



Hashemi's Breakthrough in Explaining the Theory of State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran

Mohammad Mansouri Boroujeni *, Farshid Moghimian Boroujeni**

Abstract

The study of the constitutional law of the Islamic Republic of Iran is fraught with skepticism and denial. Skeptics highlight the dual implications of the Constitution's text regarding popular sovereignty and divine sovereignty. Deniers, based on a peculiar understanding of the theory of the Absolute Authority of the Jurist, attribute the powers derived from this theory to a single individual. Articles Fifty-Six and Fifty-Seven of the Constitution are the source of theoretical doubts about the possibility of studying the constitutional law of the Islamic Republic of Iran.

According to skeptics and deniers, Article Fifty-Six signifies the supremacy of divine sovereignty over popular sovereignty. Similarly, since the manifestation of divine will resides in the leader, his opinion supersedes other articles of the Iranian Constitution. Skeptics and deniers interpret the final phrase of Article Fifty-Seven, "the absolute authority over the order and the Imamate of the Ummah," as the legal expression of this interpretation of Article Fifty-Six. Contrary to the assertion that the Constitution holds no value against the divine will manifested in the absolute authority of the jurist, the authors believe it is possible to study the constitutional law of the

How to Cite: Mansouri Boroujeni, M., Moghimian Boroujeni, F. (2024). Hashemi's Breakthrough in Explaining the Theory of State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, *Journal of Legal Studies*, 16(3), 361-390.

* Assistant Professor. Department of Law. Faculty of Administrative Sciences and Economics. University of Isfahan. Isfahan. Iran. (Corresponding author). Email: m.mansouri.b@ase.ui.ac.ir

** Ph.D. in Public Law. Faculty of Law, Shahid Beheshti University. Tehran. Iran. Email: F.moghimian.b@gmail.com

Islamic Republic of Iran. Seyyed Mohammad Hashemi paves the way for such a study with his interpretation of absolute authority as state authority.

The arguments of the skeptics and deniers are as follows: Iran is a modern state and therefore has integrated sources of authority. As a result, among the popular and divine sovereignties expressed in Article Fifty-Six, one is more dominant and unifies the sources of authority. Since divine will is the reference for good and evil, and the divine command is manifested in the absolute authority of the jurist, divine sovereignty should be considered superior to popular sovereignty in Article Fifty-Six. Consequently, sovereignty in Iran is based on divine will and the will of the people—not as the framers but as the framed. According to these interpreters of Article Fifty-Seven, the implementation of divine will and sovereignty is at the discretion of the leadership. They also believe that the leader's powers are not limited to those mentioned in the Constitution, and no other authority has independent power in this regard.

Unlike skeptics and deniers, Hashemi considers the people to be the ultimate source of sovereignty. Although he does not explain how he arrived at this interpretation, his understanding of the theory of the Absolute Authority of the Jurist opens the way for such a view. Even a commentator like Mehrpour, who believes in popular sovereignty and has reported on the struggle between proponents of limiting and not limiting leadership powers in the Revision Council, could not explicitly make such a choice.

On one hand, Mehrpour seeks to understand and explain the Constitution from a constitutional perspective. On the other hand, he continually prompts the reader to question whether it is possible to ignore the implementation of Article Fifty-Seven and the powers in Article One Hundred and Ten. Mohsen Khalili refers to the absolute authority of the jurist as a state theory, addressing those who do not understand the necessity of the absoluteness of state power. Khalili views the jurist as being bound by the Constitution, though this isn't necessarily written. Therefore, he justifies the restriction in the form of a contract, even though constitutional principles govern every contract.

Mohammad Javad Arasta argues that even if there is some benefit, the jurist must remain bound by the law because the least harm of such a decision is the destruction of the law's general value and credibility—except in cases of clear benefit. Although Arasta theorizes Mehrpour's position in a constitutional way and displays more legal accuracy than Khalili, he did not fully embrace Khalili's conclusion that the absolute authority of the jurist is a theory of the state. He conflates the leader's position as one of the government's components, titled "Vali Faqih," with the absolute authority of the jurist as the theory of the state in the Islamic Republic of Iran. To a large

extent, this interpretation is rational. Arasta is bound to the text of the Constitution, and the text is somewhat ambiguous, but he remains faithful to the spirit of the theory of the absolute authority of the jurist in the Constitution when formulating the limitations of the leader's power.

Hashemi, based on Imam Khomeini's 1988 letter, explains absolute authority as a theory of the state. According to him, since the powers listed in this letter are among the diverse functions of the government, they belong to the Islamic state. The difference between this letter and Imam Khomeini's earlier explanations, during his jurisprudence courses before the Revolution, lies in the context. At the time of the letter, the separation of powers and the legal regime had been established, and Imam Khomeini explained his theory with practical adherence to the written Constitution. His effort was to show that Sharia rules are not inherently restrictive to the exercise of government authority. According to Hashemi, "this absolute authority cannot be considered a hindrance to the rational division of the functions of governance among multiple branches." On this basis, divine sovereignty in social affairs has been transferred to the nation, and all the powers of the Islamic Republic must operate within the framework set by the "other articles." Hashemi has presented a more complete theory than other commentators and has advanced beyond them.

According to this interpretation, it should be understood that Article Fifty-Six is political rhetoric, not a legal framework. Article Fifty-Six serves to dispel accusations against a Shiite government during the Age of Absence, in line with certain hadiths such as the "Flag Hadith" and the prohibition of litigation before non-Masum. Its function is to show that this system is not satanic but divine, and that the sovereignty of the people is based on divine delegation. The authors of the Constitution have sought to demonstrate how they can establish a secular government while remaining religious believers. The legitimacy of this political system, according to Article Fifty-Six, derives from the belief and commitment of the Iranian people to the Constitution, regardless of religion, creed, or belief, as they determine their own social destiny.

Skeptics and deniers, citing the expression "apparent violation of the Constitution" in one of Imam Khomeini's letters, challenge this interpretation of the Constitution. Kadivar considers this phrase proof that the authority of the Faqih is not bound by "human laws, including the Constitution." However, Imam Khomeini attributed occasional non-adherence to the written text to the necessities of the Iran-Iraq War and called the war's end a suitable opportunity for strict adherence to the Constitution. The context in question is a clear defense of the need for all political actors to adhere to the Constitution. The apparent violation of the Constitution is not praiseworthy

but preferable to a deadlock that disrupts balance, as the Constitution itself is a means to achieve this balance. Imam Khomeini does not regard the violation of the Constitution as commendable or normal; he sees it as the result of the irresponsibility of powerful political actors. Less than a year after the end of the war, Imam Khomeini initiated the process of revising the Constitution with the aim of ensuring "everyone operates according to the Constitution."

Efforts to study the Constitution of the Islamic Republic are not fruitless due to occasional violations. Without a constitutionalist reading, there is no agreed-upon normative framework for criticizing and evaluating the actions of rulers. Efforts that demonstrate how the existing texts can be read through a constitutionalist lens can elevate legal analysis beyond mere attention to regime and texts, encompassing the fundamental relationships that shape any idealistic text.

Keywords: Absolute Authority of the Jurist, Article Fifty-Six, Article Fifty-Seven, Seyyed Mohammad Hashemi, Divine Sovereignty.

Article Type: Research Article.

راهگشایی هاشمی در تبیین حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

محمد منصورى بروجنى*، فرشید مقیمیان بروجنى**

چکیده

مطالعه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران با پاره‌ای تردیدها و انکارهای ناشی از اصل پنجاه‌وشش قانون اساسی روبروست. مرددین مدعی‌اند در قانون اساسی ایران، حاکمیت ملی محلی نداشته و مفهوم حاکمیت الهی مندرج در اصل پنجاه‌وشش، در چارچوب حقوقی اصل پنجاه‌وهفت تجلی یافته و کلیه نهادها را منحل در اراده مطلق ولی فقیه کرده است. گروهی از مخالفان و گروهی از هواداران جمهوری اسلامی در اجزای این انکار و تردید هم‌دل‌اند. به نظر می‌رسد چنین انکار و تردیدی، مطالعه نظام جمهوری اسلامی ایران در چارچوب حقوق اساسی را ممتنع می‌کند. سید محمد هاشمی اصل پنجاه‌وشش را حاکی از ابتدای این نظام بر حاکمیت ملی دانسته است. اگرچه او در کتاب حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران به این ایده نپرداخته، اما با تفکیک ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان نظریه دولت اسلامی از ولی فقیه به‌عنوان یکی از اجزای حکومت، پیش از دیگران مسیر مطالعه حقوق اساسی ایران را گشوده است. در این مقاله با یک مطالعه دگماتیک دکرین، این راه‌گشایی متقدم هاشمی در قیاس با سایر شارحین را برجسته کرده‌ایم. به تناسب این راه‌گشایی، کوشیده‌ایم تقریری از اصل پنجاه‌وششم قانون اساسی را بسط دهیم. هم‌چنین به ایراد قائل نبودن امام خمینی به قانون اساسی نوشته پاسخ دهیم.

* استادیار گروه حقوق دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان. اصفهان. ایران. (نویسنده مسئول).

Email: m.mansouri.b@ase.ui.ac.ir

** دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران

Email: F.moghimian.b@gmail.com

مطالعات حقوقی، ۱۴۰۳، دوره شانزدهم، شماره سوم، صص ۳۶۱-۳۹۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

ناشر: دانشگاه شیراز

واژگان کلیدی: اصل پنجاه و ششم، اصل پنجاه و هفتم، حاکمیت الهی، سید محمد هاشمی، ولایت مطلقه فقیه.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی.

سرآغاز

مطالعه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، گرفتار تردیدهای خاص خود بوده است؛ تردیدهایی که خاستگاهی در رویه عملی داشته و با براهینی نظری آمیخته می‌شوند تا - جدای از برخی محظورات سیاسی - پژوهشگران ایرانی حقوق عمومی تمایل چندانی به مطالعه نهادهای اساسی ایران نداشته باشند. از نظر برخی پژوهشگران، در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (از این به بعد ق.ا.) دلالت‌های دوگانه‌ای وجود دارد که هم حاوی «پذیرش اصول دموکراتیک و حاکمیت اراده مردم» است و هم کلماتی که در تفسیر، منجر به «اعطای اختیارات فرا قانون اساسی به برخی مقامات یا نظارت‌ناپذیر دانستن آن‌ها» می‌شود (Gordji, 2015, 304). به این ترتیب با تکیه بر عرف‌های سیاسی، می‌توان تحت آنچه «دولت شریعتمدار یا نظریه دولت ولایی» خوانده می‌شود، حکم به «انفکاک تدریجی ساختار جمهوری اسلامی از شاخصه‌های شکلی دولت قانون‌مدار» داد (Gordji, 2015, 305). این دیدگاه مرددین، از جانب برخی مخالفین ایشان تقویت می‌شود. مخالفینی که اگرچه خود را متعلق به قبیله متفاوتی از ارزش‌ها می‌دانند، اما از آنجاکه به کلی منکر امکان مطالعه اساسی نظام ایران‌اند، تقویت‌کننده موضع مرددین می‌شوند. شاخص‌ترین منکر مطالعه اساسی جمهوری اسلامی ایران را می‌توان محمد مؤمن، عضو فقید فقهای شورای نگهبان دانست. از نظر او مجموعه اختیارات ولی امر متعلق به یک فرد است. در نتیجه یکی از مقتضیات این ولایت آن است که ولی امر بتواند مبادرت به تأسیس هر اداره و تشکیلاتی کند که لازم می‌داند (al-Momin al- (Qomi, 2004, 312).

این مرددین و منکرین، دست‌کم در خاستگاه باور خود همدلی دارند و آن را مستند به فقراتی از قانون اساسی می‌کنند. فصل پنجم را می‌توان سلول بنیادی سازمان‌دهی قدرت در ق.ا. خواند. فصول بعدی این سند، تفصیلی بر بیان‌های اجمالی همین فصل است که در آن مختصراً رهبری، رئیس‌جمهوری و هیئت‌وزیران، مجلس شورای اسلامی، همه‌پرسی تقنینی و دادگاه‌های دادگستری معرفی شده‌اند. همین فصل با دو اصلی آغاز می‌شود که منشأ تردیدهای نظری پیرامون امکان مطالعه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران‌اند، یعنی اصول پنجاه‌وشش و پنجاه‌وهفت. در این دیدگاه، اصل پنجاه‌وشش دال بر برتری حاکمیت الهی بر حاکمیت ملی است و به همین ترتیب از آنجا که نمود اراده الهی در ولی فقیه است، رأی او بر سایر ترتیبات ق.ا. برتری دارد.

بعضی شارحین ق.ا. اساساً ملتفت اهمیت تبیین نسبت این دو اصل با کل ق.ا. نشده و نتیجتاً در مواضع مختلفی از شرح خود آرای متهافتی برگزیده‌اند. به‌عنوان مثال یکی از شارحین با تکیه بر منابع دینی، نقش مردم را در مشروعیت حکومت اسلامی کلیدی می‌داند (Lotfi, 2010: 169-177). در این حالت تشکیل دولت اسلامی، تبدیل به یک حکم تکلیفی برای مردم می‌شود (Lotfi, 2010: 171). او اصل پنجاه‌وشش را نیز در راستای همین نقش محوری مردم فهم می‌کند (Lotfi, 2010: 176)، اما در جای دیگری، نقص مولی‌علیهم در نیاز به ولایت را، نه ناشی از شکست بازار در امور عمومی، که ناشی از نقص مردم و نیاز ایشان به ارشاد فقیهان می‌داند. لذا مردم مبدأ قابل حکومت‌اند و خداوند مبدأ فاعلی آن؛ پس معیار تصمیم‌گیری در امور عمومی نظر ولی فقیه است. به این ترتیب او وکیل مردم نیست تا نظر آنان را رعایت کند (Lotfi, 2010: 220). البته در این دیدگاه با ارجاع به مصلحت مردم می‌توان رگه‌هایی از ایده حاکمیت ملی را شناسایی کرد و به‌نوعی جمع بین حاکمیت الهی و حاکمیت ملی رسید، اما نباید فراموش کرد که چنین تشتتی شاید از جانب سیاست‌مداران روا باشد، اما از جانب شارحین که لازم است به کلیه مبادی نظری مسلط بوده و فهمی منسجم عرضه کنند، مذموم است. در نتیجه، چنین شارحی اساساً ملتفت مسئله چالش‌برانگیز

حصر یا تمثیل در حدود اختیارات ولی فقیه نشده (Lotfi, 2010: 242-246) و شرحی عقیم عرضه می‌کند که برای دشواره‌های برخاسته از متن چاره‌ای ندارد. نگارندگان، تبیین اصول پیش‌گفته را برای شرح ق.ا. کلیدی می‌دانند. هم‌چنین برخلاف مرددین و منکرین که نتیجه می‌گیرند قانون اساسی و نهادهای برآمده از آن در برابر اراده متجلی خداوند در ولی فقیه، ارزشی ندارد، بر این باورند که مطالعه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ممکن است. در این مقاله قصد داریم که یکی از راهگشایی‌های مهم سید محمد هاشمی برای چنین مطالعه‌ای را برجسته کرده و پیرامون مزایای آن توضیح دهیم. مسیر تردیدگران با تقریری از اصل پنجاه‌وشش آغاز می‌شود که در جمله پایانی اصل پنجاه‌وهفت و مشخصاً تعبیر «ولایت مطلقه امر و امامت امت» بیانی حقوقی می‌یابد. راهی که به عقیده ما، توسط هاشمی گشوده شده است، از همین بیان حقوقی آغاز شده و تفسیر اصل پنجاه‌وشش را ناچار از تقریری سازگار با فهم او از ولایت مطلقه می‌کند. مقاله حاضر، تحقیقی با روش تحلیل دکترین حقوقی و متکی به منابع کتابخانه‌ای است.

۱. تقریر اصل پنجاه‌وشش به روایت مرددین و منکرین

صورت‌بندی مرددین و منکرین از اصل پنجاه‌وشش چنین است: ۱. دولت ایران، دولتی مدرن و بنابراین یکپارچه در منابع اقتدار است، در نتیجه از میان حاکمیت‌های بیان‌شده در اصل پنجاه‌وشش، یکی از دیگران کلیدی‌تر و یکپارچه ساز منابع اقتدار است؛ ۲. بیان اصل پنجاه‌وشش و نظریه ولایت مطلقه فقیه حاکی از برتری حاکمیت الهی بر حاکمیت ملی است؛ ۳. در نتیجه، حاکمیت در ایران مبتنی بر اراده الهی است و اراده مردمی، نه چارچوب‌ساز که چارچوب‌مند است.

در این صورت‌بندی مرددین، کارکرد اصل پنجاه‌وهفت، تجسد امر الهی است؛ به این معنا که امر الهی، نمی‌تواند تجلی بی‌واسطه در مناسبات انسانی داشته باشد و بدون شک نیازمند سخن‌گو است. ولایت مطلقه امر عهده‌دار همین ضرورت می‌شود و چنین است

که به گاه سخن گفتنِ ولی فقیه، سایر نهادها، از جمله ق.ا. باید ساکت شوند. در این ترتیب چه جایی برای امر مشروطه یا به تعبیر رساتر اساس مند^۱ باقی می ماند که بخواهیم از حقوق اساسی سخن بگوییم؟ در سه مبحث آتی دیدگاه مرددین را بسط می دهیم.

۱-۱. یکپارچگی در منابع اقتدار

با تدقیق متنی در اصل پنجاه و شش می توان سه حاکمیت را از آن استخراج کرد؛ نخست، حاکمیت الهی - که از عبارت «حاکمیت مطلق... از آن خداست» برمی آید -؛ دوم، حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش؛ و سوم، حاکمیت ملت. استخراج این سه گانه بر اساس نظریاتی است که انواع حاکمیت را بر مبنای منشأ آن تقسیم کرده اند. بر این اساس می توان گفت اصل پنجاه و شش حامل الفاظی دال بر سه نوع از انواع حاکمیتی است که هاشمی آن ها را به عنوان حاکمیت الهی، حاکمیت ملی و حاکمیت مردم معرفی کرده است (Hashemi[2], 2006: 1-2).

با توجه به روح عمومی گرای^۲ ق.ا. حاکمیت مردم را باید به حاکمیت ملی تحویل داد. منظور از حاکمیت انسان در قسمت نخست این اصل همان «حق تعیین سرنوشت» است. در سخنان برخی از نمایندگان مجلس بررسی نهایی ق.ا. نیز به این مهم اشاره شده است که این حاکمیت انسان، ناظر به قبل از تعیین و پذیرش دین یا دولت خاص از سوی انسان است (Annotated Form of..., 1985, 510-527). حاکمیت ملی از لحاظ ماهیت، همان حاکمیت انسان است، با این تفاوت که موجودیت انسانی را بدون تعلق به یک ملت، واجد شخصیت نمی داند. تعلق به واحد سیاسی (پولیس/مدینه/ملت)،

1. Constitutional.

۲. عمومی گرا در دیدگاه نویسندگان در برابر فردگرا قرار دارد. به این معنا که رکن کلیدی در کشور، ملت است و شهروندان به واسطه عضویت در ملت شناسایی می شوند؛ نه این که ملت به واسطه عضویت شهروندان تشکیل شود. همان گونه که در ادامه همین بند توضیح داده ایم، گرایش به هر یک از این دو نظر تأثیری بیش از تقلیلی که در صورت مسئله داده ایم، بر تحقیق ما نمی گذارد، اگرچه در جای خود مسئله مهمی است.

مقدمه انسانیت است و از آنجاکه در چنین حالتی نیز اراده ملت ولو حاصل جمع اراده اکثریت نباشد، به منفعت عمومی ایشان ارجاع دارد، پس از منظر مرددین، مفهوم حاکمیت ملی نیز قابل جمع با مفهوم حقوق اساسی است. هرچند می توان انواع مشارکت مردم در ق.ا. را به مشارکت های حقوقی، سیاسی و اجتماعی تقسیم کرد (وکیل و عسگری، ۱۳۸۷: ۱۹۸)، اما نمایندگان مؤسس در نگارش این اصل، از لفظ «اجتماعی»، کلیه امور عمومی را اراده کرده اند (Annotated Form of..., 1985: 522) و عبارت «سرنوشت اجتماعی» نیز با همین فهم از حاکمیت در اصل گنجانده شده است. مسئله اصلی از این نقطه شروع می شود که نسبت بین این دو گونه حاکمیت در اصل پنجاه و شش چیست؟ به عقیده مرددین و منکرین، این اصل رابطه ای طولی بین حاکمیت الهی و حاکمیت فردی برقرار کرده است و منشأ حاکمیت انسان را نیز امر و حاکمیت خداوند می داند. برای اثبات این ادعا، فقراتی از مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی ق.ا. نیز به کمک مرددین می آید (Annotated Form of..., 1985: 510-527). از آنجاکه استنتاج اقتدار دولت از منابع مختلف، منجر به مخدوش شدن ثبات و استقرار دولت می شود و دولت های چندمشروعیتی گرفتار بحران و گذارند (Rahmatollahi, 2008, 66)، لاجرم باید بین دو منبع مشروعیت دست به انتخاب زد و یکی را در راستای دیگری دید. یکپارچگی یا تقسیم ناپذیری حاکمیت به این معنی است که در دولت فقط یک حاکمیت می تواند وجود داشته باشد (Rahmatollahi, 2008: 197-198; Laughlin, 2008: 159-211). چنین دیدگاهی در دموکراتیک ترین فرض خود به این نتیجه می رسد که مردم، ولایت فقیه را در نظام اجتماعی می پذیرند و ولی فقیه نیز بر پایه تقوا و عملش حکم خدا را تنفیذ می کند (Amid Zanjani, 2006, 267). انتخاب مردم نیز معنادار است، زیرا می توانند از بین چند فقیه جامع الشرایط یکی را به ولایت خود برگزینند (Amid Zanjani, n.d: 177-178). بعید است حقوق دانی با ضرورت یکپارچگی منابع اقتدار دولت مخالفت داشته باشد و در این زمینه مناقشه ای در بین نیست، اما از کجا معلوم شده است که حاکمیت ملت منحل در حاکمیت الهی است؟

۲-۱. برتری حاکمیت الهی

مرددین و منکرین برای اثبات برتری حاکمیت الهی به نظریه امر الهی تمسک می‌جویند. بر اساس این نظریه، حداقل بخشی از اخلاق به دین وابسته است (Quinn, 2005: 93-94). شهرت این نظریه به این نام، از آن جهت است که ابتدای اخلاق (تمایز بین خوب و شر) را بر امر الهی می‌داند (Morvarid, M, & Hemati-Moghadam, 2010: 13). بر اساس این نظریه، امر الهی، اخلاق را معین می‌کند. یک عمل یا یک گونه عمل، فقط در صورتی صواب یا خطاست که خداوند به آن امر یا از آن نهی کند (Mesbah Yazdi, 2005: 87). هرگونه استقلال فکری انسان در وضع و فهم اصول و قوانین اخلاقی، مستلزم محدودیت اراده، قدرت و سیطره خداوند است (Wainwright, 2005: 78). رساله اتیفرون نیز که به یکی از اسناد مهم در خصوص مطالعه در این نظریه تبدیل شده است بر همین جدایی یا وابستگی خوبی و بدی افعال به مرجعی غیر از عقل مبتنی است.^۱ صورت‌بندی مرددین و منکرین بر اساس نظریه امر الهی از این قرار است که در اصل مورد بحث، اساس حاکمیت بر منشأ الهی بنا شده است. حاکمیت، با مفهوم قدرت ملازمه دارد؛ لذا می‌توان گفت، حاکمیتی وجود نخواهد داشت مگر آنکه فرمانی توسط حاکم (شخص یا نهاد لازم‌الاطاعه) صادر شود (Mohajeri, 2013: 6). صاحبان حکومت می‌توانند در خصوص امور عمومی جامعه، امر ونهی کنند، زیرا مشروعیت ولایت ایشان از جانب مردم نیست (Yazdi, 1996: 552). با این برداشت از ماهیت حاکمیت، می‌توان حاکمیت را مبتنی بر «امر حاکم» دانست. در ابتدای اصل پنجاه‌وشش، حاکمیت مطلق متعلق به خدا دانسته شده است؛ یعنی حاکمیت مطلق و اصیل از طریق «امر الهی» اعمال می‌شود. با توجه به رابطه طولی این حاکمیت با حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش، می‌توان به این نتیجه رسید که حاکمیت انسان از آن جهت در ق.ا. شناسایی شده

۱. می‌توان دو خوانش متفاوت از نزاع موجود در رساله اتیفرون داشت، یکی آنکه در آن رساله از مرجعیت الهی اخلاق صحبت می‌شود و دیگری آنکه این دوراهه به مرجعیتی غیر خدایی (جدای از مرجعیت عقل) ارجاع می‌دهد.

است که «امر الهی» به آن تعلق گرفته است. مفهوم این عبارت آن است که در صورتی که امر الهی نیازی به حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش احساس نکند، حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش بی‌معنا خواهد شد، بدین نحو در تبیین دوگانه حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی، آرای مردم، در برابر رأی ولی فقیه قرار می‌گیرد (Yazdi, 1996: 85). صورت تعدیل‌شده‌تر این تعبیر آن است که حاکمیت ملی در حوزه مکتب اسلام؛ و آزادی اراده انسان‌ها در حدود احکام دینی پذیرفته شده است (Madani, 1995: 148).

۳-۱. نتیجه مرددین و منکرین: تقدم حاکمیت الهی بر حاکمیت مردمی

مردم‌سالاری یا به زبان فرنگی آن، «دموکراسی»، شیوه‌ای از اجرا و اعمال حاکمیت در دولت است. منشأ قدرت سیاسی در دموکراسی، حق انتخاب و اراده آزاد انسان‌هاست (Qazi, 2006: 133). اگرچه برای تحقق دموکراسی در یک ساختار سیاسی، صرف تمسک به اراده انسان‌ها وافی به مقصود نبوده و نیاز به نهادها و شرایط دیگری نیز احساس می‌شود (Qazi, 2006: 125-129)، اما باید دانست که رکن اصلی دموکراسی، تمسک به اراده آزاد انسان‌ها در انتخاب‌های مربوط به عرصه عمومی است.

نزاع نظریات اخلاقی از حیث منشأ پذیرش تمایز اعمال انسانی، امری تاریخی است. منظور از تمایز اعمال انسانی، خوب بودن (حسن) و بد بودن (قبح) یک عمل انسانی است. این نزاع، بین دوسویه متضاد از نظریات اخلاقی است. یک سمت آن، حسن و قبح را صرفاً برخاسته از داوری عقل انسان و سمت دیگر، حسن و قبح اعمال را با صرف‌نظر از داوری عقلی، ناشی از داوری مرجعیت خارجی می‌داند. در سویه مدافع لزوم تبعیت از داوری مرجعیت خارجی، برخی این مرجعیت را به اوامر الهی نسبت می‌دهند و از این‌رو، نظریه «امر الهی» ظهور پیدا کرده است. نظریه امر الهی نیز نظریه‌ای مدرج است؛ به این معنی که از حیث پذیرش میزان و چگونگی تأثیر اوامر الهی بر ماهیت افعال با طیف متکثری از نظریات مواجه هستیم که از نظریات امر الهی صرف آغاز شده و به نظریه امر الهی اصلاح شده «رابرت آدامز» می‌رسد.

اگر بپذیریم که حاکمیت باید انحصاری و تقسیم‌ناپذیر باشد تا بتواند دولتی در معنای مدرن را تشکیل دهد و حاکمیت غیر انحصاری، حاکمیت نیست و همچنین اگر بپذیریم که اصول مذکور در ق.ا. مانند سایر قوانین باید از ویژگی آمرانه بودن و الزام آوری تبعیت کنند؛ لذا باید نتیجه گرفت که اصل پنجاه‌وشش در صدد بیان حاکمیت منشأ در نظام جمهوری اسلامی ایران بوده است و موضوع یک توصیف صرف نیست. به‌علاوه بیان این حاکمیت، تأثیر مستقیمی بر شئون اعمال حاکمیت در کشور ما دارد. در دولت ایران، همچون هر دولت مدرن دیگری که سلطه‌ای کامل بر قلمرو خود اعمال می‌کند، تعدد حاکمیت پذیرفته نیست. جمله «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست...» تمامی اقسام و شئون حاکمیت را در برمی‌گیرد. این اطلاق، بیانگر ظهور تمام‌عیار «نظریه امر الهی» در این اصل است، زیرا به‌هر حال، عمل حکمرانی یک گونه عمل است^۱ و این‌گونه عمل به «تجویز» و «اباحه» امر الهی صورت می‌گیرد. حال این سؤال باقی است که گستره سایر حاکمیت‌های مذکور در این اصل چیست؟ با توجه به این اصل و سایر اصول ق.ا و همچنین مشروح مذاکرات، به نظر مرددین و منکرین، سایر حاکمیت‌های مذکور در اصل پنجاه‌وشش، «مجازاً» عنوان حاکمیت را با خود یدک می‌کشند و نه معنای حقیقی آن را. به عبارتی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خود و حاکمیت ملت، از اقسام اعمال حکمرانی‌اند که به‌واسطه اباحه امر الهی (که در راستای حاکمیت مطلق الهی تجویز شده است) از سوی افراد قابل اعمال هستند (Amid, 2006: 266). در واقع انسان‌ها در اصل پنجاه‌وشش، فاقد حاکمیت هستند. حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش، عملی است در راستای حاکمیت الهی که مجاز یا حسن شمرده شده است لذا امر الهی در هر زمان می‌تواند بر قبح این عمل

۱. منظور از گونه عمل، مجموعه اعمالی است که در یک راستا انجام می‌شود. حکمرانی نیز یک عمل منفرد نیست، مجموعه اعمالی است که عمل حکمرانی را تشکیل می‌دهد.

تعلق بگیرد. قیود مذکور بر اراده انسان که در سایر اصول ق.ا. به آن‌ها اشاره شده، موقعیت‌هایی هستند که امر الهی به قیوح اعمال انسان تعلق گرفته است. مرددین این ادعا را که قیود اسلامی، قابل قیاس با محدودیتی باشد که در دموکراسی‌های غربی بر اساس اصول لیبرالیسم یا... بر اصل آزادی اراده انسانی و دموکراسی اعمال می‌شود (Katouzian, 1999: 12-24) نمی‌پذیرند. در نظام‌های دموکراتیک مورد مقایسه، حاکمیت مردمی پذیرفته شده است، لذا اصل بر آزادی اراده انسانی است و سایر محدودیت‌ها، استثنایی بر آن محسوب می‌شوند درحالی‌که با توجه به اصل پنجاه‌وشش و تحلیلی که مرددین و منکرین از آن ارائه می‌دهند، در این اصل، اراده و حاکمیت انسانی اصالتی ندارد که بتوان بر آن وضع محدودیت کرد، همان آزادی اراده نیز امری استثنایی است که از ابتدا مرزهای آن مشخص شده است. نتیجه چنین تحلیلی «امتناع مفهومی حقوق اساسی در ایران» است.

۲. فهم اساس‌مند اختیارات ولایت مطلقه فقیه

تا زمانی که بحث از اصل پنجاه‌وشش، بحثی نظری باشد، هواداران هر یک از دو نظریه می‌توانند شواهدی را به نفع خود گردآوری کنند. هاشمی در کتاب خود در این نقطه دست به انتخاب نمی‌زند. او با این باور که اصل پنجاه‌وشش حامل هر سه طرز از حاکمیت است، برای هر سه نیز شواهدی از ق.ا. فراهم می‌کند (Hashemi[2], 2006: 3-5). وی حدود یک دهه بعد از تألیف کتاب و در یک سخنرانی، انتخاب نهایی خود را به‌روشنی بیان می‌کند که آن مرجعیت نهایی مردم در حاکمیت است. او اصل پنجاه‌وشش را نمودی از خبرویت نویسندگان ق.ا. می‌داند (Hashemi[1], 2006: 248). اگرچه وی در آن سخنرانی تفصیلی از این‌که چگونه معنای نهایی اصل پنجاه‌وشش، حاکمیت اراده مردم است بیان نمی‌کند، اما تقریری که از نسبت ولایت مطلقه فقیه با نظام جمهوری اسلامی به دست می‌دهد، لاجرم حاکمیت ملی را به ارمغان می‌آورد.

آنچه از خلال مباحث نظری ق.ا. باید رخ بنماید چگونگی روش اعمال قدرت است. می‌توان حاکمیت الهی را نیز به نحوی اساس مند فهم کرد؛ اما قائلین به حاکمیت الهی، چه مردد و چه منکر، گوشه چشمی به سیاق و زمینه طرح بحث خود و نقش کلیدی «فقیه» در شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران دارند. خداوند، حاکمیت خود را به پیامبر، امام و -در غیبت امام- به فقیه سپرده است. به همین خاطر نوعاً در این قبیل آثار حقوق اساسی پای مطالعات حدیثی و اثبات ولایت فقها در عصر غیبت به میان کشیده می‌شود (Sh'abani, 1995, 90-101; Yazdi, 1996, 277-283; Amid Zanjani, 2006, 129-130). معنای حاکمیت الهی در ق.ا. آن است که اصل پنجاه و هفت، اعمال این اراده را در اختیار رهبری می‌گذارد. در اینجا به ادراک اشتباه معنای «ولایت» و «زیر نظر بودن» نمی‌پیچیم، زیرا مسئله مرددین و منکرین این است که مگر ولایت مطلقه فقیه معنایی جز این دارد که فقیه به‌عنوان نماینده امر الهی، به طریقی که مایل است این اراده را اعلام و اعمال می‌کند؟

در چنین معنایی شورای نگهبان، «چشم ناظر ولایت فقیه» بر قوه مقننه است (Amid Zanjani, 2006: 269-270)، رابطه مردم با رئیس‌جمهوری یا وکالت است که قابل عزل است، یا بیعت است که جز برای کسانی که در مسیر حاکمیت الهی باشند، صادق نیست و تنفیذ حکم، برای مشروعیت رئیس‌جمهوری کلیدی است (Amid Zanjani, 2006: 270) و قوه قضاییه نیز از حاکمیت ملی و ولایت ولی فقیه خارج نیست (Amid Zanjani, 2006: 271). اصل یکصد و دهم نیز افاده حصر می‌کند، اما افاده حصر اختیارات مذکور در اصل به رهبری؛ و الا «رهبر منحصر به این امور نیست و با ولایت مطلقه نسبت به صلاح امت با موازین اسلامی» (Yazdi, 1996: 553) اختیارات بی‌پایانی خواهد داشت. در این نگاه رهبر می‌تواند «هر یک از قوا را از حرکت باز دارد یا حرکت آن را تند و یا کند کند. می‌تواند هر یک را تقویت و یا تضعیف نماید و می‌تواند تعادل و توازن را بین آن‌ها محفوظ بدارد» (Madani, 1995: 159). ادامه این جملات مدنی را در بحث از اختیارات رهبری می‌توان دید که می‌گوید اختیارات

رهبری جایی برای اقتدار و اختیار مستقل هیچ مقام دیگری باقی نمی‌گذارد، او می‌گوید با این اختیارات «حقوق اساسی مفهوم خاصی پیدا می‌کند» (Madani, 1995: 268). آیا با وجود چنین دیدگاهی، محملی برای نوشتن مجلدات متعدد در شرح ق.ا. وجود دارد؟ اگرچه نگارندگان معتقدند چنانچه مبنایی برای ممکن ساختن حقوق اساسی جمهوری اسلامی وجود داشته باشد، چنین شروخی خالی از فایده نیستند، اما نمی‌توان از تأثیر مخرب چنین فرضی در همه این شروح غافل شد؛ چه این‌که مدنی خود در جای‌جای کتابش، رهبری را در رأس هرم قدرت می‌داند (مثلاً بنگرید به: Madani, 1995: 46). این تصور هرم‌وار از مناسبات اساسی است که سبب می‌شود شارحی که وقت زیادی را صرف تفصیل ق.ا. کرده است، در یک صفحه، بلکه یک بند، تمام آن زحمات را زیر سؤال ببرد. بدون سلطه آن فرض، چنین تحلیل عمر بر باددهی قلمی نمی‌شد.

نگارندگان مدعی نیستند عموم شارحین در فهم اصل پنجاه‌وهفت و حدود اختیارات ولی فقیه مرتکب خطایی واضح شده‌اند. درست است که ایشان از عهده توجیه پروژه خویش برنیامده‌اند، اما آنچه هاشمی از عهده آن برآمده، چندان ساده نبوده است. حتی مهرپور که از شارحینی است که حاکمیت در جمهوری اسلامی را یک حاکمیت ملی - اگرچه نشأت گرفته از حاکمیت الهی - می‌بیند (Mehrpour, 2014: 35-38) در نهایت اصل پنجاه‌وهفت را حاکی از «مدیریت کامل ولایت فقیه و رهبری آن بر حاکمیت و اداره کشور» می‌داند که با تدارک اختیارات کلیدی در اصل یکصد و دهم تکمیل نیز شده است، زیرا حسب مقدمه ق.ا. این یک فرد فقیه است که عهده‌دار مسئولیت شده است (Mehrpour, 2014: 136). وی این موضع را در حالی می‌گیرد که قبلاً نشان داده در مشروح مذاکرات بازنگری ق.ا. چه مباحثاتی پیرامون درج مطلقه وجود داشته و در نهایت عبارت اصل پنجاه‌وهفت، -برخلاف میل یک گروه- به این معناست که اختیارات رهبری محدود به اصول ق.ا. است و گروهی دیگر از اعضای شورای بازنگری تأکید می‌کنند که به‌هرحال اصل به این شکل به تصویب رسیده است (Mehrpour, 2014: 43-44). او می‌افزاید که آنچه حکم حکومتی - که مهم‌ترین دغدغه طرفداران اطلاق اختیارات رهبری

نسبت به ق.ا. بوده است - خواننده می‌شود باید به چارچوب بند ۸ اصل یکصد و دهم مقید باشد (Mehrpour, 2014: 45). به طور مشخص در موضع مهرپور نوعی دوگانگی دیده می‌شود. او از یک سو مایل است ق.ا. را اساس‌مند فهم و تقریر کند و از دیگر سو مدام خواننده را به پرسش می‌کشد که آیا اطلاق ولایت فقیه و کلمات اصل پنجاه و هفت و اختیارات اصل یکصد و دهم را می‌توان نادیده گرفت؟

خلیلی به درستی و البته با احتیاط این نکته کلیدی را نشان می‌دهد که ولایت مطلقه فقیه یک نظریه دولت؛ و خطاب به کسانی است که متوجه ضرورت مطلق بودن اختیارات دولت نیستند^۱ (Khalili, 2010: 189). او اگرچه در فهم تاریخ تکوین نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیگر محققین، برتر است، اما به نظر در نسبت سنجی ولایت مطلقه فقیه با ق.ا. در خطا می‌افتد. وی در فراز پایانی گفتار خود، ولایت مطلقه فقیه را یک نظریه دولت می‌شناساند، اما در عین حال حصر اختیارات رهبری به موارد مندرج در اصل یکصد و دهم را به دلیل ناسازگاری با خصلت توتال امر سیاسی و زمام‌دارانه، غیرعقلانی می‌خواند (Khalili, 2010: 163-164). این دیدگاه که پیشرفتی در تقریرهای موجود از ولایت مطلقه فقیه است، این حُسن را دارد که ولایت مطلقه فقیه را اساس‌مند و نه حاکم بر اساس می‌فهمد، اما اساسی که خلیلی معرفی می‌کند اعم از قانون اساسی نوشته است و فقیه درون چارچوب‌های دیگری - به‌غیر از قانون - مقید است (Khalili, 2010: 165-168). به همین خاطر آنگاه که می‌خواهد ضرورت مقید بودن رهبر به قانون اساسی نوشته را صورت‌بندی کند، از صورت‌بندی اساسی آن عاجز است: «اختیار قانون و لزوم عمل بر طبق آن تا زمانی است که مشتمل بر مصالح اسلام و مسلمانان باشد» (Khalili, 2010: 184) و در عوض آن را به صورت قراردادی توجیه می‌کند: «هرگاه فقیه به‌طور صریح یا ضمنی ملتزم شود که جامعه را از طریق فرآیندی که قانون اساسی

۱. کدیور نیز پیش‌تر از ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان یک نظریه دولت یاد کرده بود، اما آن را اساس‌مند معرفی نمی‌کند (Kadivar, 2001: 107-111).

طراحی کرده است، اداره کند... ملزم خواهد بود به پیمان و تعهدی که بسته است وفادار بماند و برخلاف قانون اساسی عمل نکند». (Khalili, 2010: 185) او از این ظرافت که علی‌ای حال امر اساسی بر امر قراردادی حاکم بوده و قراردادها نیز در حدود اساس معتبرند، غفلت می‌کند. به این معنا چنین استدلالی نمی‌تواند مانع ولی فقیه برای نقض اساسی در هنگام وجود مصلحت شود.

از این حیث، استدلال *ارسطا* که حتی در صورت وجود مصلحت، ولی فقیه باید به قانون ملزم بماند، زیرا کمترین مفسده چنین تصمیمی از بین بردن ارزش و اعتبار قانون به صورت کلی -فارغ از وجود یک مصداق مفسده‌آمیز- است، استدلالی اساسی است (Arasta, 2010: 497-498). اگرچه در اثر او نیز، فقراتی نظیر تصور سلسله‌مراتبی از مناسبات قوا وجود دارد (Arasta, 2010: 86)، اما نکته پیش‌برنده در تقریری است که از اصل پنجاه‌وهفت ارائه می‌دهد. درواقع به مدد چنین تقریری از اصل پنجاه‌وهفت است که او موفق به سامان دادن استدلالی اساسی برای محدودیت رهبری به قانون اساسی می‌شود. او با تحلیل نقش رهبری در ق.ا. وی را «مظهر قوه مؤسس» می‌خواند. این بیانی مبهم است که می‌توان آن را این‌طور معنا کرد که به وساطت رهبری، قوه مؤسس ایران همیشه در صحنه حضور دارد و هیچ‌گاه در پرده نرفته است. حضور همیشه در صحنه قوه مؤسس به این معناست که به هیچ پروتکل، قاعده و نوشته‌ای نمی‌توان اطمینان کرد، زیرا عندالاقضاء، توسط قوه مؤسس دگرگون می‌شود. درواقع منظور حقوقی مرددین و منکرین همین است که چون رهبری نماینده مؤسس است، دستاویزی برای تحلیل اساسی مناسبات سیاسی ایران وجود ندارد؛ اما منظور ارسطا، چنین است که «قبل از تشکیل دولت اسلامی باید فقیه جامع‌الشرایطی از سوی مردم به‌عنوان ولی فقیه و رهبر موردقبول قرار گیرد» (Arasta, 2010: 87) درواقع تلاش‌های او در گفتار مورد ارجاع برای توضیح این‌که «رهبر به‌صورت نهادی عمل می‌کند نه فردی» (Arasta, 2010: 86) از همین نقطه می‌خیزد. این تصویر اگرچه به نحوی بنیادین نتیجه مهر پور را تئوریزه می‌کند و دقت حقوقی بیشتری از تلاش خلیلی دارد، اما به کنه نظر

خلیلی برای ترسیم ولایت مطلقه فقیه به عنوان یک نظریه دولت نرسیده است T زیرا همچنان بین موقعیت رهبر به عنوان یکی از نهادهای نظام جمهوری اسلامی ایران و معنوی به عنوان «ولی فقیه» و ولایت فقیه به عنوان نظریه دولت جمهوری اسلامی خلط می‌کند. ارسطو به عنوان یک حقوق‌دان وفادار به ظاهر از چنین خلطی ناگزیر است، زیرا متن دلالتی مخلوط دارد؛ اما با تلاش بی‌خللی در صورت‌بندی نظری محدودیت رهبر در ق.ا. به روح نظریه ولایت مطلقه فقیه و ق.ا. وفادار می‌ماند.

کوشش مهم هاشمی که آن را راهگشایی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران نامیده‌ایم در همین نقطه رخ می‌نماید (Hashemi[2], 2006: 63-66). وی با تمسک به نامه سال ۱۳۶۶ امام خمینی به امام جمعه تهران و رئیس وقت جمهوری که آخرین بیان مراد امام خمینی - و نه نخستین بار آن - از ولایت مطلقه بود، این ایده را به عنوان یک نظریه دولت تبیین می‌کند. هاشمی با توجه به این که اختیارات شمرده شده در این نامه از سنخ کارکردهای متنوع حکومت است، اختیارات مذکور در نامه را متعلق به دولت اسلامی می‌داند. این ادعای موجهی است، به خصوص اگر دقت کنیم تفاوت تبیینی که امام خمینی از ولایت مطلقه فقیه در این موقعیت می‌کند، با تبیینی که پیش‌تر در کتاب البیع و ولایت فقیه کرده بود، یک تفاوت سیاقی است؛ و همان نظر پیشین، این بار در حال استقرار دولت اسلامی تکرار می‌شود؛ یعنی تقسیم کارکردی وظایف و رژیم حقوقی مشخص شده است و امام خمینی اینک با تقیدی عملی به قانون اساسی نوشته نظریه خود را تبیین می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر و در پاسخ به وزیر کار گفته بود، حتی بدون شرط ضمن عقد، حکومت اسلامی می‌تواند مقرراتی را بر کارفرما تحمیل کند (Mousavi Khomeini, 2010: 20:430)، اینک نیز درصدد بود این معنا را مشخص کند که احکام شرعی فی‌نفسه قیدی بر اعمال اختیار دولت نیستند و به عقیده هاشمی «این اختیار مطلق را نمی‌توان مانع تقسیم منطقی وظایف زمامداری بین قوای متعدد دانست» (Hashemi[2], 2006: 66). با این فهم، می‌توان به روشنی از این ایده دفاع کرد که حاکمیت خداوند در امور اجتماعی به ملت منتقل شده است و کلیه قوای جمهوری

اسلامی باید قدرت خود را چنان‌که در «اصول آینده» آمده زیر نظر و تابع چنین قدرتی بدانند. ارزش نظری و تاریخی استنباط هاشمی برای مطالعه اساس مند حقوق اساسی جمهوری اسلامی، با علم به فضل تقدم تاریخی وی بر دیگرانی که کوشیده‌اند از نظم سیاسی ایران شرحی اساس مند عرضه کنند^۱، بیشتر نمایان می‌شود.

اینک به وضوح می‌توان از دو مشرب متفاوت در تفسیر ق.ا. سخن گفت. مشربی که بین ولایت فقیه به عنوان نظریه دولت و یکی از نهادهای درون نظام خلط می‌کند و مشربی که بین این دو تفکیک می‌کند. نام گروه اول را «اختلاطیون» می‌گذاریم و معتقدیم ناکامی ایشان در توجیه نظری پروژه شرح ق.ا. به خاطر گرفتاری در این اختلاط است. این دیدگاه اختلاطی به بهترین وجهی در این استدلال دو تن از استادان حقوق نمایان است؛ که ۱. مشروعیت کلیه ارکان نظام ناشی از ولی فقیه است؛ ۲. مجمع تشخیص مصلحت نظام صلاحیت تنفیذ قوانین خلاف شرع و ق.ا. را دارد؛ ۳. پس در نتیجه، از آنجاکه فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد، رهبری خود نیز دارای همان اختیارات مجمع تشخیص مصلحت نظام است (Najafi Asfad & Mohseni, 2007: 90). در دیدگاه ایشان، ق.ا. سندی ارشادی است که رهبر باید تا حد ممکن عملکرد خود را بر آن منطبق کند و احتمالاً شرح مفصلی که ایشان بر ق.ا. نوشته‌اند، شرحی است که تا حد ممکن باید از آن تبعیت کرد.

حال برای کمال ادعای خود، ایرادهای احتمالی را در دو پرسش صورت‌بندی کرده و به آن‌ها پاسخ خواهیم گفت. نخست این‌که آیا راهگشایی هاشمی با وفاداری به اصل

۱. خواننده گرامی دقت داشته باشد که ارجاع این تحقیق به ویرایش چهارم کتاب هاشمی است و چاپ نخست آن در سال ۱۳۷۲ به انجام رسیده است. البته همین نکته را در مورد پاره‌ای دیگر از آثار مورد ارجاع باید به خاطر داشت. به عنوان مثال مطالب مورد ارجاع در کتاب ارسطو، در نخستین انتشار متعلق به مقالاتی مربوط به اواخر دهه ۱۳۷۰ شمسی بوده‌اند و به همین خاطر، در اشتراک نظرهایی که بین ایشان و اثر خلیلی بوده، به اثر ایشان ارجاع داده‌ایم. مقاله مجمع تشخیص مصلحت نظام مهر پور نیز نخستین بار در ابتدای دهه ۱۳۷۰ در مجله تحقیقات حقوقی منتشر شده بود. به هر ترتیب اگر با توجه به سهولت دسترسی، در مقاله خود به نخستین ویرایش آثار ارجاع نداده‌ایم به این معنا نیست که ملتفت نظم کرونولوژیک انتشار آن‌ها نبوده‌ایم.

پنجاه‌وشش ق.۱. انجام شده است یا با تصرف در مفاد آن؟ دوم این که آیا فقیه بنیان‌گذار نیز خود را وفادار به قانون اساسی نوشته می‌دانسته است؟

۱-۲. تنقیح حاکمیت ملی در اصل پنجاه‌وشش

پیش‌تر گفتیم که هاشمی در تحلیل نهایی خود، حدود یک دهه پس از نگارش کتاب، ق.۱. را مبتنی بر حاکمیت ملی می‌خواند، اما استدلال خود را بیان نمی‌کند. مسلماً دیدگاه راهگشای وی باید توضیح دهد که آیا به مفاد اصل پنجاه‌وشش وفادار است؟ البته نباید گمان کرد بیان اختلاطیون از منظر ظاهر قانون، تهی از ایراد و رنجه نظری است. شعبانی اگرچه از قائلین به اعتبار حاکمیت ملی در حدود حاکمیت الهی است (Sh'abani, 1995: 53)؛ اما چون نوبت به شرح اصل پنجاه‌وشش می‌رسد با تصرف در متن اصل ادعا می‌کند که خداوند حاکمیت خود را «به انسان‌هایی که دارای ویژگی‌های خاصی هستند، تفویض فرموده» (Sh'abani, 1995: 127)، حال آنکه در متن دلالت‌های روشنی برای تفویض کامل این حاکمیت به ملت و نه یکی از اعضای ملت وجود دارد. به نظر بیان اصل پنجاه‌وشش، رتوریک سیاسی است تا چارچوب قانونی. عمید زنجانی معتقد است در اصل پنجاه‌وشش کوشیده شده است با توجه به «اصل حاکمیت خدا به‌عنوان پایه عقیدتی» و ولایت فقیه، برای حاکمیت ملی معنایی معقول و اسلامی ارائه شده و جایگاه آن بین دو اصل ولایت فقیه و حاکمیت خدا روشن شود (Amid Zanjani, 2006: 264)؛ به عبارتی او که خود در اینجا به دیدگاه اختلاطیون میل کرده، ملتفت غرضی پوشیده در الفاظ می‌شود که مراد این اصل بوده است.

اصل پنجاه‌وهفت «ولایت مطلقه امر و امامت امت» را مشرف بر قوای حاکم در جمهوری اسلامی قرار داده است؛ اما این دو عنوان به چه کسی اطلاق می‌شود؟ اصل پنجم ق.۱. با اشاره به شأن امام دوازدهم شیعیان در ولایت امر و امامت امت و طرح مقوله غیبت، از تفویض آن به فقیه در دوران غیبت سخن می‌گوید. غیبت دلالت بر دوره و عصری دارد که در آن حضور امام با اتوریته قدسی خود برای رهبری جامعه

شیعه یا بیان شریعت مصطفوی منتفی است. مفهوم غیبت از این لحاظ یکی از مهم‌ترین مفاهیم در تفکر سیاسی شیعه و متضمن این معناست که امکان وجود پیشوایی با تئوریت قدسی امام در امر سازمان‌دهی جامعه شیعه منتفی است. از یک سو غیبت، از ارکان غیرقابل‌انکار اعتقادات شیعیان است (Feirahi, 2008: 191) و از دیگر سو، «سایه طاغوت» بر سر حیات عمومی و بلکه خصوصی شیعیان سنگینی می‌کند.

شیعیان موظف‌اند از «تحاکم الی الطاغوت» (Al Quran, 4:58-70؛ Hor Ameli, 1995: 11-22) پرهیزند. این پرهیز، بمعنی الاعم، پرهیز از توسل به غیر شیعیان در امور حسبیه (از جمله قضاوت، سرپرستی صغار و محجورین و سرپرستی موقوفات عمومی) است؛ پرواضح است در زمانه دولت‌های مدرن که تمامیت‌خواهی جزء لاینجزای ماهیت آن‌هاست، این حد از خودگردانی عمومی جمعیت‌های بزرگ، چه دشواری‌هایی برای حاکم پدید آورده و نقصی در مفهوم حاکمیت به‌عنوان نتیجه طبیعی وجود دولت است. در مقابل شیعیان، با روایاتی منسوب به امام باقر (ع) (No'mani, 1977: 115)^۱ و امام صادق (ع) (Koleini, 1984: 295)^۲ مواجه‌اند که هر «رایه/پرچم» را که قبل از قیام قائم برافراشته می‌شود، متعلق به طاغوت قلمداد می‌کنند. همین معنا با شدت کمتر و دلالت دورتری^۳ در سند صحیفه سجادیه به امام صادق (ع) منسوب شده است (Ali ibn al- Hussein, 2003: 33).

ق.ا. که حسب مقدمه و اصول کلی خود یک تلاش شیعی به شمار می‌رود ناگزیر است از تشکیلات گسترده‌ای که با اتکای به آرای عمومی ایجاد کرده رفع اتهام کند. کارکرد اصل پنجاه‌وشش همین است که نشان دهد، این نظام، طاغوتی نیست بلکه الهی

۱. «كُلُّ رَايَةٍ تُرْفَعُ أَوْ قَالَ تَخْرُجُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عِصَابُهَا طَاغُوتٌ»؛ و به همین نحو با سلسله متفاوتی از همین راوی «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ (ع) يَقُولُ كُلُّ رَايَةٍ تُرْفَعُ أَوْ قَالَ تَخْرُجُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عِصَابُهَا طَاغُوتٌ».

۲. «كل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یبعد من دون الله عز و جل».

۳. معنای مذکور در صحیفه سجادیه را ممکن است فقط به نهی از تقابل با قدرت حاکم حمل کنیم نه هرگونه اقدام عمومی همه‌جانبه.

است و حاکمیتی که مردم یافته‌اند متکی به تفویض الهی است. به نظر می‌رسد با جمله «هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است» اصل پنجاه‌وشش جانب‌داری خود از حاکمیت ملی را بیان کرده است. پس کارکرد جمله آغازین اصل چیست؟ از دیدگاه یک مسلمان حاکمیت هر فردی بر دیگری، مردود و خلاف اصول عقیدتی است (Yazdi, 1996: 88) به همین خاطر است که نسبت دادن حاکمیت به مردم نیازمند توجیهی عقیدتی است. در حقیقت همه کوشش‌ها برای آن بوده که نویسندگان ق.ا. نشان بدهند چگونه در عین باورمندی دینی، حکومتی این جهانی تأسیس می‌کنند. مشروعیت این نظام سیاسی به تصریح اصل پنجاه‌وشش برخاسته از باورمندی و التزام مردم ایران، فارغ از هر دین و عقیده و باور به این ق.ا. است، زیرا آن‌ها خود سرنوشت اجتماعی خود را تعیین می‌کنند. کاتوزیان که از صاحبان چنین خوانشی از اصل پنجاه‌وشش ق.ا. بود، آن را دنباله‌ای از اصل سی‌وپنجم متمم قانون اساسی مشروطیت می‌داند که سلطنت را به موهبت الهی از جانب ملت به شخص پادشاه تفویض کرده بود (Katouzian, 2007: 217)؛ یعنی همچون دوره مشروطیت این ملت‌اند که نقشی اساسی در اعطای حاکمیت ایفا می‌کنند.

۲-۲. مسئله نقض ظاهری قانون اساسی در بیان فقیه بنیان‌گذار

یکی از انگاره‌های نادرستی که امروزه صورتی بدیهی یافته، ناسازگاری بنیادین ایده ولایت‌فقیه با مفهوم مشروطیت است. اگرچه نگارندگان معتقدند ادعای خود در این زمینه را باید در مقاله مستقلی شرح دهند، اما برای تثبیت ایده اصلی مقاله گریزی به این نکته را ضروری می‌دانند. هواداران این ایده معتقدند مطالعه آثار امام خمینی پیرامون ولایت‌فقیه به‌ویژه مباحث ولایت در کتاب *البیع* یا کتاب *ولایت‌فقیه* به‌روشنی نشان می‌دهد که حکومت مطلوب او حکومت اسلامی با خوانشی است که فاصله ژرفی با حکومت مشروطه به معنای مدرن کلمه دارد. آن‌ها تجربه زمامداری ده‌ساله وی در جمهوری اسلامی ایران را بیانی کاملاً متقح از مقصودش از حکومت اسلامی می‌دانند

(Qudousi, 2019: 199). این قبیل نویسندگان وقتی از فاصله «حکومت مشروطه به معنای مدرن» با جمهوری اسلامی سخن می‌گویند منظورشان این است که سخنرانی‌ها و مکتوبات پرشمار امام خمینی در این دوره، ملامت از نقد ارزش‌های جهان جدید، دموکراسی‌های غربی، اصول مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و اندیشه‌های رایج در میان حقوقدانان در مورد حکومت مطلوب است (Qodousi, 2019: 199-200). مراد این قبیل نویسندگان این است که چرا رهبر نخست جمهوری اسلامی ایران، خارج از چارچوب‌های ارزشی یک فقیه شیعه زندگی نمی‌کرده و دلداده ارزش‌های ناسازگار با باورهای خود نبوده است. درواقع این نویسندگان ادعای بی‌طرفی و فرمال بودن امر اساس مند به نحو اعم و حقوق به نحو اخص را انکار می‌کنند. صدا البته اگر فقهای چون نائینی، مدرس و خمینی شاگردمدرسه فقه نبودند، هیچ‌گاه از ایده قدیمی سلطنت متظاهر به شریعت، به مشروطه‌خواهی عبور نمی‌کردند.

ایرادهای جدی‌تر به ناسازگاری ایده ولایت مطلقه فقیه با قانون اساسی نوشته، مستند به پاره‌ای از اقدام‌ها و مکتوبات فقیه بنیان‌گذار است. به نظر، بسیاری از این شواهد به‌درستی مورد تحلیل حقوقی قرار نگرفته‌اند. به‌عنوان مثال برخلاف ادعای خلیلی، فقیه بنیان‌گذار هیچ‌گاه مدعی نشد که اوست که به مجلس اختیار وضع قوانین منطبق با عناوین ثانوی را می‌دهد (Khalili, 2010: 176)، بلکه در طول کشمکش شورای نگهبان و مجلس، تنها می‌کوشید موضع ق.ا. را تقریر کند (عمده مکاتبات راجع به این مناقشه را در این مقاله می‌توانید بنگرید به: Mehrpour, 2008) و از نظر او ق.ا. به مجلس نظام جمهوری اسلامی اختیار مطلقه تشخیص عناوین ثانویه را داده و فقهای شورای نگهبان را در موضوع‌شناسی تابع مجلس کرده بود (Mousavi Khomeni, 2010: 310-311). اگرچه فقهای شورای نگهبان از پذیرش این صلاحیت خودداری کرده و کار به تغییر غیررسمی قانون اساسی کشید. بااین‌حال، مواردی از عدم وفاداری وی به ق.ا. نوشته نیز وجود داشته است. در یکی از شاخص‌ترین موارد، در پاسخ به اعتراض نمایندگان مجلس سوم به حدود اختیارات مجمع تشخیص مصلحت نظام، به عذر

ضرورت‌های ناشی از جنگ تمسک کرده و پایان یافتن جنگ را زمینه مناسبی برای انجام همه امور بر طبق ق.ا. دانسته بود (Mousavi Khomeni, 2010: 21:202-203)، اما گروهی از منکرین معتقدند مسئله مبنایی‌تر از ضرورت‌های حکمرانی بوده است. یکی از شواهد ایشان، در نامه‌ای است که پس از تأیید نظر نمایندگان مجلس سوم، به شورای نگهبان خطاب کرده و از تعبیر «نقض ظاهری قانون اساسی» استفاده می‌کند. این شاهد بزرگی برای منکرینی است که اگرچه ولایت مطلقه فقیه را به‌عنوان یک نظریه دولت شناسایی می‌کنند (Kadivar, 2001: 25)، اما به مدد این شاهد آن را غیر مقید به «قوانین بشری از جمله قانون اساسی» می‌خوانند (Kadivar, 2001: 109-110). به نظر نگارندگان، سیاق نامه مورد بحث، دفاعی روشن از لزوم پایبندی همه مقام‌های سیاسی به ق.ا. است. امام خمینی در مقام بیان نارضایتی از تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام به اعضای شورای نگهبان تذکر می‌دهد که «حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند؛ و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد» (Mousavi, 2010: 21:218). نقض ظاهری ق.ا. امر ممدوحی نیست، اما در قیاس با بن بست‌ی که تعادل را زایل می‌کند، بهتر است، زیرا ق.ا. خود ابزار نیل به این تعادل است. البته چنین راه‌هایی هیچ‌گاه مطلوب حقوق‌دانان نیست. ما همواره ترجیح می‌دهیم حرمت قانون نوشته بای نحو کان محفوظ بماند و در اینجاست که از سیاست‌مداران می‌شنویم «هذا فراق بینی و بینک» (Al Quran, 18:78)، اما نکته مهم برای تحقیق ما این است که صاحب نظریه ولایت فقیه نیز با نقض ظاهری قانون اساسی به مثابه امری ممدوح یا دست‌کم معمول برخورد نمی‌کند و آن را نتیجه مسئولیت‌ناشناسی بازیگران قدرتمند عرصه سیاسی می‌داند. تاریخ، آزمایشگاه ندارد و نمی‌توان تجربه زمامداری بدون جنگ امام خمینی را بازخوانی کرد، اما دست‌کم در فاصله کمتر از یک سال پس

از پایان جنگ، وی فرآیند بازنگری ق.ا. را، به همان غرض که «همه طبق قانون اساسی حرکت» کنند، آغاز کرد.

فرجام سخن

در این مقاله دو دیدگاه درباره مبنای حاکمیت بحث شد. دیدگاه حاکمیت الهی که مرجع قوه قاهره دولت را امر الهی می‌داند و در برابر آن هر امر هنجاری دیگری رنگ می‌بازد و دیدگاه حاکمیت ملی که مرجع این قوه قاهره را اراده ملی می‌داند. هواداران ایده حاکمیت الهی، قانون اساسی نوشته را فرع بر امر الهی می‌دانند. چنین دیدگاهی تحلیل نظام جمهوری اسلامی در چارچوب نظریه حقوق اساسی را نفی کرده یا در آن تردید می‌کند. ما در این مقاله نشان دادیم که تفسیر سید محمد هاشمی از نظریه ولایت مطلقه فقیه، ابتدای اصل پنجاه‌وشش بر ایده حاکمیت ملی را ممکن می‌سازد. در واقع انکار و تردید هواداران نظریه حاکمیت الهی راجع به امکان مطالعه اساسی جمهوری اسلامی ایران، ناشی از خلط نظریه دولت جمهوری اسلامی ایران با منصب رهبری در نظم حقوقی جمهوری اسلامی ایران است. اگرچه افرادی که در شرح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قلم‌زده‌اند، فراوانند اما گروهی از ایشان تلویحاً یا تصریحاً تمام شروح خویش را در برابر تصمیم‌های رهبری بی‌ارزش دانسته‌اند. حُسن اجتهاد هاشمی آن است که توهم بیهودگی مطالعه حقوقی جمهوری اسلامی را به پرسش می‌گیرد.

هاشمی استدلال‌های منتهی به دلالت اصل پنجاه‌وشش بر حاکمیت مردم را در آثار خود ذکر نکرده و صرفاً تفسیر نهایی خود را از اصل پنجاه‌وشش عرضه می‌کند. به همین جهت ما در این مقاله کوشیدیم مسیر او برای چنین تفسیری از اصل پنجاه‌وشش را نیز برجسته کنیم. با این که گروهی دیگر از شارحین قانون اساسی نیز با سید محمد هاشمی هم‌رأی هستند؛ اما در این مقاله نشان دادیم که هاشمی با طرح ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان یک نظریه دولت و جمع آن با ایده‌های مشروطه‌گرا، هم کوششی متکامل‌تر از دیگر شارحین داشته است و هم از حیث تاریخی نیز بر ایشان مقدم است.

از نظر برخی منکرین و مرددین راهگشایی هاشمی برای ممکن ساختن مطالعه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، به دلیل نقض‌های گاه و بیگاه ق.ا. بی‌ثمر است. آن‌ها معتقدند زمانی که با واقعیت نقض ق.ا. مواجهیم، چه جای ایده‌پردازی‌هایی که می‌کوشند نظام جمهوری اسلامی ایران را اساس‌مند نشان دهند؟ در درجه اول از این گروه از مرددین و منکرین باید پرسید آنچه در کلام ایشان نقض ق.ا. خوانده می‌شود، چگونه یافت و شناسایی شده است؟ آیا بدون یک خوانش مشروطه‌گرا از ق.ا. هیچ چارچوب هنجاری موردتوافقی برای نقد و ارزیابی عمل حاکمان وجود دارد؟ آیا جز این است که از نظریه آن‌ها موجه‌بودن کلیه اعمال حاکمان جمهوری اسلامی استخراج می‌شود؟ اما پرسش اساسی‌تر اینجاست که در غیاب چنین ایده‌پردازی‌هایی، شناخت حقوق اساسی در ایران چه وضعیتی می‌داشت؟ تنها در صورتی که قائل به هیچ‌گونه تمایزی میان اساس مملکت و قانون اساسی نوشته نباشیم، چنین کوشش‌هایی بی‌فایده است. اگر گمان می‌کنیم یک نوشته می‌تواند به‌سادگی مملکت را اساس‌مند کند، باید پاسخی برای این پرسش داشته باشیم که چگونه طی قریب یک صدویست سال گذشته وضع مطلوب مرددین پدیدار نشده است؟ در غیر این صورت کوشش‌هایی که نشان می‌دهد متون موجود را نیز می‌توان به نحوی مشروطه‌گرا قرائت کرد، می‌تواند سطح کوشش‌های ما را از توجه به ظواهر و متون فراتر برده و ملتفت مناسباتی اساسی کند.

References

Al Quran

- Ali ibn al-Hussein (Pbuh). (2003). *Complete Book of Sajjadiyeh*. (M. Khalaji, Trans). Qom, Iran: Payam Mahdi. [In Persian]
- Al-Momin al-Qomi M. (2004). *Al-Walayah al-Ilahiya al-Islamiya or Islamic State, in the Presence of The Ma'suom and The Time of The Absence*. (Vol. 1). Qom, Iran: Al-Nashar al-Islami Foundation of the Jamaat al-Madarasin of Qom. [In Arabic]
- Amid Zanjani, A. A. (2006). *Iranian Constitutional Law*. Tehran, Iran: University of Tehran's Press. [In Persian]
- Amid Zanjani, A. A. (n.d.). *Jurisprudential Foundations of The General Constitution of The Islamic Republic of Iran (Current Iranian Society and*

- The Islamic Revolution*). Tehran, Iran: Publications of the Extra-curricular Unit of the Cultural Department of the Jihad Daneshgahi Central Office. [In Persian]
- Annotated Form of Deliberations of The Parliament of The Final Review of The Constitution of The Islamic Republic of Iran* (Vol. 1 - Session 1 to 30th). (1985). Tehran, Iran: General Department of Cultural Affairs and Public Relations of the Islamic Majlis. [In Persian]
- Arasta, M. J. (2010). *A Look at The Analytical Foundations of The Islamic Republic of Iran*. Qom. [In Persian]
- Feirahi, D. (2008). *Political System and State in Islam*. Tehran, Qom, Iran: Humanities Research and Development Center; Baqerol Uloum Institute of Higher Education. [In Persian]
- Gordji, A. A. (2015). *In Pursuit of Constitutional Law*. Tehran, Iran: Jangal-e-Javdane. [In Persian]
- Hashemi[1], S. M. (2006). *Constitution and the Popular Sovereignty*. In H. Mehrpour (Ed.), *The President and the Responsibility to Implement the Constitution* (pp. 252-243). Tehran, Iran: Information Publications. [In Persian]
- Hashemi[2], S. M. (2006). *The Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran* (4th ed. Vol. 2). Tehran, Iran: Mizan. [In Persian]
- Hor Ameli, M. B. H. (M.R. Hoseini Jalali Ed.). (1995). *Detailing The Means of The Shia to Study the Issues of The Shari'ah* (Vol. 27). Qom, Iran: Al-Al-Bayt (peace be upon him) Foundation for Revival of Heritage. [In Arabic]
- Iran: Boustan Ketab Institute. [In Persian]
- Kadivar, M. (2001). *State Theories in Shia Jurisprudence* (5th ed.). Tehran, Iran: Ney Publishing. [In Persian]
- Katouzian, N. (1999). *A Step Towards Justice*. Tehran, Iran: Dadgostar. [In Persian]
- Katouzian, N. (2007). *Basics of Public Law*. Tehran, Iran: Mizan. [In Persian]
- Khalili, M. (2010). *Imam Khomeini (Pbuh) Political Development and Modern Efforts: Examining the Political Thought and Action of Imam Khomeini (Pbuh) From the Perspective of Constitutional Law*. Tehran, Iran: Orouj publishing house. [In Persian]
- Koleini M. b. Y. (1984). *Al-Kafi* (Vol. 8). (A. Ghafari & M. Akhundi, Eds.). Tehran, Iran: Dar al-Katb al-Islamiya. . [In Arabic]
- Laughlin, M. (2008). *The Idea of Public Law*. (M. Rasakh, Trans.). Tehran, Iran: Ney Publishing. [In Persian]
- Lotfi, A. (2010). *Constitutional Law and Structure of the Islamic Republic of Iran*. Tehran, Iran: Javdane Publications, Jangal. [In Persian]

- Madani, J. (1995). *Constitutional Law and Political Institutions*. Tehran, Iran: Hamrah publication. [In Persian]
- Mehrpour, H. (2008). Expediency Council and Its Legal Status. In H. Mehrpour, *New Perspectives on Legal Issues* (pp. 45-80). Tehran, Iran: Ettela'at Publications. [In Persian]
- Mehrpour, H. (2014). *Summary of the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran*. Tehran, Iran: Dadgostar. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2005). *Criticism Of Moral Schools*. Qom, Iran: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mohajeri, M. (2013). *A Series of Detailed Reading Sessions of The Parliament's Deliberations on The Final Review of the 1358 Constitution, Review of Article 56*. Tehran, Iran: Guardian Council Research Institute. [In Persian]
- Morvarid, M. & Hemati-Moghadam, A. (2010). *Goodness, Moral Obligation and Divine Order: A Comparative Study of Adams and Shiite Thinkers*. Qom, Iran: Islamic Science and Culture Research Institute. [In Persian]
- Mousavi Khomeini, S. R. (2010). *Imam's Book* (Vol. 15). Tehran, Iran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Mousavi Khomeini, S. R. (2010). *Imam's Book* (Vol. 20). Tehran, Iran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Mousavi Khomeini, S. R. (2010). *Imam's Book* (Vol. 21). Tehran, Iran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Najafi Asfad, M. & Mohseni, F. (2007). *The Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran (Constitutional Law 2): Including the Basis of The System, Political Institutions and The Description of The Constitution*. Tehran, Iran: Fardadfar, Al-Hoda International Publications. [In Persian]
- No'mani M. b. I. (1977). *Absence*. (A. al-Ghafari, Ed.). Tehran, Iran: Al-Sadooq School. [In Arabic]
- Qazi, A. (2006). *Constitutional Law Requirements*. Tehran, Iran: Mizan. [In Persian]
- Qudousi, M. A. (2019). *Four Theories About Governance: A Research on The Relationship Between Constitutionality and Legitimacy*. Tehran, Iran: Negah Mo'aser [In Persian].
- Quinn, P. L. (2005). Divine Command Theories of Ethics. In D. M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*. Thomson/Gale.
- Rahmatollahi, H. (2008). *Transformation of Power*. Tehran, Iran: Mizan. [In Persian]
- Sha'bani, Q. (1995). *Constitutional Law and Government Structure of the Islamic Republic of Iran*. Tehran, Iran: Ettela'at Publications. [In Persian]

- Vakil, A. S. & Asgari, P. (2008). *Constitution In the Current Legal Order*. Tehran, Iran: Majd. [In Persian]
- Wainwright, W. J. (2005). *Religion and Morality*. London: Routledge. doi:10.4324/9781315244778
- Yazdi, M. (1996). *Constitution for All*. Tehran, Iran: Amir Kabir Publications. [In Persian]