



A Critique of Social Contract Theory in the Political Logic of the Quran with a Focus on the Basis of Political Obligation and Legitimacy

Daniyal Yar Ahmadi¹  

1. Corresponding Author, Master's Graduate, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: daniyalarahmadi135@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Article history:

Received: 31
December 2025
Revised: 27 April
2026
Accepted: 26 May
2026
Available online 10
June 2026

Keywords:

Quran, Social
Contract, Political
Legitimacy, State of
Nature, Normative
Obligation.



ABSTRACT

The social contract theory in modern thought bases political legitimacy on human will and rationality, as if humans initially existed in a state without obligation or law—a "state of nature." Adopting a paradigmatic approach, this article critiques this assumption in light of the political logic of the Quran, demonstrating that the Quran negates any pre-political state devoid of obligation. Instead, it situates humans from the very beginning within the framework of Fiṭrah (innate disposition), divine covenant, and responsibility. Thus, in the Quranic logic, politics does not generate obligation but serves as the arena for the realization and regulation of pre-existing, non-contractual obligations. The main research question concerns the implications of this paradigmatic conflict for understanding political legitimacy, freedom, and resistance. The research employs a qualitative-analytical method, combining a conceptual-normative analysis of social contract theories with a theory-driven thematic analysis of Quranic verses and Shi'a exegeses. The findings indicate that within the framework of the Quranic worldview, political power has a fiduciary nature and is conditional upon justice. Legitimacy is derived not from normative acceptance or instrumental rationality, but from conformity with justice and accountability. Accordingly, freedom acquires a devotional meaning, and resistance against the deviation of power is elevated from a contractual right to a normative obligation.

Cite this article: Yar Ahmadi, D. (2026). A Critique of Social Contract Theory in the Political Logic of the Quran with a Focus on the Basis of Political Obligation and Legitimacy. *Islamic Social Studies*, 31(132), 149-180. <https://doi.org/10.30513/iss.2026.8027.1427>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



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

دانیال یاراحمدی^۱

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران.
daniyalarahmadi135@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

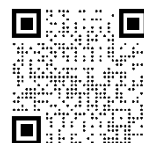
نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه مدرن مشروعیت سیاسی را بر اراده و عقلانیت انسان اتکا است. گویی انسان در آغاز، در وضعیتی بدون تکلیف و قانون (وضع طبیعی) قرار داشته است. این مقاله با رویکردی پارادایمی، این مفروضه را در پرتو منطق سیاسی قرآن نقد کرده و نشان می‌دهد که قرآن با نفی هرگونه وضعیت پیشاسیاستی فاقد تکلیف، انسان را از آغاز در چارچوب فطرت، میثاق و مسئولیت الهی قرار می‌دهد. ازاین رو، سیاست در منطق قرآنی نه مؤلف 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.

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۵
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها:

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



استناد: یاراحمدی، دانیال. (۱۴۰۵). نقد نظریه قرارداد اجتماعی در منطق سیاسی قرآن با تمرکز بر مبنای الزام و مشروعیت سیاسی. پژوهشهای اجتماعی اسلامی، ۳۱ (۱۳۲)، ۱۴۹-۱۸۰.
<https://doi.org/10.30513/iss.2026.8027.1427>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

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 به‌برساخته 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، منطق قرآنی اساساً امکان چنین تعلیقی را مردود می‌داند. انسان در جهان بینی 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 گزینه، 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

۱. مراد از «عقلانیت غیرمتعالی» عقلانیتی است که افق داوری 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.

عزیمت» معرفتی و اخلاقی انسان است؛ امری که خداوند آن را چنین توصیف می‌کند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم، ۳۰).

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 مولد 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 این است: اگر فرض «وضع طبیعی» و تأسیس الزام سیاسی از طریق قرارداد ارادی، پیش فرض بنیادین سیاست مدرن باشد، منطق قرآنی چگونه این پیش فرض 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.

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. بدین سان، مقاله می‌کوشد افق تازه‌ای برای گفتگوی نظری میان اندیشه سیاسی مدرن و الهیات قرآنی بگشاید؛ گفتگویی 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 خدري (۱۴۰۰) با تمرکز بر مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک را نقد کرده و ناسازگاری پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی او با مبانی الهی‌فطری 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، کلانترینستانکی (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؛ باین 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 این رو، 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 پایه یک چارچوب تحلیلی پارادایمی و با رویکردی تطبیقی-هنجاری انجام می‌شود. این چارچوب مفهومی بر تمایز میان دو لایه بنیادین استوار است:

۲-۱. 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 به عنوان گزاره‌ای تاریخی، بلکه به مثابه ابزار تعلیق هنجاری و نقطه 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.

۲-۲. پیامدهای هنجاری سیاسی این مفروضات

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 به عنوان مبانی پیشاسیاستی الزام هنجاری مطرح می‌شوند و چارچوب حاضر امکان بازسازی و مقایسه هم‌زمان این مفاهیم با مفروضات قرارداد اجتماعی را فراهم می‌سازد. این چارچوب به گونه‌ای طراحی شده است که:

امکان بازسازی مفروضات بنیادین هر دو منظومه را در لایه مفهومی فراهم کند؛ پیامدهای هنجاری سیاسی هر منظومه را به صورت تطبیقی و نظام‌مند مقایسه نماید؛

تعارض پارادایمی میان «وضع طبیعی» (به عنوان فضای تعلیق هنجاری) و «فطرت/میشاق» (به عنوان فضای پیشاسیاستی الزام مند) را به عنوان 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 انسان شناختی و هستی شناختی بر صورت بندی های هنجاری سیاسی در هر دو سنت فکری است.

۳. روش پژوهش

از حیث روش شناسی، این پژوهش با رویکردی کیفی تحلیلی و با ترکیب دو روش تحلیل مفهومی هنجاری و تحلیل مضمون نظری محور (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، به صورت مفهومی تحلیلی بررسی شده اند.

در بخش قرآنی، برای تحلیل مضامین هنجاری و هستی شناختی مستخرج از آیات و تفاسیر شیعی منتخب، از روش تحلیل مضمون نظری محور 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 استقرای صرف داده مبنا (Braun & Clarke, 2006; Braun & Clarke, 2019). چارچوب مفهومی هدایت کننده این تحلیل ناظر به منطق مشروعیت، الزام سیاسی و نسبت قدرت و اخلاق در جهان بینی قرآنی است.

۳-۱. آشنا شدن با داده ها

در این مرحله، آیات منتخب قرآن کریم و تفاسیر شیعی شامل المیزان، نمونه، نور و مجمع البیان به طور کامل مطالعه شد و یادداشت های اولیه درباره مفاهیم کلیدی همچون طبیعت انسان، منشأ جامعه، الزام پیشینی و مبنای مشروعیت سیاسی

ثبت گردید. این گام متناظر با مرحله نخست تحلیل مضمون است.

۲-۳. تولید کدهای اولیه

واحد‌های معنایی معنادار در متون قرآنی و تفسیری استخراج و به صورت نظام‌مند کدگذاری شدند. کدگذاری به صورت هدایت شده و با حساسیت نظری نسبت به مفاهیم هنجاری بنیادین مانند فطرت، عهد، امانت، ولایت و مسئولیت انجام گرفت که با منطق کدگذاری نظری محور در تحلیل مضمون هم‌خوان است.

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 «الهی بودن 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).

۴-۳. 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).

۵-۳. 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 محورهای چون «انسان‌شناسی قرآنی: فطرت و میثاق»، «مشروعیت به مثابه امانت مشروط» و «هنجارمندی قدرت بر پایه قسط و مسئولیت» هستند.

۶-۳. تولید گزارش نهایی

درنهایت، مضامین سازمان‌دهنده به عنوان مقولات تحلیلی کلان در متن مقاله گزارش شدند و در تعامل با چارچوب مفهومی نقد نظریه قرارداد اجتماعی به کار

گرفته شدند تا امکان مقایسه پارادایمی میان منطق هنجارساز قرآن و نظریه قرارداد اجتماعی فراهم شود.

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

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

در نظریه های کلاسیک قرارداد اجتماعی، «وضع طبیعی»^۱ شرط امکان تبیین جامعه و دولت است؛ وضعیتی پیشاسیاسی^۲ که در سه مؤلفه مشترک می شود: فقدان اقتدار فرادست، نبود الزام حقوقی اخلاقی نهادی، و تقدم اراده و مصلحت فرد بر هر نظم پیشینی. هابز این وضعیت را «جنگ همه علیه همه» می داند که در آن هیچ عدالت یا بی عدالتی معناداری وجود ندارد (Hobbes, 1996, p. 86-90). لاک هرچند وضع طبیعی را عقلانی تر ترسیم می کند، آن را همچنان پیشاسیاسی و فاقد ضمانت اجرایی اخلاق می انگارد (Locke, 1988, p. 4-13). روسو نیز اخلاق، قانون و حتی نابرابری را بر ساخته خروج از وضعیت طبیعی می خواند (Rousseau, 1997, p. 43-55). در مجموع، وضع طبیعی در این صورت بندی ها کارکرد نقطه صفر مشروعیت سیاسی نهادی را دارد؛ هرچند برخی از این متفکران، به ویژه لاک و روسو، نوعی اخلاق یا قانون طبیعی پیشاسیاسی را مفروض می گیرند.

منطق قرآنی این پیش فرض بنیادین را به کلی نفی می کند. در قرآن، فرض «لحظه صفر» فاقد هنجار اساساً بی معناست؛ زیرا انسان از آغاز، درون شبکه ای از هدایت

1 state of nature

۲ pre-political منظور آن دسته از تعهدات، هنجارها یا الزامات است که منطقیاً و هنجاریاً مقدم بر شکل گیری نهادهای سیاسی و قراردادهای رسمی تلقی می شوند و منشأ آنها اراده نهادی، قانون وضعی یا توافق افقی میان افراد نیست. در فلسفه سیاسی، این مفهوم برای اشاره به بنیان هایی به کار می رود که سیاست بر آنها بنا می شود، 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 می سازد (Habermas, 2006, pp. 19-23).

و تکلیف تعریف می‌شود و منشأ معنا و الزام او نه قرارداد، بلکه آفرینش الهی است: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ 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 این رو، انسان قرآنی هرگز در وضعیتی خنثی یا بی‌هنجار قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۱۸-۱۲۲)؛ بلکه اخلاق امری پیش‌اقراردادی^۱ و پیش‌سیاسی است این مبنای انسان‌شناختی تلقی متفاوتی از جامعه را نیز اقتضا می‌کند؛ درحالی‌که در قرارداد اجتماعی، جامعه پاسخی کارکردی به تعارض منافع و ابزاری برای تنظیم مالکیت‌های فردی است (Macpherson, 1962, p. 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 (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۶۵)؛ ساختاری که در آن، جامعه عرصه تحقق تکلیف و عدالت پیش‌اقراردادی تلقی می‌شود. 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 هریک 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

1 pre-contractual

2 Reason for Contract

توضیح می‌دهد. قرارداد در واقع، پاسخی فلسفی به پرسش منشأ الزام و اقتدار است. به منظور مقایسه نظام مند 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, p. 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)
هدف سیاست	حفظ بقا و تعلیق خشونت است (Hobbes, 1996, p. 92).	﴿لَيَقُومَ 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).	در هابز، اگرچه «قوانین طبیعت» (احکام عقل) وجود دارند، اما الزام آن‌ها ابزاری و مشروط به تأمین امنیت است (الزام درونی در وضع طبیعی فاقد ضمانت است). در قرآن، الزام به قسط، مطلق و فطری است؛ یعنی حتی در وضعیت ناامنی و علیه منافع شخصی نیز پابرجاست
منشأ منازعه	منازعه پیامد طبیعی آزادی نامقید انسان است (Hobbes, 1996, p. 92).	﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (مؤمنون: ۷۱). فساد اجتماعی نتیجه‌ی	هابز آزادی را منشأ تعارض می‌داند؛ قرآن خروج از قسط را مسبب منازعات می‌شناسد. راه حل هابز

	pp. 89-90).	پیروی از اهواء و خروج از حق است؛ ریشه بحران، اختلال اخلاقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۴-۵۲).	اقتدار سیاسی مطلق و راه حل قرآن بازگشت به حق و عدالت است.
اقتدار سیاسی	اقتدار مطلق شرط خروج از جنگ همگانی است (Hobbes, 1996, p. 97).	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (نساء: ۵۸). ولایت و قدرت «امانت» است که مشروط به عدالت می باشد و امکان نقد قدرت را فراهم می کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۸۵-۳۸۷).	اقتدار در هابز، برای کنترل خشونت مطلق می شود؛ 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 می کند.

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

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

جدول شماره ۲: مفروضه های بنیادین نظم سیاسی لاک در پرتو نقد قرآنی			
شاخص نقد	مفروضه لاک	شاهد قرآنی / تفسیری	تحلیل مقایسه ای (گذار پارادایمی)
مبنای قرارداد: تضمین منافع	قرارداد اجتماعی برای حفاظت مؤثرتر از حقوق طبیعی افراد،	﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (نور، ۳۳). مالکیت،	اگرچه لاک به مالکیت الهی بر انسان اشاره می کند، اما در لحظه

قرارداد، این حق را به «حق طبیعی فرد» ترجمه کرده و مبنای مشروعیت را رضایت بشری قرار می‌دهد. در قرآن، حق خدا هرگز به حق مطلق فرد تبدیل نمی‌شود، بلکه مالکیت و قدرت همواره به صورت «امانت» باقی می‌ماند.	اعتباری و امانی است، نه حق طبیعی مطلق (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۴۶-۱۴۹).	به‌ویژه حیات، آزادی و مالکیت، منعقد می‌شود (Locke, 1988, p. 87-131).	
در لاک، عقل ابزاری برای صیانت از حقوق است و قانون، ضمانت این عقل؛ اما در قرآن، عقل سیاسی مأمور به کشف و اجرای عدالت پیشینی است. لذا تقدم با نهاد یا توافق عقل نیست، بلکه با عدالتی است که خود مبنای اعتبار قرارداد است.	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل، ۹۰). عدالت پیشنهادی و الزام‌آور است، نه محصول نهاد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۴۸).	جامعه سیاسی برای آن تشکیل می‌شود که داوری عقل فردی از طریق قانون، ضمانت اجرایی یابد (Locke, 1988, p. 124-131).	کارکرد قرارداد: عینیت بخشی به عقل
مقاومت در لاک یک «حق قراردادی» برای فسخ است. اما در اینجا، یک «تکلیف اخلاقی» برای نفی ظلم	﴿لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ﴾ فرمانبرداری مردم با نافرمانی خدا نسازد. حکمت ۱۶۵ نهج	نقض اعتماد قرارداد را فسخ می‌کند. مردم حق مقاومت و تغییر حکومت دارند (Locke, 1988, p.)	حق مقاومت

	البلاغه	222-240).	است.
--	---------	-----------	------

تأمل در اندیشه لاک نشان می‌دهد که وی میان «قانون طبیعت» (به مثابه اراده الهی) و «حق طبیعی» پیوندی وثیق برقرار می‌کند. با این حال، نقد قرآنی بر این نکته متمرکز است که در منظومه لاک، به محض تأسیس جامعه مدنی، خداوند از صحنه تدبیر سیاسی کناره می‌گیرد و جای خود را به «اراده و رضایت سوژه‌ها» می‌دهد. در واقع، لاک الهیات را برای توجیه حقوق فردی به کار می‌گیرد، اما در پارادایم قرآنی، حضور خداوند در ساحت سیاست مستمر است؛ بدین معنا که هیچ قراردادی نمی‌تواند ناقض الزامات پیشینی (فطرت و وحی) باشد. در اینجا، «امانت» جایگزین «حق مطلق» می‌شود تا نشان دهد که انسان نه مالک خود، بلکه امانت‌دارِ قوای خویش در جهت اقامه حق است.

۳-۵. 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» جستجو می‌کند و قرارداد ابزار تبدیل کثرت اراده‌های فردی به یک کل سیاسی منسجم است (Rousseau, 1997, p. 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 تشریع، شأن اختصاصی خداست و هیچ اراده‌ای، حتی جمعی نمی‌تواند منشأ جعل حق شود (طباطبایی،	روسو می‌کوشد امر پیشینی (خیر مشترک) را از دل خودآگاهی جمعی بیرون بکشد (جامعه به مثابه منشأ قداست)؛ اما در قرآن، خیر مشترک (حق) ریشه در وحی و فطرت دارد. پارادوکس روسو در «خالق» دانستن انسان نسبت

		۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۲۷-۳۳۰.	به خیر اخلاقی است، در حالی که قرآن انسان را "مکلف" به خیری می‌داند که خود خالقش نیست.
نقد اراده اکثریت	اکثریت لزوماً نماینده اراده عمومی نیست و می‌تواند دچار خطا شود (Rousseau, 1997, p. 14).	﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ 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).	اگرچه هر دو الگوی قرآنی و روسویی، "کمی‌گرایی" (اکثریت عددی) را رد می‌کنند، اما ملاک روسو برای رد اکثریت، "عدم عقلانیت جمعی" است، در حالی که ملاک قرآن، "خروج از حق الهی" است. در روسو، اراده عمومی خطاناپذیر است چون خودش معیار حق است؛ در قرآن، اراده جمعی (شورا) تنها زمانی معتبر است که کاشف از حق الهی باشد.
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 ۱۹۸-۱۹۹).	روسو فساد را محصول ساخت اجتماعی می‌داند؛ قرآن منشأ انحراف را «نفس امّاره» معرفی می‌کند. این تمایز، نقد را به سطح انسان‌شناسی ارتقا می‌دهد.

	۲۰۰.		
--	------	--	--

واکاوی مفروضات بنیادین هابز، لاک و روسو نشان می‌دهد که با وجود تنوع در راهکار، هر سه نظریه در یک پیش فرض 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 تفویض 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 رابطه 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 یک بار 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, p.)

1 nature of the contract

2 alienation

110-118). در این صورت بندی، فرد پس از قرارداد فاقد جایگاه مقاومتی در برابر حاکم است و مشروعیت نه از حق، بلکه از کارکرد امنیت زاناشی می شود. تحلیل های معاصر، این الگو را نمونه بارز «اقتدار غیر پاسخ گو» در سنت قراردادگرایی دانسته اند (Hampton, 1996, p. 33-41).

نقد قرآنی این دیدگاه، ناظر به سطح هستی شناختی مشروعیت است و با مفهوم «استخلاف» پی ریزی می شود؛ زیرا تملیک قدرت تنها در صورتی معنادار است که انسان مالک حقیقی آن باشد. قرآن می فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (انعام، ۱۶۵). «خلافت» ذاتاً نقش مدیریتی مشروط است، نه مالکیت حقیقی. خلیفه قائم مقام 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 یک بار و برای همیشه به حاکم منتقل کند. این امر مبنای تملیک مطلق را با پرسش جدی مواجه می سازد و اقتدار سیاسی را به یک «وظیفه مدیریتی مشروط» تقلیل می دهد.

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

هنجاری

لاک ماهیت قرارداد را انتقال مالکانه نمی داند، بلکه آن را تفویض مشروط اختیار برای اجرای قانون طبیعی تفسیر می کند. حاکم در این چارچوب، نماینده صاحبان حق است و نه مالک قدرت آنان (Locke, 1988, p. 131-136). بنابراین، قرارداد نزد لاک ساختاری دوطرفه دارد و نقض حقوق طبیعی خودبه خود فسخ مشروعیت سیاسی را در پی خواهد داشت. این الگو در ادبیات معاصر به عنوان پایه نظری «حکومت حداقلی پاسخ گو» تحلیل شده است (Simmons, 2001, p. 58-62).

نقد قرآنی این دیدگاه با بحث ابتلاء در قدرت صورت می پذیرد. قرآن می فرماید: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود، ۷). 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 واگذار شده» 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 مبانی مشروعیت‌ساز مدرن نقدی ریشه‌ای وارد می‌سازد. درحالی‌که لاک حق حاکمیت را از «رضایت» مردم به عنوان مالکان اولیه حقوق استنتاج می‌کند (مشروعیت از پایین به بالا)، در الگوی قرآنی، «حکم» منشائی فرابشری دارد. نقش مردم در الگوی قرآنی از «منشأ حق» (مالکیت اولیه) به «شریک در تحقق تکلیف و عدالت ابتلائی» تغییر می‌یابد.

۳-۶. 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^۱ ادغام می‌کند و بدین وسیله به آزادی اخلاقی می‌رسد (Rousseau, 1997, p. 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 ادغام می‌تواند به حذف تکثر و فرسایش حقوق فردی بینجامد (Wolff, 2016, p. 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 حل شدن در جمع صورت می‌گیرد. آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام، ۱۶۴) صراحتاً بیان می‌کند که هیچ‌کس 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 حل شدن اراده و مسئولیت فردی در یک کلیت اخلاقی سیاسی. هر مدلی که اراده

1 general will

جمعی را جایگزین مسئولیت فردی کند، بالقوه به تعلیق تکلیف اخلاقی^۱ می‌انجامد؛ خطری که می‌تواند اراده عمومی را، در فقدان یک معیار فرایشری مهارکننده، 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 بدین سان، 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 سوژه سیاسی و منطق الزام‌آوری قدرت است. اینکه قرارداد میان چه موجوداتی منعقد می‌شود، مستقیماً منشأ اعتبار قدرت، سازوکار انتقال آن، و درنهایت، حق نظارت یا مقاومت را تعیین می‌کند. بنابراین، «طرف‌های قرارداد» یک مؤلفه پارادایمی است که:

الف) جایگاه حاکم (به عنوان مالک، وکیل یا تجلی اراده) را مشخص می‌کند؛
ب) منطق استمرار رابطه سیاسی (بر اساس رضایت مستمر یا تعهد تأسیسی) را تعریف می‌کند؛

پ) سوژه معتبر سیاست (فرد، کل سیاسی یا جامعه انتزاعی) را ترسیم می‌نماید. براین اساس، این مؤلفه‌های تحلیلی در سه نظریه کلاسیک قرارداد اجتماعی به صورت 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	قرارداد منحصرأ میان	افراد آزاد با یکدیگر برای	هر فرد مستقیماً با کل

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.

اولیه قرارداد	افراد منفرد منعقد می‌شود و حاکم طرف آن نیست (Hobbes, 1996, p. 121).	تشکیل جامعه قرارداد می‌بندند (Locke, 1988, p 95, p. 330).	سیاسی قرارداد می‌بندد (Rousseau, 1997, p. 55).
جایگاه حاکم	حاکم محصول قرارداد و خارج از تعهدات قراردادی است (Hobbes, 1996, p. 123).	حکومت امانت دار و وکیل مشروط جامعه است (Locke, 1988, p. 366).	حاکم تجلی نهادی اراده عمومی و درون قرارداد است (Rousseau, 1997, p. 58).
استمرار رابطه قراردادی	قرارداد صرفاً نقش تأسیسی دارد و استمرار الزام متصور نیست (Hobbes, 1996, p. 120).	قرارداد رابطه‌ای مستمر و قابل فسخ در صورت نقض اعتماد است (Locke, 1988 p. 222-226; p. 411-414).	قرارداد پیوند دائمی و غیر قابل انحلال فرد و کل 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 می‌ماند (Locke, 1988, p. 87; p. 327).	کل 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. این میثاق بر مبنای آیه ۱۷۲ سوره اعراف ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ تبیین می‌شود. انسان‌ها طرف‌های هم‌عرض یک قرارداد سیاسی نیستند، بلکه درون شبکه‌ای از تعهد از پیش موجود عمل می‌کنند. در نتیجه سیاست نه مولد 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 ارادهٔ 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 ارادهٔ خداست، نه در توافق انسان‌ها.

بر پایهٔ آیهٔ ۱۰ سورهٔ 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 ۳۲۷-۳۳۱). در نتیجه حاکم در این پارادایم، نه سرچشمه یا مالک الزام، بلکه «کنشگری ملزم در ساخت الزام پیشاسیاستی» است که اعتبارش به میزان تبعیت فعال از آن سنجیده می‌شود.

در منطق قرارداد اجتماعی، استمرار رابطهٔ قراردادی یا به لحظهٔ تأسیس تقلیل می‌یابد (هابز)، یا به رابطه‌ای مشروط و بازبینی‌پذیر فروگذاشته می‌شود (لاک)، و یا به ادغام هویتی فرد در کل سیاسی ارتقا می‌یابد (روسو).

در مقابل، پارادایم قرآنی استمرار مشروعیت سیاسی را نه محصول یک ارادهٔ تأسیسی غیر قابل 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 آیهٔ ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (آل عمران، ۱۰۴) بیانگر تعبیهٔ 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 ۵۵-۵۹). بر این اساس، تفاوت پارادایمی چنین صورت‌بندی می‌شود: در نظریات قرارداد اجتماعی، استمرار رابطهٔ قراردادی تابع بقای مفروضات انسانی (تفویض، رضایت، ارادهٔ 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 کل انتزاعی ادغام‌کننده اراده‌ها مستهلک می‌شود (روسو)، بلکه در قالب جمعی واجد مسئولیت نظارتی و داوری هنجاری صورت‌بندی می‌گردد؛ جمعی که سوژه بودنش 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 محاسبه‌پذیر بودن مقاومت) با الگوی قرآنی (با تأکید بر موضع ذاتی آزادی و تکلیف بودن مقاومت) مقایسه می‌شود.

۸-۱. آزادی: از مفهوم مشروط 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 اقتضائات 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, p. 131; p. 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). با این حال همان‌گونه که وُلف 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؛ چنان‌که 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، ج ۴، ص ۱۷۸).

بدین‌سان، آزادی در منطق قرآنی در موضعی ذاتی و پیشینی قرار دارد؛ درحالی‌که 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 به طور نظام‌مند حقوق طبیعی را نقض کرده باشد (Locke, 1988, p. 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. 2; Book IV, Ch. 18).

نقد‌های معاصر، به‌ویژه نزد اسکنلون 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). ازاین‌رو، حفظ نظم سیاسی در منطقی قراردادی غالباً مستلزم مهار و کنترل اشکال مقاومت تلقی می‌شود. در مقابل در منطق قرآنی، مقاومت نه به مثابه یک حق اختیاری، بلکه به عنوان یک تکلیف هنجاری فهم می‌شود که در واکنش به انحراف قدرت از چارچوب مسئولیت خود فعال می‌گردد (با اتکا به بخش‌های ۲ و ۳).

این دگرگونی مفهومی به روشنی در آیه ۱۱۳ سوره هود صورت‌بندی شده است: ﴿وَلَا تَزْكُتُوا 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 به شمار 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» 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 دربارهٔ 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 اضطراب، ترس یا مصلحت‌سنجی ابزاری استوار نشود. همچنین عقلانیتی که به محاسبهٔ سود و زیان فروکاسته شود، قرارداد را به تمهیدی اجرایی برای مدیریت نظم تقلیل می‌دهد؛ درحالی‌که 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 آزادانه^۱ سنگ بنای مشروعیت قدرت سیاسی تلقی می‌شود؛ هرچند مبنای این رضایت در میان

نظریه پردازان یکسان نیست. هابز رضایت را محصول وضعیت طبیعی ای 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, p. 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, p. 52-54; p. 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, p. 49-53; Book II, p. 69-72).

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	«فَطَرْتُ اللَّهَ الْاَتِي فَطَرُ النَّاسِ عَلِيْهَا» (روم، ۳۰)	رضایت زمانی واجد اعتبار هنجاری است که با جهت‌گیری فطری انسان هم‌ساز باشد. ازاین‌رو، 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 تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (انعام، ۱۱۷)	اکثریت عددی به‌خودی‌خود معیار حقانیت و مشروعیت نیست؛ زیرا رضایت اکثریت ممکن است متأثر از جهل، تقلید یا پیروی از هوای نفس باشد. ازاین‌رو، رضایت جمعی تنها در صورتی معتبر است که

	۱۱۶)	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 قرار گرفتن در افق رضایت الهی است. رضایت انسان هنگامی واجد ارزش هنجاری است که پاسخ مثبت به هدایت و اراده تشریعی خداوند باشد. بنابراین رضایت الهی افق نهایی سنجش مشروعیت رضایت بشری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۱۵۷).
رضایت ایمانی ولایی (نمونه غدیر)	«أَلَسْتُ أَوَّلَى 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. نور الثقلین این رضایت را «رضایت مبتنی بر ایمان» و ناظر به پذیرش مرجعیت الهی در عرصه سیاست تفسیر می کند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۲۱).

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

۲-۹. تعارض پارادایم های عقلانیت سیاسی

عقلانیت ابزاری^۱ هسته مشترک نظریه های کلاسیک قرارداد اجتماعی را شکل می دهد و کنش سیاسی را بر مبنای محاسبه سود و زیان فردی توضیح می کند. هابز «قوانین طبیعت» را نه قواعد اخلاقی، بلکه احکام عقل ابزاری می داند که هدف آنها صیانت از بقا از طریق واگذاری حقوق به اقتدار متمرکز است (Hobbes, 1996, p. 87-). (95)

1 instrumental rationality

لاک نیز هرچند وضعیت طبیعی را اخلاقی تر تصویر می‌کند، تأسیس حکومت را نتیجه داورى عقلانى برای بیشینه‌سازی حفاظت از منافع فردى - حیات، آزادى و مالکیت - می‌داند (Locke, 1988, p. 87-89; p. 350-353).

این منطق در نظریه‌های مدرن انتخاب عقلانى به صورت فرمالیزه ادامه می‌یابد؛ جایی که عقلانیت معادل بیشینه‌سازی مطلوبیت تحت قیود تعریف می‌شود (Elster, 1986, p. 1-4; Coleman, 1990, p. 13-17).

در مقابل، قرآن کریم عقلانیت سیاسى را در افقى هنجارى الهى صورت‌بندى می‌کند:

جدول شماره ۶: ویژگی‌های عقلانیت در منطق قرآنى			
محور تحلیلى	بیان قرآنى	تبیین تفسیرى	دلالـت نظرى
عقل به مثابه نور الهى	﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (مائده، ۱۵)	در مجمع البیان، عقل «حجت باطنی» معرفی می‌شود که انسان را به سوى حق هدایت می‌کند، نه صرف ابزار محاسبه (طبرسى، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۱۴).	عقل منشأ الهى 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 الهى برای کشف حقیقت وجود» می‌داند، نه محاسبه سود و زیان دنیوى (طاهر بن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۵۶).	قرآن میان تعقل و وحى محور و تفکر صرفاً مادی تمایز معرفت‌شناختى قائل است.
عقل جمعى مقید به وحى	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ﴾ (آل عمران، ۱۵۹)	علامه طباطبایى عقل جمعى را تنها در صورت اتصال به وحى معتبر می‌داند و هشدار می‌دهد که اجماع فاقد نور وحى می‌تواند به ضلالت جمعى بینجامد (طباطبایى، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸).	مشروعیت عقل جمعى مطلق نیست. عقلانیت اجتماعى نیازمند معیار فراتجربى وحى است.

نمونه تاریخی عقلانیت الهی در سیاست	﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (بقره، ۲۴۷)	تفسیر نمونه این آیه را دلالت گر معیار الهی عقلانیت در رهبری می داند: 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 محاسبه گرانه 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 می شود.» در مقابل، منطق قرآنی اعتبار قرارداد را مشروط به رضایت هنجاری منطبق با فطرت و وحی و عقلانیت هدایت محور می داند.

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 هدایت محور.

نتیجه گیری

این مقاله سهم نظری خود را در بازاندیشی مبانی مشروعیت سیاسی از خلال گفتگوی انتقادی میان نظریه قرارداد اجتماعی کلاسیک و جهان بینی قرآنی صورت بندی می کند. نوآوری مقاله نه در ارائه مدلی نهادی، بلکه در جابه جایی سطح مناقشه نظری از سطح کارکردی و هنجارهای ثانوی، به ساحت مفروضات انسان شناختی، هستی شناسی قدرت و منزلت اخلاق پیشاسیاستی است. مقاله نشان می دهد که هابز، لاک و روسو علی رغم اختلافات بنیادین، در یک پیش فرض پارادایمی مشترک سهیم اند: 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 پاسخ ها، به نقد خود پرسش مؤسس قرارداد اجتماعی منتقل می کند و بدین وسیله افق گفتگو را از درون مدرنیته به بیرون از آن می گشاید.

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 به عنوان برساخته رضایت یا کارآمدی، بلکه به مثابه 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 نظری‌گذار از «مشروعیت ارادی» به «مشروعیت هنجاری پیشینی» را فراهم می‌سازد.

این پژوهش نشان می‌دهد که صورت‌بندی‌های کلاسیک قرارداد، یا به انحلال مسئولیت فردی در اقتدار می‌انجامند یا به تقلیل آن به رضایت ابتدایی. در مقابل با تکیه بر مفاهیم استخلاف و ابتلاء، کنش سیاسی به مثابه میدان مسئولیت مداوم و غیر قابل 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 به مثابه واقعه اجتماعی و رضایت به مثابه 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 واگذار شده 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.

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

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آصفی، محمد مهدی. (بی‌تا). قرارداد اجتماعی در اسلام. معارف جعفری. شماره ویژه. ص ۲۷-
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/413010>. ۳۷
۲. جلالی، کاظم. (۱۳۷۲). بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام. استاد راهنما: محمود سریع‌القلم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده علوم سیاسی و معارف اسلامی. رشته علوم سیاسی.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵؛ ۱۳۸۶). تفسیر تسنیم. ج ۷؛ ۱۲. قم: اسراء.
۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. ج ۳. قم: اسماعیلیان.
۵. صالحی هفشجانی، محمد حسن. (۱۴۰۰). کاربست تحلیلی مبانی انسان‌شناختی قرآنی در نظریه قرارداد اجتماعی (با تأکید بر هابز، لاک و روسو). استادان راهنما: عبدالحسین خسروپناه و محمد هادی امین‌ناجی. رساله دکتری تخصصی. دانشگاه پیام نور استان تهران. مرکز پیام نور تهران جنوب. گروه الهیات و معارف اسلامی.
۶. صالحی هفشجانی، محمد حسن؛ خدري، سارا. (۱۴۰۳). کاربست مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی در نظریه قرارداد اجتماعی جان لاک. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. ۹۸. ص ۱۵۹-۱۷۸. https://ksiu.nahad.ir/article_1264.html
۷. طاهر بن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. ج ۱. بیروت: فرهنگ نشر نو.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۴؛ ۵؛ ۷؛ ۱۰؛ ۱۱؛ ۱۲؛ ۱۵؛ ۱۶؛ ۱۸؛ ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳؛ ۴. بیروت: دار المعرفة.
۱۰. کلانتر نیستانکی، 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.

۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). انسان و سرنوشت. تهران: صدرا.

۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. ج ۲؛ ۹؛ ۱۶. تهران: دار الکتب الإسلامية.

13. Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

14. Braun, V., & Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 11(4), 589–597. <https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806>

15. Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press.

16. Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press.

17. Elster, J. (1986). *Rational Choice*. New York University Press.

18. Guest, G., MacQueen, K., & Namey, E. (2012). *Applied Thematic Analysis*. SAGE.

19. Habermas, J., & Ratzinger, J. (2006). *The dialectics of secularization: On reason and religion* (B. McNeil, Trans.). Ignatius Press.

20. Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge University Press.

21. Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1651).

22. Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government* (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689).

23. Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.

24. Rawls, J. (1999). *Political Liberalism*. Columbia University Press.

25. Rousseau, J.-J. (1997). *The Social Contract and Other Later Political Writings* (V. Gourevitch, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1762).

26. Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press.

27. Simmons, A. J. (2001). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton University Press.

28. Wolff, J. (2016). *An Introduction to Political Philosophy* (3rd ed.). Oxford University Press.