



A Critique of Social Contract Theory in the Political Logic of the Qur'an: Focusing on the Basis of Obligation and Political Legitimacy

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received
Received in revised form
Accepted
Available online

Keywords:
Qur'an; Social Contract;
Political Legitimacy; State of
Nature; Normative Obligation

Social contract theory in modern political thought grounds political legitimacy in autonomous human will and self-authorizing rationality, relying on the presupposition that normative obligation may be suspended in a hypothetical "state of nature." Despite substantive differences among Hobbes, Locke, and Rousseau, this assumption constitutes a shared foundation for the constitution of political order. Adopting a paradigmatic perspective, this article subjects this premise to critique through the political logic of the Qur'an, arguing that the Qur'an categorically denies any pre-political condition devoid of obligation and instead situates the human subject *ab initio* within a nexus of *fitrah*, covenant (*mīthāq*), and divine responsibility. Accordingly, politics within the Qur'anic framework is not the source of normativity, but the institutional domain in which antecedent obligations—*independent of human contractual consent*—are realized and regulated.

The article examines the implications of this paradigmatic tension for dominant conceptions of political legitimacy, freedom, and resistance through a qualitative-analytical method combining conceptual-normative analysis of social contract theory with a theory-driven thematic reading of selected Qur'anic verses and Shi'i exegetical sources. It argues that political authority in the Qur'anic worldview is inherently fiduciary and conditionally bound to justice, such that legitimacy arises not from proprietary consent or instrumental rationality, but from conformity to *qisṭ* and accountability. Consequently, freedom acquires an ethically and theologically grounded meaning, while resistance to the deviation of power is reframed from a contractual right into a normative obligation.

Cite this article:



© The Author(s).
Islamic Sciences

Publisher: Razavi University of



نقد نظریه قرارداد اجتماعی در منطق سیاسی قرآن: با تمرکز بر مبنای الزام و مشروعیت سیاسی

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: ترویجی

نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه مدرن، مشروعیت سیاسی را بر اراده و عقلانیت انسان اتکا است. گویی انسان در آغاز، در وضعیتی بدون تکلیف و قانون (وضع طبیعی) قرار داشته است. این مقاله با رویکردی پارادایمی، این مفروضه را در پرتو منطق سیاسی قرآن نقد کرده و نشان می‌دهد که قرآن با نفی هرگونه وضعیت پیشاسیاستی فاقد تکلیف، انسان را از آغاز در چارچوب فطرت، میثاق و مسئولیت الهی قرار می‌دهد؛ از این رو، سیاست در منطق قرآنی نه مؤلّد الزام، بلکه به مثابه میدان تحقق و تنظیم الزام‌های پیشینی و غیرقراردادی است. مسئله اصلی پژوهش آن است که این تعارض پارادایمی چه پیامدهایی برای فهم مشروعیت، آزادی و مقاومت سیاسی دارد. پژوهش با روش کیفی-تحلیلی و از طریق ترکیب تحلیل مفهومی-هنجاری نظریه‌های قرارداد اجتماعی و تحلیل مضمون نظری محور آیات قرآن کریم و تفاسیر شیعی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در چارچوب این تحلیل جهان‌بینی قرآنی، قدرت سیاسی ماهیتی امانی و مشروط به عدالت دارد و مشروعیت نه از پذیرش هنجاری یا عقلانیت ابزاری، بلکه از انطباق با قسط و پاسخ‌گویی نشأت می‌گیرد. بر این اساس، آزادی معنای عبودی می‌یابد و مقاومت در برابر انحراف قدرت، از حق قراردادی به تکلیف هنجاری ارتقا پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

قرآن ، قرارداد اجتماعی، مشروعیت سیاسی، وضع طبیعی، الزام هنجاری

استناد:

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

نویسندگان.



مقدمه

نظریه قرارداد اجتماعی از بنیادی‌ترین چارچوب‌های تبیین مشروعیت سیاسی در تفکر مدرن است. هابز، لاک و روسو با صورت‌بندی‌های متفاوت از «وضع طبیعی» و «قرارداد»، منشأ الزام سیاسی و حدود اقتدار حکومت را بر مبنای عقل خودبنیاد انسانی توضیح می‌دهند. اهمیت این نظریه‌ها صرفاً در مدل‌های نهادی آن‌ها نیست، بلکه در جابه‌جایی پارادایمی‌ای نهفته است که بر اساس آن، سیاست و اخلاق از هرگونه نظم هنجاری پیشینی گسسته و به برساخته اراده و توافق انسانی فروکاسته می‌شوند. در این معنا، قرارداد نقطه عزیمت هستی‌شناختی سیاست مدرن و مبنای اصالت سوژه خودمختار است.

با وجود تفاوت‌های درون‌نظری، قرائت‌های هابزی، لاک و روسویی در یک پیش‌فرض مشترک‌اند: فرض امکان انسان پیشاسیاسی فاقد الزام هنجاری پیشینی که می‌تواند نظم سیاسی را صرفاً از طریق عقلانیت غیرمتعالی^۱ و اراده انسانی تأسیس کند. «وضع طبیعی» در این چارچوب، نوعی تعلیق مفهومی اخلاق و تکلیف است که امکان زایش سیاست از دل منفعت، ترس یا اراده جمعی را فراهم می‌سازد. از این رو، نقد نظریه قرارداد اجتماعی، اگر به پیامدهای نهادی محدود شود، به هسته پارادایمی آن راه نمی‌یابد.

در مقابل، منطبق قرآنی اساساً امکان چنین تعلیقی را مردود می‌داند. انسان در جهان‌بینی قرآن هرگز در وضعیت صفر هنجاری قرار نمی‌گیرد، بلکه از ابتدا موجودی مکلف و درون شبکه‌ای از تعهدات پیشینی مبتنی بر فطرت، میثاق و استخلاف است.

در این مقام، فطرت نه صرفاً به معنای غریزه، بلکه به مثابه یک ساختار هنجاری تکوینی تعریف می‌شود که حامل گرایش‌های اصیل به ارزش‌هایی همچون حقیقت‌جویی، خیرخواهی و عدالت‌خواهی است. از منظر قرآنی، فطرت «نقطه عزیمت» معرفتی و اخلاقی انسان است؛ امری که خداوند در سوره روم آیه ۳۰ آن را چنین توصیف می‌کند: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾**

در پرتو این آیه، فطرت چارچوبی لایتغیر از الزامات اخلاقی را بر عهده انسان می‌گذارد؛ چارچوبی که پیش از هرگونه قرارداد اجتماعی وجود دارد و بنیان اولیه مسئولیت‌پذیری اخلاقی و سیاسی را شکل می‌دهد.

در این چارچوب، سیاست نه مؤلّد الزام، بلکه عرصه تحقق الزام پیشینی است و قدرت نه محصول قرارداد، بلکه امانتی مشروط به عدالت و قسط تلقی می‌شود. این تفاوت، نه صرفاً اختلافی دینی، بلکه تعارضی پارادایمی در سطح انسان‌شناسی و منطق تأسیس نظم سیاسی است. از منظر انسان‌شناسی قرآنی، الزامات پیشینی فطری از طریق مفهوم «استخلاف» وارد ساختار سیاسی می‌شوند. استخلاف به معنای سپردن مسئولیت اقامه عدل به انسان است و بدین وسیله، قدرت سیاسی از «حق طبیعی» به «امانتی مشروط به عدالت» تبدیل می‌شود. بنابراین، نظم سیاسی در این پارادایم نه سازنده هنجار، بلکه مجری و پاسدار هنجارهای پیشینی است. مشروعیت نیز زمانی تحقق می‌یابد که ساختار سیاسی با معیارهای عدالت و قسط پیشینی منطبق باشد؛ از این رو سیاست در خدمت تحقق ارزش‌های پیشینی قرار می‌گیرد، نه خالق آنها.

مسئله محوری این پژوهش آن است که: اگر فرض «وضع طبیعی» و تأسیس الزام سیاسی از طریق قرارداد ارادی، پیش‌فرض بنیادین سیاست مدرن باشد، منطق قرآنی چگونه این پیش‌فرض را به چالش می‌کشد؟ و پیامدهای این چالش برای فهم مشروعیت، آزادی، مقاومت و استمرار نظم سیاسی چیست؟ پرسش مقاله نه ناظر به ارائه الگوی نهادی بدیل، بلکه معطوف به بازخوانی انتقادی بنیان‌های مفهومی قرارداد اجتماعی در پرتو یک جهان‌بینی هنجاری پیشاسیاستی است.

^۱ مراد از «عقلانیت غیرمتعالی» عقلانیتی است که افق دآوری خود را به منافع دنیوی، امنیت و بقا محدود می‌کند و فاقد ارجاع به غایت اخلاقی یا الزام فراتر از اراده انسانی است؛ عقلانیتی که در تحلیل قرآنی، در برابر عقلانیت مبتنی بر هدایت و غایت‌مندی الهی قرار می‌گیرد.

نوآوری این پژوهش در آن است که به جای مقایسه پاسخها به مسئله مشروعیت، خود صورت مسئله را به نقد می‌کشد و نشان می‌دهد که اختلاف اصلی نه در شکل دولت یا حدود اختیارات آن، بلکه در امکان یا امتناع «تأسیس الزام از اراده انسانی» نهفته است. بدین‌سان، مقاله می‌کوشد افق تازه‌ای برای گفت‌وگوی نظری میان اندیشه سیاسی مدرن و الهیات قرآنی بگشاید؛ گفت‌وگویی که در آن قرآن نه صرفاً منبع الهام اخلاقی، بلکه چارچوبی منسجم برای بازاندیشی فلسفه سیاست تلقی می‌شود. البته که «نقد حاضر ناظر به همه صورت‌بندی‌های نظریه قرارداد اجتماعی نیست، بلکه متوجه آن خوانش‌هایی است که رضایت فردی را به منشأ نهایی و خودبسنده الزام سیاسی تبدیل می‌کنند؛ هرچند در اندیشه لاک و روسو، دامنه اطاعت سیاسی به صورت مطلق و بی‌قید فهم نمی‌شود.»

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های داخلی مرتبط با نسبت نظریه قرارداد اجتماعی با اندیشه اسلامی و قرآنی عمدتاً در قالب مطالعات انسان‌شناختی، تطبیقی یا توصیفی سامان یافته‌اند. صالحی هفشجانی و خدری (۱۴۰۰) با تمرکز بر مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک را نقد کرده و ناسازگاری پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی او با مبانی الهی-فطری اندیشه اسلامی را نشان داده‌اند، اما به نظریه روسو و مؤلفه‌های پارادایمی آن، به‌ویژه «اراده عمومی» و خودقانون‌گذاری جمعی، نپرداخته‌اند.

آصفی (بی‌تا) نیز امکان و حدود قرارداد اجتماعی را در چارچوب اندیشه اسلامی به صورت کلی و با رویکردی توصیفی-هنجاری بررسی کرده و نظریه قرارداد را یک کل همگن تلقی نموده است. در همین راستا، کلاترنیستانکی (۱۴۰۲) با رویکردی توصیفی-تحلیلی، مفهوم «بیعت» را در اندیشه سیاسی اسلام با نظریه قرارداد اجتماعی مقایسه می‌کند و جلالی (۱۳۷۲) به صورت تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت در قرارداد اجتماعی و اسلام را می‌کاود؛ با این حال، در هر دو اثر، تحلیل نظریه قرارداد اجتماعی غالباً کلی بوده و بازخوانی پارادایمی و نقد بنیان‌های انسان‌شناختی و هنجاری خاص روسو به طور مستقل پیگیری نشده است.

هرچند رساله دکتری صالحی هفشجانی (۱۴۰۰) گامی پیش‌تر نهاده و مبانی انسان‌شناختی هابز، لاک و روسو را در پرتو مبانی قرآنی بازسازی می‌کند، تمرکز آن بر «جایگزینی» پیش‌فرض‌هاست و نه نقد مسئله‌مند منطق درون‌زاد اراده عمومی و امکان تأسیس الزام سیاسی از اراده انسانی در نظریه روسو. از این‌رو، خلأ پژوهشی در زمینه بازخوانی انتقادی پارادایم روسویی و نسبت‌سنجی آن با منطق قرآنی نظم و مشروعیت سیاسی همچنان باقی است.

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

پژوهش حاضر بر پایه‌ی یک چارچوب تحلیلی پارادایمی و با رویکردی تطبیقی-هنجاری انجام می‌شود. این چارچوب مفهومی بر تمایز میان دو لایه بنیادین استوار است:

۱-۲. مفروضات انسان‌شناختی و هستی‌شناختی سیاست

این لایه به تصور از انسان، منبع الزام هنجاری و ماهیت اخلاق در هر دو منظومه (نظریه‌های قرارداد اجتماعی و منطق سیاسی قرآن) می‌پردازد. در اینجا «وضع طبیعی» در نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی نه به‌عنوان گزاره‌ای تاریخی، بلکه به‌مثابه ابزار تعلیق هنجاری و نقطه‌ی آغاز تأسیس سیاست خودبنیاد تحلیل می‌شود. مفروضه‌های بنیادین هابز، لاک و روسو درباره منشأ منازعه، غایت سیاست، ماهیت اقتدار، نوع قرارداد و جایگاه سوژه سیاسی در این لایه بازسازی مفهومی می‌شوند.

این لایه به تبعات عملی-سیاسی مفروضات لایه اول می‌پردازد و مفاهیمی چون مشروعیت، آزادی، امکان مقاومت و استمرار اقتدار را در هر دو منظومه مقایسه می‌کند. در منظومه قرآنی، مفاهیمی چون فطرت، قسط، استخلاف، ابتلاء و میثاق به‌عنوان مبانی پیشاسیاستی الزام هنجاری مطرح می‌شوند و چارچوب حاضر امکان بازسازی و مقایسه‌ی هم‌زمان این مفاهیم با مفروضات قرارداد اجتماعی را فراهم می‌سازد. این چارچوب به‌گونه‌ای طراحی شده است که:

امکان بازسازی مفروضات بنیادین هر دو منظومه را در لایه مفهومی فراهم کند.

پیامدهای هنجاری-سیاسی هر منظومه را به‌صورت تطبیقی و نظام‌مند مقایسه نماید.

تعارض پارادایمی میان «وضع طبیعی» (به‌عنوان فضای تعلیق هنجاری) و «فطرت/میثاق» (به‌عنوان فضای پیشاسیاستی الزام‌مند) را به‌عنوان محور تحلیل قرار دهد.

در نهایت، امکان ارزیابی انتقادی نظریه قرارداد اجتماعی از منظر منطق سیاسی قرآن را مهیا سازد.

این چارچوب مفهومی، نه صرفاً توصیفی، بلکه تحلیلی-تطبیقی است و هدف آن نشان دادن نحوه تأثیرگذاری مفروضات انسان‌شناختی و هستی‌شناختی بر صورت‌بندی‌های هنجاری-سیاسی در هر دو سنت فکری است.

۳. روش پژوهش

از حیث روش‌شناسی، این پژوهش با رویکردی کیفی-تحلیلی و با ترکیب دو روش تحلیل مفهومی-هنجاری و تحلیل مضمون نظری‌محور (Theoretical Thematic Analysis) انجام شده است. در بخش نخست، متون کلاسیک نظریه قرارداد اجتماعی با هدف بازسازی مفاهیم بنیادین و مفروضات هنجاری ناظر به منشأ مشروعیت، الزام سیاسی و جایگاه سوژه انسانی، به‌صورت مفهومی-تحلیلی بررسی شده‌اند.

در بخش قرآنی، برای تحلیل مضامین هنجاری و هستی‌شناختی مستخرج از آیات و تفاسیر شیعی منتخب، از روش تحلیل مضمون نظری‌محور استفاده شده است. این نوع تحلیل مضمون-مطابق تمایز کلاسیک براون و کلارک-بر استخراج مضامین با هدایت چارچوب نظری پیشینی استوار است و نه بر استقرا صرف داده‌مبنا (Clarke, 2006; Braun & Braun & Clarke, 2019). چارچوب مفهومی هدایت‌کننده این تحلیل، ناظر به منطق مشروعیت، الزام سیاسی و نسبت قدرت و اخلاق در جهان‌بینی قرآنی است.

۳-۱. آشنا شدن با داده‌ها:

در این مرحله، آیات منتخب قرآن کریم و تفاسیر شیعی شامل المیزان، نمونه، نور و مجمع‌البیان به‌طور کامل مطالعه شد و یادداشت‌های اولیه درباره مفاهیم کلیدی همچون طبیعت انسان، منشأ جامعه، الزام پیشینی و مبناى مشروعیت سیاسی ثبت گردید. این گام متناظر با مرحله نخست تحلیل مضمون است (Braun & Clarke, 2006).

۳-۲. تولید کدهای اولیه:

واحدهای معنایی معنادار در متون قرآنی و تفسیری استخراج و به صورت نظام‌مند کدگذاری شدند. کدگذاری به صورت هدایت‌شده و با حساسیت نظری نسبت به مفاهیم هنجاری بنیادین مانند فطرت، عهد، امانت، ولایت و مسئولیت انجام گرفت که با منطق کدگذاری نظری‌محور در تحلیل مضمون هم‌خوان است (Braun & Clarke, 2006; Guest et al., 2012).

۳-۳. جستجوی مضامین پایه:

کدهای اولیه بر اساس خویشاوندی مفهومی تجمیع و به مضامین پایه تبدیل شدند. هر مضمون پایه یک الگوی معنایی منسجم درون‌متنی را بازنمایی می‌کرد؛ برای نمونه، مضمون «الهی‌بودن منشأ الزام سیاسی» از کدهای مرتبط با مالکیت الهی، استخلاف و نفی خودبنیادی انسان استخراج شد. این مرحله ناظر به گذار از کد به مضمون است (Braun & Clarke, 2006).

۳-۴. بازبینی مضامین:

مضامین پایه در تعامل با داده‌های خام و ساختار کلی تحلیل بازبینی شدند و در موارد لازم، ادغام یا تفکیک مفهومی صورت گرفت تا انسجام درونی حفظ و از تورم مفهومی جلوگیری شود (Guest et al., 2012).

۳-۵. تعریف و نام‌گذاری مضامین سازمان‌دهنده:

مضامین پایه ذیل مضامین سازمان‌دهنده‌ای با سطح انتزاع بالاتر سامان یافتند که ساختار هنجاری و هستی‌شناختی گفتمان سیاسی قرآن را بازنمایی می‌کنند. این مضامین شامل محورهایی چون «انسان‌شناسی قرآنی: فطرت و میثاق»، «مشروعیت به‌مثابه امانت مشروط» و «هنجارمندی قدرت بر پایه قسط و مسئولیت» هستند (Braun & Clarke, 2006).

۳-۶. تولید گزارش نهایی:

در نهایت، مضامین سازمان‌دهنده به‌عنوان مقولات تحلیلی کلان در متن مقاله گزارش شدند و در تعامل با چارچوب مفهومی نقد نظریه قرارداد اجتماعی به‌کار گرفته شدند تا امکان مقایسه پارادایمی میان منطق هنجارساز قرآن و نظریه قرارداد اجتماعی فراهم شود (Braun & Clarke, 2019).

بر این اساس، تحلیل قرآنی پژوهش نه معطوف به استنباط احکام نهادی جزئی، بلکه ناظر به بازسازی منطق هنجارساز مشروعیت و قدرت سیاسی در جهان‌بینی قرآنی است و سپس پیامدهای هنجاری آن در مقایسه با نظریه قرارداد اجتماعی در حوزه آزادی، اطاعت و امکان مقاومت سیاسی تبیین می‌شود.

۴. نقد «وضع طبیعی» در نظریه قرارداد اجتماعی از منظر جهان‌بینی قرآنی

در نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی، «وضع طبیعی»^۱ شرط امکان تبیین جامعه و دولت است؛ وضعیتی پیشاسیاسی^۲ که در سه مؤلفه مشترک می‌شود: فقدان اقتدار فرادست، نبود الزام حقوقی-اخلاقی نهادی، و تقدم اراده و مصلحت فرد بر هر

^۱ State of Nature

^۲ Pre-political - منظور آن دسته از تعهدات، هنجارها یا الزامات است که منطقیاً و هنجاریاً مقدم بر شکل‌گیری نهادهای سیاسی و قراردادهای رسمی تلقی می‌شوند و منشأ آن‌ها اراده نهادی، قانون وضعی یا توافق افقی میان افراد نیست. در فلسفه سیاسی، این مفهوم برای اشاره به بنیان‌هایی به‌کار می‌رود که سیاست بر

نظم پیشینی. هابز این وضعیت را «جنگ همه علیه همه» می‌داند که در آن هیچ عدالت یا بی‌عدالتی معناداری وجود ندارد (Hobbes, 1996, pp. 86–90). لاک هرچند وضع طبیعی را عقلانی‌تر ترسیم می‌کند، آن را همچنان پیشاسیاسی و فاقد ضمانت اجرایی اخلاق می‌انگارد (Locke, 1988, pp. 4–13). روسو نیز اخلاق، قانون و حتی نابرابری را بر ساخته خروج از وضعیت طبیعی می‌خواند (Rousseau, 1997, pp. 43–55). در مجموع، وضع طبیعی در این صورت‌بندی‌ها کارکرد نقطه صفر مشروعیت سیاسی نهادی را دارد؛ هرچند برخی از این متفکران، به‌ویژه لاک و روسو، نوعی اخلاق یا قانون طبیعی پیشاسیاسی را مفروض می‌گیرند.

منطق قرآنی، این پیش‌فرض بنیادین را به‌کلی نفی می‌کند. در قرآن، فرض «لحظه صفر» فاقد هنجار اساساً بی‌معناست؛ زیرا انسان از آغاز، درون شبکه‌ای از هدایت و تکلیف تعریف می‌شود و منشأ معنا و الزام او نه قرارداد، بلکه آفرینش الهی است: (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) (روم: ۳۰).

فطرت در این چارچوب، صرف تمایل روان‌شناختی نیست، بلکه دلالت بر ساختار وجودی انسان دارد و از این‌رو، انسان قرآنی هرگز در وضعیتی خنثی یا بی‌هنجار قرار نمی‌گیرد؛ بلکه اخلاق، امری پیشاقراردادی^۱ و پیشاسیاسی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص. ۱۱۸–۱۲۲). این مبنای انسان‌شناختی، تلقی متفاوتی از جامعه را نیز اقتضا می‌کند: در حالی که در قرارداد اجتماعی، جامعه پاسخی کارکردی به تعارض منافع و ابزاری برای تنظیم مالکیت‌های فردی است (Macpherson, 1962, pp. 25–48)، قرآن پیوند اجتماعی را از آغاز واجد جهت اخلاقی می‌داند: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (مائده: ۲). بر این اساس، همکاری اجتماعی ساختاری هنجاری برای تحقق خیر جمعی است؛ ساختاری که در آن، جامعه عرصه تحقق تکلیف و عدالت پیشاقراردادی تلقی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۶۵). البته در اینجا باید یادآور شد که هابز، لاک و روسو هر یک صورت‌بندی‌های پیچیده و متفاوتی از اخلاق و قانون طبیعی ارائه می‌دهند و مقصود این پژوهش، نفی تنوع درونی و ظرافت‌های نظری آنان نیست؛ بلکه تأکید بر آن لایه مشترک پارادایمی است که امکان تأسیس «الزام سیاسی» را نهایتاً از اراده و توافق انسانی ممکن می‌سازد. بنابراین، خوانش حاضر با پذیرش تفاوت‌های اساسی میان این اندیشمندان در نحوه تبیین وضع طبیعی و مدنی، صرفاً ناظر به وجه اشتراک ساختاری و «مفهوم‌ساز» آن‌ها در برابر منطق قرآنی است. بر این اساس، در بخش آتی مفروضات هر یک به تفکیک واکاوی می‌شود.

۵. تحلیل پارادایمی مفروضه‌های بنیادین قرارداد اجتماعی در پرتو الگوی حاکمیت قرآنی

«دلیل قرارداد^۲» عبارت است از آن نیاز یا بحران بنیادینی که انسان را از وضع طبیعی به وضع مدنی سوق می‌دهد و مبنای اخلاقی و عقلانی ایجاد دولت را توضیح می‌دهد. قرارداد، در واقع، پاسخی فلسفی به پرسش منشأ الزام و اقتدار است. به‌منظور مقایسه نظام‌مند این چارچوب با الگوی قرآنی، مجموعه‌ای از شاخص‌های کلیدی استخراج شده که مستقیماً به مفروضه‌های بنیادین نظریه هر اندیشمند ناظر است.

۵-۱. مفروضه‌های بنیادین مشروعیت سیاسی در نظریه قرارداد اجتماعی هابز

در نظریه هابز، قرارداد اجتماعی پاسخی عقلانی به ناامنی و منازعه دائمی است؛ سازوکاری برای تبدیل ترس متقابل به اطاعت سیاسی (Hobbes, 1996, pp. 86–90). هدف نخست قرارداد، نه تحقق خیر، بلکه تعلیق خشونت و تضمین بقاست.

جدول شماره ۱: مفروضه‌های بنیادین مشروعیت سیاسی هابزی در پرتو نقد قرآنی			
شاخص نقد	مفروضه هابزی	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه‌ای (گذار پارادایمی)

آن‌ها بنا می‌شود، نه برعکس؛ از جمله تعهدات اخلاقی بنیادین، فهم خاصی از انسان و مسئولیت. یا نظم هنجاری مفروض که اعتبار قدرت و الزام سیاسی را ممکن می‌سازد (Rawls, 1999; Habermas, 2001).

¹ Pre-contractual

² Reason for Contract

در هابز، سیاست وسیله‌ای برای بقای فیزیکی است؛ در قرآن، سیاست تابع «حیات طیبه» و اقامه قسط است. این تمایز، سیاست را از مدیریت بحران به ساختاری برای مهندسی فضایل انسانی ارتقا می‌دهد.	﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید: ۲۵). غایت سامان سیاسی، اقامه قسط (عدالت فراگیر) است و امنیت و بقا ذیل آن معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۰۳-۱۰۵).	حفظ بقا و تعلیق خشونت است (Hobbes, 1996, p. 92).	هدف سیاست
هابز آزادی را منشأ تعارض می‌داند؛ قرآن خروج از قسط را مسبب منازعات می‌شناسد. راه حل هابز اقتدار سیاسی مطلق و راه حل قرآن بازگشت به حق و عدالت است.	﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (مؤمنون: ۷۱). فساد اجتماعی نتیجه‌ی پیروی از اهواء و خروج از حق است؛ ریشه بحران، اختلال اخلاقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۴-۵۲).	منزعه پیامد طبیعی آزادی نامقید انسان است (Hobbes, 1996, pp. 89-90).	منشأ منازعه
اقتدار در هابز، برای کنترل خشونت مطلق می‌شود؛ در قرآن، اقتدار امری امانتی است که مشروط به رعایت عدالت است. این امر، اقتدار را از مقوله بود و نبود به مقوله اخلاق و مسئولیت تبدیل می‌کند.	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸). ولایت و قدرت «امانت» است که مشروط به عدالت می‌باشد و امکان نقد قدرت را فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۸۵-۳۸۷).	اقتدار مطلق شرط خروج از جنگ همگانی است (Hobbes, 1996, p. 97).	اقتدار سیاسی

۵-۲. مفروضه‌های بنیادین نظم سیاسی در نظریه قرارداد اجتماعی لاک

لاک قرارداد را نتیجه ضرورت تنظیم منافع فردی و صیانت از مالکیت می‌داند؛ جامعه سیاسی شکل می‌گیرد تا عقل فردی، از طریق نهاد، ضمانت عملی بیابد (Locke, 1988, pp.4-13). نظم سیاسی نه بر مبنای تکلیف پیشینی، بلکه بر اساس محاسبه سود و زیان جمعی سامان می‌یابد.

جدول شماره ۲: مفروضه‌های بنیادین نظم سیاسی لاک در پرتو نقد قرآنی			
شاخص نقد	مفروضه لاک	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه‌ای (گذار پارادایمی)
مبنای قرارداد: تضمین منافع	قرارداد اجتماعی برای حفاظت مؤثرتر از حقوق طبیعی افراد، به‌ویژه حیات، آزادی و مالکیت، منعقد می‌شود (Locke, 1988, pp.87-131).	﴿وَأَوْثَرَهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (نور: ۳۳). مالکیت، اعتباری و امانی است، نه حق طبیعی مطلق (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۴۶-۱۴۹).	در لاک، منفعت پیشاسیاسی مبنای تأسیس دولت است؛ در قرآن، تملک خود نیازمند توجیه اخلاقی است. دولت لاک حافظ منافع است؛ دولت قرآنی ناظر بر امانت الهی.
کارکرد قرارداد: عینیت‌بخشی به عقل	جامعه سیاسی برای آن تشکیل می‌شود که داور عقل فردی از طریق قانون، ضمانت اجرایی یابد (Locke, 1988, pp.124-131).	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل: ۹۰). عدالت، پیشانهادی و الزام‌آور است، نه محصول نهاد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۴۸).	قانون در لاک ابزار عقل است؛ در قرآن، عقل تابع یک امر عادلانه پیشینی است. تقدم با نهاد نیست، با عدالت است که خود پیشینی است.
حق مقاومت	نقض اعتماد، قرارداد را فسخ می‌کند؛ مردم حق مقاومت و	﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ﴾ (نساء: ۵۹). اطاعت	مقاومت در لاک یک «حق قراردادی» برای فسخ است؛ در

قرآن، یک «تکلیف اخلاقی» برای نفی ظلم است.	مشروط به حق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۶۸-۳۶۵).	تغییر حکومت دارند (Locke, 1988, pp.222-240).
---	---	--

۵-۳. مفروضه‌های بنیادین بر ساخت اخلاقی در نظریه قرارداد اجتماعی روسو

روسو قرارداد را تلاشی برای ترمیم شکاف میان آزادی طبیعی و نابرابری اجتماعی می‌داند. او وحدت اخلاقی جامعه را در «اراده عمومی» جست‌وجو می‌کند و قرارداد ابزار تبدیل کثرت اراده‌های فردی به یک کل سیاسی منسجم است (Rousseau, 1997, pp. 43-55).

جدول شماره ۳: مفروضه‌های بنیادین بر ساخت اخلاقی روسویی در پرتو نقد قرآنی			
شاخص تحلیلی	مفروضه روسو	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه‌ای (گذار پارادایمی)
اراده عمومی	مشروعیت سیاسی تنها از «اراده عمومی» ناشی می‌شود (Rousseau, 1997, p. 14).	(..إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ...) (یوسف: ۴۰). حاکمیت و تشریح، شأن اختصاصی خداست و هیچ اراده‌ای، حتی جمعی نمی‌تواند منشأ جعل حق شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۳۰-۳۲۷).	روسو اراده عمومی را برآمده از جمع عقلانی می‌داند؛ قرآن حاکمیت را ذاتی خدا می‌داند. نفی اراده فردی و جمعی در برابر حق الهی.
نقد اراده اکثریت	اکثریت لزوماً نماینده اراده عمومی نیست و می‌تواند دچار خطا شود (Rousseau, 1997, p. 14).	(وَأَن تَطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ...) (انعام: ۱۱۶). پیروی از اکثریتی که بر اساس ظن و هوا عمل می‌کنند سبب گمراهی است؛ معیار حق، اکثریت عددی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵۱-۳۵۳).	روسو و قرآن هر دو حجیت اکثریت فاقد حق را رد می‌کنند؛ در روسو معیار «مصلحت مشترک» است، در قرآن «حق الهی» است.
طبیعت انسان پس از جامعه	جامعه نابرابر انسان را از خیر نخستین منحرف می‌کند (Rousseau, 1997, p. 45).	(إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...) (یوسف: ۵۳). ریشه‌گرایی به فساد در «نفس امّاره» است؛ ساخت اجتماعی تنها بستر بروز آن است، نه علت تامه (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۰۰-۱۹۸).	روسو فساد را محصول ساخت اجتماعی می‌داند؛ قرآن منشأ انحراف را «نفس امّاره» معرفی می‌کند. این تمایز، نقد را به سطح انسان‌شناسی ارتقا می‌دهد.

واکاوی مفروضات بنیادین هابز، لاک و روسو نشان می‌دهد که با وجود تنوع در راهکار، هر سه نظریه در یک پیش‌فرض پارادایمی مشترک‌اند: تأسیس الزام سیاسی از طریق اراده انسانی و در غیاب یک امر پیشینی هنجاری. هابز این تأسیس را بر محور ترس و بقا، لاک بر محور منفعت و مالکیت، و روسو بر محور ادغام اخلاقی و اراده عمومی انجام می‌دهد. در مقابل، الگوی قرآنی هر سه محور را به چالش می‌کشد. نقد قرآنی، سیاست را از غایت «تعلیق خشونت» به «اقامه قسط»، منبع مشروعیت را از «اراده تأسیسی» «به امانت الهی مشروط به عدالت»، و منشأ بحران را از «آزادی طبیعی» به خروج از «فطرت» منتقل می‌کند. این گذار پارادایمی، سیاست را از یک ابزار مدیریت بحران به یک ساختار هنجاری برای تحقق تکلیف و عدالت پیشینی تبدیل می‌کند؛ امری که مبنای تحلیل انتقادی ساختار قرارداد، سوژه‌های آن و پیامدهای هنجاری‌اش را در بخش آتی فراهم می‌آورد.

۶. واکاوی ماهیت قرارداد: از تملیک و تقویض تا ادغام در پرتو الگوی قرآنی

«ماهیت قرارداد»^۱ به سازوکار واگذاری قدرت، حقوق یا اختیار از سوی افراد به جمع، قانون یا حاکم اشاره دارد. این مفهوم تعیین می‌کند که چه نوع پیوندی میان فرد و اقتدار سیاسی شکل می‌گیرد و این پیوند تا چه اندازه الزام‌آور است. بنابراین، ماهیت قرارداد بنیان رابطه سیاسی و نوع مشروعیت قدرت را مشخص می‌کند. بخش حاضر به واکاوی سازوکار هستی‌شناختی و حقوقی انتقال قدرت می‌پردازد و ماهیت رابطه‌ی میان فرد و اقتدار سیاسی را بررسی می‌کند.

۶-۱. ماهیت تملیکی قرارداد هابز: نفی اهلیت تملیک در پرتو اصل استخلاف

در منطق هابزی، قرارداد ماهیتی تملیکی^۲ دارد؛ افراد قدرت طبیعی خود را یک‌بار و برای همیشه به حاکم واگذار می‌کنند. این واگذاری نه نمایندگی است و نه مشروط، بلکه نوعی از خودبیگانگی آگاهانه در برابر امنیت است (Hobbes, 1996, pp. 110–118). در این صورت‌بندی، فرد پس از قرارداد فاقد جایگاه مقاومتی در برابر حاکم است و مشروعیت، نه از حق، بلکه از کارکرد امنیت‌ناشی می‌شود. تحلیل‌های معاصر، این الگو را نمونه بارز «اقتدار غیرپاسخگو» در سنت قراردادی دانسته‌اند (Hampton, 1996, pp. 33–41).

نقد قرآنی این دیدگاه، ناظر به سطح هستی‌شناختی مشروعیت است و با مفهوم «استخلاف» پی‌ریزی می‌شود؛ زیرا تملیک قدرت، تنها در صورتی معنادار است که انسان مالک حقیقی آن باشد. قرآن در آیه‌ی ۱۶۵ سوره‌ی انعام می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ خَلَافًا»، «خلافت»، ذاتاً نقش مدیریتی مشروط است، نه مالکیت حقیقی؛ خلیفه، قائم‌مقام مالک است نه جانشین مستقل او (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۵۴). بر این اساس، انسان از منظر قرآنی فاقد اهلیت وجودی برای تملیک مطلق قدرتی است که هرگز مالک حقیقی آن نبوده تا بتواند آن را یک‌بار و برای همیشه به حاکم منتقل کند. این امر مبنای تملیک مطلق را با پرسش جدی مواجه می‌سازد و اقتدار سیاسی را به یک «وظیفه مدیریتی مشروط» تقلیل می‌دهد.

۶-۲. تفویض نمایندگی قرارداد لاک: مشروعیت ابتلائی در برابر پذیرش هنجاری

لاک ماهیت قرارداد را انتقال مالکانه نمی‌داند، بلکه آن را تفویض مشروط اختیار برای اجرای قانون طبیعی تفسیر می‌کند. حاکم در این چارچوب، نماینده صاحبان حق است و نه مالک قدرت آنان (Locke, 1988, pp. 131–136). بنابراین، قرارداد نزد لاک ساختاری دوطرفه دارد و نقض حقوق طبیعی، خودبه‌خود فسخ مشروعیت سیاسی را در پی خواهد داشت. این الگو در ادبیات معاصر به‌عنوان پایه نظری «حکومت حداقلی پاسخگو» تحلیل شده است (Simmons, 2001, pp. 58–62). نقد قرآنی این دیدگاه، با بحث ابتلاء در قدرت صورت می‌پذیرد. قرآن در آیه‌ی ۷ سوره‌ی هود می‌فرماید: «لِيَلْبِئَكُمْ أَيْكُمُ الْحَسَنُ عَمَلًا». همه ساختارهای قدرت، ثروت و اجتماع، بستر امتحان الهی (ابتلاء) هستند، نه محصول صرف اراده جمعی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۱). در این چارچوب، حکومت «حق واگذارشده» نیست، بلکه موقعیت ابتلائی است که حتی اگر مردم آن را بپذیرند و به آن رضایت دهند، همچنان تحت داوری الهی و الزام به اجرای قسط (که در بخش ۲ تعریف شد) باقی می‌ماند. این مقایسه با نشان دادن تقابل پارادایمی میان الگوی لاک و قرآنی، بر مبنای مشروعیت‌ساز مدرن نقدی ریشه‌ای وارد می‌سازد. در حالی که لاک حق حاکمیت را از «رضایت» مردم به‌عنوان مالکان اولیه حقوق استنتاج می‌کند (مشروعیت از پایین به بالا)، در الگوی قرآنی، «حکم» منشأی فرابشری دارد. نقش مردم در الگوی قرآنی از «منشأ حق» (مالکیت اولیه) به «شریک در تحقق تکلیف و عدالت ابتلائی» تغییر می‌یابد.

۶-۳. ادغام اراده قرارداد روسو: مسئولیت فردی غیرقابل حل در جمع

روسو قرارداد را نه انتقال قدرت و نه صرف تفویض، بلکه دگرگونی جایگاه اراده می‌داند. فرد با ورود به قرارداد، اراده خصوصی خود را در اراده عمومی^۳ ادغام می‌کند و بدین‌وسیله به آزادی اخلاقی می‌رسد (Rousseau, 1997, pp. 68–72). در این چارچوب، حاکم شخص یا نهاد متمایز نیست، بلکه تجسم اراده همگانی است. با این حال، نقدهای جدید نشان داده‌اند که این

¹ Nature of the Contract

² Alienation

³ General Will

ادغام می‌تواند به حذف تکثر و فرسایش حقوق فردی بینجامد (Wolff, 2016, pp. 86–89). روسو با مفهوم «اراده عمومی»، فرد را در کلیت اخلاقی-سیاسی حل می‌کند (Rousseau, 1997, p. 14).
 نقد قرآنی این نگاه، با اصل مسئولیت فردی غیرقابل حل‌شدن در جمع صورت می‌گیرد. آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» (انعام: ۱۶۴) صراحتاً بیان می‌کند که هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد. علامه طباطبایی این اصل را «ستون انسان‌شناسی اخلاقی قرآن» دانسته و تصریح می‌کند که هیچ ساختار جمعی، از جمله امت، نمی‌تواند بار مسئولیت فرد را جذب یا مستهلک کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۴۵). بر این اساس، جمع یک اعتبار اجتماعی است، نه جوهری اخلاقی که جایگزین تشخیص، انتخاب و مسئولیت فرد شود.

از این منظر، نقد قرآنی متوجه فرض بنیادین نظریه روسو است: فرض قابلیت حل‌شدن اراده و مسئولیت فردی در یک کلیت اخلاقی-سیاسی. هر مدلی که اراده جمعی را جایگزین مسئولیت فردی کند، بالقوه به تعلیق تکلیف اخلاقی^۱ می‌انجامد؛ خطری که می‌تواند اراده عمومی را—در فقدان یک معیار فرابشری مپهارکننده—به ابزار توجیه ظلم بدل سازد. در مقابل، الگوی قرآنی با حفظ استقلال مسئولیت فردی در ذیل حاکمیت الهی، امکان جمع میان اجتماع سیاسی و پاسخ‌گویی اخلاقی فردی را فراهم می‌سازد و بدین‌سان، نقدی پارادایمی بر بنیان انسان‌شناختی نظریه ادغامی روسو وارد می‌کند.

۷. مفهوم طرف‌های قرارداد: شناخت نظری و تطبیق قرآنی

مسئله «طرف‌های قرارداد» در نظریه قرارداد اجتماعی، نه یک پرسش توصیفی، بلکه تعیین‌کننده ساخت هستی‌شناختی سوزده سیاسی و منطق الزام‌آوری قدرت است. اینکه قرارداد میان چه موجوداتی منعقد می‌شود، مستقیماً منشأ اعتبار قدرت، سازوکار انتقال آن، و در نهایت، حق نظارت یا مقاومت را تعیین می‌کند. بنابراین، «طرف‌های قرارداد» یک مؤلفه پارادایمی است که: الف) جایگاه حاکم (به‌عنوان مالک، وکیل یا تجلی اراده) را مشخص می‌کند. ب) منطق استمرار رابطه سیاسی (بر اساس رضایت مستمر یا تعهد تأسیسی) را تعریف می‌کند. پ) سوزده معتبر سیاست (فرد، کل سیاسی یا جامعه انتزاعی) را ترسیم می‌نماید. بر این اساس، این مؤلفه‌های تحلیلی در سه نظریه کلاسیک قرارداد اجتماعی به‌صورت تطبیقی صورت‌بندی شده است. مقایسه قرآنی نیز دقیقاً در نسبت با همین مؤلفه‌ها، برای تبیین تمایز پارادایمی انجام می‌گیرد.

جدول شماره ۴: مؤلفه‌های تحلیلی «طرف‌های قرارداد» در نظریه‌های قرارداد اجتماعی			
مؤلفه تحلیلی	هابز	لاک	روسو
طرف‌های اولیه قرارداد	قرارداد منحصراً میان افراد منفرد منعقد می‌شود و حاکم طرف آن نیست (Hobbes, 1996, p. 121).	افراد آزاد با یکدیگر برای تشکیل جامعه قرارداد می‌بندند (Locke, 1988, p. 95, p. 330).	هر فرد مستقیماً با کل سیاسی قرارداد می‌بندد (Rousseau, 1997, p. 55).
جایگاه حاکم	حاکم محصول قرارداد و خارج از تعهدات قراردادی است (Hobbes, 1996, p. 123).	حکومت امانت‌دار و وکیل مشروط جامعه است (Locke, 1988, p. 366).	حاکم تجلی نهادی اراده عمومی و درون قرارداد است (Rousseau, 1997, p. 58).
استمرار رابطه	قرارداد صرفاً نقش تأسیسی	قرارداد رابطه‌ای مستمر و قابل فسخ	قرارداد پیوند دائمی و غیرقابل

^۱ منظور از «تعلیق مفهومی اخلاق» وضعیتی است که در آن، الزام اخلاقی مستقل از اراده و توافق انسانی به رسمیت شناخته نمی‌شود و اخلاق در سطحی ابزاری و تابع قرارداد بازتعریف می‌گردد. این امر در تحلیل قرآنی، در تقابل با تلقی پیشینی از قسط و حق الهی قرار می‌گیرد.

قراردادی	دارد و استمرار الزام متصور نیست (Hobbes, 1996, p. 120).	در صورت نقض اعتماد است (Locke, 1988 pp, 222-226, pp. 411-414).	انحلال فرد و کلّ سیاسی است (Rousseau, 1997, p. 61).
سوژه معتبر سیاست	حاکم یگانه سوژه معتبر قدرت سیاسی است (Hobbes, 1996, p. 124).	فرد صاحب حق طبیعی، سوژه بنیادین سیاست باقی می ماند (Locke, 1988, p 87, p. 327).	کلّ سیاسی به مثابه حامل اراده عمومی، سوژه سیاست است (Rousseau, 1997, p. 67).

در بحث طرف‌های اولیه، نقد ما به نظر این سه اندیشمند از این نقطه شروع می‌شود که رابطه الزام سیاسی از قرارداد افقی میان انسان‌ها آغاز نمی‌شود؛ بلکه بر میثاقی پیشینی استوار است که پیش از هر کنش تأسیسی انسانی برقرار شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۹۲-۲۸۸). این میثاق بر مبنای آیه ۱۷۲ سوره اعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا﴾ تبیین می‌شود انسان‌ها طرف‌های هم‌عرض یک قرارداد سیاسی نیستند، بلکه درون شبکه‌ای از تعهد از پیش موجود عمل می‌کنند؛ در نتیجه، سیاست نه مؤلّد الزام، بلکه ناظر به فعلیت یافتن الزام است.

در تحلیل ساختاری بحث جایگاه حاکم با وجود تفاوت‌های نظری سه اندیشمند همگی بر این پیش‌فرض بنیادین مشترک‌اند که الزام سیاسی از اراده انسانی برمی‌خیزد و جایگاه حاکم تابع منطق «تأسیس از پایین» است.

در نگاه قرآن، الزام یا مسئولیت پیش از هر قرارداد یا حکومت وجود دارد و منشأ آن در اراده خداست، نه در توافق انسان‌ها.

بر پایه آیه ۱۰ سوره فتح ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ حاکم نه منشأ الزام است، نه بیرون از آن؛ بلکه خود در موقعیت تعهد مشروط قرار دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۳۱-۳۲۷). در نتیجه، حاکم در این پارادایم، نه سرچشمه یا مالک الزام، بلکه «کنشگری ملزم در ساخت الزام پیش‌سیاستی» است که اعتبارش به میزان تبعیت فعال از آن سنجیده می‌شود. در منطق قرارداد اجتماعی، استمرار رابطه قراردادی یا به لحظه تأسیس تقلیل می‌یابد (هابز)، یا به رابطه‌ای مشروط و بازبینی‌پذیر فروکاسته می‌شود (لاک)، و یا به ادغام هویتی فرد در کلّ سیاسی ارتقا می‌یابد (رسو).

در مقابل، پارادایم قرآنی استمرار مشروعیت سیاسی را نه محصول یک اراده تأسیسی غیرقابل بازگشت و نه صرفاً تابع رضایت فردی می‌داند، بلکه آن را به سازوکارهای نظارت اجتماعی درون ساختی گره می‌زند؛ سازوکارهایی که ناظر به پاسداشت فعال الزام پیشینی در سپهر عمومی‌اند. دلالت آیه ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران: ۱۰۴) بیانگر تعبیه نهادی «دعوت، اصلاح و مراقبت اجتماعی» در متن جامعه است؛ امری که به تعبیر علامه طباطبایی، مشروعیت را در معرض بازتولید و تصحیح مستمر اجتماعی قرار می‌دهد و آن را از تثبیت صوری و ایستا خارج می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۹-۵۵). بر این اساس، تفاوت پارادایمی چنین صورت‌بندی می‌شود: در نظریات قرارداد اجتماعی، استمرار رابطه قراردادی تابع بقای مفروضات انسانی (تفویض، رضایت، اراده عمومی) است؛ اما در منطق قرآنی، استمرار مشروعیت تابع فعلیت یافتن مستمر الزام از طریق نظارت اجتماعی نهادینه است.

در نهایت در تحلیل آخرین مؤلفه باید گفت که در منطق پارادایمی قرآن ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (بقره: ۱۴۳)، سوژه معتبر سیاست نه در شخص حاکم متمرکز می‌شود (هابز)، نه در فرد خودبنیاد حقوق‌دار تثبیت می‌گردد (لاک)، و نه در کلّ انتزاعی ادغام‌کننده اراده‌ها مستهلک می‌شود (رسو)، بلکه در قالب جمعی واجد مسئولیت نظارتی و داوری هنجاری صورت‌بندی می‌گردد؛ جمعی که سوژه‌بودنش نه از مالکیت قدرت یا تأسیس اراده سیاسی، بلکه از شهادت اجتماعی و التزام پیشینی به حق و عدالت ناشی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۵).

۸. پیامدهای هنجاری: آزادی و مقاومت

چارچوب نظری قرارداد اجتماعی، صرفاً یک ساختار توصیفی برای انتقال قدرت نیست؛ بلکه مستقیماً معیار هنجاری دو مؤلفه کلیدی سیاست، یعنی آزادی فردی و حق مقاومت، را تعیین می‌کند. نوع رابطه‌ای که هر الگوی قراردادی میان سوژه، قدرت و الزام ایجاد می‌کند (همان‌طور که در بخش ۴ تحلیل شد)، حدود کنش سیاسی و امکان نظارت مردم بر حاکمیت را مشخص

می‌سازد. در این بخش، پیامدهای هنجاری مدل قراردادی (با تأکید بر موضع ثانوی آزادی و محاسبه‌پذیربودن مقاومت) با الگوی قرآنی (با تأکید بر موضع ذاتی آزادی و تکلیف‌بودن مقاومت) مقایسه می‌شود.

۸-۱. آزادی: از مفهوم شروط قراردادی تا آزادی عبودی

در نظریه قرارداد اجتماعی، آزادی انسان وابسته به قوانین قرارداد است و نه یک ویژگی درونی یا همیشگی. آزادی تا جایی معتبر تلقی می‌شود که با آزادی دیگران یا با اقتضانات نظم سیاسی در تعارض قرار نگیرد. هابز آزادی را صراحتاً در چارچوب اقتدار مطلق لویاتان تعریف می‌کند؛ بدین معنا که کنش آزاد تنها به حوزه‌هایی محدود است که حاکم در آن‌ها قانونی وضع نکرده باشد (Hobbes, 1996, p. 147). در این تلقی، ترس از فروپاشی نظم و بازگشت به وضع طبیعی، معیار اصلی تحدید آزادی است.

لاک نیز حدود آزادی را تا جایی موجه می‌داند که برای صیانت از حقوق طبیعی حیات، آزادی و مالکیت ضروری باشد (Locke, 1988, pp. 131, 306). در این چارچوب، محدودیت آزادی بر اساس محاسبه عقلانی سود و زیان فردی و جمعی توجیه می‌شود.

روسو با طرح ایده «اراده عمومی» مدعی است که تبعیت از قانون برخاسته از این اراده، به «آزادی حقیقی» می‌انجامد، زیرا فرد از تبعیت از امیال فردی رها می‌شود (Rousseau, 1997, p. 53). باین حال، همان‌گونه که ولف هشدار می‌دهد، این منطق می‌تواند به توجیه تحمیل اراده جمعی بر فرد، به نام رهایی اخلاقی، منتهی شود (Wolff, 2016, p. 89).

در مقابل، قرآن کریم آزادی انسان را نه بر مبنای توافق سیاسی، بلکه در افق عبودیت و غایت‌مندی وجودی صورت‌بندی می‌کند. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)

در این چارچوب، «آزادی عبودی» به معنای رهایی انسان از سلطه هر قدرت یا خواست غیرالهی و جهت‌گیری اراده او به سوی بندگی آگاهانه خداوند است. در این تلقی، آزادی نه به معنای فقدان هرگونه قید، بلکه به معنای رهایی از اسارت نفس، قدرت‌های انسانی و ساختارهای سلطه است و در پرتو التزام به حقیقت و عدالت الهی تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، عبودیت الهی در منطق قرآنی نه نفی آزادی، بلکه بنیان‌بخش آن است؛ زیرا با نفی بندگی غیرخدا، امکان شکل‌گیری اراده‌ای مستقل از سلطه‌های انسانی را فراهم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۱۵).

حدود این آزادی ذاتی، نه از رهگذر توافق متغیر بشری، بلکه از طریق معیارهای ثابت اخلاقی تنظیم می‌شود؛ چنان که در آیه: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۵۶)

هرگونه کنش آزادی‌مدارانه‌ای که به ظلم، تعدی یا اخلال در تعادل اخلاقی اجتماع بینجامد، از دایره مشروعیت خارج می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۱۷۸).

بدین سان، آزادی در منطق قرآنی در موضعی ذاتی و پیشینی قرار دارد، درحالی که در بسیاری از قرائت‌های قراردادی، آزادی در چارچوب نظم سیاسی تأسیس شده تعریف و محدود می‌شود.

۸-۲. مقاومت: از حق قراردادی تا تکلیف هنجاری

در نظریه قرارداد اجتماعی، «مقاومت» معمولاً در قالب یک حق استثنایی مطرح می‌شود که تنها در صورت نقض آشکار مفاد قرارداد یا تهدید بقا قابل توجیه است.

هابز تقریباً هرگونه مقاومت سیاسی را نفی می‌کند و آن را بازگشتی خطرناک به وضعیت طبیعی می‌داند، مگر در موارد دفاع مستقیم از جان (Hobbes, 1996, p. 152).

لاک، در مقابل، حق انقلاب را زمانی مشروع می‌شمارد که حکومت به‌طور نظام‌مند حقوق طبیعی را نقض کرده باشد (Locke, 1988, pp. 243-426). در این وضعیت، مردم خود مرجع تشخیص نقض قرارداد هستند.

روسو نیز هرچند مقاومت مستقیم را صورت‌بندی نمی‌کند، اما بر ضرورت اصلاح قوانین ناسازگار با اراده عمومی تأکید دارد (Rousseau, 1997, Book III, Ch. 18; Book IV, Ch. 2).

نقدهای معاصر، به‌ویژه نزد اسکنتلون و داروال، نشان می‌دهد که حق مقاومت در این چارچوب‌ها عمدتاً بر تشخیص فردی یا محاسبه سود و زیان استوار است؛ امری که می‌تواند به بی‌ثباتی هنجاری و ابهام در حدود مشروعیت مقاومت بینجامد (Scanlon, 1998, p. 293; Darwall, 2006, p. 245). از این رو، حفظ نظم سیاسی در منطق قراردادی غالباً مستلزم مهار و کنترل اشکال مقاومت تلقی می‌شود.

در مقابل، در منطق قرآنی، مقاومت نه به‌مثابه یک حق اختیاری، بلکه به‌عنوان یک تکلیف هنجاری فهم می‌شود که در واکنش به انحراف قدرت از چارچوب مسئولیت خود فعال می‌گردد (با اتکا بخش‌های ۲ و ۳).

این دگرگونی مفهومی به‌روشنی در آیه ۱۱۳ سوره هود صورت‌بندی شده است:

﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾

این آیه، سکوت و همراهی منفعلانه با ستم را کنشی هنجارشکنانه قلمداد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۷۶). «رکون» در این چارچوب، صرفاً فقدان کنش سیاسی نیست، بلکه نوعی مشارکت غیرمستقیم در استمرار بی‌عدالتی به‌شمار می‌آید.

بدین ترتیب، تفاوت بنیادین دو پارادایم روشن می‌شود:

در منطق قراردادی، مقاومت حقی اختیاری، تنش‌زا و بالقوه بی‌ثبات‌کننده نظم است؛

در منطق قرآنی، مقاومت تکلیفی هنجاری است که شرط امکان و استمرار نظم عادلانه محسوب می‌شود، زیرا سکوت در برابر ظلم خود عامل اصلی فرسایش مشروعیت و تثبیت بی‌عدالتی است. مقاومت مسئولانه، در این معنا، سازوکاری درونی برای صیانت از نظم مشروع است، نه تهدیدی برای آن.

۹. شرط‌های اعتبار قرارداد اجتماعی در منطق قرآنی

در این مقاله، «اعتبار قرارداد» (اعتبار قرارداد) صرفاً به معنای تحقق توافق یا اطاعت معرفت‌شناختی از آن نیست، بلکه ناظر به برخورداری قرارداد از شرایطی است که آن را به‌طور هنجاری الزام‌آور می‌سازد. قراردادی معتبر تلقی می‌شود که هم بتواند منشأ تعهد سیاسی باشد و هم معیار داوری درباره حدود، نقد و نقض‌پذیری قدرت را در خود به‌همراه داشته باشد. از این منظر، اعتبار قرارداد تابع دو شرط بنیادین است: صورت‌بندی رضایت و نوع عقلانیت حاکم بر قرارداد.

رضایت تنها هنگامی در اعطای اعتبار ایفای نقش می‌کند که آزاد، آگاهانه و برخوردار از اصالت هنجاری باشد و صرفاً بر اضطرار، ترس یا مصلحت‌سنجی ابزاری استوار نشود. همچنین عقلانیتی که به محاسبه سود و زیان فروکاسته شود، قرارداد را به تمهیدی اجرایی برای مدیریت نظم تقلیل می‌دهد؛ در حالی که عقلانیت هنجاری، با پیش‌بینی امکان داوری اخلاقی و مقاومت موجه در برابر قدرت، قرارداد را در سطح الزام پایدار نگه می‌دارد. این تعریف، چارچوب تحلیل تطبیقی قرارداد اجتماعی و منطق قرآنی در این بخش را شکل می‌دهد.

۹-۱ گذار از رضایت ابزاری به رضایت هنجاری

در نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی، رضایت آزادانه‌سنگ‌بنای مشروعیت قدرت سیاسی تلقی می‌شود، هرچند مبنای این رضایت در میان نظریه‌پردازان یکسان نیست. هابز رضایت را محصول وضعیت طبیعی‌ای می‌داند که ترس از مرگ خشونت‌بار، انسان‌ها را به واگذاری حق طبیعی به اقتدار متمرکز لویاتان وامی‌دارد؛ رضایتی که اگرچه ناشی از ترس است، اما مبنای الزام‌آور حاکمیت محسوب می‌شود (Hobbes, 1996, pp. 109–113).

لاک بر رضایتی صریح یا ضمنی تأکید می‌کند که باید از وضعیت طبیعی آزادی و برابری افراد سرچشمه بگیرد و تنها در چنین صورتی می‌تواند منشأ مشروعیت حکومت باشد (Locke, 1988, pp. 52–54; 95–99).

روسو با تمایز نهادن میان «اراده همگان» و «اراده عمومی»، مشروعیت را وابسته به مشارکت آزادانه شهروندان در شکل‌گیری اراده‌ای می‌داند که معطوف به خیر مشترک است و از جمع جبری منافع فردی فراتر می‌رود (Rousseau, 1997, Book I, pp. 49–53; Book II, pp. 69–72).

¹ Free Consent

در منطق قرآنی، رضایت در افقی گسترده‌تر از انتخاب صرفاً انسانی صورت‌بندی می‌شود؛ در منطق قرآنی، قرآن رضایت را در افقی گسترده‌تر از انتخاب صرفاً انسانی صورت‌بندی می‌کند و با اتکا به مبانی تثبیت‌شده انسان‌شناختی و وحیانی، مبنای عینی برای تمایز میان رضایت اصیل و رضایت صوری فراهم می‌آورد.

جدول شماره ۵: الگوهای رضایت در منطق قرآنی		
نوع رضایت	آیه قرآنی	توضیح تفسیری
رضایت مبتنی بر فطرت	«فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)	رضایت زمانی واجد اعتبار هنجاری است که با جهت‌گیری فطری انسان هم‌ساز باشد؛ از این رو، رضایتی که در تعارض با فطرت تحقق یابد، صرفاً رضایتی صوری است و توان ایفای نقش در اعطای مشروعیت را ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۴۳).
عدم اعتبار رضایت اکثریت جاهل	«وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (انعام: ۱۱۶)	اکثریت عددی، به خودی خود معیار حقانیت و مشروعیت نیست؛ زیرا رضایت اکثریت ممکن است متأثر از جهل، تقلید یا پیروی از هوای نفس باشد. از این رو، رضایت جمعی تنها در صورتی معتبر است که متکی به علم و هدایت الهی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۸۹).
رضایت مشروط به رضایت الهی	«رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹)	اعتبار هر رضایت و پیمان انسانی منوط به قرارگرفتن در افق رضایت الهی است. رضایت انسان هنگامی واجد ارزش هنجاری است که پاسخ مثبت به هدایت و اراده تشریحی خداوند باشد؛ بنابراین رضایت الهی افق نهایی سنجش مشروعیت رضایت بشری است (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۵۷).
رضایت ایمانی - ولایی (نمونه غدیر)	«أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (حدیث غدیر، مستند قرآنی به احزاب: ۶)	در واقعه غدیر، رضایت مردم به ولایت پیامبر(ص)، صرفاً رضایت سیاسی یا قراردادی نیست، بلکه اقرار به تداوم ولایت الهی در ساخت نظم اجتماعی است. نورالثقلین این رضایت را «رضایت مبتنی بر ایمان» و ناظر به پذیرش مرجعیت الهی در عرصه سیاست تفسیر می‌کند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۲۱).

بر این اساس، تفاوت بنیادین دو پارادایم آشکار می‌شود: در نظریه قرارداد اجتماعی، رضایت منشأ مشروعیت است؛ در منطق قرآنی، مشروعیت معیار سنجش رضایت است.

۹-۲. تعارض پارادایم‌های عقلانیت سیاسی

عقلانیت ابزاری^۱، هسته مشترک نظریه‌های کلاسیک قرارداد اجتماعی را شکل می‌دهد و کنش سیاسی را بر مبنای محاسبه سود و زیان فردی توضیح می‌کند. هابز «قوانین طبیعت» را نه قواعد اخلاقی، بلکه احکام عقل ابزاری می‌داند که هدف آن‌ها حیانت از بقا از طریق واگذاری حقوق به اقتدار متمرکز است (Hobbes, 1996, pp. 87-95).
لاک نیز، هرچند وضعیت طبیعی را اخلاقی‌تر تصویر می‌کند، تأسیس حکومت را نتیجه داوری عقلانی برای پیشینه‌سازی حفاظت از منافع فردی—حیات، آزادی و مالکیت—می‌داند (Locke, 1988, §§87-89, pp. 350-353).
این منطق در نظریه‌های مدرن انتخاب عقلانی به صورت فرمالیزه ادامه می‌یابد؛ جایی که عقلانیت معادل پیشینه‌سازی مطلوبیت تحت قیود تعریف می‌شود (Elster, 1986, pp. 1-4; Coleman, 1990, pp. 13-17).
در مقابل، قرآن کریم عقلانیت سیاسی را در افقی هنجاری-الهی صورت‌بندی می‌کند:

جدول شماره ۶: ویژگی‌های عقلانیت در منطق قرآنی

¹ Instrumental Rationality

محور تحلیلی	بیان قرآنی	تبیین تفسیری	دلالت نظری
عقل به مثابه نور الهی	﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده: ۱۵)	در مجمع‌البیان، عقل «حجت باطنی» معرفی می‌شود که انسان را به سوی حق هدایت می‌کند، نه صرف ابزار محاسبه (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۲۱۴).	عقل منشأ الهی دارد و معیار هدایت است؛ عقلانیت از جنس نور است، نه صرف توان تحلیل ابزاری.
تمایز عقل از تفکر ابزاری	﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۴۴) → ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام: ۵۰)	ابن عاشور تعقل را «اندیشیدن در آیات الهی برای کشف حقیقت وجود» می‌داند، نه محاسبه سود و زیان دنیوی (طاهر بن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۳۵۶).	قرآن میان تعقل وحی محور و تفکر صرفاً مادی تمایز معرفت‌شناختی قائل است.
عقل جمعی مقید به وحی	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ۱۵۹)	علامه طباطبایی عقل جمعی را تنها در صورت اتصال به وحی معتبر می‌داند و هشدار می‌دهد که اجماع فاقد نور وحی می‌تواند به ضلالت جمعی بینجامد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸).	مشروعیت عقل جمعی مطلق نیست؛ عقلانیت اجتماعی نیازمند معیار فراتجربی وحی است.
نمونه تاریخی عقلانیت الهی در سیاست	﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (بقره: ۲۴۷)	تفسیر نمونه این آیه را دلالت‌گر معیار الهی عقلانیت در رهبری می‌داند: علم و شایستگی، نه ثروت یا قدرت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۹).	عقلانیت سیاسی در قرآن بر شایستگی علمی-اخلاقی استوار است، نه محاسبات سودمحور جمعی.

در پارادایم قرارداد اجتماعی، اعتبار قرارداد بر رضایت محاسبه‌گرانه و عقلانیت ابزاری استوار است؛ از این رو نظم سیاسی محصول تصمیمات خودبنیاد کنشگران و فاقد تعهد اخلاقی پیشینی است. «مراد از تعهد اخلاقی پیشینی، الزامی است که پیش از قرارداد و مستقل از رضایت کنشگران بر آنان بار می‌شود.» در مقابل، منطق قرآنی اعتبار قرارداد را مشروط به رضایت هنجاری منطبق با فطرت و وحی و عقلانیت هدایت‌محور می‌داند.

بنابراین، فاصله دو پارادایم نه در میزان عقلانیت یا سطح رضایت، بلکه در منشأ، غایت و نقش هنجاری آن‌هاست: عقل ابزاری سودمحور در برابر عقل هنجاری هدایت‌محور.

انوار پداسنه

نتیجه گیری

این مقاله سهم نظری خود را در بازاندیشی مبانی مشروعیت سیاسی از خلال گفت‌وگوی انتقادی میان نظریه قرارداد اجتماعی کلاسیک و جهان بینی قرآنی صورت‌بندی می‌کند. نوآوری مقاله نه در ارائه مدلی نهادی، بلکه در جابجایی سطح مناقشه نظری از سطح کارکردی و هنجارهای ثانوی، به ساحت مفروضات انسان‌شناختی، هستی‌شناسی قدرت و منزلت اخلاق پیشاسیاستی است. مقاله نشان می‌دهد که هابز، لاک و روسو علی‌رغم اختلافات بنیادین، در یک پیش‌فرض پارادایمی مشترک سهیم‌اند: امکان تأسیس الزام سیاسی از طریق اراده انسانی در غیاب یک نظم هنجاری پیشینی. اهمیت این بازخوانی در آن است که نقد را از مقایسه پاسخ‌ها، به نقد خودِ پرسش مؤسس قرارداد اجتماعی منتقل می‌کند و بدین‌وسیله افق گفت‌وگو را از درون‌مدرنیته به بیرون از آن می‌گشاید.

مقاله استدلال می‌کند که وضعیت طبیعی در نظریه قرارداد اجتماعی، نقش یک تعلیق مفهومی را ایفا می‌کند که امکان سیاست‌ورزی خودبنیاد را فراهم می‌سازد. در برابر، منطق قرآنی با نفی وضعیت فاقد هدایت و تکلیف، نشان می‌دهد که اخلاق و الزام نه محصول سیاست، بلکه شرط امکان معناداری آن‌اند. این جابه‌جایی، نسبت اخلاق و سیاست را از رابطه‌ای مولد-مولود، به رابطه‌ای مشروط‌کننده بازتعریف می‌کند.

نوآوری مرکزی مقاله در صورت‌بندی مشروعیت نه به‌عنوان برساخته رضایت یا کارآمدی، بلکه به‌مثابه موقعیتی امانی و مشروط به تحقق قسط است. در این چارچوب، قدرت فاقد ارزش ذاتی است و تنها در نسبت با عدالت و پاسخ‌گویی معنا می‌یابد. این خوانش، امکان نظری گذار از «مشروعیت ارادی» به «مشروعیت هنجاری پیشینی» را فراهم می‌سازد.

این پژوهش نشان می‌دهد که صورت‌بندی‌های کلاسیک قرارداد، یا به‌انحلال مسئولیت فردی در اقتدار می‌انجامد یا به تقلیل آن به رضایت ابتدایی. در مقابل، با تکیه بر مفاهیم استخلاف و ابتلاء، کنش سیاسی به‌مثابه میدان مسئولیت مداوم و غیرقابل واگذاری فهم می‌شود. از این منظر، حاکم «دارنده قدرت» نیست، بلکه «امین در موقعیت آزمون» است.

یکی از دستاوردهای مفهومی مقاله، تفکیک صریح میان رضایت به‌مثابه واقعه اجتماعی و رضایت به‌مثابه معیار مشروعیت است. مقاله نشان می‌دهد که در الگوی قرآنی، رضایت تنها در صورتی واجد اعتبار است که در افق عقلانیت هدایت‌محور و اخلاق پیشینی معنا یابد. این تفکیک، مبنای نظری نقد ایده «اکثریت مشروعیت‌ساز» را بدون لغزش به نخبه‌گرایی فراهم می‌کند. مقاله با عبور از تلقی قراردادی آزادی و واگذارشده و مقاومت استثنایی، نشان می‌دهد که در منطق قرآنی، آزادی ریشه در نسبت انسان با حقیقت دارد و مقاومت در برابر انحراف قدرت از عدالت، بخشی از سازوکار حفظ نظم هنجاری است. بدین‌سان، مقاومت از حالت واکنشی و مصلحت‌سنج خارج شده و به کنشی قاعده‌مند در درون نظم مشروع تبدیل می‌شود.

در نهایت، مقاله الگویی روش‌مند برای گفت‌وگوی نظری میان سنت قرآنی و نظریه سیاسی مدرن ارائه می‌دهد که نه به ترجمه مفاهیم دینی به زبان نهادی فروکاسته می‌شود و نه از سنجش‌پذیری فلسفی فاصله می‌گیرد. این رویکرد، امکان ورود الهیات هنجاری به مباحث نظری معاصر را به‌مثابه منبع تولید نظریه، نه صرفاً موضوع مطالعه، فراهم می‌سازد.

کتابنامه

۱. قرآن

فارسی

کتب

۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). تفسیر تسنیم (ج ۷). قم: اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر تسنیم (ج ۱۲). قم: اسراء.
۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۲). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۹). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۶). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.

پایان نامه ها

۸. جلالی، کاظم. (۱۳۷۲). بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام (استاد راهنما: محمود سریع‌القلم). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی، رشته علوم سیاسی.
۹. صالحی هفشجانی، محمدحسن. (۱۴۰۰). کاربرد تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرارداد اجتماعی (با تأکید بر هابز، لاک و روسو) (استادان راهنما: عبدالحسین خسروپناه و محمدهادی امین‌ناجی). رساله دکتری تخصصی، دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران جنوب، گروه الهیات و معارف اسلامی.
۱۰. کلاترئیستانکی، محمدرضا. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی بیعت در اسلام و نظریه قرارداد اجتماعی (استاد راهنما: حمید صالحی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی.

مقالات

۱۱. آصفی، محمدمهدی (بی‌تا). قرارداد اجتماعی در اسلام. معارف جعفری، شماره ویژه، صص. ۲۷-۳۷.

<https://B2n.ir/ee5140>

صالحی هفشجانی، محمدحسن؛ خدری، سارا (۱۴۰۳). کاربست مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی در نظریه قرارداد
۱۲. اجتماعی جان لاک. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۹۸، صص. ۱۷۸-۱۵۹.
https://ksiu.nahad.ir/article_1264.html

عربی

۱۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالثقلین (ج ۳). قم: اسماعیلیان.
۱۴. طاهر بن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التتویر (ج ۱). بیروت: فرهنگ نشر نو.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن (ج ۳). بیروت: دار المعرفه.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن (ج ۴). بیروت: دار المعرفه.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۷). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

لاتین

29. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*.
30. Braun, V., & Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*.
31. Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Harvard University Press.
32. Darwall, S. (2006). *The second-person standpoint: Morality, respect, and accountability*. Harvard University Press.
33. Elster, J. (1986). *Rational choice*. New York University Press.
34. Guest, G., MacQueen, K., & Namey, E. (2012). *Applied thematic analysis*. SAGE.

- 35.Habermas, J. (2001). The postnational constellation. MIT Press.
- 36.Hampton, J. (1986). Hobbes and the social contract tradition. Cambridge University Press.
- 37.Hobbes, T. (1996). Leviathan (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1651)
- 38.Locke, J. (1988). Two treatises of government (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689)
- 39.Macpherson, C. B. (1962). The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. Oxford University Press.
- 40.Rawls, J. (1999). Political liberalism. Columbia University Press.
- 41.Rousseau, J.-J. (1997). The social contract and other later political writings (V. Gourevitch, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1762)
- 42.Scanlon, T. M. (1998). What we owe to each other. Harvard University Press.
- 43.Simmons, A. J. (2001). Moral principles and political obligations. Princeton University Press.
- 44.Wolff, J. (2016). An introduction to political philosophy (3rd ed.). Oxford University Press.

دستگاه انتشارات
انارپی (ناویر استه)