



Cypress and Moon (Authority as Country)

Hassan Jafaritabar 

Associate Professor, Department of Private and Islamic Law, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran Iran, Email: hjtabar@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

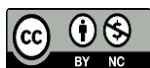
Manuscript received:
2 June 2025
final revision received:
1 August 2025
accepted:
10 August 2025
published online:
17 August 2025

Keywords:
Iranian law, Authority,
Monarchy, Country,
Prosperity

Abstract

The issue with Iranian law is not the lack of rule of law; in fact, the law is governed to the highest degree in Iran in the form of Sharia. What Iranian law suffers from is the lack of authority based on the 'country of Iran.' The authority of each legal system is different from the other; 'Cypress and Moon' is the Iranian theory of legal authority, and it can be justified as follows: if law is aligned with the prosperity of the country, it will undoubtedly be followed by its citizens and residents. Legal authority is a historical and geographical matter and, in other words, a 'national' and 'patriotic' one. The history of the homeland and the extent of its geography inherently have value and invite people to respect and obey the country's law, provided that the law serves its prosperity. The cypress symbolizes Iran's historical identity, while the moon represents its monarchical tradition.

Cite this article: Jafaritabar, Hassan (2025, Summer). "Cypress and Moon (Authority as Country)", *Private Law Studies*, 55(2): 163-207. DOI: <https://doi.com/10.22059/JLQ.2025.395998.1007997>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.com/10.22059/JLQ.2025.395998.1007997>

Introduction

If the central theme of politics is “power,” then the foundational essence of law is nothing but “authority.” Yet the question remains: *From where does legal authority derive?* Ancient Iranians spoke of three distinct forms of authority (*farah*), and this article seeks to highlight these three sources not only to introduce them to world’s legal systems but also to revive them within Iran’s own legal framework. Iranians historically attributed legal authority to three principal sources. In other words, if authority is understood as the persuasive influence of one individual over another, resulting in obedience, then Iranians have consistently obeyed, beyond their personal desires, the will of three other entities: first, Ahura Mazda, the deity of goodness in Zoroastrianism; second, the charismatic persona of the Iranian monarch; and third, the Country of Iran. Among these, the third (country-based authority) is uniquely Iranian in its legal conception, though it has been deliberately neglected in recent times.

What is particularly distinctive is that Iran has always been perceived by its people as the “motherland,” a maternal figure capable of issuing commands and prohibitions. In other legal systems, authority is typically attributed either to religion or to the state—corresponding to the first two Iranian sources. The former is termed religious law, and the latter secular law. Religious systems, whether individual or oligarchic, tend to be absolutist but secular systems, while also capable of absolutism, today claim their most legitimate form through democracy. However, in Iran, the fusion of country-based authority and King’s charisma produced a third form of governance: monarchy—a legal authority inseparable from both religion and country. Historically, all governments have been categorized into three types: monarchy, oligarchy, and democracy, because either a virtuous individual becomes king for the public good and national preservation (monarchy), or one is elected from among many (democracy), or power rests with a select group (oligarchy).

Modern intellectuals often conflate monarchy with tyranny and condemn it solely for not being democratic. Yet they fail to answer a fundamental question: *Why must monarchy prove itself to be a form of democracy, when democracy is its rival, not its destination?* Furthermore, a prevalent fallacy in contemporary legal thought is the equation of constitutionalism with democracy and republicanism. In truth, constitutionalism merely demands the recognition of fundamental human rights, which are not necessarily realized under republican or democratic regimes. So, while a monarchy may

be constitutional, a republic may be anti-constitutional. Constitutionalism is not synonymous with republicanism; the ideal of constitutionalism is freedom (freedom from absolutism) while democracy's ideal is equality (equal participation in governance). Democracy, by nature, embraces plurality, and a society is democratic if it acknowledges the multiplicity of rulers even if it lacks constitutionalism. Likewise, some nations possess constitutions without embodying constitutionalism, and how can a constitution be deemed constitutional if it explicitly grants absolute power to a specific office? Thus, a legal system that is constitutional cannot be absolutist, and vice versa. A constitution devoid of constitutionalism may still embrace democracy through elections and referenda—highlighting the fundamental distinction between constitutionalism and democracy.

Historically, democracy has encompassed two distinct meanings: the democracy of beginnings and the democracy of ends. The former evokes elections and referenda, standing in opposition to monarchy. Yet one may ascend to power through democratic procedures and subsequently refuse to relinquish it—thereby contradicting the democracy of ends. The latter is realized only when a ruler peacefully withdraws from power upon the people's rejection. Such a ruler is democratic, even if not initially elected under the democracy of beginnings. Accordingly, if democracy possesses any normative value, it resides in its end-form, not in its beginning-form. In this sense, monarchy may embody the democracy of ends, despite being the rival of its beginning-based counterpart.

Purpose

This article proposes a theorem: Legal Authority = Knowing (Reason) + Desire (Will). Undoubtedly, the union of reason and will—two often conflicting forces—may manifest differently across different legal systems. For instance, legal authority in the United States, as inferred from Alexis de Tocqueville, is deeply tied to the Supreme Court, which enjoys public admiration and respect. This reverence elevates the Court's status and distinguishes American law from other legal systems. In Iran, legal authority has profoundly been tied to the concept of country and monarchy (*molk*) as a historical and geographical phenomenon. Yet the country is not synonymous with the state, and while the theory of state focuses on governance and sovereignty, the theory of country prioritizes prosperity and flourishing. According to the theory of "Authority as Country," only the country's flourishing matters for the authority of law; the form of

government must be chosen according to its historical function to reach prosperity.

Method

Although the data for this study were primarily collected through library research, it has been analyzed using a descriptive-analytical as well as prescriptive-normative method with a comparative approach.

Conclusion

Iran's historical memory is filled with monarchs, most of whom devoted themselves to the country's prosperity, and only a few of whom played a role in its ruin. Yet, Iranians now more than ever revere the legal authority of the law which is instituted for the flourishing of their country, and they resist any law they perceive as contributing to its ruin, thereby diminishing its authority. Thus, contrary to Joseph Raz's view, law possesses no essential authority. The only essence of law is its attachment to a specific country, and it is the country that bestows authority upon law.

Legal scholars may pursue justice or liberty, but neither justice gives law its meaning nor liberty. Law's sole purpose is the country's prosperity because a prosperous country cannot lack justice or liberty, but a just, free, and democratic country may still be impoverished. Therefore, in a prosperous country, some inequalities and limitations may be necessary, just, and aligned with the principles of freedom. Equality and liberty without prosperity are two grand deceptions in legal thought and their value lies only in serving the country's development. Hence, if justice and liberty exist without prosperity, one must seriously question their authenticity. Iranian law must now reclaim patriotism and the development of country as its ideal. Law has one true ideal: the country; all else—religion, republicanism, democracy, justice, and liberty—are secondary and only gain legal authority if they serve Iran.

Acknowledgements

I am grateful to the Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law in Heidelberg, Germany, for hosting me from October 2023 to July 2024 and providing access to numerous valuable resources. I would also like to thank my daughter Shera, my son Eshragh, and my brother Hossein, whose ongoing conversations with me have been deeply inspiring in the completion of this article.

Declaration of conflicting interests

The author declares no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.



سرو و ماه (فره همچون کشور)

حسن جعفری تبار

دانشیار گروه حقوق خصوصی و اسلامی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: hjtabar@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۳/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۵/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۵/۲۰

تاریخ چاپ:

۱۴۰۴/۵/۲۷

کلیدواژه‌ها:

اقتدار، ایران، فره، کشور، ملک.

مشکل حقوق ایران فقدان حاکمیت قانون نیست؛ اتفاقاً قانون به صورت شرع در حدّ اعلاّی خود در ایران حاکم است. آنچه حقوق ایران از آن رنج می‌برد نبود اقتدار مکتبی بر «ملک ایران» است. اقتدار برای هر نظام حقوقی می‌تواند با دیگری متفاوت باشد؛ «سرو و ماه» نظریه ایرانی اقتدار حقوقی است و می‌توان آن را این‌گونه توجیه کرد که اگر قانون برای کشور مطبوع است، بی‌گمان متبوع شهروندان کشور نیز قرار خواهد گرفت. پس، اقتدار حقوقی (اتوریت/فره) امری است تاریخی و جغرافیایی و در یک کلام «کشوری»؛ هم قدمت میهن و هم وسعت جغرافیای آن به ذات خود دارای ارزش است و شهروندان را به اطاعت از قانون کشور خود دعوت می‌کند، به شرطی که آن قانون در خدمت آبادی ایران باشد. بدین سان، نه فقط هیچ پایانی برای اهمیت جغرافیا و تاریخ در حقوق و سیاست نیست، کشور و ملک تنها چیزی است که نگاه ملکران باید ازلاً و ابداً به آن باشد؛ اقتداری که ایرانیان به آن فره ایرانی و فره کیانی می‌گفتند.

استناد: جعفری تبار، حسن (۱۴۰۴)، تابستان، «سرو و ماه (فره همچون کشور)». مطالعات حقوق خصوصی، ۵۵(۲)، ۲۰۷-۱۶۳.

DOI: <https://doi.com/10.22059/JLQ.2025.395998.1007997>



© نویسندگان.

ناشر: موسسه انتشارات دانشگاه تهران

مقدمه

اگر «قدرت»^۱ تیم اصلی سیاست است، درون مایه بنیادین حقوق چیزی جز «اقتدار»^۲ نیست و حقوق اینک نه فقط در ایران که در تمام جهان بیش از هر زمان دیگر در بزرگ‌ترین بحران اقتدار خود به سر می‌برد. پرسشی که به این بحران دامن زده این است: فره حقوق از کجاست؟ به عبارت دیگر، چرا قانونگذار به خود این حق را می‌دهد که از مردم چیزی را بخواهد و برای آنان حق و تکلیف ایجاد کند و انتظار قبول آن را از سوی آنان نیز داشته باشد؟ این اقتدار (= مشروعیت، مرجعیت، و «فره» در اصطلاح این نوشتار) برای قانون از کجا آمده که گاه نیز آن را از دست می‌دهد و مورد نافرمانی قرار می‌گیرد؟ آیا حقوق باید ضرورتاً یا مشروطه^۳ باشد که اقتدارش را از قانون اساسی بگیرد، یا مشروعه که آن را از شرع اخذ کند؟ اما آیا اصلاً نفس این انحصار میان دو گزینه «قانون اساسی» و «شرع» غلط‌افکن و به نوعی پاک کردن صورت مسئله نیست؟ فرض کنیم که پذیرفتیم قانون اساسی یا شرع مبنای اقتدار حقوق است، اما چرا خود قانون اساسی و شرع در چنین درخواستی از شهروندان باید مُحق باشند؟ هردو گروه در پاسخ خواهند گفت بالاخره باید پذیرفت که جایی هست که دیگر نباید پرسشی دیگر طرح کرد؛ آن «جا» برای نظام‌های مشروطه «قانون اساسی» است، و برای نظام‌های مشروعه «سخن خدا».

با این همه، هردو نظریه به زودی دریافتند که این پاسخ خودخواهانه‌تر و ناموجه‌تر از آن است که بخواهد برای انسان امروزی قانع‌کننده باشد؛ بالاخره قانون، چه عرفی و چه شرعی، برای آن نوشته می‌شود که از سوی مردم یک سرزمین اجرا شود و بد نیست اگر افزون بر اراده حُکمران صاحب قدرت (=مَشِیت^۴) چاشنی‌ای از طیب نفس مردم نیز به آن اضافه شود تا شاید عادلانه و خوب و یا دست‌کم مطابق تمایلاتِ عُرف جلوه کند (=حکمت^۵). دقیقاً اینجا بود که پای دموکراسی به میان آمد؛ پس، نظام‌های مشروطه گفتند که وقتی مردم به قانون اساسی رأی داده‌اند، به اطاعت از آن نیز رضایت داده‌اند و بنابراین، اقتدار حقوق در نهایت به رضایت و اراده همه شهروندان بازمی‌گردد نه صرفاً به اراده حُکمران. به عبارت دیگر، این گونه نیست که حکمران بر تخت حُکمرانی‌اش نشسته باشد و خواست خود را به نام قانون اساسی بر مردم تحمیل کند؛ همه یا دست‌کم اکثریت مردم در این خواست سهیم‌اند. وانگهی، اگر کسی در رضایت مردم به یک قانون اساسی خاص تردید کند، با رجوع به رفراندومی که برای آن برگزار شده به وضوح خواهد دید که چگونه همه یا اغلب با آن موافق‌اند؛ جوابی برازنده، به خصوص در زمانه‌ای که

-
1. power
 2. authority
 3. constitutionalism
 4. will
 5. reason

ارجاع هر چیز به یک توافق مبهم جمعی (قرارداد اجتماعی) ظاهراً می‌تواند همه مشکلات را حل کند.

از طرف دیگر، نظام‌های مشروعه نیز که پیش از این اصلاً خود را نیازمند مشروطیت نمی‌دیدند به تدریج دریافته‌اند که از قافله دنیای نو عقب مانده‌اند، و بد نیست اگر آنان هم قانون شرعی خودشان را به طریقی به خواست مردم نسبت دهند تا مبدا به ضد مشروطه (مطلقه)^۱ متهم شوند. البته بدیهی بود که خدا بر عرش خود نشسته و کار خود را می‌کند؛ برای مردم تکالیفی مقرر کرده که باید اجرا کنند، و برای این کار نه منتظر رضایت انسان‌هاست و نه نگران اتصاف خود به صفت مطلقه. اما متشرعه که خود خدا نبودند ولی می‌خواستند قوانین شرعی را آنچنان که خودشان می‌فهمند بر مردم تکلیف کنند ناگهان دریافته‌اند که مشروطه چه خوب می‌تواند ژستی مناسب برای تشرع نیز باشد. پس، نخست شرع را با نظریه‌های کلامی (مثل حُسن و قُبْح عقلی اعتزالیان) تقویت کردند، و سپس قانون اساسی‌ای را به رفرا دوم گذاشتند که در آن شرع همه‌کاره است تا رقبای دموکراسی‌خواهشان بدانند که چطور یک جامعه دینی دموکراسی‌اش هم دینی می‌شود. البته مشروعه‌خواهان خوب می‌دانستند که اگر مشخصاً احکامی مثل رجم و صلب را به تضارب آرای مستقیم مردم بگذارند، نامحتمل است که رأی بیاورند؛ به همین دلیل، آنان کافی دیدند که فعلاً برای شروع به صورت اجمالی موافقتی کلی در قانون اساسی از مردم برای شرعی‌بودن قوانین بگیرند، و دیگر پس از آن همه‌چیز در دست خود متشرعان است که با اجتهادهای خود شریعت را آن‌گونه که می‌خواهند تفسیر کنند و با استناد به دموکراسی غیرمستقیم آن را به صورت قوانین پارلمانی به تصویب برسانند.

اکنون اگر شهروندان از احکام جزئی دینی که در قانون آمده وحشت کنند، متشرعان آنان را به قانون اساسی‌ای ارجاع می‌دهند که خودشان به آن رأی داده‌اند. و اگر شهروندان از دسته‌گلی که خود به آب داده‌اند انگشت به دهان بمانند، دینداران با دلجویی از آنان به ایشان اطمینان می‌دهند که انتخابشان کاملاً عقلانی بوده زیرا هرچه شرع بگوید، عقل هم خوشبختانه آن را تأیید می‌کند (کلُّ ما حکَمَ به الشرع، حکَمَ به العقل). این بود که طرفداران حقوق شرعی نیز علم دموکراسی و مشروطیت برداشتند و از داشتن قانون اساسی حمایت کردند و سپس مدعی شدند که اگر در نظام‌های مشروطه «مردم» پذیرفته‌اند که قانون اساسی در رأس هرم حقوقی است، در نظام‌های مشروعه نیز خود مردم خواسته‌اند که شرع در رأس این هرم و حتی مقدم بر قانون اساسی باشد. پس، از نظر متشرعان دموکرات، درست است که خدا قوانین شریعت را از پیش نوشته و ما در آن نقشی نداشته‌ایم، ولی خوشبختانه خود مردم متشرع انتخاب کرده‌اند که در جامعه‌ای شرعی و در سایه قواعدی شرعی زندگی کنند که خودشان در ایجاد آن هیچ نقشی

نداشته‌اند. بنابراین، جوامع دینی نشان دادند که نه فقط آنان از دموکراسی غافل نیستند، حتی مُدلی بهتر از آن را برای ارائه به جهانیان نزد خود دارند—چیزی که نامش را «مردم‌سالاری دینی» نهادند.

باری، همگان اعم از مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه با به‌کار بردن دو کلمه «دموکراسی» و «قانون اساسی» قیل و قال قضیه اقتدار حقوق را کردند، و همه‌چیز از جمله چرایی ضرورت اطاعت از قانون را به خواست مردم نسبت دادند. در نظر اینان، این مردم‌اند که خواسته‌اند حکمرانی سکولار یا دینی بر آنان حاکم شود و اگر هم کسی بپرسد از کجا می‌گویید که مردم چنین خواسته‌اند، آنان با استناد به صندوق آرا ثابت می‌کنند که مردم همین چند سال پیش به حُکمرانشان که پرسیده بود «آیا من حُکمران شما نیستم؟» و «آیا شما نمی‌خواهید که قانونتان شرعی/سکولار باشد؟» رأی مثبت داده بودند. اما آیا ماجرای حکمرانی و از آن مهم‌تر «حقوق» چیزی است که در یک روز مشخص و با یک همه‌پرسی از مردم به تصویب برسد و دموکراتیک نامیده شود و تمام شود، یا مقبولیتی است تاریخی که در طول سده‌ها و هزاره‌ها باید از دل فرهنگ و ادبیات یک کشور دریافت؟ اگر اصرار بر اولی است، سؤال این است که رفراندوم قوانین اساسی آمریکا، استرالیا، کانادا و قانون اساسی ۱۸۷۵ فرانسه دقیقاً کی برگزار شده بود؟ ممکن است البته چنین پاسخ داده شود که قانون اساسی می‌تواند تصادفی^۱ و بی‌هیچ رفراندومی ایجاد شده باشد (شینار، ۲۰۱۳: ۲۰۷-۲۳۸)، اما حتی در این صورت، بالاخره باید همچنان گروهی خاص آن را انشا و تأیید کرده باشد؛ اکنون باید پرسید کدام مرجع ذی‌صلاح قبلاً تأیید کرده بود که دقیقاً همان گروه خاص صلاحیت چنین کاری را (مثلاً تهیه پیش‌نویس قانون اساسی) داشته؟ بی‌گمان به جایی خواهیم رسید که طرفداران دموکراسی پاسخی نخواهند داشت مگر آن که مُدام به نظر چند نفر خاص ارجاع دهند و نامش را همچنان دموکراسی بگذارند. به یاد دارم که زنده‌یاد دکتر عزت‌الله عراقی پیش از شروع جلسات گروه حقوق خصوصی در دانشگاه تهران به شوخی می‌گفت: بیایم رأی بگیریم که با این تعداد از اشخاص حاضر در جلسه آیا برای شروع جلسه و تصمیم‌گیری به حدنصاب رسیده‌ایم. اکنون طرفداران دموکراسی برای هر چیزی رأی می‌گیرند که افزون بر مغالطه‌های دور و تسلسل و مصادره به مطلوبی که در آن هست، ممکن هم نیست. اما اگر آنان اصراری بر رفراندوم ندارند، باید همه‌چیز را به تاریخ و فرهنگ خود نسبت دهند و مثلاً بگویند تاریخ آمریکا و انگلیس و فرانسه و ژاپن ثابت کرده که به هر شیوه که قانونشان تصویب شده به هر حال روح جمعی مردم به‌صورت تاریخی آن را قبول کرده است. مشهور است که قانون اساسی ژاپن را آمریکایی‌ها در سال ۱۹۴۷ نوشتند و به ژاپنی‌ها تحمیل کردند، اما این قانون اساسی تاکنون به‌خوبی از سوی ژاپنی‌ها تحمّل شده و اتفاقاً مایه پیشرفت کشورشان نیز

بوده. این قانون این قدر مناسب بوده که حتی یک بار نیز تاکنون اصلاح نشده با آنکه قانون اساسی آلمان پنجاه بار مورد اصلاح قرار گرفته. همچنین، دادگاه عالی ژاپن از حق خود برای لغو قوانین^۱ کمتر استفاده کرده با آنکه دادگاه عالی آمریکا بیش از ۹۰۰ قانون، و دادگاه قانون اساسی فدرال آلمان بیش از ۶۰۰ قانون را ابطال کرده‌اند (دیوید، ۲۰۱۳: ۲۳۹-۲۶۸). به نظر من البته سخن درست دقیقاً همین دومی است و آنجا که تاریخ هست، به چیزی دیگر نیاز نیست؛ اما در این صورت، آیا دموکراسی تازه به همان ادعای موناکی نرسیده که بی‌هیچ ربایی معتقد بود این انتخاب تاریخی یک ملت است که شخصی خاص را دارای اقتدار می‌کند تا بر جریان حقوق کشور نظارت داشته باشد، و نفوذ نهایی قوانین را توشیح کند؟ به عبارت دیگر، اگر فهم مشترک مردم در طول تاریخ تعیین‌کنندهٔ مُلک و مُلکران است و این هردو می‌توانند بی‌نیاز به فرماندهی‌های صوری مشروعیتی «نفسانی» داشته باشند (جعفری تبار، ۲۰۲۳: ۵۲-۶۵)، دیگر این همه مناقشه بر سر چیست؟

تو خود به فتویٰ جمهور عاشقان شاهی دگر مناقشه در انتخاب لازم نیست^۲

۱. سه گونه فره و مشروعیت

نخست باید گفت مراد از فره در این نوشتار همان اوتوریته و اقتدار است؛^۳ نفوذ کلام حُکمران وقتی قانونی می‌گذارد و خود را محق می‌داند تا این انتظار را از شهروندان داشته باشد که بی‌چون و چرا (= تعبداً) به آن عمل کنند. اگر این واژه را برای اقتدار برگزیده‌ام، از آن روست که ایرانیان هر آنچه را که صادر از نیکی و اهورامزداست به آتش و نور (فره/ پرتو) نسبت می‌دهند. آنان نه فقط پیش از این به اهورامزدا و نور (مهر/ میترا) باور داشتند، همچنان نیز مهرباورند؛ اینجا و آنجا شیر و خورشید را نشان جاودانهٔ ایران می‌شمردند، و همچون معشوق حافظ «شیر آفتاب» می‌گیرند.^۴ تو گویی آنان هنوز در ناخودآگاه جمعی خود مهرپرست‌اند؛ آن ایرانی کاملاً مسلمانی که شاید دینش را نیز بر ملیتش ترجیح دهد هنوز که هنوز است در سرود خود ناخودآگاه از مهر خاوران یاد می‌کند، و آن دیگری که شاید در هوشیارش ذره‌ای هم مهرپرست نبوده همچنان در ناهشیارش خود را ذره‌ای می‌داند که «خورشید» آن را بالا می‌برد.^۵ اکنون دیگر شاید عجیب

1. Strike down

۲. بیت از ابوالقاسم لاهوتی است.

۳. به نظرم فره بهترین جایگزین برای لغت مشروعیت نیز هست که آن را گاه در ترجمهٔ اوتوریته به کار می‌برند. مشروعیت دارای باری مذهبی است اما فره در اصطلاح ایرانی آن بسیار گسترده‌تر از مذهب است.

۴. به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر.

۵. منظورم محمدحسین طباطبایی مفسر مآصداً قرآن است که در غزل مشهور خود می‌گوید: من به سرچشمهٔ خورشید نه خود بُردم راه/ ذره‌ای بودم و مهر تو مرا بالا بُرد.

نباشد که بگوییم نه فقط واژه انگلیسی فایر (fire) به معنی آتش با فره پارسی هم‌ریشه است، واژه اوتوریتته (=اقتدار) نیز از ریشه اُتور فارسی به معنی آتش اتخاذ شده، و حتی واژه انگلیسی author در معنای دیگرش (=خالق و خدا) باز از همان ریشه آتش پارسی است (اُتور =اَثیر =اِتر)؛ نماد اهورامزدا ی ایرانیان، تمام سخن آن است که فره با چیزی مرتبط است که ایرانیان همواره محترم می‌داشتند: نور؛ مفهومی که هنوز نیز در علم فیزیک کاملاً رازآلود است، و از دیدگاه هگل سبب پویایی نظام فکری ایرانیان و توجه مداوم آنان به توسعه شده، و آن را از نظام مملکت‌داری چین و هند ممتاز کرده (هگل، ۱۸۳۷: ۱۷۶). نور روشنی و گرمی است و دوست‌داشتنی، و نه فقط آنکه اقتدار حقوقی را در کشور ایران به دست می‌گیرد مددی از نور یافته، آنچه نیز امضا می‌کند (قانون) دارای نفوذی است در قلب همچون نفوذ نور در درون روزن.

بیهوده نیست که آتش برای ایرانیان تداعی‌گر بسیاری چیزها بوده است؛ چون نماد فره ایزدی بوده، از آن فره و فره و شکوه و اقتدار شاهان نیز ساطع می‌شده و قانون نیز از همین فره و آتش زاده شده. به نظر من، لغت قانون نیز از ریشه «قانون» فارسی به معنی آتش است؛ هر آنچه از نیرویی فره‌مند و کرشمه‌ای^۱ صادر می‌شود. شاید به همین دلیل بوده است که ایرانیان به مطلق آتشکده‌ها نیز داتگاس (= دادگاه) می‌گفتند، زیرا آنجا که ظلمات ظلم پایان می‌پذیرد، محل ظهور عدالت و نور نیز هست. اینجاست که عالم غیب و شهادت یکی می‌شود، و این نظر ماکس وبر قابل نقد که اقتدار (فره) را دارای سه منبع سنتی، کرشمه‌ای، و حقوقی می‌شمرد. وبر بر آن بود که مشروعیت سنتی نظام پادشاهی مبتنی است بر آداب و رسوم، و مشروعیت کاریزماتیک دین مبتنی بر قدرت یک شخص استثنایی، و اقتدار عقلانی حقوق محصول نظامی از قواعد و آیین‌ها که مورد قبول جامعه قرار گرفته است. اما پرسش دقیقاً همین است که اساساً چرا جامعه باید این مجموعه قواعد و رویه‌های حقوقی را بپذیرد و به آن به‌عنوان منبع اقتدار بنگرد؟ به نظر من، حقوق نه از اقسام اقتدار است و نه قسیم سنت و کرشمه؛ قانون به‌خودی‌خود دارای فره و اقتدار نیست، بلکه آن را از چیزی دیگر دریافت می‌کند که می‌تواند شهروندان را به اطاعت از قانون متقاعد سازد.

فره نیرو و جاذبه‌ای است معنوی که هرچه دارای آن باشد، از سوی دیگران دوست داشته خواهد شد و مورد اطاعت قرار خواهد گرفت. ایرانیان بر آن بودند که به‌غیر از آنکه خواسته‌های خود را به جان می‌شنوند و در پی انجامش برمی‌آیند، خواسته سه شخص دیگر را نیز باید برآورده کنند چون از جنس نورند: خدا، پادشاه، و میهن (= مام میهن)؛ این سه دقیقاً همان‌هایی هستند که به‌ترتیب دارای فره ایزدی، فره کیانی، و فره ایرانی‌اند. اکنون با استفاده از اصطلاحات ایرانیان

۱. نخستین بار در آثار دکتر امیر طاهری دیدم که کاریزما با لغت فارسی کرشمه هم‌ریشه است.

باستان می‌توان اقتدار و مشروعیت حقوق و در یک کلام، فره آن را به سه مرجع ارجاع داد: نخست، خدا یا اهورامزدا (فره ایزدی در ایران)؛ دوم، شخصی دارای جذبه‌ای کرشمه‌ای که نقش صاحب دولت و حکمران را داشته باشد (فره کیانی در ایران که البته هم به شخص حقیقی پادشاه بازمی‌گردد، و هم به نهاد حقوقی پادشاهی)؛ و سوم، کشوری که در آن می‌زیند (فره ایرانی در ایران). این تقسیم آنقدر جامع است که می‌توان گفت حقوق نه فقط در ایران بلکه در تمام نظام‌های مختلف حقوقی فره خود را از یکی از این سه می‌گیرد. با وجود این، نظام حقوقی دیگر کشورها غیر از ایران یکی از دو اقتدار دینی و دولتی (ایزدی و کیانی) را بر اقتدار کشوری خود غلبه داده‌اند و آن را به حاشیه برده‌اند.

بدینسان، «فره کشوری» حقوق مذت‌هاست که به فراموشی سپرده شده، و اقتدار حقوق اکنون در همه نظام‌های حقوقی یا فقط منتسب به دین است و یا منتسب به حکمران (=دولت)؛ نوع اول را حقوق دینی (شرع) می‌نامند، و نوع دوم را حقوق عرفی. نظام‌های دینی به فره ایزدی خود می‌نازند که غالباً آن را در احکام شرعی خود متبلور می‌بینند، و نظام‌های عرفی نیز به فره حکمرانی خود می‌بالند که بهترین شکل آن را در حاکمیت مبتنی بر دموکراسی یافته‌اند. بسیاری از دولت‌های تاریخی و حتی برخی از دولت‌های کمونیستی به‌واقع بر گرد شخصیتی کرشمه‌ای (کاریزماتیک) شکل گرفته‌اند، اما دولت‌های دموکراتیک امروز مدعی‌اند که لازم نیست در پی شخصی «حقیقی» باشیم که برای حکمرانی صاحب کرشمه باشد؛ خود مفهوم دولت دارای شخصیتی حقوقی است و کرشمه‌ای اگر هست، باید آن را به دولتی نسبت داد که نماینده همه مردم است. نظریه دموکراسی آنقدر جذاب است که نه فقط حقوق‌های دینی (مثل حقوق بالفعل ایران)، بلکه بخشی از حقوق‌های غیردینی کرشمه‌آلود نیز (مثل حقوق کره شمالی)، مایل‌اند خود را در هر حال دموکراتیک و مردم‌سالار معرفی کنند.

بدینسان، نظام‌های حقوقی دینی افزون بر اتکا به فره ایزدی ممکن است مدعی فره حکمرانی نیز باشند؛ یعنی فرهی کرشمه‌ای که در شخصی مقتدر به‌عنوان شخص اول حاکمیت دینی متبلور شده است و البته دارای فره دینی نیز هست (فره ایزدی/کیانی در ایران). همچنین، اگرچه غالب نظام‌های حقوقی عرفی خود را سکولار می‌دانند، محتمل است که از فره دینی نیز برای خود به شکلی رازآلود بهره ببرند. کمتر نظامی سکولار در دنیا می‌یابیم که خود را به‌نوعی نسبت به دین متعهد ندیده باشد، همان‌طور که دولت سکولار فرانسه همچنان به آموزش‌های مذهبی در برخی مدارس متعهد است و نیز به تأمین بودجه برای برخی از نهادهای دینی. با وجود این، نظام تاریخی حقوق ایران شاید تنها نظامی بوده باشد که مشخصاً «فره ایرانی» (کشور و ملت ایران) در آن منبع اقتدار بوده و شاید بتوان گفت که دو فره ایزدی و کیانی (دولت) فقط وقتی دارای ارزش بوده‌اند که هردو در خدمت فره ایرانی (فره مخصوص «کشور» و «مردم»

ایران) قرار گرفته باشند. به عبارت دیگر، نه فقط آرمان نهاد کیانی و خسروانی حفظ ایران است، اهورامزدا (فره ایزدی) نیز متعهد به آن است. به نظر من، درک منظور جامعه‌شناسان از «جامعه» سخت و چالش‌برانگیز است، ولی این مفهوم اعتباری تنها در ذیل مفهوم «کشور» با مردمانی دارای سن و جشن‌های مشترک به درست‌ترین تعین و انضمام خود می‌رسد. سخن این مقال آن است که وقتی جامعه انسانی خود را در درون یک کشور و در زیر سایه هُمای «مُلک» و «مَلِک» در آسایش ببیند، با تمام وجود آن هردو را در قالب قانون و حقوق احترام و حتی اطاعت می‌کند. اکنون اقتدار قانون ایران را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که اگر قانونی برای کشور ایران مطبوع است، بی‌گمان متبوع ایرانیان نیز قرار خواهد گرفت.

۲. فره قانونگذاری و قضاوت

دو موضوع فلسفه حقوق را قانونیت حقوق^۱ (=اعتبار آن) و مشروعیت آن^۲ (=موجه بودن اطاعت از قانون) دانسته‌اند؛ در قانونیت حقوق پرسش این است که آنچه حقوق و قانون نامیده می‌شود چگونه چیزی است؟ پرسش در مشروعیت اما آن است که چرا قانون را باید اطاعت کرد؟ به‌رغم شهرتی که این تفکیک در فلسفه حقوق دارد، به نظر من قانونیت حقوق عین مشروعیت آن است. به عبارت دیگر و در تعریف من، قانون «سخنی است که اولاً، اطاعت از آن از تمام اهالی یک کشور خواسته شده. ثانیاً، آن سخن پس از طی فرایند دوگانه «تصویب از سوی یک شخص» و «توشیح از سوی شخصی دیگر» حاصل آمده. و ثالثاً، شخصی ثالث به‌نام قاضی دارای این اختیار است که درباره اینکه آیا آن سخن اطاعت‌شده یا عصیان حتی علیه خود تصویب‌کنندگان و توشیح‌کنندگان تصمیمی نهایی و لازم‌الاجرا بگیرد». چنین مجموعه‌ای را می‌توان حقوق تلقی کرد که هم دارای اقتدار مستقل وضع و توشیح قانون است، و هم دارای اقتدار مستقل قضاوت. به این ترتیب، حقوق و شرع از همین‌جا با یکدیگر متفاوت می‌شوند، زیرا شرع نه فقط فاقد تفکیک میان دو فرایند تصویب و توشیح است، از فرایند سوم (تصمیم/ قضاوت) نیز پاک خالی است؛ زیرا این هر سه را (تصویب، توشیح، تصمیم) یک شخصیت (شارع) یا نماینده او انجام می‌دهد.

بدینسان، حقوق باید دارای دو نوع نفوذ کلام (=اقتدار) باشد: نفوذ کلام قانونگذار(پس از تصویب و توشیح)، و نفوذ کلام قاضی. به عبارت دیگر، چیزی هست که به این هردو این امکان را می‌دهد تا هم تصمیم بگیرند، و هم انتظار اجرای تصمیماتشان را داشته باشند. این همان چیزی است که ما اقتدار و فره حقوق می‌نامیم، و به نظر من این اقتدار صرفاً از فره کشور و ملک

1. legality

2. normativity

حاصل می‌آید؛ اقتداری که در ایران باستان به آن فره ایرانی و فره کیانی می‌گفتند؛ وقتی مردم کشورشان را دوست داشته باشند و به زندگی در آن مباحثات کنند و بخواهند حتی پس از مرگ درون خاک آن بیارامند، همه اقتدار یکجا برای حقوق فراهم آمده است. اما کشور با دولت متفاوت است، زیرا تنها مفهومی که خاک، فرهنگ، سنت و تاریخی مشترک را یکجا برای مردم تداعی می‌کند کشور است نه دولت؛ دولت وضعیتی بالفعل حاکمیت در کشور است و بسا دولت که هنوز مستقر نیست، درحالی که کشور همچنان پابرجاست.

۳. مُلک علیه حکم

دموکراسی‌خواهان بر آن‌اند که مفاهیمی همچون حاکمیت و دموکراسی اصطلاحاتی است جدید که نمی‌توان آن را در تاریخ اندیشه حقوقی و سیاسی ایران پی گرفت. در نظر این گروه کسی مانند نظام‌الملک که اندیشمند دولت در ایران قدیم است ایده‌ای مدرن درباره حاکمیت نداشت و گناه کبیره‌اش آن بود که با دموکراسی مخالف بود و حکومت را امری خاندانی (=موناکی) می‌دانست. به نظر اینان، این اندیشه ایرانیان جداً با دموکراسی بس فاصله دارد که معتقدند مهر پادشاهی از پیش بر پیشانی فردی خاص نقش بسته، و کار دیگران فقط آن است که کشف کنند پادشاهی نزد چه کسی به ودیعت نهاده شده. با وجود این، سخن جورج بارکلی دقیقاً اینجا به کار می‌آید که می‌گفت: ما خود گردوخاکی عظیم به پا کرده‌ایم، و اکنون از آن شکوه داریم که چرا هیچ نمی‌بینیم. ایرانیان بسیار پیشتر از اروپاییان معنای اقتدار حقوقی و قدرت سیاسی را کشف کرده بودند بی‌آنکه اصطلاحاتی گنگ همچون دموکراسی را برای منظور خود به کار برده باشند و در کار فروبسته آن سخت لایعقل بمانند؛ آنان برای بیان مفهوم اقتدار و حاکمیت از اصطلاحی بسیار جافتاده‌تر بهره می‌بردند: «ملک».

به نظر من، اصطلاح حاکمیت که امروز در فارسی برای مفهومی به کار می‌رود که اروپاییان از لغت sovereignty اراده می‌کنند اصطلاحی است جعلی، و بهترین واژه برای القای چنین مفهومی همان «ملک» است. اما این واژه شاید به عمد از سوی روشنفکران ترک شد و اصطلاح حاکمیت جای آن را گرفت تا شاید ذهن خواننده را از چیزی منحرف کنند که بلافاصله از ملک متبادر می‌شود (=پادشاهی)، و به تدریج چنین تلقین کنند که حاکمیت سیاسی مطلوب نه موناکی که «دموکراسی» و به تبع آن «جمهوری» است. مع‌الوصف، واژه «حکومت» در تاریخ ادبیات ایران و نیز اسلام کمتر به معنی حاکمیت سیاسی به کار رفته، و مشتقات آن (همچون حاکم، حکم و به‌ویژه تحاکم در حدیث عُمر بن حَنْظَلَه) بیشتر معنای قاضی، قضاوت، و داوری را به ذهن می‌آورد نه حاکمیت سیاسی را. به عبارت دیگر، هر جا بخواهیم در ادبیات گذشته مفهوم امروزی حکومت و حاکمیت حقوقی/سیاسی را بیابیم، باید در پی واژه ملک باشیم، چنانکه غالب کتاب‌هایی که

به‌نوعی به سرشت سیاسی/حقوقی تاریخ ایران مرتبطاند از این واژه یا مشتقات و مترادفات آن استفاده کرده‌اند از جمله تاریخ‌الرسل والملوک محمدبن جریرطبری، سیرالملوک خواجه نظام‌الملک، سلوک‌الملوک روزبهان خنجی، و از همه ارزشمندتر شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی. از قضا در قرآن نیز این مُلک است که به معنی حاکمیت سیاسی است، و مشتقات واژه «حُکْم» بیشتر در آن به معنای قضاوت به‌کار رفته است. باری، باید این دلیل موجه را درک کنیم که گاه لازم‌نیست برای هرچیز در پی دلیل و استدلال باشیم؛ مُلک یکی از این چیزهاست که دلیل مشروعیت و هنجاریتش را باید از اینجا و آنجا یافت: از این کتاب، از آن ضرب‌المثل، از این حماسه و اسطوره، از آن حکایت قدیمی، از این سکه باستانی، و از آن افسانه دوران کودکی. بدین‌سان، باید بپذیریم که آنچه ایرانیان در تاریخ خود از حاکمیت سیاسی درک کرده‌اند و می‌کنند فقط مُلک و موناکی است، نه شکلی دیگر از حکومت‌های محبوب روشنفکران امروز یعنی دموکراسی و جمهوری.

اتفاقاً این فقط ایرانیان نیستند که در تاریخ خود حاکمیت سیاسی و حقوقی را در مُلک خلاصه کرده‌اند؛ باید انصاف داد که در تاریخ و افسانه‌های دیگر ممالک نیز دائماً سخن از مُلک و مُلک است نه جمهور و رئیس‌جمهور. باید پذیرفت که چیزی غیر از «ملک» در ادبیات، یا دست‌کم در ادبیات ایران، وجود ندارد و عجیب است اگر کسی بخواهد همه این ادبیات را علیه خود آن استخدام کند و چنین القا کند که عقلای ما از حاکمیت سیاسی ضرورتاً دموکراسی را خواسته‌اند یا باید می‌خواستند و تازه این مفهوم را نیز به قالب بسیار کوتاه جمهوریّت تقلیل دهند. باید اعتراف کرد که ادراک خرد عمومی از حاکمیت و حکمران سیاسی همان مُلک و مُلک است (نجت، ۱۹۵۲: ۳۰) که همواره استقرار و ثبات را به یاد می‌آورد، نه دموکراسی و جمهوری که تغییر دائمی رئیس‌جمهورش را تداعی می‌کند. تا پیش از قرن نوزدهم کلمه دموکراسی و آریستوکراسی چندان به‌کار نمی‌رفت و مردم بیشتر با اصطلاح موناکی آشنا بودند (پالمر، ۱۹۵۹: ۱۴ و ۱۵). این همه دلیلی بر آن است که چگونه پادشاهی نهادی است خودجوش^۱، و چگونه دموکراسی طرحی است برساخته^۲ که به زور بر ذهن تحمیل شده. البته تردیدی نیست که روشنفکران این درک عرفی را نمی‌پسندند و آرزو می‌کنند که ای کاش دموکراسی در افسانه‌ها بیشتر از موناکی رایج بود و به‌جای قصه شاهان روایت رؤسای جمهور نقل می‌شد. اما اگر کسی تلاش می‌کند که با این همه دلیل همچنان موناکی را به نفع دموکراسی تخطئه کند، اوست که باید زحمت توجیه آن را به خود بدهد؛ برای از بین بردن نظریه‌ای جافتاده «نظریه» ارائه کند،^۳ و به قول قاضی

1. spontaneous

2. constructive

3. It takes a theory to beat a theory

مشهور آمریکایی آنتونین اسکالیا «کس» را با «هیچ کس» در خیالات خود شکست ندهد (اسکالیا، ۱۹۸۹: ۸۵۵).^۱

۴. دو معنای مُلک

اما مُلک اصطلاحی است شگفت که همزمان دارای دو معنی است: کشور و موناکی، و به نظر من نهاد حاکمیت سیاسی و اقتدار حقوقی به خصوص در ایران همواره با همین اصطلاح جامع (=مُلک) شناخته می شده است.^۲ با این همه، این هردو مفهوم امروز از سوی روشنفکران جدی گرفته نمی شوند؛ آنان که هم پادشاهی را نوعی عقب مانده از حاکمیت می شمردند و تکیه بر تاریخ را ابله‌ی، و هم در معنای مفاهیمی همچون کشور و میهن و ایران تردید می کنند. اینان همانانی اند که ادعای عرفانی جهان وطنی دارند و گلوبالیسم و گلوکالیسم خود را به رخ می کشند، و با برجسته کردن ایده‌هایی همچون دولت مجازی و الکترونیک، ان جی او، دولت گرِهی (نودال)، و دیگر نهادهای نادولت سعی می کنند این باور را بقبولانند که می شود دولتی داشت بی تاریخ و بی مرزهای جغرافیایی ستی. با این همه، به نظر می رسد کشور و مُلک (و به تعبیر ماده ۱۳۳۰ قانون مدنی «مملکت») همچنان بنیادی ترین مفهوم حاکمیت و اقتدار حقوقی است. هیچ پایانی برای اهمیت جغرافیا در حقوق و سیاست نیست، و «کشور» تنها چیزی است که نگاه مُلکران باید ازلاً و ابداً به آن باشد. به عبارت دیگر، همیشه برای مفهوم حقوقی مُلک (= حاکمیت/اقتدار) به مفهوم حقیقی مُلک (= کشور) نیاز داریم و این حقیقت با هیچ مجازی قابل مبادله نیست. بدین سان، به نظر می رسد کشور و مُلک را باید در همه حال جدی گرفت و تمامیت ارضی و انسجام و یکپارچگی آن را پاس داشت، و بی کشوری را تصویری رؤیایی دانست که فقط در محیط شاعرانه ترانه جان لنون قابل تحقق است.^۳ حقوق و سیاست اما شعر نیست؛ حقیقت مُرّ است، و شاید به همین دلیل بود که انگلیس با برهم زدن این تصوّرات شاعرانه هرچه زودتر از رؤیای پریشان اتحادیه اروپا بیرون جَست.

مفهومی دیگر اما که از دل مُلک بیرون می آید و آن را نیز روشنفکران امروز به نفع دموکراسی خوار گرفته اند پادشاهی است. البته ظاهر دموکراسی آنقدر فریبنده است که بر هر شیوه دیگر حکمرانی رُعونت بفروشد به ویژه که نظریه پردازانی چون هابرماس آن را با تفصیل فلسفی و اخلاقی خود به معنای مشارکت همگان در گفتمانی عقلانی برای داشتن یک نظام مشروع سیاسی/حقوقی معرفی کرده اند و از ساده لوحان دل رُبوده اند. چنین بود که دموکراسی، که

1. You can't beat somebody with nobody

۲. مبنای این مطالب را نخستین بار در چهارم دی ماه ۱۴۰۰ در سمیناری طرح کردم که در خانه اندیشمندان علوم انسانی (درباره انتشار کتاب روزنامه ملکان نوشته سعید رضادوست) برگزار شده بود.

3. Imagine there's no countries; it isn't hard to do (John Lennon).

از دیرباز فقط رقیبی برای موناکی در حاکمیت بود، به ارزشی بی‌دلیل و بی‌بدیل بدل شد به‌گونه‌ای که امروز تا حجیتِ مسلمِ آن را کسی نپذیرد، کمتر به او حق اظهارنظر در عرصه حقوق و سیاست داده می‌شود. با این همه، اگر میوه تاریخی مُلک و مملکت چیزی جز عزت، سرافرازی و آسایش مردم یک کشور نبوده، چرا باید این نقش خدمت (فونکسیون) را ترک کرد و فریب جعجعه دموکراسی را خورد؟ حقوق تنها یک نقش برای مردم دارد و آن آسایش در زندگی است و آنگاه که این خدمت برای آنان حاصل آمد، دیگر این مهم نیست که آیا از طریق مشارکت همگان و دموکراسی حاصل آمده، یا با تلاش ملکی که هُمای تاریخی ملت و کشور بر شانه‌اش نشست است. چه کسی تضمین داده است که برای تعیین نوع حاکمیت و شخص حُکمران رفراندوم و انتخابات مفید است، و چرا باید از فهم مشترک تاریخی کشور دست شُست آنگاه که صاحب‌نظران بر این حکمت محض صیحه گذارده‌اند که گاه مُلکرانی معین برای مصلحتِ عام خاصّ خاصّان می‌شود:

حکمتِ محض است اگر لطفِ جهان‌آفرین خاصّ کند بنده‌ای مصلحت‌عام‌را

۵. موناکی و دموکراسی

به‌نظر می‌رسد بحرانِ فره در حقوق زمانی آغاز شد که تلاش شد حاکمیت در کشورهایی با تاریخ کهن به چیزی پُر سروسدا به نام دموکراسی (حکومتِ همگان) و وَلَدِ خَلَفِش جمهوری تبدیل شود؛ یعنی دو محصول فرانسه بعد از انقلاب خونین ۱۷۸۹. این تلاش در ایران نخستین بار پس از انقلاب مشروطه در حدود سال ۱۳۰۳ رخ داد در زمانی که زمزمه حاکمیت جمهوری در کشوری شنیده شد که نزد هگل اولین شاهنشاهی جهان بود (هگل، ۱۸۳۷: ۱۷۶) و کمتر به بحرانِ فره گرفتار آمده بود. مهم‌ترین نشانِ فقدانِ این بحران در ایران آن بود که مظفّرالدین‌شاه خود در سال ۱۲۸۵ فرمانِ مشروطه را تقریباً بی‌هیچ خونریزی صادر کرد، و سپس بر قانون اساسی مشروطه با طیب خاطر صخه نهاد. جالب است که روحانیان متشرع نخستین کسانی بودند که با مخالفت صریح با جمهوریت روشن‌بینانه پرچم پادشاهی را در ایران افرشته نگاه‌داشتند و در برابر خواسته خام تغییر نوع حاکمیت در ایران که از سوی غالبِ مشروطه‌چیان (اعم از سکولار و روحانی) حمایت می‌شد، با غیرت و شایستگی ایستادند. این در جبلتِ ایرانیان بود که به قانون ملکی احترام نهند که بتواند در دنیایی پُر از دلهره ناامنی برای همه آنان در این فلات آسایش به ارمغان آورد، و اقلیم پارس را از غمِ آسیبِ دهر در امان نگاه‌دارد.

مغالطه‌ای بس‌رایج موناکی را با تیرانی یکی پنداشته و دموکراسی را ضدّ آن. اما جیمز گرینفیلد که حدود صدوبیست سال پیش کتابی درباره «قانون اساسی دولت ایران» در زمان قاجار

نوشته می‌گوید: ایران اگرچه پادشاهی است، به‌هیچ‌وجه استبدادی نیست زیرا مردم ایران هم به‌دلیل سنت ایرانی خود، و هم به دلایل مذهبی دارای حقوقی کاملاً مشخص‌اند که تعدی به آن به‌شدت مایه شوکه شدن شعور حقوقی آنان می‌شود. او ادامه می‌دهد که هر ایرانی دارای آزادی انتخاب شغل و محل زندگی و نقل و انتقال در کشور است، و هر ایرانی می‌تواند به برترین درجات سیاسی کشور دست یابد بی‌آنکه طبقه اجتماعی وی در نظر گرفته شود (گرینفیلد، ۱۹۰۴: ۷۹). او سپس به فرمان ناصرالدین‌شاه قاجار در ۲۶ می ۱۸۸۸ اشاره می‌کند که مال و جان شهروندان ایران را از هر تعدی مصون اعلام کرده بود (گرینفیلد، ۱۹۰۴: ۸۰). همچنین آرتور دوگوبینو در نامه‌ای که در پنجم نوامبر ۱۸۵۵ از دماوند تهران برای آلکس دوتوکویل (نویسنده کتاب دموکراسی در آمریکا) نوشته بیان می‌کند که چگونه ایرانیان با ترکان و اعراب کاملاً متفاوت‌اند (مایر، ۱۹۵۹: ۲۳۲)، و چگونه دموکراسی را در حدّ اعلاّی خود در ایران می‌توان دید (مایر، ۱۹۵۹: ۲۵۰). سپس، در نامه دیگرش خطاب به همو در ۱۵ ژانویه ۱۸۵۶ تصریح می‌کند که چگونه ایرانیان تبعیض نژادی را در میان خود به فراموشی سپرده‌اند و به سیاه‌پوستانی مثال می‌زند که در کنار دیگر ایرانیان در برابری کامل می‌زیند (مایر، ۱۹۵۹: ۲۵۲). از این مکاتبات به خوبی بر می‌آید که چگونه از همان آغاز واژه دموکراسی در معنای کثرت و تنوع به کار می‌رفته است در حکومت پادشاهی انگلیس نیز ظاهراً وضع تقریباً به همین ترتیب بوده است؛ گلن‌برگس معتقد است که در انگلستان هرگز پادشاهی مطلقه وجود نداشته و حتی جنگ داخلی انگلستان میان دربار سلطنتی و پارلمان در میانه قرن هفدهم (۱۶۵۱-۱۶۴۲) اگرچه به‌دلیل استفاده‌های نامناسب چارلز اول از اختیاراتش بود، ولی تعداد مطلق‌گرایان در دربار بسیار ناچیز بوده است. او بر آن است که با بررسی نظریات سیر ادوارد کوک و فرانسیس بیکن می‌توان گفت که قوانین انگلیس نمایانگر آنچنان تمدنی بود که هیچ پادشاهی‌خواهی اساساً نمی‌توانست به‌آن حمله کند (بورگس، ۱۹۹۶: ۲۰۹). به همین دلیل، ورنون بوگدانور که ارزش دموکراسی را نیز از پیش پذیرفته در تحقیق خود بر آن است که پادشاهی به‌خوبی می‌تواند در چارچوب دموکراسی مدرن عمل کند. او با مطالعه تاریخی پادشاهی مشروطه بریتانیا و نقش و اهمیت آن در سیاست معاصر استدلال می‌کند که برخلاف برخی انتقادات، پادشاهی نه‌فقط دموکراسی را تضعیف نمی‌کند، سبب تقویت و حمایت نهادهای دموکراتیک نیز می‌شود. سپس بوگدانور با پرداختن به جنبه‌های مختلف پادشاهی انگلیس از جمله اصول قانون اساسی، انتصاب نخست‌وزیران، بحران‌های قانون اساسی، تأمین مالی پادشاهی و رابطه آن با کلیسای انگلستان و کشورهای مشترک‌المنافع بر اهمیت مداوم پادشاهی مشروطه انگلستان برای حکومت دموکراتیک مدرن در آینده استدلال می‌کند (بوگدانور، ۱۹۹۵: ۱-۴۰). محققانی نیز هستند که معتقدند پادشاهی فرانسه هم پیش از انقلاب ۱۷۸۹ نقشی مهم در تکامل حقوق و اقتدار آن و نیز تثبیت و اصلاح سنت‌ها در فرانسه داشته است (کیم، ۲۰۲۱: ۱۸۶).

با وجود این، از آن زمان که بوق دموکراسی در گرنای حاکمیت چنین کشورهایی دمیده شد، کلاغی پدید آمد که نه فقط راه رفتن کبک را فرانگرفت، روش خود را نیز به فراموشی سپرد. حقوق ایران البته سالی چند پس از مشروطه به یمن روشن بینی ایرانیان و نیز بصیرت غالب متشرعان توانست خود را از بحرانی که زاده جمهوری خواهی روشن فکر مآبانه ملکم خانی و دیندار مآبانه سید جمال الدینی بود نجات دهد و اساس و اصول سنت پادشاهی را فدای ادا و اصول جمهوری نکند. باری، تنها نقد طرفداران دموکراسی بر موناکی آن است که با موناکی نمی توان به دموکراسی رسید، اما کسی به این پرسش پاسخ نمی دهد که اساساً چرا باید موناکی اثبات کند که گونه ای دموکراسی است با آنکه دموکراسی قسیم موناکی است نه مقسم آن. فیلسوفان از قدیم تمامی حکومت ها را به سه دسته تقسیم کرده اند: موناکی، الیگارش و دموکراسی؛ به عبارت دیگر، یا شخصی بافضیلت که در فکر منفعت عامه و حفظ کشور است پادشاه کشور می شود (موناکی)، یا شخصی از میان همه کسانی که با او برابرند برای حکمرانی برگزیده می شود (دموکراسی)، و یا گروهی خاص حکمرانی را به دست می گیرند (الیگارش). بدین سان، موناکی رقیب دموکراسی است و بنابراین، چرا موناکی باید ثابت کند که دموکراسی را قبول دارد؟ اینجا است که معلوم می شود چگونه دموکراسی که مدعی گفت و گوست خود به بزرگ ترین فضیلت بی گفت و گوی زمانه ما مبدل شده است تا آنجا که متوقع است همگان ارزشش را بی چون و چرا بپذیرند. وانگهی، موناکی در تجربه تاریخ ایران اتفاقاً به شکلی آگاهانه و مطابق گفت و گویی درونی بر الیگارش و دموکراسی ترجیح داده شده است. پس از مرگ کمبوجیه گئومات مع خود را به دروغ بردیا (فرزند کوروش) معرفی کرد و حاکمیت را مدتی به دست گرفت. اما گروهی هفت نفره از نجیب زادگان و سرداران ایرانی این موبد دروغین را برکنار کردند و در مجلسی در این مورد به گفت و گو نشستند که حاکمیت در ایران از این پس چگونه باید باشد. مطابق تاریخ هرودوت، اوتانیس (هوتن) در این مجلس با تمجید برابری و این استدلال که همه چیز از جمع است از حکومت دموکراتیک سخن می گوید تا همه به طور یکسان بتوانند بالقوه حکمران شوند. مگابیکسوس^۱ (= بَغَابَخَش) از الیگارش و حاکمیت گروهی از نخبگان حمایت می کند. داریوش اما به دفاع از موناکی، این سنت فرهنگی ایران و ایرانی، می پردازد و دیگران نیز با نظر او موافقت می کنند و بدین سان، پادشاهی به داریوش می رسد (هرودوت، ۱۹۵۷: ۷۹-۸۱).

در نظرگاه هانس هرمان هوپه نهاد پادشاهی عبارت است از حفظ «مداوم» کشور و ارزش ها و سنی که کشور محترم می دارد، نه حفظ احتمالی چهار ساله آن. هوپه در کتاب خود دموکراسی؛ خدایی که شکست خورد، بر آن است که دموکراسی حاکمیتی عمومی^۲ است شبیه مالکیت

1. Megabyzus

2. publicly owned government

عمومی با همهٔ مضراتش به‌خلاف موناکی که حاکمیتی خصوصی^۱ است نظیر مالکیت خصوصی با همهٔ امتیازاتش. این نکتهٔ ظریفِ هوپه با ریشه‌یابی لغتِ مُلک نیز تأیید می‌شود که از ریشهٔ مُلک است و هم به حاکمیت اشاره دارد و هم به مالکیت و به‌عبارت دیگر، پادشاه همزمان هم‌ملک است و هم مالک. به نظر او، پادشاهی بهترین شکل حکومت است؛ شاه کشور را مادام‌العمر همچون یک مالک خصوصی اداره می‌کند، و مشفق‌تر از هر پدری منابع عمومی را نه برای خود که برای مصالح عمومی کشور هزینه می‌سازد. این کجا و حکمرانان انتخابی کجا که در دورهٔ زمانی کوتاه حکومت خود تلاش می‌کنند منابع عمومی را به‌نفع خود و مشتریان سیاسی‌شان تقسیم کنند تا در نهایت نیز سبب افزایش نرخ بی‌کاری، گسترده‌ی هزینه‌های اجتماعی، و ورشکستگی بیمه‌های اجتماعی شوند؟ وانگهی، نهاد پادشاهی در بحران‌های اجتماعی همواره مایهٔ وحدت کشور است که یا خود را با تغییرات اجتماعی وفق می‌دهد، و یا تغییرات اجتماعی در زیر سایهٔ آن به آرامش می‌رسند. وحدت تاریخی ایران بارها مدیون نهاد پادشاهی بوده است، و در انگلستان نیز حتی در بحران استعفای ادوارد هشتم و سلطنت جورج ششم و الیزابت دوم این نهاد پادشاهی بود که با داشتن حسی از وظیفه و خدمت و یکپارچگی اخلاقی سرانجام توانست تجسم وحدت ملی و مایهٔ تداوم آن شود (ویلیامسون، ۲۰۰۷: ۲۲۳-۲۵۰).

۶. مغالطهٔ دموکراسی و مشارکت

بی‌گمان اشکالی در این نیست که حکومت را امری مشارکتی بدانیم اما اولاً، بحث در روش مشارکت است و ثانیاً، حتی در مال مشارکتی نیز مدیریت مال را یکی از شرکا بر عهده می‌گیرد نه آن که در همه‌حال همگان بتوانند در مورد آن تصمیم‌گیرند. دموکراسی مدعی است که با نظرخواهی از مردم آنان را در امر حاکمیت مشارکت داده است، اما به‌نظر می‌رسد نظر مردم را دربارهٔ اساسی‌ترین حقوقشان نه با رأی‌گیری عددی بلکه از درکِ نفسانی احوال آنان باید کشف کرد. مثلاً با درکی نفسانی از مردم ایران می‌توان به این نتیجه رسید که آنان آبادی و توسعهٔ کشور خود را می‌خواهند، دین را به شدت و غلظتِ دیگر کشورهای مسلمان در ارکان زندگی‌شان دخالت نمی‌دهند، و هرگز به تجزیهٔ کشور راضی نمی‌شوند. این‌هرسه‌را سابقهٔ تاریخی ما نشان می‌دهد، و هیچ اکثریت و یا صندوق رأیی نمی‌تواند خلاف این‌سه گزاره را بر ایران تحمیل کند. ایران مجمع پیشینیان و کنونیان و آیندگان است، و مُلکران باید حال این‌هر سه گروه را از دل فرهنگ و تاریخ بیرون بکشد. مع‌الوصف، خروس‌قندی دموکراسی گاه موفق شده است که کودکان درس‌خوانده را فریب دهد، تا آنان بر این‌راه رَوَند که باید از سابقهٔ لطف ازلی

1. privately owned government

تاریخ ایران پاک نومید شد^۱ و برای هرچیز، مثل دینی کردن یا غیردینی کردن جامعه و حتی تجزیه کشور، از صندوق رأی نظرخواهی کرد. اینجاست که فرق دولت و کشور نیز واضح تر می شود و اگر دولت همان است که هم اکنون و بالفعل قدرت را به دست دارد، اقتدار کشور همیشگی است؛ فرصتی از ازل تا به ابد. پس حتی اگر دولتی به برگزاری رفراندوم برای تجزیه راضی شود، کشور اما هرگز به آن رضا نخواهد داد؛ امری که تفاوت میان قدرت سیاست و اقتدار حقوق را نشان می دهد.

بدینسان، اقتدار حقوق ایران به تاریخ کشور ایران متکی است و نباید آن را به ضرب و زور انتخابات و رفراندوم های دموکراتیک مردمی جلوه داد، علی الخصوص که بیشتر حاکمیت های دموکراتیک، به گواهی آمار، سرانجام جمهوری آجامر و حکومت اوپاش (اوکلوکراسی) بوده اند، البته به این شرط که حامیان آن از مغالطه «اسکاتلندی واقعی» بهره نبرند و این اغلیت را بدان متهم نکنند که «دموکراسی و جمهوری واقعی» نیستند. بهترین دلیل بر احتمال یک چیز وقوع آن است؛ نمی توان منکر شد که نه فقط اغلب نظام های پادشاهی بلکه همه آنها دارای شهروندانی آسوده و مرفه اند، درحالی که بسامد نظام های جمهوری وضعی مطلوب برای شهروندان ایجاد نکرده اند، و هرگز نباید نمونه هایی سخت نادر مثل آلمان و آمریکا را به همه موارد بسط داد:

از هزاران اندکی شان صوفی اند باقیان در دولت او می زیند

بدینسان، انتخابات های دموکراتیک را حتی اگر بتوان برای مراحل از تشریفات تشکیل پارلمان های عُرفی (و البته نه مجالس سنا) مفید دانست، باید اعتراف کرد که صندوق رأی هرگز به کار تصمیم درباره مهمترین ارکان کشور نمی آید. صندوق انتخابات که آبروی دموکراسی است، مایه رسوایی آن نیز هست. حکایت دموکراسی و صندوقش داستان سِرُووس میگاسِرُووس^۲ و شاخ آن است؛ گوزنی با شاخ و سُرُوویی^۳ بسیار بزرگ که به سبب رشد نابهنجار آن و فرورفتن در بدنش سرانجام به انقراض درآمد. انتخابات و رفراندوم هم نقطه قوت دموکراسی است و هم نقطه آسیب آن، و دموکراسی به حق می تواند این سخن ناصرخسرو را در نقد خود دائماً بازخواند که: «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست». مگر حقوق بنیادین را می توان با صندوق رأی جابه جا کرد؟ اساساً آیا می توان رأی داد که رأی نداد؟ اگر پاسخ منفی است، نقض دموکراسی است و اگر پاسخ

۱. به دو مصراع متفاوت از حافظ نظر دارم که گفت: نامیدم مکن از سابقه لطف ازل / گفت با این همه از سابقه نومید مشو.

2. cervus megaceros

۳. سُرُو در شاهنامه فردوسی به معنی شاخ است: سُرُوهاش چون آبنوسی قَرَسپ / چو خشم آورد بگذراند ز اسپ. فرسپ شاخ بزرگ درخت است، و به نظر می رسد سِرُووس در زبان لاتین که به معنی شاخ است با سُرُووی فارسی هم ریشه باشد.

مثبت است، اصلاً چه‌اصراری بود که برای رأی‌ندادن رأی گرفته‌شود؟ وانگهی، چه‌بسا قوانین اساسی‌ای که وجهت‌خود را با صندوق رأی یافته‌اند، ولی همانان که به آن رأی داده‌اند هم‌اکنون از محتوای آن شکایت دارند و خواهان یک رأی‌گیری دیگریند. اما باید از این گروه پرسید که مگر چندبار باید به یک قانون اساسی رأی داد، و مگر تعداد این دفعات را شما باید تعیین کنید؟ البته شکایت این گروه ممکن است به حق نیز باشد اما اشکال کار اساساً در خود دموکراسی است که در نهانخانهٔ عشرت بسیاری روشنفکران مبدل به صنی‌خوش شده. القصد، قانون اساسی، در معنای تعیین نوع حاکمیت و ملکران و نیز حقوق بنیادین، هرگز نباید محصول رفراندوم باشد؛ این قانون باید از دل تاریخ و فرهنگ یک کشور برخیزد به‌ویژه کشور ایران که هزینه‌هایی روشن در طول تاریخ برای آن پرداخت کرده و اقتضای خرد آن است که هر بار آنها را باز تجربه نکند. قانون اساسی بویژه در بخش اقتدار حقوقی‌اش همواره یک فرایند در فرهنگ کشور است نه فراورده‌ای تولیدشده در کارخانه‌ای به اسم رفراندوم آن‌هم یک بار و برای همیشه.

۷. مغالطهٔ دموکراسی و مشروطیت

در یکی از مغالطات شایع امروز مشروطه را مساوی دموکراسی و جمهوری فرض می‌کنند. اما مشروطه‌خواهی (= مشروطیت = حاکمیت قانوناساسی)^۱ خواستن اساسی‌ترین حقوق بنیادین انسان است که لزوماً در ذیل جمهوریت و دموکراسی به‌دست نمی‌آید. ای‌بسا حاکمیتی موناکی که مشروطه است، و بسا حاکمیتی جمهوری که ضد مشروطه است. آرمان مشروطه «آزادی»^۲ است (آزادی شهروندان از قید مطلق‌گرایی) اما آرمان دموکراسی «برابری» است (برابری همگان در انتخاب حکمران). به عبارت دیگر، دموکراسی عین کثرت است و جامعه‌ای دموکراتیک محسوب می‌شود که کثرت حکمرانان را به رسمیت شناخته باشد و به همهٔ احاد این کثرت فرصتی برابر برای حکمرانی داده باشد. بدین‌سان، دموکراسی، دست‌کم در مرحلهٔ شعار، یعنی پخش کردن حکمرانی در میان همه به‌نحو برابر. مشروطیت اما صرفاً بنیان‌نهادن قانون بر آزادی است و بدین‌سان، حکومت مشروطه (= تقیّد) ضد مطلقه است. ماجرا از این قرار است که نسبتی معکوس برقرار است میان وضعیت حقوقی حکمران و شهروند: اگر حق حکمران برای انجام دادن هر کار (حتی ویرانی کشور) مطلق (= آزاد) است، آنگاه حق مردم برای آسایش مشروط و مقید است. ولی اگر حکمران مقید به حق مردم است، آنگاه مردم‌اند که مطلق و آزاد (= محق) و آسوده خواهند

1. constitutionalism

۲. اصطلاح مشروطه را در تاریخ مشروطهٔ ایران ناخودآگاه به معنی «اختیار» به کار برده‌اند؛ برای مثال، در تاریخ مشروطهٔ احمد کسروی آمده که نمایندگان مجلس از نمایندهٔ شاه می‌پرسیدند: مگر شاه به ما مشروطه نداده؟ که البته مقصود نهایی‌شان «اختیار» بود.

بود. بدین‌سان، یک قانون اساسی بیشتر وجود ندارد و آن پذیرش حق و آزادی شهروندان است و اگر مُلک‌رانی این قانون اساسی را حتی به‌صورت غیرمکتوب پذیرفته، کشورش دارای حاکمیت مشروطه (= قانون اساسی) است حتی اگر تصمیمات مهم کشوری را خود شخصاً اتخاذ کند. به نظر من، اچ‌ال‌ای هارت درست به همین دلیل بود که به‌جای تأکید بر قانون اساسی و هنجار بنیادین هانس کلسن بر قاعدهٔ شناسایی تأکید کرد؛ هارت انگلیسی بود و می‌دانست که هرچند قانون اساسی مکتوبی در انگلیس نیست و آنچه هست توافق نانوشتهٔ جنتلمن‌هاست^۱، اما انگلیس مشروطه است حتی اگر تصمیمات مهم کشوری را خود ملکه در کاخ باکینگهام بگیرد. پس می‌توان قانون اساسی نانوشته نیز داشت و اتفاقاً این قانون از نظرگاه لُرد جوناتان سامپشن^۲ بهتر است همواره نانوشته باقی بماند. ایران نیز به گواهی بسیاری از نویسندگان، چنانکه گذشت، حتی پیش از تصویب قانون اساسی ۱۹۰۶ جدّاً مشروطه بوده است. به نظر من، ریشهٔ لغوی کانستیتوشن به معنی بنیان نهادن چیزی است بر آزادی؛ این از آن جهت است که کانستیتوشن به بنیان طبیعت آدمی^۳ اشاره دارد و این فطرت نیز البته همواره به آزادی متمایل است (اصالة‌الاباحه). پس اگر مشروطیت را طرح جامعه بر مبنای قانون نیز بدانند، این قانون البته باید آزادی و حق شهروندان را پذیرفته باشد و نخستین حق‌ها حق ایشان است نسبت به آبادی ایران و آسایششان، و آزادی ایشان از آزادی و اطلاق حکمران در نابودی کشور. مطلقه‌گرایی‌ای که در برابر مشروطه‌گرایی می‌نشیند عین ویران‌گرایی است، و مشروطه‌گرایی عین آبادی‌خواهی؛ تفسیری که متفاوت است با آن چیزی که نائینی حُکمرانی مطلق یا استبداد می‌نامید.^۴ بدین‌سان، قانون اساسی‌ای را نباید مشروطه دانست که آزادی و حقوق ابتدایی انسان را برای یک زندگی پُر از آسایش نمی‌پذیرد چه به بهانهٔ دین و چه به بهانهٔ هر دیدگاه ایدئولوژیک دیگر. چه‌بسا کشورهایی که قانون اساسی^۵ دارند اما مشروطیت^۶ ندارند، و چگونه می‌توان قانون اساسی‌ای را مشروطه شمرد که به مقامی خاص صریحاً قدرت مطلقه داده است؟ اگر نظامی حقوقی مشروطه است، دیگر مُطلقه نیست و اگر مطلقه است، هرگز مشروطه نخواهد بود. با وجود این، همین قانون اساسی‌ای که فاقد مشروطیت (آزادی) است، ممکن است کاملاً دموکراسی را با انواع و اقسام انتخابات و رفاندوم‌هایش پذیرفته باشد. بدین‌سان، نمی‌توان کشوری مشروطه را تصور کرد که آزادی را نپذیرفته، اما کاملاً می‌توان کشوری را تصور کرد که اگرچه دارای قانون اساسی

1. Gentlemen's Agreement

2. Lord Jonathan Sumption

3. nature and disposition

۴. نائینی مستبد را «حاکم مطلق» نامیده ولی ظاهراً منظور او سرانجام مطلق از قیود شرعی است؛ ر.ک. تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، چاپ سنگی، تاریخ چاپ صفر ۱۳۲۸، تهران، مطبعهٔ خداداد باسمة‌چی، ص ۷.

5. constitution

6. constitutionalism

و دیگر نهادهای دموکراتیک انتخابی است، همچنان استبدادی یا در اصطلاح بهتر حقوقی «مطلقه» است. پس، باز می‌توان گفت که میان دولت و کشور فرق است و اگر نوع حاکمیت برای «نظریه دولت» مهم است، آنچه برای «نظریه کشور» مهم است صرفاً آبادانی است. دولت مفهومی است که برای ایجاد نظم بر ساختار گرایانه^۱ به عمد طراحی شده، اما کشور مفهومی است طبیعی‌تر و خودجوش‌تر از دولت. آنچه به عمد طراحی می‌شود نسبتی با خائوس (=آشفته‌گی و ویرانی و پراکندگی) دارد، اما آنچه طبیعی و خودجوش است به کاسموس (=نظم و سامان و آبادی) نزدیک است. نمی‌توان این تجربه عینی را انکار کرد که اغلب موناکی‌ها و ای بسا تمامی آنها بسامان و آبادند اما اکثر قریب به اتفاق جمهوری‌ها ویران و پریشان. و ملکی که فقط و فقط «آبادی» را به‌عین تجربه کرده است حتی اگر قانون اساسی مکتوب نداشته باشد، مشروطه است و خوض در بازی‌های موسوم به دیکتاتوری، استبداد، مشروطیت، مطلقه، آزادی، جمهوری، برابری و عدالت را به مفلوکان و مفلسان آبادی واگذار خواهد کرد (قُلِ اللَّهُ؛ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ).

۸. دموکراسی آغاز، دموکراسی پایان

اگر آزادی ارزشی مطلوب است و ظلم و خودکامگی ضدارزشی نامطلوب، باید دانست که نه لزوماً موناکی ضد آزادی است و مرادف با خودکامگی، و نه لزوماً دموکراسی عین آزادی است و ضد خودکامگی. دموکراسی دو معنا دارد: دموکراسی آغاز، و دموکراسی پایان. دموکراسی آغاز که یادآورِ رفراندوم و انتخابات^۲ و صندوق رأی است سخیف‌ترین نوع دموکراسی است که در مقابل موناکی قرار می‌گیرد، و شوربختانه مراد نویسندگان از دموکراسی (پالمر، ۱۹۵۹: ۲) غالباً همین نوع آن است. اما چه بسا حکمرانی که قدرت و اقتدار را با رأی مردم به‌دست گرفته ولی دیگر به رهاکردن آن با رأی همان مردم حاضر نشده. دموکراسی پایان اما فقط وقتی محقق می‌شود که اگر مردم حکمران خود را نخواستند، او آماده باشد که بی‌خونریزی از قدرت کناره‌گیری کند. به نظر می‌رسد اگر مطلوبیتی هم در اصطلاح دموکراسی باشد، آن فقط در دموکراسی‌های پایان محقق است نه در دموکراسی‌های آغاز. در یک کلام، ابطال حاکمیت مهم‌تر است از اثبات آن، و این همان نظریه کارل ریموند پوپر درباره دموکراسی است که می‌تواند معنای دموکراسی را به مشروطه نیز نزدیک کند. البته پیش از پوپر این هِلوتیوس^۳ بود که گفته بود اگر مردم نتوانند خود

1. Constructive order

2. suffrage

3. Claude Adrien Helvetius (1715-1771)

را از ظلم خلاص کنند، استبداد^۱ است ولی اگر بتوانند خود را از آن رها سازند، دموکراسی است (پالمر، ۱۹۵۹: ۱۴).

با این همه، امروزه هر جا از دموکراسی دفاع می‌کنند، نظر به شروع حاکمیت دارند، درحالی‌که فقط در پایان حاکمیت است که معلوم می‌شود آیا حکمران خودکامه بوده یا نه و در این معنا موناکی نیز قطعاً می‌تواند دموکراتیک باشد. پایان‌ها بحرانی‌تر از آغازها هستند، و مسئله این است که شخصی که حکمران است آیا حاضر است در صورتی که مردم او را نخواستند، حاکمیت را بی‌خونریزی واگذار کند؟ چنین کسی را البته می‌توان دموکرات، در معنی ارزشی آن، نامید حتی اگر خود او حکمرانی را با صندوق رأی به‌دست نیاورده باشد. شروع‌ها مهم نیستند؛ پایان‌ها دارای اهمیت‌اند. از پدرم این نکته را به یاد دارم که می‌گفت معمولاً از حکمرانانی که ثروتی برای خود دست‌وپا کرده‌اند می‌پرسند: این ثروت را از کجا آورده‌ای؟ درحالی‌که این مهم نیست که او ثروت را «از کجا» آورده؛ این مهم است که ثروت را «به کجا» برده؟ کاملاً محتمل است که آن که در ایران به قدرت سیاسی رسیده راحت‌تر نیز به ثروت رسیده باشد. اما همو اگر این ثروت با آورده را در ایران هزینه کرده، بی‌گمان شرافت دارد بر کسی که ثروت نامشروعش را در کشوری غیر از ایران بذل کرده است. دموکراسی پایان به‌خلاف هوچی‌گری‌های دموکراسی آغاز صمیمی و بی‌ادعاست، زیرا حربه صندوق رأی را ندارد و به فهم عرفی و تاریخ کشور متکی است. آرتور دوگوبینو به وجود چنین دموکراسی‌ای در ایران نظر دارد وقتی می‌گوید همه‌جا در ایران انتخاب مردم است که نوع حاکمیت را مشخص کرده و آن نیز چیزی جز موناکی نیست (کنت دوگوبینو، ۱۸۸۴: ۵۴۱). با وجود این، نکته غم‌انگیز دقیقاً آن است که آن که بی‌خونریزی به کنار می‌رود تاریخ را تراژیک‌تر می‌کند. ریمون آرون می‌گفت تاریخ تراژیک است؛ اما به نظر من همین تاریخ وقتی تراژیک‌تر می‌شود که ملکرانی کشور دوست به‌دلیل خواست گروهی از مردمانش کناره‌گیری کند، و بعدها همین گروه در این حسرت بمانند که چرا او به‌راحتی به خواست آنان تن داد و اقتدار کشور را به نالایقان وانهاد.

حماسه و تراژدی دو ژانر مهم ادبی‌اند، و فرق این دو آن است که در حماسه قهرمان و ضدقهرمان مشخص است، اما در تراژدی ضدقهرمانی وجود ندارد. داستان رستم و افراسیاب حماسه است، چون قهرمان و ضدقهرمان آن کاملاً روشن است که کیست. اما تراژدی ضدقهرمانی ندارد، و همواره در آن دو قهرمان با یکدیگر می‌جنگند: هم در داستان رستم و اسفندیار، و هم در داستان رستم و سهراب هر دو طرف رزم برای مخاطب محبوب‌اند و قهرمان، ولی از آنجا که هردو مقهور تقدیرند، یکی از آن دو یا شاید هردو از خدایان شکست می‌خورند. اکنون به نظر من داستان وقتی تراژیک‌تر می‌شود که در پایان ماجرای ظاهراً حماسی دریابیم که

قضیه به عکس بوده: آنکه می‌پنداشتیم قهرمان است اتفاقاً ضدقهرمان بوده، و آنکه ضدقهرمان جلوه می‌کرده از قضا هموست که قهرمان است؛ ادراکی دیر هنگام در زمانه‌ای که دیگر کار از کار گذشته و تاریخ را غیرقابل بازگشت کرده. روبسپیر در بحبوحه انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه قهرمانی انقلابی بود، و پادشاه فرانسه لوئی شانزدهم ضدقهرمان‌ترین ضدقهرمانان جهان. اما آنان که اهل تأمل بودند تنها مدتی پس از انقلاب از خود پرسیدند که چرا پادشاه خود را ظالم می‌دانستند درحالی‌که در زندان به اصطلاح مخوف باستیل جز هفت نفر کسی دیگر زندانی نبود، و تازه آنان نیز محکومان جرائمی غیرسیاسی بودند. همچنین، به‌زودی فرانسویان به این اندیشیدند که این چگونه انقلاب عادلانه‌ای بود که بوی خون می‌داد، و چگونه باید گردن‌زدن‌های وحشیانه روبسپیر را آزادی و عدالت نام نهاد؟

آرتور دوگوبینو در نامه‌ای که در ۲۹ نوامبر ۱۸۵۶ از تهران به آلکس دوتوکویل نوشته در نقل نظریات دوست خود، دوتوکویل، از «کمدی احمقانه حمله به باستیل» یاد می‌کند، و اینکه چگونه انقلاب فرانسه سبب ایجاد «خشونت دموکراتیک»^۱ در این کشور شد (مایر، ۱۹۵۹: ۲۷۳). دوگوبینو در همین نامه از دوتوکویل نقل می‌کند که انقلاب فرانسه هیچ نکرد جز باز کردن درهای خشونت و شروع اولین قتل‌عام‌ها. درست آن زمان که لویی شانزدهم اعدام می‌شد و هلهله «زنده‌باد جمهوری»^۲ فضای میدان اعدام را پر کرده بود (پالمر، ۱۹۵۹: ۱۶)، پیوند شوم «خون و جمهوری و دموکراسی» آغاز شده بود. سپس روبسپیر شروع دموکراسی‌اش را جشن گرفت و در خطابه‌ای آن را حکومتی دانست که مردم به‌عنوان حکمران، با قانونی هدایت می‌شوند که خودشان به‌وسیله نمایندگانشان وضع کرده‌اند و به آنان می‌گوید که چه بکنند و چه نکنند. او فرانسه را اولین مردم جهان دانست که طرح برابری و حقوق شهروندی^۳ و دموکراسی واقعی را ریخته و این، به نظر او، دلیل واقعی شکست همه ظالمانی بود که علیه جمهوری متحد شده بودند. بلافاصله پس از این سخنرانی دوران مشهور به ترور و وحشت (سپتامبر ۱۷۹۳ تا ژوئیه ۱۷۹۴) شروع شد (پالمر، ۱۹۵۹: ۱۶-۱۷). اما نه خیلی زود، زمانی فرا رسید که صاحب‌نظران دریافتند داستان کاملاً به عکس بوده گرچه دیگر کار از کار گذشته بود؛ پادشاه و همسرش هردو در میدان گنکور پاریس با گیوتین گردن زده شده بودند، و لاوازیه نیز به این دلیل که جمهوری نیازی به فیزیک و شیمی ندارد اعدام شده بود. این فاجعه‌ای بود که فرانسه را آنچنان غرق خود کرد که برون‌ش‌رهایی از آثار شومش هنوز نیز به‌خوبی برای فرانسه آشکار نیست.

1. democratic atrocities
2. Viva la republique
3. Civic rights

۹. نظریه‌های اقتدار

مسئله اقتدار یکی از مباحث پیچیده حقوق است و پرسش اصلی در آن این است که وجاهت بایدهای حقوقی از کجاست؟ چرا حقوق باید اطاعت شود و می‌شود، و حکمران چه مشروعیتی در خود می‌بیند که بتواند به شهروندان صریحاً فرمان دهد با این توقع که امرش را اجرا کنند؟ دزد زورگیر برای تخلیه جیب قربانی‌اش به وی امر می‌کند، ولی حتی خودش فرمان خود را مشروع و درست نمی‌شمرد. پس مشروعیت این باید حقوقی را که غیر از باید اخلاقی است چگونه باید توجیه کرد؟ اتوریت و فره یکسره مفهومی است حقوقی، و اخلاق به خلاف حقوق هرگز دارای فره و اقتدار نیست. به عبارت دیگر، به همان میزان که اقتدار حقوقی اصطلاحی است بحث‌برانگیز، اصطلاح اقتدار اخلاقی،^۱ به رغم کاربردش در برخی متون حقوقی (دو، ۲۰۲۱: ۲۲۳) با انتقادات جدی روبروست. در اخلاق لازم نیست شخصی وجود داشته باشد که از ما بخواهد اخلاقی رفتار کنیم اما در حقوق چرا. به بیانی دیگر، اخلاق باید و نباید دارد بی‌آنکه اتوریت‌های در آن باشد، اما باید و نباید حقوق همواره از اتوریت و فره شخصی خاص ناشی می‌شود گرچه بخواهید آن را شخصی مجازی و نامرئی همچون قانونگذار و شارع بدانید. کاملاً منطقی است که بتوانید از مأموری که به شما می‌گوید «مالیات را به من بده» پرسید: چه کسی گفته که من باید به تو مالیات بدهم؟ آن شخص نیز می‌تواند در پاسخ هردو پرسش شما چنین بگوید که این را فلان ماده قانون مالیات‌های مستقیم مقرر کرده. با وجود این، اخلاق اقتضا می‌کند که وقتی وارد اتاق همین مأمور می‌شوید به او سلام بدهید. اکنون اگر کسی همین نکته اخلاقی را به شما گوشزد کند، بی‌معنی است که از او پرسید: چه کسی گفته که من باید به او سلام بکنم؟ به عبارت دیگر، موجه است که در حقوق در پی یافتن شخصی‌فره‌مند باشیم که حق دارد از ما چیزی بخواهد، اما چنین کاری در اخلاق بی‌معنی است؛ این است معنای بی‌فره‌بودن اخلاق به خلاف حقوق.

باری، به این پرسش که اقتدار حقوق از کجاست چندین پاسخ داده شده. جان آوستین می‌گوید اقتدار حقوق ناشی از عادت است که شهروندان نسبت به اطاعت از امر حکمران دارند، و ریشه این عادت هم به ترس از مجازات بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، آوستین تلویحاً می‌گوید لازم نیست خیلی به خودتان زحمت بدهید و در پی کشف حکمت اطاعت شهروندان باشید؛ حکمت اطاعت سرانجام در همان مشیت حکمران است. هارت در نظریه رویه‌ای حقوق^۲ می‌گوید که مردم یک جامعه متمدن همانطور که دوست دارند اخلاقی رفتار کنند، دوست دارند قانونی نیز عمل کنند. به بیانی دیگر، اطاعتی که در حقوق از شهروندان انتظار می‌رود سرانجام بر مبنای اجتماعی استوار است، و آن تمایل مختارانه شهروندان و به ویژه مقامات رسمی به تبعیت از قانون است. جوزف رز

1. Moral authority

2. Practice theory of law

اما بر آن است که حقوق که خدمتی بی نظیر به مردم ارائه می‌دهد^۱ ذاتاً اقتدار طلب است. در نظر او، اتفاقاً مردم نیز همین اقتدار ذاتی را می‌پسندند زیرا خرد و حکمتی را که شخصاً حوصله‌ای برای جستجویش ندارند، در تبعیت از قانونی می‌یابند که از پیش برایشان طراحی شده است. مردم تمایل به آن دارند که قانون به آنها بگوید چه کنند و چه نکنند، و عمیقاً برآنند که حتماً وجاهتی^۲ در قانون هست که زحمت یافتنش را بهتراست خود قانونگذار تقبل کند نه ایشان. این عین نظریه مقولات^۳ کانت است که بر آن است زمان و مکان و علیت اگرچه حقیقتاً وجود ندارند، اما به‌شکلی پیشینی در ذهن ما حضور دارند تا ما همه چیز را در آیینۀ آنها درک کنیم. اکنون می‌توان گفت چیزی در مردم ذاتاً هست که دوست ندارند خودشان در این مورد تصمیم بگیرند که چه کنند و چه نکنند؛ آنها بیشتر مایل‌اند که یکی مثل قانونگذار پیدا بشود و به آنها راه را نشان بدهد تا با اجرای دسته‌جمعی این فرمان بیشتر هم‌رنگ و هماهنگ با یکدیگر شوند، زیرا مردم دوست ندارند کاری متفاوت از دیگران انجام دهند و انگشت‌نمای این و آن شوند (= کنوانسیون‌های دیوید لویس). بدینسان، هارت و رز تلاش کرده‌اند که به‌خلاف اوستین از مشیت صرف قانونگذار فراتر روند و برای اطاعت از قانون حکمتی دست و پا کنند.

۱۰. مشیت کشور، حکمت کشور

به‌نظر من، اقتدار حقوق ناظر به «اطاعت» و «احترام» به قانون هردو است. ماده ۱۱۷۷ قانون مدنی ایران از اطاعت و احترام فرزند نسبت به پدر و مادر سخن می‌گوید، و به‌نظر می‌رسد اقتدار قانون نیز سرانجام از دیالکتیک اطاعت و احترام حاصل می‌آید. کودک نسبت به پدر و مادر خود مطیع است، اما در هر سنی که باشد باید آنان را احترام کند اگرچه اطاعت از ایشان دیگر برای فرزند بزرگسال ضروری نیست. با این همه، احترام معنایی معنوی‌تر از اطاعت دارد و ای‌سا سرانجام به رفتاری مطیعانه‌تر از خود اطاعت تفسیر شود. فرزند نسبت به پدر و مادر خود نمی‌تواند خشونت بورزد اگرچه می‌تواند ایشان را اطاعت نکند. همچنین، به‌سختی می‌توان قائل به این بود که فرزند بالغ بتواند علیه مادر خود دعوی مسئولیت مدنی طرح کند و به این دلیل که مادر با عدم رعایت اصول ایمنی در دوره بارداری سبب ناقص‌الخلقه شدن وی در حال جنینی شده از او خسارت بخواهد؛ به نظر من، این دعوا با احترام مذکور در قانون مدنی به‌جدا در تعارض است. اکنون اقتدار حقوق ترکیبی است از احترام و اطاعت: به قانونیت قانون باید حرمت‌نهاد حتی اگر شخصی نخواهد با اجرای قانون از آن اطاعت کند. شاید کاری که سقراط کرد و حکم دادگاه را

1. Service conception
2. Normal justification thesis
3. categories

علیه خود طوعاً پذیرفت همان احترام بود، و او که به عدم اطاعت از قانون محکوم شده بود با احترام به نتایجش به آن گردن نهاد بی آنکه از آن اطاعت کرده باشد؛ ترکیبی سخت تناقض آلود و در عین حال قابل درک: گردن نهادن بی اطاعت.

نخست باید پذیرفت که حکمتِ حُرمتی که شهروندان برای قانون قائل اند در معقولیتِ عُرْفی آن است نه در عقلانیتِ فلسفی آن. نزاع همیشگی میان «عقل و نفس»^۱ اینجا در حقوق به نزاع «حکمت و مشیت» تغییر عنوان داده، و «فره» درست در محل تلاقی این هردو قرار گرفته است. پس، اگر عقل آن است که می شناسد و نفس همان که می خواهد، فره اما مجمع البحرین است و محل تلاقی همزمان شناختن و خواستن. فره همزمان هم روشنی عقل است و هم گرمی عشق؛ آتشی که نه فقط تاریکی را روشن می کند، حرارتِ مطبوعش نیز مطلوب است. اکنون می توان به درستی و ظرافتِ نظریه غزالی پی بُرد آنگاه که در المُستصفی بر آن بود که عقل فقط خوب و بد را می شناسد، ولی خود هرگز به آن امر و نهی نمی کند؛ آن چیزی دیگر است که به ما می گوید آن را که خوب می دانی بخواه، و آن را که بد می شمری نخواه، و آن چیز دیگر از نظر وی همان شرع است (جعفری تبار، ۱۳۸۵: ۱۳۶). هنوز اعتزالیان برای توجیه حُسن و قبح عقلی شان باید بتوانند به این نقد غزالی پاسخی شایسته بدهند که البته به نظر نمی رسد توفیق آن را تاکنون یافته باشند. با وجود این، به نظر من از این نقد غزالی می توان به تفاوت بنیادین شرع و حقوق رسید زیرا اگر بتوان شرع را یکسره محصول اراده شارح دانست نه عقل انسان و یا حتی عقل خدا، حقوق اما نه به عقل پابرجاست و نه به اراده؛ حقوق به اقتدار (فره) زنده است و اقتدار نیز چیزی جز برابری ترکیب عقل و اراده (نفس) نیست.

اما در اینجا مشیتِ قانونگذار برای وضع قانون عینِ مشیتِ شهروندان است در اطاعت از آن، و حکمتی که شهروندان در احترام به قانون یافته اند عین حکمتی است که حکمران از وضع قانون خواسته. به عبارت دیگر، داستان از این قرار نیست که مشیتی از سوی حکمران صادر شده باشد و اکنون ما در پی یافتن حکمتِ اطاعتِ شهروندان از این مشیت باشیم؛ این طرز تلقی که «مشیت از او، حکمت از ما» البته می تواند گاه سودبخش باشد به ویژه در نظریه راندل دورکین که با برتری بخشیدن به حکمتِ تفسیری قضاات تلاش می کند تا مشیتِ قانونگذار را به سمتی درست تر سوق دهد. با وجود این، هم مُلکران و هم شهروند هردو باید با هم امری حکیمانه را بخواهند: حُکمران وضع قانون را به دلیل حکمتی که در نظر دارد اراده کند، و شهروندان نیز اطاعت از همان قانون را به همان حکمت اراده کنند. پس، اگر مُلکران چیزی را می خواهد، مردم نیز خواستن او را می خواهند چون هردو آن را حکیمانه می دانند. باری، قانون امر به انجام دادن کاری است و برای توجیه این دستور ما نیازمند چیزی هستیم عقلانی تر از نفس و نفسانی تر از

1. Spirit and soul/ reason and passion/

عقل؛ دریای عقل می‌شناسد و اقیانوس نفس می‌خواهد، و فره در این میان مَجْمَعُ الْبَحْرین است. پس، تئورمِ اقتدارِ حقوق به نظر من چنین است: اقتدار (فره) = دانستن (عقل/حکمت) + خواستن (اراده/نفس/عشق). اگر این تئورم را بپذیریم، مدّعی دیگر این گفتار آن است که این مجمع‌البحرین (فره و اقتدار) همان کشور است، و برای ما ایرانیان تنها «میهنمان ایران» است که می‌تواند برای حقوق ایران همزمان هم عقلانیتی فراهم آورد و هم نفسانیتی. به عبارت دیگر، اگر ایران از ما ایرانیان چیزی برای ایران بخواهد، ما ایرانیان آن را بی‌چون‌وچرا و تعبداً خواهیم خواست و گرنه، نه.

باری، کشور تاریخی خاص را به یاد می‌آورد و جغرافیایی ویژه را و بنابراین، اتوریتته حقوقی امری است تاریخی و جغرافیایی و در یک کلام «کشوری». در اینجا هم قدمت میهنمان ایران و هم وسعت جغرافیای آن به ذات خود دارای ارزش است و این هردو شهروندان را به اطاعت از قانون کشور خود دعوت می‌کنند. خلاصهً فره میهنی حقوق در ایران به زبانی خودمانی چنین است: «چون ایران با این تاریخ و جغرافیای مشخص کشور من است، من به این کشور (مُلک) احترام می‌نهم. احترام به قانون ایران احترام به ایران است، زیرا این قانون حافظ تاریخ و جغرافیای این کشور است.» اینجا مغالطه خلط واقعیت و ارزش نیز رخ نمی‌دهد، زیرا میان آن مقدمه واقعی (امر تاریخ/جغرافیایی) و این نتیجه ارزشی (اطاعت از قانون) گزاره ارزشی دیگری به‌صورت قیاس ضمیر^۱ وجود دارد؛ شهروندان چنین مرز و بومی تاریخی در ناهوشیار خود به خویش می‌گویند: «خوشا ما که در اینجا زاده شده‌ایم و می‌زیسیم؛ پس، آن را باید حفظ کنیم و برای آیندگانمان نگاه داریم».

بدین‌سان، نکته‌ای که از فره کشوری حاصل می‌شود آن است که هم اعتبار قانون و هم الزام‌آوری آن به احترامی است که آن قانون به کشور گذاشته است. پس، اگر توماس آکویناس بر آن بود که قانونی که عادلانه نباشد قانون نیست (آکویناس، ۱۸۹۴: ۶۸۶-۶۸۷)، نظریه سرو و ماه بر آن است که قانونی که به کشور ایران احترام نهد قانون نیست؛ چنین قانونی فره خود را از دست داده و باید در انتظار نافرمانی شهروندانی باشد که عاشق میهن و جشن‌ها و سنن خود و در یک کلام عاشقِ مُلکِ ایران‌اند؛ دقیقاً همانان که هرجا نقشه جهان در برابرشان گسترده می‌شود، نخستین نگاهشان به جایی است که «این سویس خلیج فارس است و آن سویس خزر»؛ به میهن جاودانه‌شان ایران. پس، اگرچه قانونی که در خدمت مُلک نیست می‌تواند با قدرت زور بر مردم اعمال شود، هرگز دارای فره و اقتدار معنوی حقوقی نمی‌شود. اقتدار میهنی حقوق ایران درست همان امری است که اگرچه ذرک می‌شود، وصف نمی‌شود (یُدُرکُ و لایوَصَف)؛ شبیه اقتدار دیوان عالی آمریکا که به قول آلکس دوتوکویل به‌شدت معنوی است و مردم آمریکا ناخودآگاه به آن

احترام می‌گذارند. به همین دلیل مرموز است که جان‌رالز انطباق تصمیمات دیوان عالی ایالات متحده را با خرد عمومی ضروری می‌داند اگرچه شاید دلیلی عقلانی در میان نباشد که اساساً چرا این دیوان را باید مظهر خرد عمومی آمریکا دانست. ایرانیان نیز برای مُلک ایران همین احترام را قائل بوده‌اند و هستند و خواهند بود، و گرچه آن را گاه در طول تاریخ گم کرده‌اند، سرانجام آن را به‌نیکی بازیافته‌اند تا سَر و ایران همچنان به رویش و پوییش جاودانه خود ادامه دهد.

فکنده تن شاه ایران به خاک	پُر از خون و، پهلوی به شمشیر چاک
همی سَر و گشت او به باغ بهشت	بیند روانش درختی که کِشت
درودی همان بر که کِشتی به باغ	درفشان شد آن خسروانی چراغ

۱۱. الملک و الدین توأمان

ممکن است چنین پنداشته شود که اکنون که مُلک به قانون مشروعیت می‌دهد و فره کیانی و فره ایرانی و فره ایزدی با هم‌اند، پس مطابق این سخن مشهور که مُلک و دین توأمانند، حقوق باید دینی باشد نه سکولار. بی‌گمان حقوق و سیاست همیشه با دین نسبت داشته‌اند و دارند، و هر حقوقی همواره رنگی از دین به خود گرفته است و همچنان نیز می‌گیرد. ژرژ ریه در نخستین جمله کتاب *قاعده اخلاقی در حقوق* بر آن است که یکی از سکولارترین حقوق جهان، یعنی حقوق فرانسه، از دین مسیحیت الهام گرفته است. منتها، این بدان معنی نیست که اقتدار حقوقی امری دینی است، و یا حکمران فقط باید از میان موبدان برگزیده شود. در فرهنگ ایرانی این پادشاهان بودند که دارای فره بودند (فره کیانی) نه روحانیان، و فره ایزدی مخصوص اهورامزدا بود نه موبد. وانگهی، بزرگ‌ترین دلیل بر اینکه دین و کشورداری دو مفهوم کاملاً جدا از یکدیگرند همین سخن است که *الملک والدین توأمان*. به عبارت دیگر، مُلک و دین هم‌زادند، ولی یکی نیستند، زیرا دو هم‌زاد اگرچه با هم زاده شده‌اند، دو شخصیت ممتاز از هم دارند و اساساً هم‌زادبودنشان بدان معناست که آن دو شخصیتی واحد ندارند. با وجود این، هر آنکه با فره ایزدی و کیانی مُلک را به‌دست بگیرد باید نخست مُلکران و کشوردار باشد، و در وهله دوم ایده‌ای نیز درباره نهاد دین در کشور داشته باشد. اما داشتن فره ایزدی به این معنا نیست که حکمران باید موبد و روحانی باشد و اتفاقاً به‌عکس، او فقط باید ایرانی باشد و دل‌نگران ایران. پس، مُلک فقط یک آرمان دارد و آن حفظ کشور است، نه دینداری و حفظ دین؛ «کشور» است که اصل است و هر چیز دیگر اگر مُهم باشد، به این دلیل است که می‌تواند در نهایت در خدمت کشور قرار گیرد. بدین‌سان، معنای این آدای حقوقی که «الملک والدین توأمان» آن است که مُلک و دین با هم‌اند،

اما از این دو این فقط مُلک است که پروای کشور و مَلّت^۱ دارد و مبنای قانون باید قرار گیرد؛ «مُلکِران» است که مُدام در اندیشه کشور و مرزهای آن است، و به قول سعدی حتی پس از مرگ «هنوز نگران است که مُلکش با دِگران است».

افزون بر این، از ادغام و جابه‌جایی‌ای نیز که در مفهوم این دو همزاد عملاً ایجاد شده است نباید غافل بود. در اسطوره‌ها همواره اشخاص و وقایعی که حقیقت تاریخی داشته‌اند نه فقط با هم ادغام و یکی می‌شوند،^۲ به‌ناگزیر پذیرای گونه‌ای جابه‌جایی^۳ نیز می‌گردند. برای مثال روایت تاریخ از کوروش آن است که وی پدر بزرگ مادی خود را (آزیتاگ) در مکانی غربی از ایران (بین‌النهرین = میان‌رودان) از پادشاهی خلع کرد. اما همین روایت تاریخی در شاهنامه به اسطوره کارزار کیخسرو (که به احتمالی قوی همان کوروش است) و افراسیاب بدل شده که در مکانی شرقی (توران در شمال شرقی ایران امروزی) رخ داده است. اکنون باید گفت در داستان «المُلکُ والدینُ توأمان» نیز همان ادغام و جابه‌جایی اتفاق افتاده، و مُلک و دین که دو همراز و همزاد ابدی ایران‌اند، بارها با یکدیگر ادغام و جابه‌جا شده‌اند. گاه دین شرقی ایرانی (زردشتی) در پادشاهی ایران (ساسانیان) ادغام شده، و گاه مُلک ایران تحت‌الشعاع دینی قرار گرفته که از ناحیه‌ای غربی به آن حمله آورده است (اسلام). خلافت اسلامی بر آن بود که جای پادشاهی ایران را بگیرد، و پادشاهی موروثی ایرانی جای خود را به خلافت موروثی عربی بدهد. اما ایرانیان خلافت موروثی را نخست به درایت خود به امامت موروثی دوازده امام شیعه بازگرداندند و سپس آن را در لحظه‌ای مناسب از تاریخ، با حفظ باور دینی خود، دوباره به شاهنشاهی موروثی ایران ارجاع دادند (صفویان)، و نشان دادند که چگونه دین می‌تواند یک بار دیگر در مُلک ایران ادغام شود. این گذشت، و ایران در نیمه دوم قرن بیستم و هفتاد سال پس از انقلاب مشروطه باز شاهد غلبه دین بر مُلک و ادغام این در آن بود. اما اگر به سیر دَوْرانی تاریخ باور داشته باشیم، زمانی نیز فرا خواهد رسید که ایران گوشوار گمشده یزدگرد سوم را همچون خاتمِ گمشده شاکونتلا بازیابد و با یک جابه‌جایی تاریخی و جغرافیایی دوباره این دین باشد که در مُلک ایران ادغام شود: دلی که غیب‌نمای است و جام‌جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم‌دارد؟

ویلیام فاکنر در رُمانِ خشم و هیاهو از تغییر مسیرهایی یاد می‌کند که بارها در بستر رودخانه می‌سی‌سی‌پی ایجاد شده، اما این رود باز همچنان به بستر اصلی خود بازگشته است. ایران به قول شاملو جَحْ امروز از مادر نزاده است؛ عُمر جهان بر وی گذشته، و نزدیک‌ترین خاطره‌اش

1. Nation state
2. condensation
3. replacement

خاطره قرن هاست. حقوق اگرچه راه خود را گم کرده باشد، عاقبت به مُلک ایران بازخواهد گشت؛ مفهومی که سابقه‌ای به قدمت تاریخ ایران دارد. حق نیست که ایران را پیش از ۱۲۸۵ خورشیدی دارای هیچ نظام حقوقی ندانند، زیرا حتی اگر قانون اساسی مشروطه معتبر است به دلیل اعتبار مُلک ایران و حکمت دیرین خسروانی آن بوده است و الاً این قانون ناگهان در ۱۲۸۵ خورشیدی زاده نشد. پادشاهی ایران از قانون اساسی ۱۲۸۵ مشروعیت نیافت، و به عکس خود این نهاد بود که با خرد و صلح به قانون اساسی ایران مشروعیت بخشید؛ در فهم مشترک مردم، مُلک اقتدار خود را از نهاد مُلک می‌یابد نه از چیزی دیگر، و به همین دلیل است که در تاریخ ایران شاهان تاج را خود بر سر خود می‌گذارند زیرا ایزد، کشور، ملت و شاه همگی یک نهاد محسوب می‌شوند: مُلک. بهرام‌گور پس از برداشتن تاج از میان دو شیر خود آن را بر سر خویش می‌نهد و می‌گوید این تاج را خدا به من داده است، و من نبودم که آن را از میان دو شیر برداشتم. حتی گاه وزیر، که رتبتی فروتر از شاه دارد ولی برگزیده اوست، آن را بر سر شاه می‌نهد^۱—دلالتی بر آنکه فره شاهی از خود نهاد پادشاهی و مفهوم مُلک و کشور ریشه گرفته است نه از چیزی بیرون آن:

در بی‌نیازی به شمشیر جوی به «کشور» بُود شاه را آبروی

۱۲. فره و آبادانی میهن

برای حقوق ایران احیای دوباره مفهوم مُلک و کشور ضروری است، زیرا هرگاه ایران همچون یک «کشور» برای حُکمرانان به فراموشی سپرده شده و چیزی دیگر جای آن را گرفته است، حقوق ایران نیز فره و اقتدارش را از دست داده است. شاید به همین دلیل بود که سامانیان در قرن چهارم تمایل داشتند که خود را با نزدیک ساختن به فره ایرانیان ایرانی بدانند، و با پاسداشت این مُلک و بوم و بر همچنان مشروع و مقتدر و مستقل بمانند. اما سلجوقیان در قرن ششم نه ایرانی بودند و نه می‌توانستند خود را به فره ایرانیان منسوب کنند. پس آنان نخستین کسانی بودند که برای مشروعیت خود به جای مُلک و میهن به آیه ۵۸ سوره نساء (أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی الامر منکم) استناد کردند، و خود را رسماً دست‌نشانده خلفای اسلامی ساختند. سلاجقه به دلیل فقدان فره کیانی و ایرانی تا پایان دچار بحران اقتدار بودند؛ نهاد قدرت را به جای شاه در دست روحانیان رها ساختند، و کشور را پاره‌پاره کردند به شیوه‌ای که در ایران قرن ششم و سده‌هایی پس از آن مفهوم وطن را دیگر به سختی می‌توان در آثار مکتوب فارسی پی گرفت.

۱. برای مثال احمد کسروی نقل می‌کند که تاج شاهی بر سر محمدعلی شاه به دست صدر اعظم مظفرالدین شاه (نصرالله مشیرالدوله) گذاشته شد، و این را رسم آیین باستان ایران دانسته است (کسروی، ۱۳۶۳: ۲۰۱).

باری، حقوق ایران اینک باید باری دیگر میهن‌پرستی و ملی‌گرایی را دأب خود سازد گرچه این اصطلاحات این روزها به‌شدت مورد بدفهمی قرار گرفته‌اند، و به همین دلیل جورج اورول میان وطن‌پرستی و ملی‌گرایی فرق می‌گذاشت (اورول، ۲۰۱۸: ۲)؛ وطن‌پرستی را دل‌سپاری کامل به مکانی خاص و شیوه‌ای خاص از زندگی می‌دانست که فرد آن را بهترین شیوه در جهان می‌شمرد ولی آرزویی برای تحمیل آن بر دیگران ندارد. به نظر او وطن‌پرستی امری تدافعی است، اما ملی‌گرایی چیزی است در آرزوی قدرت؛ قدرت برای ملّتی که قصدِ محوِ فردیت در ملّیت را دارد. با این همه، به نظر من، به صِرفِ بدنام شدن یک اصطلاح نباید از آن دست کشید، زیرا ویرانگران که ضد آبادی‌اند، نه‌فقط ملی‌گرایی را که همه‌چیز را بازیچه خود قرار می‌دهند حتی وطن‌پرستی و انسان‌دوستی و دین و اخلاق را، واژه ملی‌گرایی را در اروپا به‌دلیل سابقه ملی‌گرایی هیتلر مذموم دانسته‌اند، اما نباید این اصطلاح را مسئول چیزی دانست که واقعاً مسئول نیست. گرایش به اعتلای یک ملّت به‌خودی‌خود گناه نیست، گرچه برتری‌دادن خصمانه یک ملّت بر دیگری ناپسند است؛ امری که به نظر من اتفاقاً ذاتِ گلوبالیسم است نه میهن‌پرستی. وانگهی، هیتلر از حزب «ناسیونال‌سوسیالیست» کارگران آلمان آمده بود، و شاید بخش دوم این نام است که مسئول رفتارهای اوست نه بخش نخست آن. از سوی دیگر، روشنفکران ملی مذهبی ایران نیز که باید مصدّقی مذهبی نامیدشان، در این هفت دهه اخیر به اندازه کافی واژه زیبای ملی را برای ایرانیان به وجهی دیگر بدنام کرده‌اند. اکنون ایرانیان بیش از هر زمان دیگر این پرسش را از خود می‌پرسند که آیا رفتارهای مستبدانه و ضدقانونی مُصدّق‌السلطنه اساساً ملی‌گرایانه و به نفع میهن بود یا به ضرر آن. باری، همه این تعارضات سبب می‌شود که من ترکیب ایران‌دوستی را بر دیگر اصطلاحات ترجیح دهم؛ ترکیبی که زیبایی‌اش آنقدر یگانه و فراگیر است که حتی اگر آن را با عبارت‌هایی مختلف همچون میهن‌پرستی و ملی‌گرایی و وطن‌دوستی نیز بخوانند تشوّشی در زیبایی‌اش ایجاد نمی‌شود: عبارت‌نا شَتّی، و حُسْنُکَ واحد. پس، هرگاه از میهن‌پرستی و وطن‌دوستی و ملی‌گرایی سخن می‌گویم، منظورم به‌طور یکسان دوست داشتن سرزمینی است که بر آن زاده شده‌ایم و زیسته‌ایم و آن را مام وطن نامیده‌ایم؛ سرزمینی که ما را همچون مادری پروریده، و شیر زندگی بخشیده: ایران. اما چنانکه گذشت مُلک هم‌زمان کشور و مُلک را به یاد می‌آورد و آنگاه که دوست داشتن ایران و دوست داشتن مُلکران با یکدیگر جمع شوند، اوتوریتّه حقوق ایران تحقق خواهد یافت؛ امری که به نظر می‌رسد تنها در ایرانی آباد ممکن باشد.

بدینسان، می‌توان تصور کرد که چرا انقلاب دموکراتیک در فرانسه شکل گرفت اما در بریتانیا نه؛ مسئله مسئله دوست‌داشتن‌ها بود (حقوق نفسانی). در هنگامه سفاکی‌های انقلاب فرانسه و جشنِ خونِ آنان برای اعدام لوئی شانزدهم و همسرش انگلیسی‌ها از هرگونه انقلاب پرهیز کردند؛ به دوست داشتن پادشاه خود همچنان ادامه دادند و به قانون خود احترام گذاشتند، و حقوق و

آزادی‌های خود را با ارج نهادن به اقتدار کشورشان ایمن نگاه‌داشتند. پالمر می‌گوید دلیل واقعی این رفتار در یک رباعی^۱ پدیدار شده بود که انگلیسی‌ها در همان زمان می‌سرودند: «فرانسه را با آهنگ‌هایی که به لحنی وحشیانه می‌خواند رها کن/ در انقلاب خونینش/ ما به کشورمان ارج می‌نهیم، پادشاهمان را دوست داریم/ قانون اساسی‌مان را می‌ستاییم»^۲ (پالمر، ۱۹۵۹: ۳۵۷).

چنانکه گذشت، اقتدار البته به تاریخ و جغرافیا سخت مرتبط است و هرچه کشور پهناورتر و تاریخی‌تر، فر و اقتدار درخشنده‌تر اما همچنان به این شرط که حکمران مبنای حکمرانی خود را آبادی کشور قرار داده باشد. وسعت جغرافیایی کشور آنقدر مهم است که شاید بتوان گفت نوع حکومت پادشاهی که قدیمی‌ترین وجه حاکمیت است فقط با مُلک پهناور سازگار است (دولت‌ملت)، و انواع دیگر حکمرانی اغلب برای سرزمین‌های کوچک‌تر قابل تجربه است. به همین دلیل است که پالمر دموکراسی را برای جوامع کوچک مناسب می‌بیند (پالمر، ۱۹۵۹: ۱۵)؛ اندیشه‌ای که در آرمان برخی گلوبالیست‌های این روزگار که دموکراسی را در سطح گلوبال خواستارند (آرکی‌بوجی و مارکیتی، ۲۰۱۲: ۱) به‌جدّ ایجاد تردید می‌کند.

باری، حقوق امروز درحال تجربه تلخ بحران اقتدار است و این بویژه در حقوق ایران به‌خوبی آشکار است، زیرا قانونش ایران را همچون یک کشور به مُحاق فراموشی سپرده است و حقوق اسلام (شرع) را برآن ترجیح داده. حقوق اروپایی نیز در هیاهوی گلوبالیسم و گلوکالیسم هم اکنون نوعی بی‌وطنی را تجربه می‌کند و این خطری است که آینده حقوق داخلی کشورهای اتحادیه اروپا را تهدید خواهد کرد؛ بنگرید به نقش و نگاره‌های اسکناس‌های یورو که در بحران بی‌میهنی خود ساختمان‌هایی انتزاعی و موهوم را به تصویر کشیده‌اند که در هیچ کشور اروپایی یافت نمی‌شوند و تنها زائیده دولت‌های نمادین الکترونیک‌اند نه یک دولت مقتدر مستقر در سرزمینی چارگوش.^۳ اما اینجا در حقوقی که من می‌شناسم و آن را در پناه مفهوم نجیب کشور تعریف می‌کنم، هم ملاک خاک و میهن معتبر می‌شود و هم ملاک خون و نژاد، و اگر خاک رمز بی‌مقداری و بی‌ارزشی در شعر است، در حقوق اما اصل اصل ارزش است؛ خود انسان است و خود کشور که هردو از آن ساخته شده‌اند. امروزه کاربرد لفظ کشور هم در حقوق و هم در سیاست به‌شدت کاهش یافته و جای آن را لفظ دولت گرفته است؛ امری که با نظری به کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا و منشور سازمان ملل متحد تأیید خواهد شد. این کار چه عامدانه باشد و چه غافلانه، آشکارا نظری را نشان می‌دهد که به دولتی بزرگ باور دارد بی‌سرزمینی بزرگ و از آن

1. quatrain

2. Let France in savage accents sing/ Her bloody Revolution;/ We prize our Country, love our King,/ Adore our Constitution.

۳. رمازرها تا جایی که ادعای رهایی از مُلک و دولت را دارند ایده‌هایی خطرناک به‌نظر می‌رسند؛ تزیی چپ‌گرایانه که در نهایت نه‌فقط به‌رهایی از حاکمیت منجر نمی‌شود، تأسیس پول را در حاکمیت یک دولت جهانی مشخص درمی‌آورد.

بدتر، حاکی از این حقیقت که نهادهای مشکوکِ نادولت توانسته‌اند اقتدار عملی را در جهان به ضرر مفهوم دولت و مُلک به‌دست گیرند.

به هر حال، به‌خلاف جوزف رَز من برآنم که حقوق ذاتاً دارای هیچ اوتوریت‌های نیست؛ تنها ذاتی که حقوق دارد وابستگی‌اش به کشور و مُلک است، و این «مُلک» است که به حقوق موهبتِ فرّه را عطا می‌کند. حقوق‌دانان روزی عاشق سینه‌چاک عدالت و برابری‌اند و زمانی دلداده آزادی؛ اما نه رسیدن به عدالت به حقوق معنی می‌دهد و نه دستیابی به آزادی؛ هدف برای حقوق فقط یک چیز است: آبادی خاکِ کشور، و هر هدفی جز این ما را باد در دست خواهد گذاشت. کشوری که آباد است نمی‌تواند فاقد عدالت و آزادی باشد، اما عکس این گزاره صادق نیست. نتیجه آن است که در کشوری که به آبادی دست یافته هر نابرابری و محدودیتی عین حقّ است. بدین‌سان، برابری و آزادی بی‌آبادی دو فریب بزرگانند؛ این هردو فقط وقتی دارای ارزش‌اند که وسیلهٔ آبادانی و توسعه قرار گرفته باشند وگرنه، نه عدالت بی‌آبادی قابل دفاع است و نه آزادی. آبادی وصفِ کشور است نه وصفِ انسان، درحالی‌که برابری و آزادی هردو از اوصاف انسان‌اند نه کشور. با این همه، تنها کشور آباد است که مردمانی برابر و آزاد خواهد داشت، و عدالت و آزادی بی‌آبادانی اَضغاثِ اَحلامی است که هرگز تعبیر نخواهد شد. اگر از افق تاریخی خود بنگریم، شاید اشتباه مشروطهٔ ایرانی آن بود که به‌جای «آبادی ایران» عدالت و حُریت را تمنا کرده بود، اما ایران به‌زودی این بخت را یافت که مُلکرانش با هدف آبادی ایران به برابری و آزادی مردم ایران بیندیشند.

۱۳. عشق مُلکران به میهن

گفتیم که قانونِ مقتدر قانونی است که در مُلک محو شده‌باشد. اکنون باید‌گفت که مُلکران لایق نیز از نظرگاه حقوق همان است که از شدت عشق به میهن در آن محو شده است. به‌عبارت‌دیگر، همان‌گونه که شخصیت‌های حقوقی سرانجام بر شخصیت‌های حقیقی تکیه دارند، مفهوم حقوقی مُلک نیز بر معنای حقیقی مُلک قائم است؛ انسانی‌شجاع و ازخودگذشته که کشور را همچون معشوق خود جدّی گرفته‌است. میلان کوندرا در جشن بی‌معنایی می‌گوید: «از مدت‌ها پیش فهمیده‌ایم که دیگر ممکن نیست این‌جهان را واژگون کرد، نه‌حتی شکلش را تغییر داد یا بدبختی پیش‌رونده‌اش را متوقّف کرد؛ یک راه مقاومت بیشتر نمانده است: جدّی‌نگرفتن جهان». اما این حرف کوندرا اگر به‌کار ادبیات بیاید، به‌کار حقوق و سیاست هرگز نمی‌آید؛ این‌دو باید جهان را جدّی بگیرند و این است تنها راز دردمندی آنان که غم نان را با تشویش جهان تاخت

زده‌اند^۱ حتی به هزینه تمامیت هستی‌شان، و نیز همین است تنها راز بی‌دردی شاهانی که با جدی‌نگرفتن مُلک، لبوفروشی در فرنگ را بر پادشاهی در ایران مُرجَح دانسته‌اند^۲. به عبارت دیگر، اقتدار باید همواره در دستِ مردانِ مرد باشد نه هر نامرد. دوگوبینو در مکاتباتش با آلکس دوتوکویل می‌گوید: آن نظریات فلسفی که در کنار آتش خوباند بر روی اسب عقیم‌اند (مایر، ۱۹۵۹: ۲۷۲). اکنون بایدگفت ایده‌های فیلسوفانه و روشنفکرانه جمهوریّت و دموکراسی نیز در پای بساط نُقل و منقل و میّ مایه سرخوشی‌اند، اما در میدانِ کشورداری به چیزی دیگر نیاز هست. از رضاشاه نقل است که گفته بود: من اهل عَمَلَم نه جملات مُشعشع؛ این جمله از آن رو موجه است که کشورداری در نهایت کاری‌ورزیدنی است نه گفتنی، و تنها آن کس به کشور خود خدمت خواهد کرد که فقط عمل می‌ورزد و ادعایی خطابی و تئوریک ندارد. به عبارت دیگر، کشورداری جایگاه «عمل» است نه محلّ روشنفکرمایی و اظهار فضل و ملولی از سر بی‌عملی؛

عِلْم چندان که بیشتر خوانی چون عَمَل در تو نیست، نادانی

جالب است که سعدی در جای دیگر بر آن است که خردمند وارد کار سیاست (عمل) نمی‌شود:

جُز به خردمند مفرما عَمَل گرچه عَمَل کار خردمند نیست

بدینسان، نظر سعدی سرانجام آن است که خردِ سیاسی و اقتدار حقوقی فقط در عمل (= قَدَم) خلاصه می‌شود نه در گفتار (= دَم)، و اتفاقاً سیاستمداری را که عمل‌گرا نیست باید نادان شمرد حتی اگر نظریه‌هایی بدیع در علم سیاست داشته باشد. به عبارت دیگر، خردمندی که نمی‌خواهد اهل عمل (= حکمت عملی سیاسی) باشد البته می‌تواند به نظریه‌پردازی روی بیاورد و فقط عِلْم را سرلوحه کار خود قرار دهد ولی لطفاً در امرِ کشورداری دخالت نکند؛ روشنفکر بماند، و سیاست را به مردانِ عمل واگذار کند. مُلک با عافیت‌طلبی سازگار نیست؛ دریایی است پُرتلاطم که ساحلِ نجات آن در فضایی مه‌آلود گم شده است. پس آن که به دنبالِ راحت است باید به این رضادهد که فقط در «کنار ساحل» مشغول نظریه‌پردازی‌های خود باشد:

به‌دریا درِ منافع بی‌شمار است و گر خواهی سلامت، در کنار است

۱. در باب دوم گلستان سعدی از درویشی سخن‌رفته که پادشاه شد و وقتی دوستِ قدیمش را دید، گفت: آن گاه که تو دیدی غمِ نانی داشتم، و امروز تشویش جهانی.

۲. این تعبیر از احمدشاه نقل شده است.

همواره روشنفکران به سیاستمداران تاخته‌اند که اهل خرد نیستند یا بهترین‌ها نیستند. جورج مک‌دونالد نویسندهٔ اسکاتلندی می‌گفت: «در ذات سیاست نیست که بهترین افراد انتخاب شوند؛ زیرا بهترین افراد هیچ‌گاه نمی‌خواهند بر هم‌نوعانشان حکومت کنند». باین‌همه، شهروندان آسودهٔ یک کشور امن و آباد همواره مدیون آنانی هستند که عاشق کشور خودند و اگرچه این‌اندازه خردمند نیستند که تن به حکمرانی ندهند، به خردمندانه‌ترین وجه کشورشان را اداره می‌کنند. بدینسان، جملهٔ مک‌دونالد اگرچه در بخش نخستش درست است، در بخش دوم خود به‌شدت مغالطی است. سیاست البته کار خردمند نیست بلکه یا کار عاشقی مجنون است که دلباختهٔ کشور خود است، یا کارِ گُربزانی^۱ رند که کشور را فدای آرمان‌های خود می‌کند. پس، باید آن مُلکران قُمربازِ پاکباز را پاس‌داشت که همه‌چیز خود را برای آبادی کشورش می‌بازد، و همچنان هوس قمارِ دیگر برای آن دارد:

خُنْک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش بَنماند هیچش آلا هوسِ قمارِ دیگر

باری، تقدیر هموار آن بوده است که این مُلکرانِ عاشق به دموکراسی پایان پایبند باشند گرچه دموکراسی آغاز بهترین ژست سیاسی برای گُربزان سیاست‌باز است. اما همه‌چیز در پایان معلوم خواهد شد که کیست آن که نجیبانه به‌کنار می‌رود و خون خود را می‌ریزد، و آن که نانجیبانه سماجت می‌ورزد و خون خلق را، به‌عبارت دیگر، عشق البته در هر حال خونین است:

عشق از اوّل سرکش و خونی بود تا گُریزد آن‌که بیرونی بود

منتها، آن که عاشق کشور است خون خود را می‌ریزد، و گُربز خون معشوقی را که به‌ریا مدعی دوست‌داشتنش است.

تا اینجا هرچه گفته شد سهم حقوق دربارهٔ اقتدار بود. از اینجا به‌بعد پای سیاست به‌میان خواهد آمد با این پرسش جاودانه و بی‌پاسخ که آیا مُلکرانی که هرچه کرده خدمت به میهنش بوده، باید به‌راحتی کشور را ترک کند و آن را به گُربزانی وانهد که میهن را فدای هرچیز دیگر می‌کنند؟ پاسخ ضمنی نویسندهٔ کلپله‌ودمنه با استناد به بیتی از مُتَنَبّی منفی است؛ در نظر او، چنین ملکرانی باید به هرزه‌بازی از شرفِ رفیعی که برای کشورش حاصل کرده دفاع کند حتّی به خونریزی (نصرالله منشی، ۱۳۶۲: ۹۷):

لا یَسْلَمُ الشَّرَفُ الرَّفِیعُ مِنَ الْأَذَى حَتّی یُرَاقَ عَلَی جَوَانِبِهِ الدَّمُ

۱. گربزی نهایتِ وقاحت در زیرکی است.

اما پاسخ خسرو خوبان همیشه رَحْم و بی‌آزاری است. باینهمه، اینجا حیرانی غریبی است، و همچنان می‌توان به این گفتگو ادامه داد و پرسید منظور از بی‌آزاری واقعاً چیست؟ آیا نه‌این است که ترک مردم و وانهادن آنان در دست اهریمنان خود بزرگترین آزار آنان است؟ آری؛ آن که دل در گرو کشورش دارد به آینده خود نمی‌اندیشد و راحت کشور را بر رنج خود ترجیح می‌دهد:

سایه خورشیدسواران طلب رنج خود و راحت یاران طلب

این از آن سبب است که مُلک و کشورداری اخلاق خود را می‌طلبد و فقط از مردان مردی برمی‌آید که تنها نگرانی‌شان کشور است؛ آنان که خطر می‌کنند و فره کشور را حتی از دهان شیر می‌جویند:^۱

به سه چیز هر کار نیکو شود کز آن تخت شاهی بی‌آهو^۲ شود
به گنج و به رنج و به مردان مرد جز این نیست آئین ننگ و نبرد

۱۴. میراث فره

کیومرث، این زنده میرا، نه فقط نخستین پادشاه ایران که نخستین انسان بر روی زمین است و فردوسی با تداوم بخشیدن به پادشاهی او از سوی فرزندش سیامک نشان می‌دهد چگونه نهاد پادشاهی در ایران حتی با مرگ یک پادشاه همچنان زنده است تا هرگز کشور با خلأ مواجه نشود و هماهنگی آن به آشوب نینجامد. نهاد مُلک در کشوری که قرن‌هاست با این نهاد زیسته، همچون مهره شاه است در صفحه شطرنج کشوری که آشوب‌های پیرامونش در وجود او آرامش می‌یابند، و او هرگز از بازی بیرون نمی‌رود، حتی اگر خود مات شود. اگر مشروعیت سیاسی محصول اسطوره، فرهنگ و تاریخ است، باید پذیرفت که این هر سه در ایران همواره برای آن خانواده کیانی که فره کیانی را در خود حفظ کرده‌اند خُرمتی قائل بودند. پادشاه باید خوشنام (=خسرو) می‌بود، و این خوش‌نامی نه فقط برای ایرانیان که برای دیگران نیز (تیدریج، ۲۰۱۱: ۱۶۹-۱۷۸) به شدت به اصالت و نجابت خانوادگی^۳ یک شخص مربوط بود؛ اینکه پدر یا مادر او کیست و از چه کسی نسب می‌برد. آرتور دوگوبینو به این اشاره می‌کند که چگونه در ایران مردم با انتخاب خود پذیرفته‌اند که نهاد پادشاهی در یک خانواده معین حفظ شود و مورد حمایت قرار گیرد (کنت دوگوبینو، ۱۸۸۴: ۵۴۱). از آنجا که نهاد پادشاهی برای ایرانیان موروثی بود، فقط کسی می‌توانست شاه

۱. مهتری گر به کام شیر در است/ شو خطر کن، ز کام شیر بجوی. یا بزرگی و عز و نعمت و جاه/ یا چو مردانت مرگ رویاروی (حفظه بادغیسی)

۲. یعنی بی‌عیب.

باشد که پدر و مادرش هم شاه بوده باشند. به همین دلیل بود که پادشاهان گذشته ایران مایل بودند اقتدار و فره خود را به هر شیوه با انتساب به خاندان پادشاهی پیش از خود موّجه کنند. صفویان خود را از نسل ساسانیان می‌شمردند، و حتی نهاد امامت شیعه نیز برای ایرانیان دارای ویژگی توارث است؛ جانشینان پیامبر باید نسب به او ببرند، همان‌گونه که شاهان نیز باید به پادشاهان گذشته منسوب شوند. باوجوداین، سلجوقیان که چادرنشینی غیرایرانی بودند چنین نَسبی نداشتند و از آنجا که خود را فاقد مشروعیت خانوادگی می‌دیدند، اطاعت از خود را، چنانکه گذشت، با دلایل دینی موّجه می‌کردند.

جالب است که فره کیانی در ایران از طریق زن نیز منتشر می‌شده، و مثلاً محمود غزنوی از طرف مادر ایرانی بوده و به همین دلیل به او محمود زابلی نیز می‌گفته‌اند. حتی بسیاری از شاهان ایران سعی بر آن داشتند که با ازدواج با خانواده‌های پیشین شاهی این فره را به طریق سببی از ایشان کسب کنند. مثلاً داریوش که پسر کوروش نبود، با آتوسا دختر کوروش ازدواج کرد تا از او فره کیانی اخذ کند، و اردشیر ساسانی نیز که نخستین پادشاه ساسانیان بود، با نکاح با دختر اردوان پنجم اشکانی فره ایرانی و کیانی را ادامه داد. ایرانیان شیعه نیز انتساب خاص به پیامبر را تنها از طریق دختر وی ممکن می‌دانند، و برای آنان این بسی مهم است که چهارمین امامشان افزون بر انتساب به پیامبر از سوی پدر، از سوی مادر (شهربانو دختر یزدگرد سوم) از نسل ساسانیان بوده است؛ امری که حتی خود امام به آن مباحثات کرده و خود را «فرزند دو برگزیده» نامیده (أَنَا ابْنُ الْخَيْرَيْنِ). زیارت وارث نیز که برای این گروه از ایرانیان بسی ارجمند است هم با نامش و هم با محتوایش به اهمیت این توارث اشاره دارد آنگاه که خطاب به امام سوم شیعیان می‌گوید: شهادت می‌دهم که تو نوری هستی در پشت پدرانت و زهدان مادرانت.^۱

نه فقط در تاریخ ایران که در بیشتر پادشاهی‌های جهان نیز این نهاد موروثی بوده است، و اساساً انتخابی بودن پادشاهی برخلاف ذات تاریخی این نهاد به نظر می‌رسد. شبه پادشاهی‌های انتخابی اصالت ندارند، و یا مذهبی‌اند (مثل واتیکان) یا جدیداً ایجاد شده‌اند (مثل مالزی و امارات عربی). با این همه، اگرچه پادشاهی موروثی است، هر حاکمیت موروثی پادشاهی نیست. بسیاری از جمهوری‌های جدید مایل‌اند موروثی باشند، اما از این نکته غافل‌اند که میراث موناکی با هر اثر دیگر متفاوت است. با موروثی شدن جمهوری‌هایی مثل کُره شمالی و سوریه پیشوایانشان پادشاه نخواهند شد، زیرا نه آنان شهامت آن را دارند که این نام پُرمسئولیت را بر خود بنهند، و نه نهاد مُلک اجازه آن را به کسانی می‌دهد که صرفاً با افکار دینی و ایدئولوژیک به چیزی دیگر غیر از «میهن» می‌اندیشند. درحالی‌که پادشاهان ایران در اندیشه کشور بودند، حکمرانان خلافت^۲

۱. أَشْهَدُ أَنَّكَ كُنْتَ نُورًا فِي الْأَصْلَابِ الشَّامِيَّةِ وَالْأَرْخَامِ الْمُطَهَّرَةِ.

بزرگِ اسلامی (نیکلسون، ۱۹۶۲: ۲۳۱) که اعتلای دین در سر داشتند، البته باید خود را «خلیفه» می‌نامیدند نه مَلِک، و رهبر مادام‌العمر کُرّه شمالی نیز باید خود را «کُمرادِ محترم» بنامد نه پادشاه تا وراثتش با بسط ایدئولوژی‌های ضدمیهنی‌اش سازگار درآید. موناکی اساساً نمی‌تواند ایدئولوژیک باشد، و به همین دلیل است که نمی‌توان حتی یک‌موناکی کمونیستی و سوسیالیستی در جهان یافت با آنکه جمهوری‌های کمونیستی و سوسیالیستی تا بخواهی فراوان‌اند.

باری، در ادبیات ایران حَسَب بر نَسَب البته ترجیح داشته است، زیرا نَسَب افتخارِ یک شخص به پدرش بود اما حَسَب بالیدنِ یک شخص به هنرهای خود. با وجود این، فقط یک جا بود که همچنان نَسَب بر حَسَب پیشی می‌گرفت و آن در مورد فرزندی بود که قبول می‌کرد تا جانشین پدر باشد آنگاه که می‌دید مردمش بعد از پدر همچنان به او چشم دوخته‌اند و گویی خطاب به مُلکرانی که کشور را در آسایش نگاه داشته با نگرانی چنین می‌خوانند:

به عهدِ تو می‌بینم آرامِ خلق پس از تو ندانم سرانجامِ خلق

بدین‌سان، از دیرباز برای یک ایرانی این بزرگ‌ترین حَسَب بوده است که بپذیرد خدمتِ پدر را به کشورش تداوم بخشد؛ تنها نَسَبی که خود بهترین حَسَب‌هاست.

نتیجه

حقوق ایران، به‌عنوان نخستین ملت‌دولتِ جهان، همواره برای اقتدار خود نیازمند سَروی بوده است و ماهی؛ کشوری و کشورداری، و در یک کلام: مُلکی. کهن‌ترین درختِ سَرو جهان، که درختِ محبوبِ ایرانیان است، سَرو پُرشکوه ابرقوست که قیامتِ قامتش قدمتش شاهنشاهی قدیم و قویم ایران را به یاد می‌آورد. از سوی دیگر، ماه نماد مُلکران ایران بوده است^۱، و صحنهٔ جمع شدن ماه و سَرو با یکدیگر، که از قضا درون‌مایهٔ تابلوی مشهور «شب پرستاره» ونگوگ نیز هست، یکی از زیباترین تصاویر هنری شعرِ ایرانی است:

چنین گفت کائین تخت و کُلاه کی‌ومرث آورد و او بود شاه
همی تافت زو فرّ شاهنشاهی چو ماهِ دو هفته زِ سَرو سَهی^۲

۱. چو بیدادگر شد جهاندار شاه ز گردون نتابد بیایست ماه

۲. همچنین فردوسی می‌گوید: نشسته به آرام در پیشگاه / چو سَرو بلند از بَرش گرد ماه (داستان ضحاک)

پسر بُد مَر اورا یکی خو بروی هنرمند و همچون پدر نامجوی
سیامک بُدش نام و فرخنده بود کیومرث را دل بدو زنده بود

ایران را در تاریخ هزاران ساله‌اش کشوری منسجم، نظام‌مند و بهترین نمونه ملت/دولت در تمام جهان دانسته‌اند. این بدان دلیل بوده است که چیزی به نام «فرّه ایرانی» (مُلک) به سیاست ایران «قدرت»، و به حقوق ایران «اقتدار» بخشیده و هر چیز دیگر، از جمله قدرت و اقتدار مذهبی، دولتی و مردمی در حاشیه آن قرار گرفته است. به عبارت دیگر، برای ایرانیان تنها آسایش کشور است که مایه اعتبار و اقتدار مُلکران است، خواه این امر در سایه پادشاهی بس مقتدر ایجاد شده باشد، یا در سایه حکمرانی دینی یا غیردینی، و بدین‌سان فقط قانون پادشاهی مُتَّبِع است که میهنی است و خود را وقف آبادانی کشور کرده است. با وجود این، بعدها و به تبع مسائلی دیگر که باید در فرصتی دیگر شکافت، ایرانیان به تقلیدی ناشایست از دیگران درگیر بحث مشروطه و مشروعه شدند: مشهور است که حقوق برای آنکه حقوق باشد ضرورتاً کانسیتیوشنال (= مشروطه) باشد و مشروطیت را نیز اغلب و به غلط همان دموکراسی دانسته‌اند. به عبارت دیگر، پارادایم امروز آن است که حقوق باید اقتدار نهایی خود را فقط از قانون اساسی‌ای بیابد که به شکلی دموکراتیک به تصویب رسیده و اعتبارش را از مردم گرفته است. از سوی دیگر، پیروان مشروعه برآن‌اند که قانون باید اقتدار خود را مدیون شرع باشد که حتی بالاتر از قانون اساسی است. اما مشروطه و مشروعه به‌جَد مانع‌الجمع‌اند و هر دو با هم در اقلیم حقوق نمی‌گنجند به این دلیل ساده که در رأس هر دو حقوقی نمی‌توان هم قانون اساسی را داشت و هم شرع را. به عبارت دیگر، اگر مشروطه به معنی نظامی است که با قدرت مطلقه مخالف است، نظام دینی دقیقاً همان است که به شرع باید قدرتی مُطلق حتی فراتر از قانون اساسی بدهد. پس، اگر نظامی مشروطه است، مشروعه نیست و اگر مشروعه است، دیگر نمی‌تواند مشروطه باشد. بدین‌سان، اگر تمام نظام‌های حقوقی جهان در وضعیت کنونی یا به این می‌نازند که دینی‌اند و مشروعه یا به اینکه مشروطه‌اند و سکولار و دموکرات، پرسش مشتاقانه ایرانیان اکنون این است که حقوق ایران باید کدام فرّه و اقتدار را اختیار کند: فرّه مشروطه را یا اقتدار مشروعه را و ما در این میان چگونه باید راه تاریخی خود را بیابیم؟ به نظر من، اگر مشروطه را حاکمیتی صرفاً سکولار و دموکرات می‌دانند (که در فکر دین نیست و از صندوق رأی بیرون می‌جهد) و مشروعه را حاکمیتی صرفاً دینی می‌شمردند (که در اندیشه کشور نیست و احکام کلی و جزئی شرع را اجرا می‌کند)، راه حقوق ایران نه آن است و نه این:

قومی متفکّرند اندر ره دین قومی به‌گمان فِتاده در راه یقین

می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی کای بی‌خبران راه نه آن است و نه این

جوهره اقتدار حقوق در ایران «ایرانیت» است، نه مشروطیت و نه مشروعیت؛ این فقط میهنی‌بودن حقوق ایران است که فراتر از مشروطه‌بودن یا مشروعه‌بودنش تنها حجتِ موجهِ فره آن است.^۱ چه بسا قانون اساسی و شرع که به قسُر برقرار است اما غیرمطاع است و یا دست‌کم بی‌احترام. حقوق اما وقتی مقتدر است که هم مُحترم باشد، و هم حرمتش را از سرِ رغبت اختیار کرده باشند نه به گُره و کراهت، تا آنجا که آن را با کمال طیب نفس اطاعت کنند. پس، اگر برای اقتدار دلیلی فراهم می‌کنیم، باید در پی چیزی باشیم که همه آن را به طوع و رغبت بخواهند؛ آن چیز شاید برای فرانسه سکولاریسم بود، و برای ترکیه دین به‌ویژه که قانون اساسی عثمانی سُلطان را خلیفهٔ اسلام می‌دانست. با این همه، آن چیز که سبب می‌شود ما ایرانیان با طیب نفس قانون ایران را حرمت بنهیم و اطاعت کنیم فقط «کشور» است نه دین و نه سکولاریسم؛ «مُلک و میهنی‌آباد» که تنها هُمای اوجِ سعادت است که همچنان همایون برای ما باقی مانده است:

عقبا بشُد و فرُّ هُمایش بماند زیندهٔ تخت پادشایش بماند
گر مه بگرفت، صبح صادق بدمید ور شمع برفت، روشنائیش بماند

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده است.

قدردانی

سپاسگزارم از مؤسسهٔ ماکس پلانک برای حقوق عمومی و حقوق بین‌الملل تطبیقی در هایدلبرگ آلمان که از اکتبر ۲۰۲۳ تا جولای ۲۰۲۴ پذیرای من بود و دسترسی به بسیاری منابع را برای من ممکن ساخت. همچنین، سپاسگزارم از دخترم شعری، پسرم اشراق، و برادرم حسین که گفت‌وگوهای مداوم با آنان در تکمیل این مقاله بسیار الهام‌بخش بوده است.

۱. به‌رغم مدعیانی که منع عشق کنند/ جمالِ چهرهٔ تو حجتِ موجهِ ماست (حافظ)

منابع

- جعفری تبار، حسن (۱۳۸۵). نسبت آزادی و قانون در: ناصر کاتوزیان، حکومت قانون و جامعه مدنی. تهران: ایران: دانشگاه تهران (طرح تقویت ظرفیت های آموزش)، ۱۵۳-۱۲۳.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳). تاریخ مشروطه. تهران: امیرکبیر.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۲۸). تنبیه/لامه و تنزیه/المه. چاپ سنگی، تاریخ چاپ صفر ۱۳۲۸، تهران: مطبعة خداداد باسمة چی.
- نصرالله منشی (۱۳۶۲)، کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

References

- Aquinas, T. (1894). *Summa Theologica*. Ex Typographia Forzani et S.
- Archibugi, D., Koenig-Archibugi, M., & Marchetti, R. (eds) (2012). *Global Democracy: Normative and Empirical Perspectives*. Cambridge New York: Cambridge University Press.
- Bagehot, W. (1952). *The English Constitution*. Oxford University Press (The World's Classics).
- Bogdanor, V. (1995). *The monarchy and the constitution*. Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Burgess, G. (1996). *Absolute monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press.
- David S. Law (2013). The Myth of the Imposed Constitution. in Denis J. Galligan and Mila Versteeg (ed.) *Social and Political Foundations of Constitutions*. Cambridge University Press, 239 - 268.
- Duve, T. (2021) *The School of Salamanca: a Case of Global Knowledge Production*. 1st ed. Boston: BRILL (Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds Series, v. 2).
- Greenfield, J. (1904). *Die Verfassung des persischen Staates*. Berlin: Verlag von Franz Vahlen.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Herodotus (1957). *Herodoti Historiae*. Oxford University Press.
- Jafaritarbar, H. (2023). Soul-like Law (on the joint essence of rights between human beings, animals, and robots). *Society, Development and Commercial Law Review*, 1(1), 52-65.
- Jafaritarbar, H. (2006). the Relation between Freedom and Law, in: Nasser Katouzian, Rule of Law and Civil Society, Tehran, University of Tehran. [in Persian]
- Kasravi, A. (1984). *Tarikh-e Mashrouteh*, Amir Kabir Publication. [in Persian]
- Kim, M.S.-H. (2021). *Custom, Law, and Monarchy: A Legal History of Early Modern France*. Oxford: Oxford University Press USA - OSO.

- Le Comte de Gobineau (1884). *Essai sur l'inégalité des Races Humaines*. Paris: Librairie de Firmin Didot.
- Mayer, J. P. (ed.) (1959). *Alexis de Tocqueville Oeuvres Completes, Tome IX, Correspondance D'Alexis de Tocqueville et D'arthur de Gobineau*. 4th edition. Gallimard.
- Naeini, M. (1911), *Tanbih ol-Ommah wa Tanzih ol-Mellah*, Basmechi Publication, Tehran. [in Persian]
- Nasrollah Monshi (1983), *Kalileh va Demneh*, edited by Mojtaba Minavi, Amir Kabir Publication, Tehran. [in Persian]
- Nicolson, H. (1962). *Monarchy*. Weidenfeld and Nicolson.
- Orwell, G. (2018). *Notes on nationalism*. London: Penguin Classics (Penguin modern, 07).
- Palmer, R. R. (1959). *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800, Volume 1: The Challenge*. Princeton University Press.
- Scalia, A. (1989). Originalism: The Lesser Evil. *University of Cincinnati Law Review*, 57(3), 849–866.
- Shinar, A. (2013). Accidental Constitutionalism. in Denis J. Galligan and Mila Versteeg (ed.) *Social and Political Foundations of Constitutions*. Cambridge University Press, 207 -238.
- Tidridge, N. (2011) *Canada's Constitutional Monarchy: An Introduction to Our Form of Government*. Dundurn Press Publication.
- Williamson, P. (2007). The Monarchy and Public Values 1910-1953. in *The Monarchy and the British Nation, 1780- the Present*. Andrzej Olechnowicz. Cambridge University Press, 223–250.