

نمونه مردم و (دولتمردان) به قانوش مصنوع دست و
نهن بشر، وجه شرعی ندارد.

۲. قانون اساسی که همگان در برابر آن از حقوق
مشاوی برخوردارند (اسم از مرد و زن، حذو عبد، کس
و مسلم، و...) چه توجیه شرعی دارد؟

احتجاجاتی از این دست ابد مورد عنایت امام
(ره) قرار نگرفت و ایشان فرمان تأسیس مجلس
خبرگان را صادر کردند. و البته قانین اساسی به
تاریخ ۱۳۵۸/۹/۱۲ یا ۹۹/۵ درصد آراء به تصویب
ملت رسید. البته هیچ قانون اساسی امام‌الدهر
نیست و با تغییر مقتضیات و شرایط اجتماعی، قوانین
نیز که جنبه‌ی روپنایی دارند متحول می‌شوند. مثلاً
قانون اساسی با فرمان حضرت امام مورد بازنگری
قرار گرفت و در تاریخ ۱۳۶۸/۱۲/۱۷ اصلاح گردید.

اینکه قانون اساسی، علی‌الاصول قابلیت
اصلاح و ترمیم دارد (و اساساً قانون‌پیروی تسهیل
زندگی اجتماعی پدید می‌آید و نه برعکس) نباید
موجب این شبهه شود که می‌توان با اندک بهانه‌ای در
آن تجدیدنظر کرد و با تفاسیر دلخواهانه و اجاباً
تعریف بعضی اصول، از ارزش آن کاست. اعتبار هر
قانون اجتماعی به استمرار و به اصطلاح چاقان‌ان آن
است. ناپیگیری و سیلان اصول و مبانی اجتماعی،
چیز تزلزل و تشتت حاصلی ندارد.

اگر جوهر قوانین اساسی را عنایت به حقوق
ملت، و توجهی کسب، توزیع، کنترل و انتقال قدرت
بدلتیبه، لاجرم امام که آرایش نیروهای اجتماعی
بالمزه تحول پیدا نکرده و ساخت و یافت بنیانهای
اجتماعی با پرچمست، تجدیدنظر در قانون اساسی
و چینی ندارد و البته این حق برای هر ملتی مفروض
و مستحق است که اگر نتوانست در چارچوب قانون
اصاسی، به مطالبات دست یابد، از طریق اقتضای
و نهضت اجتماعی، اساس جدیدی را پی‌ریزی کند.
کما اینکه انقلاب اسلامی ایران، قانون اساسی
شریطه‌ای را ملغی اعلام کرد و به تعبیر حضرت
امام‌زاده (علیه‌السلام) ترسباتی برای تنظیم امور
خودشان وضع کرده بودند، نسله‌ای آتی دلیلی بر
تبعیت از راه و رسم آباء خود ندارند و حق تعیین
سرنوشت، در هر نسلی به صورت مجزا تعیین پیدا
می‌کند. ما نیز این حق را برای خود محفوظ می‌دانیم
که در هر بازنگری مقدر نظرات خود را پیرامون
برخی از اصول و اصلاح آنها ارائه کنیم.

از کلیت قانون اساسی دفاع می‌کنیم؛ و البته به
پشتوانه‌ای تفسیر عام و روشن و سازگار با ظاهر
قانون اساسی، و با تکیه بر روح آن که در شعارهای
انقلاب متجلی است، بخشی از جدال تلویحی خود را
علیه تاولیهای دلخواهانه که به پیش‌فرضهای
خواست‌اندیشانه آغشته است، سازمان خواهیم داد.
اهم دلایلی که ما را وامی‌دارد دفاع از کلیت
قانون اساسی را به عنوان وظیفه‌ی مردم و تکلیفی
ملی و دینی در برنامه‌ی خود بگنجانیم به قرار زیر
است:

۱. اساساً نفس داشتن یک قانون اساسی مدون
و مفیضو علامت توسعه‌یافتگی ساخت سیاسی و

نوگرایان دینی، تجدیدنظر طلب یا تمدن‌ساز؟!

با مقالاتی از سعید حجاریان

قانون اساسی به مثابه

میثاق ملی^(۱)

به مناسبت سالروز

همه‌پرسی قانون اساسی

جمهوری اسلامی ایران

عمل سیاسی خارج از چارچوب قانون اساسی خاصی
را برای خود محفوظ می‌دارد. از همین رو وظیفه‌ی
کلیه‌ی جریانات سیاسی است که موضع خود را در
قبال قانون اساسی کشورشان مشخص کنند و به
حسب جهت ما نیز خود را ملزم می‌دانیم در این
خصوص به طرح نظریات خود بپردازیم و امید است
که سایر نیروهای سیاسی حاضر در صحنه نیز به این
مهیودالاعتام خاص می‌زول دارند.

بملاقاتسه پس از پیروزی انقلاب اسلامی،
حضرت امام خمینی (ره) با دوراندیشی و داریت
ویژهای، مسأله‌ی تدوین قانون اساسی را دستور کار
سیاست‌گذاران کشور قرار دادند. یکی از اصول ایشان
این بود که همواره قواعد جاری حقوقی که مولد
تضایعات اجتماعی هستند، برقرار شود و کشور دچار
تعطیل (پارالیس) حقوقی و اجرایی نباشد. از همان
آغاز پیروزی انقلاب شک و تردید نسبت به تأسیس
نهادهای حقوقی به نام قانون اساسی در بعضی اذهان،
خجنان می‌گرد تردیدهایی که بعضی از آنها در
انقلاب شریطه‌ی به نحو یارزتری نیز به چشم
می‌خورد و می‌توان آنها را به شمار زیر بیان کرد:

۱. چرا دولت اسلامی یا نوشتن قانون اساسی
خود را مقید به قید حقوقی و متعهد به مردم نماید؟
چنین دوسلی، خصوص هنگامی که انقلاب تازه
پیروز شده و دشمنان آن را از هر سواطه کرده‌اند،
احتیاج دارد با اقتدار کامل و به صورت مطلقه و بی‌قید
و شرط عمل کند، هرگز نه التزام و تعهد قانونی، دست
و پای آن را خواهد بست.

۲. قانون اساسی، نهضت را به نهاد تبدیل
می‌کند و باعث تصلب و انجماد غلیان انقلاب
می‌گردد حال آنکه انقلاب به صورت مستمر باید
اندام داشته باشد و نباید اجازه داد در مجاری حقوقی
کاتالیزه شود.

۳. ما تا قرآن داریم احتیاج به قانون اساسی
نداریم. مراجع عظام می‌توانند با استنباطهای قلمی،
خلاصه‌های حقوقی را پر کنند. از آن گذشته قوانین
و ضعی و اعتباری که دست ساخته‌ی بشر هستند چه
ارج و اعتباری می‌توانند داشته باشند و اساساً متعهد

قانون اساسی مهمترین سند ملی و
پیمان‌نامه‌ای است که میان آحاد یک ملت معتقد
می‌شود این میثاق عمومی همچون چتری حقوقی،
همگان را زیر یک سقف سیاسی گرد آورده و زندگی
سیاسی مشترک را جهت می‌دهد. همان‌گونه که
عمده رفتارهای بشری از قواعد و منجزهای
گوناگونی تبعیت می‌کنند، رفتار سیاسی نیز باید
مضبوط و قاعده‌مند شده و در بازاری که کمپایی
صخلت اصلی آن است (یعنی بازار سیاست) و لذا
رقابت شدیدی بر آن حکمفرماست، باید دایوری
نهایی، شفافیت داشته و الگوهای رفتاری را به‌منحار
نماید. قانون اساسی مثل هر قاعده و قانون دیگری،
نقش داور نهایی تعیین‌کننده‌ی حد و مرزها را به
عهده داشته و همگان با ارجاع به آن، بما یکدیگر
احتجاج نموده و به رد و قبول الله می‌پردازند.

اگر یک مسأله‌ی و ورزشی که در آن بازار رقابت
گرم است بتواند بدون مقررات مورد پذیرش همه دایم
بیاورد، بازی سیاست هم بدون قانون اساسی
می‌تواند بی‌اعمال خشونت، استمرار داشته باشد. از
سوی دیگر نفس وجود قانون اساسی لاقلاً به صورت
ظاهر، علامت استحکام و پایداری یک نظام
سیاسی است و نشان می‌دهد عناصر رقیب در
صحنه‌ی سیاست حاضرند و بدون توسل به
خشونت از قواعد اعتباری و قوانین موضوعه تبعیت
می‌کنند. البته همواره نیروهای وجود دارند که
سربوردگی و تعهد به قانون اساسی خاصی را مرداف
با عدل از اصول خود دانسته و با سرپیچی از آن، حق

نوگرایان دینی، پدیده‌ای که اکنون به متناقض‌ترین جریان سیاسی و فرهنگی جامعه تبدیل شده‌اند به راستی دنبال چه هستند؟ تجددخواهانی جدیدند؟ در راه سامان دادن یک پروستریکا و گلاست نوست اسلامی هستند؟ [آنطور که بسیاری از راست‌گرایان سستی درباره‌ی آنها می‌اندیشند؟] یا در راه بازتولید تمدنی اسلامی - ایرانی‌اند؟ همسو با تهاجم فرهنگ امپریالیستی‌اند؟ می‌خواهند راه را برای نفوذ فرهنگی و سیاسی و اقتصادی امپریالیستی هموار سازند؟ عامل تانو و امریکا و آلمان و ... هستند؟ یا آنکه در پی کشف دیالکتیک رابطه عقل و وحی‌اند تا حوزه تمدنی جدیدی را سبب گردند؟

فرهنگ توسعه در چند شماره گوناگون به ارائه نظرات شاخص‌ترین چهره‌های این نحله فکری خواهد پرداخت و سپس با کمک اساتید و صاحب‌نظران به پرسش و نقد نظرات آنها خواهد نشست. در این شماره با ارائه نظرات حجاریان پرداخته‌ایم.

گفت‌وگو

«باید ضمن حفظ آمادگی‌های مردم، مجاری قانونی مشارکت از سوی دولت باز شود، ضعف‌های ساز و کار انتخاب برطرف گردد، منابع تحقق جامعه مدنی برداشته شود، پاسخگویی دولت به مطالبات مردم کما هو حقه ادا شود و در یک کلام ظرفیت اصلاحات درونی برای گذار به مردم‌سالاری تقویت گردد. این راهی است که همه نیروهای طرفدار عزت و آبادانی و سرزندگی کشور را بدان فرا می‌خوانیم. به نظر می‌رسد با تهاجمات که به پایه‌های جمهوری در نظام ما می‌شود تکالیف شاقی به عهده ماست و باید در وجود گوناگونی به تشدید و تحکیم ارکان این نظام بپردازیم. در وجه اجتماعی و سیاسی با تقویت نهادهای مدنی و تقویت نظام حزبی و جدی گرفتن شوراهای مشارکت مردم را تضمین خواهد کرد. در وجه حقوقی باید تلاش کنیم کسانی که التزام عملی به جمهوری (به عنوان یکی از ارکان نظام) ندارند لاقلاً از تصدی مصادر و مناسب اصلی نظام منع شوند.

در وجه تئوریک نیز باید اجتهادی علمی و پویا و مستمر صورت گیرد تا جریانات ضدجمهوری نتوانند سموم فکری خود را در لُغاف و غلاف مقدسات به مردم بخوراند و بزرگترین دستاورد انقلاب یعنی جمهوری اسلامی را استحاله نمایند.»

سعید حجاریان

کتاب جمهوری: آفسون‌زدایی از قدرت



اجتماعی است و کشورهای چون عربستان سعودی که فاقد قانون اساسی هستند از این حیث عقب مانده محسوب می شوند. البته قانون اساسی فقط در شکل مکتوب آن خلاصه نمی شود، به بسیاری عرفیاتی شاخته شده در هر جامعه کشورها که فاقد قانون اساسی مکتوب هستند، بسیار قویتر از قوانین اساسی کشورهای توسعه یافته به نسبت و تنظیم مناسبات سیاسی بینجامد. قوانینی اساسی از آنجا که حقوق متقابل دولت و ملت را مدون کرده و شیوه‌های کنترل قدرت را مشخص می نماید باعث ایجاد جهازهای الزام‌آور می شود که به نهادینه کردن ساخت سیاسی منجر می گردد.

۲. صرف پذیرش نهادی به نام قانون اساسی متضمن گرفتن تهران به بسیاری از پیش فرضهای سیاسی است؛ مثلاً پذیرش این معنا که قدرت باید در کالابها و مجاری تعیین شده جریان یابد. یکی از مهمترین پیش فرضهای هر قانون اساسی، اصل مشروطه بودن قدرت سیاسی است، هر چه این معنی که تا بالاترین مراجع قدرت در کشور، در راه بقید قانونی مقید می بینند. قیودی که سرپیچی از آن مستوجب کیفر قانونی است. در مقابل این، قدرت مطلقه است که نیازی به قانون اساسی ندارد بی جهت نیست که انقلاب مشروطیت که بنای موزندگی یا قدرت مطلقه را داشت با شعار تأسیس قانون اساسی به میدان آمد.^(۲)

۳. قوانین اساسی معمولاً مترقی تر از ساخت و بافت سیاسی واقعاً موجود هستند (به هر تقدیر کالایی که در بهترین معازاری در معرض تماشا قرار می گیرد مرغوب تر از کالایی است که در انتباه‌های پستوی آن چشمها پنهان می گردند زیرا ساختارهای واقعی آنچه می دهند که مفاد قانون اساسی مفاهو حلقه مراعات شود و در این صورت قانون اساسی تنها تعیین کننده ی ظرفیت اسمی نهادهای سیاسی است.

۴. در بعضی مواقع این شکاف میان ظرفیت اسمی و ظرفیت فعلی آن قدر زیاد است که قانون اساسی و نهادهای نینبت از آن (مثل پارلمانها و احزاب و بیوروکراسی و...) شبیه به صدفی توخالی می شود زیرا عرصه ی سیاست هم مانند عرصه ی اقتصاد است که اگر اسکلتا رایج بدون پشتوانه باشد چیز کاغذ رنگینی نخواهد بود لذا همان گونه که افزایش تولید ملی باعث تقویت پول رایج مملکت می شود، تقویت نهادهای سیاسی مهمترین ابزار دفاع از قانون اساسی است. به نظر ما وظیفه ی تمام نیروها و تشکلهای سیاسی اصولگرا و طرفدار نظام است که در جهت نزدیک ساختن ظرفیت اسمی و فعلی قانون اساسی تلاش کنند زیرا همین خصلت صوری بسیاری از قوانین اساسی در شرایطی که فقدان نهادهای جامعه مدنی آن را بدون پشتوانه کرده است راه را برای مبارزات اساسی غیر قانونی باز می کند. اگر بناسد مجریان امور کشوری تعهد به قانون نداشته باشند به طریق اولی بخشهایی از مردم هم این حق را به خود خواهند داد لذا همواره باید

مذکر این معنی شد که به نفع همه است که به قانون اساسی به عنوان میثاقی ملی احترام گذاشته شود و الا خشونت بار شدن فضای سیاسی غیر قابل اجتناب خواهد بود.

شهر کنار دفاع از قانونگرایی به مثابه وجهی از وجود یک فعالیت سیاسی تمام عیار، منتهی این نکته هم باید بازشم که پایبندی بیش از حد و مغرورانه به قانونی که به صورت اوراق بدون پشتوانه درآمد مانند انحراف از معیارهای مبارزه ی اصولی است. این انحراف که در عرف اهل اصطلاح به «گالیسم» مشهور است، یکی از اشکال صورنگرایی و «فرمالیسم» در مبارزه ی سیاسی به شمار می رود. غر از موارد عام که بگذاریم، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حاوی اصول مترقی فراوانی است که در رأس آنها اسلامیت و جمهوریت قرار دارند، به این معنی که کلیه ی قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی وضع می شود و کلیه ی امور کشور یا اتکا به آرای عمومی اظاره می گردد. اگرچه امکان جمع میان اسلامیت و جمهوریت مورد مناقشات فراوانی قرار گرفته است، اما به نظر می رسد که خود قانون اساسی ترکیب مستحکمی میان این دو اصل برقرار کرده است. اصل پنجاه و ششم، حق حاکمیت ملت را به رسمیت شناخته و اشرار می دارد؛ حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشته اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند. در بد خدمت متافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طریق که در اصول بعد می آید اعمال می کند.

ملاحظه می شود که چگونه و با چه ظرفیتی، حاکمیت الهی، از مجاری حاکمیت ملی نفاذ یافته و دست اراده ی الهی از استین ملت مسلمان بیرون می آید. و این ملت از طرفی که قانونی مشخص کرده است حق تعیین سرنوشت و اشغال می نماید.

در واقع با پذیرش این نکته که ولایت امر و امامت است، نماینده ی حاکمیت ملی و عالی ترین مرجع اقتدار کشور محسوب می شود می توان به بسیاری از ایجابات و پرسشها پاسخ گفت. با تکیه بر اصل ششم قانون اساسی که تصریح دارد امور کشور باید با اتکا به آرای عمومی و از راه استنخابات اداره شود، سنگ بنای دموکراسی ویزهای گذاشته می شود که علامت انقطاع کامل از ساختار قدرت امرانه و مطلقه ی شاهنشاهی است زیرا در این دموکراسی، حق تقلیت سیاسی برای آنکه بتواند از طرق قانونی تبدیل به اکثریت شود به رسمیت شناخته شده است. جمهوری اسلامی ایران از سه رکن جمهوریت، اسلامیت و ایرانیت تشکیل شده که این سه، به نوبه ی خود متناظر با سه شعار اصلی انقلاب اسلامی یعنی آزادی، عدالت و استقلال است. ما تمام تلاش خود را در راه حفظ این اصول به کار می بندیم و معتقدیم علم توجه به هر یک از این سه اصل و مست شدن هر یک از این سه رکن، نظام دیگری را

جز آنچه مردم مسلمان ایران در جریان انقلاب توفندی خود فریاد کرده اند، به آنها تحمیل خواهد کرد.

۷. عنایت به مقدمه ی قانون اساسی (که خود سند مهمی در جنب سند اصلی به شمار می رود) نشان دهنده ی روح حاکم بر قانون اساسی و فضایی است که مقننین در آن تنفس می کردند. بعضی از نکات مهم این مقدمه به شرح زیر است:

الف - ایجاد نهادهای و بنیادهای سیاسی بر اساس تلقی مکتبی.

ب - مشارکت فعال و گسترده ی تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه.

ج - تصمیم گیری سیاسی و سرنوشت ساز برای همه ی افراد اجتماع.

د - ایجاد سیستم قضایی به دور از هر نوع رابطه و مناسبات نامال.

ه - همسنگری وسایل ارتباط جمعی در جهت روند تکاملی انقلاب اسلامی.

و - بیورایش قوه ی مجریه از نظامهای دست و پاگیر و بیروکراسی پیچیده.

ز - حکومت غیرطبقانی که تبلور ارمان سیاسی ملتی هم کیش است که به خود سازمان داده است.

ح - قانونگذاری که سین ضابطه های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت.

ط - تصدی شایستگیان بر مناصب حکومتی و اداره ی مملکت.

ا. از مقدمه که بگذاریم اصول قانون اساسی، هر یک یاریگر بخشی از آرمانهای ملی است که سالها تحت سطه ی استمضاهای فرو گرفته شده و مجالی برای ابزاز نیافته است. شماری از این آرمانها به شرح زیر است:

الف: حق حاکمیت ملت (اصول ۶ و ۵۶)
ب: حقیق سیاسی ملت (اصول ۲ و ۳)

ج: آزادیهای اجتماعی و سیاسی (اصول ۸، ۹، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱)

د: حقوق اقلیتها و زنان (اصول ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱)

ه: حقوق دموکراتیک (اصول ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱)

و: شفافیت سیاسی (اصول ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳)

ز: عدالت اجتماعی (اصول ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱)

ح: استقلال و تمامیت ارضی (اصول ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳)

چنان که در مقدمه ی بحث گفته شد، قوانین اساسی (هر چند مترقی) بدون پشتوانه های سیاسی و اجتماعی واقعی مورد بی مهری قرار گرفته و همچون زورقهای زینتی، عیوب ساختاری را پوشیده نگاه می دارند. فی المثل ما هنوز نتوانستیم فصل هفتم از قانون اساسی خود را (اصول ۱۰۰ تا ۱۰۷) که به تأسیس شوراها ی مردمی راجع است متحقق نماییم و عمال این فصل تعطیل شده است. همچنین بنیه اساسی لازم را برای تشکیل دادگاههای رسیدگی

عنی به جرائم سیاسی یا حضور هیأت منصفه (اصل ۱۶۸) نداشتیم (و یا فکر می‌کردیم فاقد چنین توتی هستیم).

اینها نشان می‌دهد که بخشی از فعالیت سیاسی نیروهای معتقد به مبانی نظام جمهوری اسلامی می‌باید معطوف به تحکیم آن است. از مناسباتی شود که امکان عملی تحقق قانون اساسی را فراهم آورد و فاصله‌ی میان رویای حقوقی و ساخت سیاسی را کم کند. تنها در این صورت است که صف طرفداران واقعی جمهوری اسلامی (که قانون اساسی تبلور و تجلی حقوقی آن است) از کسانی که خود را به حیثه طرفداران نظام نشان می‌دهند و در سرسوت‌های دیگری می‌پوشند مشخص خواهد شد.

واقعیت آن است که سیمپوی طوفانی مناسبات طاغوتی (به قدمت چند هزار سال) شیطان در ساخت و بافت روابط و نهادهای اجتماعی (عموم) خانواده اشتغال، آموزش، فرهنگ و... ریشه دوانده است که نهال تپهای جمهوری اسلامی را کذا در معرض اعوجاج و انحراف از اهداف مستانی پایه گذاران آن (یعنی امام و امت) قرار می‌دهد. اگر به زیرساختهای سیاسی و اجتماعی می‌توجی کنی، در اندک مدتی کبھی دستاوردهای انقلاب و از جمله قانون اساسی به قدری شکو و متروک خواهد شد که شکل اولیه آن قابل تشخیص نخواهد بود. این سنت الهی است که فرموده‌تن عدو من و عتبه و تاریخ گواه چنین سنتی است.

پانوشته‌ها:

۱. عصر ما، شماره ۳، ۱۳۳۶/۶۹

۲. توجه داشته باشیم که کنتستوسون در اصل لغت هم به معنای مشروعیت و هم به معنای قانون اساسی است و این متضمن آن است که نهاد قانون اساسی ابزاری برای مشروع کردن قدرت مصدوب گردد.

مشروعیت، مشروعیت، و جمهوریت (۱)

۱. با پیدایش طبیعی تمدن جدید، عموم کشورهای موسوم به جهان سوم و از جمله کشور ما با مسائل فرنجی روبرو شدند که تضاد مدرنیسم و سنت (بحران مدرنیته) اسم جامع این مسائل است. ۲. اوج بحران مدرنیته، که در سپهر سیاست تجلی می‌کند، «بحران مشروعیت» است. به این معنا که مبانی مشروعیت سنتی که اطاعت

رضایتمندانه‌ی رعایا از حکام را میسر می‌ساخت، ناکارکرد شده و تحولات ساختاری منبث از شرایط نوین، مبانی نوینی برای تشدید (استوار کردن) ارکان مشروعیت طلب می‌کند.

۳. نظامهای موسوم به «استبداد آسیایی»، «توتالیسم شرقی»، «پادشاهی»، «مزار با پیسمه» و... نوعاً سنتی بر مبانی مشروعیتی بودند که با به صحت آمدن توده‌ها و قضایای گسترده‌ی مشارکت سیاسی و طرح مقولاتی چون «حق تعیین سرنوشت»، متزلزل شدند. اعم مبانی مشروعیت سنتی عبارتند از: بیعت وراثت، مالکیت، پیوند خویشی، قوه ایزدی، تعلیب (چیرگی)، شیخوختی و... ۴. این مبانی مشروعیت در جهت توجیه و حکمتی وجودشان دو امر مجزا از هم هستند. اولاً حق حکومت کردن منشاء غیرانتخابی (غیروکالتی) دارد ثانیاً این حق، مطلق است.

شعبه‌ی مشروعیت سیاست مدرن، پذیرش دو امر وکالتی بودن^(۱) و مشروع بودن اقتدار حکومت به شرط واکالتی^(۲) است. دومی که در تقابلی متناظر با مبانی مشروعیت سنتی قرار می‌گیرد.

۵. تاریخ نشان می‌دهد با ظهور طایفه‌ی تمدن جدید و پیدایش بحران مشروعیت در ساختارهای اقتدار سنتی، مبارزاتی طولانی در جهت برپون رفتن از این بحرانها، اتفاق افتاده است. مضمون بسیاری از انقلابها، چه در کشورهای مرکزی سرمایه داری و چه در کشورهای بی‌رملونی، چیزی جز یافتن پاسخ به بحران مشروعیت در ساخت سیاسی نیست.

۶. چنان‌که گفته شد بحران مشروعیت در ساختارهای سنتی اقتدار، بحرانی مضاعف است. برای حل این بحران باید دو گروه باز شود. گروه اول ایجاد تعهد و مسؤولیت مدنی برای حاکمان است که خود را از مسؤولیت مبری می‌نالد، زیرا منشاوی جز آزادی ملت و خواست توده‌ها برای اعمال حاکمیت خود قائل است و گروه دوم مشروع کردن این قادر مطلق زمینی است. اینکه کدام یک از این دو گروه اول باید باز شود آیا نوعی توزیع زنبی برای یکی از این گروه‌ها می‌توان قائل شد. پرسش وارهایی است که جمیع گوناگون پاسخهای متفاوتی به آن داده‌اند. دو نمونه‌ی تاریخی راه برپون رفتن از این بحران را «راه مشروعیت» و «راه جمهوریت» می‌نامیم.

۷. راه مشروعیت: می‌توانیم در قرن سیزدهم، اشرافیت زمیندار انگلستان که منافع خود را در مقابل قدرت مطلقه‌ی پادشاه با اعمال شده می‌یافت دست اتحاد به یکدیگر داده و به ازای مالیاتی که می‌پرداخت، خواستار دخالت در تصمیم‌گیری‌ها شد و همین اولین جلوه‌های مشروطه‌خواهی در جهان بود که به سال ۱۲۱۵ منتهی به صدور منشور کبیر^(۳) شد و پادشاه از این طریق بخشی از اختیارات خود را به مجلسی منمشکل از اشراف تفویض کرد البته در انگلستان هنوز مفهوم ملت - دولت به معنی الایع شکل نگرفته بود ولی بعدها به قدرتیگویی روبروئی نوحاسته و اقتدار متوسطه (یعنی علوم) هرچه بیشتر قدرت پادشاه محدود گردید. به قول ژوز بردو،

عصاره‌ی تاریخ انگلستان عبارت است از انتقال تدریجی قدرت از شاه به پارلمان و از آنجا به کابینه. در واقع در این کشور بدون اینکه منشأ موروثی قدرت پادشاه زیر سؤال برود این قدرت به تدریج مشروط و مقیدتر شد تا کم‌کم که عملاً چیزی از این قدرت باقی نمانده و به ناما پندگانی ملت (اعلم از پارلمان و کابینه) تفویض شده است. اگر به اصل «توزیع اختیارات و مسؤولیتها» معتقد باشیم تنها آن‌کس از مسؤولیت میراست که هیچ اختیاری نداشته باشد.

۸. راه جمهوریت: انقلاب کبیر فرانسه به سال ۱۷۸۹، پاسخی نمونه‌وار به بحران مشروعیتی است که سرهای رژیم سلطنتی را فرا گرفته بود این انقلاب با واژگون کردن بساط سلطنت، عصر جمهوریت در این کشور اعلام کرد تا قبل از آن، انقلابها و شورشهای اجتماعی متوجه کارگزاران بود و چه بسا شورشگران پادشاهی را می‌کشند و فرزند وی را جانشین می‌کردند. اما انقلاب فرانسه، مشروعیت ساخت سیاسی را نشانه رفته بود و با واژگون کردن دودمان سلطنت، اساساً نظام وکالتی را جایگزین آن نمود.

۹. اندیشه‌ی انقلاب فرانسه که نظرگاههای خود را در «اعتمادی حقوق بشر و شهروند» به عنوان دیپلوما برای بر قانون اساسی این کشور بازتاب دادند، معتقد بودند انسان به صفت شهروند دارای حقوقی در اس آن حق حاکمیت ملت است که آن را از طریق نهادهای سیاسی که به وجود می‌آورد استیفا می‌نماید.

۱۰. انقلاب مشروطیت در ایران پروژه‌ی عظیمی بود که هدف از آن حل بحران مشروعیت دامنگیر سلسله قاجار بود. این انقلاب را می‌توان در زمره‌ی الگوهای قرار داده که ما قبلاً آن را «راه مشروعیت» برای برپون رفتن از بحران مشروعیت نام نهادیم. اساساً خود کلمه «مشروطیت» چنان‌که گفته شده است از ریشه‌ی چارت^(۴) گرفته شده و آن عبارت از منشوری است که به موجب آن پادشاه بخشی از وظایف خود را به نخبگان سیاسی غیر درباری تفویض می‌کند. اگر آن را مشتق از کلمه‌ی «شرحه» هم بگیریم راه دوری نوشته‌ایم زیرا هدف از این امر، مشروط و مقید کردن قدرت پادشاه است.

گفتان غالب بر ذهن روشنفکران ایران حتا تا آستانه‌ی انقلاب اسلامی، گفتان مشروطیت است یعنی راهی که در منزل اول آن، شاه قدرت خود را به دیگران تقسیم می‌کند و در منزل آخر آن «سلطنت می‌کند و نه حکومت». این راهی رفورمیستی و نخبه گرایانه برای حل مشکل است که تنها لایه‌ی نازکی از نخبگان را در قدرت سهیم کرده و سپس طی مبارزات طولانی و با شکل گیری و تجسیم منافع گروههای هم سود دیگر، آنان نیز نما پندگان خود را روانه‌ی میدان سیاست می‌کند و به این طریق، ساختار قدرت به تدریج دموکراتیزه شده و قضای سیاسی کم‌کم با می‌شود. اما این پروژه شکست

خورد و پس از یک دوره وحشت و سرکوب موسوم به «استبداد صغیر» و با تحکیم مناسبات سلطه‌آمیز بیگانگان، شاهد قدرت مطلقه‌ای به مراتب مهم‌تر از قدرت شاهان قاجار شدیم. اینکه چرا عوامل ساختاری مساعدت نکردند و این راه در کشور ما به این بست انجامید، شرحی طولی می‌طلبد اما از ذکر یک عامل مهم نباید غفلت کرد و آن نقش عنصر بیگانه است. کاربرین بن دور در این خصوص می‌نویسد:

دولت‌های مابعداستعماری در خاورمیانه همواره درگیر جدالی با ملت خود بودند. نقش مستقیم دولتهای اروپایی (و نیز نفوذ فرهنگی غیرمستقیم آنها) در شکل دادن به دولت‌های (X) خاورمیانه‌ای، در این میان بسیار مهم است. قدرتهای اروپایی استعمارگر، تکنولوژی پیشرفته‌ی حکومتی را به خاورمیانه صادر کردند و دستگاه دولتی نیرومندی در اختیار خودکامان این منطقه گذاشتند. از آن سوا «پایه ملت نیز صادر شده، ایده‌ای که قبلاً در خود اروپا به فعلیت رسیده بود. پدیده دولت - ملت را موجب شده بود. لذا مردم خاورمیانه وارث یک ساختار بالفعل دولت مقنن از یک سو و ایده‌ی بالقوه‌ی ملت از سوی دیگر شدند. و از همین‌جا بود که دیالکتیک دولتمداری (Y) مابعداستعماری شکل گرفت.

در خصوص ایران، ملاحظه می‌شود توسعه و اقتدار بیش از حد دستگاه دولتی (که اساساً پدیده‌ی برون‌زا در زمان پهلوی بود) در کنار ضعف جامعه‌ی مدنی و تأخیر روند ملت‌سازی (۸) نتوانست به تشکیل منسجم دولت - ملت (که در آن دولت، ملت و منافعی ملی را نمایندگی می‌کند) بپردازد و همین‌رو انقلاب مشروطیت به شکست انجامید و دولت مطلقه با تکنولوژی وارداتی نوینی از دستگاه سرکوب و بوروکراسی کشوری، بیش از پنجاه سال حاکمیت خود را افعال کرد.

۱۱- با شکست پسروزه‌ی مشروطیت که می‌خواست بحران مشروطیت را از طریق مفید کردن قدرتی حل کند که مشابهی الهی برای خود قائل بود، جامعه در تب و تاب این معضل افتاد و انقلاب اسلامی را باید مهمترین پدیده در تمام تاریخ سیاسی ایران دانست که بنای گسستی جهان‌شامانه از اشکال مشروطیت سنتی داشت.

هرچند رهبری این انقلاب، مانند هر انقلاب دیگری - برای تحقق اهداف متعالی آن، از مشروطیت فرخنده برخوردار بود اما با پیروزی انقلاب، تمام تلاش ایشان در جهت قانونی کردن این مشروطیت و تأسیس بنای نوینی از سیاست بود که جوهر آن نظام دیرینه‌ی شاهنشاهی متمایز باشد. به این لحاظ عصر مابعدانقلاب اسلامی را باید عصر جمهوری نامید. عصری که علائم بلوغ و رشد توده‌ها را برای به‌گفگیری سرنوشت خود

رقم‌زده و جمهوری مسلمان را حامل مشیت الهی دانسته است. به هر تقدیر، تأسیس نظام «جمهوری اسلامی» که مهمترین دستاورد انقلاب اسلامی محسوب می‌شد نقطه‌ی عطفی در تاریخ کشور ما است نه فقط به جهت عظمت انقلاب و رهبری و تجلی اراده‌ی عمومی و - (که همه‌ی اینها به جای خود محفوظ است) بلکه به خاطر تحول در ساختار اقتدار سیاسی و بنای مشروطیتی که با ملزومات رشد و بلوغ توده‌ها تناسب دارد.

همچنین پدیده‌ی انقلاب اسلامی نشان داد که گره بحران مشروطیت در ایران، با مفید و مشروطه نمونه‌ی قدرت مطلقه باز نمی‌شود بلکه مقدم بر آن باید اساساً مشروطیت ناشی از حق حاکمیت ملی که به تأسیس رابطه‌ی ملت - دولت منتهی می‌شود به وجود آید.

پدیرضی اصل جمهوریت که مضمون انقلاب اسلامی را می‌سازد، این اجازه را ما خواهد داد که در بر توان درک صحیحی از اسباب، فقه، ولایت فقیه، فلسفه‌ی غیبت، بیعت، مصالح عامه، قانون اساسی و بسیاری از مقولات دیگر پیدا کنیم.

۱۲- تدویم پارهای مناسبات ساختارهای ماقبل انقلاب اسلامی که خود را در عرصه‌ی سیاست، به زبان دینی بازتولید کرده‌اند مهمترین خطری است که جمهوری نوپای ما را تهدید می‌کند. شناخت و افشای بقایای نظم کهن که خود را به لباسهای گوناگونی در پییده‌است وظیفه‌ی هر نیروی سیاسی است که انقلاب و جوهره‌ی اصلی آن یعنی «جمهوری اسلامی» را پاس می‌درد و حیات خود را وامدار خون شهیدان این انقلاب می‌داند.

معضلات مشروطیت در وضعیت کنونی ایران

با مقدماتی که ذکر شد اکنون می‌توانیم نگاهی به مسأله مشروطیت در شرایط فعلی ایران بیندازیم و احیاناً خلل و فرج این سنگ بنای اصلی حکومت و سیاست را بازشناسایی کنیم. به این منظور نکاتی را هرچند گذرا باید مورد توجه قرار داد.

مشروطیت حاکمیت کنونی در ایران مشروطیتی مرگب است و هر بخش از این ترکیب دارای وزن معتابهای است و این خود حکایت از چند ساختاری مرگب بودن باقیات جامعه و نیروهای سیاسی است. اگر در کشورهای غربی که گاه از بعضی اشکال مشروطیت نامی سنتی استفاده می‌شود امری نادر و استثنایی است و هیچگاه انعکاسی از ساختارهای چندوجهی و مرگب اجتماعی نیست اما در جهان سوم مرگب بودن پایه‌ی مشروطیت امری سرشتی است. امروزه در ایران بخشهایی از جامعه به دلایلی سنتی از رهبری که نماد ستمهاست اطاعت می‌کنند (سیادت، شیخوخت، مرجع بودن، مجتهد بودن، نیابت عام از ناحیه‌ی امام معصوم داشتن و...) بخشهایی از جامعه در وی مشروطیت کارزماتیک (فرهمنده) می‌ایند انتقال بخشی از کارزماتیک راحل (ره) و ویژگیهای فردی، تدویم مفهوم رهبر

انقلاب) و بخشهایی از جامعه به دلایل قانونی تبعیت از وی را لازم می‌دانند (قانون اساسی و سایر تریبات حقوقی). این مشروطیت مرگب اختصاصی به شرایط کنونی نظام جمهوری اسلامی ندارد و امام راحل (ره) نیز از هر سه دسته ویژگی برخوردار بودند. اما باید دید در دوره انتقال رهبری وزن و مضمون هر یک از این سه بخش در ترکیب کلی مشروطیت چه تغییراتی کرده‌است. [برای سهولت مطالب، این سه نوع مشروطیت را با حرف A، B و C که به ترتیب ناظر بر مشروطیت سنتی، کارزماتیک و قانونی است مشخص می‌کنیم].

تأثیر از لوجیکری انقلاب اسلامی تبعیت از امام خمینی (ره) عمدتاً ناشی از مشروطیت نوع A بود اما نقش انقلاب و پیروزی عظیمی که نصیب ملت ایران شد حالت B را تقویت کرد به حدی که وزن آن در ترکیب کلی مشروطیت حرف اول را می‌زد. پان‌که پس از تصویب قانون اساسی مشروطیت نوع C نیز بر دو حالت قبلی افزوده شد ولی تا وفات حضرت امام خمینی (ره) چندان طرف توجه و عنایت نبود زیرا امام رهبر و مؤسس یک نظام و خود خالق قانون اساسی بود و گویی این او بود که به قانون مشروطیت می‌داد نه بالعکس.

تکته‌ی دیگر آنکه این سه وجه از مشروطیت در ذهن بسیاری از افراد آنچنان به هم مزج شده بود که تفکیک آن نامیسر می‌نمود یعنی امام در آن واحد به سه اعتبار تبعیت می‌شد: هم مرجع تقلید بود، هم رهبر انقلاب و هم رئیس کشور. اما اگر به قدری تفکر برویم بعضی از نیروهای سیاسی و اجتماعی ججت مشروطیت از امام و توهایی امام را در مشروطیت نوع A می‌دانستند و نوع B و C جنبه‌های فرعی و احياناً فضل و زینت تلقی می‌شد. بالعکس بعضی

نیروهای سیاسی و اجتماعی امام را قبل از هر چیز رهبر انقلاب و کسی که تاریخ کشور را ورق زده است می‌دانستند و این وجه از مشروطیت و برایشان برجسته بود و دسته‌ی سوم مشروطیت امام را از آن‌جا می‌دانستند که نماینده‌ی آرا و نظرات ملت است. تا زمان حیات امام مسأله مشروطی ایشان اساساً مطرح نشد زیرا علی کل تقدیر مردم تابع نظرات ایشان بودند و زمینه‌ای برای بحث و احتجاج بیش نمی‌آمد.

البته در همان موقع هم با اندکی موشکافی می‌شد دریافت کدام دسته از نیروهای سیاسی و با کدام پایگاه اجتماعی یکی از وجوه سه‌گانه‌ی مشروطیت در چشم و دلشان برجسته تر است. همان نیروهایی که پس از فوت حضرت امام مرزنده‌یهای سنجزتری پیدا کردند و حول جریانات سیاسی کنونی جامعه‌ی ما شکل گرفتند و به نشر عقاید و افکار خود در این زمینه پرداختند.

پس از فوت امام (ره) مسأله مشروطیت دارای غموض و بغرنجی خاصی شد و ترکیب عناصر آن بازآرایی شد. پس از درگذشت امام، تفکیک مرجعیت دینی از زعامت سیاسی که در مبارزه‌ی قانون اساسی صورت حقوقی نیز به خود گرفت

موجب گشت مشروعیت‌های نوع A و B تا حد زیادی پربستگی خود را از دست بدهند. مشروعیت نوع C نیز در همین دوران از سوی برخی از جریانهای سیاسی موجود علناً بی‌اعتبار شناخته شد به طوری که در جریان انتخابات دومین مجلس خبرگان مردم بی‌مهری قرار گرفت. در نتیجه همه‌ی نیروهای معتقد به اصل نظام و انقلاب اسلامی درصد چارمجویی برآمدند تا به تحکیم برائی مشروعیت بسوزانند و از همین جا بود که مبانی نظری و فلسفه‌های سیاسی که در پس ذهن این نیروها بود تجلی کرده و هر یک به طریقی که منطبق با این نظرگاهها بود به چاره‌ی این مشکل پرداختند. دسته‌ای تقویت جنبه‌ی A را و وجهی همت خود قرار دادند یعنی انطباق و تلقیق مجدد مرجعیت و ولایت، عدای با تنز اعلام تشدیدی انقلاب در انقلاب، بر جنبه‌ی B تأکید کردند و گروهی به موشکافیهای حقوقی پرداخته و خواستار تقویت وجهی جمهوریّت نظام و مشروعیت حاکمیت ملی شدند.

آنان که به تقویت وجهی A از مشروعیت می‌اندیشند دارای این فلسفه‌ی سیاسی هستند که بر مبانی مقبوله و صحیحه و مرفوعه، ولایت از آن نواب عام امام معصوم است و ایان کسی جز قشر رسمی متولیان امور دینی نیستند و اگر روحانیت ملی مکانیسم‌هایی از میان خود کسی را برگزید و اختیارات را به او تفویض کرد سمت ولایت عاتق پیدا می‌کند. چنین شخصی منصوب از قبل روحانیت است، مشروعیت خود را از این قشر می‌گیرد نماینده و تابع آنان است عزل و کنترل نیز به دست آنهاست. چنین حکومتی را در عرف فلسفه سیاسی گاه از استوکراسی قشر ممتاز، ه‌ی روحانیت‌گداری سالاری و گاه استوکراسی می‌گویند. این گروه اگر در مقابل این سؤال مقدر قرار گیرند که هرگاه دوران امر بین آن باشد که رهبری، مجلس خبرگان را منحی کند یا مجلس خبرگان، رهبری را عزل نماید قطعاً به دومی رای خواهند داد. همچنین این گروه و طبق نمایندگی^(۱) میان قشر روحانیت و مردم را منطبق می‌دانند و در تفسیر قانون اساسی معتقدند انتخاب خبرگان توسط مردم جنبه‌ی نمایندگی ندارد و مشروعیتی در پایین نیست که به بالا منتقل شود بلکه مشروعیت طبقه‌ی روحانیت فی حد ذاته و من قبیل المعصوم (ع) است.

از نظر این گروه رهبری تا آن حد مشروعیت دارد که خود را نمایندگی این قشر بداند و از متافع (مادی و معنوی) این قشر حمایت کند. آنان که از باشی اشیل مشروعیت نوع A به خود خبر دارند، تبلیغ مرجعیت رهبری و مشروعیت دهبی به وی از سوی کبار علما را مشروع و در گرو اجرائی منویات بزرگ‌های علمیه می‌دانند.

آنان که تقویت جنبه‌ی B را و وجهی همت خود ساخته‌اند به لحاظ فلسفه‌ی سیاسی دقیقاً به ولایت مطلقه پایبندند و مآلاً به نوعی نیابت خاصه از قبل معصوم برای رهبری می‌رسند. از نظر آنان کسی

ولایت و مشروعیت را به رهبری اعطا نمی‌کند بلکه همه (و نه فقط ارکان رسمی حکومتی) و از جمله روحانیت مشروعیت خود را از رهبری می‌گیرند. مشروعیت در قله‌ی هرم اجتماع است و از بالا به پایین فیضان می‌کند چنین حکومتی در عرف فلسفه سیاسی، استوکراسی و یک‌سالارچ خوانده می‌شود این گروه در مقابل سؤال مذکور در فوق، مشروعیت خبرگان را از ناحیه رهبری ناشسته و مآلاً به این می‌رسند که رهبری می‌تواند ترتیب دیگری را برای تعیین رهبری پس از خود مشخص کند (چون ولایت مطلقه‌ی وی حاکم بر قانون اساسی است). این گروه رابطه‌ی نمایندگی میان روحانیت و رهبری (و به طریقی اولی میان مردم و رهبری) را قطع می‌کنند و در تعبیر قانون اساسی معتقدند مجلس خبرگان رهبر را نصب نمی‌کند بلکه وی را کشف می‌نماید (مانند رابطه‌ی مقفد و مقفد)، روحانیون و نیز جمعی مردم دارای مشروعیتی نیستند که بخواهند آن را به رهبری اعطا کنند و به همین دلیل رهبری مقام «لاستعلما یفعل و هم یستلن» است و در مقابل کسی جز خدا می‌تواند پاسخگو نیست ایساخوگی به معنی حقوقی کلمه و نه تشریقاتی، از نظر این گروه مشروعیت رهبری فی‌نفسه است و برای تجلی و تلاطم این مشروعیت باید شرایط را همیشه به صورت انقلابی نگه داشت تا فروغ و فره رهبری کاستی نگردد.

حایفه‌ی سوم که به وجه C از مشروعیت بهای اصلی را می‌دهند از این مشرب فلسفی پیروی می‌کنند که رهبری نمایندگی حاکمیت ملی است، و رأی لو رأی ملت است. در تفسیر قانون اساسی در خصوص مطلقیت ولایت می‌گویند چون حاکمیت ملی اطلاق دارد رهبری نیز مطلقه است و این اختصاص به کشوری چون ایران ندارد. کلیه‌ی مراحل انتخاب رهبری که توسط قانون اساسی مشخص شده از نمایندگی تبعیت می‌کند. یعنی رهبر نظام در یک انتخابات دو درجه‌ای از ناحیه‌ی مردم نصب و عزل می‌گردد و وی مخلوق قانون اساسی است (بر خلاف رهبر مومسن که خالق این قانون است) و لذا نمی‌تواند بر فراز این قانون به تفتین بپردازد و علی‌الخصوص اصول لایتغیر آن (یعنی جمهوریّت و اصلایت) را خدشه‌دار نماید. از نظر این گروه رأی جمهوری‌سازین مشروعیت دارد و دست‌اراده‌ی الهی از استین ملت بیرون می‌آید و آنها با بیعتی که با رهبری می‌کنند این مشروعیت را به وی منتقل می‌کنند. این طرز تلقی از حکومتداری را که در تیموکراسی یا خادوم‌سالاری می‌خوانند، با هر نوع تفسیر در امر کاندیداتوری مجلس خبرگان مخالف است و حتا پس از تفکیک مقوله‌ی مرجعیت از رهبری و برای تقویت و گسترش پایگاه اجتماعی مشروعیت نظام معتقد است اعضای این مجلس اولماً نباید از میان روحانیون برگزیده شوند و ترکیب آن باید هر چه نزدیکتر به ترکیب کل جمعیت کشور شود.

این قسمت را تماماً بسط نادیم تا روشن شود

مبانی حقوقی مورد وفاق در خصوص سرچشمه‌ی اصلی مشروعیت نظام در میان طرفداران و عناصر حامی آن نیز وجود ندارد چه برسد به کسانی که اساساً مشروعیتی برای حاکمیت قائل نیستند. همین امر یعنی گستردگی طیف تلقیها که از استوکراسی شروع شده و به آرستوکراسی و سپس دموکراسی منتهی می‌شود باعث نوعی معضل نهفته مشروعیت در کشور ما شده است که گه گاه و بر اثر اتفاقات مستحده که بروز کرده و به کل نظام شوک وارد می‌کند البته آنچه در عمل اتفاق افتاده نوعی جا بهجایی در پایه مشروعیت بوده است. یعنی عملاً شاهد قوت گرفتن نکرش A هستیم، نکرش B تلاش می‌کند تا دوام بیابد اما به دلایل مشخص اجتماعی به نفع نکرش A دست به عقب‌نشینیهای جدی زده است و نکرش C نیز جز در عرصه‌ی نظر، بروز و ظهوری ندارد.

همین ابهام و چندگونگی در پایه‌ی مشروعیت نظام، خود را در قانون اساسی هم نشان می‌دهد و گویی وضعیت قانون اساسی (و کسانی که آن را بازنگری کرده‌اند) تعهد داشته‌اند این مقوله را شفاف نکنند و آن را در پرتوه‌ی اجمال و ابهام قرار دهند. به همین خاطر است که تفسیر اصول قانون اساسی به وجوه مختلف ممکن گشته و هر طایفه بر مبانی اصول خود به تاویل و تفسیر قانون اساسی می‌پردازند. نیرنگاهی به مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی (و مجلس بازنگری) و صحت این مدعا را اثبات می‌کند.

پانویسها:

- ۱- عصر ما، شماره ۱۶، ۲/۲۲/۱۳۷۴.
- 2- representation
- 3- legal
- 4- Magna Charta
- 5- charta
- 6- state formation
- 7- stateness
- 8- nation building
- 9- representative relation

جایگاه نظام پارلمانی در ساخت سیاسی ایران^(۱)

مجلس مقننه یا دارالشورا پدیده‌ای متعلق به عصر تجدید است و ایرانیان در لوان مشروعیت با این نهاد سیاسی و کارکردهای آن آشنا شدند و از همان زمان نسبت به ماهیت این نهاد و وجه مشروعیت

جدالها و مناقشات فرولانی در گرفت.

از یک سو، فریار وجود مجلس قانونگذاری را عاملی در جهت تحدید اختیارات سلطان می‌دانست و از سوی دیگر مشروطه‌طلبان طرح مطالبات سیاسی خود را تنها از طریق مجلس قانونگذاری میسر می‌دیدند.

در این میان، علما و روحانیون نیز با نگرارش رسائل و مکتوبات و ایراد سخنرانی‌ها به میدان جدالهای نظری کشیده شدند. برخی از آنها اعتقاد داشتند که مردم و وکلایشان را نرسیده است که در امور تقنینیه دخالت کنند زیرا قانونگذاری اولاً و بالذات از آن شارع مقدس است و این تنها مراجع تقلید و علمای دین هستند که می‌باید قریح فقهی را از اصول کلی استنباط کنند و حکم شارع را در امور مستحکمه استخراج نمایند.

دستی دیگری از علما را عقیده بر این بود که قانونگذاری به معنای متداول در ممالک راقیه، امری اجتماعی برای تحصیل حکم شارع نیست بلکه تعلق به امور مصداقی دارد که عرف غلای هر قوم می‌تواند آن را تأسیس و تنظیم نماید و به اصطلاح فقهی در مطلقه تقریر و مباحث شرعی، دست برای وضع هر نوع مقررات و تنظیمات باز است.

ترکیبی از این دو دیدگاه و موازنه نیروهای اجتماعی طرفدار آن، به آنجا انجامید که مجلس شورای ملی تحت نظارت شرعی جمعی از فقها که حق و توازن تشکیل گردد و به این ترتیب شریعت و عرفیات در یک نظام قانونگذاری واحد با یکدیگر مزوج شوند.

برقراری چنین قاعداتی دوام چندانی نداشت و چه در دوران استبداد صغیر و پس از به توب بسته شدن مجلس و چه در دوران استنشاهی پهلوی اول و دوم، تجربه چندانی در امر پارلماناریسم نیاشته نشد و با نمانشی شدن انتخابات و فرمایشی شدن مجالس قانونگذاری نه مجالی برای تجلی شرح و سه میدانی تراز عرف باقی نماند.

انقلاب اسلامی و دولت برآمده از آن، مجدداً مناقشات صد مشروطیت را زنده کرد و این بار نیز فرمول ترکیبی مجلس و شورای نگهبان، راه حلی برای امتزاج تضادهای فضائل ملت با مقتضیات شریعت تلقی گردید. این فرمول تا مجلس سوم بیشتر دوام نیآورد و تعارضات میان مجلس و شورای نگهبان، عملاً به اختلال نهاد قانونگذاری منتهی گردید تا جایی که حضرت امام خمینی (ره) ناچار به تأسیس نهاد جدیدی فوق مجلس و شورای نگهبان، به نام «مجمع تشخیص مصلحت» برای حل اختلافات فی‌مابین شدند و با ترمیم قانون اساسی، مجمع تشخیص مصلحت و جاذبه قانونی نیز پیدا کرد.

در آستانه‌ی مجلس چهارم، شورای محترم نگهبان با تفسیری که از اصل ۹۶ قانون اساسی به عمل آورد، نظرات این شورا بر انتخابات مجلس را از نوع استصوابی تفسیر نمود و به این ترتیب حق تعیین صلاحیت کاندیدهای مجلس را برای خود

تثبیت و از این حق به میزان وسیعی در انتخابات مجلس چهارم بهره برد. همین امر باعث شد که جدالهای قدیمی در خصوص جایگاه و اعتبار مجلس قانونگذاری به عنوان «خانه ملت» و نسبت آن با ولایت مطلقه فقیه (که شورای نگهبان، ضمیمه‌ای از این ولایت است) طرح و دامنه‌ی آن تا تدقیق مفهوم «جمهوری اسلامی»، که برخی آن را اصطلاح پارادوکسیکال می‌دانند، کشیده شود.

مباحث جاری نشان می‌دهد که بسته به نگرشهای متفاوتی که نسبت به حقانیت ولایت فقیه و مشروعیت قانونگذاری توسط مجلس وجود دارد، چند دیدگاه مختلف در خصوص جمع بین این دو نهاد، در مقابل هم عرض اندام می‌کنند و ما در این مقاله کوشیم کوشید به طرح این دو دیدگاه بپردازیم:

۱- اولین دیدگاه، تناقضی میان مجلس و اختیارات آن از یک سو ولایت فقیه و دامنه‌ی کلیه یز آن نمی‌بیند. در این دیدگاه مال و مرجع بسط حقیق در نظام به رهبری و ولایت برمی‌گردد و حق ولایت نیز از سوی شارع جبه و به ولی فقیه انتقال می‌یابد.

علمای دین به عنوان «امتیای پیامبران و توابع ائمه معصومین (ع)» به نحو عموم استراقعی دارای ولایتند و اگر در میان آنها یکی بر دیگری سبقت بگیرد و یا از طرق معهود در انتخاب مرجع تقلید، صلاحیت وی از سوی خیرگان کشف شود، خود را برای منصب ولایت خواهد شد و ولیه‌ی ارکان حکومت نیز مشروعیت و حقانیت خود را از وی خواهند گرفت.

این نفعوی ولایت که دارای اختیارات مطلقه است و با نصب الهی صورت خارجی به خود می‌گیرد تنها در مرحله فعلیت نیازمند اقبال مردم است، لذا برای مردم هیچ تأثیری در حقانیت آن ندارد. درست مانند منصب مرجعیت تقلید که حقانیت خود را از وی می‌گیرد و اقبال و ادبای مقلدین ذریه‌ی در منصب بقا مدخلیت ندارد.

مطابق با این دیدگاه، مجلس قانونگذاری شعبه‌ای از شعب ولایت مطلقه است و اطلاق کلمه‌ی «وکیل» به نمایندگان مجلس از سر تسامح صورت می‌گیرد چرا که در واقع نمایندگان (و همچنین سایر مناصب اجرائی و قضایی) وکلای رهبری در امر قانونگذاری هستند.

تفصیل مردم در انتخاب نمایندگان در این حد است که با کاندیدهای که از سوی شورای نگهبان تعیین صلاحیت انتقادی و سیاسی شده‌اند بیعت کرده و به سخن انتخاب بالا بیاها اذعان نمایند.

مطابق با این دیدگاه، این حق بیری مقام عظمای ولایت و شورای نگهبان محفوظ است که تنها به تعداد نمایندگان لازم برای هر حوزه کاندید می‌مردم معرفی نمایند (مانند انتخابات دوفسین مجلس خیرگان رهبری) و در این صورت مفهوم «انتخاب» و «انتخابات» مفهومی زاید تلقی شده و این مردم در جهت سخته گذاشتن بر انتخاباتی که

قبلاً از بالا صورت گرفته است، تفسیر می‌گردد. چنین تصویری از ولایت فقیه مآلاً به آنجا می‌انجامد که رهبری می‌تواند مستقیماً ۲۷۰ نفر را منصوب به سمت نمایندگی مجلس نموده و مجلس استصوابی (اسما) در جهت مشورت دادن به رهبری تشکیل گردد.

در این صورت هیچگونه تراحمی میان «ولایت» و «پارلمان» وجود نخواهد داشت چرا که دومی حدوتاً و بقاً معلول اولی است و لاقه‌ی چنین تراحمی بیش بیاید، انحلال پارلمان نیز جزو اختیارات ولایت فقیه خواهد بود.

۲- دیدگاه دوم که آن نیز دیدگاه نسبتاً منجم است بر این باور است که همه‌ی ارکان نظام امر از نهاد ولایت، مجلس، ریاست جمهوری و - نشأت گرفته از حق حاکمیت مردم بر سرنوشته خویش است و از آن جا که، بنا به فرض، اراده و حاکمیت ملی، امری تجزئی‌ناپذیر و نامشروط است، تعارض میان جلوه‌های گوناگون حاکمیت ملی وجود نخواهد داشت و هر یک از این تجلیات، نقش و کارکردی را در کل سیستم ایفا می‌کند.

این دیدگاه ابتدا حقی را برای پایبندی اثبات می‌کند (حق حاکمیت یا حق تعیین سرنوشته)، آنگاه مکانیسم‌هایی برای استیفای این حق تعیین می‌نماید که قوای سه گانه و حتا نهاد رهبری مجاری نظاً این حق محبوب می‌شوند.

صاحبان این دیدگاه بعضاً به فصل پنجم قانون اساسی (با سر فصل حق حاکمیت ملیت و قوای ناشی از آن) استشهاده می‌کنند. در اصل ۶۸ از این فصل آمده است: حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم نو، انسان را بر سرنوشته اجتماعی خویش حاکم ساخته است، هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا از خدمت متافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و علت این حق خداداد از طرفی که در اصول بعد می‌آید ایزعالم می‌کند.

ملاحظه می‌شود که بر مبنای این اصل، حق تعیین سرنوشته جزو حقوق خداداد است و هیچکس نمی‌تواند آن را از اتحاد جامعه سلب نماید و مردم از طرق گوناگون این حق را به بالا منتقل می‌کنند و نمایندگان جلس، رئیس جمهور و حتا مقام رهبری علی قدر مراتبهم، نمایندگان مردم هستند و فصلی که بعد از فصل پنجم قانون اساسی آمده است (فصل ششم، قوه مقننه - فصل هشتم، رهبری یا شورای رهبری - فصل نهم، قوه مجریه و -) طرق انتقال این حق خداداد را مشخص می‌کنند.

در این دیدگاه هم مجلس خلیت ملت است، هم رئیس جمهور به وکالت از سوی مردم قوه‌ی مجریه را اداره می‌کند و هم رهبری نماینده و منتخب مردم مسلمان است (به واسطه‌ی انتخابات مجلس خیرگان).

۳- دیدگاه سومی نیز وجود دارد که قائلین به آن باید بتوانند مشکلات نظری آن را مرتفع سازند. بر مبنای این دیدگاه، رهبری نظام، این تصرف خود در امور مردم را از ناحیه‌ی مقدسه‌ی امام معصوم (ع)

می‌گیرد اما مجلس و نمایندگان آن کاملاً وکالتی تعیین می‌شوند و وکالت مجلس جزو عقودی است که می‌توان مشکلات فقهی این عقد را با ابتکارات اجتهادی حل کرد.^(۱)

در این دیدگاه ولایت فقیه و وکالت مجلس را می‌توان این گونه با هم جمع کرد که شورای نگهبان در واقع نوعی مجلس سناست که اعضای آن از بالا تعیین می‌شوند (فقهی آن مستقیماً توسط مقام رهبری و حقوقدانان آن با پیشنهاد رئیس قوه قضائیه که وی نیز منصوب رهبری است با رأی نمایندگان مجلس تعیین می‌گردد) به این ترتیب نظام پارلمانی در جمهوری اسلامی شامل دو مجلس شورای سناست که طرحها و لوایح باید به تأیید هر دو مجلس برسد. در این صورت به بعضی نظامهای پارلمانی دو مجلسی نزدیک می‌شویم که یک مجلس از بالا به رأی و دیگری از پایین به بالا شکل می‌گیرد و لوایح پس از چندین بار رفت و برگشت از این مجلس به آن مجلس (به اصطلاح مکانیسم گجورانی) و حکم و اصلاح به تصویب می‌رسد و به این ترتیب واقعی می‌شود که در حالتی ملت تجلی می‌یابد با نظر شارع (که ولی فقیه نامند) است (۱) جمع می‌شود.

مجموعه دیدگاههایی که ارائه شد کمابیش در جامعه ما رواج طرد و قائل به آنها در حقایق نظری یا رفقای خود به نقض و ایوان مشغولند اما گذشته از چارچوبهای تئوریک برای جمع میان مفهوم ولایت مطلقه فقیه و نظام پارلمانی، نیروهای واقعی اجتماعی نیز دست‌انگیزند و در واقع اعمال این نظریات در عرصه امور سیاسی، تا حدودی می‌مکول به فرآیندهای تاریخی و حتی اجتماعی این مشکلات است. اندیشه‌های اتوکراسی، آریستوکراسی و دموکراسی در کشور ما طرفداران اجتماعی فراوانی دارد و وزن این نیروهای اجتماعی در صحنه سیاست است که سیستم حقوقی نظام را شکل می‌دهد.

فی‌المثل بعضی از عقیده بر این است که نظام پارلمانی ما، آن چنان که در قانون اساسی طراحی شده شامل سه رکن مجمع تشخیص مصلحت، شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی است و این ارکان هر یک مناظر با اندیشه‌های مذکور مناظر با نقل اجتماعی حاملین این اندیشه‌هاست.

به هر حال به نظر می‌رسد که شرایط سیاسی و اجتماعی در کشور ما بفرنجی‌تر از آن است که بتوان نظام پارلمانی آن را در قالب یکی از نظامهای متعارف رده‌بندی کرد بلکه باید به دنبال چارچوبهای نظری خود ویژه‌ای بود که بتواند وضعیت کنونی ما را توضیح دهد و بپویای آن را در چشم‌اندازی تاریخی ترمیم کند.

پانوشته‌ها:

- ۱- عصر ما، شماره ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲.
- ۲- از مهم‌ترین مشکلات فقهی وکالت مجلس می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

غیرقابل عزل بودن وکلا در طول دوران نمایندگی، تداوم عقد وکالت در صورت مرگ موکلین، نمایندگی وکیل نسبت به کسانی که در حوزوی انتخابیه به وی رأی ندادند و ... مجموعه این مسائل باعث شده که بعضی معتقد باشند وکالت مجلس اشتراک لفظی با وکالت معهود در کتب فقهی دارد.

دولت پادگانی^(۱)

مقدمه
از علاقه توسعه یافتگی ساخت قدرت سیاسی جلب اطاعت شهروندان از طرق اقتاعی است. هنگامی که مایه‌های ایدئولوژیک و مکانیسم‌های تئوریک دولت را کار می‌افتد، تنها قهر عبران است که قوام تداوم حیات آنها می‌شود.
اگر نوشته‌ها با استفاده از ابزارها و امکانات اقتصادی، اجتماعی و حقیقی در صدد تغییر رفتار و روابط اجتماعی انسانها و حل عمیق بحرانهای ساختاری هستند و اگر با استفاده از ایدئولوژی می‌کوشند تا بر عوامل ذهنی و البته نه لزوماً واقعی بحرانها تأثیر بگذرانند، به هنگام استفاده از قهر، نه در صدد از بین بردن علل بحران بلکه در مقام حذف سطوحی هستند با این هدف که نیروهای اجتماعی را به تحلل و پذیرفتن شرایط موجود مجبور کنند.

هر چند استفاده از زور، می‌تواند به سرعت نتایج نامطلوب بحران را از بین ببرد اما خلصت قهرآمیز بودن نظامهای سیاسی پیرامونی نشان‌دهنده ضعف آنهاست و نه علامتی از قدرت آنها.^(۲)
یکی از اشکال متداول کاربرد خشونت در ادارای کشور دخالت مستقیم نظامیان در امر سیاست داخلی و رقابتهای حزبی است. صاحب نظران سیاسی، دولتهای نظامی سیاسی را که در پشت دولت غیرنظامی، پنهان شده و به مناسبات مختلف خود را افغای می‌کنند، دولت پادگانی^(۳) نام نهاده‌اند.

هارولد لاسول^(۴) دولتی را پادگانی می‌داند که در آن متخصصین مدیریت بحران و خشونت، پستهای کلیدی را اشغال کرده و یا در اختیار داشتن ابزارهای مدرن علمی و تکنولوژیک، به راه حلهای خشونت‌آمیز در چالشهای داخلی تعادل زیادی نشان می‌دهند.^(۵)
«فئجه» تعریف مشابهی از دولت پادگانی عرضه می‌کند. از نظر او در دولت پادگانی، قدرت مؤثر در دستان شبکه‌ای نه چندان سازمان یافته از طرف لشکریان به حیات کشوری درآمده‌ای است که با نخبگان سیاسی غیرنظامی همبسته شده‌اند.^(۶)
به این ترتیب، از نظر «فئجه» دولت پادگانی

نسوعی خلیفان از الیگارشیهای نظامی و خونناهای^(۷) سرکوبگر است که در آنها قدرت به تمامی در اختیار یک باند منسجم نظامی بوده و حتماً ترکیب وزرای کابینه را نظامیان تشکیل می‌دهند.
«تداگ» تعریفی موشع تر عرضه می‌کند. از نظر وی دولت پادگانی دولتی است که دارای نیروی نظامی و (یا) دستگاه امنیت داخلی عظیم و تثبیت شدنی باشد و فرهنگ سیاسی نخبگان حاکم هم متعادل به حل معضلات داخلی از طریق فشار نظامی است.^(۸)

ملاحظه می‌شود که «گاره» در این نوع مفهوم‌بندی تمایزی میان نخبگان لشکری و کشوری نمی‌گذارد و اصل را بر تمرکز قوه‌ی قهریه و گزارش دولتمردان (از هر نوعی که باشند) به استفاده از این قوه می‌داند.

زمینه‌ی ظهور دولتهای پادگانی

در مورد علل پیدایش چنین دولتهایی نظریات متعددی ارائه شده است. بعضی دولت پادگانی را در زمره «دولتهای بانایار تیسیتی» طبقه‌بندی می‌کنند و لذا برای تبیین چنین پدیده‌ای به تئوریهای مربوط به «بناپار تیسیتی»^(۹) متوسل می‌شوند. هدفی پیشینه‌ی جنگاوری یک دولت را عامل مؤثری در تداوم ساختار قدرتمند نظامی می‌شمارند «گاره» معتقد است یکی از پیامدهای مهم درگیری دولتها در جنگهای طولانی (اعم از جنگ با دولتی بیگانه یا جنگ داخلی) و گسترش سازمان رزم عامل اصلی پیدایش دولتهای پادگانی است.

«لاسول» با تفاوتی که میان دو نوع دولت پلیسی و دولت پادگانی می‌گذارد بر آن است که توفیق یک دولت در امر کنترل مخالفان (آپوزیسیون) سیاسی قدرتمند به تقویت سرویسهای اطلاعاتی و پلیس مخفی می‌انجامد و همین امر باعث رشد فرهنگی سیاسی خاصی میان دولتمردان می‌شود که با استفاده از ابزار پلیسی، در رقابتهای سیاسی دخالت کنند از سوی دیگر درگیری طولانی در یک جنگ تمام‌عیار که علاوه بر سازمانهای تخصصی رزمی، حجوم عظیمی از واحدهای شبه‌نظامی را به صحنه می‌کشاند، و از همه‌ی مؤلفه‌های قدرت ملی (اعم از جمعیت، ایدئولوژی، توان تولیدی، منابع اولیه و ...) اجتناب می‌شود، زمینه‌ی مستعدی را فراهم می‌کند که پس از پایان جنگ شاهد یک دولت پادگانی باشیم.

یکی دیگر از عوامل تقویت‌کننده‌ی احتمال پیدایش دولت پادگانی انقلاب است. انقلابهای سیاسی و اجتماعی، معمولاً پس از پیروزی تا مدتها درگیر عکس‌العملهای شدت‌انگیزی هستند و برای تثبیت خود ناچار واحدهای ویژه‌ی پلیسی و شبه‌نظامی و نظامی کارآمد و قابل اطمینانی را تأسیس می‌کنند که همین سازمانها در تداوم حیات خویش و با تغییر وظایف اولیه‌ی خود در خدمت پیشبرد انگوهای موسوم به انقلاب مستمر، که در جهت تصفیه‌ی صفوف انقلابیون مستقری شده

الف - بحث لغوی

لفظ مشروعیت که مصدر جعلی است در فرهنگ و ادبیات دینی ما سابقه طولانی دارد هنگامی که یک فقیه در خصوص مشروعیت آیتان (انجام فعلی) یا ترک فعلی سخن می‌گوید مقصودش آن است که آیا الهامی از ناحیه شارع بر وجوب و حرمت یا استیجاب و کراهت آن فعل یافت می‌شود یا نه؟ آیا می‌توان با تکیه بر تخصص شرعی، آن فعل را مجاز (یا غیرمجاز) شمرد مثلاً وقتی فقیه تحقیق می‌کند که آیا اقامه‌ی دو رکعت نماز پشت مقام ابراهیم در روز دهم ایلیجه، مشروعیت دارد (یا ندارد) به دنبال پیدا کردن دستور است که از ناحیه شارع صادر شده باشد تا بتدریج به سؤال مذکور پاسخ دهد و اگر نتوانست جزایری پیدا کند قطعاً خواهد داد که چنین نمازی مشروعیت ندارد.

هر چند لفظ مشروعیت به معنایی که ذکر شد در ادبیات دینی ما سابقه دارد اما آنچه امروزه در عالم سیاست از آن مراد می‌شود تنها اشتراک لفظی با اصطلاح سابق‌الذکر دارد و به اصطلاح میان «موضوع» و «مستعمل فیها» فاصله‌ی عمیقی افتاده است. «مشروعیت» به معنایی که امروزه در متون سیاسی رایج است ترجمه‌ای از واژه‌ی فرنگی (legitimacy) است. این واژه از ریشه‌ی لاتینی lex یا leg به معنای قانون مأخوذ است و واژه‌هایی نظیر قانونی،^(۱) تقنین،^(۲) مشروع،^(۳) با آن هم‌خانواده است.

مشروعیت به معنای اخیرالذکر حاصل مصدر legitimare، به معنای «قانونی بودن امری را اعلام کردن» و «بچه‌پای را حلال‌زاده معرفی کردن» است که ابتدا در حقوق روم مصطلح شد و سپس فرانسویان از آن استفاده کردند و بعد از تصرف انگلستان توسط نورمانها این واژه وارد فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلستان شد و از آن حیث بار سیاسی پیدا کرد که در رژیمهای سلطنتی که قدرت به وراثت منتقل می‌شد مسأله حلال‌زادگی نقش مهمی در مقبولیت پادشاه بعدی (مشروعیت وی) ایفا می‌کرد.

با این مقدمه، شاید ترجمه‌ی legitimacy در فارسی به مشروعیت، ریشه‌ی پارهای از سوء تفاهات شده است زیرا در عرف حقوق لاتینی هیچ منشاء قدسی برای امر مشروع در حکومت (به معنای یاد شده) وجود ندارد و شاید معادلی که آقای به‌مان‌دین خورشیدی برای این واژه انتخاب کرده‌اند (یعنی کلمه‌ی «مجاز») از خلط مبحث جلوگیری کند، اما تا پذیرفتن اصطلاح جدید باید نسبت به این واژه محتاط برخورد کرد و آن را در بافت و بستر مربوطه معنا کرد.

البته در میان اصطلاحات فرنگی از واژه‌های مثل canon (که ریشه‌ی یونانی کلمه‌ی قانون است) مشتقاتی گرفته‌اند که قرابت بیشتری با اصطلاح مشروعیت فقهی ما دارد مثلاً canonical را

می‌توان معادل مناسبی برای کلمه‌ی مشروع تلقی کرد.

در کشور ما طی سنوات اخیر، کسانی که به خلط معانی پرداخته‌اند پیشنهادت پیشنهاداتی برای حل مشکل داده‌اند، مثلاً گفته‌اند از کلمه‌ی «حقانیت» به عنوان معادلی برای مشروعیت دینی استفاده شود و بعضی پیشنهاد کرده‌اند واژه‌ی «مقبولیت» به جای «مشروعیت سیاسی» به کار رود. در میان خود غربیان نیز این تمایل پیدا شده است که برای حذف جنبه‌های هنجاری واژه‌ی مشروعیت، از اصطلاح validity (= اعتبار) استفاده شود و به این ترتیب رژیمی معتبر شمرده شود که در میان شهروندان خودی و یا نظار جهانیان دارای اعتبار باشد. به این ترتیب به مفهومی کاملاً عرفی می‌رسیم و اعتبار یک حکومت (که به این ترتیب مفهومی اعتباری خواهد شد و با مشروعیت و حقانیت که مفاهیمی حقیقی هستند مرزبندی خواهد کرد) بسته به آنکه عرف زمانه چه چیزی را معتبر می‌داند سنجیده خواهد شد. به هر تقدیر، واژه‌ی «مشروعیت» مشترک لفظی میان دو مفهوم «موجه بودن از نظر شرع» و «معتبر بودن در میان ملت یا شهروندان» است و ما در این مقاله برای جلوگیری از خلط مفهومی، یکی را «مشروعیت دینی» (به معنای حقانیت) و دیگری را «مشروعیت سیاسی» (به معنای موجه بودن حکومت عدلای بر مردم) می‌نامیم و تفاوتی میان این دو مفهومی را بررسی می‌کنیم.

ب - بحث ماهوی

اگر از بحث لغوی بگذریم میان «مشروعیت دینی» و «مشروعیت سیاسی» که اساساً در دو میدان متفاوت مطرح می‌شوند، تفاوت‌هایی به شرح زیر وجود دارد:

۱- از نظر دینی، امری یا مشروع است یا نامشروع و حد وسطی در آن میانه ندارد. و به اصطلاح مفهوم مشروعیت مفهومی منوطی است. اما به لحاظ سیاسی، مشروعیت امری دارای مراتب و مشکک است، یعنی به میزانی که شهروندان اطاعت رضایتمندانه‌ی از یک حکومت می‌کنند، آن نظام مشروعیت بیشتری پیدا می‌کند. از این رو در میان جامعه‌شناسان سیاسی و در حقیقت در عالم سیاست «مشروعیت پای»^(۴) به فرآیندی اطلاق می‌شود که طی آن یک حکومت هر چه بیشتر با ایگاه مشروعیت خود را می‌گستراند.

۲. مشروعیت دینی اساساً مقوله‌ای هنجاری و ارزشی است، حال آنکه مشروعیت سیاسی امری دو بعدی است. یک فیلسوف سیاسی و یا عالم دینی که به معنایی هنجاری و منابع ارزشی اطاعت یا رویگردانی می‌پردازد این سؤال را مطرح می‌کند که چرا مردم می‌باید (یا نمی‌باید) از تصمیمات رهبران خود اطاعت کنند؟ اما یک جامعه‌شناس سیاسی یا عالم سیاست از چگونگی اطاعت (یا عصیان) مردم از رهبران خود پرسش به عمل می‌آورد. از این جهت مشروعیت در حوزة حقیقت فقهی

فلسفه جنبه‌ی هنجاری دارد حال آنکه در علم سیاست و جامعه‌شناسی به رفتار خارجی مردم که منتهی به اطاعت رضایتمندانه می‌شود توجه می‌گردد.

۳. از نظر دینی، مشروعیت تنها یک منبع دارد و آن «شرع» و نظر شارع مقدس است که توسط فقها و دین‌شناسان کشف می‌شود اما از نظر جامعه‌شناسان و عالمان سیاست، مشروعیت می‌تواند منابع گوناگون داشته باشد. از نظر دسته‌ی دوم سنتها، کاریزما و خصوصیات استثنایی رهبران، قانون، و ... منابع گوناگون مشروعیت محسوب می‌شود به شمار می‌آیند.^(۵)

۴. مشروعیت دینی در امر حکومت، بر اساس تفکر رایج در بین فقهای شیعه، مطلق بر تأسیس حکومت است و تا رهبرانی این مشروعیت را نقلت یافته باشند همه‌ی افعال آنان غصب منصب و نامشروع است ولو به رضایت مردم هم منتهی شود اما مشروعیت سیاسی می‌تواند هم علت معدوم باشد و هم علت مقبیه. یعنی مثلاً رژیمی که در مرحله‌ی تأسیس مشروعیتی نداشته، می‌تواند با کفایت و کارایی خود رضایت مردم را جلب کند و مشروع شود (در اصطلاح سیاسی به این نوع مشروعیت، مشروعیت خویشختی آفرین^(۶) گفته می‌شود که ناشی از اقدامات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نظامی دولت است).^(۷)

۵. بر اساس منطق سابق‌الذکر اگر رهبری مشروعیت دینی داشته باشد، هیچ پدیده‌ی خارجی نمی‌تواند مشروعیت وی را سلب نماید.^(۸)

۶. از نظر علم سیاست و عالم سیاست تا اطاعت صورت نگرفته و رابطه‌ی قدرت شکل تکبیر و حکومت تأسیس نشود، سخن گفتن از مشروعیت، سالیانه بافتفا، موضوع است. و از آن سو، حکمتی ترین رژیم اگر به هر دلیل دچار بحران مشروعیت شود یعنی با ایگاه اجتماعی‌اش رو به زوال می‌رود و برای جبران دست به اعمال قهر و خشونت بزند نامشروع خواهد بود.

ج - نسبت میان مشروعیت دینی و مشروعیت سیاسی

مطابق آنچه در بحث لغوی و ماهوی گذشت میان دو نوع مشروعیت دینی و سیاسی از منظر فقه رایج تفاوت‌های مهم و متمایز وجود دارد، با وجود این می‌توان به تلاش‌هایی اشاره کرد که با جمع میان این دو مفهومی و رفع تضاحات میان آنها می‌پردازند. در اینجا به دیدگاه‌هایی که تا کنون در مورد این دو مفهوم ارائه شده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱- یک دیدگاه معتقد است که مشروعیت دینی امرارت بر مسلمین به صورت نصب (انتهی نصب عام) محقق می‌شود و رأی و رضایت مردم تنها در مقام تکلیف از نصب الهی، مدخلیت دارد و مکانیسمی مانند انتخاب مرجع تقلید در اینجا هم جاری است. از نظر این گروه، چون فقیه از ناحیه‌ی امام

از دها داشته باشد و سطح مطالباتشان تنها محدود به قوت لامبوت و سرپناهی حداقل باشد. ۲. از آن سو، یکی از وجوه دیکتاتوریهایی مصلح، بوروکراسی عقلانی و پیچیده و مدیریت توانمند است. و هرگز نمی توان یا سبک مدیریت تصمیم گیری. که اندک نشانه های از عقلانیت بوروکراتیک ندارد به گونه ای «مصلحانه» به دیکتاتوری پرداخت. طرفداران این نظریه اگر قدرت را به دست آورند حداکثر می توانند نوعی استبداد قرون وسطایی و عقب مانده ایجاد کنند که حتی در بخش اقتصادی نیز پیامد آن رشد و توسعه با ثبات نخواهد بود.

لری می توان پیش بینی کرد که جناح مذکور تنها می تواند زمینه ساز یک دیکتاتوری مدرن (که البته از مسیر وابستگی می گذرد) باشد و با در پیش گرفتن «الگوی توسعه ای تجارت محور» خیل عظیمی از نیروهای ذخیره بیکار را (که بالقوه از تش پیاده نظام دیکتاتوری مدرن هستند) سرمار جامعه نماید.

این جناح حداکثر می تواند به عنوان محتل یک دیکتاتوری عمل کند و بعد از به پایان رسیدن تاریخ متمرش، قدرت را واگذار نماید. روشن است که در دوران گذار و استحاله استقرار دیکتاتوری مصلح آنچنان بدنامی برای مردمی ترین انقلاب تاریخ بشر و نظام اسلامی به بار خواهد آورد خدای ناکرده که آندیشه ای اسلام ناب محمدی (ص) در ایران و جهان اسلام برای قرن ها مطرود شود.

۳. دیکتاتوری در ایران، چه از نوع «مصلح» و چه از نوع «مفسد» باید متکی به پیشگانه های اجتماعی و سیاسی خاص خود باشد. یعنی یا باید متکی به قدرت خارجی شود و تمات سیاسی آن را (یعنی نفی استقلال سیاسی و فرهنگی و اقتصادی) بپذیرد و یا باید دارای یک تشکیلات قوی تک حزبی و گسترده در داخل باشد یا به طریقی فوادمست تلقی داشته باشد.

اما همان گونه که طی چند ساله ای اخیر شاهد بودهایم نسخه ای دیکتاتوری مصلح که توسط بعضی از کارشناسان بلافاصله پس از خاتمه ای جنگ پیشنهاد شد، به علت فقدان زمینه های عینی، به حقایق نسیان نهاده شده و اکنون یک جناح خاص است که پس از پیشرفتهای اقتصادی موفق نمونه های از دیکتاتوریهایی مصلح در برخی از کشورها این نسخه ای غیرواقعیانه و خطرناک برای ایران اسلامی و مردم رشیدش را از این سو و آن سو استراق و اقتباس می کند و آن را به عنوان شفا ای دردهای کشور تجویز می نماید.

گذشته از فقدان شرایط عینی برای تأسیس دیکتاتوری مصلح در کشورمان، به لحاظ نظری نیز این الگو نتوانسته است مقبولیتی میان صاحب نظران پیدا کند.

تحقیقات گسترده ای که نتوریهایی توسعه بر روی تعداد کثیری از کشورها در سنوات مختلف انجام دادند نشان می دهد که هیچ رابطه ای معناداری میان دیکتاتوری و توسعه وجود ندارد و در

مقابل یکی دو نمونه نسبتاً موفق در این زمینه (مانند چین دوران دنگ شیائوپینگ و کره دوره یونگ ایل سارک) دهها نمونه ای ناموفق وجود دارد که دیکتاتوریهایی که به نام صلح و رفورم بر سر کار آمده اند جز قساد نیا فروداندند و جوامع خود را به خاک مذلت نشانداندند.

ش ثبات سیاسی و اجتماعی لازمی توسعه امری نیست که الزاماً توسط دیکتاتوری قابل حصول باشد. به نظر ما پذیرش تنوع و تکثر در میان نیروهای سیاسی و احترام به حق حاکمیت ملت بسترهای به مراتب پایا تری برای تمهید فرآیند توسعه عادلانه و پایدار فراهم می آورد. کرامت انسانی و اسلامی به ما حکم می کند که قدم در راه توسعه ای منزوی و مردم سالار که جناب گوناگون بهر روی اجتناب از نشانه رفته است، بگذریم و به سمت پیشرفت شداد و درون رهای تمدن بزرگ که با دیکتاتوری سنگفرش شده است نرویم.

عز در خاسته، ما توجه همه ی نیروها و جناح های دلسوز اسلام، انقلاب، نظامی و رهبری را به تبلیغ و ترویج چنین «گنوها و نسخه های خطرناکی» از سوی بعضی جناحها جلب می کنیم که جز بدنامی برای اسلام، نفی دستاوردها انقلاب بویژه در زمینه ای سبک استقلال، آزادی و عدالت اجتماعی، با این دست مواجه کردن نظامی که بنا به تعبیر مقام رهبری دارای «مشروعیت مردمی» است، مشوه جلوه داف ساختار سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه، از چار توده ها، بویژه اقتدار آگاه و تحصیل کرده، از حکومت دینی و در نهایت ایجاد زمینه برای بازگشت نظام استبدادی وابسته به بیگانه نخواهد داشت. «تهاج فرهنگ» واقعی پذیرش و تبلیغ چنین الگوهای غریبه با اسلام و ایران، آن هم توسط بخشی از «نیروهای خدی» می باشد. راه مواجهه ای صحیح با چنین آندیشه هایی نیز به میدان آشنی همه ی صاحب نظران دلسوز و بحث درباری این افکار والگوهاست. به این ترتیب می توان هم نتایج فاجعه آمیز این الگوها را خنثی ساخت و هم باعث رشد و ارتقای دانش و بینش مردم گردید.

پانویسها:

- ۱- عصر ما، شماره ۶۵، ۱۳۷۵/۱۲/۱۶.
- ۲- رسالت، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰.
- ۳- بقره، ۱۳.

4. corporatist

برنامه های حجت الاسلام خاتمی جایگاه برجسته ای داشت، «جامعه ای مدنی» بود.

این واژه که شاید برای اولین بار به گوش عده ای می خورد، واکنشهای گوناگونی را برانگیخت. عده ای به گمان آنکه حرده ی تبلیغاتی مناسبی علیه کااندازی رقیب به دست آورده اند، رجماً باللیب سینه گیری را با این اصطلاح آغاز کرده و با ایجاد تقابل موهوم میان جامعه مدنی - جامعه ای ولایی تلاش کردند مقاصد خاصی را پیش ببرند. غافل از آنکه تقابل تصنی میان مدنیت و ولایت مشمشیری دو لبه است که قبل از هر کسی به کار برنده ی آن را متعصمی می کند.

در مقابل، تلاشهای کمزنگتری هم صورت گرفت که «جامعه ای مدنی» را از هر مسومن دینی و فرهنگی تهی نشان دهد و کاربست آن توسط نیروهای درون نظام را خذعه آمیز بنمایاند.

از آن سو حجت الاسلام خاتمی در برنامه های تبلیغاتی خویش به خوبی نشان دادند که می توان جامعه ای دینی و در عین حال مدنی داشت و به عنوان استبداد به اندیشه های میروانی نائینی (صاحب کتاب تنبیه الامه و تزیه العالمة) دو جهت متضاد بودن آن دو مقله اشاراتی داشتند.

عصر ما که طرح و پیگیری مقوله ای «جامعه ای مدنی» را در ضمن برنامه ای رئیس جمعیبر منتخب مردم ایران، امری اصیل و مترقی تلقی می کند وظیفه ی خود می داند با دفاع نظری از آن تمدن جامعه ای سیاسی و علمی کشور را به این مقوله ی مهم معطوف دارد.

ضرورت مدنیت

انسان موجودی است مدنی بالطبع و لذا دفاع از مدنیت، دفاع از انسانیت انسان است. منتهای مدنیت چیزی جز توحش (وضع طبیعی) وجود ندارد و این انسانها هستند که با فطرت سلیم و عقل و فقی خداداد دست به تمدن آفرینی و فرهنگ سازی می زنند.

هم نولشهرهای سومر و یونان و هم تمدنهای روم، ایران، کنده، آشور و اینکا نشانه های سرگ از طبیعت تمدن آفرین بشری به شمار می روند.

اسلام نیز با ظهور خود بنای تمدن بشری را به قله های رفیمی رساند و چنان که همه می دانیم بذر تمدن اسلامی در مدینه نائینی اقتضاده شد.

بیا مبر اکرم (ص) و اصحاب گرامی اش در حرجت تاریخ ساز و دوران ساز به یشرب سنگ بنای اولیه مجتمع دینی خودجوش، آگاهانه و ناولیبانه را بنا گذاشته، مجتمعی که میهمانان (مهاجرین) و میزبانان (اصحاب) به برکت اسلام، معماری تمدنی را آغاز کردند که آوازه ی آن آفاق زمانها و مکانها را در نور دید.

بیا مبر اسلام اس از تأسیس مدینه نائینی، هر نوع سازگشت به سرعوت و جاهلیه ی جبهلا و پانده نشینی را منع فرمودند و ارزشهای مدنی را که باست تکامل و تعارف نوعی می شود بر تمشد.

جامعه ای مدنی

و دولت دینی (۱)

مقدمه

در جریان انتخابات ریاست جمهوری یکی از اصطلاحاتی که ورد زبانه ها شد و بخصوص در

بربریت برتری نداشتند. از همین جاست که در منابع و متون دین ما «تعبیر بعدالجمعه» (پاراگراف) به زندگی بدوی پس از تأسیس مدینه) از زمره گناهان کبیره شمرده می‌شود.

در مجتمع مدنی است که تجارب انسانی و فرهنگ و علم و هنر و فن انباشت می‌شود و نقلی به نسلی منتقل می‌گردد.

در مجتمع مدنی است که افراد با حفظ علائق شخصی می‌آموزند چگونه در کنار یکدیگر زیست کنند و در عین حال از منافع عمومی پاسداری نمایند.

در مجتمع مدنی است که فرآیند جامعه‌پذیری و تربیت نسلهای آتی میسر می‌شود.

در مجتمع مدنی است که با تقسیم کار اجتماعی و تخصصی تشتهات، اوقات فراغتی برای شکوفایی استعدادهای انسان فراهم می‌آید و نیازهای لطیف‌تر انسانی شکوفا می‌شود.

در مجتمع مدنی است که به واسطه ارتباطات کلامی گسترده، قوهی ناظمه‌ی انسان به فعلیت در می‌آید، خورد جمعی میسر می‌شود.

در مجتمع مدنی است که مبادله و داد و ستد صورت گرفته و محاسبه‌ی هزینه و فایده شیوع می‌یابد و عقلانیت حسابگر و مسجشگر به کار می‌افتد.

در مجتمع مدنی است که سیاست ورزیدن ممکن می‌شود و سنگ بنای دولت بی‌ریزی می‌شود. این موارد و فرآیندهای دیگر که بر تأسیس مجتمع مدنی مترتب است، امری نیست که بر کسی پوشیده باشد لذا موضعگیری در مقابل مجتمع مدنی قبل از هر چیز مخالفت با عقل و فطرت سلیم و تعالیم انبیا و تجارب بشریت است.

جامعه‌ی مدنی

همگام با رشد شهرها بر اثر صنعتی شدن و پیدایش علوم و فنون پیشرفته و نیز گسترش نظامهای اقتصادی جدید، مفهوم جامعه‌ی مدنی در مقابل مجتمعهای خویشاوندی گذشته مطرح شد و نظریه پراناژن و فیلسوفانی همچون جان لاک، روسو، منتسکیو، هگل و گرامشی هر یک از زاویه‌های به ضرورت رشد و تعمیق جامعه‌ی مدنی پرداختند.

از مجموعه‌ی نظراتی که در خصوص این مقوله ابراز شده می‌توان خصال زیر را برای جامعه‌ی مدنی برشمرد:

۱. جامعه‌ی مدنی بخشی از جامعه است که از مرز خانواده و قبیله و محله فراتر می‌رود و ضمن حفظ فاصله از دولت، موجودیت و هویت کامیاب مستقل پیدا می‌کند.
۲. جامعه‌ی مدنی ترکیبی از نهادهای دولتی، بان و خودگردان از قبیل صنف، اتحادیه، مطبوعات مستقل، باشگاه و انجمن، سازمان غیرحکومتی، حزب و سندیکاست.
۳. علاوه بر اجتماعات و نهادهای آزاد و مستقل، شبکه‌ای از روابط مبتنی بر روح مسالمت‌جویی و اخلاق و فرهنگ مدنی و بر فضای جامعه‌ی مدنی

حاکم است.

۴. جامعه‌ی مدنی حائلی میان فرد و دولت و میدانی برای تجلی اراده‌ی آزاد شهروندان است و البته دولت با وضع قوانین و مقرراتی، مانع از تراحمات و منازعات و مرزشکنیهای لازمه‌ی اراده‌ی آزاد می‌شود.

ش جامعه‌ی مدنی، مجموعه‌ی شهروندانی را در برمی‌گیرد که به خود سازمان داده‌اند و مشترکاً در ساخت عمومی برای حفظ مصالح، تبیین خواسته‌ها، تبادل اطلاعات و دستیابی به اهداف با حکومت ارتباط برقرار و مسئولین را وادار به پاسخگویی می‌کنند.

فر جامعه‌ی مدنی نه با مطالبات خصوصی بلکه با منافع و مصالح اجتماعی سر و کار دارد و مجاری برای تلقین و جمع و طرح منافع و خواسته‌هاست و از این طریق بسان اهرمی عمل می‌کند که قادر به کنترل دولت و تحدید قدرت است بدون آنکه خواستار دستیابی به قدرت حکومتی باشد.

۳. جامعه‌ی مدنی با ایجاد گسترده‌ی منافع مختلف از قضا شدن تضادهای جلوگیری می‌کند، آگاهی به منافع عمومی را افزایش می‌دهد، کارایی دولت را افزایش می‌کند، موجب تسهیل اصلاحات اقتصادی می‌شود و اعتماد و احترام به دولت را افزایش می‌دهد.

از آنجاکه جامعه‌ی مدنی خصلیت قراردادی و صناعی دارد مبتنی بر نظام حقوقی و قواعدی است که نزد شرکت‌کنندگان در این جامعه مقبولیت عرفی دارد.

جامعه‌ی توده‌وار

برای آنکه تصویر دقیق‌تری از جامعه‌ی مدنی پیدا کنیم می‌توان آن را در تقابل یا ضد آن، که اصطلاحاً جامعه‌ی توده‌وار خوانده می‌شود، مقایسه کرد.

در جامعه‌ی توده‌وار، شهروندان به صورت فزّای شده و در قاعده‌ی هرم اجتماعی مانند توده‌ای ریگ قرار دارند و در بالای این هرم یک دولت فائده و جامعه‌القیلا نشسته است، و در میانه‌ی هرم هیچ نهاد جامعه‌ی مدنی که به سازماندهی توده‌ها بپردازد وجود ندارد.^(۱)

در واقع، شهروند در جامعه‌ی توده‌ای فاقد سبب و سلاح است و لذا در معرض تصرف بالابینا قرار دارد. انسان بی‌پناه در این نظامها از آنجا که منفرد و فزّای شده است نمی‌تواند منشاء اثری باشد و ذهن و وجدان او در معرض دستکاری و تصرف دستگاههای مغزشوپی دولتی قرار دارد و از آنجا که تنها یک مرجع جامعه‌پذیری و تربیت سیاسی وجود دارد، پیدایش شخصیتهای نقش‌پذیر و منفعل از یک سو و «خشخشیقت اقتدارگر» از سوی دیگر فرجام این جامعه خواهد بود و «کیش پیشوا» به جای هر آیین و دینی خواهد نشست.

بسیاری از صاحب نظران، توده‌وار شدن جوامع اروپایی را در فاصله‌ی دو جنگ جهانی یکی از علل

مهم پیدایش فاشیسم دانسته‌اند و همچنین سایر اشکال تمامیت‌خواهی چه از نوع راست و چه از نوع چپ آن را پیامد تضعیف و انهدام نهادهای جامعه‌ی مدنی تلقی کرده‌اند.

نقد جامعه‌ی مدنی

در کنار شیفتهگی بسیاری از صاحب نظران، دیگریانی هم هستند که به نقد جامعه‌ی مدنی پرداخته‌اند. البته پایگاههای انتقادی متفاوتی نسبت به این مقوله می‌توان اتخاذ کرد هم می‌توان از مواضع ماقبل تجدد به دفاع از مجتمعهای افتراق نایافته و خانواده‌ی گسترده و فرقه پرداخت (مانند مواضع فیزیوکراتها و کامیونیتارینها) هم می‌توان از منطقی نوستالژیک حسرت گذشته را خورد و با جامعه‌ی مدنی که محصول انقلاب صنعتی و شهرنشینی است مخالفت ورزید (مانند مواضع رمانتیستهای) و هم می‌توان از زاویه‌های تمامیت‌خواهانه جامعه‌ی مدنی را باعث محدودیت اقتدار دولت خواند، و بالاخره هم می‌توان با فرآینی خاص از دین هر نوع نهاد عرفی را مقدمه‌الاجیش سکولاریسم نامید.

اما شاید کمبندترین انتقادات به جامعه‌ی مدنی توسط ساختارگرایان فرانسوی (بخصوص لوشی اتورس) صورت گرفته باشد. از نظر ایشان، بر خلاف تصور رایج، نهادهای جامعه‌ی مدنی ابزارهای محافظ شهروندان در مقابل تعديات دولت نیست بلکه هر یک از آنها دستگاه ایدئولوژیک دولت برای بازتولید خویش است.

دولت از طریق نهاد آموزش و پرورش، رسانه‌ها، کلیسا، نظام اشتغال و حتا خانواده از ارزشهای تولید شده‌ی خود را به مردم تلقین می‌کند و از این طریق به کنترل آنها پرداخته و خود را بازتولید می‌نماید، بخصوص با گسترش نظام سرما به داری و مناسبات بازاری باید به این گفته‌ی هگل توجه داشت که می‌گفت جامعه‌ی مدنی همان جامعه بورژوازی است که به واسطه‌ی پیدایش بازار آزاد مزدبیری، حول و حوش مناسبات بازار شکل می‌گیرد. اما علی‌رغم این انتقادات تنها بدیل ارائه شده توسط ساختارگرایان همان شعار مشهور «همه‌ی قدرت به دست شهروندان» است که چون تحقق نییافته است نمی‌توان درباره‌ی آن نقضاتی کرد البته، در مقابل، از همان اردوی سابق الذکر کسانی را هم مانند گرامشی داشته‌ایم که به علت تنفس در فضای اختناق آلود فاشیسم ایتالیا، از مدافعان پرشور نهادهای جامعه‌ی مدنی بوده و آنها را سنگرهای می‌دانسته‌اند که سوسیالیسم، ناسیونالیسم و فاشیسم در اروپا برای فتح این قاره ناچار بوده یکی یکی آنها را تعریف کند و تاوان عظمت‌طلبیهای خود را هم بپردازد.

دین و جامعه‌ی مدنی

آیا بنیادهای ارزشی و معرفتی جامعه‌ی مدنی با بنیادهای ارزشی دین تطابق دارد؟

این سوئالی است که فراوری همه‌ی ما قرار دارد و پاسخی خردپندانه (و البته خردپندانه) به آن وظیفه‌ی همه‌ی کسانی است که به ماندگاری دین در همه‌ی اعصار و از جمله عصر تجدید باور دارند. عدل‌ها یا برقراری عیثی تک‌خطی نوعی رابطه میان دین‌زادگی و تشکیل جامعه‌ی مدنی تأسیس می‌کنند و جامعه‌ی دینی را که مبتنی بر سلسله مراتب نامتوازن می‌توانند در تقابل با جامعه‌ی مدنی که زیست افروزد منتج از زایش‌شان نیست، قرار می‌دهند. اینان باور به امور قدسی را منتج به پیوندهای متصلب و فرقه‌ای پنداشته و با جامعه‌ی مدنی که دارای پیوندهای قراردادی و عرفی است می‌ستیزند.

ما برای اینکه ثابت کنیم میان جامعه‌ی مدنی و دین تضاد و تعارض وجود ندارد، بد ذکر مقدماتی چند برای تمهید یک بحث مبانی تر متوسل می‌شویم:

۱- تا قبل از تأسیس دولت دینی در ایران، دستگاه دین به عنوان مهم‌ترین نهاد جامعه‌ی مدنی وظیفه‌ی حفظ و حیانت حقوق رعایا را داشت و علما و روحانیون در نقش ملجأ نام، مردم مستعزیه از جور سلاطین را حمایت می‌کردند.

رژیم پهلوی که توانسته بود بخش اعظم جامعه‌ی مدنی را بی‌بعد و در خود محبوس نماید، کم‌کم از مهمترین چالش‌ها با نهاد دین و دستگاه روحانیت داشت و هم در جریان انقلاب مشروطیت و هم در انقلاب اسلامی این نهاد سازمان یافته و پر قدرت توانست مهمترین نقش را در جهت مقابله با استبداد و استعمار ایفا کند. از این رو می‌توان ادعا کرد که دین و حاملین اصلی آن قادرند در نقش ناظر و تجدیدکننده‌ی قدرت سیاسی ظاهر شده و راهبر جنبشهای اجتماعی شوند.

در این میان نباید نقش علمای جلیل القدری چون میرزای نائینی، شهید سید محمدباقر صدر و محمد جواد مغنیه را که تلاشهای فکری عظیمی در خصوص رفع تراحمات شوریک میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی دینی به عمل آورده‌اند فراموش کرد.

۲- حضرت امام خمینی (ره) در مقام بیان علت نیاز به حکومت اسلامی، استدلال می‌فرمودند که اگر چنین حکومتی تأسیس نشود بسیاری از اغراض شارع مقدس برآورده نمی‌شود و امور زیادی که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست، مهمل و معطل باقی می‌ماند. این استدلال را بعینیه می‌توان در مورد ضرورت جامعه‌ی مدنی هم تکرار کرد.

برای مثال وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر که در گذشته به صورت شفاهی و رو در رو صورت می‌گرفت امروز اگر نخواهد واقعا آن شود نیاز به انجمنها و مطبوعات مستقل و احزاب دارد تا احتمال تأسیس تعیین‌کننده وجود داشته باشد. همچنین تکلیف عظیمی مثل «تصیحه الاثمه المسلمین» در جامعه‌ی پیچیده و میلیونی ما نمی‌تواند با ارائه‌ی عرض حال و اندرزنامه آن شود، بلکه به عنوان مقدمه واجب، باید نهادهای لازم‌ه برای آن کار را تأسیس کرد.

اگر در صدر اسلام و در جامعه‌ی محدود آن زمان ابوذر در مسائیل خلیفه‌ی مسلمین می‌ایستاد و می‌گفت: اگر از راه اسلام منحرف شوی تو را با شمشیرهای کج‌مان راست می‌کنیم (لِقَامِ سُنُكٍ سیوقا) امروزه این وظیفه به وسیله سازمانهای غیرحکومتی و در رأس آنها احزاب میسر است و هكذا وظایف شرعی دیگری مانند دفاع از تعامیت ارضی و حفظ حدود، اقامه‌ی قسط و عدل (که قرآن کریم آن را وظیفه‌ی مردم می‌داند)، مبارزه با فساد اجتماعی و دولتی -

۳- می‌توانیم که دولت و مردم حقوق متقابل دارند و در نوع‌الایه هم حقوقی که مالی به گردن رعیت و بالعکس دارند احصاء شده است، اما دولتها امروزه مجزبه به ابزاری هستند که به راحتی می‌توانند حقوق خود را از شهروندان مطالبه و دریافت نمایند و بالعکس این شهروندان هستند که برای استیفای حقوق خود از دولت دچار ضعف و فتورند. تقویت جامعه‌ی مدنی، مجاری مناسبی را فراهم می‌آورد که این دسته از حقوق (و در رأس آنها حق تعیین سرنوشت و حق حاکمیت ملی) - استناداً^(۱) شوند و عدم توزیع متوازن قدرت - که به هر حال در هر جامعه‌ی وجود دارد و مهمترین عامل نابرابری حقوقی است - تا حدی جبران شود.

اگر مطابق قوانین اساسی پذیرفته‌ایم که حکومت اولاً و بالذات از آن خداست و هم او انسان را پر سرنوشت خود حاکم کرده و دست قدرت الهی از استین مردم بیرون می‌آید و آنها این حق خداداد را از مجاری قانونی اعمال می‌کنند، آنگاه باید به لازم تأدیه‌ی حق‌الناس هم ملتزم باشیم و جامعه‌ی مدنی را به عنوان مهمترین سرمایه‌ی ملت برای احقاق حقوق خود پاس بداریم.

۴- با مقدمات یاد شده و نیز از آنجا که مطابق تعلیمات دینی، دولت را علاوه بر آنکه در مقابل خداوند مسؤول می‌دانیم، در برابر ملت نیز پاسخگو می‌شماریم. باید مردم بتوانند در نقش پرشکر در صحنه‌ی سیاسی حضور یابند تا دولت پاسخگو داشته باشیم. مردم متزوی و متفرق و سازمان‌زادگی شده هرگز نمی‌توانند نقش فعالی داشته باشند و به محاسبه و مراقبه‌ی دولت قیام کنند و طبعاً چنین دولتی در غیاب کنترل و نظارت اجتماعی راه خودکامگی و فساد پیشه کرده و ملک و ملت به سرافشایی سقوط و زوال خواهند افتاد.

در اثر اینکه نوع نهادهای جامعه‌ی مدنی خصیلتی قراردادی و عرفی دارند شکی نیست اما به صرف قراردادی و عرف نمی‌توان امری را متعلق شرع قلمداد کرد، چه بسا عرفها که معضی شارع است و خود به آنها ارضاد می‌کنند، بخصوص عرف مسلمین و عرف متشرعه. اگر شهروندان مسلمان در حوزه‌ی مباحثات (و به تعبیر مرحوم شهید صدر، منطقه‌المرایع شرعی) دست به تشکیل سازمانهایی با وظایف خاص زدند و پیمان خود را موائقی مانند قسم و عهد تحکیم کردند و به مصداق «المؤمنین عند شروطهم» به این پیمانها وفادار ماندند، کجا امری خلاف شرع

واقع شده است؟ طبیعی است عرفها و قراردادهای ناقص شرع در هیچ حالتی مورد تأیید ما نخواهد بود. عرفا استاده از برهان خلف هم می‌توان اثبات کرد که شارع مقدس با انصاف جامعه‌ی مدنی سر سازگاری ندارد و فی‌المثل به تودعوار شدن جامعه رضایت نمی‌دهد و کسانی که با ساختن دو وجههای تضییعی سعی می‌کنند جامعه‌ی مدنی را در مقابل جامعه‌ی ولایی قرار دهند باید به این نکته ذمّت کنند که خدای تاکرده جامعه‌ی ولایی را در مورد جامع تودعوار طبقه‌بندی ننمایند. قرآن مجید در وصف شیوهی حکومت فرعون می‌فرماید: «استخف قومه فاطاعوه» (قوم خود را خفیف کرد تا از وی اطاعت کردند) و مصداق «لایم استخفاف قوم» متفرق کردن و تودعوار کردن آنهاست. قومی که محروم از سازمانهای خودکوب و مستقل از دولت باشد، قومی حقیر و خفیف است که در کف شیر نر خونخواره (دولت استبدادی و فاشیستی) چز تسلیم و رضا پارشی ندارد.

- پانوشته‌ها:
- ۱- ایران، شماره ۲۳، ۱۳۷۶/۴/۱۱.
 - ۲- کورن هاوزر از نظریه‌پردازان مهم جامعه‌ی تودعوار معتقد است دو خصلت این جامعه را تعریف می‌کنند: اول آنکه توده‌ها به علت فقدان مکتب‌سبهای ارتقایی اجتماعی بعضاً می‌توانند در موقعیت نخبگان قرار گیرند و این احتمال هر آن وجود دارد که به دلایل گوناگون یکی از احاد پسر منتشر بزرگنیده شود و تا مرحله‌ی پیشوایی ارتقا یابد دیگر آنکه نخبگان می‌توانند مستقیماً و بدون نیاز به نهادهای مدنی به بسج توده‌ها بپردازند و آنها را در جهت مقاصد خود مستدهی کنند.
 - ۳- ره‌انین کسی را ره‌انند.

ابوزیسیون و حماسه‌ی دوم خرداد (۱)

حماسه‌ی ملی دوم خرداد بسیاری را متحیر کرد و در این میان ابوزیسیون رنگارنگ جمهوری اسلامی بیش از هر همه شوکه شد. ابوزیسیون عبرت‌آموز و خارج‌مستثنی که فلسفه‌ی وجودی خویش را از «غیرقابل رفورم بودن» جمهوری اسلامی در جهت دموکراسی استنتاج می‌کند، در دوم خرداد نظریتهایی را برای مردم‌سالاری در ایران مشاهده کرد که در مخیله‌اش نمی‌گنجید و از این رو ناچار شد که در قبال شرایط جدید، تعیین وضعیت کند و تقاسیر جدیدی برای علت مخالفت خود با

نظام جمهوری اسلامی ارائه دهد. مقاله‌ی حاضر نگاهی گذرا به موضعگیری اپوزیسیون در قبال انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری و تلاشهایی که در جهت توضیح پدیده‌ی دوم خرداد به عمل آمده است دارد.

۲- سلطنت‌طلبان

پارلمان کاملاً دموکراتیک به فرموده‌ی رهبری خاص‌الخاص برای خلق قهرمان ایران تراشیده طبیعی است هر نوع انتخاباتی را در ایران غیر مشروع جلوه دهد.

اپوزیسیون خارج‌النشین طیف متنوعی را از نیروهای سلطنت‌طلب، جمهوریخواه مارکسیست، سوسیال دموکرات، مشروطه‌خواه تشکیل می‌دهد که هر یک به تناسب مواضع سیاسی خود بر فعالیت انتخابات ریاست جمهوری، موضعی اتخاذ کردند. به جز چند جریان کوچک سیاسی که مشارکت در انتخابات را به هواداران خود توصیه کردند (آن هم اغلب در جهت دادن رأی سفید و اعتراضی)، عموم جریان‌های مخالف نظام، سیاست تحریم انتخابات را در پیش گرفتند و با این ادعا که نظام در کلیش ناشروع است و یا مکانیسم انتخابات غیرمنصفانه است همگان را به عدم شرکت فراخواندند. اما هنگامی که با استقبال عظیم حدود ۳۰ میلیون نفر از میان کشور مواجه شدند که رکورد مشارکت را حتی در میزانش پیشرفته‌ترین دموکراسیهای جهان شکست، و به فراخوان تحریم واقعی نتهاد در میان بهت و ناباوری ناچار شدند که به تحلیل این رخداد بنشینند و برای توجیه‌ی هواداران مسأله‌دار خود توضیحاتی ارائه نمایند که ذیلاً گزارشی از این تلاشها ارائه می‌شود.

۱- منافقین

سازمان منافقین که رئیس‌جمهور خودخوانده‌ای را برای جلب حمایت قدرتهای بیگانه مشاطه کرده و جز به براندازی مسلحانه نظام جمهوری اسلامی نمی‌اندیشد، طبعاً، هرگز به استحاله‌طلبی، مذاکره‌جویی و دل بستن به انتخاباتی آزاد را منتفی دانسته و با تمام‌دهی نیروهایی که از عملیات مرصاد چنان سالم به بردماند امیدوار است که در چوار خاک میهن و یا پشتیبانی بیگانگان، نظام را ساقط و به عنوان «تنها آلترناتیو دموکراتیک» بر مسند قدرت بنشینند. این سازمان طبعاً به تحریم انتخابات فتوا داد و در مواجهه با پدیده‌ی دوم خرداد با کور ذهنی هر چه تمامتر ادعا کرد که مردم به فراخوان سازمان جواب مثبت ندادند و جز معدودی در انتخابات شرکت نکردند که بخش اعظم این عده معدود هم از آن رو به حجت‌الاسلام خاتمی رأی دادند که در تبلیغات رقیب ایشان ادعا می‌شد که سازمان منافقین از وی حمایت می‌کند!

شورای ملی مقاومت که پارلمان خود فرموده‌ی سازمان منافقین است ادعا کرد، اطلاعات دقیق گردآوری شده در داخل ایران از طرف ساداتی مقاومت در ۲۵۰۰ حوزه رأی‌گیری و در بیش از یکصد شهر همین آن است که حداکثر ۶/۱۵ میلیون نفر به پای صندوقهای رأی رفتند.

برای سازمانی که یک رئیس‌جمهوری و یک

این جماعت چنان که از تاشمان پیداست اساساً با جمهورییت مخالفتند چه برسد به انتخابات ریاست جمهوری. لذا فرزند شاه معدوم و اکامال وارث تاج و تخت کیایی می‌نماید سازماندهی بی تاج و تسم در پیامی خطاب به مردم در خصوص انتخابات دوم خرداد می‌نویسد:

در انتخابات اخیر رئیس‌جمهوری رژیم اسلامی، میلیونها تن از شما برادران و خواهران مبارز بر حکمی که سالهاست صادر کرده بودید [منظور حمایت از خاندان سلطنت] به روشنی و صراحت هر چه تمامتر دوباره مهر تأیید زدید... سرکردگان نظام حاکم هرگز نباید دچار این توهم خطرناک شوند که مردم هوشیار و مبارز ایران به اعلام رأی محکومیت رژیم بسنده خواهند کرد و پیش از تحقق کامل همه‌ی خواستهای بر حق و سرکوب شده‌ی خود دست از مقاومت و پیکار برخواهند داشت.

می‌بیند که آقای پهلوی هم مدعی است آرای دوم خرداد به کیسه‌ی ایشان ریخته شده و برادران و خواهران ایرانی یک بار دیگر با ایشان عقد اخوت و صودت بسته‌اند. این همه گنج‌سری برای سلطنت‌طلبانی که هنوز هوای جشنای دو هزار و پانصد ساله را در سر دارند عجیب نیست. آنان که پیام ۲۲ بهمن را هم متوجه نشده‌اند چگونه می‌توانند پیام دوم خرداد را بگیرند؟

۳- ملی‌گرایان

این طایفه طیف گسترده‌ای را از عناصر منفرد و جریان‌های کوچک ملی و ملی - مذهبی تشکیل می‌دهند که عمدتاً از جریان‌های مشابهشان در داخل کشور تبعیت کردند و رأی سفید و اعتراضی به صندوقها ننشاندند. آنها با این کار مرزبندی آشکاری را با تحریم‌کنندگان نشان دادند و پس از انتخابات نیز به ملامت و نقد «خط تحریم» پرداختند. برای مثال یکی از آنان (حسن شریعتمداری) در این خصوص می‌نویسد:

انگیزه‌ی آن دسته از اپوزیسیون که انتخابات را تحریم کرد با گروهی که مردم را به دادن رأی سفید دعوت کرد متفاوت است و باید جداگانه بحث شود. اپوزیسیون تحریم‌گر اکثراً می‌خواهد یا براندازی نماید و مشروعیت کل نظام را یکباره به رفراندوم بگذارد. او معتقد به اصلاحات در برخی و رفورم نیست. تا دیروز می‌گفت که رأی دادن در انتخابات باعث مشروعیت

بخشیدن به نظام می‌شود و امروزه می‌گوید رأی این بیست میلیون نفر، یک رفراندوم بر علیه مشروعیت نظام و ولایت فقیه بود و نمی‌تواند از این تضاد چگونه خلاصی پیدا کند.

البته همه‌ی ملی‌گرایان در مدعیاتشان تا این حد صادق نیستند و بعضی از آنان همچنان در تار و پود ذهنیت مایلیخولیایی گرفتارند. مثلاً بنی‌صدر درباره‌ی نتایج انتخابات دوم خرداد طی مصاحبه‌ای با نیهان منتصب‌حطب می‌نویسد:

روی سه موضوع این آقای خاتمی رأی آورده یک... اندیشه‌ی راهنما، این جناح راست این آقایان را متهم می‌کرده که مخالف ولایت فقیه و موافق مردم‌سالاری و آزادی و حقوق بشر است، این آقایان هم به خود می‌گرفته و می‌گفته بله هستم، دو... مسأله‌ی رابطه با دنیای خارج، خوب این جناح راست رفت روی قضیه‌ی میکونوس و ماجرای افتضاحی که رفته تو لندن، نشست با انگلیس و آمریکا، برای آینده‌ی ریاست جمهوری تصمیم می‌گیرند که شد لاری جیت، سه... به این آدم گفتن که این بنی‌صدر دومه و او هم گفت که هستم، توجه کردید؟ حتا روز چهارشنبه آقای کروی می‌مقایسه کرده ایشان را با من، گفته، می‌گویند او نویسنده بود این هم نویسنده است او سید بود، این سید است، او آیت‌الله زاده بود، این آیت‌الله زاده است. او هنر دوست بود، این هم هنر دوسته، خوب به این ترتیب، جامعه‌ی روی این سه تیم رفتند.^(۱)

ملاحظه می‌کنید که بنی‌صدر نیز مانند رضا پهلوی و رجوی معتقد است آرای دوم خرداد به جیب او ریخته شده است. البته از رئیس‌جمهوری فراری هم انتظاری جز این نمی‌رود که مایلیخولیایی مہتری خود را به این ترتیب ارضا کند. او هنگامی که از ایران فرار کرد و به پاریس رفت به آبیاری مناقش دستور ناده بود میزان محبوبیت وی را در پاریس از طریق نظرسنجی به دست آوردند چرا که به جد معتقد بود در میان فرانسویان، از میتران محبوب‌تر است!

۴- گروههای چپ‌گرا

این گروهها، از توانندیش گرفته تا از تدوکن و از کمونیست گرفته تا سوسیال دموکرات، چمگلی انتخابات را تحریم کردند اما نتیجه‌ی دوم خرداد را نتوانستند نادیده بگیرند، لذا ضمن اعتراف به شکست خط تحریم، هر یک به تناسب مواضع خود سعی در توجیه، انتقاد یا ماله‌کشی تاکتیکیهای خود نمودند که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. سازمان کارگران انقلابی ایران (راه کارگر) در اولین -وشمگیری خود پس از صوم خرداد می‌نویسد:

سازمان ما از جمله سازمانهای سیاسی بود که این انتخابات را تحریم کرده

بدهند. ما مکرراً از مردم خواسته بودیم که از شرکت در بازی انتخاباتی خودداری کنند. روشن است که اکثریت قاطع رأی‌داران حق رأی توصیه‌ی ما را نادیده گرفتند. ولی آنچه را ما می‌خواستیم یا شرکت در انتخابات عملی ساخته‌اند. ما می‌خواستیم شما با تحریم انتخابات، امتزاف و عدم اعتمادتان را به رژیم حاکم بیان کنید. شما با شرکت بسی سابقه‌تان در انتخابات همین کار را با چنان صراحتی انجام داده‌اید که احتمالاً در کمتر تجربه‌ی امکان‌پذیر بود مهم بیان اعتراض بود. نه بیان آن طریق تحریر. شما تحریر را کسار گذاشته‌اید تا اعتراضتان را هرچه رساتر بیان کنید. پس چه باک از این که شکلی را که ما از آن طرفداری می‌کردیم کسار گذاشته‌اید. در کار خیر حاجت هیچ استغاره نیست.

جملات بالا به اندازه‌ی کافی گویا و مستغنی از شرح و تعلق هستند. راه کارگر از مردم خواسته است برای نشان دادن عدم اعتمادشان به نظام انتخابات با تحریم کنند و حالاً که علی‌رغم این توصیه، میلیونها نفر پای صندوقها آمده‌اند، تنوری پیرزبان راه کارگری می‌گویند که مردم گنه دعوت را اجابت کردند حال چه باک که به صورت آن پایبند نبودند؟ گویی آقایان قائل به ربط میان قالب و مضمون نیستند. چگونه می‌توان ادعا کرد که هم تحریم، مشروعیت نظام را زیر سؤال می‌برد و هم مشارکت فضالت؟ اگر قرار بود شرکت می‌سابقه‌ی مردم بیان رساتری برای اعتراضی باشد چرا راه کارگر قبل از دوم خرداد مردم را به شرکت فضالت تشویق نکرد؟ اگر این سیاسیون کارکشته به لوزم حرفهای خود پایبند باشند و تا تکلیف مختار مردم (یعنی شرکت فضالت) را رساتر از تکلیف خود (یعنی شرکت تلفی) تلقی کنند پس بهتر است دم دستگانه خود را جمع کرده، ادعای پیشناز را کنار گذاشته و لنگ لنگان به دنبال صفوف مردم بدهند. همین کلیفهای از سوی سازمان فضالتیان اکثریت به هم عینه ابراز می‌شود. مقاله‌نویس نشریه‌ی کار که این بار حرفهای خود را در نشریه‌ی راه آزادی می‌زند مدعی می‌شود:

مضمون و محتوای حرکت مردم و موضع اکثر نیروهای اپوزیسیون واحد بود که به دو گونه‌ی متضاد مجتلی شد... مردم برای به پیش رفتن چاره‌ای جز آنکه کردند نداشتند و اپوزیسیون هم گریزی از تحریم انتخابات نداشت... با مردم بودن همیشه و در هر زمان به معنای همگامی با آنان نیست، با تأکید بگویم، منابع نیروهای اپوزیسیون در نفس انتخابات و عدم شرکت در آن کاملاً درست بود.

این تنویرسین اکثریتی از خود نمی‌بردند که چطور مردم چاره‌ای جز آنچه کردند نداشتند؟ مگر مجموعه‌ی اپوزیسیون راه روشن و آشکار تحریم را

در مقابل مردم گذاشته بود و امکان عمل به این توصیه برای احاد مردم نبود؟ اپوزیسیون چپ‌گرا که نه می‌تواند رویه‌ی مردم را تخطئه کند و نه قادر است انتقاد از خود را به نهایت منطقی‌اش به پیش برد چاره‌ای ندارد جز آنکه یکی به نعل و یکی به میخ بزند و معضل‌ها مردم نبینند و آنها را درک نکنند؟ را هم برای خود و هم برای هواپلارانش پرتیج‌تر کند.

البته در این میان هستند نیروهایی که با واقع‌بینی بیشتری به فضای می‌نگرند و به نظر می‌رسد زلزله‌ی دوم خرداد توانسته باشد، تکانه‌هایی را در ذهنیت آنان نیز بیافریند که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

یابک امیرخسروی که مجادلات قلمی وی با کسانوری (مستوره در ضمیمه‌ی روزنامه‌ی اخلاعات) برای هبوطان ما شناخته شده است می‌نویسد:

غم‌انگیزترین وجه این رویداد عبارت از این است که اپوزیسیون در کلیت خود، از چپ و راست و ملی، چه طرفدار منشی سالم‌امیز و چه قهر و سرگونگی، جز منشی باقی و بسی تفاوتی نقش در آن نداشتند. علی‌رغم آن همه اعلامیه و پیام تحریر و عدم شرکت در انتخابات که با شرح و تفصیل از رادیوهای پرتشوئندی فارسی‌زبان خارجی به گوش مردم ایران رسانده شد، حتی اگر کل آرای باطله (۳۳۰ هزار) را به حساب اپوزیسیون بگذاریم، یک درصد نمی‌شود این واقعیت که بیش از ۶۰ درصد تأخیرین رای با شور و هیجان به سوی صندوقها شتافتند. حداقل این معنا را می‌سازد که شعار تحریر و توصیه‌ی عدم شرکت در انتخابات سختی یا واقعیت سیاسی و روان‌شناختی جامعه‌ی ایران نداشت. به عبارت دیگر اپوزیسیون اعتبار چندانی در میان مردم ندارد یا نادرستی شعار و سیاست ما را می‌سازد. به نظر من شعار تحریم یا عدم شرکت در انتخابات، خطای بزرگ سیاسی اپوزیسیون و بزواک بیگانگی ما با واقعیت کشور بود.

امیر معینی از کارهای اکثریت هم معترف است:

همه‌ی ما، چه آنها که خواهان شرکت بودند و چه برعکس، در زمینه‌ی ارزیابی گسترده‌ی شرکت مردم و چگونگی رای آنها دچار پنداشتهای بسیار دور از واقعیت بودیم. ما باید مشترکاً همانندیشی کنیم و علت اشتباهات خودمان را در این زمینه بارشناسیم. پیش از انقلاب، در استانه‌ی انقلاب تا امروز ما این اشتباه را دربراه‌ی چگونگی کنیم و پاکش مردم و ملت خودمان تکرار می‌کنیم چرا؟ آیا دلیل اصلی آن نیست که ما پدیده‌ی روشنفکر و چه، هنوز بیش از آن از مردم جدا هستیم که از روشناسی و حرکت‌های آن بتوانیم ارزیابی به دست بدهیم؟ چگونه می‌توان این شکاف همه‌سویه را کم کرد؟

یکی دیگر از کارهای این سازمان هم چنین می‌نویسد:

رویدادهای نامنتظر غالباً وقتی پیش می‌آید که ما به هر دلیل نتوانستیم این پدیده‌ی را روند را بر زمینه‌ی واقعی‌اش مورد مطالعه، ارزیابی یا تئوری قرار دهیم. این ناتوانی در اپوزیسیون خارج کشور بویژه چشمگیری است. یک علت اساسی این است که در خارج کشور ما سازمانها و فعالین سیاسی، از دور دستی بر آتش داریم، این دوری و جدانشدگی مان از مردم و جامعه، باعث و پاشی ذهنی گریزایی است که ما عموماً بدان غرض‌تاریف و به همین علت نیز غالباً در برابر واقعیت رویدادهای کشور، خود را در حالتی غافلانگیزانه و نامنتظر بازمی‌یابیم.

یکی دیگر از کارهای چپ، علی‌گشتگر است که با اعتجاب و تحسین به فروتنی مردم می‌نگرد و دربراه‌ی آن می‌نویسد:

ما در این حرکت اعتراضی مردم به وضوح دیدیم که اپوزیسیون نه از سطح شعور و مبارزه‌ی مردم با خبر است و نه شرایط را درک کرده است... از جمله خود نگارنده... برای نمونه اکثر سازمانهای اپوزیسیون نه تنها انتخابات با تحریم کردند بلکه از مردم نیز خواسته‌اند که در انتخابات شرکت نکنند. اما مردم همچو اعتنایی به این گونه فراخوانها نکردند. حالا باید دید کلاویک از جریاناتی که فرافخوان تحریم داده بودند تا به این حد ترمش و واقع‌بینی سیاسی دارند که در ارزیابی‌های پیشین خود تجدید نظر کنند و تحلیل کم و بیش درستی از آنچه رخ داده ارائه کنند.

مناقضانه‌ی علی‌رغم بعضی رگه‌های واقع‌گرایانه در سطحی این دسته از نیروهای سیاسی، درس‌آموزی چندانی به چشم نمی‌خورد. آنها نمی‌خواهند و یا نمی‌توانند فرایند انتقاد از خود را کامل کنند و همچنان مسیر قابل‌هی گشایش ناشی از انتقاد مشی جدا از مردم هستند.

گاهی که یکی از آنان درصدد شکستن پوسته‌ی توهمات رسوب کرده (بر اثر استعمار فرهنگ‌نشین) برمی‌آید، بلافاصله از سوی دیگران تخطئه شده و از ناحیه‌ی نیروهای که هر نوع تحول سالم‌امیز را برابر نابودی خود می‌پندارند متکوب و سرکوب می‌شود به عنوان خاتمه‌ی مقاله و در جهت سرکوب کردن مدعای بالا خوب است نگاه به ارزیابی فرخ نگیندار از کارهای باسابقه‌ی این طیف بیندازیم:

ارزیابی من این است که همه‌ی نیروهای اپوزیسیون، تأکیر شده و یا خواهند شد که درک کنند فضای عمومی سیاست در ایران رویدادهای آتی و نه صرفاً در کوتاه‌مدت، تابع تغییرات در تناسب ساختاری متعادل نیروها در نظام جمهوری اسلامی خواهد بود و نه تابع تناسب قیامیان نیروهای اپوزیسیون و نیروهای نظام.

من نظر من مسلم است که نیروهای که سیاست خود را در رویدادهای آتی بر پایه‌ی مقابله با کل نیروهای درون جمهوری اسلامی تنظیم میکنند تیرحاجی که خیال می‌کنند در این روزها

فضای سیاست در کشور می تواند تحت تأثیر مسائلی همچون طیفهای تشکیل دهنده جمهوری اسلامی یا مخالفت قرار گیرد. نیروهای هستند که روز به روز سیاستان برای مردم غیرقابل درکتر خواهد شد گرانگه هر نوع مبارزه را در راه دموکراسی برای ایران در کمترین شکل آن هنوز روی محور رژیم آیزنهاین قرار نگرفته است. مرکز ثقل روی محوری است که یک سوی آن مدافعان ولایت مطلقه و در سوی دیگر مستفان ترویج آن قرار گرفته اند.

ما تنها قسمت اخیر نظریات آقای نگهبان را تصحیح می کنیم و می گویم همه نیروهای تریون نظام نیروهای درون نظام جمهوری اسلامی به اصل ولایت مطلقه یا عنوان یکی از اصول لاتین تریون (اساس) معتقدند و اختلاف آنها (که در موارد بسیار هم جدی است) بر سر فرآیندهای گوناگونی است که از این اصل وجود دارد.

از نظر ما هم گرانگه هر نوع مبارزه در راه تحقق مردمسالاری و اصل جمهوریت نظام روی محور تعادل نیروهای درون نظام جمهوری اسلامی است و نه تابع تناسب قوا میان نیروهای آیزنهاین و نیروهای نظام.

ما در اوایل همین مقاله دیدیم که آیزنهاین برانداز تا چه حد صداقت دارد و تا چه حد به دموکراسی بها می دهد. منافقینی که خود را تنها آلت تألیف دموکراتیک نظام می خوانند در کف حمایت دشمنان ایران ارتش آزادیکه و رئیس جمهور و پارلمان خودخوانده را علم کرده و با انگار همه ولایات آرای ماخوذه دوم خرداد را ۶۱۵ میلیون رأی (آن هم به سازمان ملی دلانند، چگونه می توانست در خدمت دموکراسی قرار گیرند؟ آیا رضا پهلوی که به عنوان وارث تاج و تخت با اساس جمهوریت و مردم سالاری مخالف است و هنوز به حمایت انقلاب اسلامی اعتراف نکرده و جز معدودی یوزم را هیچ پایگاهی ندارد، می توانست گرانگه مبارزه در راه دموکراسی باشد؟ آیا کسانی که مالیخولیای مهنری دارند و آرای دوم خرداد را با سخاوت هرچه تمامتر به کیسه ی پرفروش خود می ریزند لایق آن را دارند که خشتی پر خشت بنای دموکراسی بگذارند؟

نظام جمهوری اسلامی از برخی چیزها محروم بوده است از جمله از نعمت برخورداری از یک آیزنهاین فقیه و دموکرات و با انصاف از این رو ما نیز بر این باوریم که فضای عمومی سیاست ایران در روندهای آتی [و از جمله روند مردم سالاری] تابع تغییرات در تناسب ساختاری تعادل نیروها در نظام جمهوری اسلامی خواهد بود و نه تابع تناسب قوا میان نیروهای آیزنهاین نیروهای نظام.

یالوشتها:

۱. عصر ما، شماره ۸۲، ۱۴/۱۳۶۶.

۲. نکته قابل توجه آنکه تمام تبلیغات سویی که از سوی رقبای انحصار طلب آقای خاتمی در جریان دوم خرداد صورت گرفت و با نظریه های نابهاجه برای تخریب ایشان پای گروهکهای آیزنهاین و به وسط کشیدند، اکنون دستمایه همین گروهکها شده تا حماسه ای ملی دوم خرداد را به نام خود به ثبت برسانند و ستاروبوهای ساخته و پرداخته ی دوستان نادان را تکمیل کنند.

رهبری فرهمند و

پذیرش پیروان

رهیافتی جامعه شناسانه

به رهبری در انقلاب

اسلامی

رهبری انقلابی امام به یک معنا الهامی مرجعیت تقلید ایشان بوده اما این که نتیجه بگیریم که مشروعیت سنتی امام که ناشی از مرجعیت شان می باشد همان هست که عیناً منجول به رهبری انقلابی شده است به تمامه قابل قبول نیست.

اشاره کردم که در زمان انقلاب افرادی بودند که محم و مجذوب امام بودند و فرمان او را می بردند و به خاطر او جانفشانی می کردند بدون این که الزاماً مقلد ایشان باشند و یا حتا اعتقادات دینی محکمی هم نداشته باشند. عناصر زیادی بودند که به لحاظ دینی تا حدودی لاپهالی بودند، اما در مقطع انقلاب واقعا فقای امام بودند. پس از انقلاب نیز در نهضت های ازادیکش که خود الهامه دهنده و تداومبخش پیام امام می مانند در لبنان و جاهای دیگر بودند کسانی که مرجع تقلیدشان افراد دیگری بود.

○ صرف نظر از شهرهای مثل تهران که در کنار مسأله مرجعیت، مردم واجد یک نوع گامی سیاسی بودند، در روستاهای ما، در زمان انقلاب اگر از کسی می پرسیدند چرا فلان کار را می کنید؟ می گفت: مرجع تقلید گفته. حالا ممکن است همین فرد مقلد امام نبوده باشد و این نشان دهنده اقتدار مرجعیت بود.

● ببینید نهاد مرجعیت انقلابی نبود در زمان انقلاب، ما مقلدان مرحوم خوبی را هم داشتیم.

○ ولی می توانست باشد، خود مرحوم آیت الله بروجردی هم اگر حرکتی انجام می داد، قطعاً مردم حمایت می کردند. ولی خوب از این قابلیت استفاده نکرد، گرچه بالقوه وجود داشت.

● این به لحاظ علمی قابل تصور نیست که بگوئیم آیا این امکان وجود داشت یا خیر، در سال ۱۳۳۲ امام همان امام بود و مقلدان هم همان مقلدان، ولی نهفت به ثمر نرسید و سال ۱۳۵۷ به ثمر رسید. حتماً در این فاصله یک تحولاتی اتفاق افتاده است. این را بایست در زمینه های اجتماعی جست و جو کرد.

○ جنابعالی نقش باز تفسیرکنندگی حضرت امام را در چارچوب تئوری تفسیر رهبری کاریزماتیک چگونه ارزیابی می کنید؟ ویر وقتی بحث از رهبری کاریزماتیک می کند، بیشتر در مورد «لوتر» و «کالون» به کار می برد و منظورش از باز تفسیری است که اینها را کاتولیسیم کردند. آیا این وجه از بحث ویر را

می توان تطبیق داد بر امام و استدلال کرد که امام هم تفسیر نویسی از شیعه ارائه داد که زمینه را برای انقلاب فراهم کرد یا نه و در آن صورت، قائل شویم که تا قبل از آن مفاهیم شیعی مفاهیمی بودند که قابلیت بسیج توده ای نداشتند و امام این کار را کرد.

● من نمی خواهم بگویم که مکتب تشیع این ویژگی را داشته، اما اقراقتهای رایجی که از تشیع در زمان امام وجود داشت نوعاً میل به بی تحرکی و سکون را دامن می زدند.

خود امام بارها گفته اند که من وقتی در قم بودم، سیاسی بودن برای یک روحانی علامت خلاف شان و مروت بود و آدمی هر چند غیرسیاسی تو بود در دستگاه رسمی روحانیت مقرب تو بود یا تلقی رایجی که از مفهوم شهادت و عاشورا وجود داشت با تلقی ای که حضرت امام داشتند و باز تفسیری که داشتند تفاوت زیادی از مبرود مفهوم انتظار، شما ببینید تا حدود زیادی امام همت خودشان را مصروف این کرده بودند که با بعضی از این ولایتها مقابله بکنند؛ چیزی آنها ولایت را ابزاری کرده بودند برای حمایت از وض موجود و دستگاه پهلوی. در آثار استاد شهید مرتضی مطهری و در کارهای مرحوم شریعتی نیز تلاشهای از این قبیل را خیلی گسترده می بینیم. بدین ترتیب حضرت امام کوشیدند نهادها و عناصری که در تشیع رایج و مستقر بود زنده و احیا کنند. ایشان به یک معنا، مجدد هم بودند، یعنی سعی کردند با بسیاری از تفسیرهای غلط، ولی رایج مقابله بکنند، فرآیندهای جدید از آنها پدیدند، برای این که سوخت آیدنولوژی را از راه به دست بیاورند.

○ قبل از آن هم نواب صفوی باز به تعبیری باز تفسیرکننده مفاهیم شیعی بود، حتا پیش از انقلاب مشروطه، گرچه برخی می گویند آیدنولوژی انقلاب مشروطه ناسیونالیسم و یا ناسیونال لیبرالیسم بوده ولی آن قوه ی بسیج کنندگی در بزرگوار آیت الله بهبهانی و آیت الله طباطبایی بوده که توانست مردم را بسیج کند. به طور کلی می توانیم بگوئیم که آنها نیز باز تفسیری از مفاهیم شیعی در آن زمان داشتند. حتا پیش از مشروطه، در نهفت سریداران نیز ما شاهد باز تفسیری از مفاهیم شیعه هستیم. اما این پرسش که باز تفسیر از چه زمانی شروع شد؟ من فکر می کنم این احتیاج به یک بحث تاریخی جدی داشته باشد که بورس کتب این نهضت های شیعی آیا از مفاهیم شیعه استفاده می کردند یا خیر؟ و اگر استفاده می کردند، پس این باز تفسیر خیلی قبل هم انجام شده بود و اگر نمی شده، پس چطور مردم را بسیج می کردند؟

● به قطعاً این حرف درست است. منتها این را هم اضافه بکنم که باز تفسیر یک طرف ماجراست و پذیرش این تفسیر توسط کشتگر اجتماعی، طرف دیگر آن. شعاً ببینید نداعوی امام به واسطه ی ویژگیهای شخصی و مرجعیت و سایر اشکال

یکه سالاری، ربانی سالاری و مردم سالاری^(۱)

مشروعیت که ایشان داشتند تا سوی توده‌ها پذیرفته شد، در حالی که باز تفسیر کسانی مثل مرحوم شریعتی بیشتر توسط نخبران خریده شد. شما اگر به الگوی نامگذاری اطفال در سالهای انقلاب نگاه کنید می‌بینید که بعضی از شخصیتها که در تاریخ شمع نداشتند، دیدگاه بسیار مطرح شده‌اند و مقبولیت پیدا کرده‌اند: ابوبکر، سید، مقداد، سلمان. ما بچه بودیم هیچ وقت همکلاسها یا همان این اسما را نداشتند، اما امروز شما در هر مدرسه‌ای که بروید می‌بینید که الگوی نامگذاری عوض شده است و عناصری از درون تاریخ بیرون آمدند و چهره‌هایی برجسته معانی دینی معانی در فرهنگ ما وجود داشته‌اند که استخراج و پالایش شده‌اند و رگه‌های ناپس‌ان را در مردم نظر قرار دادند و مردم هم آنها را پذیرفتند.

ما در آثار و ادبیات سرداران و دیگران چیزهای ناہی می‌بینیم، اما چشم طور شد که آنها در تاریخ ما محو شد و از بین رفت. آنها به منزله‌ی جرقه‌ای بودند در ذهن کسی که همه سبب نامناسب بودن بستر اجتماعی محو شده‌اند. ولی امام با زمانه خودش تطابق داشت و می‌توانست اینفلوئنس‌های را ارائه بکند که خریدار عمومی و توده‌ای پیدا کند.

○ ظاهراً از نظر شما بهتر است ابتدا چند نظریه در مورد رهبری انقلابی عنوان شود، بعد ابعاد گوناگون رهبری امام بر اساس هر یک از این نظریات در صورت مجزا مورد بحث قرار گیرد. آیا با این روش می‌توانیم به جمع بندی کلی از رهبری امام برسیم یا نه؟ و طرح مسأله به این شکل می‌تواند کمکی بکند به اینکه تبیین درستی در مورد رهبری حضرت امام انجام می‌گیرد یا نه؟ بهتر است به صورت یک کل بجای از این نظریات هم استفاده کنیم.

● من نمی‌خواهم بگویم این تئوریا که طرح شد همه با رهبری امام انطباق دارد در بین شخصیتها هم اشاره کردم که هر یک تا حدی می‌توانند مسأله را توضیح بدهند. این تئوریا که من از آنها صحبت کردم تئوریا عام هستند و اختصاص به رهبری امام ندارند. برای کلیسای رهای بخش و لوتر و کالین هم از همین تئوریا می‌توانیم استفاده بکنیم. اینها، فقط یک دیدگاه به پژوهشگر می‌دهند و ما تا رسیدن به یک تئوری ویژه در مورد رهبری امام خیلی فاصله داریم. منتها فکر می‌کنم باید از همین جاها شروع کرد یعنی پژوهشگر نخست باید ادبیات مربوطه را مرور بکند. آن وقت می‌تواند نسبت به این تئوریا دیدگاه نقادانه داشته باشد، بگوید که این تئوریا در کجاها جواب می‌دهند و در کجاها از پاسخگویی قاصر هستند.

پانوشته‌ها:

۱- ایران، شماره ۸۹۲، ۱۳۷۶/۱۲/۶.

همه طرفداران دیدگاه اول اتفاق نظر دارند که رابطه‌ی خیرگان و رهبری کشفی است. منتها این جای یک سوال پیش می‌آید: اگر در جلسه خیرگان، قول قوی و ضعیف وجود داشت، یعنی یک فراسویون اکثریتی گفتند شخص A رهبر باشد و فراسویون اقلیتی گفتند شخص B رهبر باشد، چه اتفاقی می‌افتد در این شرایط خیرگان تاگزیرند نوعی عقد را در داخل خود بپذیرند و قول مخالف با قول اکثریت را اعلام نکنند. یعنی در بین خود خیرگان هم باید مریاق وجود داشته باشد تا اختلاف بینه‌ها در بین مردم اختلاف و چنددستگی ایجاد نکنند. همان جمله‌ای را که نقل کردم، به یاد یاورین: «برهیز از تعارض بینه‌ها، با تعارض گزارش خیرگان، گذشته از بهره‌ی فقهی تهرمی حقوقی نیز خواهد داشت. زیرا بولبر قانون اساسی که مورد پذیرش اکثریت قاطع ملت مسلمان ایران می‌باشد، همگان تعهد متقابل کرده‌اند که حق حاکمیت خویش را در پیش رهبری نظام، فقط از طریق مجلس خیرگان اعلام کنند - پس تعهدی از مصادیق بارز او فوایا الهود است»^(۱) یعنی ناممیز چترمی گویند او فوایا الهود، در حالی که عهد هم جزو عقیده است. اصرار دارند که از لحاظ فقهی استفاده نشود تا از مباحث فراراد و عقد که جزو مصطلحات اصحاب قرار داد است، قدری فاصله بگیرند. آقای جوادی املی انامه دادند: «مژ موارد روش انده و پای به عهد و میثاق شرط خواهد بود. همان طور که همه‌ی قضاةان جامعه شرایط و همتای همدگر، قبل از فعلیت سمت ولایت بر یکی از آنان متساوی‌الاقفار و الاقدار بوده‌اند. لکن بعد از به فعلیت رسیدن یکی از آنها همگی جزوات او شده و در مسائل مهم مملکتی، غیر از مشورت و رعنامود فقهی و ارائه‌ی طریق و معاضدت فرهنگی و معاونت علمی و مساعدت علمی، کار دیگری به عنوان دخالت در ولایت و رهبری نداشته و ندارند»^(۲) یعنی همان طور که در بین مجتهدین و مراجع، اگر یکی از آنها به رهبری برگزیده شد، بقیه فقط باید تبعیت کنند، در خود خیرگان هم همین طور است.

گویى بین فقها که نواب معصوم هستند عقدی بسته شده که اگر یکی از آنها را خیرگان انتخاب کردند، بقیه تبعیت کنند و تزامم تعهد در خود خیرگان هم همین طور است. «بینه‌ها کارشاسان و اهل خبره نیز برابر تعهد و تعاهد متقابل امضا شده قبل از پذیرش شهادت عدلیه یا گزارش کارشاسانه‌ی گروهی خاص، با سایر بینه‌ها و سایر خیرگان، همتای یکدیگر بوده‌اند، لیکن بعد از پذیرش شهادت یا گزارش خیریه‌ای مشورت نمایندگان منتخب ملت هیچ مجالی برای شهادت یا

گزارش خیریه‌ای مخالفت نیست»^(۳) پس ایشان در این مورد تبعیت اقلیت خیرگان از اکثریت خیرگان را پذیرفته‌اند. در این ترتیب، کالین به این دیدگاه مجبورند برای حل مشکل، در چند جا عقد را بپذیرند. آنها فقط مفهوم عقد بین خیرگان و رهبری را نمی‌پذیرند.

یک دیدگاه دیگر هم که اکنون در حالت کمپون چنین است، ممکن است تأسیس شود مطابق این دیدگاه رابطه‌ی مردم و خیرگان را کشفی در نظر می‌گیرند ولی رابطه‌ی خیرگان و رهبری را عقدی می‌دانند به این معنا که ما مطابق روایات داریم: «العلماء ائمة الرسل» یا «فقها نواب عام امام معصوم هستند». بنابراین حاکمیت به سلسله و طبقه‌ای به نام فقها، را نه مردم داده شده است و اگر این فقها در جلسه‌ای و یا یک توفیق، کسی را از بین خودشان به حاکمیت برگزیدند، کاله از خودشان سلب اختیار حاکمیت در امور عامه کرده و آن را به دیگری منتقل کرده‌اند. اما مردم خیرگان را کشف می‌کنند یعنی رابطه‌ی خیرگان و مردم عقدی نیست. این دیدگاه نوعی استوکراسی روحانیت یا ربانی سالاری است. در کلیسای مسیحیت هم کاردیناها و اسقفهای اعظم و ابا، کلیسا دور هم جمع می‌شدند و از بین خودشان یک نفر را به عنوان پاپ انتخاب می‌کردند. این نوعی ربانی سالاری است که البته با یکه سالاری تفاوت دارد در یکه سالاری، رابطه‌ی عقدی بین خیرگان و رهبری منعقد نیست؛ رابطه آنها کشفی است. در ربانی سالاری، اصلاً خیرگان می‌توانند اصلاً رهبر انتخاب نکنند و به نحو جمعی، مثلاً به صورت یک کمیته‌ی مرکزی هشتاد و شش نفره نظام را اداره کنند، همچون احزاب سوسیالیستی و کمونیستی که یک دفتر سیاسی یا هیأت اجزایی دارند و جامعه‌ی اداره می‌کنند و اگر رهبری در بین آنها انتخاب نشد مشکل چندانی پیش نمی‌آید. البته در این احزاب هم یک نفر را به عنوان دبیر اول انتخاب می‌کنند.

ابتدا روحانیت را به عنوان یک حزب تمام می‌پذیریم و در درون روحانیت هم برای عداله‌ی حق رأی قائل می‌شویم تا کمیته‌ی مرکزی و دفتر سیاسی را تشکیل دهند و یک نفر هم دبیر اول خود این شیوه نوعی ربانی سالاری خواهد بود البته این دیدگاه فعلاً قائلی ندارد اما استعدای ندارد که قائلینی پیدا کند، بلکه طلیعه‌اش هم دیده می‌شود در همین مجله‌ی حکومت اسلامی، در فرمایشات بعضی از بزرگان، از جمله آقای جوادی املی، مطالبی نزدیک به این معنا آمده است.

پانوشته‌ها:

۱- ایران، شماره ۱۳۳۶، ۱۳۷۸/۱۱/۳.
۲- آیتالله جوادی املی، همان منبع.
۳- همان.
۴- همان.