

مدارای سیاسی - اجتماعی در ایران معاصر

چشم‌اندازی نظری به آسیب‌شناسی مفهومی و انضمامی

حاصل داسه، * ملک یحیی صلاحی ** و مجید توسلی رکن‌آبادی ***

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳

مدارا، در طول زمان و به‌ویژه از هنگام جنگ‌های مذهبی قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا، از سوژه‌های مهم و نیز چالش‌برانگیز فلسفه، سیاست و مذهب بوده است. مدارا با سایر مؤلفه‌های جامعه مدرن همچون دموکراسی، جامعه مدنی، آزادی و حقوق بشر پیوندی تنگاتنگ داشته و اکنون به بخش گسست‌ناپذیر از آنها بدل شده است. اما با وجود اقبال عمومی و علمی به مفهوم مدارا، به‌ویژه در دهه‌های پایانی قرن بیستم و آغاز قرن بیست‌ویکم، هنوز از لحاظ مفهومی تا اندازه‌ای عقب‌مانده و توسعه‌نیافته است. تا جایی که ابهام‌ها و عدم توافق گسترده‌ای حول ابعاد مفهومی و نیز سطح سیاسی، مذهبی و اخلاقی مدارا وجود دارد. این پژوهش که به روش تحلیلی-تطبیقی انجام شده است، بعد از گذر کوتاهی به تبارشناسی لغوی و ایضاح مفهومی، به ارائه تعریف و طبقه‌بندی جامعی از مدارا پرداخته و در ادامه کاستی‌ها و ابهام‌های مدارا را در ایران برجسته ساخته است. در این راستا، پژوهش حاضر به سردرگمی نظری-عملی مدارا در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی ایران معاصر می‌پردازد و این چشم‌انداز اساسی را مطرح می‌کند که ابهام معنایی مدارا به‌طرزی ناگزیر به سردرگمی عملی آن انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: مدارای سیاسی-اجتماعی؛ تساهل و تسامح؛ تبارشناسی؛ سردرگمی معنایی؛ تاریخ معاصر ایران

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران؛
Email: haseldaseh@yahoo.com

** دانشیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)؛
Email: m-salahi@srbiau.ac.ir

*** دانشیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات تهران؛
Email: m-tavasoli@srbiau.ac.ir

مقدمه

یکی از اصطلاحات مهمی که در سال‌های اخیر به سپهر ادبیات سیاسی - اجتماعی ایران وارد شده، مفهوم «مدارا» یا مفاهیم مترادف آن همچون «تساهل و تسامح» است. این اصطلاح که در چارچوب گفتمان سیاسی‌ای که از میانه‌های دهه ۱۳۷۰ به این سو بر ایران سایه گسترانید، به یکی از سوژه‌های سیاسی و فلسفی - فرهنگی بدل شده است، تا جایی که در کنار سوژه‌هایی چون مردم‌سالاری، تکررگرایی، آزادی بیان، جامعه مدنی و حقوق بشر در ادبیات سیاسی ایران مورد پذیرش قرار گرفته است.

اگرچه تاریخچه مدارا را به قرن شانزدهم میلادی نسبت می‌دهند و آن را یکی از ارمغان‌های روشنگری به حساب می‌آورند، اما عموماً مدارا پدیده‌ای متأخر است که عملاً به «مدرنیته» گره خورده است. در سیر تکاملی دولت - ملت‌های مدرن، از معاهده وستفاليا (۱۶۴۸) تا به امروز، مدارا هم‌پایه مفاهیمی چون حقوق بشر، حاکمیت قانون و آزادی مطرح شده است. در میان مسلمانان نیز مدارا در دوران متأخر، با ظهور نهضت احیای تفکر دینی سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و همچنین نهضت مشروطیت در ایران مطرح شد. در دو قرن گذشته، تعریف مدارا بر مبنای اسلام و سنت‌های دینی و همچنین نسبت میان «اسلام» و «مدارا» یکی از دل‌مشغولی‌های مهم اندیشمندان مسلمان از طیف‌های مختلف فکری بوده است.

با وجود این، مدارا همواره از ابعاد و ساحت‌های متعددی نظیر فلسفه، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی، تاریخ، الهیات و اخلاق مورد بررسی واقع گشته است. از آنجا که وظیفه تنظیم و تدوین چارچوب‌های مفهومی بر دوش پژوهش‌های فلسفی به معنای عام این اصطلاح است، چستی «مدارا» به‌عنوان پرسش بنیادین پژوهش حاضر در خصوص ایران می‌تواند از نقطه‌ای کانونی برخوردار شود. با این وجود پرسش‌های دیگری نیز در این باره مطرح است که به لحاظ نظری مدارا در ایران معاصر با چه مسائلی مواجه بوده و در راستای انسجام ملی و از میان برداشتن زمینه‌های منازعات سیاسی، مدارا می‌تواند حاوی چه پیامدهایی باشد؟

بنابراین، با مدنظر قرار دادن ایران در کانون این پژوهش درصدد است تا نخست با بررسی مبانی نظری این مفهوم در سنت اندیشه سیاسی، گامی در راستای تعریف و طبقه‌بندی روشن‌تری از مدارا برداشته تا از این طریق تمهیدی برای کاربردپذیری آن در عرصه سیاسی

ایران مهیا شود. در نهایت این مقاله با بهره‌گیری از منابع غنی سنت اندیشه اسلامی و رویکرد حقوق شهروندی در جوامع چندفرهنگی، داده‌های تاریخی و سیاسی موجود را در ایران تحلیل کرده و با تلفیق این دو روش آن را در زمینه سیاست در ایران معاصر به آزمون می‌کشد. همچنین با پیش‌فرض‌های نظری - تاریخی، این استدلال را مطرح می‌کند که در پیش گرفتن مدارای سیاسی در عرصه سیاست از ارتباط وثیقی با توسعه سیاسی و دستیابی به ثبات در ایران برخوردار است.

۱. چشم‌اندازهای نظری و روش‌مدار

۱-۱. نگاهی به ادبیات نظری مفهوم مدارا

با وجود آنکه نخستین کاربرد واژه مدارا «Toleration» در زبان انگلیسی، در قرن پانزدهم گزارش شده است برخی بر این باورند که این واژه از دو کلمه استقامت و شکیبایی یعنی «Endurance» و «Fortitude» مشتق شده است که در قرن چهاردهم مورد استفاده بوده‌اند (Zagorin, 2003: 4-5). بنابراین، تساهل، تسامح، تحمل و مدارا هرچند با واژه «Tolerance» (تولرانس) دارای اشتراک معنایی هستند، اما وجوه تمایزی نیز با آن دارند. واژه Toleration به معنای تحمل کردن، ابقا کردن و اجازه دادن است و در معنای جدید غربی آن، بیشتر برای ویژگی روش سیاسی حکومت به کار می‌رود تا شیوه‌های اخلاقی یا دینی. در حالی که تساهل و تسامح یا مدارا در ادبیات فارسی، بیشتر مفهومی اخلاقی است تا سیاسی. اما واژه مذکور در فارسی به معنای تساهل، تسامح، مدارا، شکیبایی و تحمل ترجمه شده است. این در حالی است که هر یک از واژه‌های مذکور، بار معنایی متفاوتی نسبت به همدیگر دارند (فولادی، ۱۳۷۹: ۱۰۰).

بشیریه نیز قایل به تفاوت میان تساهل و تحمل است به گونه‌ای که او استدلال می‌کند «در تساهل اجبار محلی از اعراب ندارد ولی در تحمل اجبار وجود دارد» (۱۳۷۰: ۱۲۵). تساهل، پذیرش مطلق نیست، بلکه جمع اعتراض و پذیرش است و به همین دلیل با مفاهیم نزدیک‌تر دیگر تفاوت دارد (همان: ۱۲۳).

قلب رواداری، خویش‌داری است. وقتی ما فعالیتی را تحمل می‌کنیم، یعنی کشش

فراوان خود را برای ممانعت قهری از بروز فعالیت‌هایی که خلاف میل ماست، مهار می‌کنیم. به زبان انتزاعی‌تر، رواداری را می‌توان به‌مثابه روشی سیاسی فهمید که هدفش بی‌طرفی، پرهیز از جانبداری یا انصاف در میان عاملان سیاسی است (Fiala, 2004: 103).

رواداری مستلزم سه شرط مرتبط به هم است؛ وقتی عامل یا فاعلی چیزی را تحمل می‌کند:

۱. عامل قضاوتی منفی درباره این چیز دارد؛

۲. عامل قدرت نفی یا رد کردن آن را دارد؛

۳. عامل تعمداً از آن پرهیز می‌کند (Ibid.:105).

۲-۱. چشم‌انداز روشی

روش تحلیلی - تطبیقی، یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین روش‌های پژوهش در حوزه مسائل کلان علوم اجتماعی است که با پرسش‌های کلانی سروکار دارد و واحدهای مشاهده و تحلیل خود را از سطوح میانی و کلان انتخاب می‌کند، این حوزه به‌خصوص در جامعه‌شناسی تطبیقی و تاریخی از اهمیت بارزی برخوردار است. «روش تطبیقی که مبتنی بر فهم شباهت‌ها و تفاوت‌هاست، یکی از قدیمی‌ترین روش‌ها در اندیشه اجتماعی و علوم اجتماعی است». ارسطو به مقایسه میان دولت شهرهای گوناگون یونان و هرودوت به مقایسه میان جهان یونانی و غیر یونانی پرداختند. دانیل لیتل معتقد است که جان استوارت میل در کتاب *نظام منطقی* از استدلال علی (یعنی روش‌های توافق و اختلاف) برای بررسی پدیده‌های تاریخی و تطبیقی بهره برده و هدف از این روش مشاهده مکرر پدیده‌های اجتماعی و تاریخی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است که، تغییرات و تحول پدیده را بررسی و حتی شرایط مقدم بر وقوع یک حادثه یا علل شکل‌گیری واقعه را مشخص می‌کند (غفاری، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۷).

۲. تبارشناسی مدارا

۲-۱. خاستگاه‌ها و ریشه‌ها

با گذار اروپا از دوره قرون وسطی و برآمدن عصر روشنگری، این مفهوم وارد مرحله‌ای جدید می‌شود، چون متفکران لیبرال در پی محدود کردن اقدام‌های تحکم و آمرانه دولت و

کلیسا بودند. آنها استدلال می‌کردند که انسان‌ها خطاپذیرند و باید فروتنی و تواضع معرفتی داشته باشند (Fiala, 2004: 107). این تعلق خاطر به خطاپذیری انسانی قلب چیزی است که بعداً به صورت رواداری «معرفت‌شناختی» توصیف شد. وقتی به رسمیت شناختن خطاپذیری آدمی با نقد قدرت سیاسی و قدرت کلیسا تلفیق می‌شود، صورت استخوان‌دارتری از رواداری سیاسی شکل می‌گیرد (Ibid.: 115).

با همه این موارد، می‌توان اشاره داشت که پایه و اساس فلسفی مفهوم «مدارا» مسئله «بازشناسی دیگری» به منزله یک واقعیت هستی‌شناختی است، یعنی از نظر هستی‌شناختی رسمیت دادن به یک فرد دیگر به عنوان دیگری. کثرت‌گرایی بخشی از معنای فلسفی مفهوم «مدارا» را تشکیل می‌دهد. چارچوب این هستی‌شناسی کثرت‌گرا در این امر خلاصه می‌شود که به قول هانا آرنت هر فردی از این امر آگاهی دارد که انسان‌ها و نه انسان بر کره ارض زندگی می‌کنند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۳۶۲).

از آنجا که «مدارا» در چارچوب وضعیت هستی‌شناسی‌ای که اعتقاد به وحدت‌گرایی، یکتایی و هماهنگی غایات انسانی داشته باشد مطرح نمی‌شود. اصل تفاوت پایه و اساس هستی‌شناختی کثرت‌گراست که در امر برخورد و رویارویی نگرش‌ها و غایت‌های گوناگون جلوه می‌کند. از این رو نگرش‌ها و غایت‌های زندگی با یکدیگر متفاوت بوده و به همین دلیل هیچگاه یک غایت در مقام حقیقت مطلق نمی‌تواند تعیین‌کننده سعادت بشری باشد (همان: ۳۶۴-۳۶۳).

در نظریات آبابی کلیسا و مسیحیت اولیه، نظم دولت - شهرهای یونان را که براساس تکثر خدایان و الهه‌های متعدد استوار بود، از بنیاد مردود می‌دانستند. آنها میانه‌ای با اسطوره‌های یونانی نداشتند و آن را چیزی جز انحطاط و گمراهی تلقی نمی‌کردند. مسیحیت همچنین نظام اجتماعی و اخلاقی امپراتوری روم را که مبتنی بر پرستش خدایان بود، بر هم زد و به همین دلیل، از سوی رومیان مورد عدم تساهل و بی‌مهری قرار گرفت، بنابراین پس از گسترش و مبدل شدن به دین دولتی، خود را در برابر رفتار و عقاید مخالف به تدریج، نامتساهل دید تا جایی که در اواخر قرون وسطی، عدم تساهل به شدت بر کلیسا حکم‌فرما شد. بدین ترتیب، سرپیچی از رهنمودهای کلیسا هم‌پایه طغیان در برابر دولت به شمار می‌رفت و بدعت و مخالفت با کلیسا هرج‌ومرج شناخته می‌شد و کلیسا تنها مفسر بر حق کلام خدا بود و مخالفان آن به شدت سرکوب می‌شدند.

آگوستین قدیس که از نخستین مدافعان ممنوعیت فعالیت بدعت گذاران و گمراهان بود، مجازات مرگ را برای آنان جایز می‌شمرد. طرفداران آزار غیرمسیحیان، بیش از همه تحت تأثیر آرا و آثار سنت آگوستین، پرنفوذترین آباء کلیسا در غرب اروپا بودند. آگوستین در ابتدا، پیرامون استفاده از زور و اجبار در امور مذهبی دچار شک و تردید بود اما پس از آشنایی با فرقه دوناتیست^۱ (که به باطل بودن درجات اسقفان مسیحی باور داشتند)، نظر خود را تغییر داد (Coffey, 2000: 22). او دوناتیست‌ها را عامل تفرقه در کلیسای کاتولیک می‌دید و بر این باور بود که باید به هر وسیله‌ای، حتی قوه قهریه، آنها را به راه راست هدایت کرد تا از هرگونه دودستگی در کلیسا احتراز شود. او در سالیان ابتدایی ایمان به مسیحیت، خود را «مشتاق حقیقت»^۲ می‌نامید اما بعدها خود را «مشتاق آرامش»^۳ لقب داد. به این ترتیب، سنت آگوستین، تردید را کنار گذاشت و به توجیه استفاده از زور و مجازات‌هایی چون تبعید و تازیانه پرداخت (MacMullen, 1997: 196).

همچنین مؤلفه‌هایی همچون تساهل و مدارا، حقوق بشر، پیشرفت و رهایی که به تدریج در قرن هجدهم میلادی به صورت فرایندی پرتکاپو و تأثیرگذار درمی‌آیند. در فرایند روشنگری، جایگاه و حقوق انسان، خرد خودبنیاد، خوداندیشی، نقادی، دانش تجربی برپایه مشاهده و آزمایش، و استقلال دو نهاد دین و سیاست از یکدیگر، مورد تأکید قرار گرفت (محمودی، ۱۳۸۳: ۶۷-۶۶). واپسین دوره که به نحوی چشمگیر زیست جهان کنونی ما را شکل داده، دوره مدرن است.

صحبت از این دوره بسیار است اما شاید در هیچ جایی به اندازه انگلستان و نزد هیچ کدام از فلاسفه به اندازه فلاسفه انگلیسی نتوان سراغ اندیشه‌های مدارا و تساهل و تسامح را گرفت. بنابراین در اینجا و به حکم ضرورت به بررسی دو ایده حداقلی مدارای جان لاک و حداکثری جان استوارت میل می‌پردازیم. البته لازم به توضیح است که قبل از جان لاک و جان استوارت میل، پیربیل نخستین فردی بود که در غرب نظریه تساهل را در کتابی به

-
1. Donatist
 2. Cupidus Veri
 3. Quietis Avidus

نام مجبورشان کن تا بگروند در دفاع از مدارای مذهبی ارائه کرده است. او باور به دین را برداشت و خداوند را دیدگاهی شخصی و ذهنی می‌دانست و معتقد بود که چون خرد انسان فاقد قابلیت مطلق است پس یک راه وجود دارد و آن پذیرش «اصل عدم ایقان» است. عده‌ای از صاحب‌نظران این تعریف را بنیاد نظری و عملی مدارا قلمداد می‌کنند (رضوی، ۱۳۹۲).

۲-۲. سپیده‌دمان مدارا

رواداری سیاسی به خویشتن‌داری قدرت سیاسی مربوط است. دولت قرار است همچون یک داور ثالث یا بیرونی عمل کند، قرار بر این نیست که دولت یکی از طرفین باشد که مستقیماً در روند داوری و نفی نقش داشته باشد. به این ترتیب رواداری سیاسی قابل به آرمانی است که در آن باید داور سیاسی بی‌طرف و بدون جانبداری و تعصب باشد. رواداری سیاسی اکنون مستلزم احترام به حریم خصوصی، جدایی کلیسا از دولت و احترام عمومی به حقوق انسان است (Fiala, 2004: 116).

در سال ۱۶۸۷، جان لاک، چشم‌انداز نظری خود را در کتابی تحت عنوان رساله‌ای در باب تساهل به رشته تحریر درآورد که در آن به موازات مطالبه صریح آزادی و شکیبایی مذهبی، به بررسی فلسفه سیاسی خود پرداخته است. این کتاب در انتقاد از عدم تساهل از جانب حکومت وقت انگلستان نوشته شده و پیامدهای سیاسی ناشی از عدم تساهل در اروپا و به‌ویژه در انگلستان را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (بهشتی، ۱۳۷۶: ۱۹۰-۱۸۸). جان لاک، ابتدا باید این سد بزرگ را از سر راه برمی‌داشت. جایگزینی تجربه و احساس فردی به جای مرجعیت سنت‌ها و عقاید تثبیت شده، کمک شایانی به روح فردگرایی و تکثر و تساهل می‌کرد. عدم خشونت که در اندیشه لاک به صورت تساهل مذهبی نمود می‌یابد عبارت است از قبول و پذیرش آنچه که قبول نداریم و به آن معترضیم، اما این اعتراض همواره معطوف به یک نوع خویشتن‌داری و صیانت خود از طرد و انهدام یک تفکر یا یک اندیشه است (لاک، ۱۳۷۷: ۷). با خواندن نامه‌ی در باب تساهل مشخص می‌شود که هرچند در قرن هفدهم ایده تساهل مذهبی مقبولیت همگانی نیافته بود، اما اشخاص خردمند با آشکار شدن فواید تساهل، رو به سوی تساهل آوردند. به همین دلیل است که مسئله تساهل که در

اساس مسئله‌ای سیاسی است، در آن زمان به شکل مسئله آزادی وجدان یا آزادی فکری انتزاعی مطرح نبود، بلکه تحت عنوان مسئله حدود قدرت قاضی در مسائل مذهبی مطرح می‌شد (بهشتی، ۱۳۹۱: ۲۹). عقل‌گرایی عصر روشنگری درست در مقابل ادعاهای کلیسا جهت گرفت و منکر آن شد که هیچ مجموعه‌ای از عقاید اعتبار پیشینی داشته باشد و به شدت از تحقیقات علمی آزاد دفاع کرد (ارنبرگ، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

چند قرن پس از لاک، یک مفهوم فربه و حداکثری از مدارا شکل گرفت که جان استوارت میل در طرح آن نقشی اساسی داشت. دفاعی که استوارت میل از ضرورت مشارکت شهروندان، حکومت انتخابی و «فرد» در برابر «جمع» انجام داد به بسط و توسعه ایده مدارا کمک شایان توجهی کرد. هدف میل در کتاب درباره آزادی کشف و توضیح «ماهیت و حدود» سلطه جامعه بر فرد بود. پیامد اصلی چنین سلطه‌ای خود را در متن «نبرد» میان آزادی فردی و اقتدار سیاسی نشان می‌دهد. به باور او، در گذشته نبرد بر سر اقتدار به شکل نزاع میان رعایا و حکام بوده است. به بیان دقیق‌تر، این نبرد بر تحدید قدرت حکومت‌های سلطنتی و اشرافی تمرکز داشته است.

۲-۳. مدارا در دوران متأخر

در دوران مدرن، شرایط اجتماعی تعبیه شده برای برآوردن «ضرورت حاکمان منتخب و موقت» به تأسیس نهادهای دموکراسی نمایندگی انجامیده است. این نیز به نوبه خود مسئله دیگری را پیش می‌کشد. اکنون حاکمان از طریق زیردستان «تعیین می‌شوند» و در نتیجه اراده دولت، اراده ملت هم هست. با این حال، همین امر موجب افزایش تعیین‌کننده قدرت عقیده جمع می‌شود، زیرا جامعه‌ای که حاکمان در آن انتخاب می‌شوند جامعه‌ای است که می‌تواند تابع قدرت رأی و عقیده اکثریت شود. استوارت میل از این قدرت به «استبداد اکثریت» و به تنش میان «عقیده جمعی» و «استقلال فردی» هم تعبیر می‌کند. رویکرد میل، بدین ترتیب مبتنی بر حمایت از فردگرایی است. از نظر او، فرد بیش از هر چیز باید به مثابه هویتی مستقل به تصور درآید. حق مسلم این هویت استقلال او در پیگیری علائق و منافع خویش است. از آنجاکه جامعه شامل افراد متنوعی است، در نتیجه علائق و منافع متنوعی را هم دربر خواهد داشت (سجویک، ۱۳۸۷).

هرچند در چارچوب بحث جهانی شدن و مدارا می‌توان از اندیشمندان مختلفی در سال‌های اخیر نام برد، اما به جرئت می‌توان گفت که آثار و پژوهش‌های هیچ‌کدام از آنها به اندازه ویل کیملیکا مهم و تأثیرگذار نبوده است. پروژه کیملیکا را می‌توان احیای سنت پرداختن به مسئله حقوق اقوام دانست که در اروپای قرن نوزدهم رواج داشت و البته مانند امروز مخالفان و موافقانی داشت. باید گفت گرچه چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، سنتی رایج در عمل سیاسی کشورهای غربی در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم بوده است - به‌خصوص با شکل‌گیری موج‌های جدید مهاجرت به این کشورها پس از پایان جنگ جهانی دوم - ولی احتمالاً می‌توان گفت تا پیش از کتاب *شهروندی چندفرهنگی: نظریه‌ای لیبرالی* در باب حقوق اقلیت‌ها (۱۹۹۵) ویل کیملیکا، کمتر کسی در چارچوب فلسفه سیاسی لیبرال با جدیت، عمق و وسعت او به مسئله حقوق اقلیت‌های قومی/ملی پرداخته بود. کتاب فوق را می‌توان نقطه عطفی در فلسفه سیاسی تحلیلی در مورد مسئله حقوق اقوام دانست. این کتاب بین سه نوع حقوق برای قومیت‌ها یا اقلیت‌های ملی ساکن یک سرزمین، تمیز قایل می‌شود و این سه حق را حقوق گروه - جدایش‌یافته^۱ می‌نامد. حقوق گروه - جدایش‌یافته حقوقی است که به گروه‌ها تعلق می‌گیرد و نه افراد و عبارتند از:

- حقوق خودگردانی،^۲
- حقوق چند - قومی،^۳
- حقوق نمایندگی ویژه.^۴

آخرین مورد به معنای سهم ویژه دادن به اقلیت‌های ملی در نهادهای تصمیم‌گیری کلان کشور است. حقوق اول و سوم از نظر کیملیکا منحصر به اقلیت‌های ملی و حق دوم متعلق به مهاجران است (کیملیکا، ۱۳۹۵: ۲۴-۱۳). به نظر می‌رسد توجه به مباحثی از این دست در راستای تعمیق مدارا می‌تواند زمینه‌های تقلیل منازعات سیاسی و دستیابی به ثبات و توسعه سیاسی را هرچه بیشتر به پیش برد.

-
1. Group-differentiated Rights
 2. Self-government Rights
 3. Polyethnic Rights
 4. Special Representation Rights

۴-۲. مدارا در حوزه معرفت

این نکته واجد اهمیت اساسی است که بین مفهوم «تولرانس» در مسیحیت و اندیشه سیاسی غرب با مفهوم «مدارا» در اندیشه اسلامی، تفاوت ماهوی و ساختاری وجود دارد. بدین معنی که تولرانس یک اصطلاح سیاسی متأخر است، درحالی که «تساهل و تسامح و مدارای اسلامی کلماتی هستند که بیشتر در گوش ما طنین اخلاقی داشته و به نوعی فضیلت اخلاقی اشاره می‌کنند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۶: ۴).

روح رواداری در روش گفتگویی سقراطی به‌منابه مؤلفه‌ای از جست‌وجوی او در پی حقیقت آشکار است. در سراسر گفتگوهای افلاطونی، سقراط با تحمل به حریفان گفتگوی خود اجازه می‌دهد که حقیقت را در هر مسیری که این جست‌وجو ممکن است آنها را بدان رهنمون کند بجویند و حریفان خود را تشویق می‌کند که رویه‌های خود را ارائه کنند تا حقیقت آشکار شود. در نتیجه، برای سقراط حقیقت مرتبط است با داشتن ذهنی باز، هرچند این نوع از تحمل گفتگویی قرار است به بینشی یکه و واحد از حقیقت منجر شود (Fiala, 2004: 106-107).

برخلاف باور غالب در میان متفکران غربی و مسیحی، به‌ویژه در دوران معاصر، اسلام پیوسته بر حقانیت تعالیم خود به‌عنوان یک منظومه فکری و سرمشق و آیینی برای زیستن در صلح و آزادی و برابری و در هیئت یک جنبش رهایی‌بخش و عدالت‌خواه تأکید کرده، ولی هرگز مدعی نشده است که دیگر مذاهب و آیین‌ها از حقیقت به کلی بی‌بهره‌اند. برعکس وجود گروه‌ها و گرایش‌های دیگر فکری و دینی که در مسیر حق‌خواهی و عدالت‌طلبی فعالیت دارند، از جمله تعالیم انبیای سلف را تصدیق کرده، با احترام و ستایش از آنها نام می‌برد و خود را ادامه‌دهنده همان راه معرفی می‌کند (بقره: ۹۷، آل‌عمران: ۲ و ۵۰، مائده: ۴۸) اسلام دین رحمت است و برای همه انسان‌ها بدون در نظر گرفتن زبان، نژاد، مذهب، قومیت یا جنسیت حق حیات قایل است و به شأن انسانی‌شان احترام می‌گذارد. در راستای نگاه تکثرگرایانه به مذاهب و شرایع، نه‌فقط برای حذف رقبای فکری خود از جامعه تلاش نمی‌کند و اصرار نمی‌ورزد بلکه ضمن حفظ رابطه دوستانه و ادامه همزیستی مسالمت‌آمیز با آنها، برای پیشبرد اهداف و آرمان خود، راهبردی مبتنی بر گفتگوی انتقادی و آگاهی‌دهنده و عمل‌رهایی و تعالی‌بخش برمی‌گزیند (پیمان، ۱۳۹۴: ۴۳).

در همین راستا برزگر و بیات (۱۳۹۵) در پژوهش «الگوی مطلوب سیاستگذاری مدارا در جمهوری اسلامی ایران»، عنوان می‌کنند که مسئله تساهل و مدارا از مباحثی است که در قلمرو ادبیات سیاسی مطرح است و امروزه در روند تکامل سیاسی دولت‌ها ضرورت پیدا می‌کند و هر دولتی ناگزیر از تساهل و مدارا و حدود و میزان آن مواجه می‌شود. نویسندگان در این پژوهش در پی آن بوده‌اند که عمدتاً ریشه‌های اسلامی برای مدارا جستجو کنند و بر همین مبنا نیز به ارائه بعضی راهکارها بپردازند، راهکارهایی که اساساً مثال‌هایی از سیرت و اوصاف پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) محسوب می‌شوند.

محمد اسفندیاری در کتاب *حقیقت و مدارا* اظهار می‌دارد: «جمع حقیقت و مدارا دشوار است. آنکه خود را برحق می‌داند، دشوارش می‌آید با دگراندیشان مدارا کند. حال اینکه هنر در جمع این دو است که هم آدمی دغدغه حقیقت را داشته باشد و هم مداراپیشه سازد» (اسفندیاری، ۱۳۹۵: ۱۰).

مدارا یکی از طرق یا به عبارتی بهترین راه برای زندگی در حقیقت و برای حقیقت است، چون آنجا که مدارا ایجادکننده بحث و گفتگو است کذب و دروغ نمی‌تواند بر حقیقت غلبه کند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۳۳۶).

با وجود چنین تفاسیر متعددی از مسئله مدارا در ادبیات سیاسی اسلام، جریانات سلفی - تکفیری، الهیات انحصارگرا و عاری از مدارای خود را با قرائت در خلأ آیات قرآنی برمی‌سازند و هیچ توجهی به ایده‌های اخلاقی و همچنین زمان‌مندی و مکان‌مندی فهم دینی ندارند؛ اما در واقع، تحلیل آیات قرآن ناممکن است، مگر در پرتو کل مضمون اخلاقی پیام قرآنی. خود قرآن مکرراً به اوامر اخلاقی همچون محبت، عدالت، احسان^۱ یا معروف^۲ اشاره می‌کند. قرآن هیچ‌یک از این مقوله‌ها را به وضوح تعریف نمی‌کند ولی میزان خاصی از راستی و درستی را در خواننده فرض می‌گیرد. مثلاً قرآن مصرانه به مسلمانان فرمان می‌دهد نیکی کنند. واژه معروف همانی است که همه به‌عنوان نیک می‌شناسند. معروف، در گفتمان قرآنی، بخشی از آن چیزی است که فرد می‌تواند واقعیت زیسته بخواند - که محصول تجربه انسانی و فهم

1. Kindness
2. Goodness

هنجاری برساخته است. اصطلاح قرآنی احسان، در لفظ یعنی زیبا ساختن و بهتر کردن، نیز چنین وضعی دارد؛ اما زیبا ساختن یا بهتر کردن، فقط در بافت یک فهم و عمل جامعه‌شناختی می‌تواند معنا داشته باشد (Abou El Fadl, 2002: 10).

این ایده که مسلمانان باید به عدالت، حتی علیه نفع شخصی خود، قیام کنند مستند به این تصور است که ابنای بشر می‌توانند به سطوح بالای عاملیت اخلاقی نایل شوند. از مسلمانان به‌عنوان عاملان انتظار می‌رود به سطحی از وجدان اخلاقی برسند، وجدانی که در رابطه خود با خدا رعایت خواهند کرد. در رابطه با هر تکلیف اخلاقی، فرض متن قرآنی آن است که خواننده یک معنای اخلاقی ذاتی و قبلی را به متن خواهد آورد. از این رو، فقط اگر خواننده متن را به لحاظ اخلاقی غنی کند متن به لحاظ اخلاقی خواننده را غنی خواهد کرد. معنای متن دینی فقط مبتنی بر معنای ظاهری و اثر گانش نیست بلکه به ساختمان اخلاقی‌ای که خواننده بدان می‌دهد، هم بستگی دارد. پس اگر خواننده بی‌تعهد اخلاقی به متن رجوع کند تقریباً لاجرم چیزی جز بینش‌هایی گسسته، شرعی و عملی نمی‌یابد (Ibid.: 11).

از این رو، تحلیل شرایط تاریخی‌ای که هنجارهای اخلاقی قرآن در آن مورد بحث قرار گرفتند ضروری است. بسیاری از نهادهای مطروحه در قرآن - چون جزیه یا صورت‌بندی اتحاد با غیرمسلمانان - فقط وقتی فهم می‌شود که خواننده از رویه‌های تاریخی حاکم بر [زمان] وحی متن مطلع باشد. ولی جریان‌ات افراط‌گرا با حذف بافت تاریخی و اخلاقی از قرآن، نص مقدس را صرفاً به‌نفع گزاره‌های الهیاتی خود روایت می‌کنند. برای مثال، گفتمان قرآنی می‌تواند به آسانی از اخلاقیات تنوع و مدارا حمایت کند. قرآن، واقعیت تفاوت و تنوع جوامع انسانی را نه فقط چشم دارد بلکه می‌پسندد (Ibid.: 15).

۳. سردرگمی معنایی مدارا در بافتار تاریخ معاصر ایران

با این پیشینه نظری در سنت فلسفی - سیاسی غرب و نگاهی اجمالی به سنت اندیشه اسلامی شاید بتوان برخی از یافته‌های این دو سنت را که از قابلیت کاربردپذیری بر عرصه سیاسی ایران برخوردار باشند تصویرپردازی کرد. همان‌گونه که پیش از این نیز ذکر شد، با وجود اقبال عمومی و علمی به مفهوم مدارا، به‌ویژه در آغاز قرن بیست و یکم، هنوز از لحاظ مفهومی

عقب‌مانده و توسعه‌نیافته است. مسئله، زمانی پیچیده‌تر می‌شود که مفهوم مدارا را در بافتار ایران معاصر مطرح کنیم. به عبارت دیگر، ما پیرامون مدارا با دو چالش کلیدی مواجهیم که قدمت آنها هم‌پای ورود مدرنیته به ایران است. این دو چالش عبارتند از: نخست چالش‌های انتزاعی و دوم، چالش‌های انضمامی. در حوزه انتزاع، با این پرسش دشوار و هم‌پیوند مواجهیم که باید مدارا را در چه بستری تعریف و تبیین کنیم: دین، سنت یا قوانین داخلی و بین‌المللی؟ می‌توان به این پرسش، سؤال‌های بیشتری نیز اضافه کرد. از این‌رو، مدارا را می‌توان مفهومی کاملاً سهل و ممتنع دانست، زیرا با وجود آنکه به ظاهر مفهومی روشن با ابعادی تعریف شده است اما در عین حال به شدت پیچیده و دشوار است. در اینجا، برای روشن ساختن مسئله و ایضاح مفاهیم، چاره‌ای نیست جز آنکه به شکلی تبارشناختی به واکاوی مسئله مدارا و مفاهیم هم‌پیوند با آن در بستر تاریخ و بافتار ایران بپردازیم. علاوه بر این، همان‌طور که پیش از این نیز گفته شد، تأکید و تمرکز پژوهش حاضر بر مدارای اجتماعی و ابعاد مختلف آن از قبیل قوانین مدنی و اساسی، حقوق شهروندی، حقوق اقوام و اقلیت‌ها و اصول تکثرگرایی است. از این‌رو، بدون روشن ساختن نسبت میان دولت - ملت مدرن، ایدئولوژی، قانون و ساختارهای سیاسی - اقتصادی با مفاهیم هم‌پیوند با مدارا همچون قومیت‌ها، اقلیت‌های مذهبی - نژادی و غیره نمی‌توان پاسخ درست و مشخصی برای پرسش‌های مطرح شده پیدا کرد.

۱-۳. قاجاریه و سوءتفاهمی با عنوان ممالک محروسه

در نیم قرن گذشته، علاقه زایدالوصفی در میان بسیاری از اندیشه‌ورزان و مورخان ایرانی شکل گرفته که به استناد به عبارت «ممالک محروسه» که تقریباً در سراسر دوران قاجار باب بود، ایران آن عهد را برخوردار از نوعی شبه‌فدرالیسم و یا حتی فدرالیسم حقیقی بدانند. به عبارت دیگر، بعضی از پژوهش‌گران بر این باورند که عنوان «ممالک محروسه ایران» که در دوران شاهان قاجار و به‌ویژه پس از مرگ فتحعلی‌شاه قاجار و در دوران ناصری، به کار برده شده، همان اصطلاحی است که در زبان انگلیسی «United Kingdom» می‌خوانند؛ و از این کشف نتیجه می‌گیرند که ایران دوره قاجار و پیش از آن، به نوعی «فدرالیسم پادشاهی»

بوده است. با وجود این، در دوران قاجار «United Kingdom» را به واژه «ممالک مجتمعه» برگرداندند و نه «ممالک محروسه». برخی از افراد این استدلال را فراتر برده و معتقدند که پیش از انقلاب مشروطیت شکل حکومت در ایران، به نوعی فدرالیسم سنتی بود. ممالک محروسه ایران یک فکت تاریخی است که در همه کتب تاریخی و ادبیات آن دوره و اسناد تاریخی در وزارت خارجه می‌بینیم، یعنی ایران از چند ایالت یا مملکت تشکیل شده بود مثل: مملکت آذربایجان، مملکت کردستان، مملکت بلوچستان و خراسان و غیره که مجموعه این ممالک، کشور ایران را به وجود می‌آوردند (امینی، ۱۳۹۲: ۱).

این ادعا چندان نسبتی با واقعیت ندارد. در حقیقت، سه نکته اساسی در مورد قاجاریه وجود دارد که هر گونه تحلیلی در مورد شبه فدرالیسم، نظام ملوک الطوائفی و مدارای قومی - زبانی باید آنها را مدنظر قرار دهد. نخست، ممالک محروسه صرفاً برداشتی اشتباه از نظام واژگانی آن دوره تاریخی است. ضعف بنیادی قاجار نه به خودگردانی اقوام و آزادی اقلیت‌ها که صرفاً به دخالت گسترده قدرت‌های خارجی آن روزگار، روسیه تزاری و امپراتوری بریتانیا، منتهی شد. دوم، مدرنیته ناصری نه بر مبنای درک فلسفی - حقوقی از پیشرفت غرب که اساسی ظاهری و پوسته‌ای داشت. این مدرنیته بازتابی در نظام سیاسی - اقتصادی نداشت و دستاوردی در زمینه اساس مدرنیته یعنی فردیت، عقلانیت، مدارا، آزادی و امثالهم نداشت. سوم، مسئله مشروعیت نظام سیاسی که از دوره صفویه به یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین مسائل فراروی حکومت‌ها در ایران بدل شد و در نهایت به بسط نفوذ روحانیت شیعه در ساختار سیاسی انجامید و در دوران قاجار نیز تداوم داشت (همان: ۳-۲).

۲-۳. نجوایی از مدارا: مشروطه و مدارا

بدون شک، جنبش مشروطیت سیده‌دمان تحول در بسیاری از مفاهیم و نقطه عطف جدال سنت و مدرنیته بود. طی این جنبش است که نخستین بار، در کنار انسان «تکلیف مدارا» انسان «حق مدارا» نیز پا به منظومه سیاسی - اجتماعی ایران می‌گذارد. خواسته‌های اصلی جنبش یعنی عدالتخانه و دارالشورا یا حاکمیت قانون و مشارکت سیاسی در راستای گذار انسان ایرانی از «رعیت» به «شهروند» است. علاوه بر این، بحث بر سر حقوق اقلیت‌ها و مدارا در قبال آنها به صورت جدی مطرح می‌شود.

تأثیرپذیری قانون اساسی مشروطه و گرایش قانونگذاران مشروطه به اروپا و مسائل حقوق بشر در تساهل و تسامح قانونی نسبت به اقلیت‌های دینی و مذهبی مؤثر بوده است (گودرزی، ۱۳۹۶: ۴۱). با این همه، این تأثیرپذیری نه در اصول و احکام جزئی و دقیق که در پاره‌ای از اصول کلی تبلور یافته است، اما همان‌گونه که ذکر شد، همین اصول محدود با توجه به الگوها و روندهای پیشین، به‌ویژه در دوران قاجار، پیشرفتی مهم محسوب می‌شود. با این همه - حتی اگر فرجام جنبش مشروطه را هم کنار بگذاریم - دولت مرکزی نه تنها به فکر تمرکززدایی و توجه به اقوام و اقلیت‌ها نبود که از آن هنگام به بعد تمرکز و تمرکزگرایی حاکمیت به طرز روزافزونی عمیق‌تر و شدیدتر می‌شود. هرچند مشارکت اقوام و اقلیت‌ها در نهضت مشروطه (به‌ویژه زرتشتیان به لحاظ حمایت‌های مالی و مسیحیان ارمنی به لحاظ نظامی)، برخی بندهای قانون اساسی و تفکر آزادی‌خواهانه نخبگان نهضت، وضعیت و شرایط اقوام و اقلیت‌ها تا اندازه‌ای ارتقا می‌یابد و دچار تغییرات مثبتی می‌شود. اما در هیچ کدام از بندها و اصول قانون اساسی به‌طور مستقیم و به‌صورت علنی صحبتی از حقوق اقوام و اقلیت‌ها نیست و عمدتاً آنچه در این راستا برداشت می‌شود مبتنی بر قرائت‌های موسع است. با وجود این، در اصل (۸) متمم قانون اساسی، ۱۴ ذی‌القعدة ۱۳۲۴ (۸ دی، سال ۱۲۸۵) آمده است که «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی‌الحقوق خواهند بود» همچنین در اصل (۹) می‌افزاید که «افراد مردم از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد مگر به حکم و ترتیبی که قوانین مملکت معین می‌نماید». به‌علاوه، در ماده (۱۲) قانون اصلاحی انتخابات سال ۱۲۹۰، مقرر شد یهودیان، زرتشتیان، مسیحیان ارمنی شمال و جنوب و مسیحیان آشوری، هریک، نماینده‌ای در مجلس داشته باشند. این ماده قانونی در همه ادوار مجلس، چه پیش از انقلاب اسلامی چه پس از آن، ثابت مانده و اجرا شده است. موافقان این رویه، آن را برای دفاع از حقوق قانونی اقلیت‌های دینی در نظام قانونگذاری ایران امتیاز بزرگی می‌دانند (رئیس‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳-۳۲).

همان‌طور که مشاهده شد، با وجود دگرذیسی اساسی که مشروطه در شئون سیاسی - اجتماعی و حتی اقتصادی پدید آورد اما در بسط دموکراسی، آزادی، تمرکززدایی و تکثرگرایی دستاورد چندانی نداشت. به عبارت دیگر، گوهر اصلی جنبش مشروطه خواهی در قانون اساسی

و متمم آن تبلور یافت تا قدرت سیاسی زیر فرمان قانون در آید و ساختارهای حکومتی در انجام وظایف خود برابر قانون رفتار کنند. قانون اساسی حدود اختیارات پادشاه را تعیین کرد تا شاه در چارچوب آن سلطنت کند و حکومت به نمایندگان برگزیده خویش سپرده شود اما به دلایل متعدد در استقرار دموکراسی، انتخابات آزاد، تکثرگرایی، حقوق اقوام و اقلیت‌های قومی، زبانی و مذهبی راه به جایی نبرد. در ادامه نیز سیر تحولات به گونه‌ای رقم خورد که وضعیت نه تنها تغییری نکرد بلکه در مواردی وخیم‌تر نیز شد.

۳-۳. به محاق رفتن مدارا: سیاست و ایدئولوژی قومی - فرهنگی در دوران پهلوی

مسئله‌ای که تقریباً بیشتر اندیشمندان و روشنفکران معاصر ایران بر آن اجماع دارند این است که رژیم پهلوی، بسیاری از دستاوردهای مشروطه و به‌طور کلی پروژه مشروطه، را به محاق برد و از آن جز کالبدی بی‌جان برجای نگذاشت. باین‌همه، تصمیم‌گیری‌ها و سیاستگذاری‌های پهلوی اول و دوم، به‌ویژه در زمینه ناسیونالیسم، سیاست‌های قومی - زبانی، یکسان‌سازی، تمرکزگرایی شدید، تعریف جامعه چندفرهنگی به‌مثابه تهدید، تأکید بر امنیت فیزیکی به‌جای امنیت روانی و درنهایت حذف ناهمسازی و تلاش برای همگنی در ابعاد مختلفی چون زبان، لباس، آداب و رسوم و به‌طور کلی همه مؤلفه‌های فرهنگی، تأثیرات دیرپایی بر شئون مختلف سیاسی - اجتماعی ایران معاصر گذاشت.

با وجود این، پروسه و برنامه ملت‌سازی را می‌توان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سیاست دودمان پهلوی تلقی کرد. ایدئولوژی ملت‌سازی برای خاندان پهلوی، فقط شامل مفاهیم ناسیونالیستی نبود بلکه مفاهیم مدرن و تاحدی دینی را نیز دربرمی‌گرفت. دال‌های ناسیونالیسم باستان‌گرا (مملکت، میهن، ایران، زبان فارسی، نژاد آریایی، عرب‌ستیزی، احیای امپراتوری، وحدت ملی، تمامیت ارضی، رستاخیز ایران، وطن‌پرستی، شاه‌دوستی و غیره) در مدار اول این ایدئولوژی قرار داشتند. سپس دال‌های مدرنیسم (توسعه، پیشرفت، تمدن بزرگ، خردگرایی، غرب‌گرایی و غیره) در مدار دوم و دال‌های دینی (تشیع، دیانت، اسلام عرفی، زرتشتی‌گری و غیره) در مدار سوم قرار می‌گرفتند که همگی حول دال برتر «ملت ایران» مفصل‌بندی شده بودند.

در مجموع، دولت پهلوی به‌مثابه یک دولت مدرن که در صدد آسیمیلیسیون (یکسان‌سازی) همه اقوام و مذاهب بود، از نظم نمادین برخوردار بود که می‌توان آن را ایدئولوژی ملت‌سازی نامید. در چارچوب این ایدئولوژی، دال‌های باستان‌گرایی و مدرنیسم در مدارهای اول و دوم منظومه ایدئولوژی قرار داشتند و دال‌های دینی دارای کمترین میزان اهمیت بودند اما کنار گذاشته نشدند. امر واقعی (آنچه در خارج از سپهر زبان ایدئولوژیک وجود داشت اما در مقابل نمادین‌سازی مقاومت می‌کرد) که قابل حل شدن در نظم نمادین مذکور نبود، بالاخره بازگشت و نظم نمادین را به هم ریخت؛ انقلاب اسلامی بازگشت امر واقعی بود. به‌عبارت‌دیگر، آن اموری که قابل بازنمایی در نظم نمادین (در اینجا ایدئولوژی ملت‌سازی) نبودند، به‌جای خود بازگشتند.

۴-۳. مدارا در بستر تفکر دینی: انقلاب اسلامی و ملت‌سازی

انقلاب اسلامی حاوی دو تحول بنیادی بود؛ سقوط پهلوی و ایجاد فرصت برای نیروهای گریز از مرکز. در اثر وقوع انقلاب، ساختار سیاسی پیشین در دو بعد نهادی (سیستم نظامی، اداری و آموزشی) و فکری (اندیشه سیاسی) فروپاشید. پروژه ملت‌سازی براساس منظومه ایدئولوژیکی که در آن، مفاهیم دینی در اولویت قرار گرفتند و مفاهیم ناسیونالیستی که در دوره پهلوی در اولویت بودند، به آخر رانده شدند، بازتعریف شد. بازسازی هویت ملی بر چنین شالوده‌ای کار چندان ساده‌ای نبود.

در این راستا، قانون اساسی به‌مثابه متنی که تجلی گفتمان مسلط اسلام‌گرایی بود، تدوین شد. امری که از همان ابتدا در مقدمه قانون اساسی مشاهده می‌شود، ماهیت فراملی آن است. به این معنا که حوزه شمول این قانون از دیدگاه قانونگذاران از چارچوب مرزهای یک «دولت - ملت» فراتر می‌رود. به‌عبارت‌دیگر، مفهوم «امت» جایگزین «دولت - ملت» می‌شود و بر این مبنا انسان ایرانی در یک منظومه گسترده‌تر تعریف می‌شود. به‌طوری‌که، ازسویی بر برابری حقوق همه شهروندان ایرانی تأکید دارد و ازسوی دیگر، آنچه «ملت ایران» نامیده می‌شود براساس خصوصیات فرهنگی (زبان، تاریخ، دین و غیره) یک قومیت خاص تعریف می‌شود. برای نمونه، در اصل مربوط به شرایط رئیس‌جمهور، بر شیعه بودن وی تأکید

می‌شود. همچنین علاوه بر مسئله قومی، از همان ابتدای جمهوری اسلامی تأکید زیادی بر ماهیت دینی انقلاب شد. تأکید بر اسلام شیعی ضمن ایجاد هویت اجتماعی مشترک برای جامعه شیعیان ایران، به دلیل وجود عناصر انعطاف‌ناپذیر در آن به واگرایی هویت اجتماعی اهل سنت و اقلیت‌های مذهبی دیگر در مناطق غیر شیعی شد و شکاف مذهبی را به قومی اضافه کرد (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۳۷۵)؛ گرچه در نظریه سیاسی رسمی و مواضع مسئولان نظام خصوصاً امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای از ابتدای انقلاب تاکنون بر وحدت شیعه و سنی تأکید شده است.

۱-۴-۳. قانون اساسی: مدارا و چندفرهنگ‌گرایی

در خصوص قانون اساسی، از همان ابتدای تدوین آن و بعدها در اجرای آن مقوله‌های مربوط به ملت‌سازی (خصوصاً قومیت و دین) همواره جنجال‌آفرین بوده است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۲۴ آبان ۱۳۵۸، از یک منظر جهانی و فراملی به امور می‌پردازد. از این رو، در مقدمه قانون اساسی، آنچه که مورد توجه واضعان قانون اساسی بوده، زمینه‌های اعتقادی و عینیت بخشیدن به آن زمینه‌ها و پرورش ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلامی از جمله تشکیل امت واحد جهانی است و به نظر می‌رسد که «اتحاد ملی» ایرانیان نیز درون همین امت مفروض است.

اگرچه در قانون اساسی به‌طور مستقیم به مدارا اشاره نشده است اما برخی از مفاهیم هم‌پیوند با آن مطرح شده است. به‌عنوان نمونه، در مقدمه قانون اساسی به مشارکت فعال و گسترده همه عناصر اجتماع در روند تحول جامعه اشاره شده است و زمینه چنین مشارکتی را در همه مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد. در اصل (۳) قانون اساسی، مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش (بند «۸») و همچنین توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه مردم (بند «۱۵») مورد تأکید قرار گرفته است که از مصادیق و الزام‌های اتحاد ملی به‌شمار می‌آیند. در اصل (۹) نیز، وحدت و تمامیت ارضی کشور، همراه و هم‌تراز با آزادی و استقلال، اجزای تفکیک‌ناپذیر جمهوری اسلامی ایران

هستند. در اصل (۲۶) قانون اساسی، «عدم نقض وحدت ملی»، شرط اساسی آزادی احزاب، جمعیت‌ها و... است (مردوخی، ۱۳۸۶: ۱۶۶).

با این همه، اگرچه بندهای یادشده قانون اساسی - یعنی اصول (۲۶) تا (۳۸) - متضمن برخی اصول مدارا و تساهل و تسامح برپایه حقوق شهروندی و سایر حقوق مدنی و اساسی است، اما همه آنها حدود و ثغور مختص به خود را دارند. به عبارت دیگر، قانون اساسی، حدود و قلمروی این اصول را مواردی چون شرک، خلل به مبانی اسلام، تهدید و توطئه علیه نظام، اخلال به حقوق و مصالح عمومی، نقض اصول استقلال - آزادی، نقض قانون و وحدت ملی می‌داند.

از این رو، عدم تعریف روشن، شفاف و علنی «مدارا» و اصول آن؛ دایره شمول و عدم شمول آن؛ عدم تصریح واضح و آشکار «مدارا» در ذیل حقوق مدنی، حقوق اساسی و سایر اصول مربوطه در قانون اساسی؛ کلی‌نگری و عدم ارائه مصادیق کافی و لازم درباره مدارا و رواداری؛ مقید کردن حقوق و آزادی‌ها به قید و بندهایی چون قرار گرفتن در چارچوب اصول کلی و مصالح عمومی و ملی؛ سرانجام نبود ضمانت‌های اجرایی مستحکم، از جمله نقصان‌ها و آسیب‌هایی هستند که فراروی مدارا در قانون اساسی وجود دارد.

۲-۴-۳. سند چشم‌انداز، برنامه‌های شش‌گانه توسعه و چندفرهنگ‌گرایی

همه برنامه‌های توسعه‌ای که در بعد از انقلاب تدوین شد، در ادامه همان خط سیر ایدئولوژیک ملت‌سازی است که به تفصیل به آن اشاره کردیم. به عبارت دیگر، همچنان تأکید بر ایدئولوژی انقلابی در کنار تمرکزگرایی و تأکید بر مؤلفه‌های مذهب شیعه و در نهایت همسانی و همسان‌سازی در جامعه است. در هیچ‌جا، به تمرکززدایی، تکثرگرایی، مدارا، تساهل، رواداری و مانند اینها اشاره نشده است و اساساً تمرکز این برنامه‌ها بیش از هر چیز بر رفع فقر و برقراری عدالت بوده است.

بنابراین در همه برنامه‌های توسعه بعد از انقلاب: برنامه اول توسعه ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۲؛ برنامه دوم توسعه ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۸؛ برنامه سوم توسعه ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۳؛ برنامه چهارم توسعه ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸؛ برنامه پنجم توسعه ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۴ و سرانجام برنامه ششم توسعه ۱۳۹۶

تا ۱۴۰۰، گرانیکاه و نقطه تمرکز آن بر عدالت و توسعه اقتصادی بوده است و در مورد برخی مسائل از جمله مدارا و شمول آن و همچنین حقوق اقوام و اقلیت‌ها سخنی به میان نیامده است.

به‌علاوه، این مسئله در مورد سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ هم صادق است و دقیقاً بر مبنای همان پارادایم و دیدگاهی به نگارش درآمده که برنامه‌های توسعه نیز بر اساس آن تدوین شده‌اند. از این رو، سند چشم‌انداز نیز از همان کاستی‌ها برخوردار است. در نتیجه، در اینجا نیز چشم‌انداز تمرکزگرایانه به‌قوت خود باقی است و در نتیجه ایران به‌مثابه یک کلیت مطرح می‌شود و نه جامعه‌ای چندفرهنگی و چندقومی که حقوق و آزادی‌های اساسی و قانونی دارد. در هیچ کدام از برنامه‌های توسعه و حتی آمایش سرزمین به این موضوع توجه نشده است.

در حقیقت، مدارا و توسعه پایدار لازم و ملزوم یکدیگرند. بنابراین از یکسو، مدارا به توسعه اقتصادی مربوط می‌شود و به عبارت دیگر «مدارا»، قبل از هر چیز ایجاب می‌کند که شرایط اقتصادی به‌گونه‌ای باشد که هر فرد امکان رهایی از قید مشکلات معیشتی را داشته باشد. زمانی که افراد در شرایط دشوار و بی‌ثبات اقتصادی به‌سر می‌برند، هیچگاه امکان مدارا نمی‌یابند. نیازمندی، به ایجاد نوعی نیروی مقاوم می‌انجامد که عمدتاً عدم مدارا و طرد دیگران را برمی‌انگیزد؛ زیرا گروه انسانی که با نیازهای معیشتی خود دست‌به‌گریبان است، مدارای محدودی دارد. هیچ جامعه‌ای بدون توسعه اقتصادی، اقبالی برای اجرای مدارا نخواهد داشت» (جهانگیری و افراسیابی، ۱۳۹۰: ۱۶۱). از سوی دیگر، مدارا یکی از بنیان‌های توسعه پایدار است چراکه در فضای مدارا، نقادی و مسئولیت رشد می‌کند و همه روابط کلامی و ارتباطی را تغییر می‌دهد. روح تعاون، کار جمعی، وحدت، مسئولیت اجتماعی و امکان گفتگو میان افراد گروه و جامعه فراهم می‌شود و امکان تحول و دگرگونی را با توجه به الزام‌ها و نیازهای جامعه در خود می‌پروراند و همه افراد جامعه را برای کسب تجربه تازه و گسترش نوآوری و مشارکت اجتماعی آماده می‌سازد. فضای جامعه را عقلانی و قابل اعتماد جلوه می‌دهد و باعث امنیت اجتماعی و فردی و روابط معنادار در جامعه می‌شود (میری، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مدارا را می‌توان با مؤلفه‌هایی همچون وجود تنوع و اختلاف، ناخشنودی و نارضایتی، وجود آگاهی و قصد، احترام، توافق، وجود قدرت و توانایی مداخله و درنهایت کنترل و مهار خویش در مداخله و مقاومت همراه دانست. با مطالعه ادبیات نظری درباره این موضوع درمی‌یابیم که این مفهوم، گستره وسیعی از زمینه‌های مختلف نظیر مدارای دینی، قومی، اخلاقی، سیاسی، فرهنگی، جنسی، قومی، ملیتی و نژادی را دربرمی‌گیرد و از متغیرهای متعددی همچون بافتاری، تاریخی، فرهنگی، اقتصادی و جامعه‌شناختی اثر می‌پذیرد.

با وجود اقبال عمومی و علمی به مفهوم مدارا، به‌ویژه در آغاز قرن بیست‌ویکم، هنوز از لحاظ مفهومی و نیز سنخ‌شناسی، عقب‌مانده و توسعه‌نیافته است. این مسئله در ایران به‌مراتب حادث‌تر است، چراکه پژوهش درباره مدارا عمدتاً متوجه ریشه‌های ادبی - دینی شده و معدودی نیز به پژوهش‌های کمی پرداخته‌اند، در نتیجه تمرکز را از مبانی و ریشه‌های مدارا به ظواهر آن فروکاسته است. از این‌رو، نه تعریف دقیق، روشن و مورد اجماعی از مدارا وجود دارد و نه دایره مفهومی مدارا به‌دقت تعیین شده است.

بنابراین، اگر همه این تعاریف را با هم درآمیזیم، می‌توانیم به جوهر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی واحد دست‌یابیم و به تعریفی جامع‌تر، جهان‌شمول‌تر و همگانی‌تر برسیم: «مدارا، فضیلتی اخلاقی است که منعکس‌کننده پذیرش تمایلات، اعتقادات، نگرش‌ها، آداب‌ورسوم و رفتار دیگران است. این فضیلت می‌تواند نه تنها بر مبنای قانون و حق، بلکه تکلیف باشد».

از این‌رو پژوهش حاضر برای پر کردن خلأ موجود و نیز دستیابی به چشم‌اندازی جامع و مانع، مدارا را بر مبنای دو موضوع و درون‌مایه: ادوار تاریخی تفکر و مذهب، طبقه‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی صرف نظر از جامعیت آن می‌تواند درک درستی از سیر تکامل و تطور مدارا در بسترهای سیاسی، مذهبی، اقتصادی و فرهنگی ارائه کند.

به‌طور کلی، فارغ از سیاست‌گذاری‌های کوتاه‌مدت یا بلندمدت و تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان، شاهد روندها، فرایندها و دیدگاه‌های مشابهی نسبت به اقوام و اقلیت‌های قومی - زبانی در تاریخ معاصر ایران هستیم. متأسفانه در دوران معاصر، چندفرهنگ‌گرایی و لوازم آن، با

بحران‌های جدی مواجهه بوده است. مهم‌ترین این بحران‌ها را می‌توان در موارد زیر فهرست کرد:

نخست، حاکمیت نگاه بدبینانه و امنیتی. نگاه امنیتی در صد سال گذشته همواره گریبان‌گیر اقوام و اقلیت‌ها بوده است. تعریف اقوام و اقلیت‌ها به‌منزله مسئله‌ای امنیتی، شاید جدی‌ترین معضل فراروی آنها باشد. وجود اقلیت‌ها در حاشیه مرزها و ادامه آنها در کشورهای همسایه، همواره به‌عنوان تهدیدی بسیار جدی تلقی شده است.

دوم، اولویت نگاه «تکلیف - مدارانه» بر «حق - مدارانه». به‌عبارت‌دیگر، این اقوام و اقلیت‌ها هستند که باید تکالیف خود را در قبال کشورشان انجام دهند و حق نه‌پدیده‌ای ذاتی بلکه عارضی و تابعی از خدمت آنها به کشورشان است.

سوم، «رسوب‌گذاری» دیدگاه قطبی در مواجهه با اقوام و اقلیت‌ها؛ حاکمیت بر مبنای رسوب‌گذاری ذهنی در مورد اقوام و اقلیت‌ها می‌اندیشد. به‌عنوان نمونه، در حالی که برخی اقوام حضور حداکثری در ساختار قدرت دارند، برخی دیگر صرفاً در حد مقام‌های محلی جزء باقی می‌مانند.

چهارم، تمرکزگرایی به‌بخشی ثابت از اصول سیاست‌گذاری در ایران بدل شده که ظاهراً هرگونه تغییری در آن ناممکن است؛ هرگونه تفویض قدرت به مناطق با مقاومت بسیار شدید قدرت سیاسی روبه‌رو می‌شود.

پنجم، با وجود خرده‌گفتمان‌های مختلف، همواره ایدئولوژی بر نگاه و ذهنیت مقام‌ها و مدیران سیاسی در قبال اقوام و اقلیت‌ها سایه افکننده است. هیچ خرده‌گفتمانی موفق به تغییر سیاست‌ها و حتی نگرش‌ها نشد و عملاً اصلاحات در حد شعار باقی ماند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ارنبرگ، جان (۱۳۹۵). سیر حکمت جامعه مدنی از یونان تا جهان مدرن تاریخ، ترجمه هومن نیک‌اندیش، انتشارات توانا.
۳. اسفندیاری، محمد (۱۳۹۵). حقیقت و مدارا، تهران، نگاه معاصر.
۴. امینی، محمد (۱۳۹۲). سفر از ممالک محروسه به فدرالیسم قومی، قابل دسترسی در: <https://iranchehr.com/>
۵. برزگر، ابراهیم و مصطفی بیات (۱۳۹۵). «الگوی مطلوب سیاستگذاری مدارا در جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، سال دهم، ش ۳۵.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۰). «پیش درآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی»، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۲۶.
۷. بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۷۶). «معرفی و نقد کتاب: نامه جان لاک در باب تساهل»، نامه فرهنگ، ش ۲۸.
۸. _____ (۱۳۹۱). ابعاد نظری مسئله تساهل، تهران، مؤسسه توسعه دانش و پژوهش.
۹. پیمان، حبیب‌الله (۱۳۹۴). «اسلام، مدارا یا خشونت؟»، ماهنامه ایران فردا، ش ۱۴.
۱۰. جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴). موج چهارم، تهران، نشر نی.
۱۱. جهانگیری، جهانگیر و حسین افراسیابی (۱۳۹۰). «مطالعه خانواده‌های شهر شیراز در زمینه عوامل و پیامدهای مدارا»، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، دوره ۲۲، ش ۳.
۱۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۶). «تساهل و تسامح»، فصلنامه فرهنگ، ش ۲۷ و ۲۸.
۱۳. رئیس‌زاده، محمد (۱۳۸۹). حقوق اقلیت‌ها، حقوق مالکیت فکری، حقوق خانواده و...، تهران، نشر کتاب مرجع، چاپ اول، به نقل از: <http://rasekhoon.net/article/show/1231974>
۱۴. رضوی، اشکان (۱۳۹۲). «مداراگری یا تساهل چیست؟» قابل دسترسی در: <http://www.hambastegi-iran.org>
۱۵. زنگنه، پیمان و سمیه حمیدی (۱۳۹۴). «واکاوی اثرات سیاست تساهل و مدارا بر فرایند توسعه پایدار در ایران»، فصلنامه رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۳۰.
۱۶. سجویک، پیتر (۱۳۸۷). «جان استوارت میل: یک زندگی فکری»، ترجمه حجت پویان، مجله شهروند، ش ۴۲.

۱۷. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۵). مدیریت منازعات قومی در ایران: نقد و بررسی الگوهای موجود و ارائه الگوی مطلوب، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
۱۸. غفاری، غلامرضا (۱۳۸۸). «منطق پژوهش تطبیقی»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره ۳، ش ۴.
۱۹. فولادی، محمد (۱۳۷۹). «تساهل و تسامح از منظر دین»، فصلنامه معرفت، ش ۳۵.
۲۰. کیملیکا، ویل (۱۳۹۵). شهروندی چندفرهنگی: نظریه‌ای لیبرالی در باب حقوق اقلیت‌ها، ترجمه ابراهیم اسکافی، تهران، نشر شیرازه.
۲۱. گودرزی، پروانه (۱۳۹۶). «اروند قانونی شدن تساهل و تسامح نسبت به اقلیت‌های دینی در ایران پس از مشروطه تا روی کار آمدن رضاشاه»، فصلنامه تاریخ‌روایی، ش ۷.
۲۲. لاک، جان (۱۳۷۷). نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نشر نی.
۲۳. محمودی، سیدعلی (۱۳۸۳). «روشنگری، نقادی و نوگرایی»، مجله آیین، سال اول، ش ۲.
۲۴. مردوخ، بایزید (۱۳۸۶). «نقش نهادهای نظام تدبیر در ایجاد اتحاد ملی در ایران»، مجموعه مقالات همایش ملی اتحاد ملی: راهبردها و سیاست‌ها، پژوهشکده تحقیقات راهبردی مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲۵. میری، احمد (۱۳۷۷). وجوه گوناگون تساهل سیاسی، در تسامح آری یا نه؟، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، قم، انتشارات خرم.
26. Abou El Fadl, Khaled (2002). *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press.
27. _____ (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press.
28. Coffey, John (2000). *Persecution and Toleration in Protestant England 1558-1689*, Studies in Modern History, Pearson Education.
29. Fiala, Andrew (2004). *Toleration*, University of Wisconsin Green Bay.
30. <http://www.iep.utm.edu/tolerati/>
31. MacMullen, Ramsay (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, Yale University Press.
32. Zagorin, Perez (2003). *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press.