

## The Relationship between Wilāyah (Guardianship) and Political Representation; a Comparative Study

**Ahmad Deylami**

*Associate Prof. Department of Private and Islamic Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran*

(Email: A-Deylami@Qom.ac.ir)

**Adel Sheibani\***

*Ph.D. Student in Public Law, Department of Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran*

(Received: 2020/05/17, Accepted: 2021/02/13)

### **Abstract**

The establishment of modern government institutions in the context of jurisprudential concepts in the Constitution of the Islamic Republic of Iran has raised questions about the nature and effects of some of them. Among these, the nature of “Wilāyah”(Guardianship), which has long been discussed in jurisprudence; in recent decades, the following two theories of “selection” or “appointment” have emerged. The question of the nature of the relationship between government and people in this theory is one of the most important questions to be asked. Therefore, examining the relationship between “province” and “political representation” is the main issue and purpose of this article. This will be done by analytical, descriptive and comparative methods. The findings of this study show that “Wilāyah”(Guardianship), and “political representation” have undergone different developments and are rooted in the history and principles of inequality; And therefore, from a theological and jurisprudential point of view, they have obvious differences in different aspects; But in the system of subject law, and the Constitution of the Islamic Republic of Iran, in terms of reliance on the public will and the rule of law, have major similarities; In this way, the institution of “Wilāyah”(Guardianship), in the constitution can be considered as a special form of committed political representation and focused on moral life.

### **Keywords**

“Wilāyah”(Guardianship), political representation, constitutional rights, political jurisprudence, constitution of the Islamic Republic of Iran.

---

\* Corresponding Author, Email: A.Sheibani@stu.qom.ac.ir, Fax: +982151202526

مطالعات حقوق تطبیقی  
دوره ۱۲، شماره ۱  
بهار و تابستان ۱۴۰۰  
صفحات ۸۳ تا ۱۰۳ (علمی - پژوهشی)

## بررسی تطبیقی نسبت ولایت و نمایندگی سیاسی

احمد دیلمی

دانشیار گروه حقوق خصوصی و اسلامی دانشکده حقوق دانشگاه قم، قم، ایران  
(Email: A-Deylami@Qom.ac.ir)

عادل شیبانی\*

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه قم، قم، ایران  
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵)

### چکیده

استقرار نهادهای دولت مدرن در بستر مفاهیم فقهی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پرسش‌هایی را در خصوص ماهیت و آثار برخی از آنها به وجود آورده است. در این میان، ماهیت «ولایت» که از دیرباز مورد بحث فقهی بوده، در دهه‌های اخیر ذیل دو نظریه «انتخاب» یا «انتصاب» متجلی شده است. پرسش از ماهیت رابطه دولت و مردم در این نظریه یکی از مهم‌ترین سؤالات قابل طرح است. از این رو، بررسی نسبت «ولایت» و «نمایندگی سیاسی» مسئله اصلی و هدف این نوشتار است. این امر با روش تحلیلی، توصیفی و مقایسه‌ای به انجام می‌رسد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که «ولایت» و «نمایندگی سیاسی» سیر تحول متفاوتی را پشت سر گذارده و ریشه در تاریخ و مبانی ناهمسانی داشته‌اند؛ از این رو، از منظر کلامی و فقهی تفاوت‌های آشکاری در جنبه‌های مختلف دارند. اما در منظومه حقوق موضوعه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از جهت اتکا به اراده عمومی و قانون‌مداری، دارای شباهت‌های عمده‌ای هستند؛ به گونه‌ای که می‌توان نهاد «ولایت» در قانون اساسی را گونه‌ای خاص از نمایندگی سیاسی متعهد و معطوف به زندگی اخلاقی تلقی کرد.

### واژگان کلیدی

حقوق اساسی، فقه سیاسی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نمایندگی سیاسی، ولایت.

## مقدمه

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عرصه تجلی مفاهیم و نهادهای حکمرانی نوین با خوانشی فقیهانه و اسلامی است. این آمیزش (Synthesis) که برآیند مطالبات مردمانی آزادی خواه و معتقد بوده، به خوبی در شعارهای انقلابیون آن زمان بازتاب یافته است. بی شک، «استقلال آزادی جمهوری اسلامی» پارادایم (Paradigm) اصلی حاکم بر فضای تحول خواهی جامعه بوده<sup>۱</sup> و قدرت مؤسس (Constituent Power) در پرتو چنین آرمانی، مجلس مؤسسان، قانون اساسی و سایر نهادهای مؤسس را خلق کرده است. بنابراین، جای شگفتی نیست که در قانون اساسی با مفاهیمی روبرو هستیم که از سنت‌های فکری مختلف از جمله جمهوری خواهی، حقوق بشر، کلام، فقه سیاسی و غیره انتزاع یافته و در متنی واحد تلفیق یافته‌اند؛ «ولایت فقیه» یکی از این مفاهیم است. این مفهوم در اندیشه امام خمینی (ره) اساس نظم سیاسی و رکن اصلی دولت شیعی در عصر غیبت را تشکیل می‌دهد، و تقریباً همه نظریات فقهی درباره جمهوری اسلامی از تعریف ولایت فقیه، مبانی، مشروعیت و حدود اختیارات فقیه حاکم آغاز شده است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۴۳)؛ از این رو، می‌توان «ولایت» را مفهوم کلیدی و هسته سخت قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تلقی کرد.

روی دیگر سکه در میثاق حکمرانی کشور، مفاهیم برآمده از حق حاکمیت مردم و نقش بنیادین آنها در صورت بندی و اجرای قدرت سیاسی است؛ جلوه‌ای که با پیروزی قدرت اجتماعی بر قدرت سیاسی در دوران مدرن، اساس نظام حکمرانی را بر اراده فرد صاحب حق می‌گذارد و مردم را سرآغاز و سازنده قدرت سیاسی تلقی می‌کند (A. Primus, 1999: 179). در این رویکرد، موضوعه سازی یا نهادینه کردن قانون به مثابه تجلی حقوق بنیادین، شکلی جدید به رابطه حقوق و سیاست بخشیده است. قانون اساسی در ماهیت خود نظامی است که جوهر آن را حقوق و آزادی‌های بنیادین تشکیل می‌دهد (Ackerman, 1991: 200-214). در چنین گفتمانی حق حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش، بنیانی خلل ناپذیر به شمار می‌رود (Hannum, 1990: 27-49) و قانون اساسی به عنوان رأس هرم سلسله مراتب حقوقی، نه تنها باید یک ابزار مادی یا عینی و در عین حال، مأمن هنجارهای اساسی تلقی شود، بلکه باید به عنوان روح نظام حقوقی در راستای شناسایی و تضمین ارزش‌های بنیادین بشر تفسیر گردد (wiener, 2008: 77)، و سایر قوانین و هنجارهای حقوقی را در حیطه مبانی حق بنیاد خود، شرح و معنا کند (Waldham, 1998: 43). می‌توان عصاره این تفکر را در حکمرانی مبتنی بر نمایندگی خلاصه کرد؛ شیوه‌ای که بنیان اصلی حکومت را بر قرارداد اجتماعی استوار می‌گرداند.

۱. به تعبیر امام خمینی (ره): «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد»، نک: صحیفه امام خمینی، ج ۶: ۳۵۳.

حال باید دید تقابل یا تعامل دو وجه یادشده، در بستر قانون اساسی چگونه می‌تواند ارزیابی شود. در واقع، ضرورت پژوهش حاضر ناشی از این واقعیت است که در میان حقوق دانان بررسی‌های روش‌مندی که زوایای این دو نهاد را با ضوابط حقوق اساسی ارزیابی نماید، صورت نگرفته و خلأ آن محسوس است. از نظر نگارندگان، قرار دادن «ولایت فقیه» به‌عنوان یک موضوع فقهی در کنار «نماینده‌گی سیاسی» به‌مثابه بنیان اصلی مشروعیت اعمال قدرت در اندیشه سیاسی نوین، و سپس بررسی سیر تکامل، تطبیق وجوه تناظر و ملاحظه نقاط افتراق آنها، درواقع زمینه ارزیابی رأس هرم قدرت سیاسی را از منظر حقوق اساسی فراهم می‌کند. بنابراین، پرسش اصلی تحقیق پیش‌رو این است که با توجه به تحلیل مفهومی و توصیف جنبه‌های مختلف دو نهاد «ولایت» و «نماینده‌گی سیاسی»، چه نسبت منطقی بین آنها برقرار است؟ جستجو در پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که تحقیقات مستقل در خصوص ولایت یا نمایندگی سیاسی اندک نیست، اما در مورد مقایسه این دو نظریه نوشتار مستقلاً مشاهده نشده است؛ تنها برخی از نویسندگان در بررسی دیدگاهی که نظریه وکالت «مالکیت مشاع» را برای عصر غیبت مطرح کرده‌اند، تاحدودی به وکالت سیاسی پرداخته‌اند (میرموسوی، ۱۳۸۳: ۱۵۳؛ کمالی راد، ۱۳۸۳: ۶۱؛ حقیقت، ۱۳۷۵: ۵۰-۸۶؛ رهدار، ۱۳۹۲: ۵-۳۰)؛ لکن ماهیت آن پژوهش‌ها بررسی مقایسه‌ای ولایت و نمایندگی سیاسی نیست.

روش پژوهش حاضر تحلیلی، توصیفی و مقایسه‌ای است و ساماندهی آن در چهار بخش به‌انجام می‌رسد. شایان ذکر است که عنوان این نوشتار دربردارنده گونه‌های مختلف نهاد «ولایت» اعم از ولایت معصومین<sup>(ع)</sup>، فقیهان، پدر و جد پدری، مؤمنان عادل و مانند آن می‌شود، لکن به دلیل اهمیت بیشتر و سؤال‌برانگیزتر بودن، طرف مقایسه نمایندگی عمدتاً ولایت فقیه قرار داده شده است؛ اگرچه نتایج جوهری این مقایسه شامل همه گونه‌های ولایت می‌شود، این حقیقت حفظ عنوان عام را توجیه می‌سازد.

## ۱. نسبت تاریخی و بنیادین ولایت و نمایندگی سیاسی

«ولایت فقیه» نظریه‌ای در گفتمان فقه سیاسی شیعه است که نظم سیاسی مشروع در دوران غیبت امام معصوم<sup>(ع)</sup> را بیان می‌کند و در چارچوب آن، فقها جانشین امام معصوم<sup>(ع)</sup> در اجرای سیاست، مسائل حکومتی و سایر امور مربوط به امام معصوم (غیر از جهاد ابتدایی) هستند.<sup>۱</sup> در مقابل، «نماینده‌گی سیاسی» نیز مفهومی است که بنیان ساخت قدرت سیاسی مردم‌سالار را تشریح می‌کند و در پرتو آن، مردم به‌عنوان صاحبان اصلی اقتدار در اعمال قدرت سیاسی با یکدیگر شریک می‌شوند (Pitkin, 1972: 14-37). حال با توجه به اینکه هریک از این مفاهیم از

۱. تحریر الوسیله، ج ۱: ۵۱۳، قابل دسترسی در: [http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78\\_129090/](http://www.imam-khomeini.ir/fa/c78_129090/)

مشرّب فکری خاصی سرچشمه می‌گیرد، در این بخش سیر تحول و تبارشناسی هریک به‌اختصار بررسی می‌شود.

### ۱.۱. پیشینه تاریخی و مبانی ولایت فقیه

هر چند قوام و توسعه نظریه ولایت فقیه به‌عنوان طرحی برای حکمرانی طی قرن گذشته صورت گرفته، اما چنان‌که از آثار فقهی برمی‌آید، ولایت فقیه هم‌زاد فقه است (برجی، ۱۳۸۱: ۹۳)، و متناسب با شرایط سیاسی-اجتماعی هر دوره تحولاتی را در جهت کمال پیموده است. در گفتمان فقهی شیعه، حکومت از متفرعات خلافت خداوند و اساساً حق امام معصوم<sup>(ع)</sup> است که در عصر غیبت تصدی آن از باب ولایت عام به‌عهده فقیه عادل است (امام‌خمینی، ۱۳۹۲: ۱۹)؛ بنابراین نمی‌توان آن را از دایره مشروعیت الهی خارج و در اختیار سلاطین جائر قرار داد. با این حال، از زمان حضور ائمه<sup>(ع)</sup> نیز برخی اصحاب با اذن معصوم و به‌طور مشروط مسئولیت‌هایی را از جانب سلطان جور پذیرا می‌شدند؛ این امر به تعبیری استیفای بخشی از حقوقی است که معصوم به فقیه تفویض کرده است (برجی، ۱۳۸۱: ۹۳).

طلایه‌دار نظریه‌پردازان قائل به نیابت عام فقیه از امام معصوم<sup>(ع)</sup>، شیخ مفید بود. وی با نفی مشروعیت سلاطین عرفی تلاش کرد رهیافتی استنباطی در زمینه ولایت فقیه ارائه دهد. حدود یک قرن بعد، ابن‌ادریس حلی بنای جدیدی را در باب مسائل فقهی پایه‌ریزی کرد. وی معتقد بود هدف شارع از جعل احکام تعبدی، اجرای آنهاست؛ از این رو، ضرورت برقراری ولایت فقیه را اجرای اوامر و دستورات الهی می‌دانست، چراکه در نبود ولایت برای فقها جعل احکام دینی لغو به‌نظر می‌رسد (جهان‌بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۹۱-۱۹۳).

در دوره صفویه با قدرت یافتن حکام شیعی و تغییر وضعیت شیعیان از اقلیت تحت فشار به اکثریت حاکم، چگونگی مشروعیت بخشیدن به سلطنت افراد غیرمعصوم به دغدغه اصلی فقهایی چون محقق اردبیلی و محقق کرکی تبدیل شد. راه‌حل مشروعیت‌بخش آنان چنین بود که حکام به‌عنوان نایب و کارگزار فقیه بر اریکه قدرت تکیه می‌زدند و قدرت را با اذن مجتهد تحویل می‌گرفتند و در برابر، حکام نیز مناصب خطیری چون شیخ‌الاسلامی را به آنان عرضه می‌داشتند (بلک، ۱۳۸۶: ۳۷۲-۳۷۳). درحقیقت «اِذْن» و «اِجازه» شیوه‌ای برای پیوند بین واقعیت و آرمان بود؛ فرایندی که به‌موجب آن مجتهد هر عصر به‌عنوان نایب امام<sup>(ع)</sup> و دارنده ولایت عام، به سلطنت سلطان زمانه مشروعیت می‌بخشید و آن را از مصادیق حاکم جور خارج می‌ساخت (فیرحی، ۱۳۸۸: ۳۱۹).

با سقوط دولت صفوی و پس از دوره فترت تا به قدرت رسیدن قاجار، بار دیگر اقتدار و منزلت فقها تثبیت و زمینه برای توسعه مفهوم «ولایت فقیه» مهیا گشت. این دوره مقارن با

حیات ملاحمد نراقی بود، فقیه‌ی که برای نخستین بار بحثی مستقل و مفصل در خصوص «ولایت فقیه» عرضه کرد. وی به تبیین دو قاعده پرداخت؛ مطابق قاعده اول یا «ولایت عامه»، فقیه در تمامی آنچه پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) ولایت داشته‌اند، ولایت دارد، مگر مواردی که استثنا شده است، و مطابق قاعده دوم یا «ولایت در امور حسبیه»، فقیه در تمامی اموری که شارع راضی به ترک آن نیست اما متولی خاصی هم برای آن امور تعیین نکرده است، ولایت دارد (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹-۵۸۲). در اندیشه صاحب جواهر، ولایت فقیه علاوه بر بدهات عقلی، جزء ارکان ضروری مذهب است و انکار یا رد آن موجب ارتداد می‌گردد. به اعتقاد وی، فقها در ابتدا از سوی امام صادق (ع) و سپس از جانب امام زمان (ع) به ولایت منصوب شدند و این انتصاب همچنان باقی است (نجفی، ۱۹۸۱م: ۳۹۵-۴۰۱). تقریباً در همین دوره سید محمد آل بحرالعلوم به بررسی مسئله ولایت و اقسام آن پرداخت و اصل اولی در آن و موارد خروج از اصل و ادله عقلی و نقلی آن را تبیین کرد. وی ولایت فقیه را به دلیل فراوانی احکامی که بر آن متفرع می‌شود، بسیار مهم می‌داند و درباره تفاوت میان «حق» و «ولایت» می‌گوید: حق موجب سلطنت می‌شود، ولی ولایت خود سلطنت است (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ۲۰۹-۲۹۸).

سیر تکامل مفهوم «ولایت فقیه» در دوره منتهی به انقلاب مشروطه نیز استمرار یافت و فقهای این عصر نقش بسزایی در بسط مفهوم یادشده داشتند. دیدگاه غالب مراجع و روحانیون مدافع انقلاب مشروطه این بود که مشروطیت اگرچه به طور کامل منطبق با معیارهای حکومت اسلامی نیست، اما قادر است با مهار استبداد مطلقه، بخشی از ظرفیت‌های فقهی-سیاسی موجود در باب حکمرانی مشروع را فعلیت بخشد. محقق نائینی به عنوان یکی از فقهای متنفذ این دوره بر این باور بود که نظام مشروطه نیز طبق اصول تشیع، حکومتی غاصبانه است، اما مراتب غضب آن از حکومت استبدادی مطلقه کمتر است؛ زیرا در حکومت‌های مستبد هم مقام کبریایی الهی غضب می‌شود، هم مقام امامت و هم حق ملت، ولی در مشروطه تنها مقام امامت غضب شده است (نائینی، ۱۳۷۸: ۷۳). به تعبیری محقق نائینی از «ولایت فقیه» برای مشروعیت بخشیدن به مشروطه و جلوگیری از استحاله حکومت ولایتیه به استبدادیه بهره جسته است. در حقیقت، دولت ولایتیه او دولتی مردم‌سالار است که در چارچوب آن ولایت از درون تمثیل «وقف» راهی به حقوق شهروندی می‌گشاید. وی با تکیه بر مبانی اعتقادی فقه شیعه در عصر غیبت، دولت مشروطه را به مدیریت «موقوفه غصبی» تشبیه می‌کند و می‌کوشد تا احکام نظام سیاسی برآمده از آن را تشریح کند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۸۵). همچنین در اندیشه نائینی قانون اساسی نباید با قوانین شرع مخالف باشد. تجویز مشهور او برای تحقق این امر تدارک هیئتی از مجتهدین عدول و مأذونین از قبل اوست که برای نظارت بر نمایندگان و ممانعت از تصویب قوانین مخالف شرع به کار گرفته می‌شوند (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۲). شیخ محمداسماعیل محلاتی مواهب مشروطیت را تحت دو عنوان تقلیل جور و حفظ بیضه اسلام

تبیین نمود و به همین دلیل حمایت از آن را واجب دانست، چراکه وی انواع حکومت را سه گونه می‌داند؛ مشروطه، مطلقه الهی، مطلقه استبدادی، و در خصوص نوع دوم اذعان داشت: «امارتی است الهیه و ولایتی است شرعیه ... که دسترسی به آن بالفعل برای ما نیست و مملکت ما فعلاً از آن محروم است» (محلّاتی، ۱۳۷۴: ۴۹۹). به این ترتیب، وجوب حمایت از مشروطه در اندیشه محلّاتی از جهت امتناع ولایت شرعیه و لزوم تقلیل ظلم بود.

فقیه تأثیرگذار دیگر این دوره، مرحوم آخوند خراسانی است. هرچند ایشان مستندات روایی ولایت فقیه را قاصر از اثبات ولایت عامه فقیه می‌دانست، اما با توسل به استدلال عقلی، ولایت فقیه را در امور سیاسی و شئون اجتماعی جامعه تبیین کرده است. به اعتقاد وی، شارع مقدس برای اداره امور پیش‌گفته یقیناً باید کسی را نصب کند و فقها قدر متیقن افرادی هستند که محتمل است مباشرت یا إذن آنان در اداره امور جمعی معتبر باشد. این امر در خصوص سایر افراد مشکوک است، بنابراین در مورد غیر فقها اصل عدم ولایت جاری می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۶: ۷۳). شیخ محمدحسین اصفهانی فقیه دیگر این دوره است که در ادله نقلی ولایت فقیه مناقشه کرده، اما حال اجماعی بودن مواردی را که داخل در قلمرو اختیارات ولی فقیه است چنان یقینی و مسلم دانسته است که نیازی به استدلال ندارد. به تعبیر او «ولایت فقیه» در سخنان اصحاب، دلیل بسیاری از احکام شمرده شده است؛ نه اینکه بر اصل ولایت فقیه دلیل اقامه شده باشد (برجی، ۱۳۸۱: ۹۳). سید عبدالحسین لاری نخستین کسی بود که تعبیر «ولایت مطلقه» را برای فقها به کار برد و مناصب فقیه را در افتاء، قضا، امور مستلزم إذن امام، اقامه حدود، تعزیرات و جهاد با کفار احصا نمود (اخترشهر، ۱۳۸۰: ۱۸۸). هرچند سید لاری منصب فقیه را «جانشینی و خلافت مطلق از جانب ائمه معصومین<sup>(ع)</sup>» دانسته و به اندیشه ولایت عام و مطلق فقیه التزام دارد (سید لاری، ۱۳۷۷: ۶-۷)، در عین حال، «مخالفت و معاندت با رأی صواب‌دید اهل ملت را محکوم به خرق اجماع امت و اجتهاد در برابر نص» تلقی می‌کرد و مردود می‌شمرد (سید لاری، ۱۳۷۴: ۳۹۴).

آخرین مرحله تکامل اندیشه «ولایت فقیه» از سوی امام خمینی<sup>(ع)</sup> به‌انجام رسید. وی از یک سو، ابتکار تبیین و تکمیل نظریه ولایت فقیه را عهده‌دار شد، و از سوی دیگر، ولایت فقیه را از عرصه نظر به حوزه عمل برد. دلیل عقلی مستقلی که امام خمینی<sup>(ع)</sup> علاوه بر ادله روایی سابق بر لزوم برپا داشتن نظام حکمرانی اقامه نمود، بر این پایه استوار بود که فقدان حکومت و حاکم عادل موجب هرج و مرج و اخلال در جامعه است، و این وضعیت با حکمت خدای حکیم ناسازگار است (خمینی، ۱۳۲۴: ۱۸۳). اما دلیل اصلی ایشان برای اثبات ولایت فقیه دلیلی است از سنخ غیرمستقلات عقلی؛ با این بیان که هدف از تشریح احکام اسلام و از جمله احکام اجتماعی آن، اجرای آنهاست. اجرای بسیاری از این احکام مستلزم تأسیس حکومت است؛ پس تأسیس حکومت مجری احکام اسلام ضروری است، و چون فقیه به‌طور قدر متیقن برآمده از مجموعه

احکام شرعی چنین صلاحیتی دارد، از این رو، وی حق و تکلیف دارد که در صورت توانایی به این امر اقدام کند. اگرچه ایشان، برخلاف برخی از فقها، دلالت برخی نصوص بر این امر را نیز می‌پذیرند (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۵۹-۴۶۲). در اندیشه سیاسی امام جواز حکومت از توابع و متفرعات جانشینی خداوند در زمین است و غیر از خلیفه و جانشین خداوند، هیچ صورتی از حکومت، مشروع و قابل پذیرش نیست (خمینی، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۰)، و چون حکومت اسلامی حکومت قانون خداست، حاکم اسلامی باید متصف به دو وصف باشد؛ یکی علم به قانون و دیگری عدالت، که این هر دو شرط در فقیه جامع‌الشرایط جمع است. پس هرگاه این صفات در شخص جمع شود، ولایت برای او ثابت است؛ حتی اگر خودش نخواهد (خمینی، ۱۳۶۳: ۴۶۳-۴۶۷).

### ۱.۲. پیشینه تاریخی و مبانی نمایندگی سیاسی

مفهوم نمایندگی در کاربرد رایج آن، ریشه در تاریخ غرب دارد (Brich, 1971: 22). این مفهوم همچون کشفی عظیم در دوران نوین به‌شمار می‌رود (رابرت، ۱۳۷۸: ۱۳۸)، و از طریق آن مردم به‌عنوان صاحبان اصلی اقتدار در اعمال قدرت سیاسی شریک می‌شوند (Pitkin, 1972: 14-37). سیاست ابزار مدیریت صلح‌آمیز فضای متکثر و مهار تنازعات موجود در جهت بقای زندگی اجتماعی است (عالم، ۱۳۹۰: ۳۱). در قلمرو سیاست، حقیقت محصول باور و نظر است و واقعیت سیاسی به‌عنوان چیزی که ساخته می‌شود، از راه‌گزینش باورها و گرایش‌های عرضه‌شده در جامعه به واسطه نمایندگی وجود می‌یابد؛ از این رو، نماینده‌گرایی (Representative) در بنیاد هر نوع تعامل سیاسی وجود دارد و سیاست به‌طور کلی از رهگذر هنر نمایندگی عمل می‌نماید (لاگلین، ۱۳۹۳: ۳۳۴).

شکل‌گیری تدریجی نهادهای دولتی با ماهیت نمایندگی در طی قرون متمادی، رفته‌رفته به استقرار حکمرانی مبتنی بر نمایندگی انجامیده است (Castiglione, Warren, 2006: 3). تحلیل کلی نظام حکمرانی بر اساس شخصیت مصنوعی یا همان «نماینده»، برای نخستین بار در غرب از سوی توماس هابز (Thomas Hobbes) صورت گرفت؛ از نظر هابز تعداد کثیری از مردم تنها به‌واسطه مرجع حاکمیت به شخصی یگانه تبدیل می‌شوند و دولت در وجود حاکم نماینده، وجود می‌یابد (وینسنت، ۱۳۹۶: ۹۴). هابز این امر را با تفکیک شخصیت طبیعی یا فردی نماینده از وظایف و اختیارات ملحق به مقامی که متولی آن است قابل تحقق می‌دانست<sup>۱</sup>.

از نظر تاریخی، انتساب قدرت فرمانروایی به اجتماع در اندیشه حکمرانی رم پدید آمده است (Martin, 2012: 52). در نظام حکمرانی رم قدرت سیاسی بین دو نهاد تقسیم شده بود: «امپراتور» و «سنا». سنا نهادی مبتنی بر نمایندگی بود، زیرا قوانین را به‌جای مردم تصویب می‌کرد و قانون برآمده از سنا واجد نیروی الزام‌آوری بود که از رأی مردم نشئت می‌گرفت.

۱. نک: هابز، توماس (۱۳۸۹)، لویاتان، مترجم: حسین بشیریه، ج ۶، فصل شانزدهم کتاب، تهران: نشر نی.



امپراطور نیز دارای شأن نمایندگی بود، چراکه بر اساس قوانینی فرمان می‌راند که منتخبان مردم در سنا آن را تصویب کرده بودند (دوگی، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

در قرن‌های بعد ایده نمایندگی رنگ باخت، به طوری که در آغاز قرن چهارم میلادی و عصر کنستانتین همه قدرت سیاسی در شخص امپراطور تجلی می‌یافت (Harries, 2012: 156). در عصر فئودالیت نیز نظریه نمایندگی کارکرد چندانی در تحلیل روابط معطوف به قدرت سیاسی نداشت و این مناسبات چیزی بیشتر از ترتیبات قراردادی و سلسله‌مراتبی با محتوای عاطفی مبتنی بر وفاداری، اعتماد و رفاقت نبود (رحمت‌الهی، ۱۳۸۸: ۵۲). در واقع واژه «represent» تا قبل از قرن شانزدهم به معنای جانشینی و نمایندگی شخص دیگر به کار نمی‌رفت (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۲۱۶). در این قرن، کاربرد نماینده به جای یک موجود انسانی پدید آمد (Pitkin, 1972: 243). سرانجام با تحولات قرن هفدهم و هجدهم، این مفهوم در توجیه مبانی قدرت سیاسی به کمال رسید؛ در فرانسه با پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ نظریه نمایندگی سیاسی نهادینه شد (دوگی، ۱۳۹۳: ۱۵۳) و در انگلستان پس از انقلاب ۱۶۸۸ (Glorious Revolution)، نمایندگی اساس حکمرانی قرار گرفت (صانعی، ۱۳۸۱: ۲۳۸-۲۴۰).

برخلاف دیدگاه‌هایی که نماینده‌گرایی را تدبیری برای غلبه بر چالش‌های دموکراسی مستقیم در جوامع پرجمعیت به‌شمار می‌آورند<sup>۱</sup>، در حال حاضر تردیدی وجود ندارد که سازماندهی کارآمد تعارض و منازعه، حکومت به نمایندگی را برترین شکل حکمرانی ساخته است، به گونه‌ای که باید اذعان نمود قدرت سیاسی در معنای مدرن خود از طریق نمایندگی شکل می‌گیرد و در چارچوب آن اعمال می‌شود؛ از این رو، نمایندگی کلید فهم وحدت ساختاری حقوق عمومی است و بنیان‌های یک نظام حقوق موضوعه را بنا می‌نهد (لاگلین، ۱۳۹۳: ۱۴۵). در نتیجه باید پذیرفت که دموکراسی نمایندگی، نه یک جایگزین معیوب برای دموکراسی مستقیم، بلکه خود شیوه‌ای اصیل برای مردم‌سالاری است (Urbinati, 2006: 232)<sup>۲</sup>.

## ۲. نسبت مفهوم‌شناسانه ولایت و نمایندگی سیاسی

مفهوم فقهی ولایت سیاسی، استقلال در تصرف در مال و جان افراد، یا مشروط بودن تصرف اشخاص در مال و جان خود به إذن ولی است. إذن دادن ولی ممکن است به شکل استنباط،

۱. نک: قاضی شریعت‌پناهی، سید ابوالفضل (۱۳۸۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، چ ۱۲، تهران: نشر میزان، ص

۳۲۹؛ هاشمی، سید محمد (۱۳۹۰)، حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی، تهران: نشر میزان، چ ۱، ص ۲۳۰.

۲. برای مطالعه بنیان‌های نمایندگی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نک: دبیرنیا، علیرضا و شیبانی، عادل (۱۳۹۹)، «نماینده‌گرایی، نظام نمایندگی پویا و ظرفیت‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، مجلس و

راهبرد، ۲۷(۱۰۲)، ص ۷۳-۹۲.

تفویض و یا إذن محض صورت گیرد. ولایت از جانب خداوند اعطا می‌شود، یعنی اصیل خداوند است. مولی علیه ممکن است شخص خاص مانند فرزند خردسال یا عموم مردم باشد. موضوع ولایت، امور حسبی در تفسیر محدود یا تفسیر گسترده و یا همه امور مربوط به حکمرانی و اداره سیاسی جامعه است. قانون اعمال ولایت، قانون خداوند (شرع) است که البته با حسن و قبح ذاتی و عقلی هماهنگی و تلازم دارد. علت و مبنای ولایت از یک سو، نوعی نیاز و قصور «مولی علیه»، و از سوی دیگر، استحقاق و صلاحیت «ولی» است. هدف اعمال ولایت تحصیل مصالح و تعالی معنوی مولی علیه است و پایان آن با زوال صلاحیت یا مرگ ولی واقع می‌شود (انصاری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۵۴۵-۵۴۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۵، ج ۲: ۳۷۹، ۳۸۶-۳۸۷؛ ج ۱: ۳۹-۴۰، ۴۴، ۲۱۲؛ ۱۴۰۹ق: ۵۳-۵۴؛ نائینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۷-۲۳۸)؛ درحالی که نمایندگی سیاسی عبارت است از نمایندگی فرد یا گروهی در اعمال قدرت و حاکمیت به‌مثابه مقام عمومی (حاکمیت به‌مثابه نمایندگی). طرف اصیل این رابطه مردم‌اند؛ و موضوع نمایندگی اعمال قدرت و حاکمیت طبق صلاحدید مردم و در قالب میثاق ملی یعنی قانون اساسی است. علت پیدایش و هدف آن عمدتاً صلح و رفاه و حراست از آزادی‌های مردم و اداره زندگی دنیوی آنهاست. البته نمایندگی سیاسی با گونه‌ای کمال‌گرایی و تعقیب اهداف متعالی معنوی و اخلاقی نیز تقابل منطقی ندارد. پایان نمایندگی سیاسی نیز به‌طور نسبی در اختیار مردم است (لاگلین، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۷۱؛ ۱۳۹۷: ۱۵۹-۱۸۶).

### ۳. نسبت ولایت و نمایندگی سیاسی از جهت «اتکا به اراده عمومی»

چنان‌که که ملاحظه شد نمایندگی سیاسی مفهومی است که در معنای خاص خود از سنت فکری غربی نشئت گرفته است؛ ریشه اولیه آن در حقوق روم بوده، سپس در خلال قرون وسطی و بعد از آن در مباحث ناظر به قدرت کلیسا بازتولید شده و در نهایت، سر از فلسفه سیاسی نوین در اندیشه فلاسفه‌ای چون هابز و لاک بر آورده، آن‌گونه که به الگوی غالب اعمال مشروع قدرت سیاسی در دولت‌های مدرن مبدل شده است. در مقابل، ریاست فقیه دست‌کم در حوزه امور حسبی با تفسیر محدود، همواره مورد قبول بوده و در حد توان فقها اعمال شده و هرگاه زمینه‌های اجتماعی فراهم و دست فقیهان باز بوده، گونه‌هایی از آن در سطح اداره کلان جامعه و حکمرانی سیاسی در عصر غیبت معصوم<sup>(ع)</sup> با تفسیری گسترده از امور حسبیه و یا حتی فراتر از امور حسبیه (ولایت) مطرح، و تا حدودی اعمال شده است. نسخه‌های عملی آن را در انقلاب مشروطه و در نهایت، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان مشاهده کرد. این نسخه گونه‌ای قانونی و عملی از اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت است؛ اگرچه تاکنون مورد اصلاح نیز قرار گرفته است، لکن نمی‌توان آن را نسخه نهایی در این باب دانست. همان‌طور که

ملاحظه می‌شود، یکی محصول تبعیت قدرت سیاسی از قدرت اجتماعی است و ریشه در قرارداد جمعی مردمان دارد و دیگری، نهادی برآمده از اندیشه‌های فقهی است که به دنبال اعمال مشروع قدرت سیاسی در عصر غیبت معصوم<sup>(ع)</sup> است و حقانیت حکمرانی را با هنجارهای دینی پیوند می‌زند. حال پس از واکاوی سیمای متمایز مبانی و سیر تحول تاریخی و مناسبات مفهوم‌شناسانه آنها، بر آنیم تا نسبت این دو را از جهت اتکا به آرای عمومی بررسی کنیم. اراده عمومی مفهومی کلیدی در فلسفه سیاسی و حقوق اساسی است. جایگاه اراده عمومی در شکل‌گیری، تنظیم، اجرا و انتقال قدرت سیاسی مهم‌ترین محور و اساس مکاتب مختلف فکری است و پاسخی که هر مکتب به این دغدغه می‌دهد، چارچوب بنیادین و اساس حاکمیت آن را مشخص می‌کند. اهمیت پایبندی به خواست و اراده عمومی ریشه در پذیرش حقوقی دارد که منعکس‌کننده حق تعیین سرنوشت (Self-Determination) و کرامت ذاتی انسان به‌عنوان موجودی بااراده و مختار است؛ حقوقی که همه انسان‌ها در بهره‌مندی از آن یکسان تلقی می‌شوند (Dworkin, 2000: 227).

اتکا به اراده عمومی داعیه اصلی نظام حکمرانی مبتنی بر نظریه نمایندگی است. حکومت به نمایندگی را باید به منزله روشی نگرینست که مردم از آن طریق قادر به حکومت بر خود می‌شوند و تمام دموکراسی‌های نوین، نظام حکمرانی خود را بر پایه آن بنا می‌کنند (Galligan, 2013: 703)، به طوری که در حال حاضر حکومت به نمایندگی شیوه غالب مردم‌سالاری تصور می‌شود (لاگلین، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸).

ویژگی بنیادین نظام حکمرانی مبتنی بر نمایندگی، گزینش حاکمان از طریق انتخابات است (Manin, 1997: 41) و در این نظام، تمام ارکان و مناصب اعمال قدرت سیاسی منزلتی جز کارگزاری و نمایندگی ندارند؛ حتی آن دسته از ارکانی که منتخب مستقیم شهروندان نباشند. به تعبیر ژلینک<sup>۱</sup>، حقوق‌دان فرانسوی، قانون اساسی هر کشور همواره می‌تواند به هر ارگانی خصوصیت نمایندگی اعطا نماید؛ حتی اگر آن ارگان انتخابی نباشد (دوگی، ۱۳۹۳: ۱۵۸). از همین عبارت پروفیسور ژلینک می‌توان نخستین مواجهه نظریه ولایت فقیه را با اراده عمومی و نمایندگی تبیین کرد. از این نظر آنچه که با اجماع مردم از درون فرایندهای مردم‌سالارانه‌ای چون انتخابات به سند بنیادین حکمرانی راه یافته باشد، رابطه‌اش با مردم چیزی جز نمایندگی نمی‌تواند باشد (Pitkin, 1972: 229). البته این گفته را شاید بتوان در مرحله حدوث و پیدایش دولت پذیرفت، لکن هیچ ملازمه منطقی با بقاء، استمرار و انتقال مردم‌سالارانه یک دولت ندارد. به علاوه به نظر می‌رسد که حتی صرف شباهت دو نهاد در مرحله پیدایش و در یکی از ابعاد و ویژگی‌ها، هرگز برای یکسان و این همان‌نگاری آنها کفایت نمی‌کند. لزوم استقرار حکمرانی بر

1. Georg Jellinek (1851-1911)

خواست و اراده عمومی در مبانی فقهی نیز امر چندان غریبی نیست. این موضوع از یک سو در انسان‌شناسی دینی و تلقی انسان به‌عنوان مخلوقی صاحب اراده و مختار ریشه دارد<sup>۱</sup> و از سوی دیگر، با غنی شدن مباحث مربوط به فقه سیاسی در اندیشه فقهای متأخر بسیار مورد توجه قرار گرفته تا جایی که به زعم برخی محققان، نظام‌سازی مدرن اسلامی در چارچوب الگوهای حکمرانی معاصر به مهم‌ترین چالش موضوعی سیاست در جهان اسلام مبدل شده است. برای پاسخگویی به این چالش، برخی فقها در هر دو شاخه شیعه و سنی، از جمله با توسل به مفهوم شورا در نص<sup>۲</sup> و اتکال آن به مردم‌سالاری، تلاش نموده‌اند جایگاه اراده عمومی را در صورت‌بندی قدرت سیاسی و اعمال آن تبیین کنند. در ادبیات اندیشمندان اهل سنت، مردم‌سالاری شکلی تحول‌یافته از شورا تلقی شده که برای مسلمانان جایز است و با توجه به ارتباط نزدیک بین مردم‌سالاری با آنچه اسلام بر اساس شورا تجویز کرده، اگر قائل به دعوت مجدانه اسلام به آن نباشیم، دست‌کم نمی‌توانیم آن را از نظر اسلام مردود بدانیم (میراحمدی، ۱۳۹۳: ۱۵۴-۱۵۷).

در فقه سیاسی شیعه نیز به‌طور خاص چنین رویکردی طرح شده است. همان‌طور که در بخش نخست بررسی شد، اوج این فقاقت در تحولات زمینه‌ساز انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی قابل ملاحظه است. در دوره مشروطه این اندیشه به‌منظور مقابله با استبداد و ارتقای جایگاه رأی مردم عرضه شد که مطابق آن حکومت (سلطنت) مشروطه اسلامی عبارت است از «ولایت بر سیاست امور ملت و بر پایه مشارکت تمام ملت در نوعیات ملت با مشورت عقلای ملت» (نائینی، ۱۳۷۸: ۸۱).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی که نظریه «ولایت فقیه» افزون بر ورود به ساحت تصمیم‌گیری و نظارت، به ساحت نظام‌سازی نیز وارد شد، یکی از توجیهاتی که بنیان‌گذار آن برای مخالفت با سلطنت مشروطه بیان نمود، عدم اتکای نظام سابق به آرای ملت بود (امام‌خمینی، ۱۳۶۹: ۲۴). ادبیات معمار جمهوری اسلامی در سراسر دوران مبارزه و نیز در خلال زمامداری ایشان، آکنده از احترام به آرای عمومی و پذیرش آن به‌مثابه اساس حکمرانی است: «ملت ایران خواسته‌های خود را که عبارت از سرنگونی سلطنت پهلوی و برچیده شدن نظام شاهنشاهی و برقراری حکومت اسلامی است، اعلام کرده است که من جمهوری اسلامی را به ملت ایران پیشنهاد کرده‌ام که بعد از سقوط شاه به آرای عمومی می‌گذاریم و هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند والا محکوم به نابودی است... ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما، توسط خود مردم تعیین خواهد شد...»

۱. نک: اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. آیات ۱۵۹ سوره آل عمران و ۳۸ سوره شوری

هدف ما برقراری جمهوری اسلامی است و برنامه ما تحصیل آزادی و استقلال است... نظام حکومتی ایران جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی است و بر اساس موازین و قوانین اسلامی اعلام می‌شود... هدف همان است که در سخنرانیها و اعلامیه‌های خود ذکر نموده‌ام: سرنگونی سلطنت پهلوی... به‌پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام، متکی به آرای ملت... در اینجا آراء ملت حکومت می‌کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگانها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچیک از ما جایز نیست<sup>۱</sup>».

به‌عنوان جمع‌بندی می‌توان جایگاه اراده عمومی را در نظریه ولایت فقیه همچون جایگاه آن در اندیشه نمایندگی، رکنی بنیادین تلقی کرد؛ چه این تلقی را داخل در اجزای علل ولایت فقیه بدانیم<sup>۲</sup> و چه مشروعیت حکومت فقیه را فارغ از نظر مردم و ناشی از نصب الهی تلقی کنیم (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۹: ۱۶۱). در حالت اخیر نیز از باب رفع تزاحم میان ولایت فقیهان متعدد (منتظری، ۱۳۷۱: ۲۸۳-۲۸۴)، یا به‌منظور کشف رهبر (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷: ۲۵) و یا تأمین قدرت بر اعمال حاکمیت و به فعلیت درآوردن مشروعیت بالقوه (دیلمی، ۱۳۸۱: ۲۳۷)، گریزی از پذیرش اراده عمومی به‌عنوان یک اساس وجود ندارد. نگاهی اجمالی به اصول ۳، ۶، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۱۰۰، ۱۰۷ و ۱۱۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به‌سادگی این موضوع را آشکار می‌سازد.

بنابراین باید معترف بود که اولاً در منظومه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران بدون تردید تمامی ارکان دولت اسلامی در پرتو حق بر تعیین سرنوشت با گزینش مستقیم یا غیرمستقیم مردم برقرار می‌شوند (دیلمی، ۱۳۸۱: ۲۳۸) و ثانیاً در این چارچوب، به تعبیر یکی از نویسندگان، ترسیم یک نظام ولایی مردم‌سالار امر دشواری نیست. این مهم از یک سو منوط به داشتن درکی جامع از مفهوم «ولایت» در فقه شیعه است و از سوی دیگر، به شناخت ماهیت دولت مدرن و دموکراسی وابسته است (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۹۵). اما با وجود مجاری متعددی که در قانون اساسی به‌عنوان گونه‌ای عملی از اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت امام معصوم (ع)، برای مشارکت مردم در ساخت و اعمال قدرت سیاسی و دستیابی به حکمرانی قابل قبول در این دوران تعریف شده است؛ نمی‌توان آن را عیناً همان نهاد نمایندگی با اوصاف تاریخی و ماهوی پیش‌گفته دانست.

۱. نک: صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۴۸، ۲۶۳، ۳۰۹، ۳۴۹، ۴۴۰، و ج ۱۴، ص ۱۶۵.

۲. نک: مجموعه نشست‌های علمی «حقوق مردم و حکومت دینی در اندیشه امام خمینی (ره)»، ج ۲، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۹۶، ص ۲۶۲-۲۶۷.

#### ۴. نسبت ولایت و نمایندگی سیاسی از جهت قانون‌مداری و محدودیت اختیارات

وجود قانون در نظریه نمایندگی دموکراتیک به این معنی است که قاعده‌ای از سوی کارگزاران و نمایندگان منتخب مردم، دارای اعتبار اعلام شود. شأن مرجع ذی‌صلاح برای اعلام اعتبار یک قاعده، «نمایندگی» است و همین منزلت برای اعتبار قاعده کفایت می‌کند. در واقع، در نظام نماینده‌بند، اعتبار قاعده از شایستگی آن فارغ است و قانون به دور از داوری‌های ارزشی حیات حقوقی پیدا می‌کند؛ هرچند در عمل بسیاری از قوانین تصویب‌شده موافق اقتضائات اخلاقی، عدالت و هنجارهای دینی است (هارت، ۱۳۹۶: ۳۰۵-۳۲۰).

در گفتمان نظام‌های سیاسی مردم‌سالار و مبتنی بر نمایندگی، حاکمیت قانون (Rule of Law) مفهومی است که در تقابل با حکومت شخصی معنا شده است. هسته سخت حاکمیت قانون متشکل از ارزش‌های پایدار نظم و محدودیت است که در شعار حکومت قوانین - و نه حکومت شخص - متجلی شده است (مرکز مالگیری، ۱۳۹۴: ۳۱). بنابراین اداره امور جمعی در نظام‌های یادشده بر اساس قواعد کلی، الزام‌آور، از پیش تعیین‌شده و ناظر به آینده است که نمایندگان مردم بر اعتبار آنها صحه گذارده‌اند. در اینجا مقامات عمومی حافظ و تابع قوانین تلقی می‌شوند و مشروعیت اعمال و اقدامات آنها منوط به رعایت اصل حاکمیت قانون است. به عبارت دیگر، در شرایط عادی هرگونه تصمیم یا اقدام کارگزاران سیاسی خارج از مرزهای قانون، غیرقابل پذیرش است؛ این مفهوم روی دیگر سکه حاکمیت قانون است که در ادبیات حقوقی از آن با عنوان «اصل عدم صلاحیت» یاد می‌شود.<sup>۱</sup>

در نظریه «ولایت فقیه» نیز قانون‌گذاری، قانون‌مداری و حاکمیت قانون ضرورتی است که از دیرباز به آن پرداخته شده و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مؤلفه‌های آن را اعلام نموده است. مکتوب بودن منابع اصلی حقوق اسلام، قاعده قبح عقاب بلا بیان، وجود اختلاف در فهم متون دینی و پیدایش موضوعات جدید از جمله ضرورت‌های وجود قوانین موضوعه و قانون‌مداری در دولت اسلامی است (دیلمی، ۱۳۸۱: ۱۹۹-۲۰۸). با توجه به همین ضرورت‌ها، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول ۵۷ و ۵۸، قوه قانون‌گذاری را پیش‌بینی و در فصل ششم احکام آن را به تفصیل مشخص کرده است؛ از جمله اینکه بر اساس اصل ۷۱، مجلس می‌تواند در عموم مسائل جاری کشور در حدود مقرر در قانون اساسی، قانون‌گذاری کند. همچنین بر اساس اصل ۷۲، مجلس نمی‌تواند قوانینی برخلاف مذهب رسمی و قانون اساسی وضع نماید. به تعبیر قانون اساسی، قوای سه‌گانه حاکم زیر نظر ولایت مطلقه امر و بر

۱. نک: مقاله «مفهوم و گستره اصل عدم صلاحیت در حقوق عمومی» در: زارعی، محمدحسین (۱۳۹۴)، گفتارهایی در حقوق عمومی مدرن، حاکمیت قانون و دموکراسی، تهران: انتشارات خرسندی، ص ۲۳۳-۲۵۶.

طبق اصول قانون اساسی اعمال می‌گردند (اصل ۵۷)، و رهبر یا همان «ولی فقیه» نیز در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است (اصل ۱۰۷).

مداقه در اصول یادشده نشان می‌دهد آنچه که ولایت فقیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را مستعد وجوه مردم‌سالاری و دموکراتیک می‌سازد، درحقیقت ابتکار قانون‌گذاری در احکام شرعی بر مبنای ساختار حاکم بر قوانین اجتماعی و عرفی است. محصول این نوآوری، قانون واحد و فراگیری است که هم‌زمان حاصل تفریع شریعت و نیز اراده و توافق عمومی در حوزه مباحات اصلیه است. در اینجا شریعت نه در برابر قانون، بلکه قسمتی از آن است و قسمت دیگر آن نیز از نظام تقنین عرفی یا همان قانون موضوعه ساخته می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۹۴).

هرچند تحلیل پیش‌گفته ابتدای نظریه ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را بر قانون‌مداری تا حدود زیادی آشکار می‌سازد، با وجود این، توضیح دو نکته ضروری به‌نظر می‌رسد؛ اختیارات فوق‌العاده ولی فقیه و ولایت مطلقه فقیه. نخستین ابهامی که در بحث حاکمیت قانون ممکن است طرح شود، پاره‌ای اقتدارها است که به‌خصوص در تجربه عملی حکمرانی در نظام جمهوری اسلامی وجود آنها مشهود است.<sup>۱</sup> در نگاه نخست، ممکن است این اقتدارها به‌عنوان امری «فراقانونی» تلقی شوند؛ برداشتی که نامتناسب و تاحدودی گمراه‌کننده به‌نظر می‌رسد. بر اساس مباحث نظری، در نظام مبتنی بر نمایندگی، آحاد مردم یک جامعه به‌عنوان منشأ اعتبار قوانین موضوعه به‌شمار می‌روند و به همین دلیل می‌توان آنها را تنها پدیده فراقانونی تلقی کرد، چراکه هرگاه اراده جمعی آنها معطوف به زوال یک متن قانونی گردد، حتی بدون رعایت آیین‌های مرسوم در قانون‌گذاری، این خواست معتبر و تعیین‌کننده است. به عبارت دیگر، عمل مردم «قانون اساسی نانوشته» است؛ قانونی آن‌چنان معتبر که هیچ متن مصوب مکتوبی تاب ایستادگی در برابر آن را ندارد.<sup>۲</sup>

اصل ۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز سلب آزادی‌های مردم از سوی حکمرانان را حتی با تصویب قانون، یعنی متنی که اکثریت مجلس آن را تصویب کرده، شورای محترم نگهبان آن را خلاف شرع و قانون اساسی ندانسته و از جانب مقام ذی‌صلاح جهت اجرا ابلاغ شده است، ناممکن و بی‌اعتبار شمرده است. بنابراین در چارچوب حقوق اساسی به‌کار بردن وصف «فراقانونی» جز برای آحاد مردم و کنش‌های آنها چندان دقیق نیست. به‌نظر می‌رسد آنچه می‌تواند ترجمان این دسته اختیارات را در زبان حقوق اساسی فراهم کند، نظام اختیارات فوق‌العاده (Prerogative Powers) است؛ مفهومی که در حقوق اساسی مغرب‌زمین به‌خصوص

۱. نک: فرمان تشکیل مجمع تشخیص نظام از سوی امام به تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۷: صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۶۳-۴۶۵؛ همچنین نک: فرمان بازنگری در قانون اساسی به تاریخ ۱۳۶۸/۰۲/۰۴: صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۳۶۳-۳۶۴

2. See: Amar, A. R. (2012). *America's unwritten constitution: The precedents and principles we live by*. New York: Basic Books.

در سنت حکمرانی انگلوساکسون<sup>۱</sup> دارای سابقه بوده و نمونه رومی- ژرمنی آن نیز اصل ۱۶ قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه است.<sup>۲</sup>

وجود چنین اختیاراتی در حقوق اساسی ناشی از ضرورت‌های یکسان در حکمرانی و اداره امور جمعی است؛ ضرورت‌هایی که عقلانیت بشری در نظام‌های حقوقی مختلف پاسخی مشابه برای آن یافته است. در شرایطی که حفظ حقوق و منافع عمومی و حراست از آنها با آیین‌ها و شیوه‌های مرسوم ناممکن یا متعسر باشد، پویایی نظام حکمرانی وجود پاره‌ای از اختیارات ویژه را به رسمیت می‌شناسد. از این رو در قاموس حکمرانی فقهی نیز که کلیه اعمال و اختیارات اداره‌کنندگان جامعه دائر مدار حفظ مصلحت جمعی است، وجود پاره‌ای اختیارات فوق‌العاده اجرائی و از نوع حکم حکومتی- و نه از نوع حکم شرعی- برای ولی فقیه فی نفسه نه تنها ناقض حاکمیت قانون و قانون‌مداری به‌شمار نمی‌رود، بلکه می‌تواند مقوم آن تلقی گردد.<sup>۳</sup>

موضوع شایسته توجه دیگر، قید «مطلقه» در اصل ۵۷ قانون اساسی است. این قید نیز ممکن است ابهاماتی به وجود آورد که برای رفع آن لازم است برخی زمینه‌ها در چارچوب گفتمان حقوق اساسی بررسی شود. عنوان فصل پنجم قانون اساسی که این اصل در آن ذکر شده است (حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن)، اصل پیشین (۵۶) که به حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش اذعان کرده، همچنین عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون»<sup>۴</sup> در اصل ۵۷، از جمله نشانه‌هایی در خود قانون اساسی است که تفاسیر صرفاً اقتدارگرایانه را برای قید «مطلقه» ناموجه می‌سازد.<sup>۵</sup> همچنین مذاقه در اصل ۵۷ قانون اساسی نشان می‌دهد این اصل

1. See: Poole, Thomas (2010) United Kingdom: The royal prerogative, International Journal of Constitutional Law, Volume 8, Issue 1, January, P. 146-155.

۲. اصل ۱۶ قانون اساسی فرانسه: هرگاه نهادهای جمهوری، استقلال ملی، تمامیت ارضی، و یا اجرا تعهدات بین‌المللی در موارد مهم و اضطراری در معرض مخاطره قرار گیرند و روند عادی و قوای حاکمه مختل گردد، رئیس‌جمهور تصمیمات مقتضی را پس از مشورت رسمی با نخست‌وزیر و رؤسای مجلسین و رئیس شورای نگهبان قانون اساسی اتخاذ می‌نماید. رئیس‌جمهور مردم را از طریق اعلامیه در جریان امور قرار می‌دهد. این تصمیمات می‌باید به‌گونه‌ای باشد که قوای حاکمه بتوانند در کوتاه‌ترین زمان وظایف محوله را در مجرای طبیعی خود انجام دهند.

۳. نک: منصوریان، ناصرعلی و شیبانی، عادل (۱۳۹۵)، «مفهوم منفعت عمومی و جایگاه آن در قانونگذاری ایران»، دیدگاه‌های حقوق قضایی، سال بیست و یکم، ش ۷۵ (پیاپی ۷۶)، پاییز و زمستان، ص ۱۱۷-۱۴۲.

۴. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴)، ج ۳، چ ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ص ۱۶۳۰ به بعد.

۵. نک: بیانات رهبری در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین، مورخ ۱۳۸۲/۹/۲۶: «رهبر هم باید از قانون تبعیت کند. بعضیها خیال میکنند که این «ولایت مطلقه فقیه» که در قانون اساسی آمده، معنایش این است که رهبری مطلق‌العنان است و هر کار که دلش بخواهد، می‌تواند بکند! معنای ولایت مطلقه این نیست. رهبری بایستی موبه‌مو قوانین را اجرا کند و به آنها احترام بگذارد.» قابل دسترسی در:

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=5703>



در مقام بیان دو مفهوم بنیادین حقوق اساسی است؛ تفکیک قوا و حاکمیت تقسیم‌ناپذیر. در خصوص تفکیک قوا مطلب روشن است. قید «ولایت مطلقه» در این میان، از یک سو، همان‌طور که عنوان شد، اشاره به اختیارات فوق‌العاده ولی فقیه دارد که در شرایطی خاص می‌تواند فراتر از حوزه امور حسبیه، احکام فرعی الهی و قانون اساسی عمل کند (دیلمی، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۸)، و از سوی دیگر، «ولایت مطلقه» اشاره به وجهی از ترتیبات نهادی است که ساختار حکمرانی را واجد قدرت نهایی می‌گرداند. به عبارت دیگر، «ولایت مطلقه» بیانگر قدرت مطلق، تقسیم‌ناپذیر و برتری است که بر بنیاد رابطه سیاسی با شهروندان برقرار شده، اقتدار نهایی را از محل به‌کارگیری قدرت عمومی تجلی می‌بخشد؛ بنابراین می‌توان گفت مضمون «ولایت مطلقه» در اصل ۵۷ قانون اساسی استعاره‌ای از حاکمیت است که اقتدار مطلق قواعد و مقررات را از رهگذر به‌کارگیری قدرت عمومی تبیین می‌کند. اما با توجه به پیشینه تاریخی و خاستگاه فقهی این عنوان، و توجه به این نکته فنی و منطقی که اصولاً اطلاق و تقیید امری نسبی بوده و همواره اطلاق ناظر به فقدان قیدی ادعایی یا محتمل است، قید مطلقه را باید به معنی نفی قیود سه‌گانه یادشده در بیان نخست دانست و نه رها بودن از هر قاعده و قانونی. انصاف این است که ولایت به‌شدت مقید به قانون شریعت، برآمده از آن و در بستر آن است و اصولاً تابع قوانین موضوعه است؛ والا نقض غرض خواهد شد. البته در صورت بروز تزاخم در احکام، که در هر نظام حقوقی و بلکه هنجاری وقوع آن اجتناب‌ناپذیر است، قواعد خاص اعمال ترجیحات و حل تزاخمت اجرا خواهد شد. اما با وجود این شباهت صوری و ساختاری، نمی‌توان قانون‌مداری موجود در نظام مبتنی بر ولایت را با قانون‌مداری برآمده از نظریه نمایندگی یکسان انگاشت. زیرا درحالی که مفاد و ملاک مشروعیت قانون در دومی، دست‌کم از جهت نظری، ناشی از اراده مردم است، در دومی الزاماً چنین نیست. زیرا این دو با وجود شباهت‌های جزئی و صوری، از جهت خاستگاه تاریخی، مبانی توجیهی، مؤلفه‌های مفهوم‌شناسانه، ماهیت اتکا به آرای عمومی و قانون‌مداری، تفاوت‌های غیرقابل انکاری دارند. به‌علاوه، نظریه ولایت از جهت مبانی توجیهی و مشروعیت خودبسنده است و نیازی به توجیه آن بر اساس نهاد دیگری مانند نمایندگی سیاسی نیست.

### نتیجه

هرچند «ولایت» نهادی همزاد فقه و از دیرباز در آثار عالمان دینی محل تضارب آرای فقیهانه بوده است، و این نهاد بر اساس مبانی، ارکان، اوصاف، آثار و هدف اصلی و فقهی تفاوت‌های غیرقابل اغمازی با نظریه نمایندگی سیاسی دارد، اما تصویب‌کنندگان قانون اساسی تلاش کرده‌اند این نهاد را در کنار مبانی فقهی- کلامی خود، به‌گونه‌ای با توافق اجتماعی مردم پیوند

زده، از درون فرایندهای مردم‌سالارانه‌ای چون همه‌پرسی و انتخابات، به‌مثابه رأس هرم حکمرانی عینیت بخشند. در گفتمان دولت‌سازی مدرن، چنانچه نهادی با رأی آزادانه مردم در یک سند اساسی بازتاب یابد، نزدیک‌ترین مفهومی که می‌تواند در منظومه حقوق اساسی آن را توصیف کند، همان «نماینده‌گی» است. آنچه که به‌طور خاص نهاد ولایت را در گفتمان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به نهاد نمایندگی سیاسی شبیه می‌سازد، نقش بنیادین انتخاب عمومی در استمرار نظام مبتنی بر ولایت فقیه است. قانون اساسی با ابتکاری بدیع هم‌آمیزی رأی مردم را با ارزش‌های دینی، شدنی کرده و گزینش ولی فقیه مشروع و دوام ولایت او را با استجابات آحاد مردم پیوند زده است. محصول این فرایند را شاید بتوان با مسامحه، نوعی نهاد نمایندگی معطوف و متعهد به زندگی مؤمنانه که در چارچوب حق تعیین سرنوشت شهروندان شکل می‌گیرد، دانست. لکن نه منطقی است و نه ضرورت دارد که شتاب‌زده بین این دو نظریه نسبت این‌همانی برقرار شود.

## منابع و مأخذ

### الف) فارسی

۱. اخترشهر، علی (۱۳۸۰)، «ولایت فقیه از دیدگاه سید عبدالحسین لاری». فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۴، تابستان، سال چهارم، ش ۱۴.
۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۸۲)، کتاب المکاسب، ج ۳، چ ۵، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۴۲۵)، حاشیه کتاب المکاسب، چ ۱، قم: پایه دانش.
۴. بحر العلوم، سید محمد (۱۴۰۳)، بلغة الفقیه، ج ۳، چ ۴، تهران: مکتبه الصادق (ع).
۵. برجی، یعقوب علی (۱۳۸۰)، «سیر تاریخی نظریه ولایت فقیه»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، دوره ۳-۴، تابستان و پاییز.
۶. بلک، آنتونی (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز، مترجم: محمدحسین وقار، چ ۲، تهران: انتشارات اطلاعات.
۷. بیکس، برایان (۱۳۸۹)، فرهنگ نظریه حقوقی، مترجم: محمد راسخ، چ ۳، تهران: نشر نی.
۸. جهان‌بزرگی، احمد (۱۳۷۷)، «پیشینه تاریخی نظریه ولایت فقیه»، فصلنامه قیسات، دوره ۵، بهار.
۹. حقیقت، صادق (۱۳۷۵)، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام» حکومت اسلامی، دوره زمستان، ش ۲.
۱۰. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶)، حاشیه مکاسب، تصحیح سید مهدی شمس‌الدین، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۱۱. خسروی، حسن (۱۳۹۷)، «تئوری نمایندگی سیاسی در پرتو فلسفه سیاسی و حقوق عمومی»، مجله تحقیقات حقوقی، دوره ۲۱، پاییز، ش ۸۳.
۱۲. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۲۴)، *کشف الاسرار*، بی‌جا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *البیع*، ج ۲، چ ۳، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، *صحیفه نور*، ج ۴، تهران: سازمان مدارک علمی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *صحیفه نور*، ج ۱۴، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *صحیفه نور*، ج ۲۰، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *صحیفه نور*، ج ۲۱، چ ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *اجتهاد و تقلید*، مترجم: وهاب دانش پژوه، چ ۲، تهران: چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام).
۱۹. دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۵)، *قدرت مؤسس کاوشی در مبانی حقوق اساسی مدرن*، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهردانش.
۲۰. دبیرنیا، علیرضا، و شیبانی، عادل (۱۳۹۹)، «نماینده‌گرایی، نظام نمایندگی پویا و ظرفیت‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، *مجلس و راهبرد*، ۲۷(۱۰۲).
۲۱. دوگی، لئون (۱۳۹۳)، *دروس حقوق عمومی*، مترجم: محمدرضا ویژه، چ ۲، تهران: نشر میزان.
۲۲. دیلمی، احمد (۱۳۸۱)، *مقدمه‌ای بر مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام*، تهران: دفتر نشر معارف.
۲۳. رابرت، دال (۱۳۷۸)، *درباره دموکراسی*، مترجم: حسن فشارکی، تهران: نشر شیرازه.
۲۴. رحمت‌الهی، حسین (۱۳۸۸)، *تحول قدرت*، تهران: نشر میزان.
۲۵. رهدار، احمد (۱۳۹۲)، «مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه با تأکید بر دوره معاصر» *حکومت اسلامی*، ش ۶۹، پاییز .
۲۶. زارعی، محمد حسین (۱۳۹۴)، *گفتارهایی در حقوق عمومی مدرن، حاکمیت قانون و دموکراسی*، تهران: انتشارات خرسندی.
۲۷. صانعی، پرویز (۱۳۸۱)، *حقوق و اجتماع*، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، (۱۳۶۴)، ج ۳، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.

۲۹. طباطبائی، سید جواد (۱۳۸۵)، **حکومت قانون**، تهران: نشر ستوده.
۳۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، **بنیادهای علم سیاست**، چ ۲۲، تهران: نشر نی.
۳۱. علوی، سید جعفر (۱۳۹۴)، «تزام ولایت فقیهان»، نشریه آموزه‌های فقه مدنی، دوره ۱۱، بهار و تابستان.
۳۲. فیراحی، داود (۱۳۸۸)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، چ ۷، تهران: انتشارات سمت.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، چ ۹، تهران: نشر نی.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، **فقه و سیاست در ایران معاصر**، چ ۳، تهران: نشر نی.
۳۵. کمالی اردکانی، علی اکبر (۱۳۸۳)، «مردم‌سالاری در آرای شیخ محمد مهدی شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی و مقایسه آن با مدل دموکراسی تکامل‌یافته»، نامه مفید، ش ۴۴، مهر و آبان.
۳۶. لاگلین، مارتین (۱۳۹۳)، **مبانی حقوق عمومی**، مترجم: محمد راسخ، چ ۴، تهران: نشر نی.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، **مبانی حقوق عمومی در غرب**، مترجم: محمد مقتدر، تهران: انتشارات مجد.
۳۸. لاری، سید عبدالحسین (۱۳۷۴)، **قانون مشروطه مشروعه**، در **رسائل مشروطیت**، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: نشر کویر.
۳۹. لاری، سید عبدالحسین (۱۳۷۷)، **رسائل سید لاری؛ ولایت فقیه**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. محلاتی غروی، محمداسماعیل (۱۳۷۴)، **اللئالی المرپوطه فی وجوب المشروطه**، در **رسائل مشروطیت**، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: نشر کویر.
۴۱. مرکز‌المیری، احمد (۱۳۹۴)، **حاکمیت قانون: مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها** (ویراست دوم)، چ ۳، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۴۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۶۹)، **حکومت اسلامی و ولایت فقیه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. منصوریان، ناصرعلی و شیبانی عادل (۱۳۹۵)، «مفهوم منفعت عمومی و جایگاه آن در قانونگذاری ایران»، دیدگاه‌های حقوق قضایی، سال بیست و یکم، ش ۷۵ (پیاپی ۷۶).
۴۵. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۱)، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ج ۲، چ ۲، تهران: انتشارات کیهان.
۴۶. میراحمدی، منصور (۱۳۹۱)، **ملاحظات بر چالش‌های فقه سیاسی**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۷. میرموسوی، سید علی (۱۳۸۳)، «آموزه مالکیت مشاع و مردم‌سالاری» نامه مفید، ش ۴۴، مهر و آبان.
۴۸. نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۸)، *تنبيه الامه و تنزيه المله*، ج ۹، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۹. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۲۱)، *منیه الطالب*، ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۰. نجفی، شیخ محمدحسن (۱۹۸۱)، *جواهر الکلام فی شرح الشرایع الاسلام*، مجلد ۲۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. نراقی، احمد (۱۳۷۵)، *عوائد الایام*، تصحیح دفتر تبلیغات، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۲. نشست‌های علمی (۱۳۹۶)، «حقوق مردم و حکومت دینی در اندیشه امام خمینی (ره)»، ج ۲، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۵۳. وینسنت، اندرو (۱۳۹۶)، *نظریه‌های دولت*، مترجم: حسین بشیریه، ج ۱۲، تهران: نشر نی.
۵۴. هارت، هربرت (۱۳۹۶)، *مفهوم قانون*، مترجم: محمد راسخ، ج ۶، تهران: نشر نی.
۵۵. هایز، توماس (۱۳۸۹)، *لویاتان*، سی. بی. مکفرسون، مترجم: حسین بشیریه، ج ۶، تهران: نشر نی.

## (ب) انگلیسی

56. Ackerman, Bruce (1991), *We The People*, London: Cambridge, Massachusetts, Volume 1, Foundations.
57. Amar, A. R. (2012), *America's unwritten constitution: The precedents and principles we live by*. New York: Basic Books.
58. A. Primus, Richard (1999), *American language of rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
59. *Black's Law Dictionary*. (2012), 9th edition, on Westlaw, vol. 72, issue 4.
60. Brich, A. H. (1971), *Representation* (Key Concepts in Political Science), London: MacMillan Press LTD.
61. Dworkin, Ronald (2000), *Taking rights seriously*, London: Duckworth.
62. Hannum, H. (1990), *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Accommodation of Conflicting Rights*. University of Pennsylvania Press
63. Galligan, D. (2013), *The Sovereignty Deficit of Modern Constitutions*. Oxford Journal of Legal Studies, 33(4), 703-732.
64. Manin, B. (1997), *The Principles of Representative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
65. Loughlin, Martin (2013). *The Concept of Constituent Power*, Critical Analysis of Law Workshop, University of Toronto, available at: [https://www.law.utoronto.ca/utfl\\_file/count/users/mdubber/CAL/12-](https://www.law.utoronto.ca/utfl_file/count/users/mdubber/CAL/12-)

- 13/Loughlin-Paper-Constituent%20Power.pdf.
66. Laughlin, Martin, Neil Walker (2007). *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*, London: Oxford University Press
  67. Poole, Thomas (2010) *United Kingdom: The royal prerogative*, International Journal of Constitutional Law, Volume 8, Issue 1, January, P. 146–155.
  68. Pitkin, hanna (1972). *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press.
  69. Urbinati, Nadia (2006). *Representative Democracy Principles and Genealogy*, Chicago: The University of Chicago Press
  70. Waldham, J. & Mountfield, H. & Gallanghew, C. & Prochaka, E. (1998), *Blackstone's Guide to the Human Rights act 1998*, Oxford: University press, Fifth edition.
  71. Wiener, A. (2008). *The Invisible Constitution of Politics: Contested Norms & Internal Encounters*. Cambridge University Press.