



Submit Date: 2024-12-03

Revise Date: 2025-01-22

Accept Date: 2025-02-06

Publish Date: 2025-03-15

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

The Theory of National Sovereignty in the Constitution in Light of the Requirements of the International Legal System

Fathollah Rahimi^{1*}, Ali Akbar Gorji Azandriani², Samaneh Rahmatifar³, Samaneh Rahmatifar⁴

1. Assistant Professor, Department of International Law, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Department of Public Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

3. Associate Professor, Department of Law, Hamedan Branch, Islamic Azad University, Hamedan, Iran.

4. PhD, Department of Public Law, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

* Corresponding Author's Email: rahimif_law@yahoo.com

ABSTRACT

One of the most fundamental topics in constitutional law is "sovereignty." In this descriptive-analytical study, "national sovereignty" has been selected as one of the subcategories of the broader concept of sovereignty, and its position in the Constitution of the Islamic Republic of Iran has been examined and analyzed. The aim of this research is to answer the following questions: What are the foundations of sovereignty in the legal system of pure Islam? What type of sovereignty has been accepted by the Constitution of the Islamic Republic of Iran? How are popular sovereignty and religious sovereignty compatible with each other? Do the people confer legitimacy upon sovereignty in the Islamic Republic, or not? What effect does the principle of elections, as an immutable principle, have on sovereignty? Is sovereignty attributed to God? Is sovereignty attributed to the people? Is sovereignty attributed to the Supreme Jurist (Vali-e-Faqih)? How are the majority vote and the opinion of the Supreme Jurist reconciled in a theocratic government? The findings of the research show that referenda and plebiscites (Article 59), the election of the Leader and the Supreme Jurist through a two-tiered process (Article 107), the election of the President (Articles 114 and 117), the election of the members of the Islamic Consultative Assembly (Articles 58 and 62), the election of local council members (Articles 7 and 100), the election of the members of the Assembly of Experts (Article 108), and the approval or rejection of the Constitutional Revision Council's decisions (Article 177), are all manifestations of national sovereignty as enshrined in the Constitution.

Keywords: national sovereignty, constitution, Islamic Republic of Iran, international law.

How to cite: Rahimi, F., Gorji Azandriani, A.A., Rahmatifar, S., Rahmatifar, S. (2024). The Theory of National Sovereignty in the Constitution in Light of the Requirements of the International Legal System. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 2(4), 40-58.



تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی

نظریه حاکمیت ملی در قانون اساسی در پرتو بایسته‌های نظام حقوق بین‌الملل

فتح الله رحیمی^۱، علی اکبر گرجی ازندریانی^{۲*}، سمانه رحمتی فر^۳، علی رضا حبیبی^۴

۱. استادیار، گروه حقوق بین‌الملل، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۳. دانشیار، گروه حقوق، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

۴. دکتری، گروه حقوق عمومی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: rahimif_law@yahoo.com

چکیده

یکی از اساسی‌ترین موضوعات حقوق اساسی «حاکمیت» است. در این پژوهش که به صورت توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است، «حاکمیت ملی» به عنوان یکی از زیرشاخه‌های بحث حاکمیت انتخاب شده و جایگاه آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است. هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش هاست که مبانی حاکمیت در نظام حقوقی اسلام ناب چیست؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه نوع حاکمیتی را پذیرفته است؟ حاکمیت مردم و حاکمیت دین چگونه با هم سازگاری دارد؟ آیا مردم مشروعیت بخش به حاکمیت در نظام جمهوری اسلامی اند یا خیر؟ انتخابات به عنوان اصل تغییرناپذیر چه اثری در حاکمیت دارد؟ آیا حاکمیت متعلق به خداست؟ آیا حاکمیت متعلق به مردم است؟ آیا حاکمیت متعلق به ولی فقیه است؟ رأی اکثریت و رأی ولی فقیه در حکومت ولایی چگونه با هم سازگاری دارند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد رفتار دوم و همه پرسی (اصل ۵۹)، انتخاب رهبر و ولی فقیه (اصل ۱۰۷) به صورت دو درجه‌ای، انتخاب رئیس جمهور (اصل ۱۱۴ و ۱۱۷)، انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی (اصل ۵۸ و ۶۲)، انتخاب اعضای شوراهای محلی (اصل ۷ و ۱۰۰)، انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان رهبری (اصل ۱۰۸) و تأیید یا عدم تأیید مصوبات شورای بازنگری قانون اساسی (اصل ۱۷۷) از جلوه‌های حاکمیت ملی در قانون اساسی به شمار می‌روند.

کلیدواژگان: حاکمیت ملی، قانون اساسی، جمهوری اسلامی ایران، حقوق بین‌الملل.

نحوه استناددهی: رحیمی، فتح الله، گرجی ازندریانی، علی اکبر، رحمتی فر، سمانه، حبیبی، علی رضا. (۱۴۰۳). نظریه حاکمیت ملی در قانون اساسی در پرتو بایسته‌های نظام حقوق بین‌الملل. *دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی*، ۲(۴)، ۴۰-۵۸.



حاکمیت را «قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر» معنا کرده‌اند (Ghaazi Shariatpanahi, 2021). برخی آن را مترادف «قدرت عمومی» گرفته‌اند که هیچ قدرت و صلاحیتی برتر از آن نیست (Katouzian, 2022). برخی آن را قدرت مطلق و عالی می‌دانند که تحت مراقبت و نظارت قدرت بالاتری نیست که آن را محدود کند (Hashemi, 2016). ابن خلدون به عنوان پیشگام مفهوم حاکمیت با به کارگیری واژه‌ی مُلک، چنین تعریف می‌کند: «لاتکون فوق یدہ یداً قاهره» یعنی قدرت قاهره‌ای بالاتر از قدرت آن نباشد (Parvin, 2014) و ژان بُدن در کتاب «شش کتاب درباره جمهوری»^۱ واژه حاکمیت^۲ را به کار برده و چنین تعریف می‌کند: «اقتدار مطلق و مداوم دولت - کشور» (Ghaazi Shariatpanahi, 2021) و برخی دیگر از حقوق‌دانان، حاکمیت از «صلاحیت صلاحیت‌ها» تعریف کرده‌اند و در عربی «السیاده»، «الملک» و «السلطه» را برای مفهوم حاکمیت به کار می‌برند. اما اینکه مبنا و منشأ حاکمیت چیست و اوصاف و قلمرو آن چه می‌باشد، نیاز به بحث و بررسی داشته و هریک از اندیشمندان با در نظر گرفتن محوری، به آن پرداخته‌اند. از سوی دیگر یکی از اساسی‌ترین موضوعات حقوق اساسی «حاکمیت» است. مفهومی جدال‌برانگیز که هنوز هم به طور قطعی توافقی برای تعریف و مشخصات آن وجود ندارد. مفهوم بدیهی، اما صعب که چالش‌های زیادی بر سر آن و سرچشمه آن وجود دارد. این که نطفه مفهوم حاکمیت کی و کجا بسته شد و چه سیر تحولی را پیموده است و ویژگی‌های آن کدام است و به چه کسی تعلق دارد و قلمرو آن تا چه حد است، از مسائل مهمی است که باید مورد تفحص قرار گیرد. در این پژوهش که به صورت توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است، «حاکمیت ملی» به عنوان

یکی از زیرشاخه‌های بحث حاکمیت انتخاب شده و جایگاه آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است. هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسشهاست که مبانی حاکمیت در نظام حقوقی اسلام ناب چیست؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه نوع حاکمیتی را پذیرفته است؟ حاکمیت مردم و حاکمیت دین چگونه با هم سازگاری دارد؟ آیا مردم مشروعیت بخش به حاکمیت در نظام جمهوری اسلامی‌اند یا خیر؟ انتخابات به عنوان اصل تغییرناپذیر چه اثری در حاکمیت دارد؟ آیا حاکمیت متعلق به خداست؟ آیا حاکمیت متعلق به مردم است؟ آیا حاکمیت متعلق به ولی فقیه است؟ رأی اکثریت و رأی ولی فقیه در حکومت ولایی چگونه با هم سازگاری دارند؟

مبانی حاکمیت در فرهنگ سیاسی دموکراسی لیبرال

در این قسمت به این نکته پرداخته خواهد شد که حاکمیت در مفهوم جدید از کجا شکل گرفت و چگونه به عنوان اساسی‌ترین ارکان دولت - کشور در نظریات حقوق‌دانان برجسته - منبعث از جریان‌ات اجتماعی - تبلور یافت؟ صور حاکمیت کدام است؟

پیدایش و تحول حاکمیت نوین

ژان بُدن^۳ نخستین کسی است که در ۱۵۷۶ میلادی در رساله پرآوازه خود به نام «شش کتاب درباره جمهوری» به تعریف حاکمیت پرداخته است. «اما نطفه حاکمیت در مفهوم نوین آن، در قرون وسطی، در جریان جدال میان طرفداران پاپ؛ یعنی پاپیست‌ها و هواداران اقتدار امپراتور؛ یعنی امپریالیست‌ها بسته شده است» (Tabatabai, 2018). گرچه این مفهوم اما نه در قالب نوین که پایه اصلی دولت - کشور است، در دوران باستان به صورت امری متمرکز به چشم می‌خورد، همچنان که ارسطو آن را قدرت برتری می‌داند که در اختیار یک فرد یا گروهی از افراد می‌تواند باشد (Aristotle, 2011) اما در تعریف نوین نظریه‌پردازان حکومت

^۱Jean Bodin

^۲six livres de la République

^۳Souveraineté

مطلقه پاپ، حاکمیت را از شئون حکومت دنیوی خلیفه عیسی مسیح - پاپ - می‌دانستند و در مقابل، هواداران قدرت عرفی و پیروان اقتدار امپراتور، حکومت پاپ در امور دنیوی را انکار نموده، حاکمیت را از شئون امپراتور در نظر می‌گرفتند. «ژان بُدن از این شرایط پیش آمده، و بحث‌هایی که میان دو تن از حقوقدانان فرانسه در قرن ۱۲ و هانری هفتم در گرفت، بهره برد. آن دو حقوقدان پرسشی اساسی را از پادشاه فرانسه پرسیدند؛ بالاترین قدرت یا قدرت عالی در کشور به چه کسی تعلق دارد؟ یکی پاسخ داد که به شخص شاه، و دیگری گفت، به شاه و دیگر والیان ایالات و قضات بلندپایه، ژان بُدن پس از کش و قوس‌های فراوان در ارائه بحث حاکمیت، نظریه‌ی حاکمیت مطلق و تجزیه ناپذیر را تدوین کرد و به معتقدان قدرت مطلق سلطنت پیوست.» (Eyvazi & Bab Gohreh, 2012) او پادشاه را برتر از قانون می‌داند اما این برتری به معنای آن نیست که خودکامگی کند. اطلاق حاکمیت در نظر او به معنای مبسوط الید بودن حاکم در همه‌ی امور نیست، بلکه قانون الهی یا طبیعی دست او را می‌بندد. او شه‌ریار حاکم را کسی می‌داند که قدرت ایجاد قانون برای همگان داشته باشد و می‌گوید؛ از آنجا که غایت قانون، عدالت است قانون اثر شه‌ریار است و شه‌ریار صورت خداوند است؛ پس قانون الهی، اسوه قانون شه‌ریار است. او معتقد است که حاکمیت در حاکم منحصر است و قابل تفویض یا انتقال به افراد رعیت نیست، ولی این حاکمیت مطلق و غیر قابل تجزیه، نمی‌تواند منجر به تضییع حق مردم و سلب آزادی آنان گردد. پس نخستین نشانه قانون‌ها از نظر بُدن، عدم مغایرت آن‌ها با حقوق الهی و طبیعی است و این قانون‌ها (قوانین موضوعه) نباید با اصل انصاف مغایر باشند. اصل بر انصاف و تأمین مصلحت عمومی است. او اراده پادشاه را عین قانون نمی‌داند و می‌گوید اراده پادشاه در امر قانون‌گذاری باید مطابقت

با نظم کیهانی و الهی داشته باشد پس خواسته‌های شخصی در قانون‌گذاری جایگاه ندارد (Eyvazi & Bab Gohreh, 2012; Tabatabai, 2018). در مجموع، ژان بُدن معتقد به حاکمیت مطلقه شاه بود و قانون‌گذاری را نخستین نشانه حاکمیت و حق او و سرچشمه همه‌ی اختیارات می‌دانست. او سلطنت را بر هر نوع حکومتی ترجیح می‌داد و میان سلطنت و استبداد تفاوت قائل بود. توماس هابز^۱ (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم نیز معتقد به حاکمیت مطلق است و هیچ محدودیتی، حتی محدودیت دینی بر آن قائل نیست (برخلاف ژان بُدن). او دست حاکم را در اعمال اراده خود باز می‌داند. هابز معتقد به حاکمیتی مطلق، انتقال ناپذیر و تفکیک ناپذیر بوده و تفاوت او با ژان بُدن در این است که هابز حاکم را به نظارت بر همه‌ی امور زندگی مادی و معنوی اتباع خود موظف می‌داند، در حالی که بدن دست کم حاکم را از دخالت در معتقدات دینی و اخلاقی مردم منع می‌کند هابز به ضرورت استبداد حاکم معتقد است ولی بُدن، خیر» (Javan Arasteh, 2001). «نظریه حاکمیت مطلق دولت که سرانجام آن قدرت نامحدود و انحصاری پادشاه بود، به جایی رسید که لوئی چهاردهم بگوید؛ فرانسه یعنی من یا دولت؛ یعنی من» (Ghaazi Shariatpanahi, 2021). جان لاک^۲ (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) در مقابل نظریه هابز، معتقد بود که حاکمیت از اجتماع ناشی می‌شود و این حاکمیت به حکومت تفویض می‌شود تا از جان و مال و آزادی افراد اجتماع صیانت کند. لذا او را هموار کننده حاکمیت مردم (نظریه روسو^۳) می‌دانند. او برخلاف هابز مطلق‌گرایی و استبداد دولت را منع می‌کند و به قانون‌گرایی معتقد است؛ زیرا قوه مقننه را برتر می‌داند (Tabatabai, 2018) پس او به حاکمیت قانون می‌پردازد. بنابراین می‌بینیم که به تدریج انحصار حاکمیت سلطان یا شه‌ریار، گرایش به حاکمیت یک نهاد به نام دولت - کشور پیدا

^۱Jean-Jacques Rousseau

^۲Thomas Hobbes

^۳John Locke

دست یک شخص بود به حاکمیت مردم یا دموکراسی مستقیم و سرانجام حاکمیت ملت روی آورد. لذا مهم‌ترین صور حاکمیت در فرانسه و کشورهای مبتنی بر دموکراسی لیبرال را می‌توان چنین برشمرد: حاکمیت مطلق، حاکمیت مردم و سرانجام، حاکمیت ملت.

مبنا و منشأ حاکمیت در فرانسه

حاکمیت در نظام‌های لیبرال دموکراسی، منشأ انسانی دارد؛ یعنی سیر صعودی. مردم جامعه، حاکمیت را مستقیم یا غیرمستقیم به فرمانروایان تفویض می‌کنند. اما این حاکمیت، سیر تطوری داشته است؛ که به کوتاهی بیان می‌شود.

الف) حاکمیت مطلق^۳

آن گونه که در صفحات پیشین صفحات پیشین گذشت در این نوع حاکمیت، پادشاه یا سلطان است که همه‌ی صلاحیت‌ها از او ناشی می‌شود. در طول تاریخ به این نوع حاکمیت گاهی وجهی الهی نیز داده‌اند، که ما در اینجا به آن پرداخته نمی‌شود. اما در شکل دموکراتیک حاکمیت مطلق، آنگونه که در نظریات فیلسوفان سیاسی از قبیل ژان بَدَن، توماس هابز و غیره بیان شد نیز وجهه دموکراسی لیبرال اما توأم با حاکمیت مطلق دارد (Tavasoli, 2016).

ب) حاکمیت مردم^۴

طرح حاکمیت مردم یعنی دموکراسی مستقیم و اعمال اراده‌های مردم در تصمیم‌گیری و یا انتخاب مستقیم برخی زمامداران، گرچه عملاً در یونان باستان وجود داشته اما در بحث تئوری، آن را منتسب به اندیشمندانی نظیر سن توماس داکن^۵ و پیروانش که اکثراً از میان کاتولیکها برخاسته بودند می‌دانند. آن‌ها به جای منشأ و مبنای الهی حاکمیت، منشأ انسانی حاکمیت را مطرح کردند

می‌کند. منتسکیو (۱۷۷۵ - ۱۶۶۹) فیلسوف فرانسوی با بیان نظریه تفکیک قوا به عنوان بهترین ضامن عملکرد دولت، نخستین شیوه حکومتی را در دموکراسی می‌داند که در یونان و رم برقرار بود و حاکمیت در آن در دست مردمی قرار داشت که همچون اعضای پیکری واحد بودند (دموکراسی مستقیم) (Tabatabai, 2018). او مانند دیگران از رهروان دموکراسی لیبرال است، که به حاکمیت صعودی اعتقاد دارد.

ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) اراده عمومی را صاحب حاکمیت حاکمیت می‌داند. او اراده‌ی عمومی^۱ را اراده‌ی همگان^۲ نمی‌داند. اراده‌ی عمومی، جمع اراده‌ها و منافع خصوصی افراد نیست، بلکه همان مصلحت عمومی و نفع مشترک میان شهروندان است که به آن‌ها وحدت می‌بخشد. او در نظریه «قرارداد اجتماعی» ابراز می‌دارد که همگان مؤظفند اراده خصوصی خود را به عنوان شخص، تابع اراده عمومی به عنوان شهروند قرار دهند و اینگونه آزادی خود را تضمین کنند. اراده عمومی، حاکمیت دموکراتیک (مستقیم) را در پی دارد. روسو هر شهروند را صاحب سهمی از حاکمیت می‌داند و حاکمیت سیاسی را حاصل جمع قطعات حاکمیت تلقی می‌کند. پس اگر جامعه‌ای ده هزار شهروند داشته باشد، سهم هر عضو، یک ده هزارم حاکمیت است (Rousseau, 2020). «این نظریه به حاکمیت تقسیم شده شهرت دارد و می‌تواند به نوعی، حاکمیت مطلق قلمداد شود، اما حاکمیت مطلق که در دست شهروندان باشد» (Ghaazi Shariatpanahi, 2021). از آنچه گفتیم به دست می‌آید که سیر تحول حاکمیت از حالت قدرت نامحدود و انحصاری پادشاه و یکی بودن حاکمیت و دولت و اختصاص آن به شخص شاه، به تدریج مفهوم گسترده دولت - کشور جانشینی پادشاه، شهریار یا سلطان می‌گردد؛ یعنی انتقال حاکمیت از شخصی به نهاد. به تدریج حاکمیت مطلق که در

^۴Souveraineté populaire

^۵Saint Thomas d'Aquin

^۱volonté générale

^۲volonté de tous

^۳Souveraineté absolue

«حاکمیت، واحد بخش‌ناپذیر و غیرقابل انتقال است و به ملت تعلق دارد. هیچ بخشی از مردم و هیچ کدام از افراد، نمی‌تواند اعمال آن را به خود اختصاص دهد» (Bagherzadeh, 2016). گفتیم که در حاکمیت مردم، هریک از افراد باید به صورت مساوی به اعمال حاکمیت پردازند و هیچ نوع واسطه‌ای برای اعمال حاکمیت آن‌ها وجود نداشته باشد و نقش اساسی در اعمال حاکمیت از آن مردم باشد، اما در نظریه حاکمیت ملی، «ملت در تفویض حق حاکمیت مجموعه افراد ملت اشتراک دارد، با این تفاوت که در حاکمیت ملی، حاکمیت، تقسیم شده میان اعضای ملت است و مجموعه‌ای غیر قابل تجزیه و دارای شخصیتی واحد نمی‌داند (دیدگاه روسو در خصوص قرارداد اجتماعی)» (Parvin, 2014). به نظر می‌رسد با تبیین مفهوم «ملت» ویژگی حاکمیت ملت بهتر نمایان می‌شود.

ملت را از لحاظ حقوقی - سیاسی این گونه تعریف کرده‌اند: «گروهی انسانی که آن احساس کنند به وسیله عوامل پیوند دهنده مادی و معنوی به هم اعضای وابسته اند و با دیگر گروه بندیهای انسانی و افراد تشکیل دهنده آن‌ها تفاوت دارند. ملت، با احساس تعلق شکل می‌گیرد ضوابط عینی (مانند عوامل فرهنگی یعنی زبان، مذهب، آداب و عادات و...) و ضوابط ذهنی (مانند نظام‌های ارزشی مشترک و اراده زیستن جمعی و...) در شکل‌گیری ملت دخیل هستند. بنابراین عوامل متعددی دست به دست هم می‌دهند تا ملتی از خلال حوادث یا گذشت قرون و اعصار در بستر تاریخ زاییده شود» (Ghaazi Shariatpanahi, 2021). پس ملت در حاکمیت ملی، موجودی جدای از افراد است و دارای وجدان و اراده‌ای خاص است. شخصیتی است واحد و تقسیم‌ناپذیر که در طول تاریخ بر اثر عوامل متعدد شکل گرفته است و تنها به افراد زنده حاضر در یک دولت - کشور متعلق نیست، بلکه به شهروندان

(Karimivala, 2011). معتقدان به حقوق طبیعی که شورش در برابر بی‌عدالتی‌های نظام‌های مطلقه سلطنتی را جایز می‌دانستند، نظریه حاکمیت مردم را بسط و گسترش دادند سپس توسط ژان ژاک روسو در «قرارداد اجتماعی» به صورت منقح و مدون ارائه گردید. آن‌ها بر این اعتقاد بودند که جز با حاکمیت مردم نمی‌توان به دموکراسی دست یافت و در میان انبوه انسان‌های برابر، دلیلی ندارد که یکی بر دیگری مسلط باشد پس قدرت به همه تعلق دارد. شهروندان یک جامعه در این نوع دموکراسی به عنوان منشأ و سرچشمه قدرت شناخته می‌شوند. مردم بی‌واسطه و مساوی، در تعیین سرنوشت خویش نقش اساسی دارند (حاکمیت تقسیم شده). این نوع حاکمیت جز در مواردی معدود دوام نیاورد و به تدریج نظریه «حاکمیت ملت» مطرح گردید.

ج) حاکمیت ملت^۱ و انعکاس آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

مجلس مؤسسان فرانسه در سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۱ اصل حاکمیت ملی را جایگزین حاکمیت مردم کرد. طراح این نظریه سی‌یزآبود. حاکمیت ملی، اصلی است که بر اساس آن حاکمیت به ملتی تعلق دارد که کلیتی جمعی، مجرد و انتزاعی، واحد و تقسیم‌ناپذیر دارد. ملت فقط محدود به شهروندان زنده نیست، بلکه شهروندان گذشته و آینده را نیز شامل می‌شود. لذا ملت فراتر از جمع افرادی است که آن را تشکیل می‌دهند. جلوه حاکمیت ملی نخستین بار در ماده‌ی ۳ اعلامیه حقوق بشر و شهروندان فرانسه (۲۶ اوت ۱۷۸۹) پدیدار گشت که مقرر نمود: «ریشه هرگونه حاکمیتی اساساً در ملت قرار دارد هیچ هیأت یا فردی نمی‌تواند اقتداری را که ناشی از ملت نباشد اعمال کند».^۳

خلق مفهوم «ملت» در برابر مردم موجب گردید تا در قانون اساسی سال ۱۷۹۱ ویژگی حاکمیت ملی به طریق زیر بیان گردد:

^۱"Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans La nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en emane expressément."

^۲Souveriaté nationale

^۳Abbé Emmanuel Sieyès

این به معنای آن است که اصل تغییرناپذیر برای آن‌ها در واقع، سکولاریسم یا لائیسیته است که مبنای اصلی دموکراسی نوین می‌باشد. اصولاً سلطنت در کشورهای سلطنتی به نام جمهوری، مانند بلژیک و... اصلی فراقانون اساسی است.

حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

اصل پنجاه و ششم قانون اساسی اشعار می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد. ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». این اصل، حاکمیت دوگانه‌ای را ترسیم نموده است: حاکمیت الهی و حاکمیت مردمی. و اگر اصل چهارم را نیز در کنار آن قرار دهیم سه نوع حاکمیت در قانون اساسی مشهود است.

۱- حاکمیت خداوند بر جهان آفرینش (حاکمیت تکوینی

در تمام عرصه‌های هستی) بند اول اصل ۵۶

۲- حاکمیت خداوند بر انسان و عمل او (حاکمیت تشریعی)

اصل ۴ قانون اساسی

۳- حاکمیت انسان بر سرنوشت و اعمال خود (ذیل اصل

۵۶)

حاکمیت الهی چگونه اعمال می‌گردد و حاکمیت مردمی چطور؟ آیا حاکمیت الهی در نظام جمهوری اسلامی ایران با حاکمیت‌های الهی قرون وسطی (مبتنی بر مسیحیت) تفاوت دارد؟ و آیا حاکمیت ملی همان حاکمیت ملی در فرهنگ لیبرال دموکراسی است؟ نکته قابل تذکر این که پذیرش همزمان دو نوع حاکمیت - الهی و مردمی - در هیچ قانون اساسی در نظام‌های سیاسی وجود ندارد. البته در اصل ۵۶ قانون اساسی عبارت حاکمیت ملی بیان نگردیده، گرچه در عنوان فصل پنجم، «حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» آورده شده است.

تحلیل مبنای اصل پنجاه و ششم قانون اساسی

گذشته، حال و آینده مرتبط است. از این جهت است که با پیدایش مفهوم حاکمیت ملت، نقص تزلزل تصمیم‌گیری مستقیم و شهروندان زنده یک اجتماع که در حاکمیت مردم به صورت دموکراسی صرفاً مستقیم وجود دارد، رفع می‌گردد و دوام حاکمیت را در پی دارد. حاکمیت ملت نمی‌تواند به طور مستقیم اعمال شود، بلکه متضمن یک نظام نمایندگی است. نمایندگان ملت، وکالت کل ملت را در منافع آن‌ها برعهده دارند. لذا تصمیمات نمایندگان ملت نمی‌تواند توسط شهروندان کنونی مورد منازعه و چالش قرار گیرد؛ زیرا این شهروندان فعلی نماینده همه ملت نیستند. در نظریه حاکمیت مردم، اراده مردم در هر مقطع زمانی حاکم است. لذا مباحث اصول فراقانون اساسی و محدود کننده، ابعاد تاریخی گذشته یا چشم‌انداز آینده، هیچ معنایی ندارد. زیرا ملاک تصمیم مردم در زمان حال است. اما در حاکمیت ملت، چون ملت، تنها شهروندان زنده فعلی نیستند، اصول و مصالحی فراتر از اراده‌ی مقطعی مردم حاکم می‌گردد (Karimivala, 2011). پس موجودیت ملت، بر آرای به نظر می‌رسد پاسخ به پرسش‌های فوق در محتوای جمهوری به مفهوم نوین آن که همان دموکراسی است، نهفته باشد (یعنی سکولاریسم و نسبی‌گرایی). وگرنه «تجلی اراده مردم» با ثابت نگه داشتن اصل جمهوری بودن حکومت، تنافی دارد.

اشکال‌تراشان به اصل ۱۷۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی، از سویی اعلام می‌کنند که تغییرناپذیری اسلامی بودن حکومت، خلاف دموکراسی است، ولی به تغییرناپذیری اصل جمهوری بودن حکومت (در فرانسه و...) اشکالی وارد نمی‌سازد و این با خواست، رضایت و اراده عمومی سازگاری ندارد. همچنین می‌توان به جمهوری‌هایی که بر مبنای سلطنت قرار گرفته نیز ایراد وارد کرد. گرچه آن‌ها برای حل این مشکل، نخست‌وزیر را به عنوان رئیس دولت، به انتخاب مردم و دوره‌ای در نظر گرفته‌اند. آنچه برای آن‌ها مهم است پرهیز از ایدئولوژی خاص به ویژه اسلام ناب است و

بند اول اصل ۵۶ قانون اساسی اشعار می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان از آن خداست».

الف) حاکمیت الهی

قرآن کریم به عنوان آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاودان در آیاتی متعدد حاکمیت مطلق را از آن خدا می‌داند؛ خالق آسمان‌ها و زمین و آنچه آنهاست بین خدایی است که «حکم»، «ملک»^۱ و «امر»^۲ و «تمامی قوه و قدرت»^۳ از آن اوست. خدایی که جهان هستی آفریده اوست و او مالک و حاکم واقعی بر دستگاه با عظمت خلقت است و بر همه چیز احاطه دارد؛ او به حق فرمان می‌دهد و بهترین حکمران است و هیچ کس جز او ولی مردم نیست. همچنین حق تشریع و قانون‌گذاری از آن خداوند است و او بر اموال و نفوس بشر حاکم است؛ «چه کسی بهتر از خداوند قانون گذاری می‌کند برای ملتی که به خدا یقین دارد».^۴ حال پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که چرا فقط خداوند حق حاکمیت دارد؟ در پاسخ می‌توان این دلایل را بیان کرد:

۱- عدم صلاحیت انسان برای حاکمیت به این دلایل:

- نداشتن صلاحیت علمی و آگاهی و شناخت کافی انسان از آینده و مصالح و مفاسد واقعی جامعه و تحولاتی که در جوامع رخ می‌دهد، و توجه به آخرت (Tavasoli, 2016; Naini, 2016).

- در معرض اتهام و لغزش بودن انسان، به دلیل توجه به منافع خود.

- تسلط عدم و برتری فطری انسان در وضع قواعد (Karimivala, 2011).

۲- صلاحیت انحصاری خداوند برای حاکمیت به این دلایل:

- صلاحیت علمی و شناخت او نسبت به جهان انسان، خواسته‌ها و درون انسان و مفاسد و مصالح انسان

- نداشتن سود و منافع در قانون‌گذاری

- برتری و تسلط ذاتی بر تمام هستی و انسان‌ها و موجودات (Vaezi, 2020)

- عدم نفوذ خطا و نسیان و غفلت

بنابراین، در نظام اسلامی قدرت و حاکمیت در «الله» خلاصه می‌شود و زیربنای حکومت اسلامی اصل حاکمیت مطلق خداوند است. نظام اسلامی، حق حکومت و حق تعیین حاکم را از آن خداوند می‌داند (Vaezi, 2020). اما این حاکمیت چه زمانی اجرایی می‌شود؟ چگونه می‌توان این نیروی الهی را در زمین به کار انداخت؟ در پاسخ به این پرسش دو طرز تفکر و اندیشه بروز کرده است:

۱- اندیشه‌ای که فرمانروا خود را جانشین خدا دانسته و با شیوه‌های متعدد به اعمال حاکمیت مطلق می‌پردازد. او همه‌ی قوا را در خود جمع نموده و خود را منشأ تصمیم‌گیری و اجرا و قضا و نظارت می‌داند نظریه‌های «خود خداخوانی» (همچون فراعنه مصر و...) و اعمال حاکمیت براساس مشیت الهی و مانند اینها - که پیش از این گفته شد - در نظریه‌ی نظام اسلامی ناب که جمهوری اسلامی برگرفته از آن است، جایی ندارد. «در قرن ۱۴ میلادی حقوقدانان درباره فرانسوی در مقابله با کلیسا که پاپ خود را تجلی حاکمیت الهی می‌دانست، ادعا می‌کردند که پادشاه قدرت خود را تنها از خدا و شمشیر خود می‌گیرد، تا بتوانند مبنایی برای حاکمیت پادشاه بسازند» (کاتوزیان، ۱۴۰۱: ۲۱۳). حتی پیامبران

^۵ و لله ما فی السموات وما فی الارض و كان الله بكل شیء محيطاً (نساء/۱۲۶)

^۶ و من احسن من الله حکماً لقوم یوقنون (مائده/۵۰)

^۱ ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه (یوسف/ ۴۰)

^۲ الله ملک السموات والارض (شوری/ ۴۹)

^۳ ان الامر كله الله (آل عمران/ ۱۵۴)

^۴ ان القوه الله جميعاً (بقره/ ۱۶۵)

که حاکمیت آن‌ها براساس «رسالت» می‌باشد، حاکمیت مطلق و بی قید و شرط نداشته اند آن‌ها نیز مقید به «وحی» و حکم الهی بوده اند. (بما أنزل الله)

۲- اندیشه‌ای که بیان می‌کند حاکمیت از آن خداست ولی این حاکمیت مانند ودیعه‌ای به خلق واگذار می‌شود. بخش دوم اصل پنجاه و ششم قانون اساسی همین موضوع را بیان می‌دارد.

ب) حاکمیت مردم در طول حاکمیت خدا

ادامه اصل پنجاه و ششم قانون اساسی اشعار می‌دارد: «... و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم کرده است». حاکمیت الهی زمانی اجرایی می‌شود که مردم ایمان بیاورند و رسالت پیامبران و امامان را بپذیرند. این نوع پذیرش سبب می‌شود که آن‌ها خلیفه خدا در روی زمین شوند و نظام امامت و امت شکل بگیرد (Kaabi, 2023). در این اندیشه اراده پروردگار در خواست امت ظهور می‌کند. این اصل ۵۶ ریشه الهی حاکمیت ملی را بیان می‌کند و به رد قاطع حاکمیت فردی می‌پردازد (Katouzian, 2022). پس در نظام اسلامی حاکمیت دولت منبعث از مردم امانتی از سوی خداست و طبیعی است که نمی‌توانند از اراده خدا به عنوان سرچشمه قدرت سرپیچی کنند. منبع همه قدرتها خداوند است و حاکمیت مردم تنها در حدود اوامر الهی محترم است و انسان باید از هر که او دستور فرموده اطاعت کند. یعنی علاوه بر تشریع و قانونگذاری که از ناحیه خداست شرایط حاکم نیز از سوی خدا معین گردیده است. پس از امامان معصوم در زمان غیبت حضرت امام عصر(ع) همین گونه است.

ج) تفاوت میان حاکمیت ملی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و نظام حقوق بین‌الملل

در جمهوری اسلامی ایران «خاستگاه حاکمیت ملت» جوشیده از متن ملت نیست، بلکه خاستگاهی الهی است. قانون اساسی در اصل ۵۶، آن را حق الهی و خدادادی می‌داند. در نظام حقوقی فرانسه حاکمیت ملی با توجه به مبانی سکولاریسم طراحی شده است. یعنی ملت بالاصاله و مطلق، دارای حاکمیت است. مشروعیت حاکمیت از مردم بر می‌خیزد خواست مردم، مبنای حاکمیت تلقی می‌شود و رضایت آن‌ها شرط است. در نظام جمهوری اسلامی ایران، ملت حق تعیین سرنوشت را به عنوان موهبتی الهی از خداوند دریافت می‌کند. انسان‌های دیگر هم حق سلب این حاکمیت را از یکدیگر ندارند.^۱ در اینجا نه حاکمیت مطلق و مستقل ملت معنا دارد و نه حاکمیت مبتنی بر تئوکراسی مسیحی. «در تفکر کلیسایی، مردم فقط وظیفه دارند نه حق؛ پس نه پذیرش حاکمیت مطلق مردم مطرح است و نه نفی مطلق حاکمیت مردم، بلکه پذیرش حاکمیت مطلق خداوند و حاکمیت نسبی مردم در اصل ۵۶ مطرح شده است» (Javan Arasteh, 2001).

به طور خلاصه می‌توان گفت که در نظام اسلامی، حاکمان منتخب مردم نیز حق ندارند از دایره قوانین شرعی پا را فراتر گذارند و باید بر اساس دستورات الهی حکومت کنند قرآن فرموده است: «فاحکم بینهم بما انزل الله»^۲ و حتی درباره خود رسول خاتم فرموده: «لو تقول علينا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین».^۳ بنابراین، انسان‌ها در طول اراده الهی حق دارند سرنوشت جامعه خود را رقم بزنند و برای خود حاکم و حکومت تعیین کنند و نهادهای سیاسی و اجتماعی را پایه‌ریزی نمایند. لذا در اسلام ناب نه نظریه مکتب حقوق طبیعی (حاکمیت انسان بر سرنوشت خود نه اصالتاً بلکه به انتخاب طبیعت) و نه نظریه‌ی

^۲ حاقه / ۴۵ و ۴۵

^۱ ذیل اصل ۵۶ قانون اساسی

^۲ مائده / ۴۸

الف) اصل خلافت انسان

انسان حامل روح خدا؛ خلیفه خدا^۳ و امانت دار اوست. آیات متعددی از قرآن انسان را خلیفه‌ی خدا در زمین و وارث او معرفی می‌کند.^۴ «اطلاق استخلاف و جانشینی انسان در زمین مستلزم جواز تصرف انسان در زمین می‌باشد و این جواز تصرف چیزی جز دخالت انسان در سرنوشت خود و مشروع دانستن حق حاکمیت وی نیست» (Malekzadeh, 2011). خلیفه بودن انسان به معنای این است که او مظهر حکومت خداوند بر زمین باشد و کارگزار آن حاکم مطلق جهان و مطیع امر، او و مجری خواسته‌های او، در اقامه عدل باشد. شهید آیت الله سید محمد باقر صدر می‌نویسد: «این که خداوند انسان را در زمین خلیفه قرار داد به این معناست که آنچه برای خداوند ثابت است از جمله حق حاکمیت و اداره جامعه به انسان انتقال یافته است. از این رو، بنیان حکومت در قرآن بر اصل خلافت استوار است و از آن بر می‌آید که خداوند حکمرانی و به دست گرفتن زمام جامعه و تصرف بر طبیعت را به انسان اعطا کرده است و بدین‌سان مشروعیت الهی حکومت مردمی استنتاج می‌شود» (Sadr, 2009).

ب) اصل امانت

یعنی واگذاری حکومت به انسان. طبق نص صریح قرآن کریم، امانت الهی همان حکومت و امامت است که به انسان واگذار شده است. در سوره احزاب آیات ۷۱ تا ۷۳ امانتداری انسان به صراحت آمده است و در سوره نساء آیه ۵۸ و ۵۹ خداوند می‌فرماید: «ان الله يأمرکم أن تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل....». در اینجا امانت به قرینه «اذ حکمتم بین الناس» همان حکومت است. به خصوص آن که بلافاصله آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» آمده است. امام خمینی نیز

مکتب حقوق وضعی (اصالت حاکمیت انسان بر سرنوشت خود)، بلکه انسان به نیابت از خداوند بر سرنوشت خود حاکمیت دارد.

مبانی حق حاکمیت ملی (با استناد به نظرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)

در اینجا به بررسی مبانی دینی حق حاکمیت ملی می‌پردازیم. آیا حاکمیت ملی در دین (آیات و روایات و احکام فقهی) جایگاهی دارد؟

بی‌شک، جمهوری خواهی و اسلام خواهی در انقلاب اسلامی اقتضا می‌کرد که حکومت تازه تأسیس بر مبنای حاکمیت الهی و ملی پایه ریزی شود. در برداشت‌هایی که از سوی خبرگان قانون اساسی از حاکمیت ملی شده است «حق تعیین سرنوشت اجتماعی» بیشتر جلوه‌گری می‌کند^۱ و به همین دلیل در اصل ۵۶ قانون اساسی، حق حاکمیت ملی بیان نگردیده بلکه «... و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم کرده است». گرچه در نخستین پیش‌نویس قانون اساسی آمده بود: «حاکمیت ملی از آن همه‌ی مردم است و باید به نفع عمومی به کار رود و هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند آن را به خود اختصاص دهد» اصل دوازدهم (Varei, 2020)، اما پس از مذاکرات گسترده در جلسه بیستم بررسی اصول قانون اساسی عبارت حاکمیت ملی به «حاکمیت انسان اجتماعی بر سرنوشت خویش» تغییر یافت. بنیانگذار جمهوری اسلامی در مواردی متعدد، به حق حاکمیت ملی یا حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش تکیه دارد. او می‌گوید: «حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش از ضرورت‌های جمهوری اسلامی است» (Khomeini, 2006). این حق، یعنی حق حاکمیت ملی یا حق حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش دارای مبانی دینی است که می‌توان این گونه بیان کرد:

^۱ نظرات اعضای خبرگان قانون اساسی؛ مکارم شیرازی، تهرانی، بهشتی، جوادی آملی، بنی صدر و...، مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی پیشین.

^۲ «ثم سویه و نفخ فیہ من روحه (سجده/۹)

^۳ «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره/۳۰)

^۴ فاطر / ۳۹ - نمل / ۲۷ - نور / ۵۵ و...

ه) قاعده تسلط یا سلطنت

بر اساس قاعده فقهی «الناس مسلطون علی اموالهم»، انسان‌ها در چارچوب شرع می‌توانند هر گونه تصرفی در مایملک خود انجام دهند و دیگران حق ندارند بدون اذن او در اموالش تصرف کنند (Mohammadi, 2010). از این قاعده چنین نتیجه گرفته می‌شود که انسان‌ها در چارچوب شرع می‌توانند بر سرنوشت خویش حاکم باشند و دیگران بدون اجازه او حق دخالت در سرنوشت سیاسی و شؤون اجتماعی وی را ندارند.

و) اصل شورا

در آیات قرآن و روایاتی زیاد بر امر شورا تأکید شده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوه و امرهم شورا بینهم»^۴ و همچنین در آیه‌ای دیگر می‌فرماید «و شاورهم فی الامر...»^۵ و روایات زیادی درباره مشورت در حکومت وجود دارد؛ از جمله «پیامبر اعظم (ص) فرمود؛ هرکس بخواهد میان مسلمانان تفرقه بیندازد و حکومت امت را غصب کند و بدون مشورت با مردم متولی امر آن‌ها گردد، او را بکشید» (Javan Arasteh, 2001) و امام علی(ع) می‌فرماید: «هرکس استبداد رأی داشته باشد هلاک خواهد شد و هرکس با مردم مشورت نماید در عقول آنان شریک شده است».^۶ این آیات و روایات دلیل بر مقبولیت مشورت در امر حکومت و امور سیاسی و اجتماعی است؛ تصمیم‌گیری براساس مشورت و استفاده از آرای دیگران. حکومت اسلامی به طبقه و گروهی خاص تعلق ندارد. بلکه امانتی الهی و مردمی در دست صالحان است. پس چنین حکومتی با استبداد رأی سازگاری ندارد، بلکه زمینه مشارکت همه‌ی مردم را در مراحل مختلف تصمیم‌گیری سیاسی در اجتماع فراهم می‌سازد. شهید محمدباقر صدر با استناد به آیه‌ی «و شاورهم فی الامر» می‌گوید:

منظور از امانت را در اینجا حکومت می‌داند که باید به اهلش واگذار شود (Khomeini, 1990) پس براساس آیات مذکور و روایات متعدد منظور از امانت در این موارد، همان حکومت است که به مردم واگذار گشته که به اهلش بسپارند.

ج) اصل آزادی اراده و اختیار انسان

امیر المؤمنین علی (ع) به فرزند خود امام حسن (ع) می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» این موضوع هنگام دفاع از اصل ۵۶ در بحث حاکمیت ملی نیز در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی مطرح شده است. «منظور از حق حاکمیت ملی این است که خداوند انسان‌ها را آزاد خلق کرده و هیچ قدرتی حق ندارد این آزادی را محدود بکند...». انسان با انتخاب خودش و با استفاده از اختیار و آزادی خویش این آزادی را محدود می‌کند... انسان مسلمان در چارچوب شریعت، آزاد و صاحب اختیار است».^۲

د) اصل بیعت

بیعت در صدر اسلام به عنوان نمادی از مشارکت سیاسی مردم در انتخاب حاکم و کمک به او در زمینه‌ی اعمال حاکمیت وی و ادامه‌ی آن، وجود داشته است. البته منظور از بیعت در اینجا بیعت‌هایی است که مورد تأیید شرع است. مانند بیعت مردم با پیامبر در زیر درخت هنگام صلح حدیبیه که در قرآن کریم بیان شده است: «خداوند از مؤمنان هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت کردند خشنود شد»^۳ و برخی آیات دیگر. بیعت با توجه به ریشه معنایی آن در عربی، می‌تواند به عنوان قرارداد اجتماعی مردم با حاکم تلقی گردد. در سیره امام علی(ع) نشانه‌هایی صریح و گفتارهایی روشن وجود دارد که بیان می‌دارد که تا بیعت مردم نباشد، حاکم اسلامی حق اعمال حاکمیت ندارد (از جمله در بندهای پایانی خطبه شمشقیه و...).

^۱ نهج البلاغه، نامه شماره ۳۱.

^۲ مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (به نقل از قلفی، ۱۳۸۷: ۶۸۰).

^۳ سوره فتح، آیه ۱۸.

^۴ سوره شوری، آیه ۳۸

^۵ سوره آل عمران، آیه ۱۵۹

^۶ نهج البلاغه، حکمت شماره ۱۵۲.

خوبی‌ها و رفع ستم و ظلم و دفاع از جامعه در برابر اتهامات تأکید شده است و بدون دخالت مردم چنین نظام و حکومتی مستقر نخواهد شد» (Malekzadeh, 2011).

رابطه حاکمیت ملی و حاکمیت دینی در نظام جمهوری

اسلامی ایران

در پاسخ به این پرسش که «حاکمیت ملی با حاکمیت اسلام چگونه سازگار و قابل جمع است»، امام خمینی چنین پاسخ داده اند: «ملتی که مکتب، ایدئولوژی و حاکمیت اسلام را پذیرفته، قابلیت و توانایی حاکم شدن دین خود را فراهم کرده است. در جامعه‌ای که مردم آن جامعه اعتقاد به خدا دارند حکومت آن جامعه، باید حکومت مکتب باشد؛ یعنی حکومت اسلام و شریعت اسلامی» (Khomeini, 1990).

همچنین استاد مطهری در بحث سازگاری میان این دو این سؤال را در خصوص دموکراسی‌های غربی هم مطرح می‌کند. آیا حاکمیت ملی با حاکمیت لیبرالیسم قابل جمع است؟ در دموکراسی‌های غربی نیز لیبرالیسم با تبدیل شدن به آموزه‌ای غالب به تحمیل نظامی اجتماعی پرداخت. پس در چنین نظامی نیز می‌توان گفت که مردم لیبرالیسم را حاکم کردند. کسانی که عبارت «جمهوری اسلامی» را مبهم می‌دانند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته اند. اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی و دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید، آزاد و دموکرات نیست. پس اگر کشوری اسلامی باشد، یعنی مردم مؤمن و معتقد به اصول اسلامی باشند و این اصول را بی چون و چرا بدانند دموکراسی به خطر می‌افتد» (Motahhari, 2005). نتیجه می‌گیریم که مردم ایران حاکمیت را از آن خود دانسته و خواستار آن شدند که این حاکمیت را اعمال نمایند، اما چون به اسلام معتقد بودند بر اجرای صحیح قوانین آن به نهادی

«این آیه بر صلاحیت امت بر تعیین امور خود از سازوکار شورا دلالت دارد؛ مادام که دلیلی برخلاف آن وارد نشده است که نتیجه آن رجوع به اصل شورا و رأی اکثریت در مسائل اختلافی است» (Sadr, 2009).

ز) اصل مسؤولیت همگانی و متقابل

مسؤولیت همگانی افراد یک جامعه نسبت به یکدیگر دخالت آن‌ها در موجب سرنوشت اجتماعی خویش است. در آیات و روایات زیادی بر این امر تأکید شده است که از آن به امر به معروف و نهی از منکر نام برده می‌شود. اصل هشتم قانون اساسی نیز آن را یادآور می‌شود. جوامع بشری اگر به حال خود رها شوند در معرض انواع فسادها، کجی‌ها، ظلم‌ها و نابسامانی‌هاست. ارسال رسل و انزال کتب، دلیل محکمی بر عدم بی تفاوتی نسبت به سرنوشت انسان‌ها در اجتماع است. پس از پیامبران و امامان معصوم وظیفه‌ی همه‌ی افراد جامعه است که در جهت بهبود سلامت جامعه در سرنوشت خویش دخالت نمایند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «الا کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتة...» (Mohammadi Reyshahri & Hamidreza, 2019).

علاوه بر مبانی پیش گفته، به اصل برابری انسان‌ها و عدم ولایت کسی بر دیگری نیز می‌توان استناد کرد. هر کس بر امور خویش ولایت دارد و این ولایت را می‌تواند از طریق وکالت و نمایندگی در امور سیاسی به دیگری واگذارد تا او در حیطه و حد وکالت، تصمیم‌گیری نماید. همچنین خطاب‌هایی که از سوی خداوند به انسان‌ها «یا ایها الناس» و به مؤمنان «یا ایها الذین امنوا» شده است، مبنای مهم دینی دیگری است که انسان‌ها حق اعمال حاکمیت دارند و این حاکمیت، موهبتی الهی است که خداوند به آن‌ها اعطا نموده است تا در چارچوب حاکمیت الهی تصمیم بگیرند و آن‌ها در آن چارچوب، آزاد و مختارند. عقل و سیره عقلا نیز دلالت بر حق تعیین سرنوشت اجتماع دارد. «از نظر عقل، هرج و مرج قبیح است و بر اقامه نظام سیاسی برای حفظ مصالح عمومی و گسترش

متناسب با آن نیاز داشتند و ساختار جمهوری اسلامی و نظریه‌ی ولایت فقیه امام خمینی توانست پاسخگوی این نیاز باشد، همان‌طوری که در نظام‌های لیبرالیستی یا سلطنتی نیز مردم نظام سیاسی را براساس آرمان‌های خود بنا کردند.

صرف نظر از مبانی و محتوا و اهداف حکومت، بین خواست یک انسان موحد و متدین، با خواست انسانی که اعتقادی به دین ندارد، در تأسیس نظام مبتنی بر باورها و ارزش‌های پذیرفته شده چه تفاوتی است که عده‌ای تمایل متدینین به تأسیس نظام مورد قبول خود را خلاف قواعد مردم سالاری، اما تمایل یک انسان مادی گرا و مخالف دین را در تأسیس نظام مورد قبول خود، موافق با مردم سالاری تلقی می‌کنند؟ هویت ملی این مردم، اسلام است که در جان مردم ریشه دوانیده است. حال اگر خواسته خود مردم؛ یعنی جمهوری اسلامی حاکمیت مردم را نقض کند باید بگوییم که دموکراسی امری محال است؛ زیرا همیشه و خودش مستلزم عدمش است. هیچ کس نمی‌خواهد جمهوری اسلامی را بر مردم تحمیل کند این تقاضای خود مردم است و در واقع، نهضت از آن روز اوج گرفت و شورانگیز شد که شعار و خواست مردم، استقرار جمهوری اسلامی شد (Motahhari, 2005).

بنابراین با توجه به آنچه در این بحث گفته شد، نتیجه می‌گیریم که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم بر حاکمیت دینی تأکید می‌کند و هم بر حاکمیت ملی. برگزاری referendum نوع حکومت، که همان «جمهوری اسلامی» بود، نشانگر همین موضوع است. اصول متعددی از قانون اساسی - که مهمترین آنها اصل چهارم و پنجم می‌باشد - بیانگر حاکمیت دینی است و اصول ششم و پنجاه و ششم از مهمترین اصولی هستند که بیانگر حاکمیت ملی است. در نظام جمهوری اسلامی، تحقق حاکمیت الهی یا دینی بدون مردم امکان‌پذیر نیست، همچنان که تحقق حاکمیت ملی بدون حاکمیت دینی، جایگاهی ندارد.

درباره اصل چهارم گفتیم که همه قوانین و مقررات در کشور باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بنیادی مبین اسلامیت در حوزه «تقنین» است و اصل پنجم مبین اسلامیت در اجرای قوانین و نظارت بر آنها دو اصل چهارم و پنجم، دو رکن اساسی حاکمیت دینی هستند. یعنی رکن اسلام و رکن رهبری. «فقدان هریک از دو بنیان حاکمیت را متزلزل می‌کند. زیرا اسلامی بودن قوانین به تنهایی کافی نیست، بلکه نظارت رهبری بر قوای سه گانه نیز ضروری است. حاکم است که در اجرا و نظارت به حکومت پایداری میبخشد پس در قانون اساسی در رابطه با آن سازگاری حاکمیت ملی و حاکمیت دینی، سه رکن اساسی را باید در کنار هم نگه داشت؛ ۱- مردم ۲- اسلام ۳- رهبری (ولایت فقیه)».

همین موضوع در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز مورد دقت قرار گرفته شده است و به صراحت بیان گردیده است. یکی از نمایندگان ملت در آن مجلس ابراز می‌دارد که، «متن این اصل (اصل ۵۶) سه مطلب را بیان می‌کند؛ یکی حق حاکمیت ملی دوم حق حاکمیت الهی و سوم ارتباط بین آن دو» (Varej, 2020). پس در چگونگی ارتباط میان حاکمیت ملی و حاکمیت دینی، در دو بخش مسأله تبیین می‌گردد. بخش اول، رابطه میان حاکمیت ملی (مردم) و تقنین (در بعد حاکمیت دینی) می‌باشد و بخش دوم، رابطه میان حاکمیت ملی و بعد دیگر حاکمیت دینی، یعنی حاکم (ولایت فقیه) (Javan Arasteh, 2001).

حاکمیت ملی و ولایت فقیه

چه به نظریه ولایت انتصابی فقیه معتقد باشیم و چه به نظریه ولایت انتخابی فقیه، هیچ اثری در بحث ما ندارد؛ زیرا بر اساس قانون اساسی، سرانجام مردم هستند که با انتخاب خبرگان و تشکیل آن مجلس، براساس شیوه‌های معین در اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی اقدام به تعیین رهبر (ولی فقیه) می‌نمایند. در این بحث با توجه به اصل ۵۶ قانون اساسی، که حاکمیت ملت را به رسمیت شناخته است سازگاری این اصل با اصل ولایت فقیه، چگونه

۳- حاکمیت خداداد مردم بر سرنوشت اجتماعی خویش (طبق اصل ۵۶)

برخی از فقهای عضو مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، به دلیل اهمیت موضوع حاکمیت ملی و ولایت فقیه، در همان زمان در پاسخ به شبهات، کتابی مستقل تدوین کرده و در توضیح عدم تنافی میان این دو بیان کرده‌اند که: «ممکن است تصور شود که فقیه عادل بی آنکه آرای مردم در انتخابش دخالت داشته باشد ولایت پیدا می‌کند و در انتخابش به آرای عمومی توجه نشده است، در حالی که اصل ۱۰۷ بی اساس بودن این مطلب را روشن می‌کند؛ یعنی انتخاب ولی فقیه باید به اتکای آرای عمومی باشد و این از طریق خبرگان که منتخب اکثریت مردم اند، محقق می‌شود» (Taheri Khorramabadi, 2011).

در این میان نظر امام خمینی نیز در اهمیت نقش مردم در چند جمله کلیدی یادآوری می‌شود: «خطاب به رئیس شورای بازنگری قانون اساسی؛ اگر اکثریت مردم به خبرگان رأی دهند تا مجتهد عادل را برای حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کنند تا رهبری را برعهده بگیرد فهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (Khomeini, 2000) و در پاسخ استفسار نمایندگان در دبیرخانه‌ی ائمه جمعه سراسر کشور که سؤال کرده بودند: «در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟ ایشان این گونه نوشته است: «... ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام هم تعبیر میشده به بیعت با ولی مسلمین» (Khomeini, 2000) همه اینها به معنای آن است که تا ملت نپذیرد، ولایت

است؟ به نظر می‌رسد هیچ منافاتی میان حاکمیت ملی و ولایت فقیه وجود ندارد و این بحث به طور مفصل در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز مورد دقت قرار گرفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «این مردم هستند که حاکمشان سرنوشتشان راه زندگی و آینده خودشان را تعیین می‌کنند»^۱.

«بنابراین در همه چیز حتی انتخاب دین و رهبر حق حاکمیت و حق انتخاب، مال ملت است. این اصل حاکمیت ملی هیچ منافاتی با ولایت فقیه ندارد و براساس حق حاکمیت ملی است که ولایت فقیه را انتخاب می‌کنند»^۲ و مباحث دیگری در آن مجلس مطرح شد که سرانجام، منجر به تصویب اصل ۵۶ گردید. برخی می‌پندارند که حاکمیت متعلق به ولی فقیه است و در اصل حاکمیت را همان ولایت فقیه می‌دانند. اما «در نظام جمهوری اسلامی، ولایت به معنای حاکمیت نیست؛ زیرا حکومت در جمهوری اسلامی محصور در قواعد نوعی است، در حالی که مطلق گرایان همه چیز را به اراده شخصی حکمران وابسته می‌گردانند» (Katouzian, 2022).

فقها نیز بر این امر صحه گذاشته اند که «ولایت فقه و عدالت»^۳ است؛ یعنی دو ویژگی مهم فقیه که «آگاهی به قوانین اسلام و عدالت» می‌باشد را به عنوان دو حصار مهم برای فقیه در نظر گرفته اند (صفات و ویژگی‌های شخصی) و اما از نظر مرزهای رفتاری، پیشتر گفتیم که حتی اطلاق در ولایت به معنای رها و بی حد و مرز نیست، بلکه در دو محدوده‌ی امور عمومی و حکومتی جامعه و مصلحت عمومی، فقیه ولایتش را اعمال می‌کند که همه‌ی اینها براساس قانون اساسی دارای قیود زیر است:

۱- احکام و موازین اسلامی (طبق اصل چهارم)

۲- قوانین وضع شده (طبق ذیل اصل ۱۰۷)

^۳ از عنوان کتاب جوادی آملی، عبدالله، مشخص است: «ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت».

^۱ صورت مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سخنان یکی از اعضای آن مجلس تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی ۱۳۶۴ ص ۵۳۱.

^۲ همان، ص ۵۱۱.

فقیه اعمال نمی‌گردد. ولی ملت در مشروعیت بخشی به فقیه نقشی ندارد؛ زیرا ویژگی‌ها و صفات فقیه است که از سوی شارع معین گشته است و او با داشتن آن شرایط، مشروعیت می‌یابد.

نتیجه‌گیری

یکی از روشن‌ترین جلوه‌های اعمال حاکمیت ملی تأسیس اصل حکومت است. اصول اول و پنجاه و ششم و بند ۸ اصل سوم قانون اساسی مبین مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش در بنیادی‌ترین تأسیس سیاسی اجتماعی خود می‌باشد. بنیانگذار جمهوری اسلامی «تعیین شکل و نوع حکومت و مسئولان حکومتی را از حقوق اولیه هر ملتی معرفی کرده است». ایشان در آستانه تشکیل حکومت اسلامی بیان کرده که «شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد» و به همین دلیل نخستین جلوه اعمال حاکمیت ملی روز یازدهم و دوازدهم فروردین ۱۳۵۸ در تعیین نوع حکومت جلوه‌گر شد که در اصل اول قانون اساسی به آن تصریح شده است. مهمترین مسأله این است که پیش از شکل‌گیری مجلس تدوین قانون اساسی (قوه مؤسس)، نوع حکومت در معرض آرای مردم گذاشته شد و نخستین همه‌پرسی به عنوان مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی خود، جلوه مهمی حاکمیت ملی را بروز داد و این موضوع در بیشتر کشورهای دموکراتیک نیز سابقه‌ای ندارد. از این رو اراده مردم به عنوان قدرت مؤسس در نظام جمهوری اسلامی پایه‌گذار نوع حکومت شد. آزادی‌کاندیدا شدن برای مجلسی که قانون اساسی را تدوین (قوه مؤسس اولیه) و آزادی مردم در انتخاب هر کدام از آنها یکی دیگر از جلوه‌های مهم اعمال حاکمیت ملی بود. همچنین نظارت مردم بر مذاکرات

مجلس تدوین قانون اساسی و ارائه نظرات و پیشنهادهای متعدد به آن مجلس و همچنین در معرض همه‌پرسی قرار دادن مصوبات نهایی آن‌ها تحت عنوان قانون اساسی جلوه مهم دیگری از مردم‌سالاری و حاکمیت ملی محسوب می‌گردد. انتخابات، که انتخاب رئیس‌جمهور، انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای مجلس خبرگان رهبری و اعضای شوراهای اسلامی شهر و روستا، از دیگر جلوه‌های اعمال حاکمیت توسط مردم است که در اصول متعدد قانون اساسی مندرج است. بنابراین علاوه بر تعیین نوع حکومت، تعیین حاکمان در همه‌ی سطوح نیز به مردم واگذار شده است. لذا به طور فشرده از نظر قانون اساسی اعمال حاکمیت ملی در نظام جمهوری اسلامی ایران را می‌توان این گونه برشمرد: رفراندوم و همه‌پرسی (اصل ۵۹)، انتخاب رهبر و ولی فقیه (اصل ۱۰۷) به صورت دو درجه‌ای، انتخاب رئیس‌جمهور (اصل ۱۱۴ و ۱۱۷)، انتخاب نمایندگان مجلس شورای اسلامی (اصل ۵۸ و ۶۲)، انتخاب اعضای شوراهای محلی (اصل ۷ و ۱۰۰)، انتخاب نمایندگان مجلس خبرگان رهبری (اصل ۱۰۸)، تأیید یا عدم تأیید مصوبات شورای بازنگری قانون اساسی (اصل ۱۷۷). این نوع مشارکت گسترده مردمی به ویژه برگزاری انتخابات متعدد و پیاپی در جهان کم نظیر است مردم همچنین از طریق نظارت (اصل هشتم) می‌توانند حاکمیت ملی خود را اعمال نمایند. پس مردم هم در تأسیس اصل حکومت و تأسیس نهادهای حکومت و تأیید اعمال حکومت مشارکت دارند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of sovereignty is among the most central and contested in constitutional and political theory. Its definition has been subject to diverse interpretations, ranging from supreme command power to ultimate

authority immune from external limitation. Classical theorists such as Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu, and Jean-Jacques Rousseau have contributed foundational insights into its nature and scope. Bodin, often credited as the father of

modern sovereignty, conceptualized it as the indivisible and perpetual authority of the state, above all legal constraints except divine and natural law (Ghaazi Shariatpanahi, 2021). Hobbes, extending this absolutist view, argued that sovereignty must be unchallenged even by religion to ensure peace and security (Javan Arasteh, 2001). Conversely, Locke and Rousseau pioneered theories that shifted sovereignty from monarchs to the collective will of the people. Locke proposed that governance must protect life, liberty, and property, while Rousseau emphasized the general will as the embodiment of democratic sovereignty (Rousseau, 2020). These debates reflect the trajectory of sovereignty from theocratic and monarchic forms to people-centered and liberal-democratic frameworks. Particularly in liberal democracies, sovereignty has evolved from being held by rulers to being embedded in the nation or people, an evolution encapsulated in the distinction between “popular sovereignty” and “national sovereignty” (Karimivala, 2011). This shift marks a significant transformation from divine-right monarchies to representative republics, where the source of power is ostensibly the citizenry.

Modern constitutional law reflects these philosophical tensions in institutional design and legal discourse. In liberal democracies like France, the notion of national sovereignty is embedded in the legal order as the indivisible, inalienable will of the abstract “nation,” transcending individual citizens and encapsulating the past, present, and future collective (Bagherzadeh, 2016). The 1789 Declaration of the Rights of Man and Citizen first articulated that all sovereignty resides essentially in the nation, denying any individual or group the right to exercise authority unless derived from it. This conception defines the “nation” as a juridical and spiritual collective, beyond the sum of living individuals (Ghaazi Shariatpanahi, 2021).

Unlike direct democracy, where all citizens exercise sovereign power equally and simultaneously, national sovereignty legitimizes representative institutions as intermediaries of collective will. This distinction allows for stability and continuity in governance, preserving the authority of representatives even in the face of momentary public dissent. In contrast to Rousseau’s direct democracy ideal, where citizens directly legislate, national sovereignty legitimizes institutions such as parliaments and presidents as embodiments of the general will. Thus, sovereignty becomes institutionalized rather than personal or immediate, allowing a republic to maintain legitimacy through law, representation, and constitutional structures. The Iranian constitutional framework presents a unique hybridization of these sovereignty theories, merging elements of divine sovereignty with people’s participatory governance. Article 56 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran declares that absolute sovereignty belongs to God, but that God has also endowed humans with the authority to govern their social destiny. This creates a dual model in which divine sovereignty is exercised through human agency, provided it remains within divine law. This constitutional arrangement acknowledges the people as stewards of a God-given mandate, not as the ultimate source of authority in themselves (Vaezi, 2020). The Constitution thus recognizes three modes of sovereignty: divine (takwini), legal (tashri’i), and popular (ijtima’i). Importantly, this formulation challenges the binary between theocracy and democracy by proposing a form of divine democracy, in which public participation is valid only if aligned with religious norms. This stands in contrast with secular democratic models, where popular consent is both the source and the limit of political authority (Katouzian, 2022). Accordingly, the Islamic Republic rejects both

the divine-right monarchy of medieval Christianity and the secular nationalism of modern Europe. In doing so, it frames the legitimacy of governance as dependent on both divine validation and popular endorsement, thereby positioning elections, referenda, and representative institutions as vehicles—not sources—of legitimacy.

This dual sovereignty structure finds philosophical grounding in Islamic jurisprudence and Quranic interpretation. Principles such as human vicegerency (*khilafa*), divine trusteeship (*amanah*), and human free will underpin the Islamic theory of delegated sovereignty. The Quran refers to humans as God's stewards on Earth, suggesting a divinely sanctioned authority to govern under God's law (Sadr, 2009). Similarly, the notion of *amanah* implies that governance is a trust granted by God to humans, conditional upon justice, fairness, and adherence to divine will (Khomeini, 1990). The principle of consultation (*shura*) further reinforces participatory governance within Islamic parameters, mandating collective deliberation in decision-making (Javan Arasteh, 2001). These theological foundations imply that the exercise of political power must conform to both divine injunctions and communal participation. Accordingly, sovereignty in the Islamic Republic is neither absolute in the hands of rulers nor unrestrictedly popular; it is a shared trust executed within religiously defined boundaries. This explains the constitutional emphasis on electing representatives, including the president, parliamentarians, and members of the Assembly of Experts, while also subjecting all legal and executive acts to Islamic norms. The legitimacy of these structures stems from their adherence to divine standards, not merely public will, thereby distinguishing them from secular democratic institutions.

The principle of guardianship of the jurist (*velayat-e faqih*) epitomizes the constitutional reconciliation between divine and popular sovereignty in Iran. According to Article 107, the Supreme Leader is selected by the Assembly of Experts, whose members are directly elected by the people. This establishes a two-tiered electoral mechanism that roots religious leadership in popular endorsement while ensuring compliance with Islamic criteria (Javan Arasteh, 2001). The Assembly acts as a mediator between the divine legitimacy of the jurist and the temporal legitimacy of the electorate. Though the Supreme Leader's qualifications are divinely stipulated—justice, piety, and expertise in Islamic law—his authority is operationalized through public structures. Critics often interpret this arrangement as contradictory, arguing that divinely ordained authority should not require human validation. However, proponents maintain that without popular ratification, divine authority cannot be instantiated in practice. This is reinforced by the constitutional provisions for the removal of the Leader should he fail to meet the required conditions. As such, *velayat-e faqih* operates not as an unchecked theocratic rule, but as a constrained authority embedded within both legal and democratic oversight mechanisms. The dual legitimacy framework thus reflects a constitutional theology in which sovereignty is vertically sourced from God but horizontally exercised by the people through elected representatives and accountable institutions.

The constitutional manifestations of national sovereignty in Iran are numerous and explicitly codified. Articles 6 and 56 reaffirm the centrality of public participation in political life, mandating elections for all key political offices, including the presidency (Articles 114, 117), parliament (Articles 58, 62), local councils (Articles 7, 100), and the Assembly of Experts (Article 108). Referenda

(Article 59) and constitutional revision processes (Article 177) further enable direct public involvement in foundational legal decisions. These provisions institutionalize the popular dimension of sovereignty, ensuring that the people continuously participate in shaping their governance. At the same time, the requirement that all laws conform to Islamic criteria (Article 4) and the institutionalization of velayat-e faqih (Article 5) integrate divine sovereignty into the legal and political structure. This dualism is not merely symbolic but structural, defining both the source and limits of political authority. Hence, Iran's Constitution does not place national sovereignty in opposition to religious authority; instead, it integrates them into a system of conditional and reciprocal legitimacy. In this way, sovereignty is both a divine trust and a national right, co-constituted through legal norms, theological principles, and electoral processes.

In conclusion, the Iranian constitutional model offers a distinct synthesis of religious and democratic principles, presenting sovereignty as a dual construct that is both divinely ordained and publicly endorsed. This framework challenges conventional dichotomies between theocracy and democracy, proposing a model in which public authority is meaningful only within the bounds of divine law, and divine law is operational only through public institutions. The compatibility of national and divine sovereignty is not theoretical but procedural, realized through mechanisms such as elections, parliamentary deliberation, judicial oversight, and constitutional guarantees. Ultimately, the people are not sovereign in isolation but are empowered within a theological-political structure that sees them as stewards of a divine trust. The Constitution of the Islamic Republic of Iran thus redefines the traditional concept of sovereignty,

grounding it in a system that balances divine command with democratic agency.

References

- Aristotle. (2011). *Politics*. Scientific and Cultural Publishing Company.
- Bagherzadeh, M. R. (2016). Feasibility of Periodization of Political Sovereignty in the Constitution. *Supreme Politics*(12).
- Eyvazi, M. R., & Bab Gohreh, H. (2012). The Formation of Sovereignty in the Constitution of the Islamic Republic of Iran and Existing Interpretations in This Field. *Islamic Revolution Studies*(2).
- Ghaazi Shariatpanahi, S. A. (2021). *Constitutional Law and Political Institutions*. Mizan Publishing.
- Hashemi, M. (2016). *Constitutional Law and Political Structures* PB - Mizan Publishing.
- Javan Arasteh, H. (2001). Foundations of Sovereignty in the Constitution. *Islamic Government Journal*(21).
- Kaabi, A. (2023). *Jurisprudence of Constitutional Law*. Minhaj Alim Publishing.
- Karimivala, M. R. (2011). An Islamic Inquiry into the Essence of Divine Sovereignty in Western Political Thought. *Islamic Government Journal*(59).
- Katouzian, N. (2022). *Foundations of Public Law*. Mizan Publishing.
- Khomeini, R. (1990). *The Functions and Authorities of the Supreme Leader*. Ministry of Islamic Guidance, General Directorate of Publications and Advertising.
- Khomeini, R. (2000). *Sahifeh Noor: Collection of the Guidelines of Imam Khomeini (May His Soul Rest in Peace)*. Taba va Nashr Publishing.
- Khomeini, R. (2006). *Sahifeh Imam: Collection of Imam Khomeini's Works (Statements, Messages, Interviews, Rulings, Religious Permissions, and Letters) (March 1979 - June 1979)* (Vol. 7). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Malekzadeh, M. (2011). *Religious Foundations of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Center for Islamic Revolution Documents.
- Mohammadi, A. (2010). *Rules of Jurisprudence*. Mizan Publishing.
- Mohammadi Reyshahri, M., & Hamidreza, S. (2019). *Mizan al-Hikmah (with Persian Translation)* (Vol. 14). Dar al-Hadith Cultural Institute.
- Motahhari, M. (2005). *On the Islamic Revolution*. Sadra Publishing.
- Parvin, K. (2014). *Foundations of Public Law*. SAMT Publishing.
- Rousseau, J.-J. (2020). *The Social Contract*. Agah Publishing.
- Sadr, M. B. (2009). *Islam Guides Life*. Dar al-Sadr Publishing.

- Tabatabai, J. (2018). *Innovative Systems in Political Thought*. Minuye Kherad Publishing.
- Taheri Khorramabadi, S. H. (2011). *Leadership and Governance in Islam*. Islamic Sciences and Culture Research Center.
- Tavasoli Naini, M. (2016). The Right to Self-Determination in Islam and Contemporary International Law. *Comparative Research in Islamic and Western Law*(7).
- Vaezi, A. (2020). The Relationship Between Divine Sovereignty and Human Sovereignty in Accepting or Rejecting God's Legislative Will. *Political Sciences Journal*(90).
- Varei, S. J. (2020). *Introduction to General Principles of Citizenship Rights*. Research Institute for Seminary and University Studies.