعه‌ای از باورها و مناسبات که در نتیجه یک سلسله حوادث تاریخی (عینی و معرفتی) در اروپا رخ نمود» (راسخ، ۱۳۸۶: ۴) علاوه بر حوزه‌های ادبیات، هنر، معماری، تجارت و صنعت، به تدریج تحوّل شگرف در علوم اجتماعی از قبیل حقوق و سیاست پدید آورد و امروزه، اصول و ارزش‌هایی را به عنوان رهاورد برای ما در این حوزه‌ها به ارمغان آورده است. تزلزل اندیشه حاکمیت مطلق الاهی با قرائتی که کلیسا داشت و در انداخته شدن طرح جدید حاکمیت مردم بر سر نوشت سیاسی اجتماعی خویش، یکی از این تحولات معرفتی اساسی‌ای است که در روابط میان دولت و شهروند، الزامات و محدودیت‌های جدی را برای دولت و حق‌ها و امتیازات درخور توجهی را برای شهروندان به همراه داشته است. حق بر مشارکت در اداره امور عمومی از راه انتخابات، حق بر انجمن‌سازی شهروندان و آزادی‌های گروهی، آزادی عقیده و بیان و حق مردم در نظارت بر دولت از جمله این امتیازات به شمار می‌روند که عینیت یافتن و تحقق آن‌ها، مستلزم بستر سازی‌های مناسب اجتماعی توسط قانونگذار و نظام سیاسی معتقد و ملتزم به حاکمیت مردم می‌باشد.

یکی از شاخص‌ترین این زمینه‌ها و بسترها که توسط متفکران علوم اجتماعی و سیاسی به مثابه پیش‌شرطی برای صیانت از ارزش‌های اشاره شده مورد تصدیق قرار گرفته، حوزه عمومی هر جامعه است. آن بخشی از بافت و ساختار اجتماعی که مهد پرورش و شکل‌گیری ارزش‌های کلیدی حقوق عمومی است و بدون وجود آن، صحبت از مفاهیم و ارزش‌هایی چون نمایندگی، انتخابات، آزادی بیان، نظارت بر دولت و آزادی‌های گروهی، عبث به نظر می‌رسد.

نوشتار حاضر بر آن است تا با تأکید بر نظرات متفکران شاخص علوم اجتماعی به ویژه یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) به تحلیل اجمالی این مفهوم پرداخته و در حد بضاعت، نسبت آن را با نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران روشن سازد. شاکله اصلی نوشتار در سه بخش تنظیم شده است. در بخش‌های اول و دوم برآنیم تا حوزه عمومی را در پرتو بررسی سایر مفاهیم پیرامونی آن از قبیل حوزه خصوصی، جامعه مدنی و گفتگوی عمومی تحلیل کنیم. در بخش پایانی، نسبت این مفاهیم با نظام حقوق اساسی ایران بدون هیچ ارزش‌گذاری و قضاوت ارزشی، بررسی خواهد شد.

۱. تبیین برخی مفاهیم کلیدی

بخش نخست نوشتار را به تبیین برخی مفاهیم کلیدی در شناخت بهتر حوزه عمومی اختصاص خواهیم داد.

۱-۱) حوزه خصوصی

اولین گام برای شناخت مفهوم حوزه عمومی، بررسی مفهوم مخالف آن، یعنی حوزه خصوصی است. در تاریخ اندیشه اجتماعی غرب، خاستگاه تمایز بین امر عمومی و خصوصی را می‌توان در آثار به جا مانده از فلاسفه یونان باستان و قوانین امپراطوری رم ریشه‌یابی کرد. از همان دوران، آن بخش از ساختار جامعه که محل بحث و تبادل نظر درباره مسائل و علایق مشترک مردم به حساب می‌آمد و تحت سیطره اقتدار دولت نیز قرار داشت، جزء سپهر عمومی جامعه محسوب و حوزه‌های رفتاری و ارتباطی خارج از کنترل مستقیم دولت و متضمن روابط عاطفی، شخصی و حتا اقتصادی بشر، در طیف حوزه خصوصی زیست انسان قرار می‌گرفت.

در شناخت حوزه خصوصی، سه مقوله بایستی لحاظ گردد: ۱. حیطه ایمان دینی و وجدان اخلاقی؛ ۲. حیطه مبادله کالا و روابط اقتصادی؛ ۳. حیطه روابط شخصی و عاطفی و سلیقه‌ای. در حوزه عمومی، افراد می‌توانند به عنوان شهروندانی آزاد و برابر، درباره مسائل مهم سیاسی جامعه گفتگو کنند و نظراتشان را بیان کنند و به همین سبب، حفظ و گسترش دموکراسی سیاسی را تضمین کنند؛ اما در حوزه خصوصی وفاق جمعی ممکن نیست؛ بنابراین، شهروندان باید بتوانند آزادانه به عنوان نویسنده، فیلسوف، دیندار و هنرمند، زندگی‌ای را که گمان می‌کنند شایسته آن‌ها است اختیار کنند. «زندگی خصوصی، مستلزم خلوت و تنهایی اشخاص و حمایت از آن است و این که دولت و اشخاص خصوصی در امور خانوادگی، حیثیت، وضعیت جسمی، احوال شخصیه و دیگر امور افراد مداخله و تفتیش ننمایند.» (عباسی، ۱۳۹۳: ۱۹)

۲-۱) حوزه عمومی و جامعه مدنی

اندیشه ریشه‌دار تفکیک ساحت‌های حیات اجتماعی بشر به دو حوزه عمومی و خصوصی، در عصر جدید و ظهور و تطور مدرنیته، دستخوش تغییر شده و با تفکیک حوزه قلمرو دولت از قلمرو حوزه عمومی (Public Sphere) همراه بوده است. یورگن هابرماس، فیلسوف و جامعه‌شناس

آلمانی از جمله صاحب نظران شاخص در مورد مفهوم حوزه عمومی در قرن بیستم به شمار می‌رود که به بررسی آن پرداخته است. هابرماس در سال ۱۹۶۲ کتاب تحول ساختاری در حوزه عمومی و در سال ۱۹۸۱ کتاب نظریه کنش ارتباطی را منتشر کرد و در این دو اثر به حوزه عمومی پرداخت.^۱ به نظر هابرماس، تحول سرمایه‌داری تجاری در قرن شانزدهم، همراه با آشکال نهادی و در حال تغییر قدرت سیاسی، شرایط ظهور نوع جدیدی از حوزه عمومی را در اوایل اروپای مدرن به وجود آورد. در این مضمون، معنای «اقتدار عمومی» آغاز به جابجایی کرد و بیش از پیش، به فعالیت‌های یک نظام حکومتی که از نظر قانونی، حوزه‌های انحصار استفاده مشروع از قدرت را معین کرده بود، متمایل شد.

همزمان با این امر، «جامعه مدنی» به عنوان حوزه روابط اقتصادی خصوصی که تحت حفاظت اقتدار عمومی استقرار یافته بود، سر برآورد. «بین قلمرو اقتدار عمومی یا دولت از یک سو و قلمرو خصوصی و روابط شخصی از سوی دیگر، حوزه جدیدی از «عامه» پدیدار شد؛ یک حوزه عامه بورژوا، مرکب از افراد معمولی که گرد هم آمده بودند تا قواعد جامعه مدنی و شیوه رفتار حکومت ما بین خودشان را به بحث و جدل بگذارند. این حوزه همگانی، دیگر بخشی از دولت نبود؛ بلکه برعکس، حوزه یا زمینه‌ای بود که طی آن با فعالیت‌های دولت مقابله می‌شد و آن را با انتقاد مواجه می‌کرد. رسانه این تقابل، خود اهمیت خاصی داشت و آن، استفاده همگان از خرد و استدلال بود.» (تامپسون، ۱۳۸۰: ۸۷-۸۸)

آنچه موجب جلب نظر هابرماس به مقوله حوزه عمومی شده است، اهمیت این مفهوم به عنوان اساس جامعه مبتنی بر اصول دموکراتیک بوده است. «حوزه عمومی جدا و مستقل از دولت، نه همانند روابط شخصی و خانوادگی، خصوصی است و نه قلمرو اقتدار دولت است؛ بلکه فضا و عرصه‌ای اجتماعی است که در آن شهروندان در شرایطی برابر و عاری از هرگونه زور، فشار و مصون از دخالت‌های دولت، از راه گفتگو، تبادل دیدگاه‌ها، استدلال و مفاهمه درباره امور عمومی و خیر و منافع مشترک، مجموعه‌ای از رفتارها، مواضع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری را ایجاد و تصمیم‌گیری می‌کنند.» (نوذری، ۱۳۸۱: ۴۶۶) از نظر هابرماس حوزه عمومی به معنی دقیق کلمه، عرصه‌ای است که هیچ حد و حدودی بر فعالیت آن وضع نشده باشد. به زعم وی، حوزه عمومی

۱. نک: حبیب‌نژاد، ۱۳۹۴: ۸۶.

حوزه عمومی و نسبت آن با ... / حبیب‌نژاد و شیرزاد ۱۰۵

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 (یعنی در عرصه قدرت) مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد.

«پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل که آزادی، عدالت و برابری چیست، تنها در حوزه عمومی هر جامعه‌ای ممکن است داده شود و مورد پذیرش و باور قرار گیرد. حوزه عمومی که هابرماس از آن صحبت می‌کند، حد واسط میان دولت رسمی (اقتدار عمومی) که بر ابزار اعمال خشونت کنترل دارد و حوزه خصوصی است و کارکرد فعال اجتماعی آن، وابسته به تمایز قطعی و جدایی بین این دو حوزه است. «مردم، هم به فضایی نیاز دارند تا روابط شخصی و خانوادگی خود را آسوده خاطر از دخالت‌های دولت، تنظیم و مدیریت نمایند و هم به فضایی عمومی نیازمندند تا فارغ از مداخلات دولت، به گفتگویی عقلانی، منطقی و انتقادی درباره امور عمومی و خیر و مصلحت مشترک بپردازند.»^۱

در این پیکره عمومی می‌توان مسائل و موضوعات مورد علاقه عمومی را به بحث و بررسی گذاشت؛ عرصه‌ای که در آن می‌توان اختلاف نظرات، آرا و افکار را از طریق بحث و استدلال منطقی و نه از طریق توسل به جزمیات مسلم و یا توسل به احکام سنتی صادره از سوی عرف و عادات حل کرد. «مهم‌ترین شاخص حوزه عمومی، رهایی از حوزه اقتدار دولتی است. بر این اساس، حوزه عمومی حوزه ای مستقل و سازمان یافته است که در عین حال که تنظیم رفتار شهروندان و محدود ساختن مداخلات دولتی را بر عهده دارد، میانجی مناسبات دولت و اتباعشان نیز هست. تنها در حوزه عمومی جامعه می‌توان اهداف و خواست‌های معقول را تعیین و دولت و سیاست را عقلانی کرد.» (هابرماس، ۱۳۸۸: ۱۶۲) به دیگر سخن، یکی از اهداف عمده حوزه عمومی جدا از دولت، نظارت بر دولت و شفاف کردن اعمال و تصمیمات عمومی، سیاسی و اداری است. «هرکس به طور بالقوه حق حضور و مشارکت در این فضا را دارد و در این حوزه کسی را بر دیگری برتری و امتیازی نیست.» (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲۵)

هابرماس ریشه‌های تاریخی و مکانی ظهور حوزه عمومی را در درون سالن‌ها و مجامع عمومی

و بحث‌های آزاد و علنی پیگیری می‌کند. از جمله باشگاه‌ها، کافه‌ها، روزنامه‌ها و مطبوعات که در واقع طلایه دار و پیشگام روشنگری ادبی و سیاسی به شمار می‌آیند. در حوزه عمومی، مردم آزادانه افکار خود را هم در مقام فرد و هم در مقام ذهنیت مشترک شکل می‌دهند و افکار مشترک حاصل شده، از طرق گوناگون بر حکومت و قدرت سیاسی اثر می‌گذارد و آن را کنترل یا برخی از سیاست‌های آن را تعدیل می‌کند.

این رویکرد، زمینه‌ساز ایجاد افکار عمومی است. این حوزه افکار عمومی را به هم نزدیک می‌نماید و شبکه‌ای از ارتباطات است که برای خلق و ایجاد فضای اجتماعی جهت مبادله معانی میان افراد و گروه‌ها از کنش ارتباطی استفاده می‌کند.^۱ «درحالی که افکار صرف (باورهایی که به عنوان بخشی از فرهنگ، عقاید ارزشی، پیش داوری‌ها و قضاوت‌های جمعی) بر ثبات ساختار نیمه‌طبیعی‌شان، به مثابه گونه‌ای رسوب تاریخی پافشاری می‌کنند؛ افکار عمومی تنها هنگامی می‌تواند شکل بگیرد که عموم مردم شرکت کننده در بحث‌های عقلانی وجود داشته باشند و با رویکردی انتقادی، عملکرد قدرت سیاسی را موضوع بحث‌های خود قرار دهند.» (هابرماس، ۱۳۸۵: ۴۳) مردم سالاری چه به عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناسانه (ایجاد و تداوم نهادهای دموکراتیک) چه به عنوان نگرشی اخلاقی- فلسفی (آزادی در تعیین سرنوشت خود و شرکت در تعیین سرنوشت جامعه)، به چگونگی برداشت جوامع از مقوله حوزه عمومی وابسته است. در نظرگاه هابرماس وجود چنین حوزه‌ای، پیش شرط اصلی تحقق مردم سالاری و شکل‌گیری جامعه مدنی است.

مفهوم جامعه مدنی (Civil Society) در گذار جامعه سنتی به جامعه مدرن و متجدد متولد شده است. مدرنیته و تجدد، مناسبات فرهنگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاص خود را به همراه آورد که یکی از آن‌ها جامعه مدنی است. این مفهوم، از مفاهیم اندیشه سیاسی معاصر و به طور خاص جامعه‌شناسی سیاسی است و تاکنون تعاریف گوناگونی از سوی اندیشمندان درباره آن صورت گرفته است. در تعریفی کوتاه از جامعه مدنی می‌توان آن را «دسته‌ای از انجمن‌های خودمختار و مستقل از دولت که شهروندان را به خاطر وجود یک دلبستگی مشترک به هم پیوند می‌دهد و صرف وجود یا عمل‌شان، می‌تواند تأثیری بر سیاست‌های عمومی داشته باشد، دانست.» (تیلور، ۱۳۷۷: ۱۴۶)

۱. نک: حبیب‌نژاد، ۱۳۹۴: ۸۶.

در مقام جمع‌بندی و ارائه تعریف از حوزه عمومی می‌توان بیان داشت: «حوزه عمومی به مثابه گونه‌ای فضای عمومی است که در آن اعضای جامعه از راه رسانه‌های گوناگون نظیر مطبوعات، رسانه‌های الکترونیکی و حتی ارتباط چهره به چهره با همدیگر ملاقات می‌کنند و درباره موضوعات مورد علاقه مشترک، بحث و گفتگو می‌کنند و بنابراین قادرند درباره این موضوعات، ذهنیت یا عقیده مشترکی را شکل دهند.» (Taylor, 1992: 220) در اندیشه حوزه عمومی، اخلاق گفتگویی و کنش‌های ارتباطی فارغ از سلطه قدرت، زور، سرکوب، فریب و تحریف، تعیین‌کننده ماهیت و محتوای حق و تکلیف شهروندی است.^۱

۳-۱) افول حوزه عمومی و نظریه خرد ارتباطی

هابرماس به چگونگی تضعیف حوزه عمومی نیز اشاره دارد و معتقد است که دخالت دولت، سیاست‌های حزبی و دستکاری رسانه‌های جمعی، حوزه عمومی را تضعیف می‌کند و حوزه عمومی به عنصری ایدئولوژیک بدل می‌شود. به عقیده هابرماس، علت زوال مباحثه دموکراتیک راستین، نقشی است که رسانه‌های جمعی انحصاری در ناآگاه و خوش‌باور نگه داشتن عامه مردم ایفا می‌کنند. اگر حوزه عمومی تحت سلطه و سیطره تعداد معدودی از سازمان‌ها و تشکیلات عظیم و قدرتمند قرار گیرد، این حوزه به وسیله و ابزاری برای دستکاری منافع و اذهان عمومی تبدیل می‌شود و هر گروه ذینفع خاصی می‌کوشد با دست پیدا کردن بر وسایل ارتباط جمعی، منافع خصوصی خود را به عنوان منافع عمومی جلوه دهد که این تاثیرپذیری منفعلانه، یکی از ویژگی‌های حکومت‌های توتالیتار و اقتدارگراست که به سادگی مردم را به گله‌های رام شدنی تبدیل می‌کنند.

بنابراین دخالت در حوزه عمومی یکی از راهبردهای حکومت‌های اقتدارگراست. «از دیدگاه هابرماس، با تسلط بورژوازی و تحکیم سلطه آن در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی، رسانه‌ها دیگر کارکرد عقلانی و انتقادی خود را از دست داده‌اند و حاکمان با استفاده از پول و قدرت، این رسانه‌ها را در جهت منافع خود دستکاری می‌کنند و چیزی که به نام افکار عمومی وجود دارد، همواره بیانگر منافع افراد و گروه‌های خاص است. صاحبان پول و قدرت معمولاً با روش‌های پنهانی و یا از راه ایدئولوژی‌سازی، برای منافع خود دلیل و توجیه می‌آورند و افکار عمومی را فریب می‌دهند. هابرماس برای رهایی از این وضعیت، به دنبال احیای دوباره حوزه عمومی است. او برای

۱. نک: حبیب‌نژاد، ۱۳۹۴: ۸۹.

نیل به این مقصود، «نظریه خرد ارتباطی» (The Theory of Communicative Action) را به عنوان قاعده حاکم بر بحث و گفت‌وگو برای رسیدن به حقیقت مبتنی بر توافق ارائه می‌کند. (آزاد و همکار، ۱۳۸۳: ۶۲)

خرد ارتباطی، نظریه نوینی است که در مقابل مفهوم رایج «عقلانیت ابزاری» ابراز شده است. «عقلانیت ابزاری یا عملی، شیوه‌ای از زندگی است که فعالیت‌های فردی و اجتماعی را برای تأمین منافع فردی با رویکردی عمل‌گرایانه لحاظ کند. این نوع عقلانیت برای رسیدن به اهداف عملی معین، مناسب‌ترین وسیله را در نظر می‌گیرد. چنین عقلانیتی ناظر به الگوی وسیله - هدف می‌باشد. به عقیده ماکس وبر، همه اقشار مختلف اجتماع، در فعالیت‌های خود گرایش آشکار به تنظیم شیوه زندگی بر اساس منافع شخصی و عقلانیت عملی دارند.» (یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۰) خرد ارتباطی هابرماسی، عقلی است که دیگر در محتوای یک نظم کهن یا در اندیشه‌های از پیش تعیین شده جای نمی‌گیرد؛ بلکه فقط در ارتباطی موجودیت می‌یابد که ما با یکدیگر برقراری کنیم.^۱

در واقع هابرماس معتقد است که در زندگی اجتماعی برخی حوزه‌های ارتباطی وجود دارند که در آن‌ها منطق سود و زیان، تحت تأثیر احساسات انسانی ناشی از ارتباط‌های رو در رو کم‌رنگ می‌شود و تأثیرگذاری ناشی از همدلی، جریان قدرت و تسلط را تغییر می‌دهد. او جریان آزاد اطلاعات را در جهان امروز، زمینه‌ساز توسعه این حوزه‌ها می‌داند. «حوزه‌هایی که با توسعه آن‌ها می‌توان به گفتگو پویا و تأثیرات متقابل فرهنگ‌ها برهم امید داشت و با تقویت فرصت‌های اظهار نظر، به دموکراتیزه شدن ساختارهای قدرت پرداخت.» (کریمی، ۱۳۹۲: ۴۴)

هابرماس با طرح نظریه خرد ارتباطی معتقد است که مدرنیته در طول تاریخ تطور خود، دو مسیر را پیموده است. یکی مسیر عقلانیت ابزاری و دیگری مسیر عقلانیت ارتباطی یا فرهنگی. «در عقلانیت ابزاری، انسان متجذد، مدعی سلطه بر طبیعت شد و طبیعت را تسخیر کرد و یک عقل ابزاری شکل گرفت که نهایتاً دامن‌گیر خود انسان هم شد و مخلوق انسان، یعنی تکنولوژی برانسان تسلط پیدا کرد. ولی مدرنیته غربی یک خط توسعه دیگری هم داشت و آن، عقلانیت ارتباطی و فرهنگی بود. در واقع مدرنیته با عقلانیت فرهنگی شروع شد که شاخص‌های آن، حوزه عمومی، جامعه مدنی، کنش کلامی آزاد، تضعیف و تخریب ایدئولوژی، ظهور منطق زبان و خلاصه، حوزه

۱. نک: جهانگل، ۱۳۷۷: ۱۵۲.

حوزه عمومی و نسبت آن با ... / حبیب‌نژاد و شیرزاد ۱۰۹

روابط بین ال‌ذهانی افراد بود.» (اشرف نظری، ۱۳۹۰: ۱۰۷) هابرماس مدعی غلبه تدریجی عقلانیت ابزاری بر عقلانیت ارتباطی و در نتیجه تخریش آگاهی، آزادی و فردیت انسان است و تکمیل پروژه ناتمام مدرنیته را منوط به احیاء عقلانیت ارتباطی در جوامع مدرن می‌داند.

۲. مناسبات میان حوزه عمومی و اخلاق عمومی

براساس آنچه از نظر گذشت، مشخص است که زمینه و بستر طرح مفهوم حوزه عمومی، نظریه لیبرالیسم و الزامات بنیادین آن از قبیل نفی جزم‌اندیشی، پذیرش سیال بودن گزاره‌های اخلاقی و انکار قطعیت حقایق است. به دیگر سخن، اجزاء منظومه فکری لیبرالیسم که مبتنی بر اصالت و استقلال فرد، مدارا و تساهل، حق بر جستجوی سعادت فردی و ضرورت تضمین آزادی اجتماعات، انجمن‌ها و نشر و آزادی بیان است^۱ زیر بنای نظری حوزه عمومی به شمار می‌آید که طبعاً این امر در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی نیز تأثیرگذار است. «جذابیت لیبرالیسم در تعهد پیکر آن نسبت به آزادی فردی، گفتگوی عقلانی و توازن در بطن تنوع می‌باشد. در واقع مرسوم شده است که لیبرالیسم را نه صرفاً به عنوان یک مسلک بلکه به عنوان یک «فرامسلک» توصیف نمایند؛ یعنی مجموعه‌ای از قواعد که مبانی بحث و گفتگوی سیاسی و مسلکی را پی‌ریزی می‌کند. این امر دال بر این باور است که در لیبرالیسم، «حق» نسبت به «خوب» اولویت دارد. به عبارت دیگر لیبرالیسم تلاش می‌کند شرایطی برقرار گردد که در آن افراد و گروه‌ها بتوانند یک زندگی خوب-آن گونه که خود تعریف می‌کنند-داشته باشند؛ اما دنبال آن نیست که مفهوم خاصی از آنچه خوب است تجویز یا ترویج نماید.» (هیوود، ۱۳۸۹: ۸۷)

بر اساس فلسفه اخلاق لیبرال، هیچ یک از آشکال قدرت سنتی یا نهادی، خواه دنیوی یا دینی، حق ندارند به وضع قوانین و هنجارهای اخلاقی بپردازند. این خود فرد است که باید ارزش‌های خود را برگزیند و اخلاقیات خاص خویش را پی‌افکند.^۲ اخلاقیات لیبرالی اساساً وابسته به امیال و تمنیات انسانی است؛ زیرا به اعتقاد لیبرال‌ها خردمندانه‌ترین و واقع‌گرایانه‌ترین شیوه، قبول این مطلب است که هر کس آنچه را دوست دارد «خوب» و از آنچه متنفر است «بد» می‌نامد. بدیهی

۱. نک: رحمت‌الهی، ۱۳۸۸: ۹۵.

۲. نک: رحمت‌الهی و شیرزاد، ۱۳۹۶: ۱۰۷.

است که چنین رویکردی موجب نسبیت‌گرایی اخلاقی گردیده و هر گونه اطلاق و ثبات در ایده‌آل‌های اخلاقی را نفی خواهد کرد. «تساهل و تسامح، انعطاف در برابر ارزش‌های اخلاقی متنوع، اباحی‌گری اخلاقی و نفی قواعد یگانه و مطلق و تحول‌ناپذیر، از لوازم اجتناب‌ناپذیر لیبرالیسم اخلاقی است. بنابر لیبرالیسم، هیچ قانون کلی اخلاقی وجود ندارد که بتواند به شما نشان دهد چه باید بکنید و به طور خلاصه هیچ قانون مافوق فرد و علایق انسانی در حریم زندگی شخصی انسان وجود نداشته و اراده انسان، خود معیار خوبی‌ها و بدی‌هاست.» (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۵۶-۴۵۷)

هابرماس بیان می‌دارد که اخلاق گفتمانی وی مشروط به تحقق دو اصل اساسی است. «اولاً یک هنجار اخلاقی هنگامی معتبر به شمار می‌رود که پیامدهای قابل پیش‌بینی و آثار رعایت کلی آن در منافع و جهت‌گیری ارزشی هر فرد - بدون هیچ‌گونه اجباری - توسط همه اشخاص مرتبط با امر گفتگو قابل پذیرش باشد. ثانیاً تنها هنجارهایی می‌توانند صحیح شمرده شوند که با پذیرش همگان در گفتگویی عملی و عینی مواجه شده باشند.» (Habermas, 1999: 41-42) دقت نظر در اصول دو گانه مد نظر هابرماس در اخلاق گفتمانی مؤید آن است که شرط اول از آنجا که قابلیت پرس و جو و نقد هر گزاره‌ای را حسب اراده فرد مجاز می‌داند، جنبه‌ای ماهوی و محتوایی داشته و شرط دوم که بر تفاهم رویه‌ای تأکید دارد، فرآیند و تشریفات گفتگوی عمومی را بیان می‌دارد. به عبارت دیگر «در شرط دوم، گفتگو به مثابه فرآیندی فهم می‌شود که راهبردهای موقعیتی ایده‌آل گفتگو را برای تضمین مباحثه‌ای آزاد، برابر و صادقانه، دنبال می‌کند.» (Gilbert, 2007: 12)

البته دیدگاه هابرماس در باب گفتگو، ناظر بر صورت گفتگوها بوده و نه محتوای آن و کنشگران اجتماعی به صورتی آزاد، برابر و منصفانه اقدام به طرح نیات، مطالبات و توقعات خود که ناظر بر ترسیم یک نقشه جمعی برای وصول به اهدافی عمومی و مشترک است، می‌نمایند.^۱ براساس آنچه گذشت، می‌توان جوهره نظریه حوزه عمومی و گفتگوی عمومی هابرماس را، پذیرش نسبیت حقایق و معارف و قابلیت نقد و تغییر تمام گزاره‌های مربوط به زیست جمعی دانست. حوزه عمومی در اطلاق به قلمرویی از زندگی اجتماعی به کار می‌رود که در آن افراد از طریق مفاهمه و استدلال مبتنی بر تعقل و در شرایطی عاری از هرگونه فشار و به نحو برابر برای تمام طرف‌های

۱. نک: حبیب نژاد، ۱۳۹۴: ۸۹.

مشارکت‌کننده، مجموعه‌ای از رفتارها، مواضع و جهت‌گیری‌های ارزشی و هنجاری را تولید می‌کنند. از نظر هابرماس حوزه عمومی به معنی دقیق کلمه، عرصه‌ای است که هیچ حد و حدود ایدئولوژیک پیشینی بر فعالیت آن وضع نشده باشد. حوزه عمومی، حوزه عقلانی، حقیقت یاب 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 (یعنی در عرصه قدرت)، مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد.

۳. حوزه عمومی و نسبت آن با نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

همان‌طور که از نظر گذشت، حوزه عمومی با مفاهیم ارزشی و حقوق بشری همچون آزادی عقیده، آزادی بیان، حق بر انجمن‌سازی شهروندان، آزادی‌های گروهی و حق بر مشارکت در اداره امور عمومی از راه انتخابات همپوشانی دارد و هنگامی که قصد نسبت‌سنجی بین حوزه عمومی با نظام حقوقی یک کشور را داریم، لاجرم بایستی نگاه قوه مؤسس و قانونگذاران آن کشور نسبت به این مفاهیم ارزشی را بررسی نماییم. بدین منظور در بخش پایانی نوشتار، با کاوشی اجمالی در قانون اساسی و برخی قوانین عادی نظام حقوق اساسی ایران به این مسئله خواهیم پرداخت.

۳-۱) جایگاه آزادی عقیده و بیان

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر اساس منابع دینی، حقوق مسلم و ضروری آحاد ملت را به رسمیت شناخته و بر استیفاء آن تصریح کرده است. فصل سوم، حقوق ملت و آزادی افراد را تا آنجا که برای حقوق و آزادی‌های دیگران زیان‌بار نباشد، گسترش داده است. تأمین آزادی‌های مدنی و سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران از اصول پذیرفته شده این نظام و مردم است. در مقدمه قانون اساسی نیز تأکید شده است: «پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت ابناء بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته، برعهده همگان است.» در واقع، مقنن اساسی هدف از تدوین قانون را تأمین آزادی و کرامت انسانی دانسته است.^۱

در خصوص آزادی عقیده و آزادی بیان باید در نظر داشت اولاً طبق بند دوم اصل سوم قانون

۱. نک: دبیرنیا و همکار، ۱۳۹۵: ۴۰.

اساسی «بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی» جزو تعهدات حکومت معرفی شده است و ثانیاً در مرحله داشتن عقیده، هر شهروندی حق دارد هر عقیده‌ای را داشته باشد و لذا تفتیش عقیده ممنوع است؛^۱ ولی این موضوع در مقام بیان عقیده، محدود به چارچوب‌های اسلامی است و «مکتبی بودن نظام سیاسی و حاکمیت موازین اسلامی بر تمامی شئون فردی و اجتماعی^۲ و رسمیت دین اسلام و مذهب شیعه،^۳ موجب بروز تنگناها و محدودیت‌هایی بر آزادی عقاید مذهبی و سیاسی غیرشیعیان و غیرمسلمانان، به دلیل تبعیت از رسمیت و حاکمیت نظام کمال‌گرا می‌شود.» (گرچی و شیرزاد، ۱۳۹۳: ۸۸)

مطبوعات و رسانه‌ها نیز تا گستره‌ای آزاد هستند که به مبانی اسلام و حقوق عمومی^۴ اخلال وارد نشود و آزادی بیان و نشر افکار در صدا و سیما نیز با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور،^۵ شده است. بنابراین با توجه به مبانی ایمانی نظام جمهوری اسلامی ایران که در اصل دوم قانون اساسی به آن اشاره شده است، تکتُر به مفهومی که بتوان خلاف نظام معرفتی حاکم، نشر افکاری داشت پذیرفته شده نیست.

۲-۳) حق برانجمن‌سازی شهروندان و آزادی‌های گروهی

وضعیت آزادی عقیدتی موجود در نظام حقوقی یک کشور، نقشی تعیین کننده در حدود فعالیت و کارکردهای انجمن‌های سیاسی و مذهبی داشته و فضای آزاد و بُردبارانه عقیدتی و سیاسی، تنوع و تعدد اندیشه را به ارمغان می‌آورد و این امر، موجب ظهور کانون‌های فکری به شکل انجمن‌های سیاسی، صنفی و مذهبی خواهد شد که دارندگان هر یک از مَشرب‌ها و اندیشه‌های مشترک را برای تحقق اهداف مشترک، گرد هم متمرکز می‌کنند. اصل بیست و ششم قانون اساسی در مقام بیان حدود و ثغور تشکیل و فعالیت تشکّل‌ها و انجمن‌ها مقرر می‌دارد: «احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی و انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند؛ مشروط

۱. اصل ۲۳ قانون اساسی: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد.»

۲. اصل چهارم قانون اساسی.

۳. اصل دوازدهم قانون اساسی.

۴. اصل بیست و چهارم قانون اساسی.

۵. اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی.

به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچکس را نمی‌توان از شرکت در آن‌ها منع کرد یا به شرکت در یکی از آن‌ها مجبور ساخت.»^۱ در این رابطه باید بیان داشت با توجه به اینکه بر اساس دلایل عقلی و برای پاسداری از حیات اجتماعی چاره‌ای جز تحدید حقوق و آزادی‌ها به صورتی منطقی، معقول و تحت ضوابط و شرایط خاص نمی‌باشد؛^۲ لذا لزوم عدم نقض اصول استقلال، آزادی و وحدت ملی توسط تشکلات، کاملاً منطقی و سازگار با محدودیت‌های مقرر در اسناد بین‌المللی است؛^۳ اما به نظر می‌رسد تفاسیر موسع و کشدار از قیود مذکور و برخلاف اصل تفسیر به نفع حقوق و آزادی‌های شهروندان می‌تواند فلسفه حق بر انجمن‌سازی شهروندان، تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی آن‌ها و مشارکت عامه در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش^۴ را تحت تأثیر قرار دهد. البته مراجعه به صورت مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی مؤید وجود برداشت‌هایی دیگر در این مورد است، به گونه‌ای که حتا از جواز وجود احزابی غیر اسلامی در کشور نیز صحبت شده بود.^۵

در اجرای اصل بیست و ششم قانون اساسی، قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی مصوب ۱۳۹۵/۸/۸ درباره چگونگی موجودیت یافتن و رسمیت احزاب و حدود فعالیت مجاز آن‌ها تعیین تکلیف نموده است.

لزوم احراز هویت و شخصیت حقوقی احزاب سیاسی به دلیل جایگاه حساس و تأثیرگذار آن‌ها، امری بدیهی و اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. اما این موضوع عموماً باید مسئله‌ای اداری و خالی از سخنگیری‌ها و ملاحظات اندیشه حاکم باشد. در این باره ماده ۲ قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی، صلاحیت ثبت گروه‌ها و صدور پروانه برای آن‌ها را به وزارت کشور تفویض نموده است و همچنین مقرر نموده است که پرونده مربوط به تقاضای صدور پروانه، حداکثر ظرف

۱. نک: حبیب‌نژاد، ۱۳۹۵: ۵۲-۷۸.

۲. بند دوم ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ اعلام می‌دارد: «هرکس در اجرای حقوق و استفاده از خود تنها تابع محدودیت‌هایی است که بوسیله قانون و منحصرأ برای شناسایی و رعایت حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت صحیح مقتضیات اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه دموکراتیک وضع شده است.»

۳. بندهای هفتم و هشتم اصل سوم قانون اساسی.

۴. «درباره احزاب به صورت مطلق ذکر کرده‌ایم و حتا گفته‌ایم شامل حزب کمونیست هم می‌شود؛ با اینکه کشور ما یک کشور اسلامی است فعالیت حزبی مانند حزب کمونیست هم آزاد است یا «اگر حزب کمونیست بخواهد در مملکت فعالیت کند آزاد است به شرطی که به هیچ یک از کشورهای دیگر کمونیست وابسته نباشد» (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۶۶۶)

سه ماه به وسیله وزارت کشور به کمیسیون ماده ۱۰ این قانون احاله و پس از تصویب کمیسیون، ظرف یک ماه پروانه گروه‌ها با امضاء وزیر کشور صادر خواهد شد.

در تحلیل این نظامات و با توجه به قانون احزاب بایستی اظهار داشت که نظام قانونی کشور باید به ترتیبی باشد که اصل بر فعالیت و مشارکت‌های اجتماعی و سیاسی شهروندان بوده و دولت‌ها بیشتر به عنوان بستر ساز و نه مهارکننده و کنترل کننده آن‌ها باشند و حتا بر اساس قرائتی از قانون اساسی می‌توان برداشت نمود که نهادهای مردمی سیاسی و اجتماعی، نیازی به کسب جواز تأسیسی نخواهند داشت. زیرا کوچک‌ترین اقدام محدودکننده غیر منطقی و غیر معقول به منزله گامی بزرگ در راه سلب آزادی مردم است که در ذیل اصل نهم قانون اساسی از آن نهی شده است. بنابراین «آداب قانونی احزاب و اجتماعات باید آن‌چنان تنظیم شود که دولت در مقام صدور مجوز و یا انحلال آن‌ها نباشد. سپردن ابتکار تعیین سرنوشت احزاب و اجتماعات به حکومت، بدون شک حکومت را برآن خواهد داشت تا رقبای سیاسی خود را به هر نحو ممکن از میدان به در کند. در این صورت، هیچ تضمینی برای حفظ آزادی وجود نخواهد داشت.^۱ قانون فعالیت احزاب با در نظر گرفتن وزارت کشور و کمیسیون ماده ۱۰ به عنوان مرجع نظارت بر تشکیل و فعالیت گروه‌ها و جمعیت‌ها که اکثراً متشکل از نمایندگان قوای حکومتی است، حیات و ممات آن‌ها را کاملاً در دست حکومت قرارداده است.^۲

۳-۳) اصول غیر قابل بازنگری

تحرّک و تغییرپذیری همانند ثبات نسبی، وصف غیر قابل تردید هر قاعده حقوقی موضوعه است و برخلاف آنچه در ابتدای امر متبادر به ذهن می‌شود، نه تنها ناسازگار با مقتضای ذات قواعد و غایت آن‌ها یعنی نظم و ثبات آفرینی نیست، بلکه مطابق با مقتضای اجتماعی آن قواعد است. «قواعد حقوقی به مثابه قواعد حاکم بر اجتماع، باید متناسب با تحولات در روابط و پدیده‌های اجتماعی، دگرگونی پذیرفته و همساز گردند.» (گروه مطالعات و پژوهش‌های حقوق عمومی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ۱۳۸۳: ۱۳) قانون اساسی نیز به مثابه هنجار

۱. نک: هاشمی، ۱۳۸۴: ۴۱۴.

۲. در ترکیب اعضا کمیسیون ماده ده قانون جدید فعالیت احزاب، دو نماینده از دبیران احزاب ملی و استانی نیز پیش‌بینی شده است که فاقد حق رأی می‌باشند. سایر اعضا کمیسیون عبارتند از: دو نماینده از قوه قضائیه، دو نماینده از مجلس شورای اسلامی و معاون سیاسی وزیر کشور.

برین نظام‌های حقوقی مدرن از این امر مستثنی نیست و «تصور یک قانون اساسی ابدی و جاودانه، از کوتاه‌بینی سیاسی و عدم توجه به تحولات اجتناب‌ناپذیر زمان ناشی می‌شود. از طرف دیگر، سهولت در بازنگری و تغییر قانون اساسی، بدین خاطر نگران‌کننده است که موجب بروز و ظهور نا امنی دائمی در نهادهای سیاسی کشور خواهد شد.» (هاشمی، ۱۳۶۹: ۱۶۲-۱۶۱)

این امر وجود محدودیت‌هایی بر بازنگری قانون اساسی را موجه می‌سازد. در این زمینه معمولاً محدودیت‌هایی سه گانه از سوی دکترین ارائه می‌شود: نخست، محدودیت‌های ماهوی یا موضوعی راجع به اصول و ارزش‌های تعیین‌کننده نظام است که به زعم برخی حقوقدانان، نسخ و تغییر آنها در فرآیند بازنگری، وفاداری عموم نسبت به نظام سیاسی را مخدوش می‌سازد.^۱ دوم، محدودیت‌های آئینی که فرآیند تغییر قانون اساسی را از قوانین عادی متمایز می‌کند و مراجع و تشریفات جداگانه برای این امر نظیر مجلس مؤسسان خاص و شرط تصویب ایالات و استان‌ها و یا مراجعه به آرای عمومی پیش‌بینی می‌شود. سومین مورد، محدودیت زمانی است که به اقتضای برتری قانون اساسی، اصلاح و تغییر مداوم آن را ممنوع می‌نماید.^۲

در رابطه با محدودیت‌های ماهوی و موضوعی بازنگری قانون اساسی و از چشم انداز دموکراسی محض، مردم سالاری مطلقاً قیدناپذیر است و هرنسلی می‌تواند خطوط قرمز نسل‌های پیشین را درنور دیده و برآنچه گذشتگان غیرقابل تغییر اعلام کرده‌اند، مهر پایان زند. اما این همه ماجرا نیست و نمی‌توانیم استبداد اکثریت را نادیده بگیریم. زیرا تجربیات تاریخی مؤید آنند که سپردن قدرت مطلقه به ملت و قوه بازنگری منبث از آنان ممکن است مردم سالاری را به استناد قاعده اکثریت، به سرکوب اراده اقلیت، تبعیض نژادی و مذهبی و نهایتاً استبداد بدل نماید. لذا اینجاست که بایستی به ماهیت قیود و محدودیت‌های قوه مؤسسان در امر بازنگری توجه داشت. یقیناً قیودی که در راستای تحکیم دموکراسی یا حقوق ملت و آزادی‌های فردی است در مقایسه با قیود مغایر آن‌ها از ارزش یکسانی برخوردار نخواهند بود.^۳

در این موضوع می‌توان عدم تطابق کامل نظریه حوزه عمومی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را مشاهده نمود. زیرا در حالی که در آن نظریه، قیوداتی نمی‌تواند خارج از مسیر گفتگوی

۱. نک: هاشمی، ۱۳۶۹: ۱۸۰.

۲. برای اطلاع بیشتر در این باره بنگرید به: قاضی، ۱۳۷۸: ۵۰-۴۸.

۳. نک: گرجی، ۱۳۸۸: ۴۱۱-۴۱۲.

شهروندان مورد عمل قرار گیرد، بر اساس زیر بناهای فکری و پایه‌های ایمانی نظام، در اصل ۱۷۷، شاهد قیود محدودکننده اراده قوه مؤسس نظیر دینی بودن حکومت، دین و مذهب رسمی کشور و ولایت امر و امامت امت می‌باشیم. مگر آنکه معتقد باشیم این محدودیت‌های ماهوی، برآمده از حوزه عمومی زمان خود و حاصل گفتگوی میان کنشگران اجتماعی بوده و از این منظر با نظریه حوزه عمومی تطابق داشته است.

۴-۳) حق بر مشارکت در اداره امور عمومی از راه انتخابات

یکی دیگر از مفاهیم ارزشی که با مسئله گفتگوی عمومی دارای هم پوشانی است و به نوعی از تجلیات وجود گفتگوی عمومی و تعامل بین الأذهانی در جامعه به شمار می‌رود، شناسایی حق بر مشارکت شهروندان در اداره امور عمومی از راه انتخابات است. بررسی صیانت واقعی از این حق در نظام حقوقی، مستلزم تحلیل مؤلفه‌های متعددی همچون نوع نظام انتخاباتی، حقوق انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان، حوزه‌بندی انتخاباتی، نحوه مدیریت و نظارت بر انتخابات و ساختار و صلاحیت مقام یا نهاد ناظر و رسیدگی به اعتراضات انتخاباتی است که طبعاً در این مقال نمی‌گنجد، منتهی به نظر می‌رسد که مسئله آزادی نامزد شدن و ورود به عرصه انتخابات با بحث حوزه عمومی پیوند وثیقی دارد؛ چرا که بر اساس مفهوم حوزه عمومی، آزادی حضور در انتخابات از مصادیق بارز مشارکت شهروندان است.

اصل قرار دادن شروط ایجابی یا سلبی جهت تصدی کرسی‌های قدرت توسط شایستگان، امری پسندیده و ضروری است. به عنوان نمونه منطق حاکم بر ضوابطی چون شرط سنی و سکونت کاملاً بدیهی است. وضع سایر محدودیت‌ها نظیر محرومیت قصات و کارمندان دولت که استقلال آن‌ها با کاندید شدن در معرض تهدید قرار می‌گیرد نیز به شرطی که متناسب، غیر خودسرانه و معقول باشد، برای حصول کارآمدی و کمال نظام سیاسی موجه به نظر می‌رسد.^۱ منتهی از نظرگفتمان حوزه عمومی «موانع ماهوی و ایدئولوژیک، به هر شکل ناقض اصل عدم تبعیض و حقوق فردی به منظور مشارکت در امور عمومی است.» (Gill, 2006: 136-137)

در نظام حقوق اساسی ایران، اصل ششم قانون اساسی، جمهوریت نظام و اتکاء اداره امور

۱. نک: حبیب نژاد، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۱۲.

عمومی به آراء مردم از راه انتخابات را صراحتاً خاطر نشان ساخته است.^۱ البته به اقتضای مکتبی بودن نظام سیاسی، قوانین انتخاباتی، معیارها و پیش شرط‌های اخلاقی، دینی و سیاسی را برای منتخب یا منتخبین لحاظ نموده است. با عنایت به شرایط انتخاب شوندگان در قوانین انتخاباتی مجلس شورا، ریاست جمهوری و شوراهای محلی^۲ و نیز رویه نهادهای ناظر بر احراز این شرایط توسط داوطلبین،^۳ این نکته مسلم است که حقوق انتخاباتی ایران بر یک الگوی پیش‌گیرانه مبتنی است و در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران تکثرگرایی محدود به پذیرندگان چارچوب‌های معرفتی و مکتبی نظام می‌باشد و از این منظر با نظریه حوزه عمومی منطبق نمی‌باشد و تفاوت‌هایی میان این دو وجود دارد. بدین شرح که در وضع قیود و محدودیت‌های شکلی هم نظریه حوزه عمومی و هم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با یکدیگر هم‌دل هستند. در حالی که در قیود و محدودیت‌های ماهوی، هر چند در اندیشه حوزه عمومی این موارد محل تأمل است. ولی نظام انتخاباتی ایران به دلیل حاکمیت اندیشه‌های مکتبی و ابتناء نظام بر پایه‌های ایمانی، آن را پذیرفته است و موجه می‌داند.

نتیجه گیری

در این نوشتار برآن بودیم تا تحلیلی مفهومی از حوزه عمومی ارائه دهیم و نسبت آن را با نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران روشن سازیم. هر چند نگارندگان به هیچ وجه در مقام ارزش‌گذاری

۱. اصل ششم قانون اساسی: در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراهای و نظایر این‌ها، یا از راه همه پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

۲. رک به: ماده ۳۵ قانون انتخابات ریاست جمهوری مصوب ۶۴/۴/۵ و ماده ۲۸ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی مصوب ۷۸/۹/۷ و ماده ۲۶ قانون تشکیلات، وظایف و انتخابات شوراهای اسلامی کشور و انتخابات شهرداران مصوب ۷۵/۳/۱.

۳. طبق اصل ۹۹ قانون اساسی: «شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و مراجعه به آراء عمومی و همه پرسی را بر عهده دارد.» نظارت بر انتخابات شوراهای اسلامی کشور، طبق مواد ۷۳ و ۷۴ قانون اصلاح قانون تشکیلات شوراهای اسلامی کشوری و انتخابات شوراهای مزبور مصوب ۶۵/۴/۲۹، به هیأت مرکزی نظارت بر امر انتخابات شوراهای اسلامی کشوری متشکل از سه نفر از اعضای کمیسیون شوراهای و امور داخلی و دو نفر از اعضای کمیسیون اصل ۹۰ به انتخاب مجلس شورای اسلامی و نیز هیأت عالی نظارت استان مرکب از سه نفر از نمایندگان مجلس آن استان به تعیین هیأت مرکزی نظارت، واگذار گردیده است.

برای هیچ یک از دو نظام معرفتی نبوده و تنها شناسایی تفاوت‌های این دو مد نظر بود و انگیزه در این تطبیق نیز، بیان برتری یکی بر دیگری نبوده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که براساس نظر اندیشمندان طراح و مدافع حوزه عمومی، مفاهیم حوزه عمومی، جامعه مدنی و گفتگوی عمومی، از جمله ارزش‌های انسان محور و عقل مداری است که بر بنیان‌های تاریخی خویش همچون سکولاریسم، اومانیسم، لیبرالیسم و حقوق طبیعی استوار است. تأکید ویژه این بنیان‌ها بر آزادی، اراده و عقلانیت انسان باعث شده تا مفهوم حوزه عمومی نیز با تکیه بر این مؤلفه‌ها، زیست جمعی و اداره امور عمومی را تابع خردورزی و تعامل بین ال‌ذهانی شهروندان قرار دهد و حوزه عمومی را به مثابه نقطه عزیمت مردم سالاری به شمار آورد.

به زعم هابرماس، حوزه عمومی عرصه‌ای است که هیچ حد و حدود ایدئولوژیک پیشینی بر فعالیت آن وضع نشده باشد. 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 (یعنی در عرصه قدرت)، مدعی شناخت بهتر خیر و صلاح جامعه باشد. در عین حال، عینیت یافتن مفهوم انتزاعی حوزه عمومی منوط به شناسایی رسمی حق‌ها و آزادی‌های شهروندان از قبیل آزادی بیان و عقیده، حق بر انجمن‌سازی و تشکل و حق بر مشارکت در اداره امور عمومی از طریق انتخابات است. به دیگر سخن، ارزیابی تحقق یا عدم تحقق گفتگوی عمومی و قابلیت نقد و تغییر گزاره‌های جزئی و تغییر ناپذیر، نیازمند بررسی نگاه قانونگذار هر نظام سیاسی به این حق‌ها و آزادی‌هاست.

نسبت سنجی میان مفهوم حوزه عمومی با آموزه‌های اسلام مؤید آن است که این دو گفتمان در دو بستر متفاوت رشد و نمو می‌نمایند و حتا شاید کسی معتقد باشد که دلیلی برای نزدیک کردن این دو گفتمان وجود ندارد. زیرا گفتمان اسلامی مبتنی بر «اراده شارع» و «وحي محور» است. بر خلاف اندیشه حوزه عمومی که بر «اراده و گفتگوی انسانی» تکیه دارد.

در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی نیز که منبعث از قرائت‌های تاریخی از موازین اسلامی است و بر پایه مبانی ایمانی مانند توحید و نبوت و امامت استواری یافته است، پیوند میان مفاهیم حوزه عمومی و گفتگوی عمومی با نظامات رسمی قانونی کشور، کمرنگ، حداقلی و بومی شده بر اساس فرهنگ و ارزش‌های غالب جامعه ایرانی است. مکتبی و کمال‌گرا بودن نظام سیاسی موجب

شده تا حق‌ها و آزادی‌های مرتبط با حوزه عمومی از قبیل آزادی بیان، آزادی عقیده، آزادی تحرّج و آزادی نامزدی در انتخابات با عناوین تحدیدی کمال‌گرایانه و مبتنی بر مبانی و پایه‌های دینی روبرو باشند و لذا مفاهیمی مانند حق و آزادی و تحدیدهای مقرر شده بر آن‌ها بین دو نظام فکری، کاملاً بر یکدیگر منطبق نبوده و رابطه این‌همانی بین شان متصور نیست.

همان‌طور که در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان شده، حکومت از دیدگاه اسلام، تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحوّل فکری و عقیدتی، راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید و بدیهی است که قوه مؤسّس ایرانی، در تنظیم مناسبات میان دولت و شهروند و ساماندهی حوزه عمومی و حق‌ها و آزادی‌های اساسی، الگو و برداشت خیر و مطلوب اکثریت را سرلوحه قانونگذاری اساسی خویش قرار دهد. به علاوه دلیل متقن و قطعی که الگوپذیری محض و مقلّدانه صرف از اندیشه‌های غیر بومی را موجه سازد، وجود ندارد و بافت بومی، فرهنگی و ارزشی هر جامعه در تعیین مرزهای حوزه عمومی آن، نقشی تعیین‌کننده دارد. هرچند که «استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آن‌ها» آن‌چنان که در اصل دوم قانون اساسی مورد تأکید قرار گرفته است، مسیر را برای بهره‌برداری آگاهانه از تجربه‌های نیکوی جامعه بشری در جهت تحقّق زندگی شایسته‌تر، فراخ می‌سازد.

منابع

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی و عربی

۱. اشرف نظری، علی (۱۳۹۰)، مدرنیته و هویت سیاسی در ایران، چاپ اول، تهران: نشر میزان.
۲. آزاد، تقی و یحیی امامی (۱۳۸۳)، «تکوین حوزه عمومی و گفتگوی عقلانی، بررسی موردی چند تشکل دانشجویی»، مجله جامعه شناسی ایران، دوره پنجم، شماره اول، صص ۵۸-۸۹.
۳. بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، چاپ اول، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۴. تامپسون، جان (۱۳۸۰)، رسانه‌ها و مدرنیته، نظریه اجتماعی رسانه‌ها، ترجمه مسعود اوحدی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
۵. تیلور، چارلز (۱۳۷۷)، «ایجاد جامعه مدنی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، ترجمه مسعود صادقی، شماره دوم، صص ۱۴۵-۱۵۸.
۶. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۷)، نقد عقل مدرن: مصاحبه با بیست تن از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر، ترجمه حسین سامعی، چاپ اول، تهران: نشر فرزانه روز.
۷. حبیب نژاد، سید احمد (۱۳۹۴)، «وجدان جمعی نیروی سازنده قانون اخلاقی»، فصلنامه تخصصی دین و قانون، شماره ۸، صص ۶۹-۹۶.
۸. حبیب نژاد، سید احمد (۱۳۹۵)، «شرایط تحدید حقوق و آزادی‌ها با تأکید بر نظم عمومی»، فصلنامه علمی پژوهشی حقوق تطبیقی «نامه مفید»، شماره ۱۰۵، صص ۵۳-۷۸.
۹. حبیب نژاد، سید احمد (۱۳۹۰)، «شرایط کاندیداتوری در انتخابات مجلس شورای اسلامی در نظام حقوق اساسی ایران با نگاهی تطبیقی»، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی، سال چهاردهم، شماره ۵۵، صص ۹۹-۱۳۰.
۱۰. دبیرنیا، علیرضا و طیبه اسدآبادی (۱۳۹۵)، «حاکمیت مردم در اندیشه سیاسی غرب و اسلام»، «نظام دموکراتیک» و «نظام مبتنی بر شریعت مقدس در قانون اساسی ایران»، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، سال سوم، شماره سوم، صص ۲۷-۵۰.
۱۱. راسخ، محمد (۱۳۸۶)، «مدرنیته و حقوق دینی»، نامه حقوقی، شماره دوم، صص ۳-۲۶.
۱۲. رحمت الهی، حسین (۱۳۸۸)، تحول قدرت، چاپ اول، تهران: نشر میزان.

حوزه عمومی و نسبت آن با ... / حبیب‌نژاد و شیرزاد ۱۲۱

۱۳. رحمت الهی، حسین و امید شیرزاد (۱۳۹۶)، کمال گرایی و بی طرفی و آثار آن در ساختار قدرت و حقوق عمومی، چاپ اول، تهران: انتشارات مجد.
۱۴. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴)، جلد اول، چاپ اول، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
۱۵. عباسی، بیژن (۱۳۹۳)، مبانی حقوق عمومی، چاپ اول، تهران: انتشارات دادگستر.
۱۶. قاضی، سید ابوالفضل (۱۳۸۷)، بایسته‌های حقوق اساسی، چاپ سی و دو، تهران: نشر میزان.
۱۷. کریمی، سارا (۱۳۹۲)، «هابرماس از فلسفه انتقادی تا خرد ارتباطی»، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۶۱، صص ۴۲-۴۵.
۱۸. کوهن، جین (۱۳۸۳)، «حوزه عمومی، رسانه‌ها و جامعه مدنی»، ترجمه لیدا کاووسی، مجله رسانه، شماره ۵۹، صص ۴۵-۶۸.
۱۹. گرجی، علی اکبر (۱۳۸۸)، در تکاپوی حقوق اساسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات جنگل.
۲۰. گرجی، علی اکبر و امید شیرزاد (۱۳۹۳)، «تأملی برجایگاه تکثرگرایی و تحزب در تحقق مردم سالاری با اشاره به ایران»، فصلنامه علمی تخصصی کانون وکلای دادگستری فارس، شماره ۷، صص ۷۳-۱۰۳.
۲۱. گروه مطالعات حقوق عمومی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، بازنگری در قانون اساسی، چارچوب نظری (۱۳۸۳)، اطلاع رسانی پژوهش حقوقی، شماره هفتم، صص ۷-۱۶.
۲۲. نوبهار، رحیم (۱۳۸۷)، حمایت حقوق کیفری از حوزه‌های عمومی و خصوصی، تهران: انتشارات جنگل.
۲۳. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۱)، بازخوانی اندیشه‌های هابرماس، چاپ اول، تهران: نشر چشمه.
۲۴. وایت، استیون (۱۳۸۰)، خرد، عدالت و نوگرایی، نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس، ترجمه محمد حریری اکبری، چاپ اول، تهران: نشر قطره.
۲۵. هابرماس، یورگن (۱۳۸۵)، «حوزه عمومی»، ترجمه جواد کارگزاری، فصلنامه حقوق عمومی، شماره دوم، صص ۴۲-۴۷.
۲۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۸)، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، ترجمه جمال محمدی، چاپ سوم، تهران: نشر افکار.
۲۷. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، چاپ اول، تهران: نشر میزان.

۱۲۲ دوفصلنامه حقوق بشر / سال ۱۴ / شماره ۱ / پیاپی ۲۷ / صص ۱۰۱-۱۲۲

۲۸. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۶۹)، «بررسی تطبیقی و موضوعی بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۸، صص ۱۵۱-۲۲۸.
۲۹. هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، کلید واژه‌ها در سیاست و حقوق عمومی، ترجمه اردشیر امیر ارجمند و سید باسم موالی زاده، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۰. یزدانی، عباس (۱۳۸۹)، «دین و عقلانیت در فلسفه اجتماعی ماکس وبر»، فصلنامه معرفت، سال نوزدهم، شماره ۱۵۷، صص ۹۳-۱۰۶.

الف-۲: لاتین

31. Gilbert, Dirk Ulrich (2007). "Discourse ethics and Social Accountability", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 17, No. 2, pp. 187-216.
32. Gill, Goodwin (2006). "*Free and Fair Elections*", *Published by Inter-Parliamentary Union, Geneva*, New expanded edition.
33. Habermas, J. (1999). *the Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*. Cambridge: Blackwell Publishing.
34. Taylor, Charles (1992). *Modernity and the rise of the public Sphere*, The lectures on human values, California: Stanford University.