

نقد
اقتصاد سیاسی

حکمرانی و تأسیس‌گرایی: تغییر نظام ریاستی به پارلمانی



فاطمه صادقی

نقد اقتصاد سیاسی

آبان‌ماه ۱۳۹۵

مردم در مقام قدرتِ مؤسس و قانون‌گذار چه تفاوتی با مردم در مقام رأی‌دهنده دارند؟^۱ حکمرانی چه‌گونه مردم را ابتدا به بدنه‌ی رأی‌دهنده فرومی‌کاهد و سپس همان‌ها را هم حذف می‌کند؟ سیاست‌تغییر نظام ریاستی به پارلمانی چه‌گونه شأنیت قانون اساسی را به عنوان تجلی اراده‌ی مردمی زایل می‌کند؟ تأسیس-گرایی (constitutionalism) چه‌طور می‌تواند بدیلی در برابر سیاست حاکمانه (sovereign politics) باشد و به سیاست غیرحاکمانه یا پساحاکمانه (post-sovereign politics) منجر شود؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که می‌کوشم پاسخ‌شان دهم. لازم به ذکر است که در این‌جا حاکمیت، حکمرانی و حکومت (sovereignty) معادل یکدیگر اما در تمایز با دولت (state) و حکومت (government) به کار رفته‌اند. در واقع حکمرانی و حکومت در این معنا از دولت به مراتب قدیمی‌ترند.

هم‌چنین در این‌جا عامدانه اصطلاح constitutionalism را به «تأسیس‌گرایی» ترجمه کرده‌ام. این واژه در زبان انگلیسی بار خاصی دارد و بر فرایندها و عناصر خاصی مبتنی است. از جمله معادل‌هایی که برای آن در زبان فارسی مطرح شده می‌توان به قانون‌گرایی، مشروطه‌خواهی، حکومت مشروطه، اصول مشروطه، و حکومت قانون اشاره کرد. اما در همه‌ی این تعابیر فقط بخشی از معنای این واژه انعکاس یافته است؛ بی‌آن‌که امر تأسیس که در لفظ constitution مستتر است، منعکس شده باشد. به تعبیر دیگر، این لفظ عمدتاً به عنوان یک اسم (قانون، مشروطه، و غیره) ترجمه شده که ایستا است؛ نه به صورت یک فعل (تأسیس، تشکیل) که سیال است و حرکت را به ذهن متبادر می‌کند. دلیل این امر، به نظر من، بیش از هر چیز، به ذهنیت غالب سیاسی در ایران بازمی‌گردد که نه تنها هر نوع امکان تأسیس بیرون از حاکمیت را منتفی کرده، بلکه اساساً بر ایستایی و سکون سیاست دلالت دارد. اما در این‌جا تأسیس‌گرایی را به عنوان معادل این واژه به کار برده‌ام که نه تنها، به نظر من، معادل درست‌تری است، بلکه به تأسیس و اهمیت آن در مقام جوهر سیاست پساحاکمانه اشاره دارد.

در این مطلب استدلال خواهم کرد که تأسیس‌گرایی می‌تواند آغازی برای عبور از سیاست مبتنی بر حکمرانی باشد، اما با تشریح‌گرایی و نوع مدرن آن یعنی قانون‌گرایی (legalism) به کلی فرق دارد. زیرا قانون در وضعیت فعلی مقوم حکمرانی است. بنابراین این گلایه‌ی تاریخی که مردم ایران قانون‌گریزند و باید در آن‌ها اطاعت از قانون را نهادینه کرد، موضوعیت ندارد. تأسیس‌گرایی با این‌که به قانون اساسی نظر دارد،

^۱ از مهدی یوسفی سپاس‌گزارم که زحمت خواندن نسخه‌ی اول این نوشته را تقبل کرد و نکات مهمی را یادآور شد.

اما غایت آن نه قانون اساسی، قانون‌گرایی، یا تربیت مردم برای قانون‌مند شدن، بلکه نفی حکمرانی و قانون‌گرایی همراه با آن و، در عوض، احیای قدرت تأسیسی‌ای است که قانون اساسی مسبوق به آن است و در واقع قانون اساسی را قانون اساسی می‌کند. استدلال خواهیم کرد که باین‌که تأسیس‌گرایی در برخی عناصر با جمهوری‌خواهی و مشروطه‌خواهی ایرانی اشتراک دارد، اما از حیث هدف با آن‌ها متفاوت است. تأسیس-گرایی گرچه بر فرایند شکل‌گیری قانون اساسی به عنوان مهم‌ترین اقدام تأسیسی مردم تأکید دارد، غایت آن نه تدوین یک سند به نام قانون اساسی بلکه احیای مردم و کنش جمعی‌شان در مقام قدرت تأسیسی در هر نوع فرایند سیاسی به‌ویژه تدوین و تغییر قانون اساسی است. پیش از ورود به بحث اصلی نیز ذکر دو مقدمه را لازم می‌دانم.

مقدمه‌ی اول: حاکمیت و مردم

حکمرانی بر «حکم می‌کنم» استوار است؛ خواه به خدا منتسب شود یا از سوی انسان‌ها صادر شود. اما این حکم به معنای داوری نیست. برای ایضاح تفاوت میان این دو، این جمله را در نظر بگیرید: «حُکم فقط از آن خدا است.» این جمله، که بنا بر اقوال، شعار خوارج در جنگ صفین بود، در واقع تکرار یک آیه‌ی قرآنی بود. منظور خوارج این بود که حُکْمیت باطل است، زیرا انسان مصون از خطا نیست و در مقامی نیست که بین حق و باطل حکم کند. به نظر آن‌ها، حُکم یا داوری میان حق و باطل به معنای غصب جایگاهی بود که تنها به خداوند تعلق داشت. اما منظورشان به‌هیچ‌رو این نبود که حاکمیت هم از آن خدا است.

باین‌که حُکم و حاکمیت از یک ریشه‌اند، اما انتساب حاکمیت و حکمرانی به خداوند در صدر اسلام به‌هیچ‌رو موضوعیت نداشت و مضمونی متأخرتر است. در سراسر قرآن نیز «حُکم» در معنای داوری به کار رفته است نه حکمرانی. احتمال دارد مسلمانان ایده‌ی حکمرانی و حاکمیت را از سایر فرهنگ‌های موجود در منطقه به‌ویژه حقوق رومی اخذ کرده باشند.^۲ علی‌الرازیق با تبارشناسی حُکم و حکومت نشان داده که، در صدر اسلام، حکم در معنای داوری مسلمانان در بین خودشان رواج داشته، اما سخنی از حاکمیت، حکومت،

^۲ باین‌که این مفهوم ریشه در حقوق رومی دارد، اما تا پیش از قرن‌های ۱۵ و ۱۶ چندان شناخته شده نبود و تنها پس از آن به‌طور وسیع به اندیشه‌ی سیاسی راه یافت.

حکمرانی، پادشاهی و اقتدار سلطانی در بین نبوده است. به تعبیر او، «اقتداری که پیامبر بر مردمش اعمال می‌کند، معنوی و منشأ آن ایمان دل است... [اما] اقتدار حاکم مادی است.»^۳ به نظر او، حکومت و حاکمیت در اسلام مشروعیت دینی و الهیاتی ندارد.

حق با عبدالرازق است که حاکمیت و حکومت در صدر اسلام ناشناخته بوده است. اما باید یادآور شد که واژه‌ی «امر» در صدر اسلام برای اشاره به اداری امور مسلمانان به کار می‌رفت و رئیس جامعه‌ی اسلامی هم «امیرالمؤمنین» خوانده می‌شد. برخی معتقدند «امیر» در اصل از «ایمپریوم» رومی (imperium) به معنای آمریت گرفته شده است. اگر این عقیده درست باشد، نشان‌گر تأثیرپذیری بسیاری از روندهای سیاسی مسلمانان از حقوق رومی است. در حقوق رومی ایمپریوم در اصل به معنای قدرت صلاح‌دید برای انجام اعمالی به نفع کل جامعه‌ی سیاسی (پولیتی) بوده است. بر اساس این نظریه، همه‌ی قدرت‌ها از مردم ناشی می‌شود و مردم منبع نهایی قدرت سیاسی هستند. اما به تدریج ایده‌ی دیگری شکل گرفت که بر اساس آن امپراتوران روم خصوصیت‌های را که ظاهراً متعلق و محدود به مردم بود، متعلق به خود اعلام کردند. از این رو قدرت سیاسی به تدریج مرتبط با امپراتور به عنوان منبع قانون و قانون زنده تلقی شد. این عصر از نظر زمانی مصادف است با ظهور اسلام و بعید نیست که این تحول تأثیر خود را بر روندهای اولیه‌ی اسلامی گذاشته باشد.

حتی اگر چنین باشد، اولاً از «امر» و «امیر» و ایمپریوم تا شکل‌گیری امپراتور به عنوان قانون زنده که نزدیکی زیادی به ایده‌ی حاکمیت دارد، اختلاف زمانی و مفهومی زیادی وجود دارد. ثانیاً، حتی همین مفهوم دلیلی بر آن نیست که یک ایده‌ی مشرکانه‌ی رومی را به عنوان یک اندیشه‌ی الهیاتی و اسلامی اصیل بپذیریم. کلمه‌ی حاکمیت دلالت بر برتری و تفوق نسبت به سایر آدمیان دارد.

مخلص کلام این که نمی‌توان به سادگی از حکم به حاکم و حکومت رسید. به نظر می‌رسد میان آن دو تناقضی ذاتی برقرار است، زیرا کسی که میانجی و داور است، منطقاً نمی‌تواند حاکم باشد. اما مسلمانان، با فاصله‌گیری از صدر اسلام، حکومت الهی و سپس حکومت انسانی را از حکم و حکمیت نتیجه گرفته‌اند. حتی اگر فرض یادشده را بپذیریم، یعنی قبول کنیم که ضرورت حکومت و حکمرانی از آن روست که حیات

^۳ علی عبدالرازق، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه‌ی امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا، صص ۱۴۳ و ۱۴۴.

اجتماعی حضور مرجعی برای داوری و صدور حکم میان مردم را می‌طلبد، مشکل دیگری پیدا می‌شود و آن این که بر این اساس نمی‌توان «حاکمیت فقه» یا «فقیه» (به نمایندگی از خدا) را نتیجه گرفت. زیرا اولاً فقها ضرورتاً داوران خوبی نیستند. از کجا معلوم است کسی که قوانین (شریعت) را می‌داند، داور خوبی هم باشد؟ ثانیاً اگر خود داور یک سر دعوا باشد، در آن صورت داوری‌اش حقانیت نخواهد داشت. قضاوت به معنای میانجی‌گری میان دو دعوی متقابل و تشخیص حق از باطل است. به تعبیر دیگر، حقانیت حکمی که صادر می‌شود، در صورتی مفروض است که دو طرف به حقانیت داور باور داشته باشند. اگر چنین نباشد، داوری موضوعیت نخواهد داشت. بنابراین فقیه نیز مثل هر انسان دیگری فقط در صورتی می‌تواند حکم خوبی باشد که از قدرت و مصالح و مطامع آن دور باشد. اما اگر چنین نباشد، پس دیگر داور خوبی نخواهد بود. نتیجه باز هم تناقض و تنافر ذاتی میان حکومت و حکم است.

از منظری الهیاتی، انتساب حکمرانی به خداوند نافی حکمت الوهی و در واقع منتسب کردن ضعفی بشری به خدا است. هم‌چنین این اندیشه نافی ایمان به مثابه مهم‌ترین آموزه‌ی ادیان ابراهیمی است که رابطه‌ی حاکمانه‌ی مبتنی بر فرمان و اطاعت را نفی می‌کند. نهایتاً این که این اندیشه امر قدسی را مضحمل می‌کند و برداشتی تمام‌عرفی را بر جای آن می‌نشاند. این اندیشه فقط در اندیشه‌ی سیاسی مدرن ممکن شده، اما از منظری الهیاتی به‌غایت مناقشه‌انگیز است.

بالین‌همه، امروز انتساب حاکمیت و حکمرانی به خداوند کاملاً بدیهی تلقی می‌شود؛ آن‌چنان بدیهی که به اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز راه یافته که در واقع به طرز شگفت‌آوری بدهت آن را برای تدوین‌کنندگان قانون اساسی به نمایش می‌گذارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم‌او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

همان‌طور که از این اصل پیداست، بالین‌که در قانون اساسی جمهوری اسلامی «حاکمیت مطلق» از آن خدا دانسته شده، اما تلویحاً بر این امر تأکید شده که انسان هم بر سرنوشت خویش حاکم است و کسی نمی‌تواند این حق را از انسان بگیرد. در واقع، در این سند نیز گرچه حاکمیت به خداوند منتسب شده، اما

حامل مضامین منفی است. به تعبیر دیگر، خودآگاه متن یک چیز می‌گوید و ناخودآگاه آن چیزی دیگر. ناخودآگاه متن نافی حکمرانی و نسبت به روان‌شناسی اقتدار که متمایل به سرکوب و حذف است، هشیار است.

اما قانون اساسی، در کل، دید منفی به حاکمیت ندارد، بلکه برخی از حاکمیت‌ها را مشروع و برخی دیگر را نامشروع می‌داند. از جمله، بنا بر این سند، حاکمیت ملی و حکومت اسلامی مشروع است و حکومت نظامی و حکومت طاغوت نیز نامشروع.

باین که حکومت در بنیاد امری زائد و غیرعقلانی و درواقع به‌غایت روان‌شناختی به نظر می‌رسد اما، به محض تأسیس، وضعیتی را ایجاد می‌کند که در آن فقدان حکومت غیرعقلانی می‌نماید. در این حالت، یا حکومت هست یا هرج و مرج و آشفتگی. وجود حاکم و حکومت به معنای ثبات نسبی همراه با تغلب (و تقلب) بوده است، اما فقدان و براندازی آن به هرج و مرج و آشفتگی و ویرانی تمام‌عیار انجامیده است. دوقطبی حکومت - هرج و مرج، تخیل درباره‌ی چیزی دیگر را ناممکن می‌کند. حکمرانی، با استقرار خود، این رویه را جا می‌اندازد که تنها با وجود یک حاکم است که آرامش و امنیت برقرار خواهد بود.

برآمدن دولت مدرن در ایران باعث شد تا حکمرانی پیشامدرن که در آن شاه در حکم سایه‌ی خدا بر زمین بود، جای خود را به حکومت‌مندی بدهد که درواقع نوع مدرن حکمرانی بود. اما حکومت‌مندی به معنای پایان حکمرانی نبود، بلکه به معنای آن بود که اکنون حکومت قادر است از رهگذر سازوکارهای تکنولوژیک، آدم‌هایی سربراه و مطیع بسازد تا زمینه‌ی هر نوع اعتراض و شورش بر ضد حاکم و حکومت یک‌سره رخت بر بندد و حکمرانی جاودانه شود؛ هرچند هرگز به آن تمامیت دست نیافته است.

حکمرانی مدرن در ایران با حمایت بخش‌های گسترده‌ای از مردمی شکل گرفت که پس از دوره‌ای از هرج و مرج و ناامنی ناشی از انقلاب مشروطه و روندهای پس از آن خواهان امنیت بودند. با فراگیر شدن هرج و مرج، احساس نیاز به قدرت قاهره‌ای که امنیت را به‌زور برقرار کند، از نو سربرآورد. حاکمیت مدرن با کودتای نظامی ۱۲۹۹ سوم اسفند و «من حکم می‌کنم» رضاشاه آغاز شد که درواقع آغازگر دوره‌ی مداخله‌ی تمام‌عیار حکومت در همه‌ی حوزه‌های زندگی بود. در یکی از این اعلامیه‌ها آمده است:

«حکم می‌کنم: تمام اهالی شهر تهران باید ساکت و مطیع احکام نظامی باشند. حکومت نظامی در شهر برقرار و از ساعت هشت بعدازظهر غیر از افراد نظامی و پلیس مأمور انتظامات شهر کسی نباید در معابر عبور نماید. کسانی که از طرف قوای نظامی و پلیس مظنون به مخل آسایش و انتظامات واقع شوند، فوراً جلب و مجازات سخت خواهند شد. تمام روزنامه‌جات، اوراق مطبوعه تا موقع تشکیل دولت به کلی موقوف و بر حسب حکم و اجازه که بعد داده خواهد شد، باید منتشر شوند. اجتماعات در منازل و نقاط مختلفه به کلی موقوف، در معابر هم اگر بیش از سه نفر گرد هم باشند با قوه‌ی قهریه متفرق خواهند شد. در تمام مغازه‌های شراب‌فروشی و عرق‌فروشی، تیاتر و سینما فوتوگراف‌ها و کلوپ‌های قمار باید بسته شود و هر مست دیده شود به محکمه‌ی نظامی جلب خواهد شد. تا زمان تشکیل دولت تمام ادارات و دوائر دولتی غیر از اداره‌ی ارزاق تعطیل خواهند بود. پست‌خانه و تلگراف‌خانه و تلفون‌خانه هم مطیع این حکم خواهند بود. کسانی که در اطاعت از مواد فوق خودداری نمایند به محکمه‌ی نظامی جلب و به سخت‌ترین مجازات‌ها خواهند رسید.»^۴

البته حاکمیت مدرن همواره تا به این میزان جنبه‌ی شخصی نداشته است، اما به سبب برخورداری از تکنولوژی عموماً از حکمرانی پیشامدرن به مراتب خطیرتر است. حکمرانی مدرن می‌تواند به موجودیتی غیرشخصی به نام قانون محول شود و بیش‌تر شکل حاکمیت قانون را به خود بگیرد.

حکمرانی مدرن غالباً به یک یا دو هویت متقابل (برای مثال «انقلابی» در برابر «ضدانقلابی») یا دو هویت متفاوت (برای مثال «مردم» در برابر «ملت») وابسته است، زیرا تنها در این صورت است که می‌توان حاکم را نماد محکوم دانست. ملت مردمی یک پارچه شده‌اند که شکاف‌های طبقاتی و جنسیتی و تنوعات قومیتی، مذهبی، زبانی، زیستی، و نژادی آن‌ها از بین می‌رود و به رسمیت شناخته نمی‌شود. تحمیل یک هویت واحد بر اساس زبان واحد، نژاد واحد، جنسیت‌های تعریف‌شده، و مذهب واحد فقط در این صورت امکان‌پذیر است. ژان بُدن در مقام نخستین و مهم‌ترین نظریه‌پرداز مهم حاکمیت مدرن، آن را سنگ مرمری

^۴ محمدقلی مجد، از قاجار به پهلوی ۱۳۰۹-۱۲۹۸ بر اساس اسناد وزارت خارجه آمریکا، ترجمه‌ی علی‌اکبر رنجبر کرمانی و مصطفی امیری (تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۹).

یک پارچه تلقی می‌کرد که ترکی در آن به بی‌ارزش شدنش می‌انجامید. به تعبیر دیگر، حاکمیت فقط از آن رو امکان‌پذیر است که مردم در مقام یک بدنه‌ی واحد تعریف شوند. در این صورت، حاکم هم‌چون سر برای این تنه عمل می‌کند. طبعاً نمی‌توان تنی تکه‌تکه را برای یک سر واحد متصور شد. البته تمایل حاکمیت به ایجاد هویت یک‌پارچه فقط مختص حاکمیت مدرن نیست، بلکه در اصل از حاکمیت پیشامدرن ریشه می‌گیرد. در سیاست و اندیشه‌ی سیاسی ایران، به‌طور سنتی، پرسش از کیستی برجسته و پررنگ بوده است، مثلاً در تأکیداتی از این دست که ما مسلمان هستیم، شرقی هستیم، ایرانی هستیم، ایران‌شهری هستیم و جز این‌ها. این تلقی از سیاست بیش‌تر به کار ایجاد تفاوت و مرزبندی میان دوست و دشمن منجر می‌شود.

مقدمه‌ی دوم: مردم پیش و پس از حاکمیت

مسأله‌ی قدرتِ مؤسس برای حاکمیت‌ها کلیدی است. چون طبعاً اطاعت از حاکم خودسر گرچه امری رایج است هیچ توجیه‌پذیر نیست. بنابراین مفروض است که حاکمیت باید بر مبانی‌ای استوار باشد که اطاعت از آن موجه باشد. یکی از کارکردهای اصلی نظریه‌ی سیاسی عبارت است از توجیه ضرورت وجود حاکمیت.

برخی از مهم‌ترین پرسش‌ها در این زمینه از این قرارند: نسبت میان مردم و حکومت چیست؟ آیا مردم مؤسس‌اند یا تأسیس‌یافته و تأسیس‌شدنی؟ به تعبیر دیگر، آیا به واسطه‌ی یک قدرت بیرونی است که مردم می‌شوند یا، برعکس، همه‌ی قدرت‌ها از مردم ناشی می‌شود و به واسطه‌ی مردم است که حاکم حاکم می‌شود و حکومت تأسیس می‌یابد؟ نهایتاً این که آیا مردم پیش از حاکمیت با مردم پس از آن متفاوت‌اند؟

در تاریخ صدساله‌ی اخیر ایران عمدتاً با ابتنا بر این پاسخ که حاکمیت به واسطه‌ی مردم است که حاکمیت می‌شود و تأسیس می‌یابد، دو رویکرد وجود داشته است: یکی مشروطه‌خواهی و دیگری جمهوری‌خواهی. در هر دوی این رویکردها این پرسش که «چرا و تا کجا باید از حاکم و حاکمیت اطاعت کرد؟» محوریت داشته است؛ هرچند پاسخ‌ها متفاوت بوده است. مشروطه‌خواهی حاکمیت را متعلق قانون می‌بیند. یعنی حاکم و حکومت تا جایی مشروع‌اند که قانونی باشند. در این‌جا قانون مقدم و مؤسس حاکمیت

است. در جمهوری خواهی، مشروعیت جای خود را به مقبولیت می‌دهد. به تعبیر دیگر، حاکم و حکومت تا جایی مقبول‌اند که مردمی باشند و اکثریت آن‌ها را قبول کند و به آن‌ها رضایت دهد. در این‌جا جمهور مقدم بر حاکمیت و در واقع مؤسس آن است.

اما در هیچ‌یک از آن دو رویکرد و واقعه، اصل حاکمیت زیر سؤال نرفته است.

مشکل عمده‌ی این دو رویکرد این است که هر دوی آن‌ها بر نمایندگی به عنوان مهم‌ترین سازوکار حضور مردم در فرایندهای سیاسی نظر داشته‌اند. اما نمایندگی سبب می‌شود مردم پیش از حکومت با مردم پس از حکومت متفاوت باشند. در این رویکردها، مردم پس از حکومت عمدتاً به یک هویت انتزاعی ناموجود (ملت، کشور، امت، و ...) تبدیل می‌شوند که باید با تشکیل پارلمان، مجلس یا سایر نهادها حضور آن‌ها را تعریف، کنترل و کانالیزه کرد. مهم‌ترین توجیه برای نظام نمایندگی این بوده که نمی‌شود مردم به عنوان یک کل همه‌جا باشند. باید خرد و تجزیه شوند.

اما این رویکرد چندان موجه نمی‌نماید، زیرا درست است که مردم نمی‌توانند همگی در تقنین یا تأسیس حضور مستقیم داشته باشند، اما مشکل نمایندگی این است که با خرد کردن و تجزیه‌ی مردم نهایتاً اقتدار تأسیسی آن‌ها را از آن‌ها می‌ستاند. در نتیجه، در حالی که حاکمیت روزبه‌روز بیش‌تر تجمیع می‌شود، مردم روزبه‌روز بیش‌تر تجزیه و اتمیزه می‌شوند. حاصل آن که، نهایتاً با یک حاکمیت دوگانه روبه‌رو نیستیم، بلکه از یک سو با حاکمیت و از سوی دیگر با مردمی پراکنده و بلاراده مواجه‌ایم که حتی فاقد نمایندگی سیاسی‌اند. بنابراین مشکل سیاست در ایران یک‌سره در حاکمیت خلاصه نمی‌شود. بلکه در سیاست‌ها و رویکردهای جایگزین هم هست که نتوانسته‌اند حاکمیت را مهار کنند. معضل حاکمیت در این نکته نهفته است که تصور برتری و تفوق محدود و مشروط دشوار است.

نگاهی به وضعیت انتخابات به عنوان مجرای که نمایندگی را امکان‌پذیر می‌کند، نشان‌دهندی ضعف-های سیاست نمایندگی دست‌کم در ایران امروز است. امروز انتخابات (شاید تا حد ناچیزی به استثنای سطوح محلی مثل انتخابات شوراها) کارکرد نمایندگی را تقریباً به کلی از دست داده است. خلع ید هر چه بیش‌تر از مردم، از رهگذر نظارت استصوابی و انحلال نسبی انتخابات با تبدیل محتمل نظام ریاستی به پارلمانی و حذف و بی‌معنی کردن انتخابات با عدم برگزاری انتخابات شوراها در سال ۹۰ و شائبه‌ی قوی تقلب

و دست‌کاری در آرا که از سال ۸۴ به بعد بر شدت و دامنه‌ی آن افزوده شده و گل‌خانه‌ای کردن انتخابات با ایجاد فضای کاذب انتخاباتی مبتنی بر دوقطبی‌های مصنوعی و بستن فضا بلافاصله پس از رأی‌گیری و تجملی‌کردن انتخابات با حذف روزافزون طبقات فرودست از انتخابات و سازوکارهای انتخاباتی و انعقاد قرارداد اقتدارگرا میان حکومت و برخی از طبقات گزینش‌شده و جز آن‌ها، باعث شده‌اند انتخابات و روندهای انتخاباتی نه از مظاهر مشروطیت یا جمهوریت بلکه مظهر سیاست حاکمانه محسوب شوند.

نظام نمایندگی قدرت مؤسس را به بدنه‌ی رأی‌دهنده فرومی‌کاهد، بی‌آن‌که به این تناقض بیندیشد که چه‌طور می‌شود همان مردمی که قانون را قانون می‌کنند به بدنه‌ی رأی‌دهنده‌ی نه‌چندان اثرگذار فروکاسته می‌شوند که در نهایت تحت انقیاد اراده‌ی حاکمانه قرار می‌گیرند. مشروطه‌خواهی می‌خواهد حاکم مشروط به قانون باشد، اما مشخص نیست که چه کسی باید حاکم را مقید به قانون کند. جمهوری‌خواهی می‌خواهد مردم حاکم باشند، اما در این رویکرد نیز مردم به حاکمانی تبدیل می‌شوند که در نهایت قادر به اعمال حاکمیت خود نیستند.

بنابراین باین‌که مسأله در دو رویکرد مشروطه‌خواه و جمهوری‌خواه بر سر مشروعیت و مقبولیت حکومت است، اما نتیجه یکی است. مشروطه‌خواهی گرفتار این تناقض است که بنا دارد آن‌چه را که از اساس نامشروط است - یعنی حکومت - مشروط و مقید کند اما نمی‌تواند برای معضل روان‌شناختی حاکمیت چاره‌ای بیندیشد. مشکل جمهوری‌خواهی ایرانی هم این است که در آن کنش جمعی مآلاً به هویت جمعی تقلیل می‌یابد. جمهور و واجد تنوع و شکاف است، اما ذاتاً نامشروط و نامقید است. نمی‌توان جمهور را از پیش مقید به هویتی خاص (از جمله هویت دینی) کرد. به همین قیاس، تعبیر «جمهوری‌بودن حکومت» که در اصل ۱۷۷ قانون اساسی فعلی آمده، متناقض است.

درواقع مشکل مشروطه‌خواهی و جمهوری‌خواهی ایرانی (و نیز حاکمیت دوگانه) در تلقی از حاکمیت و چرخش به سمت آن است. به عبارت دیگر، چه از مشروطه‌خواهی آغاز کنیم و چه از جمهوری‌خواهی، تا زمانی که غایت همانا حکومت و حکمرانی باشد، مردم در مقام اقتدار مؤسس به‌تمامی انکار می‌شوند. این‌جاست که مجدداً معضل حاکمیت بروز می‌کند. چرخه‌ی معیوبی که از حکمرانی آغاز و به فروپاشی و بی‌ثباتی و هرج و مرج و بالعکس منجر می‌شود، در این دو رویکرد پاسخی نیافته است.

البته موضع سومی هم در قبال نسبت حاکمیت و مردم وجود دارد که نه تنها جمهوریت و مشروطیت را انکار می‌کند بلکه بر این باور است که اساساً به واسطه‌ی حاکم است که مردم می‌شوند و بنابراین حاکم، به لحاظ ماهوی، بر مردم تقدم دارد. بنابراین، حکم حاکم را در هر حال مطاع می‌داند. این‌جا خود حاکم است که نه تنها به خود بلکه به مردم نیز مشروعیت می‌دهد. در واقع، بر اساس این موضع، با گذار از حاکمیت سنتی به مدرن، حاکمیت عرفی می‌شود، اما موضوعیت آن از بین نمی‌رود. یعنی جای خدا را حاکم زمینی می‌گیرد. باین‌که این موضع کم‌تر به زبان می‌آید، اما در واقع اصل اساسی حاکم بر سیاست ایران است که در همه‌ی امور از جمله در تفسیر از قانون اساسی جاری است.

اشکالات این رویکرد کم نیستند، از جمله انتساب حاکمیت به خداوند و سپس تفویض آن به نماینده‌ی زمینی او. در جوامع اسلامی، به‌ویژه شیعه، این اندیشه مشروعیت‌بخش تغلب و خودکامگی بوده اما، هم‌چنان که گذشت، این انتساب از نظر الهیاتی به‌شدت مناقشه‌برانگیز است. در عین حال، این رویکرد مشخص نمی‌کند که چه‌طور امکان دارد که جامه‌ی حاکمیت الهی به قامت یک موجود زمینی دوخته شود.

هم‌چنین این موضع هیچ‌قدر نیست به این پرسش پاسخ گوید که اگر مردم در مقام قدرت انقلابی مؤسس (مثلاً در ۵۷) در کار نبودند، برپایی «حکومت اسلامی» چه‌طور ممکن بود. در واقع، در این رویکرد، جای مقدم و تالی عوض می‌شود و به‌جای این که کنش مردمی مقدم بر تشکیل حکومت در نظر گرفته شود، پسینی تلقی می‌شود. البته این رویکرد، بیش از هر چیز، به ماندگاری خود در قدرت می‌اندیشد؛ به نحوی که در این مسیر بسیاری از حوادث تاریخی را قلب کرده و روندها را معکوس جلوه می‌دهد.

قانون اساسی: مردم مؤسس یا بدنه‌ی رأی‌دهنده؟

قانون اساسی مهم‌ترین مظهر تجلی تأسیس‌گرایی و مردم در مقام مؤسس است. اما امروزه وضع به نحوی است که از یک سو صحبت از قانون اساسی انگار جرم است و، از سوی دیگر، ظاهراً قرار بر این است که قانون اساسی در راستای مسلوب‌الید کردن هر چه بیش‌تر مردم از حکومت تغییر کند.

همچنین قانون اساسی فعلی نه تنها شأن خود در مقام قانون اساسی را تا حد زیادی از دست داده است، بلکه به کلی نقش مردم در مقام قدرت مؤسس را به صفر رسانده است. این روند تا حدی در قانون اساسی اول جمهوری اسلامی وجود داشت، اما با شکل‌گیری رویه‌ی بازنگری و روندهای پس از آن تشدید شد. نخستین بازنگری قانون اساسی با نامه‌ی رهبر وقت جمهوری اسلامی به رئیس‌جمهور وقت رقم خورد که در آن آمده است:

«بسم‌الله الرحمن الرحيم

جناب حجت‌الاسلام آقای خامنه‌ای ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران دامت افاضاته از آن‌جاکه پس از کسب ده سال تجربه‌ی عینی و عملی از اداره‌ی کشور، اکثر مسئولین و دست‌اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده‌اند که قانون اساسی باین‌که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جوّ ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کم‌تر به آن توجه شده است، ولی خوش‌بختانه مسأله‌ی متمیم قانون اساسی پس از یکی دو سال نیز مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر جامعه اسلامی و انقلابی ماست و چه‌بسا تأخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد. و من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت‌ها قبل در فکر حل آن بوده‌ام که جنگ و مسائل دیگر مانع از انجام آن می‌گردید. اکنون که به یاری خداوند بزرگ و دعای خیر حضرت بقیه‌الله - روحی له الفداء - نظام اسلامی ایران راه سازندگی و رشد و تعالی همه‌جانبه‌ی خود را در پیش گرفته است، هیأتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نمودم که پس از بررسی و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می‌شود، تأیید آن را به آرای عمومی مردم شریف و عزیز ایران بگذارند.

الف) حضرات حجج‌الاسلام والمسلمین و آقایانی که برای این مهم در نظر گرفته‌ام:
۱- آقای مشکینی ۲- آقای طاهری خرم‌آبادی ۳- آقای مؤمن ۴- آقای هاشمی رفسنجانی ۵- آقای امینی ۶- آقای خامنه‌ای ۷- آقای موسوی (نخست‌وزیر) ۸- آقای حسن حبیبی ۹- آقای موسوی

اردبیلی ۱۰- آقای موسوی خوئینی ۱۱- آقای محمدی گیلانی ۱۲- آقای خزعلی ۱۳- آقای یزدی ۱۴- آقای امامی کاشانی ۱۵- آقای جنتی ۱۶- آقای مهدوی کنی ۱۷- آقای آذری قمی ۱۸- آقای توسلی ۱۹- آقای کروی، ۲۰- آقای عبدالله نوری که آقایان محترم از مجلس خبرگان و قوای مقننه و اجرائیه و قضایه و مجمع تشخیص مصلحت و افراد دیگر و نیز پنج نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس انتخاب شده‌اند.

ب) محدوده‌ی مسائل مورد بحث:

۱- رهبری ۲- تمرکز در مدیریت قوه‌ی مجریه ۳- تمرکز در مدیریت قوه‌ی قضایه ۴- تمرکز در مدیریت صداوسیما به صورتی که قوای سه‌گانه در آن نظارت داشته باشند ۵- تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی ۶- مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد ۷- راه بازنگری به قانون اساسی ۸- تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی.

ج) مدت برای این کار حداکثر دو ماه است.

توفیق حضرات آقایان را از خداوند متعال خواستارم. والسلام علیکم و رحمہ‌الله و برکاتہ.

۶۸/۲/۴

روح‌الله الموسوی الخمینی^۵

این شورا، پس از تشکیل، اصولی از قانون اساسی را مطابق منویات رهبر تغییر داده و آن را در سال ۱۳۶۸ به همه‌پرسی گذاشت. اما این همه‌پرسی^۵ غیرقانونی بود، زیرا بر اساس قانون اساسی سال ۵۸، همه‌پرسی می‌بایست به تصویب دوسوم نمایندگان مجلس می‌رسید که نرسید.

این نحوه‌ی بازنگری مشکل‌ساز بود. از جمله این که مشخص نبود بر اساس چه ضابطه‌ای افراد انتخاب شدند. چرا اکثر آن‌ها معمم بودند؟ چرا زنان در این شورا حضور نداشتند؟ چرا اقلیت‌های مذهبی حاضر نبودند؟ چرا نمایندگان اصناف، گروه‌های سیاسی و تشکل‌های مردمی غایب بودند؟ چرا حیطة‌ی وظایف از پیش تعیین شده بود؟ چرا زمان تا این حد کوتاه بود؟

^۵ صحیفه‌ی امام، جلد ۲۱، صص ۳۶۴ و ۵.

از سوی دیگر، این هیأت و بالطبع قانون اساسی بازنگری شده فاقد اقتدار مردمی و شأن تأسیسی و قانونی بودند، زیرا نه به رأی مردم انتخاب شده بود و نه منعکس‌کننده‌ی آرای آنان بود. اما طرفه‌آن‌که، حتی بنا بر آن حکم، واجد اقتدار تقنینی هم نبود. به این هیأت اختیار قانون‌گذاری هم اعطا نشده بود، بلکه صرفاً بنا بود در چارچوب معین و اختیارات محدود و از پیش تعیین‌شده عمل کند.

در مجموع، این نحوه‌ی بازنگری نافی روح قانون اساسی و روح جمهوریت نظام بود. زیرا نه فقط مردم در مقام قدرت مؤسس از آن غایب بودند، بلکه «نمایندگان» آن‌ها هم حاضر نبودند. طرفه‌آن‌که این رویه‌ی فراقانونی در اصل ۱۷۷ به قانون اساسی منضم شد و صورت قانونی به خود گرفت. اما انضمام این اصل، قانون اساسی را از شأنیت باز هم بی‌بهره‌تر کرد. مطابق این اصل که در قانون اساسی سال ۵۸ وجود نداشت:

«بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می‌گیرد. مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رییس‌جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می‌نماید: ۱- اعضای شورای نگهبان، ۲- رؤسای قوای سه‌گانه، ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری، ۶- سه نفر از هیأت وزیران، ۷- سه نفر از قوه‌ی قضاییه، ۸- ده نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۹- سه نفر از دانشگاهیان.

شیوه‌ی کار و کیفیت انتخاب و شرایط آن را قانون معین می‌کند. مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت‌کنندگان در همه‌پرسی برسد. رعایت ذیل اصل پنجاه‌ونهم در مورد همه‌پرسی "بازنگری در قانون اساسی" لازم نیست. محتوای اصول مربوط به اسلامی‌بودن نظام و ابتدای کلیه‌ی قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری‌بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره‌ی امور کشور با اتکا به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییرناپذیر است.»

این اصل، سوای ایرادی که به دلیل حذف مردم از فرایند تأسیسی به آن وارد است، باعث ایجاد تناقضی در قانون اساسی شده؛ موردی که طبعاً باعث تنزل بیش‌تر آن می‌شود. زیرا در همین اصل ذکر شده که رعایت اصل ۵۹ که بر اساس آن همه‌پرسی باید به تصویب دوسوم نمایندگان مجلس برسد، لازم نیست.

درواقع، مهم‌ترین مشکل در بازبینی قانون اساسی به صورت فعلی، سوای ایرادات حقوقی و سیاسی‌ای که پیش‌تر اشاره شد، این بود که در آن مردم پیش از قانون اساسی نادیده گرفته شدند و در بهترین حالت به رأی‌دهندگان تقلیل داده شدند که بناست روندهای حکمرانی را تأیید کنند. درحالی‌که نه قانون اساسی و نه همه‌پرسی آن به‌هیچ‌رو شبیه سایر انتخابات و دیگر فرایندهای انتخاباتی نیست.

فقدان شأنیت قانون اساسی را امروز می‌توان در عدم ارجاع به آن در رویه‌های قضایی نیز مشاهده کرد. امروزه در دادگاه‌ها نه قانون اساسی بلکه قانون مجازات اسلامی است که محل ارجاع است. تطبیق قانون مجازات اسلامی خود ناسخ و ناقض قانون اساسی بوده است؛ بگذریم از این که بسیاری از بندهای آن نیز در تعارض آشکار با قانون اساسی‌اند. امروزه قانون اساسی نه در رویه‌های حقوقی قابل ارجاع است و نه در رویه‌های قضایی. حتی اگر کسی برای دفاع از حقوق حقه‌ی خود به قانون اساسی ارجاع بدهد، بعید نیست که جرم خود را سنگین‌تر کند. با این وصف، پرسش این است که چرا قانون اساسی باید بازبینی شود. اگر قرار است قانون اساسی شأن تأسیسی داشته باشد، پس نمی‌توان مردم را از فرایند بازبینی آن حذف کرد. اما اگر قرار نیست شأن تأسیسی داشته باشد - چنان که امروز چنین است - پس اساساً تغییر آن چه وجهی دارد؟

درواقع، گویی برای خود حاکمیت هم روشن است که قانون اساسی صرفاً ابزاری برای ایجاد ظاهر نسبتاً موجه برای رویه‌های اقتدارگرا است. طبعاً برای بسیاری از مردم نیز قانون اساسی واجد شأن یک سند تأسیسی، که بر اقتدار مردمی استوار باشد، نیست. همین که اصول آن به راحتی نقض می‌شوند (از جمله اصول ۲۵ و ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ و ۳۲ و برخی اصول دیگر) و برخی از اصول آن کاملاً برعکس آن‌چه در قانون اساسی مراد شده تفسیر و اجرا می‌شوند (اصل ۴۴) یا به راحتی در آن دست برده می‌شود، نشان‌گر آن است که این سند از وجاهتی که لازمه‌ی قانون اساسی است، برخوردار نیست. بسیاری آن را حتی یک بار هم نخوانده‌اند. برای آن‌ها این سند یا بی‌اهمیت است یا در حکم ابزاری برای پیشبرد منافع صاحبان قدرت که هرازگاهی در آن دست می‌برند و آن را بیش‌تر از شأنیت می‌اندازند.

به همین منوال، پیشنهاد تغییر نظام از جمهوری به پارلمانی نه تنها با قانون اساسی فعلی هم مغایر است، بلکه با وظیفه‌ی نمایندگان مجلس که باید از قانون اساسی دفاع کنند، نیز مغایر است. به تعبیر دیگر، نمایندگان مجلس هم به لحاظ قانونی و هم به لحاظ عرفی در مقامی نیستند که بتوانند پیشنهاد تغییر قانون اساسی را بدهند و این کار با وظایف نمایندگی‌شان در تعارض است.

عدم وجاهت قانون اساسی را نباید امری پیش‌پاافتاده فرض کرد، بلکه نشان‌گر آن است که مردم در مقام مؤسس روزبه‌روز بیش‌تر انکار شده‌اند. درواقع، تجربه‌ی شکل‌گیری این قدرت مؤسس بسیار مقطعی بوده و به‌فوریت طرد یا انکار شده است. شکل‌گیری آن هم عمدتاً به قدرت مردمی برآمده از انقلاب‌ها (مشخصاً انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷) متکی بوده و عمدتاً با اتکا بر نیروی مهارناپذیر واقعه‌ی انقلابی، یک‌چندی خود را در مقام قدرت مؤسس تحمیل کرده است. اما در ایران امروز مردم نه در مقام قدرت مؤسس شائیتی دارند، نه در مقام رأی‌دهنده.

تأسیس‌گرایی: جمهوری پسااحکامانه

تأسیس‌گرایی خواهان احیا و به‌رسمیت‌شناختن مردم در مقام قدرت مؤسسی است که سایر فرایندها اعم از تقنینی و قضایی و اجرایی از آن سرچشمه می‌گیرند. این مردم رأی‌دهندگانی نیستند که در هر انتخابات دیگری بنا به مصالحی پای صندوق رأی حاضر می‌شوند. بلکه مردمی ماقبل‌ملت‌اند. جوهر تأسیس‌گرایی در این عبارت خلاصه می‌شود: **موجودیت عینی مردم بر هر هنجار و قانونی مقدم است.**

سیاست پسااحکامانه مشروطیت و جمهوریت را در تقابل با هم نمی‌بیند، بلکه این دو را در راستای یکدیگر لحاظ می‌کند و، ضمن داشتن وجوه مشترک با آن‌ها، خواهان فراتررفتن از آن‌ها است.

تأسیس‌گرایی یک سیاست مبتنی بر چیستی به جای کیستی است. این تفکیک به هانا آرننت تعلق دارد که آن را از آگوستین وام می‌گیرد.^۶ سیاست مبتنی بر کیستی با سیاست مبتنی بر چیستی فرق دارد و به نتایج متفاوتی هم می‌انجامد. پرسش از چیستی، هویت جمعی را سیال و در حال‌شدن تلقی می‌کند، به کنش

^۶ Hannah Arendt, *On Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958), pp. 10-11.

جمعی راه می‌دهد و تغییر را در تعامل و طی فرایند امکان‌پذیر می‌داند. اما سیاست مبتنی بر کیستی (هویت) به تاریخ و گذشته معطوف است. در سیاست حاکمانه، پرسش از کیستی بر پرسش از چیستی اولویت دارد. بنابراین، هر نوع چیستی مای جمعی، در نهایت، به کیستی ما بدل می‌شود. هم‌چنین باین که مشروطه‌خواهی و جمهوری‌خواهی از ابتدا تا تشکیل حکومت بر سیاست مبتنی بر چیستی استوارند، اما پس از تشکیل حکومت بر کیستی پای می‌فشارند. این جاست که مردم به ملت، امت، و جز آن‌ها بدل می‌شوند.

وجه مشترک میان تأسیس‌گرایی از سویی و مشروطه‌خواهی و جمهوری‌خواهی از دیگر سو همان کنش جمعی مبتنی بر چیستی است. اما، برخلاف آن دو، در این‌جا هدف تأسیس و ایجاد حاکمیت نیست. این سیاست بر کنش جمعی به‌جای هویت جمعی و نیز بر چیستی مردم به‌جای کیستی آن‌ها استوار است. در آن، کنش جمعی قدرت تأسیسی دارد، نه حکم حاکم یا حتی حکم قانون. از این‌رو کنش جمعی بنا نیست در شکل‌گیری یک موجودیت مشروط و ازپیش‌معین به نام امت، ملت، تاریخ، حکومت یا حتی قانون مضمحل، مستحیل و شی‌واره شود.

در تأسیس‌گرایی، هدف تأسیس حکمرانی یا تدوین یک سند به نام قانون اساسی نیست؛ آن‌چنان که در فرایندهای شتابان پس از انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷ و بدتر از آن در سال ۶۸ شاهد بودیم. تأسیس‌گرایی رویکردی زیربنایی است که فرایند تدوین قانون اساسی را از خود آن مهم‌تر می‌داند. از این‌رو نمی‌خواهد مشروعیت‌بخش حاکمیت پیشین یا نوساخته باشد. در تأسیس‌گرایی، اصل بر فرایندی است که به قدرت تأسیسی مردم اجازه‌ی بروز و ظهور می‌دهد و امر تقنین و اجرا را به مشارکت تأملی، غیرشخصی، غیرفرقه‌ای و مبتنی بر کنش جمعی منوط می‌داند. تأسیس‌گرایی نمی‌خواهد حکم قانون و حاکمیت قانون را جایگزین حکم حاکم کند، بلکه قانون را برآمده از اراده‌ی تأسیسی مردم و آن جمهوری می‌داند که قانون اساسی را قانون اساسی می‌کند. به تعبیر دیگر، تأسیس‌گرایی نافی رویه‌ی حاکمانه از هر نوع است؛ معضلی که هم در قانون اساسی مشروطه و هم در قانون اساسی اول جمهوری اسلامی ایران وجود داشت و با تغییر آن در سال ۱۳۶۸ پررنگ‌تر هم شد. حکمرانی چه از نوع قانونی و چه غیرقانونی، چه از نوع حاکمیت قانون و چه غیرقانون، تفاوتی در ماهیت اقتدارآمیز آن ایجاد نمی‌کند و معضل حاکمیت را لاینحل باقی می‌گذارد. هدف تأسیس‌گرایی نقد یک سنت دیرپای تاریخی در تفکر و عمل سیاسی در ایران است که عمدتاً بر ایجاد و حفظ

اقتدار متمرکز بوده است. هدف آن عبارت است از باطل کردن چرخه‌ی معیوب حکومت - هرج و مرج و فراتر رفتن از آن.

تأسیس‌گرایی ویژگی الهیاتی دارد، زیرا هدف آن نفی حاکمیت به عنوان امری تمام‌عرفی است که الهیات را هم عرفی کرده و کم‌تر جایی را برای ایمان به‌مثابه اصلی‌ترین نشانه‌ی الوهیت باقی گذاشته است. یکی از اهداف این سیاست عبارت است از بازپس‌گیری الهیات و بیرون‌آوردن آن از سیطره‌ی توسعه‌طلبی میل حاکمانه. از این‌رو هدف تأسیس‌گرایی نه سکولار کردن حاکمیت بلکه، برعکس، گشودن فضایی برای ایمان و نفی حکمرانی‌ها و حکومت‌هایی است که به نام خدا بنا شده‌اند.

به همین منوال، هدف تأسیس‌گرایی نه مشروطه‌کردن و نه جمهوری‌کردن بلکه محو حکمرانی و سیاست حاکمانه و به‌حداقل‌رساندن آن‌ها است. در این نوع سیاست، ارجاع دائمی به قدرت مؤسس مردم شاید در مقطعی به تعلیق قانون بینجامد، اما خود یادآور آن است که قانون تأسیس‌شدنی است.

به لحاظ عملی، تأسیس‌گرایی عمدتاً در شکل‌گیری مجلس مؤسسان قانون اساسی نمود داشته است که در ایران سابقه‌ی چندانی ندارد. تلاش برای ایجاد چنین نهادی امروزه ضروری به نظر می‌رسد. اما این نهاد نمی‌تواند تأسیس و تدوین قانون اساسی را یک بار و برای همیشه تلقی کند. بنابراین، در صورت تأسیس، چالش عمده‌ی آن این خواهد بود که از نمایندگی بپرهیزد و کنش تأسیسی مردم را به امری دائمی و عینی تبدیل کند.

اما به نظر می‌رسد چالش دوم مهم‌تر باشد: شاید سیاست مردمی در وهله‌ی اول جذاب بنماید، اما خالی از مخاطره نیست. برای مثال، چه‌طور می‌توان آن را از درغلتیدن به دام فاشیسم حفظ کرد؟ چه‌طور می‌توان تأسیس را از افتادن به دام عوام‌فریبی و فاشیسم حفظ کرد؟ این دغدغه به‌ویژه با در نظر گرفتن گرایش‌های توده‌گرا و فاشیستی در میان لایه‌هایی از جامعه، به ویژه نخبگان سیاسی و فکری که بر طبل نژادپرستی و جنگ و ایرانی‌گری و جز آن‌ها می‌کوبند، یک مخاطره‌ی عمده است.

یکی از راهکارها برای مقابله با این روند البته احیای گروه‌های مردمی و عینیت‌بخشیدن به فرایند تأملی و گفت‌وگویی معطوف به قانون اساسی و تمرین تدوین آن و نیز بحث و بررسی درباره‌ی قوانین اساسی فعلی و پیشین است. تشکیل این گروه‌ها در سطوح مختلف اجتماعی و سیاسی، از جمله معلمان و کارگران و زنان و اقلیت‌های دینی و مذهبی و اقوام و گروه‌های سیاسی و جز آن‌ها، به نحوی که در یک فرایند گفت‌وگویی

اجتماعی با خود و با دیگر گروه‌ها درگیرشان کند، می‌تواند راهکاری مهم برای ممانعت از غلبه‌ی تمایلات و روندهای توده‌ای بر سیاست آینده به‌ویژه امر تأسیس و تدوین قانون اساسی باشد. فاشیسم و سیاست توده‌ای حاصل جامعه‌ای با افراد متمیزه است که تک‌تک‌شان به حساب نمی‌آیند اما، به عنوان یک کل یک‌دست، طرف خطاب ایدئولوژیک قرار می‌گیرند. این خطاب می‌تواند حس کاذبی را درون‌شان پدید آورد که انگار به حساب آورده می‌شوند. شکل‌گیری گروه‌ها و هسته‌های تأملی از مهم‌ترین موانع برای غلبه‌ی گرایش‌های فاشیستی و عوام‌فریب است.