


فصلنامه مسائل حکمرانی

# قانون اساسی

شماره ۳ | بهار ۱۴۰۵

بسمـــــــــ الله
الرحمن الرحيم

# فصلنامهٔ مسائل حکمرانی

پرونده:

## قانون اساسی

شماره ۳ | بهار ۱۴۰۵




**صاحب امتیاز:**
مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

**مدیر مسئول:** بابک نگاهداری

**زیر نظر شورای علمی**

**رئیس شورای علمی:** مهدی عبدالحمید

**سردبیر:** توحید اسماعیل‌پور

**دبیر تحریریه:** اسماعیل نوده فراهانی

**مدیر اجرایی:** حامد جواهری

**گرافیک و صفحه‌آرایی:** محمد ندیری



**هیأت تحریریه این شماره:**
محمدهادی‌محمودی
اسماعیل‌نوده‌فراهانی
غلامحسین‌الهام
حسین‌کچویان
محمدجوادخضرایی
مارکوگلدونی
محمدرضاهدایتی
علیرضارعنائی
حسین‌میرزائی
محسن‌سعیدی
ابراهیم‌دهنوی
توحیداسماعیل‌پور



**مطالب و دیدگاه‌های ارائه‌شده در این نشریه صرفاً بازتاب نظر نویسندگان و مصاحبه‌شوندگان بوده و لزوماً بیانگر دیدگاه رسمی دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس نیست. مسئولیت صحت و اعتبار محتوای منتشر شده بر عهده نویسندگان است و دفتر مطالعات حکمرانی هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال آن نمی‌پذیرد.**



## سرمقاله

۸ | **باید از قانون اساسی دفاع کرد!** | توحید اسماعیل‌پور

## یادداشت‌ها

۱۸ | **قانون اساسی، حاصل خون است** | حسین کچویان

۳۸ | **تأملاتی پیرامون قانون اساسی؛ سند مکتوب تولد عهدی تازه** | اسماعیل نوده فراهانی

۵۸ | **فراتر از قربانی شدن: در مورد ارتباط ماندگار فداکاری سیاسی** | مارکو گلدونی

۹۰ | **فصل‌الخطاب؛ تأملی بر مفهوم «قانون اساسی»** | محمدرضا هدایتی

۱۰۰ | **بی‌نظمی خودانگیخته؛ تأملی در باب ضرورت قانون اساسی، تنظیم‌گری و نهادها** | علیرضا رعنائی

۱۰۸ | **تغییرات مکرر و پرهزینه قدرت و قانون اساسی در فرانسه** | حسین میرزائی

۱۳۰ | **رویکرد انتقادی به «قانون اساسی گرایی در صدر مشروطه و موانع آن از منظر سید جواد طباطبایی»** | محسن سعیدی

۱۴۰ | **فصل‌الخطاب؛ تأملی بر مفهوم «قانون اساسی»، با نگاهی بر رساله‌ی آموزه‌ی اساس کارل اشمیت** | ابراهیم دهنوی

## گفت‌وگو

۱۵۱ | **قانون اساسی در میدان عمل** | گفتگو با دکتر غلامحسین الهام

سرمقاله

# بـایـد از قـانـون اسـاسـی دفـاع کـرد!



**توحید اسماعیل‌پور**

مدیرگروه مطالعات بنیادین حکومتی مرکز پژوهش‌های مجلس

دفاع از قانون اساسی، الزامی اجتناب‌ناپذیر برای پاسداری از سیاست است؛ مشروط بر آنکه این دفاع را نه با صیانت از جزمیت ارتدوکسی متن موجود و نه با تقدیس ساختارهای مستقر آن یکسان انگاریم. قانون اساسی بر خلاف هنجارهای حقوقی عادی، که صرفاً درونِ یک نظامِ مفروض به تنظیم رفتارها و تعاملات کارگزاران می‌پردازند، متضمّن «مقامِ تأسیس» است. این سند، تجلی‌گاه آن لحظه‌ی سرنوشت‌سازی است که در آن «ملت» به مثابه‌ی یک فاعلِ سیاسی خودآگاه بر صحنه ظاهر می‌شود و با تکیه بر اراده‌ی جمعی، چارچوب بنیادین نسبت خویش با اقتدار، آزادی و نظم مشترک را پی‌ریزی می‌کند.

از همین‌رو، قانون اساسی نه آیین‌نامه‌ای توسعه‌یافته برای حکمرانی، بلکه صورت‌بندی هستی‌شناسانه‌ی آن نظمی است که تمامی قوای دیگر، قوامِ خود را از آن وام می‌گیرند. از مسائل اصلی در مواجهه با چنین متنی، نحوه‌ی مواجهه

با شأن تأسیسی آن است. مسأله‌ی بنیادین اینجاست که آیا می‌توان تغییر در این میثاقِ متعالی را به سطحِ راهکارهای تقلیل‌گرایانه، تدبیرهای اداری برای برون‌رفت از تنگناهای بروکراتیک، یا مصلحت‌اندیشی‌های زودگذرِ سیاسی فروکاست؟ ایستادگی بر سرِ بنیان قانون اساسی، در واقع مقاومتی است در برابر تبدیل «سیاست تأسیسی» به «سیاست روزمره»؛ تمایزی که اگر نادیده گرفته شود، قانون اساسی دیگر نه میثاق بنیادین یک ملت، که ابزاری در خدمت مدیریت روزمره‌ی قدرت و اداره خواهد بود.

**بنیاد قانون اساسی؛** از منظر بنیادی‌ترین بصیرت‌های سنت قرارداد اجتماعی، قدرت سیاسی صرفِ آنکه برقرار شده، یا توانسته است اطاعت را تحمیل کند، هنوز مشروع نشده است. اختلاف هابز، لاک و روسو در تبیین منشأ و غایت نظم سیاسی اندک نیست؛ یکی بیش از همه دل‌مشغول امنیت است، دیگری بر صیانت از حقوق و رضایت حکومت‌شوندگان تأکید می‌کند، و سومی مسأله‌ی خودآیینی و اراده‌ی عمومی را در کانون می‌نشاند. با این همه، وجه مشترک آنان در همین نکته‌ی تعیین‌کننده نهفته است که اقتدار سیاسی باید بتواند نسبت خود را با کسانی که بر آنان حکم می‌راند، توضیح دهد. نظم سیاسی زمانی از مرتبه صرفِ غلبه فراتر می‌رود که بتوان آن را در پیوند با اراده، رضایت، یا خود قانون‌گذاری اعضای جامعه فهم کرد. اینجاست که قانون اساسی ضرورت می‌یابد.

در واقع، قانون اساسی را باید صورت متراکم و نهادی‌شده‌ی همین نیاز به توجیه دانست. جامعه در قانون اساسی فقط با

واقعیت حکومت و حکمرانی مواجه نمی‌شود، بلکه می‌کوشد مبنا، حدود و صورت اعمال آن را تعیین کند. قانون اساسی بدین معنا، نه صرفاً مجموعه‌ای از قواعد عالی، بلکه نحوه‌ای از پاسخ‌گوییِ قدرت به پرسش مشروعیت است: قدرت از کجا می‌آید، تا کجا می‌تواند پیش برود، و در برابر چه اصولی باید مقید بماند. بنابراین، اهمیت قانون اساسی در آن است که اطاعت سیاسی را از سطح انقیاد صرف بیرون می‌کشد و آن را به مسأله‌ای مربوط به بنیان هنجاری نظم مشترک بدل می‌کند. اما اگر قانون اساسی چنین صورت‌بندی بنیادینی از نظم سیاسی است، آنگاه پرسش تعیین‌کننده این خواهد بود که چه کسی حق تأسیس آن را دارد؟

**قوه‌ی مؤسس؛** می‌توان با این نظرگاه سیس[1] همراهی کرد که «ملت» پیش از نهادهای حکومت قرار دارد و هیچ‌یک از قوای مستقر نمی‌توانند منشأ اعتبار خود باشند؛ زیرا خودِ آنان تنها در پرتو اراده‌ای پیشینی و برتر پدید می‌آیند که باید آن را «قوه‌ی مؤسس[2]» نامید. تمایز میان «قوه‌ی مؤسس» و «قوه‌ی/ قوای تأسیس‌شده[3]» دقیقاً در همین نقطه معنا پیدا می‌کند: اولی به قدرتی اشاره دارد که نظم سیاسی را بنیان می‌نهد، و دومی به نهادها و مقاماتی که فقط درون آن نظم و بر اساس آن عمل می‌کنند. قانون اساسی، در این چارچوب، اثر قدرتی بنیادگذار است که امکان حقوقی و سیاسیِ خود حکومت را پدید می‌آورد[4].

1. Emmanuel Joseph Sieyès
2. Pouvoir constituent
3. Pouvoir constitué
۴. سی‌یس، امانوئل ژوزف. (۱۳۸۸). طبقه سوم چیست (صالح نجفی، مترجم). گام نو.

اهمیت این تمایز صرفاً مفهومی نیست، بلکه پیامدی مستقیم برای فهم نسبت نهادهای مستقر با قانون اساسی دارد. قوایی که اعتبارشان را از قانون اساسی می‌گیرند، نمی‌توانند با همان منطقی که مسائل جاری حکمرانی را حل‌وفصل می‌کنند، در سندی تصرف کنند که سرچشمه‌ی مشروعیت خودشان است. هرگاه بازنگری در قانون اساسی از سطح قوه‌ی مؤسس و تأمل عمومی جدا شود، مرز میان قوه‌ی مؤسس و قوای تأسیس‌شده مخدوش می‌گردد و شأن قانون اساسی آسیب می‌بیند.

البته این استدلال تنها زمانی استوار می‌ماند که از خطر مصادره‌ی نام ملت نیز غافل نشویم. هیچ قدرت مستقر یا معترضی حق ندارد اراده‌ی خاص خود را بی‌واسطه با اراده‌ی عمومی یکی بگیرد و از این رهگذر، خواست خویش را در هیأت قوه‌ی مؤسس بازنمایی کند. ارجاع به ملت، اگر از رهگذر سازوکارهای معتبر و تأمل عمومی نگذرد، می‌تواند خود به پوششی برای استیلا بدل شود.

**تأسیس به‌مثابه‌ی کنش مشترک ملی؛** اگر قانون اساسی از «مقام مؤسس» برمی‌خیزد و نه از سازوکارهای مستقرِ حکومت، هنوز یک گام توضیحی باقی است: این «تأسیس» از حیث سیاسی و انسانی دقیقاً چیست؟ خطر آن است که تأسیس را صرفاً به معنای وضع یک متن، تعیینِ صلاحیت‌ها، و طراحیِ معماری نهادی فروبکاهیم؛ گویی با یک تصمیم حقوقی-هرچند عالی‌رتبه-جهانی مشترک به‌طور خودکار پدید می‌آید. حال آنکه لحظه‌ی تأسیس، پیش از آنکه صورت حقوقی پیدا کند، رخدادی در سطح تجربه‌ی سیاسی است: لحظه‌ای که در آن یک «ما»ی جمعی به

صحنه می‌آید، خود را به‌مثابه‌ی فاعلِ آغازگر بازمی‌شناسد، و امکانِ زیست مشترک را در افقی تازه تعریف می‌کند. لحظه‌ای که در موقف و موقع انقلاب ناب‌ترین نمود را دارد.

بنیان‌گذاری نه صرفاً صدور فرمان یا اعمال اراده‌ی حاکم، بلکه ظهور کنش مشترک و آغازگری سیاسی است؛ لحظه‌ای که آزادی نه به‌منزله‌ی رهایی فردی، بلکه به‌عنوان ظرفیت عمل جمعی در فضای عمومی تجربه می‌شود. از این منظر، تمایز قانون اساسی با سازوکارهای عادی حکومت در این است که اولی به لحظه‌ای بازمی‌گردد که جامعه می‌کوشد «جهان مشترک» خود را بنیاد نهد، نه فقط آن را اداره کند. بنابراین، دفاع از قانون اساسی-و نیز بحث از تغییر آن- باید متناسب با همین شأن باشد: در سطحی که پرسش از آغاز، مشروعیت، و امکان کنش مشترک را زنده نگه می‌دارد.

در این افق، قدرت پیش از آنکه ابزار اجبار یا انباشت وسایل سلطه باشد، حاصل کنش مشترک انسان‌ها در فضای عمومی است؛ قدرت از جایی پدید می‌آید که انسان‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند، عمل می‌کنند، ابتکار می‌ورزند و جهانی مشترک را به میان می‌آورند. از همین رو، «آغاز» به تعبیر آرنت[1] صرفاً لحظه‌ای زمانی نیست، بلکه گشایش امکانی سیاسی است؛ امکانی که در آن آزادی به صورت توانِ شروع‌کردن، مشارکت‌کردن و ساختن نظمی مشترک تجربه می‌شود[2]. اگر چنین باشد، مسأله‌ی اساسی هر لحظه‌ی تأسیسی، آن است که این قدرتِ برآمده از کنش جمعی چگونه می‌تواند پس از فوران اولیه از میان نرود و به

1. Hannah Arendt

۲. آرنت، هانا. (۱۴۰۲). انقلاب (عزت‌الله فولادوند، مترجم). خوارزمی.

سرعت در خشونت محض مستحیل نشود، یا در ماشینِ دولت حل نگردد.

از این منظر، قانون اساسی در بهترین معنای خود تلاشی است برای تثبیت نهادی قدرتی که در لحظه‌ی تأسیس پدیدار شده است؛ و نه برای خاموش‌کردن آن، بلکه برای دوام بخشیدن به آن در صورت‌های پایدار. تجربه‌ی انقلاب‌ها نیز دقیقاً همین دشواری را آشکار می‌کند: مسأله فقط واژگون کردن نظم پیشین نیست، بلکه حفظ آزادی و نیز معنا و مسیر زاده‌شده در لحظه‌ی آغاز، در قالب نهادهایی است که بتوانند آن را حمل کنند بی‌آنکه خفه‌اش سازند. به این معنا، قانون اساسی نباید مقبره‌ی لحظه‌ی تأسیس شود، بلکه باید حافظ امکانِ دوام آن در صورت نهادین باشد. ارزش آن نیز دقیقاً در همین نسبت سنجیده می‌شود: اینکه آیا می‌تواند جهان مشترکی را، که کنش سیاسی گشوده است، به نظمی پایدار و در عین حال باز برای مشارکت شهروندان تبدیل کند یا نه.

باید به صراحت تأکید کرد که دفاع از «شأن تأسیسی» قانون اساسی، هرگز به معنای تقدیس متن موجود یا دعوت به جمود و سکون نیست؛ قانون اساسی زنده، متنی است که باید بتواند خود را در آیینه‌ی تغییرات تاریخی بازتعریف کند. اما میان «تغییر برخاسته از تأمل عمومی» و «تغییر ناشی از مصلحت‌های مقطعی»، شکافی عمیق نهفته است. نقد تغییرات شتاب‌زده، نفی اصلاح نیست؛ بلکه مقاومتی است در برابر «عادی‌سازی» دست‌بردن به بنیادهای نظم سیاسی.

تغییر در قانون اساسی را نمی‌توان هم‌عرض تصمیمات اجرایی

یا رقابت‌های کوتاه‌مدت قدرت فهمید. هنگامی که بازنگری در آن صرفاً به ضرورتی مقطعی فروکاسته شود، تمایز میانِ «اراده‌ی ملت» و «مصلحت دولت» یا «اراده‌های ملت‌نما» تیره می‌شود و شأن تأسیسی سند زیر بار روزمرگی‌ها دفن می‌گردد. حال آنکه تغییر معنادار، فرآیندی است که باید به همان سطح از تأمل و اراده‌ی جمعی بازگردد که تأسیس اولیه‌ی آن را طلب می‌کرد.

اما تثبیت نهادی این لحظه‌ی آغازگر، صرفاً با ارجاع به تجربه‌ی سیاسی ممکن نیست؛ نیازمند سازوکاری است که برتری و دوام آن را در نظام حقوقی نیز تضمین کند.

**تضمین نهادی؛** کِلسِن[1] برای استمرار و حیات نهادی قانون اساسی با طرح «سلسله‌مراتب هنجارها»، آن را در رأس هنجارهای مثبت نظام حقوقی قرار می‌دهد؛ هنجاری که اعتبار خود را از «هنجار بنیادین» مفروض می‌گیرد و تمامی قوانین عادی از آن سرچشمه می‌گیرند، به‌گونه‌ای که هیچ قاعده‌ای در نظام حقوقی نمی‌تواند با آن در تضاد باشد. از منظر او، بدون این تضمین حقوقی، قانون اساسی در حد یک بیانیه‌ی سیاسی نمادین فروکاسته می‌شود، که هر یک از قوای مستقر می‌تواند به آسانی آن را دور بزند یا نادیده بگیرد. بنابراین، نظارت بر قانون اساسی و صیانت از برتری آن، نه یک تشریفات اداری، بلکه ضرورتی است برای حفظ انسجام نظم سیاسی.

با این‌همه، نباید دچار این توهم شد که تضمین صرفاً حقوقی یا سازوکارهای نظارتی دادگاه‌ها یا نهادهای متولی قانون اساسی، به‌تنهایی کفایت می‌کند. کلسن خود نیز تصدیق می‌کرد که

1. Hans Kelsen

قانون، نظامی از هنجارهاست، اما مشروعیت این نظام در نهایت به همان «لحظه‌ی تأسیس» بازمی‌گردد. تضمین حقوقی، شرط لازم برای جلوگیری از هرج‌ومرج و خودکامگی روزمره است، اما شرطِ کافی نیست؛ چرا که هیچ دادگاه یا مکانیسم هنجاری، فارغ از میزان استقلال آن‌ها، نمی‌تواند جای خالی «مشروعیت تأسیسی» و مشارکت زنده و مستمر مردم را پر کند. اگر پیوند میان قانون اساسی و اراده‌ی عمومی گسسته شود، حتی سفت‌وسخت‌ترین تضمین‌های حقوقی نیز به پوسته‌ای بی‌جان تبدیل خواهند شد که زیر فشار بحران‌های سیاسی به‌راحتی در هم می‌شکنند. بنابراین، دفاع از قانون اساسی، از درون دالان‌های حقوقی آغاز می‌شود، اما در ساحت سیاست عملی به پایان می‌رسد[1].

**دفاع از چه چیزی؟** آری، باید از قانون اساسی دفاع کرد؛ اما نه از آن رو که هر متن موجودی ورای نقد است، و نه بدان سبب که نهادهای مستقر بتوانند پشت نام آن برای تثبیت موقعیت خود پناه بگیرند. دفاع از قانون اساسی، در معنای دقیق کلمه، دفاع از شأن تأسیسی آن است؛ یعنی دفاع از آن سطحی از حیات سیاسی که در آن یک جامعه می‌کوشد نسبت خود را با قدرت، آزادی، عدالت و نظم مشترک به‌گونه‌ای بنیادین تعیین کند. قانون اساسی، اگر به این معنا فهمیده شود، صرفاً مجموعه‌ای از قواعد توزیع صلاحیت یا فنون مهار قدرت نیست، بلکه ترجمان نهادی لحظه‌ای است که در آن اراده‌ی عمومی می‌کوشد برای زیست جمعی خود صورتی پایدار بیافریند، قدرت را در حدودی معین

۱. کلسن، هانس. (۱۴۰۲). نظریه حقوقی ناب: مدخلی به مسائل نظریه حقوقی (اسماعیل نعمت‌اللهی، مترجم). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقید سازد، آزادی را از وضعیت انتزاعی به ضمانتی سیاسی بدل کند و افق منافع عمومی را از دل تعارض نیروها بیرون بکشد.

با این همه، چنین دفاعی فقط آنگاه معنا دارد که قانون اساسی هنوز با وعده‌ی مؤسس خود نسبت داشته باشد و تغییر آن نیز در همان تراز از تأمل، اراده، مسئولیت و مشارکت سیاسی فهمیده شود. از این رو، دفاع از قانون اساسی دفاع از جمود نیست؛ همان‌گونه که اصلاح آن نیز نام دیگری برای ابتکارهای شتاب‌زده یا انطباق با خواسته‌های موسمی و بخشی نیست. هرگاه سیاست اساسی به زبان کارآمدسازی صرف ترجمه شود، گوهر تأسیسی آن از دست می‌رود.

آنچه باید از آن دفاع کرد، بیش از هر متن معین، این حقیقت است: بنیاد نظم سیاسی به لحظه‌ی تأسیس آن و لحظه‌ی تأسیس به اراده‌ی جمعی ملت گره خورده است. امری که بیش از همه در زمانه‌ی انقلاب‌های اصیل ظهور می‌یابد.

# یادداشت‌ها

**قانون اساسی، حاصل خون است** | حسین کچویان

**تأملاتی پیرامون قانون اساسی؛ سند مکتوب تولد عهدی تازه** | اسماعیل نوده فراهانی

**فراتر از قربانی شدن: در مورد ارتباط ماندگار فداکاری سیاسی** | مارکو گلدونی

**فصل‌الخطاب؛ تأملی بر مفهوم «قانون اساسی»، با نگاهی بر رساله‌ی آموزه‌ی اساس کارل اشمیت** | محمدرضا هدایتی

**بی‌نظمی خودانگیخته: تأملی در باب ضرورت قانون اساسی، تنظیم‌گری و نهادها** | علیرضا رعنائی

**تغییرات مکرر و پرهزینه قدرت و قانون اساسی در فرانسه** | حسین میرزائی

**رویکرد انتقادی به «قانون‌اساسی‌گرایی در صدر مشروطه و موانع آن از منظر سیدجواد طباطبایی»** | محسن سعیدی

**عقل مشترک و حقوق اساسی** | ابراهیم دهنوی

# قانون اساسی، حاصل خون است

## مروری بر دیدگاه‌های دکتر کچویان پیرامون قانون اساسی

دکتر حسین کچویان عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو سابق شورای عالی انقلاب فرهنگی است. دیدگاه وی درباره‌ی قانون اساسی از سه جهت قابل توجه است: ۱- تجربه‌ی زیسته و درک عمیق او از سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی و تحولات فرهنگی-سیاسی و اقتصادی-اجتماعی جامعه ایرانی طی پنج دهه‌ی گذشته، ۲- آشنایی نزدیک او با گروه‌های اجتماعی-سیاسی و جریان‌های علمی-معرفتی گوناگون در ادوار مختلف، ۳- طرح ماهیت قانون اساسی از منظر



**دکتر حسین کچویان**

عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

جامعه‌شناختی؛ به مثابه‌ی رویکردی کمتر شناخته‌شده، اما گریزناپذیر. از این منظر، شناسایی و معرفی دیدگاه ایشان از اهمیت بالایی برخوردار است. در عین حال، مهیا نبودن امکان انجام مصاحبه‌ای اختصاصی با ایشان، سبب گردید تا استخراج دیدگاه وی از خلال مصاحبه‌ها، گفتگوها و نشست‌های مرتبط در دستور کار این نوشتار قرار گیرد.

برجسته‌ترین نکات این نوشتار -دستِ‌کم در نگاه نخست- به شرح زیر است:

**۱. قانون اساسی ایران محصول یک تاریخ است.**

**۲. در دنیا انقلابی را پیدا نمی‌کنید که برای مشروعیت خودش رفراندوم برگزار کند.**

**۳. سؤالات درباره‌ی قانون اساسی را روشنفکران و معارضان مطرح کرده‌اند.**

**۴. عدم تمکین به قانون اساسی توسط منافقین، سبب کشتار مردم بی‌گناه و امنیتی شدن سیستم شد.**

**۵. مشکلات اقتصادی دوره‌ی سازندگی، سبب رجوع مردم به خاتمی شد، اما آرای دوم خرداد را براندازانه تعبیر کردند.**

**۶. تن ندادن به قانون اساسی در دوره‌ی اصلاحات، سبب از میان رفتن ظرفیت اجتماعی حرکت‌های مسالمت‌آمیز آتی شد.**

**۷. تغییر قانون اساسی، بدون شکل‌گیری بنیان جدید، یعنی ویران کردن کشور.**

وی در تشریح شرایط تاریخی تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گفته است:

«قانون اساسی یک کشور، محصول یک تاریخ است. قانون اساسی مثل سندهای دیگر نیست که هر روز بتواند عوض شود. دویست سال مبارزه را پشت سر خود دارد. مسلمین، مبارزات مختلفی کردند. بزرگانی مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی پشت این انقلاب بودند تا به اینجا رسید. از مشروطه و نهضت ملی شدن صنعت نفت تا سرنگونی رژیم پهلوی مبارزه کردند و در تمام این‌ها مسلمین اصل بوده‌اند. درست است که روشنفکران در دوران مشروطه در برخی ایده‌پردازی‌ها و ایجاد فضای اعتراض، مهم بودند، ولی در انحراف هم مهم بودند. به همین دلیل هم شکست خوردند؛ چون می‌خواستند ایده‌های منحرف را تحمیل کنند و وقتی نتوانستند، ترور کردند. سکولارها این‌قدر ترور کردند که نهایتاً انگلیسی‌ها دیدند نمی‌توانند سیستم خودشان را پیاده کنند، سیستم دیکتاتوری را به کمک همین سکولارهای روشنفکر بر سر کار آوردند. سکولارها هر موقع مسلمین را کنار زده‌اند، شکست خورده‌اند؛ در مشروطه کنار زدند و شکست خوردند و رضاخان نصیب ما شد و بیست سال مصیبت کشیدیم. یک تجدد دیکتاتورمآبانه در مملکت ایجاد کردند. یک احمقی فکر کرد اگر مردم کلاه دیگری بر سر بگذارند و ریش نداشته باشند، پیشرفته می‌شوند. علما را از محاکم انداختند و نهادهای مختلفی درست کردند که همه فقط صورت یک نهاد و شبه مدرنیزاسیون بود؛ اما هیچ محتوایی نداشت. انتخاباتش

قانون اساسی یک کشور، محصول یک تاریخ است. قانون اساسی مثل سندهای دیگر نیست که هر روز بتواند عوض شود. دویست سال مبارزه را پشت سر خود دارد.

همه دستورالعملی بود. اینجا این کار را کردند و شکست خوردند. به نهضت ملی شدن رسید. آنجا هم نیروی اصلی که نهضت ملی شدن نفت را شکل داد، روحانیت بود. به همین دلیل هم وقتی روحانیت کنار رفت، نهضت شکست خورد. وقتی زاهدی آمد، مردم آمدند زاهدی را کنار زدند؛ ولی وقتی دفعه‌ی دوم مصدق نصایح آیت‌الله کاشانی را نادیده گرفت، مردم هم نیامدند؛ بلکه یک مشت رجاله آمدند. شعبان بی‌مخ‌ها آمدند و کار مصدق تمام شد. بنابراین، همه‌ی تجربه‌هایی که باید این کشور می‌داشت، پیدا کرد. این کشور زیر سلطه بود؛ عقب‌مانده بود. بیماری و بدبختی و فقر و مرگ بود. انسان‌هایی در چند مرحله مبارزه کردند تا به امام رسید و امام توانست با تکیه بر اسلام، انقلاب کند. بعداً بحث‌هایی در اصل ولایت فقیه مطرح شد، اما نمی‌دانستند که این اصل، حاصل درک تاریخی این ملت بود. مردم دو سال تمام در خیابان‌ها داد زدند که ما حکومت اسلامی می‌خواهیم. یکی می‌گفت بی‌خود شریعتی آمد حکومت اسلامی درست کرد. این‌قدر آدم باید نسبت به تاریخ نفهم باشد. شریعتی تجربه‌ی تاریخی گذشته را نگاه کرده است. امام به‌تنهایی قیام سال ۴۲ را راه انداخت و هیچ‌کس از امام حمایت نکرد. اگر عرضه داشتید، شما هم حکومت درست می‌کردید؛ قانون اساسی را درست می‌کردید که حرف شما باشد، نه حرف اسلام. این خیلی مهم است. فردا نمی‌توانیم بگوییم مردمِ چهل سال پیش ما یک حرفی زدند و ما چرا باید به حرف آن‌ها گوش کنیم. به حسب این حرف‌های بی‌ربط که هیچ متفکر سیاسی و هیچ کتاب سیاسی نگفته است، نمی‌شود چیزی را تغییر داد.»[۱]

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی. گفتگو در برنامه‌ی جهان‌آرا (قسمت اول). مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۵.

کچویان درباره‌ی کیفیت نقش‌آفرینی رأی مردم در لحظه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی معتقد است:

انقلاب اسلامی ظرف چند سال کارهایی کرد که هیچ انقلابی نکرده بود. یکی از این کارها، انتخابات بود. شما در دنیا انقلابی را پیدا نمی‌کنید که برای مشروعیت خودش، رفراندوم برگزار کند. امام می‌توانست بگوید همه‌ی مردم صبح تا شب دارند داد می‌زنند «خمینی رهبر ماست»، من هم می‌گویم این نظام جمهوری اسلامی است. اما روشن‌بینی و بیداری امام و منش مردمی و نگاه مردمی امام که متکی به دین و حاصل تجربه‌های سیاسی بود، ایشان را به این رساند که باید انتخابات شود و انجام شد. سه چهار انتخابات دیگر هم انجام شد تا مجلس خبرگان انتخاب شد و خیلی هم مهم بودند. [...] در این سال‌ها آزادترین انتخابات این کشور برقرار شد. همه، از مجاهدین خلق (منافقین)، فدایی اقلیت و اکثریت، کومله و هرکس خواست، شرکت کرد. جمع شدند و تبلیغات مفصل کردند. نیرو هم کم نداشتند، اما حتی یک نفر را هم نتوانستند به مجلس بفرستند. به مجلس خبرگان رسید. در مجلس خبرگان، باز هم خیلی‌ها نتوانستند ولی عده‌ای فرستادند. ملی مذهبی‌ها آمدند ولی نتوانستند، اما ملی‌ها چند نفر را فرستادند. آقای بازرگان و آقای حبیبی، پیش‌نویس قانون اساسی را نوشته بودند و نمایندگان مردم، اصلی را به نام اصل ولایت فقیه در قانون اساسی گذاشتند. اصل چهارم هم حاکمیت اسلام بر همه‌ی احکام بود. اصل صد و

ده و اصول دیگری که به اسلام ربط داشت. اصل چهارم می‌گفت اسلامیت نظام، تغییرپذیر نیست و حاکم بر همه‌ی احکام است؛ یعنی مردم، آزادانه سیستمی درست کردند که براساس اسلام، حکومت مردمی اداره شود. همه مشارکت کردند؛ از دهات‌های دور تا مرکز در این انتخابات شرکت کردند.[۱]

وی درباره‌ی جایگاه رأی مردم در سرنوشت جمهوری اسلامی و همچنین پیشنهاداتی نظیر برگزاری رفراندوم اظهار می‌دارد:

من همیشه دغدغه‌ی این را داشتم که آیا ممکن است شما یک انقلاب را براساس آرای مردم جلو ببرید؟ این یکی از توفیقات بزرگ این انقلاب است. هنوز هم که هنوز است، برای من سؤال است که چگونه ممکن است شما بتوانید یک انقلاب را که مستلزم هزینه، مواجهه و سختی است، روی آرای مردم پیش ببرید و به اتکای این آرا، مجلس درست کنید و سایر نهادهای انتخابی را شکل دهید. خب، این واقعیت این جامعه است. ما یک کاری کردیم، کارستان. یعنی یک انقلاب را روی دوش مردم آوردیم که نظیر ندارد و اتفاق نیفتاده است. این چیز ساده‌ای نیست. [...] البته باید توجه داشت که انقلاب‌ها حتماً خودشان و قانون اساسی‌شان را به صرف وجود اختلالات کارکردی به رأی و رفراندوم نمی‌گذارند. یعنی من به شما می‌گویم اگر هرکدام از کسانی که این ادعا را می‌کنند، رفتند در یکی از این کشورهای اروپایی و

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی.

توانستند نظام‌های موجود در آن‌جا را به رأی بگذارند، ما دومی هستیم. بنابراین، بقا و پایداری حکومت‌ها، یعنی آمد و رفت و ساختارهای سیاسی و نظامات رژیم‌ها، به رأی نیست، بلکه به مبارزه است. مگر ما این حکومت را با رأی به دست آوردیم که به رأی بگذاریم؟ دویست سال انسان‌ها کشته شدند و مبارزه کردند و شکنجه دیدند تا جمهوری اسلامی پدید آمد. البته صورت ماجرا این است که امام پس از پیروزی انقلاب، اصل حکومت را به رأی گذاشتند، اما این رأی در درون سیستم بود نه بیرون سیستم. یعنی حضرت امام آن رأیِ واقعیِ مردم که در پیروزی انقلاب محقق شده بود را در رأی‌گیری رسمی به جمهوری اسلامی با آرا تأیید کردند. به عبارت دیگر، جمهوری اسلامی قبل از رفراندوم، به‌طور منطقی واقع شده بود. بنابراین، به لحاظ منطقی و فلسفی، اصل سیستم‌ها ممکن نیست با آرا به دست بیاید. به این ترتیب، هیچ سیستمی نمی‌تواند اصلش را با آرا به وجود بیاورد، چراکه

**انقلاب‌ها حتما خودشان و قانون اساسی‌شان را به صرف وجود اختلالات کارکردی به رای و رفراندوم نمی‌گذارند، یعنی من به شما می‌گویم اگر هرکدام از کسانی که این ادعا را می‌کنند، رفتند در یکی از این کشورهای اروپایی و توانستند نظام‌های موجود در آنجا را به رای بگذارند، ما دومی هستیم. بنابراین، بقا و پایداری حکومت‌ها یعنی آمد و رفت و ساختارهای سیاسی و نظامات رژیم‌ها به رای نیست، بلکه به مبارزه است.**

معلوم نیست -بدون مبارزه- اصل مرجعیت آرا از کجا خواهد آمد؛ یا مثلاً ممکن است در صحت آرا تشکیک بشود. پس از تأسیس حکومت هم درون سیستم براساس آرای مردم عمل می‌شود. نکته‌ی دوم که خیلی مهم‌تر است، مگر قرار است هر کسی بلند شد و گفت بیایید همه‌پرسی کنیم، باید همه‌پرسی کنیم؟ همان سیستمِ تأسیس‌شده تعریف کرده که چطور همه‌پرسی اتفاق بیفتد. بنابراین ما همچنان متعهد به رأی مردم هستیم و مشخص است که چطوری همه‌پرسی اتفاق بیفتد و سازوکارش در قانون اساسی موجود است. ما براساس آن سازوکار عمل می‌کنیم. اگر لازم شد، می‌گیریم؛ نشد، نمی‌گیریم. آن سازوکار مشخص کرده است که چه کسانی تنظیم و تعیین کنند و به چه نحوی رأی بگیرند و در چه مواردی رأی گرفته شود. [...] ما یک قانون اساسی داریم که در آن گفته شده است، رژیم قابل تغییر نیست. آن‌جا گفته که مذهب کشور قابل تغییر نیست. حکومت این کشور قابل تغییر نیست. تمام شد. قانون اساسی این کشور مبنای عمل ماست؛ یعنی آن چیزی که مبنای توافق و زندگیِ ماست، آن چیزی که ما را کنار هم نگه داشته، این قانون است و با این قانون زندگی کردیم و تا این‌جا آمدیم. حالا یک کسی می‌خواهد از این مبنا بیرون برود، خب می‌شود خصمِ سیستم؛ خصمِ جامعه. آن کس باید راه خودش را تعیین کند؛ مسیر خودش را برود.[۱]

۱. کچویان، حسین (۱۳۹۷). می‌خواستند ایران را خلع سلاح کنند. گفتگو در برنامه‌ی

با چنین تفسیری، ارکان کلیدی قانون اساسی قابل تغییر نیست؛ مگر از طریق مبارزه و حرکت اجتماعی جدید که فعلاً به لحاظ جامعه‌شناختی امکان وقوع ندارد. به نظر کچویان:

> بخش‌های عظیمی از جامعه، به لحاظ علم سیاست و به لحاظ فهمی که تا حالا از جامعه وجود دارد، عُلقه‌ای به سیاست ندارند. این‌ها مشکل‌شان، مشکلات روزمره است؛ شما مشکلات آن‌ها را حل کنید، آن‌ها با شما همراه می‌شوند. به عبارت دیگر، اگر مسائلِ زندگیِ روزمره حل‌وفصل شود، مشکلاتِ سیاسی از نظرِ آن‌ها حل‌وفصل شده است. بنابراین، مشکلِ اصلی، کارکردی است. یعنی اگر سؤالی، مثلاً درباره‌ی قانون اساسی پیش بیاید، مردمِ عادی پیش نمی‌آورند؛ اهلِ نظر و جریان‌هایِ معارض و مخالف پیش می‌آورند. جریان‌هایِ سیاسی منتظرِ وجودِ بحران‌ها و چالش‌هایِ درونِ جامعه هستند تا بر اساسِ این چالش‌ها، طرح‌هایِ سیاسی برایِ تغییراتِ سیستمی بیاورند. یعنی این روشنفکران و اهلِ نظرند که نارضایتی‌ها را معنا می‌کنند و معنایِ جدیدی به آن می‌دهند. مثلاً می‌گویند که چالشِ اصلی، فلان موضوع است و چالشِ فلان حکم، قانونِ اساسی است و فلان وضعیت وجود دارد و این‌جوری مردم را برایِ اقداماتِ سیاسی بسیج می‌کنند. به همین منوال، خیلی کسانی هستند که از درونِ سیستم، صحبت‌هایِ معارض می‌کنند؛ مثل وقتی که کسی به‌عنوانِ رئیس‌جمهور انتخاب شده و همان فردایش می‌گوید که من آن قدرت

شوکران (قسمت نوزدهم). مورخ ۱۳۹۷/۹/۲۶.

را ندارم و این قدرت را ندارم و من بی‌قدرتم. خب، قانونِ اساسی مشخص کرده و از قبل معلوم بوده شما چقدر قدرت دارید. شما این مقدار قدرت را داشته‌اید. وقتی طرف می‌آید و رأی می‌گیرد و انتخاب می‌شود، بعد در حدودِ اختیاراتش و قدرتش تشکیک می‌کند و می‌خواهد قدرتِ بیشتری بگیرد و در واقع دنبالِ تغییرِ سیستم است. بعضی‌ها هم به‌طورِ اساسی و روشن گفته‌اند که با ولایتِ فقیه مشکل دارند.[۱]

وی درباره‌ی زمینه‌های ظهور ناآرامی‌های گذشته (از ۱۳۸۸ تا ۱۴۰۱) چنین استدلال می‌کند:

متأسفانه ما براساس قانون عمل نکردیم که به این فضاحت رسیده‌ایم. باید دید چه اتفاقاتی افتاد که به این چیزی که الآن هست، رسیده‌ایم. قانون اساسی می‌گوید با فاسدین، چه بیرون از حکومت و چه درون حکومت، باید مبارزه کرد [... حالا باید دید در این مسیر چه وقایعی رخ داد و سیر رادیکالیسم چگونه بود تا به ماهیت وضع فعلی برسیم]. نیروهایی که به خواست تاریخی این ملت تمکین نکردند، به خاطر قدرت‌طلبی وارد اغتشاش و شورش شدند. آن‌ها نمی‌خواستند این ساختار سیاسی را بپذیرند و [...] در دو مقطع، این ساختار را قبول نکردند. مقطع اول، سال ۵۸ تا ۶۱ بود که رأی نیاوردند و شکست خوردند. حرف‌های مسعود رجوی است. این‌ها می‌گویند ما همه‌ی کارها را کردیم و این‌ها حکومت را از ما گرفته‌اند.

۱. کچویان، حسین (۱۳۹۷). می‌خواستند ایران را خلع سلاح کنند.

اما این سؤال باقی است که اگر تو همه‌ی کارها را کردی، چرا مردم دنبال تو راه نیفتادند؟ نزدیک شش‌هفت سال، ۱۷ هزار نفر مردم عادی را کشتید، آن‌وقت خواهان این کشور هستید؟ وقتی فدایی‌ها و کومله و منافقین و بنی‌صدر و نهضت آزادی نتوانستند رهبری کشور را به دست گیرند و فرار کردند، این‌ها آمدند جای‌شان را بگیرند. این‌ها حواس‌شان نبود که این جامعه به کوهی بلندتر از دماوند پشت‌گرم است و خیلی راحت جاروشان کردند. البته مردم و سیستم هزینه دادند. غیر از کشتارهای مردم بی‌گناه، هزینه‌ی امنیتی شدن هم به سیستم تحمیل شد. هر دفعه بخواهند این کارها را بکنند، سیستم مجبور می‌شود امنیتی برخورد کند، چون باید از دستاوردهای تاریخی‌اش دفاع کند. این مقطع توسط بخشی از نیروهایی که عضو و درون حکومت بودند . و اتفاقاً دهه‌ی شصت آن‌ها حکومت کردند . تمام شد.

آغاز مقطع دوم هم از سازمان مجاهدین بود. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی توسط مجموعه‌ای از نیروهای مسلمان تشکیل شد که در مقابل مجاهدین خلق باشد. همین گروه بعدها دیدند هر تصمیمی می‌خواهند بگیرند، نماینده‌ی ولی‌فقیه . که با اصرار و التماس خودشان و علی‌رغم مخالفت امام در تشکیلات‌شان منصوب شده بود . مخالفت می‌کند و می‌گوید این تصمیم غیردینی است و این‌ها هم زیر قضیه زدند. انشعاب درست شد و آغاز دعواهای درونی حکومت بود. البته یکی از نشانه‌های برجسته‌تر شدنش هم قهر نخست‌وزیر بود. همچنین،

اولین شورش‌های فقر در سال‌های ریاست‌جمهوری هاشمی‌رفسنجانی اتفاق افتاد. بیست شهر قیام کردند؛ اسلامشهر، مشهد، قزوین و... کشته هم دادیم.

با این فضایی که ایشان ساخت، انتخابات ۷۶ اتفاق افتاد. دوم خرداد ۷۶، پاسخی به اتفاقات هشت سال سازندگی بود و روی همین پایه ساخته شد. همین آقای مهندس موسوی به من می‌گفت: بستر این سیاست‌ها را آقای هاشمی ساخته است. این اتفاقات از اقتصاد درمی‌آید. در دوم خرداد، همه‌ی مردم از هاشمی و ناطق و راستی‌ها ناراحت بودند و به آقای خاتمی رأی دادند. کجای عالم، رأی درون‌سیستمی را به رأی براندازانه تعبیر می‌کنند؟ اما جریان پیروز انتخابات چنین کرد. مصاحبه‌های بهزاد نبوی در روزنامه‌های دو ماه بعد از دوم خرداد ۷۶ را بخوانید؛ ایشان از همان‌جا دنبال براندازی است. می‌گوید ما قدرت نداریم؛ ارتش و صداوسیما و نیروی انتظامی دست ما نیست. این‌ها باید دست ما باشد. این‌ها فکر می‌کردند با این حرف‌ها علما می‌آیند نظام را براندازی می‌کنند و مردم هم به آن‌ها می‌پیوندند و این وسط، قدرت به دست آن‌ها می‌افتد. وقتی این اتفاق نیفتاد، به سمت تجدیدنظرطلبی رفتند؛ لایحه‌ی دوقلو دادند، طراحی‌های پیچیده کردند. طرف آدم فرستاد خودش را ترور کنند که تقصیر را گردن نظام بیندازند. بخشی از این‌ها امنیتی بودند و اسناد محرمانه را در روزنامه‌ی سلام منتشر کردند. به کمک همین آقای تاج‌زاده، که معاون وزیر کشور بود، در خوابگاه‌ها و این‌طرف‌وآن‌طرف

شورش راه انداختند و تا دم بیت رهبری آن‌ها را بردند و خودشان هم آن‌ها را برگرداندند. این‌ها بعد از این اتفاق، در مجلس تحصن کردند و می‌خواستند همه‌ی استانداران را به استعفا بکشانند تا سیستم را زمین بزنند. هر جای دنیا این رفتار، کودتا و براندازی نام دارد. جوابش هم اعدام همه‌ی براندازان است. ولی رأفت نظام اسلامی این کار را نکرد و البته از آن‌ها هم نترسید. همان موقع حضرت آقا جلسه‌ای با این‌ها گذاشتند و یک نکته به آن‌ها گفتند: مرزبندی کنید. این‌ها عنودانه و متکبرانه گفتند مرزبندی نمی‌کنیم، بلکه می‌گفتند باید به زمان مشروطه برگردیم. اما باز هم شکست خوردند.

به سال ۸۴ رسیدیم. همه‌ی بی‌دین و بادین را جمع کردند و از هاشمی ـ که در دوره‌ی قبل لقب عالی‌جناب سرخ‌پوش به او داده بودند ـ دفاع جانانه‌ای کردند. شکستی که در انتخابات سال ۸۴ خوردند، آن‌ها را حسابی آتشی کرد. یعنی معلوم شد که امکان براندازی نیست. قبلش هم گفتند انتخابات را تحریم می‌کنیم، اما می‌دانستیم که نمی‌کنند، چون کسی تحریم می‌کند که ظرفیت اجتماعی داشته باشد. در انتخابات شرکت کردند و شکست خوردند. روند رادیکالیسم را تشدید کردند تا به سال ۸۸ رسید. این‌ها سال ۸۸ را سال آخر دانستند و می‌خواستند کار سیستم را تمام کنند. هر جایی که آقا به‌حسب وظیفه و تکلیف از قانون اساسی دفاع می‌کردند، تعمد داشتند ایشان را بشکنند. اگر ایشان نبود، انتخابات اصلاً ممکن نبود. [... در هر

صورت] این‌ها شورشی در کشور راه انداختند که آخرین ظرفیت شورش جنبش اجتماعی بود. البته جنبش اجتماعی که با غرب جفت شده بود؛ چون جنبش‌های اجتماعی اصیل، هرگز با بیگانه جفت نمی‌شوند. این از جنس انقلاب‌های مخملی بود [...] و تمام ظرفیت‌های اجتماعی حرکت مسالمت‌آمیز را از بین برد. این‌ها امکان فضای سیاسی و مبارزات معقول را از بین بردند؛ شبیه کاری که منافقین در دهه شصت انجام دادند. [...] مشکل این بود که این‌ها -بر خلاف عرف دموکراتیک غرب از جمله انگلستان و امریکا- از روز اول نخواستند بپذیرند که اینجا قانون اساسی دارد. بنابراین، هنگامی که همه‌ی ظرفیت‌ها از بین رفت، به اینجا رسیدند که از نظر من تمام سال‌های ۹۲ به بعد، خیانت محض است و عمداً شرایطی به وجود آوردند که مردم شورش کنند. [...] می‌خواستند شیرازه‌ی کشور را از هم بپاشانند تا به کمک خارجی‌ها قدرت را بگیرند.[۱]

کچویان برای تشریح دشواری‌های تغییر قانون اساسی در غرب، به تحولات اجتماعی-سیاسی جوامع مذکور اشاره کرده و نتیجه می‌گیرد غرب حتی در مقابل مطالبات جدی و مبارزات طولانی نیز کوتاه نیامد؛ چه رسد به مطالبات ناپخته و توأم با میدان‌داری سلبریتی‌ها:

از ۱۸۰۰ که انقلاب فرانسه راه افتاد، هم‌زمان سوسیالیسم پدید آمد و در میانه‌ی قرن نوزدهم میلادی، مارکسیسم

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). اغتشاش داعشی. گفتگو در برنامه‌ی جهان‌آرا (قسمت دوم). مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۷.

شکل گرفت. مارکس گفته بود سرمایه‌داری استثمارگر است؛ به او اجازه نمی‌دادند در روزنامه کار کند، در فقر و فلاکت بود، خودِ بچه‌های مارکس از گرسنگی مردند. صدوپنجاه سال، مارکسیست‌ها تلاش کردند و زندان رفتند و کشته شدند. غرب، کُشت و کُشت و کُشت تا به نیمه‌ی دهه‌ی پنجاه رسید. در این سال‌ها حرکت‌های اجتماعی عظیمی انجام شده بود. مهار این حرکت‌ها فقط از حکومت‌های قدرتمندِ غرب برمی‌آمد. تا به بعد از جنگِ دومِ اروپایی‌ها رسید؛ مارکسیست‌ها در فرانسه در ورطه‌ی پیروزی بودند، اما همه [دولت‌های همسایه] جمع شدند و نگذاشتند. هیچ‌کس نگفت قانون اساسی را عوض کنیم. در امریکا هم اگر بفهمند تو می‌خواهی قانونِ برپاکننده‌ی سرمایه‌داری را عوض کنی، اصلاً اجازه‌ی حرف‌زدن نمی‌دهند؛ مدت‌ها تشکیلاتِ کمونیستی اجازه‌ی تشکیل نداشتند. در تمام این کشورها، جنبش‌های کارگری و جنبش‌های مختلف، بنیانِ این حکومت‌ها را روی هوا بردند، اما دولت‌ها همچنان هستند. اواخرِ کار، نوبت به گروه‌هایی رسید که حرکت‌های تروریستیِ به‌شدت خشن می‌کردند. نخست‌وزیرِ ایتالیا، آلدو موروا، را دزدیدند. این‌قدر راه برای این‌ها بسته شد که به این‌جا رسیدند. تا جایی رسید که متفکرینی که دنبالِ انقلاب بودند، مثلِ مارکوزه و مکتبِ فرانکفورت و دیگران، می‌گفتند نظامِ سرمایه‌داری، نظامِ بیماری است؛ عقلِ تکنیکی دارد اما عقلِ استراتژیک

1. Aldo Moro

ندارد. یعنی خوب فن و تکنیک می‌سازد، اما بشر را نابود می‌کند. این‌ها بعد از پنجاه‌وشصت سال مبارزه، در سالِ ۱۹۶۸ که جنبش‌های دانشجویی شروع شد، کنار کشیدند.

بنابراین این حرف غلطی است که بعضی می‌گویند نسل‌های جدید مطالباتی دارند؛ مگر هر خواستی، خواستِ موجهی است؟ مگر هرکس هرچه خواست باید به او داد؟ مگر در غرب هرچه خواستند به آن‌ها دادند؟ من دائم به غرب استشهاد می‌کنم، برای این است که مستندِ معترضان، غرب است. چند تا جنبشِ عجیب‌وغریب در غرب در این ده سال انجام شده است؟ مگر پانزده سال نیست که در فرانسه شورشِ مداوم است؟ غیر از شنبه‌هایِ جلیقه‌زردها هم دائم در فرانسه شورش وجود دارد.[۱]

**این قانون اساسی مهم است، چون بنیاد این مملکت بر این است. شما هر موقع بنیاد دیگری ساختید، قانون اساسی را تغییر دهید، اما این چیزهایی که این‌ها می‌گویند، بی‌بنیاد کردن این کشور است. یعنی کشور را در معرض باد و طوفان‌های تاریخی و اجتماعی می‌گذارد و ویران می‌کند.**

وی -با اشاره به کسانی که به‌واسطه‌ی ناآرامی‌های سال ۱۴۰۱-

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی.

خواستار تغییر قانون اساسی بودند، تاکید می‌کند:

**قانون اساسی، حاصل خون است. جوامع با خون تأسیس می‌شوند و با خون ساقط می‌شوند. هیچ جامعه‌ای نداریم که حاکمیتش، با رأی عوض شده باشد. ساختار سیاسی و بنیادهای ارزشی جامعه با خون عوض می‌شود.**

این قانونِ اساسی مهم است، چون بنیادِ این مملکت بر این است. شما هر موقع بنیاد دیگری ساختید، قانونِ اساسی را تغییر دهید؛ اما این چیزهایی که این‌ها می‌گویند، بی‌بنیاد کردن این کشور است. یعنی کشور را در معرض باد و طوفان‌هایِ تاریخی و اجتماعی می‌گذارد و ویران می‌کند. اصلاً این‌ها گفتند که ما می‌خواهیم ایران را ویران کنیم. اگر در مقدمه‌ی قانونِ اساسیِ ما نوشته شده است که این کشور اسلامی است و دنبالِ امتِ واحده‌ی اسلامی است، شوخی نکرده است. اگر ما به احزابِ مبارزِ جهانِ اسلام کمک کردیم، طبقِ قانونِ اساسی بوده است. قانونِ اساسی، حاکمان را مکلف کرده است. قانونِ اساسی، حاصلِ خون است. جوامع با خون تأسیس می‌شوند و با خون ساقط می‌شوند. هیچ جامعه‌ای نداریم که حاکمیتش با رأی عوض شده باشد. ساختارِ سیاسی و بنیادهایِ ارزشیِ جامعه با خون عوض می‌شود. [...] چرا که زندگی و حیاتِ جمعیِ کشور به این قانون بستگی دارد. این کشور اگر رشد کرده و به این‌جا رسیده است، آدم‌هایی مثلِ همت، باکری، زین‌الدین و حاج‌قاسم و بسیاری از گمنامانِ دیگر

در درونِ جبهه‌ی انقلاب، انقلاب را به این‌جا رسانده‌اند. انگیزه‌ی این‌ها چه بوده است؟ چرا کاری کرده‌ایم که مردم لـذتِ زندگی در این انقلاب را نفهمند؟ مایی که هیچی نبودیم و به قـولِ زاهـدی، لولهنگ هم نمی‌توانستیم بسازیم، ایـن کشور را ساختیم و ایـن شوخی نیست. ایران را مجاهدت‌هایِ صدوپنجاه‌ساله به این‌جا رسانده است. ما شکستِ همه‌ی تفکراتِ انحرافیِ غرب‌خواهانه، سکولار، مارکسیستی و کمونیستی و نهایتاً پیروزیِ اسلام در ایـران را داشته‌ایم و ایـن پیـروزی در قـانونِ اساسی متبلور شده اسـت. ما شعارِ مبارزه با آمریکا را از خیلی وقتِ پیش داشته‌ایم. اولین حرفی که امام سالِ ۴۲ زد، این بود که همه‌ی بدبختیِ ما، آمریکا و اسرائیل هستند. ما ایـن ساختار را داریـم و باید درونِ ایـن ساختار عمل کنیم و هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی بیرون از این ساختار بخواهد؛ چـون ایـن به‌معنای ویـران کـردنِ ایـران و سد کـردنِ راهِ استقلال، عـزت، رشـد، رفاه و پیشرفت است. این درست است که ما دچارِ سختی شده‌ایم، ولی این سختی به‌خاطرِ این چیزهاست. پس خیلی مهم است که بدانیم هرکسی نمی‌تواند بیاید در خیابان داد بزند که من می‌خواهم قانونِ اساسی و ولایتِ فقیه نباشد.[۱]

همان‌طور که ملاحظه شد، دکتر حسین کچویان تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را ناشی از وجود دو بستر اساسی می‌داند:

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی.

**الف) تجارب تاریخی و مبارزاتی،**

**ب) شکل‌گیری پیش‌فرض‌های ذهنی،معرفتی و عینی،عملی.**

به همین منوال، کچویان نقش آرای مردم در لحظه‌ی پیروزی انقلاب اسلامی و نیز آرای ایشان در تداوم نهاد برآمده از آن ـ یعنی جمهوری اسلامی ـ را متفاوت می‌داند، و از این جهت، ارائه‌ی پیشنهاداتی نظیر برگزاری رفراندوم را صرفاً در محدوده‌ی ضوابط مورد نظر در قانون اساسی، معقول و مقدور می‌داند. با این مقدمات، به نظر می‌رسد ارکان کلیدی قانون اساسی قابل تغییر نیست مگر از طریق مبارزه، گذشتن از جان و اعطای خون.



## تأملاتی پیرامون قانون اساسی

# سند مکتوب تولد عهدی تازه

قانون اساسی، میثاق ملی است؛ این گزاره‌ی مشهور در برخی مناسبت‌های ملی و بعضاً در قالب بنرهای تبلیغاتی، بیانیه‌ها و سخنرانی‌های گویندگان مختلف به کار می‌رود، اما تأثیر چندانی بر دانش و بینش مخاطبان ندارد؛ چرا که بیانیه و سخنرانی و رپرتاژ، درکی عمیق از اهمیت و ماهیت این جمله ندارد؛ آن را تکرار و چه‌بسا مصرف می‌کند و افراط در استعمال می‌تواند هر گزاره‌ای را به دالی تهی و بی‌معنا یا ترکیبی از تکلف و بیهوده‌گویی زبانی مبدل سازد. بنابراین عموم افراد جامعه درک صحیح از چیستی و دلالت معنایی گزاره‌ی پرطنین مذکور ندارند.

فرضیه‌ی چنین فقدانی را می‌توان از طرق مختلف مورد آزمون قرار داد؛ مثلاً جست‌وجوی این گزاره در موتورهای پایش اینترنتی نتایج قابل‌توجه در پی ندارد، عموم شهروندان از بیان توضیحی -هرچند اندک- در این زمینه عاجزند و تفسیر تأمل‌برانگیز از جانب نخبگان سیاسی



**اسماعیل نوده فراهانی**

دکتری جامعه‌شناسی
دانشگاه تهران

-اعـم از فعـالان حـوزه‌ی سیاست و حقوق یا فارغ‌التحصیلان حوزه‌های متناظر- دراین‌باره به دست نمی‌آید.

به همین منوال، رجوع به مصاحبه‌ها، گفت‌وشنودها و ارجاعات روزمـره به قانون اساسی نشان می‌دهد درک جامعه‌ی ایرانی و نخبگانش -دست‌کم در عرصه‌ی عمومی- پیرامون قانون اساسی از کیفیت مناسب برخوردار نیست. بر این اسـاس، چهار گفتار درباره‌ی قانون اساسی بیش از سایرین به سمع و نظر جامعه‌ی ایرانی رسیده است:

نخست، گفتاری است که درصدد تغییر قانون اساسی به‌وسیله‌ی قانون عادی (مصوب مجلس) بوده و به روح قانون اساسی ملتزم نیست، اما برای پیشبرد منافع و مقاصدش به اصولی از آن توسل می‌جوید. تلاش بـرای ایجاد اختلال در فرآیند تصویب صلاحیت نامزدها در انتخابات‌های مختلف؛ پیشنهاد همه‌پرسی، هنگامی که امورات مملکتی مطابق میل‌شان به پیش نمی‌رود؛ به‌وجود آوردن شبهه در نتیجه‌ی انتخابات، زمانی که نتایج مورد پسندشان نباشد؛ و اقـدام به‌منظور تغییر قانون اساسی، در روزگـاری که به قدرت می‌رسند، مرسوم‌ترین اقدامات این جریان را تشکیل می‌دهد.[1]

۱. مسأله‌ی افزایش اختیارات رئیس‌جمهور در برابر ولی‌فقیه و سایر قوا یکی از نقاطی است که این موضع به نحو روشنی آشکار می‌شود. موضوعی که فی‌المثل در قالب «تلاش برای برداشتن محدودیت دو دوره‌ای ریاست‌جمهوری برای رئیس دولت سازندگی»، «لایحه‌ی اصلاح قانون اختیارات ریاست جمهوری در دوره‌ی اصلاحات» و «همایش حقوق اساسی و شهروندی در دوره‌ی اعتدال» ملاحظه می‌شود. نکته قابل توجه آن که «قانون تعیین حدود وظایف و اختیارات و مسئولیت‌های رییس‌جمهور» در دوره‌ی ریاست اکبر هاشمی رفسنجانی بر مجلس شورای اسلامی به تصویب رسیده بود. برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه ن.ک:
الف) قانون تعیین حدود وظایف و اختیارات و مسئولیت‌های رییس‌جمهور. مصوب مورخ ۱۳۶۵/۸/۲۲. سایت شناسنامه‌ی قانون.

دوم، گفتاری است که تفسیری از روح قانون اساسی را بر اصول آن مقدم می‌دارد و غافلانه در مسیر تخفیف و تضعیف قانون اساسی گام برمی‌دارد. طبعاً فقدان دغدغه‌مندی در قبال اجرایی‌سازی قانون اساسی و نیز تفسیر اصول مرتبط با اختیارات ولی‌فقیه در اصول مربوطه، به گونه‌ای که به کنشگری نامحدود، فرامین فصل‌الخطابی و خط قرمزهای انعطاف‌ناپذیر تبدیل شود، مهم‌ترین خصلت این جریان است.[1]

سوم، گفتاری است که اصلاح قانون اساسی به نفع درک روزمره از امر کارآمدی را پیگیری می‌کند و تفاوت میان قانون اساسی و قانون غیراساسی (مصوب قوه‌ی مقننه) را انکار می‌کند. فی‌المثل، تلاش برای دومجلسی‌کردن و جلوگیری از ایجاد تغییرات اساسی در رویکردهای اقتصادی و سیاسی دولت‌ها، ایجاد اجماع میان جریان‌های قدیمی قدرت و کم‌اثرکردن جریان‌هایی که برچسب تندرو می‌خورند و... مشهورترین دلایل این گفتار برای طرح اصلاح

---

ب) لایحه‌ی اصلاح قانون تعیین حدود وظایف و اختیارات و مسئولیت‌های رییس‌جمهور. مورخ ۱۳۹۸/۱۲/۱۴. سایت شناسنامه‌ی قانون.

ج) روحانی، حسن (۱۳۹۹). ۳۱ سال قانون اساسی تغییر نکرد و ممکن است تغییر کند/ اگر دولت نبود فضای مجازی در اختیار مردم نبود. مورخ ۱۳۹۹/۱۰/۱. خبرگزاری ایسنا.

د) اختیارات رئیس‌جمهور از لوایح دوقلوی خاتمی تا گلایه‌های روحانی. مورخ ۱۳۹۹/۱۰/۶. روزنامه شرق.

ه) تاجیک، محسن (۱۴۰۰). لوایح دوقلو؛ شکست پروژه‌ی رادیکالیسمِ مشارکت. مورخ ۸ /۸/۱۴۰۰. روزنامه فرهیختگان.

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر در این زمینه ن.ک:

الف) ماندگاری، محسن (۱۴۰۰). طرح خطرناک اصلاح قانون اساسی. مورخ ۱۴۰۰/۱۱/۱۸. خبرآنلاین.

ب) واعظی، سیدمجتبی (۱۴۰۲). قانون اساسی بازنگری یا اجرا؟ مورخ ۱۴۰۲/۱/۱۴. انصاف نیوز.

ج) کاشانی، سیدمحمود (۱۳۹۶). هماهنگی مجلس و شورای نگهبان در نقض قانون اساسی. جهان اقتصاد.

د) شفیعی‌فر، محمد (۱۳۸۶). اصول‌گرایی و قانون اساسی. زمانه. شماره ۵۵.

قانون اساسی است.[۱]

چهارم، گفتاری است که ضمن ارائه‌ی تعریفی ایدئولوژیک اما شفاف از موفقیت نظام اقتصادی بازار می‌کوشد تا روح قانون اساسی را تخریب و در مشروعیت آن خدشه وارد کند. مبارزه با اقتصاد دولتی، آزادسازی و مقررات‌زدایی از فضای کسب‌وکار، واگذاری اموال دولت به بخش خصوصی و پذیرش تبعات ادغام در نظام جهانی بازار، مطالبات آشکار این گفتار است.[۲] بدین ترتیب، شاید بتوان جریان‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرا، گروهی از سیاسیون باتجربه به پیشتازی محمدرضا باهنر و سرانجام دسته‌ای از مدرک‌داران اقتصاد به پیشگامی موسی غنی‌نژاد را مروجان چهار گفتار پیش‌گفته برشمرد.

از سوی دیگر، دو منبع کلاسیک برای شناخت و تفسیر قانون اساسی در جامعه‌ی ایرانی رسمیت یافته است؛ در این چارچوب، شورای نگهبان به‌عنوان مفسر رسمی قانون اساسی شناخته می‌شود[۳] و مقرر است از منظر حقوق عمومی به مفاد قانون

---

۱. ن.ک:
الف) باهنر، محمدرضا (۱۴۰۰). اگر رهبری قانع شوند، قانون اساسی را باید تغییر دهیم، مورخ ۱۴۰۰/۱۱/۱۶. خبرآنلاین.
ب) باهنر، محمدرضا (۱۴۰۱). در اصل ۱۷۷ آمده، هر ۱۰ سال یکبار می‌توان در قانون‌اساسی تجدیدنظر کرد. مورخ ۱۴۰۱/۷/۱۵. خبرآنلاین.

۲. ن.ک:
الف) غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۷). اصول اقتصادی قانون اساسی نیازمند اصلاح است. مورخ ۱۳۹۷/۱۱/۱۳. تجارت فردا.
ب) غنی‌نژاد، موسی (۱۴۰۲). بخش اقتصادی قانون اساسی الهام گرفته از اندیشه‌های چپ است. مورخ ۱۴۰۲/۲/۵. اکوایران.

۳. اصل نودو هشتم (۹۸) قانون اساسی می‌گوید: «تفسیر قانون اساسی به عهده‌ی شورای نگهبان است که با تصویب سه چهارم آنان انجام می‌شود».

**شاید بتوان مدعی شد اصولاً شورای نگهبان عنایتی به مقوله محافظت و حراست از حقیقت و گوهر قانون اساسی در افکار عمومی و نظام علمی کشور ندارد و لزومی برای پاسداری از جایگاه معنوی قانون اساسی احساس نمی‌کند. بدین ترتیب، باید میان مسئولیت «فصل‌الخطاب بودن» و «میثاق ملی بودن» قانون اساسی تمایز قائل شد و در بهترین حالت، شورای نگهبان را متمایل به انجام مسئولیت نخست دانست.**

اساسی نظر بیفکند. در حالی که مشروح مذاکرات قانون اساسی[1] مهم‌ترین مأخذی است که می‌تواند برای درک و دریافت دیدگاه و منظر خبرگان قانون اساسی مورد بهره‌برداری و استناد قرار گیرد. اهمیت چنین مذاکراتی آن است که حال‌وهوای عمومی لحظه‌ی تاریخی پیروزی انقلاب اسلامی و کیفیت بازتاب آن در متن مکتوب‌شده را به نمایش می‌گذارد؛ لحظه‌ای که با نوعی اصالت و ناب‌بودگی همراه است و اصولاً نشانگر فضا و اتمسفری است که زمینه‌ساز بستری شد که طی آن منتخبان ملت انقلابی ایران توانستند اصول خطیر را مورد بحث و اجماع قرار داده و به‌مثابه‌ی نوعی تکلیف مکتبی، ثبت و ضبط کنند.

در چنین شرایطی به نظر می‌رسد رویکرد و نحوه‌ی مواجهه‌ی بوروکراتیک شورای نگهبان با

۱. مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در چهار مجلد به چاپ رسیده و در آدرس زیر قابل دسترسی است:
https://www.shora-gc.ir/fa/news/2098/صورت-مشروح-مذاکرات-مجلس-بررسی-نهایی-قانون-اساسی-جمهوری-اسلامی-ایران

موضوع نگهبانی‌اش -یعنی همان قانون اساسی- به گونه‌ای است که عملاً نمی‌تواند در عرصه‌ی عمومی و در فضای فکری و معرفتی جامعه از حقیقت و گوهر قانون اساسی صیانت نماید؛ بلکه شاید بتوان مدعی شد اصولاً شورای نگهبان عنایت به مقوله‌ی محافظت و حراست از حقیقت و گوهر قانون اساسی در افکار عمومی و نظام علمی کشور ندارد؛ و لزومی برای پاسداری از جایگاه معنوی قانون اساسی احساس نمی‌کند. بدین ترتیب باید میان مسئولیت «فصل‌الخطاب‌بودن» و «میثاق ملی‌بودن» قانون اساسی تمایز قائل شد و در بهترین حالت شورای نگهبان را متمایل به انجام مسئولیت نخست دانست.

به‌رغم آنچه گفته شد، مطالبه‌ی قانون [اساسی] به‌مثابه‌ی امری که شئون گوناگون حکومت را تعیین کند، روابط میان بخش‌های مختلف حاکمیت را ترسیم نماید، حقوق و وظایف متقابل مردم و حکومت را تدقیق سازد، تفکیک قوا را برپا کند و... سابقه‌ی بسیاری دارد و برخی نقاط عطف در این راستا را می‌توان در آثار و گفتار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله (۱۲۸۷-۱۲۱۲ش) و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله (۱۲۷۴-۱۲۰۲ش) مشاهده کرد. با این تفاوت که ملکم‌خان می‌کوشید تضاد میان سلطنت مطلقه با حکومت قانون را پوشیده نگه‌دارد،[1] درحالی که مستشارالدوله درصدد بود به جامعه‌ی ایرانی تفهیم کند قانون [اساسی] با اسلام و قرآن مغایرتی ندارد[2]. و البته هر دوی این نویسندگان عملاً نمی‌توانستند به خواست مردمی که از نظرشان عقب‌مانده و ناآشنا با اصول ترقی بودند -ولو در شکل و شمایل قانون-

۱. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱). رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله. تهران: نی.
۲. مستشارالدوله، یوسف‌بن‌کاظم (۱۳۹۲). رساله‌ی موسوم به: یک کلمه. تهران: بال

ملتزم باشند. کمااینکه هر دو شخصیت یادشده از پیشینه‌ی تحصیل و فعالیت دیپلماتیک در فرانسه، انگلستان و روسیه برخوردار بوده و به عضویت لژهای ماسونی -که شاید بتوان اجداد احزاب امروزی قلمدادشان کرد- درآمده بودند.

به‌هرصورت، دیدگاه‌ها و آثار به رشته‌ی تحریر درآمده در این دوره که به دستور کار سیاسی گروه‌هایی از مردم جامعه‌ی ایران مبدل گردید و سرانجام به پیروزی نهضت مشروطیت انجامید، با پایان‌یافتن دوره‌ی قاجار هم‌زمان شد؛ استبداد رضاخانی را به‌مثابه‌ی قله‌ی تجدد واردات- پشت سر گذاشت؛ و در نهایت با نطق تاریخی محمدرضا پهلوی خاتمه یافت:

> ملت عزیز ایران! در فضای باز سیاسی که از دو سال پیش به‌تدریج ایجاد می‌شد، شما ملت ایران علیه ظلم و فساد به‌پا خواستید. انقلاب ملت ایران نمی‌تواند مورد تأیید من، به‌عنوان پادشاه ایران و به‌عنوان یک فرد ایرانی، نباشد. [...] من به‌نام پادشاه شما که سوگند خورده‌ام تمامیت ارضی مملکت، وحدت ملی و مذهب شیعه‌ی اثناعشری را حفظ کنم، بار دیگر در برابر ملت ایران سوگند خود را تکرار می‌کنم و متعهد می‌شوم که خطاهای گذشته هرگز تکرار نشود، بلکه خطاها از هر جهت نیز جبران گردد. متعهد می‌شوم که پس از برقراری نظم و آرامش در اسرع وقت، یک دولت ملی برای آزادی‌های اساسی و انجام انتخابات آزاد تعیین شود تا قانون اساسی که خون‌بهای انقلاب مشروطیت است، به‌صورت کامل به مرحله‌ی اجرا درآید. من نیز پیام انقلاب شما ملت ایران

را شنیدم. من حافظ سلطنت مشروطه‌ام که موهبتی است الهی و از طرف ملت به پادشاه تفویض شده است و آنچه را که شما برای به‌دست‌آوردنش قربانی داده‌اید، تضمین می‌کنم؛ که حکومت ایران در آینده بر اساس قانون اساسی، عدالت اجتماعی و اراده‌ی ملی و به‌دور از استبداد و ظلم و فساد خواهد بود. (۱۳۵۷/۸/۱۴)

همانطور که ملاحظه می‌شود در عبارات شاه مخلوع، بسیاری از اموری که در قانون اساسی مشروطه آمده بود و چندی بعد در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز تجدید شد، تکرار شده است.[۱] در عبارت «قانون اساسی خون‌بهای انقلاب مشروطیت است»، اگرچه آخرین شاه تاریخ ایران درباره‌ی ماهیت و کیفیت پیدایش قانون اساسی -به‌مثابه‌ی میثاق ملی- سخنی نمی‌گوید، اما قانون اساسی را ثمره و بلکه از جنس خون‌بها توصیف می‌کند و همین خصلت کافی است تا «قانون اساسیِ ثمره‌ی خون» از «قانون عادیِ محصول رأی» قابل‌تمیز باشد.

با وجود این، سؤالی در این‌جا قابل طرح است که چرا مبارزان انقلابیِ بیست‌ودوم بهمن‌ماه به قانون اساسی مشروطه بازنگشتند؟ واقعِ امر آن است که اولاً، تلاش‌های ملت ایران از لحظه‌ی آشنایی با پدیده‌ای به‌نام قانون [اساسی] -به‌مثابه‌ی

---

۱. ن.ک:

الف) مجیدی، محمدرضا. بلباسی، میثم (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی بازنگری در قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی؛ امکان یا امتناع بازنگری در برخی از اصول قانون اساسی مصوب ۱۳۶۸. فصلنامه‌ی علمی پژوهش‌های انقلاب اسلامی. سال ۷. شماره ۴. صص ۲۰۱- ۲۲۳.

ب) رحیمی، علی (۱۴۰۰). مطالعه‌ی تطبیقی حقوق و آزادی‌های فردی در قانون مشروطه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. پژوهش و مطالعات اسلامی. سال ۳. شماره ۲۲. صص ۱۱۷- ۱۳۰.

صورت مکتوب، مدون و مصوبِ حقوق عمومی در جهان مدرن- تا پیروزی انقلاب اسلامی، حرکتی مستمر و روبه‌تکامل اما ناکافی بود؛ ناکافی از این جهت که در تمام این ادوار، ابعاد و حدود و ثغور خواست ملت ایران به تمامیت خود نرسیده بود. ثانیاً این پرسش، پرسشی امروزی است و در روزهای منتهی به انقلاب اسلامی، جز گروه‌های فاقد حمایت و پایگاه مردمی، که تصور می‌کردند شاید در میانه و گرماگرم مبارزات فرصتی برای بقای خود دست‌وپا کنند، برای هیچ دسته و گروهِ دیگری قابل طرح نبود.

به عبارت روشن‌تر، بازگشت به قانون اساسی مشروطه، که از ظرفیت لازم برای مبارزه با استعمار خارجی برخوردار نبوده و به‌لحاظ ساختاری نتوانست استبداد داخلی را برچیند، منطقی به‌نظر نمی‌رسید. بنابراین شاید بتوان ادعا کرد تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، امکانِ تأسیس قانون اساسی -به‌معنای صورت نهاییِ مطالبه‌ی تاریخیِ ملت ایران- وجود نداشت. و تنها در این موقعیت بود که ملت ایران توانست آنچه را در قلب و ضمیرش طلب می‌کرد، بر زبانِ انقلابیون و قلمِ خبرگانش جاری کند و از ترجمه و تقلید در سطح کلیات مرتبط با حکومت قانون رهایی یابد. بدین‌سان، نه این‌که در دوره‌ی مشروطه قانون اساسی تهیه نشد، نه این‌که بسیاری از اصول مشروطیت در قانون اساسیِ جمهوری اسلامی انعکاس نیافت، بلکه سخن از امکانی تاریخی است؛ امکانی که ذیل حرکتِ تاریخ‌سازِ امام خمینی رحمه‌الله پدید آمد و حقیقتاً به تدوین و تصویبِ قانونی منجر شد که مخالف استبداد و استعمار و همخوان با اسلام بود.

در این راستا، موسی نجفی در همایش «کودتای سوم اسفند

۱۲۹۹؛ زمینه‌ها و پیامدها» گفته است: «در مشروطه این اندازه که از استبداد گفتند از استعمار نگفتند»[۱]. از این سخن سه نتیجه قابل استخراج است: ۱- رابطه‌ی استبداد داخلی و استعمار خارجی در سال‌های منتهی به مشروطه چندان روشن نبود. ۲- نخبگان، روحانیت و گروه‌های مختلف اجتماعی، استعمار خارجی را دستِ‌کم گرفته بودند. ۳- نقش‌آفرینی روشنفکران در خلق استبداد تجددخواهانه برای قاطبه‌ی علما و مردم قابل پیش‌بینی نبود.

اکنون این پرسش پیش‌روی خواننده خواهد بود که سخن از «امکان تاریخی» به چه معناست؟ طرح این پرسش از افراد آگاه نسبت‌به تاریخ معاصر با این پاسخِ واقع‌گرایانه مواجه می‌شود که از مشروطه به این‌سو، هرگاه روحانیت -در مقام سخنگو و حافظ نهاد دین- از صحنه‌ی سیاسی کنار رفت، یا به‌عبارت دقیق‌تر کنار گذاشته شد، جدایی و بی‌اعتناییِ ملت نسبت به سیاست پدید آمد و در نتیجه، جامعه با بازگشت استبداد داخلی و استعمار خارجی مواجه شد[۲]. بنابراین، پاسخِ اهالی تاریخ به پرسش از امکان تاریخی، با ارجاع به واقعیات عینیِ مجرَّب صورت‌بندی

---

۱. نجفی، موسی (۱۳۹۹). چرا جریان مشروطه در ایران عقیم ماند/ رضاخان چطور سر بر آورد. مورخ ۱۳۹۹/۱۲/۳. پژوهشکده تاریخ معاصر.

۲. ن.ک:

الف) نجفی، موسی (۱۴۰۲). قدسیت‌زدایی از نهضت‌ها مهمترین عامل شکست، توقف، انحطاط و یا انحراف آن‌هاست. مورخ ۱۴۰۲/۱۰/۲. وبگاه دکتر موسی نجفی.

ب) نجفی، موسی (۱۳۹۱). مراتب اندیشه آزادی در تکامل بیداری اسلامی و هویت ملی ایران. مورخ ۱۳۹۱/۸/۲۴. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای.

ج) نجفی، موسی (۱۳۹۰). علمای نجف و موضع آنان در مشروطیت [سخنرانی]. مورخ ۱۳۹۰/۱۱/۲۸۲۸. حوزه نمایندگی ولی‌فقیه در امور حج و زیارت.

می‌شود. بدین‌ترتیب، «امکان تاریخی» از این دیدگاه ناظر به شرایطی است که علی‌رغم همه‌ی فراز و فرودها، این‌بار روحانیت تا آخرین مرحله در صحنه باقی ماند و دین در روح و کالبدِ قانون اساسی جریان یافت.

در مقابل، پاسخِ روشنفکریِ جای‌مانده از دوره‌ی پیشاانقلابی به پرسشِ فوق از جنسِ انکار است و کسی همچون سیدجواد طباطبایی -که در پایگاهِ اندیشه‌ی سیاسی می‌ایستد- اساساً لحظه‌ی وقوعِ انقلاب اسلامی را نفی می‌کند تا به‌واسطه‌ی انکار انقلاب اسلامی، امکان تأسیسِ قانون اساسی -در قالب چهارچوبی یگانه و منحصربه‌فرد- در ایران را منتفی کند. حاصل انکار «لزوم در صحنه ماندن دین» در تاریخِ ایران و نیز نفی انقلاب اسلامی ملت ایران (به‌مثابه‌ی مقوله‌ای تأسیسی‌تاریخی و نه مقوله‌ای تقلیدی‌گذار در سیر غربی‌شدن) سبب می‌شود طباطبایی بتواند به تبیینِ قانون اساسی -به‌عنوانِ دستاوردِ بشر و تمدن غربی که ذاتاً باید سکولار و غیردینی باشد- بازگردد. و دقیقاً از همین‌جا است که طباطبایی لاجرم می‌بایست آثار و گفتار امثال ملکم‌خان و مستشارالدوله را زیر سؤال ببرد.[1] البته چنین رویکردی در میان دیگرانی همچون سیدمحمود کاشانی هم پذیرفته شده است و کاشانی با تمرکز بر اقتصاد بازار و آزادی، دچار نوعی لیبرال‌پنداری ذات قانون اساسی می‌شود[2].

علی‌رغم همه‌ی آنچه تاکنون گفته شد به نظر می‌رسد کماکان

۱. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۹). ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت. تهران: مینوی خرد. چاپ۳.
۲. ن.ک: سید محمود، کاشانی (۱۳۸۲). اصل تفکیک قوا؛ بررسی لایحه تعیین حدود اختیارات رییس‌جمهور. کانون وکلا. شماره ۱۸۰ و ۱۸۱. صص ۲۴- ۵۷.

منظور از گزاره‌ی «قانون اساسی، میثاق ملی است» روشن نشده و بهترین توصیف همچنان اقرار دیرهنگام محمدرضا پهلوی است که معتقد بود قانون اساسی، چیزی از جنس خون‌بها است. چنانچه بخواهیم از دریچه‌ی علوم اجتماعی به مسئله‌ی قانون اساسی -به‌مثابه‌ی یک امکان تاریخی- نزدیک بشویم، می‌توانیم دربـاره‌ی پدیده‌ی انقلاب تأمل نماییم. جستجوی مختصری در میان نظریات متخصصان علوم اجتماعی نشان می‌دهد بسیاری از صاحب‌نظران جامعه‌شناسی سیاسی در گوشه و کنار بحث‌های تحلیلی خود، بر گزاره‌هایی نظیر اینکه «انقلاب کردن، پدیده مطلوبی نیست»[1] یا آنکه «هر ملت فقط یکبار انقلاب می‌کند» یا «انقلاب، پدیده‌ی پرهزینه‌ای است»[2]، می‌کوشند حقیقتی را دربـاره‌ی انقلاب بیان کنند؛ حقیقتی که یا ماهیت آن بـرای صاحب‌نظر چندان روشـن نیست یا گفتن آن ممکن است تاحدودی به صلاح گوینده و همخوان با منافع او نباشد. بالطبع مکمل سیاسی و سیاستی چنین مقدماتی آن است که «بهترین گزینه‌ی پیش روی ملت ایران، اصلاح است»؛ اصلاح به‌رغم همه‌ی چالش‌ها و موانع موجود. شاید مشهورترین صاحـب ایـن تجویز و توصیـه‌ی سیاسی-معرفتی، حمیدرضا جلائی‌پور باشد. فارغ از دلایل و مصالح احتمالی شخصی، طبیعتاً مخالفت جامعه‌شناسی نظم با مقوله‌ی انقلاب و همچنین آشنایی وی با تجربه‌ی تحولات سیاسی فراگیری همچون انقلاب آمریکا، فرانسه و روسیه می‌تواند مهم‌ترین منشأ چنین رویکردی

۱. جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۴۰۱). حکومت کفش نیست که راحت بتوان آن را عوض کرد. مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۲۶. خبرگزاری مهر.
۲. جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۴۰۲). انقلاب در هر کشوری یکبار رخ می‌دهد. مورخ ۱۴۰۲/۱۱/۱. پایگاه خبری تحلیلی فرارو.

قلمداد شود. البته دیدگاه مزبور از انقلاب و تلاطم‌های بعدی آن رویگردان است، اما لزوماً با آنچه جنبش اجتماعی می‌خواند، مخالف نیست.

سؤال دیگری که اکنون پدید می‌آید این است که چگونه می‌توان انقلاب اسلامی را به مثابه‌ی یک امکان تاریخی تازه و یک لحظه‌ی ناب، توصیف و تبیین کرده و اصالت آن را تایید کرد؟ یکی از پاسخ‌های متداول به چنین پرسشی، ارجاع دادن به آرای فیلسوفان و هنرمندان حاضر در صحنه انقلاب است؛ اهل تفکر و تعمق حضوری و شهودی که گزارشگر انقلاب هستند، حتی اگر در شمار انقلابیون دیرین و مبارزان استوار معرکه نبوده باشند. در این چهارچوب می‌توان به دو کتاب «انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم»[1] و «لحظه‌های انقلاب»[2] اشاره کرد. ممکن است عده‌ای این آثار و مکتوبات مشابه آن‌ها را نماینده‌ی تفکر جاری در جامعه قلمداد نکنند؛ و یا توصیفاتی نظیر سفارشی بودن یا صفات رذیلانه‌ای همچون فرصت‌طلبی را به نویسندگان و کتب پیش‌گفته نسبت بدهند. در این صورت باید عنایت داشت که روایت آثاری همچون «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟»[3] و «زمانی غیر زمان‌ها: امام، شیعه و ایران»[4] -که اساساً از منظری بیرونی نگارش یافته‌اند- نیز با روایت آثار پیش‌گفته، بی‌نسبت نیست؛ و همین امر گواهی است بر طبیعی و بِکر بودن روایت‌های

۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱). انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
۲. گلابدره‌ای، محمود (۱۳۵۸). لحظه‌های انقلاب. تهران: سروش.
۳. فوکو، میشل (۱۳۷۷). ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟. تهران: ترجمه حسین معصومی‌همدانی. هرمس.
۴. عشقی، لیلی (۱۳۷۹). زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران). ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: باز

دستِ‌اول منتشرشده پیرامون واقعه‌ی انقلاب اسلامی.

مطابق آنچه تاکنون گفته شد، به‌نظر می‌رسد درک و شناخت گزاره‌ی «قانون اساسی، میثاق ملی است» نیازمند توجه به سه پیش‌زمینه است: ۱- پشتوانه‌ی تاریخی و مبارزاتی پیوسته[۱]، ۲- شکل‌گیری پیش‌فرض‌های ذهنی-معرفتی و عینی-عملی[۲] (مثلاً درباره نسبت دین و حکومت قانون، هم‌افزایی استبداد داخلی و استعمار خارجی)، ۳- شرایط شکل‌گیری خون‌بها (ایثار جان و مال و آبرو در مسیر تحقق هدفی اصیل و منحصر به‌فرد، اما پرهزینه و مستمر). همچنین باید متذکر بود که انقلاب اسلامی در فرآیندی تدریجی و تجربی از آنچه برخی روشنفکران درصدد القای آن بودند، یعنی تعارض اسلام و حکومت اسلامی با وجود قانون و دموکراسی، به‌مثابه‌ی صورت‌های پدیدآمده در تمدن غربی، گذر کرده است[۳]. از این زاویه، چنین به‌نظر می‌رسد که حسین کچویان تنها متفکری است که در چهارچوب مشابهی به طرح مسأله پرداخته است.

اگرچه تاکنون درباره‌ی ضرورت وجود پشتوانه‌ی تاریخی و مبارزاتی پیوسته و نیز لزوم شکل‌گیری پیش‌فرض‌های ذهنی.معرفتی و عینی.عملی نکاتی گفته شد، اما درباره‌ی شرایط شکل‌گیری خون‌بها، کماکان ایده‌ی اساسی طرح نشده است. کچویان «انقلاب کبیر» را حامل پیش‌فرض‌های ویژه‌ای می‌داند که می‌تواند

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی. گفتگو در برنامه‌ی جهان‌آرا (قسمت اول). مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۵.
۲. کچویان، حسین (۱۳۹۷). می‌خواستند ایران را خلع سلاح کنند. گفتگو در برنامه‌ی شوکران (قسمت نوزدهم). مورخ ۱۳۹۷/۹/۲۶.
۳. کچویان، حسین (۱۳۸۷). هست‌ها و بایدهای هویّت ما. ماهنامه‌ی زمانه (وابسته به پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی). شماره ۶۷ و ۶۸.

منشأ و زمینه‌ی لازم برای آغاز عهدی تازه را تمهید نماید و از این منظر، قانون اساسی سند مکتوب این عهد جدید است. وی جوهر و ماهیت انقلاب کبیر را به‌طور مفصل در کتاب «بنیادهای قدسی جامعه و تاریخ»[1] توضیح داده، اما اجمالاً دراین‌باره تصریح کرده است:

چیزی به نام اراده‌ی جمعی وجود دارد که نخستین‌بار روسو آن را مطرح کرد و بعد هم برخی متفکران مثل دورکیم گفتند. فوکو می‌گفت ما تصور می‌کردیم اراده‌ی جمعی وجود ندارد، اما در ایران این مسئله را دیدیم. امام رحمه‌الله هم زیاد به این مسئله اشاره می‌کردند و می‌گفتند از کوره دهات‌هایی که هیچ وسیله‌ی ارتباط جمعی ندارند تا مرکز ایران، همه یک چیز می‌خواهند [و یکپارچه شده‌اند]. متفکران به این پدیده، اراده‌ی جمعی می‌گویند. [از سوی دیگر] انقلاب اسلامی خصوصیت معنوی و اخلاقی داشت که این خصوصیت، خصوصیت همه‌ی انقلاب‌های اصیل است. کرین برینتون کتابی به‌نام کالبدشکافی چهار انقلاب دارد که آن‌جا به این نکته اشاره می‌کند؛ حتی انقلاب‌های سکولار مثل انقلاب فرانسه، حتی انقلاب شوروی که مارکسیستی است، حتی انقلاب مائو هم این ویژگی را دارد. مائو، لنین، روبسپیر زندگی‌های زاهدانه داشتند و مردم در دوران انقلاب، مثل مردم در دوران انبیا زندگی می‌کردند. ما هم با این خصوصیات انقلاب کردیم. معنویت سیاسی باعث شد فوکو بگوید معنویت جدیدی دارد ظاهر می‌شود.[2]

با پذیرش چهارچوب نظری کچویان و اندکی بسط و تفسیر

۱. ـ کچویان، حسین (۱۳۹۲). بنیادهای قدسی جامعه و تاریخ، تهران: در دست انتشار.
۲. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی.

آن، با دو صورت از «مردم» و «اثرگذاری رأی‌شان» مواجه خواهیم شد: الف) مردم لحظه‌ی تأسیس قانون اساسی -و به‌واقع «قانون ثمره‌ی خون»- که آرمان‌ها، باورها و ارزش‌هایی را تجسم می‌بخشند، تعیین‌کننده‌ی جایگاه یک جامعه و ملت در تاریخ و جهان هستند، روشن‌کننده‌ی نسبت گذشته، اکنون و آینده‌اند، ترسیم‌کننده‌ی مطالباتی فراتر از کارآمدی و روزمرگی بوده و سرانجام، به‌دور از هرگونه خودخواهی، عافیت‌طلبی و نفع‌جویی مادی استقرار می‌یابند. براین‌اساس، چنین قانونی بیش از آنکه محصول رأی و نظر باشد، تبلور اراده و اهتمام است.[1]

مردم لحظه تاسیس قانون اساسی -و به‌واقع «قانون ثمره‌ی خون»- که آرمان‌ها، باورها و ارزش‌هایی را تجسم می‌بخشند، تعیین‌کننده جایگاه یک جامعه و ملت در تاریخ و جهان هستند، روشن‌کننده نسبت گذشته، اکنون و آینده‌اند؛ بر این اساس، چنین قانونی بیش از آنکه محصول رأی و نظر باشد تبلور اراده و اهتمام است.

ب) مردم زندگی روزمره و روزگار تصویب و تنقیح قوانین عادی؛ «قانون عادی، محصول رأی» که کارآمدی، رفع نیازهای شهروندان و تأمین رفاه عمومی را پیگیری می‌نماید. چنین قانونی مهم و شایان توجه است، اما می‌بایست ذیل قانون ثمره‌ی خون، تفهیم و تعقیب شود. به‌عبارت دیگر، اگر قانون ثمره‌ی خون در ایران محصول

۱. کچویان، حسین (۱۴۰۱). ستیز با قانون اساسی یعنی ویرانی.

انقلاب اسلامی است، قانون محصول رأی پیش‌برنده‌ی نهاد و نهالی است که در اثر انقلاب پدیدار شده است، یعنی جمهوری اسلامی.

از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد طرح مفهوم «انقلاب کبیر» دو خصلت کلیدی را پیش‌روی قانون اساسی قرار خواهد داد:

**به‌لحاظ منطقی و فلسفی، اصل سیستم‌ها ممکن نیست با آرا به دست بیاید. چراکه معلوم نیست -بدون مبارزه- اصل مرجعیت آرا از کجا خواهد آمد یا مثلاً ممکن است در صحت آرا تشکیک بشود.**

۱) رأی تأسیسی مردم در پیدایش یک انقلاب کبیر، به‌طور طبیعی با ارکان انقلابات کبیر پیشین در تعارض قرار می‌گیرد و از این جهت، حفظ اصول قانون اساسی را در گذر زمان دشوار و هزینه‌آفرین خواهد ساخت.

۲) هر انقلاب سیاسی نمی‌تواند به قانون اساسی مورد نظر انقلابات کبیر دست یابد. این مسأله خصوصاً درباره‌ی قوانین اساسی تهیه‌شده توسط اشغالگران در کشورهایی نظیر افغانستان و عراق، و همچنین قانون اساسی تحمیلی روشنفکران در جوامع در حال گذار، قابل مشاهده است.

به‌عبارت صریح‌تر، قانون اساسی در چنین جوامعی، به مجرد خروج اشغالگران، با طرح شعار بازگشت به خویشتن توسط نیروهای درون‌زا، سلطه‌ی استبداد داخلی و غیره، رو به ویرانی خواهد گذاشت. بدین‌ترتیب، کچویان در گزاره‌ای بنیادین مدعی می‌شود:

> به‌لحاظ منطقی و فلسفی، اصل سیستم‌ها ممکن نیست با آرا به دست بیاید؛ چرا که معلوم نیست -بدون مبارزه- اصل مرجعیت آرا از کجا خواهد آمد یا مثلاً ممکن است در صحت آرا تشکیک بشود.[۱]

در چنین تفسیری، ارکان کلیدی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قابل تغییر نیست، مگر از طریق مبارزه و حرکت اجتماعی جدید که فعلاً به‌لحاظ جامعه‌شناختی امکان وقوع ندارد. همچنین، آنچه سبب مطالبه‌ی اصلاح قانون اساسی -در روزهای پس از انقلاب کبیر- می‌شود، حرکتی برخاسته از ذهنیت مردم نمی‌تواند باشد، بلکه ناشی از تفاسیر القاشده توسط نخبگان سیاسی، اهالی قدرت و رسانه‌های وابسته به آن‌هاست. در چنین شرایطی، همکاری با نقشه‌ی دشمن در ایجاد انقلاب رنگی یا مخملی، تنها زمینه‌ای است که می‌تواند از طریق هم‌دستیِ عناصر داخلی و نیروهای خارجی، دست به ایجاد اغتشاش و ویران‌سازی زیرساخت‌های حیاتی یک ملت بزند.[۲]

---

۱. کچویان، حسین (۱۳۹۷). می‌خواستند ایران را خلع سلاح کنند.
۲. کچویان، حسین (۱۴۰۱). اغتشاش داعشی. گفتگو در برنامه‌ی جهان‌آرا (قسمت دوم). مورخ ۱۴۰۱/۱۰/۷.



## فراتر از قربانی شدن:

# در مورد ارتباط ماندگار فداکاری سیاسی


### چکیده

این مقاله ارتباط مفهوم فداکاری سیاسی پل کان را برای مطالعات قانون اساسی معاصر مطرح می‌کند. رویکرد کان[1] به فداکاری سیاسی با یکی دیگر از نظریه‌های بسیار تأثیرگذار فداکاری، نظریه فداکاری رنه ژیرار[2] مقایسه می‌شود. هدف اصلی نشان دادن این است که چرا دیدگاه کان در مورد فداکاری در نظم‌های قانون اساسی از منطق قربانی شدن که بر کار اصلی ژیرار تأثیر می‌گذارد می‌گریزد و درک بهتری از یک برداشت سیاسی درباره نظم‌های قانون اساسی مدرن ارائه می‌دهد. در بخش پایانی، مقاله نشان می‌دهد که اگرچه روایت کان از فداکاری سیاسی به عنوان





مارکو گلدونی[1]

استاد فلسفه حقوق
دانشگاه گلاسکو


1. Paul Kahn
2. Ren- Girard

**تجسم اصل حاکمیت تلقی می‌شود، اما می‌توان آن را فراتر از آن گسترش داد.**

**کلمات کلیدی: فداکاری سیاسی، قربانی شدن، نظم قانون اساسی، سرزنش شدن به خاطر خطای دیگران.**

## مقدمه

درک پل کان از فداکاری سیاسی در چارچوب نظریه‌ی حقوقی و اجتماعی معاصر چیست؟ این مقاله استدلال می‌کند که مفهوم فداکاری سیاسی کان به دلیل آنکه ترکیبی از سه جنبه است، از دیگر تأملات در مورد موضوع، متمایز خواهد بود: ۱) پیوندی که او بین عشق و فداکاری برقرار می‌کند، ۲) اجتناب از تصور فداکاری مبتنی بر قربانی بودن، و ۳) ارتباط مستمر خود فداکاری سیاسی برای [ایجاد] برداشتی سیاسی از دستورات قانون اساسی. این مقاله در بخش اول، با بازسازیِ درک کان از فداکاری سیاسی و جایگاه آن در نظریه‌ی قانون اساسی، این سه جنبه را برجسته خواهد کرد. سپس، در بخش دوم، به منظور روشن کردن اصالت مشارکت او، تضاد [دیدگاهش] با نظریه (به شدت) تأثیرگذار معاصر دیگری در مورد فداکاری (یعنی نظریه‌ای که توسط رنه ژیرار ارائه شده است) ترسیم خواهد شد. شاید دیدن اینکه کان تا چه اندازه با آثار ژیرار درگیر بوده است، جالب به‌نظر می‌رسد، اما من فرضیه‌ی توضیحی زیر را مطرح می‌کنم: اگرچه هر دو نویسنده فداکاری را مولد نظم می‌دانند، اما در تشخیص جایگاه قربانی در تخیل سیاسی معاصر اختلاف نظر دارند. در یک سطح بسیار اساسی ژیرار خشونت را نقطه‌ی شروع می‌داند و با امر مقدس (و

فرضیه قربانی) به عنوان ابزاری برای مهار سرایت و گسترش خود خشونت رفتار می‌کند. ترتیب عوامل در اندیشه‌ی کان، معکوس است: امر مقدس، شرط اساسی تشکیل‌دهنده‌ی سیاست مدرن و تخیل آن [است]. بدون نهادینه شدن امر مقدس، اقتدار قانون اساسی ناکارآمد خواهد شد. در این دیدگاه، ایثار نوعی کنش سیاسی است که هدف آن، دادن معنایی خاص به خشونت سیاسی است. علاوه بر این، برداشت ژیرار در مورد فداکاری، در نهایت انسان‌شناختی است؛ زیرا او آن را بخشی از شرایط انسانی می‌داند. در حالی که در اندیشه‌ی کان، تخیل قربانی یک محصول فرهنگی است.

بخش سوم دو اخطار را درباره‌ی جایگاه هژمونیک تخیل فداکارانه در نظم‌های قوانین اساسی معاصر غربی معرفی می‌کند. اول، لازم نیست (همان‌طور که کان انجام می‌دهد) فرض کنیم که قربانی سیاسی تابعی از حاکمیت مدرن است. ثانیاً، فداکاری سیاسی تنها زمانی به عنوان مولد نظم عمل می‌کند که معنای آن در اسطوره‌ها و روایاتی گنجانده شود که آن را به عنوان کنش یک عامل (و نه یک بیمار) نشان می‌دهد. اما این بدان معناست که رقابت بر سر تخیل سیاسی برای نسبت دادن معنا به خشونت سیاسی بسیار مهم است. به عبارت دیگر، مبارزه پیرامون چگونگی تصور ما از برجستگی سیاسی فداکاری (و قانون اساسی) از قبل، یک مبارزه‌ی سیاسی است. بدون شناخت این ویژگی، خطر اشتباه گرفتن فداکاری با بت‌پرستی وجود دارد.

## ▪ بخش اول

### فرضیه‌ی فداکاری کان: عشق، بدن و خشونت مقدس

فداکاری، مضمونی است که بسیاری از آثار کان را در بر می‌گیرد، البته نه همه‌ی آن‌ها. همان‌طور که کان مدعی است، قربانی به عنوان نهادی از تخیل اجتماعی ظاهر می‌شود که تحت شرایط معینی می‌تواند معنای یک کنش سیاسی اساسی[1] را به خود بگیرد. اگرچه از نحوه‌ی برخورد او در آثار مختلف کاملاً روشن نیست، فداکاری سیاسی اغلب به عنوان یک عمل فرهنگی معرفی می‌شود و نه به عنوان یک واقعیت انسان‌شناختی در مورد طبیعت انسان. در واقع، کان نمی‌گوید که فداکاری سیاسی[2] تنها ماتریسی است که واقعاً مولد نظم اجتماعی است؛ و همچنین به شیوه‌ای هنجاری نمی‌گوید که هر جامعه‌ای باید مبتنی بر فداکاری سیاسی باشد. با این حال، نمی‌توان این نکته را رد کرد که در آثار کان، نهایتاً منطق فداکاری به امر اجتماعی جان می‌بخشد، با دورکیم می‌توان گفت که چنین منطقی سازنده‌ی «دین جامعه» است؛ زیرا از نظر کان، ایثار نه تنها یک عمل سیاسی محدود است، بلکه در دیگر رویه‌های اجتماعی اساسی نیز حضور دائمی دارد. حداقل می‌توان خویشاوندی (یا خانواده، به قول کان) و مذهب را از دیگر روابط اجتماعی به حساب آورد که [در آن] منطق فداکاری زمینه‌ساز خود عمل تلقی می‌شود. این بدان معناست که نهادهای اجتماعی خاص تنها تا زمانی می‌توانند دوام بیاورند که تخیل اعضای آن‌ها با دیدگاه (نهفته)

۱. در اینجا بنیادی به این معناست که برای فداکاری سیاسی، وجود نظم سیاسی و قانون اساسی، شرط بالقوه است.
۲. پل کان (۲۰۰۸)، خشونت مقدس: شکنجه، وحشت، و حاکمیت. صفحه ۱۱۴.

فداکاری یا به طور دقیق‌تر، ازخودگذشتگی پشتیبانی شود. کان با اشاره به حضور همه‌جانبه‌ی ایثار در جوامع غربی، خاطرنشان می‌کند که فداکاری «به خودی خود نشانگر حضور امر سیاسی نیست... ما باید از فداکاری‌ای صحبت کنیم که از عمیق تا سطحی گسترش می‌یابد»[1]. به هر حال، ایثار به عنوان یک شرط ضروری (اما نه کافی) برای تعریف نهادهای اساسی اجتماعی ارائه می‌شود. به‌نظر می‌رسد، همچنین، یک حداقل مخرج مشترک و یک منطق مشترک در میان تمام فعالیت‌های فداکاری وجود دارد: خلقت، مستلزم امکان نابودی است.

همان‌طور که معروف است، کان با به کارگیری مطالعات فرهنگی خود در تحلیل نظم‌های سیاسی و حقوقی، به مرکزیت فداکاری در فرهنگ غرب (و به ویژه در تخیل سیاسی ایالات متحده) پی می‌برد.[2] تحلیل فرهنگی پدیدارشناسی فداکاری نشان می‌دهد که این پدیده در نهایت بر پایه‌ی عشق استوار است. همان‌طور که خواهیم دید، چنین حرکتی به کان این امکان را می‌دهد که از مشکلات خاصی که بر سایر نظریه‌های قربانی تأثیر می‌گذارد اجتناب کند. همچنین از به دام انداختن نهاد فداکاری در تمایز بین حوزه‌ی عمومی و زندگی خصوصی اجتناب می‌کند، زیرا فداکاری بر روی یک پیوستار در هر دو سو عمل می‌کند. به عبارت دیگر، هیچ دوگانگی بین حوزه‌های مختلف زندگی در مورد این مفهوم از فداکاری، که اثربخشی آن در سراسر جهان گسترده است، اعمال نمی‌شود. می‌توان تفاوت [این دیدگاه] را با رویکرد لیبرال کلاسیک درک کرد [که معتقد است]: فداکاری ظاهر

۱. پل کان (۲۰۰۸)، قرار دادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۳۳
۲. مرجع کلاسیک پل کان، مطالعه‌ی فرهنگی حقوق: بازسازی بورسیه‌ی حقوقی (۱۹۹۹).

متناوب در یک زندگی خصوصی نیست.[۱]

حتی مهم‌تر از آن، یک مطالعه‌ی فرهنگی درباره فداکاری نشان می‌دهد که آن عمدتاً ازخودگذشتگی است؛ یا به عبارتی با صورت‌بندی خوشبینانه موشه هالبرتال[۲]، «فداکاری برای کسی» به جای «فداکاری برای چیزی» است.[۳] دو پیامد مهم از این فرض ناشی می‌شود. اولین مورد این است که فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود. این نشانگر نوع متفاوتی از مبادله‌ی اجتماعی است که نه بازار و نه قانون نمی‌توانند آن را کاملاً مهار

---

۱. رجوع کنید به هانا آرنت، وضعیت انسانی (ویرایش دوم ۱۹۹۸) (جامعه شناسی سیاسی شهروندی). همچنین نگاه کنید به بروس آکرمن، ما مردم: بنیادها (۱۹۹۱) (دموکراسی دوگانه)

2. Moshe Halbertal

۳. مراجعه کنید به: موشه هالبرتال، در مورد فداکاری (۲۰۱۲) صفحه ۱۱۳- ۶۳. برخی شباهت‌های مهم بین مفهوم هالبرتال از فداکاری برای و تصور کان وجود دارد، اما یک تفاوت اساسی نیز وجود دارد: هالبرتال معتقد است که «اگرچه ازخودگذشتگی برای فرد، ارزش یا جمعی دیگر کلیدی برای بسیاری از زندگی اخلاقی و سازمان سیاسی به‌نظر می‌رسد»، تعالی نادرست از خود پتانسیل این را دارد که به بدی‌ها و آسیب‌های بسیار بزرگ‌تری نسبت به آن‌هایی که انگیزه آن‌ها عشق بیش از حد به خود است منجر شود». همچنین به‌نظر می‌رسد که از نظر کان، تعیین معنای قربانی وابسته به زمینه است: «تمایز بین قربانی و مرگ بی‌معنا بستگی به این دارد که ما مجموعاً از موقعیت چه می‌کنیم. از آنجایی که این مسائل در طول زمان تغییر می‌کند، شرایط فداکاری چیزهای خوبی در مورد ماهیت یک رژیم سیاسی به ما می‌گوید.» رجوع کنید به پل کان، دموکراسی و تعهدات مراقبت: نمایشی شایسته‌ی فداکاری، در دموکراسی در زمان همه‌گیری (Miguel Maduro & Paul Kahn eds., ۲۰۲۱).

کنند. در حالی که مبادله‌ای که ناشی از ملاحظات دیگری غیر از عشق یا مراقبت است را می‌توان به درستی در قالب تعهدات حقوقی متقابل درک کرد. علامت فداکاری در برابر مبادله، چرخه‌ی متفاوتی را ایجاد می‌کند که نمی‌تواند به طور کامل توسط قانون تنظیم شود.[1] این همان چیزی است که فداکاری را به نمادی بالقوه، از خود متعالی تبدیل می‌کند. فداکاری، صرف نظر از یک دگرگونی نمادین خود، تنها به مبادله‌ی یک کالا با خیر دیگری کاهش می‌یابد.[2] یک شخص همیشه عاشق کسی یا چیز خاصی است یا به او دلبستگی پیدا می کند. [اما] تحت شرایط خاصی، این دلبستگی می‌تواند به معنای دفاع از چیزی باشد که به نوبه‌ی خود مستلزم امکان ایستادگی در برابر چیز

**فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود.**

۱. تعریف هالبرتال از چرخه‌ی مبادله که توسط عشق آغاز شده است مناسب است: "[این] قربانی که به عنوان هدیه، بخشی از یک چرخه‌ی مبادله به‌نظر می‌رسد، در واقع نمادی برای هدیه‌ای است که قابل جبران نیست.

۲. پل کان، (۲۰۰۸) خشونت مقدس: شکنجه، وحشت، حاکمیت. صفحه ۱۰۸

دیگری است.[۱] کان تأکید زیادی بر این واقعیت دارد که این جنبه از فداکاری را نمی‌توان با قانون تنظیم کرد: در نهایت، اگرچه تمایل به فداکاری برای وجود نظم قانونی لازم است، قانون و ایثار «دو شکل از زندگی را مشخص می‌کنند»[۲]. اما، می‌توان اضافه کرد، وجود ماندگار نهادهای حقوقی در شکل دیگر زندگی انگلی است.

ماهیت خاص دلبستگیِ پس از فداکاری باعث می‌شود که معیار عشق، مراقبت باشد. تعجب‌آور نیست که از این منظر، به‌نظر می‌رسد برخی از نهادهای اصلی جامعه‌پذیری (خانواده، کلیسا، شهر، ایالت) از دلبستگی عاطفی و نه فقط منافع فردی پدید می‌آیند. به همین دلیل، دامنه‌ی گستره‌ی ایثارگری بر تخیل اجتماعی، قابل توجه بوده و بسیار

“ماهیت خاص دلبستگیِ پس از فداکاری باعث می‌شود که معیار عشق، مراقبت باشد. تعجب‌آور نیست که از این منظر، به‌نظر می‌رسد برخی از نهادهای اصلی جامعه‌پذیری (خانواده، کلیسا، شهر، ایالت) از دلبستگی عاطفی و نه فقط منافع فردی پدید می‌آیند. به همین دلیل، دامنه‌ی گستره‌ی ایثارگری بر تخیل اجتماعی، قابل توجه بوده و بسیار فراتر از حوزه‌ی سیاست است.

۱. کان به وضوح در برداشت خود از سیاست از آرنت به اشمیت نزدیکتر است، اما برداشت او از تمایز بین دوستان و دشمنان چنین است: "ایستادن از چیزی حداقل به طور ضمنی شناسایی دشمن است". (پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۲۵)

۲. پل کان، (۲۰۰۸) خشونت مقدس؛ شکنجه، وحشت، حاکمیت. صفحه ۹۸.

فراتر از حوزه‌ی سیاست است:

«فداکاری در قلب سیاست و خانواده است. هم والدین و هم شهروند خود را مشمول تقاضای فداکاری می‌دانند. آن‌ها تقاضا را مشروع می‌شناسند؛ زیرا در دنیایی از معانی زندگی می‌کنند که فعل فداکاری را تأیید می‌کند. بر این اساس، فداکاری راهی برای حضور در دنیایی معنادار است. ایثار... عملی عاشقانه است».[1]

در این تصور فراگیر از جایگاه فداکاری در تخیل اجتماعی ما، باقیمانده‌ای مادی وجود دارد. بُردار (یا پل) بین تمرین و تبدیل آن به یک نماد موفق، بدن است. برای درک عشق و فداکاری باید در قلمرو امر نمادین ماند، اما حامل آن معنای نمادین تنها می‌تواند گوشت بدن باشد. بعد نمادین را می‌توان -از بدن به عنوان یک حامل- به دست آورد؛ زیرا بدن، در عین حال که پایگاه نیازها و خواسته‌ها است، نشانگر اصلی اراده نیز هست. تنها از طریق بیرونی‌سازی دومی -یعنی اراده- است که بدن می‌تواند از خواسته‌ها و نیازهای خاص فراتر رفته و آن‌ها را به مسائل برجسته‌ی سیاسی تبدیل کند. می‌توان گفت بدن پل ارتباطی بین امر مقدس و امر عادی است. «خواندن» بدن و نشانه‌های آن بیانگر معنای درک‌شده‌ی یک کنش اجتماعی است. بدن، تفاوت بین شکنجه و ایثار را به‌طور کاملاً واضحی نشان می‌دهد. در مورد اول، در واقع، کنترلی بر معنای بدن زخمی وجود ندارد، در حالی که برای دومی این‌طور نیست. در مورد آخر -یعنی ایثار- قربانی به خودش اجازه

۱. پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۲۴

می‌دهد تا بر معنای درد وارد شده به بدن خود کنترلی داشته باشد و در این اندازه‌ی کنترل است که آزادی پدیدار می‌شود.[۱] نگرش نسبت به بدن نمادین می‌تواند نوعی ازخودگذشتگی و همچنین قتل باشد: «هر کدام راهی است برای اینکه بدن معنای جهان را حمل کند. در غرب، حوزه‌های نمادگرایی بدن، بیشتر از همه متعلق به خانواده، دولت و مذهب بوده است. بر این اساس، اینجاست که ما عشق و شر را می‌یابیم».[۲]

**ایثار زمانی به فداکاری سیاسی تبدیل می‌شود که «به احتمال متقابل ایجاد آسیب مرتبط باشد». عشق به علاوه‌ی امکان کشتن و کشته شدن (یا به طور مبهم‌تر، ایجاد درد) یک حوزه‌ی معنایی مستقل را تشکیل می‌دهد: امر سیاسی.**

ایثار زمانی به فداکاری سیاسی تبدیل می‌شود که «به احتمال متقابل ایجاد آسیب مرتبط باشد»[۳]. عشق به علاوه‌ی امکان کشتن و کشته شدن (یا به طور مبهم‌تر، ایجاد درد) یک حوزه‌ی معنایی مستقل را تشکیل می‌دهد: امر سیاسی.[۴] با این حال، این

۱. در این مرحله است که اختلاف با تصور جورجیو آگامبن از هومو ساچر آشکار و آشتی‌ناپذیر می‌شود. به عقیده‌ی آگامبن، دستورات حقوقی مدرن هم قادر به قربانی کردن افراد خود نیستند. آن‌ها را فقط می‌توان کشت یا نابود کرد. این مستلزم آن است که، از نظر آگامبن، ازخودگذشتگی بی‌ثمر است. جورجیو آگامبن، هومو ساچر (۱۹۹۸).

۲. پل کان، خارج از عدن، صفحه ۱۴۰ (۲۰۰۵)

۳. پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۳۴.

۴. در حالی که این به وضوح در مورد خویشاوندی صدق نمی‌کند (در جایی که من احتمال کشته شدن را کافی می‌دانم)؛ باید دید که آیا قربانی مذهبی به همان ویژگی‌های قربانی سیاسی نیاز دارد یا خیر. علاوه بر این، به‌نظر می‌رسد که اگر کسی برای هدف خود حاضر به کشتن است، باید توجه داشته باشد که ممکن است جانش را به خاطر عکس‌العمل

تصور از خودمختاری امر سیاسی، خطوط دقیقی از جدایی بین قلمروها یا دامنه‌ها را ترسیم نمی‌کند. امر سیاسی خود را به عنوان مجموعه‌ای از معانی نمادین مستقل نشان می‌دهد که مستقل نیستند، اما می‌توانند بر هر چیز دیگری فرافکنی شوند. به عنوان مثال، نیروی کار به خودی خود موضوعی سیاسی نیست، اما امکان تبدیل شدن آن به منبع یک درگیری سیاسی واقعی را نمی‌توان رد کرد. بنابراین مبارزه‌ی طبقاتی می‌تواند خیلی سریع به مبارزه‌ای سیاسی تبدیل شود. همین امر در مورد نهادهای خانواده یا مذهب نیز صدق می‌کند؛ این اعمال به خودی خود ماهیت سیاسی ندارند، اما زمانی که با معانی نمادین یک قربانی سیاسی سرمایه‌گذاری شوند، می‌توانند سیاسی گردند.[1] به عبارت دیگر، در دوران مدرن (یعنی زمانی که دولت تقریباً خشونت مشروع را در انحصار خود درآورده است)، هرگونه درگیری بر سر مسائل پیش پا افتاده و غیر پیش پا افتاده، سیاسی تلقی می‌شود اگر بتواند نگرش‌های مراقبتی یک گروه را تا جایی بسیج کند که اعضای آن مایل باشند بدن خود را

طرف مقابل به خطر بیندازد.

۱. در این مرحله می‌توان درک کرد که چرا کان از جدایی دقیق هانا آرنت بین کار و عمل انتقاد می‌کند. در واقع، نقد کان از پدیدارشناسی عشق آرنت، یکی از عمیق‌ترین نقدهاست. در فصل دوم «وضعیت انسان»، آرنت به‌طور بدنام عشق را از حوزه‌ی کنش کنار گذاشت و پدیدارشناسی آن را به حوزه‌ی خصوصی (یعنی به عنوان یک موضوع حریم خصوصی) محدود کرد. به آرنت، پاورقی ۵، صفحه ۱۲-۱۶ مراجعه کنید. بنابراین عشق به حوزه‌ی ضرورتی که به شدت تحت نظارت پلیس است (که توسط مالکیت محافظت می‌شود) تنزل می‌یابد و عشق ورزیدن با بازیگری و صحبت کردن (فعالیت‌های سیاسی در روایت آرنت) به‌عنوان مجزای متقابل توصیف می‌شود. آرنت می‌گوید: «عشق، جدا از دوستی، در لحظه‌ای که در ملأ عام به نمایش گذاشته می‌شود، کشته می‌شود، یا بهتر است بگوییم خاموش می‌شود». آرنت، پاورقی ۵، صفحع ۵۱.

کان به روش زیر اظهار نظر می‌کند: «تمام این بحث، عمیقاً اشتباه است. انسان ابتدا یک حیوان نیست، برای خود و گونه‌ها در دنیای بی‌معنای درد کار می‌کند، درد زایمان به سختی بیرون آمدن یک خشونت طبیعی در دنیای انسان است...» کان، پاورقی ۳، صفحه ۲۰۰.

در معرض خطر قرار دهند.

به همین دلیل، تقریباً هر چیزی را می‌توان سیاسی کرد، اگرچه برخی از موضوعات بیشتر از موارد دیگر مستعد آن هستند. بر این اساس، به رسمیت شناختن یک جدایی دقیق بین امر معمولی و خارق‌العاده اشتباه است؛ همان‌طور که در بسیاری از پژوهش‌های الهام‌گرفته از اشمیت اتفاق می‌افتد. در واقع، «دنیای فداکاری به اندازه‌ی همان دنیایی است که در آن معجزه روتین است»[1]. همیشه این احتمال وجود دارد که سیاست معمولی با تبدیل مخالفان یا رقبا به دشمنان، خارق‌العاده شود. به طور جالب توجهی، رابطه‌ی بین سیاست خارق‌العاده و معمولی به طور قطعی خارج از طرح الهیات سیاسی سنتی باقی می‌ماند. اگرچه نمی‌توان آن را با شرایط علّی توضیح داد و ظاهر امر خارق‌العاده اغلب به‌عنوان معجزه‌ای در نظر گرفته می‌شود که از آب در می‌آید؛ اما در واقعیت، آن ظاهر مبتنی بر دگرگونی امر عادی است.

رد صریح فرضیه‌ی فداکاری توسط نظریه‌ی سیاسی و حقوقی لیبرال، به گفته‌ی کان، حد اصلی قانون اساسی لیبرال است. قرارداد اجتماعی و ارتباطات مشورتی یکی از بهترین نسخه‌های لیبرال بیان‌شده برای توضیح شکل‌گیری و تحکیم نظم‌های سیاسی است.[2] کان معتقد است که قرارداد اجتماعی، به ویژه، نمی‌تواند از آزمون امر سیاسی عبور کند، زیرا ابزاری است که هنوز به منافع پیشاسیاسی فردی متصل است. قرارداد اجتماعی لیبرال نمی‌تواند شکل‌گیری جامعه را توضیح دهد؛

۱. کان، پاورقی ۱۳، صفحه ۱۸۸.
۲. در اینجا، اهداف اصلی کان نظریه های سیاسی رالز، هابرماس و آکرمن هستند.

> فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود.

در بهترین حالت، می‌تواند درکی از مرگ خشونت‌آمیز را به عنوان نفی و در نتیجه‌ی شکست عقل، ارائه دهد که معمولاً با [ایده] وضعیت طبیعی نشان داده می‌شود.[1] این صرفاً تخلیه‌ی منطق فداکاری از گفتمان لیبرال نیست که مشکل‌ساز تلقی می‌شود. آنچه در نظریه‌ی سیاسی لیبرالیسم غایب است، تأمل مناسب در مورد عشق و شناخت قوه‌ی اراده است. این رویکرد به مسئله‌ی امر سیاسی به کان اجازه می‌دهد تا به نقد خود از لیبرالیسم، استدلالی اصیل و فراتر از بحث مربوط به فداکاری سیاسی اضافه کند و آن را به شر سیاسی بسط دهد: «لیبرالیسم دقیقاً به همان دلیلی که عشق را درک نمی‌کند، از درک شر ناتوان است. افق تبیین آن توسط عقل از یک سو و رفاه شخصی از سوی دیگر چارچوب‌بندی شده است. بین عقل و نفع، نمی‌تواند اصطلاح سومی پیدا کند... بر این

۱. وضعیت طبیعت، از منظر نظریه کان، بخشی از تخیل سیاسی است و نه یک شرط ماقبل سیاسی.

اساس، شر می‌تواند در نظریه‌ی لیبرالیسم تنها به‌عنوان شکست عقل یا میل نامحدود جلوه کند».[۱] در نهایت، در حالی که نظریه‌ی حقوقی لیبرال، خشونت سیاسی را به خودی خود یک شکست می‌داند، کان تصور می‌کند با توجه به منظری که فرد از طریق آن، پدیده را مشاهده می‌کند، معنای متفاوتی به خشونت نسبت داده می‌شود. بار دیگر، لیبرالیسم خشونت را تنها به عنوان یک شر می‌تواند تلقی کند، چراکه به‌عنوان دیدگاهی درباره‌ی جهان، نقش عشق را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها به رفاه بدن می‌پردازد.[۲]

اما به گفته‌ی کان، عشق و خشونت را نمی‌توان به طور کامل از هم جدا کرد. این تا حدی به این دلیل است که خواسته‌های ذاتی عشق انسانی، طبق تعریف در حال کلی شدن هستند: فقط می‌توان عاشق مقدار محدودی از اشیای خاص بود (یک فرد می‌تواند در یک زمان فقط یک شخص، یک مذهب یا یک جامعه‌ی سیاسی را دوست داشته باشد)[۳]. از این رو، خشونت -به دور از غایت سیاست- می‌تواند سیاسی باشد؛ زیرا خواسته‌های عشق به سمت تولید معنای نهایی گرایش دارند.

---

۱. کان، پاورقی ۱۳، صفحه ۵۳.

۲. کان احتمالاً به لیبرالیسم کلاسیک در نسخه‌های فایده‌گرایانه و دئونتولوژیک آن اشاره می‌کند، به طور خلاصه، پیروان هیوم و کانت.
اما رشته‌ای از کمال‌گرایی لیبرال نیز وجود دارد که بر اساس آن، همیشه این‌طور نیست که رفاه دلیلی برای عمل باشد. به عنوان مثال، جوزف راز، حداقل در موارد خاص، به صراحت اخلاقیات ایثار در برابر منافع شخصی را تئوریزه کرده است. به (JOSEPH RAZ, Engaging Reasen ۳۰۳–۳۲ (۱۹۹۹ مراجعه کنید.
با این حال، یک تفاوت مهم با کان باقی می‌ماند: برای کان، عشق و فداکاری یک امر ارادی است و عمیقاً سیاسی هستند، در حالی که راز تضاد بین فداکاری و منفعت شخصی را همچنان بر اساس اخلاق و دلایل متضاد برای چارچوب عمل می‌دهد.

۳. کان، پاورقی ۲، صفحه ۹۹.

مخاطرات زیاد است و بُردار این خواسته‌ها نمی‌تواند جز بدن باشد (این هم در مورد عشق و هم در مورد فداکاری صادق است). همان‌طور که بدن دارای نشان عشق ورزیدن (و تمایل به ایثار) است، در برابر خشونت نیز آسیب‌پذیر است. عمل به خاطر عشق، مشابه ریسک ازخودگذشتگی در قالب مبادله‌ی کالا با دیگری نیست (همان‌طور که در اصطلاح عام می‌گوییم چیزی را قربانی کرده‌ایم تا چیز دیگری به دست آوریم)، بلکه به عنوان تجسم یک ایده است: «آنچه که عشق ایجاب می‌کند نوعی خود ویرانگری است. فداکاری برای خانواده‌ام می‌تواند عمل من را ... مملو از معنای خارق‌العاده‌ای کند. با فداکاری، به نقطه‌ای برای کشف معنایی بزرگتر تبدیل می‌شوم».[1] زمانی که خشونت از منظر خواسته‌های عشق دیده شود، به خشونت سیاسی (و فداکاری) تبدیل می‌شود. خارج از آن محیط (که از نظر سیاسی، سلطه است)، قتل وجود دارد (و اغلب شکنجه و نسل‌کشی)، اما قربانی نه.

## ▪ بخش دوم

### فداکاری به مثابه‌ی قربانی شدن

این عقیده رایج است که رنه ژیرار یکی از نویسندگانی است که آثارش اصطلاحات بحث در مورد قربانی را تعریف کرده است. نمی‌توان در این مجال کوتاه درباره‌ی عمق و وسعت فلسفه و نقد ادبی او قضاوتی منصفانه داشت. اما ژیرار مانند کان، تفسیری

۱. کان، پاورقی ۲، صفحه ۱۰۸.

فرهنگی/ انسان‌شناختی از نهاد قربانی را توسعه داده است که بر درک مفهوم شر و نظم اجتماعی نیز تأثیر دارد. به همین دلیل، مقایسه‌ی بین این دو نظریه‌ی فداکاری مناسب است و می‌تواند به روشن شدن ویژگی‌های خاص پیشنهاد کان کمک کند. با توجه به طیف وسیعی از مضامین موجود در آثار ژیرار، تمرکز این بخش تقریباً بر آرزوی قربانی و میل تقلیدی منحصر خواهد بود، که شاید اصیل‌ترین و شناخته‌شده‌ترین مشارکت‌های ارائه‌شده توسط ژیرار به بحث در مورد فداکاری هستند. به عقیده‌ی ژیرار، میل، تقلیدی است؛ زیرا تمایل به تقلید از میل شخص دیگری در انسان وجود دارد. این کیفیت میل است که آن را به منبع بالقوه‌ی خشونت تبدیل می‌کند؛ زیرا رقابتی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به سرعت تبدیل به میلی کشنده شود. در این منظر، موضوع میل به دلیل وجود شخص ثالث در رابطه‌ی میل چنین است. شخص شیئی را به دلیل خصوصیات یا کیفیات آن طلب نمی‌کند، بلکه به این دلیل که شخص ثالثی آن را می‌خواهد، به آن شیء تمایل پیدا می‌کند. ابژه، بنا به تعریف، رقیب می‌شود: هر دو سوژه نمی‌توانند آن را هم‌زمان تصاحب کنند. شاید کمیابی منشأ خشونت باشد، اما توجه داشته باشید که کمبود توسط منطق میل ایجاد می‌شود[1]، نه توسط سازمان اجتماعی و سیاسی. آنچه در این طرح اولیه است، دین نیست، بلکه خشونت است.[2] اولین قتل، چرخه‌ای از خشونت را ایجاد می‌کند؛ زیرا قتل‌های بعدی را به

۱. موشه هالبرتال از نظر بصیرتی متذکر می‌شود که قربانی کردن، وسیله‌ای است که مبتنی بر خشم (به جای اضطراب و ترس)، ناشی از میل ناامیدشده است. با این حال، «اولین قتل تنها با انگیزه‌ی حسادت نبود. از یک واکنش حاد به تبعید و انزوا سرچشمه می‌گرفت. محرومیت از امکان بخشش، منبع خشونت عمیق‌تری نسبت به محرومیت ناشی از نگرفتن است.». (نگاه کنید به پاورقی ۶)

2. RENÉ GIRARD, VIOLENCE AND THE SACRED (1980).

عنوان واکنش انتقام‌جویانه فرا می‌خواند. خشونت مسری است و بنابراین به راحتی می‌تواند تشدید شود. ازاین‌رو، تنها یک قربانی و نهادینه کردن خاطره‌ی آن می‌تواند چرخه‌ی خشونت را کاهش دهد. قربانی، نقطه‌ی همگرایی حسادت و خشم مردم را فراهم می‌کند و با تبدیل شدن به گیرنده‌ی منفعل خشونت اجتماعی، به جامعه اجازه می‌دهد تا سطح عمومی رقابت خشونت‌آمیز را کاهش دهد (یا تعالی بخشد).[1]

نقطه‌ی شروع فرضیه‌ی فداکاریِ ژیرار حقیقتاً نفس‌گیر است: هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تکیه بر مکانیزم فداکاری اولیه شکل بگیرد و توسعه یابد. به عبارت دیگر، نه تنها یک قربانی همیشه در منشأ نظم اجتماعی جدید نهفته است، بلکه پیش‌شرط حرکت به خارج از وضعیت طبیعی است. به گفته‌ی ژیرار، این نیز داستانی است که توسط بسیاری (اگر نه همه) از اسطوره‌های بنیانگذار غربی روایت شده است. به عنوان مثال، ژیرار به طور مفصل درباره‌ی اسطوره‌ی ادیپ بحث می‌کند؛ اما مهم‌تر از آن، او معتقد است که مصلوب شدن عیسی علیه‌السلام نشان‌دهنده‌ی یک نقطه‌ی عطف است؛ زیرا داستانی از افشای رسوایی قربانی (و لزوم غلبه بر آن از طریق ازخودگذشتگی در راه الهی)[2] است. به هر حال، برای اینکه قتل به عنوان قربانی معنادار باشد، باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد. همان‌طور که قبلاً

۱. برای تشریح امر مقدس از طریق قربانی کردن و پیامدهای سیاسی آن رجوع کنید به تحلیل‌های اخیر و بسیار غنی موجود در این دو مجموعه‌ی ویرایش‌شده:
THE SACRED AND THE POLITICAL (Elisabetta Brighi, Antonio Cerella, & Michael Marder eds., 2016)
LAW'S SACRIFICE (Brian Nail & Jeffrey Ellsworth eds., 2021)
2. RENÉ GIRARD, THE SCAPEGOAT (1989)

اشاره شد، مهم‌ترین چیز این است که قربانی باید بی‌گناه باشد و باید مورد هدف قرار گیرد؛ چراکه به گروه اجتماعی مربوطه، نه خیلی نزدیک باشد و نه خیلی دور، در غیر این صورت قربانی نمی‌تواند به طور قابل اعتمادی به ظرف خشونت اجتماعی تبدیل شود. این ویژگی‌ها ضروری هستند، زیرا فدا کردن قربانی اولاً، خشونت را متوقف می‌کند و ثانیاً، به جامعه اجازه می‌دهد تا قربانی را به‌عنوان توانمندساز نظم اجتماعی بشناسد (و اغلب بعداً تقدیس کند). شکستن چرخه‌ی خشونت، به‌گونه‌ای ویژگی مشکل‌ساز اصلی جوامع انسانی است که ژیرار به‌کارگیری این مکانیسم را نه تنها در انسان‌شناسی تطبیقی جوامع مختلف، بلکه در اکثریت قریب به اتفاق آثار ادبی و هنری تشخیص می‌دهد.[1] خشونت و نحوه‌ی مهار آن واقعاً دغدغه‌ی اصلی جوامع بشری است.

**نقطه‌ی شروع فرضیه‌ی فداکاریِ ژیرار حقیقتاً نفس‌گیر است: هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تکیه بر مکانیزم فداکاری اولیه شکل بگیرد و توسعه یابد. به عبارت دیگر، نه تنها یک قربانی همیشه در منشأ نظم اجتماعی جدید نهفته است، بلکه پیش‌شرط حرکت به خارج از وضعیت طبیعی است.**

بدیهی است که این امر مستلزم یک اقتصاد فداکاری کاملاً

۱. نگاه کنید به : RENÉ GIRARD, A THEATRE OF ENVY: WILLIAM SHAKESPEARE (۲۰۰۴).

مخالف اقتصاد کان است. مهم‌تر از همه، ژیرار فرض می‌کند که عشق «شکلی از تعالی است که هرگز با خشونت عمل نمی‌کند، هرگز مسئول هیچ خشونتی نیست و به شدت مخالف خشونت است».[1] خشونت در اینجا به عنوان یک عمل دمدمی‌مزاج، تقریباً یک نیروی اولیه، و بنابراین ناسازگار با عشق به تصویر کشیده می‌شود. برافتادن نقاب از مراسم فداکاری به عنوان قربانی در نظر ژیرار یک دستاورد است؛ زیرا وحشی‌گری و بی‌عدالتی، این عمل را ابهام‌زدایی می‌کند. به طور کلی، در تحلیل او احساس کمی از خشونت ساختاری و سیستمی وجود دارد. امکان کشتن و کشته شدن، مظاهر نسبتاً غیر منطقي است که در زمینه‌ی مادي و اجتماعي تأثیر ندارد. آن‌ها ویژگی ذاتی خواسته‌های انسان و ماهیت تقلیدی آن هستند. یک نظم اجتماعی و سیاسی سالم باید حضور خشونت را اخراج کند یا حداقل به شدت کاهش دهد. به طور خلاصه، نظم سیاسی با رام کردن خشونت ایجاد می‌شود.

در نهایت، تعجب‌آور نیست که کان در طولانی‌مدت با کار ژیرار درگیر نشده است. تا آنجا که من می‌دانم، کان در تنها نمونه‌ی درگیری مستقیم، به ویژگی مکانیکی و کل‌گرایانه‌ی استفاده‌ی ژیرار از فداکاری اشاره می‌کند. تشریفات قربانی شدن نیز به عنوان نیرویی برای حفظ بقای امر مقدس، رضایت‌بخش نیست.[2] خصلت واسطه‌ای این آیین ممکن است به مهار گسترش خشونت کمک کند و به شهروندان اجازه دهد به زندگی عادی خود ادامه دهند، اما نمی‌تواند اعمال ازخودگذشتگی را کاملاً

1. RENÉ GIRARD, THINGS HIDDEN SINCE THE FOUNDATION OF THE WORLD 214 (1987).

۲. نگاه کنید به پاورقی ۲، صفحات ۱۲۰-۱۲۱.

کنترل کند. مشاهده‌ی کلیدی کان در اینجا این است که ایثار فردی را نمی‌توان اجباری کرد، حتی با قانون. در نهایت، این یک عمل آزادی‌خواهانه باقی می‌ماند که با انگیزه‌ی عشق تحریک می‌شود و نه با هر چیزی که محرک مهار یا حتی از بین بردن خشونت است (اگرچه ممکن است به این نتیجه برسد). علاوه بر این، به گفته‌ی کان، فداکاری سیاسی یک عمل پاک‌کننده و تطهیرکننده نیست.

**مشاهده‌ی کلیدی کان در اینجا این است که ایثار فردی را نمی‌توان اجباری کرد، حتی با قانون. در نهایت، این یک عمل آزادی‌خواهانه باقی می‌ماند که با انگیزه‌ی عشق تحریک می‌شود و نه با هر چیزی که محرک مهار یا حتی از بین بردن خشونت است .**

نظریه‌ی ژیرار احتمالاً آنقدر به نوع کلاسیک لیبرالیسم نزدیک است که نمی‌تواند تجدید نظری بر مفهوم سیاسی کان از فداکاری داشته باشد. در واقع، مکانیسم قربانی نتایجی را به همراه دارد که چندان متفاوت از روایت استاندارد قرارداد اجتماعی نیست. همان‌طور که در توضیح ژیرار نقش دوگانه‌ی قربانی وجود دارد، در سنت قرارداد اجتماعی نیز خشونت و انتقام به حاکمیت واگذار می‌شود (اما نه کنار گذاشته می‌شود و نه کاملاً تغییر می‌کند).[1] علاوه بر این، در فرآیند فدا کردن، آزادی واقعی وجود ندارد، بلکه تنها قربانی شدن است. همان‌طور که توسط

۱. بحث در مورد اینکه آیا برداشت درخواستی روسو از قرارداد اجتماعی ممکن است این نکته را رد کند یا خیر، خارج از محدوده این مقاله است.

تری ایگلتون اشاره شده است، «ژیرار شفقت مناسبی را برای فدا شدن قربانی نشان می‌دهد. اما او کمتر مراقب راهی است که قربانی، با تجسم خشونت نظم اجتماعی، می‌تواند آن را تصاحب کند و تغییر دهد».[1] قربانی که طبق تعریف بی‌گناه است، نمی‌تواند معنای فداکاری خود را کنترل کند. اما، به طور انحرافی (و ژیرار از این پیامد آگاه است)، تبدیل شدن به یک قربانی بی‌گناه می‌تواند جایگاه اخلاقی را به همراه داشته باشد. همان‌طور که او اشاره می‌کند، ادعای قربانی بودن می‌تواند به طور متناقضی فرصت‌های بیشتری برای آزار و شکنجه‌ی افراد دیگر فراهم کند.[2]

محدودیت‌های این درک را می‌توان به وضوح در تفسیر ژیرار از کتاب مقدس [عبری] ایوب مشاهده کرد. ژیرار مقاومت استثنایی ایوب را تشخیص می‌دهد، اما مجبور می‌شود آن را در چارچوب فرد قربانی قرار دهد. با این حال، به‌نظر نمی‌رسد مکانیسم اهدای قربانی در این مورد کار کند، زیرا بر خلاف سایر قربانیان بی‌گناه، ایوب در برابر تلاش برای تبدیل او به فرد قربانی مقاومت می‌کند. او آگاه است که او را قربانی می‌کنند و فعالانه از تبدیل شدن به یک قربانی نمادین خودداری می‌کند. به طور خلاصه، ایوب آشکارا در برابر قربانی شدن خود مقاومت می‌کند. بنابراین، جایی که ژیرار باید فداکاری ایوب را به‌عنوان مولد نظم اجتماعی ستایش کند، باید از ایوب به‌عنوان یک «قربانی شکست‌خورده» و به‌عنوان «قربانی مردمش»[3] صحبت کند. جالب است ببینیم کاربرد پدیده‌ی آیین قربانی برای شخصیتی مانند ایوب چقدر سخت و

1. TERRY EAGLETON, RADICAL SACRIFICE 57 (2018).

۲. نگاه کنید به: GIRARD, I SEE SATAN FALLING LIKE LIGHTNING ۱۸ (Y REN James, Williams trans., ۲۰۰۱)

3. RENÉ GIRARD, JOB: THE VICTIM OF HIS PEOPLE (1987)

مکانیکی است. در این مورد، به‌نظر می‌رسد منبع ظرفیت تولیدی برای نظم‌آفرینی، بیشتر از یک مقاومت فعال -که قربانی می‌شود- سرچشمه می‌گیرد تا از مکانیسم قربانی شدن.[۱] تفسیر کتاب ایوب، یک درک سیاسی از مکانیسم فداکاری و سختی آموزه‌ی میل تقلیدی را نشان می‌دهد. ژیرار به جای تجلیل از مقاومت خلاقانه و قوی ایوب، سعی می‌کند آن را به عنوان داستانی از قربانی شدنِ تا حدی موفق تعریف کند.

زمان بررسی این بخش فرا رسیده است. در حالی که به گفته‌ی ژیرار، نظم اجتماعی (و فرهنگ انسانی) تنها با قربانی کردن و در نتیجه با فرآیند قربانی شدن یک بی‌گناه ایجاد می‌شود، برداشت و تصور کان از فداکاری سیاسی حاکی از آن است که نابود شدن هرکسی، قربانی را به وجود نمی‌آورد، بلکه در واقع، یک شهروند فعال و دلسوز آن را می‌سازد. حتی زمانی که سوژه‌ها در ابتدا در معرض احتمال قربانی شدن قرار می‌گیرند (مانند موردی که کان اغلب به آن اشاره می‌کند، نابودی هسته‌ای)[۲]، به معنای دقیق، قربانی سیاسی نمی‌شوند. اجساد آن‌ها در معرض احتمال نابودی است، اما معنای سیاسی وفاداری به حاکم را حمل می‌کند. به عبارت دیگر، فداکاری سیاسی این پتانسیل را دارد که از قربانی شدن فراتر رود، زیرا بدن را در کیفیت دیگری و با معنای سیاسی نهایی و اساسی سرمایه‌گذاری می‌کند. به دلایل واضح،

---

۱. نگاه کنید به: (GIANFRANCO RAVASI, IL LIBRO DI GIOBBE (۲۰۱۵)) تفسیر اسطوره ایوب

۲. «تهدید هسته‌ای ضمنی در سیاست آمریکا کاملاً ارزش نهایی آن سیاست را بیان می‌کند: نابودی جهان بهتر از شکست ایالات متحده است. سیاست هسته‌ای نیز به ما نشان می‌دهد که کشتار و کشته شدن، پدیده‌های سیاسی متقابلی هستند.» نگاه کنید به پاورقی ۱۳، صفحه ۱۹۷.

این چیزی دور از دسترس برای مکانیسم قربانی است. در واقع، می‌توان تفاوت اصلی بین این دو مفهوم از قربانی را با ذکر این نکته خلاصه کرد که به گفته‌ی ژیرار، حوزه‌ای که با قربانی به جامعه وارد می‌شود، محترم (روحانی) نیست، بلکه مقدس (الهی) است.[1] با پیروی از این تفسیر از ژیرار، می‌توان فهمید که چرا هدف فرضیه‌ی فداکاری او، وارد کردن تقدس به سیاست است. با این حال، سیاست قربانی کردن فداکارانه، تنها قدرت سیاسی محدودی ایجاد می‌کند و سپس سازنده‌ی آن را نادیده می‌گیرد.[2]

## ▪ بخش سوم

### فضای چیزی که می‌توان فداکاری یا تخیل کرد

ما دیدیم که چرا، از منظر نظریه‌ی قانون اساسی، تصور کان از فداکاری سیاسی -برای نظریه‌پرداز قانون اساسی- از برداشت ژیرار سودمندتر است. در نهایت، رویکرد ژیرار به پیوند بین خشونت و فداکاری نمی‌تواند پایه‌های مقدس جامعه‌ی سیاسی و رابطه‌ی قدرت‌سازی بین باورهای شهروندان و نظم قانون اساسی را توضیح دهد. در واقع، از نظر ژیرار، قربانی کردن یک رسوایی (یک شر) باقی می‌ماند و مسیحیت، ایمانی است که آن را آشکار کرده و بر آن غلبه کرده است.[3] در این جهان‌بینی، امیال

۱. من این نکته را از پالور (WOLFGANG PALAVER)، تبدیل امر مقدس به مقدس (۲۰۲۲) می‌گیرم.
۲. نگاه کنید به: (MARTIN LOUGHLIN, FOUNDATIONS OF PUBLIC LAW (۲۰۱۱) بازسازی حقوق عمومی به عنوان فرآیندی برای تقویت قدرت سیاسی
۳. برای یک کاربرد کلاسیک که بر ماهیت قراردادی میل تقلیدی تأکید دارد؛ (MICHEL AGLIETTA & ANDRÉ ORLEAN, LA VIOLENCE DE LA MONNAIE

سیاسی نشان‌هایی از خودمختاری نیستند، بلکه حقیقتاً نتیجه‌ی فرآیندهای تقلیدی هستند. تحت این محدودیت‌ها، توضیح یک مفهوم قوی از کنش سیاسی خودمختار دشوار است.

با وجود این، به‌نظر می‌رسد که خود کان در مورد تسلط فداکاری سیاسی بر تصورات قانون اساسی معاصر ما تردیدهای فزاینده‌ای دارد. بدیهی است که او تنها نظریه‌پرداز مفهوم فداکاری نیست که به این فکر مشغول است. پل دوموشل[1]، با اشاره به اقدامات فداکارانه‌ی معاصر دولت‌ها و تروریست‌ها، به فقدان نیروی نمادین آن‌ها فکر کرده است. او می‌تواند از یک قربانی بی‌اثر (یا عقیم) به دلیل ناتوانی دولت‌های معاصر در ارتقای قربانی شهروندان خود به یک نماد صحبت کند. این دقیقاً به این دلیل است که دولت‌ها اغلب با روی آوردن به آن‌ها (و اعمال خشونت علیه آن‌ها) رعایای خود را به قربانی تبدیل می‌کنند. نشان داده می‌شود که خشونت سیاسی، عقیم است و نمی‌تواند از نظمی ریشه‌دار در یک احساس معنادار حمایت کند.[2]

می‌توان ظهور یک شک آزاردهنده در مورد پتانسیل نظم‌آفرین فداکاری سیاسی را در جدیدترین کتاب کان مشاهده کرد.

---

(1982).)

1. PAUL DUMOUCHEL, THE BARREN SACRIFICE (2015)

۲. دوموشل ابتذال شر آرنت را این‌گونه می‌خواند: هیچ چیز مولد در فداکاری بی‌معنی که برای شهروندان لازم است وجود ندارد. و به همین دلیل، اقدامات شیطانی دولت‌ها فاقد عمق هستند؛ زیرا نمی‌توانند قربانیان (و نه حتی شکنجه‌کنندگان آن‌ها) را مقدس جلوه دهند. چیزی که کیفیت مولد فداکاری سیاسی را از بین می‌برد، ناشناس ماندن قربانیان و آزارگران است. دوموشل تحت تأثیر این ایده‌ی ژیرار است که اسطوره‌های سیاسی، بیشتر حول شخصیت مقدس قربانی می‌چرخند؛ و اغلب نیز قربانی می‌شوند. نگاه کنید به:
Paul Dumouchel, La technique et la banalité du mal, in JEAN-PIERRE DUPUY: DANS L'ŒIL DU CYCLONE 67–102 (Marc Auspach ed., 2009).

چهره‌ی نهادی جدید در مرکز تحلیل، سرباز یا شهروند قربانی نیست، بلکه داوطلبی است که پایه و ثبات جامعه‌ی سیاسی (محلی) را فراهم می‌کند.[1] به‌علاوه، در یک مجموعه‌ی ویرایش‌شده‌ی اخیر درباره تأثیر کووید ۱۹ بر دستورات قانون اساسی ما، اخلاق مراقبت -به‌ویژه افراد شاغل در مؤسسات مراقبت‌های بهداشتی- زمینه‌های وفاداری سیاسی لازم برای حفظ یک جامعه را فراهم می‌کند.[2] به طور خلاصه، به‌نظر می‌رسد کان تردید دارد که تخیل سیاسی جوامع ما هنوز بتواند خشونت سیاسی را به گونه‌ای مدیریت کند که به یک سیاست فداکاری مولد منجر شود.

مخالفت کامل با احساس کان در مورد فرسایش فداکاری سیاسی اولیه دشوار است. همه‌ی نمادهای مقدس در جوامع سیاسی یک انحطاط سیاسی پیش‌رونده در زیست سیاسی را درک کرده‌اند -به ویژه در جوامع غربی- و کسی نمی‌تواند ببیند که چرا فداکاری سیاسی مشمول همان خط سیر نمی‌شود. دیگر آداب ارتباط بین امر مقدس و عادی به خوبی مندرس نشده است. به عنوان مثال، مورد سوگندهای قانون اساسی را در نظر بگیرید که به‌رغم کارکرد نمادین آن‌ها در ایجاد حسن نیت پاسداری از قانون اساسی، تشریفات آن به‌طور فزاینده‌ای پوچ و با اهمیت حقوقی اندک به‌نظر می‌رسد.[3]

1. PAUL KAHN, DEMOCRACY IN OUR AMERICA (2023). See also Benjamin Berger, Political Theory and the Volunteer: Lessons from Kahn's Ethnography of "Our Happy Politics," in this issue.

۲. نگاه کنید به پاورقی۶؛ به طور کلی به دموکراسی در زمان همه‌گیری اشاره دارد.

۳. اشاره به سوگندهای سیاسی می‌شود، که با کاهش مداوم روبه‌رو شده‌اند. تاریخچه قانون اساسی چشم‌گیر نهاد سوگند سیاسی توسط PAOLO PRODI, IL SACRAMENTO DEL POTERE) (۱۹۹۲)) و برای تلاش برای احیای

با این وجود، به‌نظر می‌رسد هنوز برای اعلام ناامیدی کامل نسبت به فداکاری زود است. چند نشانه به این جهت اشاره دارد که من به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم. اول از همه، هنوز می‌توان مصادیقی از تمایل به فداکاری را در مواردی از عمل کردن قدرت تشکیل‌شده را مشاهده کرد. جدیدترین و بارزترین نمونه، در سال ۲۰۱۹، جامعه‌ی استالیدو در شیلی است. تظاهرات‌های تشدیدشده، اراده‌ی مصممی را برای قرار گرفتن در معرض یک سرکوب شدید طی یک دوره‌ی زمانی نسبتاً طولانی نشان داد. جالب‌تر اینکه این جنبش اجتماعی توسط یک حزب سیاسی، سازماندهی یا رهبری نشده است. تمایل معترضان به قرار دادن اجساد خود در یک مسیر، پتانسیل فداکاری سیاسی را تداعی می‌کند.[1] تعجب‌آور نیست که تلاش‌ها برای تثبیت آموزه‌های اساسی، همچنان تمایل به ایثار را نشان می‌دهد: از یک سو، تثبیت آموزه‌های اساسی، فرآیندی برای (باز)تعریف خود جمعی و چیزهای زیادی از هویت جامعه‌ی سیاسی است که در خطر قرار دارد. از سوی دیگر، آموزه‌های اساسی مظهر یک نسخه‌ی شدید از کنش سیاسی است؛ زیرا مدعی است عاملیت را در یکی از خودمختارترین مصادیق خود آشکار می‌کند.[2] درست است که

---

مسئولیت قانون اساسی سوگند رئیس جمهور در نظم قانون اساسی ایالات متحده، نگاه کنید به: (Evan Bernik, The Morality of the Presidential Oath, ۴۷ OHIO N. U. L. REV. ۳۳ (۲۰۲۳)

۱. با این حال، با توجه به نتیجه‌ی ناامیدکننده فرآیند تشکیل‌دهنده، به تعبیر کان، می‌توان گفت که در به‌یادماندن آن فداکاری سیاسی شکست خورده است. برخی از مفسران، در واقع، فرصت عبور از قدرت تشکیل‌دهنده را به عنوان درس اصلی پرونده شیلی معرفی کرده‌اند. برای نقد متفکرانه نگاه کنید:
Sergio Verdugo, is it Time to Abandon the Theory of Constituent Power? (۲۰۲۲) ACADEMIA

۲. ادبیات مربوط به قدرت تشکیل‌دهنده بسیار گسترده است که نمی‌توان در اینجا نقل

کان هرگز از زبان قدرت آموزه‌های اساسی استفاده نمی‌کند، اما این زبان فقط مربوط به حق حاکمیت است. با این حال، این دو مفهوم کاملاً هم‌پوشانی ندارند و دعوت برای توجه به محوریت ایثار برای تثبیت آموزه‌های اساسی به‌جا است.[1] نکته‌ی کلیدی در اینجا این است که حتی یک مورد به‌کارگیری ناموفق آموزه‌های اساسی ممکن است یک قربانی سیاسی معنادار، به ویژه برای نسل بعدی ایجاد کند.

**ارائه‌ی ایثار، راهی برای حفظ قداست پیوستگی سیاسی است، اما هرگز یک نهاد انتزاعی نیست. هدف آن همیشه یک نظم سیاسی مشخص و یک نظم قانونی اساسی است. به عبارت دیگر، این‌طور نیست که شهروندان حاضر باشند خود را برای یک مفهوم انتزاعی درباره‌ی یک دولت یا یک امپراتوری قربانی کنند.**

دومین نکته‌ی مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که ارائه‌ی ایثار، راهی برای حفظ قداست پیوستگی سیاسی است، اما هرگز یک نهاد انتزاعی نیست. هدف آن همیشه یک نظم سیاسی مشخص و یک نظم قانونی اساسی است. به عبارت دیگر، این‌طور نیست که شهروندان حاضر باشند خود را برای یک مفهوم

---

کرد. بحث معاصر در مورد این موضوع در کتاب پارادوکس قانون‌اساسی‌گرایی (THE PARADOX OF CONSTITUTIONALISM) (ویرایش‌های مارتین لافلین و نیل واکر، ۲۰۰۷) آغاز شد. همچنین ببینید:
(JOEL COLON-R OS, CONSTITUENT POWER AND LAW (۲۰۲۰)) با این حال، بازتاب زیادی در ادبیات قدرت تشکیل‌دهنده‌ی در مورد بعد فداکارانه‌ی آن وجود ندارد.

۱. برای تمایز، در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، بین این دو مفهوم، به (LUCIA RUBINELLI, CONSTITUENT POWER (۲۰۲۱)) مراجعه کنید.

انتزاعی درباره‌ی یک دولت یا یک امپراتوری قربانی کنند. همان‌طور که برای خویشاوندی اتفاق می‌افتد، همیشه این سرمایه‌گذاری عاطفی در خانواده‌ی خود است که باعث می‌شود افراد حاضر بشوند بدن خود را به خطر بیندازند و نه یک مبارزه‌ی انتزاعی برای ایده یا مفهوم خانواده. همین امر در مورد جوامع سیاسی نیز صدق می‌کند. تردیدی وجود ندارد که دولت -در ویژگی ذاتی خود- در جان بخشیدن به احساسات فداکارانه در دوران مدرن شبه انحصارگر بوده است. اما نهادهای اجتماعی اساسی دیگری نیز وجود داشته‌اند که ظرفیت نیاز به فداکاری از سوی اعضایشان را نشان داده‌اند، موضوعی که از اتحادیه‌های کارگری (به ویژه تحت حکومت‌های استبدادی) شروع شد. در واقع، هیچ چیز نیست که از ظهور سایر مواضع فداکاری سیاسی در دفاع از اشکال مختلف انجمن‌ها در قانون اساسی مانع بشود. اگر پیدایش و حفظ قدرت سیاسی در تئوری قانون اساسی معاصر، محوری باقی بماند، پس دشوار است تصور کنیم که امر سیاسی را می‌توان به مجموعه‌ای از مقررات یا مجموعه‌ی مبادلات مبتنی بر بازار تقلیل داد. برعکس، تا زمانی که مسائل مربوط به زندگی و مرگ در مرکز قدرت سیاسی باقی بماند (همان‌طور که ناگزیر است)، کنترل بر معنای ایثار همیشه یکی از ویژگی‌های اصلی نقش کنش سیاسی در نظام‌های قانون اساسی ما خواهد بود.[۱]

اما این شناخت ما را به ویژگی مهم فداکاری سیاسی می‌رساند. بنیان‌گذاری یک نظام قانون اساسی جدید، به ندرت از اسطوره‌ها و روایات حمایت‌کننده از آن جدا می‌شود. این همان جایی است که

۱. نگاه کنید به: HAROLD WYDRA, SACRED POLITICS (۲۰۱۵) (supporting this diagnosis with different accents)

پیچیدگی‌ها برای نظریه‌ی ایثار سیاسی آغاز می‌شود. رابطه‌ی بین تخیل و فداکاری هرگز نمی‌تواند به طور کامل توسط قدرت دولتی مستعمره شود، اگرچه دولت بعدی اغلب به دلیل ابزارهای قهری خود در این کار موفق است. جالب توجه است که تمایلات متغیر سیاسی، تلاش‌ها را برای به چالش کشیدن تفاسیر مسلط از معنای فداکاری سیاسی، با چشم‌انداز ارائه‌ی گزینه‌های جایگزین برمی‌انگیزند. درگیری حول ایجاد انگیزه‌ها و اسطوره‌های فداکاری همیشه می‌تواند فوران کند؛ زیرا تولید تخیل سیاسی برای تعیین اینکه چه چیزی به اندازه‌ی کافی ارزشمند است تا کسی را برای یک هدف، آماده‌ی ازخودگذشتگی کند، کارکرد دارد. گاهی به‌نظر می‌رسد که کان به این نکته اشاره می‌کند که حاکمیت مدرن عموماً در اشغال فضای مقدس، و از این رو در الزام وفاداری کامل به رعایای خود، موفق بوده است. با این حال، این تغییر ممکن است خیلی سریع ظاهر شود. در واقع، به‌نظر می‌رسد که خود کان پذیرفته است که رابطه‌ی بین قدرت حاکمیتی و اتباع آن می‌تواند متنوع باشد.[1] ناگفته نماند که تفسیر یک عمل خشونت‌آمیز سیاسی به مثابه‌ی قربانی کردن، قربانی شدن یا کشتار بی‌رحمانه، خارج از شکل‌دهی تخیل سیاسی نیست. فداکاری‌های سیاسی اغلب در مبارزات پیرامون محتوای تخیل سیاسی گنجانده می‌شود. از این رو، روایات و اسطوره‌هایی که از خشونت سیاسی پدید آمده و آن را معنا می‌بخشند، سازنده‌ی باورهای پیرامون معنای فداکاری هستند. همان‌طور که خود کان مطرح کرد، برای مثال، انتخاب شهادت، از منظر سوژه، به مثابه‌ی مقاومت در

۱. نگاه کنید به پاورقی ۲، صفحه ۱۷۶؛ «در غرب، حاکمیت مدت‌هاست در ایالت مستقر شده است. اگر ما به حاکمیت به عنوان تجسم تجربه‌ای از امر قدسی از طریق فداکاری نزدیک شویم، در این مکان سیاسی حاکمیت هیچ چیز ضروری و اساسی وجود ندارد.»

برابر خشونت نیروهای اساسی است. به عنوان یک پیامد مهم، باید اضافه کرد که برای شناخت معنای فداکاری سیاسی، ضروری به‌نظر نمی‌رسد که مولد نظم حاکم باشد. حتی تجاوزاتی که در اجرای احکام جدید قانون اساسی ناکام باشند، می‌توانند موضوع اسطوره‌ها و روایت‌های سیاسی شوند.[۱] پتانسیل ازخودگذشتگی برای جان بخشیدن به تخیل سیاسی و الهام بخشیدن به کنش سیاسی، کاملاً به استقرار موفقیت‌آمیز نیروهای اساسی وابسته نیست.[۲] این نکته باقی می‌ماند که ببینیم آیا یک روایت غلط یا منحرف‌شده می‌تواند اقدامی سیاسی را ایجاد کند که به عنوان تمایل به ایثار تعبیر شود. همان‌طور که هالبرتال اشاره کرد، این سؤال برای ایجاد تمایز ضروری بین بت‌پرستی و فداکاری بسیار مهم است[۳]. اما همین موضوع را می‌توان به پدیده‌های دیگر نیز گسترش داد. گسترش تئوری‌های توطئه گاهی باعث خشونت سیاسی شده است، مانند موارد پیتزاگیت[۴] و حمله به کاپیتول هیل. موضوع پیچیده است[۵]، اما سؤالات مهمی را برای تحقیقات آینده در مورد فداکاری سیاسی ایجاد می‌کند. آیا زمانی که این امر با باورهای نادرست تأمین می‌شود، می‌توان به شیوه‌ای مناسب از ایثار صحبت کرد؟

---

۱. برای تحلیل اسطوره‌های سیاسی خودمختار رجوع کنید به: CHIARA BOTTICI, A (PHILOSOPHY OF POLITICAL MYTH (2009

۲. در این مورد، این پرسش بیشتر به این موضوع می‌پردازد که از نظر استراتژیک، اسطوره‌ی سیاسی توانمند فداکاری چیست؟ آغازگر روشنگری در مورد خطر انتخاب اسطوره‌های ناکارآمد در (FURIO JESI, SPARTAKUS: THE SYMBOLOGY OF REVOLT (۲۰۱۴)) ارائه شده است.

۳. نگاه کنید به پاورقی۶، صفحه ۷۸؛ «تعالی ناخواسته از خود، از نظر اخلاقی مشکل‌سازتر و کشنده‌تر از دلبستگی نامتناسب به منافع شخصی است.»

4. Pizzagate

۵. برای بررسی عمیق تئوری‌های توطئه و اثرات جانبی سیاسی آن‌ها، نگاه کنید به: WU MING ۱, LA Q DI QOMPLOTTO (۲۰۲۱)

## ▪ بخش چهارم

### نتیجه‌گیری

یکی از کمک‌های بزرگ برداشت کان از فداکاری سیاسی این است که به نظریه‌پرداز قانون اساسی، تفسیری سیاسی مبتنی بر عاملیت ارائه می‌دهد، که می‌تواند به طور مفید با گرایش جایگزین برای شناسایی مبانی دستورات قانون اساسی، در فرآیندهای قربانی شدن و حمایت قانونی از قربانیان، به کار گرفته شود. در این مقاله سعی شده است نشان داده شود که چرا چنین برداشتی برای نظریه‌ی قانون اساسی معاصر امیدوارانه‌تر است. با این حال، مقاله همچنین ما را در پایان دعوت می‌کند تا به دنبال مرتبط بودن اعمال فداکاری سیاسی، حتی زمانی که در نهایت شکست می‌خورند، یا زمانی که برای استقرار نظم اجتماعی جدید مساعد نیستند، بگردیم. برای مثال، فداکاری‌های یک لحظه‌ی اساسی شکست، ممکن است برای تخیل سیاسی نسل‌های آینده‌ی بازیگران سیاسی، مثمر ثمر باقی باشد و همچنین به یادگار بماند.

نگرانی‌های مربوط به پایان عصر فداکاری را نمی‌توان به راحتی کنار گذاشت؛ اما شاید لازم باشد پدیدارشناسی و معنای غنی فداکاری سیاسی را بشناسیم. اگرچه عناصر تشکیل‌دهنده‌ی فداکاری سیاسی همیشه یکسان است، اما باید پذیرفت که «هیچ نظریه‌ای از ایثار نمی‌تواند این پدیده را به طور کامل پوشش دهد»[1]. به این معنا، فداکاری سیاسی را باید بیشتر به عنوان نهادی پویا درک کرد تا نهادی ایستا، که مطالعه‌ی آن همچنان برای محقق قانون اساسی مفید است.

1. - ROBERTO CALASSO, ARDOR 430 (2014).



# فصل‌الخطاب

## تأملی بر مفهوم «قانون اساسی»، با نگاهی بر رساله‌ی آموزه‌ی اساس کارل اشمیت

اینکه قانون فصل‌الخطاب است، امروز امری بدیهی به‌نظر می‌رسد. گفته می‌شود قانون، از آنجا که یک متن مکتوبِ مورد توافق است، می‌تواند پایان‌دهنده‌ی منازعات سیاسی و معیاری برای قضاوت سیاست‌مداران و حتی مرجعی برای اتخاذ تصمیمات سیاسی باشد. به عبارت دیگر، قانون مرجع و معیار است؛ چون اولاً، بر اساس یک توافق همگانی شکل گرفته و ثانیاً، این توافق در متنی مکتوب و غیرقابل‌تغییر ثبت شده و نمی‌تواند مورد مداخله‌ی بازیگران ذی‌نفع قرار گیرد. بر این اساس قانون اساسی می‌تواند مبدأ نظم و ثبات و هماهنگی در یک موجودیت سیاسی باشد.

با این وجود، در ذات قانون بحرانی اساسی وجود دارد که می‌تواند مانع عملکرد مؤثر آن باشد. قانون دقیقاً از همان جهت که محل رجوع قرار می‌گیرد، دچار فرسودگی می‌شود و



**محمدرضا هدایتی**

دانشجوی دکتری فلسفه
دانشگاه علامه طباطبایی

می‌تواند در عمل، قدرت داوری و مرجعیت خود را از دست بدهد و حتی دستاویز تشتّت و پریشانی گردد. هگل در یکی از رسائل سیاسی‌اش، شرایطی را در آلمانِ دوره‌ی خود توصیف می‌کند که در آن، علی‌رغم آنکه قوانین و سازوکارهای حقوقی پرطمطراقی برقرار است، اما به‌واقع قانونی وجود ندارد؛ چراکه هرکس هر عملی بخواهد انجام می‌دهد و در نهایت، قانون را به‌نحوی تفسیر می‌کند که با منافعش منطبق باشد. در این شرایط، آنچه در عمل مؤثر است، هرچه باشد، قانون نیست! همه اگرچه خود را ناگزیر می‌بینند که عملشان را به قانون مستند کنند، اما هیچ‌کس قانون را مانعی در برابر هر عملی که بخواهد انجام دهد، نمی‌بیند[1].

مسئله این است که قانون، از آنجا که مجموعه‌ای از قوانین و قواعد کلی است، در لحظه‌ی اجرا و در مواجهه با حوادث و موقعیت‌های پراکنده و ناپایدارِ سیاست، به تفاسیر مختلف راه می‌دهد[2]. اینکه برای رسیدن به حکم قانون، نهایتاً دادگاهی برگزار می‌شود و علی‌رغم تلاش طرفین برای اثبات حقانیت و استناد خود به قانون، نهایتاً حکم قاضی مورد اجرا قرار می‌گیرد، نشان‌دهنده‌ی همین نابسندگی قانون در لحظه‌ی عمل است. در اینجا حقوق‌دان تلاش می‌کند تا با تفصیل قانون و افزودن جزئیات آن یا اضافه کردن سازوکارهای حقوقی، بر این نابسندگی غلبه کند؛ در حالی که این تفصیلات هیچ کمکی به تفسیر قانون و صدور حکم از جانب آن نمی‌کند؛ چراکه قانون به جهت کلیتش، نهایتاً نمی‌تواند حکمی درباره‌ی واقعیات انضمامی

1. cf. Hegel, G. W. F. (2004), The German Constitution, In Political writings (pp. 6-101).

۲. هدایتی، م. (۱۴۰۲). قانون و فرصت سیاست. *ماهنامه نقدنامه علوم انسانی*. ص۱۱.

داشته باشد؛ بلکه صرفاً بر اساس تفسیر قاضی یا مجری قانون است که واقعیات انضمامی به مصادیقی برای مواد قانونی تبدیل می‌شوند و می‌توان حکمی در باب آن‌ها صادر کرد. اما اگر در نهایت قاضی تعیین‌کننده‌ی حکم قانون است و پیش از آن، قانون صراحتی در مورد مصادیقش ندارد، چگونه می‌توان قانون را فصل‌الخطاب دانست؟

مسئله‌ی اشمیت درباره‌ی قانون اساسی را می‌توان از همین نقطه دنبال کرد. اشمیت حقوق‌دان است و مسئله‌ی کانونی‌اش قانون اساسی است؛ اما برخلاف اغلب حقوق‌دانان، متوجه بحرانی در قانون است که در علم حقوق کمتر به آن توجه می‌شود. حقوق‌دان هربار که مشکلی در رابطه با قانون و نحوه اجرای آن می‌بیند، تلاش می‌کند با دقت بیشتر در بندها و تبصره‌های قانونی، بر جزئیات و انسجام قانون بیفزاید و به همین جهت، همواره چیزی در نگاه او مخفی می‌ماند که اتفاقاً مسئله‌ی قانون در توجه به آن قابل پیگیری است.

اشمیت در دوره‌ای به قانون اساسی می‌اندیشد که آلمانِ به تازگی وحدت‌یافته توسط بیسمارک، بار دیگر از پیِ شکست در جنگ جهانی اول، در خطر تشتت و بی‌ثباتی قرار گرفته بود. در این شرایط آلمان یک مسئله‌ی اساسی در پیش روی خود می‌دید و آن اینکه چگونه وحدت خود را حفظ کند و به دوران نابه‌سامان پیش از اتحاد برنگردد. در آن زمان «عده‌ای معتقد بودند که یک قانون اساسی دقیق، کامل و منسجم، می‌تواند نظم را به جامعه آلمان برگرداند. از نظر آن‌ها، زندگی قواعد و روابطی دارد که باید به‌دقت در یک «سیستم بسته و یکپارچه از هنجارهای

عالی و نهایی» تعیین شود. این «نظام بسته‌ی هنجارها»، اساس دولت نیز هست و همه‌ی ابعاد و حدود آن را به‌روشنی مشخص می‌کند. هانس کلسن، حقوق‌دان نئوکانتی، چهره‌ی شاخص این گفتار محسوب می‌شد.»[۱] اما در نگاه اشمیت، بی‌نظمیِ آن روز آلمان، ریشه در نبودِ قانون (به‌عنوان یک متن مکتوب) نداشت که با نوشتن قانون اساسی مرتفع شود. همان‌طور که هگل معتقد بود حتی با وجود قوانین بی‌شمار در آلمان زمان خود، در عمل قانونی برای یک موجودیت سیاسی وجود نداشت.

> **این قانون اساسی مهم است، چون بنیاد این مملکت بر این است. شما هر موقع بنیاد دیگری ساختید، قانون اساسی را تغییر دهید، اما این چیزهایی که این‌ها می‌گویند، بی‌بنیاد کردن این کشور است. یعنی کشور را در معرض باد و طوفان‌های تاریخی و اجتماعی می‌گذارد و ویران می‌کند.**

مسئله‌ی اشمیت این بود که چگونه در آن وضعیت ناپایدار و نابه‌سامانِ آلمان، ممکن بود قانونی برقرار شود. گویا در اینجا قانون‌مندی خود امری مقدم بر فرم و محتوای قانونی است که قرار است نوشته و اجرا شود. به‌عبارت دیگر، اراده به قانون داشتن، امری مقدم بر دست‌یابی به قانونی فرم‌یافته و مشخص است و این چیزی نبود که آلمانِ پس از صلح ورسای، به سادگی بتواند به آن دست یابد؛ در نتیجه، کامل‌ترین و دقیق‌ترین و منسجم‌ترین قوانین نیز نمی‌توانستند گره از مصائب کشور باز

۱. هدایتی، م. (۱۴۰۳). مسئله اساسی قانون. *فصل‌نامه علم و سیاست بابل*. ص۷۲.

کنند. چه اینکه قانون اساسی جمهوری وایمار، که با اخذ تجربه‌ی تدوین قانون‌های اساسیِ پیش از خود تدوین یافته بود و به اعتقاد بسیاری از حقوق‌دانان، قانونی مترقی به‌حساب می‌آمد، نتوانست وحدت پیشین آلمان را بازیابد و نظمی پایدار برقرار سازد؛ تا حدی که از لحظه‌ی تدوین قانون وایمار در سال ۱۹۱۹ تا تشکیل حکومت نازی در سال ۱۹۳۳، نزدیک به ۲۰ کابینه بر سر کار آمد که عمر هیچ‌کدام بیشتر از هشت ماه نبود.

در واقع مسئله این بود که جمهوری وایمار، که پس از شکست آلمان در این کشور برقرار شده بود، «خودبه‌خود به سراغ آلمانی‌ها آمده بود؛ به سخن دیگر، آلمانی‌ها برای دست یافتن به چنین نظامی مبارزه نکرده بودند.»[1] در این شرایط، در حالی که آلمان هنوز نتوانسته بود وحدت سیاسی پیشین خود را بازیابد، جمهوری وایمار تلاش داشت تا با تکیه بر قانون اساسیِ مترقی خود، نظم و ثبات را به آلمان برگرداند.

همه‌ی این‌ها بیانگر این است که مسئله‌ی قانون اساسی، صرفاً برخورداری از یک فرم یا مجموعه‌ای از مواد قانونی یا یک متن مکتوب، هرچند با عالی‌ترین محتوا و بیشترین دقت و انسجام، نیست. همه‌ی این‌ها می‌تواند وجود داشته باشد، اما هنوز نظم قانونی شکل نگرفته باشد. اشمیت برای طرح این مسئله، تمایزی می‌گذارد میان اساس و قانون اساسی: «تمایز نهادن میان اساس و قانون اساسی، نقطه‌ی آغازین هرگونه بحثی در نظریه‌ی اساسی است.»[2] اساس در اینجا «شرطِ تامِّ وحدت و نظم»

۱. هرمان تنبروک, ر. (۱۳۸۵). *تاریخ آلمان*. (م. ظروفی, Trans.) تهران: دانشگاه تهران. ص۲۱۰.
۲. شمیت, ک. (۱۴۰۳). آموزه‌ی اساس. *فصل‌نامه علم و سیاست اشراق*. ص۴۶.

زندگی جمعی آدمیان است و اشاره به امری وجودی و انضمامی دارد که می‌تواند تکیه‌گاه قانون اساسی باشد[۱]. در نتیجه، اساسِ یک موجودیت سیاسی نمی‌تواند به قانون اساسی و مجموعه‌ی هنجارها یا سازوکارها و ساختارهای صوری تقلیل پیدا کند. اساس همان چیزی است که اراده به وحدت سیاسی و قانون‌داشتن را رقم می‌زند، پیش از آنکه فرم و محتوای قانون اساسی شکل گرفته باشد. در نتیجه، کشوری که فاقد اساس است، نمی‌تواند قانون اساسی معتبر و مؤثری داشته باشد. به بیان اشمیت:

> «واقعیت این است که یک قانون اساسی معتبر است، زیرا از یک مرجع مؤسّس صالح (قدرت یا اقتدار) مشتق شده است و بنا بر اراده‌ی این قوه‌ی مؤسّس وضع شده است.»[۲]

آنچه در اینجا اهمیت دارد، این است که قانون‌مندی، حاصل یک اراده و تصمیم است و نه امری طبیعی یا خودبه‌خودی. قانون نبوده و وضع می‌شود و بعد از آن نیز می‌تواند رعایت نشود یا نادیده انگاشته شود. بنابراین آنچه قانون را به سندی معتبر و تعیین‌کننده تبدیل می‌کند، نه محتوا و جزئیات آن، بلکه اراده‌ای است که در پسِ آن وجود دارد. به عبارت دیگر، شرط اعتبار و برقراری قانون، برقراری اراده‌ای است که آن را رقم زده و به وجود آورده است. در فقدان این اراده، قانون به فرمی بی‌محتوا و انتزاعی تبدیل می‌شود که هرکس می‌تواند آن را در جهت منافعش تفسیر و از آن سوء استفاده کند. در این شرایط، «یک کلمه از متن قانونی در برابر کلمه‌ی دیگری برجسته و مؤکد

۱. هدایتی, م. (۱۴۰۳). مسئله اساسی قانون. *فصل‌نامه علم و سیاست بابل*. ص۷۴.
۲. شمیت, ک. (۱۴۰۳). آموزه‌ی اساس. *فصل‌نامه علم و سیاست اشراق*. ص ۳۳.

شـود، همچنین یـک بنـد در برابـر بند دیگر؛ بدون اینکه امکان آوردن برهانی متقاعدکننده وجـود داشته باشد.»[1]

حال به سؤال آغازین‌مان بازگردیم. اگر در نهایت قاضی تعیین‌کننده‌ی حکـم قـانـون اسـت و پـیـش از آن، قانون صراحتی در مورد مصادیقش نـــدارد، چـگـونـه مـی‌تـوان قـانـون را فصل‌الخطاب دانست؟ این پرسش را اکنون این‌گونه باید پرسید: چگونه تفسـیـر قـاضـی بـر تـفـسـیـر دیـگـران رجحان می‌یابد و نهایتاً حکم قاضی به عنوان حکم قانون پذیرفته می‌شود؟ قاضی این جایگاه را چگونه به دست آورده است؟

**قانون اساسی، حاصل خون است. جوامع با خون تأسیس می‌شوند و با خون ساقط می‌شوند. هیچ جامعه‌ای نداریم که حاکمیتش، با رأی عوض شده باشد. ساختار سیاسی و بنیادهای ارزشی جامعه با خون عوض می‌شود.**

در اینجا مسئله آن است که در میان همه‌ی منازعات، قاضی شخصیتی است که خود را متعهد به حفظ قانون در کلیت آن می‌داند؛ و بلکه اعتبار و مشروعیت خود را نیز از همین مجرا کسب می‌نماید. قاضی مظهر اراده به قانون است؛ پیش از آنکه صحبت از محتوای قانون باشد؛ به همین جهت است که حکم او معتبر می‌افتد و همگان به عنوان حکم قانون به آن گردن می‌نهند. گویا قانون با تفسیر قاضی به سخن می‌آید و می‌تواند

۱. همان. ص۶۱.

در باب واقعیات انضمامی نیز حکمی داشته باشد. در اینجا با وجود اینکه ممکن است قاضی نیز در استناد حقوقی و منطقی به قانون، با دیگران برابری کند، اما از آنجا که او خود را متعهد به اصل قانون در کلیت آن می‌داند، با حکم او قانون می‌تواند به شکل مستمر و منسجمی به سخن آمده و فصل‌الخطاب قرار گیرد. با احکام قاضی، قانون می‌تواند به شکل معناداری در واقعیت‌های روزمره نافذ گردد و از این طریق، اعتبار و قدرت خود را حفظ کند و بر آن بیفزاید.

در صحنه‌ی عمومیِ یک موجودیت سیاسی نیز، آن اراده‌ای که وضع قانون را رقم زده است، در دولتی متعیّن می‌شود که خود را متعهّد به قانون می‌داند. به‌عبارت دیگر، دولت مقارن با شکل‌گیری وحدت سیاسی تأسیس می‌شود و صورتِ شکل‌یافته و متعیّن آن است. در نتیجه، دولت آن موجودیتی است که می‌تواند قانون را به زبان آورد و مرجع نهایی تفسیر و تشخیص حکم قانون در شرایط انضمامی باشد. در فقدان دولتی قدرتمند، قانون نیز نیروی خود را از دست می‌دهد و به متنی بی‌جهت و بی‌معنا، هرچند پرطمطراق و مترقی، تبدیل می‌شود که نمی‌تواند در صحنه‌ی واقعیت نقشی تعیین‌کننده داشته باشد و بلکه به ابزاری برای توجیه منافع شخصی افراد صاحب قدرت تبدیل می‌شود. به تعبیر اشمیت:

> «آنجا که اراده‌ای نیست، حتی عظیم‌ترین تیزبینی‌های حقوقی نیز توجیه و محملِ خود را از دست می‌دهد. تمام ملاحظات هنجاری در اینجا به لفاظی‌های بی‌معنا و

رقّت‌انگیز بدل می‌شوند.»[1]

اشمیت در رساله‌ی آموزه‌ی اساس، «دولت» را نقطه‌ی اتصال قانون اساسی و واقعیتِ انضمامی و «شرط بالفعل حاضر، و نحوی وضعیت وحدت داشتن و نظم داشتن»[2] می‌داند. دولت تا آنجا که خود را متعهد به اساس و حافظ نظم و قانون‌مندی آن بداند، می‌تواند مرجع رسمی قانون و زبان گویای آن باشد. بر این اساس، هر طرحی از دولت که بخواهد به بهانه‌ی مهار و کنترل دولت و مقیدکردن آن به قانون، موجودیت سیاسی آن را به سازوکاری حقوقی و اداری و کارشناسی فرو بکاهد، در عمل قانون را نیز از اعتبار ساقط کرده و زمینه‌ی تشتت و نابه‌سامانی امور را فراهم کرده است؛ چراکه تنها «چیزی که به نحو انضمامی موجود است،»[3] می‌تواند تفسیر قانون را بر عهده بگیرد.

> «هر قانون موضوعه، حتی قانون اساسی، برای اینکه به‌مثابه‌ی یک مقرره‌ی هنجاری، معتبر باشد، نهایتاً محتاج یک تصمیمِ سیاسی است که مقدم بر آن بوده و از سوی یک قدرت یا اقتدارِ به لحاظ سیاسی موجود، اتّخاذ شده باشد.»[4]

۱. همان.
۲. همان، ص ۲۶.
۳. همان، ص ۳۱.
۴. همان، ص ۴۷و۴۸.

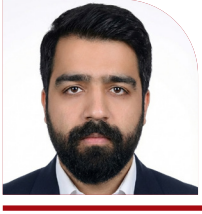


# بی‌نظمی خودانگیخته

## تأملی در باب ضرورت قانون اساسی، تنظیم‌گری و نهادها

فردریش آگوست فون هایک با تکیه بر ایده‌ی «نظم خودجوش» معتقد بود که قانون، برخاسته از سنت‌ها و قواعد عرفی است که به‌صورت تکاملی و از طریق تعاملات خودجوش فردی و بدون نیاز به طراحی آگاهانه یا مداخله‌ی دولت شکل می‌گیرد. در دیدگاه وی، قانون چیزی جز قواعد رفتاری عرفی نیست که طی نسل‌ها بر اساس تجارب مختلف گروه‌های اجتماعی تکامل یافته است؛ به‌عبارت‌دیگر، قانون انعکاس قواعد عرفی است و دولت یا هر نهاد مرکزی دیگری نباید در تدوین قوانین دخالت عمده‌ای داشته باشد. نتیجه‌ی منطقی این دیدگاه این است که نهادها[1]، قانون اساسی[2] و تنظیم‌گری[3] اهمیت کمتری دارند. اما

1. Institutions
2. Constitution
3. Regulation



**علیرضا رعنائی**

دانش‌آموخته‌ی دکتری اقتصاد پولی، دانشگاه شیراز

آیا می‌توان نگرش هایک را در تحلیل نظام‌های حقوقی و اقتصادی امروزی پذیرفت؟ در این نوشتار تلاش می‌شود ضمن واکاوی دیدگاه‌های هایک، کاستی‌ها و نقدهای وارد بر آن نیز بررسی شود.

## ۱- نهادها؛ پیش‌شرط یا نتیجه؟

هایک معتقد بود که قوانین، برخاسته از سنت‌ها و قراردادهای اجتماعی خودجوش هستند و نباید به‌صورت دستوری از سوی دولت تدوین شوند. اما همان‌طور که هاجسون در مقاله‌ی «در باب بنیان‌های نهادی قانون»[1] نشان داده است، چنین دیدگاهی نمی‌تواند به‌طور کامل توضیح دهد که چرا مردم قوانین را رعایت می‌کنند و چگونه ضمانت اجرایی آن‌ها تضمین می‌شود. هایک بر این باور است که قواعد اجتماعی از طریق فرایندی شبیه به یک انتخاب طبیعی، تکامل می‌یابند؛ اما همان‌طور که بیوکنن اشاره می‌کند، تکامل اجتماعی لزوماً منجر به کاراترین نهادها نمی‌شود. درواقع، بدون یک چارچوب تنظیم‌گر مشخص، قواعد اجتماعی می‌توانند به آشوب، عدم‌قطعیت و بی‌نظمی منجر شوند. برخلاف نگرش هایک، تنظیم‌گری دولتی در کنار نظم خودجوش، برای اطمینان از اجرای پایدار قواعد ضروری است. قواعد عرفی و نظم خودجوش به‌تنهایی برای ایجاد و حفظ یک نظام قانونی کارآمد کافی نیستند. هاجسون همچنین استدلال می‌کند که در جوامع پیچیده، قوانین نیاز به سازوکارهای رسمی و اجرایی دارند که تنها در چارچوب دولت و قانون اساسی قابل تحقق است. در واقع، حتی اگر برخی قوانین از عرف نشأت بگیرند، بدون نهادهای

1. On the Institutional Foundations of Law

**تکامل اجتماعی لزوماً منجر به کاراترین نهادها نمی‌شود. درواقع، بدون یک چارچوب تنظیم‌گر مشخص، قواعد اجتماعی می‌توانند به آشوب، عدم‌قطعیت و بی‌نظمی منجر شوند. برخلاف نگرش هایک، تنظیم‌گری دولتی در کنار نظم خودجوش، برای اطمینان از اجرای پایدار قواعد ضروری است.**

قضایی و تنظیم‌گری رسمی، این قوانین نه الزام‌آور خواهند بود و نه قابلیت اجرا خواهند داشت. هایک بر این باور است که قواعد اجتماعی از طریق یک فرایند خودجوش شکل می‌گیرند و تنها نقش دولت، تأیید و اجرای این قواعد است. اما این نگاه، از یک نقص اساسی رنج می‌برد: نهادها و چارچوب‌های قانونی داده‌شده[1] نیستند، بلکه خود محصول فرایندهای اجتماعی و تاریخی خاصی هستند که نیازمند طراحی و تنظیم‌گری هستند. به‌عبارت‌دیگر، نظم نهادی پیش‌شرط ظهور بازار و سایر تعاملات اجتماعی است و نه صرفاً یک نتیجه‌ی آن‌ها.

## ۲. قانون اساسی و نقش آن در تضمین حقوق و آزادی‌ها

یکی از نقاط ضعف دستگاه نظری هایک، بی‌توجهی به نقش قانون اساسی در ایجاد ثبات نهادی است. برخلاف تصور او که قانون اساسی را صرفاً بازتابی از قواعد عرفی می‌داند، جیمز بیوکنن در اثر خود «اقتصاد قانون اساسی»[2] به‌وضوح نشان می‌دهد که قانون اساسی نقشی کلیدی در تعیین قواعد بازی اقتصادی و سیاسی دارد.

1. Given
2. Constitutional Economics

بازارها، بدون یک چارچوب نهادی مشخص، نمی‌توانند عملکرد پایداری داشته باشند. در صورت فقدان قانون اساسی، ممکن است گروه‌های قدرتمند قواعد را به نفع خود تغییر دهند و این امر به نابرابری و بی‌ثباتی اقتصادی منجر شود. بنابراین، برخلاف تصور هایک، قانون اساسی نه‌تنها مانعی برای آزادی اقتصادی نیست، بلکه چارچوبی است که آزادی اقتصادی را ممکن می‌سازد. هایک در تحلیل پدیده‌های اجتماعی به‌طور دقیق نمی‌تواند نقش قدرت‌های مرکزی و نهادهای رسمی را تبیین کند. برخلاف باور طرفداران نظم خودجوش که معتقدند قانون اساسی را باید به نفع قواعد عرفی کنار گذاشت، اتفاقاً این قانون اساسی است که به‌عنوان یک مجموعه‌ی قوانین بنیادین، مانع از آن می‌شود که قدرت‌های اقتصادی و سیاسی، از عرف‌های حقوقی سوء استفاده کنند. همچنین، مطالعات تاریخی نیز نشان می‌دهند که قواعد و قوانین تنها از طریق عرف‌های حقوقی تکامل نیافته‌اند؛ بلکه نهادهایی مانند دولت‌ها، دادگاه‌ها و قانون‌گذاران نقشی کلیدی در تدوین و اجرای آن‌ها داشته‌اند. قرائت هایک از نظم خودجوش، قادر به تبیین پیچیدگی‌های واقعی شکل‌گیری نهادهای حقوقی نیست و نیاز به یک رویکرد ترکیبی از نهادهای رسمی و غیررسمی دارد.

## ۳- تناقض در تحلیل نظم خودجوش

هایک در آثار متأخر خود نظم خودجوش را به‌عنوان بهترین سازوکار برای تنظیم امور اقتصادی معرفی می‌کند، اما هم‌زمان اشاره می‌کند که بدون یک دولت حداقلی، این نظم نمی‌تواند پایدار بماند. این تناقض از آنجا ناشی می‌شود که هایک، از یک

سـو، نـظـم خـودجـوش را بـه‌عـنـوان راه‌حـلـی بـرای تنظیم جامعه معرفی می‌کند، اما از سوی دیگر، برای اجرای آن به یک چارچوب قانونی نیاز دارد. ایـن پـرسـش مـطـرح مـی‌شـود کـه اگـر قـانـون محصولی خـودجـوش اسـت، پـس چـرا بـایـد دولـت آن را تضمین کند؟ نقد دیگر ایـن اسـت که هایک میان دو مفهوم تکامل داروینی و نظم خودجوش تفاوت قائل نمی‌شود. او تصور می‌کند که فرایندهای اجتماعی مـشـابـه فـرایـنـدهـای زیـسـتـی عمل می‌کنند، در حالی که هاجسون (۱۹۹۶) نشان داده است که تکامل اجتماعی، برخلاف تکامل زیستی، تحت تأثیر انـتـخـاب‌هـای آگـاهـانـه و مـداخـلات تنظیمی است.

**هایک در آثار متأخر خود نظم خودجوش را به‌عنوان بهترین سازوکار برای تنظیم امور اقتصادی معرفی می‌کند، اما هم‌زمان اشاره می‌کند که بدون یک دولت حداقلی، این نظم نمی‌تواند پایدار بماند. این تناقض از آنجا ناشی می‌شود که هایک، از یک سو، نظم خودجوش را به‌عنوان راه‌حلی برای تنظیم جامعه معرفی می‌کند، اما از سوی دیگر، برای اجرای آن به یک چارچوب قانونی نیاز دارد.**

## ۴- هایک و شکست بازار

یکی دیگر از مشکلات نظریه‌ی هایک ایـن اسـت کـه او درحـالی‌کـه هرگونه مـداخـلـه‌ی دولـت را نقد می‌کند، اما نسبت به شکست‌های بازار و اثرات خارجی آن سکوت می‌کند. به‌عنوان مـثـال، بـازارهـا قـادر بـه حـل معضلاتی مانند آلـودگی، انحصارات و توزیع ناعادلانه‌ی منابع نیستند. تنظیم‌گری دولتی

برای مقابله با این مشکلات ضروری است، اما هایک در کتاب اساس آزادی، هرگونه مداخله را تهدیدی برای آزادی اقتصادی می‌داند. این در حالی است که شواهد تاریخی نشان داده‌اند که برخی از تنظیم‌گری‌های دولتی، مانند قوانین ضدانحصار، نه‌تنها رقابت را کاهش نمی‌دهند، بلکه آن را تقویت می‌کنند.

## ۵- نتیجه‌گیری؛ عبور از قانون اساسی ممکن نیست

هرچند که هایک در دفاع از نظم خودجوش و اهمیت قواعد عرفی استدلال‌های مهمی مطرح کرده است، اما در تحلیل نهایی، نمی‌توان از اهمیت نهادهای قانونی، تنظیم‌گری و قانون اساسی چشم‌پوشی کرد. نظریات بیوکنن درباره‌ی اقتصاد قانون اساسی و تحلیل‌های هاجسون درباره‌ی ضعف خودتنظیمی عرفی، نشان می‌دهند که یک سیستم حقوقی پایدار، نیازمند ترکیبی از قواعد عرفی و نهادهای رسمی است. در غیاب این نهادها، اجرای قوانین دچار مشکل می‌شود و نظم اقتصادی و اجتماعی پایدار نخواهد ماند. در نهایت می‌توان گفت نگرش نظم خودجوش و عبور از قانون اساسی، نگاهی ناقص و ناکارآمد است. اگرچه عرف و نظم خودجوش در ایجاد برخی قواعد اجتماعی نقش دارند، اما در جوامع پیچیده، بدون نهادهای رسمی، تنظیم‌گری و چارچوب قانونی مشخص، امکان حفظ این قواعد و اجرای آن‌ها وجود ندارد. قانون اساسی نه‌تنها به‌عنوان یک ابزار تنظیمی، بلکه به‌عنوان پیش‌نیازی برای ثبات اقتصادی و اجتماعی عمل می‌کند. ازاین‌رو، عبور از قانون اساسی، نه‌تنها قابل‌دفاع نیست، بلکه زمینه‌ساز بی‌نظمی و تضعیف حقوق فردی و اجتماعی خواهد شد.



# تغییرات مکرر و پرهزینه‌ی قدرت و قانون اساسی در فرانسه

فرانسه تاریخ مشروطه‌ی قابل توجهی دارد. این کشور با تغییر و تحول در نظام‌های سیاسی خود از سال ۱۷۸۹ تاکنون (امپراتوری، سلطنت مشروطه، جمهوری پارلمانی و غیره)، تقریباً ۱۵ قانون اساسی مختلف را تجربه کرده است که هر یک ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارند. در این جستار، به اختصار، به سیر تحول قانون اساسی در فرانسه در پی تغییراتی که در قدرت در پهنه‌ی این سرزمین روی داده، پرداخته می‌شود.



**حسین میرزائی**

مردم‌شناس،
عضو هیأت علمی دانشگاه
علامه طباطبائی رحمه‌الله

## نظام پیشین[1]

نظام پیشین، اصطلاحی است که در تاریخ‌نگاری

1. Ancien Régime

فرانسه برای اشاره به دوره‌ای خاص در تاریخ این کشور به کار می‌رود. این دوره مربوط به سلطنت خاندان بوربون است که از به قدرت رسیدن هانری چهارم در سال ۱۵۸۹ تا وقوع انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ را در بر می‌گیرد. این اصطلاح هم به نظم حقوقی و اجتماعی حاکم بر فرانسه تا تابستان ۱۷۸۹ اشاره دارد و هم به سلطنت اداری مدرنی که توسط پادشاهان بوربون ایجاد شد؛ پادشاهانی که قدرت‌های سنتی فئودالی را تضعیف کردند. مفهوم «نظام پیشین» در تقابل با «نظام جدید» قرار می‌گیرد که پس از انقلاب فرانسه در سال‌های ۱۷۸۹ و ۱۷۹۰ شکل گرفت. با این حال، برخلاف تصور رایج، این اصطلاح کل تاریخ سلطنت فرانسه را شامل نمی‌شود. برای دوره‌های پیش از آن، اصطلاحاتی مانند «نظام فئودالی» یا «سلطنت فئودالی» ترجیح داده می‌شود؛ دوره‌هایی که عمدتاً با آنچه مورخان فرانسوی «دوران مدرن» یا «عصر مدرن» می‌نامند، هم‌پوشانی دارد. دوره‌ی سلطنت فئودالی، معمولاً با پایان قرون وسطی آغاز می‌شود و وقایع کلیدی مانند سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ یا کشف قاره‌ی آمریکا توسط کریستف کلمب در سال ۱۴۹۲، نقطه‌های عطف آن به شمار می‌روند.

مجالس رژیم پیشین، قوانین پادشاه را آزادانه تفسیر می‌کردند. قانون اساسی مکتوبی وجود نداشت، اما قوانین اساسی پادشاهی فراتر از قوانین پادشاه بود.[1] مطلق‌گرایی پادشاه در

۱. "قوانین اساسی پادشاهی" مجموعه‌ای از قواعد نانوشته و سنتی بودند که حتی پادشاه نیز موظف به رعایت آن‌ها بود و قدرت او را محدود می‌کردند؛ مثل قانون سالیک (Salic Law) یا قانون تجزیه‌ناپذیری قلمرو پادشاهی (Inalienability of the Royal Domain). در حالی که "قوانین پادشاه" دستورات و فرامین روزمره‌ای بودند که توسط شخص پادشاه برای اداره کشور صادر می‌شدند؛ مثل فرامین مالیاتی (Edicts).

ابتدا توسط فئودالیسم محدود می‌شد. از قرن سیزدهم تا قرن هفدهم است که مطلق‌گرایی، به‌ویژه تحت تأثیر ژان بودَن[1] توسعه یافت و در دوران لوئی چهاردهم به اوج خود رسید. عموماً وزرا و شورای پادشاهی فرانسه تصمیمات را تهیه می‌کردند. وضعیت بد مالی فرانسه پس از جنگ استقلال آمریکا، لویی شانزدهم را بر آن داشت تا در سال ۱۷۸۹، «مجلس طبقات[2]» را تشکیل دهد. همین بحران‌ها به انقلاب فرانسه ختم شد.

## مجلس ملی مؤسسان[3] (1789) و سلطنت مشروطه

بعد از پیروزی انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹، اولین مجلس ملی مؤسسان در فرانسه توسط نمایندگان عوام (طبقه سوم) در مجلس طبقات، با حمایت برخی از نمایندگان دو طبقه‌ی اول و دوم یعنی روحانیون و اشراف، تأسیس شد. مجلس ملی مؤسسان تا زمان تصویب «قانون اساسی سپتامبر ۱۷۹۱»، کشور را در چارچوب نظام پادشاهی مشروطه اداره می‌کرد. پس از آن،

۱. Jean Bodin ؛ ژان بودن، متولد ۱۵۳۰ و درگذشته‌ی ۱۵۹۶، حقوق‌دان، اقتصاددان، و نظریه‌پرداز سیاسی فرانسوی است که با تئوری‌های اقتصادی و اصول «دولت خوب» خود، بر تاریخ روشنفکری اروپا تأثیر گذاشت. معروف‌ترین اثر او، شش کتاب جمهوری است که تنها با کتاب «روح قوانین» مونتسکیو برابری می‌کند.

۲. États Généraux de 1789 : مجلس طبقات عمومی ۱۷۸۹، مجمعی عمومی بود که نمایندگان طبقات مختلف فرانسه را دربرمی‌گرفت: روحانیون (طبقه اول)، اشراف (طبقه دوم) و عوام (طبقه سوم). این آخرین مجلس طبقات عمومی پادشاهی فرانسه بود. این مجلس توسط پادشاه لویی شانزدهم فراخوانده شد، اما با تشکیل مجلس ملی توسط طبقه سوم به همراه برخی اعضای دو طبقه‌ی دیگر و دعوت از آن‌ها برای پیوستن به این مجلس (برخلاف خواست پادشاه)، کار مجلس طبقات عمومی به پایان رسید. این رویداد نشان‌دهنده‌ی آغاز انقلاب فرانسه بود

3. Assemblée nationale constituante

این مجلس جای خود را به مجلس ملی قانونگذاری (سپتامبر ۱۷۹۱ تا اوت ۱۷۹۲) داد.

مجلس ملی مؤسسان ۱۷۸۹ به اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندی[1] ۱۷۸۹ و اصول قانون اساسی[2] ۱۷۸۹ رأی می‌دهد و لویی شانزدهم به قانون اساسی اول سوگند وفاداری یاد می‌کند. این قانون حاکمیت ملی و دولت را دربرمی‌گیرد. در این قانون، پادشاه حق وتو دارد و وزیران را منصوب می‌کند. شهروندان فعال، حق مشارکت در زندگی سیاسی را دارند، اما شهروندان منفعل، مانند زنان، این حق را ندارند. مجمع، منحصر به فرد است و برای دو سال انتخاب می‌شود. مجلس در مورد اینکه چه کسی در دولت است، حرفی ندارد. حرکت‌های ضدانقلابی، وتوهای مشکوک و جنگ علیه اتریش، منجر به تعلیق پادشاه می‌شود و بدین ترتیب، مجلس ملی باید قانون اساسی جدید بنویسد.

### • قانون اساسی سال اول (۱۷۹۲-۱۷۹۴) و تلاش برای تشکیل حکومت جمهوری

در ۲۱ سپتامبر ۱۷۹۲، سلطنت ملغی و جمهوری اعلام می‌شود. چند ماه بعد، در جریان محاکمه‌ی پادشاه، مجلس با اکثریت اندکی به مرگ او رای می‌دهد و در ۲۱ ژانویه ۱۷۹۳ لویی شانزدهم به دست گیوتین سپرده می‌شود.

پیش‌نویس قانون اساسی ژیروندین[3] در فوریه‌ی ۱۷۹۳ تهیه و به

1. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789
2. Articles de constitution de 1789
3. Projet de constitution girondine

مجلس ملی ارائه می‌شود. این طرح از سه بخش تشکیل شده بود: الف) شرحی از اصول و دلایل طرح مشروطه (۸۰ صفحه)، ب) پیش‌نویش اعلامیه‌ی حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسان (در ۳۳ ماده) و پ) پیش‌نویس قانون اساسی فرانسه (در ۱۳ عنوان). این پیش‌نویس نهایتاً تصویب نمی‌شود.

در مارس ۱۷۹۳، قیام واندهٔ[1] در اعتراض به سیاست‌های حکومت انقلابی، از جمله سنگینی مالیات‌ها و سربازگیری اجباری، جرقه می‌خورد. در این وضعیت، ارتش‌های متحد اروپا علیه فرانسه‌ی انقلابی از مرز عبور می‌کنند و دادگاهی انقلابی در پاسخ به فوریت وضعیت، برای مقابله با تهدیدات داخلی و خارجی و محاکمه‌ی مخالفان انقلاب تشکیل می‌شود.

۲۴ ژوئن ۱۷۹۳، مجلس، قانون اساسی سال اول را تصویب می‌کند. در ۲۱ اکتبر ۱۷۹۲، در اولین همه‌پرسی فرانسه، متن قانون به رأی گذاشته و با مشارکت بسیار کم تصویب می‌شود (از ۷ میلیون رای‌دهنده، ۵ میلیون رای ممتنع). این قانون حقوق جدیدی مانند حق کار، حق برخورداری از کمک‌های عمومی یا حق آموزش همگانی برای همه‌ی افراد جامعه را به رسمیت می‌شناسد. این قانون به‌جای حق رأی مبتنی بر مالیات‌دهنگان، حق رای عمومی مردان را پیش‌بینی، و رأی‌گیری به‌صورت عمومی و علنی را اجباری می‌کند. سازوکاری نزدیک به دموکراسی مستقیم اجازه می‌دهد تا در صورت درخواست تعداد قابل‌توجهی از رأی‌دهندگان، قانون از طریق همه‌پرسی ارائه شود. اما این قانون اساسی هرگز اجرا نشد.

1. Insurrection de Vendée

به هر روی، بین ۱۰ اکتبر ۱۷۹۳ تا ۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴، مونتانیارد[1] (کوه‌نشینان)، جناح رادیکال در مجلس ملی که از حکومت انقلابی و اقدامات شدید حمایت می‌کردند، به‌جای دولت مشروطه، دولت انقلابی تشکیل دادند. این دولت بر اساس مصوبه‌ی ۴ دسامبر ۱۷۹۳ تأسیس شد، که در آن مجلس تصمیم گرفت به عنوان «مرکز واحد اقدام و حکومت» عمل کند. مجلس در درون خود ۲۱ کمیته، از جمله کمیته‌ی نجات عمومی[2] و کمیته‌ی امنیت عمومی[3] تشکیل داد. این دو کمیته، و به ویژه کمیته‌ی اول، از همه چیز اطلاع داشتند و درباره‌ی همه چیز تصمیم می‌گرفتند.

### • قانون اساسی ۲۲ اوت ۱۷۹۵؛ تفکیک قوا و نظام دومجلسی

در ژوئیه‌ی ۱۷۹۴، واکنش ترمیدوری[4] دولت انقلابی روبسپیر[5] را سرنگون کرد و آن را با یک جمهوری بورژوایی محافظه‌کار و لیبرال جایگزین نمود.[6] قوانین مربوط به دوران ترور، لغو شدند و یک سال بعد، مجلس ملی منحل شد و در نوامبر ۱۷۹۵ با دیرکتوار[7] جایگزین گردید.

---

1. **Montagnards**
2. **Comité de salut public**
3. **Comité de sûreté générale**
4. **Réaction thermidorienne**
5. Robespierre

۶. از نظر روبسپیر، دیکتاتوری در کمیته‌ها و رفتارهایی مانند ترور موجه بوند، زیرا به تنهایی به جنگ داخلی و خارجی پایان می‌داد. به نظر او تا زمانی که کشور در تضاد باشد، شهروندان نخواهند توانست به طور کامل از قانون اساسی برخوردار شوند. ضدانقلابیون نیز باید نابود شوند.

۷. **Directoire:** نظام حکومتی که پس از مجلس ملی در فرانسه تأسیس شد و از سال ۱۷۹۵ تا ۱۷۹۹ دوام آورد. این نظام توسط هیأتی پنج‌نفره اداره می‌شد.

قانون اساسی ۱۷۹۵، قوای مقننه و مجریه را از هم جدا می‌کند. شورای پانصد نفره[۱] و شورای بزرگان[۲] هر سال به میزان یک‌سوم اعضای خود تجدید می‌شوند. این نظام دو مجلسی[۳] به گونه‌ای طراحی شده بودند که یکدیگر را خنثی کنند و از تکرار وضعیت مجلس مونتانیارد جلوگیری نمایند. قوه‌ی مجریه به هیأت ۵ نفره سپرده می‌شود که اعضای آن توسط پارلمان‌ها انتخاب می‌گردند. رأی‌گیری به صورت غیرمستقیم و محدود به پرداخت‌کنندگان مالیات می‌شود. کودتای ۹ نوامبر ۱۷۹۹ به این نظام پایان داد.

### • قانون اساسی سال هشتم (۱۷۹۹)؛ تضعیف قوه‌ی مقننه

قانون اساسی ۱۳ دسامبر ۱۷۹۹ مربوط به دوره کنسولا[۴] است که قوه‌ی مجریه را بر قوه‌ی مقننه برتر می‌داند و رهبری جمعی در دست کنسول اول، یعنی ناپلئون بناپارت[۵] است. در این دوره، شورای دولتی، به عنوان نهادی که به تهیه و بررسی قوانین کمک می‌کند، تأسیس می‌شود. در این زمان چندین مجلس ایجاد می‌گردد:

۱. **Conseil des Cinq-Cents** : مجلس پایین‌تر در نظام دو مجلسی، که مسئول پیشنهاد قوانین بود.
۲. **Conseil des Anciens** : مجلس بالاتر، که مسئول بررسی و تصویب قوانین پیشنهادی بود.
3. bicamérisme
۴. **Consulat** : نظام حکومتی که پس از کودتا توسط ناپلئون بناپارت ایجاد شد و در آن سه مقام سیاسی (با رهبری مقام اول) قدرت را در دست داشتند.
5. Napoléon Bonaparte

**الف) تریبونا[1] که به بحث درباره‌ی قوانین می‌پردازد،**

**ب) هیأت قانون‌گذاری[2] که قوانین را تصویب یا رد می‌کرد، اما حق بحث یا اصلاح نداشت،**

**پ: سنا[3] که درباره‌ی مطابقت قوانین با قانون اساسی قضاوت می‌کرد و می‌توانست قانون اساسی را اصلاح کند. هدف از ایجاد چندین مجلس، تضعیف قدرت قوه‌ی مقننه و تمرکز قدرت در دست ناپلئون بناپارت بوده است.**

### • قانون اساسی سال دهم (۱۸۰۲)؛ بازگشت جایگاه سیاسی مادام‌العمر

در سال ۱۸۰۲ میلادی، ناپلئون بناپارت تصمیم می‌گیرد از طریق همه‌پرسی، مقام سیاسی مادام‌العمر را به‌دست آورد. این همه‌پرسی با تغییراتی در ساختار حکومت از طریق رأی مستقیم مردم تأیید می‌شود. اختیارات قوه‌ی مجریه و سنا افزایش می‌یابد، در حالی که اختیارات تریبونا و هیأت قانون‌گذاری کاهش پیدا می‌کند.

### • قانون اساسی سال دوازدهم (۱۸۰۴)؛ تأسیس امپراتوری اول

در سال ۱۸۰۴، همه‌پرسی درباره‌ی قانون اساسی سال دوازدهم منجر به تأسیس **امپراتوری اول** می‌شود. جانشینی در امپراتوری

1. **Tribunat**
2. **Corps législatif**
3. **Sénat conservateur**

یعنی حق انتخاب جانشین در خاندان بناپارت پیش‌بینی می‌شود و **اشرافیت امپراتوری**، یعنی طبقه‌ی جدیدی از اشراف با عناوین اشرافی به عنوان وفاداران به امپراتور که توسط ناپلئون تعیین می‌شدند، ایجاد می‌گردد. در این وضعیت، مجلس‌ها تنها نقش تشریفاتی پیدا می‌کنند.

### • وعده‌ی قانون اساسی سازش (منشور ۱۸۱۴)؛ اولین بازگشت بوربون‌ها به سلطنت

در سال ۱۸۱۴، دولت موقت تشکیل می‌شود و سنا به برکناری ناپلئون رای می‌دهد. لوئی هجدهم، برادر لوئی شانزدهم، پروژه‌ی قانون اساسی سنا مورخ ۶ آوریل ۱۸۱۴ را رد و منشور (اعلامیه) سنت-اوئن[1]را مبنی بر ایجاد قانون اساسی جدید و حفظ برخی دستاوردهای انقلاب، امضا نمود. این اعلامیه پایه‌های نوعی سازش را بین سلطنت‌طلبان افراطی، یعنی کسانی که خواستار بازگشت کامل به نظام پیش از انقلاب بودند، و لیبرال‌ها، کسانی که خواهان حفظ برخی اصلاحات انقلابی و ایجاد نظام مشروطه بودند، ایجاد کرد.

### • دوره‌ی صدروزه و بازگشت ناپلئون به قدرت؛ الحاقیه به قانون اساسی امپراتوری (۱۸۱۵)

در دوره‌ی صد روز، یعنی دوره کوتاه در سال ۱۸۱۵ که طی آن

1. Déclaration de Saint-Ouen

ناپلئون بناپارت از تبعید بازگشت و دوباره قدرت را در فرانسه به دست گرفت، الحاقیه‌ی لیبرال‌تری به قانون اساسی امپراتوری افزوده شد. این الحاقیه از نهادهای بریتانیایی الهام گرفته بود و مورد تحسین برخی از منتقدان قرار گرفت. با این حال، به دلیل شخصیت ناپلئون اول، به عنوان فرمانده‌ی نظامی و مقتدر، بسیاری به صداقت او در اجرای اصلاحات با دیده‌ی شک و تردید می‌نگریستند.

### • تحقق قانون اساسی سازش (منشور ۱۸۱۴)؛ دومین بازگشت بوربون‌ها به سلطنت

مطابق اعلامیه یا منشور ۱۸۱۴ عناصری از انقلاب و سلطنت حفظ می‌شود، پادشاه تنها کسی است که دارای قدرت مجریه است، او قوانین را پیشنهاد و تصویب می‌کند. دو مجلس وجود دارد: مجلس اعیان[1] که اعضای آن توسط پادشاه منصوب می‌شوند، و مجلس نمایندگان[2] که هر سال یک‌پنجم اعضای آن از طریق رأی‌گیری، محدود به پرداخت‌کنندگان مالیات تجدید می‌شود. تنها قدرت مهم این مجلس‌ها، تصویب بودجه است. پادشاه سیاست‌هایی را که قصد اجرای آن‌ها را دارد به مجلس‌ها اعلام می‌کند، و مجلس‌ها می‌توانند این سیاست‌ها را تأیید یا رد کنند.

در نهایت، قیام ژوئیه‌ی ۱۸۳۰ پاریس (معروف به سه روز باشکوه[3]) به دوره‌ی بازگشت بوربون‌ها پایان داد.

1. **Chambre des pairs**
2. **Chambre des députés**
3. **Trois Glorieuses**

### • اصلاح قانون اساسی سازش (منشور ۱۸۳۰)؛ اصلاح سلطنت (ملقب به سلطنت ژوئیه)

منشور ۱۸۳۰ نسخه‌ی اصلاح‌شده‌ی منشور ۱۸۱۴ است. اگرچه پادشاه همچنان قدرت مجریه را در اختیار دارد، اما قدرت قانون‌گذاری را با مجلس‌ها تقسیم می‌کند و حق رأی گسترده‌تر می‌شود؛ حداقل سن رأی‌دهندگان از ۳۰ به ۲۵ سال کاهش می‌یابد و میزان مالیات لازم برای رأی‌دهی (سِنس) نیز کاهش پیدا می‌کند. با این حال، امتناع از کاهش بیشتر سِنس یا ایجاد حق رأی عمومی باعث نارضایتی‌هایی می‌شود. کارزار ضیافت‌ها[1]، به عنوان اعتراض سیاسی بین سال‌های ۱۸۴۷-۱۸۴۸، به سرنگونی سلطنت ژوئیه و تأسیس جمهوری دوم فرانسه در سال ۱۸۴۸ منجر می‌شود.

### • تصویب قانون اساسی ۱۸۴۸ و تأسیس جمهوری دوم

پس از واژگونی سلطنت، بلافاصله دولت موقت تشکیل می‌شود و سپس در روزهای ۲۳ و ۲۴ آوریل ۱۸۴۸، انتخابات قانون‌گذاری، جمهوری‌خواهان میانه‌رو را به قدرت می‌رساند. قانون اساسی در ۴ نوامبر ۱۸۴۸ تصویب می‌شود که در آن، رئیس‌جمهور عهده‌دار قوه‌ی مجریه و اختیار انتصاب وزیران است. او برای دوره‌ای چهارساله و از طریق رأی عمومی مردان انتخاب می‌شود و امکان انتخاب مجدد ندارد. مجلس نیز برای دوره‌ای سه‌ساله و به همین روش انتخاب می‌شود و مسئولیت تصویب قوانین را بر عهده دارد. در سال ۱۸۵۰، حق رأی منوط به سه سال سکونت در یک

1. Campagne des banquets

مکان می‌شود، که بسیاری از کارگران را از مشارکت در انتخابات محروم می‌کرد. لوئی-ناپلئون بناپارت، برادرزاده‌ی ناپلئون بناپارت، به عنوان رئیس‌جمهور انتخاب می‌شود. او پس از انتخاب، کودتا می‌کند و خود را امپراتور فرانسه می‌خواند. بدین ترتیب، جمهوری دوم به پایان می‌رسد. با کودتای ۲ دسامبر ۱۸۵۱، لوئی-ناپلئون بناپارت، که دیگر امکان انتخاب مجدد نداشت، انحلال مجلس ملی و بازگرداندن حق رأی عمومی را اعلام کرد.

### • تصویب قانون اساسی 1852؛ تضعیف مجدد قوه‌ی مقننه و تأسیس امپراتوری دوم

قانون اساسی ۱۴ ژانویه‌ی ۱۸۵۲ مربوط به امپراتوری دوم است. این قانون اساسی توسط سنا-کنسولت مصوب ۷ نوامبر ۱۸۵۲ که از طریق همه‌پرسی تأیید شد، اصلاح گردید و به طور رسمی نظام امپراتوری را برقرار کرد. قانون اساسی جدید از قانون اساسی سال هشتم الهام گرفته بود و به ناپلئون سوم اختیارات تقریباً سلطنتی اعطا می‌کرد. سنا که اعضای آن توسط امپراطور منصوب می‌شدند، سنا-کنسولت‌ها، یعنی مصوبه‌های سنا که برای اصلاح قانون اساسی استفاده می‌شد، را تدوین کرده و بر قوانین مصوب هیأت قانون‌گذاری نظارت می‌کردند. و در مقابل، هیأت قانون‌گذاری حتی حق پیشنهاد قانونی را نداشت. بعدها و از سال ۱۸۶۰، با آغاز دوره‌ی امپراتوری لیبرال، این قانون اساسی اصلاح شد و مجلس سنا و هیأت قانون‌گذاری حق بحث درباره‌ی سیاست‌های امپراتور را پیدا کردند و آزادی بیشتری در تدوین قوانین یافتند. همچنین، گزارش این مباحثات در

روزنامه‌ی رسمی دولت فرانسه یعنی لومونیتور[1] منتشر می‌شد. این اصلاحات غافل‌گیرکننده بود، اما مورد استقبال قرار گرفت. سرانجام، زمانی که امپراطوری به حمایت عموم مردم نیاز داشت، سنا-کنسولت ۲۰ آوریل ۱۸۷۰ در همه‌پرسی ۸ مه ۱۸۷۰ تأیید شد و نظامی پارلمانی برقرار کرد، اما نبرد سدان در جریان جنگ فرانسه (ناپلئون سوم) و نیروهای پروس[2] به پایان امپراتوری دوم منجر شد. بدین ترتیب، جمهوری سوم فرانسه در ۴ سپتامبر ۱۸۷۰، توسط گامبتا[3] اعلام گردید.

## • قوانین ریوه و دوبروگلی و نیز قوانین اساسی ۱۸۷۵؛ تحولات جمهوری سوم

قانون ریوه[4] و سپس قانون دو بروگلی[5] به عنوان قانون اساسی موقت برای جمهوری سوم عمل کردند تا زمانی که قوانین اساسی ۱۸۷۵، به عنوان قوانینی که پایه‌های قانونی جمهوری سوم را

1. **Le Moniteur**

۲. Prusse : جنگ فرانسه و آلمان در سال‌های ۱۸۷۰-۱۸۷۱، که گاهی به آن جنگ فرانسه و پروس، جنگ ۱۸۷۰ یا جنگ هفتاد نیز گفته می‌شود، یک درگیری نظامی است که از ۱۹ ژوئیه‌ی ۱۸۷۰ تا ۲۹ ژانویه‌ی ۱۸۷۱ بین فرانسه و یک ائتلاف از دولت‌های آلمانی به رهبری پروس درگرفت. این ائتلاف شامل بیست و یک دولت دیگر از کنفدراسیون آلمان شمالی، به همراه پادشاهی باین، پادشاهی وورتمبرگ و دوکنشین بزرگ بادن بود.

۳. Léon Gambetta : یکی از چهره‌های برجسته سیاسی فرانسه در قرن نوزدهم و از رهبران جمهوری‌خواه بود. او نقش مهمی در تحولات سیاسی فرانسه، به‌ویژه در دوران جمهوری سوم، ایفا کرد. گامبتا به عنوان نماد جمهوری‌خواهی و مقاومت در برابر استبداد و اشغال خارجی در تاریخ فرانسه شناخته می‌شود. او نقش مهمی در تثبیت جمهوری سوم و گسترش اصول دموکراتیک در فرانسه داشت. نام او هنوز به عنوان یکی از قهرمانان ملی فرانسه مورد احترام است.

4. **Loi Rivet**

5. Loi de Broglie

تشکیل می‌دادند، تصویب شدند. تعدیل‌هایی نیز انجام شد: از جمله تصویب قانون مربوط به محل استقرار قوه‌ی مجریه و مجلس‌ها در پاریس در سال ۱۸۷۹، و قانون اصلاح قوانین سازمانی درباره‌ی تشکیل سنا و انتخابات سناتورها در سال ۱۸۸۴. همچنین، پروژه‌ی اصلاح دولت توسط گاستون دومرگ در سال ۱۹۳۴ به نتیجه نرسید.

جمهوری سوم، که از سال ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۰ در جریان بود، نظامی دومجلسی داشت. رئیس‌جمهور با اکثریت مطلق آرای دو مجلس انتخاب می‌شد. مجلس نمایندگان برای دوره‌ای چهارساله و از طریق رأی مستقیم عمومی (به استثنای زنان) انتخاب می‌شد. سناتورها برای دوره‌ای نه‌ساله و به صورت غیرمستقیم، عمدتاً توسط شهرداری‌ها انتخاب می‌شدند و هر سه سال، یک‌سوم آن‌ها تجدید می‌شد. پس از بحران ۱۶ مه ۱۸۷۷، که در آن رئیس‌جمهور مک‌ماهون سعی کرد قدرت خود را افزایش دهد، اما با مقاومت مجلس مواجه شد، دولت در برابر مجلس مسئول بود، اما در برابر رئیس‌جمهور مسئولیتی نداشت. در نهایت، فرمان ۳۱ ژانویه ۱۹۳۵ نقش رئیس شورا -مقامی معادل نخست‌وزیر- را به عنوان رئیس دولت به رسمیت شناخت و این رویه را تثبیت کرد.

### • قوانین اساسی ۱۹۴۰-۱۹۴۲؛ اعطای اختیار کامل به پتن و برپایی رژیم موقت ویشی

نبرد فرانسه در برابر حمله‌ی نیروهای رایش سوم به هلند، بلژیک،

لوکزامبورگ و فرانسه در طول جنگ جهانی دوم، از ماه می تا ژوئن ۱۹۴۰، پیروزی را برای آلمان نازی رقم زد و جمهوری سوم سرنگون شد. قانون اساسی، ۱۰ ژوئیه‌ی ۱۹۴۰، اختیارات کامل را به فیلیپ پتن[1] اعطا کرد. او قوانین اساسی رژیم ویشی[2] را تصویب کرد. این قوانین اساسی، شامل ۱۲ قانون اساسی است که بین ۱۱ ژوئیه‌ی ۱۹۴۰ و ۲۶ نوامبر ۱۹۴۲ توسط مارشال پتن بر اساس اختیارات کامل اعطاشده به او از طریق قانون اساسی ۱۰ ژوئیه ۱۹۴۰، تصویب شد. این قوانین به طور موقت رژیم ویشی را سازماندهی کردند، بدون اینکه قانون اساسی جدیدی تصویب شود. این قوانین چندین ماده از قوانین اساسی ۱۸۷۵ را که پایه‌های جمهوری سوم فرانسه را تشکیل می‌دادند، لغو کردند. سرانجام، همه‌ی این قوانین با فرمان ۹ اوت ۱۹۴۴، مربوط به بازگرداندن قانونیت جمهوری در زمان آزادسازی فرانسه، «بی‌اعتبار و بی‌اثر» اعلام شدند.

## • قانون اساسی مادی فرانسه‌ی آزاد (۱۹۴۰)؛ رژیم مخفی زمان جنگ و جمهوری موقت بعدی

«احکام فرانسه‌ی آزاد» -مجموعه‌ای از قوانین که توسط رهبر

۱. Philippe Pétain : نظامی و سیاستمدار فرانسوی که نقش مهمی در تاریخ فرانسه در نیمه‌ی اول قرن بیستم ایفا کرد. او به عنوان قهرمان ملی در جنگ جهانی اول شناخته شد، اما در جنگ جهانی دوم به دلیل همکاری با آلمان نازی به چهره‌ای بحث‌برانگیز و منفور تبدیل گردید. پس از آزادی فرانسه در سال ۱۹۴۴، پتن به دلیل خیانت به کشور محاکمه شد. در سال ۱۹۴۵، او به اعدام محکوم شد، اما شارل دوگل، رهبر وقت فرانسه، این حکم را به حبس ابد تخفیف داد. پتن تا زمان مرگش در سال ۱۹۵۱ در زندان باقی ماند. نام او در فرانسه تا به امروز با بحث‌ها و اختلاف‌های زیادی همراه است.

2. Actes constitutionnels du régime de Vichy

فرانسه‌ی آزاد- شارل دوگل[1]، از زمان ورود او به مقاومت در سال ۱۹۴۰ امضا شده بود، بعد از جنگ، در پنجاه و نه اصل به عنوان «قانون اساسی مادی فرانسه‌ی آزاد[2]» شناخته شده‌اند. پنجاه و نه فرمان فرانسه‌ی آزاد، از آن جهت اهمیت تاریخی دارند که اساس قانونی بودن رژیم مخفی فرانسه را برای سال‌های آینده تا ایجاد دولت موقت جمهوری فرانسه تشکیل می‌دهند. دو فرمان اول در واقع همان چیزی است که برخی از مورخان آن را «قانون اساسی مادی فرانسه‌ی آزاد» می‌نامند و فرمان شماره‌ی ۱۶ مغایرت با قانون اساسی و غیرقانونی بودن رژیم ویشی را اعلام و نقش شارل دوگل را در فرانسه‌ی آزاد رسمی می‌کند. بدین ترتیب، اولاً، از طریق همه‌پرسی قانون اساسی ۱۹۴۵، اکثریت مردم خواستار قانون اساسی جدید و پایان جمهوری سوم شدند و دولت موقت جمهوری فرانسه به رژیم ویشی پایان بخشید. ثانیاً، پیش‌نویس اولیه‌ی قانون اساسی، قبل از تأسیس جمهوری چهارم رد شد.

### • قانون اساسی ۱۹۴۶؛ جمهوری چهارم فرانسه و شکل‌گیری کودتای نظامی

قانون اساسی ۲۷ اکتبر ۱۹۴۶، به عنوان قانون اساسی جمهوری چهارم فرانسه شناخته می‌شود. این قانون از ۲۷ اکتبر ۱۹۴۶ تا ۴ اکتبر ۱۹۵۸ در فرانسه اجرایی شد. به عبارت دیگر، با وجود بحران‌های جدی جمهوری سوم در دهه‌ی ۱۹۳۰، فرانسه به مدل

1. Charles de Gaulle
2. Constitution matérielle de la France Libre

پارلمانی وفادار ماند و حق رأی و صلاحیت انتخاب شدن زنان، مطابق با دستور ۲۱ آوریل ۱۹۴۴ در قانون اساسی گنجانده شد. در این دوره، شورای جمهوری[1] -که جایگزین مجلس سنای جمهوری سوم شده بود- نقشی مشورتی داشت، در حالی که مجلس ملی[2] قدرت اصلی را در اختیار گرفته بود. رئیس شورا، که رئیس دولت بود، توسط رئیس‌جمهور منصوب می‌گردید، اما باید با رأی اکثریت مطلق مجلس ملی تأیید می‌شد. اتحادیه‌ی فرانسه[3]، به عنوان سازمانی سیاسی ذیل قانون اساسی جمهوری چهارم، برای کنترل امپراتوری دوم استعماری فرانسه ایجاد شد. به دلیل مخالفت حزب کمونیست فرانسه[4] و گلیست‌های[5] حزب ائتلاف مردم فرانسه[6]، «نیروی سوم»، که ائتلافی از احزاب با ایده‌های متفاوت بود، قدرت را در دست گرفت، اما اختلافات میان آن‌ها باعث بی‌ثباتی شدید شد. این بی‌ثباتی همراه با جنگ الجزایر، بحران‌هایی را ایجاد کرد؛ و در نهایت منجر به سقوط جمهوری چهارم شد. در این زمان، که پروژه‌ی اصلاح قانون اساسی فلیکس گایار[7] مطرح شده بود، به دلیل کودتای ۱۳ مه ۱۹۵۸ در الجزایر بررسی نشد.

در چارچوب جنگ الجزایر و مبارزه برای کسب قدرت، این کودتای نظامی با هدف جلوگیری از تشکیل دولت پی‌یر فلیملین[8] و

1. Le Conseil de la République
2. L'Assemblée nationale
3. L'Union française
4. Parti communiste français (PCF)
5. des Gaullistes
6. Le Rassemblement du peuple français (RPF)
7. Le Projet de révision constitutionnelle de Félix Gaillard
8. Le gouvernement Pierre Pflimlin

تحمیل تغییر در سیاست حفظ الجزایر توسط فرانسه، در درون جمهوری انجام شد. این بحران منجر به بازگشت شارل دوگل به قدرت شد. به قدرت رسیدن دوگل در اول ژوئن از راه قانونی (انتصاب او به سمت ریاست شورا)، کودتاچیان را متقاعد کرد که عملیات را متوقف کنند. بدین ترتیب، قانون اساسی ۳ ژوئن ۱۹۵۸ به طور رسمی به جمهوری چهارم پایان داد.

### • قانون اساسی ۱۹۵۸؛ تثبیت جمهوری پنجم، علی‌رغم تغییرات و اعتراضات تمام‌نشدنی

۱۶ روز پس از کودتای ۱۳ مه ۱۹۵۸، رنه کُتی[1]، رئیس‌جمهور وقت، از پارلمان درخواست کرد تا از شارل دوگل دعوت به عمل آورد. دوگل در ۱ ژوئن ۱۹۵۸ توسط پارلمان به عنوان نخست‌وزیر منصوب شد و در ۳ ژوئن، شرایط تهیه‌ی پیش‌نویس قانون اساسی توسط دولت را سازماندهی کرد. این پیش‌نویس در ۲۸ سپتامبر ۱۹۵۸ از طریق همه‌پرسی تصویب شد و در ۴ اکتبر ۱۹۵۸ به طور رسمی اعلام گردید. بدین ترتیب، قانون اساسی ۴ اکتبر ۱۹۵۸، قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه است. این قانون تاکنون ۲۴ بار اصلاح شده و ۱۴ پیشنهاد اصلاحی درباره آن به نتیجه نرسیده است. مهم‌ترین اصلاحات شامل انتخاب رئیس‌جمهور با رأی مستقیم مردم در سال ۱۹۶۲، تغییر دوره‌ی ریاست‌جمهوری به پنج سال در سال ۲۰۰۰ و اصلاحیه‌ی قانون اساسی سال ۲۰۰۸ می‌شود.

1. René Coty

در سال ۱۹۵۸، جمهوری پنجم به عنوان نظامی پارلمانی طراحی شد. برای کاهش بی‌ثباتی وزارتی، پارلمانی‌سازی به شکل عقلایی انجام گرفت و دولت از اختیارات بیشتری برخوردار شد. حوزه‌ی قانون محدود شد و دولت قدرت تنظیم مقررات بیشتری پیدا کرد. همچنین، سازوکار کنترل بر قانون اساسی ایجاد شد. به‌علاوه، پس از همه‌پرسی قانون اساسی سال ۱۹۶۲، رئیس‌جمهور از قدرت بسیار بیشتری برخوردار شد. او دارای مشروعیت بیشتری بود و می‌توانست مجلس را منحل کند. در عمل، نخست‌وزیر نیز در برابر رئیس‌جمهور مسئول بود؛ اگرچه این موضوع در متن قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود.

مطابق قوانین فعلی، اکثریت پارلمان از سیاست‌های رئیس‌جمهور حمایت می‌کند، مگر در موارد هم‌زیستی سیاسی[1] که در آن دولت فقط در برابر مجلس مسئول است. با این حال، رئیس‌جمهور همچنان از اختیارات بسیار گسترده‌ای برخوردار است. شارل دوگل در سال ۱۹۶۹ خواستار اصلاح قانون اساسی شد که مردم از طریق همه‌پرسی آن را رد کردند. همچنین در سال ۲۰۰۰، اصلاحیه‌ی کاهش دوره‌ی ریاست‌جمهوری -از هفت‌سال به پنج‌سال- از طریق همه‌پرسی تصویب شد. به‌علاوه، از دهه‌ی ۱۹۸۰ چندین اصلاحیه مربوط به عدم تمرکز، به اجرا درآمده است. در سال ۲۰۰۳ نیز ماده‌ی ۱ قانون اساسی مقرر کرد که سازمان‌دهی جمهوری فرانسه به شکل غیرمتمرکز است. این ماده‌ی قانونی اصلاحی تصریح می‌کند که فرانسه یک جمهوری تجزیه‌ناپذیر،

۱. **cohabitation:** در نظام سیاسی فرانسه، این اصطلاح به وضعیتی اشاره دارد که در آن رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر از احزاب سیاسی مخالف هستند و مجبور به همکاری و هم‌زیستی در اداره‌ی کشور می‌شوند.

سکولار، دموکراتیک و اجتماعی است؛ و برابری در برابر قانون، همه‌ی شهروندان را بدون تمایز از منشأ، نژاد یا مذهب تضمین می‌کند. فرانسه به همه‌ی اعتقادات احترام می‌گذارد و سازمان آن غیر متمرکز است. این قانون دسترسی برابر زنان و مردان به مأموریت‌های انتخاباتی و وظایف انتخابی و نیز مسئولیت‌های حرفه‌ای و اجتماعی را ترویج می‌کند.

## جمع‌بندی

سیر تحول قانون اساسی در فرانسه از سال ۱۷۸۹ تاکنون، بازتابی از تغییرات عمیق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این کشور است. فرانسه با تجربه‌ی حدود ۱۵ قانون اساسی مختلف، از نظام‌های سلطنتی مطلق و مشروطه تا امپراتوری‌های ناپلئونی، از رژیم‌های موقت تا جمهوری‌های پارلمانی و ریاست‌جمهوری، مسیری پرتلاطم را پیموده است.

از انقلاب سال ۱۷۸۹ تا تأسیس جمهوری پنجم در سال ۱۹۵۸، فرانسه شاهد دوره‌های مختلفی بوده و در هر دوره با چالش‌های خاص خود مواجه شده است، از جمله جنگ‌های داخلی و خارجی، بحران‌های اقتصادی و تنش‌های اجتماعی. قانون‌های اساسی متعدد، از جمله قانون اساسی ۱۷۹۱، ۱۸۴۸ و ۱۹۴۶، تلاش‌هایی برای ایجاد ثبات و پاسخ به نیازهای زمانه بودند، اما بسیاری از آن‌ها به دلیل ناکارآمدی یا بحران‌های سیاسی با شکست مواجه شدند.

جمهوری پنجم، که در سال ۱۹۵۸ تأسیس شد، نقطه‌ی عطفی

در تاریخ قانون اساسی فرانسه محسوب می‌شود. این نظام، با تمرکز بیشتر بر قدرت اجرایی و کاهش بی‌ثباتی‌های پارلمانی، توانست ثبات سیاسی را تا حد زیادی تضمین کند. اصلاحات مهمی مانند انتخاب مستقیم رئیس‌جمهور (۱۹۶۲) و تغییر دوره‌ی ریاست‌جمهوری به پنج سال (۲۰۰۰)، به تقویت مشروعیت و کارایی نظام کمک کردند. در نهایت، سیر تحول قانون اساسی فرانسه، نشان‌دهنده‌ی تعامل پیچیده بین سنت‌های تاریخی، ایده‌های انقلابی، و نیازهای روز است.



# رویکرد انتقادی به «قانون اساسی‌گرایی در صدر مشروطه و موانع آن از منظر سیدجواد طباطبایی»



**محسن سعیدی**

دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یاسوج

سید جواد طباطبایی، فیلسوف سیاسی معاصر، در پی ریختن طرحی فلسفی به‌عنوان بنیاد نظم سیاسی.حقوقی مدرن در ایران است. می‌توان گفت طرح او پیدا کردن راهی برای بنیاد گذاشتن مدرنیته‌ی ایرانی است. هرچند به‌صورت جزئی‌تر، این امر را در فلسفه‌ی سیاسی پیگیری می‌کند؛ در نگاهی که به تاریخ ایران دارد، یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران را عصر مشروطه می‌داند. اولین مواجهه‌ی ایرانیان با مفاهیم جدید حقوقی، تولد و بسط نظم حقوقی جدید به صدر مشروطه برمی‌گردد. در نگاه طباطبایی، انقلاب مشروطه را در بعد نظری می‌توان یک انقلاب

حقوقی دانست[۱]؛ چراکه در پی حل بحران استبداد، روشنفکران فرنگ‌رفته و فقهای اسلامی، در پی پاسخ به این بحران، به‌دنبال ترسیم طرحی جدید از نظم سیاسی حقوقی بودند. در این میان، آشنایی اولیه‌ی ما با نظم حقوقی مدرن از دریچه‌ی آشنایی با مفاهیمی چون «قانون»، «پارلمان»، «قانون اساسی» و... صورت گرفته است. نتیجه‌ی حقوقی انقلاب مشروطه، ایده‌ای بود که در ذیل آن، طرح جدیدی از نظام حقوقی در ایران شکل گرفته است. این ایده، «تبدیل احکام شرعی به ماده‌ی قانونی» بوده است.[۲] این طرح با تلفیقی از محتوای احکام شرعی با ساختارها و مفاهیم نظام حقوقی مدرن شکل گرفت که موجد نظام حقوقی جدیدی در ایران شد، به‌گونه‌ای که بعد از تقریباً ۱۵۰ سال گذر از مشروطه، کل نظام حقوقی ایران از آن دوران تاکنون در ذیل این طرح قرار دارد. نکته‌ی اساسی که در این میان وجود دارد، این است که به‌علت فقدان دانش نظری، فلسفی و تاریخی لازم نسبت به مفاهیم جدید حقوقی، این نظام حقوقی تلفیقی جدید، بدون پرسش‌های فلسفی درخصوص ماهیت و زمینه‌های فرهنگی-تاریخی مفاهیم حقوقی، شکل گرفته است و همین بحران نظری، موجب آشوب مفهومی در عرصه‌ی نظر و ناکارآمدی‌هایی در عرصه‌ی عمل شده است. نقطه‌ی قوت آثار طباطبایی از حیث این مسئله، توجه به ابعاد نظری تاریخ شکل‌گیری مفاهیم حقوقی چون قانون‌اساسی‌گرایی است.

در تحلیل مشروطه‌گرایی، طباطبایی به‌دنبال بنا گذاشتن بنیادی برای حاکمیت قانون و قانون اساسی مدرن است. در این راستا به

۱. نظریه‌ی حکومت قانون در ایران، بخش دوم، ص۵۳۹
۲. رساله‌ی یک‌کلمه، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، صص ۸.۶

نقادی و تحلیل دو جریان روی می‌آورد: جریان روشنفکران صدر مشروطه و جریان فقهای مشروطه‌خواه. در این میان به دو شخصیت فکری توجه ویژه دارد که آن‌ها را ـ هرچند ناقص ـ در مسیر هموار کردن و شکل‌گیری حاکمیت قانون و قانون‌اساسی‌گرایی می‌بیند: یکی میرزای نائینی از فقها و دیگری از روشنفکران، مستشارالدوله.

به باور طباطبایی، در دوران مشروطه تلاش شد که الگوی حکومت مشروطه و قانون اساسی به‌عنوان یک پدیده‌ی مدرن در ایران پیاده شود، اما موانع جدی در این راستا وجود داشت. موانع شکل‌گیری قانون اساسی در نظر طباطبایی سه چیز است:

**نقدی که طباطبایی به جریان روشنفکری صدر مشروطه دارد، این است که برخلاف آنچه در کشورهای اروپایی اتفاق افتاده بود، جریان روشنفکری از درون اندیشه‌ی سنتی ایران بر نیامد و از این رو نتوانست در تحول خود در نسبت میان روشنفکری و اندیشه‌ی سنتی تأمل کند.**

### ۱. بی‌توجهی به سنت قدمایی

نقدی که طباطبایی به جریان روشنفکری صدر مشروطه دارد، این است که، برخلاف آن‌چه در کشورهای اروپایی اتفاق افتاده بود، جریان روشنفکری از درون اندیشه‌ی سنتی ایران برنیامد و از این‌رو نتوانست در تحول خود، در نسبت میان روشنفکری و

اندیشه‌ی سنتی تأمل کند.[۱] به اعتقاد طباطبایی، راه آغاز تاریخ اندیشه‌ی جدید در ایران تنها از طریق مناقشه بر مبانی سنت قدمایی و جدال با آن برمی‌خیزد؛ ولی «جریان روشنفکری به سبب بی‌اعتنایی به نظام سنت قدمایی هرگز نتوانست از چنان شالوده‌ای برخوردار شود که بتواند با مناقشه‌ای بر مبانی سنت قدمایی به جدالی با قدما برخیزد و راه آغاز تاریخ اندیشه‌ی جدید را هموار کند». در این میان، مستشارالدوله، هرچند به‌صورت ناقص، در رساله‌ی «یک‌کلمه» قدم در این راه گذاشت. وی با دریافتی که از مفهوم سنت قدمایی در ایران پیدا کرده بود، برخلاف بسیاری از روشنفکران، می‌دانست که تدوین مجموعه‌های قانونی نیازمند مبانی نظری ویژه‌ای است که او آن را روح‌الاسلام می‌خواند و درواقع، قانون شرع تنها در صورتی می‌تواند به حقوق جدید تبدیل شود که با توجه به الزامات دوران جدید تاریخ ایران و با تکیه بر روح قانون‌ها و مبانی نظری جدیدی تدوین شده باشد. میرزا یوسف‌خان بر آن بود که اعلامیه‌ی حقوق بشر، که در مقدمه‌ی قانون اساسی فرانسه آمده است، یکی از نخستین اسناد حکومت قانون در دوران جدید است؛ و چنان‌که بتوان مطابقت اصول آن را با روح اسلام نشان داد، می‌توان نظام حقوقی جدید ایران را تدوین کرد. تلاش مستشارالدوله در تطبیق اصول حقوق بشر با اسلام بود تا از این طریق، زمینه را برای تبدیل احکام شرع به ماده‌ی قانونی فراهم آورد و حکومت قانون در ایران پا بگیرد.[۲] این رساله، مبنای نظری تبدیل شرع به نظام حقوق عرف قرار گرفت. این نظام حقوقی که نخستین نظام حقوق عرف در

۱. همان، ص ۴۶
۲. همان، ص ۲۰۷

ایران به‌شمار می‌آید، به لحاظ مبانی نظام حقوقی جدید بود و محتوای آن از سنت فقهی برگرفته می‌شد و بر پایه‌ی تفسیر نویی از شرع، مغایرت‌های برخی از مواد آن را با مبنای فلسفه‌ی حقوق جدید رفع می‌کرد.

همچنین سید جواد طباطبایی توجه ویژه‌ای به مرحوم نائینی دارد. به زعم وی، جدال میان آیات نجف و شیخ فضل‌الله نوری از این حیث دارای اهمیت است که در این جدال، بخشی از طرفداران نظام سنت قدمایی با تلقی متفاوتی از مبانی سنت، مبنای نظری استواری برای مشروطه‌ای که خواست جامعه‌ی مدنی نوپای ایران بود، فراهم آورد. در این میان، توجه طباطبایی بیش از همه به نائینی است. سید جواد طباطبایی در تحلیل خود از اندیشه‌های میرزا محمدحسین نائینی، او را به عنوان یکی از مهم‌ترین فقیهانی می‌داند که سعی کرد میان مفاهیم مشروطه و آموزه‌های فقهی شیعه نوعی تلفیق برقرار کند. به باور طباطبایی، نائینی در کتاب «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» با استفاده از استدلال‌های فقهی تلاش کرد استبداد را غیرمشروع و مشروطیت را در چارچوب فقه اسلامی موجه جلوه دهد.[1] هرچند با توجه به متن تنبیه‌الامه‌ی نائینی، دغدغه‌ی وی حاکمیت شرع بود و این با حاکمیت قانون به معنای مدرن کلمه تفاوت بنیادینی دارد. بنابراین نمی‌توان نائینی را تفسیری مدرن کرد؛ یعنی نائینی وارد پارادایم تجدد نشده بود و همان مفاهیم جدید را در بستر دنیای سنتی و حاکمیت شرع تفسیر می‌کرد و در نتیجه، بنیادی برای تجدد مبتنی بر فقه اسلامی فراهم نمی‌کند.

۱. دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، ص۳۲۸

## ۲- نبود دولت ملی به عنوان پیش‌شرط قانون اساسی:

طباطبایی معتقد است که نائینی از درون سنت کلامی و فقهی شیعه به مسئله‌ی حکومت پرداخته و این امر باعث شده که دیدگاه او محدود به چارچوب‌های سنتی باقی بماند. به گفته‌ی طباطبایی، نائینی حکومت استبدادی را به «سلطنت جور» و حکومت مشروطه را به «نظارت بر قدرت» تعبیر کرد و تلاش نمود که میان آنچه در سنت اسلامی درباره‌ی حکومت آمده و آنچه در مشروطیت مطرح است، پیوندی برقرار کند؛ اما به دلیل محدودیت‌های روش‌شناختی در سنت فقهی، او نتوانست نظریه‌ای مدرن در باب دولت و حاکمیت قانون ارائه دهد. سید جواد طباطبایی در تحلیل خود از اندیشه‌های میرزای نائینی به محدودیت‌های رویکرد نائینی به قانون اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که رویکرد نائینی به قانون به هیچ وجه در پرتو عقل جدید و اندیشه‌ی سیاسی مدرن نبوده است. این بیان نشان‌دهنده‌ی آن است که نائینی مفاهیم اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی را با توجه به روح دیانت تفسیر می‌کرد و در

**رویکرد نائینی به قانون به هیچ عنوان در پرتو عقل جدید و اندیشه‌ی سیاسی مدرن نبوده است. این بیان نشان‌دهنده‌ی آن است که نائینی مفاهیم اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی را با توجه به روح دیانت تفسیر می‌کرد و در نتیجه، رویکرد او به قانون در بافت فکر شرعی سنت قدمایی تقویم یافته است.**

**وی معتقد است که روشنفکران دوره‌ی مشروطه، علی‌رغم نیت اصلاح‌طلبانه، درک عمیقی از مفاهیم مدرن حقوقی و سیاسی نداشتند و بیشتر تحت تأثیر ترجمه‌های ناقص و برداشت‌های سطحی بودند.**

نتیجه، رویکرد او به قانون در بافت فکر شرعی سنت قدمایی تقویم یافته است.[1]

طباطبایی همچنین تأکید می‌کند که نائینی «هرگز بحثی در فلسفه‌ی سیاسی نمی‌کرد؛ بحث او معطوف به دریافت‌های فقهی از سیاست بود. در این دیدگاه، سیاست در ذیل شریعت قرار داشت». طباطبایی نائینی را متفکری در میانه‌ی سنت و تجدد می‌داند که در نقد استبداد قدمی مهم برداشت، اما نتوانست نظریه‌ای مدرن از حکومت ارائه کند. به اعتقاد طباطبایی، هرچند نائینی به مشروطیت مشروعیت بخشید، اما همچنان در چارچوب اندیشه‌های کلامی و فقهی سنتی گرفتار بود و نتوانست به درکی مدرن از حاکمیت قانون و دولت ملی برسد. در نظر وی، در شرایطی که دولت به عنوان یک نهاد مستقل از روابط شخصی و قبیله‌ای شکل نگرفته باشد، هرگونه تلاش برای تدوین قانون اساسی به نوعی تناقض گرفتار خواهد شد؛ زیرا قانون اساسی بیش از هرچیز مستلزم یک دولت ملی است.[2] پس وجود دولت ملی پیش‌شرط تحقق قانون اساسی است.

۱. مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، ص۱۸۲
۲. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، ص۱۵۹

### ۳. درک نادرست از مفاهیم حقوقی مدرن:

طباطبایی اشاره می‌کند که در ایران، قانون اساسی بیشتر به عنوان یک سند حقوقی و نه به‌عنوان یک چارچوب مفهومی برای تنظیم قدرت و نهادهای حکومتی درک شد. وی معتقد است که روشنفکران دوره‌ی مشروطه، علی‌رغم نیت اصلاح‌طلبانه، درک عمیقی از مفاهیم مدرن حقوقی و سیاسی نداشتند و بیشتر تحت تأثیر ترجمه‌های ناقص و برداشت‌های سطحی بودند. وی درباره‌ی رساله‌ی یک کلمه می‌گوید: « تأکید بر پیامدهای حکومت قانون نکته‌ی مهمی در توضیحات مستشارالدوله است؛ اما او به تمایزهای مبنایی اساسی که میان دو نظام حقوقی وجود داشت، توجهی نشان نداد و از این حیث، رساله‌ی او به زعم اهمیتی که در تاریخ قانون‌خواهی ایرانیان دارد، نمی‌توانست گامی اساسی در تاریخ حقوق در ایران باشد».[1] وی تأکید دارد که یکی از مشکلات اساسی در

> **«مشروطه‌خواهان ایرانی نه درکی درست از اندیشه‌ی سیاسی جدید داشتند و نه توانستند قانون اساسی را به مثابه‌ی یک نظام مفهومی بفهمند؛ بلکه آن را صرفاً به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از مقررات حقوقی تلقی کردند». این مسئله باعث شد که قانون اساسی در ایران بیشتر به عنوان ابزاری سیاسی و نه یک نظام حقوقی بنیادین درک شود و در نتیجه، نتواند به‌درستی اجرایی شود.**

۱. حکومت قانون در ایران، بخش دوم، ص۲۳۰

تجربه‌ی مشروطه و قانون‌اساسی‌گرایی در ایران، ترجمه‌ی نادرست مفاهیم غربی بدون توجه به بستر مفهومی آن‌ها بود. به عقیده‌ی او، «مشروطه‌خواهان ایرانی نه درکی درست از اندیشه‌ی سیاسی جدید داشتند و نه توانستند قانون اساسی را به مثابه‌ی یک نظام مفهومی بفهمند؛ بلکه آن را صرفاً به مثابه‌ی مجموعه‌ای از مقررات حقوقی تلقی کردند».[1] این مسئله باعث شد که قانون اساسی در ایران بیشتر به عنوان ابزاری سیاسی و نه یک نظام حقوقی بنیادین درک شود و در نتیجه، نتواند به درستی اجرایی شود.



۱. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، ص۱۴۲

# عقل مشترک و حقوق اساسی

## قانونِ اساسی به مثابه‌ی صورت‌بندی حقوقی عقل مشترک

در ادبیات سنتِ فلسفیِ ما، عقل را به اقسامی تقسیم کرده‌اند. از جمله‌ی این اقسام، چیزی است به نام عقل یا تعقلِ «اجمالی». وقتی از عقل یا تعقلِ اجمالی سخن گفته می‌شود، مقصود نحوی تعقل است که معقولات فراوان و متعددی نزد شخص حاضر باشد، اما وصف این حضور، تفکیک‌ناشده بودن یا به اصطلاح مجمل بودن باشد.[1]

این عقلِ اجمالی در سخنان، انتخاب‌ها و تصمیم‌های فردی، در ارزیابی‌ها، داوری‌ها و ارزش‌گذاری‌ها، و نهایتاً در ساخته‌های فرد (اعم از روابطی که با دیگران می‌سازد و یا آنچه در جهانِ بیرونی و پیرامونیِ خود می‌سازد)، و به‌طور



**ابراهیم دهنوی**

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی رحمه‌الله

۱. أن یعقل معقولات کثیرة عقلا، بالفعل من غیر أن یتمیز بعضها من بعض، و إنما هو عقل بسیط إجمالی فیه کل التفاصیل (طباطبایی، محمّدحسین؛ بدایه‌الحکمه).

کلی آنچه گاهی «طریقه‌ی زیست»[1] یا «شیوه‌ی زندگی» نامیده شده، ظهور و بروز می‌یابد.

عقلِ اجمالی را ایجاد «ملکه‌ی» امری در نفس نیز خوانده‌اند. وقتی شما نسبت به امری علمِ اجمالی پیدا می‌کنید، بدین معناست که ملکه‌ی آن امر در جان یا نفسِ شما ظهور و بروز یافته است. ملکاتِ نفسانی را نقش‌هایی دانسته‌اند که در گذرِ روزگاران و بر اثرِ کردارها و رفتارهای مکرر بر جانِ انسان نشسته است.

برای مثال، هنگامه‌ای را در نظر آورید که پرسشی از شما پرسیده شود و با اینکه بالوجدان، می‌یابید که پاسخِ این پرسش را می‌دانید، اما زبانتان از بیانِ واضح و روشنِ پاسخ قاصر باشد و صرفاً با کلماتی مواجه شوید که از نوکِ زبانتان فراتر نتوانند رفت. اموری هستند که درونِ شما موج می‌زنند و در پندار و کردار و گفتارِ روزمره‌ی شما ظاهر می‌شوند؛ شما آن‌ها را می‌یابید و بدان‌ها باور دارید، اما توانِ بسطِ تفصیلی، صورت‌بندی و مفصل‌بندیِ مفهومیِ آن را در خود نمی‌یابید.

اگر در نسبت با «بدن و نفسِ فردی» می‌توان از چنین چیزی سخن گفت، در «بدن و نفسِ جمعی»[2] یا سیاسی نیز عقل اجمالیِ عمومی، یا ملکات نفسِ جمعی قابل طرح و پیگیری است. آنچه به عنوانِ «عقلِ مشترک» از آن سخن گفته می‌شود را به یك معنا می‌توان همان درك اجمالی جمعی یا ملکه‌ی نفسانیِ عمومی‌ای دانست که در پندار و رفتار و گفتارِ مردمی ظهور و بروز می‌کند؛ جهتِ مشترکی که ولو در سندی مضبوط نشده باشد، باز از دلِ

1. Way of life
2. Body politic

رفتارها و گفتارها، و از لابه‌لای سخنان، انتخاب‌ها و تصمیم‌ها و مطالعه‌ی نظام‌های ارزشی و داوری‌های تاریخی، و مشاهده‌ی نهادها و معماریِ خاصِ اجتماعِ آن مردم قابلِ استخراج و استحصال است.

**قانونِ اساسی از دو مؤلّفه تشکیل شده است: مؤلفه‌ی قانون و مؤلفه‌ی اساس. قانون اساسی قانونی است منتسب به اساس که قانون بودن، «صورتِ» آن و اساسی بودن، وصفِ «مادی و محتوایی» آن است.**

مفسران انگلیسی عقل مشترک را فهم طبیعی، متعارف و حسّیِ مردم در باب یک موضوع برشمرده و آن را Common Sense نامیده‌اند؛[1] اموری که در گفتارها و کردارهای روزمره و ساده‌ی مردم، به‌سانِ باورها و گزاره‌هایی درست و تردیدناپذیر ظهور و بروز می‌یابد. به تعبیرِ دیگر، عقلِ مشترك، جهت رفتارِ مردم است که بی‌آنکه به تفصیل بدانند و بشناسندش، در عمل و زندگیِ روزمره در راستای آن حرکت می‌کنند و جهان را در افقی که در راستای آن جهت پدیدار است، می‌فهمند و می‌یابند.

قانونِ اساسی[2] از دو مؤلّفه تشکیل شده است: مؤلّفه‌ی قانون و مؤلّفه‌ی اساس. قانون اساسی، قانونی است منتسب به اساس که قانون بودن، «صورتِ»[3] آن و اساسی بودن، وصفِ «مادی و محتوایی» آن است. کارل اشمیت، حقوق‌دان آلمانیِ

1. Wierzbicka, Anna (2010), Experience, Evidence, and Sense: The Hidden Cultural Legacy of English, Oxford University Press, p. 340.
2. Constitutional Law
3. form

معاصر، در رساله‌ی «آموزه‌ی اساس»، قانون اساسی را توصیف حقوقی وحدت سیاسیِ موجود در یک دولت خاص و انضمامی نامیده،[1] و لذا می‌توان با اتکای بر این تعریف، آنچه در قانونِ اساسی، صورتِ قانونی به خود گرفته و در این ترکیب، اساسی خوانده شده را همانا «وحدتِ سیاسی بالفعلِ موجود در یک دولت مشخّص» برشمرد.

هم‌او، در رساله‌ی «مفهوم امر سیاسی»، شرطِ سیاسی بودن امری را انتساب آن به بیشینه‌ترین[2] نقطه‌ی شیوه‌ی زندگیِ جمعی، یعنی نقطه‌ای که با ایستادن بر سرِ آن، عده‌ای به شکلِ دوست جلوه کرده و دیگرانی شأن دشمن پیدا می‌کنند، دانسته است.[3] با این حساب، وحدت سیاسی یعنی نقطه‌ای که معرفِ جهت مشترکِ زیست جمعی و به تعبیر دیگر، هویتِ یك مردمِ خاص و مشخص است؛ و قانونِ اساسی یعنی بیان یا صورت‌بندیِ حقوقیِ آن جهت مشترك.

به آغازِ بحث بازگردیم. انبوهه‌ی افراد ساکن در یك جغرافیای خاص، از همان نقطه‌ای که «این مردم» نام گرفته و ذیلِ یك نام «وحدت» یافته و «موجودیت سیاسی» پیدا کرده‌اند، در حیاتِ هـرروزیِ خـود، عقلانیتی اجمالی را نمایندگی کـرده و به سوی جهتی مشترك پوییده‌اند که در اخـلاق و فرهنگ و معماری و نهادهای آن ظهور یافته و ادبِ آن مـردم را متجلی ساخته است. پیدایشِ آن موجودیت و این جهت یا ادب، به‌واقع امری

1. Carl Schmitt, Translated by Jeffrey Seitzer, "Constitutional Theory", Duke University Press Books (2008), p. 59.
2. Most extreme
3. Carl Schmitt, Translated by C.J.Miller, "The Concept of the Political", Antelope Hill Publishing (2020), p. 13.

هم‌بسته و جدایی‌ناپذیر بوده است؛ چرا که چنین عقلِ مشترکی شرطِ امکانِ سیاسی شدنِ یك موجودیت است. آن‌جا که «امرِ مشترك» نه از سنخِ عقلانیت یا جهت یا ادب، بلکه از سنخِ اموری طبیعی همچون نژاد و قومیت باشد، با موجودیتی طبیعی طرف خواهیم بود.

ایـران بـه مثابه‌ی موجودیتی سیاسی، و چه‌بسا نخستین یا دست‌کم کهن‌ترین موجودیتِ سیاسیِ همچنان موجود، همواره تجلیِ چنین امرِ مشترکی بوده است. به لحاظ تاریخی، صدر تاریخ جدید ایران و صدر تاریخ جدید غرب، تقریباً هم‌زمان بودند؛ و اگر صدر تاریخ جدید غرب را حوالیِ سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی به شمار آوریـم، ایـن سده‌ها تقریباً مصادف با دورانی است که صدر تاریخ جدید ایران محسوب می‌شود.

در ابتدایِ قرنِ نوزدهمِ میلادی، و در دوره‌ی موسوم به مشروطه، خـواصِ آن برهه کوشیدند تا بر قامت این تاریخ جدید صورتی حقوقی بپوشانند، یا اگر صورتِ حقوقی را در معناییِ عام به کار ببریم، صورتِ حقوقیِ «جدیدی» در کار آورند. فراز و نشیب‌های سده‌ی بعد از آن، کودتاها و شکست‌ها و رخوت‌ها و تحقیرها، نشان داد که این صورت دست‌کم در نقاطِ متعددیِ هم‌پیوند با ماده‌ای که باید، یعنی وحدتِ سیاسی ایرانیان، نیست.

نهایتـاً، و بـه معنـای دقیـق کلمـه بـرای نخسـتین بـار، در آبـان ۱۳۵۸ بـود کـه ایـن صـورتِ حقوقـی سـیرتی یافـت کـه توانسـت از برسـاختِ خـواص گـذر کـرده و نسـبتی انـدام‌وار[1]و زنـده بـا مـاده‌ی خـود، یعنـی وحـدتِ سیاسـیِ بالفعـل ایرانیـان، پیـدا کنـد. شـاهد

1. Organic

این امر، بی‌شک مستنداتِ تاریخیِ پرشمار و متقن از حضور و مشارکتِ بی‌سابقه و شورمندیِ «مردمِ ایرانی» در فرایندِ تکوین و تدوین و تصویب این صورت حقوقیِ جدید و همچنین جان‌فشانی داوطلبانه و خستگی‌ناپذیر آنان در هنگامه‌ی دفاع از آن است.

امروز بیش از چهار دهه از آن نقطه گذشته است؛ چهار دهه‌ای که شاید یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های آن، انقلاب در چیزی است که به اقتفایِ آمریکایی‌ها «سبکِ زندگی» خوانده شده و نحوی مفهوم‌پردازیِ متأخر از مفهومِ شیوه‌ی زندگی محسوب می‌شود. مدعا و تلاشِ این مفهوم‌پردازیِ جدید، وارد کردنِ تکثر در شیوه‌ی زندگی و فردیت‌زایی و جمعیت‌زدایی است. پروراننده‌گانِ این مفهوم، «وحدتِ جمعی» را چیزی جز مانع و امریِ سرکوب‌گر نمی‌یابند، که سدِ راهِ تبدیلِ «مردم» به «انبوهی از افراد» است. ضرورتِ این تبدل از آن‌جا موجه نموده شد که «اقتصاد» بر جهانِ انسانِ معاصر سیطره یافت و

**روشن است که قانونِ اساسیِ کنونی که همانا توصیفِ حقوقیِ مردمِ ایرانی، یعنی صورت‌بندیِ قانونیِ وحدتِ سیاسیِ ایران است، در چشمِ مؤمنان به اقتصاد و مُنادیانِ اقتصادی شدن، چونان گذشته‌ای دست‌وپاگیر بر سر راه امروز و محدودیتی پیشینی بر بودنِ افرادِ جهان‌وطنی ظاهر شود؛ هویتی سلبی برای آنان که دیگر خود را نه ایرانی که «ایرانی‌الاصل» و «شهروندِ جهان» می‌پندارند.**

اقتصادی شدنِ «غایت» و «اقتصادی بودن» طبیعتِ انسان شد.

روشن است که قانونِ اساسیِ کنونی، که همانا توصیفِ حقوقیِ مردمِ ایرانی، یعنی صورت‌بندیِ قانونیِ وحدتِ سیاسیِ ایران است، در چشمِ مؤمنان به اقتصاد و مناديانِ اقتصادی شدن، چونان گذشته‌ای دست‌وپاگیر بر سر راهِ امروز و محدودیتیِ پیشینی بر بودنِ افرادِ جهان‌وطنی ظاهر شود؛ هویتیِ سلبی برای آنان که دیگر خود را نه ایرانی، که «ایرانی‌الاصل» و «شهروندِ جهان» می‌پندارند.

شکی نیست که هر قانونِ اساسی صورت‌بندیِ حقوقیِ عقلانیتِ مشترکِ یك مردم «در زمانه‌ای خاص» است. و باز تردیدی نیست که برخی از اموری که در متن قانون اساسی بیانِ قانونی می‌یابند، اموریِ گذرا و تخته‌بندِ زمان و زمانه هستند. زمانی بر قانونِ اساسیِ ما گذشته و در گذرِ این زمان، وجوهی از حیات انسان ایرانی تطور یافته، زمانه‌ی برخی اموریِ گذرا به سر آمده و طبیعتاً صورتِ

**قانونِ اساسی یک متنِ «مسطّح» نیست. یعنی آنجا که بیشینه‌ترین نقاطِ زیستِ خاصّ ایرانیان در آن تبلور یافته؛ نقاطی که در طول تاریخ پُر فراز و نشیبِ «این مردم»، معرّفِ دوستان و دشمنان آنان بوده است. از سرِ چنین نقاطی بود که برای مثال، در برهه‌هایی تُرک‌زبانانِ ایرانی غیورانه بر سرِ مرزِ ایران و عثمانی ایستاده و هر گونه تجاوز را، فارغ از توجیهاتِ نرم یا سختِ اقامه‌شده برای آن، پس زده و انکار کردند.**

حقوقیِ آنان نیز بلاموضوع شده و اقتضائاتیِ نو پدیدار شده که نیازمند صورت‌بندی حقوقی و بیانِ قانونی هستند.

اما نکته‌ای را نباید از پیش چشم دور داشت، و آن اینکه قانونِ اساسی یک متنِ «مسطّح» نیست. قانونِ اساسی را قُلّه‌ها و درّه‌هایی است، که مرتفع‌ترینِ آن قُلّه‌ها همانا «وحدتِ سیاسیِ مردمِ ایرانی» است، یعنی آنجا که بیشینه‌ترین نقاطِ زیستِ خاصّ ایرانیان در آن تبلور یافته؛ نقاطی که در طول تاریخ پُرفراز و نشیبِ «این مردم»، معرّفِ دوستان و دشمنان آنان بوده است. از سرِ چنین نقاطی بود که برای مثال، در برهه‌هایی تُرک‌زبانانِ ایرانی، غیورانه بر سر مرز ایران و عثمانی ایستاده و هر گونه تجاوز را، فارغ از توجیهاتِ نرم یا سختِ اقامه‌شده برای آن، پس زده و انکار کردند.

این قلّه‌ها همانا «سویه‌های ایجابیِ قانون اساسی» است؛ نقاطی که باید از آن‌ها به نحو عمومی پاسداری کرد و نسل‌های آتیِ یک مردم را نسبت به جایگاهِ آن‌ها خودآگاه کرده و انضمامیت و عینیتِ آن‌ها را محافظت کرد. در حقیقت «اساسی نامیده شدنِ» این قانونِ خاص، تنها و تنها مدیون حضور همین نقاط در آن است و آنچه می‌توان وظیفه‌ی پاسداری از قانون اساسی نامید، مسمّای حقیقیِ خود را در این نقاط می‌یابد و در همین نقاط است که رجوعِ عمومی و وفاق‌آور به قانون اساسی باید صورت پذیرد و مطالبه‌ی عمومیِ اجرای قانون اساسی نیز باید از همین مبدأ آغاز شود و نهایتاً به همین مقصد بازگردد.

همچنین، از سرِ این نقاط است که باید به تفسیرِ درّه‌های قانونِ اساسی یا نقاطِ کم‌ارتفاع‌ترِ آن پرداخت و هر گونه تفسیری از این

نقاط را به نحوی تنظیم کرد که در جهتِ این نقطه قرار گیرند. حقوق‌دانان به منظور ادای سهم خود در راستای حفاظت از این نقاط، مفهومی پرورانده‌اند که هر چند نهایتاً کافی نیست، اما ذکاوت و کیاستی لازم و بایسته بوده است: مفهوم اصول تغییرناپذیر.

تغییر و اصلاح یا اصطلاحاً بازنگری قانون اساسی یک ضرورت است. در فُتادِ این حقیقت بحثی نیست. بحث در اینجاست که بازنگری در کدام اصول و به کدام جهت؟ و پاسخِ اجمالی، اما روشن و قاطع به این پرسش همانا عبارت است از این که بازنگری و اصلاح در اصولی معنا دارد که صورت‌بندیِ حقوقی و بیانِ قانونیِ وجوه، امور و اقتضائات زمان‌مندِ حیاتِ جمعی و برآیندِ اجماعاتِ گذرای سیاسیونِ زمانه‌ی تدوین و تصویبِ این قانون باشند و جهتِ آن نیز پاسخگویی به اقتضائاتِ نوپدید، از میان برداشتن اصول بلاموضوع و صورت‌بندی حقوقی و به بیان قانونی، درآوردن اجماعات گذرای این زمانه است.

روشن است که تفصیلِ این پاسخ، نیازمندِ جهدی جمعی و تلاشی مشترک میانِ حقوق‌دانانِ ایرانی است. بر این مبنا می‌توان گفت که تا اطلاع ثانوی، فوریتِ پیش روی هر حقوق‌دان «ایرانی» عبارت است از «مسّاحی قانون اساسی» و «جای‌نگاری و عارضه‌نگاریِ[1] آن».

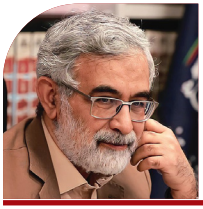
1. Topography



# گفت‌وگو

غلامحسین الهام

مصاحبه‌کننده: محمدهادی محمودی



**دکتر غلامحسین الهام**

دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو اسبق شورای نگهبان و سخنگوی دولت‌های نهم و دهم

# قانون اساسی در میدان عمل

## قانون اساسی جمهوری اسلامی؛ مواجهه‌های نظری و عملی

آقای دکتر الهام، خیلی ممنون از وقتی که به ما اختصاص دادید. در این گفت‌وگو می‌خواهیم توجهی جدی‌تر به قانون اساسی داشته باشیم، آن را صرفاً مجموعه‌ای از مواد حقوقی نبینیم، فضای کلی آن را در نظر بگیریم و درباره‌ی چیزی مثل روح قانون اساسی حرف بزنیم. به نظر می‌رسد قانون اساسی می‌تواند چیزی بیش از یک سند حقوقی باشد و روشی داشته باشد حاکم بر اصول حقوقی. شما از بهترین کسانی هستید که شایسته است درباره‌ی قانون اساسی نظر بدهند؛ هم استاد حقوق هستید، هم در قوه‌ی قضاییه بودید، هم در دولت و هم در شورای نگهبان و به هر حال،

**مجموعه‌ای از فعالیت‌های ممکن در رابطه با قانون اساسی را تجربه کردید. اولاً به عنوان استاد دانشگاه، به نظر شما چطور باید قانون اساسی را بخوانیم؟**

**قانون اساسی، همان‌طور که در مقدمه آمده، مستند و مسبوق به رخدادِ انقلاب اسلامی است و تلاش دارد «خواست اساسی» مردم در انقلاب را صورت‌بندی کند؛ خواست اساسی‌ای که در شعارهای دوره‌ی انقلاب به ظهور رسیده است. انگار آن‌چه در قانون اساسی آمده، مثل یک علامت راهنما است نسبت به آن رخداد؛ و انگار تنها کسی که آن رخداد را بفهمد است که می‌تواند این متن را بخواند یا حتی پیشنهادی برای اصلاح آن ارائه بدهد. بعضی این روح را در فصول اول تا پنجم قانون اساسی می‌بینند و بر آن‌اند که باید تفکیکی میان این فصول با فصول بعدی که مربوط به ساختارها و شیوه‌ی کار حکومت است گذاشت. فصول اول تا پنجم نمی‌توانند تغییر کنند، اما فصول بعدی چرا.**

**سؤال این‌جا است که به عنوان یک متن حقوقی، چطور ممکن است ما دسترسی ضابطه‌مندی به روح قانون اساسی داشته باشیم؟ از بعد از تصویب قانون اساسی، دسترسی ما به روح قانون اساسی. که می‌توان گفت همان رخداد انقلاب است. از طریق خودِ همین قانون اساسی است. ما چگونه می‌توانیم با استناد به روح قانون اساسی، مدعی اصلاح یا تغییری در قانون اساسی باشیم؟**

همان‌طور که خودتان به درستی اشاره کردید، قانون اساسی مقدمه‌ای دارد که نگرش کلی خبرگان و مؤسسان را به این سند نشان می‌دهد. در همین جمله‌ی اولی که مقدمه با آن آغاز می‌شود، بعد از آن آیه‌ی شریفه‌ی «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و

انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» ـ که خود یك هدف‌گذاری کلی برای نظام سیاسی است و این هدف را قیام به قسط تعیین می‌کند (به بیان دیگر گفتمان‌سازی می‌کند و به تعبیری دال اصلی نظام جمهوری اسلامی را معرفی می‌کند) ـ می‌گوید: «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه‌ی ایران بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد». می‌خواهد بگوید این سند برآمده از باورهای درونی و قلبی است، خواستی است که منشأش منشأی باطنی و درونی جامعه‌ی ایرانی و جامعه‌ی اسلامی است و مقداری این قضیه را فراتر از جامعه‌ی ایرانی و اسلامی هم می‌برد، می‌گوید امت اسلامی. این بیانگر نگرش حاکم و غالب بر آن زمان و بر مجلس خبرگان یا مؤسسان قانون اساسی است.

ممکن است این از دید برخی سیاسیون، یك نگاه ایدئولوژیك تفسیر شود و امروز فکر کنند اشکال نظامات سیاسی، رکودشان، توقفشان و عدم انطباقشان با مقتضیات روز به خاطر ایدئولوژیك بودن آن‌ها است. ایدئولوژیك‌بودن عامل ایستایی و جمود و دگمی بودن این نظامات است، چه از نظر فکری و چه از نظر اجرا. لذا گروهی بحث از تغییر می‌کنند تا این نگرش را تغییر بدهند، به‌ویژه که نسبت به دین و تأثیرش در نظام‌سازی اجتماعی و حکومت، دست‌کم لابشرطند، اگر بشرطلا نباشند. خب این لابشرط‌بودن با قانون اساسی انطباق ندارد و این‌ها از ابتدا دنبال تغییر این نگرش کلی هستند. گاهی از رفراندوم صحبت می‌کنند، به این حساب که پایه‌ی مشروعیت نظام سیاسی بر رفراندوم گذاشته شده است تا هر زمان با توجه به تحولات اجتماعی و

تغییرات جمعیتی بتواند تغییر کند. به آن سخن امام رحمه‌الله هم استناد می‌کنند که ایشان از باب جدل با برخی مطرح می‌کردند، اصولی نبود؛ که گیرم سلطنت مشروطه مبتنی بر رأی مردم بوده، حالا مردم نمی‌خواهند دیگر. به استناد همین گفته می‌گویند نسلی این قانون اساسی را خواسته و حالا نسل دیگری است و نمی‌خواهد. خب توجه ندارند که امام آن حرف را قبل از پیروزی انقلاب و در دوازدهم بهمن گفته، در مقام جدل بوده، نظام سلطنتی را پیش‌تر کلاً رد کرده، بار دیگر وارد گفت‌وگوی شکلی شده، که گیرم قانون اساسی با خواست عده‌ای مشروع شده، مربوط به صد سال پیش بوده. نسل جدید با همان مبنای خواست مردم چیز دیگری می‌خواهد و این هم شاهدش، حضور و قیام مردم. می‌خواستند طرف مقابل را با مقبولات خودش اقناع کنند؛ همان‌طور که گفته شده: «الزموهم بما الزموا علیهم انفسهم».

## تقدم نظام سیاسی بر نظام حقوقی

اما تغییر یك نظام سیاسی در سطح کلان، یك امر حقوقی محض نیست؛ نظام حقوقی برآمده از نظام سیاسی است. به قول شهید مطهری رحمه‌الله اگر همه‌چیز متغیر باشد، این ناپایداری و بی‌ثباتی است؛ بالأخره متغیرات بر ثابتاتی استوار می‌شوند؛ نمی‌شود همه چیز متغیر باشد، هدف متغیر باشد، راه هم متغیر باشد؛ اُن دیگر راه نیست، رانش است. آن ثابتات در بحث ما نظام سیاسی است. نمی‌شود تغییر نظام سیاسی را ابتدا در حقوق دنبال کرد، آن یك تحول اجتماعی است، انقلاب است.

برخی از طرح رفراندوم، تغییر نظام سیاسی را می‌خواهند؛ این غیر از رفراندومی است که در قانون اساسی پیش‌بینی شده. به‌علاوه این تغییر افق روشنی ندارد، هدف مشخصی ندارد، بنیان‌ها و بنیان‌گذارهای مشخصی ندارد. این خامی است. نمی‌شود پروانه‌ی تخریب نظام سیاسی را صادر کرد. این هرج‌ومرج و آنارشیسم است و راه قانون اساسی هم این نیست.

برخی با تعبیر واقع‌بینی (که من قبول ندارم) یا ناتوانی در عمل به تعهدات، در پی تغییر قانون اساسی‌اند. خب ما در قانون اساسی تعهداتی به ملت داده‌ایم، بر اساس قیام به قسط و آرمان‌های متعالی اسلامی و ایدئال‌های حکومت علوی؛ آمدیم برای مردم حقوقی و برای حکومت تکالیفی وضع کرده‌ایم، الآن احساس می‌کنیم که این حقوق و تکالیف آرمانی است و نمی‌توانیم به آن‌ها عمل کنیم، می‌خواهیم صورت مسئله را پاک کنیم. با این دیدگاه هم اگر وارد تغییر شویم، این تغییرات فراوان خواهد بود. حالا بعضی می‌گویند ما نمی‌خواهیم کلیات قانون اساسی را تغییر دهیم، اما من مطمئن نیستم که این افراد وارد این حوزه‌ها هم نشوند.

## تقدم حقوق اساسی بر قانون اساسی

برخی از کلیات قانون اساسی اصولاً قابل تغییر نیست، حقوق اساسی مردم است؛ آن‌طور که در نظام‌های غربی گفته می‌شود «حقوق بشر» است (به تعبیر ما حقوق بشر اسلامی؛ در اصل ایده با حقوق بشر اختلافی نداریم، در مضامین و مصادیق داریم).

حکومت قبل از اختیارات قانونی باید به اصول ثابتی پایبند باشد که حتی با قانون هم نتواند آن‌ها را تغییر دهد. حقوق اساسی، ماقبل قانون است، حتی قانون اساسی. نقش قانون اساسی حمایت از آن‌ها است. انسان ارزش‌ها و حقوقی دارد، خداوند این حقوق را به او اعطا کرده است، ما باید [در قانون اساسی] این حقوق را تضمین کنیم، نه تعیین و تأسیس. خب بر اساس این حقوق، وظایفی برای حکومت وضع کرده‌ایم که فکر می‌کنم الآن اگر وارد تغییر قانون اساسی بشویم، آن‌ها را هم تغییر می‌دهیم. مثلاً ما تعهد کرده‌ایم که تا پایان دوره‌ی متوسطه، آموزش‌وپرورش رایگان برای همه‌ی افراد جامعه تأمین کنیم. الآن به وضعی رسیده‌ایم که مدارس دولتی‌مان رو به کاهش و مدارس غیرانتفاعی‌مان رو به افزایش است. اعتبار آموزش دولتی هم رو به کاهش است؛ تصور عمومی در جامعه این‌طور است.

**حکومت قبل از اختیارات قانونی، باید به اصول ثابتی پایبند باشد که حتی با قانون هم نتواند آن‌ها را تغییر دهد، حقوق اساسی ماقبل قانون است، حتی قانون اساسی. نقش قانون اساسی حمایت از آن‌ها است.**

خب آموزش‌وپرورش دولتی هزینه هم دارد و دولت از پسش برنمی‌آید، پس آموزش‌وپرورش غیردولتی را تقویت می‌کند؛ همین هم منجر به تبعیض‌هایی در جامعه می‌شود و ارزش‌های انسانی، اخلاقی و معنوی را به‌تدریج به ارزش‌های مادی تحویل می‌برد؛ این‌طور که شما با داشتن پول و امکانات مادی می‌توانید

همه‌چیز را داشته باشید، در حالی که هدف حکومت اسلامی این نبوده است. آیا مطمئنیم این‌ها در کلیات تغییر نخواهد کرد؟

سال ۶۸ آقایان در مجلس بازنگری قانون اساسی به سمت تغییر اصول اقتصادی قانون اساسی رفتند، در حالی که مجوز این کار را از امام رحمه‌الله نگرفته بودند. رسید به رهبری آیة‌الله خامنه‌ای و ایشان جلوی این کار را گرفت. بعضی حتی مسئله‌ی انحلال مجلس را مطرح کردند و رهبری مانع شدند. خب شاید اگر رهبری مانع نمی‌شدند، اصل ۴۴ همان وقت تغییر می‌کرد، نشد و بعداً به سیاست‌های کلی اصل ۴۴ رسید و از طریق تفسیر عوض شد. خب بعضی این اصل قانون اساسی را مانع پیشرفت اقتصادی می‌دانستند و این تفسیر، به نحوی تغییر قانون اساسی بود. البته من نمی‌خواهم راجع به موضوع داوری کنم و این‌ها را جزء ثابتات اصول اسلامی بدانم، هرچند امروز چالش‌های جدی خصوصی‌سازی را در کشور می‌بینیم، ولی این اصول در فضای انقلابیِ حاکم بر قانون اساسی از لوازم عدالت و حقوق اساسی تلقی می‌شد. آیا این اصول تغییر نخواهد کرد؟ حتماً خواهد کرد. با چه الگویی؟ طبعاً به سمت نظام سرمایه‌داری غش خواهند کرد.

**گفتید سیاست‌های کلی اصل ۴۴ نحوی بازنگری در قانون اساسی بود، شاید یک تغییر تقریباً نرم.**

بله، همین‌طور است. ببینید، قانون‌نویسان قانون اساسی زمان کمی داشتند. تازه پس از آنکه با درایت و هوشمندی امام رحمه‌الله در اعلام نوع حکومت از طریق رفراندوم، معلوم شد قانون‌اساسی‌نویسان باید برای «جمهوری‌اسلامی» قانون اساسی بنویسند و با این جهت‌گیری معلوم شد این قانون‌نویسان چه

کسانی باید باشند، وگرنه بحث از این بود که مجلس مؤسسان از همه‌ی تفکرات، از چپ مارکسیست گرفته تا التقاط اسلامی تا اسلامی فقاهتی و روحانیت تا لیبرالیسم و ملی‌گرایی تا نگرش‌های امت اسلامی، همه‌ی این مجموعه بنشینند و قانون‌اساسی بنویسند؛ که خب تا صد سال دیگر هم به نتیجه نمی‌رسیدند.

پس از رفراندوم و انتخاب «جمهوری‌اسلامی»، مجلس خبرگان، مجلسی هم‌سطح و یك‌دست شده بود. تنوعی از دیدگاه‌های ملی‌مذهبی و اقلیت‌های دینی هم در مجلس خبرگان بود، ولی گفتمان غالب نبودند. با این همه باز هم اختلافاتی وجود داشت که قانون‌گذار را ناچار می‌کرد گاهی با تعابیر کلی، مجمل و مبهم از موضوعی عبور کند تا بتواند قانون را تصویب کند.

مثلاً اگر بخواهیم اصل اقتصادی ۴۴ را تفسیر کنیم، می‌بینیم در آن، اصل بر اقتصاد دولتی است و بعد تعاونی و بعد خصوصی. ذیل قانون هم می‌گوید حد این موارد را قانون معین می‌کند. برای این حد هم مصداق مشخص شده است و عمده‌ی مصادیق تجارت و تولید کلان و زیرساخت‌های اصلی کشور اعم از راه و راه‌آهن و مخابرات و امثال آن را به تصریح دولتی خوانده است. در واقع دیگر چیز زیادی نمی‌ماند. ما در سیاست‌های کلی اصل ۴۴ با تفسیر ذیل قانون، در مصادیق تصرف کردیم و به هر حال تغییری در قانون اساسی از طریق تفسیر بود.

خب، الآن اگر سراغ قانون اساسی برویم، خود این اصل و اصول دیگری صراحتاً تغییر خواهد کرد؛ اما الگوی این تغییرات و حدود آن‌ها مشخص نیست.

مهم‌تر از همه‌ی این‌ها آزادی‌های عمومی است؛ آزادی‌هایی که در قانون اساسی برای احزاب، گروه‌ها، جمعیت‌ها، انجمن‌ها و اقلیت‌ها پیش‌بینی شده و اصولی که در دادرسی‌ها آمده، اگرچه طبق اصل چهارم مقید به چارچوب شرع شده، فکر می‌کنم با بازنگری قانون اساسی دستخوش تغییراتی خواهد شد.

بنابراین ورود ما به قانون اساسی نمی‌تواند بی‌قید و شرط باشد که در این صورت منجر به بی‌ثباتی خواهد شد و نتیجه‌ی مطلوبی هم نخواهد داشت؛ هرچند این سند از آسمان نازل نشده که اشکالی نداشته باشد.

در خود قانون اساسی راه‌هایی برای بازنگری این قانون پیش‌بینی شده است، اصولی هم ثابت دانسته شده. این اصول مهم‌اند و گفته شده که این اصول را نمی‌توان تغییر داد؛ اما باور من این است که کسانی که از رفراندوم صحبت می‌کنند، می‌خواهند این اصول را تغییر دهند و به درستی با مقاومت روبه‌رو می‌شود. در عین حال، ساختار سیاسی کشور واقعاً پراشکال است. قدرت

**در خود قانون اساسی راه‌هایی برای بازنگری این قانون پیش‌بینی شده است، اصولی هم ثابت دانسته شده، این اصول مهم‌اند و گفته شده که این اصول را نمی‌توان تغییر داد؛ اما باور من این است که کسانی که از رفراندوم صحبت می‌کنند می‌خواهند این اصول را تغییر دهند و به درستی با مقاومت روبرو می‌شود. در عین حال، ساختار سیاسی کشور واقعاً پراشکال است.**

قوای سه‌گانه، جایگاه دولت در نسبت با قوای مقننه و قضائیه، با چالش‌هایی مواجه است که مجبورمان می‌کند برای حل آن‌ها به دنبال راه‌حل‌های فراقانون اساسی برویم و این خود به مشکلات دیگری منجر می‌شود؛ مثلاً نهادهای جدیدی درست می‌کنیم...

**منظورتان این است که اصل ۱۱۰ را فربه می‌کنیم؟**

بله، کلاً نظام در رهبری خلاصه می‌شود و هزینه‌های هر تصمیمی در این نقطه متمرکز خواهد شد. این باعث تزلزل نظام می‌شود و مانع نقش‌آفرینی رهبری به عنوان نقطه‌ی نهایی برای برون‌رفت از معضلات می‌شود. رهبری را در اذهان عمومی به یك چالش تبدیل می‌کند، در حالی که پیوند و ثبات و وحدت و پایداری این نظام به رهبری است. هرچه اصل ۱۱۰ را فربه کنیم، هزینه‌هایش هم فربه می‌شود.

## ابهام تفکیك قوا در قانون اساسی

در نسبت قوای سه‌گانه با هم، نمی‌دانیم حیطه‌ی دولت تا کجاست و حیطه‌ی مجلس تا کجا. از طرفی گفته‌ایم مجلس می‌تواند در همه‌ی امور قانون‌گذاری کند، در حالی که این اختیارات مطلق در پیش‌نویس وجود نداشت. الآن دیگر نمی‌توان مرزی برای اجرا و تقنین پیدا کرد. ملاك امور اجرایی کجاست؟ گاهی شورای نگهبان اموری را از امور اجرایی می‌داند، اما ملاك امور اجرایی کدام است؟

[به عنوان مثال] مجلس در ساعت رسمی، سیاست خارجی، تجارت و... ورود می‌کند. دولت هر سیاستی اتخاذ کند، مجلس می‌تواند با دو رقم قانون آن را زمین‌گیر کند. در بودجه نیز همین‌طور است. دولت لایحه‌ی بودجه تحویل می‌دهد، اما نمی‌داند چه تحویل می‌گیرد. کلاً برنامه‌های بودجه و نظام مدیریتی دولت می‌تواند در مجلس به هم بریزد. این دولت دیگر در برابر ملت پاسخ‌گو نیست، چون برنامه را برنامه‌ی خودش نمی‌داند.

شورایی به نام سران قوا درست می‌شود و این بدعتی در قانون اساسی است؛ هرچند در زمان امام هم سران سه قوه جلساتی داشتند و ضمن هماهنگی، بازوی سیاست‌گذاری امام تلقی می‌شدند. این‌ها با هم تفاهم‌هایی می‌کنند و تصمیم‌هایی می‌گیرند. مثلاً در مورد بنزین تصمیمی می‌گیرند، اما هیچ‌کس مسئولیت آن را برعهده نمی‌گیرد، حتی رئیس‌جمهور. هزینه‌ی آن می‌ماند بر عهده‌ی رهبری که جایگاه این شورا را تأیید می‌کند و تصمیمش را قانونی می‌داند. اگر این شورا تصمیمی بگیرد، مسئولیتش با چه کسی است؟

نهادهای مختلف موازی شکل گرفته و دارند قانون‌گذاری می‌کنند. حد شورای عالی امنیت ملی کجاست؟ حد شورای فناوری اطلاعات کجاست؟ حد شورای عالی انقلاب فرهنگی کجاست؟ شوراهای اقماری بسیاری به جای خود و مستقل از دولت وجود دارند. یك زمانی خواستند شوراهای وابسته به قوه‌ی مجریه را ادغام کنند، ولی جنجالی علیه آن برپا شد که دولت دارد کشور را به‌هم می‌ریزد و همه به میدان آمدند که چنین نشود. دولت سخن درستی

داشت و می‌گفت قوه‌ی مجریه در کلان همان کسانی هستند که مردم و مجلس (مستقیم و غیرمستقیم) انتخاب کرده‌اند. در هر اتفاقی در قوه‌ی مجریه، ایشان باید پاسخ‌گو باشند. این شوراها باید نظام‌مند و هماهنگ با دولت شوند، اما الآن می‌توانند دست دولت را باز بگذارند یا ببندند. این اشکالات جدی است.

قوه‌ی مقننه هم در بسیاری از امور اجرایی حد روشنی ندارد. مداخلاتی دارد که به‌خاطر آن‌ها پاسخ‌گو نیست. ما نمی‌دانیم نظام‌مان ریاستی است یا پارلمانی و توجیه می‌آوریم که مختلط است؛ نیمه‌ریاستی‌نیمه‌پارلمانی! این جواب‌گو نیست. اگر لازم است مجلس مرکز اقتدار شود، خب بیایید ریاست‌جمهوری را حذف کنید و به نخست‌وزیری تبدیل کنید.

**انگار ما مدام به دنبال تجزیه و تضمین قدرت هستیم. در مذاکرات بازنگری قانون اساسی، اولین نکته‌ای که طرح می‌شود این است که ما در لحظه‌ی تدوین قانون اساسی پس از انقلاب، از استبداد می‌ترسیدیم، آمدیم و قدرت را تجزیه کردیم؛ اما اکنون دیگر خطر استبداد ما را تهدید نمی‌کند و می‌توانیم قدرت را دوباره در نقاطی متمرکز کنیم. اما شاید حالا هم که بیش از سی سال از بازنگری قانون اساسی گذشته، هنوز هم به وجه دیگری تجزیه‌ی قدرت و اختلاف میان قوا را می‌خواهیم تا قدرت یک‌جا بلوکه نشود.**

همین‌طور است. ما قدرت را به‌شدت تجزیه کردیم و با بدبینی مطلق با رئیس‌جمهور که منتخب مستقیم مردم بود برخورد کردیم؛ گویی که فقط آن‌جا می‌تواند مرکز فساد باشد. در مقابل

با قوه‌ی مقننه بسیار با خوش‌بینی برخورد کردیم. البته قوه‌ی قضاییه اقتضائات دیگری دارد. فکر کردیم که فساد عمدتاً از قوه‌ی مجریه برمی‌آید و قوه‌ی مجریه را به زنجیر کشیدیم، در حالی که همه‌ی مسئولیت‌ها متوجه قوه‌ی مجریه است. بدبینی نسبت به قوه‌ی مجریه در قانون اساسی و در عمل نیز بر سایر نهادها غلبه دارد. در سال ۵۸ که بحث از اختیارات رئیس‌جمهور بود، شاید مرحوم منتظری بود که می‌گفت: «حالا این‌قدر که اختیارات می‌دهید، شاید یك الدنگی رئیس‌جمهور شد». توده‌ای‌ها بعدها گفتند نخستین لقب رئیس‌جمهور شده «الدنگ». یعنی نگاه بسیار بدبینانه بود.

به هر حال، حدود اختیارات قوه‌ی مقننه و مجریه باید روشن شود. قوه‌ی قضاییه هم از نظر اجرایی فراتر از حد قضا رفته است. از نظر قانون اساسی، اعمال قوه‌ی قضاییه از طریق دادگاه‌های دادگستری است. این دادگاه‌ها حقیقتاً در قوه‌ی قضاییه معنا دارند. فراتر از این‌ها، اصل ۱۵۶ چارچوب‌هایی تعیین کرده که زمینه‌ی مداخله‌ی اجرایی و قضایی قوه‌ی قضاییه را فراهم کرده است. برخی فعالیت‌های فراتر از قانون اساسی هم در عمل به وجود آمده است؛ مثلاً برخی از سازمان‌ها را قوه‌ی قضاییه اداره می‌کند، در حالی که شأن قضایی ندارند، مانند سازمان ثبت اسناد و املاك، سازمان زندان‌ها، سازمان پزشکی قانونی و حتی دادسراها.

یك بخش از چالش‌های دولت ـ که صرف نظر از مبانی و سیاسی بودن آن به یك واقعیت حقوقی و سیاسی بدل شده ـ مسئله‌ی حقوق بشر است. در عرصه‌ی بین‌المللی، دولت پاسخ‌گوی

حقوق بشر است، ولی ابزارهای عمده‌ی ناظر بر حقوق بشر در اختیار دولت نیست و در دست قوه‌ی قضاییه‌ای است که کاملاً مستقل است. حلقه‌ی واصل این دو هم که وزارت دادگستری است، کلاً از حیز انتفاع ساقط است.

## ضرورت وجود نظریه‌ای برای تعیین حدود تغییر قانون اساسی

ما برای بازنگری قانون اساسی با یك چالش مهم روبه‌رو هستیم و آن هم اینکه حدود و ماهیت این تغییر معلوم نیست و احتمال دارد این بازنگری به انهدام و تلاشی نظام سیاسی منجر شود، در عین حال نیاز به تغییراتی داریم.

**شما ما را در یك بن‌بست قرار دادید؛ چگونه می‌توانیم از این بن‌بست خارج شویم؟ ما بالأخره سندی مقدم بر قانون اساسی نداریم جز خودِ رخداد انقلاب اسلامی که شیوه‌ی استناد حقوقی به آن روشن نیست. سندی مانند سند حقوق بشر یا نظریه‌ی حقوقی مدونی نیز نداریم. ما در استناد به آن چیزی که قانون اساسی برای آن و مبتنی بر آن تدوین شده مشکل داریم و دستمان خالی است. از طرفی هم میل به اصلاحات داریم و هم نیاز به آن را احساس می‌کنیم. آیا این چیزی است که صرفاً در تغییر قانون اساسی با آن مواجهیم یا در تفسیر هم همین حکایت است؟**

به هر حال بعداز بازنگری قانون اساسی، امکان تغییر در اصل ۱۷۷ پیش‌بینی شده است و ذیل این اصل محدودیت‌هایی هم

وضع شده است.[1] این محدودیت‌ها اجتناب‌ناپذیر است. [این محدودیت‌ها] بخشی از نگرانی‌ها را رفع می‌کند اما نه همه آن‌ها را. محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام (اصل اول)، ابتنای تمام قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی (اصل چهارم)، پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران (اصل دوم)، جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت (اصل پنجم)، اداره‌ی امور کشور با اتکا به آرای عمومی (اصل ششم)، و دین و مذهب رسمی ایران، یعنی اسلام و تشیع، قابل تغییر نیست.

البته مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که اگر هم ما اصل امامت امت و ولایت امر را تغییر ندهیم، با تغییر در اصل ۵۷،

---

۱. . اصل ۱۷۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می‌گیرد: مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس‌جمهور موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می‌نماید:
اعضای شورای نگهبان
رؤسای قوای سه‌گانه
اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام
پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری
ده نفر به انتخاب مقام رهبری
سه نفر از هیأت وزیران
سه نفر از قوه‌ی قضائیه
ده نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی
سه نفر از دانشگاهیان
شیوه‌ی کار و کیفیت انتخاب و شرایط آن را قانون معین می‌کند.
مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری، باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه‌پرسی برسد.
رعایت ذیل اصل پنجاه و نهم در مورد همه‌پرسی «بازنگری در قانون اساسی» لازم نیست.
محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتنای کلیه‌ی قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره‌ی امور کشور با اتکای به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران، تغییرناپذیر است.

ولایت مطلقه دست‌کاری نخواهد شد؟ حدش چه می‌شود؟ در عین حال که نمی‌شود ولایت امر و امامت امت را از قانون اساسی حذف کرد، می‌توان اصل ۵۷ را در زمره‌ی اصول قابل تغییر دانست.

سایر اصول قانون اساسی در کلیات و حقوق ملت هم محل چالش است. آن‌جا که محدودیتی در مورد آزادی اجتماعات، آزادی‌های سیاسی، دادرسی‌های منصفانه و عادلانه و مواردی از این دست وجود دارد، همچنین در اصول اقتصادی و اصول راجع به حقوق ملت، آموزش رایگان و تربیت رایگان. اگرچه بسیاری از آن‌ها صددرصد محقق نشده است، اما نمی‌شود گفت حالا که به‌تمامی نتوانسته‌ایم محققشان کنیم، اصلاً حذفشان کنیم و تعهدات را از دوش نظام کم کنیم؛ این‌گونه دیگر معلوم نیست به کجا می‌رویم.

## اگر تغییر ناگزیر باشد

البته اگر بخواهیم تغییر بدهیم، محدود کردن ساختار اجرایی مؤونه‌ی کمتری دارد. می‌شود اختیارات مجلس، دولت و تداخلات آن را اصلاح یا قدری ابهام‌ها را رفع کرد. آن‌چه هم به‌صورت فراقانون اساسی محقق شده را در قانون اساسی شفاف کنند، مانند اتفاقی که در مورد عنوان مجلس رخ داد. در ابتدای انقلاب، بلافاصله گفتند نام مجلس، «مجلس شورای اسلامی» است، در حالی که قانون اساسی گفته بود «مجلس شورای ملی». بعد مجلس یك قانون عادی گذراند که نام مجلس، «مجلس شورای

اسلامی» است. امام به این نکته توجه داشتند و گفتند یکی از وظایف هیأت بازنگری در قانون اساسی، اصلاح عنوان مجلس است. الآن هم مجلس در قوانین عادی اموری را تصویب کرده است که آشکارا خلاف قانون اساسی است. مثلاً اگر رئیس‌جمهور قوانین را امضا نکند، رئیس مجلس آن را ابلاغ می‌کند. مجلس ضرورت وجود امضای رئیس‌جمهور را به‌عنوان رئیس قوه‌ی مجریه از ذیل مصوبات قانونی برداشته و توشیح را کأن‌لم‌یکن کرده است. رئیس‌جمهور چه جایگاهی دارد؟ یعنی حقی که قانون مدنی برای امضای قوانین به او اعطا کرده، از او سلب شده است. موارد دیگری هم از این دست داریم که حتماً نیاز به بازنگری دارد، البته نه به قیمت حذف.

**فکر می‌کنم همین تغییر هم به سمت ازهم‌گسیختگی نظام سیاسی می‌رود...**

پس به آن دست نزنید. در شیوه‌های عملی و اجرایی به ظواهر قانون اساسی پایبند باشید. رئیس‌جمهور، هر که باشد، بپذیریم رئیس‌جمهور منتخب مستقیم مردم است. اختیارات شورای نگهبان را در حوزه‌ی صلاحیت‌ها تبیین سیاستی کنیم. به هر حال، معیار شورای نگهبان بسیار محدود و بسته شده است. قانون اساسی را به نحوی عملی و اجرایی کنیم که راه مشارکت گسترده و فعال را نبندد و شاکله‌ی جناحی پیدا نکند.

کارهایی در عمل انجام شود که شورای نگهبان و قوه‌ی قضاییه از مداخلات سیاسی به‌کلی برحذر باشند. اول انقلاب ما مسئول

حفظ نظام بودیم؛ الآن هم هر کدام در حوزه‌ی خود مسئول حفظ نظامیم. قوه‌ی قضاییه با عدالت در دادگستری‌اش نظام را حفظ می‌کند. شورای نگهبان هم باید با ضابطه‌های نظارتی‌اش بر قوانین عادی و حفظ حقوق ملت در انتخابات حافظ نظام باشد، دولت هم به نوبه‌ی خودش در اجرا. اگر بخواهیم فراتر از این‌ها عمل کنیم، همه وارد چالش می‌شویم.

به نظرم این‌ها کارهایی است که بهتر است در سیاست عملی مدیریت شود تا کار به چالش‌های تغییر قانون اساسی کشیده شود. اگر به نقطه‌ی وحدتی برای اصلاح رسیدیم، آنگاه برویم قانون اساسی را در محدوده‌ی مشخص اصلاح کنیم، ولی حل مسائل اختلافی را از تغییر قانون اساسی شروع نکنیم.

## جایگاه مقدمه‌ی قانون اساسی در تعیین حدود تغییر و تفسیر قانون اساسی

**چالش‌هایی که برشمردید در تفسیر قانون اساسی هم هست. فقدان سندی حقوقی که ملاک تغییر قانون اساسی باشد، خود را در تفسیر قانون اساسی هم نشان می‌دهد. الآن نهاد مفسر قانون اساسی بر اساس قانون اساسی، شورای نگهبان است، ولی روشن نیست فرآیند تفسیر قانون اساسی چگونه صورت می‌گیرد.**

**به‌علاوه نمی‌دانیم مخاطب تفسیر قانون اساسی آیا صرفاً مجلس، دولت، قوه‌ی قضاییه و نهادهای رسمی‌اند، یا مردم هم باید مخاطب تفسیر قانون اساسی باشند؟ یعنی من، به عنوان یک شهروند عادی در جمهوری اسلامی، سال‌ها در این نظام زندگی**

**کنم، اما اگر از من بپرسند قانون اساسی چیست، تقریباً هیچ‌چیز نمی‌دانم. آیا باید از نهاد مفسر انتظار داشته باشیم که تفسیر قانون اساسی را در اختیار عامه‌ی مردم قرار دهد یا نه؟**

بله همین مسئله است. ما جز انقلاب اسلامی و آرمان‌های انقلاب اسلامی که بخشی از آن در مقدمه‌ی قانون اساسی ذکر شده است ...

**| این مقدمه که تصویب نشد؟**

چرا!

**| یعنی برای آن رأی‌گیری شد؟**

نه به آن معنا، اما این متن نوشته شد، در جلسه‌ی رسمی مجلس قرائت شد و مخالفتی نداشت. در حکم تصویب است. در جلسه‌ی ۲۴ آبان سال ۵۸، که جلسه‌ی علنی بود و به نظرم میهمان‌های دیگری هم بودند، این مقدمه قرائت شد.

**مسائلی در مقدمه‌ی قانون اساسی هست که بعید است اتفاق نظری پیرامون آن‌ها بوده باشد. مثلاً اینکه بروکراسی طاغوتی است و باید کلا برچیده شود. فکر می‌کنم اگر مطرح می‌شد، احتمالا گفت‌وگوهای جالبی پیرامونش شکل می‌گرفت.**

در جلسه‌ی علنی درباره‌ی آن گفت‌وگو و رأی‌گیری نشد. در کارگروهی چهارچوب این موارد تنظیم و تدوین شد و سپس در

مجلس قرائت و امضا گردید. سند اولیه‌ی قانون اساسی به امضای همه‌ی خبرگان رسیده است. اما اینکه مانند سایر اصول قابلیت استناد دارد یا نه، بحث دیگری است. به هر حال در نشان دادن رویکردها، اهداف، آرمان‌ها و گاهی فهم برخی امور غامض قانون اساسی، مقدمه کمك اساسی می‌کند و از این جهت یك سند محسوب می‌شود. اما نمی‌توان گفت جزء اصول قانون اساسی است؛ همان‌گونه که در اصول عمل می‌کنیم نمی‌توانیم آن را هم تفسیر کنیم، ولی به هر حال این مقدمه خود یك راهنمایی است.

**فقها در تفسیر متن دینی به دنبال کشف اراده شارعند؛ می‌گویند شارع چه خواسته است؟ اما در تفسیر یک متن حقوقی ظاهراً مقید به این ضابطه نیستند. مصلحت موجود، نیازهای امروز، تطبیق آن با اقتضائات و گاهی تطبیق آن با معیارهای شرعی دامنه تفسیر حقوقی را توسعه داده است.**

نه‌تنها از مقدمه‌ی قانون اساسی، که از حقوق اساسی بین‌الملل هم نمی‌شود صرف‌نظر کرد. نمی‌توان کلاً حقوق بشر را، به‌عنوان یکی از معیارهایی که برای حکومت وجود دارد، به‌کل تخطئه کرد. می‌توان تحفظ عقیدتی و اسلامی نسبت به آن داشت و این حرف درستی است؛ اما امروز دیگر روزی نیست که بتوان این‌ها را نادیده گرفت و نفی کرد. حتماً این مسئله چالش‌های جهانی دارد و ما هم ناگزیریم با نگرشی اسلامی و به عنوان یك ضرورت حقوقی فراملی به آن ترتیب اثر بدهیم. خیلی نباید به مبانی ورود کرد و تغییرشان

داد؛ قانون اساسی هم آن‌ها را غیرقابل تغییر می‌داند، ولی سایر اصول را می‌توان با تجارب عینی و در اجرا ترمیم کرد.

## و اما تفسیر قانون اساسی

همان‌طور که گفتید، همین چالش‌ها در تفسیر هم وجود دارد. تفسیر قانون اساسی جزء قانون اساسی است، یعنی حتماً باید عموم از آن مطلع باشند. برخی مواقع افراد حرفی می‌زنند و سخنشان قابل تأمل است؛ می‌گویند فلان تصمیم حکومتی مانند قانون اساسی است و باید برای آن رفراندم برگزار شود. با این حساب، تفسیر قانون اساسی هم باید به نحوی به رفراندم گذاشته شود. اینکه تفسیر قانون اساسی را بر عهده‌ی شورای نگهبان گذاشته‌اند به این دلیل بوده که ترکیبی از فقها و حقوقدانان را برای فهم غرض قانون اساسی صالح دانسته‌اند. برای تصویب تفسیر هم ضوابط ویژه‌ای قائل شده‌اند و گفته‌اند سه‌چهارم آرا لازم است.

البته معلوم نیست غرض قانون اساسی را بتوان همان نظر صریح کسانی دانست که به قانون اساسی رأی داده‌اند. رأیِ رأی‌دهندگان فی‌الجمله و به کلیت قانون اساسی است، در حالی که قانون اساسی مفصل است و از مواد فراوانی تشکیل شده. همین است که فقها در تفسیر متن دینی به‌دنبال کشف اراده‌ی شارع‌اند و می‌گویند شارع چه خواسته است، اما در تفسیر یك متن حقوقی ظاهراً مقید به این ضابطه نیستند. مصلحت موجود، نیازهای امروز، تطبیق آن با اقتضائات، و گاهی تطبیقش

با معیارهای شرعی، دامنه‌ی تفسیر حقوقی را توسعه داده است.

فقها حتی دیگر در پی این نیستند که اراده‌ی قانون‌گذار در ایراد فلان اصل خاص چه بوده است؛ به نظرشان این موضوع اهمیتی اساسی در تفسیر ندارد که ببینیم ایشان چه خواسته‌اند، بلکه مهم این است که ما امروز از لفظ و ظواهر چه می‌فهمیم. گاهی هم مصلحت‌های غالب در تفسیرشان دخالت می‌کند؛ یعنی تفسیرشان متأثر از نگرش‌های فلسفی . سیاسی و اقتضائات زمان است. تفسیرشان صرفاً رفع مشکل از الفاظ نیست. مثلاً فقها در برخی موارد به‌دنبال الغای خصوصیت هستند و از ضوابط مربوط به تفسیر استفاده می‌کنند؛ تفسیر هم گاهی به اقتضای مصلحتی است بر اساس نیازهای روز جامعه، و متن تبدیل به فرامتن می‌شود.

**به مجموع تفاسیر شورای نگهبان که نگاه کنید، خواهید دید که اقتضای شرایط و اینکه چه کسی درخواست تفسیر داشته است، در تفسیر مؤثر بوده است. بعضاً تفاسیر شورای نگهبان خط واحدی را پی نگرفته و تفاوت‌ها و اختلافاتی باهم دارند. یکی از عللش این است که تفسیر قانون اساسی دارای ضابطه شکلی نیست.**

علاوه بر این اقتضائات، اصل ۴ قانون اساسی فرصت ویژه‌ای به فقهای شورای نگهبان داده است تا اگر تفسیری را مغایر مبانی شرعی بدانند، آن را طرد کنند؛ یعنی همیشه تفسیر به

**آیا اعتبار تفاسیر از زمان تفسیر است یا عطف به ماسبق هم می‌شود؟ شورای نگهبان الغای مصوبات دیوان عدالت اداری را آنجا که مغایر قانون اساسی بوده، مقید به زمان تشخیص می‌داند؛ یعنی از زمان تشخیصِ مغایرت با قانون اساسی ملغی‌الاثر است. ولی آنجا که مغایر شرع بوده، دارای اثر قهقرایی می‌داند. چون کاشف از بی‌اثر بودن آن از زمان تصویب است. به عبارتی شورا بین معیارهای شرعی و قانون اساسی تفاوت قائل است.**

این سمت می‌رود که مغایرتی با شرع نداشته باشد. نهایتاً این نکته‌ی مهمی است که میان تفسیر از نظر شرعی و حقوقی در مبانی تفاوت‌هایی وجود دارد و این تفاوت‌ها خود را در عمل نیز نشان می‌دهد.

### چگونه خودش را در عمل نشان می‌دهد؟

به مجموع تفاسیر شورای نگهبان که نگاه کنید، خواهید دید که اقتضای شرایط و اینکه چه کسی درخواست تفسیر داشته است، در تفسیر مؤثر بوده است. بعضاً تفاسیر شورای نگهبان خط واحدی را پی نگرفته و تفاوت‌ها و اختلافاتی باهم دارند. یکی از عللش این است که تفسیر قانون اساسی دارای ضابطه‌ی شکلی نیست. مثلاً اینکه چه زمانی باید قانونی را تفسیر کرد؟ اراده و خواست چه شخصی در تفسیر قانون اساسی موضوعیت دارد؟ یا ... . تفسیر تماماً دست شورای نگهبان است و هیچ سند

بالادستی حاکمی بر آن وجود ندارد.

### خود شورا هم تلاش نکرده تفسیر را ضابطه‌مند کند؟

تلاش خودِ شورا حجیت ندارد. البته اخیراً این کار را کرده است. قبلاً دست شورا در تفسیر باز بود و هر کس مشکلی داشت از شورا نظر تفسیری می‌خواست. در سال‌های اخیر شورای نگهبان خود را محدود کرده است و می‌گوید تفسیر با درخواست سران قوا، وزرا و اعضای شورای نگهبان انجام می‌شود. خودِ این محل بحث است؛ برای خودش ضابطه گذاشته و خود را مقید کرده است، اما حجیت این ضابطه چیست؟ اعضای شورای نگهبان هر وقت اراده کنند، هر کدام به اقتضا تقاضای تفسیر یك اصل می‌کنند. این مسئله ممکن است در روند مدیریت کشور تأثیر داشته باشد. خودِ اعضا می‌توانند تقاضای تفسیر کنند، بنابراین باب تفسیر را به این شکل باز گذاشته است و این می‌تواند تغییراتی در قانون اساسی ایجاد کند. شاید از نظر صلاحیت، امین‌ترین و قوی‌ترین مرجع باشند، اما این‌ها روزی باید بازنگری شود و حد تفسیر و موارد مربوط به آن تعیین گردد.

شاید لازم است جلسه‌ی تفسیر علنی باشد؛ مثلاً می‌تواند یك مجمع علمی باشد. اعضای شورای نگهبان بیایند در محل مجلس شورا تا افراد دیگر هم بتوانند شرکت کنند و حتی کسانی بدون مداخله در تفسیر، بیایند نظر بدهند. بحث شود که این کسی که تقاضای تفسیر کرده چه کسی بوده و چرا تقاضا داده است. مذاکرات این تفسیر برای افکار عمومی آشکار و علنی

باشد. البته الآن هم این مذاکرات در روزنامه‌ی رسمی منتشر می‌شود، ولی زمان معین و مقیدی ندارد. خودِ شورای نگهبان هم باید به این تفاسیر مقید باشد. آیا بررسی دقیقی شده که شورای نگهبان در اظهار نظرهایی که درباره‌ی قوانین می‌کند، نظریات خودش را دقیق لحاظ می‌کند یا در برخی موارد اغماض می‌کند؟ البته شورا یك تفسیر عملی هم دارد، مانند تفسیری که قضات حین رأی دادن از قوانین دارند. شورای نگهبان با اظهار نظرش در مورد مصوبات مجلس دائماً در حال تفسیر است.

آیا اعتبار تفاسیر از زمان تفسیر است یا عطف به ماسبق هم می‌شود؟ شورای نگهبان الغای مصوبات دیوان عدالت اداری را آن‌جا که مغایر قانون اساسی بوده، مقید به زمان تشخیص می‌داند؛ یعنی از زمان تشخیصِ مغایرت با قانون اساسی ملغی‌الاثر است. ولی آن‌جا که مغایر شرع بوده، دارای اثر قهقرایی می‌داند؛ چون کاشف از بی‌اثر بودن آن از زمان تصویب است. به عبارتی شورا میان معیارهای شرعی و قانون اساسی تفاوت قائل است. گفتم چون در بحث شرعی فقها می‌گویند کار ما کاشفیت دارد و ما دنبال جعل نیستیم؛ دنبال ایجاد یك نهاد جدید نیستیم، بلکه با اجتهاد خودمان اراده‌ی شارع را کشف می‌کنیم.

**وقتی تقاضای تفسیر اصلی در شورای نگهبان طرح می‌شود، آیا در جلسه‌ی شورای نگهبان یادی می‌شود از اینکه در مجلس خبرگان قانون اساسی چه گفت‌گوهایی بوده که به این اصل انجامیده؟**

ممکن است بشود، ولی لزوماً نه.

**در مورد این بحث می‌شود که چه چیزی مصلحت است و چه چیزی مناسب ماست؟**

گفته نمی‌شود، اما اثر عملیش را دارد. گاهی کشور را با بن‌بست مواجه می‌کند. مثلاً یك‌بار تفسیر کردند که اگر برخی از اعضای شورای نگهبان ـ ولو اقلیت یك یا دو نفر ـ وجود نداشته باشند، شورا رسمیت ندارد؛ تصمیم جنجالی سال ۸۰ بود بر سر تحلیف آقای خاتمی. خب در تحلیف آقای روحانی به این ملاك عمل نشد. بالأخره در تفسیر گفته بودند همه باید در مجلس باشند، ولی خب نبودند و در عین حال رسمیت آن را قبول کردند.

یا یك بار یادَم است که تفسیر کردند رئیس‌جمهور می‌تواند برای سه ماه سرپرست تعیین کند. اگر سه ماه تمام شد تکلیف چیست؟ گفتند بیش از یك‌بار از قانون اساسی برداشت نمی‌شود. خب حالا اگر رئیس‌جمهور در سه ماه، سه‌بار وزیر تعیین کرد و سه‌بار هم رأی نیاورد یا اصلاً در سه ماه رأی نیاورد، تکلیف چه می‌شود؟ گفتید رئیس‌جمهور پس از سه ماه نمی‌تواند سرپرست تعیین کند، وزیر هم ندارد، وزارت‌خانه پا در هواست. یعنی برخی تفاسیری که کشور را به بن‌بست می‌کشاند دنبال نمی‌کنند.

یك بار تفسیر کردند که مصونیت نمایندگان مجلس در حدّی است که مرتکب جرم نشوند؛ در حالی که هیچ‌کس راجع به جرم مصونیت ندارد! خب اصلاً مصونیت در مقابل جرم است. آدمی

که جرم نمی‌کند، اصلاً چرا تعقیب شود؟ حالا یا تهمتی است یا افترائی یا به هر حال اقدامی که قابلیت تعقیب دارد، ولی می‌گوید در جایگاه نمایندگی قابل تعقیب نیست. بعد قانونی گذراندند که اساساً در مورد نمایندگان مجلس، حتی قوه‌ی قضاییه هم حق ورود ندارد و باید بیایند و کمیسیون خاص نظارت بر رفتار نمایندگان تشکیل دهند و بگویند این مشمول مصونیت اصل ۸۶ هست یا نه؛ یعنی فراتر از قوه‌ی قضاییه، خودِ نمایندگان مداخله کنند. این تفسیر و این هم تأیید!

به هر حال از این اشکالات هست. شورای نگهبان در تفسیر غالباً به سمت حفظ قانون اساسی رفته است و دست تفسیر را هم همه‌جا باز نگذاشته. اما این اختیار را به یك کمیته‌ی دوازده نفره با سه‌چهارم آرا دادن، بدون اینکه ضابطه‌های بالادستی و بدون ضرورت انتشار و علنی بودن این گفت‌وگوها روشن باشد، می‌تواند به هر حال یك گفتمان را بر تفسیر غالب و حاکم کند و تحت تأثیر قرار دهد.

دفاع از قانون اساسی، در معنای دقیق کلمه، دفاع از شأن تأسیسی آن است؛ یعنی دفاع از آن سطحی از حیات سیاسی که در آن یک جامعه می‌کوشد نسبت خود را با قدرت، آزادی، عدالت و نظم مشترک به‌گونه‌ای بنیادین تعیین کند. قانون اساسی، اگر به این معنا فهمیده شود، صرفاً مجموعه‌ای از قواعد توزیع صلاحیت یا فنون مهار قدرت نیست، بلکه ترجمان نهادی لحظه‌ای است که در آن اراده عمومی می‌کوشد برای زیست جمعی خود صورتی پایدار بیافریند، قدرت را در حدودی معین مقید سازد، آزادی را از وضعیت انتزاعی به ضمانتی سیاسی بدل کند و افق منافع عمومی را از دل تعارض نیروها بیرون بکشد.

مجلس شورای اسلامی
مرکز پژوهش‌ها

دفتر مطالعات حکمرانی

کلیه حقوق مادی و معنوی این نشریه متعلق به دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس است. در ضمن، استفاده و بازنشر مطالب این نشریه، تنها با ذکر منبع و نام نویسنده مجاز است.

قیمت: ۳۵۰،۰۰۰ تومان