

## بازخوانی مفهوم «قرارداد اجتماعی» در اندیشه اجتماعی – سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره)

علیرضا مهدویان<sup>۱</sup>

فرشاد شریعت<sup>۲</sup>

**چکیده:** نظریه قرارداد اجتماعی به عنوان یکی از مبانی مهم فلسفه سیاسی مدرن است که حاکمیت خود را بر پایه جامعه مدنی و بر پایه اراده و رضایت انسان‌ها بنیان نهاده است. در مقابل، اندیشه انقلابی امام خمینی (ره) ریشه در فقه سیاسی شیعه دارد و مشروعیت دولت را منبعث از اراده الهی و عقول الهیه، می‌داند. این پژوهش با رویکرد تفسیری و بر پایه هرمنوتیک فلسفی گادامر، به بررسی نسبت میان این دو افق معنایی می‌پردازد. هدف آن است که روشن شود چه نوع ارتباطی می‌توان میان اندیشه انقلابی امام خمینی (ره) و مفاهیم قرارداد اجتماعی برقرار کرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نسبت این دو با یکدیگر در سه دسته سازگار، قابل گفتگو و تقابلی دسته‌بندی می‌شود. مفاهیمی مانند هدف از تشکیل حکومت، تقدم مصلحت دولت بر منفعت خصوصی و حاکمیت قانون در دسته مفاهیم سازگار قرار می‌گیرند و مفاهیمی چون رأی اکثریت و حق شهروندی در اندیشه امام، در دسته مفاهیم قابل گفتگو و مفاهیمی مانند حق انقلاب و منشأ حکومت در دسته مفاهیم تقابلی دسته‌بندی می‌شوند. این دسته‌بندی نشان می‌دهد نظریه انقلابی امام خمینی (ره) ضمن بازخوانی مفاهیم مدرن به زبان دینی، مدلی متمایز از مردم‌سالاری ارائه کرد که نمونه قابل تأملی از گفتگوی تفسیری میان سنت دینی و فلسفه سیاسی مدرن به شمار می‌رود.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه انقلابی امام خمینی (ره)، قرارداد اجتماعی، مشروعیت سیاسی، ولایت فقیه، مشارکت سیاسی

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو «علیرضا مهدویان» با عنوان «گفتمان سیاسی امام خمینی (ره) و پیمان اجتماعی: تحلیل تاریخی و صورت‌بندی قرارداد اجتماعی مدرن در جمهوری اسلامی ایران» در رشته علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، به راهنمایی «دکتر فرشاد شریعت» است.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ایران. Ar.mahdavian@isu.ac.ir

<sup>۲</sup> استاد دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ایران. f.shariat@isu.ac.ir (نویسنده مسئول)

## مقدمه

قرارداد اجتماعی از مفاهیم محوری در فلسفه سیاسی مدرن است که مبنای بسیاری از نظریه‌های دولت و مشروعیت سیاسی قرار گرفته است. در این نظریه‌ها، قدرت سیاسی محصول توافق اعضای جامعه و رضایت آنان برای واگذاری بخشی از آزادی‌های فردی در برابر امنیت و نظم اجتماعی است. اندیشه‌هایی که از هابز تا رالز در این حوزه طرح شده‌اند، طیفی از برداشت‌های متفاوت از ماهیت انسان، آزادی و اقتدار سیاسی را به نمایش گذاشته‌اند، اما همگی بر نقش توافق عمومی در بنیان‌گذاری مشروعیت سیاسی تأکید دارند. در مقابل، اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره) بر مبانی دینی، فقه شیعی و اصل ولایت فقیه استوار است. با این همه، تأکید مکرر ایشان بر نقش مردم در تحقق و پایداری حکومت اسلامی و جایگاه رأی عمومی در تصویب قانون اساسی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران، بسیار اساسی و کلیدی است. به ادعای این مقاله، امام خمینی (ره) به‌عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران با تأیید قانون اساسی و رأی اکثریت شهروندان به آن، در عمل، نوعی قرارداد اجتماعی، شبیه به قرارداد اجتماعی مدرن را در ایران طرح‌ریزی کرده است. در پژوهش حاضر، ابتدا به تحلیل و بررسی نظریات قرارداد اجتماعی بر اساس سیر تحولات تاریخی پرداخته می‌شود؛ سپس آرای اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره) مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان، نسبت آن با نظریه‌های قراردادگرایی، نشان داده می‌شود تا میزان سازگاری آرای امام (ره) با قرارداد اجتماعی نیز مشخص شود روشن است که کشف این معنا که اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره) با قرارداد اجتماعی چه نسبتی برقرار می‌کند، می‌تواند مسیر حکمرانی در آینده را هموارتر سازد و نشان دهد که روش پل زدن میان مفاهیم مذهبی و سکولار از منظر امام خمینی (ره) با تمرکز بر مقوله قرارداد اجتماعی در امر اداره حکومت، چیست. فهم این نسبت، چگونگی مواجهه حکومت دینی با مسائل جهان نو را نیز مشخص می‌کند.

## ۱. پیشینه پژوهش

نظریه قرارداد اجتماعی از مهم‌ترین چارچوب‌های فلسفه سیاسی جدید برای تبیین منشأ مشروعیت حکومت، رابطه مردم و حکومت، حدود اقتدار سیاسی و مبنای قانون است. هابز قرارداد را راهی برای تأمین امنیت و خروج از وضعیت طبیعی می‌داند (هابز، ۱۳۹۳)، لاک با تأکید بر حقوق طبیعی، آزادی و رضایت مردم، حکومت را نهادی امانی و مشروط به رضایت جامعه سیاسی تلقی می‌کند (لاک، ۱۳۹۲) و روسو با طرح مفهوم اراده عمومی و حاکمیت مردم، رابطه میان شهروندان و نظم سیاسی را تبیین می‌کند (روسو، ۱۳۹۷). در میان پژوهش‌های فارسی، پایان‌نامه «بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام» (جلالی، ۱۳۷۲) از معدود مطالعاتی است که به مقایسه مبانی مشروعیت در اندیشه هابز، لاک و روسو با مبانی مشروعیت در اسلام پرداخته است. با این حال، تمرکز این پژوهش عمدتاً بر مسئله مشروعیت حکومت است و نسبت مجموعه مؤلفه‌های قرارداد اجتماعی با اندیشه اجتماعی - سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره) را بررسی نمی‌کند.

در زمینه اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره)، جمشیدی (۱۳۹۴) با بررسی مفاهیمی همچون ولایت، دولت اسلامی، مشارکت و نظارت، بخشی از عناصر مرتبط با مسئله حکومت و نقش مردم را تبیین کرده است؛ جهان‌بزرگی (۱۳۸۸) نیز با تمرکز بر ولایت فقیه، حدود اختیارات

ولی فقیه و جایگاه مردم، مبانی ساختار سیاسی مورد نظر امام را تحلیل نمود. همچنین فوزی (۱۳۹۷) در اثری خود، مبانی و مؤلفه‌های اصلی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، از جمله ولایت فقیه، حکومت اسلامی، مردم و اهداف حکومت را بررسی کرد. با این همه، آثار فوق عمدتاً اندیشه امام خمینی (ره) را به صورت مستقل بررسی کرده‌اند. از این رو، مطالعه‌ای که به طور مستقیم و منسجم نسبت نظریه قرارداد اجتماعی با اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره) را موضوع خود قرار دهد، در میان آثار مورد بررسی مشاهده نمی‌شود. پژوهش حاضر درصدد است این خلأ را مورد بررسی قرار دهد.

## **۲. مبانی مفهومی و نظری**

### **۲-۱. چیستی قرارداد اجتماعی**

قرارداد اجتماعی، مفهومی بنیادی در فلسفه سیاسی است که به صورت نظری، چگونگی گذار انسان‌ها به وضع «مدنی» و شکل‌گیری جامعه و دولت را تبیین می‌کند. این مفهوم بر تعادل میان آزادی‌های فردی و مسئولیت‌های جمعی و نیز بر مشروعیت قدرت سیاسی که بر رضایت شهروندان استوار است، تأکید دارد. در این قرارداد، افراد به طور صریح مانند رأی‌دادن یا به طور ضمنی مانند حفظ نظم، موافقت می‌کنند که برخی از آزادی‌ها را برای منافع عمومی، تسلیم می‌کنند.

### **۲-۲. منشأ مشروعیت دولت**

قرارداد اجتماعی محصول رضایت و مشارکت مردم در یک حکومت مشروع است. در قرارداد اجتماعی افراد به صورت داوطلبانه بر اساس ترس، منفعت یا سایر ارزش‌های اجتماعی، گرد هم می‌آیند و توافق می‌کنند تا بخشی از حقوق خود را بدهند و جامعه‌ای واحد به وجود آورند و به حکومت مدنی، تن بدهند. شهروندان در ازای اعطای بخشی از آزادی خود، مزایایی نظیر امنیت، ثبات و حمایت از حقوق فردی و اجتماعی را طلب می‌کنند. در چنین قراردادی، دولت و شهروندان هرکدام به نحوی، اهداف مدنی خویش را تأمین می‌کنند. شهروندان به پیروی از قوانین، ملزم به رعایت حقوق سایرین مبتنی بر قوانین جامعه مدنی‌اند؛ و در ازای آن، چیزهایی مانند کالاهای عمومی، حمایت قانونی و ثبات اجتماعی، و از همه مهم‌تر، دسترسی به حق طرح دعاوی در دیوان عالی را دریافت می‌کنند. براین اساس، اقتدار سیاسی تنها در صورتی موجه است که دولت به تعهدات خود در قرارداد (حفاظت از جان و مال و آزادی همه مردم) پایبند باشد. به تعبیری، مشروعیت حکومت به کارآمدی قرارداد اجتماعی، گره خورده است.

### **۲-۳. حکومت قانون و توافق جمعی**

حکومت قانون در سنت اندیشه سیاسی غرب، ابزاری سکولار برای مهار و محدود کردن قدرت حکومت است. توافق جمعی شهروندان بر سر قانون، بدین معناست که اراده فردی حاکمان یا گروه‌های ذی‌نفوذ، نتواند جایگزین قواعد عام و مصوب شود؛ بلکه حاکمیت داخلی و خارجی مبتنی بر تصمیمات مأخوذ از اراده مدنی باشد. در این صورت تصمیمات فقط زمانی مشروع‌اند که مقید به قانون باشد و هیچ اراده‌ای فراتر از آن اقدام به عمل نکند. به این ترتیب، قانون به مثابه دستاورد توافق جمعی، هم ابزار اعمال قدرت است و هم مهم‌ترین عامل محدودکننده آن، تا از خودکامگی و سوءاستفاده جلوگیری شود.

### **۲-۴. حق مخالفت و انقلاب**

حق انقلاب از جمله حقوقی است که به موجب قرارداد اجتماعی به شهروندان اعطا می‌شود. شهروندان انتظار دارند که با اعطای بخشی از آزادی خود به دولت، در عوض جان و مال و آزادی خود را در امان ببینند؛ اما اگر دولت‌ها نتوانند به وظایف خویش عمل کنند، این حق برای شهروندان در قالب قرارداد اجتماعی تعریف شده است که شهروندان دارای قدرت اخلاقی و سیاسی برای سرنگونی یا به چالش کشیدن دولت باشند. به

تعبیری «حق انقلاب» برای شهروندان در قبال دولتی که استبدادی و سرکوبگر می‌شود و از انجام وظایف خود در قبال مردم ناتوان است، در قرارداد به رسمیت شناخته می‌شود. طبق نظر غالب نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی بجز هابز که معتقد به حق انقلاب نیست، اگر دولت نتواند به تعهدات خود عمل کند؛ مثلاً از طریق استبداد سعی در حفظ حکومت خویش داشته باشد یا از حقوق شهروندان حمایت نکند، شهروندان دیگر موظف به اطاعت از دولت نیستند (Boucher & Kelly, 2005).

### ۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های بنیادی بوده و شیوه گردآوری داده‌های آن، به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های گردآوری شده به روش هرمنوتیک گادامر مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

#### ۳-۱- معرفی روش

روش هرمنوتیکی رویکردی تفسیری است که عمدتاً به درک و تفسیر متون، معنا و تجربیات انسانی می‌پردازد. این روش که از تفسیر کتاب مقدس و کتب حقوقی سرچشمه می‌گیرد، به روشی فلسفی تبدیل شده است که بر ماهیت گفتگو و زمینه‌ای فهم تأکید دارد. روش هرمنوتیک گادامر از جمله روش‌های هرمنوتیکی است که بر متن بیش از مؤلف تکیه می‌کند و بر تفسیر متن، با در نظر گرفتن پیش‌فرض‌های مفسر، تأکید دارد. از منظر گادامر، هیچ متنی بدون پیش‌داوری و پیش‌تصور، نوشته نشده است و این موارد در تفسیر متون نیز وارد می‌شود؛ لذا هرگونه تفسیری، از منظری خاص و با پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورها انجام می‌شود که تغییر آن‌ها، باعث به‌وجود آمدن تفسیری متفاوت می‌شود (Gadamer, 2006, pp. 245-250). در ادامه به کاربرت این روش در مقاله حاضر پرداخته می‌شود.

#### ۳-۲- کاربرت روش

به منظور بهره‌گیری از روش هرمنوتیک گادامر در پژوهش حاضر، گام‌های عملیاتی زیر تعریف و بر اساس آن تفسیر و نتیجه‌گیری، صورت گرفته است:

۱. آگاهی مفسر از پیش‌داوری‌های خویش: مفسر پیش از مواجهه با متن باید نسبت به پیش‌داوری‌های خود، آگاه داشته باشد. این پیش‌داوری‌ها نتیجه فرهنگ، تاریخ، تجربه شخصی و زمینه اجتماعی مفسر است.
۲. مواجهه اولیه با متن: منابع با دقت مطالعه و بررسی شده، برداشت‌ها و سوالات اولیه، یادداشت می‌شود.
۳. چرخه هرمنوتیکی: بین اجزاء و کل متن رفت و برگشت صورت می‌گیرد و فهم متن از طریق این فرآیند تکراری، گسترش می‌یابد. این روش تأکید می‌کند که درک، فرآیندی مستمر و گفتگو محور است که امکان ارائه قرائت‌های متفاوت را فراهم می‌کند.
۴. همجوشی افق‌ها: در این گام، در فرآیند ادغام افق متن و افق مفسر، فهم عمیق‌تری از متن، ایجاد می‌شود.
۵. گفتگو و کاربرد: حاصل گفتگو میان متن و مفسر در نهایت به کاربرد فهم در حل مسئله، منتهی می‌شود (Gadamer, 2006, pp. 267-306).

این روش در انتها مشخص می‌کند که این تفسیر از متن، چه کاربردی در جهان امروز دارد (Gadamer, 2006, pp. 307-321). در نگاه گادامر، هیچ تفسیر کاملی از متن وجود ندارد و هر تفسیر با محدودیت‌هایی مواجهه است که در این روش، مفسر نسبت به محدودیت‌های فهم خود، آگاهی پیدا می‌کند (Gadamer, 2006, pp. 447-455). در این پژوهش بر اساس گام‌های روش هرمنوتیک گادامر، ابتدا پیش‌فرض‌های مفسر یعنی نظریات قرارداد اجتماعی تحلیل شده و افق مفسر با اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره) تنظیم می‌شود. سپس به مطالعه ادبیات امام (ره) پرداخته

و مواردی که دلالت بر اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره) دارد، یادداشت می‌شود. در مرحله بعد، به تعامل میان فهم کلی از اندیشه امام (ره) و اجزای آن پرداخته شده و چرخه رفت و برگشتی میان اجزا و کل، شکل می‌گیرد. در نهایت به ادغام فهم از قرارداد اجتماعی و افق متن که اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره) بوده، دست‌یافته و در نتیجه‌گیری مقاله، ثمره این دیالوگ و همجواری افق، آورده شده است.

## ۴. مرور نظریات قرارداد اجتماعی

در این بخش ضمن دسته‌بندی تاریخ تحول قرارداد اجتماعی به سه دوره قدیم، مدرن و معاصر، به توضیح این دوره‌ها از منظر اندیشمندان برجسته قرارداد اجتماعی، پرداخته می‌شود.

### ۴-۱. نظریات قدیم قرارداد اجتماعی

ریشه‌های فکری نظریات قدیم را می‌توان در یونان باستان، جستجو کرد. نگرش قراردادگرایانه در یونان باستان، در اندیشه سیسرون و اپیکور نمود یافت. سیسرون به‌عنوان فیلسوف و دولتمرد رواقی رومی، ریشه قرارداد اجتماعی را در قانون طبیعی و نظم عقلانی جستجو می‌کرد و معتقد بود انسان‌ها به طور طبیعی تمایل به تشکیل جوامع دارند و عدالت و قانون برگرفته از عقل طبیعی و مشیت زئوس است. از نظر سیسرون و رواقیون، قرارداد اجتماعی که تجلی آن در قانون است، یک تعهد اخلاقی محسوب می‌شود که از طبیعت و عقل نشئت می‌گیرد و افراد را ملزم می‌سازد که عدالت را برای خیر جامعه و هماهنگی جامعه رعایت کنند (راسل، ۱۳۹۴، صص ۲۰۳-۲۰۵).

در آموزه‌های اپیکور که نزدیک به یک قرن پس از افلاطون، می‌زیست، توجیه قانون و عدالت بر اساس منافع فردی دیده می‌شود. برای اپیکور، برترین اصل اخلاقی، لذت فردی یا آزادی از درد بود؛ بنابراین اگر قرار است توجیهی برای قوانین کیفری و مدنی، وجود داشته باشد، اصل منفعت فردی، مبنای آن توجیه است. در نتیجه، نوعی از نظریه قرارداد اجتماعی، شکل می‌گیرد که طبق آن، افراد توافق می‌کنند که از اشتباهات متقابل، خودداری کنند؛ زیرا این کار، به امنیت و آرامش آنها کمک می‌کند. در این استدلال، مزایای حکومت قانون، برای همه اعمال می‌شود. هیچ فرد قدرتمندی وجود ندارد که به شکستن قراردادهای جامعه تشویق شود. همه ضعیف هستند و قرارداد را می‌پذیرند. عدالتی که از طبیعت سرچشمه می‌گیرد، منظومه‌ای از منافع متقابل است، تا انسان‌ها را از آسیب‌رساندن به یکدیگر باز دارد و آنها را از آسیب‌دیدن، نجات دهد. استفاده اپیکور از کلمه «ضرر» ممکن است در فضای مدرن، به معنای قانون‌گذاری برای صیانت جانی و مالی فارغ از توجه به عمل اخلاقی تلقی شود؛ اما اپیکور تصریح می‌کند که بین «آسیب‌زدن» و «عمل غیراخلاقی» تمایزی قائل نیست (راسل، ۱۳۹۴، ص ۱۹۶).

در مجموع می‌توان گفت که هسته مرکزی قرارداد اجتماعی را این تصور شکل می‌دهد که جامعه، نهادها و تعهداتشان، بر اساس توافقی میان اعضای آن، بنا شده است. اپیکور قرارداد اجتماعی را به‌عنوان نوعی نظم مفید که شادی فردی را ترویج می‌کند، فاقد هرگونه دستور الهی یا طبیعی می‌دانست؛ اما در نقطه مقابل، سیسرون قرارداد اجتماعی را یک تعهد طبیعی و عقلانی مبتنی بر حقوق طبیعی تعریف می‌کرد و بر وظایف اخلاقی و عدالت، تأکید داشت لذا می‌توان گفت که در مواجهه با قرارداد اجتماعی، اپیکور، رویکرد لذت‌گرایی فردی و سیسرون رویکرد قانون طبیعی و وظیفه اخلاقی را برگزیده است.

### ۴-۲. نظریات مدرن قرارداد اجتماعی

هابز، لاک، روسو و کانت به‌عنوان اصحاب قرارداد در عصر مدرن شناخته می‌شوند. آن‌ها با تصور یک «وضع طبیعی» پیش از تشکیل جامعه، تلاش می‌کردند تا توجیهی منطقی برای پیدایش دولت و قوانین ارائه دهند.

## الف) توماس هابز

هابز که با اثر مشهور لویاتان شناخته می‌شود، یکی از اندیشمندانی است که بزرگ‌ترین ادعای ارسطو را رد می‌کند و به مقابله با آن بر می‌خیزد. ارسطو معتقد بود که انسان حیوان سیاسی است؛ اما هابز انسان را موجودی آزاد در وضع طبیعی ترسیم کرد که از ترس مرگ و رنج دائم به قرارداد اجتماعی روی می‌آورد. آن‌ها همواره در رقابت با یکدیگرند و همدیگر را تحقیر می‌کنند. در نوع نگاه هابز به انسان، منافع او خصوصاً منافع کوتاه‌مدتش برجسته‌تر است و انتخاب‌های انسان را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. هابز معتقد است که انسان‌ها بسیار قدرتمند هستند و در مقام مقایسه افراد با یکدیگر، ممکن است فردی توان جسمی کمتری داشته باشد؛ اما از توان ذهنی برای غلبه بر رقیبان برخوردار است؛ لذا مجموع توان جسمی و ذهنی افراد را در نظر بگیریم و با یکدیگر مقایسه کنیم، تفاوت مشهودی وجود ندارد (هابز، ۱۳۹۳، ص ۱۵۶). وی معتقد بود که در وضع طبیعی، جنگ همه علیه همه رخ می‌دهد و انسان‌ها از ترس اینکه مبادا آسیبی متوجه آنان شود، حاضرند بخشی از آزادی خود را به دولت اعطا کنند تا در قبال آن، امنیت به دست آورند و وارد وضع قرارداد شوند؛ بنابراین دولت با گرفتن آزادی افراد، متعهد به برقراری امنیت است.

## ب) جان لاک

لاک را می‌توان تکمیل‌کننده نگرش هابز به قرارداد اجتماعی دانست. او برخلاف هابز که تأسیس دولت و گذار به وضع قرارداد را بر پایه ترس انسان‌ها، بنا نهاده بود، رضایت را محور تأسیس دولت معرفی کرد و معتقد بود که انسان‌ها در وضع طبیعی نیز بر اساس قوانین طبیعی زندگی می‌کردند و همواره در وضع جنگ، قرار نداشتند؛ اما رشد جوامع سبب شد که به فکر تأسیس دولت و گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی بیافتند. جان لاک، مالکیت خصوصی را قلب قرارداد اجتماعی می‌دانست و معتقد بود که دولت نباید اختیارات مطلق داشته باشد چرا که ممکن است به استبداد کشیده شود؛ لذا بر خلاف هابز که معتقد به سلطنت مطلقه بود، حکومت مطلوب لاک، حکومت مشروطه است. تعریف لاک از قدرت سیاسی یک جنبه اخلاقی ضروری دارد. قدرت سیاسی، حق وضع قوانین و اجرای آن حق همه اعضاء و مشارکت‌کنندگان در قرارداد اجتماعی، مبتنی بر جامعه مدنی است. لاک معتقد است اگر قوه مجریه نتواند شرایطی را فراهم کند که مردم بتوانند از حقوق طبیعی خود برخوردار شوند، آنگاه، مردم حق دارند در صورت لزوم، حاکم وقت را معزول و حاکم دیگری بر جای او نشانند. بدین ترتیب، حق انقلاب، به شهروندان داده می‌شود (لاک، ۱۳۹۲، صص ۳۰۶-۳۲۵).

## ج) ژان ژاک روسو

روسو معتقد بود که انسان‌های اولیه، در وضع طبیعی، سالم، شاد و خوب زندگی می‌کردند. روسو استدلال می‌کند که رذایل انسانی، از زمانی شروع می‌شود که جوامع شکل گرفتند. روسو به این ترتیب طبیعت را تبرئه می‌کند و جامعه را مقصر تباهی و فساد انسان می‌داند. روسو می‌گوید: «انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در بردگی به سر می‌برد ... نظم اجتماعی، حق مقدسی است که پایه تمام حقوق است. این حق از طبیعت سرچشمه نمی‌گیرد؛ بنابراین بر پایه قراردادها استوار است» (روسو، ۱۳۹۷، صص ۵۶ و ۵۹). وی نابرابری طبیعی را ناشی از تفاوت‌های طبیعی نظیر قدرت، هوش و غیره می‌داند و معتقد است که نابرابری‌های مصنوعی از قرارداد‌های حاکم بر جوامع، سرچشمه می‌گیرد. روسو نابرابری را نه به عنوان یک مشکل جداگانه، بلکه به عنوان یکی از ویژگی‌های روند طولانی بیگانگی انسان از طبیعت می‌داند (روسو، ۱۳۹۷، صص ۹۳ و ۱۲۵). وی میان قرارداد اجتماعی تقلبی و قرارداد اجتماعی واقعی تفاوت قائل می‌شود و قرارداد اجتماعی متقلبان را به سود ثروتمندان می‌داند؛ زیرا یکی از اهداف قرارداد، تضمین حق مالکیت برای هر کسی است که شانس با او یار بوده که دارایی داشته باشد؛ بنابراین وجود قرارداد، برای همه مفید بوده؛ اما بیشتر به نفع ثروتمندان است. در قرارداد اجتماعی واقعی روسو، حکومت مطلوب، نوعی جمهوری است که در آن، افراد فقیر نیز به آزادی، دست پیدا می‌کنند. افراد در صورتی آزادند که فقط از قوانینی که برای خود تجویز می‌کنند، اطاعت کنند. جمهوری روسو، مخلوق اراده عمومی است. اراده‌ای که هرگز در تک‌تک اعضا برای پیشبرد منافع عمومی، مشترک یا ملی، تزلزل ایجاد نمی‌کند حتی اگر گاهی با منافع شخصی، در تضاد باشد

(روسو، ۱۳۹۷، صص. ۱۰۸)؛ بنابراین روسو بر خلاف هابز و لاک که قرارداد اجتماعی را بر پایه منافع فردی ترسیم می‌کنند، منافع عمومی را بر منافع فردی مقدم می‌کند.

## د) امانوئل کانت

کانت وضعیت طبیعی را عرصه آزادی بی‌قید می‌داند، اما این آزادی به دلیل تعارض با آزادی دیگران و غلبه تمایلات پست بر اراده عقلانی، به ناامنی می‌انجامد. از این رو، وجود حاکمیت برای حمایت مؤثر از حقوق افراد ضروری است. دولت مدنی، خروجی عقلانی از این وضعیت است که در آن قوانین، از حقوق حمایت و عدالت را تضمین می‌کنند. قرارداد اجتماعی از نظر کانت توافقی تاریخی نیست، بلکه ایده‌ای عقلانی است. افراد به طور ضمنی توافق می‌کنند که برخی آزادی‌های خود را به حاکمیتی واگذار کنند که مشروعیت خود را از رضایت آنان می‌گیرد و موظف به دفاع از اصول عدالت است. در این چارچوب، امیال فردی تعیین‌کننده قانون نیستند، بلکه قاعده‌ای حاکم است که شرایط امر مقوله‌ای را برآورده می‌کند؛ بدین معنا که افراد باید چنان عمل کنند که قانونشان برای همه موجودات عاقل قابل تعمیم باشد. نتیجه آنکه دولت در اندیشه کانت نه بر پایه منافع فردی، بلکه بر اساس احترام و همکاری متقابل و در جهت منافع جامعه شکل می‌گیرد. هدف نهایی، تحقق قانون اخلاقی و آزادی حقیقی در سایه قانون‌گذاری جهانی است (کانت، ۱۳۹۴، صص. ۱۲۳-۵۵). در مجموع می‌توان گفت که در قراردادگرایی مدرن، هابز و لاک به دنبال تأمین حداکثری منافع فردی در قالب قرارداد اجتماعی هستند؛ اما در نقطه مقابل، روسو و کانت، منافع جمعی را در اولویت قرار می‌دهند.

## ۴-۳. نظریات معاصر قرارداد اجتماعی

بحث از قرارداد اجتماعی در دوران معاصر با نظریه عدالت جان رالز، در محافل علمی مجدداً مطرح شد. شاگرد وی، توماس اسکنلن نیز به صورت ویژه، مباحث مربوط به قرارداد اجتماعی را دنبال کرد. در نقطه مقابل، رابرت نوزیک به نقد آرای برابری‌خواهانه رالز و شاگردانش می‌پردازد و از دولت حداقلی دفاع می‌کند. در این بخش، علاوه بر مرور آرای رالز، به بررسی آرای اسکنلن و نوزیک نیز پرداخته می‌شود.

## الف) جان رالز

رالز در کتاب نظریه‌ای در باب عدالت، قرارداد اجتماعی سنتی را با تمرکز بر انصاف و برابری، مجدداً تفسیر می‌کند. او یک آزمایش فکری به نام «موقعیت اصلی»<sup>۳</sup> و «پرده جهل»<sup>۴</sup> را برای استخراج اصول عدالت پیشنهاد می‌کند که مورد توافق افراد منطقی و بی‌غرض باشد. در این موقعیت اصلی، افراد از هویت خاص خود مانند موقعیت اجتماعی، ثروت، استعدادها یا ترجیحات شخصی خود، آگاه نیستند. این عدم آگاهی، بی‌طرفی را تضمین می‌کند و از تعصب و جانب‌داری در انتخاب اصول، جلوگیری می‌کند. پرده جهل با برداشتن آگاهی از اطلاعات شخصی، افراد را وادار می‌کند تا اصول عدالت را که برای همگان عادلانه است، صرف‌نظر از موقعیت خاص خود، انتخاب کنند. وی استدلال می‌کند که در چنین شرایطی، انسان‌های عاقل بر دو اصل اساسی عدالت، توافق دارند. نخست اصل آزادی است که بر اساس آن، هر فرد دارای حق برابر برای گسترده‌ترین مجموعه آزادی‌های اساسی است که با آزادی‌های مشابه برای دیگران سازگار است. این اصل آزادی‌های فردی مانند آزادی بیان، مذهب و اجتماع را در اولویت قرار می‌دهد. دوم، اصل تفاوت است که بر اساس آن، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها در صورتی جایز است که به نفع افراد کم‌برخوردار جامعه باشد. علاوه بر این، چنین نابرابری‌هایی باید به موقعیت‌ها و مشاغل متصل شوند که در شرایط برابر و عادلانه، فرصت‌های دستیابی به آن، برای همگان فراهم باشد (رالز، ۱۴۰۰، ص. ۹۳). برخلاف فایده‌گرایی که به دنبال به حداکثر رساندن خوشبختی یا رفاه کلی است، نظریه رالز همزمان در حمایت از لیبرالیسم و حقوق فردی از بهبود افراد کم‌مزیت هم دفاع می‌کند. او استدلال می‌کند که فایده‌گرایی می‌تواند فدا کردن حقوق اقلیت‌ها را برای خیر بیشتر توجیه کند، که اصول انصاف را نقض می‌کند. تمرکز رالز بر ایجاد یک نظم بین‌المللی عادلانه است؛

<sup>3</sup> original position

<sup>4</sup> veil of ignorance

لذا پیشنهاد می‌کند که نهادهای جهانی به گونه‌ای طراحی شوند که عدالت و انصاف را تضمین و از حقوق همه مردم، به ویژه افراد کم‌شانس، محافظت کنند.

### ب) توماس اسکنلن

اسکنلن در کتاب «آنچه به یکدیگر مدیونیم»<sup>۵</sup> بر نقش استدلال اخلاقی و مسئولیت‌پذیری بین‌فردی تأکید دارد و قرارداد اجتماعی را مبتنی بر ایده توجیه متقابل و معقول بودن توضیح می‌دهد. رویکرد وی برخلاف نظریه‌پردازان سنتی قرارداد اجتماعی مانند هابز، لاک و روسو که بر توافقات فرضی یا منشأ جامعه تمرکز می‌کنند، بیشتر به اصولی مربوط می‌شود که افراد در یک دنیای واقعی، زمانی که می‌خواهند کارهای خود را برای یکدیگر توجیه کنند، با آن اصول، موافقت می‌کنند. وی میان قراردادگرایی عقلی - اخلاقی<sup>۶</sup> و قراردادگرایی منفعت‌باور<sup>۷</sup> تمایز قائل می‌شود و برخلاف فایده‌گرایی، این ایده را رد می‌کند که ارزش اخلاقی یک عمل با تجمیع اثرات آن تعیین می‌شود. در عوض، او بر این مسئله تمرکز می‌کند که آیا می‌توان عمل را برای هر فردی که تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، توجیه کرد یا خیر. قراردادگرایی اسکنلن به جای تمرکز بر یک توافق تحت‌اللفظی یا فرضی، بر این ایده متمرکز است که اصول اخلاقی آن‌هایی هستند که هیچ‌کس نمی‌تواند به طور منطقی آن‌ها را رد کند. این امر باعث می‌شود که نظریه او با اخلاق دین‌شناختی همسوتر باشد، زیرا بر ارزش ذاتی رفتار محترمانه با افراد به جای اولویت‌بندی نتایج، تأکید می‌کند (Scanlon, 1998, pp.5-13).

### ج) رابرت نوزیک

نوزیک در اثر مشهور خود با عنوان «بی‌دولتی، دولت و آرمان‌شهر»<sup>۸</sup> از رویکرد فایده‌گرایانه به قرارداد اجتماعی دفاع می‌کند. وی معتقد است که دولت باید به شکل حداقلی وجود داشته باشد و بایستی از حقوق فردی حفاظت کند و در امر بازتوزیع ثروت هیچگاه مداخله نکند. او سیاست‌های توزیع مجدد ثروت را ناعادلانه خواند، زیرا این‌گونه سیاست‌ها، حقوق افراد را در مورد دارایی خود نقض می‌کند. مدل نوزیک مبتنی بر «نظریه استحقاق» بوده که معتقد است افراد حق دارند آنچه را که به دست می‌آورند به طور عادلانه حفظ کنند، مشروط بر اینکه به دیگران آسیب نرسانند. در مسئله جهانی‌شدن، نوزیک با هر شکلی از توزیع مجدد جهانی یا مداخله‌ای که حقوق فردی یا ملی را نقض می‌کند، مخالف است و تأکید می‌کند که معنای عدالت به جای اجرای عدالت جهانی، احترام به توافقات‌های داوطلبانه است. در مجموع می‌توان گفت که رابرت نوزیک در دسته قراردادگرایان منفعت‌باور جای دارد. اسکنلن و تا حدودی رالز نیز در دسته قراردادگرایان عقلی - اخلاقی قرار می‌گیرند (نوزیک، ۱۴۰۲، صص. ۱۸۲ - ۲۱۷).

## ۵- دلالت‌های قراردادگرایی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) از معدود عالمان شیعی است که به‌صورت نظام‌مند، بحث جمهوریت را بر پایه عقل و نقل مطرح کرده و آن از سطح نظریه به سطح ساختار سیاسی ارتقا داده است. طراحی نظام تفکیک قوا بعد از سرنگونی نظام سلطنتی و برگزاری همه‌پرسی در راستای حق تعیین سرنوشت و تحقق مشارکت واقعی مردم در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی از جمله نتایج نظریه‌پردازی‌های امام (ره) بود که در ادامه به توضیح آن، پرداخته خواهد شد.

<sup>۵</sup> What We Owe to Each Other

<sup>۶</sup> Contractualism

<sup>۷</sup> Contractarianism

<sup>۸</sup> Anarchy, State, and Utopia

## ۵-۱. اصل حکومت قانون

حکومت قانون از جمله اصول مورد تأکید اصحاب قرارداد است. به عنوان مثال، هابز با تأکید بر ضرورت حکومت قانون، معتقد است که در وضع طبیعی که حاکمیت حقوق طبیعی وجود دارد، هرچند انسان‌ها با هم برابرند اما به دلیل ذات شرور بشر، وضعیت «جنگ همه علیه همه» به وجود می‌آید و زندگی انسان‌ها، همراه با ترس و ناامنی خواهد بود. در چنین شرایطی، انسان‌ها ترجیح می‌دهند که بخشی از آزادی خود را به دولت واگذار کرده و در ازای آن، امنیت جانی و مالی به دست آورند. امام خمینی (ره) همانند هابز، مخالف هرج و مرج در جامعه است و بر حکومت قانون تأکید می‌کند. امام (ره) معتقد است که در جامعه شیعی باید فقه جواهری، حاکم باشد. امام (ره) درباره حکومت قانون می‌فرماید: «در اسلام، حکومت، حکومت قانون است. حتی حکومت رسول الله، حکومت امیرالمؤمنین - سلام الله علیه - حکومت قانون است. یعنی قانون آنها را سر کار آورده است. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» حکم خداست. آنها به حکم قانون، واجب‌الاطاعه هستند. پس حکم مال قانون است؛ قانون حکومت می‌کند در مملکت اسلامی؛ غیر قانون، هیچ حکومتی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۸۱). امام (ره) معتقد است که در حکومت اسلامی، همه در برابر قانون با هم برابرند و ارزش انسان‌ها در تبعیت از قانون است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۲۲۱). امام خمینی (ره) به صراحت اعلام می‌کند که اگر فقهی بخواند زورگویی کند و برخلاف قوانین تصمیم بگیرد، دیگر ولایت نخواهد داشت (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۱۰). می‌توان گفت که ولایت فقیه در اندیشه امام (ره) امری الهی بوده که به موجب آن پیمانی ضمنی میان مردم و حاکم برقرار می‌شود. فقیه عادل بر اساس شریعت، به اداره جامعه می‌پردازد و موظف است که منافع عمومی را بر منافع شخصی و گروهی، ترجیح دهد و در ازای آن، شهروندان موظف‌اند نسبت به حکومت، وفادار بوده و به حفظ همبستگی و وحدت ملی کمک کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۱۷).

## ۵-۲. اصل رضایت و رأی اکثریت

مردم در جهان مدرن، بر خلاف جهان سنتی، نقشی برجسته و کلیدی در شکل‌گیری و استمرار حکومت‌ها ایفا می‌کنند درحالی که در نگرش سنتی، مردم صرفاً سوژه‌های حکومت بودند و قدرت در دست فیلسوف‌شاه یا آریستوکرات‌ها قرار داشت. به تعبیر روسو در عصر مدرن، مشروعیت حکومت‌ها برخاسته از اراده عمومی است لذا مردم، منبع اصلی اقتدار حکومت‌ها هستند و هیچ مقامی در حکومت، نمی‌تواند بالاتر از مردم قرار بگیرد. این تغییر بنیادین در تعریف نقش مردم، در ادبیات امام (ره) نیز وجود دارد و در همان نظام فکری خویش، ذیل حاکمیت قانون، رأی اکثریت مردم را حاکم بر همه چیز، تعریف می‌کند. امام (ره)، مرجع صلاحیت‌دار برای رسیدگی به نقض قانون را شورای نگهبان معرفی می‌کند؛ اما در همین چارچوب قانون، نظر مردم حاکم است. امام (ره) می‌فرماید: «مردم رأی دادند به اینها... همه باید مقید به این باشید که قانون را بپذیرید... برای اینکه میزان اکثریت است؛ و تشخیص شورای نگهبان که این مخالف قانون نیست... میزان است که همه ما باید بپذیریم. من هم ممکن است با بسیاری از چیزها، من که یک طلبه هستم، مخالف باشم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۳۷۷).

امام (ره) معتقد است که نظر اکثریت نمی‌تواند احکام ثابت الهی مانند حدود، قصاص و... را تغییر دهد؛ زیرا احکام ثابت الهی، امری پیشینی و مقدم بر هر چیزی است؛ اما نارضایتی اکثریت جامعه، ممکن است باعث ایجاد اختلال در نظام اسلامی شده یا منافع جامعه اسلامی را خدشه‌دار کند. در این صورت، اجرای احکام با نظر ولی فقیه، موقتاً معلق شده و به زمان دیگری موکول می‌شود. با توجه به اینکه دولت‌ها اجازه ندارند به شکل نامشروع از زور استفاده کنند؛ لذا حکومت اسلامی وظیفه دارد با آگاهی بخشی و اقناع عمومی، تلاش کند که با ایجاد میل و رغبت در جامعه، احکام الهی را به اجرا درآورد. در نظر امام (ره) رضایت اکثریت در اجرای احکام الهی یکی از شروط اساسی محسوب می‌شود هرچند نمی‌تواند در اصل احکام، تغییری ایجاد کند. مسئله رضایت عمومی در اندیشه جان لاک نیز وجود دارد با این تفاوت که جان لاک، از منظر مردم به حکومت نگاه می‌کند و معتقد است که مردم بایستی نسبت به حقوق خویش آگاهی داشته باشند تا مانع تخطی دولت شوند (لاک، ۱۳۹۲، صص ۲۸۰-۳۰۰) اما امام (ره) با محور قرار دادن دین، معتقد است که دولت و مردم بایستی از قوانین تبعیت کنند.

### ۵-۳. تقدم منافع عمومی بر منافع فردی

حکومت‌ها پیش از ظهور قرارداد اجتماعی، غالباً به دنبال تأمین منافع فرد یا گروه و طبقه خاصی از جامعه بودند؛ اما پس از مطرح شدن قرارداد اجتماعی و هویت بخشی به تک تک شهروندان و توانمند شدن جامعه، حکومت موظف شد که منافع عمومی را بر منافع شخص شاه و گروه‌های ذی نفوذ، ترجیح دهد؛ زیرا توافق شهروندان، ضامن بقای قرارداد و به تبع آن حکومت بود. از منظر امام خمینی (ره) نیز دولت اسلامی برخلاف نظام شاهنشاهی، خدمتگزار مردم است که بایستی نیازهای مادی و معنوی شهروندان را برطرف نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۳۷) و همچنین امام (ره) می‌فرمود: «ما باید برای پیش برد اهداف و منافع ملت محروم ایران برنامه‌ریزی کنیم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۹۰-۹۲). تمامی شهروندان و به‌طریق‌اولی تمامی مسئولین نیز بایستی در تصمیم‌گیری‌های خود، مصالح ملی را در نظر بگیرند و آن را بر منافع شخصی، ترجیح دهند. امام خمینی (ره) به مردم نیز توصیه می‌کند که مصالح کشور را فدای مصالح شخصی نکنند. ایشان می‌فرماید: «شما ای ملت عزیز که برای خدا و جلب رضای او پیا خاستید و با تأیید و توفیق ذات مقدسش به پیروزی معجزه‌آسا رسیدید، اکنون نیز در این مرحله که مقام امتحان است کوشش کنید که مصالح اسلام و کشور اسلامی را فدای منافع شخصی یا گروهی نکنید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۱۴۹). اندیشه امام (ره) حکایت از این مطلب دارد که همانند کانت، امر مقوله‌ای بر امر شخصی سایه افکنده و حاکم بر اساس ایده عقلانی، به دنبال تأمین منافع عمومی است. امام خمینی (ره) همانند اسکنلن و تا حدودی رالز، در مسیری خلاف فایده‌گرایی حرکت می‌کند و به جای تأمین رفاه حداکثری برای طبقه کوچکی از جامعه به دنبال توزیع رفاه و رسیدگی به افراد کمتر برخوردار است. این دیدگاه، نشان می‌دهد که انسان‌ها، فارغ از طبقه اقتصادی یا دیگر ویژگی‌های اکتسابی آنان، دارای ارزش ذاتی هستند و حکومت موظف است که سطحی بالاتر از نیازهای روزمره را برای همگان، تأمین کند.

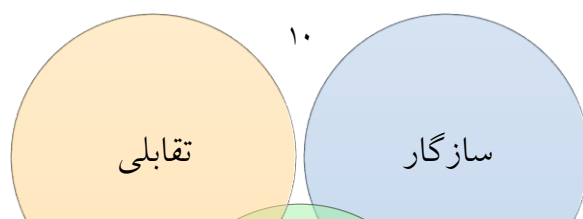
### ۵-۴. حکم حکومتی به مثابه ابزار خروج از بحران

اصحاب قرارداد به‌ویژه هابز معتقد بود که بایستی در قرارداد، اختیارات ویژه‌ای به‌صورت موقت، برای حاکم در نظر گرفته شود تا بتواند در شرایط خاص، زمینه را برای خروج از بحران‌ها فراهم کند. باتوجه‌به اینکه این اختیارات، درون قرارداد، تعریف می‌شود، انعطاف ویژه‌ای را برای مواجهه با بحران‌ها به وجود می‌آورد و مانع از نقض قرارداد و انعقاد قرارداد جدید، می‌شود (هابز، ۱۳۹۳، صص ۱۹۷-۱۹۳). این مسئله در اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره) با عنوان حکم حکومتی مطرح شده است که می‌تواند ابزاری برای تنظیم روابط میان مردم و حاکمیت در راستای مصلحت نظام تلقی شود. حکم حکومتی می‌تواند احکام شرعی اولیه را در صورت تعارض با مصلحت نظام تعطیل کنند تا نظم جامعه حفظ شده و منفعت عمومی تأمین شود. امام خمینی (ره) درباره حکم حکومتی می‌فرماید: «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است ... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، صص ۲۵۱ و ۲۵۲).

### ۶- نسبت مفاهیم قرارداد اجتماعی با اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره)

تاریخ تحول نظریات قرارداد اجتماعی نشان می‌دهد که تعدد و پیچیدگی مسائل و اندیشه‌ورزی صاحب‌نظران برای پاسخ به قرارداد اجتماعی، اشکال متفاوتی را عرضه کرده است که بایستی به تفکیک به آن، پرداخته شود. در یک دسته‌بندی کلان، سه‌گونه مواجهه را می‌توان میان مفاهیم قرارداد اجتماعی و اندیشه اجتماعی - سیاسی امام (ره)، تصور کرد که شامل سازگار، قابل گفتگو و تقابلی می‌شود.

شکل شماره ۱: نسبت‌های ممکن در مواجهه اندیشه سیاسی - اجتماعی امام (ره) با مفاهیم قرارداد اجتماعی



## الف) مفاهیم سازگار با اندیشه اجتماعی – سیاسی امام خمینی (ره)

سازگار بودن در اینجا به معنای یکسانی مبانی فلسفی نیست؛ بلکه بدین معناست که در سطح کارکرد سیاسی، همپوشانی قابل توجهی وجود دارد. یکی از مفاهیم سازگار با اندیشه امام (ره) هدف از تشکیل حکومت است. در نظریه قرارداد اجتماعی، یکی از مهم‌ترین توجیهات برای تشکیل حکومت، خروج از وضعیت هرج و مرج، ایجاد نظم، امنیت و امکان زندگی جمعی است. در قرائت‌های مختلف از قرارداد اجتماعی، این هدف می‌تواند از تأمین امنیت در هابز تا صیانت از حقوق و تأمین منافع عمومی در لاک، روسو و رالز امتداد یابد. در اندیشه امام خمینی (ره) نیز حکومت صرفاً برای اعمال قدرت سیاسی نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق نظم، عدالت، اجرای احکام و تأمین مصالح جامعه است. امام در توضیح جمهوری اسلامی، از حکومتی سخن می‌گوید که در وهله نخست، هدفش اجرای عدالت و بهبود وضعیت مردم است. در همین چارچوب، حکومت مطلوب از منظر امام (ره) با خدمت به مردم و تأمین مصلحت نظام پیوند می‌خورد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۶۹). بنابراین، در سطح هدف سیاسی، میان قرارداد اجتماعی و اندیشه امام خمینی (ره) همپوشانی قابل توجهی وجود دارد.

مصلحت عمومی و تقدم آن بر منفعت خصوصی در موارد تعارض یکی دیگر از مفاهیم سازگار با اندیشه اجتماعی – سیاسی امام (ره) است. در بخش مهمی از نظریه قرارداد اجتماعی، فرد برای دستیابی به نظم و خیر مشترک، بخشی از آزادی یا منافع خود را در چارچوب جامعه سیاسی محدود می‌کند؛ به‌ویژه در اندیشه روسو، خیر مشترک و اراده عمومی، جایگاه اساسی دارند. در اندیشه امام خمینی (ره) نیز حکومت موظف به تأمین مصالح عمومی است و در مقام تعارض، منفعت فردی نمی‌تواند بر مصلحت جامعه مقدم باشد. اهمیت این اصل در اندیشه ایشان در بحث «حفظ نظام» و تقدم مصالح عمومی در تصمیم‌گیری‌های حکومتی، آشکار می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، صص ۴۵۱ و ۴۵۲). بنابراین از حیث اولویت دادن به خیر و مصلحت جمعی در برابر منفعت خصوصی، می‌توان میان این دو سنت فکری، سازگاری قابل توجهی مشاهده کرد.

قانون‌گرایی و حکومت قانون از دیگر مفاهیم سازگار با اندیشه اجتماعی – سیاسی امام (ره) تلقی می‌شود. در سنت قرارداد اجتماعی، قانون برای محدود کردن قدرت سیاسی و ایجاد نظم الزام‌آور میان افراد و حکومت، اهمیت محوری دارد. اپیکور و سیزرون، هر دو به‌منظور دستیابی به حکومت خوب، بر قانون‌گرایی و حکومت قانون، تأکید می‌کردند و به تعبیری می‌توان گفت که قانون‌گرایی و قراردادگرایی دو روی یک سکه هستند که از آغاز مورد تأکید اندیشمندان قراردادگرا بوده است. در اندیشه امام خمینی (ره) نیز حکومت اسلامی صراحتاً «حکومت قانون» معرفی می‌شود و قانون بر همه افراد، از جمله دولت و حاکمان، حاکمیت دارد. امام (ره) می‌فرماید که حتی پیامبر (ص) و امام علی (ع) نیز در حکومت اسلامی تابع قانون‌اند. از این منظر، نقطه اشتراک مهم با قرارداد اجتماعی، محدود شدن قدرت حاکم و نفی حکومت خودسرانه است (موسوی

خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۲۸۵-۲۸۱). از تعبیر امام (ره) اینگونه برداشت می‌شود که ولایت الهی علاوه بر اینکه مبنای مشروعیت است، محدود کننده قدرت نیز محسوب می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۹۸، صص. ۵۳-۴۵).

### **(ب) مفاهیم قابل گفتگو با اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره)**

قابل گفت‌وگو بودن مفاهیم بدین معناست که با وجود یکسان نبودن مبنای نظری دو دستگاه فکری، از حیث کارکردی همپوشانی‌هایی وجود دارد. همپوشانی این مفاهیم با اندیشه امام (ره) نسبت به مفاهیم سازگار، به مراتب کمتر است. یکی از این مفاهیم، اصل رضایت و رأی اکثریت است. رضایت در نظریه قرارداد اجتماعی، به‌ویژه نزد لاک، نقش بنیادی دارد و افراد با رضایت خود وارد جامعه سیاسی می‌شوند و این مفهوم یکی از مبانی الزام سیاسی است. در اندیشه امام خمینی (ره) نیز مردم صرفاً توده‌ای منفعل نیستند. امام در جریان فرمانروای تعیین نوع حکومت، مردم را به مشارکت در تعیین سرنوشت خود فراخواند و از آنان خواست که در تعیین سرنوشت سیاسی خود، مشارکت کنند. امام خمینی (ره) بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که نظام جمهوری اسلامی با آرای مردم بر سر کار می‌آید و مردم در اداره آن مشارکت دارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، صص. ۴۵۰ و ۴۵۱). با این حال، برای رضایت و رأی اکثریت در اندیشه امام (ره)، حدود و ثغوری تعریف می‌شود و به تعبیر امام (ره)، حکومت دینی وظیفه دارد احکام اسلامی را اجرا کند و نمی‌توان بر اساس رأی اکثریت، احکام دینی را تغییر داد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص. ۵۳).

حق شهروندی از جمله مؤلفه‌هایی است که میان نظریه قرارداد اجتماعی و اندیشه اجتماعی - سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره) قابلیت گفت‌وگو دارد. در نظریه قرارداد اجتماعی، شهروندی با برخورداری افراد از حقوق سیاسی، مشارکت در حیات عمومی و عضویت در جامعه سیاسی ارتباط دارد. در اندیشه امام خمینی نیز اقلیت‌های دینی به‌عنوان بخشی از جامعه ایران به رسمیت شناخته شده و از حقوق دینی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول ۱۳ و ۱۴ حقوق دینی و انسانی اقلیت‌های شناخته‌شده را مورد شناسایی قرار داده و اصل ۶۴ با اختصاص پنج کرسی مجلس شورای اسلامی به زرتشتیان، کلیمنان و مسیحیان، مشارکت سیاسی آنان را به رسمیت شناخته است (قانون اساسی، ۱۳۹۷، ص. ۱۷ و ۲۹). با وجود این، میان مبنای حق شهروندی در قرارداد اجتماعی و اندیشه امام خمینی تفاوت بنیادین وجود دارد. در قرارداد اجتماعی، حقوق و مشارکت سیاسی عمدتاً در چارچوب توافق و عضویت افراد در جامعه سیاسی تبیین می‌شود؛ در حالی که در اندیشه امام خمینی، حقوق اقلیت‌های دینی در چارچوب مبانی اسلامی و تکلیف حکومت به رعایت عدالت و حقوق انسانی آنان معنا پیدا می‌کند. از این رو، به‌رسمیت شناختن اقلیت‌ها و مشارکت سیاسی آنان در مجلس، وجه سازگار و مشترک دو دیدگاه است، اما تفاوت در مبنای حقوق و حدود آن سبب می‌شود این مؤلفه در دسته مفاهیم «قابل گفت‌وگو» قرار گیرد.

### **(ج) مفاهیم تقابلی با اندیشه اجتماعی - سیاسی امام خمینی (ره)**

تقابل مفاهیم را نباید صرفاً به معنای تفاوت در یک حکم یا شیوه اجرایی در نظر گرفت بلکه زمانی میتوان از تقابل سخن گفت که دو دیدگاه در یک مبنای اساسی مانند مشروعیت، منبع حق حاکمیت یا حدود نهایی اراده سیاسی، پاسخ‌های ناسازگار داشته باشند. از این منظر، یکی از مفاهیم تقابلی، منشأ مشروعیت حکومت است. در نظریه قرارداد اجتماعی، به‌ویژه در قرائت‌های لاک و روسو، مسئله اساسی این است که حکومت چگونه حق فرمانروایی پیدا می‌کند. در سنت قراردادگرایی، مشروعیت حکومت به نوعی به رضایت و اراده افراد تشکیل‌دهنده جامعه سیاسی وابسته است. در قرائت روسویی، حاکمیت به مردم تعلق دارد و اراده عمومی مبنای اقتدار سیاسی است؛ در قرائت لاک نیز حکومت بر پایه رضایت افراد شکل می‌گیرد و قدرت سیاسی امانتی است که جامعه به حکومت می‌سپارد. در اندیشه امام خمینی، مسئله از مبنای دیگری آغاز می‌شود. حکومت اسلامی صرفاً محصول قرارداد انسان‌ها نیست؛ ولایت و حق حاکمیت در نهایت به خداوند بازمی‌گردد و فقیه واجد شرایط در چارچوب ولایت شرعی امکان اعمال حکومت پیدا می‌کند. اگر قرارداد اجتماعی صرفاً به معنای مشارکت و رضایت مردم در تحقق حکومت گرفته شود، زمینه گفت‌وگو ایجاد می‌شود. بنابراین، تقابل مفاهیم در «منشأ نهایی مشروعیت» است و اصل مفهوم «مشارکت مردم» در زمره مفاهیم قابل گفتگو قرار می‌گیرد.

یکی دیگر از مفاهیم قرارداد اجتماعی که سویه‌های تقابلی با اندیشه امام (ره) پیدا می‌کند، حق انقلاب است. در نظریه قرارداد اجتماعی، به‌ویژه در اندیشه لاک، مردم در صورت نقض حقوق و تعهدات حکومت می‌توانند از حق مقاومت و در نهایت حق تغییر حکومت برخوردار باشند. این حق از ماهیت قراردادی رابطه حکومت و مردم ناشی می‌شود. در مقابل، در اندیشه امام خمینی، مبارزه با حکومت طاغوت و حکومت مخالف اسلام و عدالت پذیرفته می‌شود، اما این امر به معنای پذیرش یک حق قراردادی برای انقلاب در برابر هر حکومت اسلامی نیست. در این بحث لازم است. بنابراین، در فرض پابندی حکومت به احکام و موازین اسلامی، حق انقلاب به معنای حق مردم برای فسخ قرارداد سیاسی و سرنگونی حکومت، با مبنای نظریه ولایت فقیه سازگار نیست و از این حیث می‌توان آن را در زمره مؤلفه‌های تقابلی قرار داد.

جدول شماره ۱: نسبت مفاهیم قرارداد اجتماعی با اندیشه اجتماعی - سیاسی و انقلابی امام (ره)

| نسبت مفاهیم | مفهوم                          | اندیشه اجتماعی - سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره)                               |
|-------------|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| سازگار      | هدف از تشکیل حکومت             | خروج از وضعیت هرج و مرج، ایجاد نظم، امنیت و امکان زندگی جمعی و تأمین خیر عمومی |
|             | تقدم مصلحت دولت بر منفعت خصوصی | ترجیح مصلحت دولت بر منفعت شخص حاکم در تصمیم‌گیری‌ها بر خلاف نظام‌های سلطنتی    |
|             | حکومت قانون                    | برابری همگان در مقابل قانون                                                    |
| قابل گفتگو  | اصل رضایت و رأی اکثریت         | پذیرش رأی اکثریت در محدوده احکام اسلامی                                        |
|             | حق شهروندی                     | پذیرش حقوق اقلیت‌های دینی در چارچوب مبانی اسلامی                               |
| تقابلی      | منشأ مشروعیت حکومت             | حق حاکمیت خداوند نه مردم                                                       |
|             | حق انقلاب                      | مشروعیت حق انقلاب در مقابل حکومت طاغوت نه اسلامی                               |

## نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش، با تکیه بر رویکرد تفسیری، نشان می‌دهد که میان نظریه قرارداد اجتماعی و اندیشه اجتماعی - سیاسی و انقلابی امام خمینی (ره) نمی‌توان از امتزاج یا همسانی نظری سخن گفت؛ زیرا سنت قرارداد اجتماعی عمدتاً بر انسان‌محوری، رضایت و اراده جامعه سیاسی استوار است، در حالی که اندیشه امام بر خدا‌محوری، شریعت و ولایت فقیه مبتنی است. با این حال، گفت‌وگوی تفسیری میان این دو افق، هم‌پوشانی‌های کارکردی قابل‌توجهی را آشکار می‌سازد. مفاهیمی همچون هدف عمومی حکومت، تقدم مصلحت عمومی و قانون‌گرایی در سطح کارکرد با اندیشه امام سازگارند و مفاهیمی مانند اصل رضایت و رأی اکثریت و حقوق شهروندی قابلیت گفت‌وگو دارند؛ در مقابل، در مباحثی چون منشأ نهایی مشروعیت و حق انقلاب به‌عنوان حق قراردادی تغییر حکومت، تقابل مبنایی آشکار می‌شود. از این رو، نسبت این دو سنت را باید نه پذیرش یا رد کامل، بلکه هم‌پوشانی کارکردی و گفت‌وگوی تفسیری میان دو افق متفاوت دانست. این تمایز با تفکیک حکومت و حاکمیت روشن‌تر می‌شود: حکومت مجموعه نهادها و کارگزاری‌هاست که در یک دوره تاریخی جامعه را اداره می‌کنند، در حالی که حاکمیت به مبنای نهایی و استمرار اقتدار سیاسی اشاره دارد؛ بنابراین تغییر حکومت الزاماً به معنای تغییر حاکمیت نیست. در نظریه لاک نیز حکومت نهادی امانی و قابل تغییر است، اما در اندیشه امام خمینی (ره)، حاکمیت در چارچوب حاکمیت الهی و ولایت فقیه معنا می‌یابد و قوه قضائیه در میان قوای سه‌گانه، قوه‌ای حاکمیتی تعریف می‌شود که جایگاهی ممتاز نسبت به دیگر قوا دارد. قوه قضائیه در نظام اسلامی، ذیل ولی فقیه تعریف می‌شود و این مسئله، تفاوت نگرش امام با جان لاک به قوه قضائیه را آشکار می‌سازد. بر این اساس، نوآوری امام را می‌توان در بازخوانی و بازتعریف گزینشی مفاهیم سیاسی جدید درون منظومه فقهی، فلسفی و کلامی شیعه دانست؛ به گونه‌ای که مشروعیت در ساحت قدسی به شریعت و ولایت پیوند می‌خورد، اما تحقق عینی آن در

ساحت مدنی از طریق قانون، جمهوریت، انتخابات و مشارکت مردم صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، اندیشه انقلابی امام (ره) از نظریات جدید فراتر رفته است و نمونه‌ای از گفت‌وگوی تفسیری میان سنت دینی و فلسفه سیاسی مدرن و در راستای ارتقای فلسفه سیاسی شیعه بشمار می‌رود.

## منابع

- جلالی، کاظم (۱۳۷۲). بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). قابل بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. f041a21aebdb76f06c96fa58fb368160).
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۴). اندیشه سیاسی امام خمینی (ره). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جهان‌بزرگی، احمد (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی امام خمینی (ره). تهران: کانون اندیشه جوان.
- راسل، برتراند (۱۳۹۴). تاریخ فلسفه. ترجمه نجف دریابندری، تهران: آوند دانش.
- رالز، جان (۱۴۰۰). نظریه‌ای در باب عدالت. ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۹۷). قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن. ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی در ایران بعد از انقلاب. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۷). تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- لاک، جان (۱۳۹۲). دور رساله حکومت. ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نگاه معاصر.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام (۲۲ ج). تهران: نشر عروج.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۸). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نوزیک، رابرت (۱۴۰۲). بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر. ترجمه محسن رنجبر، تهران: نشر مرکز.
- هابز، توماس (۱۳۹۳). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

- Boucher, David and Kelly, Paul. (2005). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. New York: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg (2006). *Truth and Method*. London: Continuum International Publishing Group.
- Scanlon, Thomas. (1998). *What we owe to each other*. London: Harvard University Press.

پایان کارشناسی ارشد