

چند گفتار

مجلس مؤسسان، قانون اساسی و فلسفه اش،
انقلاب را با انقلاب باید شست

یادداشتهای ناتمام
ویراست نخست

چنگیز پهلوان
اندیشه اسفند ۱۴۰۱

این یادداشتها در این یکی دو سال فراهم آمده اند. پیشینه ی زمانی همه ی آنها یکسان نیست. با این حال نوعی به هم پیوستگی نیز نشان می دهند. در فکر بودم کتابی جامع تدارک ببینم اما زمانه و احوال صحتی من اجازه نمی دهد. به همین اندازه بسنده می کنم به این امید که کاستیها را در حد مقدور در ویراست دوم برطرف سازم.

اکنون می خواهم رویکردی متفاوت به موضوع قانون اساسی بپرورانم و در ضمن بر اهمیت مجلس مؤسسان خاصه مجلس مؤسسانی انقلابی تأکید بگذارم. ایران تاکنون دارای دو قانون اساسی بوده است. یکی قانون اساسی مشروطیت است و دیگری قانون اساسی جمهوری اسلامی. این هر دو قانون بستری خاص داشته اند که به طور کلی تحت تأثیر انقلاب دوران خود قرار داشته اند. در چنین شرایطی مجلس مؤسسان عهده دار نقشی می شود که با گونه های دیگر مجلس مؤسسان متفاوت است. اینها را در خلال این گفتارها آورده ام. در مقطع انقلاب ۵۷ قدرت اسلامی- انقلابی ناگهان از تعهد خود سرباز زد و به جای مجلس مؤسسان گونه ی خاصی از مجلس را برپاساخت که از همان آغاز عهدشکنی به شمار می رفت. به جای مجلس مؤسسان ناگهان مجلسی برپا شد که آن را «مجلس خبرگان قانون اساسی» نام نهادند تا همگان حق نداشته باشند خود را نامزد کنند یا به مقولاتی حقوقی جزمقوله ی شیعه ی اسلامی بپردازند. در همان مقطع برخی می خواستند «مجلس مؤسسان» تشکیل دهند و عده ای دیگر می خواستند طرح قانون اساسی خود را مستقیم به رأی بگذارند. این فضا نگذاشت مباحثی جاندار به راه بیفتد و مردم و سازمانهای سیاسی آرا و عقاید خود را به بحث و نقد و سنجش بپردازند. سرکردگان شیعی سرانجام به راه حلی میانه تن دادند. این راه حل از همان آغاز فقط دینداران شیعی را به مجلس راه داد و از چند اقلیت چند نماینده را به این مجلس جدید که «مجلس خبرگان قانون اساسی» نام گرفت، با شکل و شمایلی تزئینی پذیرا شد. در نهایت دستپخت این مجلس تبعیض آمیز، پا به حیات در عرصه ی حقوق و قانون گذاشت. اصلاحات بعدی نیز از این روش تبعیض آمیز روپرنگرداند و از پایه ها و اصول دینی فاصله نگرفت.

در واقع «ولایت فقیه» محصول چنین فضایی بود که اسباب نظری آن را آیت الله منتظری فراهم می آورد و بستر عملی آن را آیت الله خمینی و پیرامونیانش مانند آیت الله بهشتی تدارک می دیدند. این چیزها نیاز مند تحلیلی جداگانه و تفصیلی گسترده اند. آنچه این قلم قصد دارد در اینجا بشکافد و به آن توجه دهد این است که «مجلس مؤسسان» معنا و جایگاه ویژه ای دارد که اگر به آن درست نپردازیم قانون اساسی تولید شده نیز اعتبار و شایستگی لازم را کسب نخواهد کرد. بسیاری از سیاستمداران و سیاست پیشگان نقشی ساده انگارانه برای مجلس مؤسسان در نظر می گیرند و تمام توجه خود را معطوف به قانون اساسی می کنند و تازه در این راه هم از فلسفه و دیدگاه معین و شایسته ای بهره نمی گیرند زیرا با مسائل آن آشنایی ندارند و خبرگی و بضاعت نظری نشان نمی دهند. بیشتر سیاست پیشگان هم و غم خود را به مباحث نازل و سخیفی همچون شکل نظام (پادشاهی-جمهوری) اختصاص می دهند. در نتیجه از اهمیت مجلس مؤسسان غافل می مانند و دستپختشان در بهترین حالت تقلیدی و نسخه بردارانه سروسامان می گیرد.

در حال حاضر به باور این حقیر نخستین بار است که ایران بخت دارد با مقوله ی مجلس مؤسسان به گونه ای مستقل و برخوردار از اهمیتی یکه و ممتاز برخورد کند. از این امر نباید به سادگی گذشت. حتی در انقلاب مشروطیت با آنکه مجلس نخست نقش مجلس ملی مؤسسان را به دست داشت با اینحال آشنایی با مفهوم «مؤسسان» سخت نازل بود و کسی با آن آشنایی نظری چندانی نداشت. نخستین کسی که در ایران به این مقوله تشخص داد بی تردید رضاشاه کبیر بود که قبول پادشاهی را منوط به تشکیل مجلس مؤسسان کرد.

به هر حال در گفتارهای حاضر چند بار به مجلس مؤسسان می پردازم. پیشتر نیز در دو رساله ای دیگر به مجلس مؤسسان توجه داده ام. نگاه کنید به «مجلس مؤسسان، گفتاری در زمینه ی میثاق ملی» بهار سال ۱۳۹۷ و «میثاق ملی چیست؟» فروردین ۱۳۹۸.

در عین حال باید در نظر داشت که مبحث مجلس ملی مؤسسان و جایگاه قانون اساسی بستگی دارد به شیوه ی تفکر و بضاعت فرهنگی و ملی و حقوقی ما. هر نوع پرشی از یک جا به جای دیگر، یا به بیانی متفاوت از پایین به بالا چنانچه با آگاهی آمیخته نگردد سرانجام عمق و ژرفایی به بار نمی آورد.

جنبش خودانگیخته ی شهریور ۱۴۰۱ به این سو افقهای تازه ای در برابر همه ی ایرانیان گشوده است. از این فرصت یکه و استثنایی باید سودبرد و دریچه هایی نو گشود. ایرانیان مقیم خارج سرانجام خود را از بندهای ایدئولوژیک و سنتهای عقیم اپوزیسیون مآبی گسستند و خود را از بندهای سیاسی سنت اپوزیسیونی رها ساختند. اما آیا در ضمن توانستند راهی نو ترسیم کنند؟ خصم اصلی مردم ایران همانا فرصت طلبی است. مردم استواری می خواهیم که به پای عقاید و داوریهایشان بایستند و در پرتو شعار نخست مصلحت مردم و کشور و سپس تفاوتهای عقیدتی به عمل سیاسی بپیوندند. خارج کشور سالها مانع عمده ای به شمار می رفت در برابر اتحاد و همبستگی. از آنجا که این مانع ریشه هایی پوسیده در برداشت ناگهان بر اثر وزش نسیم روان و برانگیزاننده ی غیر ایدئولوژیک «ژن، زندگی، آزادی» از هم گسیخت. خارج کشور نیاز به چنین تکانی داشت. اما این هنوز پایان کار نیست. بسیاری اعمال و کارکردهای دیگر لازم است تا خارج کشور بخشی از بدنه ی اصلی جنبش نوین خودانگیخته ی ملی و انقلابی داخل کشور بشود.

خود خارج از کشور در ضمن نیازمند فضایی بود که قادر باشد نیروهای خلاق و آفریننده اش را بریزد روی صحنه و تفاوتهایی را که با داخل کشور دارد عریان گرداند. ایرانیان مقیم خارج باید نخست در برابر اپوزیسیون سنتی و ایدئولوژیک قد علم کنند؛ سپس به دفاع از خواسته های خود و مهاجران برآیند و سپس جایگاهی در نظامهای سیاسی و فرهنگی کشورهای محل اقامت خود جستجو کنند و در همانحال با دفاع از هموطنانشان در داخل ایران حرکتی ستودنی و تقویت کننده ی ارتباط میان داخل و خارج راه بیندازند. این مسیر به هیچ رو پلکانی نیست. گاه چند مرحله با هم طی می شوند و گاه یکی پس از دیگری سربرمی آفرزد. از پیش نمی توان نسخه پیچید. صحنه ی حوادث و خرد به موقع نقش عمده ای ایفا می کند. مهم آن است بدانیم که جنبش کنونی، جنبشی است ملی و در همانحال عرفی و انقلابی.

اکنون دو بخش عمده و فرهنگی و سیاسی ایران به داخل و خارج تقسیم شده است. ایرانیان سیاسی سفرکرده به خارج مدام عذاب وجدان داشتند و برخی هنوز هم دارند که در شمار گریختگان قرارنگیرند. به هر حال عده ای بدین سبب از ایران بیرون آمدند که بتوانند از محیط بگریزند و آسان در خارج بزیزند. برخی هم ناچار گریختند چون احساس خطر می کردند؛ عده ای به عللی چند یا بر اثر موقعیتی چند وجهی ایران را ترک کردند. حق این است که با تمام این موقعیتهای برخورد شود و از تجزیه و تحلیل آنها هراس به دل راه نداد. چه بخواهیم و چه نخواهیم به هر حال نسلهایی از ایرانیان در خارج ایران به دنیا آمده اند یا سالیان درازی است که در آنجا اقامت گزیده اند و به اعتباری می توان گفت شهروند دو تابعیتی شده اند. از این چیزها نباید چشم بسته عبور کرد. باید آنها را بررسی و تحلیل کرد. عده ای حتی در ساختارهای سیاسی کشورهای مقیم جذب شده اند و در دفاع از مردم ایران کم نمی گذارند که هیچ بل با جان و دل به دفاع و حمایت برمی خیزند. همه را باید دید و سنجید. مهم این است که پس از اشاعه و گسترش جنبش خودانگیخته ی «ژن، ژیان، نازادی» با روزگاری متفاوت حتی از همین یک سال پیش زندگی می کنیم.

روشن است که خارج کشور نمی تواند و نباید جانشین داخل کشور شود. از سوی دیگر نباید تصور کرد خارج کشور همواره به همین حد و مرز بسنده خواهد کرد. ارتباط ما با ایرانیان خارج باید درست

تنظیم شود و در ضمن نباید داوری نسبت به یک جمع را برابر گرفت با داوری راجع به یکایک افراد و جایگاه آنان. اینها و نکته هایی دیگر همه در دستور کار اذهان جستجوگر قرار دارند و قرار می گیرند.

.....

بسترهای نظری قانون اساسی

و

مجلس مؤسسان

فهرست مطالب

۱. ضرورت طرح موضوع قانون اساسی

۱/۱. هامش یک

۱/۲. هامش دو: مفهوم قانون اساسی

۲. تعریف و چارچوب قانون اساسی

۳. یادداشتهای فلسفه ی قانون اساسی

۴. لیبرالیسم همچون فلسفه ی قاننن اساسی

۵. کارل اشمیت وقانون اساسی

۶. هند و قانون اساسی

۷. قانون اساسی و مجلس مؤسسان

۸. نکته هایی در باره ی مؤسسان

۹. مؤسسان به چه معناست

۱۰. ما مردم

۱۱. پیوست :

چهار دوره ی اول مجلس شورای ملی

۱۲. انقلاب را با انقلاب باید شست

ضرورت طرح موضوع قانون اساسی

در زمانه ای که کشور ما در بحران به سر می برد و گذار از این بحران به شیوه ای خردمندانانه بر سرنوشت و بقای تمدن ایرانی اثری ماندگار بر جا می گذارد، همه ی مردم دلنگران باید به سهم خود در این فراگرد بغرنج شرکت کنند و به ساماندهی بسترهای نظری در ارتباط با برپایی، شکلگیری و راه اندازی نظام حکومتی، اندیشیده و دلسوزانه مدد رسانند.

نحوه ی برخورد ما به جریان نوسازی و برآیندهای آن به واقع بیانگر توان و قدرت اندیشه و خرد جمعی ما به شمار می رود. در دورانی که پریش اندیشی و فرهنگ پریشی سراسر جامعه و حکمرانان ما را فراگرفته است، باید بسترهایی بجویم خلاق و آفریننده تا قادر شویم از بن بست کنونی راهی درست به بیرون بجویم و از تجربه ی تلخ جمهوری اسلامی پند بیاموزیم.

«انقلاب اسلامی ۵۷» در واقع گسست توجه برانگیزی را در زمینه ی پدیده ی حکمرانی، سازمان دولت و بسترهای حقوقی مرتبط با آنها به بار نشانده است که نه به این شکل با تاریخ ایران پیوند دارد و نه با ورود ایران به عصر نوسازی از طریق «انقلاب مشروطیت». این گسست در اصل سرریز گرایشهای خفته و پنهان ضد تجدد است و بازتاب کینه های ژرف فرونشست شده نسبت به بالندگی عنصر نوکه به عبث میل به احیای سنتی فرومانده را به نمایش می گذارد.

سازمان مذهب تشیع که با تکیه به فقه شیعی و روحانیت آن خاصه در دوران قاجار و معاصر همچون «دولت سایه» عمل می کرده است و سرانجام مدعی نظام سیاسی برآمده از مشروطیت بود، جلوه ای کامل از حکمرانی دینی را به نمایش گذاشت که سرانجام با و پس از ۵۷ فاجعه به بار نشانده وکل موجودیت ایران را دستخوش مخاطره ای باورنکردنی ساخت. هرچه این وضع بیشتر به درازا بکشد جبران خسارتهایش دشوارتر و در مقطعی چه بسا ناممکن شود. از آنجا که بارها نوشته و گفته ام سرنوشت و بقای کشور مقدم بر نظام سیاسی است، از این رو باید به فکر جایگزینی شایسته بود و عبور از تاریک اندیشی را زودتر به سامان رساند.

آنچه مهم است این است که به تخیلات سیاسی دل نبندیم و امکانات محدود فکری و عملی خود را به مسلخ بوالهوسیهای سیاسی نسپریم. هوسبازی سیاسی در ایران کنونی به دو صورت عمده سربرمی کشد. یکی به شکل دل بستگی غیر مسئولانه به تصورات باب روز مانند جمهوریخواهی نیندیشیده قد علم می کند و دیگری در هیأت نا آشنایی با واقعیات تاریخی ایران خاصه واقعیات عصر تجدد جلوه می فرودشد. پساتر به خصوصیات این دو رده ی فکری می پردازم و خطرات ناشی از آنها را یادآور می شوم. آنچه این دوگونه از هوسبازی و نا آگاهی را دشوارتر می سازد سخنان و

رفتارهای ایرانیانی است که در داخل و خارج کشور سیاست را همچون دلمشغولی می‌پندارند و می‌کوشند از این راه نامی برای خود دست و پا کنند یا نانی به بهایی ارزان فراچنگ آورند. این مردمان خطرشان به مراتب بیشتر از آن دوگروه یادشده در بالاست.

رفتارهای سیاسی نیندیشیده در ایران بیشتر خصلت محفلی دارند و اغلب به قصد کسب و جاهت فردی پی گرفته می‌شوند. جنبشهای خودانگیخته در اساس بدین سبب سربرمی‌کشند که ناتوانیهای فکری و عملی گروه‌های موسوم به اپوزیسیون نمی‌توانند بسترهای سیاسی مسنولانه‌ای سامان دهند و به موقع به استبداد حاکم پرایران درست واکنش نشان دهند. اگر این بسترهای عقیم فکری را نتوانیم بسنجیم و درست نقد کنیم در نهایت در باتلاقی فرو می‌رویم که نیستی سیاسی به همراه می‌آورد.

آنچه اکنون باردیگر از اهمیتی یگانه برخوردار می‌گردد این واقعیت است که کشور مقدم بر شکل نظام سیاسی است. همراه با این نکته باید در نظر داشت که شکل نظام با تاریخ ایران پیوند بخورد و ضمن عرضه‌ی محتوایی دموکراتیک از ترسیم دورنمایی امن و آرام غافل‌نماند و ضمانتی برای بقای تمدن ایرانی به دست دهد.

هامش یک

۱. دل‌بستگی‌های سیاسی غیر مسئولانه دل‌بستگی‌هایی به شمار می‌روند که شماری از ایرانیان با توسل به تصورات سیاسی باب روز و به تقلید از الگوهای خارجی خاصه الگوهای غربی برای ایران توصیه می‌کنند و در نظر می‌گیرند. این نوع از الگوپردازی در اساس نیندیشیده است و فاقد بستری تاریخی. نظام‌های سیاسی به هر شکل و نوعی که سربرآورند به هر حال متأثرند از تاریخ کشورشان. به بیان دیگر ما در اینجا با نظام‌های سیاسی مبتنی بر کشور-ملت یا به قولی دیگر دولت-ملت سروکار داریم. نظام‌ها یا حکمرانی‌های سیاسی محدود و مبتنی بر جغرافیای ایالت یا استان را کنار می‌گذاریم. هنگامی که مجموعه‌ای از قدرتهای حکمرانی پراکنده با تجمع خود یک کشور را می‌سازند و به اعتبار امروزی و ارد عصر جدید یا دولت-ملت (یا کشور-ملت) می‌شوند با الگوهای حکومتی جدیدی روبه می‌شویم که دو شکل عمده‌ی آنها جمهوری‌اند و پادشاهی.

همانگونه که همسایگی قدرتها و حکومت‌های محلی قادر است به برپایی حکومتی ملی یعنی تشکل یک گروه و مجموعه‌ی کمابیش همگنی مدد برساند، پدیده‌ی همسایگی و اثرپذیری فرهنگی مجموعه‌ای از تشکلهای ملی نیز قادر است در یک بستر منطقه‌ای مشترک به شکل بخشی یک حوزه‌ی تمدنی نیز یاری بدهد. از این رو می‌توان گفت شکل هر حکومت نتیجه و برآیند تحول تاریخی یگانه‌ای است که هر کشور-ملت پیموده است. تحمیل شکل معینی در یک مقطع تاریخی به معنای پذیرش آن شکل نیست. هر شکلی در عمل خود را تطبیق می‌دهد با تجربه‌ی تاریخی هر کشور و تصورات رایج از آن شکل در هیأتها و تشکلهای و سازمانها و نهادهای سیاسی.

نکته‌ی مهم دیگری که بر تحولات سیاسی اثر می‌نهد میزان آشنایی درست مردم و سیاستمداران و حتی سیاست‌بازان است با تاریخ خود یعنی میزان آگاهی و نوع برداشت تاریخی در هر حوزه و در هر مجموعه‌ای است که خواه در هیأت حکومت ایالتی یا حکومت منطقه‌ای یا حکومت ملی رواج یافته است. در اینجا به ساختار روابط تمدنی میان حکومت‌های ملی در یک حوزه‌ی تمدنی نمی‌پردازیم که مقوله‌ای است متفاوت.

*

این رساله می‌خواهد در اساس به موضوع «فلسفه‌ی قانون اساسی» و مفهوم «مجلس ملی مؤسسان» که به اختصار آن را «مجلس مؤسسان» می‌نامیم، بپردازد. نویسنده قصد دارد این حوزه از اندیشه را بشناساند و از این راه به غنای مباحث مرتبط با قانون اساسی مدد برساند. کم نیستند ایرانیان سطحی‌اندیشی که تصور می‌کنند با تنظیم

متنی به نام قانون اساسی به این یا آن صورت می‌توانند بر معضلات سیاسی ایران زیر عنوانهایی میان تهی چیره شوند. اکنون شمار زیادی متنهای پوک و رنگ و رو باخته و پیش نویس گونه ای به نام قانون اساسی آینده ی ایران در همه جا چرخ می‌زند و بازار آشفته اندیشی را خواه ناخواه رونق می‌بخشد.

در اینجا قصد ندارم کالای مشابهی به این بازار آشفته عرضه کنم. می‌خواهم از راه حوزه ای مهم به نام «فلسفه ی قانون اساسی» و همراه با آن مفهوم «مجلس مؤسسان» نخست گذرا توضیح دهم یکی از سستیهای برآمده از مشروطیت فقدان چنین زمینه ای بوده است. یعنی نبود فلسفه ی قانون اساسی بستر ساختاری قانون اساسی مشروطیت را سست گردانید و در ضمن نبود همین فلسفه نقشی بازدارنده در تکامل قانون اساسی ایفا کرده است و آن رادر بحرانی ترین برهه ها سست و آسیب پذیر ساخته بوده است.

هامش دو

مفهوم قانون اساسی

همان گونه که پیشتر آورده ام واژه ی «قانون اساسی» که به زبان آلمانی «فرفاسونگ» گفته می‌شود و برابر نهاده اش به شماری از زبانهای عمده ای اروپایی «کنستی توسیون» است در اساس به معنای موقعیت، وضعیت، حالت، ترکیب، ساخت یا سرشت و خمیره است. از وضعیت و حال یک موجود زنده گرفته تا ترکیب و ساخت یک مجموعه.

«دیترگریم»، حقوقدان برجسته ی آلمانی می‌گوید این مفهومی است تجربی که از توصیف طبیعت برگرفته شده و از آنجا وارد زبان حقوقی - سیاسی شده است و در اینجا به معنای وضعیت یک کشور به کاررفته است. در این معنای تازه سخن از موقعیت یک قلمرو و سرزمین و ساکنان آن می‌رود، به تحول و تکامل تاریخی آن می‌پردازد و شکلگیری روابط حاکم، هنجارهای حقوقی و نهادهای سیاسی اش را در یک مجموعه که آن را مجموعه ای ملی می‌دانیم، به نمایش می‌گذارد.

تحول تاریخی مفهوم «قانون اساسی» حکایت از کوششی مستمر دارد در جهت محدود ساختن مفهوم قانون اساسی به سود «رعایا». این امر نخست در عرصه ی نظریه ی حقوق طبیعی سربرآورد و منتهی شد به تحدید مفهوم قانون اساسی. آنچه در جریان این تحول رخ داد این بود که عنصرهای غیرهنجاری به تدریج کنارزده شد به حدی که

در نهایت قانون اساسی در کسوت حقوق دولتی جلوه گر گشت و فقط بیانگر چیزی شد که به وضعیت دولت می پرداخت.¹

این گفته ی «دیتر گریم» بیانگر خصلت تجربی قانون اساسی است. گذار از حقوق طبیعی به حقوق هنجاری بدین معناست که انسانها و دولتها بنابه شرایط خاصی وضعیت خود را تعیین می کنند. حقوق طبیعی کنار می رود و حقوق مبتنی بر هنجارسازی (قانون موضوعه) جای آن می نشیند. این تحول به باور او با انقلابهای قرن هیجدهم شکل گرفت. نخست در آمریکا و فرانسه که سلطه ی انباشت شده را قهرآمیز از میان برداشتند و شالوده ی تازه ای از برنامه ریزی عقلانی و تثبیت حقوقی برپا کردند که شامل گذار از مفهوم هستن به مفهوم بایستن بود. بدین ترتیب از آن زمان قانون اساسی به طور متعارف با مجموعه ای از هنجارها شناسایی می شود که به معنای ساماندهی و به اجرا گذاشتن قوه ی قهریه ی دولت و همچنین تنظیم بنیادی ارتباط دولت با جامعه است. به بیان دیگر قانون اساسی خصلتی هنجاری دارد که با خصلت حقوق طبیعی یعنی وضع موجود متفاوت می شود و وضعی هنجاری را یعنی آنچه که می بایست باشد به بیان می آورد.

قانون اساسی به اعتباری که آمد چارچوب حقوق و وظایف فرمانروا و اندامها و تشکیلات دولت را تعیین می کند و اینها را اغلب در کسوت سندی مدون و از نظر حقوقی دشوار تغییر پذیر، می آراند.

«کارل اشمیت» در ارتباط با مفهوم قانون اساسی و با توجه به معنای «قانون بنیادی یا قانون پایه» که به آلمانی آن را Grundgesetz می گویند به یک اثر حقوقدان مشهور فرانسوی به نام «واتل» (Vattel) اشاره می کند. این اثر Droit des gens نام دارد. کتابی است آموزشی چاپ قرن هیجدهم. این کتاب در همان زمان انتشار از توجهی گسترده برخوردار بوده است و سپس به زبان انگلیسی هم ترجمه شده است. در فصل سوم نویسنده می کوشد به پرسشی محوری پاسخ بگوید و مفهوم قانون اساسی یعنی «کنستیتوسیون» را روشن سازد و توضیح بدهد. می گوید قانون اساسی (یعنی کنستی توسیون) عبارتست از نظامات بنیادی که نوع و شیوه ی اجرای اقتدار دولتی را تعیین می کند و مشخص می سازد. بخشی از این سند کارکردهای نظم دهنده را دربرمی گیرد و بخشی دیگر کارکردهای محدود کننده را. در این سند شکلی سربرمی کشد که ملت همچون یک بدنه و جسم سیاسی عمل می کند.

به باور اشمیت در اینجا اندیشه ی وحدت سیاسی مبتنی بر نمایندگی مطرح می شود. «واتل» خود می نویسد ملت چگونه و توسط چه کسانی باید نمایندگی شود، حقوق و وظایف آنان که بر ملت حکم می رانند چیست؟ بدین ترتیب قانون اساسی چیزی نیست مگر ساختار و تشکیلات نظمی که در چارچوب آن ملتی خود را متعهد می سازد به صورت مشترک در جهت دستیابی به امتیازاتی که جامعه ی سیاسی به همین خاطر

¹. Grimm, Dieter. Die Zukunft der Verfassung. Pp.11-12. suhrkamp .4. Auflage .2020.

استقرار یافته است، همکاری کند.^۲ اثر «واتل» برای زمان خود بی تردید کاری برجسته به شمار می رود. نکته های هوشمندانه ی بسیاری در این اثر سه جلدی به چشم می خورد.

*

«دیتزگریم» می گوید در معنای تجربی هر جماعتی دارای قانون اساسی است. قانون اساسی در معنای هنجاری (نورماتیو)، محصول انقلابهای بورژوازی دوره ی پایانی قرن هیجدهم میلادی است. این انقلابها قدرت دولتی نظامهای پادشاهی را سرنگون ساخته بودند و وظیفه ی خود می دانستند برای نظام دولتی تازه ای مشروعیت دست و پا کنند. عوامل زیادی به قانون اساسی توجه می دادند. فلسفه ی سیاسی آن عصر، نظام یا سلطه ای را برخوردار از مشروعیت می دانست که از پشتیبانی و حمایت فرودستان نظام سلطه بهره مند می بود.

این پشتیبانی و حمایت چیزی عام نیست و البته در همه جا یکسان سر بر نمی آورد، حتی اگر آن را محدود کنیم به بخشی از اروپا یا بخشی محوری از غرب. با این حال «دیتز گریم» بر این باور است که معیار این ایده ی نظم دهنده در نبرد علیه اقتدار سنتی دولت، محتوای مطالباتی واقعی کسب کرد.

این عنصر مطالباتی به حدی فشار بر نظام سلطه می آورد که سرانجام منجر شد به صدور فرمانهایی قانون اساسی گونه که به هیچ رو نمی توانست جانشین قانون اساسی شکلی و صوری شود. آنچه ضرورت داشت حراست از آزادی فردی می بود که حاملان اندیشه ی انقلاب اجتماعی به امید تحقق آن به پا خاسته بودند.

در اینجا در ضمن خوب است یک نکته ی مهم را توضیح دهم. استنباط رایج از قانون اساسی در میان ایرانیان اغلب به قانونهای اساسی برآمده در غرب چشم می دوزد و اندیشه ها و آرمانهای این دست از قانونهای اساسی را امری مطلق می پندارد. این استنباط از دقت لازم برخوردار نیست. باید در نظر داشت که هر قانون پایه و بنیادی که به نام قانون اساسی سر بر می کشد در عمل محصول شرایط خاص و ویژه ای است که یگانگی هر متنی را به نمایش می گذارد. رونویسی از قانونهای اساسی غربی اغلب گمراهی و اغتشاش فکری به بار می نشاند. کسانی که شرایط عینی را نادیده می انگارند، جوهر قانونی قانون اساسی را به جای آنکه به متنی وحدت دهنده تبدیل کنند، به بستر فکری اختلاف برانگیز و جدل آفرینی تبدیل می کنند. در یک کلام باید دانست که قانون اساسی هر کشوری تجلی شرایط معین و مشخصی است. این نکته را در خلال این رساله روشن می سازم.

². See : Carl Schmitt. Verfassungslehre. Ibid. P.43. /and : Monsieur de Vattel. Le Droit des Gens. Tome I. P.116. Librairie Diplomatique. 1835

تعریف و چارچوب قانون اساسی

بنا به یک استنباط و با توجه به فهم رایج و متعارف، قانون اساسی سندی است بنیادی که ساختار و کارکردهای نظام مدیریت یک کشور را تعیین و تنظیم می کند. این سند بنیادی و پایه گرچه در مقیاس جهانی امری پذیرفته در نظر مردمان محسوب می شود و علی الاصول همگان حضور چنین سندی را برای هر کشور ضرور می دانند با این حال نوع رویکردهای هر سندی متفاوت است از سند دیگر. این تفاوتها ناشی از زمینه های تاریخی، فرهنگی و سیاسی گوناگون اند و بیانگر وضعیت و شکل قدرت حاکم در هر کشور به شمار می روند.

بدین ترتیب اکنون می توان گفت ما با پدیده ای جهانشمول سروکار داریم که در هر گوشه ی جهان یعنی در هر کشور- ملتی به گونه ای خاص و متأثر از شرایطی معین سربرمی کشد. سند قانون اساسی در واقع مهمترین وضعیتها و مسائل مرتبط با هر کشور را سامان می دهد اما همین امر نیز با پیچیدگیها و بغرنجیهای دست به گریبان می شود. آنچه «مهمترین» به حساب می آید در همه جا یکسان نیست.

هر دولتی نظم بنیادی خود را در گونه ای از قانون اساسی به نمایش می گذارد. در اینجا می کوشیم تعریفها و نگرشهای مختلفی را در ارتباط با چیستی قانون اساسی بیاوریم. فرض ما بر این است که قبل از هر چیز باید برسر مفهوم قانون اساسی نگاهی روشن داشت و پروراند تا پسانتر بتوان به روشنی به مبحث محتوای قانون اساسی رو آورد.

۱) نخست نگاهی می اندازیم به دوسه رویکرد در ارتباط با کشور اتریش با پیشینه ای امپراتوری و در حال حاضر همچون کشوری کوچک و برخوردار از یک قانون اساسی و متکی به سنتهای قانونی و مکتبهای برجسته ی حقوقی.^۳ در یکی از نشریات مجلس نمایندگان این کشور آمده است که منظور از قانون اساسی مجموعه ای از قانونهای ویژه و خاصی است که بنیادهای عمل و اقدام دولتی را مشخص می سازند و سامان و نحوه ی اجرای سلطه ی سیاسی را تنظیم می کنند. از این روست که در قانون اساسی قواعدی را می یابیم که نشان می دهند دولت چگونه برپاشده است و کجا یا چه کسانی می توانند قانونها را تصویب کنند. اجرای سلطه ی سیاسی بدین معناست که قانون اساسی نه فقط مشخص و معین می سازد دولت به چه تشکیلاتی نیاز دارد، بل از این گذشته تصمیمات اتخاذ شده مانند تصویب قانونها یا صدور احکام دادگاه ها به چه نحو سامان می یابند و هر یک از

^۳ کشور اتریش کنونی بر اثر جنگ جهانی نخست و پیرو قرارداد سن ژرمن در ۱۹۱۹ از درون امپراتوری اتریش-هنگری (مجارستان) سربرآورد. مراحل و تحولات گونه گونی را تجربه کرد و توانست از خرد سیاستمدارانی چون کارل رنر بهره بگیرد و موجودیت کنونی خود را سامان دهد. تجربه ی تلخ جنگ جهانی دوم را نیز پشت سر گذاشت.

تشکیلات دولت چه باید بکنند و هر یک از آنها با چه محدودیتها و مرزهایی دست به گریبان هستند.

قانون اساسی مشخص می‌سازد تمام اندامهای دولت (تشکیلات و نهادهایش) فقط می‌توانند مبتنی بر قانون، فعالیت‌های خود را پی بگیرند. در چنین چارچوب و سامانی است که تشکیلات دولتی مشخص می‌گردد، نحوه ی برپایی و شکلگیری حکومتها مشخص می‌شود، از مسئولیتهایی که به دوش آنها می‌افتد سخن می‌رود و در یک کلام معلوم می‌گردد دیوان سالاری به چه شکل باید برپاگردد. در چنین سامانه و ساختاری است که به وضوح تأکید گذاشته می‌شود بر استقلال دادگاه‌ها و قضات و نظارت بر تشکیلات دولتی.

یک چنین قانونی یعنی چنین نگرشی به قانون اساسی در واقع مدعی است که ساختمان دولت باید قانونی باشد. به بیان دیگر یعنی هر چه در چنین دولتی رخ می‌دهد باید مبتنی بر قواعد دقیقی باشد و در چارچوب محدودیتهای معینی به اجرا دربیاید.⁴ هنگامی که از قانون اساسی یک کشور سخن می‌رود، امکان دارد که منظور گوینده معطوف به خصیلتی توصیفی از این قانون اساسی باشد و بخواهد به روال قانونی کارها و کارکردها در این کشور توجه دهد. اینجاست که می‌بینیم چه کسی نفوذ دارد، در باره ی موضوعهای مورد بحث تصمیم می‌گیرد، قادر است نگذارد موضوعهایی مغایر قانون اساسی طرح شوند یا اصولاً تصمیمگیریها به چه نحو صورت بگیرند.

در اتریش برای نمونه قانون اساسی در بسیاری از مسائل دولتی نقشی مؤثر و کلیدی ایفا می‌کند و در نظر پارلمان موقعیتی مرکزی به عهده می‌گیرد. در واقع اما بخش در خور توجهی از سیاست راحکومت و احزاب تشکیل دهنده ی حکومت در اختیار دارند. هنگامی که لایحه ای به پارلمان تقدیم می‌گردد، علی‌الاصول رسانه‌ها می‌گویند «حکومت نسبت به طرح این لایحه توافق کرده است». البته در چنین وضعی هر لایحه ای به منظور اخذ تصمیم توسط حکومت به پارلمان و مجلس ملی عرضه می‌شود. با این حال هر چند امکان دارد پس از مباحثی جدی اصلاحاتی در لایحه ی تقدیمی به عمل آید اما در افکار عمومی در نهایت این استنباط وجوددارد که حکومت است که قانون را تصویب می‌کند یا به عبارتی دیگر به تصویب رسانده است. از این جهت است که می‌گویند درکنار *قانون اساسی شکلی (formale Verfassung)*، *قانون اساسی واقعی (Realverfassung)* را هم داریم.

قانون اساسی واقعی را گاه «قانون اساسی عملی» یا تجربه شده نیز می‌نامند. این قانون اساسی روالهای غیررسمی را می‌نمایاند در برابر روالهای رسمی که همان جنبه‌های شکلی قانون اساسی به شمار می‌رود که در اساس رخدادهای مؤثر سیاسی را نشان می‌دهد. اینجاست که می‌بینیم حکومت و فرمانداران ایالات یا احزاب سیاسی آشکارا نقشی اثرگذار در دست دارند. از سوی دیگر آنچه مهم است این است که این

⁴. Siehe: Republik Oesterreich. Parlament. Was ist eine Verfassung. 6/17/2021. Zwei Seiten.

نقش هرگز نباید وراسوی قانون اساسی. قانونی عمل کند یا مرجعی را در این مجموعه از اختیارت ورا قانونی برخوردار سازد.

براساس آنچه که آمد قانون اساسی بر پایه ی قواعدی که تنظیم کرده است از همه ی کسانی که در چارچوب دولت فعالیت دارند و کارکردی را به اجرا می گذارند و مسئولیتی به عهده دارند، انتظاراتی را مطرح می کند. تحقق این انتظارات امری بدیهی به شمار نمی رود. برای مثال از پارلمان انتظار می رود در باره ی لایحه های (=لوايح) طرح شده در مجلس، تمام و کمال به بحث بنشیند یا از قاضیان انتظار می رود بالاستقلال و نفوذناپذیر آرای خود را صادر کنند. به همین جهت این انتظارات باید بی هیچ ابهامی در معرض حمایت قرار گیرند. بدین علت است که باید هر آنچه به تصویب پارلمان می رسد و هر آنچه حکومت انجام می دهد بامعیار قانون اساسی به سنجش گذاشته شود. باید دید هر آنچه در سیاست و در چارچوب دولت رخ می دهد، مطابق مقرراتی به وقوع می پیوندد که حکومت به منظور تحقق آنها برپا و تشکیل شده است. از این روست که همه ی شهروندان کشور به خصوص احزاب سیاسی و نمایندگانشان در پارلمان باید قانون اساسی را بپذیرند و آن را پایه و بستر عمل و رفتار سیاسی خود بدانند.

اینجاست که گفته می شود قانون اساسی ثبات را در کشور تضمین می کند و به همین سبب است که قانون اساسی را نمی توان آسان تغییر داد. در اتریش فقط در صورتی قانون اساسی را می توان تغییر داد که حداقل نیمی از نمایندگان مجلس حضور داشته باشند و از آن میان دوسوم موافق تغییر باشند. از این گذشته قانونهای در معرض تغییر باید به وضوح به عنوان قانون اساسی مشخص شده باشند. برخی از قانونهای قانون اساسی را فقط در صورتی می توان تغییر داد که مجلس ایالات (یعنی Bundesrat) با این امر موافق باشد و به تصویب این مجلس هم برسد. از اینها گذشته تغییر اصول بنیادی و پایه ای قانون اساسی باید حتی به تأیید مردم برسد یعنی در این باره رأی بدهند.

قانون اساسی باید همه ی حقوق و آزادیهای فردی را در چارچوب دولت و در برابر دولت تنظیم کند. بدین معنا که باید اصول حقوق بشر و حقوق پایه ی شهروندان را تضمین کند. حقوق و آزادیهای فردی نه فقط باید در چارچوب دولت تضمین شوند، بل باید در برابر دولت نیز تضمین گردند. برای مثال حق زیستن هر فرد باید از جایگاهی مطمئن برخوردار باشد، ممنوعیت شکنجه و مجازتهای غیرانسانی و همچنین ممنوعیت برده داری باید با دقت رعایت شود. از اینها گذشته مهم است که معلوم باشد همه ی انسانها در برابر قانون مساوی اند و این امر را باید در ضمن همه ی تشکیلات و تأسیسات دولتی به اجرا در آورند. قانون اساسی باید به نحوی تنظیم شده باشد که این حقوق به طور مشخص و ملموس به اجرا گذاشته شوند به گونه ای که هیچ مرجعی حق نداشته باشد خودسرانه و ارادی نسبت به آنها تصمیمگیری کند. اصل مهم دیگری که قانون اساسی باید روشن و معلوم دارد این است که زندگی خصوصی همه ی

شهروندان از هر گونه دخالتی مصون باشد و زیستگاه و محل سکونت افراد از هرگونه جستجوی خودسرانه در امان بماند.

به همین ترتیب حق آزادی بیان و عقیده و همچنین حق کسب اطلاعات در شمار حقوق بنیادی و حقوق بشر به حساب می آیند و رعایت و تضمین آنها واجب و ضروری در نظر گرفته می شوند. در کنار اینها آنچه مهم است حق برپایی اجتماعات و حق تشکیل اتحادیه یا حزب است که اینها هم همه بخشی از حقوق بنیادی شهروندان به شمار می روند. سرانجام آنکه قانون اساسی باید حقوق شهروندان را به منظور تشکیل خانواده به رسمیت بشناسد و از این گذشته احترام به زندگی خانوادگی را جزئی از وظایف نظام دولتی بداند.

آنچه در اتریش مهم است و از تأکید برخوردار می گردد این است که قانونهای مصوب مجلس و قواعد و مقررات برآمده در چارچوب دولت باید در کمال انصاف و با رعایت عدالت به تصویب برسند و به اجرا گذاشته شوند و همه ی شهروندان حق داشته باشند برای کسب حقوق خود از حمایت برخوردار گردند.

آگاهانیدن شهروندان از قانون اساسی و امکانات و محدودیتهای آن در اتریش از جمله وظایفی است که سازمانهای این کشور با دلسوزی پی می گیرند و می کوشند از راه آموزش و تعلیم و تربیت، تحقق این آگاهی را امکانپذیر سازند.

دریکی از نشریات «آکادمی اداری» این کشور به نام «حقوق اساسی» هدف یادشده به نحوی مطلوب و مفهوم توصیف شده است.⁵ در آنجا می خوانیم که قانون اساسی مهمترین امور و موضوعات یک کشور را تنظیم می کند. حقوق اساسی بستر بنیادی حقوقی این جریان را فراهم می آورد.

قانون اساسی اتریش را می توان به دو بخش تقسیم کرد: قانون اساسی مادی و قانون اساسی شکلی.

منظور از قانون اساسی مادی همانا قانون اساسی از منظر محتوایی است به معنای مهمترین بنیادها و پایه های حقوقی دولت. قانون اساسی محتوایی به محتوای هنجارهای حقوقی می پردازد نه به شکل آنها. این حوزه دربرگیرنده ی موارد زیر است:

-تنظیم تأسیسات و تشکیلات سازمانهای شهری و منطقه ای و برشمردن مهمترین ارگانها و اندامهای آنها؛

-تعیین فراگردهایی که افراد به منظور اعمال عالیترین کارکردهای دولتی برگمارده می شوند؛

-مشخص ساختن فراگردهای قانونگذاری کشور و ایالات؛

-تعیین فراگردهای اعمال نظارت از طریق دیوان عالی قانون اساسی، دیوان عالی اداری و دیوان عالی دادگستری؛

⁵. Siehe: Verfassungsrecht . 51 Seiten in :Verwaltungsakademie.2020.Oesterreich.

تنظیم حقوق بنیادی شهروندان زیرا تضمین رعایت حقوق شهروندی در ارتباط با قانون اساسی امری مهم به شمار می رود بدین سبب که در صورت خدشه دار شدن حقوق بنیادی این امکان وجود دارد که بتوان به قصد دادخواهی به دیوان عالی قانون اساسی مراجعه کرد.

قانون اساسی در معنای شکلی بدین معناست که هریک از قانونهای اساسی که جمعشان قانون اساسی را می سازند، در فراگرد مشخصی شکل می گیرند و به طور مشخص به عنوان قانون اساسی معرفی و شناخته می شوند. این فراگردها در روال زیر و فقط در مجلس شورای ملی مشخص می شوند و به تصویب می رسند :
به هنگام اخذ تصمیم حد اقل نیمی از نمایندگان مجلس شورای ملی باید حضور داشته باشند؛

تصمیمات اخذ شده باید حداقل از پشتیبانی رأی دوسوم از نمایندگان حاضر برخوردار باشند؛

به هنگام اعلام تصمیمات اخذ شده باید این تصمیمات همچون بخشی از قانون اساسی معرفی شوند و روشن باشد که به این عنوان به رأی گذاشته شده اند.
قانونهای اساسی نه فقط در فراگردی دشوار تولید می شوند، بل باید در فراگردی سخت نیز در معرض تغییر قرار بگیرند به نحوی که علی الاصول ثبات و استمرار آنها از نوعی تضمین بهره مند گردند.

بنا بر آنچه آمد درمی یابیم که اساس و بنیاد حقوقی و کارکرد دولت مطابق با قانون اساسی تنظیم می شود. این ساختار حقوقی است که همزیستی گروه های مختلف اجتماعی را تنظیم می کند. به همین سبب است که نباید گذاشت این بنیادها بسته به اکثریتهای متغیر انتخاباتی دستخوش تغییر و ناپایداری قرار بگیرند و بسان «قانونهای عادی» تغییر پذیر باشند. این امر را علی الاصول «تضمین ثبات» می نامند تا بتوان از این راه نیروی استمرار قانون اساسی و در نتیجه ثبات کشور را تقویت کرد. از این رویکرد می توان نتیجه گرفت که در نظر حقوقدانان و سیاستمداران اتریش قانون اساسی نقشی کلیدی در جهت حفظ ثبات سیاسی و استمرار بخشیدن به اصول اساسی زندگی و حیات اجتماعی مردم ایفا می کند.

در ارتباط با وجه شکلی قانون اساسی در ضمن باید به یادداشت که برخی امور نیازمند موافقت اکثریت مردم است مانند اصل دموکراسی که در اتریش در چنین جایگاهی قرار دارد. منظور از اصل دموکراسی یعنی فقط مردم می توانند در جریان انتخاباتی مستقیم ارگانهایی (=اندامهایی) را برگزینند که قادرند به تصویب قانون رو آورند. به بیان دیگر یعنی مردم در امر تولید قانون سهیم اند. موارد دیگری که نیازمند رأی مردم هستند برای مثال عبارتند از اصل جمهوریت، اصل فدرالیسم، اصل قانونی بودن امور یعنی سامان دولت قانون، اصل تفکیک قوا، اصل آزادمندی یا لیبرال بودن امور. این امور اصول بنیادی و تشکیل دهنده و سازنده ی قانون اساسی به شمار می روند. هر گونه تغییری در زمینه ی این اصول نیازمند موافقت و رأی مردم

است. این اصول در ضمن به یکدیگر پیوند خورده اند و تغییر هر اصلی وابسته است به تغییر اصول دیگر.^۶

نکته ی مهم دیگر در ارتباط با قانون اساسی اتریش این است که این قانون اساسی تنها در یک سند واحد منعکس نشده است بلکه در منابع حقوقی دیگری پخش شده است. آنچه در سند اصلی بازتاب یافته است و به اختصار «قانون اساسی» نامیده می شود در اساس همان قانون اساسی در معنای مادی یعنی محتوایی آن است. در کنار این سند اصلی، سندهای دیگری وجود دارند که در قانونهایی دیگر تنظیم شده اند مانند اصل بی طرفی دائمی کشور اتریش. از این گذشته از آنجا که کشور اتریش منقسم شده است به ایالات مختلف و هر یک از این ایالتها دارای یک قانون اساسی ایالتی اند که در پارلمانهای هر یک از ایالات به تصویب رسیده اند، گوشه ای از مجموعه ی اسناد وابسته به قانون اساسی اصلی به حساب می آیند. این وضعیت در ساختار حقوقی اتریش و نظام قضایی این کشور بسته به ضرورت بازتاب می یابند. از این گذشته باید قراردادهای بین المللی را نام ببریم که اثری تغییر دهنده یا تکمیل کننده در ارتباط با سند اصلی دارند. قانونهایی هم داریم که از آنها همچون تصمیمات مرتبط با قانون اساسی نام برده می شوند مانند قانون حراست از اطلاعات که به سال ۲۰۰۰ از مجلس گذشت.

برخلاف تصور ساده اندیشانه ی کسانی که قانون اساسی را همچون ترفنی بازیگوشانه در نظر می گیرند، باید در اینجا تأکید داشت که قانون اساسی نه فقط یک سند اصلی که شماری اسناد به هم پیوسته است که بسته به موقعیت و سنت حقوقی هر کشور در طول زمان و بسته به سنت حقوقی و ساختار سند اصلی شکل می گیرند. امیدوارم به این موضوع در جای خود در این نوشته بازگردم. تنها یادآور می شوم که چندی پیش یکی از این بازیگوشان در برنامه ای تلویزیونی در آمریکا می گفت طرحی برای قانون اساسی تهیه کرده است که می توان آن را به هرنحو که خواست مورد استفاده قرارداد. منظورش این بود که می توان این طرح را هم برای نظام پادشاهی به کار انداخت و هم برای نظام جمهوری! این سخن سخیف و غیر حقوقی حتی از یک امر بدیهی در ارتباط با قانون اساسی غافل بود که مهمترین خصوصیت یک قانون اساسی شفاف بودن آن است نه بهره گیری از آن همچون ابزاری برای فریب مردم و نظام حقوقی و رویه های قضایی یک کشور.

۲) وجه دیگری که در مبحث قانون اساسی از اهمیت برخوردار است توجه داشتن به مبحث عناصر تشکیل دهنده ی دولت است. در اینجا «دولت» را به معنای عام در نظر می گیریم ، نه کاربردهای موردی آن مانند هیأت دولت یا چیزهای دیگر در همین حوزه.

^۶ ,Ibid.Seite 11.

وقتی از عناصر تشکیل دهنده ی دولت سخن می گوئیم به نظر حقوقدانان اتریش باید به یاد داشته باشیم که دولت‌ها سازمان‌هایی هستند که در سرزمینی معین برای مردمی که در آنجا حضور دارند قدرتی نظم دهنده برپاساخته اند و قادرند این نظم را مستقر سازند و حراست از آن را در دست بگیرند.

سازمان دولت متشکل است از مؤلفه های بسیاری که در قانون اساسی نیز تنظیم شده اند. به هر حال امروز بسیاری پذیرفته اند که هر دولتی دارای سه بخش اصلی است. نخست قلمروی جغرافیایی دولت است یعنی سرزمین. دولت در این سرزمین که آن را اصطلاحاً سرزمین دولت می نامند قد علم می کند.

عنصر دوم شامل مردم ساکن در این سرزمین است. این مردم را بسته به مورد و بسته به ساختارهای زبانی مختلف، گونه گون نام نهاده اند که البته بسته به تحول تاریخی هر کشور سربر آورده است. در فارسی گاه اهالی گفته اند و گاه ساکنان و گاه ملت. در دوران پیش از مشروطیت همین مردم را رعیت می دانسته اند. در زبانهای اروپایی نیز برابرنهاده های مشابهی وجود دارند.

عنصر سوم قدرت دولت است. عنصر قدرت نیز گونه گون نامیده شده است. گاه آن را قهر یا سلطه نام گذاشته اند. همین عنصر است که نه تنها همه ی عنصرهای دیگر را سرجایشان نگاه می دارد و حفظ می کند، بل اجرای تصمیمات قانونی را نیز تضمین می کند. در واقع قدرت دولت شامل سازمان و تشکیلات دولت و ابزار و نیرویی است که در اختیار دولت قرار می گیرند.

هریک از این سه عنصر خصوصیات و ویژگیهایی هم دارند که به موقع و سرجایشان باید از آنها سخن گفت. اما در یک مورد یعنی عنصر سوم لازم است بدانیم که در ارتباط با دولت مدرن که مبتنی بر قانون است و در زبان حقوقی آن را دولت قانون می نامند در اساس قدرت دولت محدود است بدین معنا که:

-بر اساس اصل مشروعیت تمامی نظام دیوانی دولتی مبتنی بر قانون به اجرا در می آید حتی اقدامات فوری و ضروری نیروی انتظامی مانند دستگیری و اعمال بازدارنده باید به موجب قانون صورت بگیرند.

-در ارتباط با حقوق بنیادی و پایه ای تمام شهروندان دارای حقوقی اساسی هستند که اندامها و سازمانها و تشکیلات دولت موظف به رعایت آنها هستند. به همین سبب هم چنین حقوقی را حقوق اساسی شهروندان به موجب قانون اساسی برمی شمردند.

به موجب سندی دیگر از همین پارلمان اتریش قانون اساسی دربرگیرنده ی قانونهایی ویژه و بسیار ویژه است که بستر عمل دولتی و تشکیلات آن را فراهم می آورد که زمینه ساز اجرای سلطه ی سیاسی می شوند. به همین اعتبار در یک قانون اساسی قواعدی را می یابیم که نشان می دهند یک دولت چگونه برپاشده است و کدام مرجع می تواند قانون به تصویب برساند.^۷

^۷. Siehe REPUBLIK OESTERREICH. Was ist eine Verfassung . 2 Seiten. 6/17/2021.

از این رو اجرای سلطه ی سیاسی باید مبتنی بر قانون باشد و به همین نحو احکام صادره در دادگاه ها باید سامان بیابند. به بیان دیگر هم قانون مصوب به موجب قانون به تصویب می رسد و هم احکام دادگاه ها براساس قانون صادر می شوند.

«ماگدالنه پوشل» استاد حقوق دانشگاه سالزبورگ می گوید بنیاد حقوقی نظم دولتها در یک قانون اساسی تنظیم می شود یعنی قانون اساسی سرچشمه و منشاء همه ی قانونهاست. این امر هم خصلت شکلی و هم خصلت محتوایی را در برمی گیرد. در ارتباط با خصلت شکلی، قانونهای اساسی از دیگر قانونها به اعتبار نوع تولیدشان متمایز می شوند که فرایندی پیچیده و دشوار را به نمایش می گذارد و به همین سان تغییر آنها دشوار و سخت ممکن می گردد.

از نظر محتوایی، قانونهای اساسی دربرگیرنده ی قواعد و مقرراتی هستند که برای دولت اهمیتی بنیادی دارند. برای نمونه به قصد برپایی یک نظام قانونی باید نخست ارگانی (اندامی) را مشخص ساخت که مجاز به هنجارسازی است.

قانونهای اساسی قبل از هر چیز باید روشن کنند چه مرجعی از طریق چه فرآیندی می تواند هنجارسازی کند که این را قانون اساسی از نظر محتوایی می نامند. از این گذشته قانونهای اساسی شکل دولت را تعیین می کنند. یعنی روشن می سازند یک دولت پادشاهی است یا جمهوری. قانونهای اساسی کارکردهای دولت را میان پارلمان، حکومت و دادگاه ها پخش می کنند. در کشورهای فدرال تقسیم این کارکردها میان دولت فدرال (دولت مرکزی) و ایالات صورت می گیرد. رعایت اجرای قانون و نادیده گرفتن قانون و مجازاتهای برآمده از این امر در قانون اساسی انعکاس می یابد. به طور معمول قانونهای اساسی برای همه ی افراد و شهروندان، حقوقی بنیادی قائل می شوند که کارکردهای دولت را از نظر محتوایی محدود می کند.⁸

پرسش بنیادی «قانون اساسی چیست؟» شاید در نگاه نخست بدیهی به نظر برسد اما هرچه بیشتر به آن بپردازیم در واقع ما را به فهم و درک مشترکی از سند قانون اساسی نزدیکتر می کند و به هنگام تدوین یا اصلاح چنین سند مهمی چارچوبها و بسترهایی مشترک در اختیارمان می گذارد. با همه ی سنتی که در مقیاس جهانی از این بابت در دست داریم با این حال هنوز مباحثه و جدل برسر چیستی قانون اساسی جای ویژه ای به خود اختصاص می دهد.

«مؤسسه ی بین المللی دموکراسی ...» طی سندی می نویسد اکثر قانونهای اساسی دوران معاصر اصول بنیادی ساختار دولت، ساختارها و فراگردهای حکومتها و حقوق بنیادی شهروندان را در قانونی عالیترا که نمی توان آن را به سادگی طی قانونی ساده تغییر داد، برمی شمردند. این قانون عالی را به طور متعارف قانون اساسی می نامند.⁹

⁸. Siehe: Die Verfassung und Ihre Funktionen. Beitrag von Dr. Magdalene Poeschel. Uni.Salzburg. Publikationen Univie.ac.at. 4 Pages. 2021.

⁹. See: IDEA. What is a Constitution? Principles and Concepts. The International IDEA. Aug. 2014. 12 Pages. International Institute for Democracy and Electoral Assistance.

همین سند سپس تأکید می کند که محتوی و طبیعت قانونهای اساسی و ارتباط هر یک از آنها با سایر قانونها در هر کشور سخت از هم متفاوتند و هیچ تعریف و مشخصه ی جامع و فراگیر و سیاسی معینی در این زمینه یافت نمی شود. نباید تصور کرد وقتی از قانون اساسی سخن می گوئیم استنباطی واحد و یکسان و یکدست در اذهان سربرمی کشد. در واقع می خواهد بگوید هر قانون اساسی شرایط مشخص و معینی را بازمی تاباند. البته با این حال می توان یک استنباط و چارچوب کلی را در نظر گرفت که همان خصلت عام قانون اساسی است به عنوان یک مفهوم که آن را صرف نظر از محتوایش در جایگاه قانون عالی در هر کشور قرار می دهد. این چنین نگاهی اما به ما اجازه نمی دهد جلوتر برویم و سندی واحد و یکدست را در همه جا در نظربیاوریم. بدین اعتبار با این حال می توان گفت قانون اساسی به طور کلی مجموعه ای است از قواعد بنیادی قانونی - سیاسی که خصلتها و موارد زیر را دربرمی گیرد:

۱. رعایت قواعد مندرج در قانون اساسی برای همه ی کسانی که در یک کشور می زیند و همچنین برای نهادهای قانونگذار الزام آور است؛
۲. قانون اساسی به ساختار و عملیات نهادهای حکومت، اصول سیاسی و حقوق شهروندان می پردازد؛

۳. قواعد و مقررات قانون اساسی مبتنی هستند بر مشروعیت گسترده و عمومی؛
۴. قانونهای قانون اساسی را در قیاس با قانونهای ساده دشوارتر می توان تغییر داد (برای مثال اکثریت دوسوم یا حتی یک همه پرسی در صورت لزوم)؛
۵. رعایت معیارهای بین المللی در ارتباط با نظام دموکراتیک و حقوق بشر.^{۱۰}
در همین مقطع پرسشی بنیادی مطرح می شود که می خواهد بداند قانون اساسی چه کارکردهایی دارد؟

می گویند قانونهای اساسی می توانند مرزهای جامعه ی سیاسی را اعلام دارند و به تعریف بکشانند. این مرزها می توانند خصلتی جغرافیایی داشته باشند یعنی مرزهای جغرافیایی یک کشور را تعیین کنند و درضمن ادعاهای یک کشور را به سرزمینهایی دیگر روشن سازند و از این گذشته خصلتی شخصی داشته باشند یعنی حد و حدود شهروندی را ترسیم کنند. بدین ترتیب یک قانون اساسی تفاوت می گذارد میان آنان که در درون قرار می گیرند با آنانکه بیرون از جامعه ی سیاسی هستند.

قانونهای اساسی می توانند طبیعت و اقتدار جامعه ی سیاسی را اعلام و شرح کنند و اصول بنیادی اداره ی یک کشور را توضیح دهند و به همین سان بگویند حاکمیت کشور در کجا قرار دارد. برای نمونه قانون اساسی فرانسه اعلام می کند فرانسه یک کشور جمهوری تجزیه ناپذیر، عرفی (سکولار)، دموکراتیک و اجتماعی است؛ و حاکمیت ملی متعلق به مردم است که آن را از طریق نمایندگانشان یا به وسیله ی رفراندوم به اجراء می آورند (نگاه کنید به قانون اساسی پنجم جمهوری فرانسه). یا

¹⁰, Ibid.

قانون اساسی غنا به سال ۱۹۹۲ اعلام می دارد «حاکمیت غنا متعلق است به مردم غنا که به نام آنان به منظور تأمین رفاهشان از طریق قدرتهای حکومتی به اجرا در می آیند.»^{۱۱}

قانونهای اساسی هویت و ارزشهای جامعه ای ملی را تشریح می کنند. بدین اعتبار قانونهای اساسی ابزاری به شمار می روند در جهت ملت سازی یعنی می توانند پرچمهای ملی و سرودهای ملی و نمادهایی از همین نوع را تعیین کنند و بیانیه ای باشند در باره ی ارزشها، تاریخ و هویت تاریخی یک ملت.

قانونهای اساسی می توانند حقوق و وظایف شهروندان را تعیین کنند. بسیاری از قانونهای اساسی در ارتباط با حقوق شهروندان در برگیرنده ی بیانیه ای بنیادی هستند. از چنین بیانیه ای حداقل انتظار می رود که شامل آزادیهای مدنی بنیادی باشند یعنی آزادیهایی که برای برپایی جامعه ای باز و دموکراتیک ضرورت دارند. چنین آزادیهایی برای نمونه عبارتند از آزادی اندیشه، آزادی بیان، آزادی برپایی انجمنها، اتحادیه ها، کانونها و اجتماعات، برخورداری از آیینهای قانونی و مصون ماندن از دستگیریها و توقیفهای خودسرانه یا مجازاتهای غیر قانونی. بسیاری از قانونهای اساسی وراثت را از این هم می روند و حقوق اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی را هم در نظر می گیرند و حقوق جمعی اقلیتها را هم مورد توجه قرار می دهند. برخی از این حقوق را نه فقط در ارتباط با شهروندان که در ارتباط با غیر شهروندان نیز قائل می شوند مانند حق مصون بودن از شکنجه یا خشونت و تجاوز.

قانونهای اساسی می توانند نهادهای سیاسی برای جامعه در نظر بگیرند، آنها را مستقر سازند یا تنظیم کنند. در این راستا نهادهای گوناگونی برای حکومت تجویز می کنند، بر می شمردند و ترکیب آنها را معین می سازند، میزان قدرت و اختیارات و کارکردهایشان روشن می سازند و نحوه ی تعامل و دادوستدشان را به تعریف می کشند. قانونهای اساسی کنونی به طور متعارف سه قوه ی قانونگذاری، اجرایی و قضایی را از هم تفکیک می کنند. از این گذشته بسته به ساختار قدرت یک ریاست نمادین برای کشور در نظر می گیرند. در چنین ساختارهایی نهادهای در نظر گرفته شده از انسجام برخوردار می شوند به نحوی که باید در معرض پاسخگویی و شفافیت قرار بگیرند و به حسابرسی تن بدهند.

در کنار همه ی اینها باید یکی از مهمترین نقشهای قانونهای اساسی را در دوران کنونی بستر سازی لازم در جهت گذار مسالمت آمیز قدرت بر شمرد. علی الاصول فرض بر این است که نحوه ی گذار قدرت باید در قانون اساسی پیش بینی شده باشد. از این رو هرگونه گذار قدرت بدین معنا یعنی تحقق گذار مبتنی بر قانون اساسی. چنین گذاری در اساس اجرای بخشی از قانون اساسی به شمار می رود. کشورهایی که این شکل از گذار را تجربه و تضمین می کنند در واقع روندی دموکراتیک را به جان می آمایند و

11. Ibid.P.2.

خصلت دموکراتیک گذار مسالمت آمیز قدرت را ارج می نهند. اما باید در نظر داشت که گذار قدرت همواره آسان تحقق نمی یابد. بدین وجه از موضوع جداگانه می پردازم.

یادداشت‌های فلسفه ی قانون اساسی

۱. فلسفه ی قانون اساسی به چه معناست؟

فلسفه ی قانون اساسی ساختار مفهومی قانون اساسی را توضیح می دهد. به ما کمک می کند معنای اصطلاحات به کار رفته در متن قانون اساسی را درست درک کنیم و بفهمیم این اصطلاحات و مفاهیم در چه معنایی به کار رفته اند: مانند حقوق در نظر گرفته شده برای مردم، مفهوم شهروندی، اقلیت، دموکراسی یا نحوه ی به کار بستن قدرت و اجرای قانون. از این گذشته روشن می دارد تفکیک قوا به چه نحو در قانون اساسی تنظیم شده است و تجلی اجرایی آنها و ارتباط قوا بایکدیگر به چه شکل سامان می یابد.

به یک اعتبار می توان گفت قانون اساسی ابزاری است در جهت مشارکت دموکراتیک مردم در پهنه و عرصه ی اداره ی امور کشور. به اعتباری دیگر در واقع علت وجودی قانون اساسی نیاز جامعه است به محدود ساختن قدرت و اجرای آن.

قانونهای اساسی مقرراتی بنیادی و پایه ای را فراهم می آورند تا بتوان به مدد آنها انحصار قدرت دولت را در ارتباط با به کار بستن زور و اجبار تحت نظارت قرارداد و مانع تبدیل دولتها به ساختارهایی استبدادی، ستمگرانه و ظالمانه شد.

اگر نگاهی دقیق به انقلاب مشروطیت ایران بیندازیم می بینیم مشروطه خواهان درست همین هدف را پی می گرفته اند. وقتی هم که از مکتب مشروطه خواهی سخن می گوئیم در اساس خواستار محدود ساختن قدرت دولت می شویم. بنابراین محدود ساختن قدرت امری یکباره نیست، بل آنچه مهم است فراگرد محدود سازی قدرت است که به دنبال نظارت مستمر امکان پذیر می گردد.

به بیان دیگر قانونهای اساسی بسترهایی مسالمت آمیز و صلجویانه فراهم می آورند و ابزاری دموکراتیک به دست می دهند تا قادر بود به مدد آنها گذار اجتماعی یعنی دگرگونیهای لازم را به اجرا گذاشت.

۲. تا جایی که می دانم یکی از کشورهای نادری که اصطلاح «فلسفه ی قانون اساسی» را به کار بسته است، کشور هندوستان است. در بیشتر کشورها امر تفسیر قانون اساسی یا سنجش انطباق قانونهای ساده و به اعتباری موضوعی با قانون اساسی را به دیوان عالی کشور وامی گذارند. این دیوان در کشورهای مختلف بسته به سنت حقوقی به نامهای گوناگون سربر می کشد. به هر حال عالیترین مرجع قضایی هر کشوری را در نظر داریم که به هنگام اختلاف بر سر قانونی بودن عملی از سوی حکومت یا به وقت سنجش آرای دادگاه ها در انطباق با قانون اساسی به داوری می نشیند.

۳. علت وجودی قانون اساسی تنها بدین سبب نیست که قدرتمداران را محدود سازد، بل می‌خواهد کسانی را که بنا به سنت یا روال متعارف از عرصه‌ی قدرت محروم و بی‌نصیب گشته‌اند، قدرتمند سازد. بدین اعتبار می‌توان گفت قانون اساسی به محرومان یا بی‌قدرتان و به اعتباری به افراد ساده و از قدرت دور افتاده و اقلیتها این امکان یا این امید را می‌دهد که تصور کنند با توسل به یک سند عالی و حقوقی برتر می‌توانند دست به عدالتخواهی بزنند و به حق خود برسند بی‌آنکه بیمی به دل راه دهند یا نگران عواقب ناشی از دادخواهی خود باشند.

به اعتبار آنچه آمد شاید بتوان گفت قانون اساسی یک واقعیت حقوقی دارد که همان متن تدوین شده و به تصویب رسیده‌ی قانون اساسی است، و یک تصویر از خود به بار می‌نشانند که خصلتی ذهنی و البته وحدت‌دهنده اشاعه می‌دهد. به باور این قلم این هر دو خصلت قانون اساسی اهمیتی بسزا دارند. از این رو یک بار با یک متن سروکار داریم که ساختار قدرت دولت و حقوق ملت را تنظیم می‌کند و یک بار با استنباط و انتظاری از این متن ارتباط برقرار می‌سازیم که به سهم خود نیرویی مادی می‌پروراند و در بزنگاه نقشی مهم برجا می‌نشانند.

۴. بیشتر کوششها در مجموع خاصه در ایران توجه و تمرکز بر روی متن قانون اساسی بوده است. این امر به خصوص در دوران مشروطیت به چشم می‌خورد. در دوران جمهوری اسلامی باید روش دیگری اتخاذ کرد. این دوران جلوه‌هایی آشفتگی و ناهمگن دارد. در ارتباط با رویکرد به قانون اساسی در دوره‌ی جمهوری اسلامی گاه با جلوه‌ای از فقه شیعی سروکار داریم بنا به روایت مسلط و سیاسی اش و گاه با جلوه‌ای از یک قانون اساسی رونویسی شده و گاه با نمودی از یک قانون متعارف که همه به باهم در خدمت چیزی قرار دارند به نام «نظام» بی‌آنکه مفهومی دقیق از آن سربر بکشد یا حتی از نظر مخلصان و طرفداران این نظام نگرشی روشن به دست دهد. در دوران مشروطیت یک چیز روشن است و آن اینکه متن قانون اساسی برآمده از جنبش و حرکتی تجددخواهانه بوده است در حالی که در جمهوری اسلامی همواره با اغتشاش اندیشه سروکار داریم چه از سوی موافقان این رژیم و قانون اساسی اش و چه از سوی مخالفان درون ساختاری یا به اعتباری اصلاح طلبانش.

این قلم پیشتر یکی از کاستیهای عمده در رویدادهای سیاسی ایران پس از مشروطه را فقدان نگرشی فلسفی به قانون اساسی برشمرده است که آن را در مجموع «فلسفه‌ی قانون اساسی» نام نهاده است بی‌آنکه مدعی بنیانگذاری چنین مکتبی باشد.

فلسفه‌ی قانون اساسی را نباید یکسان گرفت با فلسفه‌ی سیاسی. فلسفه‌ی قانون اساسی در عمل شعبه یا شاخه‌ای است از فلسفه‌ی سیاسی. این دو گاه همپوشانی و همسانی دارند و گاه تأکید گذاشتن بر یکی برجسته‌سازها و جامعیت همان بخش را به نمایش می‌گذارد و گاه از طریق یکی از این دو قصد منظور خاصی را دنبال می‌کنیم که دیگری به تنهایی توان و یارایی این چنین تفکیکی را ندارد. در فلسفه‌ی سیاسی

این تنها موردی نیست که با جدایی سازی، دستیابی به معنایی خاص را تسهیل می کنیم. برای نمونه می توان در فلسفه ی سیاسی مورد دموکراسی یا حق شهروندی را جداگانه به بحث گذاشت و البته مواردی دیگر را. در این جا فقط فعلاً می خواهیم چارچوبی مستقل برای فلسفه ی قانون اساسی دست و پا کنیم و موقعیت بالنسبه خود مختار این حوزه را از شفافیت بهره مند سازیم.

اگر تنها به مدد فلسفه ی سیاسی به تحلیل قانون اساسی و نمودهایش روآوریم، این امکان وجود دارد که جزء را فدای کل سازیم و از عهده ی نمایش موقعیت مستقل و خودمختار جزء برنیاییم. از این گذشته فلسفه ی قانون اساسی به ویژه در دورانی که مفهوم قانون اساسی و معنای تاریخی چنین سندی اهمیتی فزاینده ایفا می کند، شاید تنها روشی باشد که بهتر بتواند جلوه ها و کلیت سندی همچون قانون اساسی را بنمایاند.

در ایران عده ای بر این تصورند که با افزودن یا برداشتن ماده ای می توانند معنای قانون اساسی را یکسره دگرگون سازند. این تصور ساده لوحانه به خصوص در فضای رویکردهای دوگانه ساز گمراهیهای بسیار به بار می نشاند. دو نمونه از این دست از دوگانه سازیها را که اختلافات نظری کاذب به بار آورده است در اینجا ذکر می کنم: یکی دوگانه سازی پادشاهی - جمهوریت است و دیگری دوگانه سازی دین است و عرف.

لیبرالیسم همچون فلسفه ی قانون اساسی

در زیر نکته هایی را در ارتباط با لیبرالیسم و قانون اساسی می آورم و پیوند و گسست این دو مقوله را می نمایم.

لیبرالیسم متکی به قانون اساسی شکلی از حکومت است که حامی و پشتیبان اصول لیبرالیسم کلاسیک به شمار می رود و رعایت و پیروی از قانون را واجب می داند. این شکل از حکومت را نباید برابر گرفت با «دموکراسی لیبرال» که انتخاب حکومت را هدف می گیرد.

لیبرالیسم متکی به قانون اساسی به سنتهای ژرف در تاریخ غرب وابسته است و به آزادی عمل و شأن و منزلت و قدر فرد ارج می نهد در برابر استبداد و زورگویی صرف نظر از منشاء آن خواه دولت باشد، دین یا جامعه. در ساختارچنین دولتی، بازار لیبرال براساس قانون اساسی تنظیم و حمایت می شود و تجارت به طور عمده آزاد است هرچند یکسره از قید و بند رها نیست.

در تاریخ معاصر به معنای وسیع کلمه از دموکراسی و رواج آن فراوان سخن به میان آمده است. برای نمونه در گزارشی از «خانه ی آزادی» به سال ۲۰۱۸ آمده است که حکومت ۱۱۶ کشور در جهان براساس انتخابات شکل گرفته اند. با این حال بسیاری از این کشورها از نظر قانون اساسی - شان لیبرال به شمر نمی روند. از این رو در ضمن می توان گفت لیبرالیسم مبتنی بر قانون اساسی متفاوت است از مکتب گزینش قانون اساسی به شیوه ای لیبرال. در مورد نخست ارزشهای حاکمیت فردی در مقیاس قانون اساسی از تأکید برخوردار می شوند، در حالی که در ارتباط مورد دوم آزادی ارزشهای خاص تنظیم کنندگان قانون اساسی از توجه برخوردار می گردند.^{۱۲} کوتاه سخن آنکه می توان قانون اساسی داشت بی آنکه به ارزشهای لیبرال پایبند بود. مهمترین ارزش لیبرال همانا «بازار آزاد» است. در اینجا بازار آزاد محدود به تجارت نمی شود؛ حتی حوزه ی هنر و اندیشه را هم دربرمی گیرد. داشتن قانون اساسی به تنهایی هیچ چیزی را روشن نمی سازد حتی پایبندی به قانون اساسی را. آنچه اهمیت دارد «محتوای قانون اساسی است».

روزنامه نگار و پژوهشگر سیاسی آمریکایی به نام «فرید ذکریا» اصطلاحی را ضرب کرده و رواج داده است که به نام «دموکراسی غیر لیبرال» شهرت یافته است. دموکراسی غیر لیبرال نظامی حکومتی است که گرچه در آن انتخابات برگزار می شود، شهروندان امانتسبت به فعالیتهای کسانی که قدرت واقعی را در دست دارند به علت فقدان آزادیهای مدنی، اطلاع و آگاهی ندارند. از این رو این جامعه ها را نمی

^{۱۲} در اینجا می توان به نوشته های زیر نگاه کرد:

Freedom in the World of 2018. Freedom House 5 Nov. 2019.

And: Fareed Zakaria. The Rise of Illiberal Democracy. Foreign Affairs 9 Feb. 2014.

توان جامعه‌ی باز (= آزاد) دانست. جامعه‌های غربی در اساس لیبرالیسم را همچون فلسفه‌ی قانون اساسی خود دانسته یا برگزیده اند.

اصول لیبرال عرصه‌ی رقابت را در جامعه‌های مدرن غربی می‌سازند. این جامعه‌ها از رقابت در جهت همکاری بهره می‌جویند و آن را به خدمت می‌گیرند به نحوی که نه فقط در حوزه‌ی علم که در پهنه‌ی اقتصاد و در سیاست نیز از آن فایده می‌برند. «اینگو پایس» می‌نویسد لیبرالیسم عامل مؤثری بوده است در گذار از جامعه‌های پیشا مدرن به جامعه‌های مدرن. نشانه‌ها و خصوصیات عمده‌ی آن را می‌توان در یک نظم سه گانه خلاصه کرد:

الف- علم و دانش متکی به رقابتهای مبتنی بر استدلال؛ ب- توسعه‌ی اقتصادی مبتنی بر کسب و کار و بازرگانی رقابتی؛ پ- دموکراسی پارلمانی مبتنی بر رقابت احزاب.^{۱۳} از نظر «اینگو پایس» تعامل میان این سه نظام و همکاری آنها با یکدیگر پویایی غیر قابل تصویری را آزاد می‌سازد که می‌توان آنها را در چارچوب فراگردهای رهاسازی توصیف کرد:

الف- تولید سیستماتیک (منظم) دانش، فکر را از تابوهای سنتی و همچنین از بند پیشداوریهای گونه‌گون رها می‌سازد و از این طریق ذهن انتقادی عقلانی و سازنده‌ای را به بار می‌نشانند که بسته به موقعیت، دستیابی به شناخت و معرفت را ممکن می‌سازد.

ب- تولید سیستماتیک و منظم کالا بر اساس اقتصاد بازار، دانش تازه و نوآورانه‌ای را به بار می‌آورد، معیارهای زیستی را ارتقا می‌دهد و انسانها را از فقر و نیاز می‌رهاند که آنها را نه فقط غنی تر می‌کند، بل زندگی سالم تر و طولانی تری را برایشان فراهم می‌آورد.

پ- تولید سیستماتیک (منظم) قانون، رعیت (رعایا) را تبدیل به شهروندانی می‌کند که خود را شهروند کشور می‌دانند. این شهروندان (citoyens) به عرصه و عمل سیاست دلبستگی نشان می‌دهند و به عنوان بورژوا (bourgeois) یعنی سرمایه دار و کاسبکار منافع خود را پی می‌گیرند و در کسوت مصرف کننده‌ی مستقل و کارفرمای مستقل، سرنوشت بنگاه‌های اقتصادی را رقم می‌زنند و تعیین می‌کنند.

در هر سه‌ی این سه سیستم (نظام) عنصر رقابت همچون ابزار همکاری اجتماعی نقشی اساسی به عهده می‌گیرد و درست به همین علت هر سه سیستم گونه‌ای از نظم را سامان می‌دهند و هر یک از این سیستمها چارچوب منظم معینی را عرضه می‌کنند.

برای مثال رقابت اندیشه‌ها در عرصه‌ی علم تنها هنگامی میسر می‌شود و که انتقاد فقط متوجه مسائل و پرسشهایی می‌شوند که در یک فراگرد اجتماعی به قصد زدودن

¹³. See: Ingo Pies. Liberliasmus als Verfassungsphilosophie westlicher Gesellschaften. Diskussionspapier .No.2021-03.Martin-Luther.Uni.Halle 2021.

اشتباهات و نقایص به کار می افتند و به همکاری نظریه و عمل (تجربه) بسان معیار جستجوی حقیقت سازماندهی می شوند بی آنکه منافی دیگر را مد نظر قرار دهند. یا رقابت در عرصه ی اقتصاد فقط وقتی دارای کارکرد می شود که همکاری میان عرضه و تقاضا در حوزه ی قیمت گذاری آزادانه به کارگرفته شود و رقبای اقتصادی را وادار به قبول این امر بسازد و قواعد رقابت آزاد را بپذیرند. درست همینجاست که بازار آزاد مبتنی بر یک چارچوب قاعده مند عمل می کند. رقبای اقتصادی ناچارند در چنین فضا و چارچوبی دست به فعالیت بزنند و از قواعد رقابت منصفانه پیروی کنند. نه فقط علم و اقتصاد بلکه سیاست هم نیازمند چارچوبی نهادینه است تا رقابت تبدیل به هرج و مرج نشود. از این رو برای آنکه ساختار کارکردی سیاست در خدمت شهروندان قرارگیرد، رقابت باید مبتنی بر نظم ساماندهی شود. به همین سبب اقدامات و پیش بینیها و تدارکات متعددی اهمیت پیدا می کنند. تقسیم کار میان سطوح مختلف، تفکیک قوه ی قانونگذاری و قوه ی اجرایی، استقرار قوه ی قضایی مستقل (شامل قانون اساسی و حقوق اداری مبتنی بر دادرسی عادلانه دریک حوزه ی قضایی صاحب صلاحیت) و همچنین حضور فضای عمومی فارغ از نظارت و سانسور همان قدر اهمیت دارد که حضور مجموعه ی مستقلی از رسانه های عمومی در جهت شکل دادن به افکار عمومی و بر ملا ساختن فساد و نارساییها.

این سه نظام در مقابل منطق سنتی قراردادارند. علم به اقلیتها این امکان را می دهد که اکثریت را متقاعد کنند. یعنی حتی یک نفر می تواند اکثریت را مجاب کند. در عرصه ی اقتصاد آزاد حتی یک نوآور قادر است و این حق را دارد به مدد نوآوریهایش رقبا را کنار بزند به نحوی که فشار رقابت سربر بکشد و همه را به پیروی از خود فراخواند و نقش پیشرو پیشآهنگ را به اجرا در آورد. در پهنه ی سیاست برای نمونه رجحاناتها و امتیازهای اشرافیت کنار می رود اما مجموعه ای دموکراتیک از انسانها و افرادی قد علم می کنند که از نظر حقوقی با هم برابرند و همه فقط به اعتبار ارزش انسانی به رقابت می پردازند. از این رو سیاست به جای کنار گذاشتن افراد به ادغام آنها در یک مجموعه ی انسانی دلبستگی نشان می دهد.

این چنین رویکردی با رویکرد جامعه ی سنتی و پیشامدرن تفاوت دارد. جامعه ی سنتی متکی است به تولید کشاورزی و تأمین خوراک در حالی که جامعه ی مدرن به گونه ای نظام مند عرصه ی تولید دانش، کالا و حقوق را رها می سازد و در نتیجه دگرگونی اخلاقی ژرفی را به بار می نشاند. این امر بدان معناست که اخلاق رایج در حوزه ی گروه های کوچک در جامعه ی سنتی به شیوه ای گسترده تبدیل به یک سیستم اخلاقی می شود. این سیستم اخلاقی مستقل از خصوصیات فردی عمل می کند و برای همه ی افراد قواعد و حقوق و وظایفی یکسان و برابر عرضه می کند. کارکردهای جامعه ی مدرنی که محصول این سیستم اخلاقی است (یعنی این سیستمهاست) به طور قطع و یقین صرف نظر از وضعیت و موقعیت فرد، خصلتی عام دارند.

آنچه «اینگوپایس» در ارتباط با لیبرالیسم می گوید همه در خور توجه و سنجیده اند. اما او ناگاه به حوزه ی تمدن غرب می پردازد و کاربرد این سیستمها و این دیدگاه لیبرالی را در آنجا با ذکر نمونه برمی رسد. معتقد است غرب لیبرال، بردگی را ابداع نکرده است، بل با آن روبه رو شده و آن را از میان برداشته است. البته که این داوری سخنی دقیق نیست. دوران استعمار و کلونیالیسم و تاریخ ایجاد و گسترش آمریکا حکایت دیگری را برای ما روایت می کنند. او بر این باور است که پدیده ی جنگهای فاتحانه به غرب لیبرال تعلق ندارد. غرب این پدیده را در برابر خودیافته و آن را تحقیر کرده است. غرب هواخواه «حق قوی» نبوده است، بل از «قدرت حق» پشتیبانی کرده است.

به همه ی این دست از داوریهای او نمی پردازم اما لازم می دانم یکی دو نکته را در اینجا یادآور شوم.

نخست آنکه غرب از نظر او کلیتی است یکپارچه و در هم تافته. گویی همه ی غرب یکسان عمل کرده است و تجربه ای واحد را به جان آزموده است. سرنوشت استعمار و کلونیالیسم و حتی رشد سرمایه داری جلوه ها و تجربه های مختلفی را به نمایش می گذارد که خشونت و فجایع فراوانی را به بار نشانده است. از برده داری گرفته تا جنگ و نابودسازی فرهنگها و کشورها در مقاطع مختلف تاریخ توسط شماری از کشورهای غربی به وقوع پیوسته اند. حتی خود سرمایه داری با پامال کردن حقوق کارگران شکل گرفته و به سامان رسیده است.

دو دیگر آنکه شکل و شمایل یک نظریه ی لیبرال را نباید با کل غرب در همه ی دورانها یا حتی دوران تجدد همسان دانست. دیدگاه لیبرال به صورتی که در بالا آمد از آغاز به همین گونه نبوده است. این نظریه در طول تاریخ و بر اثر تجربه های بیشمار ساخته و پرداخته شده و به تدریج پالایش شده و صیقل یافته است. این تصور که یک نظریه ی لیبرال به نحوی که آمد از آغاز به همین گونه بوده است، استنباطی است ساده انگارانه. اگر نگاهی بیندازیم به سرنوشت بومیان آمریکای خاصه شمالی و نابودسازی آنان، سخن محقق ما به هیچ رو جدی نمی نماید. کلونیالیسم انگلیسی و اسپانیایی یا حتی کشورهای کوچکتری چون هلند و پرتغال نیز چه در آسیا و چه در آفریقا نمونه های موجهی به شمار نمی روند. البته اکنون برخی از تاریخنگاران بر این عقیده شده اند که این دست از استعمارگران حتی با وجود خشونتهایی متعددی که به کار بسته اند، ثمرات نیک و نوآورانه ای هم داشته اند. این چنین ادعا یا نگرشی به هر حال با آنچه در بالا زیر عنوان فلسفه ی لیبرالیسم خاصه در ارتباط با قانون اساسی آوردیم، ارتباطی ندارد. فلسفه ی لیبرالیسم به طور عمده به نگرش و کارکرد های لیبرالیسم در چارچوب درون کشوری می پردازد. لشکرکشیهای کشورهای غربی به کشورهای آنسوی دریاها و قاره های دیگر را باید به مدد ضوابط و رویکردهایی دیگر توضیح داد.

اما یک نکته ی دیگر. آیا می توان به یاری شرحی که از فلسفه ی لیبرالیسم در بالا آوردیم در جهت ساماندهی به یک قانون اساسی بهره گرفت؟ بی تردید پاسخ به این پرسش در مجموع مثبت است اما کافی نیست. نگرش سه سیستمی زمینه ای است مناسب در مسیر تدوین قانون اساسی مدرن و روزآمدی که آزادیهای فردی و اجتماعی را تضمین می کند اما ویژگیهای کشورها را در نظر نمی گیرد. برای نمونه در عصر انقلاب مشروطیت در ایران جدالی جدی و حساس در حوزه ی دین و دولت درگرفت که نه فقط در همان مقطع خصلتی سرنوشت ساز بازی می کرد، بل در اعصار بعدی نیز اهمیتی دورانساز ایفا می کرد. به بیان دیگر می باید در همین رابطه به شکل و ساختار دولت از نظر تاریخی و ارتباط آن با دین اکثریت مردم نیز به هنگام ساماندهی متنی جامع توجه داشت و راه حلهایی مناسب ویژگیهای هر ساختار سیاسی جستجو کرد. این تصور که نوع واحدی از نگرش لیبرال یا هر نوع نگرشی دیگر می تواند پوششی مناسب برای همه ی قانونهای اساسی باشد، تصویری است نادقیق. به بیان دیگر در دوران کنونی برخی رویکردها خصلتی عام و جهانی دارند اما نیازمند توجه به بسترهای ویژه در هر کشور و در هر حوزه ی تمدنی هستند. تصویری جز این، کشورها به خصوص کشورهای تازه پا یا کشورهای باستانی را که خواستار ورود به عصر مدرن اند با بحران مواجه می سازند.

رویکرد عام فلسفه ی لیبرال ناگفته هویتی واحد را ترویج می دهد و به مرحله ی تحول هر کشور اعتنایی ندارد.

کارل اشمیت

کارل اشمیت اندیشگری استثنایی به شمار می رود. دورانی پر تلاطم را به جان آموخت و محضر استادانی بزرگ همچون ماکس وبر را درک کرده و فکرش را به تدریج بالنده و پرورده ساخته بوده است. این تصور که او از آغاز سامان فکری بسته و درهم تافته ای داشته است، درست نمی نماید.

در ژوئیه ی ۱۸۸۸ به دنیا آمد و در آوریل ۱۹۸۵ درگذشت. حقوقدان بود و نظریه پرداز سیاسی. نوشته هایش به گونه ای گسترده استفاده از قدرت سیاسی را مورد توجه قرار داده است. به هرحال او را از نظریه پردازان محافظه کار برشمرده اند. انتقاد او از دموکراسی پارلمانی، لیبرالیسم و جهان وطنی توجه بسیار برانگیخته است. اشمیت هم در دوران وایمار مشاور حکومت بود و هم مشاور حزب نازی شد که به سال ۱۹۳۳ به آن پیوست. به باور بسیاری از تاریخنگاران اندیشه، نقد صریح و بی پرده ی او از لیبرالیسم، حکومت ظاهری قانون، و نهادهای سیاسی در مقیاس جهانی توانست در دوران پس از جنگ طیف وسیعی از متفکران را درحوزه های مختلف تحت تأثیر خود قرار دهد. نزدیکی او به حزب نازی موجب شده بود که مدتها او را نادیده بگیرند. نوشته ها و ترجمه ی آثارش به خصوص به زبان انگلیسی اما به تدریج در محافل علمی و دانشگاهی توجه برانگیخت و از دهه ی هشتاد میلادی او را در عرصه ی فلسفه ی سیاسی و حقوق، بحث انگیز ساخت و مطرح کرد.

شهرت اشمیت به ویژه مدیون نگرش او در طرد نگرش مکتب لیبرالیسم آئین نامه ای و وابسته به روش و شیوه ی دادرسی و اجرایی بود. باور نداشت که مباحث پارلمانی و قانونهای به اصطلاح بی طرف یا به قولی خنثی بتوانند همچون ابزاری مؤثر و میانجی در عرصه ی تضادهای میان منافع فردی و کانونها و انجمنهای عمومی به کار افتند و به کارگرفته شوند. از نظر او اولویت و تقدم با یک نظم یا نظام مؤثر و بنیادی و یک اقتدار مستقل و حاکم است که او آن را در دو اصطلاح «امر سیاسی» و «اتخاذ تصمیم» (توسط فرمانروا به هنگام ضرورت) برجسته و آشکار می ساخت. به خصوص از بابت همین دو مفهوم یا اصطلاح شهرت فراوان کسب کرده است.

آنچه اشمیت را به خود مشغول می داشت وجود یک نظم اساسی و بنیادی بود و ضرورت حضور فرمانروایی مقتدر. به بیان دیگر این دو پدیده در هیأت دو اصطلاح محوری او می توانست تجلی بیابد یعنی در «امر سیاسی» و در «اتخاذ تصمیم». مورد اول ارجاع می دهد به یک نظم بنیادی که هر نظام قانونی ای مبتنی بر آن برپا می گردد حتی دولت لیبرال. مورد دوم اجاع دارد به حضور فرمانروایی مقتدر که اختیار داشته باشد شرایط مطلوب را در جهت درست و به کارگیری هنجارهای متناسب تشخیص

دهد و در صورت لزوم و بروز خطر آنها را منتفی سازد. این فرمانروا باید بتواند فضایی برای کارکرد هنجارهای قانونی فراهم آورد و در شرایط فوق العاده یا در شرایط اضطراری هرگونه تهدید و خطری که متوجه انسجام دولت بشود از میان بردارد.

گرچه شرایط و عرصه‌ی واقعی سیاست به این آسانی که اشمیت فرض می‌کند، نیست اما روشن است که او از هواخواهان استقلال یا خودمختاری قوه‌ی مجریه است به ویژه به هنگام ضرورت. این تصور البته فضایی می‌آفریند در جهت فرمانروایی و راقانونی و توسل آسان حکومتگران به ابزار اقتدارگرایانه. چه کسی شرایط اضطراری را تشخیص می‌دهد یا کدامین فرمانروایی استفاده از این حق را به خود تخصیص می‌دهد؟ این چیزها خاصه در تاریخ آلمان پیوند خورده است با تاریخ وایمار که عاقبت خوشی نداشت.

نقد اشمیت از لیبرالیسم نیز به باور بسیاری ریشه دارد در ضعف جمهوری و قانون اساسی وایمار. در اینجا خوب است چند نکته در ارتباط با «جمهوری وایمار» بیاورم.

جمهوری وایمار

جنگ جهانی اول از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ که به حق می‌توان آن را جنگی خانمانسوز نامید سرنوشتی سخت غم‌انگیز برای کشور آلمان رقم زد. متفقین قرارداد ورسای را بر آلمان تحمیل کردند و خشم مردم این کشور را برانگیختند. فضایی شورشی و حتی انقلابی بر آلمان چیره شد. جمهوری وایمار از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۳ در آلمان برپاگشت که در هیأت یک جمهوری فدرال متکی به قانون اساسی سروسامان گرفته بود.

جمهوری وایمار به طور رسمی «جمهوری آلمان» *Deutsche Republik* نامیده می‌شد. این جمهوری بر اثر یک مجلس مؤسسان در شهر «وایمار» رسمیت یافت. قانون اساسی وایمار در نشستهای مجلس مؤسسان در فاصله‌ی ۶ فوریه‌ی ۱۹۱۹ تا ۱۱ اوت ۱۹۱۹ به بحث گذاشته و تصویب شد.

جمهوری وایمار از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۳ با معضلات و مشکلات فراوان دست به گریبان بود. تورم و افراطیگری سیاسی آمیخته باقتلها سیاسی و دو کوشش در جهت کسب قدرت توسط نیروهای شبه نظامی و همچنین اختلاف و جروبحث با فاتحان جنگ جهانی اول سراسر فضای سیاسی و اقتصادی جتماعی کشور را فراگرفته بود. این فضای آشفته در فاصله‌ی ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ به مدد کوششهای متعدد توانست اندکی ثبات پولی و سیاسی برقرار سازد و جمهوری تازه پا را اندکی آرام سازد. به همین جهت این سالها را دهه‌ی طلایی سالهای بیست نام نهاده‌اند. اما بحران جهانی اکتبر ۱۹۲۹ آلمان را نیز به بحران سوق داد. بیکاری فزاینده به فروپاشی و سقوط و شکست حکومت ائتلافی انجامید. از ۱۹۳۰ چند صدراعظم تنها به مدد فرمانهای اضطراری

توسط «پاول هیندنبورگ» کشور را اداره می کردند تا آنکه «آدولف هیتلر» در ۳۰ ژانویه ی ۱۹۳۳ در کسوت صدراعظم قدرت را به دست گرفت.

فضای حاکم بر «جمهوری آلمان» مرا به یاد دوران شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد ۳۲ می اندازد که دموکراسی تازه پای ایران در معرض افراطیگری، مشروطیت ستیزی، قتل‌های سیاسی و افراطیگری غیر مسئولانه قرار گرفته بود و همه ی سیاستگران از حکومتگران گرفته تا به اصطلاح «اپوزیسیون» عنان گسیخته و «وابسته» با تمام نیرو علیه پادشاهی جوان و دموکرات دست به کار بودند. این نیروها نه اندیشه ی سیاسی منسجم و مسئولانه ای داشتند و نه به بقای کشور می اندیشیدند. تمام نظام مشروطه را عامدانه به چالش می خواندند و پادشاه جوان را به جیتی ناخواسته می راندند که بازدهی نمی داشت جز تمرکز قدرت و ناچار دست دراز کردن به سوی قدرتی خارجی در جهت تقویت نظامی و خرید سلاح. تاریخ نویسی این دوره و گناهکار جلوه دادن پادشاه چیزی نبوده است جز فریبکاری و دورغپردازی و تولید تاریخ کاذب.

هامش: چنانچه بخواهیم بحرانهای برآمده در جمهوری وایمار و دهه ی شهریور بیست را در این دوکشور درست بسنجیم باید قادر باشیم چنین کاری را با اتکای به نظریه ای سیاسی به سرانجام برسانیم. باید بتوانیم بسترهای فرهنگی و میزان رشد سیاسی هر جامعه را در هر کشور در نظر بگیریم و از توسل به مفاهیم مطلق بپرهیزیم. دموکراسی در وایمار وابسته بوده است به تاریخ آلمان و دموکراسی در ایران تابعی بوده است از مرحله ی رشد مشروطیت در ایران. هر دو کشور بی تردید در معرض جنگ بوده اند. یکی شکست خورده در جنگ و دیگری هر چند بی طرف اما تحت هجوم بیگانه. در آلمان مردم بر این تصور بودند که زیاده خواهی نیروهای خارجی خاصه قرارداد ورسای موجب نابسامانی بوده است و در ایران نیروهای سیاسی به مدد بیگانگان رستگاری سیاسی را در حذف مشروطیت و سنتهایش می جستند بی آنکه حضور قوای بیگانه و زیانهای حضورشان را بسنجند. این هر دو گرایش نتایج زیانبار برجانشاند. قصدم این نیست به تفصیل به این چیزها بپردازم. می خواهم بگویم در هر جامعه ای باید بسترهای فرهنگی و سیاسی را در نظر داشت وگرنه تسلیم کلی گوییهای سیاسی می شویم و از داوری خردمندان دور می مانیم. و دیگر این که اگر ایران نظام سیاسی خود را از دست می داد دستخوش تفرقه و تجزیه می شد. در چنین وضعی حفظ نظام موجود با همه ی کاستیهایش از اولویتهای استثنایی برخوردار بود. این چیزها را نمی توان آسان به داوری سپرد. باید به هر حال نظرو نظریه ای منسجم داشت تا گفتاری خردمندانه سامان بگیرد.

چگونه می توان شاهد حضور نظامی انگلیس و روسیه در ایران بود بی آنکه قرارداد ۱۹۰۷ این دوکشور را در ارتباط با ایران به یاد آورد؟

نمونه ای می آورم. کسانی که تصور می کنند تمدن غربی ذروه ی تمدن بشری است نه فقط به نفی دیگر تمدنها دل می سپرند، بل خواری و حقارت و در نهایت نفی خود

را می ستایند و فکر می کنند پخته خواری دریچه ی نجات از وضع کنونی است. یکی از دشواریهای اندیشه های مدعی نوحواهی بسته بودن این نوع از نگرشهاست که گاه نقد تاریخ ایران را به یاری نگاهی تک-محوری چون «دینخویی» سامان می دهند و گاه به حدی افراطی می شوند که چاره ی به اصطلاح برون رفت از بن بست را پناه بردن به غرب می پندارند. وبامزه آنکه همین امر را نیز ناممکن می دانند و با بانگ بلند فریادبرمی آورند که نه غرب شما را می پذیرد و نه قادر هستید غربی شوید!

روزگاری بود که مرحوم تقی زاده می خواست از سرتا پا غربی شویم. پسانتر این پرچم را رها کرد و اندکی نسیم اصلاح به آن دمید. بعدها جلال آل احمد در سایه ی احمد فردید به «غرب زدگی» یورش برد و انواع نقدها را در زمان حیات و پس از آن به جان خرید.

یکی پرچم آسیا برافراشت در برابر غرب و دیگری خودمحوری را در پرتو «آنچه خودداشت» جاززد. کار به جایی رسید که عده ای به فکر افتادند از طریق «گفتگو» راهی بجویند. جمهوری اسلامی هم همین روش را برگزید بی آنکه به یاد آورد در اسلام فقط «دارالاسلام» را داریم و «دارالحرب» را پس چه سود که پرچم سفید طالبانی هوا کنیم. اما نه تنها «گفتگو» راه نیفتاد، بل بیراهه ی «گفتمان» هم چاره ساز نشد. آیا می توان این همه بازیگوشی فکری را هم «دینخویی» نامید؟ به جای آنکه تمدنمان را ارج بگذاریم و شاهراه نوسازی و احیای تمدنی را از درون بیماییم و دستاوردهای تمدنهای دیگر را اندیشیده بیاموزیم و بسنجیم، همواره کوشیده ایم با پرش حساب نشده قله های کوهها را پشت سر بگذاریم و خوراکی ناجور و درهم جوش فراهم آوریم. ما عادت نکرده ایم مشق شبمان را با حوصله و با اتکای به صبر و شکیب انجام دهیم. نه دینهایمان را درست نقد کرده ایم و نه به اندک نوآوری و تجدیدی که در آستانه ی انقلاب مشروطیت و درخود این انقلاب و در دوران مشروطه ی پهلوی رسیده بودیم، درست ارج گذاشته ایم. چه سود که از فرط ناراحتی، به شیوه ای نیچه گونه، نیهیلیسم تاریخی بپروانیم؟

ما وارث تمدنی هستیم که داشته ایم. نفی این تمدن سودی دربر ندارد. سنجش اندیشیده و تأمل در جوهر و هستی این تمدن است که ما را مسنول خود و گذشته ی تمدنی مان می سازد و وامی دارد بپذیریم که تنها از این طریق در پس امروز بود فردایی. بازگردیم به اشمیت: می گفتیم اشمیت در نقد لیبرالیسم کوشا بوده است. او که ریشه داشت در اردوی محافظه کار و به اعتباری وابسته بود به جناح راست، نقد لیبرالیسم را پیوند می زد با ضعف جمهوری وایمار. از همینجا بود که فکر نگارش رساله ی «بحران دموکراسی پارلمانی» نشأت گرفت. فرسایش و زوال اصول پیوند دهنده ی میان لیبرالیسم و دموکراسی را با پوست و گوشت خود لمس می کرد و به همین سبب چاره را در گزینه های اقتدارگرا می جست. لیبرالیسم و دموکراسی بر حسب اتفاق و در سهمی نامتوازن به هم پیوند خورده بوده اند در حالی که تصور می کرد نظام دیکتاتوری با مردم سالاری (دموکراسی) سازگاری دارد و وسیله و ابزاری است در

جهت هویت سازی مردمی. شباهتها و حتی همگنیهایی می بینیم میان نقد اشمیت از لیبرالیسم و نحوه شیوه ای که چپ مارکسیستی و در برهه ای چپ لینی- استالینیستی از لیبرالیسم به دست می دادند و بر همان اساس خواستار برپایی دیکتاتوری پرولتاریا می گشتند گویی که این دیکتاتوری نظام حکومتی اکثریت مردم یعنی زحمتکشان است. جمهوری وایمارنه نظام مطلوب اشمیت بود و نه نظام آرمانی جریان وطف گسترده ی چپ. این جمهوری بر اثر انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ شکل گرفت. نظام مشروطه ی سلطنتی کنار رفت و به نظام دموکراتیک پارلمانی جای سپرد. هواخواهان نظام جمهوری پارلمانی وایمار از همان آغاز تحت فشار نیروهای افراطی چپ و راست درون و برون پارلمانی قرار گرفتند.

اشمیت در «بحران دموکراسی پارلمانی» (۱۹۲۳) به این امر می پردازد. می دید اصول و بنیادهایی که لیبرالیسم را با دموکراسی می پیونداند در معرض فرسایش مداوم و فزاینده قرار گرفته اند. از همین رو بود که گزینه ی اقتدارگرایی را در نظر گرفت. از نظر «اشمیت» لیبرالیسم و دموکراسی بر حسب تصادف به هم پیوند خورده اند به خصوص در همین دوره ی وایمار. به همین لحاظ معتقد بود دیکتاتوری با دموکراسی در اصل سازگار است و می تواند بستری شود در جهت هویت سازی مردمی. در دموکراسی پارلمانی فرض بر این است که پارلمان بر اساس مباحث و گفتارهای عقلانی و خردمندانه و رای موجودیت فراکسیونهای (گروه بندیها و جناحهای سیاسی- حزبی) پارلمانی به تفاهم می رسد. این امر به باور اشمیت در عمل رخ نمی دهد و تحقق نمی یابد. مباحث پارلمانی و اتحاد فراکسیونهای پارلمانی در واقع مبتنی شده اند بر مخالفت با به اصطلاح نظام استبدادی یا به زبان سیاسی با نظام مطلق گرا. اپوزیسیون در برابر این دشمن مشترک یعنی حذف دشمن مشترک لیبرالیسم و دموکراسی که همراه با پیدایش و ظهور دولت مدرن بوروکراتیک، سیاستهای حزبی، تضادهای طبقاتی، تبلیغات رسانه ها و رانشها و تلاشهای خردستیزانه منجر شده است به تخریب اعتماد عمومی به مباحث پارلمانی و ایجاد مکانیسمی درون تهی بی آنکه متکی باشد به بستر فلسفی توجیه کننده ای برای روشها و آیینهای پارلمانی. در نتیجه قانونهای مصوب پارلمان را نمی توان معرف و تجلی اراده ای خرد-محور دانست. این قانونها در عمل محصول توافق و سازش میان شماری از اقتصادگران و جناحهای اجتماعی اند. به همین جهت می توان گفت پارلمان به جای آنکه ورا ی این منافع عمل کند و برتر از همه بایستد و جایگاهی مقتدارانه داشته باشد، تبدیل گشته است به ابزاری در خدمت منافع سازمان یافته به نحوی که خودمختاری و استقلال دولت را به مخاطره می افکند. اشمیت مانند ماکس وبر که شاگرد او هم بوده است معتقد است این چنین معضلات و مسائلی برای رژیمهای لیبرال خصلتی واگیر دارند که به زبان محاوره نوعی بیماری بومی در دوران دموکراسی توده ای به شمار می روند.

اشمیت به منظور تقویت استدلال خود در نقد لیبرالیسم ناچار به نظریه ی مارکسیستی توسل می جوید و از آنجا عنصر استبداد را که در کسوت نظری دیکتاتوری پرولتاریا

سربرکشیده است وارد بستر نکوهش لیبرالیسم می سازد با این تفاوت که میان گونه های خردورز و خردستیز آنها تفاوت قائل می شود. در مارکسیسم سنتی که آن را مارکسیسم ارتدکس می نامند علی الاصول اندیشه ها و ایده ها بازتاب نیروهای اقتصادی و اجتماعی اند و به همین اعتبار از اهمیت آنها در کسوت ایدئولوژی سیاسی کاسته می شود. از طرف دیگر نظریه ای مارکسیستی را داریم که خصلتی جدلی دارد بدین معنا که خود را پیام آورنگرشی مسیحا گونه می داند و وعده ی پیروزی طبقه ی کارگر را در مقیاس جهانی بشارت می دهد. این نظریه بر این باور است که نزاع طبقاتی سرانجام به سود پرولتاریا خاتمه می یابد.

به باور شماری از تحلیلگران، نیروی محرکه ی مارکسیسم در همین نزاع طبقاتی نهفته است در حالی که کارل اشمیت این نیروی محرکه را در هیأت ناسیونالیسم ترسیم می کند. در نظر او ناسیونالیسم اسطوره ای نیرومند تر از طبقه است. ناسیونالیسم بستری سرزمینی دارد و متکی است به خصوصیات فرهنگی، زبانی و نژادی که قادرند خصوصتهایی گسترده سامان دهند و تضادهای سیاسی گسترده ای پیروورانند.

تصورم براین است که کارل اشمیت روش شناسی واحدی را پی نمی گیرد. بسته به مورد از روشی خاص پیروی می کند. او که حقوقدان است از حقوق به جامعه شناسی و سیاست و روابط بین الملل دست می اندازد و به همین اعتبار روشهایش را سروسامان می دهد. شاید به این نکته باز برگردم. در این نوشته بیشتر با کارل اشمیت از بابت قانون اساسی سروکار داریم. به اختصار به این جنبه از موضوع توجه می

دهم.

قانون اساسی از نظر کارل اشمیت

کتاب «نظریه ی قانون اساسی» اثر «کارل اشمیت» نخستین بار به سال ۱۹۲۸ به چاپ رسید. دهمین چاپ آن تاریخ ۲۰۱۰ را نشان می دهد.^{۱۴} نسخه ای که من در اختیار دارم چاپ یازدهم این نوشته است به تاریخ ۲۰۱۷.

«اشمیت» در همان نخستین جمله ی کتابش آگاهانه نکته ی مهمی را عنوان می کند. می نویسد کتابهای متعدد و برجسته ای در باره ی قانون اساسی «وایمار» (نخستین قانون اساسی دموکراتیک در آلمان به تاریخ ۱۱ اوت ۱۹۱۹) نوشته شده است. در نتیجه نیازی به بازنویسی نیست. آنچه او می خواهد عرضه کند توجه به عرصه ای است که آن را «نظریه ی قانون اساسی» می نامد. این حوزه یا عرصه ی حقوقی را شاخه ای از «حقوق عمومی» می داند.

در یکی از نوشته های پیشینم به این ویژگی رویکرد «اشمیت» توجهی گذرا داده بودم. در آلمان سنت و پیشینه ی نظریه ی سیاسی در اساس در کتابهای «نظریه ی دولت» (Staatslehre) که به بستر حقوقی دولت نگاه می اندازد، بازتاب داشته است. در این زمینه کتابهای برجسته ای انتشار یافته است. هدف و قصد او این است که بتواند یک «سیستم» منسجم در تباط با «نظریه قانون اساسی» بنا کند و بکوشد به عرصه ی نظریه ی قانون اساسی همچون شاخه ای از حقوق عمومی بپردازد. آنچه به باور «اشمیت» در آلمان رخ داده بود این بود که عرصه ی نظریه ی قانون اساسی در چارچوب پرسشهای نظریه ای بنیادی مرتبط با نظریه های دولت و حوزه ی مسائل فلسفی، تاریخی و جامعه شناختی جایگاهی مبهم داشته است.

در زبان آلمانی واژه ی *Verfassung* را در معنای «قانون اساسی» به کار می برند. این واژه در انگلیسی و در فرانسه برابر است با *constitution*. در ضمن همین واژه در ارتباط با حال و وضعیت یا موقعیت یک فردانسانی یا مؤسسه یا یک اتحادیه یا جز آن نیز به کار می رود. واژه های مترادف انگلیسی و فرانسه نیز همین کاربرد و معنا را دارند. از این رو وقتی این واژه را در ارتباط با وضعیت یعنی قانون اساسی یک دولت (یعنی یک کشور) به کار می بندیم باید معنای آن را محدود کنیم تا دستیابی به یک تفاهم امکانپذیر شود.

در زبان فارسی یا در زبان عربی از همان آغاز با معنایی خاص سروکار داریم که پیوند می خورد با معنایی محدود یعنی قانون بنیادی یا قانونی اساسی یک کشور یا وحدت سیاسی معین و مشخصی. در اینجا مراد ما چیزی نیست جز وضعیت کلی یک اتحاد یا

¹⁴.Schmitt, Carl. *Verfassungslehre*. 11. Auflage. 2017. Duncker & Humblot. Berlin. Vorwort P. XI.

وحدت سیاسی یا نظمی معین. در فارسی می گوئیم «قانون اساسی» و در عربی نیز همین ترکیب را به کار می بندند یا در بسیاری از متنها واژه ی «دستور» را مورد استفاده قرار می دهند.

از آنجا که کارل اشمیت جلوه های مفهومی گونه گونی برای قانون اساسی قائل است از همان آغاز کتاب مشهورش به نام «نظریه ی قانون اساسی» می کوشد این جلوه های مفهومی را دسته بندی کند. رویکرد او به چهار بخش می انجامد که در زیر خلاصه ای از هر یک از آنها را می آورم.

نخست از «مفهوم مطلق قانون اساسی» سخن می گوید. در اینجا مراد او از این اصطلاح همانا «وحدت سیاسی مردم یک کشور» است. واژه ی «کشور» را در اینجا برابر گرفته ام با «دولت» که در آلمانی Staat می گویند یعنی همان state در انگلیسی یا état در فرانسوی. تصورم بر این است که این واژه را باید در فارسی بسته به مورد «کشور» یا «دولت» ترجمه کرد.

منظور اشمیت از «کشور» در اینجا یک «کشور» مشخص و معین است. بدین ترتیب این مفهوم محدود می شود به موقعیتی معین و خاص. این موقعیت معین در وجود «دولتی» مشخص متجلی می گردد که تبلور وحدت سیاسی آن «کشور» است. این تبلور، بیانگر «هستی دولتی» یعنی موجودیت دولت است که در اینجا به معنای «وضعیت کلی» این وحدت و نظم سیاسی خاص است.

در همین رابطه مفهوم قانون اساسی در عین حال می تواند در معنای «نظم به هم پیوسته ای از هنجارها» به کار برود. یعنی به معنای تبلور یک وحدت نه یک وحدت مشخص، بل به معنای وحدتی اندیشیده یا وحدتی فکرشده (ideelle Einheit).¹⁵ به باور اشمیت این هردو مورد به مفهوم قانون اساسی خصلتی مطلق اعطاء می کند که آن را مفهوم مطلق قانون اساسی می نامیم چون این مفهوم یک کلیت واقعی یا اندیشیده ای را به نمایش می گذارد.¹⁶

در کنار آنچه آمد امروزه شماری از قانونهای کناره هم چیده را نیز قانون اساسی می نامند. بدین اعتبار دو مفهوم قانون اساسی و قانونهای اساسی را بسیاری به یک معنا به کار می برند یا یکسان می پندارند. از این رو هر یک از قانونهای موجود در یک متن جامع قانون اساسی نیز در معنای قانون اساسی جلوه گر می شوند. اینجاست که چنین استنباط و درکی از قانون اساسی خصلتی نسبی پیدا می کند. این خصلت نسبی دیگر به یک کلیت یا یک نظم یا یک وحدت اشاره ندارد و ارجاع نمی دهد، بل تعدادی یا شماری یا بسیاری از قانونهای قانون اساسی را هدف می گیرد و منظور می کند.

¹⁵. مترجم انگلیسی واژه ی آلمانی ideell را ideal ترجمه کرده است. این ترجمه دقیق نیست. واژه ی آلمانی به معنای اندیشیده است و فکرشده. صفتی که به کار می برد درست است اما شاید معادل دیگری در انگلیسی نیافته است.

¹⁶, Ibid. Absoluter Verfassungsbegriff.P.3.

تعریف رایج در کتابهای آموزشی و نظری از قانون اساسی چیزی است برابر با هنجار بنیادی یا قانون پایه (قانون بنیادی یا همان قانون اساسی). واژگانی چون بنیادی یا پایه و اساسی از نظر اشمیت معنایی روشن ندارند و در تفسیر قانون اساسی حامل همان معنایی هستند که ما در اصطلاحاتی چون *lex fundamentalis* یا *Grundgesetz, Grundnorm*, می بینیم و درک می کنیم.

الف- به اعتبار آنچه آمد قانون اساسی در معنای مطلق نخست می تواند معرف شیوه ی هستی هر گونه ای از وحدت سیاسی باشد.

۱. نخستین معنای قانون اساسی = وضعیت مشخص و جمعی وحدت سیاسی و نظم اجتماعی یک کشور (=دولت) معین. وحدت سیاسی و نظم اجتماعی از خصوصیات هر کشوری به شمار می روند. به عبارت دیگر این بدان معناست که حضور اصول معینی در عرصه ی وحدت و نظم ضرورت دارد تا بتوان در موارد بحرانی به هنگام تضاد منافع و قدرت، مرجع تصمیمگیری قاطع و معتبری در اختیار داشت. از این رو به باور اشمیت این وضعیت جمعی در عرصه ی وحدت سیاسی و نظم اجتماعی را می توان قانون اساسی نامید. در اینجا اما می گوید این واژه معرف یک سیستم یا مجموعه و رشته ای از قواعد و هنجارهای قانونی نیست که مطابق آنها اراده ی سیاسی تشکیل می گردد و اجرای فعالیت دولت را تنظیم می کند و به دنبال آن نظم سربرمی کشد، بل در واقع منظور از آن دولتی مشخص است مانند رایش آلمان، فرانسه یا انگلستان در وجود سیاسی معین هریک از آنها. بدین ترتیب به زبان ساده می خواهد بگوید دولت دارای قانونی اساسی نیست که «پیرو» و مطابق آن اراده ی دولتی سامان بیابد و عمل کند، بل دولت خودش قانون اساسی است یعنی هستی وضعیتی موجود، وضعیت و منزلت و مرتبه ای (status) از وحدت سیاسی و نظم. به نظر اشمیت هستی و موجودیت «دولت» خاتمه می یابد چنانچه این قانون اساسی یعنی این وحدت سیاسی و نظم از میان برود و پایان بیابد. از اینجا نتیجه می گیرد که «قانون اساسی» در واقع «روح» دولت و زندگی مشخص و هستی و موجودیت انفرادی و خاص آن است.

در این باره در رساله ی «میثاق ملی چیست؟» مطالبی را آورده ام.^{۱۷} از «ایسوکراتس» خطیب مشهور یونانی نیز یاد کرده ام که قانون اساسی را «روح پولیس» می نامد. همین «ایسوکراتس» در جایی دیگر می گوید همان سان که روح دولت دستخوش تغییر و دگرگونی است شهروندان نیز در معرض دگرگونی قرار می گیرند. «ورنر یگر» در جلد سوم کتابش که به آرمانهای فرهنگ یونانی می پردازد از «ایسوکراتس» نقل می کند که روح دولت را قانون اساسی آن می داند.^{۱۸}

خطابه های «ایسوکراتس» نکته هایی مهم و آموزنده در بردارند. برای نمونه «سرچشمه ی همه ی خطرهایی که آتن را تهدید می کنند از ساخت درونی دولت آتن نشأت» می گیرند. سپس در ادامه اشاره می کند به اینکه «به یاری بخت مساعد» و

^{۱۷} نک. میثاق ملی چیست؟ نوشته ی چنگیز پهلوان. صص ۱۹-۲۳. نشر فراز. اندیشه فروردین ۱۳۹۸.

^{۱۸} Jaeger, Werner. Paideia: The Ideas of Greek Culture: III. P. 112. Oxford Uni. Press 1986.

«به سبب نبوغ مردی سیاسی موفقیت‌هایی بزرگ به دست آورده «ایم» ولی نتوانسته ایم آنچه را به چنگ آمده است نگاه داریم... بر سراسر یونان تسلط یافته ایم ولی زود این تسلط را از دست داده ایم زیرا چنان قانونی اساسی نداریم که ما را به نگاهداری آن توانا سازد.» و در اینجا است که با تأکید می‌گوید «قانون اساسی روح جامعه و دولت است و برای دولت همان اهمیتی را دارد که روح و عقل برای آدمی. سیرت افراد و رهبران سیاسی شکل قانون اساسی را می‌پذیرد و اعمالشان نیز با آن سازگاری دارد.»^{۱۹} نویسنده ی برجسته ی این کتاب سه جلدی به نام «ورنر یگر» اندکی پس‌انتر می‌گوید «به عقیده ی ایسوکراتس مسأله ی اصلی سیاست، یافتن پاسخ این سؤال است که آدمیان را چگونه می‌توان تغییر داد؟» می‌گوید آدمیان در زمان «سولون» و «کله ایستنس» غیر از آن بودند که اکنون هستند؛ پس یگانه راه آزادساختن آنان از فردگرایی افراطی این است که نظام سیاسی آن قرن دوباره برقرار گردد، زیرا با دگرگون شدن «روح» دولت‌شهر یک‌یک اشخاص هم دگرگون خواهند شد. «ورنر یگر» بر این باور است که «ایسوکراتس» مسأله ی دشواری را از نظرها پنهان می‌کند. می‌گوید «گیرم که در قرن ششم در زمان اجداد ایسوکراتس، قانون اساسی، روح دولت‌شهر و مظهر زندگی حقیقی آدمیان و شکل زندگی اجتماعی آنان بوده است - شکلی که از بیرون به آنان تحمیل نشده است بلکه از درون روییده بود - ولی آیا قانون اساسی زمان زندگی خود ایسوکراتس نیز چنین می‌بود؟ آیا خود او قانون اساسی را وسیله ای برای هدف و دستگامی قانونی تلقی نمی‌کرد که به وسیله ی آن می‌توانست شکل زندگی اجتماعی را که نیروهای مخرب نابودش ساخته بودند دوباره به وجود آورد؟»^{۲۰} بنا بر این تصور جدید از قانون اساسی وظیفه ی تربیت شهروندان به عهده ی دولت واگذار می‌گردد.

این نظر «ایسوکراتس» و تفسیر «ورنر یگر» مقوله ای بس پیچیده است. به هرحال به آن سادگی که اشمیت تصور می‌کند نیست. از آن در اینجا می‌گذاریم.

۲. از نظر اشمیت قانون اساسی در معنای دوم بیانگر نوع خاص نظم سیاسی و اجتماعی است. در اینجا این نظم مبتنی است بر دو مرتبه ی مافوق و مادون زیرا در واقعیت اجتماعی هیچ نظامی وجود ندارد که بی این دو رده ی بالادست و فرودست شکل گرفته باشد. از این رو چنین نظامی یعنی قانون اساسی را می‌توان شکل فرامانروایی یا سلطه نام نهاد که از خصوصیات هر دولتی است. به بیان دیگر هیچ دولتی را نمی‌توان یافت که فاقد این ویژگی باشد، خواه مونارشی باشد یا آریستوکراسی یا دموکراسی. در این معنا قانون اساسی را در اینجا می‌توان شکل دولت (Staatsform) دانست. منطبق است با وجود و هستی دولت، نه برآمده از ماده های

^{۱۹} نک. پایدی. نوشته ی ورنر یگر. ترجمه ی محمد حسن لطفی. جلد سوم. ص ۱۱۲۷. انتشارات خوارزمی. فروردین ۱۳۷۶.

^{۲۰} همانجا. ص ۱۱۲۸-۱۱۲۹.

قانونی یا خصلتی هنجاری و تجویز کننده؛ بنا بر جایگاه و وضعیت و موقعیت (Status) دولت شکل می‌گیرد. به باور اشمیت در این معنا هم، واژه ی قانون اساسی یعنی هر دولتی به طور بدیهی دارای یک قانون اساسی است چون این قانون اساسی همواره مطابق شکلی است که دولت به وجود می‌آید. بدین اعتبار قانون اساسی شکل عالی شکلهاست که آن را *forma formarum* می‌نامند.

اشمیت از این رویکرد نتیجه می‌گیرد که یک انقلاب موفق مستقیماً موقعیت تازه ای ایجاد می‌کند و به طور بدیهی قانون اساسی تازه ای به بار می‌نشانند. به همین جهت در آلمان پس از دگرگونی ناشی از نوامبر ۱۹۱۸ شورای نمایندگان خلق در ۹ دسامبر ۱۹۱۸ برپاگشت و سخن از «قانون اساسی برآمده از انقلاب» به میان آمد. کافی است به انقلاب ۵۷ در ایران نگاه بیندازیم و ببینیم چگونه سخن از تدوین قانون اساسی انقلابی رواج یافت و پس از کشمکشهای گوناگون اجلاسی در همین راستا و تحقق این هدف سامان داده شد.

۳. سومین معنای قانون اساسی عبارتست از اصل پویایی. بنابر این اصل وحدت سیاسی مدام در معرض «شدن پویا» ست. وحدت سیاسی در فراگردی مستمر از نو تشکیل می‌گردد و تکوین می‌یابد و بر پایه ی قدرت و نیرویی بنیادی در نهایت از نوساخته می‌شود. در اینجا دولت چیزی موجود و ساکن نیست، بل چیزی است در حال سیر و گشت (در حال شدن)؛ چیزی است همواره در حال ایجاد و پدیدآمدن. این فراگرد محصول تضاد منافع مختلف، آراء و عقاید گوناگون و آرزوها و آرمانهای متنوع است. بنابراین وحدت سیاسی می‌باید همواره بر اساس این عوامل از نو ساخته شود. حقوقدان مشهور به نام «رودولف اسمند» این جریان را «فراگرد ادغام» می‌نامد.

«اشمیت» خود می‌پذیرد که این مفهوم قانون اساسی در تضاد با مفهومی پیشین قرارداد که از مفهوم جایگاه یا وضعیت (Status) سخن می‌گویند. با اینحال معتقد است که در تصور ارسطو عنصر پویایی نیز یافت می‌شود. می‌گوید جدایی دو عنصر ایستایی (استاتیک) و پویایی (دینامیک) جنبه ای مصنوعی و قهرآمیز دارد.

ب- هنوز داریم مفهوم قانون اساسی را در معنای مطلق آن وا می‌کاویم. اشمیت در ادامه ی یادداشتها و توضیحات فوق در ضمن می‌گوید قانون اساسی در معنای مطلق می‌تواند به صورت یک نظم بندی بنیادی قانونی باشد؛ بدین معنا که می‌تواند دربرگیرنده ی سیستمی (= نظم) واحد و منسجم از والاترین و عالی‌ترین هنجارها باشد. بدین اعتبار قانون اساسی برابر است با «هنجار هنجارها». یعنی هنجار نهایی یا هنجار معیار (Norm der Normen).

۱. قانون اساسی بیانگر یک وضعیت وجودی موجود نیست و به همین سان تبلور «شدن پویا» به حساب نمی‌آید، بل چیزی است هنجاری، یک «بایستن» صرف. این امر ارتباطی ندارد به یکایک قانونها حتی قانونها یا هنجارهایی که بر اثر وجهه ی بیرونی و ظاهری شان برجسته و مهم جلوه گر باشند، بل به یک جهت یابی کلی و

درک موقعیت از زیست دولتی (= کشوری) نگاه می اندازد تا «قانون اساسی» (= قانون بنیادی) را در معنای وحدتی به هم پیوسته سامان دهد. در اینجا قانون اساسی برابر است با مفهوم «قانون قانونها» که برابر آلمانی آن: *Gesetz der Gesetze* است. بدین اعتبار همه ی دیگر قانونها و هنجارها باید بر اساس همین «هنجار» بنیادی سامان بیابند.

در چنین معنا و کاربردی از این واژه، دولت تبدیل می شود به نظمی قانونی که مبتنی است بر قانون اساسی همچون یک هنجار پایه ؛ به بیان دیگر مبتنی است بر وحدت هنجارهای قانونی. در چنین چارچوبی واژه ی «قانون اساسی» نشانگر یک «وحدت» و «کلیت» است.^{۲۱}

«کارل اشمیت» در اینجا می گوید اصطلاحی ورد زبان شده است که مدعی است نه انسانها، بل هنجارها و قانونها باید حاکم و مستقل باشند. معتقد است که این امر پیشینه ای کهن دارد. این رویکرد به نظریه ی مدرن قانون اساسی را می توان در رویدادهای انقلاب فرانسه در فاصله سالهای ۱۸۱۵ تا ۱۸۴۸ نیز پی گرفت به خصوص در آرای نمایندگان لیبرالیسم بورژوایی، مشهور به «دکترین»ها (= متعصبان و جزم اندیشان، ایدئولوگها) که قانون اساسی یعنی منشور (= شارت *Charte*) را برخوردار از استقلال و دارای حاکمیت می دانستند. این رویکرد «انسان سازانه» ی یک قانون نوشته شده در برگیرنده ی این معناست که قانون همراه با ضمانتهایش که آزادی بورژوایی و مالکیت خصوصی اند بر فراز قدرت سیاسی قرار می گیرند. بدین ترتیب پرسش اصلی سیاسی که حاکمیت متعلق به شهریار است یا مردم ، دور زده می شود. پاسخ به گونه ای ساده چنین است: هیچ کدام؛ بل حاکمیت متعلق به «قانون اساسی» است.^{۲۲} اشمیت می گوید این پاسخ خاص لیبرالهای هواخواه نظریه ی بورژوایی دولت قانون است. اینان معتقدند نظامهای پادشاهی و دموکراسی را باید به سود آزادی بورژوایی و مالکیت خصوصی محدود ساخت. نظریه پردازان و حقوقدانان این جماعت از فرمانروایی و حاکمیت قانون اساسی سخن می گویند.

«گیزو» از نمایندگان کلاسیک اصل لیبرال دولت مبتنی بر قانون از «استقلال خرد» سخن می گوید. «توکویل» مدافع تغییرناپذیر بودن قانون اساسی ۱۸۳۰ بوده است. در کتاب «دموکراسی در آمریکا» همه ی صلاحیتهای مردم، پادشاه و پارلمان را ناشی و مشتق از قانون اساسی می داند. از نظر او هیچ عنصر سیاسی ای بیرون از قانون اساسی وجود ندارد.^{۲۳}

«اشمیت» در ادامه می گوید در بیشتر کتابهای مرتبط با «نظریه ی حقوقی دولت» به پیروی از «هانس کلسن»، حقوقدان بزرگ اتریشی، از «دولت» همچون یک «سیستم»

ر کت ^{۲۱}. این بخشها بر اساس کتاب «نظریه ی قانون اساسی» اثر کارل اشمیت است. در بالا مشخصات این کتاب را آورده ام. تک صص ۱۱-۳.

^{۲۲}. در این متن و متنهای مشابه واژه ی *souverain* (صفت/اسم) بسته به مورد در معنای مستقل و حاکم یا استقلال و فرمانروا به کار می رود. به صورت اسم که بیاید معنای حاکمیت هم می دهد.

^{۲۳}. See: Carl Schmitt. *Verfassungslehre*. Ibid. P. 8.

و «وحدت» (یکپارچگی / اتحاد...) هنجارهای حقوقی یادمی کنند بی آنکه مبنای منطقی این «وحدت» و «سیستم» را بشکافند و توضیح دهند.

۲. «اشمیت» در اینجا می گوید در واقع قانون اساسی بدین معنا معتبر است که از سوی قدرت خاصی که اختیار دارد قانون اساسی بسازد، ساخته و سامان داده شده یا به تصویب رسیده است. این قدرت (= قوه) را او والبته در زبان آلمانی «قوه ی قانون اساسی ساز» نامیده اند. در دوزبان فرانسه و انگلیسی نیز برابر های مشابهی داریم. به فارسی آن را «مجلس مؤسسان» می نامیم. اشمیت آن را قدرت یا اقتدار (Macht/Autoritaet) می نامد. قانون اساسی بنا بر اراده ی چنین قدرت ، قوه یا مرجعی ساخته یا به تصویب می رسد.

واژه ی «اراده» برآمده از هستی و وجود چنین مرجعی است برخلاف هنجارهای صرف که نوعی «بایستن» را تجویز می کنند در اینجا «اراده» به صورت وجودی، موجود است. قدرت و اقتدار از هستی و وجود آن برمی آید. به بیان دیگر واژه ی «اراده» معرف یک قدرت موجود بالفعل است که منشاء و خاستگاه یک فرمان یا امر یا دستور به حساب می آید. اراده به صورت وجودی، حضور دارد. قدرت یا اقتدار آن وابسته به وجود آن است.

اما اعتبار یک «هنجار» (Norm) بستگی دارد به «درست بودن» آن. نتیجه ی منطقی این امر به قانون طبیعی (Naturrecht) می انجامد ، نه به قانون اساسی پوزیتیو (مثبت یا وضعی). جایگزین و بدیل این امر عبارت است از این که بگویند یک هنجار می تواند اعتبار بیابد چون به صورت پوزیتیو استقرار یافته است؛ به عبارت دیگر یعنی به علت وجود یک اراده. از این رو می گویند هیچ هنجاری نمی تواند بنا به خود استقرار پیدا کند. اشمیت می گوید این طرز سخن گفتن حیرت انگیز است! یک هنجار بدین اعتبار همچون امری درست به حساب می آید چون از اصولی مشتق می شود که خصلت آنها نیز درست به حساب آمده اند و نه فقط بدین اعتبار که دارای کیفیتی پوزیتیو هستند یعنی وضعیت موجود یک هنجار. کسی که می گوید قانون اساسی از این رو اعتبار دارد که هنجار پایه (= بنیادی) است (و نه اراده ی پوزیتیو)، در واقع در نتیجه بر این باور است که قانون اساسی (= کنستیتوسیون) به مدد برخی خصوصیات منطقی، اخلاقی یا برخی دیگر از خصوصیات درونی قادر است همچون نظامی بسته (= منسجم) شامل قواعدی درست، سامان بیابد. اینکه گفته شود قانون اساسی نه به سبب درستی هنجاری اش ، بل فقط به علت خصلت پوزیتیویش دارای اعتبار است، و با این حال به عنوان یک هنجار ناب یک سیستم یا نظامی از هنجارهای ناب تشکیل می دهد، اغتشاشی آمیخته با تناقض به بار می نشاند.

کارل اشمیت با این مفاهیم از زاویه های گوناگون زبانی و رمی رود. تصور نمی کنم همه ی این بازیهای زبانی پیامدهای مشخص حقوقی داشته باشند. خود او در اینجا می گوید همان سان که یک سیستم قانون اساسی هنجاری صرف نداریم، به همین سان نیز نمی توان از وحدت سخن گفت وقتی که این وحدت از اراده ای واحد برنیامده باشد.

از این رو شماری از قانونها و تصمیمات را نمی توان به عنوان وحدت و نظم سیستماتیک به بررسی سپرد. سپس می افزاید مفهوم نظم حقوقی دارای دو عنصر به کل متفاوت از هم است: یکبار عنصر هنجاری قانون را داریم و یکبار هم عنصر وجودی (= هستی شناسانه ی) نظم مشخص و بالفعل را در برابر خود داریم.

وحدت و نظم جزء تفکیک نا پذیر وجود دولت اند، نه قانونها، مقررات و شماری از هنجارها. تصورات و واژگانی که از قانون اساسی همچون «قنون بنیادی» یا «هنجار پایه» سخن می گویند اغلب ناروشن اند و نادقیق.

اشمیت با نگاهی به قانون اساسی وایمار آن را بدین علت دارای اعتبار می داند که «ملت آلمان این قانون اساسی را برگزیده» است. از این رو وحدت آلمان مبتنی بر یکصد و هشتاد و یک ماده ی این قانون اساسی نیست که ناشی از هستی سیاسی ملت آلمان است.

۳. سرانجام اشمیت می گوید قانون اساسی را نمی توان یکبار برای همیشه به عنوان یک وحدت هنجاری یا چیزی مطلق تدوین کرد. این باور ناسیونالیستی را متعلق به خرد قانونگذارانی می داند که در دوران ۱۷۸۹ بر فرانسه مسلط بودند و فکر می کردند برنامه ای کامل برای تمام دوران زندگی سیاسی و اجتماعی طرح کرده اند. این تصور امروز دیگر وجود ندارد. امروزه آگاهی رایج و غالب بر این محور می چرخد که متن هر قانون اساسی متأثر است از موقعیت سیاسی و اجتماعی زمان برآمدن و پیدایی هر قانون اساسی. عللی که موجب می شوند تصمیمات قانونی معینی به صورت «قانون اساسی» نوشته شوند و نه به صورت قانون ساده وابسته اند به ملاحظات سیاسی و پیشامدها و اتفاقات ناشی از ائتلافهای حزبی. اما همانسان که باور و اعتقاد به تدوین قانون اساسی و وحدت سیستماتیک به تدریج رنگ می بازد، مفهوم صرف هنجاری قانون اساسی نیز چنانکه آرمان لیبرال از یک دولت مطلق قانون آن را فرض می کند، به کنار می رود. این اعتقاد تا هنگامی ممکن می بود که فرض و تصور متافیزیک اعتقاد بورژوازی به قانون طبیعی دوام داشت. اکنون قانون اساسی در کسوت سلسله ای از قانونهای موضوعه درآمده است.

حال اگر امروز با این همه از «هنجار بنیادی»، «قانون اساسی پایه» و چیزهایی از این دست سخن می رود، ضرورت ندارد به مثالها و نمونه هایی توسل بجوییم. اینها سخنانی توخالی اند. به همین گونه نادقیق و گمراه کننده است اگر همواره از «قانون اساسی» در معنای مطلق سخن بگوییم و چیز معینی را منظور کنیم. آنچه اکنون مورد نظر است یک اکثریت غیر سیستماتیک یا اکثریتی از مصوبات قانونهای برآمده از قانون اساسی است. اینجاست که مفهوم قانون اساسی تبدیل می شود به مفهوم شماری از قانونهایی که بالانفراد و مستقل به صورت نسبی عمل می کنند. حال ما با مفهومی نسبی سروکار داریم یعنی مفهوم هر یک از قانونهای قانون اساسی.

ب - کارل اشمیت پس از مفهوم مطلق قانون اساسی به مفهوم نسبی قانون اساسی می پردازد. در اینجا او قانون اساسی را برابر می گیرد با تعدد و کثرت شماری از قانونها. ارائه ی مفهوم نسبی قانون اساسی بدین معناست که به عوض آنکه در مجموع از یک قانون اساسی واحد و یکپارچه سخن بگوییم ، به یکایک قانونهای قانون اساسی می پردازیم. مفهوم قانون اساسی در اینجا به خصصتهای شکلی قانون اساسی توجه می کند که جنبه ای بیرونی و حاشیه ای دارند.

۱. در اینجا قانون اساسی در معنای نسبی یعنی هریک از قانونهای قانون اساسی. توجه شود که هر یک از قانونها در نظر اشمیت یعنی هر یک از ماده های قانون اساسی ؛ به بیان دیگر یعنی هریک از بندهای قانون اساسی، خود یک بند قانونی (= قانون اساسی) به شمار می آیند. از این رو یک ماده ی قانون اساسی خود یک قانون است.

بدین ترتیب بر اثر فروپاشی و زوال یا انحلال یک قانون اساسی واحد در مجموعه ای از قانونها ی برابر از نظر شکلی ، هرگونه تفاوت محتوایی و موضوعی از میان می رود. حال صرف نظر از اینکه یک ماده ی قانون اساسی سازمان اراده ی دولت را تنظیم می کند یا محتوایی دیگر را سامان می دهد از نظر این مفهوم «شکلی» فرق نمی کند و تفاوتی را به نمایش نمی گذارد. در اصل و در اساس، دیگر این پرسش مطرح نمی شود که به چه علت یک مصوبه ی قانون اساسی خصصتی « بنیادگذار» باید داشته باشد. این نگرش شکلی نسبی ساز هر آنچه را که در یک قانون اساسی وجود دارد، یکسان و برابر می انگارد. در اینجا برابر یعنی به طور نسبی برابر .

اشمیت می گوید شمار زیادی از این موارد در قانون اساسی وایمار یافت می شوند. این موارد آشکارا نشان می دهند که چنین بسترهای قانونی در قانون اساسی وایمار در معنای بنیادگذارنده و «قانون قانون ها» دارای خصصتی بنیادی نیستند. برای نمونه در اینجا ارجاع می دهد به ماده ی ۱۲۳ تبصره ی ۲ قانون اساسی وایمار که می گوید «تجمعات در فضای آزاد باید قبلاً به اطلاع مقامات رسیده باشد و می توان آنها را ممنوع کرد چنانچه احتمال خطر برای امنیت عمومی برود.» یا در موردی دیگر طبق ماده ی ۱۴۳ آمده است که حقوق و وظایف آموزگاران مدارس عمومی مشابه کارمندان دولتی است. یا در ماده ی ۱۴۴ می خوانیم که نظارت برمدارس به عهده ی کارکنان حرفه ای و آموزش یافته ی تمام وقت اعمال می شود. یا در ماده ی ۱۴۹ آمده است که «فعالیتهای دانشکده های الاهیات در مدارس عالی همچنان ادامه می یابند.»

اشمیت بر این نظر است که اینها همه تنظیمات متعارف قانونی اند که بر اثر پذیرش در «قانون اساسی» خصصت مواد قانون اساسی را کسب کرده اند. البته در همینجا می افزاید یعنی می پذیرد که پذیرش در «قانون اساسی» پیامد موقعیتهای تاریخی و سیاسی سال ۱۹۱۹ بوده است. او خود نسبت به این امر آگاه است و می گوید همکاری

احزاب که اکثریت مجمع ملی و ایما را تشکیل می دادند بر این باور بودند باید به چنین مواردی ارج بگذارند و آنها را در مقام قانونهای اساسی قرار دهند.

از نظر اشمیت علت دیگری وجود ندارد که بتوان این چنین قانونهایی را از دیگر قانونهای مهم قانون اساسی متمایز کرد و متفاوت دانست.

این چند مورد را ذکر کردم تا مقصود اشمیت را از مفهوم نسبی روشن گردانم. روشن است که در متن یک قانون اساسی به عنوان متنی جامع و فراگیر یا به عنوان متنی واحد یا متنی به نام قانون بنیادی یا پایه همه ی مواد یا بندها ارزش و جایگاهی یکسان ندارند. دشوار بتوان قانونی اساسی طراحی کرد که همه ی بندهای قانونی آن مقام و جایگاهی یکسان داشته باشند. هر قانون اساسی تصور شده ای به هر حال در بستری تاریخی و سیاسی و بسته به مباحث و جدلها، توافقات و مخالفتهایی که در جریان بوده اند، شکل گرفته است. از این رو یک متن آرمانی و تخیلی وجود ندارد که با توجه به آن بتوان به سنجشی که اشمیت در نظر دارد به دآوری نشست. خود اشمیت نیز اذعان دارد که نمی توان مبتنی بر علتی واقعی و حقیقی یا آشکارا ملموس و به مدد ضرورتی قانونی- منطقی این دست از مصوبات یا بندهای قانونی را از دیگر مصوبات به اصطلاح بسیار مهم متمایز کرد. از این گذشته معلوم نیست چگونه می توان اینگونه از مصوبات را از هم تفکیک کرد و جایگاهشان را تشخیص داد. این امکان وجود دارد که در یک قانون اساسی بتوان از ازدواج مدنی یا تضمین طلاق سخن گفت یا آزادی وصیت نامه را خواستار شد یا از شکارچیان خواست خسرانهای وارده را به تمام و کمال جبران کنند یا آنکه اجاره ها به مدت ده سال به هیچ وجه افزایش نیابند.

در واقع این دست از جزییات بسته به مورد و بسته به مباحث و جدلهای جاری، بسته به فرهنگ هر کشور و بسته به پیشینه ها یا حتی آینده نگرها باید به سنجش سپرده شوند. کارل اشمیت خود به این امر واقف است با این حال می گوید این جزییات قانون اساسی برای رویکردی به قانون «بنیادی» اند و بدون تمایز شکلی اند و نسبی. از این رو ماده ی نخست قانون اساسی و ایما که می گوید «رایش آلمان جمهوری است» همان قدر بنیادی و قانون پایه است که ماده ی مربوط به کارمندان. در قانون اساسی مشروطه و متمم آن مواردی را داریم که مصداق یکی از دو گروه معنایی است. برای نمونه بخش در خورتوجهی از اصل قانون اساسی مشروطه به مسائل آیین نامه ای می پردازد. اگر فرصت کنم این جنبه از موضوع را پسانتر بسط می دهم.

کارل اشمیت در همین چارچوب و در همین بخش به مبحث خصوصیات «شکلی» مفهوم قانون اساسی می پردازد. می گوید بار دیگر باید یادآور شد که اغتشاش و آشفتگی متعارف میان نحوه ی بیان با شکلگیری مفهوم بسیار زیاد است.

نخست این که قانون اساسی همچون یک واحد یکپارچه و قانون اساسی بسان جزییات (= تفصیلی) به تدریج تلویحی و ضمنی یکسان و به جای هم گرفته می شوند. دوم اینکه میان «قانون اساسی در معنای شکلی» و «قانون اساسی در معنای شکلی» تفاوت گذاشته و از هم متمایز نمی شوند. سوم و سرانجام اینکه برای تعیین

خصلت «شکلی» دو مشخصه ذکر می شود که از دو دیدگاه و افق متمایز به دست آمده اند: یکبار فقط یک قانون اساسی مکتوب به عنوان «قانون اساسی در معنای شکلی» مشخص شده است، و بار دیگر عنصر شکلی قانون اساسی و قانون اساسی که تلویحاً برابر گرفته می شوند در این امر نهفته است که تغییر و دگرگونی آنها متضمن شرایط و پیش شرطهای خاص و دشوار است. در واقع اشمیت در اینجا به فراگرد دشوار تغییر مواد قانون اساسی اشاره دارد که برای کلیه ی مواد قانون اساسی صرف نظر از اهمیت و بنیادی بودن یا نبودنشان یکسان است.

۲. قانون اساسی مکتوب. مؤلفه ی «صوری» قانون اساسی مکتوب این نیست که کسی تصمیمات و توافقاتی را روی کاغذ بیاورد، ترویج دهد و رسماً اعلام کند تا بدین ترتیب یک سند مکتوب ارائه شود. خصلت مؤلفه ی «صوری» بسته به این واقعیت است که صفات معینی، خواه از شخص یا مقام اشاعه دهنده یا از محتوای مورد تصدیق بریباید و سخن گفتن از یک قانون اساسی را در معنای شکلی موجه بسازد. در یک نگاه تاریخی، محتوا و معنای قانون اساسی مکتوب می تواند بسیار متنوع و گونه گون باشد.

برای مثال در قرن نوزدهم تا سال ۱۸۴۸، بورژوازی آلمان در نبرد با سلطنت مطلقه یک قانون اساسی مکتوب طلب می کرد. مفهوم یک قانون اساسی آرمانی (ایده آل) تبدیل گشت به یک مفهوم آرمانی که شامل خواسته های گوناگون بورژوازی از یک دولت قانون بود. روشن است که این قبیل خواسته های بورژوازی لیبرال در طلب یک قانون اساسی مکتوب بدین جهت برآورده نشده بودند که پادشاه فرمانهایی صادر می کرد با محتوایی مختلف که اسنادی هم برای آنها تدارک می دید. به عنوان قانون اساسی مکتوب در معنای تحقق این خواسته ی سیاسی فقط چیزی معتبر به حساب می آمد که از نظر محتوایی با این خواسته ها مطابقت می داشت.

عللی که موجب می شد یک قانون اساسی مکتوب را در معنایی صوری قانون اساسی بنامند، از دیدگاه هایی مختلف و متضاد برآمده بود. نخست این تصور عمومی رواج داشت که وقتی چیزی مکتوب است بهتر قابل اثبات است و محتوای آن از ثبات بیشتر برخوردار است و در برابر دگرگونیها بهتر قابل حفاظت است.

دو دیدگاه قابل اثبات بودن و ثبات بیشتر داشتن به تنهایی کافی نیستند تا بتوان چیزی را دارای مؤلفه ای صوری دانست. از اینها گذشته سند مکتوب باید از سوی مقامی معتبر منتشر شده باشد. به علاوه به یک فراگرد شناخته شده ی معتبر نیاز است پیش از آنکه مکتوب، معتبر و موثق به حساب آید. در واقع کارل اشمیت در اینجا نه تنها یک سند مکتوب را ضرور می داند، بل اضافه برآن به یک مقام معتبرانتشاردهنده ی سند نیاز دارد که در طی فراگردی شناخته شده این سند مکتوب تولید شده را انتشار دهد و برآن صحه بگذارد. اگر از یک حقوقدان بپرسید ماهیت قانون اساسی چیست، در پاسخ به گفته ای از «لاسال» ارجاع می دهد: قانون اساسی پیمان سوگند خورده ای

است میان پادشاه و ملت که اصول بنیادی قانونگذاری و حکومت را در یک کشور می سازد. بنابراین قانون اساسی را می توان یک قرارداد مکتوب دانست. یک بار که قانون اساسی ایجاد شود می توان آن را از طریق «قانونگذاری» تغییر داد. در این حالت این قانون اساسی تبدیل می شود به یک قانون مکتوب. در هر دو مورد حضور نمایندگی مردم (مجلس/پارلمان) ضرورت دارد. دو مفهوم «قرارداد» و «قانون» نیازمند معنایی سیاسی اند تا بتوانند همکاری نمایندگی مردم (= پارلمان) را تضمین کنند.

در نهایت خواست و تمایل به یک «قانون اساسی مکتوب» منجر می شود به شکلگیری قانونی اساسی در کسوت «یک قانون». حتی اگر این امر بر اثر توافق میان شهروندان با نمایندگی مردم شکل گرفته باشد، تنها از طریق قانونگذاری می تواند تغییر بیابد. بدین سان قانون اساسی تبدیل می شود به یک قانون هرچند که این قانون، قانونی ویژه است. به لاتین به آن می گویند *lex scripta*. این قانون مکتوب در مقابل قانون عرف است. با این حال این امر به معنای انحلال قانون اساسی در شماری از قانونهای منفرد نیست.

اشمیت می گوید از نظر تاریخی تجربه ی قانون اساسی مکتوب مدرن در تقابل با قانون عرف و راه ورسم به کار بستن قانون اساسی در انگلیس شکل گرفته است. مستعمرات انگلیس در شمال آمریکا که در ۴ ژوئن ۱۷۷۶ خود را به عنوان دولتهای مستقل اعلام کردند برای خودقانونهایی اساسی در نظر گرفتند که از مجالس «قانونگذار» برآمده بودند. این مجالس قانونهایی را طراحی و اعلام کردند. این قانونها به صورت قانونهای اساسی منفرد سربرنیاوردند، بل به صورت قانونهای اساسی تدوین شده مطرح گشتند. یعنی به صورت یک قانون اساسی کلی و مطلق، یک کلیت قانونی. قانون اساسی انگلیس که مبتنی بود بر قانونهای مختلف، توافقنامه ها، قراردادها، شماری از قانونها و سنتها و رویه های قضایی فاقد خصلت قانون اساسی صوری بودند زیرا کامل نبودند و تدوین کلی نداشتند و به صورت یک قانون کلی و جامع عرضه نشده بودند. مثالی که اشمیت در اینجا می زند مورد قانونها ی مشهور پارلمانی به سال ۱۹۱۱ است که همکاری مجلس اعیان (= مجلس لردها) را در زمینه ی قانونگذاری محدود می کند. این مثال نشان می دهد که انگلستان دارای قانونهایی منفرد در مقام و جایگاه قانون اساسی به صورت مکتوب بوده است اما قانون اساسی تدوین شده ای در معنای صوری نداشته است که فراگرد شکلگیری اراده ی دولتی را به طور کامل تنظیم کند. از این روست که باید گفت تصور مرتبط با یک قانون اساسی مکتوب به طور منطقی پیوند می خورد با تصور از تدوین یک قانون اساسی منسجم و به هم پیوسته ی کلی یعنی مفهوم مطلق قانون اساسی.

روی هم رفته اشمیت بر این باور است که امروزه اعتقادی به تدوین قانون اساسی به چشم نمی خورد. قانونهای اساسی کشورهای (=دولتهای) مختلف ترکیبی از هنجارسازیهای گوناگون اند: مانند مصوبات سازمانی در باره ی مهمترین مقامات

دولتی، در باره ی رویه ی قانونگذاری و تشکیل حکومت، در باره ی برنامه ها و رهنمودها ی عمومی، تضمین برخی از حقوق و شماری از قانونهای منفرد تا از شکلگیری اکثریتهای تغییریابنده ی پارلمانی در امان بمانند. در واقع احزابی که محتوای «قانون اساسی» را تعیین می کنند سعی دارند خواسته هایشان را در قانون اساسی بگنجانند و از این راه وجهه ای قانونی و پایدار برایشان بستر سازی کنند. بدین ترتیب می توان گفت قانونهای اساسی مکتوب در روزگار کنونی فقط تجلی اراده ی سیاسی اکثریتی است که این قانون اساسیها را به نگارش در می آورند و مکتوب می سازند.

قانون اساسی در معنای صوری برابر است با قانون اساسی مکتوب؛ چیزی بیش از این نیست. در اینجا قانون اساسی مساوی است با مجموعه ای از قانونهای مکتوب. قانون اساسی که کنار هم چیده شده اند. از نظر اشمیت مفهوم کلی قانون اساسی بر اثر حضور قانونهای منفرد قانون اساسی رنگ می بازد و از دست می رود. این روش موجب نمی شود که بر اثر تعیین مفهوم قانون اساسی چیز خاصی به دست آید. مفهوم صوری فقط موجب شد که مفهوم قانون اساسی جنبه ای نسبی بیابد.

نسبی سازی مفهوم قانون اساسی موجب می شود که همه ی قانونهای قانون اساسی تنها در یک فراگرد دشوار قابل تغییر باشند برخلاف قانونهای ساده.

۳. فراگرد دشوار تغییر قانون اساسی و قانونهای آن. یکی از خصوصیات صوری قانون اساسی و قانونهای آن این است که آسان نتوان قانون اساسی را تغییر داد. از این راه سعی شده است ثبات و دوام برای قانون اساسی به بار نشانند. بدین ترتیب قانون اساسی یا هریک از قانونهای آن تنها در فراگردی بغرنج قابل اصلاح یا دگرگونی هستند. این امر به تقویت قدرت قانون می انجامد و از جامعه محافظت می کند.

الف - کشورهایی هستند که همه ی مصوبات قانونی شان صرف نظر از محتوا از راه تصویب قانونی ساده به آسانی تغییر می یابند. در چنین چارچوبی هیچ حمایتی در برابر تغییر وجود ندارد. از این رو هیچ تفاوتی هم میان قانونهای اساسی و قانونهای ساده هم به چشم نمی خورد؛ در نتیجه به هیچ وجه نمی توان از «مؤلفه ی صوری» قانونهای قانون اساسی سخن به میان آورد. در چنین فضایی از قانونهای اساسی انعطاف پذیر سخن می رود. اشمیت می گوید این یک کاربرد زبانی است که روشن نمی کند «قانون اساسی» چیست و قانون اساسی به چه معناست. از نظر او انگلستان مثال بارز چنین کشوری است زیرا در این کشور تفاوتی نیست میان مصوبات مهم ساختار سازمانی مثلاً در ارتباط میان مجلس اعیان و مجلس عوام در قیاس با موارد نامهم دیگری چون قانون حرفه ی دندانپزشکی. همه ی قانونها یکسان و بی تفاوت از طریق تصمیم پارلمان شکل می گیرند و به تصویب می رسند. بدین ترتیب از نظر صوری یک امر مرتبط با قانون اساسی تفاوتی ندارد با مقرره ای مربوط به نحوه ی خدمت حرفه ای چون دندانپزشکی.

برخلاف مورد بالا قانونهای اساسی دیگری وجود دارند که آنها را قانونهای اساسی انعطاف ناپذیر می نامند. این دست از قانون اساسیها در معنای مطلق هرگونه تغییری را در قانون اساسی مجاز نمی دانند. امروزه چنین قانونهایی اساسی وجود ندارند. برای نمونه اشمیت ارجاع می دهد به قانون مصوب ۱۴ اوت ۱۸۸۴ در فرانسه که اجازه نمی داد شکل جمهوری دولت موضوع لایحه ای پارلمانی بشود. با این حال از نظر صوری او این امر را در سایر موارد به معنای انعطاف ناپذیر بودن قانون اساسی فرانسه نمی داند. این مبحث طولانی را او در این بخش رها می کند.

آنچه در اینجا هنوز مهم است این است که اشمیت مبحث انعطاف ناپذیر بودن را منحصر به این موارد نمی داند. در اینجا به دیگران می پیوندد و به درستی می گوید وقتی هم که شرایط تغییر قانون اساسی دشوار و سخت است و آسان نمی توان به تغییر قانون اساسی یا گوشه ها و موادی از آن دل بست، در عمل قانون اساسی خصلتی انعطاف ناپذیر دارد. یعنی وقتی که شرایط و پیش زمینه های تغییر یا رویه ها و فراگردهای لازم برای تغییر دشوار و سخت و صعب است، در چنین مواردی باز از قانون اساسی انعطاف ناپذیر سخن می گوئیم.

در اینجا خوب است به قانونهایی اساسی نیز توجه دهیم که موادی از آنها به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نیستند. مثلاً عنصر دین در قانون اساسی مشروطه و قانون اساسی جمهوری اسلامی. گاه قانونهای اساسی به سبب دشوار یا ناممکن بودن تغییر یا حذف ماده ای به سیاست سکوت می پیوندند و خاموش از کنار امر دشوار می گذرند. بهترین نمونه ی این امر را می توان در ارتباط با اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت مشاهده کرد. در این اصل پیچیده تشخیص مغایرت موادیکه در مجلس عنوان می شوند با «قواعد مقدسه اسلام» به عهده ی هیأتی از «علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه» واگذار شده است. این ماده هیچگاه به اجراء نیامد در حالی که معنایی بنیادی داشت. در همین ماده آمده است که «رأی این هیأت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییر ناپذیر خواهد بود.» در متمم قانون اساسی مشروطیت معلوم نبود چه مرجعی این «علمای اعلام» را برمی گزیند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی این نقش به عهده ی شورای نگهبان گذاشته شده است. در اصل نودویکم نحوه ی تشکیل و برپایی این شورا ذکر شده است. شورای نگهبان مرکب است از «شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز» به انتخاب «مقام رهبری» و شش نفر حقوقدان به معرفی «رئیس قوه ی قضاییه» و انتخاب مجلس. اهمیت شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی به حدی است که بنابر اصل نودوسوم «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد مگر در مورد تصویب اعتبار نامه ی نمایندگان و انتخاب شش نفر حقوقدان اعضای شورای نگهبان».

کارل اشمیت به احتمال قوی از چنین مواردی یا مشابه آنها اطلاع نداشته است. آنچه برای او اهمیت داشته است یا از آنها آگاهی داشته است، الگوی قانونهای اساسی در اروپای غربی بوده است. اشمیت در ارتباط با تغییر موادی از قانون اساسی به رایشتاگ آلمان اشاره می‌کند که رأی دو سوم نمایندگان حاضر را تحت شرایطی الزام آور می‌داند و همچنین مورد فرانسه را می‌آورد که تغییر قانون اساسی به سال ۱۸۷۵ نیاز داشت به تشکیل «مجمع ملی» که که از ترکیب دو مجلس نمایندگان و سنا برپا می‌گشت. به قانون اساسی سوئیس به سال ۱۸۷۴ و قانون اساسی ایالات متحده ۱۷۸۷ به سال نیز اشاره دارد. به هر حال روشن می‌شود که تغییر قانون اساسی یا موادی از آن تحت شرایطی دشوار و صعب ممکن می‌شوند.

اغلب تغییر قانون اساسی یا موادی از آن در قانون اساسی پیش بینی شده اند و اگر پیش بینی نشده باشند مانند قانونهای اساسی فرانسه اند (شارت) به سال ۱۸۱۴ و ۱۸۳۰ که معلوم نمی‌کنند با یک قانون اساسی انعطاف پذیر یا انعطاف ناپذیر سروکار داریم. در اینجا روشن نیست تغییر قانون اساسی به مدد یک قانون ساده تحقق می‌پذیرد یا بر اثر سکوت قانون اساسی باید فرض را بر این گرفت که تغییر اصولاً ممنوع است.

ب- تغییر دشوار و صعب قانون اساسی یا موادی از آن به باور اشمیت بدین خاطر است که بتوان نوعی ضمانت در جهت استمرار وثبات به وجود آورد. اما اینچنین تضمینی بلا اثر خواهد بود چنانچه یک حزب یا ائتلافی از احزاب چنان اکثریتی در اختیار بیاورد که قادر باشد همواره همه ی اکثریتهای مورد نیاز را فراهم آورد. در آلمان با وجود پراکندگی بسیار در عرصه ی احزاب در سال ۱۹۱۹ قانونهای بسیاری به تصویب رسیدند که مطابق الزامات ماده ۷۶ قانون اساسی وایمار بودند و به همین اعتبار می‌توان آنها را به اصطلاح «تغییردهنده ی قانون اساسی» دانست. ماده ی ۷۶ قانون اساسی وایمار می‌گوید قانون اساسی را می‌توان از طریق قانونگذاری تغییر داد. این امر اما باید نخست بنا به پیشنهاد و مصوبه ی مجلس در جهت تغییر قانون اساسی باشد با حضور دوسوم اعضای قانونی پارلمان و دوسوم آرای اعضای حاضر.

اشمیت بر این باور است که معنا ی آغازین ایجاد تضمین برای ثبات یک قانون اساسی به عنوان یک کل به هم پیوسته از میان می‌رود چنانچه این قانون اساسی تبدیل شود به اکثریتی نسبی از قانونهایی منفرد. در این جا می‌گوید قانون اساسی از نظر او بنا بر محتوا و حوزه ی اثر گذاری همواره در قیاس با قانونها ی منفرد در مرتبه ای والاتر قرار دارد و به همین اعتبار حوزه ی اثر بخشی اش گسترده تر است.

موضوع تغییر بندی از قانون اساسی یا تغییر کل قانون اساسی به هر حال خصلتی تفصیلی دارد و سنحش حالات مختلف به درازا می‌کشد. پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود چنین است: آیا تغییر یک بند از قانون اساسی بنا بر ماده ۷۶ (قانون

اساسی وایمار) در ضمن بدین معناست که حتی می توان همین ماده را نیز از همین راه تغییر داد؟

تصورم این است که تغییر بند یا بندهایی از قانون اساسی به معنای طرح جانشین ساختن کل قانون اساسی نیست. تغییر کلی نیازمند وجه دیگری است که باز می گردد به برپایی مجلس مؤسسان یعنی قوه ی مؤسس تازه ای که مأموریت تدوین قانون اساسی تازه ای را داشته باشد. فکر می کنم این دو مبحث را باید از هم جدا و مستقل نگریست. صلاحیت تغییر بندی از قانون اساسی امری است که باید در خود قانون اساسی پیش بینی شده باشد. چنانچه قانون اساسی موجود امر تغییر را پیش بینی نکرده باشد در این حالت برپایی اجلاس قوه ی مؤسس به دو صورت خاص یعنی تغییر ماده یا ماده هایی از قانون اساسی تشکیل می شود یا به صورت عام با مأموریت کلی برای تغییر یا بازنگری کلی. این ملاحظات را باید در جای خود یعنی در فصل مجلس مؤسسان بنشانم.

پ- مفهوم پوزیتیو قانون اساسی

پس از دو رویکرد بالا یعنی مفهوم مطلق قانون اساسی و مفهوم نسبی قانون اساسی حالا اشمیت می خواهد از رویکردی تمام عیار و کامل یاد کند. در اینجا او قانون اساسی را تصمیمی جامع و کامل می داند راجع به نوع و شکل وحدت سیاسی.

به باور کارل اشمیت دست یافتن به مفهومی از قانون اساسی (یعنی «کنستی توسیون») تنها هنگامی میسر می شود که بتوان تفاوت گذاشت میان «کنستی توسیون» و «قانون کنستی توسیون». همین جا خوب است بگویم که کنستی توسیون را به آلمانی «فرفاسونگ» (Verfassung) می گویند. این واژه به فارسی به «قانون اساسی» ترجمه شده است. این برابر نهاده در تمام متنهای حقوقی ایران از زمان مشروطیت به این سو رواج یافته و حضوری معنادار و مشخص به نمایش می گذارد.

پیش از آنکه به مورد دوم بروم باید روشن کنم که قانون اساسی یک کلیت است و به معنای آن است که همه ی دیگر قانونها براساس همین کلیت یعنی این اصطلاح ترکیبی شکل می گیرند. بنا بر این قانونهای وضع شده نباید با کلیت قانون اساسی یعنی قانون پایه یا به اعتباری بنیادی در تضاد یا در تناقض قرار گیرند.

در یکی دونه نوشته ی ترجمه ای یا به ظاهر تألیف-ترجمه ای، یکی دو مترجم - مفسر نظریه ی کارل اشمیت خواسته اند واژه ی «اساس» را به جای «قانون اساسی» بنشانند بی آنکه بتوانند حتی در یک بند از متن خود چه رسد به کل متنشان، به این گرایش پایبند بمانند. در نتیجه آنچه را که عرضه کرده اند نه تنها مفهوم نمی سازند، بل به آشفتگی دامن می زنند. این روش واژه سازی به خصوص در ارتباط با مفهومهای حقوقی نادرست است. پیشتر آورده ام که عرب زبانان یا اصطلاح «قانون اساسی» را به کار برده اند یا به به واژه ی «دستور» توسل جسته اند که فارسی

است.^{۲۴} این مترجم-مؤلفان که متأسفانه کل ترجمه و به اصطلاح تألیفی را هم که عرضه کرده اند مفهوم نیست به فروغی هم ارجاع داده اند که این هم نادقیق است. رساله ی فروغی را نخستین بار این قلم در کتاب «زمینه ی ایران شناسی» به سال ۱۳۶۸ انتشار داده است و پس از آن نیز به صورت کتابی مستقل زیر عنوان «ریشه های تجدد» در نشر قطره در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسید و پس‌انتر با تصحیح و افزوده های بسیار در یک جلد کامل به سال ۱۳۸۹ سامان یافت که چون در ایران اجازه ی انتشار نیافت در خارج ایران توزیع شد. کافی است به یکی از این سه چاپ نگاه شود. آنچه فروغی می گوید و به آن می پردازد و آن را می پروراند متوجه «اساس دولت» است. او در برابر *droit constitutional* اصطلاح «حقوق اساسی» را به کار می برد و بلافاصله می نویسد «حقوق اساسی یا قانون اساسی». این حوزه را شعبه ای می داند از حقوق داخلی «که شکل دولت و اعضای رئیسه ی آن را تعیین می کند و اندازه ی اختیارات ایشان را نسبت به افراد ناس معلوم می نماید.» شعبه ی دیگر حقوق داخلی را شعبه ای می داند که «ترتیب ادارات دولت را می دهد و روابط آنها و افراد ناس را تعیین می کند.» این شعبه را «حقوق اداره یا قانون اداره» می نامد.^{۲۵} فروغی در صفحه ی ۱۳ (صفحه ۱۱۸ چاپ پهلوان) رساله ی خود فصلی را اختصاص داده است به «تعریف اساس دولت و موقع ظهور آن». در همین جا باز تکرار می کند که «حقوق اساسی شعبه ای از حقوق است که تعیین اساس دولت را می کند.» می گوید «اساس دولت *Constitution* عبارت است از قوانینی که ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب آن قوانین می شود.» هر دولتی که چنین قوانینی داشته باشد «دولت با اساس» است. اگر دقت شود می بینیم فروغی مدام از اصطلاح «اساس دولت» سخن می گوید. دولت با اساس را در ضمن برابر می گیرد با اصطلاحی ترکیبی از زبان فرانسه: *gouvernement constitutionnel*. در آن هنگام ما در اینجا با دو کاربرد متفاوت از حکومت و دولت روبه رو نمی شویم. «اگر ترتیب اختیارات دولت و تعیین حقوق ملت به موجب قوانین معینه نباشد آن دولت اساس ندارد.» بدین ترتیب دولت با اساس یعنی دولتی که قانون اساسی داشته باشد خواه مکتوب و مدون باشد خواه فقط از روی عادت، جاری شده باشد که «در این صورت آن را قانون اساسی عادی گویند: *constitution coutumière*». مصداق این دومی دولت انگلیس است.

اینها را می آورم تا نشان دهم که واژه ی «اساس» به تنهایی به معنای «قانون اساسی» نیست مگر آنکه در حالت ترکیبی یا با توضیحاتی مکمل به چنین معنایی به کار برود آن هم در موارد استثنایی. مهم این است بدانیم ما در زبان فارسی همواره

^{۲۴} نک. گاهنامه ی «سیاست نامه» شماره ۱۰ سال سوم. ترجمه ی فصل سوم از کتاب «نظریه اساس» تحت عنوان «مفهوم وضعی اساس»: ص ۲۰۰ به بعد؛ یا «مفهوم قانون اساسی در اندیشه ی کارل اشمیت» در «فصلنامه ی مطالعات حقوق عمومی» شماره ی ۲ تابستان ۱۴۰۰.

^{۲۵} در ارتباط با رساله ی فروغی نک. ریشه های تجدد. پژوهش چنگیز پهلوان. چاپ در آلمان و تهران ۱۳۸۹. صص ۱۱۸ به بعد.

از اصطلاح قانون اساسی از زمان مشروطیت به این سو در مفهومی معین و در قد و قواره ای مشخص در نظامهای آموزشی و حقوقی ایران استفاده کرده ایم. از این رو نمی توان دلخواه آن را به کار بست یا کنار گذاشت.

اینها به کنار برمی گردیم به اصل مطلب. هنوز یکی دو نکته داریم که نیاز به توضیح دارند. برای آنکه ببینیم و بفهمیم «اشمیت» چه می خواهد بگوید و چه منظوری از این تفکیک میان «کنستی توسیون» و «قانون کنستی توسیون» دارد، نخست اشاره می کنیم به اینکه خود او در زبان آلمانی دو اصطلاح را به کار می بندد. یکی «فرفاسونگ» است به همان معنای «کنستی توسیون» و دیگری «Verfassungsgesetz» است که دو معنا دارد یکی همان معنای متعارف قانون اساسی است و دیگری قانون مندرج در قانون اساسی است که ترجمه ی درست این یکی می شود «قانون قانون اساسی». یعنی قانونی که در قانون اساسی قرار دارد و به اعتبار قانون اساسی است که این قانون هستی یافته است. به بیان دیگر یکجا با کلیتی سروکار داریم به نام قانون اساسی و در جای دیگر با مجموعه و پیکره ای سروکار داریم شامل قانونهای منفرد که در جمع قانون اساسی را می سازند. هر یک از این قانونها نیز هم به صورت انفرادی و هم در ترکیب موضوعی مانند قانونهای مرتبط با قوه ی قضاییه یا قوه ی مجریه یا هر آنچه جزء حقوق ملت بر شمرده می شود، قانون اساسی به حساب می آیند.

در ارتباط با دو اصطلاح حقوق اساسی و قانون اساسی شماری از حقوقدانان یکی را مقدم بر دیگری می دانند و از این راه میان این دو اصطلاح تفاوت می گذارند. به نظر اینان حقوق اساسی مفهومی جامع است که قانون اساسی را دربر می گیرد. از آنجا که مجموعه ی حقوق بشر بعدها به شماری از قانونهای اساسی اضافه شد و حتی برخی از تعهدات و پیمانهای بین المللی نیز همچون بخشی از قانون اساسی به شمار آمدند در نتیجه مفهوم سنتی قانون اساسی گسترش یافت و از چارچوب متعارف و راتر رفت. با اینحال می بینیم که برخی از فرهنگها و اندیشگران همچنان این دو بستر یا حوزه را مترادف می گیرند. این گسترش معنایی دیگر محدود به تعیین نوع نظام سیاسی یا روشن ساختن وظایف و تعهدات و حقوق حکومتگران و روابطشان با شهروندان یا وظایف و تعهدات و حقوق شهروندان نمی شود و حتی به مواردی چون نظام قضا و نمایندگی و مواردی از این دست و حتی تفکیک قوا بسنده نمی کند. اصول حقوق بشر و پیمانها و تعهدات کشورها نیز بخشی از قانون اساسی به شمار می روند. از اینها گذشته حقوق اساسی به نحوه ی برخورد با قانون اساسی و تفسیر چنین متنهایی نیز توجه می کند.

اشمیت می گوید جایز نیست قانون اساسی را نخست در هیأت شمار فراوانی از یکایک قانونهای قانون اساسی فروبکاهیم و سپس قانون اساسی را با ارجاع دادن به خصوصیتی بیرونی یا حتی بر اساس روش تغییر آن به تعریف در آوریم. بدین ترتیب

مفهومی عمده از نظریه ی دولت و مفهومی بنیادی از نظریه ی قانون اساسی را از دست خواهیم داد.

به باور او این تصور که قانون اساسی «گونه ای قانون» به شمار می رود خطایی شاخص از یک استاد حقوق عمومی و «محصول فرهنگ سیاسی جاری» است. اشمیت اشاره دارد به «ادموند برناتزیک» که مجله ی «حقوق خصوصی و عمومی دوره ی معاصر» را انتشار می داد و با این عقیده که قانون اساسی را قراردادی می دانست میان «شهریار و پارلمان» مخالف بود. از نظر او «قانون اساسی» در قیاس با قرارداد امری است دوام دار و ابطال ناپذیر. قرارداد، ارتباطی سود محور و خودخواهانه ایجاد می کند و تحت شرایطی معین می توان آن را به چالش خواند و باطل و بی اعتبار ساخت.

۱- قانون اساسی در معنای پوزیتیو به نظر اشمیت از یک عمل (= قانون) قوه ی قانون اساسی ساز که به آلمانی می گویند *verfassunggebende Gewalt* (یعنی قوه ی مؤسس) نشأت می گیرد. عمل استقرار یک قانون اساسی (یعنی تأسیس) خودبخود شامل مجموعه ای از هنجارهای مجزا نمی شود، بلکه از طریق اتخاذ یک تصمیم یگانه، کلیت وحدت سیاسی را با توجه به شکل خاص هستی آن تعیین می کند. این عمل شکل و نوع وحدت سیاسی را که وجود آن از پیش مسلم دانسته شده بود، می سازد. این امر بدین معنا نیست که وحدت سیاسی تنها در حین «برقراری قانون اساسی» پا به هستی می گذارد.

قانون اساسی در معنای پوزیتیو فقط دربرگیرنده ی اراده ای است آگاهانه نسبت به هیأت کلی (گشتالت کلی) ویژه ای که وحدت سیاسی برمی گزیند. این هیأت کلی می تواند در معرض تغییر قرار بگیرد. امکان دارد شکل‌های بنیادی تازه ای به میان بیایند بی آنکه حیات دولت پایان بگیرد؛ واضح تر بگوییم بی آنکه وحدت سیاسی مردم از میان برود. اما همواره برای اعطای قانون اساسی به فاعلی نیاز است که قادر به عمل باشد. اراده ای در جهت برقراری یک قانون اساسی همواره عنصری مهم در فراگرد قانون اساسی سازی به شمار می رود. چنین قانونی اساسی، تصمیمی است آگاهانه که وحدت سیاسی از طریق حامل قوه ی مؤسس برای خود در نظر می گیرد و به خود اعطاء می کند.

قانون اساسی به اعتباری که آمد امری مطلق به شمار نمی رود زیرا از درون خود نشأت نگرفته است. درستی هنجاری به معنای درست بودن محتوا یا همبستگی سیستماتیک یعنی به همپیوستگی مواد و هنجارها نیز نمی توانند آن را از اعتبار قانونی برخوردار سازند. خود قانون اساسی خود را وضع نمی کند و مستقر نمی سازد یعنی توجیه نمی کند. توجیه آن در ارتباط با وحدت سیاسی مشخصی صورت می گیرد. اشمیت می گوید شاید از نظر زبانی بتوان گفت یک قانون اساسی «خودش خود را وضع می کند» و مستقر می سازد و به اصطلاح سامان می دهد، بی آنکه این شیوه ی گفتار فوری بحث انگیز شود و جلب توجه کند. اما اینکه بگوییم یک قانون اساسی

خودش خود را سامان می دهد و وضع می کند و مستقر می سازد سخنی نادرست و نامعقول است. اشمیت معتقد است قانون اساسی آشکارا به مدد اراده ی سیاسی موجود کسانی که آن را وضع می کنند استقرار می یابد. در واقع از نظر او هرگونه هنجارسازی حقوقی حتی هنجارسازی قانونی برآمده از قانون اساسی وجود چنین اراده ای را همچون امری موجود فرض می کند.

به یاد بیاوریم که اشمیت تفاوت می گذارد میان قانون اساسی همچون یک کلیت و ماده های درون قانون اساسی که در عرف زبان حقوقی آنها را ماده های قانونی یک قانون اساسی می نامند و اصطلاحاً آنها را قانونهای قانون اساسی می دانند. تمام سخن اشمیت متوجه این دووجه است. یک ماده ی قانون اساسی یعنی یک قانون قانون اساسی ؛ یعنی قانونی برآمده از قانون اساسی یا مندرج در قانون اساسی.

بدین اعتبار قانونهای قانون اساسی در حالت جمع به آلمانی می شوند *Verfassungsgesetze*. این قانونها براساس قانون اساسی اعتبار می یابند و به همین جهت از پیش حضور یک قانون اساسی را بدیهی فرض می کنند. از این رو هر قانونی حتی قانون اساسی در کسوت یک قاعده ی هنجاری برای آنکه اعتبار داشته باشد نیازمند یک تصمیم سیاسی پیشینی است که از سوی یک قدرت یا اقتدار سیاسی موجود اتخاذ شده باشد.

ارزش و حق وجودی هر وحدت سیاسی موجودی وابسته به درستی یا سودمندی هنجارها نیست، بل وابسته است به وجود و حضورش. از نظر حقوقی هر آنچه به عنوان یک حجم و اندازه ی سیاسی یعنی قدرت سیاسی وجود دارد بدین اعتبار ارزشمند است که وجود دارد. در نتیجه دارای حق حراست و نگهداری از خود است. این حق در واقع شرط لازم و پیش نیاز همه ی مباحث بعدی است.

این حق می کوشد قبل از هرچیز خود را در هیأت وجودی اش پاس بدارد و به گفته ی اسپینوزا هستی و موجودیت خود را، انسجام و اصلتش را، امنیت و موقعیتش را (یعنی سرشت و خمیره اش را که بنیاد و ساختار بنیادی اش می شود) که همه ارزشهای وجودی به شمار می روند، حفظ کند.

در همینجا خوب است یادآور شوم که کارل اشمیت این سخنان را با توجه به تجربه ی قانون اساسی وایمار ذکر می کند و قانونهای اساسی فرانسه و امریکا را در نظر می گیرد. تجربیات قوه ی مؤسس و قانونهای اساسی کشورهای دیگر به خصوص کشورهای در حال توسعه و به ویژه ایران یا ژاپن در تأملات حقوقی او جایگاهی تحلیلی ندارند و در نکته سنجیها یش مطرح نمی شوند. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که او اگر هم به حوزه ی فلسفه ی حقوق و فلسفه ی قانون اساسی نزدیک می شود، در عمل اما نگاهش در اصل وجهه ای غربی دارد که نمونه های آن در تجربه های آلمان ، فرانسه و ایالات متحده ی آمریکا متجلی می شوند. این امر البته از ارج کار او یا تحلیلهایش نمی کاهد، هرچند که در معرض محدودیتهایی قرار می گیرد.

از اینها که بگذریم روش شناسی اشمیت خصلتی واحد و درهم تنیده ندارد. گاه به مدد فلسفه ی حقوق استدلال می کند و گاه از جامعه شناسی حقوق بهره می جوید و در بسیاری موارد نگاهی مبتنی بر علم سیاست به خصوص مسائل مرتبط با ماهیت قدرت می پروراند. در ضمن تصورم این است که مجموعه ی ساختار استدلالی اش بر بستری فرهنگی تکیه می زند که به هر حال بحث انگیز است.

اشمیت می گوید از آنجا که هر وجودی خصلتی مشخص از نوعی معین دارد ، گونه ای اساسنامه (= قانون اساسی) بخشی از هر وجود سیاسی معین است. یعنی هر وجود سیاسی خاصی دارای قانون اساسی مشخصی است. اما این امر بدان معنی نیست که هر کلیت سیاسی موجودی در عملی آگاهانه در باره ی شکل این هستی سیاسی اتخاذ تصمیم می کند و براساس اراده ی آگاهانه اش تصمیم معطوف به این نوع مشخص را به اجرامی گذارد چنانکه ایالات آمریکا در اعلامیه ی استقلال خود چنین کردند و ملت فرانسه به سال ۱۷۸۹.

در مقایسه با این تصمیم و جودی (= هستی شناختی) همه ی مقررات و قواعد هنجاری امری ثانوی به شمار می روند. حتی همه ی مفاهیم به کاررفته در هنجارهای حقوقی که وجودی سیاسی را پیش فرض می انگارند مانند خیانت به امنیت کشور یا خیانت به میهن و ماندهایشان، محتوا و معنایشان را از یک هنجار برنمی گیرند، بل از واقعیت عینی چیزی موجود که از نظر سیاسی مستقل است .

۲- سپس اشمیت در ارتباط با مفهوم پوزیتیو قانون اساسی به مقوله ای می پردازد که آن را «قانون اساسی همچون یک تصمیم سیاسی» نام نهاده است. می گوید لازم است از قانون اساسی همچون یک «کل» سخن بگوییم. یعنی آن را یک کل به هم پیوسته بدانیم تا بتوان از این طریق معنایی مطلق از قانون اساسی را نگه داشت. در همین حال نباید نسبت هر یک از قانونهای قانون اساسی اشتباه فهمیده شوند. تفاوت میان قانون اساسی و قانونهای قانون اساسی تنها هنگامی میسر می گردد که بدانیم ماهیت قانون اساسی در یک قانون یا یک هنجار (= Norm) متبلور نمی شود. پیش از هرگونه هنجارسازی تصمیم سیاسی بنیادین حامل قدرت مؤسس وجود دارد. این امر خاصه در دموکراسی تصمیمی است که از طرف مردم اتخاذ می شود و در نظام پادشاهی اصیل مبتنی است بر تصمیم پادشاه .

در اینجا اشمیت نمونه هایی را در این ارتباط می آورد. آنچه او بدان نمی پردازد نمونه های بینابینی است. از زمانی که جنبشهای مشروطه خواهی در جهان سربرآورده اند شکلهای مستقر قدرت و نظامهای سیاسی در بستر نمونه های بینابینی شناور بوده اند. اکنون به این مورد نمی پردازم.

اشمیت برای نمونه قانون اساسی فرانسه ۱۷۹۱ را ذکر می کند. قانون اساسی فرانسه در این مقطع تصمیم سیاسی را به مردم فرانسه واگذار می کند که به سود پادشاهی مشروطه می انجامد با « دو نماینده ی ملت» که عبارت بودند از پادشاه و مجلس قانونگذاری.

نمونه‌ی دیگر بلژیک است با قانون اساسی ۱۸۳۱. این قانون اساسی تصمیم سیاسی را به مردم بلژیک می‌دهد که به سود حکومتی (مجلسی - پادشاهی شکل می‌گیرد برپایه‌ی بنیادی دموکراتیک شامل قدرت قانون اساسی ساز مردم (یعنی مجلس مؤسسان) در هماهنگی با شکل حکومت (= دولت) بورژوازی قانون.

نمونه‌ی سومی که اشمیت به دست می‌دهد قانون اساسی «پروس» است به سال ۱۸۵۰. این قانون اساسی دربرگیرنده‌ی تصمیم پادشاه بود در کسوت فاعل قوه‌ی مؤسس (= قدرت قانون اساسی ساز) در جهت پادشاهی مشروطه هماهنگ با حکومت (= دولت) بورژوازی قانون. در نتیجه سلطنت به عنوان شکل دولتی حفظ شده بود و نه در کسوت شکل (قوه‌ی) اجرایی یعنی قوه‌ی مجریه.

و بالاخره از قانون اساسی فرانسه به سال ۱۸۵۲ یاد می‌کند که تصمیم مردم فرانسه را به نمایش می‌گذارد به سود امپراتوری ناپلئون سوم در جایگاه امپراتور موروثی. در این نمونه‌هایی که آمد ما با دونکته مواجه می‌شویم که یکی حاوی مصالحه‌ی میان نیروهای سیاسی است که به هر حال گونه‌ای از استقرار الگوهای بینابینی را نشان می‌دهد و دیگری نشانگر تحول و دگرگونی اراده‌ی سیاسی قوه‌ی مؤسس است حتی اگر آن را به مردم وگذار کنیم و از آن شکل و شیوه‌ای دموکراتیک مراد کنیم. قانونهای اساسی برآمده از انقلابهای «مردمی» یا شورشهای خودانگیخته یا هیجانات دگرگونی ساز نیز از این دست از تحولات در امان نیستند. چنانکه مردم روسیه در اندک مدتی از انقلاب خود پشیمان شدند یا مردم ایران که از روگردانی از انقلاب ۵۷ عقب نشستند و جزآن.

بیش از این به این وجه از قانون اساسی از دیدگاه اشمیت نمی‌پردازیم. فقط می‌خواستیم ببینیم مراد او از رویکرد به قانون اساسی در وجه پوزیتیو چیست. البته اشمیت سپس به خصوص به قانون اساسی وایمار می‌پردازد که مشغله‌ی فکری اوست و توضیحات و تفسیرهای بسیار به دست می‌دهد در همین جهت که اکنون به کارمانی آید.

در اینجا خوب است به یک نکته اشاره کنم و آن همان ترجمه‌ی برخی از واژگان است. پیشتر خواستم نشان دهم که اگر واژه‌ی «اساس» را به جای «قانون اساسی» بنشانیم نمی‌توانیم همواره مقصود خود را برسانیم و نگارشی منسجم سروسامان دهیم. حالا هم این قلم به قصد نحو است ترجمه‌ای نارسا را در برابر واژه‌ی «پوزیتیو» بنشانند. این لغت در زبانهای به خصوص اروپایی در معنای مختلف به کار رفته است. برخی از مترجمان ایرانی واژه‌ی «وضع» را به کار می‌گیرند. تصور نمی‌کنم این برابر نهاده نیز بتواند همواره مقصود را برآورده کند. از این رو عین واژه‌ی فرنگی یعنی در اینجا آلمانی را آوردم. مترجم انگلیسی یا فرانسوی به طور طبیعی واژه‌ی «پوزیتیو» را به کار بسته اند چون از منشاء واحدی الهام می‌گیرند. باید ببینیم در فارسی چه چیزی درست است. اگر هم بخواهیم به هر حال از مصدر «وضع کردن» صفت یا اسم بسازیم در این صورت باید صرف این مصدر را به صورت «وضع شده»

به کار گیریم. اما مسئله به این سادگی نیست. برابر نهاده ای خوب است که کاربردهای مختلف را درست بنمایاند، نه آنکه در یکجا به ظاهر خوب باشد و در جاهای دیگر پاسخگو نباشد. از این گذشته واژه سازی باید متکی به اندیشه ای باشد که آن را پرورنده باشد. اشکال کار ما در واژه سازی این است که فقط یک کاربرد از واژه ای را در نظر می گیریم و به کاربردهای دیگر آن نمی اندیشیم.

ت - مفهوم آرمانی قانون اساسی. این رده ی چهارم و آخرین رده ای است که اشمیت در ارتباط با مقولات چهارگانه ی مفهومی برمی شمرد. در این رده اشمیت می گوید بنا به علل سیاسی هنگامی از یک قانون اساسی «راستین» یا «اصیل» سخن می گوئیم که منطبق باشد با آرمانی خاص و ویژه از قانون اساسی.

در چنین چارچوبی بر اثر مبارزه و نبرد سیاسی جاری وضعیت پدیدار می گردد که هر حزب سیاسی فقط قانونی را قانون اساسی راستین می پندارد که منطبق شود با خواسته های سیاسی اش. از این رو چنانچه بنیادها و بسترهای رویاروییهای سیاسی، شدید و تضادهای اجتماعی نیرومند باشند، وضعیت شکل می گیرد و پدیدار می گردد که هر حزبی، هر قانون اساسی ای را که بیانگر خواسته ها و مطالباتش نباشد طرد می کند و آن را قانون اساسی نمی داند.

اشمیت بر این باور است که بورژوازی لیبرال در نبرد خود با نظام پادشاهی مطلقه مفهوم آرمانی معینی از قانون اساسی به جامعه عرضه کرد که خصلتی آرمانی داشت و قانون اساسی را تنها به اعتبار چنین مفهومی، قانون اساسی می دانست. اگر مطالبات مرتبط با آزادی مورد نظر بورژوازی ذکر نمی شد و نفوذ و اثرگذاری ملموسی برای بورژوازی در نظر گرفته نمی شد، قانون اساسی را قانون اساسی نمی دانستند. بدین ترتیب بود که مفهومی متفاوت از قانون اساسی سربرکشید. کشورهایی بودند دارای قانون اساسی و کشورهایی بودند فاقد قانون اساسی؛ کشورهای دارای قانون اساسی از نظر اشمیت کشورهای «کنستیتوتسیونل» (= همین اصطلاح را به کار می برد) نامیده می شوند و کشورهای دیگر را کشورهای فاقد «قانون اساسی» (= در اینجا واژه ی «فرفاسونگ» آلمانی را به کار می بندد) می داند. این بازی با کلمات در اینجا اهمیتی ندارد. البته خود او کشورهایی را دارای «قانون اساسی» می داند که قانون اساسی شان منطبق با قانون اساسی شکل گرفته باشند یعنی «کنستی توتسیونل» باشند که قاعدتاً منظورش این است که مشروطه باشند. هر چند خودش هم ذکر می کند که این ترکیب تا وقتی که برنامه ی سیاسی خاصی منطبق با مفهوم قانون اساسی فراهم نیامده باشد، فی نفسه بی معنی است.

از اینها که بگذریم اشمیت می پذیرد که بر اثر اختلاط مفهوم آرمانی قانون اساسی با مفاهیم دیگر سامان یافته در ارتباط با قانون اساسی یا ایجاد ترکیبهایی گوناگون از مفاهیم آرمانی، به آسانی امکان دارد اغتشاش و ابهام به بار بنشانیم و دامن بزنیم. هنگامی که احزابی با نگرشها و باورهایی متضاد نفوذ سیاسی کسب می کنند، در عمل قادر می شوند بنا به ضرورت محتوای مفاهیم نا مشخص عرصه ی زندگی

سیاسی - دولتی را مانند آزادی، حق، نظم عمومی و امنیت تعیین کنند و از این طریق قدرت سیاسی خود را به نمایش درآورند و به اجرا بگذارند. بدیهی است که مفاهیمی چون «آزادی» در یک نظام اجتماعی بورژوازی مبتنی بر مالکیت خصوصی معنایی متفاوت دارد از آنچه که در یک دولت پرولتاریایی سوسیالیستی عرضه می شود. یا آنچه که در یک نظام پادشاهی به عنوان تهدید و به مخاطره افکندن آرامش و امنیت و نظم عمومی مطرح می گردد، متفاوت است از معنای همین مقوله در یک جمهوری دموکراتیک. در مکتب بورژوازی لیبرال هنگامی از «قانون اساسی» سخن به میان می آید که مالکیت خصوصی و آزادی فردی تضمین شده باشد. هر چیزی جز این قانون اساسی به شمار نمی رود، بل خودکامگی است و دیکتاتوری و استبداد و بردگی یا هر لفظ دیگری که چنین وضعی را توصیف کند. در یک نگرش منطقی مارکسیستی چنانچه قانون اساسی اصول حکومت قانون بورژوازی به خصوص مالکیت خصوصی را به رسمیت بشناسد، چنین قانونی مبین ساختار اقتصادی دولتی عقب افتاده و واپس گراست، یا قانونی است ارتجاعی و کاذب که پوششی حقوقی به حساب می آید برای نظام دیکتاتوری سرمایه داران.

در نمونه ای دیگر، اشمیت می گوید از نظر یک دولت عرفی (=سکولار) یعنی دولتی که جدایی دولت و دین را به دقت و با شدت پی می گیرد، دولتی که چنین فاصله ای را رعایت نمی کند و این جدایی میان دین و دولت را پاس نمی دارد، دولتی آزاد به شمار نمی آید. حال درست بر خلاف این امر، بر پایه ی ایمان و اعتقاد دینی، دولت وقتی دارای قانون اساسی راستینی می شود که جایگاه مالکیت اجتماعی - اقتصادی دین (در اینجا منظور کلیساست) را رعایت کند و پاس بدارد و فعالیت عمومی و آزاد و خودمختاری اهل دین را تحت حمایت خود قرار دهد و از نهادها یش همچون بخشی از نظم عمومی حراست کند. در این صورت است که اهل دین (= کلیسا) می تواند و می پذیرد بگوید که امور عمومی در نظامی مبتنی بر آزادی جریان دارد.

اشمیت خود تأکید دارد که این زمینه بازاست و در مورد هر مفهومی بنیادی می توان چنین نمونه ها و مثالهایی را ذکر کرد. نکته سنجیهای او در اساس با نگاه به تجربه های غرب شکل گرفته است. بر پایی حکومتهای دینی و قانون اساسیهای دینی را باید جداگانه به بحث گذاشت. رساله های متعددی که به فارسی در زمینه ی سیاست و نظام اداری نگاشته شده اند در تحلیلهای او جایی ندارند. به اینها در اینجا نمی پردازم.

هند و فلسفه ی قانون اساسی

تا جایی که دیده ام یکی از کشورهایی که گسترده به فلسفه ی قانون اساسی توجه دوخته است، کشور هند است و حقوقدانان این کشور. در این کشور حقوقدانان در ارتباط با کلیت قانون اساسی و مفهومیها و اصول آن اغلب و به دفعات اصطلاح «فلسفه ی قانون اساسی» را به کار می برند. در هند نه فقط متن قانون اساسی را گسترده نشر و پخش می کنند، بل در هر فرصتی اصول و بندها و ماده های این قانون اساسی را در سطح آموزشی و در مقیاس ملی به بحث می گذارند و به سنجش و موشکافی می سپرند. در هند متن قانون اساسی تنها مرجع گردآورنده و مرجع ملی در میان مردمانی است با ادیان و فرهنگها و زبانها و سنتهای گوناگون.

در فصل دهم از کتاب «فلسفه ی قانون اساسی» آمده است برخی بر این باورند که یک قانون اساسی فقط شامل شماری قانون یعنی مجموعه ای از مواد قانونی است. این قانونها در واقع یک چیزند و ارزشها و اخلاقیات چیزی دیگر. به همین اعتبار فرض بر این است که ما فقط رویکردی قانونگرایانه و نه مبتنی بر فلسفه ی سیاسی به قانون اساسی داریم. این درست است که همه ی قانونها دارای محتوایی اخلاقی نیستند اما باید در نظر داشت که بسیاری از قانونها پیوندی نزدیک دارند با ارزشهای ژرف و رایج. برای نمونه یک قانون می تواند تبعیض میان انسانها را براساس زبان و دین منع کند. چنین قانونی اما پیوند خورده است با آرمان و اندیشه ی برابری. چنین قانونی بدین سبب وجود دارد که ما به اندیشه ی برابری ارج می نهیم. از این روست که میان قانونها و ارزشهای اخلاقی، ارتباطی مشاهده می کنیم.

بدین سبب است که ما باید به قانون اساسی همچون سندی نگاه بیندازیم که در ضمن مبتنی است بر نگرش اخلاقی معینی. و درست همینجاست که در ارتباط با قانون اساسی نیازمند رویکردی مبتنی بر فلسفه ی سیاسی هستیم.^{۲۶} نویسندگان این کتاب در اینجا می کوشند قصد و منظور خود را از رویکرد مبتنی بر فلسفه ی سیاسی در ارتباط با قانون اساسی توضیح دهند. می نویسند ما در اینجا سه چیز را در نظر داریم.

نخست آنکه ما نیازمند فهم و درک ساختار مفهومی قانون اساسی هستیم. این امر بدان معناست که ما باید بپرسیم و بدانیم معناهای محتمل اصطلاحات به کار رفته در قانون اساسی مانند حقوق، شهروندی، اقلیت یا دموکراسی چیست؟

دوم آنکه باید بکوشیم بینشی منسجم در ارتباط با جامعه و واحد سیاسی (= جامعه ی سیاسی) خود سروسامان دهیم مبتنی بر تفسیری از مفهومیهای اساسی و کلیدی قانون

²⁶ .See : Chapter Ten. The philosophy of Constitution. Page 1.2020-21. Textbook. Department of Education in Social Sciences/National Council of Educational Research and Training. New Delhi 110016.

اساسی. در اینجا ضرورت دارد بدینوسیله بتوانیم فهمی بهتر از مجموعه و ساختار آرمانهای نهفته در قانون اساسی در اختیار در آوریم.

سوم و سرانجام آنکه قانون اساسی هند را باید در ارتباط با مباحثات و گفتگوهای «مجلس مؤسسان» قرائت کنیم تا قادر باشیم به سطح و مرتبه ای پالایش یافته برسیم و به مرحله ی نظری والاتری دست بیابیم یعنی توجیه ارزشهای اخلاقی مندرج در قانون اساسی را درک کنیم. پرداخت فلسفی یک ارزش به کمال نمی رسد چنانچه توجیه تفصیلی برای آن فراهم نیاید.

هنگامی که تدوین کنندگان قانون اساسی می خواستند جامعه ی هند و واحد سیاسی آن را با اتکاء به مجموعه ای از ارزشها هدایت کنند، می باید مجموعه ای از استدلالها ی متناسب در نظر می داشته باشند. با اینحال محتمل است که بسیاری از آنها از توضیح و تشریح کامل برخوردار نشده باشند.

برخوردار بودن از رویکردی مبتنی بر فلسفه ی سیاسی در ارتباط با قانون اساسی نه فقط از آن جهت ضرورت دارد که محتوای اخلاقی بازتاب یافته در قانون اساسی را در یابیم و از این راه بتوانیم خواسته های آن را بسنجیم، بل به خصوص از این بابت مهم است که بتوانیم میان تفسیرهای گوناگون نسبت به ارزشهای مرکزی و اصلی آن در واحد سیاسی خود به داوری بنشینیم.

روشن است که تدوین کنندگان قانون اساسی می دانسته اند بسیاری از آرمانها در صحنه های سیاسی، در عرصه ی قانونگذاری، در گردهماییها و نشستهای حزبی، در مطبوعات، در مدارس و دانشگاه ها به چالش کشیده می شوند، در معرض جدل فکری و استدلالی قرار می گیرند و به بحث گذاشته می شوند. در نتیجه این آرمانها به گونه های مختلف تفسیر می شوند و گاهی چنان خودسرانه و آگاهانه دست آموز می شوند که بتوانند در کوتاه مدت منافع افراد و گروه هایی را تأمین و تضمین کنند. همین امر ما را وامی دارد بتوانیم میان آرمانهای قانون اساسی و تبلور آنها در عرصه های دیگر فاصله بگذاریم زیرا گاهی وقتها یک آرمان معین را نهادهای مختلف به گونه ای متفاوت تفسیر می کنند. باید بتوانیم میان این تفسیرهای گوناگون تفاوت بگذاریم. در واقع تدوین کنندگان تأکید می گذارند بر اهمیت تبلور یعنی نگارش و بازتاب آرمانها در متن قانون اساسی به جهت آنکه می تواند اقتدار در خور توجهی به بار بنشاند و در سمت و سوی داوری در ارتباط با تعارض و تضاد تفسیرها بر سر ارزشها یا آرمانها نقشی تعیین کننده ایفا کند.

در اینجا دو نکته اهمیت دارد. نخست آنکه تدوین کنندگان گرچه در اساس از فلسفه ی قانون اساسی سخن می رانند اما در عمل گاهی این اصطلاح را به صورت «فلسفه ی سیاسی در ارتباط با قانون اساسی» به کار می برند. می خواهم روشن کنم که مقصود همان «فلسفه ی قانون اساسی» است. فلسفه ی سیاسی حوزه ای است گسترده تر از «فلسفه ی قانون اساسی» هرچند در مواردی در معنایی مشترک به کار گرفته می شوند.

این قلم قصد دارد در سراسر این نوشته برای «فلسفه ی قانون اساسی» قلمرو جداگانه ای سرسامان دهد بی آنکه تعلق آن را به عرصه ی «فلسفه ی سیاسی» از نظر دورداد. به این نکته در جاهایی از این رساله اشاره ی تفصیلی دارم. دیگر آنکه تدوین کنندگان همین نوشته ی «فلسفه ی قانون اساسی در هند» به حق در نگاه به قانون اساسی و تفسیر آن به اهمیت مباحثات «مجلس مؤسسان» اشاره دارند. در این مورد نیز باید سخن تفصیلی و روشن کننده ی جداگانه ای داشت. اکنون این نکته را به اختصار می آورم زیرا در ایران عده ای از سیاستبازان تفننی و حرفه ای بر این تصورند که می توان بالانفراد یا به مدد محفل یا گروهی همبسته و همسو متنی دست و پا کرد و زیر عنوان «قانون اساسی آینده ی ایران» عرضه داشت و آن را در بساط کسب و کار سیاسی روزمره به نمایش گذاشت. این مردمان سیاستباز و حرفه ای نه از نحوه ی شکلگیری قانون اساسی و پیشینه های گوناگون در این حوزه آگاهی دارند و نه به نگرش فلسفی و تاریخی معینی تکیه می زنند. به اینها در این گفتار اشاره خواهم داشت. تنها در این مقطع می خواهم نشان دهم سیاستمداران هند از همه ی این چیزها آگاهی داشته اند و حقوقدانان و متفکران برجسته ای راهم به کار گرفته بوده اند اما هیچگاه از مسائل و معضلات مهم در زمینه ی طراحی و نگارش و تفسیر قانون اساسی کشورنوپای خود همچون یک واحد ملی سیاسی غافل نبوده اند. به اینها به موقع می پردازم.

&

مفسران هندی مانند بسیاری دیگر از نظریه پردازان یکی از ضرورت‌های داشتن قانون اساسی را محدود ساختن حوزه ی قدرت می دانند. به باور اینان حکومت‌های مدرن آشکارا به گونه ای افراطی و بی اندازه قدرتمندند. می گویند این حکومتها خاصه به سبب گستردگی دیوانسالاری می توانند قدرت و اعمال فشار و زور را به انحصار خود در آورند. از این رو چنانچه نهادهای این حکومتها به مسیری نادرست بیفتند و به افرادی فاسد و زورگو سپرده شوند، خشونت و سوء استفاده از قدرت را می پروراندند. از این رو حتی اگر نهادها ی حکومت با نیتی خیر برپاشده باشند و امنیت مردم را هدف گرفته باشند، آسان به راه شر می غلطند و علیه هدفهای خود به کار گرفته می شوند. به همین علت ضرورت دارد در برابر چنین تحول زیانباری آماده و هشیار بود و حکومت را مدام سنجید و تحت نظارت قرارداد. قانونهای اساسی به مدد مقررات و ساختار خود ابزاری را فراهم می آورند که بتوان قدرت حکومت را بازداشت و نگذاشت راه ناصواب بپیماید و به ابزاری استبدادی تبدیل شود.

اگر همین منظور را در ارتباط با انقلاب مشروطیت ایران پی بگیریم می بینیم مردم در آن انقلاب می خواسته اند قدرت را محدود و مشروط کنند و حکومت را در برابر مردم پاسخگو بسازند. درست است که انقلاب مشروطه در اساس برپایی عدالتخانه را هدف می گرفته است اما سرانجام با تصویب متمم قانون اساسی افقی وسیع را سامان داده بوده است که نه فقط متذکر حقوق ملت شده بوده است، بل ورا تر از آن کاربرد قدرت

را مشروط و محدود ساخته بوده است و کل نظام حکومت و ساختار دولت را موظف به رعایت مقررات و قانون کرده بوده است. این همان چیزی است که هند تنها پس از کسب استقلال، تدوین آن را در قانون اساسی گنجانده و تفسیری حقوقی از آن به دست داده است.

در نظر حقوقدانان هند قانون اساسی نقش مهم دیگری را نیز به اجرا می‌گذارد که اهمیتی جداگانه دارد. اینان می‌گویند قانونهای اساسی ابزاری صلحجویانه و دموکراتیک فراهم می‌آورند برای گذار از دگرگونیهای اجتماعی. این وجه از قانون اساسی به خصوص برای کشور و مردمی مستعمره چون هند اهمیتی خاص داشته است و دارد. قانون اساسی در هند در واقع نخستین سند ملی است در جهت اعلام خودمختاری سیاسی.

یکی از بختهای استثنایی هند حضور شخصیتی برجسته و بی‌همتا چون «جواهر لعل نهرو» بوده است. «نهرو» با دانشی گسترده و خردی یگانه به موضوع و مسئله ی قانون اساسی در هند پرداخته بوده است. در اینجا فرصت ندارم به این موضوع و به این پدیده بپردازم. فقط اشاره می‌کنم او به دو امر واقف بوده است و از این آگاهی به بهترین وجهی به سود کشورش بهره گرفته است. نیک می‌دانست مردم خواستار برچیدن نظام کلونیالیستی اند و حضور استعمار انگلیس را پذیرا نیستند. پاسخ به چنین خواستی باید به گونه ای شایسته سامان داده شود. مردم هند از هر گروه و دین و فرقه و دسته و سازمانی خواستار نظام سیاسی مستقل و ناوابسته ای بودند. تنها چیزی که می‌توانست به این خواست تاریخی پاسخگو باشد تنظیم یک قانون اساسی ملی می‌بود. یعنی قانونی اساسی که به دست خود مردم هند یعنی رهبران و نمایندگان نوشته شده باشد. اما این امر به تنهایی کافی نمی‌بود. این سند می‌باید در جایی تدارک دیده می‌شد و نوشته شده باشد و مهمتر از آن به تصویب برسد که تبلور و نماد اراده ی مردم هند و حضور نمایندگان باشد. این چنین جایی نمی‌توانست جایی باشد جز «مجلس مؤسسان» (Constituent Assembly). این چنین مجلسی می‌باید متشکل باشد از نمایندگان منتخب مردم هند. تنها این چنین مجلسی با چنین نمایندگانی قادر می‌بودند «قانون اساسی هند» را بی‌دخالیت خارجی تنظیم و تدوین کنند. هند در این مقطع حقوقدانان برجسته ای در اختیار داشت که تربیت شده ی بهترین مؤسسات آموزشی حتی آموزشکده های دستگاه استعمار بودند. این امر اما کافی نمی‌بود. باید چنین سندی یعنی چنین سندی در چنین مقیاس تاریخی مهمی به نحوی فراهم می‌آمد که مردم عادی هند نیز احساس مشارکت و تعلق می‌کردند.

نهرو می‌دانست مردم خواستار برپایی یک مجلس مؤسسان اند. این مجلس می‌باید متشکل از نمایندگان منتخب مردم هند باشد تا بتواند بی‌دخالیت خارجی قانون اساسی خود را تدوین کند. از سوی دیگر او می‌دانست مجلس مؤسسان فقط پیکره ای مرکب از نمایندگان مردم یا تجمعی از حقوقدانان نیست. جامعه ی هند در حال گذار بود و مردم می‌خواستند پیشینه ی سیاسی خود را کنار بکنند و ساختار اجتماعی تازه ای را

سامان دهند تا بتوانند جامعه ای تازه دست و پا کنند که تولید و دست ساخته ی خودشان باشد. قانون اساسی هند باید به گونه ای تدارک دیده می شد که غل و زنجیر سلسله مراتب سنتی را از هم بگسلد و راهنمایی باشد برای دورانی انباشته از آزادی و برابری و عدالت. از این رو این قانون اساسی می باید نه فقط قدرت حاکمان را محدود سازد ، بل می باید بتواند مردمانی را که به طور سنتی محروم و فاقد قدرت بودند قدرتمند سازد. قانون اساسی می تواند مردم آسیب پذیر را به قدرت برساند و قادر سازد به خیر جمعی دست بیابند.

قانون اساسی هند بر اثر راهنماییهای نهرو در یک مجلس مؤسسان متشکل از نمایندگان مردم هند به معنای وسیع کلمه، به بحث گذاشته شد و به تصویب رسید. آنچه در اینجا مهم می نماید گفتگوها و مباحثی است که در این مجلس برسر قانون اساسی و مواد آن جاری شد. از نظر حقوقدانان هند به هنگام تفسیر قانون اساسی اغلب به ناچار باید به خاطر فهم و درک درست کلیت قانون اساسی یا برخی مواد آن به مجلس مؤسسان بازگشت و به مباحث آن نگاه انداخت. چنین رویکردی کلیت مجلس مؤسسان را از اهمیتی دوگانه برخوردار می سازد. یکی تصویب قانون اساسی است و دیگری مباحثی است که برسر راه این تصویب قرار داشته و درگرفته بوده اند و به نحوی فضای آن دوران را نیز باز می تابانند.

حال پرسش حقوقی مهم دیگری در اینجا مطرح می شود. آیا استدلالها و مباحث مطرح شده در نشستهای مجلس مؤسسان برای مفسران قانون اساسی در سالها بعد هنوز اعتبار و اهمیت دارند یا تنها باید به شکل مکتوب و نهایی قنون اساسی در عرصه ی تفسیر و تفهیم اکتفاء کرد. شماری از حقوقدانان، مباحث دوران مجلس مؤسسان را که خواه در آستانه ی تشکیل مجلس و خواه در حین برگزاری این مجلس سربرآورده یا درگرفته باشند، امری متعلق به گذشته می دانند. اینان می گویند زمان حاضر از آن مباحث عبور کرده است. به بیان دیگر اینان معتقدند زمینه های تصویب یک قانون در گذشته اکنون و در شرایط حاضر از ذهن ما دورگشته اند. چیزی را که زمانی بدیهی می پنداشتیم اکنون دیگری بدیهی نمی نماید حتی اگر اصول سازمانی بستر اعمال کنونی ما را فراهم آورده باشند.

شماری دیگر از حقوقدانان بر این باورند که حتی اگر اعمال کنونی ما به چالش کشیده شده یا پرسش برانگیز گشته باشند، نادیده گرفتن شکلگیری اعمال کنونی مامی توانند زیانبار شوند. در این صورت برای توجیه اعمال مبتنی بر قانون اساسی کنونی نیازمند دست انداختن به گذشته و درک ارزش آغازین آنها هستیم و بدین اعتبار چاره ای نداریم جز بازگشت به زمان گذشته یعنی به مباحث مجلس مؤسسان و حتی پیش تر از آن یعنی به مباحث دوران استعمار. این امر بدین معناست که نیازمند یادآوری دوران پیشین هستیم و محتاج به بازگشت به فلسفه ی سیاسی بستر ساز قانون اساسی می شویم.

در هند کوشش گسترده ای به کار می رود تا قانون اساسی به همه خاصه به جوانان و نوجوانان آموخته شود. متنهای آموزشی بی شمار در این زمینه فراهم آمده است. سعی بر این است که همگان با فلسفه ی قانون اساسی و به اعتباری در ارتباط با بستر فلسفه ی سیاسی قانون اساسی استنباطی همگن و حتی المقدور همسان داشته باشند. آنچه مهم است این است که توصیف چنین فلسفه ای آسان نمی نماید و دشوار بتوان آن را در یک کلمه متبلور ساخت زیرا به تصور بسیاری قانونی است لیبرال، دموکراتیک، مساوات طلب، عرفی (سکولار) و فدرال. این قانون اساسی خصلتی باز دارد نسبت به ارزشهای جامعه و حساسیت نشان می دهد به نیازهای مذهبی و زبانی اقلیتها و گروه های محروم و درهمانحال متعهد است به برپایی و ساختن هویت مشترک ملی. در یک کلام متعهد است به آزادی، برابری، عدالت اجتماعی و گونه ای از وحدت ملی. اینها همه باید تأکید بگذارند بر اقدامات مسالمت آمیز و صلحجویانه و دموکراتیک در جهت تحقق عملی ساختن این فلسفه در عرصه و میدان عمل. هر مفهومی که در قانون اساسی به کار می رود در متنهای آموزش عمومی و اختصاصی از توصیفی جداگانه هرچند کوتاه برخوردار می شوند مانند آزادی فردی یا عدالت اجتماعی یا احترام به تنوع و حقوق اقلیتها، حقوق گروه های مذهبی، حق رأی همگانی و ... گرچه این قانون اساسی بر تنوع و کثرت بنیان یافته است اما مدام و مکرر بر تقویت و استحکام هویت مشترک ملی تأکید می نهد. با آنکه هند در فصل فدرالیسم بر نگاهداری هویتهای منطقه ای اشاره دارد اما آن را همسو با هویت ملی می نگرد. قانون اساسی می کوشد میان این هویتها و هویت ملی تعادل برقرار سازد. با این حال در شرایط خاص هویت ملی و مشترک را از اولویت برخوردار می سازد. با آنکه برخی از گروه های دینی خواستار موقعیتهای انتخاباتی ویژه می شوند اما قانون اساسی این امر را نمی پسندد نه فقط بدین علت که امکان دارد تفاوتها را نیرومند سازد، بل به خصوص که قادر است وحدت ملی را به مخاطره بیفکند و سلامت زندگی جمعی را به بحران سوق دهد. روح قانون اساسی بر برادری میان همگان تکیه می زند و این امر را مهمترین هدف بالندگی اجتماعی می داند.

در ارتباط با هریک از مفهوما و مقولاتی که در بالا برشمردم نوشته های فراوانی در هند انتشار یافته و پخش شده است. مکتب هندی تفسیر قانون اساسی سعی دارد این رویکردها را بنمایاند و شاخه ها و رشته های فکری برآمده از آنها را به آگاهی برساند. در اینجا یعنی در این رساله چون نمی خواهم محدود به مباحث هندی شوم تنها یک مورد را برمی گزینم. شارحان هندی در ارتباط با عرفیگرایی (سکولاریسم) نکته هایی را عنوان کرده اند. چکیده ای از آنها چنین است:

می گویند کشورهای عرفی (سکولار) در اساس دین را امری شخصی می دانند. این بدین معناست که نمی خواهند دین را از شناختی عمومی یا رسمی برخوردار سازند. اگر این معنا را بپذیریم یعنی قانون اساسی هند را نباید عرفی (سکولار) بدانیم.

شارحان هندی بر این باورند که گرچه اصطلاح عرفی (سکولار) در آغاز به کار نرفته است با اینحال قانون اساسی هند همواره عرفی بوده است. برداشت غربی از سکولاریسم به معنای حذف یا کنارگذاری متقابل دین و دولت است به قصد حراست و حمایت از ارزشهایی چون آزادی فردی و حقوق شهروندی افراد.

«کنارگذاری یا حذف متقابل» به چه معناست؟ بدین معناست که دین و دولت هردو باید از هم فاصله بگیرند و در امور داخلی یکدیگر مداخله نکنند. دولت نباید در عرصه‌ی دین دخالت کند و به همین سان دین نباید سیاست دولت را تعیین کند یا رفتار دولت را تحت تأثیر بگیرد و درآورد. به بیان دیگر «حذف متقابل» یعنی دین و دولت باید یکسره و کاملاً از هم جدا باشند.

جدایی مطلق دین و دولت به معنای حراست از آزادی فردی است. دولتهایی که دینهای سازمان یافته را تحت حمایت خود قرار می دهند، در عمل آنها را نیرومندتر می سازند. هنگامی که سازمانهای مذهبی زندگی دینی افراد را تحت نظارت خود درمی آورند و افراد را وامی دارند بنابه فرمان و دستور آنها با خدا ارتباط برقرار سازند و نحوه‌ی عبادتشان را تعیین می کنند، در این صورت افراد باید در چارچوب دولتهای مدرن این امکان را داشته باشند برای حفظ آزادی رفتار دینی خود حمایت بطلبند و از دولت بخواهند این آزادی را تضمین کند. اینجاست که گفته می شود دولت نباید به حمایت از سازمانهای دینی یعنی دینهای متشکل و سازمان یافته برخیزد. در ضمن دولت نباید به این دینها دستور دهد یا آنها را وادارد کند به نحو معینی امور دینی و فعالیتهایشان را سامان یا سازمان دهند یا مدیریت کنند. خلاصه اینکه دولت نباید به دین کمک کند یا دین را از ادای تکالیفش بازدارد. این دو باید از هم فاصله بگیرند. استنباط و برداشت غالب در غرب بدین سان بوده است.

در هند وضع به گونه ای دیگر بوده است. در ارتباط با این موضوع تدوین کنندگان قانون اساسی را واداشتند برداشت دیگری از عرفیگری سامان دهند. در زیر به اختصار از این رویکرد یاد می کنیم:

نخست آنکه تدوین کنندگان قانون اساسی برابری میان جماعتها یا جامعه های هند را به رسمیت شناختند به همان نحو که برابری میان افراد را به رسمیت می شناختند. این امر بدان سبب بود که می گفتند آزادی یک فرد و احساس احترام به خود به طور مستقیم وابسته و متأثر می بود از موقعیت و جایگاه یک جماعت. چنانچه جماعتی زیر نفوذ و تحت تأثیر جماعتی دیگر قرار داشته باشد در نتیجه افراد وابسته به آن جماعت آشکارا و مشهود کمتر آزادند یا از آزادی برخوردارند. از سوی دیگر چنانچه روابط میان آنها مبتنی بر برابری و مساوات باشد، عنصر سلطه و تسلط دست بالا را نداشته باشد در این صورت افراد وابسته به یک جماعت می توانند با عزت و شرف و اعتبار و متکی به احترام به خود و آزادانه در جامعه ظاهر شوند و در میان مردم گام بردارند.

بدین اعتبار بود که قانون اساسی هندهمه ی جماعت‌های دینی را از همه ی حقوق برخوردار ساخت مانند حق برپایی و نگاهداری سازمان‌های آموزشی. از این روست که آزادی دین در هند به دو معناست: آزادی فردی دینی و آزادی جماعتی (جماعتها). دوم آنکه جدایی میان دین و دولت در هند به معنای حذف متقابل نیست. چرا چنین بود؟ چون برخی آداب و سنت‌های دینی به کار بسته شده مانند «نچس» دانستن افراد و جماعت‌های دینی، در عمل محرومیت افراد را از برخوردار گشتن از عزت و محترم دانستن خود به بار می‌نشاند. این قبیل سنتها چنان ریشه ی عمیق و ژرفی داشتند و چنان فراگیر بودند که بی دخالت مؤثر دولت امکان انحلال و فروپاشی آنها وجود نمی‌داشت. دولت می‌باید آشکارا و به وضوح در امور دینی دخالت می‌کرد. چنین دخالتی همواره خصالتی منفی نمی‌داشت. دولت در واقع می‌باید به جماعت‌های دینی یاری و کمک می‌داد تا بتوانند سازمان‌های آموزشی خود را برپا کنند. از این رو می‌توان گفت دولت می‌تواند جماعت‌های دینی را یاری برساند یا ممانعت کند از برخی از رفتارها و فعالیتها بسته به اینکه چه شیوه ای را پی بگیرند یعنی ارزشهای مبتنی بر اشاعه ی آزادی و مساوات را دنبال کنند یا آنها را بازدارند و خلاف آزادی و برابری دست به فعالیت بزنند. بدین سبب است که زعمای هند جدایی دین و دولت را به معنای حذف متقابل نگرفتند، بل آن را در معنای فاصله گذاری اصولی در نظر داشتند که البته اندیشه ای است بغرنج و به یک معنا پیچیده. این امر بدین معنا می‌بود که دولت باید ببیند دخالت می‌تواند بهتر به آزادی، برابری و عدالت اجتماعی یاری برساند یا پرهیز و دوری جستن از دخالت. درگیریهای خونین میان فرق مذهبی در هند همه را وادار ساخته بود به چاره اندیشیهایی رو آورند که هماهنگ باشد با موقعیت هند. درگیریهای مذهبی نه تنها به تقسیم این کشور انجامید، بل هنوز نیز به شکلهای گونه گون استمرار یافته است. افراطیگری به یک فرقه محدود نمی‌شود. فضایی بس تیره و گاه خطرناک به بار می‌آورد.

به تصور شماری از حقوقدانان هند، قانون اساسی این کشور فردگرایی (اندیویدوآلیسم) لیبرالی را تقویت و حتی بازآفرینی می‌کند. این امر از نظر این حقوقدانان بس مهم است زیرا آن را برآمده و متأثر از پسزمینه ی جامعه ای می‌دانند که ارزشهای جماعتها و یا گروه هایش اغلب نسبت به این امر، رفتاری بی تفاوت یا حتی دشمنانه دارند.

همین قانون اساسی بی هیچ سازشی در ارتباط با آزادیهای فردی به حمایت از اصل عدالت اجتماعی برمی‌خیزد. هند از این بابت خود را پیشروتر از کشورهای غربی می‌داند. و سرانجام آنکه هند در مقابله با پسزمینه های برآمده از مبارزات و نبردهای میان-جماعتی طبق قانون اساسی تعهد خود را به حمایت از حقوق گروه ها اعلام می‌دارد و حق آزادانه ی بیان را در ارتباط با ویژگیهای فرهنگی ارج می‌نهد. از این بابت هندیان خود را منادی دفاع از تکثر فرهنگی می‌دانند حتی اگر چنین اصطلاحی را که بعدها در غرب رواج یافت، به کار نبرده باشند.

«جواهر لعل نهرو» که به راستی یکی از برجسته ترین معماران قانون اساسی هند به شمار می رود، در ارتباط با معنا و رسالت مجلس مؤسسان می گوید حتی اگر برجسته ترین و خردمندانه ترین حقوقدانان را کنار هم بنشانیم نمی توانند میان منافع مختلف تعادل برقرار سازند و آن را قانون اساسی بنامند. این چنین رسالتی به نحوی شایسته در پرتو یک اقتدار خارجی تحقق نمی یابد. چنین کاری هنگامی تحقق می یابد که شرایط سیاسی و روان شناختی آن فراهم آمده باشند و اشتیاق و میل توده ها آن را بطلبند.

گاندی در ۱۹۲۲ گفته بود هندیان خود باید سرنوشتشان را رقم بزنند. استقرار حکومت خود اختیاری (= سواراج) را نمی توان همچون هدیه ای از پارلمان بریتانیا فراچنگ آورد. چنین چیزی باید از درون خواسته ها و آرزوهای مردم هند نشأت بگیرد و توسط نمایندگان آنان که آزاد برگزیده شده باشند برزبان رانده شود.^{۲۷}

«سواراج» در هندی معنایی داشت بیش از استقلال از بریتانیا. هم در سطح ملی دارای معنا بود و هم در سطح فردی. هم به معنای دور انداختن روشهای بیگانه بود و هم به معنای طرد فرما تروایی خارجی. بدین معنا بود که هندیان باید از درون روح خود سربر بیاورند و هم آنکه آینده ی سیاسی خود را خود رقم بزنند.

کنگره ی ملی هند به سال ۱۹۳۴ خواستار برپایی مجلس مؤسسان شد و این گرایش را بخشی از سیاست اصولی خود اعلام کرد. به همین سبب سیاست بریتانیا را در ارتباط با هند که معروف به «کاغذ سفید» بود و به سال ۱۹۳۳ اعلام شده بود، نپذیرفت. کنگره ی ملی هند بر این باور بود که سیاست بریتانیا نمی توانست تجلی اراده ی مردم هند باشد. از این رو بود که «گروه کار» کنگره ملی اعلام کرد تنها گزینه ی مناسب در برابر کاغذ سفید تصویب یک قانون اساسی مصوب مجلس مؤسسانی است که بر مبنای رأی مردم هند تشکیل شده باشد. اقلیتهای هند می باید بتوانند نمایندگان منتخب خود را به این مجلس گسیل دهند. گاندی نیز به این گرایش عمومی پیوست و سرانجام اشتیاق خود را به این سیاست آشکار ساخت. بریتانیا بالاخره پذیرفت که یک مجلس منتخب هندی باید قانون اساسی را طراحی کند.

در این مقطع اختلافات اقلیتهای خاصه مسلمانان با برپایی مجلسی ملی همچنان ادامه داشت و کوششهای گونه گونی در جهت یافتن راه حلهایی میانه نیز چون گذشته در جریان بود. سعی بر این بود که همه به خصوص مجمع مسلمانان بتوانند در چارچوب یک قانون اساسی واحد متحد شوند.

هند را در این برهه به سه بخش جغرافیایی تقسیم می کردند. یکی از آنها در اساس مسلمان نشین بود؛ یکی دیگر به طور عمده هندونشین به حساب می آمد؛ و جمعیت بخش سوم تقریباً به طور مساوی میان این دو گروه تقسیم شده بود.^{۲۸} در اینجا باید به گروه یا جمع سیک جداگانه توجه شود.

²⁷. See : Austin Granville. The Indian Constitution. Oxford University Press.1999.P.2.

²⁸.Ibid.Pp.2-6.

تمایل عمومی در هند به قانون اساسی به گونه ای بود که به هیچ وجه دخالت خارجی به خصوص بریتانیایی رانمی پسندید. هندیان می خواستند قانون اساسی کشورشان را بنا به اراده ی خود تنظیم و تصویب کنند. بدیهی بود که با وجود اقلیتهای بسیار و جمعیت در خور ملاحظه ی مسلمانان و البته سیکها تحقق چنین آرزویی آسان نمی بود. مجامع سیاسی هند سالها بر سر این موضوع و محتوای یک قانون اساسی دلخواه در جدل و رفت و آمد بودند.

این آرزو بالاخره پس از جنگ جهانی دوم تحقق یافت. اگر دشواریهای یاد شده در میان نمی بود و هند بستر هماهنگ و فرهنگی همگنی می داشت، دستیابی به وحدت ملی و تنظیم و تصویب یک قانون اساسی ملی زودترها سرانجام می یافت. بریتانیا حتی طرحی جامع در این زمینه داشت که در بالا یادکردم. آن را «وایت پی پر» (=کاغذ سفید) می نامید. البته این مبحث و رفت و آمد به انگلیس داستانی پیچیده دارد که اگر حتی بخوایم گوشه ای از آن را در اینجا شرح دهیم ما را از اصل هدف این گفتار دور می گرداند. مهم این است بدانیم که سرانجام نحوه ی برپایی مجلس مؤسسان و جدلهای هندیان و مسلمانان کار را به جدایی غم انگیزی رساند که از آن دو کشور هند و پاکستان سربرآوردند. کشور پاکستان نیز پسانتر به دو کشور تقسیم شد که دخالت نظامی هند در این رویداد تعیین کننده بود.

خلاص آن که هند به سال ۱۹۴۶ یک مجلس مؤسسان برپا کرد که همه قدرت و اقتدار آن از مردم هند نشأت می گرفت. هندیان آن را محصول اراده ی خود می دانستند و با غرور قانون اساسی آن را دست پرده ی خود می نگریستند چون خود آن را نوشته بودند. آنچه در اینجا مهم است این است که بدانیم این مجلس چگونه برپا گشت، چگونه عمل کرد؟ این مجلس در اساس مجلسی تک حزبی بود یعنی مجلسی بود که کنگره ی ملی هند آن را به راه انداخت. تصمیمگیریهای این مجلس از ساختاری دموکراتیک بهره می برد. شخصیتهای اداره کننده ی مجلس در واقع رهبران فره مند حکومت متحده ی هند بودند و برخوردار از قدرتی بی مانند.

مجلس مؤسسان سندی را تهیه کرد که اهمیت تاریخی خاصی دارد. این قانون اساسی بر همه ی قانونهای دیگر برتری و تفوق دارد زیرا مردم، مستقیم آن را تهیه کرده اند. این برتری وابسته به پارلمان نیست چون پارلمان آن را فراهم نیاورده است. به همین سبب هم پارلمان حق تغییر آن را ندارد. قانون اساسی هند بر اثر قدرت مجلس مؤسسان تهیه گشته است و مردم این امر را در بیانیه ای به عنوان مقدمه در آغاز قانون اساسی اعلام کرده اند. در ۲۶ نوامبر ۱۹۴۹ به تصویب رسیده است و در ۲۶ ژانویه ۱۹۵۰ به اجراء آمده است. برپایه ی این قانون اساسی هند از صورت یک فرمانروایی تحت سلطه ی امپراتوری بریتانیا، تبدیل گشت به «جمهوری هند».

بنا بر این قانون اساسی هند یک جمهوری مستقل، سوسیالیستی، عرفی (= سکولار) و دموکراتیک است. این جمهوری تضمین می کند شهروندانش از عدالت، برابری و آزادی برخوردار باشند و می کوشد روحیه ی برادری را اعتلا بخشد. دو اصطلاح

«سکولار» و «سوسیالیست» بعدها به «مقدمه» افزوده شدند. به صورت قانون متمم ۴۲ به سال ۱۹۷۶.

هندیان نیک می دانستند بسیاری چیزها از استعمار بریتانیا آموخته اند. این چیزها اما باعث نشد از هویت خود درگذرند یا شیفته و واله ی فرهنگ بریتانیایی شوند. میراث استعمار را بررسی‌دند و آنچه مفید بود برگزیدند بی آنکه از فرهنگ خود چشم‌پوشند. برخلاف ایرانیان که گاه در سنجش‌هایشان افراط می‌کنند و در غلو گفتن گوی سبقت را از هم می‌ربایند برای نمونه رهبران هند از نحوه ی رفتار در سازمانهای اداری یا در ارتش و استفاده از راه آهن تا می‌توانستند آموختند. در ایران اما حتی به نخستین خط آهن کشور که رضاشاه برپاساخته بود به حدی نادرست برخورد کردند که گاه نشانه‌هایی از بیماری روانی می‌توان مشاهده کرد.

نخبگان سیاسی هند در ارتباط با مجلس مؤسسان و قانون اساسی رفتاری خردمندانه پیشه کردند. رفتاری مستقل و اندیشیده پیش گرفتند و می‌دانستند پشتوانه ی این کار رضایت توده ی مردم است از متنی که بتواند آنان را به وحدت برساند و امکان بدهد راه ترقی را بپیمایند. درست همانجایی که رهبران هندی سماجت و ایستادگی کردند دریچه ی تجزیه‌گشوده شد و از درون سرزمین بزرگ هند، کشور تازه ای سربرآورد به نام پاکستان که بنیه ای اسلامی را ترویج می‌داد. به هر حال این رویدادهای تاریخی اهمیت دارند. باید از آنها آموخت.

مؤسسان

مؤسسان

مؤسسان جمع فارسی مؤسس است و به معنای بنیادگذاران به کار رفته است. در زبان حقوقی در شکل ترکیبی به خصوص در ارتباط با «مجلس مؤسسان» آمده است «مؤسس» نعت فاعلی از تأسیس است به معنی «آنکه بنیاد چیزی را برپا می‌نهد و بنا می‌کند» یعنی بنانهنده، پایه‌گذار، بنیانگذار، تأسیس‌کننده، پی‌افکننده، پی‌گذار، بانی. مجلس مؤسسان مجلسی است مرکب از نمایندگان مردم برای تعیین امور مهم مملکت از قبیل تصویب قانون اساسی یا تغییر مواد آن (دهخدا).

در چارچوب نظریه ی تفکیک قوا با سه قوه سروکار می‌یابیم. آیا می‌توان مجلس مؤسسان را که بسته به موقعیت و شرایط برپا می‌شود و به عمل قانونگذاری در سطحی عالی و استثنایی می‌پردازد همچون قوه ای مجزا از قوای سه‌گانه به حساب آورد؟ مجلس مؤسسان در واقع مجلسی است موردی که بسته به رسالتش و امری که به عهده اش گذاشته شده است برپا می‌شود و طول عمرش بستگی دارد به انجام دادن و انجام رساندن همین رسالت یا وظیفه ای که به دوش می‌کشد. در واقع از آنجا که این مجلس در عمل عهده دار قانون سازی است و از این بابت مشابهت دارد با مجلس نمایندگان یا مجلس ملی، محصول کارش نه تنها می‌تواند بر شیوه ی قانونگذاری اثر بگذارد، بل با تصویب قانون اساسی یا اصلاح آن قادر است بر دو حوزه ی دیگر یعنی قوه ی مقننه و قوه ی قضاییه نیز اثر بگذارد یا آن دو را از سامانی نو یا اصلاحی بهره مند سازد.

جایگاه استثنایی و بس مهم مجلس مؤسسان از زمان انقلاب فرانسه به این سو بسیاری حقوقدانان را واداشته به این قوه و رسالت و جایگاه آن بپردازند و رویکردهایی خاص این قوه ی ویژه یا به اعتباری این «قوه ی چهارم» یا سرنوشت ساز پدید آورند. در عرف زبان حقوقی از این مجلس مؤسسان گاه همچون مجمع یا اجتماعی خاص یاد کرده شده است یا آن را مجلس ملی بنیانگذار نامیده اند. به انگلیسی

National Constituent Assembly

Assemblée nationale constituante

و به فرانسه
گفته اند.

به آلمانی ترکیب معنایی مشابهی داریم:

Verfassungsgebende Nationalversammlung

در این چارچوب وقتی از مجلس مؤسسان خصلت پایداری را مراد می‌کنیم در این صورت به جای «مجمع» اصطلاح قوه را به کار می‌بندیم. در این صورت برای نمونه به فرانسه می‌گویند «قوه ی مؤسس» یا قوه ی بنیانگذار که می‌شود:

Pouvoir constituant. این قوه است که یک قانون اساسی را پی می‌ریزد یا تجدید نظر می‌کند. آلمانی آن می‌شود: **Verfassungsgebende Gewalt**.

نکته هایی در باره ی مؤسسان

۱. آورده اند که قدرت، متعلق است به مردم. بر همین اساس اندیشه ی برپایی مجلس مؤسسان شکل گرفته و پایه ریزی شده است. همین امر بنا به گفته ی «مارتین لاکلین» موضوع پیوسته و مستمر اندیشه ی مدرن قانون اساسی از قرن هیجدهم میلادی به این سو بوده است.^{۲۹} به بیان دیگر بنیانگذاری مجلس مؤسسان باید متکی به مردم باشد. از انقلابهای آمریکا و فرانسه به این سو وحتى قیامهای مشهور به «بهار عرب» در سال ۲۰۱۱ همواره «اندیشه ی مدرن قانون اساسی» با اتکای به «مردم» ساماندهی شده است. پرسش اساسی در اینجا این است که این اعتقاد، ایمان یا عقیده ی راسخ دموکراتیک چگونه باید در اندیشه ی قانون اساسی تبلور بیابد؟ به باور «مارتین لاکلین» پاسخ به چنین پرسشی را می توان در ارتباط با «مفهوم قوه ی مؤسس» به دست آورد.

قوه ی مؤسس چیست؟

«مارتین لاکلین» در نوشته ای دیگر می نویسد درست است که قوه ی مؤسس مفهومی است مدرن اما منشاء آن به مباحث اندیشه ی سیاسی در دوران قرون وسطی بازمی گردد. آنچه آن را از فکر قرون وسطایی متمایز و متفاوت می گرداند تأسیس نهاد مدرن دولت است. این مفهوم محصول جنبش عرفی سازی (سکولار گردانی) و عقلایی سازی اندیشه ی اروپایی قرن هیجدهم تحت عنوان روشنگری است که قادر می شود جایگاهی مرکزی و حساس در بستر اندیشه ی قانون اساسی برای خود دست و پا کند. این امر در اواخر قرن هیجدهم بر اثر انقلابهای آمریکا و فرانسه سربرمی کشد. معنای آن ازدو فرضیه ی مقدماتی تفکر روشنگری مشتق می شود: نخست این که منبع و سرچشمه ی نهایی تفکر سیاسی در کلیتی تبلور می یابد که «مردم» نامیده می شود؛ و دوم این که «قانون اساسی» چیزی یعنی سندی است که ساخته می شود.^{۳۰} در نتیجه مفهوم قدرت مؤسس هنگامی معنا می یابد و درک می شود که در هیأت ابزاری حقوقی مطرح شود که اقتدارش از اصل اراده ی آزاد و خودمختار مردم برآمده باشد. از این رو به اختصار می توان گفت قانون اساسی تجلی قدرت مؤسس مردمی است که نظامات و ترتیبات نهادی حکومتشان را می سازند و باز می سازند. «لاکلین» می گوید این درک شاخص از قدرت مؤسس نقشی موشکافانه در ارتباط با یک مفهوم مرزی ایفا می کند. ضمن آنکه خصلت مستقل و آزاد عرصه ی سیاست را تقویت می کند، همچون ناظر بر مرزهای این جهان بینی استثنایی دست به عمل می

²⁹ .Loughlin, Martin. The Concept of Constituent Power . In: Critical Analysis of Law Workshop . Uni. of Toronto, 15 Jan. 2013. P.1.

³⁰ .Loughlin, Martin. On constituent power. Book section. Constitutionalism beyond Liberalism. Cambridge Uni. Press 2017. This version available in LSE Research Online. P.1-3.

زند و محدودیتها را مشخص می سازد. برای نمونه به علت کارکرد این مفهوم است که نیروی مادی تبدل می گردد به «قدرت سیاسی»، و «توده» تبدل می شود به «مردم» و یک رژیم حکومتگر (یعنی قدرت تأسیس شده) به عنوان رژیمی تصور می شود که اقتدارش را ناشی از رضایت اتباعش می داند. از این رو این مفهوم به ما امکان می دهد منبع و طبیعت اقتدار متکی به قانون اساسی را در چارچوب رژیمهای سیاسی مدرن شناسایی کنیم.³¹ با توجه به این کارکرد محوری و اساسی نباید تعجب کنیم ببینیم که قدرت مؤسس همچنان مفهومی جدل برانگیز باشد.

البته تردید نیست که قدرت مؤسس آشکارا گرایشی دموکراتیک را بیان می کند اما این آرمانی است ناپایدار و متغیر از یک شکل نهادی. این بیان به زبان متعارف در «ما مردم» سربرمی کشد و استقرار قانون اساسی را مبتنی بر رضایت مردمی به نمایش می گذارد هرچند که باید دید به چه میزان این بنیاد دموکراتیک در عین حال وفاداری به ارزشهای لیبرال مرتبط با نظریه ی سیاسی حکومت قانون و مشروطه خواهی را دربر می گیرد.

«لاکلین» می نویسد برای مثال ناپلئون در ۱۸۰۴ آشکارا مدعی شد «من قدرت مؤسس هستم». این عقیده و اعتقاد را بسیاری از حکمرانان اقتدارگرا با صراحت یا به طور تلویحی پی گرفتند. مفهوم قدرت مؤسس سه افق یا رویکرد را که در ضمن برآمده از سه اندیشه ی حقوقی اند، در برابر ما می گشاید. نخست رویکرد هنجاری یا مکتب اصالت هنجاری است؛ دوم رویکرد اصالت تصمیم است و سوم رویکرد ارتباطی است.

رویکردی هنجاری شیوه ی غالب تفکر قانونی در دوران کنونی است. این رویکرد براساس استقلال نظام حقوقی و مبتنی بر قانون اساسی شکل می گیرد. شکل پوزیتیو آن که «لیبرالیسم ساختاری» نام دارد در هیأت تحلیل علمی فارغ از ارزشداوری جلوه گرمی شود. گونه ی ضد پوزیتیو آن که شامل «لیبرالیسم اخلاقی» می شود و اندیشگران مختلفی آن را پروبال داده اند، ارزشهای نظم حقوقی لیبرال را می ستاید. در اینجا «لاکلین» می گوید این هر دو مورد قدرت مؤسس را به مفهومی بی ثمر سوق می دهند. او در ادامه می گوید مکتب اصالت هنجاری (= نورماتیویسم) نظم حقوقی لیبرال را برمی کشد و اهمیت بنیان و شالوده ی دموکراتیک را به حاشیه می راند.

برخلاف مکتب هنجاری، الگوی دوم تفکر حقوقی که «اصالت تصمیم» نام گرفته است، مبتنی بر استنباطی از قانون است که بر «اصالت اراده» تأکید می گذارد و به ویژه در شکلگیری اراده ای دموکراتیک متجلی می شود. گرچه شاخه ای از آن را می توان در مکتب رئالیسم حقوقی آمریکایی شناسایی کرد، مهمترین هواخواه ابزاری آن در تفکر «کارل اشمیت» در عرصه ی قانون اساسی متجلی می گردد. «اشمیت» بر این باور است که قانونهای اساسی مدرن بر اثر اراده ی یک فرمانروا (= حاکم) مورد

31. Loughlin. Ibid. P.3.

تأکید قرار می‌گیرد. این اراده‌ی فرمانروا را قدرت مؤسس می‌داند. اندیشه‌ی حقوقی مکتب اصالت اراده (=تصمیم) اهمیت اراده‌ی دموکراتیک را برجسته می‌سازد و اهمیت ارزشهای لیبرال را به حاشیه می‌راند.

گونه‌ی سوم تفکر حقوقی، مکتب اصالت رابطه (relationalism) نام دارد که هر دو رویکرد پیشین را نفی می‌کند اما در عین حال از هر دو مکتب بهره می‌گیرد. از نظر پیروان مکتب اصالت رابطه، قدرت مؤسس ارتباط حقوقی را دربرمی‌گیرد و تجلی حق سیاسی به شمار می‌رود؛ نمایانگر ابعاد باز، موقتی و پویای نظم قانونی است. این گونه‌ی سوم اهمیت دو وجه دموکراتیک و لیبرالیسم را در ارتباط با قانون اساسی می‌پذیرد و در عین حال تنش میان دورویکرد پیشین را حفظ می‌کند. در اینجا «لاکلین» می‌گوید روش ارتباطی نقشی اساسی دارد در جهت فهم طبیعت و کارکرد مفهوم قدرت مؤسس در تفکر قانون اساسی در دوران معاصر.

«لاکلین» با اشاره به حقوقدانان «کالونی» (Calvinist) می‌گوید در هر نظام یا رژیم سیاسی با نوعی «حاکمیت دوگانه» (double sovereignty) سروکار داریم. در یک سو حاکمیت فردی (personal sovereignty) داریم که در وجود فرمانروا (حاکم) متجلی می‌گردد و در سوی دیگر حاکمیت واقعی را داریم (real sovereignty) که در وجود مردم نهاده شده است.

این تفاوت، اثر و نشانه‌ی خود را در تفکر انقلابی دوران پایانی قرن هیجدهم برجا گذاشت. نفوذ و تأثیر اندیشه‌ی «لاک» بر اجتماعات مهاجر نشین آمریکایی آشکار است؛ برای مثال در واژگان اعلامیه‌ی استقلال: هر جا که هر شکلی از حکومت در ارتباط با هدفهای این اعلامیه خصلتی تخریبی بیابد، حق مردم است که حکومت را تغییر دهند و آن را برچینند و حکومتی نو را به جای آن بنشانند. اینجاست که قدرت مؤسس مردم فراخوانده می‌شود.

این امر به خصوص در گفتار انقلابی فرانسه وجهه‌ای شفاف می‌یابد. امانوئل ژوزف سی‌یس، کشیش کاتولیک، مفهوم «مردم» را مورد تأکید قرارداد. به زبان او که نگاه بیندازیم، از «ملت» سخن می‌گوید. این «مردم» یا «ملت» قدرت مؤسس دستگاه سیاسی است. حکومت به باور «سی‌یس» دستگاه یا دیوانی است معرف اقتدار تفویض شده، یعنی شکلی از قدرت تأسیسی. مهم آن است بدانیم که حکومت تأسیسی، تأسیس شده است، نه «ملت». «سی‌یس» می‌گوید ملت نباید موضوع قانون اساسی باشد و نمی‌تواند باشد.^{۳۲}

امروزه در چارچوب اندیشه‌ی حقوقی مدرن باور به اینکه قانون اساسی قانونی بنیادی است تبدیل شده است به اعتقاد و ایمانی متعارف و رایج. «لاکلین» می‌گوید نظر «سی‌یس» این است که گرچه حقوق قانون اساسی می‌تواند با توجه به نهادهای

32. Loughlin. Ibid. P. 7. And: Sieyès; What is the Third Estate (trans. Blondel) London. Pall Mail Press, 1963. P. 126.

حکومت نقشی بنیادی ایفا کند، اما هیچ گونه ای از قدرت تفویض شده نمی تواند شرایط تفویض را دگرگون سازد یا تغییر دهد. قدرت مؤسس همچنان سر جای خود قرار دارد. ملت هم از نظر زمانی و هم از نظر اقتدار، تقدم دارد. به نظر «سی یس» ملت منشاء همه چیز است. اراده اش همواره قانونی است، مظهر قانون است. جلوه گاه و جای پیدایش آن است. بدین سان «سی یس» به طور فشرده و پایدار اظهار می دارد که این امر مترادف است با مفهوم قدرت مؤسس. به زبان حقوقی این اندیشه و فکر به معنای آن است که «ملت» منشاء و خاستگاه نهایی اقتدار سیاسی است.

همان سان که قانونهای اساسی به نام «مردم» تنظیم و طراحی می شدند، نحوه ی بیان «سی یس» نیز شیوه ی خاصی شد در ارتباط با «گفتار قانون اساسی». البته این رویکرد فارغ از ابهام نبود. «ژوزف دو متر» (Joseph de Maistre) به این رویکرد واکنش کرد و گفت مردم نسبت به چه کس حاکمیت دارند؟ خود او در پاسخ گفت از قرار معلوم، نسبت به خودشان؛ این بدان معنا می بود که مردم حاکم در عین حال پیرو و تابع و مطیع نیز هستند. در واقع «سی یس» به این امر واقف بود. او پذیرفته بود که قدرت سیاسی از نظام نمایندگی برمی آید. او می دانست که مردم اقتدار حاکم خود را تنها از راه رسانه ی نمایندگی (= نمایندگانشان) می توانند به اجرا بگذارند. این امر بدان معنا می بود که قدرت مؤسس تنها از طریق اقتدارهای تفویض شده (یعنی نماینده/نمایندگی) به اجرادرمی آید. «ژوزف دومتر» این ابهام را به نحوی تلخ و گزنده به بیان آورد و گفت مردم چنان حاکمی به شمار می روند که قادر نیست حاکمیتش را خود به اجرا بگذارد. برخی هم این معضل را ظریف تر طرح کرده اند و گفته اند مردم به اعتبار مردم بودن حاکم نیستند اما فقط منشاء و سرچشمه ی اقتدار حاکم رژیم (= نظام) مستقر به شمار می آیند. در اینجا «لاکلین» وارد گود می شود و می گوید این طرز تلقی نمی تواند راه حلی ابهام زدایی شده عرضه کند.

در ارتباط با نحوه ی بیان و تنظیم فکر «سی یس» نکته ی دیگری به میان می آید. او بر این باور بود که بدون نظم نهادی شده ی حکومت، ملت در وضعیت طبیعی به سر می برد و فقط به وسیله ی قانون طبیعی حکومت می شود. اما اگر قدرت مؤسس را مفهومی مدرن بدانیم که بر اثر استقرار دولت هستی یافته است، اندیشه ی قانون طبیعی توضیح مناسبی در باره ی منشاء آن به دست نمی دهد: جهان کلاسیک حقوق طبیعی دقیقاً آن چیزی است که پشت سر گذاشته شده است. اگر «سی یس» این اصطلاح را به کار می بندد فقط بدین خاطر است که ارتباط میان حاکم و رعیت (= شهروند) را تنها به مدد حقوق طبیعی می تواند درک کند. اما به راستی باید چنین باشد؟ «روسو» نشان داده است که استقرار ساختار حکومت توسط حقوق طبیعی تنظیم نمی شود، بل بر اساس اصول حقوق سیاسی (Les principes du droit politique) سامان می یابد. روسو معتقد بود که به برکت یک قرارداد و پیمان سیاسی، کلیتی تازه پا به جهان هستی می گذارد. در اینجا اتحاد همه پدیدار می گردد که تا وقتی که حالت انفعالی دارد آن را جمهور یا بدنه ی سیاسی می نامند یا دولت. هنگامی که وجهه ای فعال می یابد

از آن همچون «حاکمیت» یاد می‌شود و به وقتی که با کلیتهای مشابهی چون خودش مقایسه می‌شود، از آن به عنوان قدرت یاد می‌شود. آنانکه در درون این کلیت قرار می‌گیرند و با آن پیوند می‌خورند در هیأت جمعی، «مردم» نامیده می‌شوند و در کسوت «انفرادی»، شهروند نام می‌گیرند. ارتباط میان حاکمیت یعنی مردم با دولت بر اثر حقوق طبیعی تنظیم نمی‌گردد. این ارتباط مبتنی است بر حقوق بنیادی که آن را «حقوق سیاسی» می‌نامیم. این چیزها را می‌توان در اثر معروف «روسو» به نام قرارداد اجتماعی مشاهده و استخراج کرد.

«لاکلین» بر این نظر است که منشاء و خاستگاه قدرت مؤسس (= قوه ی مؤسس) همانا مفهوم حاکمیت واقعی است که نویسندگان آغازین دوران مدرن آن را برآمده از وجود «مردم» می‌دانستند. این حاکمیت واقعی مقوله ای است سیاسی، نه طبیعی. «سی یس» که معمار اصلی این مفهوم است آشکارا سلسله مراتب روابط آن را مشخص می‌سازد: این روابط میان قوه ی قانونگذاری، اقتدار مبتنی بر قانون اساسی، و قدرت مؤسس ملت چرخ می‌زند. اما قدرت مؤسس تجلی بیان ملت در عمل هماهنگ با قانونهای طبیعی نیست؛ مفهومی مدرن است که اصول و قاعده های بالنده ی رفتارسیاسی جان به کالبد قانون اساسی می‌دمند.

چنانکه آمد «لاکلین» قدرت مؤسس را مفهومی مدرن می‌داند که ریشه و خاستگاه آن در تفکر قرون وسطایی قرارداد اما وجه مشخصه ی آن با استقرار نهادهای مدرن دولت ظاهر و آشکار می‌گردد. نخستین کارکردش این است که به زبان قانون اساسی Comparative Constitution منشاء نهایی اقتدار را در چارچوب دولت مشخص گرداند. ماکس وبر در تجزیه و تحلیلی که از ابزار اکتساب اقتدار می‌کند به سه پایگاه عمده ی مشروعیت توجه می‌دهد: مشروعیت کارزماتیک (پر جاذبه /فره مند) که جلوه ای است آمیخته با شیفتگی نسبت به رهبری نمونه و مقدس؛ دوم مشروعیت سنتی که متوجه پذیرش اقتدار برآمده از عهد قدیم و کهن است و سوم مشروعیت خردمندانانه یا عقلانی که باور به توانایی فرمانروایی را نشان می‌هد که قادر است با وضع قانون اقتدارش را بنمایاند.

این سه رده از مشروعیت در هاله ای از ابهام و تاریکی تا دستیابی به آشکارگی و وضوح سیر می‌کند. مفهوم قدرت مؤسس در همان رده ی سوم مشروعیت قرار دارد، یعنی رده ی خردمندانانه یا عقلانی. در اینجا مفهوم مشروعیت خصلتی مدرن و در نتیجه خردمندانانه و عقلانی دارد که با ادعاهای فرمانروایی سنتی و مبتنی بر جاذبه سازگار نیست.

در چنین توصیفی از مفهوم قدرت مؤسس، جایگاه مردم برجسته می‌شود. به بیان دیگر «مردم» منشاء و سرچشمه ی قدرت مشروع به شمار می‌روند. به زبان ساده این قدرتی است که نظم قانون اساسی یک ملت را مستقر می‌سازد و سامان می‌دهد. اندیشه ی قدرت مؤسس مردم در دوران اولیه ی تفکر قانونی آغاز می‌شود و نخستین جلوه ی خود را در مباحثات انقلابی انگلیس در نیمه ی قرن هفدهم کسب می‌کند و در

دوران انقلابهای فرانسه و آمریکای شمالی در قرن هیجدهم از شفافیت و فصاحت بیشتری برخوردار می شود.

بزرگترین نظریه پرداز «قدرت مؤسس» و کسی که این مفهوم اغلب به او منتسب می شود، کشیش «امانوئل ژوزف سی یس» است که در خطابه ای در برابر مجلس ملی در ۱۷۸۹ این مفهوم را به کار بست و گفت یک قانون اساسی قبل از هر چیز مستلزم یک قدرت مؤسس است.^{۳۳}

«سی یس» در رساله ی طبقه ی سوم چیست؟ که گوشه هایی از آن را به فارسی هم برگردانده اند، می نویسد این طبقه همه چیز است و در نظم سیاسی هیچ جایگاهی ندارد. در واقع طبقه ی سوم از نظر او همان ملت است. این طبقه می خواهد چیزی باشد و جایگاهی شایسته برای خود دست و پا کند.^{۳۴}

«یانوی روزنی»، حقوقدان و دانشگاهی، که در نوشته ای به مفهوم «ما مردم» یعنی قدرت مؤسس و رساله ی «سی یس» اشاره دارد، از قول «سی یس» می گوید هیچ بخشی از قانون اساسی اثر و عمل قدرت تفویضی نیست؛ یعنی اختیاراتی که از سوی مردم تفویض شده باشد، بل اثر و عمل «قدرت مؤسس» است یعنی خود مردم. «قدرت مؤسس» قدرتی استثنایی و ویژه است که می تواند قانون اساسی را سامان دهد. این قدرت در واقع بیان و احساس بلافصل ملت و نمایندگانش به شمار می رود. این قدرت مستقل است از همه ی شکلها و جنبه های صوری و محدودیتهای هر گونه ای از قانون اساسی، در حالی که قدرت تفویضی (= تفویض شده) بر اثر قانون اساسی ایجاد و آفریده می شود، قدرتی است محدود که بسته به شکلها و شیوه هایی عمل می کند که ملت از طریق قانون موضوعه آنها را واگذار می کند.^{۳۵}

«اگون تسوایگ»، پژوهشگری که کتابی جامع در باره ی نظریه ی «قدرت مؤسس» نگاشته و این مفهوم را در ارتباط با انقلاب فرانسه بررسی کرده است، می گوید «سی یس» خواسته مفهوم تفکیک قوای مونتسکیو را منطبق کند با مفهوم حاکمیت از نظر «روسو». به واقع هم نظریه ی تفکیک قوای مونتسکیویی در «روح القوانین» هموار کننده ی مسیر قدرت مؤسس است زیرا اندامهای گونه گون حکومتی قوایی هستند تابع قوه ای والاتر و آفریننده.^{۳۶}

«سی یس» مفهوم «قرارداد اجتماعی» و اندیشه ی تقسیم ناپذیر و غیر قابل انتقال «اراده ی عمومی» را از «روسو» برگرفت: بدین اعتبار قدرت مؤسس مانند اراده ی عمومی در وجود ملت متجلی می شود که خصلتی غیر قابل انتقال و مستقل دارد. در

³³ .Abbé Sieyes :Préliminaire de la Constitution.Reconnaissance et Exposition Raisonnée Des Droit de l'Homme et du Citoyen.20 et 21 Juillet 1789,au Comité de Constitution :Paris Imprimeur de L'Assemblée Nationale.1789.P.19.

³⁴ .Emmanuel Joseph Sieyes,Qu'est que le Tiers état ?.3.edition de 1789.P.1.Paris.

³⁵ .Roznai,Yaniv."We the People"...In:Comparative Constitutional Theory...forthcoming 2017.See .Pp.1-2.

³⁶ .Ibid.P.3./And:Egon Zweig.Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Tuebingen 1909.Pp.116-7.

این بستر انقلابی است که مفهوم قدرت مؤسس بسان قدرتی است که از قدرتهای تفویضی در می‌گذرد و چنان تنظیم می‌گردد که می‌تواند انقلابی را از مشروعیت برخوردار سازد و جانشینی رژیم قدیم را با رژیمی جدید توجیه کند. مفهوم «قدرت مؤسس» یکی از انتزاعی‌ترین مفاهیم در چارچوب نظریه‌ی قانون اساسی شده است. به باور یکی از استادان حقوق در پاریس این مفهوم گاه به معنای عمل ماهرانه و هوشمندانه‌ی فرمانروایی مستبد است که می‌خواهد به مدد نبوغش یا به سبب عادات و عرف حکومت‌شوندگان قدرت را فراچنگ آورد و گاهی هم جلوه‌ای از یک شورش محدود و آغاز انقلابی به شمار می‌رود که شهروندان حاضر به پذیرش آن هستند. از این رو به نظر «یانپو روزنی» باید جلوه‌های متنوع قدرت مؤسس را در نظر داشت و از مفهوم اسطوره‌ای «ما مردم» در برابر مردم واقعی که خواستار ابزاری در جهت به کار بستن قدرت بنیانگذاری و تأسیس‌کننده‌ی خود هستند، آگاه بود.³⁷

بنابراین نظر «سی‌یس» قدرت مؤسس برخلاف قدرتهای تفویض شده، قدرتی است آزاد و مستقل از هر گونه بستگی صوری ناشی از قانون موضوعه که مخلوق قانون اساسی است. او تأکید می‌گذارد که ملت قبل از هرچیز وجود دارد و منشاء همه چیز است. اراده‌ی ملت همواره قانونی است. این اراده در واقع خود قانون است.

دو قدرت مؤسس و تفویضی در دو سطح مختلف وجود دارند. قدرت تفویضی از یک نظم مبتنی بر قانون اساسی از پیش تنظیم شده‌ای، جدایی‌ناپذیر و غیر قابل تفکیک است، در حالی که قدرت مؤسس نسبت به یک نظم قانون اساسی وجهه‌ای بیرونی دارد و وجودش مستقل است، از این رو متفاوت است از قانون موجود. به همین اعتبار است که از نظر «سی‌یس» قدرت مؤسس خصلتی نامحدود دارد؛ در واقع ملت را نمی‌توان مقید به شیوه‌ها و روالهای جاری ساخت. به همین جهت ملت آزاد است از محدودیتهای برآمده از قانون اساسی. «سی‌یس» اصرار می‌ورزد که ملت تابع یک قانون اساسی نیست، نمی‌تواند باشد و نباید باشد.³⁸

«آنتونیو نگری»، سیاست‌شناس ایتالیایی، معتقد است که قدرت مؤسس را نمی‌توان از منظر مکتب اصالت قانون اساسی درست درک کرد زیرا به یک اعتبار این قدرت در اساس آزاد است و خلاق و از سوی دیگر مکتب اصالت قانون اساسی در اساس نظریه‌ای است معطوف به محدودیت حکومت. نظریه‌ی محدودسازی حکومت در اصل نظریه‌ای است که مشروط بودن حکومت را در نظر دارد.

قدرت مؤسس و قدرت تفویضی نه تنها یکسره از هم جدا هستند، بل این دو مفهوم از هم متفاوتند و باهم متضاد. هرگونه رویکرد قانونی به قدرت مؤسس ناکام می‌شود زیرا این قدرت خصوصیتی ریشه‌ای و بنیادی دارد و از این بابت مطلق به حساب می‌آید. این قدرت از خلاء برمی‌آید و همه چیز را سامان می‌دهد. «نگری» می‌خواهد

37. Roznai. Ibid. P. 3.

38. Ibid.

قدرت مؤسس را «نیروی خلاق» بداند که یکسره آفریننده است و قدرت انقلابی انبوه و توده‌ی مردم به شمار می‌رود.³⁹ این قدرت مرزهای قدرت تفویضی را درهم فرو می‌ریزد و از هم می‌پاشاند.

«یانوی روزنی» به درستی می‌گوید این مفهوم بی‌شکل و نامحدود از قدرت «مردم» که پیوندهای هرگونه‌ای از قانون اساسی را در هر زمانی درهم می‌شکند، ایده‌ای خطرناک به شمار می‌رود؛ می‌تواند راه سوء استفاده را بگشاید. این رویکرد به قدرت مؤسس برای کسانی که می‌خواهند به مدد دست آموزکردن افکار توده‌ی مردم مسندی استبدادی برای خود دست و پا کنند، امکاناتی ویژه فراهم می‌آورد. این چنین موقعیتهایی به خصوص در رویدادهای انقلاب و شورشی سربرمی‌کشند و به وقوع می‌پیوندند. از این رو بستری استثنایی می‌گستراند برای کسانی که در فکر بهره‌گیری از وضعیتی استبدادی برای خود هستند. «هانا آرنه» به این امر آشکارا توجه می‌کند و در کتاب «انقلاب» از آن یاد می‌کند. می‌نویسد «ناپلئون بناپارت» از سرآمدان کسانی بود که حاضر شد در پرتو فوران احساسات، بار و افتخار دیکتاتوری را به دوش بکشد و در امواج ستایشهای ملت اعلام کند «قدرت مؤسس، من هستم». آنچه که کشور-ملت را از سقوط بلافصل نجات داد همین دست آموز ساختن اراده‌ی ملی بود.⁴⁰

از نظر «آرنه» یک قدرت مؤسس افراطی میراثی زهرآلود برجا می‌نهد که همواره طالب انقلابی‌پی در پی است. آنانکه «به نام مردم» از قدرت مؤسس مطلق سخن می‌گویند زنجیره‌ای استبدادی می‌گسترند و اعمال و کودتاهایی انقلابی تدارک می‌بینند تا در نتیجه بتوانند خود را حاملان قدرت مؤسس یعنی مردم جلوه‌گر سازند.

با اینحال «آنتونیونگری» که حالا سرزبانها هم افتاده است و می‌خواهد مارکسیسمی مستقل را عرضه کند، می‌گوید «قدرت مؤسس» نماد و نشانه‌ی مشترک انقلابهای مدرن است. به باور او پویایی انقلاب آمریکا در تضاد با انقلاب فرانسه قرار دارد و هر دوی آنها در تضاد و در تقابل هستند با انقلاب و تجربه‌ی انقلابی در روسیه. چنین رویکردها و مطالعاتی سرانجام منجر می‌شوند به اینکه ما تفاوت این انقلابهای مدرن را از بابت تعارض مواضع ایدئولوژیکشان بنگریم: لیبرال، بورژوا، تمامیت‌گرا و به همین نحو.

«آنتونیونگری» پیشنهاد می‌کند به جای این نماد سازیها یا نشانه شناسیها بهتر است عنصر مشترکی را بیابیم که آنها را به هم می‌پیونداند و در لوای توسعه‌ی مترقی و

³⁹. See: Antonio Negri. *Insurgencies : Constituent Power and the Modern State*. Uni.Of Minnesota Press, 199. P.10.

«آنتونیونگری» یک مارکسیست خود مختار با مستقل ایتالیایی است که مدام دیدگاه خود را تحول داده است. مهم است بدانیم که گرایشهای جدی دارد به عنصر شورشی و به اعتباری خودانگیخته‌ی مردم. کتابی که او را به شهرت رساند «امپایر» نام دارد و پس از آن همین کتاب که ذکر کردم که معطوف است به خصلت شورشی در ارتباط با مفهوم قدرت مؤسس.

⁴⁰. Arendt, Hanna. *On Revolution*. Penguin Books 1990. P.163.

تجلی مفهومی مشترک به نمایش می‌گذارد. این مفهوم مشترک را او «قدرت مؤسس» می‌داند. «قدرت مؤسس» عنصری است فعال و عملی که میان همه ی انقلابهای مدرن مشترک است و کلید مفهومی درک آنها به شمار می‌رود.

مفهوم قدرت مؤسس را می‌توان از طریق پراکسیسهای دموکراتیک انقلابهای مدرن شناسایی کرد و چارچوبهای سازمانی متفاوت آنها را باز نمود مانند مجالس تأسیسی در انقلابهای آمریکایی و فرانسوی یا در روسیه. در این چارچوبها در می‌یابیم که قدرت مؤسس در واقع تجلی اراده ی مردمی است یا درست تر آنکه بگوییم که قدرت توده ی مردم است. دموکراسی در اساس از مفهوم و پراکسیس قدرت مؤسس تفکیک ناپذیر، جدایی ناشدنی است.⁴¹

آنچه در دوران جدید یا عصر مدرن پیش آمده و بحث برانگیخته است تفاوت و تعارض میان دو مفهوم قدرت مؤسس و قدرت تفویضی است. این دومی در واقع قدرت استقرار یافته است مبتنی بر قانون اساسی رسمی و اقتدار مرکزی.

در حالی که «قدرت مؤسس» آغوش را به روی هر فراگرد انقلابی می‌گشاید، درهائش را در برابر نیروهای دگرگون کننده و آرزوهای بی‌شمار توده ی مردم باز می‌کند، قدرت تفویضی، انقلاب را فرو می‌بندد و آن را به نظم باز می‌گرداند. در همه ی انقلابهای مدرن، دولت در تقابل با نیروهای دموکراتیک و انقلابی سربرمی‌فرازد و بازگشت به نظمی تفویضی را تحمیل می‌کند؛ به «ترمیدور» جدیدی بازمی‌گردد که گذران دوره ی نقاهت است یا سرکوب تکانها و ضربه های برآمده از عملکرد دوره ی تأسیسی؛ یعنی دوره ای که بر اثر تصمیمات «قدرت مؤسس» سربرآورده است.

تعارض میان «قدرت مؤسس» فعال و «قدرت تفویضی» باز فعال شده در اساس وجه مشخصه ی این تجربه های انقلابی است. پس از شکست هر انقلاب، آرزوهای سازنده یا بنیان گزارنده ی «قدرت مؤسس» ناپدید می‌شوند اما نمی‌میرند. این امیال و آرزوهای انقلابی زیر زمین نخب می‌زنند و به انتظار فرصت می‌نشینند تا باز بجهند در کسوت انقلابی دیگر.

این تصویری است که «آنتونیو نگری» در برابر ما ترسیم می‌کند و داستانی است که او از این انقلابها به ما می‌گوید. رد پای این جنبشهای «قدرت مؤسس» و انقلابهایش را از ماکیاوولی در فلورانس تا انقلاب انگلیس می‌گیرد، و تا انقلابهای آمریکا و فرانسه و روسیه ادامه می‌دهد. هر بار می‌بینیم قدرت مؤسس فوران می‌کند و هر بار از سوی قدرت تفویضی و نیروهای نظم دهنده به عقب رانده می‌شود.

آنچه «آنتونیو نگری» را وسوسه می‌کند و به شک می‌اندازد پرسشی بینادی است در ارتباط با انقلاب پیوسته. چگونه می‌توان دست به انقلابی زد که هرگز فرونشیند؟ در اینجا باید دقت کرد و مفاهیم را روشن ساخت: انقلاب چیست؟ انقلاب مدام کدام است؟ در اینجا او به مفهوم «قدرت مؤسس» متوسل می‌شود و نوعی از آن را طلب

⁴¹. Negri, Antonio. *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State.* Uni. Of Minnesota. Minneapolis. London. 1999. Forword.

می کند که مهار نشود و توسط «قدرت تفویضی» جدیدی به شکست نینجامد. «قدرت مؤسس» آرمانی او ساختاری است که دموکراسی را به واقعیت بنشانند. حال باید از او پرسید بر فرض که گونه ای از دموکراسی استقرار بیابد چیزی ثابت و همیشگی خواهیم داشت؟ در این صورت به هر حال انقلاب پیوسته، خاتمه می یابد و دموکراسی مفهوم و سامانی ثابت و همیشگی پیدامی کند؟

آرزوی او استقرار دموکراسی است اما نباید از دیده دورداشت که دموکراسی نیز روند و فرایندی دگرگون شونده و تکامل یابنده است. به همین سان مفهوم «قدرت مؤسس» نیز مفهومی پویاست و بسته به زمان و مکان متنوع است و دگرگون شونده. او پرسش خود را فرومی بندد و می گوید: چگونه می توان دموکراسی را تحقق بخشید و به واقعیت درآورد؟ بگذریم از اینکه این مفاهیم خصلتی واحد و یکدست ندارند و بسته به هر تمدن و فرهنگی به گونه ای متفاوت عرضه می شوند. خلاصه کردن کاربرد «قدرت مؤسس» به دو انقلاب بزرگ در غرب یعنی در آمریکا و فرانسه و گونه ی سومی از آن در وجود انقلاب روسیه، نه فقط بستر رویکرد ما را فقیر و فرهنگ گریز می سازد، بل آن را محدود می کند به رویدادهای تمدنی معین. تنها یادآور می شوم که مفهوم قدرت مؤسس در چین یا هند عکس برگردانهای آمریکا و فرانسه یا حتی روسیه نیستند. هر یک به گونه ای سربرافراشته اند و هرکدام تجربه ی خاصی بوده اند.

«آنتونیو نگری» مدام می کوشد بر تفاوت میان دو مفهوم «قدرت مؤسس» و «قدرت تفویضی» تأکید بنهد. این تفاوتگذاری برای او معیاری تحلیلی و سنجشی فراهم می آورد و به او امکان می دهد قدرت را تفکیک و متمایز کند. بدین ترتیب «آنتونیو نگری» هرگونه مفهوم یکپارچه و یگانه ای از قدرت را طرد می کند و تنها دو قدرت بنیادی و اساسی را به رسمیت می شناسد که در تمام دوران مدرن در تعارض با هم سر می کنند. به همین نحو بر این باور است که عصر مدرن (=تجدد) و تحول آن را نمی توان بر اساس برداشتی یکپارچه یا تحولی غایت شناسانه یا فرجام گرایانه درک کرد. به عوض آن، عصر مدرن را باید بر پایه ی بازی خصمانه و آنتاگونیستیک میان قدرت مؤسس و قدرت تفویضی خصلت بندی کرد. تحول ارتباط میان این دو وابسته است به پیشرفتهای و افول برآمده از این رابطه.

«آنتونیو نگری» خصلتی انقلابی برای «قدرت مؤسس» قائل است و تصور می کند این خصلت انقلابی به سود حمایت از «قدرت تفویضی» زدوده شده است. این امر به باور او شکستی محسوب می شود برای «قدرت مؤسس» و موفقیتی به حساب می آید برای نظریه ی حقوقی و مبتنی بر قانون اساسی. از فلورانس تا فیلادلفیا و سن پترزبورگ، همه جا نیروهای انقلابی شکست خورده اند اما به این امیدند که به شکلی دیگر و در مکانی دیگر در نخستین فرصت باز سربرآورند. «قدرت مؤسس» همچنان بدیل مثبت عصر مدرن است که به تجلی آینده ی انقلابی نگاه می اندازد.

از سوی دیگر «نگری» توجه می دهد که سخن گفتن از «قدرت مؤسس» یعنی سخن گفتن از دموکراسی.^{۴۲} در عصر مدرن این دو مفهوم مرتبط با هم مطرح شده اند و همچون بخشی از فراگردی بوده اند که در قرن بیستم میلادی تقویت شده است. به بیان دیگر قدرت مؤسس نه فقط بسان اصل نیرومند همه جانبه و گسترده ای مطرح شده است که قادر است هنجارهای قانون اساسی هر نظام حقوقی را تولید کند، بل در عین حال موضوع این روند نیز به شمارآید به نحوی که هم مقتدر باشد و هم جامع. از این دیگاه قدرت مؤسس گرایشی دارد که همسان و همانند با مفهوم سیاست انگاشته شود چنانکه در یک جامعه ی دموکراتیک از آن انتظار می رود. هنگامی که قدرت مؤسس را همچون یک اصل قانون اساسی و حقوقی در نظر بگیریم، نباید به آن فقط از بابت تولید کننده ی هنجارهای قانون اساسی و قدرتهای ساختاری تفویضی بنگریم، بل باید در وهله ی نخست آن را فاعلی بدانیم که سیاستهای دموکراتیک را تنظیم می کند. بدین اعتبار قدرت مؤسس از نظر او عامل اصلی ایجاد و استقرار دموکراسی است. با اینحال نباید این را امری سهل و آسان پنداشت. در اساس قدرت مؤسس در برابر تبدیل شدن به قانون اساسی مقاومت می ورزد. بررسی و مطالعه ی قدرت مؤسس از دیدگاه حقوقی به سبب دورگه بودن این قدرت ما را با دشواریهایی خاص و استثنایی مواجه می کند. نیرویی پنهان در قدرت مؤسس نمی گذارد این قدرت یکسره در یک نظام مبتنی بر سلسله مراتب متشکل از هنجارها و صلاحیتهای ادغام و جذب شود. قدرت مؤسس همواره با قانون بیگانه است. این امر به خصوص هنگامی دشوارتر می گردد که بدانیم دموکراسی نیز در برابر تبدیل گشتن به یک نظام قانون اساسی مقاومت می کند. دموکراسی در واقع نظریه ی حکومت مطلق است در حالی که مکتب اصالت قانون اساسی نظریه ی حکومت مشروط است و به همین سبب عمل و تمرینی است که دموکراسی را محدود می سازد. اینجاست که باید بتوان تعریفی از قدرت مؤسس به دست داد که در چارچوب مرزهای چنین بحرانی بتوان آن را مشخص ساخت.^{۴۳}

«آنتونیو نگری» می خواهد خصلت ریشه ای (= رادیکال) بنیادهای قدرت مؤسس را درک کند و گستره ی آثار آن را از دموکراسی تا حاکمیت، از سیاست تا دولت، از

42. Negri. Ibid. On the juridical concept of constituent power. P.11.

^{۴۳} . مترجم انگلیسی متن ایتالیایی کتاب نگری توضیح داده است که او دو واژه ی ایتالیایی *potenza* و *potere* را به ترتیب به *power* و *strength* برگردانده است. این هر دو واژه به طور معمول به انگلیسی به *power* برگردانده می شوند. «نگری» اما می خواهد میان این دو تفاوت بگذارد. قدرت از نظر او همواره به قدرت تفویضی اشاره دارد و اغلب به قدرتی ارجاع می دهد که به شکل دولت و نهادهای سیاسی آن متجلی می شوند. در حالی که قوت (یا توان یا نیرو) یعنی *strength* از اصل و از ریشه و بن نیرویی دموکراتیک است که در آرزو و اشتیاق توده ی مردم سربرمی کشد و می خواهد وضع موجود را از طریق دگرگونی اجتماعی و سیاسی انقلابی کند. از این رو قوت و توان (*strength*)، هسته ی اصلی مفهوم قدرت مؤسس به شمار می رود. نیرویی است مهار ناپذیر که قدرت و نهادهايش را تولید می کند. قدرت مؤسس در اساس از قوت (= نیرو و توان) تغذیه می شود. «نگری» مرتب تأکید می کند که نیرو، و همچنین قدرت مؤسس، به تحقق مشروطیت امکان می دهد اما در ساختار و نهادهای آن محدود نمی ماند. (نک. نگری. یادداشتها. ص ۳۴۷).

قدرت (Power=potere) به قوت (= نیرو strength=Potenza) بفهمد. دریک کلام می خواهد دقیقاً مفهوم قدرت مؤسس را به عنوان مفهوم یک بحران (crisis) بداند و بسنجد.

«نگری» می گوید از منظر حقوقی قدرت مؤسس منشاء تولید هنجارهای قانون اساسی است. این بدان معنی است که قدرتی به شمار می رود برای ساختن یک قانون اساسی و به این اعتبار هنجارهای بنیادی سازماندهی قدرتهای دولت را تعیین می کند. به بیان دیگر قدرتی است به منظور استقرار آرایش حقوقی تازه ای در ارتباط با تنظیم روابط حقوقی در جامعه ای جدید. از این رو قدرت مؤسس قانون لازم الاجرای ملت است که از هیچ جا سربرمی کشد و سلسله مراتب قدرت را سازماندهی می کند. این تعریف به نحوی افراطی متناقض است. چگونه ممکن است قدرتی که از هیچ جا برمی آید می تواند قانون را سازماندهی کند. این تناقض درست بدین سبب که مطلق است، ناپایدار هم هست. هم مطلق است و هم محدود کننده. این امر در واقع از خصوصیات منطقی آن به حساب می آید.

«نگری» مدام با مفهوم «قدرت مؤسس» ورمی رود و ابعاد فرضی گونه گونی از آن می سازد و آنها را می شکافد. در یکجا قدرت مؤسس را برابر می گیرد با نماد انقلاب و بیان و تجلی انقلاب و درجایی دیگر رویکردی حقوقی به آن می کند و می کوشد آن را در محدوده ی معینی بربرسد. آنچه که قدرت همه جانبه و فراگیر به شمار می آمد با یک چرخش تبدیل می شود به «قدرتی استثنایی» که به هر حال باید در یک محدوده ی زمانی بگنجد و تعریف شود، و به این اعتبار به کارگرفته شود. مدت زمان برقراری قدرت مؤسس باید در چارچوب ظرفیتی شتابان محدود و مبتنی بر مقولات حقوقی تقلیل یابد و در نظر گرفته شود و با توجه یک روال اداری متعارف، مهار گردد.

به عبارت دیگر نمی توان دوره ی برگزاری «قدرت مؤسس» را به سبب آنکه قدرتی استثنایی است آن قدر به درازا کشاند که به قول قدما سالبه به انتفای موضوع شود. بدیهی است که اصل برپایی «اجلاس قدرت مؤسس» که همان «مجلس مؤسسان» باشد تولید یک قانون اساسی است. این امر باید در ظرف زمانی متناسبی به واقعیت بپیوندد.

«نگری» می گوید نمونه ی بارز این امر را می توان انقلاب فرانسه دانست که آشفتگی به بار آمده بود. از نظر او قدرت فراگیر «قدرت مؤسس» خود انقلاب می بود. ناپلیون خطاب به همه گفت شهروندان، انقلاب براساس اصولی تعیین شده است که بر پایه ی آنها آغازگشت. قانون اساسی مبتنی است بر حقوق مقدسی که احترام می گذارد به مالکیت، برابری و آزادی. اکنون انقلاب پایان یافته است. او این سخنان را به نحوی غیر قابل تقلید، با نخوت و تکبری طنزآمیز بیان داشت.⁴⁴ در واقع در آن مقطع مسئله این بود که بتوان انقلاب را به پایان برد. قدرت مؤسس می باید خود را محدود کند به

44. Ibid. P. 12.

تولید قانون. قدرت مؤسس باید ملحق می شد به ساختار قدرت مستقر. گستردگی آن بدین خاطر بود که بتوان بر اساس آن هنجاری تفسیری به دست داد و از آن به صورت کنترل و نظارت بر ساختار قانونی دولت سودجست و آن را سامانی دانست در جهت تجدید نظر در قانون اساسی. این در نهایت بدان معناست که آن را همچون بازتولید همین قدرت مؤسس به حساب آورد در هیأت رفراندم یعنی همه پرسشهای متناوب در محدوده ای روشن تروشفاف و بهتر تعریف شده.

این نکته به معنایی دقیق تر این است که تجربه ی برپایی اجلاس قدرت مؤسس یکبار و برای همیشه نیست. هر مردمی و هر کشوری باید از کاستیهای خود درس بگیرد و راه کمال را بییماید.

به طور خلاصه می توان گفت «قدرت مؤسس» قدرتی است در جهت تدوین یک قانون اساسی یا ارائه ی پیشنهاد به منظور اصلاح یا تنظیم متمم برای قانون اساسی یا تجدید نظر در قانون اساسی.

قدرت مقننه یا قانونگذاری، قدرتی است در جهت تصویب قانونهای عادی یا مقررات قانونی، الغا یا اصلاح آنها.

اجرا و به کار گیری قدرت مؤسس احتیاج به موافقت رئیس قوه ی مجریه ندارد؛ در حالی که به کار بستن تصمیمات قدرت مقننه به طور متعارف نیازمند موافقت رئیس قوه ی مجریه است مگر آنکه پراثر ابتکار مردم و همه پرسشی شکل گرفته باشد.

مؤسسان به چه معناست؟

در زبان فارسی «مؤسسان» کوتاه شده ی «مجلس مؤسسان» است. این معنا فقط هنگامی معتبر است که بخواهیم به مباحث حقوقی روبیاوریم و سخن از پایه گذاری متن قانون اساسی در میان باشد. در زیر این چیزها را روشن می کنیم.

در کلامی کوتاه «مؤسسان» وقتی مطرح می شود که بخواهیم به آن همچون «قوه ی مؤسس» بنگریم. همان گونه که سه قوه ی مقننه، مجریه و قضاییه داریم به تدریج پذیرفته شده است که قوه ای دیگر نیز داریم که قوه ای بنیاد گذار است و زیرساختهای سه قوه ی دیگر را فراهم می آورد و سامان یک کشور را پی می ریزد. این قوه در درون خود گوشه هایی از سه قوه ی دیگر را در برمی گیرد و به طور بدیهی خود را از آنها متمایز می داند و می کند.

مدتها «مؤسسان» یا مجلس مؤسسان را امری گذرا و موقت می دانستند و آن را به حکم ضرورتی گذرا در نظر می گرفتند و دارای اهمیتی موقتی می دانستند. اکنون چنین نیست و ما هم می کوشیم مقام و جایگاه خاص این قوه و همچنین استقلال مفهومی آن را بشناسانیم و به آن بنگریم و حتی جایگاه ویژه ای برای آن قائل شویم.

در نوشته ای دایرة المعارفی آمده است «قوه ی مؤسس» قوه ای است جهت استقرار نظم مبتنی بر قانون اساسی در یک چارچوب ملی یعنی برای یک ملت. از منظر نظریه ی حقوقی آن را منشاء و منبع تولید هنجارهای قانون اساسی می دانند. قوه ای است که قانون اساسی را می سازد و بدین اعتبار هنجارهای بنیادی سازمان دهنده ی قدرت دولت را تنظیم می کند. در واقع نظریه ی کلاسیک «قوه ی مؤسس» مبتنی است بر تفاوتگذاری میان اراده ای که مقدم است بر قانون اساسی و از جایگاهی مافوق آن برخوردار است. به همین جهت هم آن را «قوه ی مؤسس» می نامند. همین قوه است که سه قوه ی دیگر را شامل قوه ی مقننه، قوه ی مجریه و قوه ی قضاییه می سازد و تعیین می کند قدرت چگونه به اجراء می آید و قانونهای متعارف، خلق و تولید می شوند. اینجاست که در یک کلام گفته می شود قوه ی مؤسس مولد و مبدع اصول ترتیبات و تنظیمات قانون اساسی مدرن است.⁴⁵

با این حال بسیاری مفهوم قوه ی مؤسس را مبهم می دانند. بنابر استدلال شماری از نظریه پردازان قانون اساسی، مجلس مؤسسان از هیچ سربرمی کشد و با اینحال سلسله مراتب قدرت و قانون را سازماندهی می کند. از این رو نمی توان رویکردی قانونی برای «قوه ی مؤسس» برشمرد. از این رو اغلب آن را دارای خصلتی فوق قانونی یا منبعی متعالی می نگرند که هیچ جایگاهی در نظریه ی قانون اساسی ندارد.

⁴⁵ . See: Tamara El Khoury. Pouvoir Constituant. Encyclopedia of Comparative Constitutional Law. Dec. 2017. Max Planck. Oxford Uni. Press 2018.

«هانس کلسن» حقوقدان برجسته ای است که می گوید «قوه ی مؤسس» در فراگرد صوری تولید هنجارها که تابع مقررات شکل‌های قانونی اند، نقشی ندارد. ایده ی قوه ی مؤسس خارج از نظم قانونی قرارداد دارد و به همین جهت می توان از آن دوری جست. از این رو باید توجه معطوف شود به مسئله ی اقتدار قانون اساسی به عنوان امری به کل درونی در چارچوب نظم قانونی.

برخلاف نظریه ای که آمد کسانی را داریم که می گویند قانونیت (=قانونمداری) خودبخود به وجود نمی آید و به همین اعتبار نمی توان از قوه ی مؤسس چشم پوشید. کارل اشمیت می گوید اقتدار قانون اساسی نمی تواند از منشاء خود در قوه ی مؤسس چشم بپوشد. به همین سبب است که قوه ی مؤسس در چارچوب قانون اساسی خود را از نو نشان می دهد و تأیید می کند. استدلال می شود که جذب قوه ی مؤسس در یک هنجار پایه ای به معنای نفی تداوم پویایی سیاسی در پایگاه دولت و همچنین طبیعت قانون اساسی و توانایی تطبیق دادن آن با دگرگونی اجتماعی است.

در عصر مدرن مکتب کنستیتوسیونالیسم (= اصالت قانون اساسی) نیازمند قانونی اساسی است که به تأیید مردم رسیده باشد. به بیان دیگر یعنی نیازمند برپایی مجلس مؤسسان است یعنی قوه ی مؤسس. این امر به معنای داشتن دموکراسی است. این دموکراسی علی الاصول متکی است بر دموکراسی نمایندگی. برای نمونه می توان به قانون اساسی آلمان فدرال که «قانون پایه» نام دارد نگاه انداخت که می گوید تمام اقتدار دولت منشعب است از مردم یا به قانون اساسی بلژیک توجه کرد که تأکید می کند همه ی قدرتها از ملت نشأت می گیرد. در تجربه ی هند و ایالات متحده ی آمریکا نیز به این مورد برمی خوریم. آنچه به هر حال اهمیت دارد این است که مکتب اصالت قانون اساسی نظریه ای است مبتنی بر «حکومت مشروط»، در حالی که اصل برپایی «قوه ی مؤسس» متوجه تجلی «قدرت توده ی مردم» است. در اینجا ما وابستگی متقابل میان این دو اصل یا نظریه را می بینیم؛ نه تناقض میان این دو را.

آنچه وابستگی متقابل را می سازد امری است وابسته به تجربه ی برآمده از عملکرد قانون اساسی. بر اساس چنین نگرشی سود و منفعت قوه ی مؤسس به طور عمده در جایی واقع می شود که در خدمت نیروی الزام آور قانون اساسی قرار می گیرد. چنانچه بخواهیم «قوه ی مؤسس» را همسان و برابر بدانیم با «مردم» در این صورت باید ببینیم مقرراتی که مردم را به عنوان قوه ی مؤسس در نظر می گیرند در قانون اساسی چگونه تدوین شده اند و در قانون اساسی چه جایگاهی دارند خاصه به هنگام بازنگری قانون اساسی و افزودن متمم به آن. در اینجا نیروی قوه ی مؤسس در برابر شکل قانون اساسی اهمیت می یابد. برای نمونه مسائلی که در این رابطه عنوان می شوند عبارتند از این که ببینیم همه پرسشها (رفراندمها) به چه نحو مطرح شده اند و چگونه باید برگزار شوند یعنی دموکراسی مستقیم. یا به هنگام افزودن متمم یا بازنگری قانون اساسی می توان نقش قوه ی قضاییه را به بررسی گذاشت و مراقب بود که متممها نقشی مغایر قانون اساسی نداشته باشند.

از بابت نظری چند نکته اهمیت دارد. یکی اینکه آیا نقش قوه ی مؤسس پس از برگزاری مجلس مؤسسان پایان می گیرد یا بسته به شکل قانون اساسی به نحوی دیگر ادامه می یابد؟ یک قانون اساسی پویا به مردم حق می دهد هر زمان که بخواهند بسته به شرایط و امکانات خواستار برپایی مجلس مؤسسان تازه ای بشوند که در سه جهت بازنگری، اصلاح موردی یا حتی تدوین قانون اساسی جدیدی اقدام کند یا از اینها گذشته قوه ی قضاییه هم امکان داشته باشد خواستار برپایی مجلس مؤسسان بشود. از اینها گذشته باید دید قانون اساسی تحت چه شرایطی برپایی مجلس مؤسسان جدیدی را مطلوب یا لازم می داند؟ چه نیرویی یا نیروهایی در چه زمان یا مقطعی نقش تعیین کننده ای ایفا می کنند؟ مردم، نمایندگان مردم، قوه ی مجریه یا قوه ی مقننه یا حتی ترکیبی از اینها؟

آنچه مهم است این است که یک قانون اساسی را نباید محصول قوه ی تفویضی (تفویض شده) یعنی مجلس نمایندگان کرد. قوه ی مؤسس یعنی قوه ی بنیانگذار و به عبارت دیگر یعنی قوه ی تفویض کننده. منشاء تجلی قوه ی مؤسس را به «امانوئل سیس» باز می گردانند اما خود مفهوم این قوه حداقل در آثار نظریه پردازان قرارداد اجتماعی ریشه دارد. «سیس» بر این باور بود که پیشدرآمد هر قانون اساسی یک «قوه ی مؤسس» است. او تأکید داشت به هر حال اجزای قانون اساسی و کلیت آن کار یک «قوه ی تفویضی» نیست، بل محصول یک «قوه ی مؤسس» است.

«جان لاک» مدتها پیش گفته بود قدرت برتر یا عالی در وجود مردم متجلی می شود. از این رو مردم حق دارند نه تنها قدرت قانونگذاری را کنار بکنند، بل آن را تغییر دهند چنانچه به این نتیجه برسند که این قوه خلاف اعتمادشان عمل می کند.

نظریه پرداز ی دیگر چون «توماس هابز» نیز «توده ی مردم» را حامل قوه ی مؤسس می داند. مردم دارای قدرتی برتر و عالی هستند که می تواند قوه ی قانونگذاری را از میان بردارد یا آن را تغییر دهد چنانچه بدین نتیجه برسند که این قوه خلاف اعتمادشان عمل می کند.⁴⁶

آنچه مسلم است این است که «قوه ی مؤسس» به یکسان یا به یک روش و شکل واحد تجلی نمی یابد. وضعیت سیاسی و فرهنگی و مرحله ی قانونی و سنتهای قانونگذاری از کشوری به کشور دیگر فرق دارد. بدین ترتیب کسانی که شکل واحدی برای برپایی یا حتی عملکرد «قوه ی مؤسس» در نظر می گیرند، راه و شیوه ای ساده انگارانه ترسیم می کنند. پیشینه ی تحول و توسعه ی سیاسی و قانونی در هر کشور جایگاهی خاص دارد که به نوبه ی خود بر شکلگیری «قوه ی مؤسس» و عملکرد آن تأثیر می گذارد. بیشتر نظریه پردازان به وضعیت فرانسه در دوران انقلاب یا رویدادهای انقلابی در ایالات متحده ی آمریکا ارجاع می دهند. این چنین اشاراتی به هر حال سودمندند اما نباید آنها را تنها شیوه ها و روشهای ممکن جلوه گر ساخت یا

46. Ibid.

تنها مدل و الگوی موجه و ممکن وانمود کرد. برپایی قوه ی مؤسس چنانچه با توجه به بستر فرهنگی و سیاسی و توسعه ی ملی هر کشور ساماندهی نشود چه بسا به آرمانهای مطرح نتواند درست واکنش کند.

در اینجا ما با امری سروکار داریم که خصوصاتی کلی و شاید هم جهانی دارد و در همانحال نیز وابسته است به خصوصیات موردی و محلی. رهبری سیاسی و بستر فرهنگی در هر جا باید قادر باشد میان این دو وجه، ارتباطی درست برقرار سازد و از آن میان هماهنگی و راه حلی خلاق ترسیم کند.

ماده ی ابدیت قانونی

در بسیاری از قانونهای اساسی مواد یا بندهایی داریم که از ابدیت و جاودانگی سخن می گویند. برای نمونه می توان از نوعی رژیم سیاسی سخن به میان آورد یا نوعی دین را از چنان تقدسی برخوردار ساخت که جایگاه قانونی اش هیچگونه تغییر یا دگرگونی را پذیرا نیست. این دست از مواد قانونی را می توان علی الاصول موادی ابدی به حساب آورد. این چنین ماده ای را در زبان انگلیسی می گویند :

Eternity Clause ؛ به زبان آلمانی آن را **Ewigkeitsklausel** می نامند؛ برابر فرانسوی آن می شود: **clause éternité**. در اینجا ما آن را «بند ابدی» می نامیم. یعنی ماده ای غیر قابل تغییر.

از آنجا که چنین ماده ای بسته به کشور مورد بحث جایگاهش روشن می شود، از این رو می توان گفت «اصل ابدی» یا بند ابدیت معنا و اهمیت واحدی ندارد. نوسان معنایی این ماده وابسته است به مقام سیاسی آن در فرهنگ. قانون اساسی مشروطیت و قانون اساسی جمهوری اسلامی نشان می دهند که سه عنصر پادشاهی و مذهب و نظام نمایندگی در مقیاس ملی و ایالتی از خصلتی ابدی برخوردار شده اند. در آلمان حقوق بنیادی شهروندان، اصول دموکراتیک و شکل پارلمانی دولت (=حکومت) در این ردیف قرار دارند و نمی توان آنها را از راه تغییر قانون اساسی در معرض دگرگونی قرارداد، چنانکه اصل کرامت انسانی و ساختار کلی آلمان متحده ی فدرال را نمی توان تغییر داد. همین اصل را به عبارتی دیگر «اصل تضمین شده» نیز می نامند. این امر بدان معناست که یک قانون اساسی می تواند پیش بینیا و تدارکاتی را در نظر بگیرد که الصاق یا تصویب برخی از متممها بسیار دشوار یا حتی ناممکن شوند. در چنین چارچوبی چیره آمدن بر چنین بندی نیازمند نوعی اکثریت بسیار بالا یا حتی همه پرسی (رفراندم) یا موافقت اقلیت است. چنین مضمونی در قانون اساسی بسیاری از کشورها وجود دارد مانند آلمان، یونان، ایتالیا مراکش، جمهوری چک، نروژ و ایران.

در اینجا مبحث حقوقی و فلسفی پیچیده ای سربرمی کشد. اصل ابدیت در تعارض قرار می گیرد با حق مطلق مجلس مؤسسان که اجازه می دهد قانون اساسی مطلوب خود را به هر نحو که بخواهد به تصویب برساند. تنها مجلس مؤسسان بعدی می تواند و

حق دارد آن را بازنویسی کند. اما نکته ی ظریفی را هم نباید از دیده دور داشت. این نکته توجه می دوزد به مواردی که قانون اساسی در معرض اصلاح واقع می شود و به زبان حقوقی یعنی متمم یا متممهایی بر آن اضافه می گردد. راه اندازی و تصویب این اصلاحات را می توان مشروط به پذیرش رویه هایی صعب و دشوار ساخت. این مسیر را می توان هم در مجلس عادی نمایندگان منظور کرد و هم به تعداد آرای مطلوب به هنگام تصویب در مجلس مؤسسان. گاه سخن از دوسوم آرا یا حتی چهار پنجم آرای نمایندگان در هر یک از این دو مجلس می رود. بدین ترتیب دو مرحله ی قانونی داریم یکی مرحله ی مجلس ملی است که شرایطی دشوار لازم می آید برای ارجاع به مجلس مؤسسان و یکی هم مجلس مؤسسان است که در نهایت بنا به شرایط خود عمل می کند.

در اینجا باید گفت می توان استدلال کرد چنانچه سرنوشت ماده ای به مجلس مؤسسان سپرده شود، این مجلس حاکم بر سرنوشت خود است و قادر است به هر نحو که آیین نامه اش پیش بینی کرده است عمل کند.

ما مردم

۱. قانون اساسی ایالات متحده ی آمریکا به تاریخ ۱۷ سپتامبر ۱۷۸۷ چنین آغاز می شود: ما مردم ایالات متحده . این قانون اساسی از قدیمترین قانونهای اساسی در نوع خود به شمار می رود. در واقع «مردم» در اینجا معنایی دموکراتیک دارد. مقدمه ی کوتاه این قانون اساسی چنین است:

«ما مردم ایالات متحده، به منظور تشکیل اتحادیه‌ای کامل‌تر، استقرار عدالت، تأمین آسایش ملی، تضمین دفاع مشترک، ارتقای رفاه عمومی و حفظ برکات آزادی برای خود و آیندگانمان، قانون اساسی حاضر را برای ایالات متحده آمریکا وضع و مقرر می‌نماییم.»

در واقع مردم آمریکا این قانون اساسی را تأیید و تصویب می کنند. در نتیجه با این قانون اساسی یک ملت جدید شکل می گیرد.^{۴۷}

اصطلاح «ما مردم» که بعدها در نوشته ها و تحقیقات بسیار به کار رفته و سنجشها و نظریه های زیادی در این باره عنوان شده است همه ملهم از همین مفهومی است که در مقدمه ی قانون اساسی ایالات متحده به کار رفته است. بدین ترتیب قدرت مؤسس می شود «مردم» .

۲. مردم کیستند؟ تفکر مدرن در ارتباط با دموکراسی به باور «ماکسیم وان آسلدونک» به نحوی گسترده متأثر از مفهوم «قدرت مؤسس» بوده است.^{۴۸} به طور کلی «قدرت مؤسس» اندیشه ای است که می گوید اقتدار سیاسی باید منشاء خود را در «مردم» بیابد. شگفت انگیز اما این که چندان توجهی به این پرسش نشده است که این «مردم» که منشاء تمامی اقتدار سیاسی فرض شده است، کیستند؟

این پرسش را می توان در ارتباط با مسئله ی منبع مشروعیت دموکراتیک نیز طرح کرد. او بر این باور بود که چنین مشروعیتی باید همواره به «مردم» یا به اعتباری به توده ی مردم (demos) ارجاع دهد. در اینجا باید به یادداشت که خود «دموس» نیز پرسش مشروعیت را به پیش می کشد.

«ماکسیم وان آسلدونک» می خواهد نگرشی را در ارتباط با هویت مردمی که در پشت این قدرت مؤسس قرار دارد به عنوان هویتی تجربی مطرح کند و بگوید چنین مردمی پیش از برآمدن قدرت مؤسس، وجود ندارند. می گوید این روایت بهتر می تواند از تله

47. Wissmann, Hinnerk. Europäische Verfassungen 1789-1990. Verfassung der Vereingten Staaten von Amerika 17. Sep. 1787. 2. auflage 2019. Mohr Siebeck Verlag Pp. 552-567.

و: براساس ترجمه ی مرکز پژوهشهای مجلس

48 See: Maxim van Asseldonk. Who, the people? Rethinking constituent power as praxis. In: PSC. vol 48. Pp. 361-2.

های آزردهنده ای که سرراه مفاهیم مدرن قدرت مؤسس قرار می گیرند پرهیزد به خصوص از خطرهای ناشی از خودکامگی نظری مطرح شده توسط «کارل اشمیت». در اینجا او از دو مورد از «قدرت مؤسس» یاد می کند که به این موضوع می پردازند. مورد نخست به روایتی اشاره دارد که از رویکرد «امانوئل سی یس» در ۱۷۸۹ برآمده و ترویج یافته است. این رویکرد در رساله ی «طبقه ی سوم چیست؟» مطرح شده است. رساله ی معروف «سی یس»، طبقه سوم را همان «ملت» می داند. او این طبقه را در قیاس با دو طبقه ی دیگر یعنی اشرافیت و روحانیت، محروم از همه چیز توصیف می کند. آنچه در اینجا تردید برانگیز است این است که آیا روایت «سی یس» که حول محور شرایط خاص فرانسه در قرن هیجدهم می چرخد قابل تعمیم به موقعیتهایی دیگر وراسوی «طبقه ی سوم» در فرانسه است؟

مورد دوم به مفهوم سازی از «قدرت مؤسس» اشاره دارد که «کارل اشمیت» در سال ۱۹۲۸ در کتاب معروفش به نام «نظریه ی قانون اساسی» عنوان کرده است. این نظر در اساس نگران شبیح خودکامگی و استبداد است. «اشمیت» می خواهد «قدرت قانون اساسی ساز» را همچون یک هستی ماقبل سیاسی مردمی نظریه پردازی کند که تجانس و همگنی جوهری و ذاتی دارد. این مردم از لحاظ سیاسی همگنی خود را از طریق قانون اساسی با ترسیم مرز میان دوست و دشمن تصدیق می کند با احتمال خسران برای کسانی که در طرف زیان بار این تقسیم بندی قرار می گیرند.

به همین سبب برخی از محققان مفهوم قدرت مؤسس را آلوده به ارتباط با خودکامگی می دانند و در نتیجه همه ی این ترکیب را طرد می کنند. «وان آسلدونک» در این نوشته می کوشد مفهومی تالی و جایگزین برای «دموس» (توده ی مردم) در پس «قدرت مؤسس» عرضه کند. می گوید نگرش «سی یس» را نمی توان برای این دوران درزمینه ی نظریه پردازی هویت «مردم» چندان مفید دانست. متعاقباً استدلال می کند که به چه علت موضع «اشمیت» نه فقط از بابت سیاسی نامطبوع و نادرست، بل از نظر فلسفی نیز سست بنیاد است. فلسفه ی حقوقی «اشمیت» در اساس مبتنی است بر نظریه ی معروف او که مفاهیم حقوقی دولت مدرن را وجه دنیوی شده ی مفاهیم الاهیاتی می داند. این امر به او امکان می دهد که یک هستی شناسی منشعب از «توماس آکوئیناس»، الاهیات شناس مشهور مسیحی را، به کارگیرد که «مردم» را برابر می گیرد با خدا یعنی آفریدگار همچون هستی ضرور. در حالی که نظم قانونی وابسته و متعلق است به مردم، «اشمیت» نمی تواند توجیه کند چرا «مردم» باید بتوانند از تخت پادشاهی خدا صعود کنند. از این گذشته اشمیت نمی تواند توجیه کند به چه سبب ما باید مردم را دارای هستی ای ضرور و پیش سیاسی بدانیم. در نتیجه ما به جایی می رسیم که نیازمند اتخاذ تصمیم می شویم بی آنکه شرح و وصفی قانع کننده داشته باشیم.

در این مقطع «وان آسلدونک» به مرحله ای گام برمی دارد که بتواند نگرشی تالی و جایگزین در ارتباط با «قدرت مؤسس» عرضه کند. آنچه او مطرح می کند مفهومی

اجرایی و عملی است که آن را «مسئولیت جمعی» نام می‌نهد. این «مسئولیت جمعی» به تصور او پاسخی است که می‌طلبیم. با توسل به «ژاک دریدا» راه حلی می‌جوید که آن را تنها راهی می‌داند که «دموس» بتواند وجود داشته باشد و آن وقتی است که «دموس» فعال است و فعالیت دارد. «دریدا» می‌گوید هر تصمیم درستی از راه «تصمیم ناپذیر» بودن می‌گذرد. چنانچه تصمیمی مبتنی بر بستر معین و قطعی «تصمیم پذیر بودن» باشد، در این صورت نباید آن را تصمیم به حساب آورد، بل یک محاسبه است. چیزی تصمیم ناپذیر است که زمینه‌های پاسخگویی به آن بدون پسماند و ته‌نشست، غایب باشند.

«دریدا» معتقد است تصمیماتی از این دست مبتنی بر گفته‌های سلبی نیستند و به همین سبب هم شرایطی حقیقی ندارند، در عوض آنها متکی به گفته‌های ایجابی اند. به باور «وان آسلدونک» این امر پیشنهاد می‌دهد که «دموس» (توده‌ی مردم) متأثر است از گفته‌های ایجابی. از اینجا است که می‌گوید گزارش او از «دموس» در ارتباط با «قدرت مؤسس» جنبه‌ای «پراکسیس محور» دارد زیرا در نهایت «مردم» را از بابت «عمل‌کنندگی» در نظر می‌گیرد، نه از بابت «هستندگی» (= موجود بودن). این امر بدین معناست که «مردم» فقط در فعالیتشان (تصمیم‌گیرنده‌ی تصمیم ناپذیری) تجلی می‌یابند. از این گذشته به معنای آن است که «دموس» تا وقتی موجود است فعالیتش وجود دارد. بدین سبب «دموس» وجودی پیش‌سیاسی ندارد. از این رو تصور می‌کند این گفته‌اش همخوانی دارد با نظریه پرداز دیگری که «ژان ژاک روسو» باشد. سرانجام می‌گوید اصطلاح «مردم» یا در مواردی اصطلاح «دموس» را بر اصطلاح «ملت» ترجیح می‌دهد.

این ریزه‌کاری‌های نظری گاه خصلتی تفننی هم به نمایش می‌گذارند. تصور نمی‌کنم از این راه بتوان به تعریف و ساختاری مشخص برای «قدرت مؤسس» دست یافت. آنچه مهم است این است که «قدرت مؤسس» چگونه و به چه نحو ساختاری عینی می‌یابد یعنی به صورت مجلسی عرض اندام می‌کند که قادر است دست به تصمیم‌گیری بزند و محصولی از خود برجا نشانند که به نام «قانون اساسی» شهرت یافته است. پرسش اصلی این است که اجلاس «قدرت مؤسس» یعنی ساختاری تصمیم‌گیرنده برای شکال بخشی آینده‌ی یک کشور، یک جامعه یا مردمی مشخص، چگونه برپا می‌گردد و چگونه اتخاذ تصمیم می‌کند. عمل و پراکسیس دوره‌ی شکلگیری «قدرت مؤسس» یعنی روش انتخاب این قوه و سپس نحوه‌ی تصمیمگیری این قوه در طول نشستهایش و از همه مهمتر اجماع مردمی که این جریان را به راه می‌اندازند، می‌توانند وفاق عمومی یا وفاق ملی را شکل دهند و «مشروعیت قوه‌ی مؤسس» را سامان دهند.

«وان آسلدونک» در ادامه‌ی توضیحاتش می‌گوید اصطلاح «ملت» دلالت بر این دارد که همه‌ی کسانی منظور می‌شوند که به این یا آن شکل بخشی از یک جماعت سیاسی معینی به شمار می‌روند، در حالی که اصطلاح «مردم» به مبحث فلسفی گسترده‌ای اشاره دارد که می‌خواهد مردم را به صورتی دموکراتیک بنگرد. به همین علت است

که خود او اصطلاح مردم را ترجیح می دهد. نویسندگانی چون «سی یس»، «روسو» و «رنان» به طور کلی «ملت» را انجمن و کانونی داوطلبانه می دانند و اصطلاح «ملت» را مرتبط با جماعت‌های سیاسی «طبیعی شده» یا حتی «قومی شده» می نگرند.^{۴۹}

۳. «کلاوس لگوی» به جلوه های معنای مردم اشاره دارد. گاه مردم جلوه ای ضد مهاجر می یابد و گاه از جلوه ای ملی گرا و ناسیونالیستی برخوردار می گردد. مواردی هم داریم که «مردم» در معنای مخالفت با «تجارت آزاد» سربرمی کشد و از این راه «مردم» را پیرامون خود گردمی آورد و به مخالفت با «سیاستمداران فاسد» می پردازد. در همین چارچوب گروه هایی هم داریم که «اسلام هراسی» را خصم خود می خوانند. به خصوص گروه ها و دستجات سیاسی راست گرا دوروبر چنین خصوصیتی از معنای مردم گرفته می آیند. شعار دموکراتیک «ما مردم هستیم» در فضایی از این دست خصلتی قومی دارد و «مردم» جلوه ای ثابت و تغییر ناپذیر می یابد که نمی خواهد بر اثر شرایط مهاجرت خصوصیات «طبیعی» خود را از دست بدهد.

معنای «مردم» در ارتباط با «مجلس مؤسسان» و در یک متن حقوقی مانند «قانون پایه» یعنی قانون اساسی کنونی آلمان پیوند عمیقی دارد با حقوق بنیادی شهروندان که همه را برابر می داند. در میان دست راستیها مردم خصوصیتی ناب دارند و کسانی را که با پذیرش مهاجران به این خصوصیات «لطمه» می زنند حتی خائن می شمارند. کار به جایی رسید که «اردوغان»، رئیس جمهور ترکیه برای آنکه بتوان ترکان را از غیر «ترکان» متمایز ساخت، خواستار آزمایش خون شد!^{۵۰}

در یک قانون اساسی پیشرفته مهم است که به برابری از نظر حقوقی نگاه بیندازیم و بر مبنای نگرش نظری منسجمی به این پدیده برخورد کنیم. این نگرش باید در قانون اساسی به نحوی مشخص و بر شمرده در مواردی به هم پیوسته تنظیم گردد. در این باره در بخشهای دیگر نکته هایی را می آورم.

⁴⁹. Ibid. Pp. 363-4.

⁵⁰. Leggewie, Claus. Who is "the people". Eurozine. Published 8 July 2016.

پیوست

نگاهی گذرا

به چهار دوره ی اول مجلس شورای ملی

۱) قانون اساسی به اسم نظامنامه ی سیاسی مشتمل بر ۵۱ اصل در ۱۴ ذیقعه ۱۳۲۴ هجری قمری برابر با ۸دی ماه ۱۲۸۵ هجری شمسی برابر با ۳۰ دسامبر ۱۹۰۶ میلادی به امضای مظفردین شاه رسید. فرمان همایونی مورخه ۱۴ جمادی الاخره ۱۳۲۴.

متمم قانون اساسی در ۱۰۷ ماده در تاریخ پانزدهم مهرماه ۱۲۸۶ هجری شمسی /مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هجری قمری/برابر اکتبر ۱۹۰۷ میلادی به امضای محمد علی شاه رسید .

دوره مجلس اول ۱۴ مهرماه ۱۲۸۵ تا ۲ تیرماه ۱۲۸۷. دوره ی اول مجلس داستان و اهمیت جداگانه ای دارد و کتابهای تفصیلی نیز در باره ی آن به چاپ رسیده است. در رساله ی «مجلس مؤسسان» به آن وجایگاهش پرداخته ام.

مجلس تا پایان بیست و چهار دوره اجلاس در تایخ ۱۸ بهمن ماه ۱۳۵۷ شمسی برقرار بود البته با فترتهای مختلف در مجموع تعداد ۵۵۸۶ مصوبه قانونی در مجالس بیست و چهارگانه به تصویب رسید.

۲) مجلس دوره دوم از ۲۴ابان ۱۲۸۸ تا ۳ دی ۱۲۹۰ شمسی/فترت: در دوره ی استبداد صغیراز دوم تیرماه ۱۲۸۷ که مجلس به توپ بسته شد تا روز بیست و چهارم آبان ماه ۱۲۸۸ خورشیدی. مدت فترت یک سال و بیست روز. به گزارشی دیگر از گزارشهای تهیه شده در مجلس شورای اسلامی «دوران فترت مجلس تا روز ۲۴ آبان ماه سال ۱۲۸۸ خورشیدی و افتتاح دوره ی دوم مجلس شورای ملی، شانزده ماه و بیست و دویز به طول انجامید» (ص ۳۴). مبنای این دو محاسبه اندکی با هم تفاوت دارند.

با بسته شدن مجلس بسیاری متواری شدند. سرانجام بر اثر قیام مشروطه خواهان مردم در تمام شهرهای ایران و علیه دربار به پاخاستند. مشروطه خواهان گیلان و تفنگداران بختیاری از شمال و جنوب به پایتخت رو آوردند. آورده اند که تعداد آنان تا سه هزار نفر بوده است. اینان در کرج به هم رسیدند . در خیابنها جنگی خونین درگرفت. پس از چند روز این نبرد به سود مشروطه خواهان پایان گرفت.

«سه روز پس از پناهنده شدن محمد علی شاه به سفارت روسیه، «کمسیون عالی» در عمارت مجلس تشکیل شد.» می گویند این کمسیون عالی که تعداد آنان از بیست تا پانصد نفر ثبت شده است در نبود مجلس برای تصمیمگیری توسط مشروطه خواهان تأسیس شد.(ص ۳۵) به هرحال کمسیون عالی محمد علی شاه را از سلطنت خلع کرد و فرزند سیزده ساله ی او را که احمدمیرزا نام داشت به عنوان پادشاه انتخاب نمود.

کمسیون عالی در محل عمارت بهارستان تشکیل شد. در «اعلانی به تاریخ ۲۷ جمادی الثانی ۱۳۲۷ هجری قمری با استناد به ماده ۳۶ و ۳۷ قانون اساسی مجلس فوق العاده اعلام داشت کمسیون عالی شاه را با دریافت مستمری و عدمخالت در امور کشور به خارج فرستاد و سلطنت

را به طور موقت تا تشکیل مجلس دوم به علی رضاخان عضدالملک قاجار، سپرد و دولتی تعیین نمود. سپهدار تنکابنی رئیس الوزرا و وزیر جنگ، سردار اسعد وزیر داخله، ناصرالملک وزیر خارجه، فرمانفرما وزیر عدلیه، مستوفی الممالک وزیر مالیه و یفرم خان به عنوان رئیس نظمیة معرفی شدند.» (ص ۳۶)

همین کمیسیون عالی عده ای را به اعدام و حبس محکوم کرد. شیخ فضل الله نوری در شمار اعدام شدگان قرار گرفت. سنیز اوپا دوتن از روحانیون مشروطه خواه (مانند سید بهبهانی و سید طباطبایی) بستر اصلی این رویداد ناخوشایند شد.

در دوران فترت و استبداد صغیر و فتح تهران «روح زمانه» همچنان خصلتی انقلابی داشت. مردم در پرتو پیروزی انقلاب مشروطیت و تشکیل مجلس نخست قرارداداشتند و به تدریج از روحیه ای صنفی که مینای انتخابات مجلس نخست بود دور می گشتند و به روحیه ای ملی و فراگیر دل می بستند. به یک اعتبار می توان فاصله ی مجلس نخست تا تشکیل مجلس دوم را مرحله ی ملی سازی انقلاب مشروطیت نام برد. فضای انقلاب مشروطیت بر همه جا مستولی بود و مردم چیزی نمی خواستند جز اجرای قانون اساسی مشروطیت و متمم آن را.

از آنجا که مجلس عالی قادر نبود به همه ی تقاضاها درست به پاسخ بنشیند رهبران وقت ملت و سرداران مصحلت دیدند مجلس عالی را منحل نمایند و به جای آن یک هیأت مدیره از افراد مطلع و مورد اعتماد عمومی مرکب از دوازده نفر انتخاب کنند. با همان اختیارات مجلس عالی تا افتتاح مجلس شورای ملی. (۳۷) خود مجلس عالی با این پیشنهاد به اتفاق آراء موافقت کرد. و اشخاص زیر را به عضویت هیأت مدیره انتخاب کرد و تمام اختیار خود را به آن تفویض کرد. این افراد عبارت بودند از: سپهدار اعظم، سردار اسعد، صنیع الدله، تقی زاده، وثوق الدوله، حکیم الملک، مستشار الدوله، سردار محیی، میرزا سلیمان خان، سید نصرالله تقوی، حسنقلی خان نواب و میرزا محمد علی خان تربیت. فرض براین بود که تصمیمات هیأت مدیره مانند تصمیمات مجلس شورای ملی واجب الاجراست و و وزرا مکلف به پیروی و اطاعت از آن هستند.

پیش از دوره ی دوم مجلس دو ترکیب دیگر داریم که یکی به نام «کمیسیون پروگرام» بود که گروهی از رجال دولت آن را تأسیس کرده بودن جهت برنامه ریزی اصلاحی در امور گوناگون مانند مالیه، استفاده از مستشاران خارجی در زمینه ی عدلیه، مالیه و نظمیة. دیگری «مجلس شورای کبرای دولتی» نام داشت که به دستور محمد علی شاه به هنگام سکونت در باغشاه تشکیل شد و آن را گاه «شورای کبرای دولتی» نیز می نامیدند.

در این مقطع نظامنامه ی انتخابات برای مجلس در ۱۲ جمادی الثانی ۱۳۲۷ تهیه شد که روش انتخاب نمایندگان برابر این نظامنامه با روش انتخاب صنفی نمایندگان در دوره ی اول تفاوت اساسی داشت. در نظامنامه ی دوم نمایندگان دیگر به صورت صنفی انتخاب نمی شدند. روش انتخاب غیر مستقیم و دومرحله ای بود و رقابت افراد در همه ی طبقات اجتماعی جریان می یافت.

«فرمان اجرای انتخابات دوره ی دوم بعد از عزل محمد علی شاه از سلطنت به وسیله ی عضد الملک نایب السلطنه صادر شد و او به دولت آزادی انتخابات را توصیه نمود و تأکید کرد که در حکومت مشروطه انتخاب وکیل طبیعی ترین حقوق ملی مردم است و اگر این حق را از مردم سلب کنند مشروطه باقی نخواهد ماند» (۳۸) مجلس دوم یک ماه و نه روز بیش از دو سال ادامه یافت.

در اینجا می بینیم که گرچه محمد علی شاه در مراحل دیگر از سلطنت عزل شده بود، روح مشروطیت همچنان حاکم بود و حکومتگران و رجال و مردم با استناد به قانون اساسی مشروطیت

به میدان می آمدند. دموکراتها در این مجلس آشکارا خواستار «انفکاک کامل قوه سیاسی از قوه روحانی» بودند. دیگر خواسته هایشان عبارت بودند از: تعلیم اجباری، بانک فلاحی، ترجیح مالیات غیر مستقیم بر مستقیم و مخالفت با مجلس اعیان. اینان را هواخواه فقرا و رنجبران می شناختند.

دموکراتها، مخالفان خود را ارتجاعی و محافظه کار و سرمایه دار و اشراف و اعیان معرفی می کردند. رؤسای این گروه که اعتدالیون نامیده می شدند عبارت بودند از میرزا محمد صادق طباطبایی، میرزا علی اکبر خان دهخدا و حاج میرزا علی دولت آبادی و حاج آقای شیرازی و ...

علمای بزرگ مانند بهبهانی و طباطبایی و بسیاری از افراد با نفوذ هوادار حزب «اعتدالیون اجتماعیون» بودند مانند ناصرالملک نایب السلطنه و سپهدار اعظم. عده ای هم با هر دو طرف «راه می رفتند». از آغاز فتح تهران ضدیت و خصومت میان این دو حزب شدت گرفت تا بالاخره منجر شد به قتل سید عبدالله بهبهانی. می گفتند مجاهدین دموکرات او را کشتند. علما برآشفته شدند. خلاف تقی زاده مطالب بسیار به نجف نوشتند. با آنکه تقی زاده وکیل مجلس بود و لیدر جمعیت نتوانست در ایران بماند. تازمان حکومت پهلوی به ایران بازنگشت. (ص ۴۸)

از نمایندگان دوره ی اول بیست نفر در دوره ی دوم مجلس حضور داشتند. دوحزب کوچک به نامهای حزب اتفاق و ترقی و حزب ترقی خواهان هریک چند کرسی داشتند. در خارج مجلس احزاب کوچک با عقاید سوسیالیستی پایه گذاری شده بودند. از جمله می توان از حزب اجتماعیون اتحادیون، حزب اصلاحیون عامیون و حزب سوسیال دموکرات فعالیت داشتند که همه به نحوی از احزاب سوسیال دموکرات خارجی الهام می گرفتند. نمیدانم که هم بودند که خود را مستقل می دانستند. میان حزب دموکرات که اقلیت مجلس را تشکیل می داد با حزب اعتدالیون که در اکثریت بود باشدت به مخالفت باهم برخاستند. (ص ۴۸)

مجلس دوم را که به مدت دو سال و یک ماه و نه روز فعالیت داشت ناصرالملک منحل اعلام کرد. این مجلس که از درون مجلس اول سربرکشید مشخصات پارلمان مدرن را دارا بود. این مجلس در عمارت بهارستان با خطابه احمدشاه که سپهدار اعظم قرانت کرد افتتاح شد. در این مقطع مالیه ی ایران آشفته بود، خزانه خالی بود، قوای نظامی روس و انگلیس از شمال تا جنوب ایرنی نا امنی ایجاد کرده بودند؛ قتل و غارت و شورش و ناامنی سراسر ایران را فراگرفته بود. نافرمانی ایلات و عشایر در همه جا به چشم می خورد. منازعات بیوک خان و شاهسون ها در آذربایجان و صمدخان یاغی در شهر یورکه ۱۲۹۰ قصد تصرف تبریز را داشت به یاری مردم و قوای دولت عقب نشست. سرکشی نایب حسن کاشی در کاشان و رشیدالسلطان در ورامین و قشقایی ها در جنوب و شیخ حسین زایر در تنگستان و محمد علی نیشابوری در نیشابور وضع ایران را آشفته ساخته بود به خصوص که محمدعلی شاه مخلوع و برادرش در خارج مرز همه را به شورش تحریک می کردند.

محمدعلی میرزا شاه مخلوع و برادرش سالارالدوله و اطرافیانشان وارد ایران شدند و با قشونی که با مخارج فراوان از میان ایلات و عشایر در شرق و شمال و غرب ترتیب داده بودند و از حمایت روسیه برخوردار بودند با قوای دولت مشروطه به جنگ برخاستند. شاه مخلوع سرانجام پس از دوماه در خراسان در اسفند ۱۲۹۰ شکست خورد و از طریق استرآباد از ایران گریخت. برادرش تا دو سال بعد تا ۱۲۹۲ شمسی به قتل و غارت ادامه داد. سپس به سفارت روس در کرمانشاه پناه برد و با وساطت روسیه از ایران به اروپا رفت.

مجلس قانونی در جهت دستگیری یا اعدام محمد علی میرزا (شاه مخلوع) گذراند به مبلغ یکصد هزار تومان. و برای دستگیری هریک از دو برادرش بیست و پنج هزار تومان جایزه تعیین کرد.

مجلس دوم دستاوردهای قانونی فراوانی داشت. از جمله قانون انتخابات، قانون معارف، قانون مالیات عمومی، قانون دیوان محاسبات و قانون عدلیه.

مجلس دوم می خواست اداره ی امور کشور را بر اساس برنامه ریزی سر و سامان دهد و متخصص خارجی استخدام کند. روسیه و انگلیس با این کار مخالف بودند. نمی خواستند اقتصاد ایران زیر نظر مجلس قرارگیرد. دولت با تصویب مجلس هیأتی از مستشاران مالیه را به ریاست مورگان شوستر به ایران دعوت کرد. از سوئد پالمرسون و از فرانسه دومورنی (= دمرنی) را برای امورداخله و پرنی را برای امور عدلیه به اسخدام گرفت. «دومرنی» همان است که رساله ای از او را در کتاب «ریشه های تجدد» چاپ دوم انتشار داده ام. مستشار وزارت داخله بود.^{۵۱} آنچه بیش از همه حساسیت روس و انگلیس را برانگیخت اسخدام شوستر بود. او به عنوان خزانه دار کل ایران منصوب شد. می خواست نظام و قوانین مالیه ی ایران را سر و سامان دهد. روس و انگلیس این تحول را نمی پذیرفتند. با ایران قطع خواهد کرد. هیأت دولت خزانه دار کل را موظف کرد املاک شعاع السلطنه و سالار الدوله برادر شاه را که ضد دولت قیام کرده بودند به نفع دولت تصرف کند. روس ها بهانه آوردند که این دونفر تبعه ی روسیه هستند و کسی نمی تواند اموال آنان را ضبط کند. درگیریهای نظامی به وقوع پیوست. روسیه اولتیماتوم داد و گفت تا ۴۸ ساعت دیگر روابط خود را با ایران قطع خواهد کرد. روسیه نه تنها خواستار برکناری شوستر و همکارانش شد، بل از این وراثت گرفته و از دولت ایران خواست متعهد شود «درمورد اشخاصی که می خواهد به عنوان مستشار دعوت نماید قبلاً با سفارتهای روس و انگلیس مشورت کند و با اجازه ی آنها دعوت به عمل آورد.» (ص ۵۳) مردم مقاومت کردند و مجلس اولتیماتوم را رد کرد. انگلیس نیز طی مکتوبی از ایران خواسته بود اولتیماتوم روس را بپذیرد. شماری از رجال قاجاری خاصه نایب السلطنه طرف روس را گرفتند. سرانجام نایب السلطنه مجلس را که به هر حال دوره اش را گذرانده بود منحل و تعطیل کرد. قوای روس پس از بمباران مجلس وارد تبریز شد. قوای روس تا انقلاب شوروی در ایران باقی ماندند. در مشهد حرم امام رضا را به توپ بستند. نایب السلطنه ناصرالملک با پذیرش اولتیماتوم در تاریخ سوم دی ماه ۱۲۹۰ خورشیدی مجلس شورای ملی دوره ی دوم را منحل اعلام کرد. «دولت نجف قلی خان بختیاری (صمصام السلطنه) اولتیماتوم را رسماً پذیرفت و شوستر به آمریکا بازگشت.»

مجلس دوم شورای ملی بیست و پنج ماه و نه روز ادامه داشت و با اولتیماتوم روسیه عمر آن پایان یافت (۲۴ اپان ۱۲۸۸-۳ دی ماه ۱۲۹۰) فترت پس از مجلس دوم سه سال ادامه یافت. در سال ۱۲۹۲ خورشیدی دولت مستوفی الممالک روی کار آمد و انتخابات مجلس سوم را برگزار کرد. پس از آن که ناصرالملک مجلس را بسته به نوع نگاه حقوقی و سیاسی تعطیل و در واقع منحل کرد مردم در نقاط مختلف کشور دست به شورش زدند. ناصرالملک (نایب السلطنه) بپاری دولتهای روس و انگلیس همه ی شورشها و قیامها را سرکوب کرد. اینکه عده ای می گویند انگلیس هواخواه مشروطیت بوده است سخن دقیقی بر زبان نمی رانند. چنانکه دیدیم و می بینیم انگلیس مدام به پیمان ۱۹۰۷ با روسیه می اندیشید و همواره سریزنگاه به یاری روسیه می شتافت.

۳) احمد شاه که به سن بلوغ رسید، ناصرالملک کناررفت و انتخابات دوره ی سوم آغاز شد. سرانجام در ۱۴ و به روایتی دیگر در ۱۳ آذرماه ۱۲۹۳ شمسی مجلس افتتاح شد.

^{۵۱} نک. چنگیز پهلوان. ریشه های تجدد. نمونه ی مدرسه ی علوم سیاسی و رساله ی حقوق اساسی اثر محمد علی فروغی و مجموعه ای از اسناد مدرسه. متن دروس دوره ی حقوق اداری عملی. ۱۳۸۹. این کتاب در ایران اجازه ی انتشار نیافت. تعدادی تکثیر و پخش کردم. در خارج از ایران در فضای مجازی انتشار وسیع دام.

دوران فترت بین مجلس دوم و سوم نزدیک سه سال (۳دی ماه ۱۲۹۰ شمسی تا ۱۳ آذرماه ۱۲۹۳ شمسی) طول کشید. در این مدت ناصرالملک، نایب السلطنه بود و اداره ی امور کشور رادردست داشت. مداخله ی روس و انگلیس در امور کشورچنان شدت گرفته بود که آزادیخواهان را از جمله در تبریز و مشهد قتل عام می کردند. روسها حرم امام رضا را به توپ بستند و نمی گذاشتند انتخابات انجام شود و اجازه نمی دادند مجلس افتتاح شود. علاءالسلطنه انتخابات مجلس سوم را شروع کرد و سرانجام در زمان حکومت مستوفی الممالک پایان گرفت.

در زمان فترت چهار کابینه تشکیل شد به شرح زیر:

نجفقلی خان بختیاری (صمصام السلطنه) دویار، محمدعلی خان علاء السلطنه (علاء)، حسن مستوفی الممالک.

انتخابات این دوره آهسته و سخت کند جریان داشت. در تمام دوره ی مجلس انتخابات و لایات در جریان بود و نمایندگان بسته به وضعیت انتخابشان مورد به مورد وارد مجلس می شدند. در واقع مجلس قبل از خاتمه ی انتخابات با حضور ۶۸ نماینده افتتاح شده بود. برخی نمایندگان حداکثر حدود یازده ماه در مجلس بوده اند و برخی کمتر از ده ماه، برخی هم کمتر از شش ماه و گویا نه نماینده فقط دوماه در مجلس حضور داشته اند. تعداد نمایندگان ملاکین و روحانیون بیش از قبل بوده است. بازرگانان و مشاغل آزاد کمتر از مجلس دوم.

تشکیل مجلس سوم با همه ی دشواریها و نفوذ فزاینده ی روس و انگلیس نشان می دهد «روح زمانه» همچنان متأثر از اندیشه ها و آرمانهای مشروطیت بوده است. هیچ گفتار جدی دیگری در برابر این «روح زمانه» سربرنکشیده است. حتی می بینیم در این مجلس چهار گروه سیاسی فعال بوده اند که نشانه ی تقویت عنصر دموکراتیک در میان مشروطه خواهان به حساب می آید. این چهارگروه را حزب دموکرات، حزب اعتدال، هیأت علمیه و گروه بی طرف نام برده اند. از آنجا که انتخابات همچنان ادامه داشته است توازن قوی نیز بالا و پایین می شده است. گویا در مجموع ائتلاف دموکراتها با گروه بی طرف می توانسته نوعی اکثریت بسازد ولی با وجود تعداد روحانیون نمی شد اهدافشان را نادیده گرفت. روحانیون به هر حال شریعت خواهی می کردند و قوانین بیگانه با اسلام را نمی پسندیدند.

نکته ی در خور توجه اینکه کشور ایران در این مقطع از شمال و جنوب در معرض تجاوز روسیه و انگلیس قرار داشت. به یک اعتبار «روح زمانه» ی حاکم بر روابط میان این دوکشور همچنان همان قرارداد ۱۹۰۷ بود و میل به تجزیه ی ایران. قوای روس تا قزوین پیش آمدند و تهران را تهدید می کردند. مستوفی الممالک از تعدادی از وکلا خواستند تهران را ترک کنند. اینان به قم مهاجرت کردند. می خواستند شاه را به اصفهان بفرستند اما روس و انگلیس نگذاشتند. شاید می خواسته اند در فرصت مناسب از او امتیازاتی اخذ کنند.

مهاجران به قم کمیته ی دفاع ملی را تشکیل دادند. این کمیته بناداشت با آلمانها همکاری کند. قوای روس به قم حمله کرد. کمیته دفاع ملی به سمت کاشان و اصفهان حرکت کرد و از آنجا به کرمانشاه رفت. در این زمان کرمانشاه در دست نیروهای عثمانی بود. در آنجا بود که کمیته دفاع ملی خود را تبدیل کرد به «دولت دفاع ملی».

هنگامی که تحول وضعیت جنگ به نفع متفقین تمام شد و نیروهای عثمانی شکست خوردند، دولت ملی نیز دوام نیاورد.

در مجلس سوم مباحثاتی ریشه ای جریان داشت که در اساس ادامه ی مباحثات دوران آغازین مشروطیت بود. مانند تحصیل زنان یا مالیات براراضی. روحانیون می خواستند ماده ی ۲ متمم قانون اساسی را لازم الاجرا کنند اما موفق نشدند. ماده ی ۲ تشکیل هیاتی ۵ نفره از «مجتهدین» را پیش بینی کرده بود جهت تطبیق قوانین مصوب با اصول اسلام. در واقع هیچگاه این ماده به اجراء نیامد. آنچه امروز در جمهوری اسلامی به عهده ی شورای نگهبان گذاشته شده است صورتی گسترده و اختیاراتی بیشتر از همان ماده ی ۲ متمم قانون اساسی مشروطیت است.

قوانینی که در مجلس سوم به تصویب رسید همه حکایت دارند از تداوم «روح مشروطیت» مانند قانون تشکیلات وزارت عدلیه، قانون مالیات مستغلات، قانون سربازگیری، قانون منع خروج طلا و نقره و ...

مجلس سوم بر اثر جنگ جهانی اول و فشار روسها و انگلیسها و ماجراهای مهاجرت دموکراتها و ضعف نظام سیاسی به تعطیلی انجامید.

(۴) دوره ی مجلس چهارم از اول تیر ماه ۱۳۰۰ خورشیدی است تا ۳۰ خرداد ۱۳۰۲ شمسی.

فترت میان مجلس سوم و چهارم را باید فترتی طولانی برشمرد. مدت این فترت ۵ سال و هفت ماه و هشت روز بوده است (۱۳۳۴-۱۳۳۹ هجری قمری برابر با ۱۲۹۴-۱۳۰۰ شمسی).

در این مدت ضعف دولت مرکزی، نفوذ قدرتهای خارجی و اعلام حکومتهای محلی چنان به ناامنی در کشور دامن می زد که همه خواستار تقویت قدرت دولت مرکزی بودند. به بیانی دیگر «روح زمانه» خواستار استقرار حکومت ملی و مرکزی نیرومندی بود. کافی است بدانیم که در این مقطع زمانی قیام کنل محمد تقی خان پسیان را داریم در خراسان، نهضت جنگل را داریم در گیلان، قیام اصلاح طلبان را داریم در تبریز و شورش مردمان کرد را داریم در آذربایجان که تازه اینها همه برخی از مسائل و معضلات داخلی به حساب می آمده اند. در سوی دیگر پیروزی انقلاب اکتبر را داریم در سال ۱۹۱۷ در روسیه که در نتیجه قوای روس از ایران عقب نشستند. انگلیس حالا خود را بی رقیب می دید. از این رو فرصت را غنیمت شمرد تا ایران را وادار سازد به موجب قرارداد به طور کامل تحت سلطه ی انگلیس در بیاید. دولت و ثوق الدوله قرارداد میان ایران و انگلیس را پذیرفت. مشروطه طلبان و عموم مردم علیه این قرارداد برخاستند. احمد شاه در این زمان در خارج به سر می برد. قبول و امضای قرارداد را مشروط کرد به قبول مجلس. این قرارداد معروف شده است به قرارداد ۱۹۱۹. و ثوق الدوله برای آنکه قرارداد را به تصویب مجلس برساند انتخابات دوره ی چهارم مجلس را برگزار کرد. انتخابات با آشفتگی و اغتشاش مواجه شد. و ثوق الدوله ناچار استعفاداد. مشیرالدوله که روی کار آمد مخالف قرارداد بود. قول داد قرارداد را کنار بگذارد تا قادر باشد مجلس چهارم را افتتاح کند. انتخابات دوره ی چهارم آلوده بود به اغراض سیاسی گوناگون. و ثوق الدوله به قصد تصویب قرارداد ۱۹۱۹ انتخابات دوره ی چهارم را برگزار کرد. انتخابات در برخی مناطق که تحت نفوذ دولت بودند به انجام رسید. فضای عمومی اما به نتایج به دست آمده اعتماد نداشتند و از این رو به قول ملک الشعراء بهار می گفتند «وکلائی مزبور، وکلای قراردادند».^{۵۲}

عبدالله مستوفی و حسین مکی هم شماری از وکلای این دوره را محصول دخالت دولت می دانند. بعد از و ثوق الدوله نخست وزیری مشیرالدوله آمد که قرارداد ۱۹۱۹ را برهم زد. می خواستند در

^{۵۲} نک. ملک الشعراء بهار. تاریخ احزاب سیاسی. انقراض قاجاریه. جلد اول. تاریخ تألیف ۱۳۲۱-۲۲. چاپ ۱۳۲۳ شمسی. ص ۱۱۹.

مورد وکلای انتخاب شده در صورت نارضایتی مردم تجدید انتخابات شود. وکلای زمان وثوق الدله طی اعلامیه ای مخالفت خود را با قرارداد ۱۹۱۹ اعلام کردند. مدرس که نایب رئیس مجلس شده بود با تصویب اعتبارنامه های وکلای موافق قرارداد ۱۹۱۹ مخالفت می کرد. گویا از طرفداران قرارداد فقط ۱۸ نفر تانسته بودند وارد مجلس شوند.

در این میان باید رویداد سوم اسفند را واقعه ای دانست که اساس تواناییهای نظام قاجاری و اشرافیت ناتوان آن را به پرسش گرفت. کابینه ها مدام از یک رجل قاجاری به رجلی دیگر سپرده می شد بی آنکه بتوانند برهرج و مرج حاکم بر ایران اثر بگذارند. رویداد سوم اسفند به رهبری سید ضیاء الین طباطبایی و رضاخان میرپنج که به اشتباه در تاریخ معاصر ایران «کودتای سوم اسفند» نام گرفته است، وضع تازه ای به بار نشاند. کودتایی صورت نگرفت. از آنجا که همه نگران بودند که ای به فکر افتادند جلوی اغتشاش و آشوب را بگیرند. در واقع در این مقطع تنها امید شاه و به قول ملک الشعراء بهار «تنها اعتماد و پشت گرمی او نیز به قوه ی قزاقها بود و قزاقها هم در حدود قزوین لخت و بی چاره و بی فرمانده... و بی حقوق و بی تکلیف در مانده بودند.»^{۵۳}

در بامداد سوم اسفند ۱۲۹۹ نیروهای قزاق مستقر در قزوین به سرکردگی رضاخان به تهران رسیدند. احمدشاه به روایتیهای مختلف دستپاچه بود. در پایتخت هیچ نیرویی در برابر نیروی قزاق مقاومت نکرد. خونریزی هم صورت نگرفت. یک روز بعد سید ضیاء با احمد شاه که گفته می شد از پادشاهی تنها نامش را یدک می کشد دیدار کرد. سید ضیاء خواسته بود شاه به او لقب «دیکتاتور» اعطاء کند. سید ضیاء دارای افکاری آشفته بود. از همه چیز اطلاعاتی سطحی داشت. گفتگویی که در کتاب «سید ضیاء» آمده است این نکته را تأیید می کند.^{۵۴} از نظر سید ضیاء «دیکتاتور» به معنای «مصلح مقتدر» بود! اما احمد شاه حکم را آن طور که می خواست نوشت. سید ضیاء در ارتباط با واژه ی «کودتا» نیز استنباطی درست نداشت. فکر می کرد واژه ی «شیکی» است. آخر سر او نخست وزیر احمدشاه شد. واقعیت این است که رویداد سوم اسفند و پی آمد آن مطابق قانون اساسی تحول یافت. کنار گذاشتن سیدضیاء نیز به همین سان بود. چیزی که تجربه شد ارتباطی با کودتا و کنارگذاشتن رژیم وقت نداشت. همه چیز در چارچوب نظام وقت صورت گرفت.

با همه ی این احوال می بینیم که رویداد سوم اسفند بنیادهای لرزان نظام قاجاری را به سوی فروریزی سوق داد. نظامی شده بود که نه شاهش می خواست شاهی کند و نه رجالش بدان باورداشتند و در حفظ آن می کوشیدند. همه ی اینان اما از وضع موجود بهره می بردند و به آن همچون قدرتی ناپایدار و مستعجل و گذرا می نگریستند.

مجلس چهارم دارای فراکیسونهایی مختلف بود. حضور اقلیت و اکثریت در مجلس مشهود بود. سوسیالیستهای این مجلس به رهبری «سلیمان میرزا» نقش اقلیت را به عهده داشتند. تمایلات سوسیالیستی و عقاید انقلابی شان را بازاریان و عامه ی مردم نمی پسندیدند.

شخصیتهای مشهوری همچون مدرس و ملک الشعراء بهار خط مشی اصلاح طلبی پیشه کرده بودند. «بهار» در کتاب «تاریخ مختصر احزاب سیاسی» می نویسد: اصلاح طلبان نظرشان روشن ساختن روابط ایران با روسیه ی شوروی و سایر دول متحابه و آوردن مستشار برای وزارت دارایی از آمریکا و حفظ بیت المال از دستبرهای احتمالی و وضع قانون استخدام و نظام اجباری بود و بدین مسائل نیز موفق شدند.» او سپس می گوید «این جمعیت بدون تشکیلات منظم حزبی و بدون

^{۵۳} همانجا، ص ۶۱..

^{۵۴} نک. سید ضیا. عامل کودتا. گردآورده ی صدرالدین الهی. نشر ثالث. چاپ سوم ۱۳۹۵. ص ۳۰۸. ای کتاب مجموعه ای است از گفتگو و مطالب دیگر. انسجام ندارد.

تناسب مسلکی از افراد متفرق و بقایای احزاب قدیم به وجود آمده بود، در مرکز ولایات تشکیلاتی نداشت ولی در تهران با کمال عقل خود را اداره می کرد.^{۵۵}

در همین دوره فکر قشون متحدالشکل نیرومند گشته بود. ملک الشعراى بهار در باب «قشون متحدالشکل» در تاریخ ایران مطالبی آورده است در خور توجه و البته بحث انگیز. به استنباطات تاریخی او از هخامنشیان تا نادرشاه نمی پردازیم زیرا نیاز به گفتاری تفصیلی دارد. به هر حال می نویسد «زمزمه ی قشون متحدالشکل بعد از قرارداد ۱۹۱۹ ورد زبانها شده بود» قوام السلطنه و سید ضیاء هم به این فکر بودند و بالاخره «بعد از افتتاح مجلس نخستین قدمی که سردار سپه برداشت این قدم بود.»^{۵۶}

مجلس چهارم را باید همچنان ادامه ی فکر مشروطه خواهی در امتداد جنبش و آرمانهای مشروطیت دانست. در ضمن با همه ی مجادلاتی که میان نمایندگان درگرفته بود به قول بهار «خدمات برجسته و قابل تقدیری انجام داده است که قابل انکار نیست». نزاعهای میان نمایندگان و اوضاع آشفته ی کشور به تدریج تمایل عمومی را به سردار سپه به گونه ای فزاینده به نمایش گذاشت.

در همین دوره قوام السلطنه رئیس الوزرای وقت لایحه ی نفت شمال را به تصویب رساند. قانون واگذاری نفت شمال به «استاندارد اویل کمپانی» با اکثریت قریب به اتفاق در ۵ ماده شامل ایالات آذربایجان، انسرآباد(گرگان)، مازندران، گیلان و خراسان به مدت پنجاه سال به تصویب مجلس رسید(۳۰ ابان ۱۳۰۰ شمسی). دو روز نگذشته بود که دو دولت روسیه و انگلیس به مخالفت برخاستند و به اعطای این امتیاز دست به اعتراض زدند و در جهت بی اثر گذاشتن این لایحه زمینه چینی کردند. این دو کشور همچنان در پرتو «روح» موافقتنامه ی ۱۹۰۷ به خود حق می دادند در امور داخلی ایران دخالت کنند.

یکی از برجستگیهای دوره ی چهارم دفاع از حقوق زنان بود که به اشکال گوناگون مطرح می شد. آخرین جلسه ی دوره ی چهارم مجلس شورای ملی در جمعه ۲۳ خرداد ۱۳۰۲ به پایان رسید.^{۵۷}

^{۵۵} بهار. همانجا. ص ۱۳۴.

^{۵۶} همانجا. ص ۱۳۷.

^{۵۷} نک. گزارش «آشنایی با تاریخ مجالس قانونگذاری در ایرا. دوره ی اول تا شانزدهم(۱۲۸۵-۱۳۲۸)». مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی. بی تا.

انقلاب را با انقلاب باید شست

انقلاب را با انقلاب باید شست

گفتار حاضر در چند بخش تنظیم شده است. یکی انقلاب مشروطیت است تا انقلاب ۵۷. دیگری انقلاب ۵۷ است تا جنبش خودانگیخته ی هفتم دی ۱۳۹۶ و سومی دربرگیرنده ی مراحل فروپاشی انقلاب ۵۷ است از ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ تا شهریور ۱۴۰۱. مرحله ی چهارم یا پایانی نگاهی می اندازد به جنبش اعتراض از ۲۴ شهریور ۱۴۰۱ به بعد. این تقسیم بندی مبنایی موضوعی-تاریخی دارد. این چند بخش تنها در پرتو توضیحاتی که می آورم معنا می یابند وگرنه در هر بخش با زیر بخشهایی سروکار داریم که معنای مستقل و وابسته ای را دربرمی گیرند.

می خواهم در مجموع بگویم انقلاب مشروطیت پیامد جریان نوخواهی و تجدد بود اما به سبب عدم نقد درست جنبش مذهب و سنت گرایی دینی. جزم اندیش سرانجام گرفتار جریانی شد که در عصر مشروطیت آن را فقط کنارزده بود بی آنکه ساختار انتقادی محکم و قانع کننده ای عرضه کند. عمل و پراکسیس قدرت دولت مدرن بسیاری از آرمانهای مشروطیت را به بارنشانند و ایران را به دورانی یکسره متفاوت از گذشته وارد ساخت اما نقد کوبنده ای بر جریان سنتگرایی مذهبی وارد نساخت. همین امر والبته بسیاری رفتارهای دیگر فرصتی به دست عقب مانده ترین گرایشهای مذهبی داد تا بتوانند بر مشروطیت و آرمانهایش غلبه کنند. نیروهای دیگر چون چپ و ملی با رفتارهای دوگانه و فرصت طلبانه در این ماجرای غم انگیز شرکت داشتند و همچون دستیاران سنتگرایی واپسگرا در صحنه آرای سیاسی سهم گرفته اند.

اینها همه می توانند زمینه هایی به دست دهند برای فهم انقلاب مشروطیت تا انقلاب ۵۷. از ۵۷ به بعد باز رفتارهای دوگانه ی عرفی مسلکان چپ و ملی را داریم که مدام در برابر سنتگرایی مذهبی عقب می نشینند و در برابر سرکوب و سرکوبگری سنتی، سکوت پیشه می کنند یا تسلیم می شوند به بهانه ی اینکه شاید نظام مشروطیت باز به قدرت برسد. بدین ترتیب می بینیم درست است که نیروی واپس گرای مذهبی با همه ی خطاکاریهایش بر سریر قدرت تکیه می زند اما این امر ممکن نمی شد چنانچه گروه های موسوم به عرفی یا سکولار می گذاشتند مردم در برابر عقب ماندگی فکری و سیاسی بایستند.

اپوزیسیون سکولار چپ و ملی همواره همدست نیروی سنتگرایی مذهبی عمل کرده است. خواه به بهانه ی اصلاح طلبی، خواه در پرتو تصور کاذب پهلوی ستیزی. نقد این اپوزیسیون حرفه ای را پیشتر درنوشته هایم برای نخستین بار در ایران آورده ام. اینجا فقط بنا به ضرورت اشاراتی به آن می کنم. گفتار حاضر در اساس متوجه این امر مهم است که چنانچه جریانی فکری درست نقد نشود امکان دارد همین فکر در دوره ای دیگر باز سربربیاورد و در کسوتی تازه حتی به جریان فکری حاکم و چیره و مسلطی تبدیل شود. این تحول و تبدیل را در گفتاری به نام «چرخه های گفتار» یادآور شده ام. این گفتار را در مجموعه ی گفتارها قرار داده ام. در واقع قصدم این است نشان دهم جنبش خودانگیخته ی کنونی سالهاست ذهن مرا به خود مشغول ساخته است. چه شد که قیام خودانگیخته ی کنونی شکل گرفت و ظرف یک ماه سراسر ایران را فراگرفت و نظام سیاسی را از بیخ و بن پرشش برانگیز ساخت.

مردم ایران خاصه جوانان نه تنها از حکومت کنونی که خود را به صورت مطلق «نظام» خوانده است به ستوه آمده بودند، به آنچه که باز به گونه ای مطلق «اپوزیسیون» نام گرفته است، نیز امید ی نداشتند. «نظام» سرگرم امور خود بود و به رتق و فتق فساد می پرداخت، و «اپوزیسیون» گرفتار مباحث عقیم و وقت گذرانی که اعتنایی نداشت به سرنوشت کشور. این هر دو به یک معنا مکمل هم بودند. مردم در عمل چندبار به امید اصلاح وضع موجود سربرافراشتند اما در چنبره ی بازیگوشیهای «اصلاح طلبان» گرفتار آمدند و ابزار معاملات سیاسی «نظام» گشتند. سرانجام در دی ۱۳۹۶ از کل این نمایش سیاسی سه بعدی «نظام»، «اپوزیسیون»، «اصلاح طلبان» بریدند و خودانگیخته کل این صحنه را نمایشی بی حاصل خواندند. جنبش دی ۹۶ ایران را از بن بست سیاسی رهاساخت.

بن بست سیاسی ایران به مدد اپوزیسیون چپ، ملی و مجاهدین پدیدار گشته است و گفتارهای عقیم و نازا و گمراه کننده ای پخش کرده و رواج داده است. دوگانه سازیهای عقیم مانند سلطنت - جمهوری مانع نیرومندی بوده و شده است در برابر فکر خلاق و راهگشا به قصد غلبه بر حکومتی دینی که همچون مافیای اقتصادی عمل می کند.

حکومت دینی در این دوران چهل ساله به همه ی شاخه های فکری دست انداخته تا خود را مقبول جلوه گر سازد اما در عمل پیروان و هواخواهانش را هم گیج و پریشان اندیش کرده است. امروز وقتی کسی خود را هواخواه «نظام» معرفی می کند قادر نیست بگوید «نظام» چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ در نتیجه هواخواهان بیشتر خصلت محفلی دارند تا ویژگیهای عقیدتی.

از سوی دیگر اپوزیسیون بودن به معنای سنتی اش سالهاست وسیله ی ارتزاق شده است. عده ای بی آنکه اندیشه ای داشته باشند متوسل می شوند به نمادهای غربی پسند به امید دریافت روادید و اقامت و کمکهای گونه گونه. صحنه ای رنگارنگ در ایران شکل گرفته است به نام اپوزیسیون که آلوده است به سودجویی و منفعت طلبی شخصی و جمعی. اصلا طلبان حکومتی و درون ساختاری نیز خود را در این ملغمه جازده اند و حکومت را یاری می دهند تا بتوانند «نظام» را برپانگاه دارند و از ثبات برخوردار سازند.

هیچ یک از شاخه های اپوزیسیون تا کنون قادر نبوده است اندیشه یا رساله ای اندیشیده عرضه کند و محوری فکری سامان دهد به قصد جانستن سازی استبداد دینی و بسیج مردم در مسیر آرمانخواهی. از این روست که سالهاست عنصر خودانگیخته نیرومندتر می شود و مردم بی اعتنا به رده های مختلف اپوزیسیون دست به کار شده اند و صحنه و عرصه ی خیابان را برگزیده اند تا مخالفت خود را به نمایش بگذارند و نفرت خود را از «اپوزیسیون» و «نظام» و نحله های عقیم فکری بر زبان برانند. نخستین بار در هفتم دی ۱۳۹۶ بود که مردم از کل نظام و چیزی به نام «جنبش سبز» فاصله گرفتند و با شعار «رضاشاه روحت شاد» از «انقلاب ۵۷» و «نظام» بریدند و هویتی تازه رقم زدند. این شعار همراه شد با شعار مهم تاریخی دیگری که در فریاد های «اصولگرا، اصلاح طلب، دیگه تمومه ماجرا» سربرکشید. در هفتم دی ۱۳۹۶ اپوزیسیون خودانگیخته راه رهایی تازه ای ترسیم کرد که نه فقط «نظام» و «رهبری» و «دین سالاری» را به چالش کشید، بل به جوانان، خاصه زنان نشان داد باید با اتکای به خود وارد صحنه ی خیابان شوند. گونه های مختلف جامعه ی مدنی نیز که به علت دخالت قدرت حاکمه رنگ و رو باخته بودند در این مقطع جنبش مدنی تازه ای رقم زدند که خصلت اصلی آن اتکای به خود بود و به همین اعتبار می توان آن را «خودانگیختگی نوین» نام نهاد. حرکتهای جمعی مردمی از این مقطع به بعد دیگر به اصلاح نظام دل نیست. آنچه جوانان می خواستند گذار از نظام بود و سرنگونی آن. این جنبه های خودانگیخته را سالها پیش هنگامی که هنوز عده ای سرگرم پهلوی ستیزی و بازی بازی با اصلاح نظام بودند، عنوان کرده ام و نظریه ی «خودانگیختگی» را در رساله های «شورش برحق است» و توصیف مسیر «فروپاشی نظام» طرح کرده ام. البته مانند همیشه عده ای با رونویسی از نوشته های این قلم مطالبی سرسری و نیندیشیده عنوان کردند و بی هیچ تحلیلی از «جامعه ی جنبشی» سخن به میان آوردند. این حضرات متوجه نبودند که «جنبش خودانگیخته» بر اثر انحطاط «سازمانهای سیاسی» و «اپوزیسیون منحط» شکل گرفته است.

قیام خودانگیخته ی ۲۴ابان ۹۸ را مرحله ی دوم خودانگیختگی ملی نام نهادم و نشان دادم خودانگیختگی وارد مرحله ی تازه ای شده است. سرکوب و کشتار بی رحمانه در این مرحله نتوانست مردم را از اعتراض به نظام سیاسی بازدارد. دو رساله ی «خودانگیختگی ابان ۹۸» و «مفهوم اعتراض و جلوه های آن» خصوصیات این مرحله را برمی رسند. این مرحله آمیخته بود از خودانگیختگی و اعتراض. ورود جوانان به صحنه ی خیابان همچنان ادامه می یافت و مردم از خروش و خودجوشی و اعتراض باز نمی ایستادند. گرایش به سوی اعتراض روز به روز بیشتر می شد و شمار زنان آزادیخواه در حرکتهای خودانگیخته فزونی می گرفت.

مردم ایران سرانجام در انتخابات حکومتی خرداد ۱۴۰۰ مهر باطل بر آنچه که «نظام جمهوری اسلامی» نامیده شد، زدند. توده ی مردم خودانگیخته در این انتخابات شرکت نکرد. تنها اقلیت کوچکی پای صندوق رأی رفت. این «نظام» که در پی انقلابی واپسگرا و ناسازگار با زمان سربر آورد و می رفت هستی تمدنی کهن و افتخار آمیز را به باد دهد، پیشتر در چند برهه و چند مرحله به چالش کشیده شده بود اما با سماجی کم مانند به حیات پریشان اندیش خود ادامه می داد و به آن می چسبید. سرانجام جرقه ای باور نکردنی وجودش را چنان تکان داد که ضربه ی مهلک نیستی را آزمو و در سراسر ایران از اعتبار افتاد و در برابر جهانیان بیش از همیشه بی آبرو و بی حیثیت گشت.

در زیر می کوشم نکته هایی را در ارتباط با این پدیده ی آشفته و به اعتباری یکه و زهر آلود بنگارم.

۱. از همه مهتر آن است ببینیم و بدانیم انقلاب ۵۷ چگونه شکل گرفت و به چه سبب توانست کامیاب شود. کسانی که پدیده ۵۷ را اتفاقی نادر و در خور پرهیز می دانند راه نظری و جامعه شناختی درستی را بر نمی گزینند. به هر لحظه و هر مرحله از مسیر کوتاه مدت انقلاب ۵۷ که نگاه بیندازیم، امروز و با تجربه ی کنونی خیالی باطل سامان می گیرد که گویی می شد با یک حرکت متفاوت آن انقلاب را بازداشت و درجا عقیم ساخت. چنین چیزی اما به باور این قلم موجه نمی نماید. انقلاب ۵۷ ثمره ی مجموعه ای از اندیشه ها و رویدادهایی بوده است درهم تنیده و فرصت طلبانه در بستر تاریخ ایران. از این روست که نمی توان به این انقلاب درست نگریست بی آنکه انقلاب مشروطیت ایران را درست سنجید و سرشت و سرنوشت آن را درست درک کرد.

۲. در عصر مشروطیت جامعه، نخبگان سیاسی و فرهنگی و دریک کلام مردم ایران خواستار نوسازی و استقرار تجدد بودند تا بتوانند از واپس گرایی برهند و ستم حاکم را از میان بردارند و بدین وسیله راه ورود به دوران جدید را هموارگردانند. این آرزو به ناچار در گریه های فکری بسیار به بارنشاند و همه ی ارزشها و رفتارهای فرهنگی و سیاسی را به چالش گرفت.

در چنین فضایی جدال میان نوخواهان و سنت پاوران که می توان آسان آنان را هواخواهان وضع موجود نام نهاد، شدت گرفت و خصلتی سرنوشت ساز یافت. مشروطه خواهان، نواندیشان به شمارآمدند و سنت گرایان که ترکیبی بودند از دین پاوران و بدنه ی نظام درباری قاجاری، واپس گرایان و مرتجعان نام گرفتند. این دو گروه عمده ی فکری رودروی هم قرارگرفتند و نخست با توسل به تضارب آراء بر درستی خود اصرارورزیدند. هنگامی که تضارب آراء و استدلال به بن بست رسید، هر دو طرف به عنصر قدرت آویختند و از این راه تسویه حساب را چاره ی ستیز میان خود دانستند. آنچه از این رودروی برجاماند، ادبیات سیاسی شگفت انگیزی است که هنوز هم نیازمند سنجش و ارزیابی مستقل و جداگانه ای است.

۳. مشروطه خواهان در تاریخنویسی بعدی جایگاه والایی فراچنگ آوردند و سنت گرایان پاداشی جز نکوهش و سرزنش کسب نکردند. همین امر موجب شد که ادبیات سنت گرایان به سنجشی ژرف سپرده نشود و استدلالهایشان از تجزیه و تحلیلی جامع برخوردار نگردد. با اینحال نباید از نظر دورداشت که ادبیات عصر مشروطیت گنجینه ی گرانبهایی است از اندیشه های دو اردوی متخاصم نوآوران یا تجدد خواهان از یکسو و امیال و آرزوها و خواسته های سنت گرایان یا واپس اندیشان از سویی دیگر.

قصدم از ذکر این نکته در اینجا این است که نشان دهم تاریخنویسی مشروطیت استدلای این دو اردوی ستیزنده را نه از بابت درون سنجی و تحلیل محتوا و استدلای درونی به اندازه ی کافی به

نقد کشیده است و نه از بابت قیاس و به سبک تطبیقی ریزبینی کرده و بسترهای استدلالی هریک را از راه روشهای کاربردی بررسییده و تصویر جامعی فراهم آورده است.

در یک نگاه کلی مشروطه خواهان به اندیشه های غرب توسعه یافته دلبستگی نشان داده اند بی آنکه خود بتوانند یا خواسته باشند به اندازه ی کافی تفسیرجامع ملی یا ایرانی از آن به دست دهند و سنت گرایان نتوانسته بودند رویکرد دینی تازه ای حداقل در ارتباط با مذهب اسلام یا خاصه اندیشه های شیعی پیروانند. در هر دو مورد از موارد استثنایی می گذریم.

۴. انقلاب مشروطیت که رویدادی یگانه در تاریخ ایران است و توانسته بود سنت را به نحوی شگفت آور به چالش بکشد، نیازمند بسترهای فکری دیگری نیز بود که از توجه کافی و گسترده بهره مند و پرورده نگشتند. آنچه جامعه ی ایران از انقلاب به دست آورد من جمله برپایی تأسیسات دیوانی، سامانهای آموزشی و قضایی جدید و از همه مهمتر ترویج دلبستگی به تاریخ ایران بود. درآستانه ی این انقلاب، ایران خلاصه شده بود در یک روایت اسلامی-شیعی که همه چیز را منحصر می کرد به شرح آلام و مصائب جسمانی و روحانی وارده بر خاندان پیامبر، و پرورش فقهی که بیشتر با خصلتی کاربردی در زمینه ی رفتار فردی و تنظیم روابط اجتماعی خاصه در حوزه ی داد و ستد محدود سامان یافته بود. این فقه کاربردی نه اعتنایی داشت به حقوق فردی و شهروندی و نه نگاهی جامع می انداخت به حوزه ی گسترده و فراگیر دولت جدید در ارتباط با مسئولیتهای ملی و تعهدات بین المللی. از این گذشته هیچ رویکرد نظری اندیشیده ای از بابت رابطه ی فرد و جامعه و دولت سربر نکشید.

چنین فقهی فرد مسلمان شیعی را انسانی نابالغ می نگرست که وظیفه ای نمی داشت جز تقلید از مرجعی دینی که می توانست راه رستگاری را نشان دهد و همه ی مسئولیتهای برآمده از اعمال مقلد را در برابر پروردگار به عهده بگیرد. بدین سان فرد مؤمن و مقلد با یک بار انتخاب یک مرجع تقلید مسئولیت تمام رفتارهای خود را به گردن مرجع تقلید می انداخت و از هرگونه گناهی در دنیا و آخرت مبرا می گشت. این تصویر ساده از دنیا یعنی از ارتباط فرد و جامعه و دولت، فرهنگی دوگانه به بارنشانده که در زبان فقهی آن را «تقیه» می نامند. این اصطلاح که در آغاز برای اختفای دین فرد مؤمن در برابر مشرکان و مخالفان مجاز می بود، به تدریج شامل پهنه ی وسیعی گشت که انواع آن بسته به مورد مجاز شمرده می شد و ساختار اخلاقی دوگانه ای برپا ساخت که فرد مؤمن را از هر گونه تعهد به دولت و قبول وظایف شهروندی باز می داشت و به او حق می داد از هرگونه تعهدی نسبت به به دولت و قانون سر باز بزند و منافع فردی خود را برتر و مرجح بدانند از منافع جمع یعنی جامعه و کشور.

آنچه آوردم البته مقوله ای مهم است اما تضاد میان فقه و دولت مدرن به این حد خلاصه نمی شود. نمونه های فراوان می توان ذکر کرد. در اساس روحانیت تشیع در برابر دولت مشروطیت که دولتی مدرن به حساب می آمد ایستاد بی آنکه دولت مدرن یا اندیشگران مدرن در ایران به این حوزه بپردازند و اهمیت خسرانبار آن را به تفصیل و با استدلال بسنجند و نقد کنند و جایگاهی قانونی در برخورد با این دوگانگی ترسیم کنند.

به یک اعتبار دیگر می توان گفت فقه شیعه در اساس خصلتی کاربردی داشته است و تازه همین خصلت دارای هیأتی واحد و یکپارچه نبوده است. امکان تنوع آرای فقها بارها خسرانهای بسیار برای مؤمنان به بار نشانده است و مفهوم حق از جایی به جای دیگر فرق می کرده است. به اعتبار دیگر «علماء»، مجتهدان و پسانتر آیت الله ها هرکدام حوزه ی مستقل خود را می پروراندند و در عمل هم به کار می بسته اند. آنچه مشروطیت به ارمغان آورد بی تردید یکسان ساختن معیارداوری یعنی قانون واحد برای همه ی شهروندان بود. این درست جایی بود که تمام فقه شیعی را پرسش برانگیز می ساخت. تقاضای برپایی عدالتخانه می توانست مساوات را در برابر قانونی واحد سامان

دهد و دست فرصت طلبان فقہی را کوتاه کند چنانکه چنین هم شد بی آنکه از مدعیان فقہ رویکردی نو در ارتباط با مفاهیمی چون جامعه و کشور و دولت به بار بیاید.

۵. استبداد دربار قاجار درست به همین علمای فقہی تکیه می زد. منظورم در اینجا این است که ادبیات گسترده و جامع نظری در این زمینه از سوی هواخواهان قانون عرضه نشد.

به توپ بستن مجلس نیز به نقد رفتار پادشاه وقت خلاصه گشت و اسباب نظریه پردازی قانون و اهمیت آن را به درستی از توجه برخوردار نساخت. با همه ی این احوال مشروطیت توانست جامعه و کشور و دولت را در ایران به مسیری تازه و یکسره متفاوت با گذشته ببندازد و ایران پس از مشروطیت را از ایران پیش از مشروطیت متمایز و متفاوت گرداند. آنچه به سنجش ژرف سپرده نشد همانا فقہ بود و روحانیت که در پنهان و آشکار به سبک گذشته در برابر تجدد بود و نوآوری. انقلاب مشروطیت همچنان نیازمند بسترهای فکری و تفسیری و تحلیلی بود.

۶- تصویب متمم قانون اساسی مشروطیت بی تردید گامی تاریخی به پیش بود که ضربه ای سخت بر پیکر فقہ و روحانیت و نیروهای حامی آنها وارد ساخت. حتی وقتی که سلسله ی قاجار بر اثر فشار مردم و نیروهای بالنده ی توسعه طلب از کار برکنار شد و به پادشاهی تازه ی سردار سپه جا سپرد از شدت مخالفت سنت گرایان نکاست و مشروطه خواهان اهمیت جابجایی پادشاهی را که در چارچوب قانون اساسی مشروطیت رخ می داد، درست درک نکردند و انواع تهمتها و دروغپردازیها نگذاشت این تحول بزرگ و شگفت انگیز به گونه ای در خور به خصوص از بابت اندیشه و نظریه ی سیاسی تجزیه و تحلیل شود. در این میان بضاعت مزجات اهل فکر و قلم را نباید از دیده دورداشت.

نخستین بار بود که در تاریخ ایران پادشاهی تازه ای یعنی سلسله ی پهلوی به مدد قانون حاکم و از راه انتخابات و برپایی مجلس مؤسسان مشروعیّت خود را برقرار می ساخت. اگر مشروطیت را شامل دو دستاورد تاریخی بزرگ بدانیم بی هیچ شبهه ای یکی استقرار قانون بود به جای احکام فقہی و دیگری جابجایی پادشاهی بود به مدد همین قانون.

کم نبودند سیاستبازان و سیاسی اندیشانی حرفه ای که عنان گسیخته تهمت پراکنی رواج دادند و سلسله ی نوپا را دست ساخته ی انگلیس و انمود ساختند. با این حال پادشاه تازه، ایران را زیر و روکرد و تاسیسات تمدنی بی شماری ایجاد کرد و به راه انداخت. تهمتهای مخالفان تنها نقش تخریب کننده ایفا می کردند. مثل راه آهن جنوب به شمال که یک ابتکارتاریخی شگفت انگیز به شمار می آید و هنوز هم به شمار می رود.

انگلیسیان سراسر هند را با خط آهن به هم متصل کردند بی آنکه لمحہ ای از تهمتهای مشابه سخن به میان آید. در ایران اما ساختارهای ذهنی بیمارگونه و پریشان راه آهن جنوب-شمال را ساخته و پرداخته ی انگلیسیان وانمود می کردند. که تازه چه ؟

۷. پادشاهی کوتاه مدت رضاشاه را که انگلیس و روسیه با توطئه خاتمه دادند کسی همین تهمت پراکنان را نکوهش نکرد که چرا پیشتر سخنان پریشان در ارتباط با روی کار آمدن رضاشاه می پراکندند، در حالی که موجودیت تمام ایران در خطر بود. تنها به همت و یاری شخصیت میهن دوستی چون فروغی بود که ایران از خطر از هم گسیختگی جان سالم به دربرد.

۸. فشار وارد شده به رضاشاه از سوی انگلیس و روسیه در جهت کناره گیری از سلطنت نشان داد که به خصوص انگلستان به سبب خصومتی که با رضاشاه داشت و از او می هراسید، می خواست سلسله ی پهلوی را از میان بردارد. در این میان نه علمای دینی یعنی فقیهان سخنی بر زبان راندند که مخالفت با این عمل زشت باشد و نه ملیون قاجاری و نه کسانی که از آغاز مشروطیت به نحوی خود را «اجتماعیون» به شمار می آوردند. تنها فروغی بود که دلسوزی رضاشاه را برای ایران جدی گرفت و پا در میان گذاشت و سلسله ی پهلوی را از استمرار برخوردار ساخت. رسمیت بخشیدن به گذار و به سلطنت رسیدن محمد رضاشاه یکسره مطابق قانون وقت و قانون اساسی مشروطیت بود که به نوبه ی خود رویداد تاریخی مهمی در ایران به شمار می رود. این واقعه ایران را در برابر

تجزیه مصون ساخت و یکپارچگی ایران را ارج گذاشت. هم انگلستان مخالفتی با تجزیه ی ایران نداشت و هم روسیه ی شوروی. تنها آمریکا در این چارچوب نظر رسمی خاصی ابراز نمی کرد و تجزیه را دامن نمی زد. البته نمی خواست روسیه شوروی بازیگر اصلی جهان پس از جنگ باشد. ۹. یک نکته در اینجا مهم است و آن اینکه ملیون قاجاری و «اجتماعیون» مشروطیتی و کمونیستهای تازه به دوران رسیده ی وابسته به شوروی و از همه مهمتر روحانیت فقهی یا فقیهان برجسته در دوران پس از به توپ بستن مجلس تا انقراض قاجاریه و در دوران پادشاهی رضاشاه چه می کرده اند و چه نگرشهایی را می پرورانده اند؟

شاید باورنکردنی باشد اگر بنویسم که همه به نحوی در خفا و درعلن موافق استمرار پادشاهی واپس مانده ی قاجاری حتی به زعامت ایران گریزی چون احمدشاه بودند، و از این گذشته همه به نحوی سیاستبازانه با کسب قدرت توسط رضاخان سردارسپه چه در پنهان و چه آشکارا مخالفت می ورزیدند. آنچه در اینجا مهم است این است که بدانیم این حوزه ی سیاسی که برآمده از انقلاب مشروطیت بود هرگز از بررسی منسجمی برخوردار نگشته است.

افراد وابسته به این حوزه از نظر فکری شناور بوده اند یعنی ارزشها و معیارهایی اغلب ناهمگن و چه بسا متضاد را در خود جمع و حتی عرضه می کرده اند. اسکندری سوسیالیست گواه نمونه ای از این دست از مردمان به شمار می رود که هم سفر مکه را می رفت، هم سوسیالیست بود و هم آنکه با رضاشاه گاه کنار می آمد. یا دکتر محمد مصدق را بگیریم که قاجاری بود، با زیرکی از رضاشاه می خواست صدراعظم باشد تا به موقع بتوان او را برکنار ساخت اما از احمد شاه دل نمی کند و خاستگاه قاجاری خود را ارج می نهاد، زعامت جبهه ی ملی را در دست داشت و دربره های مختلف با تقی زاده معاشرتهای موردی داشت. تقی زاده در مقاطع حساس مانند مجلس مؤسسان همسو با دکتر مصدق عمل کرد و از برپایی پادشاهی رضاخان پهلوی حمایت به عمل نیآورد.

در عمل ما پس از شکلگیری انقلاب مشروطیت نوعی سیاستمداران را داریم که حضور سیاسی خود را مقدم بر اندیشه ی سیاسی می دانند. روحانیت نیز از این دست مردمان کم نداشته است. از مدرس گرفته تا دیگران.

این جریانها در تاریخنگاری ما از توجه برخوردار نشده اند. تنها موقعی که سازمانهای سیاسی شکل و شمایل مشخصی می گیرند و به اعتبار هویت اعلام شده ی سیاسی وارد میدان کسب قدرت می شوند، عصر پس از شهریور بیست است که انباشته بود از اغتشاش و نا آرامی و آشفته اندیشی. این دوره نه تنها با قتلهای اندوهبار مانند قتل احمد کسروی و البته قتلهای دیگر سروکار داشت، در ضمن نشان داد که جامعه تحمل آزاداندیشی را ندارد و حرمت مشروطیت را پاس نمی دارد.

ما هنوز بررسی نظری و مبتنی بر اندیشه ی سیاسی معینی در باره ی این دوره یعنی از شهریور بیست تا رویداد بیست و هشتم مرداد نداریم. این دوره در واقع پس از خروج متفقین و پایان جنگ دوم جهانی است تا خاتمه ی افراطگریهای مرحوم مصدق در ارتباط با نظام پادشاهی مشروطه و چفت و بست کردن قصرهای سلطنتی توسط دکتر فاطمی، نفوذ حزب توده در ارتش ایران و رشد گرایش به کودتا توسط همین حزب در برابر کودتا اندیشیهای دیگر در همین دوره.

شاید بتوان گفت از مهمترین حامیان واقعی مشروطیت در این دوره پادشاه جوان ایران بود به همراه بخشی از بدنه ی ارتش نوپای ایران. رویکردهای نظری به مشروطه و نظام مشروطیت دشوار بتوان یافت. از نظر عده ای مشروطیت موضوع روشن و حل شده و پیش پا افتاده ای بود و از نظر عده ای دیگر مخالفت با آن وجاهتی نو و پیشرو به حساب می آمد. روشنفکر خیابانی توده ای از سوسیالیسم کمتر نمی خواست و ملیون از دکتر مصدق و ملی شدن نفت کوتاه نمی آمدند و گروه های گونه گون حزبی کوچک و متوسط فقط قصد خودنمایی داشتند و فرصت و بضاعت نظری را جدی نمی گرفتند.

شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد همه باهم فرصت تاریخی بزرگی را از دست دادند. چنانچه نظام پادشاهی مشروطه بر جا نمی ماند ایران تکه پاره شده بود و فقر و نکبت جامعه را به تباهی سوق داده بود. این دوره هنوز نیازمند بررسی جدی و معنادار است. تنها گروهی که هم به قد و قامت خود بازگشت و هم از آن گذر کرد و مسئولیت تاریخی پذیرفت دار و دسته ی آیت الله کاشانی بود که از فرط نگرانی از کمونیسم به پادشاهی ارج نهاد ، نه از حب به مشروطیت.

۱۰. عصر شهریور بیست تا بیست و هشتم مرداد سی و دو به حدی به آرمانهای مشروطیت آسیب وارد ساخت که تا حال سنجیده نشده است. جنبش ملی شدن صنعت نفت هواخواهان بسیار داشت و برخلاف تصور رایج در میان پهلوی ستیزان ، از حمایت پادشاه جوان ایران نیز برخوردار بود. آنچه از توجه برخوردار نگشت این بود که نمی توان جنبشی بزرگ راه انداخت بی آنکه از حمایت فعال نظام سیاسی وقت بهره گرفت. تنها گروه سازمان یافته ی منسجمی که مخالفت با ملی شدن را تبلیغ می کرد و همزمان رعایت منافع شوروی را ضروری می دانست، حزب توده بود. این مجموعه و اندیشه های این دوره هنوز به نحوی پیوسته و در هم تنیده تجزیه و تحلیل نشده است. چرا؟ چون تاریخنگاران بستر نظری سیاسی منسجمی عرضه نکرده اند. نبود یک بستر نظری، تاریخنگاری را به ورطه ی ژورنالیسم می اندازد. اولویت ما چیست؟ نظام سیاسی است؟ اقتصاد ملی است؟ کشور ایران است؟ عدالت در جهان است؟ و...

یک بار هم که شده باید بستر تاریخی ویژه ای که رویداد ۲۸ مرداد را ممکن ساخت جدا از نظریه های توطئه باور مورد بررسی قرار داد. چرا بدنه ی اصلی ارتش پشت شاه ایستاد و چگونه بود که بیشتر مردم ایران از استمرار نظام پادشاهی وقت استقبال کردند و به حمایت از آن برخاستند، خواه در سکوت ، خواه با بانگ بلند.

بسته به اینکه نگرش محوری و مرکزی ما چه باشد معنای رویدادها و تحولات تاریخی نیز دگرگون می شود. در نبود یک نظریه ی محوری، طبیعی است که وقایع تاریخی معنای شاور پیدا می کنند و در نتیجه فاقد اهمیت می گردند.

۱۱. اگر بخواهیم این گفتار کوتاه را به مدد دوره بندی تاریخی پیش برانیم بی تردید دوره ی بیست و هشتم مرداد ۱۳۳۲ تا ۱۵ خرداد ۴۲ را می توان یک دوره ی معنادار به حساب آورد. در این دوره شکست چپ را داریم و شکست ملیون مصدقی مسلک را. شماری از هواخواهان مصدق که از او گسسته بودند و تندبها و خود محوربهایش را نمی پسندیدند از او جداگشته بودند اما هسته ای از ملیون که خصلت سازمانی داشت توانسته بود با بهره گیری از نام «جبهه ی ملی» حیاتی نو در خفا برای خود دست و پا کند و در آغار با خصلتی ضد توده ای مشروعیتی ملی دوروبرخود سامان دهد. بخش عمده ای از روحانیت که در خفا و گاه آشکارا از استمرار نظام پادشاهی خرسند بود، رویداد ۲۸ مرداد را به فال نیک گرفت و بر رونق فعالیتهای مذهبی اش افزود. مدارس مذهبی زیادی برپا شد که نظارت وزارت آموزش و پرورش را برنمی تافتند و آیینهای مذهبی گسترده ای برپا می داشتند که اعتنایی به کسب مجوز نداشتند.

در یک بخش از این دوره بیشترین آزادی فعالیت جمعی و آموزشی در اختیار همین گروه هابود. با این حال چون نظام حاکم سیاسی یعنی نظام پادشاهی تصور می کرد نیروهای مذهبی ضد کمونیست هستند این دسته ها و گروه هارا تحمل و حتی حمایت می کرد. آنچه گروه های مذهبی نمی دانستند یا نمی خواستند آشکار سازند خصلت عرفی یا به زبان امروزی خصلت «سکولار» و ایران گرای نظام آموزشی بود خاصه در سطوح پیش دانشگاهی.

در مقیاس جهانی در این دوره با تحولاتی روبه رو هستیم یکسره متفاوت با گذشته. از آن میان می توان از رشد جنبشهای چریکی در مقیاس جهانی نام برد و دودبگر جنبشهای مسلحانه ی برآمده از نزاع چین و شوروی. انقلاب کوبا نمونه ی آرمانی یکی بود و انقلاب چین نمونه ی آرمانی دیگری.

در این میان نزاع فلسطینیان با اسرائیل نیز گونه‌ی سومی به شمار می‌رفت که هواخواهان خود را داشت خاصه در میان ملتها و گروه‌های اسلامی. کسانی که راه تحول و توسعه‌ی سیاسی و دموکراتیک را پی می‌گرفتند سخت شماتت می‌شدند و با برچسب سازشکار و مرتجع از میدان اندیشه و عمل طرد می‌گشتند. درست در همین دوره شاه ایران برنامه‌ی انقلابی مهمی عرضه کرد که نه در داخل به نحوی که لازم بود درک شد و نه در عرصه‌ی جهانی به آن ارج گذاشتند. در نتیجه چپ‌منشی و مبارزه‌ی مسلحانه خواه به سبک کویا و خواه به شیوه‌ی چینی در همه جا به عنوان تنها راه مترقی و پیشرو جلوه می‌فروخت و بقیه‌ی شیوه‌ها با انواع برچسبها و تهمتها محکوم و مطرود از صحنه‌ی متعارف سیاست خارج می‌شد.

آنچه در چنین فضاهایی مهم است حضور و وجود اندیشه‌هایی استوار و نخبگانی باورمند است. ایران مع‌الاسف از چنین نیروهایی به اندازه‌ی لازم برخوردار نبود. صحنه‌ی سیاست ایران آغشته بود به نیروهایی فرصت‌طلب و جوانانی آرمانخواه که فاقد فکر نظری منسجمی بودند. در پشت این صحنه یک حزب از هم گسیخته‌ی توده وجود داشت که رهبری آن به بیرون گریخته بود و به مدد شوروی فعالیت می‌کرد و یک جبهه‌ی ملی مصدقی که حالا با دل بستگی به اندیشه‌های چپ و حتی به میزان زیادی چریکی و از درون ناهمزمان، دل می‌بست و مشروعیت می‌طلبید.

یک گروه سوم هم وجود داشت که نام نهضت آزادی را یدک می‌کشید اما در اساس از دوستی با چپ اندیشی باز نمی‌ایستاد و در اسلامخواهی هم حتی افراط می‌کرد و در بسترش چریک‌پروری را نمی‌کوهید که هیچ حتی همچون ابزاری تهدیدآمیز به رخ شاه می‌کشید. این گروه ملغمه‌ای بود از انواع اندیشه‌های متناقض که سود و زیان آنها هرگز به سنجش سپرده نشد. علی‌شریعتی نماد مارکسیسم اسلامی بود و مجاهدین خلق نماد حرکتی چریکی-مارکسیستی آغشته به اسلامی نفهمیده و نیندیشیده. در واقع این گروه هرچه را که دوست می‌داشت در مطبخ خود گردآورده بود و آش درهم جوش غریبی راه انداخته بود. در مقابل اینان چریکهای مارکسیست مانویی بودند که هنوز باور به پرولتاریا و حزب طبقه‌ی کارگر را شعار خود می‌پنداشتند و راه پیروزی را محاصره‌ی شهرها از طریق روستاها جار می‌زدند. در کنار همه‌ی این دسته‌بندیها و جماعتها دو گروه اسلامی هم صف کشیده بودند که آنها هم به مبارزه‌ی چریکی ضد اسراییلی می‌اندیشیدند و شماری هم حکومتی اسلامی می‌طلبیدند بی آنکه خصوصیات مشخص و آشکاری ترسیم کنند.

ایران در میانه‌ی این حرکت‌های سیاسی یک خصم جدی هم داشت که بسته به مورد از همه‌ی نیروها و حرکت‌هایی که یادکردیم به منظور تحقق آرمانهایش سود می‌جست. این خصم تاریخی با جلوه‌ای نو خصومت با ایران را دامن میزد و در لوای پوششی تازه به نام ناسیونالیسم عربی به ایران هراسی می‌آویخت. کشورهای تازه پای عربی یا بازمانده از کلنیالیسم انگلیسی-فرانسوی که به صورت کشور-ملت هویت می‌جستند خصمی بهتر از ایران نمی‌داشتند که تمدن دیرپایش نیاز به هویت خواهی را به گونه‌ای دیگر جست و جو می‌کرد. تنها کشور هویت باخته‌ی باستانی کشور مصر بود که حالا از راه ناسیونالیسم عربی نوعی رهبری معنوی برای خود می‌آراست. این کشور البته برخلاف دیگر عربان نخبگانی برجسته نیز در میان مردمانش به چشم می‌خورد که بی تردید متمایز می‌گشت از دیگر همسایگان و دوستان عریش.

اکنون مانند بخشهای دیگر نمی‌خواهیم به تفصیل به این نیروها و حرکتها و ایدئولوژیها بچسبیم. می‌خواهیم ببینیم کشوری چون ایران چه باید می‌کرد و چگونه باید به بقا می‌اندیشید؛ ببینیم آیا در میانه‌ی این دریای توفانی نیروهای داخلی چه باید می‌کردند تا هویت و پایداری کشور ایران را ارج بنهند. نیروهای درون-ایرانی چون جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی خاستگاه فکری پایداری نداشتند. آسیب زده از نخله‌هایی چون کمونیسم، اتحاد اسلامی، مارکسیسم اسلامی، مانوئیسم، پان عربیسم، تنها چاره‌ای را که تبلیغ می‌کردند دلبری ریاکارانه بود از گرایشهای ضد پادشاهی و ضد تمدن ایرانی. حتی امارت نشینان خلیج فارس هم از ایران ستیزی باز نمی‌ایستادند. اگر ایران

نیرومند نمی بود بی تردید قدرت حراست از خود را در چنین مهلکه ای نمی داشت. هر گوشه ای و هر تکه ای از وجودش خوراک گرگانی حریص می گشت؛ درونش از هم گسیخته می بود و برونش چون طعمه ای برای گرسنگان.

۱۲. پس از شکست آسان و سریع طغیان پانزده خرداد که چیزی جز واپس گرایی، پهلوی ستیزی و کوراندیشی در چننه نداشت، محمد رضاشاه به تنهایی اندیشه ی انقلاب سفیدش را پی گرفت و تحول تاریخی بزرگی در ایران به بار نشاناند.

نیروهای سیاسی حزبی و سازمان یافته نه این تحول تاریخی را ارج گذاشتند، نه آن را درست سنجیدند و نه تصویری نظری در ارتباط با موقعیت تاریخی و سیاسی کشور ترسیم کردند و نه محوری نظری برای گرایشهای فکری خود سامان دادند. هیچ جناحی حرکت نیروهای مذهبی را در محاسبات خود ننگجاند و قدرت بازدارنده ی اجتماعی و سیاسی و خاصه فرهنگی آنان را ندید و نفهمید و نسنجید. همه یک فکر داشتند: مخالفت با محمد رضاشاه. در این میان جبهه ی ملی گذرا و مبهم اعلام کرد مخالفتی با توسعه ندارد اما حکومت دموکراتیک یا چیزی شبیه به آن را می خواهد. با این حال همین یک جمله ی شعاری را هم نتوانستند مبتنی بر رویکردی نظری و منسجم عرضه کنند. در حالی که حرکتهای مسلحانه و چریکی در جامعه رونق می یافت هیچگاه از نادرست بودن چنین حرکتهای سخن به میان نیامد و نگرش به هم پیوسته ای در این زمینه ارائه نشد. تنها گروهی که به هم پیوسته گام برمی داشت همانا گروه های مذهبی و روحانیت سیاسی بود. بخش فداییان اسلام از ترور و کشتار عقب ننشست و ترکیب نامتجانس و سودجویانه ی تقیه محوری را به اجرا می گذاشت. شخصیتهای این حوزه در داخل نظام سیاسی مقام و منصب می گرفتند و در همانحال اندیشه ی مخالفت با نظام سیاسی و مشروطیت را به نحوی فرصت طلبانه دامن می زدند؛ گروه های چریکی داشتند (مانند بجنوردی یا دیگران) و هر فکری را که یک باور سطحی هم که شده به «الله» از خود بروزمی داد، وجه تمایز می کردند از دیگر چریک مسلکان. فضای این دوره آغشته بود به اندیشه ها و عقاید چریکی و خشونت آفرین.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که چرا نظام پادشاهی با این اندیشه های خشونت زا برخورد نمی کرد و از بنیادهای فکری مشروطیت دفاع نمی کرد؟ از یک سو بدین علت بود که نظام سیاسی بستر نظری پرورده ای در ارتباط با مشروطیت نداشت و دستگاه امنیتش فقط باتوسل به روشهای خشن و امنیتی حراست از نظام را پی می گرفت. در ضمن ساواک دستگاهی نبود که قادر باشد به مقابله ی فکری بپردازد و بسته به ضرورت کاستیهای رژیم را بنکوهد. نظام آموزشی به خصوص دانشکده ی علوم سیاسی هیچ رسالتی در زمینه ی نظریه پردازی برای خود قائل نبود و تنها به شرح ناقص عقاید اندیشگران غرب اکتفا می کرد. همه و همه به نوعی حرکتهای خطرآفرین چریکی را بدیهی می پنداشتند و با آن کنار می آمدند. گروه های مذهبی فقط سعی می کردند همین سیاستها را ولی با تکیه به گروه های خودی به اجرا بگذارند.

نظام سیاسی وقت با نوعی مدارا به همه شغل می داد و حتی در این راه افراط هم می کرد. توده ایها در مقامات بالای حکومت شغل می گرفتند و مال اندوزی پیشه می کردند. ملیون که منعی نداشتند، همه ی درها به رویشان گشوده بود. مذهبها تنها هنگامی که سلاح برمی گرفتند محدود می شدند اما به طور متعارف اندکی بیشتر تنبیه می شدند تا آنکه در معرض مجازاتهای برگشت ناپذیر قرار بگیرند. هنوز رژیم به آنان امید داشت که به اصطلاح سر عقل بیایند. تصور کاذب سیاسی این بود که مذهب با کمونیسم ناسازگار است و گروه هایشان آشتی ناپذیر. این تصور در عمل نادرست از آب درآمد. یکی از پدیده های در خور توجه به خصوص در این دوره فقدان تحلیلهای جامعه شناختی سیاسی بود. در همه سو و در همه جهت. دستگاهی نبود که به چنین رویکردهایی علاقه نشان دهد. در نتیجه آن چه جلوه ای زیانبار بروز داد فرصت طلبی سیاسی بود و در بهترین حالت پرداختهای توصیفی سست بنیاد.

محمدرضا شاه تصور می‌کرده‌یچ کس به اندازه‌ی او اوضاع سیاسی ایران را بهتر نمی‌شناسد. این تصور تا مقطع انقلاب سفید به میزان در خور توجهی درست بود و آنچه او در محاسبات خود در نظر نداشت دگرگونیهای دورانسازی بود که خودش راه انداخته بود. جامعه‌ی ایران بر اثر انقلاب سفید یکسره دگرگون شده بود. این دگرگونی و آثار آن را در آن هنگام هیچکس درست و منسجم تحلیل نمی‌کرد حتی خود شاه. این نکته نیازمند بررسی جداگانه‌ی است.

بر اثر درآمد نفت برنامه‌های توسعه به سرعت پیش می‌رفتند و جیب همه‌ی مردم پر شده بود از امکاناتی باورنکردنی. آنچه در نظر گرفته نشده بود این واقعیت بود که با این دگرگونیها چگونه باید رفتار کرد و اصلاحات سیاسی مناسبی همپای این توسعه‌ی همه‌جانبه تدوین کرد و به اجرا گذاشت. در کنار این تصویر گذرا پادشاه بی‌اندازه و به نحوی نادرست به آمریکا تکیه می‌زد و به این کشور اعتماد می‌کرد. شاه باور نمی‌کرد که در درون آمریکا و خاصه در ارتباط با اسرائیل نگرانیهایی از حضور یک ایران نیرومند در منطقه در جریان بود.

ایالات متحده‌ی آمریکا به ارتش ایران یاری می‌داد و تکنولوژیهای نظامی خود را در اختیار قرار می‌داد اما در همانحال نفوذی حیرت‌انگیز در داخل ارتش ایران برای خود در نظر می‌گرفت بی‌آنکه شاه را آگاه کرده باشد.

۱۳. در چنین فضایی می‌توان از یک دوره‌ی پایانی سخن گفت که آمیخته بود با توسعه و جوانه‌های ضد توسعه. این فضا نیز تا حال درست ترسیم نشده است. شاید بتوان عصر پایانی را از ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۷ در نظر گرفت. در این دوره اپوزیسیون ایران خلع سلاح شده بود و گرایشهای ضد مشروطه در جامعه رونق می‌یافت. چپ خلاصه شده بود در حرکت‌های چریکی و حرکت‌های میانه مانند جبهه‌ی ملی و نهضت آزادی به گونه‌ای رنگ باخته و فاقد نیروی اجتماعی و اثر بخش که در حد نامهایی بی‌معنا و ناکارآمد عرض اندام می‌کردند. تنها نیرویی که همچنان در پنهان اما تشکل یافته به حیات خود ادامه می‌داد همانا نیروی مذهبی بود. این نیرو برخلاف نیروهای دیگر از اعتبار دین شیعه سودمی جست و در همه جا رخنه می‌کرد و از نظر سیاسی خود را پاسخگوی هیچ کس نمی‌دانست. حوزه‌ی علمیه قم پس از آیت الله بروجردی مرجع یا مراجع بزرگی نداشت و در برابر طلاب و روحانیتی سیاست زده خود را خلع سلاح می‌دید و از راه تقیه و فرصت طلبی سازش با سیاست پیشگان دینی را مطلوب می‌دانست.

تا هنگامی که آیت الله بروجردی زنده بود نطفه‌های اسلام سیاسی به شکل‌های گونه‌گون زیر بستر سیاست دینی سر می‌کردند و بخش‌هایی هم از صندوق ساختار دولت شاهنشاهی فراوان سودمی جستند. حتی مسجد اعظم آیت الله بروجردی از بودجه‌ی جشنهای دوهزارمین سال شاهنشاهی ایران حداقل دوازده میلیون تومان آن زمان را به عنوان کمک دریافت کرد. با همه‌ی این احوال ما اسناد مکتوب مدونی در ارتباط با دیدگاه‌ها و نگرشهای اسلام سیاسی به گونه‌ای مدون و منسجم در اختیار نداریم. اندیشه‌های پراکنده به صور مختلف در اینجا و آنجا در کنار فعالیت‌های عملی افراد و گروه‌های مختلف چرخ می‌زدند. برای نمونه در لبنان افراد و گروه‌هایی را داریم در ارتباط با رژیم محمدرضا شاه یا در ارتباط با سازمان‌های فلسطینی و در عراق بودند برخی در ارتباط با رژیم صدام حسین یا شمارزیادی حتی از ملیون و چپ که کاسه به دست پیرامون قذافی می‌گشتند.

در یک کلام می‌خواهم بگویم جریان سیاسی شیعه‌ی اسلامی در همه جا حضور داشت یا فعال بود اما فاقد یکپارچگی بود و یکدستی یا برخوردار از یک رهبری واحد. با آنکه شیعیان لبنان از حکومت محمد رضا شاه کمک و حمایت دریافت می‌کردند، در عراق یا لیبی وضع به کل فرق می‌کرد. این دو رژیم مخالفان شاه را از هر نظر کمک می‌کردند. در آن زمان هیچ بررسی مستقل نظری در این زمینه به چاپ نرسید. حتی می‌توان گفت در دوران جمهوری اسلامی هم مطلب دندانگیری ندیده ایم. بخشی شاید بدین سبب باشد که افراد درگیر در ماجراهای منطقه‌ای و بهره‌مند از کمک‌های جورواجور تمایل ندارند بسیاری چیزها آشکار شود.

رژیم پادشاه فقید ایران در آن زمان نه تنها گزارشهای تحلیلی در ارتباط با گروه های ملی، گروه های چپ، حتی با گروه های ایرانخواه گوناگون انتشار نداد و عامه ی مردم ایران دوست را آگاه نکرد، مهمتر از همه اینکه نسبت به مذهبی ها هم کارمنسجمی از زوایه ی نظری انجام نداد و در ارزیابیهای موقت و پایدار خود نیز راه خطا پیمود.

رژیم پهلوی که خاصه پس از انقلاب سفید و اصلاحات ارضی و دادن حق رأی به زنان و یک سلسله اقدامات مهم تاریخی تصویر تازه ای برای پیشرفت و توسعه ی ایران به اجرا گذاشت در هماتحال دشمنان زیادی را به جان خرید که از همه ی گروه های سیاسی و دینی برمی آمدند. حالا نه تنها چپ سنتی و چپ چریکی با نظم و وقت خصومت می ورزیدند، ملیون مصدقی هم لحظه ای در ستیز با حکومت تردید به خود راه نمی داند و مهمتر از همه مالکان ارضی و گروه های مذهبی متنوعی را در کنار خود داشتند. طیف گسترده ی مخالفان محمدرضاشاه مانند موریتانه پایه های رژیم را می جویدند. آزادی زنان و برخوردارکردن آنان از حقوق مختلف و همچنین سهم کردن کارگران در سودکارخانه و صنایع، تقسیم ارضی و خلع ید بزرگ مالکان و ایجاد یک طبقه ی جدید خرده زمیندار صحنه ی تازه ای در ایران آراست که یکسره امیدوار کننده بود و از هر نظر شگفت آور. در واقع محمد رضاشاه پایه های سنتی حکومت طبقاتی را برهم زد و ایران و رژیم سیاسی آن را نیازمند مشروعیتی نوساخت که زمان می برد و فرصت کافی می طلبید. این مشروعیت تازه در ضمن محتاج هواخواهانی متفاوت از گذشته می بود.

رژیم پهلوی در اساس اتکاء طبقاتی منسجمی نداشت. این رژیم متکی بود به دیوان سالاری مدرنی که خود برپاساخته بود. این دیوان سالاری حتی شباهتی به دیوان سالاری قاجاری نداشت. قوه ی مجریه و قوه ی قضاییه یکسره بر اساس ساختارها و معیارهایی نو سامان یافته بودند. تنها قوه ی مقننه از نظر شکلی از مشروطیت الهام می گرفت هر چند که به سبب مأموریتهای نوین توسعه ی اجتماعی رفتارها و اندیشه های متفاوتی را به نمایش می گذاشت. ترکیب نمایندگان از نظر تحصیلات و تعلقات به حوزه ی انتخابی نیز متفاوت بود از مشروطیت. مهم اما این بود که هیچ طبقه ای یا رسته ی اجتماعی معینی نمی توانست ارزشهایش را بر نظام سیاسی تحمیل کند. در نتیجه حکومت برای اجرای برنامه های متکی بود به دیوان سالاری به معنای وسیع کلمه. مدیران عالی و مسئولان برجسته ی این دیوان سالاری را به طور عمده خود حکومت می گماشت و خود حکومت برکنار می ساخت. بدنه ی این دیوان سالاری در نظام نوین آموزشی تربیت یافته بود و با معیارهای نوین دیوان سالاری آشنایی داشت. با این حال چون گماشته ی ساختارهای جدید بودند بیشتر به مقررات وابسته بودند تا به قدرت سیاسی. این نکته را در یکی از نوشته های پیشین آورده ام. یکی از این اندیشه برداران «لیبرال» در یکی از این رسانه های ولگرد فارسی زبان خواسته بود آن رویکرد را بی آنکه با مبانی آن آشنایی داشته باشد از آن خود جلوه کر سازد و از کشفیات حضرتش بنمایاند. حقارت! این حرفها تاریخ دارند. آن را چکار می کند!

در اینجا اما می خواهم بگویم سلسله ی پهلوی به چنین ساختاری تکیه می زد و نه به طبقه ای مشخص. حتی در امحای برخی طبقات مانند زمینداران یا اشرافیت درباری یا نوعی از مالکیت بازاری نقشی محوری داشته است. انقلاب سفید خاصه در کنار گذاشتن مالکان زمین و اشرافیت درباری نقشی کلیدی ایفا کرد.

بدیهی است که در چنین وضعی سلسله مراتب قدرت نیز متأثر می بود از همین دیوان سالاری. تجربیات این دیوان سالاری در اساس محدود می شد به آموخته های دوران پس از شهریور بیست و نوآموزیهایی پس جدید. تعلق خاطر سیاسی همین دیوان سالاری نیز اغلب مبتنی بود بر معیارهایی منطف و مصلحت آمیز. اگر ارتش را هم بخشی از این دیوان سالاری به حساب آوریم باید گفت توجه محمدرضاشاه بیش از همه به نوسازی و فرمانبردار ساختن آن معطوف بود و خاصه وفاداری این ارتش را به نظام سیاسی ارج می گذاشت.

تنها به ذکر نکته هایی در این باره بسنده می کنم. شکافتن و تحلیل نظری آنچه آوردم فرصتی دیگر می طلبد. تنها در اینجا می خواهم دو نکته را گذرا یادآور شوم. یکی آنکه محمدرضا شاه به اشتباه تصور می کرد آمریکا حامی رژیم پهلوی و شخص اوست. از این رو دست نظامیان و سیاستمداران آمریکایی را باز گذاشت برای ورود به سیستم سازمانی و اطلاعاتی ارتش. این خطا چنانکه پیشتر در نوشته ای دیگر آوردم زیانبار شد و علیه خود او به کار انداخته شد.

دوم ارزیابی ناقص و نادرست شاه و دستگاه امنیتی اش بود از گروه های مذهبی و فعالیتهای سیاسی و نظامی آنها. تصور عام این بود که این گروه ها و افراد فعال آنها در مقطع بحران رژیم شاه را ترجیح می دهند بر کمونیستها. همین تصور را نیروهای موسوم به ملیون نیز در درون خود پی می گرفتند. پس از درگذشت آیت الله بروجردی زعامت مذهبی دست به دست می گشت و چند نفری که کسوت اجتهاد داشتند هیچ یک به این امر اعتنایی نداشت. آیت الله خمینی به تدریج توانست شماری را گرد خود بسیج کند و پرچم سرکردگی مخالفت با شاه را به دست بگیرد. اما آنچه باورکردنی نبود این بود که فداییان اسلام حاضر می بودند برای تحقق آرمانهایشان دست به هرکاری بزنند و از ارتکاب هیچ جنایتی بیم به خود راه ندهند. درست در زمانی که ایران راه رونق اقتصادی را می پیمود و مردم ایران از بابت رفاه گسترده بیمی نداشتند، مذهب یون سیاسی همرا ی با گروه های دیگر شاه را غریزه و وابسته به آمریکا وانمود می ساختند و مردم عادی را دعوت می کردند به برپایی جامعه ای اخلاقی و دین باور. با همه ی این احوال معقول نمی بود که جامعه ی ایران به سوی انقلاب میل کند. شواهد انقلابی در دست نبود. پس چه شد که ایران گرایش انقلابی از خود بروز داد؟ نوعی میل به کسب هویتی متفاوت از حکومت در اقبال و گروه های اجتماعی در زیر و در بطن جامعه شناور بود که شکل منسجم و طغیانی نداشت. در چنین احوالی تنها مدیریتی خردمند و دور اندیش می توانست و می تواند نقشی پیشگیرانه و هدایت دهنده ایفا کند. چنین چیزی در آن هنگام به چشم نمی خورد خاصه که پادشاه بیمار بود و اجازه نمی داد کسی از آن اطلاع داشته باشد. ایران در آن مقطع یعنی در آستانه ی انقلاب ۵۷ نه بحرانی اقتصادی داشت، نه خصمی آشکار در منطقه یا در جهان. مردم بر اثر تلقین نیروهای سیاسی وقت، خواستار کسب درآمد بیشتر بودند. انتظارشان این بود که بیشتر داشته باشند. بهمین سبب مخالفان شاه نمی توانستند آسان جامعه را به بحران سوق دهند. یکی دو تظاهرات پراکنده در آذربایجان و جاهای دیگر چیزی نبود که نتوان بر آنها غلبه کرد.

تنها یک فاجعه می توانست جامعه را تکان دهد. انقلاب ایران یکی از موارد نادر در تاریخ است که جامعه ای بالنسبه آرام و مرفه ناگهان در معرض توفانی پیش بینی ناپذیر قرار می گیرد بی آن که کارگزاران انتظار آن را داشته باشند. در اینجا دو چیز مهم است. یکی بستر کلی زیرساخت فرهنگی جامعه است و دوم حضور متخصصانی در کسوت دوست که شامل کشورهای همجوار و متحدانی ناپایدار می شود. شاه که داشت ایرانی مقتدر سامان می داد نمی خواست باور کند متحدان بزرگش چون کشورهای غربی به خصوص آمریکا و انگلیس، و همسایگان مختلف منطقه ای این وضع را نمی پسندند و به هنگام بحران او را تنها خواهند گذاشت. شماری از مذهب یون لجام گسیخته و روان پریش نقشه ی سینمارکس را طراحی کردند و جنایتی را برنامه ریزی کردند که در باور هیچ انسان معقولی نمی گنجد. این کار نه از عهده ی چپ بر می آمد و نه در برنامه های ملیون مختلف جایگاهی داشت.

زیرساخت فرهنگی جامعه در منجلاب فرصت طلبی غوطه ور بود. هم سنت باوران در این باتلاق فرورفته بودند و در انتها فرصت به هرگونه تقیه ای تن می دادند و هم گروه های اپوزیسیون چپ و ملی که از امکانت رژیم بهره می جستند و هم شمار در خورتوجه ای از حامیان رژیم که جز خوشگذرانی و دلربایی از غرب هدف دیگری نداشتند و هم بسیاری از سودجستگان از انقلاب سفید مانند روستاییانی که حالا مالک و زمیندار شده بودند و هم زنان که امتیازات کسب شده را بدیهی می

پنداشتند و هم کارگران که سهیم شدن در سود کارخانه را گام نخست می دانستند و به امید بیشتر از اینها کمین کرده بودند و قس علی هدا.

هیچ یک از این گروه ها، سازمانهای طبقاتی و صنفی و مدنی مطالبات - محور خود را نداشتند. همه چیز از شاه می آمد و خود او پشتیبان این انقلاب سفید به شمار می رفت. در اینجا می بینیم که رضایت طبقه و گروه و دسته ی بهره مند از یک تحول اجتماعی برای آرامش دادن به جامعه به تنهایی کافی نیست. خود جماعت‌های بهره مند نیز باید نقشی در جریان اخذ امتیاز داشته باشند تا آنچه را که فراچنگ آمده است اقلأ تا حدی بازده عمل و کوشش یا مشارکت خود بپندارند. این نکته ی ظریف را باید جداگانه برشمرد و توضیح داد. در نتیجه و بدین سان می توان گفت عمق اقیانوس آرام پادشاهی دستخوش ناآرامیهای گونه گون بود.

در کنار ملاحظاتی که آمد یکی دو نکته ی دیگر را نیز باید در نظر داشت. در غرب تفکرات راهبردی یک ایران نیرومند و متکی به خود را نمی پسندید خاصه که چنین کشوری بخواهد نیروگاه هسته ای نیز برپا کند. اسرائیل هنوز که هنوز است اسناد محرمانه ی خود را در ارتباط با شاه و انقلاب ۵۷ فاش نکرده است. تنها می توان حدس زد که این کشور یعنی اسرائیل، ایرانی هسته ای را نمی خواسته است.

از این که بگذریم باید بدانیم که لایه های نارضایی فرهنگی گاه بسیار ظریف اند و اغلب دیر بروزی ملموس از خود به نمایش می گذارند. گاهی هم انباشت مدام ناخرسندیهای فرهنگی چنانچه به موقع و به هنگام درمان یا آرام نشوند می توانند منجر به طغیان شوند. دو حرکت فرهنگی و سیاسی در زیر و در لایه های بیرونی جامعه ی پیش از انقلاب لحظاتی بحرانی از خود به نمایش می گذاشتند و در هیچ مرجع و مقامی در معرض بررسی قرار نمی گرفتند. برای نمونه مفهوم غریزدگی که به گونه ای نازل انتشار یافت در عمق خود شکافته نشد. کار به نمایشهای بی مقدار احمد فردید رسید و به صورت لاف زندهای بی مقدارتر افرادی چون سید حسین نصر و داریوش شایگان و احسان نراقی جلوه فروخت.

در کنار این تنشها و چالشهای فرهنگی به جای آنکه حوزه های سنت و نوآوریهای سنتی از توجه درست برخوردار شوند، جشنهای هنری غرب اندیش رونق می گرفتند گویی که باید غربیان ما را بیسندند و بدانند قادریم مانند آنان همان هنرها را پیرواریم. این مجموعه ی پیچیده را نباید دست کم گرفت. تنها خواستم اشاره ای داشته باشم به نارساییهای مدیریت آن مقطع در واکنش به بحرانهای خفته ی به خصوص فرهنگی و سپس سیاسی و راهبردی. این مجموعه وقتی سر باز کرد، حالت انفجاری به خود گرفت. می توانست گذرا باشد اما در این صورت حضور مدیریتی توانمند ضرورت می داشت تا از عهده ی پاسخگویی برآید همان سان که در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ انجام شد.

اوج خودانگیختگی

شهریور- بهمن ۱۴۰۱

جنبش خودانگیخته در ایران در دو مرحله ی مهم کشور را تکان داد و در برابر سرکوب بی امان حکومت نقش هشداردهنده ی مهمی را به اجرا درآورد. در همانحال این دو مرحله ساختار اندیشه و آگاهی یابی مردم را به شدت تحت تأثیر گرفت. نخست جنبش هفتم دی ۱۳۹۶ بود و سپس قیام خودانگیخته ی ۱۳۹۸. این دو جنبش مردم عادی به ویژه جوانان را به میزان در خور توجهی از توان و قدرت یکه و بی همتایشان آگاه ساخت.

مرحله ی نخست را بسیاری از سیاستمداران و سیاست‌آزادان داخل و خارج جدی نگرفتند درحالی که در همین مرحله مردم ناامیدی خود را از اصلاح پذیر بودن جمهوری اسلامی بر زبان راندند و اعلام کردند. دو شعارمهم هفتم دی ۹۶ که از جمهوری اسلامی تبرئه می جست و راه جدیدی را نوید می داد، عبارت بودند از «اصلاح طلب، اصولگرا، دیگه تمومه ماجرا» و «رضاشاه روح شاد».

جنبش خودانگیخته ی هفتم دی نشان داد مردم یکسره از گفتارهای نیم بند خاصه اصلاح طلبانه دل کنده اند و کل نظام اسلامی را هدف گرفته اند. اگر بخواهیم گفتارهای رایج در ایران را از مقطع انقلاب ۵۷ تا هفتم دی ۹۶ طبقه بندی کنیم می بینیم که تا هفتم دی تصور براین بود که با اعتراض به وضع موجود و میل به اصلاح نظام سیاسی می توان راهی آرام و بی خونریزی را طی کرد و از خسرانهای بسیار پرهیخت و گردانندگان نظام اسلامی را به سوی خرد سیاسی سوق داد. این تصور یکسره باطل بود چون هیچ نشانه ای از تعقل سیاسی در بدنه ی نظام مشاهده نمی شد.

فساد گسترده چنان ریشه دوانیده بود که انتظار نمی رفت کسی در ساختار و در هرم قدرت از آنچه به دست آورده و هنوز می تواند به دست آورد چشم ببوشد. فساد نه تنها در دست مدیران محفلی نظام چهره بر می افروخت، بل به دست نوریسندگان یا تازه به دوران رسیده های همین نظام اسلامی ابعادی نو و غیر قابل محاسبه و باور را سرو سامان می داد.

سرکردگان نظام هنوز شعارهای اسلامی می دادند و حضورشان را با باوری مصنوعی به ارزشهای مذهبی نظام توجیه می کردند. اما نورسیده ها که به سرعت نام تازه ای کسب کردند و به «آزاده ها» شهرت یافتند نه تنها دلبستگی مذهبی از خود بروز نمی دادند، حتی نمی خواستند در ایران سکونت داشته باشند. اینان همه، مردمی شدند با دوگذرنامه یا با یک یا چند جواز اقامت در خارج ایران همراه با حسابهای بانکی خارجی و خانه های لوکس به برکت پولها و ثروتهای بادآورده ای که به مدد نفوذ بستگانشان کسب کرده بودند. بدین اعتبار می توان گفت حکومتگران اسلامی نه تنها پایگاه طبقاتی به اعتبار مفهوم طبقه نداشتند، تنها به سبب تعلق خویشاوندی یا محفلی کیسه می دوختند و حسابهای بانکی درهرجا که می توانستند راه می انداختند. این خصوصیات را امروز همه می شناسند. آنچه مهم است این است که نورسیدگان و مجموعه ی نظام سیاسی تنها به یاری تعلق خویشاوندی یا محفلی از این همه امکانات سود می جستند. منبع ثروت اندوزی اینان نه فقط سوء استفاده از امکانات اقتصادی کشور بود، بل تمام امکانات دیوانی و بانکی و نظام پولی و ارزی کشورهم در اختیار می گرفتند و به همین مقدار نیز بسنده نمی کردند. منابع طبیعی مملکت را هم به دست می گرفتند و به حراج می گذاشتند. این «آزاده ها» خود را دارای «ژن برتر» وانمود می کردند. این «ژن برتر» چیزی نبود جز دسترسی آسان به تمام منابع کشور.

اینها به کنار رفتارهایشان ذره ای از دلسوزی نسبت به کشور راهم به نمایش نمی گذاشت. این نظام نه مبتنی بود بر اصول سرمایه داری و نه نشانی داشت از مسئولیت پذیری و رعایت مقررات و قانونهایی که پدران خودشان در چارچوب همین هرم قدرت وضع کرده بودند. دروغگویی، جعل اسناد

و خروج ارز و فروش زمین و خانه و کارخانه را باید از خصوصیات نظام مبتنی بر فساد همه جانبه دانست. از این رو سخن گفتن از اصلاح طلبی چیزی مبتذل و گمراه کننده شد. دستگاه امنیت و دستگاه قضا در خدمت این افراد و محفلهای فاسد پرور درآمدند و اصلاح طلبی سرپوشی شد به قصد دسترسی به منابع بیشتر. هیچ دستگاهی و نهادی در ایران از دستبرد این مردمان در امان نماند. گذشته از دیوان قضا و دستگاه سپاه انقلاب و سازمانهای وابسته اش که در خدمت این منظومه قرار داشتند و خود نیز از این خدمتگذاری بهره می بردند، سیاست خارجی ایران نیز در شعله های آتش این مردمان می سوخت. اینها به کنار نهاد آموزش ایران در سطوح مختلف به طور عمده فقط در خدمت همین مردمان دست به فعالیت می زد. از پذیرش در مدارس ممتاز و دانشگاه ها گرفته تا تحصیل در خارج ایران البته در بیشتر موارد با برخورداری از بورسهای تحصیلی خصوصی و عمومی. فساد گسترده و فراگیر در نهایت تبدیل شد به خصلت عمده ی دستگاه حکومت. در عمل قدرت حاکم به هیچ کس پاسخگو نمی بود زیرا خود به جایی و گوشه ای از این فساد تعلق داشت. به یک اعتبار حکومت جمهوری اسلامی در نوع خود حکومتی یگانه و بی همتا به شمار می رود. در این جا نمی خواهم بیشتر به این پدیده ی استثنایی بپردازم. قصدم این است به اختصار تنها برخی از زمینه های نارضایی گسترده را در ایران ذکر کرده باشم.

مردم ایران بنا به قانون و براساس فقه شیعی هیچگونه امکانی در جهت نقد این وضعیت در اختیار نداشتند. بنا به قانون همه ی ارگانها و کل نظام تفکیک قوا در اختیار رهبر یعنی ولی فقیه بود و بنا به فقه شیعی مردم مقلد می بودند و کسی جرأت نمی داشت خلاف رأی فقیه خود ابراز عقیده کند. در چنین ساختاری به طور متعارف ابراز ناخرسندی فقط از طریق روابط خصوصی و محفلهای کوچک و خانوادگی و دوستی ممکن می گشت. این وجه از اعتراض در کوتاه مدت نمود زیادی ندارد اما در درازمدت روند انباشت را طی می کند. جامعه ای نارضایی از حکومت و لب فرو بسته از بیم سرکوب بلا فصل چاره ای جز این ندارد. مهم این است بدانیم که در نبود فضای دموکراتیک و امکان ابراز نقد به ساختارهای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی موجود تنها می توان از راه «انباشت» و به بیان دیگر «پس اندازخشم» به آینده چشم دوخت. از آنجا که ساختار قدرت جمهوری اسلامی تاب تحمل حتی انتقادات مدنی را هم نمی داشت در نتیجه برپایی حرکتها ی مدنی و اعتراضهای متعارف صنفی و شهروندی را هم تحمل نمی کرد. در همه جا در برابر کوششهای مدنی، ساختارها و تشکیلات موازی و مشابه راه انداخت تا هیچ کس و هیچ تشکلی نتواند بر حکومت و اعمالش خرده بگیرد.

بدین ترتیب روند «انباشت» فقط محدود به حوزه ی سیاست و قدرت نشد. همه جا و همه ی ابعاد زندگی مردم را در بر گرفت. همزمان حکومت، حوزه ی فساد را به حدی گستراند که بتواند علاوه بر «آقازاده ها» به دیگر بخشهای جامعه به خصوص به مدیریتهای میانی و سرسپردگان نیز بسته به مورد سودبرساند. در نتیجه فراگرد انباشت که در مرحله ی نخست محدود می شد به «انباشت نارضایی» به تدریج تبدیل گشت به «انباشت خشم». در این مرحله تنها شکل مؤثری که باقی می ماند این بود که مردم «کف خیابان» را برای ابراز خشم خود برگزینند. در این مقطع هیچ گروه اجتماعی متعارفی نداشتیم که از رفتارهای حکومت خشمگین نباشد و بتواند نارضایی و انتقاد خود را به مدد ساختارهای مدنی و قانونی به آگاهی عموم مردم برساند. خاصه جوانان که احساس می کردند «نظام» حکومتی نره ای به نیازها و گرایشهایشان توجه و اعتنایی ندارد، برخاستند و خشمشان را در ملاء عام به نمایش گذاشتند.

سرکوب اعتراض مردم در ۱۳۸۸ یعنی اعتراض به دستکاری در نتیجه ی انتخابات ریاست جمهوری به نفع احمدی نژاد نشان داد که اعتراض در حد بیان نارضایی به همان میزان سرکوب می شود که اعتراض در حد ابراز خشم متجلی شود. در ضمن معلوم شد که اصلاح طلبان در مقطع انتخابات ریاست جمهوری از حد معینی پا را وراتر نمی گذارند و حاضر نیستند هزینه ی بیشتری را بپذیرند. در همان هنگام هم میر حسین موسوی نامزد ریاست جمهوری بود و هم مهدی کروبی. فرض بر این

بود که هریک از این دو نفر به نظام تعلق دارند و هر دو نیز در برابر احمدی نژاد مقبولیت بیشتری برای حفظ نظام می داشتند. با اینحال دخالت شخص ولی فقیه یعنی آقای خامنه ای به سود نامزد سوم یعنی احمدی نژاد بود و جز او کسی دیگر را نمی پسندید. تا اینجا همه چیز هنوز در چارچوب حفظ نظام قرار می گرفت. آنچه که جنبش سبز نام گرفت و هنوز همه چیز در چارچوب نظام جریان می یافت و اصلاح نظام را هدف می گرفت ، باسرکوب شدید مردم و قتل «ندا آقا سلطان» خاتمه یافت. مردم از این مرحله احساس کردند هرگونه تصویری به قصد اصلاح نظام ، تصویری باطل است و امیدی عبث. دیگر نمی شد به اصلاح چیزی اصلاح ناپذیر دل بست. اما «نظام» سرکوب که پیشتر به همین روش توانسته بود جنبش دانشجویی ۱۳۷۸ را با قتل دانشجویان درکوی دانشگاه تهران به گونه ای خونین خاموش گرداند و قادر شده بود مخالفان انتخابات ۱۳۸۸ و جنبش موسوم به جنبش سبز آنان را در هم بکوبد، تصور می کرد می تواند هر بار با سرکوب شدیدتر به همین اندازه قدرت نمایی کند و «معاندان نظام» را از میدان اعتراض بیرون براند. تنها راه باقیمانده، بیان اعتراض می بود در کسوت بیان خشم و دل کندن از اندیشه ی اصلاح نظام. در اینجا دو چیز در برابر مردم قرار داشت: یکی ولی فقیه بود که به تنهایی همه چیز را تعیین می کرد و تشخیص خود را جانشین قانون می ساخت و دودیکر نظامی بود که به نام نظام اسلامی پیرامون شخص او شکل گرفته بود. این دو وجه در پیوند باهم عمل می کردند و یکی بقای دیگری تضمین می کرد. بدین سان آسیب پذیر ساختن یکی آسیب پذیر ساختن دیگری را به همراه می آورد.

سرکوب اعتراضات ۱۳۸۸ چنان شدید بود که مردم نمی توانستند آسان قد راست کنند. این یک وجه از قضیه است اما وجه دیگر که به باورم مهمتر است اغتشاش ذهنی به بار نشسته از رویدادهای ۸۸ بود و رفتار فرصت طلبانه ی اصلاح طلبان که همه چیز را به بیهودگی سوق می داد و با مردم همچون ابزاری موردی برخورد می کرد و ارزشی برای خواسته هایشان در نظر نمی گرفت. نظام سیاسی در نظر اصلاح طلبان تبدیل می شد به نظامی دو پاره که به باور مدیریت سیاسی نظام برون رفت از آن ممکن نمی بود. این تصور از آنجا نشأت می گرفت که اولاً نظام سیاسی همه ی اپوزیسیون بیرون از نظام را در عمل و به خیال خود ویران و نابود ساخته بود و در نهایت چیزی جز از یک نام از آنها باقی نمانده بود. دو دیگر آنکه دامن زدن به مباحث عقیم سیاسی فضای خشک و بی رمقی از لحاظ فکری به بار آورده بود که همه به هم می تاختند و به فرصت‌های آفریننده نمی اندیشیدند. مردم به ویژه جوانان در معنایی گسترده از همه روگردان بودند و به هیچ جناح و سازمانی سیاسی اعتماد نمی کردند.

وضعیت معیشت جامعه به تدریج بر اثر فساد رو به وخامت گذاشت و تحمل فساد فزاینده را سخت دشوار و ناممکن می کرد. گرانی و بیکاری مردم را به ستوه آورد. مجموعه ای از اعتراضهای خودانگیخته از هفتم دی ماه ۱۳۹۶ از مشهد و شهرهای بزرگ استان خراسان آغاز شد که در آغاز شعارشان «نه به گرانی» بود. فراخوانهای متعدد دامنه ی این اعتراضها را گستراند و دامنه ی آنها را گستراند و مخالفت با نظام سیاسی به ویژه علیه ولایت فقیه و شخص ولی فقیه یعنی خامنه ای را هدف گرفت و رواج داد. این حرکت خودانگیخته فاقد ساختار رهبری بود. اعتراض کنندگان در جنبش هفتم دی ۱۳۹۶ به خیابانها ریختند و در کف خیابان تصمیم می گرفتند چه شعاری بدهند و به چه میزان پیشروی کنند. بیشتر تظاهر کنندگان بر این باور بودند که معضلات و مسائل جامعه در چارچوب نظام سیاسی حاکم قابل حل نیستند.

تظاهرات در اندک مدتی به صد شهر رسید. بنا به برخی گزارشها در بیش از چهل شهر درگیری با نیروهای سرکوب رخ داد. آورده اند که نزدیک به شصت دفتر امامان جمعه تخریب و به آتش کشیده شد. در این مقطع یکی از سخنگویان حکومت گفت ناآرامیها در دی ماه یکصدو شصت شهر را دربرگرفت. (برای اطلاعات بیشتر نک. به رساله ی این قلم و ویکی پدیا. دانشنامه ی آزاد).

دوشعار مهم در جنبش خودانگیخته ی هفتم دی و روزهای پس از آن که در بالا آمد تأکیدی بود بر این واقعیت که دیگر نمی توان با شعارهای مطالباتی و به اصطلاح اصلاح طلبانه به قدرت حاکم دل بست و جامعه را به سوی آینده ای امیدوار کننده سوق داد. این جنبش در اساس تجلی گسست از انقلاب ۵۷ بود.

اندک مدتی نگذشت که سال ۱۳۹۷ به همین منوال رخدادهای اعتراضی بسیاری را به نمایش گذاشت و روند گسست از اصلاح طلبان درون را ساختاری شدت بخشید. در سال ۱۳۹۷ انبوهی از تحرکات اعتراضی در سطح جامعه داریم. از بازاریان گرفته تا اصناف و طبقات مختلف. در این مورد هم نگاه شود به رساله ی این قلم در ارتباط با جنبشهای سال ۱۳۹۷ در رساله ی قیام خودانگیخته ی ۱۳۹۸. در آنجا آورده ام که سال ۱۳۹۷ همچون پلی بود میان ۹۶ و ۹۸ و نشان داد که جامعه همچنان از درون می جوشد و حکومت وقت را یکسره طرد می کند.

با نگاهی گذرا به شروع جنبشهای نوین خودانگیخته از دی ۱۳۹۶ به این سو درمی یابیم که ایران از هفتم دی ۹۶ تا حال مدام در معرض جنبشهای اعتراضی قرار داشته است. خواه حرکتهای مدنی داشته ایم و خواه اعتصابات و تظاهرات صنفی یا سرانجام شورشهای خودانگیخته. دو جنبش بزرگ خودانگیخته ی شورشی در ۱۳۹۸ روی داده است و سپس در شهریو ۱۴۰۱. اما در این فاصله همواره حرکتها و تظاهراتی را تجربه کرده ایم که وجه مشترکشان فاصله گرفتن از انقلاب ۵۷ بوده است و از این گذشته گذراز جمهوری اسلامی را به شکلهای مختلف جار و فریادزنده اند. بدین ترتیب نزدیک پنج شش سال است که مردم ایران خواستار برپایی نظامی نو بوده اند که همه ی شهروندان را برابر بداند و خصلمتی عرفی یعنی سکولار داشته باشد. جمهوری اسلامی کنونی و نظام حکومت دینی به هر شکل طرد شده است و هیچ جریان سالم یا متعارف سیاسی در ایران آن را نمی خواهد. دستگاه رهبری جمهوری اسلامی به جای آنکه به خواسته های مردم اعتنایی نشان دهد و حتی از اصلاح طلبان خود در جهت تحقق حداقل برخی از خواسته های مردم بهره بگیرد، به سرکوب بی امان اعتراض کنندگان ادامه داده است. یک تصور باطل و رایج درحوزه ی قدرت به خصوص در این سالها دلخوش کردن به عنصر اثربخشی سرکوب بی امان بوده است.

سرکوب ددمنشانه ی جنبش اعتراضی ۱۳۹۸ این تصور را در میان حکومتگران رواج داد که گویا می توان با به کار بستن خشونت بیشتر به نتایج مطلوب یعنی نتایج بیشتر نیز دست یافت. این تصور به میزان معینی در ضمن نادرست هم بود. ساختار قدرت نیازمند مجریانی بود که قادر باشند و بخواهند منویات «رهبر نظام» را بی چون و چرا به اجرا بگذارند. انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۰ اسباب اجرایی این هدف را فراهم آورد. نظام از عدم شرکت مردم در این انتخابات مهندسی شده درس نیاموخت. خودسرانه «رنیسی» را نامزد ریاست جمهوری کرد و باز هم خودسرانه او را «منتخب» جلوه گر کرد. بدین سان چند معضل و اشتباه همچنان لاینحل ماند. نخست آنکه «رنیسی» پارسنگین اعدامهای ۶۷ را آشکارا و بی ابهام بردوش می کشید و از این بابت نسبت به دوستانش در جایگاه نازلتری قرار می گرفت. البته فرض «رهبر نظام» این بود که این فرد و پیرامونیانش فرمان رهبر را بهتر به اجرا درمی آورند. دودیکر آنکه چنین گروهی هیچ وجهه ای در میان مردم و در مقیاس جهانی و استنباط درستی از میزان بحران انباشت شده در جامعه نداشت. این «گروه خشن» تنها به همان اصل «خشونت بیشتر» باور داشت که تصور می رفت نتیجه ی مطلوب به بار می نشاند.

سیاست «خشونت بیشتر» واکنش بیشترین بار آورد و فضای جامعه را به سوی ناآرامی و خشونت بیشتر سوق داد. حکومتی که هیچ مسئولیتی در قبال حراست از جان و مال مردم نمی پذیرد و نشان نمی دهد، تنها به بقای «نظام» دل می بندد. در چنین فضایی نباید به ساختار قهرآمیز قدرت امکان داد ترکتازی کند. جنبش خودانگیخته باید ساختاری انعطاف پذیر داشته باشد و بتواند بسته به موقعیت واکنش مناسب برگزیند.

در شرایط کنونی در ایران کسانی عنان قدرت را به دست گرفته اند که می دانند به هر حال روزی پاسخگو خواهند بود. همین امر موجب می شود که توسل به هر نوع خشونت را مجاز بدانند و هرسرکوب و قتل و کشتاری را رواج بدهند به این امید که روز مکافات را عقب بیندازند. از سوی دیگر همین خشونتگران حالا متوجه شده اند که شدت عمل، مقاومت و ایستادگی بیشتر به بار آورده است. تناقض پدیدآمده میان اکنون و آینده، سرکوبگران را دستخوش بحران روانی ساخته است.

در آن سو اما مردمی داریم که خواسته اند برای یک زندگی متعارف در کشورشان اجحاف و فساد و خطر نابودی کشورشان را متوقف کنند. اینان در اساس گرچه به حق اعتراض می کنند اما گفته و ناگفته در یک چرخه ی اخلاقی نیز قرار می گیرند. به خاطر میهنی که به همه تعلق دارد می رزمند. سود شخصی اینان در ارتباط قرارداد با سودجمعی. از این رو مساوات و برابری می طلبند و به قانونی عدالت محور باور دارند. همین امر نقطه ی ضعف و در همانحال استخوانبندی قدرتشان به شمار می رود. آیا می توانند جان مردم را مدام در معرض خطر قرار دهند؟ حل این معضل اخلاقی وظیفه ی این گفتار نیست، هرچند که بی تردید وقتی به اخلاق و داوری اخلاقی می رسیم، همه چنین چیزی را از عدالتخواهان انتظار دارند، نه از مفسدان و قاتلان! آیا رعایت برخی موارد و در صورت لزوم حتی عقب نشینی مصلحتی، سازش به شمار می رود؟

راه حل انتخاب «رئیس» به عنوان رئیس جمهور بی تردید و فی نفسه شکست «حکومت فقهاتی» بوده است. اینها به کنار آیا می شد باورکرد چنین حکومتی از آغاز متکی به اوپاش و جنایتکاران و بی اخلاقان بوده است؟ اینان متاعی که در کسوت «حکومت دینی» به مردم فروخته اند از آغاز با خدعه و فریب آمیخته بوده است. این معامله از آغاز باطل بوده است. مردم اما سالیان دراز اسیر چنین خدعه ای بوده اند.

*

از اینها که بگذریم می خواهیم ببینیم اکنون در چه موقعیتی قرار داریم؟ این نکته نیازمند تفصیل بیشتری است. در وضعیت جسمانی مناسبی نیستیم که وقت زیاد صرف این کار کنم در اینجا تنها به روش اختصار توسل می جویم و ملاحظاتم را مورد به مورد برمی شمارم.

۱. جنبش مردمی کنونی ایران در اساس یک جنبش اعتراضی بوده است. اما آنچه مهم است این است که این جنبش بنیاد و ساختاری خودانگیخته داشته است. از این که بگذریم این جنبش در واقع یکی از چند جنبشی بوده از این نوع که با هدف گسست از «نظام جمهوری اسلامی» خاصه در دوران «حکومت اسلامی» سربرآورده است. در اینجا اکنون به جنبشهای مطالباتی و اصلاح طلبانه نمی پردازیم.

این جنبشها به دو صورت فعال و غیرفعال سربرآوردند. نخست جنبش هفتم دی ۱۳۹۶ بود؛ پس از آن به دنبال شماری اعتراضها و اعتصابهای مردمی و مدنی و صنفی، قیام ابان ۱۳۹۸ شکل گرفت که با خشونت باورنکردنی سرکوب شد، در پی این دو مرحله مردم به روشی خردمندانه از شرکت در انتخابات ریاست جمهوری خرداد ۱۴۰۰ امتناع کردند و در حرکتی مسالمت آمیز به «نظام» اخطار دادند. اینها هیچکدام فایده نکرد؛ هیأت حاکمه که ملغمه ای شده است از گروه های فساد پرور و سرکوبگر همچنان سرگرم کار خود بود.

سر آخر در شهریور ۱۴۰۱ به دنبال قتل فجیع «مهساء امینی» مردم باز به تنها پناهگاه خود که «کف خیابان» باشد، پناه بردند. حکومت باز به سرکوب توسل جست و به سیاست خشونت بیشتر. جنبش خودانگیخته ی کنونی نشان داده که خودانگیختگی امری گذرا نیست. امکان دارد دوام بیشتر بیابد و حتی قادر باشد با حدت و شدت، شعار «گذار از نظام کنونی» را مطرح سازد. در وضع فعلی ارتباط میان مردم و «نظام»، درست به سبب رفتار حکومتگران خصلتی ناشی ناپذیر یافته است.

۲. هنگامی که مردم حس و درک کردند حرکت اصلاح طلبانه هدفی جز فریب نداشته است و اصلاح طلبان حکومتی تنها به امید بازگشت به کرسیهای قدرت بوده اند، و مردم را با رویکردی ایزاری می نگرسته اند، از حذف و امحای نظام حاکمیت بسته و فاسد سخن به میان آوردند.

از این گذشته جنبش هفتم دی نشان داد مردم امیدی به اپوزیسیون سنتی و اپوزیسیون درون ساختاری ندارند. این دو اپوزیسیون بیشتر در پی فرصت طلبی بوده اند تا اتخاذ روشی اصولی در ارتباط با مصلحت کشور.

در اینجا خوب است توجه دهیم که به نظر این قلم اکثر حرکت‌های انتقادی و مستقل مردمی در چارچوب «نظام سیاسی» جمهوری اسلامی خصلتی خودانگیزه داشته اند. از حرکت زنان علیه حجاب در آغاز انقلاب ۵۷ گرفته تا جنبش انتخاباتی موسوم به دوم خرداد تا جنبشهای دانشجویی خاصه جنبش ۷۸ و همچنین جنبش اعتراضی ۸۸ در ارتباط با تقلب انتخاباتی.

آنچه جنبش هفتم دی ۹۶ به بارنشاند از نظر تاریخی تفاوتی ماهوی با حرکتها و جنبشهای پیش از خود داشته است. این جنبش یکسره از نظام می برد و دیگر آنکه نفی نظام و ساختارهای سیاسی اپوزیسیونی و رسمی حکومتی را هدف می گیرد؛ و سرانجام آنکه در گستره ی وسیعی رخ می دهد که آسان می توان آن را گستره ای ملی نام نهاد. این تفاوتها اندک نیستند.

۳. دو جنبش ۹۶ و ۹۸ را اپوزیسیون سنتی که در ضمن خود را مخالف «نظام» جلوه گر می ساخت تنها از بابت خشونت به کار بسته از سوی نیروهای سرکوبگر مطرح می کرد، نه از بابت ماهیت نفی کنندگی و نه از بابت خودانگیزگی که خط بطلان می کشید روی کل ساختار «نظام». هنوز اپوزیسیون سنتی و اصلاح طلبان درون ساختاری امید اصلاح وضع موجود را از دست نداده بودند. این دو اپوزیسیون هر یک به نحوی تصور می کردند می توانند به نحوی در ساختار سیاسی نظام حاکم سهم بگیرند چنانکه در جنبش دوم خرداد ۷۶ چنین می پنداشتند.

۴. اصلاح طلبان درون ساختاری در همان جنبش دوم خرداد خود را «خودی» می دانستند و بقیه را «غیر خودی» می نامیدند. از این رو به بدنه ی «اصولگرای» حکومت اطمینان می دادند که «خودیها» بقای نظام را تضمین می کنند. این «خودیها» قادرند با طرد «غیرخودیها» با روش بهتری به مسائل و معضلات بنگرند.

بدین ترتیب اصلاح طلبی تهی از معنا می شد. به قول خودشان بازی سیاسی منحصر می شد به «خودیها» یعنی حوزه ی قدرت. هیچ اصلاحی در ساختار قدرت نباید صورت می گرفت. به بیان دیگر فقط جابجایی «پرسنلی» مجاز می بود. این استنباط محدود از «اصلاح طلبی» از همان آغاز عقیم می بود و فاقد پویایی. نزدیکان به «رهبر» یعنی «ولایت فقیه» که خود را «اصولگرا» می نامیدند بخت بیشتری می داشتند نسبت به بقیه که «اصلاح طلب» می بودند.

اصلاح طلبی چنانکه پسانتر روشن شد و از شفافیت نیز برخوردار گردید، پروژه ای امنیتی بود. این حضرات می خواستند جایگزین «اپوزیسیون سنتی» و گروه های مشابه در عرصه های مختلف بشوند و سخنان و گفته های دیگران را از آن خود بسازند و حتی خود بر زبان برانند و در همانحال جلوه ی سیاسی-اسلامی تازه ای عرضه کنند. هنگامی که برخی در بیرون از این دایره از ضرورت اصلاح قانون اساسی جمهوری اسلامی سخن به میان آوردند، رئیس اصلاح طلبان که خاتمی باشد این عمل را یک خیانت برشمرد. با همه ی این احوال باید پذیرفت که پروژه ی اصلاح طلبی توانست مردم و بسیاری از سیاسیون را بفریبد و امید به اصلاح نظام را همچون کالای سیاسی به همگان بفروشد. وزارت اطلاعات پایگاه همین گرو به شمار می رفت. اصولگرایان به تدریج در برابر این اصلاح طلبان ایستادند و آنان را کنارزدند. این جریانها مردم را سخت سرخورده کرد و امید به اصلاح طلبی را امری ناممکن و عبث ساخت. این پروژه که در اساس خدعه ای سیاسی و فریبکارانه بود، حتی در کشورهای غربی هواخواهانی داشت. شماری از ایرانیان مقیم خارج نیز به هواخواهان اصلاح طلبان پیوستند و از این راه نه تنها ارتباطاتی با سیاستمداران کشور محل سکونت خود

برقرار ساختند، بل خود را به گردانندگان جمهوری اسلامی نزدیک ساختند به حدی که برخی افراط پیشه کردند و افتخار سربازی این گروه را برای خود جاز زدند. اگر بخواهم این جریان را بشکافم کار به درازا می کشد و از موضوع اصلی دور می شویم.

۵. کار اصلاح طلبی به جایی کشید که گروه هایی تحت عنوان خشونت پرهیزی و چیزهایی از این دست مانع هرگونه مخالفت عمقی با جمهوری اسلامی شدند. از آنجا که اپوزیسیون سنتی تن آسایی و کاهلی سیاسی را بر عمل ژرف اندیشانه ترجیح می داد آسان به این نوع از اصلاح طلبی تن داد. اندیشه ی پیوسته به این تن آسایی چیزی نبود مگر «پهلوی ستیزی» کوراندیشانه که سرانجام تبدیل شد به نوعی «پهلوی هراسی». از این رو می توان گفت اصلاح طلبی در دوران استبداد حکومت اسلامی در عرصه ی اندیشه نیز نقشی حساب شده داشته است. سازمانها و افرادی که این بازی خطرناک و زیانبار فکری را پی گرفته اند باید جداگانه به سنجش سپرده شوند. در عمل اما مردم عادی و خاصه جوانان که توسط اندیشه های کاذب از دست زدن به عمل سیاسی بازداشته شده بودند، در قیاس ساده از وضع پیشین و کنونی خود به تدریج از حکومت اسلامی دوری جستند به حدی که حتی پدران و مادران خود را مقصر وضع کنونی می دانستند.

در این میان دو گروه عمده ی اجتماعی می دیدند بختی برای ساختن آینده ای متعارف ندارند که هیچ، روزگار کنونی شان را هم نمی توانند آسان سپری کنند.

این دوگروه را در یک نگاه کلی می توان جوانان دانست و خاصه زنان که بخش بزرگی از آنان در همان گروه جوانان قرار دارند. این نگاه کلی البته که جامعیت ندارد. برای نمونه می توان کارشناسان و متخصصان رشته های گوناگون را نیز در شمار گروه هایی قرار داد که امید به آینده را از دست داده بودند. بدین ترتیب تداخل گروه ها را داریم. این تداخل در ضمن بدین معناست که برخی مردم چندبار سرخورده و ناامید می شوند. برخی یک یا دو یا چند بار. این جامعه ی ناامیدان چاره ای نمی داشتند جز گریز از ایران یا تن دادن به حرفه هایی که اغلب آمیخته می شد با نوعی فساد یا بیکاری، یا عدم سلامت حرفه ای. از نظر کمی چنین جامعه ای در مجموع بخش بزرگی از جمعیت ایران را تشکیل می داد و می دهد که بسته به مورد وبسته به معیارهای تفکیک کننده بالا و پایین می شود.

۶. کوتاه آنکه جامعه ی ایران در شهریور ۱۴۰۱ آتشفشان گداخته ای بود که بر اثر یک جرعه فوران کرد. قتل مهسا امینی و رفتار بزدلانه ی مأموران سرکوب، مردم را به صحنه ی واقعی سیاست که خیابانها باشد سرازیر کرد. اپوزیسیون سیاسی سنتی از چپ گرفته تا ملیون و مجاهدین خلق همه یکه خوردند. در برابر شورش اعتراض فرار گرفتند و دهان بسته به گوشه ای خزیدند. شعار به ظاهر فرهنگی این مقطع بهانه را از همه ی کسانی که نمی گذاشتند مردم به حرکت درآیند، گرفت: زن، زندگی، آزادی.

این شعار در مقیاس ملی و جهانی موفقیتی یکه کسب کرد و جنبش خودانگیخته ی پنج ماهه ای را تدارک دید. جنبشهای خودانگیخته ی پیشین از نظر طول عمر بسان این جنبش نبودند.

خودانگیزگی، نماد رهایی

۱. جامعه ی ایران در آستانه ی جنبش خودانگیزخته ی هفتم دی ۱۳۹۶ گرفتار قید و بندها ی سیاسی گونه گونی بود. اپوزیسیون سنتی از سویی دست و پای جامعه را در چارچوبهای فکری از پیش تعیین شده ای بسته بود و اصلاح طلبی درون ساختاری از سویی دیگر نمی گذاشت اندیشه ی پویا و فکر انتقادی ببالد. یکی وابسته بود به تفسیر تاریخی خودساخته ای و دیگری دلبسته بود به توجیه وضع موجود در پرتو جابجاییهای صندلیهای مدیریت/قدرت. همه چیز در چارچوب ساختارهای سیاسی عقیم و نازیبی سپری می شد.

انقلاب ۵۷ نه تنها با تکیه به ارزشها ی سنتی سیاسی سربرکشید، بل خود در مسیر سنت در جستجوی مشروعیتی تازه برآمد که در اساس در سنت ریشه داشت و پدیده ای کهنه را به نام حکومت دینی همچون کالای سیاسی تازه ای به جامعه عرضه کرد.

اگر اندکی موشکافانه بنگریم می بینیم انقلاب ۵۷ در اساس قیام سنت سرخورده بود در جستجوی هویتی تازه. سنتگرایان در اردوی ملی چپ قرارداشتند. این اردو از حکومت و قدرت دولت تصویری پیش پا افتاده داشت که در برپایی انتخابات آزاد متجلی می شد بی آنکه به رسالت یک تمدن و ساختارهای دموکراتیک یک جامعه بپردازد. در اردوی دین باوران تصور رایج و ساده اندیشانه خواستار برپایی حکومتی اخلاقی بود مبتنی بر ارزشهای مذهبی. فقه هزار و چهارصدساله ی شیعی توانی بیش از این نداشت و تازه همین مقدار راهم در شعارهایی سست بنیاد به جامعه عرضه می کرد.

از این دو اردو که بگذریم (اردوی ملی - چپ و اردوی مذهبی) حکومت پهلوی را داریم که به هر اعتباری ، پدیده ای یکه و نو در تاریخ ایران به شمار می رود. اردوی ملی در مقطع زمانی بیست و هشتم مرداد ۳۲ از درون گسست و تبدیل گشت به اردوی مصدقیسم با خصلتی ایدئولوژیک و در اساس پهلوی ستیز و اردویی ایران گرا با اندیشه های پراکنده و آشفته . اردوی چپ نیز با رویارویی چین مانویی و روسیه ی بلشویکی از درون فرو ریخت.

اردوی مذهبی نیز به دوبخش تقسیم گشت. یکی شیعه یا اسلام سیاسی بود که سرانجام در کسوت «ولایت فقیه» به حیات خود ادامه داد و دیگری شیعه ی سنتی بود که حیات سیاسی - دینی خود را در پناه نظام پادشاهی توجیه می کرد. سرانجام دین ولایتی بر همه ی ابعاد دیگر شیعه ی سنتی چیره گشت و جلوه ی زیانباری را به نمایش گذاشت.

انقلاب ۵۷ پدیده ای یکه و بی همتا به شمار می رود. این انقلاب اتحاد ناپایدار اردو های ملی، چپ و مذهبی بود علیه رژیم پهلوی. آنچه سه اردوی یادشده را علیه ساختار پیشروی پادشاهی پهلوی مدتی کوتاه کنار هم نگاه داشت به تدریج فرو ریخت و بدنه ی فکری و قدرت سیاسی نظام ولایتی را برسریر قدرتی نیندیشیده نشاناند که ناچار بود با خصلتی استبدادی ، ونه استدلالی برکل جامعه حکم براند. نظام ولایت فقیه نه پیشینه ی سیاسی حکومتی داشت ونه برخوردار بود از بستر فکری مناسبی برای اداره ومدیریت جامعه. از این رو نظام ولایت فقیه ملغمه ای شد از اندیشه های چپ، ملی گرایی فروریخته، مصدقیسم ریاکارانه که در آغاز در عمل تکیه می زد به دستاوردهای خصم مشترک همه ی این اردوها یعنی حکومت پهلوی. دیوان سالاری و قانونهای مدنی و دستگاه قضای خصم مشترک را به خدمت می گرفت و همه ی آنها را به نحوی زیانبار برای کشورداری دگرگون می ساخت و دستپخت من درآوردی ناخوشایندی جور می کرد. این رژیم تازه نه به دین پایبند بود، نه به توسعه و نه به کشور و ملت معینی.

به یک اعتبار می توان گفت «نظام ولایت فقیه» آتش در هم جوش عجیبی بود که از هرسو بهره می جست و به هیچ چیز پایبند نبود مگر به بقای خود. این «نظام» اما به مدد شامه ی حیوانی اش از بدو استقرار به فکر برپایی سازمانهایی نظامی- امنیتی بود تا قادر باشد در بحران به آن تکیه بزند و از

آن در قتل و عام مردم سود بجوید. اینجاست که می بینیم ارتش، ایران را نگه می دارد اما در کنارش سپاه پاسداران را می سازد و می نشاند و قس علی هذا.

«نظام سیاسی ولایت فقه» در عمل متکی شد به گروه های فرهنگ گسیخته ای که زیرنام «بسیج»، سپاه، بدنه ی سازمانی و انفرادی امامان جماعت، قضات دستگاه قضایی و هر فرد و گروه دیگری که وفاداری به ولایت را مقدم بر هر چیزی دیگر می دانستند و شماری در کسوت طلاب دینی جلوه می فروختند.

۲. با پیروزی انقلاب ۵۷ هواخواهان نظام سیاسی برآمده از اندیشه های دین ولایتی لحظه ای تردید به خود راه ندادند هر آنچه را که از رژیم پیشین برجا بود درجا نابود سازند. هنگامی که گذشته را محو می کنید، این امکان را فراهم می آورید عمل جاری خود را هم به جای گذشته بنشانید و هم بسان عملی نوآروانه به مخاطبان خود عرضه کنید. در چنین وضعی قدرتمداران جدید می توانند سودجویانه با نگاه به گذشته، مشروعیت عمل کنونی خود و وعده هایی برای آینده را یکجا به مخاطبان خود عرضه کنند. اینجاست که قدرتمداران مقید به هیچ معیاری نخواهند بود.

همین امر نخست با کشتار سران ارتش و سیاستمداران راه افتاد و سپس سراسر جامعه را فراگرفت و حتی از نزدیکان به انقلاب نگذشت. فهرست این تندخوییها کار را به درازا می کشاند. مهم این است بدانیم خوی کینه جوی روحانیت را به این حد نمی شناختیم. طبقه ای که دم از رحمت و شفقت می زد درنخستین فرصت دستش به خون آلوده شد و حتی به کشتارهایش فخر می ورزید. برای توجیه اعمال خشونت آمیزش به تاریخ اسلام و به روایات و احادیث گونه گون توسل می جست.

دین ولایتی با شتابی حیرت انگیز از ایرانخواهی روگرداند و به مردم و ملت دوستی که در مشروطیت ریشه داشت با تحقیر می نگرست. این دین تنها امت اسلامی را ارج می نهاد و تشکیل و راه اندازی این امت را بی حد و مرز پی می گرفت. در نتیجه ایران معنایی نمی داشت و تاریخ پیش از اسلام فاقد هرگونه ارزشی می بود. همه چیز با اسلام ولایتی آغاز می شد و تاریخ در محدوده ی اسلام اندیشی شیعی ولایتی خلاصه می گشت.

۳. مجموعه ی حمایت کننده ی نظام ولایت فقیه در عمل خود را جانشین همه ی ساختارهای کشور و سنتهای جامعه می پنداشت. از آنجا که نمی توانست همه ی این ساختارها را یکباره نابود سازد به ناچار با وعده هایی سست و دروغین همه را به بازی گرفت و از ساختارهای سیاسی سنتی همچون ابزاری خشک و منجمد و بی روح سود می جست.

۴. اپوزیسیون سنتی ایران در فضایی خشک و کاذب، بی رمق گشت و بسان ستون پنجم حکومت ولایتی تفنن سیاسی خود را همچون کالایی سیاسی عرضه می کرد. در این باره برخی نکته ها در خور تأمل است.

نخست آنکه اپوزیسیون سنتی گرفتار پهلوی ستیزی بود.

دوم آنکه خود را مدافع انقلاب واپس گرای ۵۷ نشان می داد.

سوم آنکه اصلاح طلبان حکومتی را راه نجات از بن بست سیاسی می دانست و می خواست مانند چرخ پنجم حرکت اصلاح طلبی فعال باشد بی آنکه از حمایت و پشتیبانی اصلاح طلبان امنیتی برخوردار باشد.

چهارم آنکه پوزیسیون سنتی و سازمانهایش هیچ یک نمی توانست برنامه ی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و راهبردهای سیاست خارجی منسجمی به جامعه عرضه کند.

از سازمان مجاهدین نمی گویم که در ورطه ی فکری و سازمانی و هویتی فروافتاده است.

۵. اپوزیسیون سنتی در مجموع بازدارنده ی هرگونه اقدام سیاسی مشخصی شده بود و نمی گذاشت اقدام سیاسی مشخصی شکل بگیرد. طرح مسائل کاذب و راحت طلبانه ی این اپوزیسیون تبدیل شده بود به نیرویی خنثی و مطالباتی سطحی و بدنه ای محفل.

تنها بازتاب این اپوزیسیون در خارج از ایران بود بی آنکه اثری برجامعه‌ی واقعی ایران داشته باشد. به همین سبب نفاق و پریش اندیشی رواج می‌یافت و هیچ خطری برای «نظام» به بار نمی‌نشاند.

بدنه‌ی سیاسی ایرانیان مقیم خارج آنچنان اسیر اندیشه‌هایی عقیم بود که نمی‌گذاشت مخالفان به اتحاد عمل دست بیابند. مباحثی نازا اپوزیسیون سیاسی خارج از کشور را دستخوش فلج سیاسی ساخته بوده است. تنها به مدد خودانگیزگی امکان می‌داشت بندهای این بن بست سیاسی را از هم گسیخت و راهی تازه پیش گرفت. جنبشهای خودانگیزته‌ی ۹۶ و ۹۸ راه را گشود و بسترهایی از بن بست را فراهم آورد. جنبش خودانگیزته‌ی «زن، زندگی، آزادی» از شهریور ۱۴۰۱ افق سیاسی خلاق و آفریننده‌ای در برابر مردم گشود. جوانان بی‌اعتنا به مباحث فلج‌کننده‌ی اپوزیسیون گام برداشتند و خواسته‌هایشان را با بانگ بلند فریادزدند. از همینجا بود که استعدادهای هنری و خلاق بسیاری نیز فوران کرد که جداگانه باید سنجید و به بررسی گذاشت. در یک کلام خودانگیزگی ابزار راهی نیز بوده است.

بخش در خورتوجهی از ایرانیان مقیم خارج و مهاجران ایرانی پس از آغاز مرحله‌ی نوین خودانگیزگی که بر اثر قتل فجیع «مهسا امینی» سربرآورد به فکر افتاد از قیام مردم و جوانان ایرانی در داخل ایران به حمایت از داخل برخیزد و بلندگوی مردم ستم‌دیده‌ی ایران بشود. این حرکت اپوزیسیون عقیم را یکجنانادیده گرفت و به عقب راند. در اینجا بود که خارج کشور تکان خورد و برگزشته‌ی نازای خود غلبه کرد. در این باره سخن بسیار دارم.

۶. اپوزیسیون سنتی ایران در برابر ادعاها و جلوه‌نماییهای کاذب «نظام ولایتی» چنان جاباخته و هراسیده بود که جرأت نمی‌کرد نقدی درست از حکومت دینی به جامعه ارائه دهد. ملیون گرفتار مصدقیسم بودند و چپها در بند تور لننیزسم همچنان در جا می‌زدند. در چنین فضایی بخشی از نظام ولایت فقیه خود دست به ابتکار زد و جناحی را از درون خود به نام «اصلاح طلبان» راهی میدان سیاست روز ساخت تا هرگونه اپوزیسیون متفاوتی را از رونق بیندازد. در نتیجه حکومت و اپوزیسیون از یک جنس شدند و کسی را یارای برابری با آن دو نبود. این صحنه آرایبی به خصوص با کسب نظر از دستگاه‌های اطلاعات و امنیت به راه افتاد. در این باره در جاهای دیگر نوشته‌ام. آنچه اکنون مهم است این است بدانیم که این ترکیب سیاسی تازه نه تنها بن بستهای سیاسی ایران را نگشود، بل برعکس چنین بن بستهایی را سخت تر و فشرده تر کرد و دامنه‌ی فساد و فساد پروری حکومتی را به گونه‌ای بی سابقه در تاریخ ایران گستراند.

جامعه ایران در دوران رونق اصلاح طلبی و قشون اصلاح طلبان هیچ چیز تازه‌ای کسب نکرد که بسیاری چیزهای بیشتر را هم از دست داد. مانند سرکوب منتقدان و معترضان به روشهای حکومتی که اکنون با تأیید و توجیه اصلاح طلبان درون ساختاری جریان می‌یافت.

«نظام ولایتی» اما با حضور اصلاح طلبان درون ساختاری نه فقط نمی‌گذاشت حرکت سیاسی تازه‌ای به راه افتد، بل با تأیید اپوزیسیون سنتی هرگونه بازنگری به تاریخ سیاسی ایران را هم مانع می‌شد و شکلگیری سازمانها و تشکلات تازه را هم عقیم می‌ساخت.

۷. اصلاح طلبان درون ساختاری حالا دیگر نه فقط «سوپاپ اطمینان» رژیم محسوب می‌شدند، در ضمن می‌توانستند با همراهی و تأیید «اپوزیسیون سنتی» مدعی رهبری سیاسی ایران نیز بشوند و بن بستهای ذهنی تازه‌ای بیافرینند. اما وقتی که اصلاح طلبان درون ساختاری با اصولگرایان بر سر تقسیم مال و منصب به جدل روآوردند، در اساس نظم ساختار «سرسپردگی» به «رهبری» یا «نظام ولایتی» را دستخوش مخاطره ساختند. اصلاح طلبان در آغاز قصد داشتند سرسپردگی به «نظام ولایتی» را از «نظام رهبری» از هم جدا نگاه دارند اما خیلی زود فهمیدند در حد چنین کاری نیستند. در واقع جمهوری اسلامی مجموعه‌ی در هم تنیده‌ای بود و هست که جداسازیها خیلی شتابان از هم می‌گسسلند و معنای نظام ولایت فقیه و رهبری را ناگسستن می‌کنند. این «نظام» در بحرانهای

مختلف نشان داد که «فرقه ی» واحدی است به قصد «فساد پروری». مفاهیم «امت» و «رهبری دینی» همه در خدمت تأمین منافع یک «فرقه» قرار می گیرند و همه اینها معنای متعارف خود را از دست می دهند.

حالا «امت» بار دیگر تبدیل شد به «رعیت» و «رهبری» تبدیل گشت به «پدرخوانده». جامعه ی ایران در آخرین کوشش خود به منظور اصلاح نظام انتخابات در ۱۳۸۸ با شکست کامل روبه رو شد. دیگر نه امیدی ماند و نه افقی در جهت رهایی از نظام بسته ی سیاسی. نظام بسته ی سیاسی مرکب بود از نظام رهبری ولایتی، اصولگرایان و اصلاح طلبان و مهمتر از همه نظام اپوزیسیون سنتی که بسان چرخ پنجم عمل می کرد.

۸. در آستانه ی سال ۱۳۹۶ مردمی که از اصلاح رژیم سیاسی جمهوری اسلامی ناامید گشته بودند با چرخشی چشمگیر رویکردی یکسره متفاوت از گذشته و از اصلاحات به نفی حکومت دینی و تغییر رژیم دل بستند. جنبش خودانگیخته ی ۱۳۹۶ مردم را وارد عرصه ای تازه کرد که می توان آن را گسست از حکومت ولایتی و انقلاب ۵۷ نام نهاد. این جنبش سرآغاز جنبش نوین ملی ایران شده است. مردم ایران در این مقطع رهایی فکری و عملی خود را از انقلاب ۵۷ اعلام کردند و به افقی تازه چشم دوختند که بندهای سنت سیاسی حاکم را دیگر نمی پذیرفت و نمی خواست دروغهای رژیم وقت را توجیه کند.

۹. سنت سیاسی حاکم در ایران، سنتی است که هم در اپوزیسیون جریان دارد و هم در «نظام حاکم ولایتی». این هر دو سنت مانند اختاپوس شریانهای سیاسی جامعه ی ایران را از کار انداخته و عقیم ساخته بوده اند. تنها راه ورود به دوران نوزایی گذار آگاهانه از اندیشه های ایدئولوژیک، بسته و وام گرفته ای می بود که در کسوت «آنتی امپریالیسم»، «دین ولایتی»، «پهلوی سنتیزی» سربرآورده بود و از همه مهمتر در تفکر مونتاژ شده ی بی ریشه و بی بنیادی در تاریخ معاصر ایران رواج داشت.

تفکر مونتاژی در اساس تفکری است بی ریشه در فرهنگ خود و بی بنیاد از نظر تاریخی. اینگونه از تفکر خاصه در جهان سوم در همه جا جلوه ای کاذب به نمایش می گذاشت و فرهنگ ملی را با تحقیر می نگریست. هواخواهان این نوع از نگرش اغلب کسانی می بودند که می خواستند با تن دادن به مهاجرت از دستا وردهای فرهنگی دیگران بهره بگیرند و آسان پسندانه دگرگون شوند.

۱۰. در نبود ساختارهای سیاسی استوار و انتقادی مردم چاره ای نمی داشتند جز آنکه با اتکای به نیروی خود و رها از بن بستهای ذهنی وارد عرصه ای خودانگیخته شوند و در تجربه ای میدانی و به اصطلاح امروزی «خیابانی» دست به اعتراض به وضع موجود بزنند.

خاصه بر اثر ناکامی در اعتراض به انتخابات تقلبی ۱۳۸۸، جوانان ایران به شیوه های خودانگیخته دل می بستند و زندگی روزمره خود را متفاوت از ارزشهای تبلیغ شده ی حکومتی می آراستند. آنچه بیش از همه مردم را برمی انگیزت فساد فزاینده ی حکومتگران و بی باوری فرزندانیشان به همین «حکومت ولایتی» می بود. زندگی دوگانه ی وابستگان به سپاه و بسیج به میزان در خورتوجهی مردم را به خود متکی می کرد بی آنکه ابزاری و امکاناتی برای بیان نارضایتیهایشان در اختیار داشته باشند. سازمانهای سیاسی موسوم به اپوزیسیون به جای توسل به عمل، مدام عکسهایی از خود انتشار می دادند و با انتشار جلوه هایی از انتقادهای آبکی مردم را بیشتر به تمکین سوق می دادند. تمام صحنه ی امکانات اینترنتی تبدیل شده بود به آلبومهای عکسهای رهبران و فعالان اپوزیسیون سنتی. درست در همین مقطع جوانان از همین امکانات مشابه بهره می جستند در مسیر اعتراض به شیوه های زیستی حکومتگران و بی عدالتیهای قضایی سردمداران رژیم ولایتی.

جوانان تربیت شده در همین رژیم به گونه ای روزافزون از این حکومت ولایتی روبرمی گرداندند و دختران و زنان می دیدند اگر خود به پا نخیزند کسی به حمایت از آنان برخواهد خاست.

انجمنها و گروه های مدنی به شدت سرکوب می شدند و رژیم ولایتی با همانند سازیهای کاذب فضای مدنی و صنفی مغشوشی را تبلیغ می کرد. در عوض برای آنکه فعالیتهای صنفی و مدنی را از بیخ و بن بی اثرگرداند فعالان مدنی و صنفی را دستگیر می کرد و به بدترین وضعی به زندان می انداخت. هیچ سازمان و حزبی نبود که به حمایت از این نوع از فعالان دست به اقدام بزند. همه ی فضای سیاسی ایران در معرض فلج، تقلب و دورویی قرار گرفته بود.

فضای خودانگیخته هنگامی همچون راه حل برون رفت از بن بستها تقویت می شد که نه حکومت و اصلاح طلبانش عنصر مردم را در محاسبات خود در نظر می گرفتند و نه کسی بود که حداقل معیشت مردم را تأمین کند. فساد حکومت ولایتی در حد متعارف نمی بود. آنچه به نام فساد در ایران رواج داشت در واقع تاراج بود. از درآمدهای نفت گرفته تا آب و خاک ایران همه در این تاراج به حراج می رفتند.

فاصله گذاری

در سیاست باید قادر بود میان امور مختلف تفکیک قائل شد و مقام و مرتبه و جایگاه هر حوزه و عرصه ای را بر مبنای معیارهای معینی تعیین کرد. اگر برای روشن ساختن یا شفاف گردانیدن این امر اندیشه ای مناسب و بستر نظری سنجیده ای طراحی نشود، بی تردید با تناقض و آشفته اندیشی دست به گریبان می شویم.

اجازه می خواهم در همین آغاز به یک مورد معین اشاره کنم. در این روزها که این یادداشت را می گذارم مسابقه ی فوتبال در مقیاس جهانی در کشور کوچک قطر جریان دارد. تیم ملی فوتبال ایران هم توانسته به این مسابقه راه بیابد. مخالفان جمهوری اسلامی با شدت تمام و به اعتباری پرسش برانگیز هرگونه وابستگی «تیم ملی فوتبال» را با حکومت نادرست خوانده اند و از اعضای «تیم ملی» خواسته اند طوری رفتار کنند که همه ببینند و بدانند این تیم متعلق به حکومت نیست. بی تردید نمایش چنین چیزی آسان نیست. با این همه وقتی قرار شد همین تیم به مقابله با انگلستان برود، اعضای گروه ملی ایران سرود رسمی جمهوری اسلامی را نخواندند و لب فروبستند. مخالفان که یک رسانه ی نیرومند نیز در اختیار دارند به نام «ایران اینترناشنال» چنین کار مهمی را ناچیز جلوه گرساختند در حالی که به باورم اهمیتی تاریخی داشت. بخش ورزش این رسانه که یک عضو سابق تیم ملی نیز در تفسیرهای ورزشی آن نقشی برجسته دارد مدام همصدا با دیگر بخشها می گفت وقتی مردم خاصه زنان و کودکان به دست سرکوبگران حکومتی به قتل می رسند و کار به سازمان ملل هم کشیده است اعضای تیم ملی اصولاً نمی باید در این رویاروییهای ورزشی شرکت می جستند. حالا هم که شرکت کرده اند باید میان خود و حکومت به نحوی شفاف فاصله بگذارند. با توجه به آنکه هر تیمی نماینده ی کشوری معین است تحقق چنین توقعی نیز آسان نمی بود. هر کشوری پرچمی خاص داشت و سرودی رسمی که در آغاز هر بازی توسط سازمان «فیفا» به نمایش گذاشته می شود. بازیکنان فقط می توانستند به هنگام سرود خوانی از این کار سر باز زنند که چنین هم کردند. در نتیجه مردم به دو دسته منقسم شدند. شمار زیادی از مردم می گفتند حکومت سرکوبگر از تیم ملی به سود خود بهره می جوید و تیم ملی را همچون ابزاری آلت دست حکومت به میدان نبرد می فرستد به قصد کسب آبرو. آنچه مخالفان حکومت روشن نمی ساختند تفاوت گذاری میان یک رفتار اصولی می بود با رفتاری موردی یا به اصطلاح تاکتیکی. یعنی یا نمی بایست شرکت کرد یا می بایست به صورت و به نحوی خاص شرکت جست. در این زمینه حتی میان مخالفان، تفاهم و توافق به چشم نمی خورد.

دستگاه امنیت حکومت اسلامی که ذره ای به تقاضای مردم وقعی نمی گذاشت همه به خصوص اعضای تیم ملی و خانواده هایشان را زیر فشار گذاشت و تهدید کرد اگر این عمل را تکرار کنند سخت مجازات خواهند شد. در نتیجه در بازی دوم که میان ایران بود و تیم ملی ولز، اعضای تیم ملی به گونه ای دست و پا شکسته در سرود خوانی شرکت جستند. دستگاه های مخالف حکومت این رفتار را هم تحمل نکردند و به تیم ملی سخت تاختند.

سرانجام نوبت به رویارویی تاریخی رسید. مسابقه ی میان ایران و آمریکا هیجانی گسترده به بارنشاند. پیروزی تیم ملی ایران بر تیم ملی فوتبال «ولز»، حکومتگران ایران را غره ساخت و به مخالفان تاختند. دیری نپایید که تیم ملی فوتبال ایران در برابر تیم امریکا شکست خورد و بازی را واگذار کرد هر چند بازی در خور اعتنایی به نمایش گذاشتند. در این مقطع مخالفان سیاسی حکومت ایران سخت به حکومت اسلامی تاختند و پیروزی آمریکا را همچون پیروزی خود وانمود کردند.

این مختصر نشان می دهد چنانچه در عرصه ی سیاست مواضعی اصولی و پایدار و نظری نداشته باشیم، در عمل پیرو حوادث روز بالا و پایین می شویم و در هر مقطع به نظر و نگرشی می آویزیم که چه بسا در تناقض باهم قرار بگیرند.

از این که بگذریم باید حاضر باشیم هر نظری را تا به انتها پی بگیریم و تا مقطع افراطی و چه بسا نادر و کمیاب آن نظر یا نظریه پیش برویم. هنگامی که در چنین وضعی قرار می گیریم به یاد جنگ دوم جهانی می افتم و تحول شهریور بیست. چرا مردم و سیاستمداران ایران به حمایت از رضاشاه برخاستند؟ همه باید به این پرسش، پاسخی درست بدهند. فعلاً برمی گردیم به همین مورد کنونی و رودرویی فوتبالی در قطر.

از نیمه ی دوم شهریورماه ۱۴۰۱ مردم ایران خاصه زنان و جوانان دست به اعتراض زده اند و کشته های در خور توجهی داشته اند. حکومت اسلامی می خواست با یک حرکت همه ی این جنبش اعتراض را به چالش بکشد. مردم حق داشتند در برابر چنین شگردی بایستند اما می باید از آغاز طرح مسئله را درست پی بگیرند. یکی اینکه بگویند حوزه های غیر سیاسی را حکومت حق ندارد به ابتدال بکشد و به ورطه ی دره ی سیاست روزمره بیفکند و آلوده سازد. فقدان یک موضع اصولی عرصه ی مخالفان را بالا و پایین کرد و به اعتبارشان تا حدود معینی آسیب وارد کرد. به خصوص رقص و شادمانی برآمده از شکست ایران در برابر آمریکا به میزان در خورتوجهی ناخوشایند جلوه گر شد.

حقوق بنیادی شهروندان

چند نکته

در ارتباط با یک قانون اساسی جدید برای ایران باید به نکته های متعددی توجه داشت و نظرهای روشن و بی ابهامی عنوان کرد و از گفتارهای تازه روپرنگرداند. در زیر می کوشم برخی مطالب را در میان بگذارم.

۱. اساس گفته های این رساله برجسته ساختن جایگاه «مجلس مؤسسان» است. آنچه برسر ایران آمده است به میزان در خور توجهی ناشی از تبدیل مجلس مؤسسان به مجلسی دیگر بوده است به نام مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. این مجلس نخستین «مجلس جمهوری اسلامی ایران» است که قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی راتهییه و تصویب کرد. این مجلس را به اختصار «مجلس خبرگان قانون اساسی» نامیده اند. ریاست این مجلس با حسینعلی منتظری بود و نایب رئیس آن سید محمد بهشتی بود.

این تبدیل نام آمیخته بود با اندیشه هایی متفاوت از درک و فهم متعارف از مجلس مؤسسان. حضرات پیرامون خمینی هیچ درک روشنی از مجلس مؤسسان ونحوه ی برپایی وشویه ی برگزاری آن نداشتند. تنها تصورشان این بود که یک قانون اساسی بنویسند و این امر را به عهده ی «مجلس خبرگان قانون اساسی» بسپارند. در آغاز قرار بود یک «مجلس مؤسسان» برپاشود اما به تدریج از این اندیشه فاصله گرفتند و آن را محدودکردند به یک «مجلس نگارش قانون اساسی». در نتیجه همه چیز افتاد به دست یک گروه غالب متشکل از روحانیون که خود را نیروی اصلی انقلاب ۵۷ می دانستند و نانوشته مدعی بودند می خواهند حکومتی دینی برپا کنند و یک «جمهوری اسلامی» بسازند. نه مردم از محتوای چنین حکومتی اطلاع داشتند و نه گروه های اپوزیسیون در آن مقطع نظر منسجمی ابراز می کردند. تنها برسر دو واژه مباحثی سرسری و نا روشن درگرفت. مهندس بازرگان «حکومت دموکراتیک اسلامی» می خواست و خمینی می گفت «جمهوری اسلامی» نه یک کلمه بیش، نه یک کلمه کم!! این مجلس در سال ۱۳۵۸ تشکیل شد. ۷۳ عضو داشت و سه ماه سرگرم تهیه ی قانون اساسی شد. با برگزاری ۶۷ جلسه در ۲۴ اپان ۱۳۵۸ کار خود را پایان داد. اکثریت اعضا را روحانیون شیعه تشکیل می دادند. اینان می خواستند قانون اساسی جدید را براساس دین اسلام و مذهب تشیع تدوین کنند. بدین ترتیب بدیهی می نمود که مذهب رسمی ایران مذهب جعفری اثنا عشری قرارداد شود. این امر در قانون اساسی مشروطه نیز به تصویب رسیده بود. مورد مهم و تازه ای که در این قانون اساسی به تصویب رسید اصل ولایت فقیه بود. این اصل در اساس جانشین اصل و نظام پادشاهی شد. بدین ترتیب ولایت فقیه به عنوان بالاترین مقام جمهوری اسلامی به تصویب رسید. البته این امر به همین حد پایان نگرفت. «امام خمینی» نیز. به عنوان نخستین ولی فقیه به تصویب رسید. این مجلس در مجموع متنی را همچون قانون اساسی پذیرفت که اسلامیت نظام و اصول آن را غیرقابل تغییر می دانست و به همین سان اصول جمهوری و ولایت فقیه را هم تغییرناپذیر اعلام کرد. اما از آنجا که ناچار بود راهی برای سنجش و سازگاری قوانین عادی با احکام شرعی بیابد، دستگاهی برپا کرد به نام شورای نگهبان قانون اساسی تا این مهم را به عهده بگیرد.

این مجموعه نشان می دهد چنانچه طبق توافق آغازین مجلس مؤسسان تشکیل می شد، نحوه ی انتخابات فرق می کرد و چنانچه همه ی افراد ملت از حقوق برابر برخوردار می بودند، ترکیب مجلس وشمارنمایندگان نیز چنین نمی بود.

برپایی مجلس خبرگان در ایران در فضایی آزاد و دموکراتیک شکل نگرفت. روحانیت که اهرمهای قدرت اجرایی را در اختیار داشت، می‌کوشید هرچه زودتر به یک متن قانون اساسی دست بیابد تا بتواند امیال و آرزوهای خود را از وجهه‌ای قانونی برخوردار سازد. در همان مقطع با نگارش مقاله‌ای در روزنامه‌ی «آیندگان» به این جریان و برپایی مجلس خبرگان اعتراض کردم.^{۵۸} از اینها گذشته در واقع پس از تشکیل شورای سلطنت می‌بایست همه چیز مطابق روال قانونی سامان داده می‌شد. استعفای شیخ جلال تهرانی یک عمل نادرست و خیانت به کشور به حساب می‌آید. شیخ جلال نمی‌توانست استعفای خود را به خمینی بدهد. این عمل قانون شکنی و حتی جرم محسوب می‌شود. او حداکثر می‌توانست جلسه‌ی شورا را تشیل دهد و با موافقت این شورا کنار می‌نشست. از این رو نه رفرا ندلم برگزار شده وجاهت قانونی دارد، و نه نحوه‌ی برگزاری رفرا ندلم. مردم می‌توانستند با برپایی مجلس مؤسسان و ایجاد فضایی دموکراتیک به سوی برپایی مجلس مؤسسان گام بردارند. به هر حال نظام جمهوری اسلامی خلاف سنت مشروطیت، خلاف قانون موجود و خلاف روش مشروعیت سازی قد علم کرده است. نظام جمهوری اسلامی به هیچ وجه مشروعیت ندارد. این امر را نباید با انقلاب در حال وقوع همسان دانست. اعلام انحلال شورای سلطنت، رفرا ندلم، نحوه‌ی تشکیل مجلس قانونگذاری یعنی فراهم آوردن متن پیشنهادی یک قانون اساسی اسلامی و تصویب این متن پیشنهادی توسط مردم هیچکدام از نظر حقوقی قادر به ایجاد مشروعیت برای «نظام اسلامی» نیستند.

۲. برپایی مجلس مؤسسان علی‌الاصول هنگامی یک ضرورت تاریخی به شمار می‌رود که جامعه نیازمند آرایش حقوقی تازه‌ای باشد و بخواهد این آرایش را در کسوت یک قانون اساسی به نمایش بگذارد. البته موارد متعددی هم داریم که مجلس مؤسسان نقش اصلاح قانون اساسی حاکم را ایفا می‌کند یا می‌خواهد ابهاماتی را از میان بردارد و به تفاهم حقوقی روشنی دست بیابد. به این موارد اکنون نمی‌پردازیم. بستر سازی حقوقی جدید اغلب در یک مقطع انقلابی سر بر می‌کشد و محصول وضعیت تاریخی نویی به شمار می‌رود. برای نمونه انقلاب روسیه می‌خواست با نگارش و تدوین قانون اساسی یکسره تازه‌ای به نیاز انقلابیان و جامعه‌ی انقلابی به پاسخ بنشیند. از سالها پیش مباحث گسترده‌ای در ارتباط با آرمانهای انقلاب در جریان بود تا سرانجام چکیده‌ی آنها در هیأت یک قانون اساسی انقلابی، سوسیالیستی و آینده‌نگر تجلی یافت. بدین سان می‌توان گفت مجلس مؤسسان در چنین فضایی به خواسته‌های یک انقلاب واکنش می‌کند. از نمونه‌های انقلاب فرانسه و آمریکا که الگوهای کلاسیک به شملر می‌روند می‌گذریم.

نمونه‌ی ایران تجربه‌ی به کل متفاوتی است. قانون اساسی مشروطیت به دنبال انقلابی سراسری نوشته شد و در اندک مدتی نیازمند متممی گشت. این انقلاب روی هم رفته دومتن را تولید کرد. یکی قانون اساسی کوتاه و فشرده‌ای بود که به سهم خود مهم بود و واکنشی به شمار می‌رفت به بی عدالتی و فساد مالی رژیم قاجار. پسانتر همین متمم قانون اساسی نگارش یافت که نه فقط متن پیشین را تکمیل می‌کرد، بل به سبب تجربه‌ی انقلابیون متممی نگاشته شد که به واقع بدنه‌ی اصلی قانون اساسی مشروطیت به حساب آمد. در آن موقع مباحث مرتبط با مجلس مؤسسان مانند امروز مطرح نبود. مجلس اول خود نقش مجلس مؤسسان را به دست داشت. انتقال پادشاهی قاجار به پهلوی از طریق مجلس مؤسسان با انتخابات جداگانه به همین اعتبار تحقق یافت. یعنی نخست برگزاری مجلس مؤسسان به تصویب رسید و با توجه و بر مبنای قانون اساسی موجود یعنی قانون اساسی مشروطیت پادشاهی به رضاخان پهلوی واگذار شد. این مجموعه در نوع خود بی نظیر بوده است. یکی این که انتقال قدرت در فضایی قانونی و بر مبنای قانونهای موجود تحقق یافت و دو دیگر

^{۵۸} نک. برای مجلس مؤسسان پیمان بسته بودیم. نوشته‌ی: پ. آذر (چنگیز پهلوان). آیندگان. شنبه ۲۶ خرداد ۱۳۵۸. ص. ۵.

اینکه تنها اصلاحی که صورت گرفت موضوع انتقال پادشاهی بود نه ماده ای دیگر. اصلاح حقوقی تنها به یک مورد معین محدود می شد. به اعتباری دیگر یعنی هم دگرگونی داشتیم و هم استمرار. از اینجا می خواهم تأکید کنم که مجلس مؤسسان تنها به یک صورت معین و در همه جا براساس استنباطی واحد متجلی نمی شود و سامان نمی گیرد. بسته به موقعیت تاریخی و سیاسی و بسته به درک از قانونگذاری و توانایی تفکیک گذاشتن میان قانون بنیادی و قانون تفویضی و به هر حال نیاز سیاسی به اصلاحات موردی است که می توان رسالت مجلس مؤسسان را بازشناخت. از نسخه برداری و تقلید باید پرهیخت. در واقع مجلس مؤسسان انقلابی نوعی از مجلس مؤسسان است که نیاز جامعه را به یک قانون جامع تفویضی برطرف می کند. به همین علت وفاق میان مردم یا گروه های عمده و اکثریت مردم نقشی بسزادارد. زیرا این وفاق ملی است که پشتوانه ی مجلس مؤسسان و قانون اساسی تولید شده توسط آن به شمار می رود. پس فقط مجلس مؤسسان و بازده قانونی آن که یک قانون اساسی جامع است قادر نیست وفاق ملی به بار بنشاند. امر ذهنی و همبستگی عمومی عامل مهمی است در زمینه ی جانداختن مجلس مؤسسان و بازده آن یعنی قانون اساسی. چنانچه مجلس مهندسی شده ای مانند «مجلس خبرگان قانون اساسی» را ه بیندازیم و گرایش و تمایل مردم را نادیده بگیریم، در کوتاه مدتی اعتبار هر آنچه که ساخته و پرداخته می شود، پرسش برانگیز می شود و موج نارضایی جامعه را فرا می گیرد.

در بخش «هند و فلسفه ی قانون اساسی» از قول نهری آورده ام که در «ارتباط با معنا و رسالت مجلس مؤسسان می گوید حتی اگر برجسته ترین و خردمندانه ترین حقوقدانان را کنار هم بنشانیم نمی توانند میان منافع مختلف تعادل برقرارساند و آن را قانون اساسی بنامند. این چنین رسالتی به نحوی شایسته در پرتو یک اقتدار خارجی تحقق نمی یابد. چنین کاری هنگامی تحقق می یابد که شرایط سیاسی و روان شناختی آن فراهم آمده باشند و اشتیاق و میل توده ها آن را بطلبند.»

۳. در آستانه ی برگزاری مجلس مؤسسان چند چیز مهم است. یکی واکنش درست به مسئله ی برابری شهروندان از هر دسته و گروهی که باشند. به بیان دیگر یعنی رعایت اصل شهروندی و کنار نهادن هر نوع معیاری که میان اهالی مملکت تفکیک به بار آورد. این بدان معناست که «مردم» به معنای وسیع کلمه یعنی همه ی شهروندان. البته با این حال باید به گروه هایی که احساس اقلیت بودن دارند تضمین داد که نه تنها با دیگر شهروندان برابرنند، از این گذشته نیازهای حسی و ذهنی و مادی شان نیز از توجه خاص برخوردار خواهد شد.

۴. برای آنکه بتوان به ساختار شهروندی پیشرو و فراگیری دست یافت لازم است در مجلس مؤسسان حداقل به موارد زیر توجه داشت:

الف- نخست باید تأکید داشت که شأن و کرامت انسان خدشه ناپذیر است. قدرت دولت موظف است به رعایت و حمایت از این اصل. از این گذشته همه ی شهروندان نیز باید خود را در همین ارتباط مسئول بدانند. نکته اینجا است که نه تنها دولت یعنی مجموعه ی قدرت اجرایی باید خود را پایبند بداند، بل همه ی شهروندان نیز باید مسئولیت خود را در این حوزه بپذیرند. همین نکته ی آخر است که می تواند وجهی تازه از اجرای این اصل را به نمایش بگذارد. بنابراین باید تأکید داشت که قوه ی اجرایی و همه ی مردم در مجموع خود را به رعایت حقوق بشر متعهد می دانند و به آن همچون بنیاد جامعه های بشری می نگرند و استقرار صلح و عدالت را بر چنین پایه هایی می طلبند.

این نگرش در ضمن ایجاب می کند همه ی قانون گذاریها باید با رعایت چنین اصلی به اجرا دربیانند. ب- هرکس یعنی هر شهروندی حق دارد شخصیت خود را آزادانه شکوفا سازد بی آنکه به حقوق دیگران آسیب وارد سازد و نظم متکی بر قانون اساسی را خدشه دار سازد.

پ- هر کس حق دارد زندگی خود را به نحوی که می پسندد سامان دهد. از این رو آزادی زیستی فرد خدشه ناپذیر است. تنها به حکم قانون می توان در این زمینه وارد شد آن هم به قصد پاسداری. قانون اساسی باید آزادی زیستی را پاس بدارد و ارج بنهد.

ت- همه ی انسانها در برابر قانون برابرند. دولت باید برابری زنان و مردان را به اجرا درآورد. ث- هیچ کس را نمی توان به علت جنسیت یا خاستگاهش، نژادش، زبانش، موطنش، باورهایش، جهان بینی دینی یا سیاسی اش محروم ساخت یا بر دیگران مرجح ساخت. به همین سان نمی توان هیچ کس را به سبب معلولیتش از زیست و فعالیت اجتماعی محروم کرد. ث- آزادی اعتقاد، آزادی وجدان، آزادی باوردینی و تعلق خاطر به هرنوع جهان بینی، خدشه ناپذیر است.

ج- همگان حق دارند اعمال دینی خود را آزادانه پی بگیرند.

چ- هیچ کس را نمی توان خلاف وجدانش وارد خدمت مسلحانه ی نظامی (= ارتش) کرد. تبصره- خدمت مسلحانه نظامی و معافیت از آن نیازمند قانونی جداگانه است اما اصل بر این است که هر فرد باید بتواند از خانواده و جامعه اش به هر طریق ممکن دفاع کند.

ح- هرکس حق دارد عقیده اش را در گفتار، نوشتار و به صورت تصویر، آزادانه به بیان درآورد و پخش کند و از همه ی منابع موجود بهره بجوید.

خ- دولت موظف است همه ی افراد و شهروندان را در برابر ترور شخصیت از هرکس و هرگروهی که باشد حفظ کند و از حیثیت و شخصیتشان دفاع کند و تروریستان را به مجازات برساند.

د- همه ی شهروندان حق دارند انجمنها، کانونها و اتحادیه هایی تشکیل دهند. تشکیل دستجات و اتحادیه ها و تشکلاتی که مخالف تفاهم ملی و قومی و مردمی و نظم برآمده از قانون اساسی باشند، نباید از آزادی عمل برخوردار گردند.

چنین اندیشه هایی و البته بسیاری موارد دیگر باید در آستانه ی برپایی مجلس مؤسسان در جامعه به بحث گذاشته شوند و نامزدهای نمایندگی در مجلس مؤسسان نسبت به آنها وضع بگیرند تا مردم بتوانند آرای خوی را آگاهانه به صندوق رأی بریزند. مجلس مؤسسان در واقع پیش از برپایی در فضای فکری اندیشیده ای پا به هستی می گذارد. اینجاست که مجلس مؤسسان اهمیت می یابد و قانون اساسی مورد بحث متأثر از فضای فکری غالب شکل می گیرد. تصور عامیانه این است که مجلس مؤسسان وقتی تشکیل می گردد از بدیهیات و در بستری نیندیشیده شروع به کار می کند. به خصوص در جامعه ای استبدادی که فاقد سازمانهای سیاسی تاریخی باشد معلوم نیست چه کسانی و چه سازمانهایی چارچوب فکری مجلس را رقم می زنند. مؤسسان که متکی به مردم است باید به مردم فرصت دهد عقاید خود را بپرووراندند. این امر نیاز به وقت اضافی ندارد، بل قدرت جانشین استبداد و قوه ی اجرایی دوره ی گذار باید مسائل را به بحث بگذارد تا مردم بتوانند درست ببینند و درست رأی بدهند.

از اینها گذشته مجلس مؤسسان باید حول و حوش یک محور اساسی سازماندهی شود. این محور اساسی در ارتباط با ایران چیزی نیست مگر اصل شهروندی. جامعه ی ملی ایران باید پیرامون اصل شهروندی شکل بگیرد. بنابراین اصل شهروندی همه با هم برابرند و هیچ معیاری نمی تواند کسی را برتر از دیگران بداند. دین، قومیت، زبان، تبار، نژاد، ثروت، اکثریت کمی و چیزهای دیگر همه در پرتو اصل شهروندی رنگ می بازند. برابری اساس جامعه ی آینده ی ایران را تشکیل می دهد. تمام مردم و همه ی ساکنان ایران تنها به اعتبار شهروند بودن می توانند در امور کشور شرکت بجویند و نظر بدهند. شهروند کسی است که تبعه ی ایران است.

چند نکته ی دیگر

= همه ی ایرانیان باید حق داشته باشند گردهم آیند و بی آنکه نیاز به اجازه داشته باشند آزادانه و بی سلاح جمع شوند. تنها هنگامی که در فضای آزاد و فضاهای عمومی دور هم می آیند باید بر اساس

قانون جداگانه ای مراتب را به آگاهی مقامات مسنول برسانند و در صورت لزوم تقاضای اجازه ی تجمع نیز بکنند.

= همه ی ایرانیان حق دارند اتحادیه ها؛ انجمنها ، کانونها و جامعه هایی بنانهند و در راه تحقق ارمانهای این تشکلات مطابق قانون دست به فعالیت بزنند. فعالیتهای این گروه بندیها نباید خلاف قانون مجازات و نظم قانون اساسی باشد.

= همه ی ایرانیان حق دارند محل اقامت، کار و آموزش و فعالیتهایشان را آزادانه انتخاب کنند . هیچ محدودیت و منعی در این زمینه مجاز نیست مگر در موارد خاص و معینی به حکم قانون .
=هیچکس را نمی توان وادار به کار اجباری کرد مگر در موارد معینی به حکم قانون و به قصد جبران محرومیت قانونی.

= مسکن در اساس خدشه ناپذیر است . ورود به مسکن هر شهروندی تنها براساس قانون و حکم دادگاه ممکن می شود یا به قصد جلوگیری از خطرات بلافصل مانند آتش سوزی؛ زلزله و مانند هایشان.

=مالکیت موظف می کند مالک را به رعایت مواردی که به سود عامه و جامعه باشد.

= سلب مالکیت تنها در موارد خاص به قصد ایجاد رفاه برای عموم ممکن می شود.

=تعقیب شدگان سیاسی حق دارند تقاضای پناهندگی کنند. این چنین موردی باید با رعایت حوزه ی تمدن ایرانی و پیشینه ی ایرانیاتی که ناچار شده اند به سبب حضور حکومت اسلامی در کشورهای دیگر زندگی کنند،تنظیم شود.

=هرگونه اقرار و گفته ای بر اثر شکنجه فاقد ارزش است. شکنجه گر و آمر شکنجه تحت پیگرد قانونی قرار می گیرند . قانون اساسی و قانونهای مبتنی برآن باید به این نکته به طور کامل و توصیفی نیز پردازند.

=مجلس مؤسسان باید نگرشی تمدنی به قانون اساسی بدهد و از این راه نه تنها تمدن ایرانی را به عنوان وجه مشخصه ی قانون اساسی پیروراند، بل باید بتواند نگرشی تمدنی نیز در سراسر این قانون اساسی و مباحثات آن بپراکند. این امر مهمترین وجه مباحثات این مجلس مؤسسان خواهد بود.

= ما به خصوص از شهریور ۱۴۰۱ به این سو در دوران عصر خودانگیختگی نوین قراردادیم. باید خصوصیات و دلبستگیهای مردم خود را ارج بنهیم. جوانان ایران نیروی اصلی این عصر به شمار می روند و می خواهند جامعه ی ایران را از نوبسازند. مجلس مؤسسان باید بتواند به این ویژگیها دلبستگی نشان دهد و آرایش حقوقی مناسبی را رقم بزند. این مجلس نه تنها اصل شهروندی را می آراید، بل به حوزه ی تمدن ایرانی توجه می کند و ایران نوین را برخوردار می سازد از سامان حقوقی تازه ای که در تکمیل انقلاب مشروطیت سربرمی افرازد. استمرار فرهنگی، حقوقی و اجتماعی و اقتصادی ایران در پرتو نگرشهای تازه ای تحقق می یابد که بقای ایران را هدف می گیرد. به دنبال انقلاب مشروطیت و نظام تجددخواه پهلوی، در این مقطع باید بتوان به ایران همچون یک تمدن نگریست. از این رو می توان گفت مجلس مؤسسان جدید رسالت تاریخی ویژه ای دارد که در تاریخ ایران یکه و بی همتاست. کاستیها و نارساییهای گذشته را باید پشت سرگذاشت و بر آنها غلبه کرد. نوجوییهای ما قدرت فرهنگ ما را به نمایش می گذارد. همبستگی فرهنگی و تقویت پیوندهای ما در جهان کنونی ضامن بقای ماست در کنار تمدنهای دیگر.

= آیا جوانان (پسر و دختر/مرد و زن) از جنبش اعتراض عبور کرده و به مرحله ی جنبش انقلابی رسیده اند؟ این پرسش هم جنبه ای نظری دارد و هم خصلتی عملی.

چه موقع از یک جنبش اعتراض عبور می کنیم و به مرحله ی انقلاب می رسیم؟ به یک اعتبار جنبش اعتراض تا وقتی که دگرگونی بنیادی گسترده ای را هدف نگیرد هنوز جنبشی انقلابی نیست. این سخن فاقد دقت لازم است. وقتی جنبش اعتراض با بدیهی ترین خواسته ها ریشه های نظام

سیاسی را دستخوش بحران می سازد در عمل به انقلاب یعنی دگرگونی بنیادی نزدیک شده است. شعار های جنبش اعتراضی در ایران از آغاز چنین هدف و چنین خصلتی داشته اند. در این صورت مرز میان اعتراض و انقلاب به یک مویسته است. رژیم می که حصار دور خود می کشد و هر نوعی از دگراندیشی را کفر می داند و بنیادبرانگیز قلمداد می کند در عمل مرز میان اعتراض و انقلاب را می شکند و تداخل به بار می نشاند. آزادی پوشاک متعارف یا به بیان دیگر مخالفت با حجاب اجباری عملی انقلابی نیست. در بدیهی ترین مراحل حقوق بشر قرارداد. اما چنانچه رژیم وقت این امر را به ناموس خود تبدیل کند در این صورت در عمل خود همین خواسته ی متعارف را به یک امر انقلابی و ناموسی تبدیل می کند. بنابراین در چنین چارچوبی با یک معضل یا مسئله یا جلوه ای فرهنگی دست به گریبان می شویم. جمهوری اسلامی از حجاب، بن بست مرگبار ساخت و عبور از آن را تجاوز به ناموس خود عنوان کرد. از این روست که خط قرمز هر رژیم امری فرهنگی محسوب می شود که به نوبه خود به مرز انقلاب یعنی دگرگونی بنیادی نزدیک می شود. چنانچه همین امر را بشکافیم می بینیم جوانان و به خصوص زنان جوان ایران خواسته هایشان همه مرز شکن به حساب آمده اند و تبدیل به امر انقلابی شده اند. در اینجا با ابزار تولید و مالکیت ونیروی کار روبه رو نیستیم، بل با رفتارها و ارزشهایی سروکار داریم که به مرور زمان هویت ساز و هویت شکن شده اند برای گروه های معین ؛ دست اندازی به این ارزشها و دگرگونی آنها خودبخود عملی انقلابی محسوب می شوند. یعنی از اعتراض می گذریم و به مرحله ی دگرگونی می رسیم که با پایه های قدرت سروکار دارند و در نهایت تغییر و جابجایی به بار می نشانند. در چنین نگرشی تضاد میان نظامهای ارزشی می توانند انقلاب به بار بنشانند.

انقلاب به یک معنا یعنی جابجایی ارزشها، در یک کلام یعنی نظام ارزشها. هر انقلابی نظام ارزشی متفاوتی را پی می گیرد و به بار می نشاند. در انقلاب نظام ارزشهای جاری به چالش کشیده می شود و توده ها و نخبگان یا بخش بزرگی از نخبگان نزدیک به قدرت به گونه ای گسترده از استقرار نظام ارزشی تازه به دفاع برمی خیزند.

در جامعه ی امروز ایران جوانان حامل اصلی نظام ارزشی جانشین هستند. نظام ارزشی حکومتی و مستقر را کنار می زنند، نفی می کنند و نظام ارزشی خود را جار می زنند. همین امر در اساس خصلتی انقلابی یافته است. مردم یعنی توده ی مردم با جوانان همدلی نشان می دهند هر چند که هنوز همه عرصه ی خیابان را برنگزیده اند. در چنین مقطعی ما فضایی انقلابی داریم که اکثریت بزرگی آن را می پسندند، در سکوت و در پنهان یا در گفتار روزانه و در علن به حمایت از آن برمی خیزند. بدین سان می بینیم انقلاب ۵۷ به تدریج صحنه را می باز و در معرض شست و شو و پاک شوندگی قرار می گیرد. حتی اگر این انقلاب کنونی بزرگ فرهنگ – محور جانیفتد ، در عمل بنیادهای رژیم مستقر را سست گردانیده و در انتظار تحولی یکسره متفاوت از سیاست و فرهنگ جاری به افقی متفاوت دل بسته است.

این رویکرد و این تحول در نوع خود کم نظیر است. از جنبش عمومی خودانگیخته رسیده ایم به جنبش اعتراض و از جنبش اعتراض در آستانه ی جنبش انقلاب ارزشی قرار گرفته ایم و حالا در مرحله ی دست اندازی به انقلاب سیاسی و فرهنگی واقع شده ایم. وقفه ای که در تحول و تکامل انقلاب مشروطه پیش آمد، اکنون با بازگشت به اصل خود به مدد نوآرایی و نوسازی ساختارهای تجدد و اتکای به فرهنگ و تمدن ایرانی، چشم انداز دورانسازی را ترسیم می کند.

امروز در جامعه ی ایران نوعی وفاق شکل گرفته است که به طور عمده «نظام» یعنی قدرت حاکم را نمی پسندد و در اساس خواستار جانشینی آن است. ایرانیان می دانند چه می خواهند هر چند در مواردی همانندیشی ندارند، اما درست و دقیق می دانند چه نمی خواهند. آنچه می خواهند گذار از این نظام است و آنچه نمی خواهند همین نظام است. این سیمای فکری در طی سالهای پس از ۵۷ سامان یافته است.

... ناتمام...

Discourses on:

Constituent Assembly

Philosophy of Constitution

Eradication of Revolution through Revolution

Protest & Revolution

By Dr Changiz Pahlavan

Andisheh/IRAN

February 2023

Esfand 1402

