

از ولایت الهی تا قرارداد اجتماعی: مقایسه تطبیقی مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک

محمد حیدری فرد

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران،
ایمیل: m.heydarifard@kut.ac.ir

چکیده

این مقاله با روش تطبیقی - تحلیلی، مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و سیاسی اندیشه امام خمینی (ره) و جان لاک را بررسی می‌کند. پرسش اصلی پژوهش این است که هر یک از این دو متفکر، بر اساس چه برداشتی از انسان، معرفت، منشأ قدرت سیاسی و غایت حکومت، نظم سیاسی مطلوب خود را تبیین می‌کنند. در این چارچوب، اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) بر پیوند میان توحید، شریعت، عقلانیت دینی، ولایت و نقش مردم در تحقق نظم سیاسی استوار است. در مقابل، جان لاک با تأکید بر حقوق طبیعی، رضایت افراد، قرارداد اجتماعی و تسامح دینی، الگویی متفاوت از مشروعیت و سامان سیاسی ارائه می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تفاوت این دو دیدگاه را نباید صرفاً به تقابل‌هایی مانند «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» یا «دین» و «عقل» فروکاست. در اندیشه امام خمینی (ره)، در کنار منشأ الهی احکام و چارچوب شریعت، پذیرش عمومی، عقل سیاسی و مصلحت نیز اهمیت دارد. همچنین در اندیشه لاک، حقوق طبیعی و نظم سیاسی کاملاً از مبانی الهیاتی جدا نیست. بنابراین، مقایسه دقیق این دو نظریه باید هم تفاوت‌های بنیادین و هم زمینه‌های مشترکی مانند عدالت، مسئولیت قدرت، نظم عمومی و کرامت انسان را در نظر بگیرد.

This article adopts a comparative-analytical method to examine the epistemological, anthropological, and political foundations of the political thought of Imam Khomeini and John Locke. Its central question addresses how each thinker conceptualizes the desirable political order based on their respective understandings of human nature, knowledge, the source of political authority, and the purpose of government. Imam Khomeini's political philosophy is grounded in the interplay among *Tawhid*, *Sharia*, religious rationality, guardianship, and popular participation in establishing a political order. By contrast, Locke articulates a distinct model predicated on natural rights, individual consent, the social contract, and religious toleration. The findings indicate that the contrast between these two perspectives cannot be reduced to simplistic binaries, such as "divine legitimacy" versus "popular legitimacy" or "religion" versus "reason." In Imam Khomeini's framework, public acceptance, political rationality, and public interest play integral roles alongside divine law. Likewise, Locke's theory of natural rights and political order is not entirely detached

from theological foundations. The article concludes that a balanced comparison must consider both fundamental differences and shared concerns, including justice, political accountability, public order, and human dignity. Therefore, comprehending these two theories necessitates a nuanced and context-sensitive approach.

واژگان کلیدی: امام خمینی(ره)، جان لاک، مشروعیت سیاسی، قرارداد اجتماعی، ولایت الهی، حقوق طبیعی.

۱- مقدمه

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ش یکی از مهم‌ترین رویدادهای تاریخ معاصر به شمار می‌رود؛ رویدادی که نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی ایران را متحول ساخت، بلکه نسبت دین و سیاست را بار دیگر در کانون مباحث نظری و عملی قرار داد. این انقلاب، برخلاف بسیاری از انقلاب‌های مدرن که عمدتاً در چارچوب مفاهیم سکولار، ملی‌گرایانه یا طبقاتی تفسیر شده‌اند، بر پایه خوانشی دینی از نظم سیاسی و اجتماعی شکل گرفت. در این میان، امام خمینی(ره) سیاست را امری منفصل از دین نمی‌دانست، بلکه آن را از شئون حیات دینی و عرصه‌ای برای تحقق ارزش‌های الهی، صیانت از کرامت انسان و برپایی عدالت معرفی می‌کرد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۴۵).

با این حال، در تبیین اندیشه سیاسی امام خمینی تأکید صرف بر مفهوم توحید کافی نیست؛ زیرا توحید، هرچند بنیادی‌ترین اصل در جهان‌بینی اسلامی است، در سطح تحلیل سیاسی مفهومی عام و کمتر شاخص‌پذیر به شمار می‌رود. در مقابل، عدالت مفهومی است که هم ریشه در جهان‌بینی توحیدی دارد و هم در عرصه سیاست و حکمرانی قابلیت بیشتری برای تبیین و ارزیابی دارد. از این رو، در بازخوانی اندیشه امام خمینی باید نسبت توحید و عدالت را به‌صورت توأمان در نظر گرفت: توحید به‌مثابه مبنای نهایی مشروعیت، و عدالت به‌مثابه مهم‌ترین معیار سیاسی و اجتماعی در سنجش جهت‌گیری حکومت (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۴۵).

از منظری دیگر، انقلاب ۱۳۵۷ را نمی‌توان صرفاً یک دگرگونی سیاسی در سطح داخلی دانست، بلکه این رویداد به‌عنوان نمونه‌ای قابل‌توجه در بررسی نسبت میان دین، دولت و مشروعیت سیاسی نیز اهمیت دارد. این انقلاب بستری را فراهم ساخت که در آن الگوهای متفاوتی از مشروعیت سیاسی، شکل‌گیری نهادهای جدید و مشارکت اجتماعی و سیاسی قابل مشاهده بود. از این منظر، مطالعه تجربه ایران می‌تواند در شناخت تنوع مسیرهای تحول سیاسی و الگوهای متفاوت سازمان‌یابی قدرت در جهان معاصر نقش مؤثری ایفا کند.

بر این اساس، در منظومه فکری امام خمینی، سیاست صرفاً ابزار کسب قدرت نیست، بلکه ساحتی از مسئولیت دینی و اجتماعی است. ایشان تصریح می‌کند که اسلام دینی اجتماعی و سیاسی است و جدایی دین از سیاست به استبداد و سلطه می‌انجامد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص. ۱۵۲). در این چارچوب، منشأ نهایی مشروعیت حکومت به ولایت الهی و شریعت بازمی‌گردد و در عصر غیبت، در قالب ولایت فقیه تداوم می‌یابد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۸۰). با این همه، این امر به معنای نادیده گرفتن نقش مردم نیست؛ زیرا در اندیشه امام خمینی، هرچند مشروعیت منشأیی الهی دارد، تحقق، استقرار و کارآمدی حکومت بدون پذیرش و مشارکت مردم ممکن نیست.

این تلقی از پیوند دین و سیاست را می‌توان در امتداد برخی سنت‌های کلامی و فلسفی اسلامی نیز فهم کرد. متفکرانی چون علامه طباطبائی بر پیوند وحی و عقل و جامعیت اسلام در سامان بخشی به حیات فردی و جمعی تأکید کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص. ۳۴۵-۳۴۷). همچنین مرتضی مطهری دین را ناظر به هدایت اجتماعی و مسئله عدالت نیز می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، الف، صص. ۵۸-۶۰).

در سوی دیگر، سنت اندیشه سیاسی مدرن در غرب، به‌ویژه در قرائت لیبرالی آن، بر مبانی متفاوتی استوار است. جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، از مهم‌ترین نمایندگان این سنت است. اندیشه او در آثاری چون *دو رساله درباره حکومت و نامه‌ای در باب تسامح*، بر حقوق طبیعی، رضایت سیاسی، تحدید قدرت و صیانت از آزادی‌های فردی تأکید دارد (Locke, 1983, p. 350). با این حال، تفسیر لاک نباید به گونه‌ای صورت گیرد که زمینه‌های دینی و تاریخی اندیشه او نادیده گرفته شود. او در بستر منازعات مذهبی و بحران اقتدار سیاسی می‌اندیشد و نظریه‌اش صرفاً بر فردگرایی انتزاعی یا حذف کامل دین از عرصه اجتماعی استوار نیست. از این منظر، او بیش از آنکه مدافع طرد دین باشد، از تحدید مداخله دولت در امر اعتقاد و دفاع از تسامح دینی سخن می‌گوید (Locke, 1983, p. 27).

برای فهم جایگاه لاک در سنت جدید غربی، باید او را در نسبت با دیگر نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی نیز نگریست. لاک، برخلاف هابز، برای انسان پیش از تشکیل حکومت حقوق طبیعی قائل است و وضع طبیعی را به جنگ دائمی فرو نمی‌کاهد؛ و برخلاف روسو، بیش از اراده عمومی بر حقوق فردی، به‌ویژه آزادی و مالکیت، تأکید می‌ورزد (Hobbes, 1996, pp. 106-120; Rousseau, 1978, pp. 49-56). از این رو، مشروعیت سیاسی در اندیشه او بر رضایت افراد، حکومت مقید به قانون و حفظ حقوق طبیعی استوار می‌شود. همچنین، نظریه تسامح لاک را باید در زمینه منازعات مذهبی اروپای پس از جنگ‌های دینی فهم کرد؛ بستری که در آن، محدود کردن مداخله دولت در ایمان افراد، راهی برای مهار خشونت مذهبی تلقی می‌شد. در همین زمینه، متفکرانی چون هابرماس و رالز نیز بر ظرفیت‌ها و محدودیت‌های عقل عمومی و سکولاریسم در عرصه عمومی تأکید کرده‌اند (Habermas, 2006, pp. 9-11).

اهمیت مقایسه اندیشه سیاسی امام خمینی و جان لاک در آن است که این دو متفکر، دو الگوی متمایز از فهم مشروعیت سیاسی، نقش دین، جایگاه مردم و غایت حکومت را نمایندگی می‌کنند. در یک سو، مشروعیت نهایی به

ولایت الهی پیوند می‌خورد، هرچند عدالت و نقش مردم در تحقق نظم سیاسی جایگاهی اساسی می‌یابد؛ و در سوی دیگر، مشروعیت بر رضایت، حقوق طبیعی و قانون استوار می‌شود. از این رو، تفاوت این دو رویکرد فقط در سطح نهادهای سیاسی نیست، بلکه به مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و الهیاتی آنان بازمی‌گردد.

با وجود پژوهش‌های متعدد درباره اندیشه سیاسی امام خمینی و نیز نظریه سیاسی جان لاک، هنوز مقایسه‌ای روشمند و متوازن میان این دو دستگاه فکری، به‌ویژه در سطح مبانی مشروعیت، عدالت، انسان‌شناسی و نسبت دین و سیاست، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان مثال مقاله حمیدی و آزادی (۱۳۹۸) بیشتر به مقایسه کلی اندیشه جان لاک با رئالیسم اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌های فلسفی و تربیتی، پرداخته است؛ در حالی که پژوهش حاضر به طور مشخص بر مقایسه اندیشه سیاسی امام خمینی و جان لاک تمرکز دارد و مباحثی چون مشروعیت قدرت، حدود حکومت، نسبت دین و سیاست و امکان گفت‌وگوی نظری میان دو سنت فکری را بررسی می‌کند. از این رو، نوآوری این پژوهش در تمرکز مستقیم بر هم‌سنجی مفهومی و سیاسی دو متفکر و پرهیز از مقایسه‌های کلی و غیرمتمرکز است.

همچنین به عنوان یک پژوهش دیگر می‌توان به مقاله طیبی (۱۴۰۴) اشاره کرد با تمرکز بر مقایسه اندیشه سیاسی آیت‌الله نائینی و جان لاک، مسئله مشروعیت قدرت، تحدید حکومت و نسبت دین و سیاست را در چارچوب مشروطه‌خواهی دینی و کلام اصلاح‌گرایانه بررسی می‌کند؛ اما پژوهش حاضر به جای نائینی، اندیشه سیاسی امام خمینی را محور قرار می‌دهد و تفاوت مردم‌سالاری دینی، ولایت فقیه، مبانی الهی مشروعیت و نسبت دین و دولت در اندیشه امام را با لیبرالیسم سیاسی و نظریه قرارداد اجتماعی لاک مقایسه می‌کند. بنابراین نوآوری این پژوهش در انتقال بحث از مشروطه‌خواهی دینی نائینی به نظریه ولایت فقیه و مردم‌سالاری دینی امام خمینی و سنجش آن با اندیشه سیاسی جان لاک است.

این پژوهش از روش تطبیقی - تحلیلی بهره می‌گیرد. در روش تطبیقی، هدف صرفاً توصیف دو اندیشه و کنار هم نهادن آنها نیست، بلکه مقایسه نظام‌مند پاسخ‌های دو متفکر به مسائل مشترک نظری است. بر این اساس، اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک با تمرکز بر چهار محور اصلی شامل مبانی معرفتی و هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبنای مشروعیت سیاسی و غایت حکومت مورد بررسی قرار گرفته‌اند. چارچوب مقایسه حاضر با الهام از منطق روش مقایسه‌ای در فلسفه سیاسی، به ویژه الگوی «توافق و اختلاف» جان استوارت میل، سامان یافته است؛ بدین معنا که ابتدا عناصر مشترک دو نظریه در مواجهه با مسئله نظم سیاسی، قانون و تحدید قدرت شناسایی می‌شود و سپس تفاوت‌های بنیادین آنها در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و سیاسی تحلیل می‌گردد. بنابراین مقایسه حاضر از نوع همانندسازی تاریخی نیست، بلکه هم‌سنجی مفهومی و کارکردی دو دستگاه فکری در پاسخ به مسائل مشترک فلسفه سیاسی است.

۲- آموزه‌های توحیدی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)

اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) را باید در پیوند میان توحید، عدالت و مسئولیت اجتماعی فهم کرد. در این منظومه، توحید صرفاً اصل اعتقادی ناظر به رابطه فرد با خداوند نیست، بلکه مبنایی برای تفسیر انسان، جامعه، قدرت و غایت حکومت به شمار می‌رود. از این منظر، سیاست زمانی مشروع و معنادار است که در جهت تحقق ارزش‌های الهی، صیانت از کرامت انسان، مقابله با سلطه و برپایی عدالت سامان یابد. بنابراین، آموزه‌های توحیدی در اندیشه امام خمینی، هم بُعد هستی‌شناختی دارند و هم پیامدهای سیاسی و اجتماعی؛ زیرا پذیرش حاکمیت مطلق الهی، هرگونه قدرت سیاسی را مقید به عدالت، شریعت و مسئولیت در برابر خدا و مردم می‌سازد. (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص. ۳۸۷-۳۸۸)

۲-۱- جایگاه توحید در منظومه فکری امام خمینی

اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) را نمی‌توان بدون توجه به اصل بنیادین توحید تحلیل کرد. توحید در نگاه ایشان، تنها گزاره‌ای کلامی یا اعتقادی نیست، بلکه شالوده‌ای است که فهم انسان، جامعه و سیاست بر پایه آن سامان می‌یابد. بر این اساس، اگر همه هستی در نسبت با خداوند معنا می‌شود، سیاست نیز نمی‌تواند عرصه‌ای مستقل از ارزش‌های الهی و اخلاقی تلقی گردد. از همین رو، امام خمینی جدایی دین از سیاست را با رسالت اجتماعی انبیا ناسازگار می‌دانست و معتقد بود چنین تفکیکی در نهایت به محدود شدن دین به حوزه فردی و گشودن میدان برای سلطه و استبداد می‌انجامد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۴۵).

با این حال، برای فهم دقیق‌تر اندیشه سیاسی امام، نباید توحید را به‌صورت مفهومی کلی و انتزاعی به کار گرفت. اهمیت توحید در سیاست از آن جهت است که معیارهایی عینی‌تر مانند عدالت، نفی سلطه، مسئولیت حاکمان و مشارکت مردم را معنا می‌بخشد. به بیان دیگر، توحید مبنای نهایی مشروعیت است، اما عدالت و تحقق مصالح عمومی شاخص‌هایی هستند که جهت‌گیری حکومت را نشان می‌دهند (حقیقت، ۱۴۰۴، ص. ۱۷). در همین چارچوب، پیوند دین و سیاست در اندیشه امام صرفاً به معنای دینی‌سازی ساختار قدرت نیست، بلکه به معنای قرار دادن قدرت سیاسی در خدمت عدالت، اخلاق و هدایت اجتماعی است. از این رو، اندیشه ایشان در سطح نظری به بازسازی نسبت دین و سیاست پرداخت و در سطح عملی نیز در شکل‌گیری انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی نمود یافت. در همین زمینه، متفکرانی چون مطهری نیز تأکید کرده‌اند که بدون پیوند دین و سیاست، تحقق عدالت اجتماعی و پاسداری از ارزش‌های الهی امکان‌پذیر نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۸۲).

۲-۲- مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی: جهان‌بینی توحیدی و پیوند دین و سیاست

مبنای هستی‌شناختی اندیشه امام خمینی بر این اصل استوار است که جهان، مخلوق و ملک خداوند است و هیچ ساحتی از حیات انسانی، از جمله سیاست و اجتماع، بیرون از قلمرو اراده و هدایت الهی قرار ندارد. امام تصریح می‌کند که تمام عالم ملک خداست و هیچ بخشی از آن مستقل از حاکمیت الهی نیست (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص. ۱۸۵). نتیجه سیاسی چنین نگاهی آن است که قدرت، امری خودبنیاد و رها از معیارهای دینی و اخلاقی نیست، بلکه امانتی است که باید در مسیر تحقق عدالت، حفظ کرامت انسان و سامان‌بخشی به جامعه بر اساس شریعت به کار گرفته شود.

از نظر معرفت‌شناختی نیز امام خمینی عقل، وحی و فقه را در نسبت با یکدیگر می‌فهمد. در این نگاه، سیاست صرفاً محصول تدبیر عرفی یا عقلانیت ابزاری نیست، بلکه بخشی از منظومه هدایت دینی است. تعبیر امام از سیاست به عنوان «فلسفه عملی تمام فقه» نشان می‌دهد که فقه در نگاه او محدود به عبادات فردی یا احکام شخصی نیست، بلکه ظرفیت سامان‌دهی حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان را نیز دارد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲۸). به همین دلیل، احکام دینی در این منظومه با غایات اجتماعی چون عدالت، نظم، مسئولیت عمومی و اصلاح جامعه پیوند می‌خورند.

این تلقی از فقه و سیاست، دین را از سطح اخلاق فردی فراتر می‌برد و آن را به راهنمایی برای حیات جمعی تبدیل می‌کند. در همین راستا، علامه طباطبایی نیز بر جامعیت دین در عرصه زندگی اجتماعی تأکید کرده و جدایی دین از سیاست را به معنای تقلیل دین به اخلاق فردی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص. ۷۲). البته تأکید بر جامعیت دین به معنای نفی نقش عقل، تجربه تاریخی و سازوکارهای اجتماعی در اداره جامعه نیست؛ بلکه مقصود آن است که این امور در چارچوب ارزشی و غایت‌مند فهم شوند.

در مقابل، امام خمینی نسبت به برداشت‌هایی از سیاست که آن را کاملاً مستقل از وحی و ارزش‌های دینی می‌دانند، رویکردی انتقادی داشت. از نظر او، سیاست گسسته از اخلاق و معنویت می‌تواند به ابزاری برای سلطه، استبداد و منافع قدرت‌های مسلط تبدیل شود. این نقد بیش از آنکه ناظر به نفی مطلق تجربه سیاسی غرب باشد، متوجه نوعی عقلانیت خودبنیاد و قدرت‌محور است که نسبت خود را با عدالت و معنویت قطع می‌کند. برخی پژوهشگران نیز نشان داده‌اند که در جوامع اسلامی، فرآیندهای سکولاریزاسیون در مواردی با سلطه‌پذیری سیاسی و اقتصادی همراه بوده است (Berque, 1980, p. 112). بنابراین، نقد امام را باید در چارچوب دغدغه او نسبت به استقلال، عدالت و حفظ هویت دینی جامعه اسلامی فهم کرد.

۲-۳- مبانی انسان‌شناختی: انسان به مثابه عبد و خلیفه خدا

در انسان‌شناسی امام خمینی، انسان موجودی صرفاً خودبنیاد، منفرد و بریده از غایت الهی نیست، بلکه موجودی است که در نسبت با خداوند معنا می‌یابد. انسان از یک سو «عبد» خداوند است و از سوی دیگر، به اعتبار استعدادهای الهی و مسئولیت‌های اخلاقی خود، می‌تواند خلیفه خدا در زمین باشد. در این چارچوب، عبودیت نه به معنای نفی آزادی، بلکه مبنای آزادی حقیقی انسان از سلطه نفس، طاغوت و قدرت‌های غیرالهی است. امام خمینی بارها تأکید کرده بود که آزادی واقعی در پرتو بندگی خداوند حاصل می‌شود و آزادی جداشده از تکلیف الهی، سرانجام می‌تواند به اسارت در برابر خواهش‌های نفسانی یا سلطه بیرونی بینجامد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص. ۱۷۰). این نگاه با آموزه قرآنی خلافت انسان نیز پیوند دارد؛ آنجا که انسان به عنوان خلیفه الهی در زمین معرفی می‌شود (بقره: ۳۰).

بر این اساس، انسان در اندیشه امام موجودی مسئول است؛ مسئول در برابر خداوند، جامعه، دیگر انسان‌ها و سرنوشت خویش. این مسئولیت، او را از بی‌تفاوتی سیاسی و اجتماعی دور می‌کند و مشارکت در ساختن جامعه‌ای عادلانه و معنوی را به بخشی از تکلیف دینی و انسانی او تبدیل می‌سازد. از این منظر، سیاست فقط عرصه رقابت بر سر قدرت نیست، بلکه میدان تحقق مسئولیت انسان در برابر عدالت، کرامت و هدایت اجتماعی است (اخلاقی و شریعت‌مداری، ۱۴۰۳، ص. ۲۵).

تفاوت این نگرش با برخی قرائت‌های فردگرایانه از اندیشه سیاسی جدید در آن است که در آنجا انسان غالباً بر پایه حقوق طبیعی و استقلال فردی تعریف می‌شود، در حالی که در اندیشه امام، حق و تکلیف از یکدیگر جدا نیستند. حقوق انسان در این منظومه اهمیت دارد، اما این حقوق در نسبت با مسئولیت الهی و اجتماعی فهم می‌شود. به تعبیر فضل‌الرحمان، هر نظریه اسلامی درباره انسان باید پیوند میان «حق» و «تکلیف» را حفظ کند؛ زیرا جدایی این دو، بنیان اخلاقی اندیشه اسلامی را تضعیف می‌کند (Rahman, 1982, p. 96).

همچنین مفهوم خلافت انسان در اندیشه امام، مسئولیتی فعال و اجتماعی به انسان می‌بخشد. خلافت به معنای نمایندگی انسان از سوی خداوند در زمین، او را مکلف می‌سازد که در جهت آبادانی، اجرای عدالت، مقابله با ظلم و برپایی نظم الهی و اخلاقی تلاش کند. این نگرش با سنت فلسفی اسلامی نیز سازگار است؛ چنان‌که ملاصدرا انسان را موجودی در مسیر شدن و حرکت به سوی کمال الهی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۲۴۴). بنابراین، انسان‌شناسی امام خمینی، مبنایی برای فهم سیاست به‌مثابه عرصه تکامل، مسئولیت و عدالت فراهم می‌کند.

۲-۴- مشروعیت سیاسی در پرتو ولایت فقیه

مبانی معرفتی و انسان‌شناختی امام خمینی، زمینه‌ساز تبیین ولایت فقیه به‌عنوان یکی از ارکان مشروعیت سیاسی در عصر غیبت شد. با این حال، این نظریه را نمی‌توان صرفاً به درس‌گفتارهای نجف در سال ۱۳۴۷ یا کتاب ولایت فقیه محدود کرد؛ زیرا در آثاری چون *بیع، الاجتهاد و التقليد* و دیگر مباحث فقهی و اصولی امام نیز اشارات روشنی به ولایت فقیه و امتداد ولایت در حوزه اداره جامعه دیده می‌شود. در این چارچوب، امام حکومت اسلامی را استمرار اجرای شریعت و تداوم وظایف اجتماعی و سیاسی پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌داند و بر این باور بود که فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، به نصب عام، عهده‌دار این مسئولیت است (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

با این همه، مشروعیت سیاسی در اندیشه امام را نباید به‌صورت تک‌ساحتی توضیح داد. هرچند منشأ نهایی مشروعیت به ولایت الهی و چارچوب شریعت بازمی‌گردد، تحقق، استقرار و کارآمدی حکومت بدون پذیرش و پشتیبانی مردم ممکن نیست. از این رو، رأی مردم در اندیشه امام صرفاً امری سیاسی یا اجرایی نیست، بلکه در فعلیت‌یافتن نظم سیاسی نقشی اساسی دارد. بدین ترتیب، در اندیشه او باید میان منشأ الهی مشروعیت و مقبولیت مردمی حکومت تمایز نهاد، بی‌آنکه نقش هیچ‌یک نادیده گرفته شود. برخی پژوهشگران، از جمله حمید عنایت، این ترکیب را از وجوه مهم بازسازی اندیشه سیاسی شیعه در دوره معاصر دانسته‌اند (عنایت، ۱۳۹۸، ص ۲۱۲). همین تلقی نیز در ساختار حقوقی جمهوری اسلامی بازتاب یافته است.

۲-۵- غایت سیاست: تحقق عدالت، استقلال و ارزش‌های الهی

در اندیشه سیاسی امام خمینی، سیاست امری صرفاً ابزاری یا معطوف به حفظ نظم نیست، بلکه غایتی هنجاری و جهت‌دار دارد. او غایت حکومت را در تأمین عدالت، حفظ استقلال جامعه اسلامی و پاسداری از ارزش‌های الهی می‌دید. از این منظر، قدرت سیاسی فی‌نفسه مطلوب نیست، بلکه تا آنجا اعتبار دارد که در خدمت رفع ظلم، جلوگیری

از سلطه و فراهم کردن زمینه تحقق احکام و ارزش‌های دینی قرار گیرد. امام در مواضع مختلف تصریح می‌کرد که انقلاب اسلامی برای قدرت‌طلبی یا دستیابی به منافع دنیوی پدید نیامد، بلکه ناظر به اقامه عدالت و بندگی خداوند بود (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص. ۳۴۲). در همین چارچوب، شعارهایی چون «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» و «نه شرقی، نه غربی» را می‌توان بازتاب سیاسی این غایات دانست.

با این حال، غایت سیاست در نگاه امام تنها به سامان مادی جامعه محدود نمی‌شود. او در کنار امنیت، نظم و معیشت، بر این نکته تأکید داشت که حکومت باید شرایط رشد اخلاقی و معنوی انسان را نیز فراهم آورد. به بیان دیگر، سیاست مطلوب در این منظومه، صرفاً اداره امور عمومی نیست، بلکه باید با کرامت انسانی، تربیت اجتماعی و جهت‌گیری الهی پیوند داشته باشد. از این رو، عدالت در اندیشه امام صرفاً توزیع قدرت یا ثروت نیست، بلکه مفهومی گسترده‌تر است که استقلال، نفی سلطه و هدایت اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. در همین زمینه، هانری کربن نیز در تحلیل سنت شیعی، بر پیوند درونی سیاست و معنویت تأکید کرده و جدایی کامل این دو را با منطق درونی تشیع ناسازگار دانسته است (Corbin, 1981, Vol 4, pp. 45-47).

۲-۶- تجلی عینی آموزه‌ها در انقلاب اسلامی و قانون اساسی

اندیشه سیاسی امام خمینی در سطح نظری باقی نماند، بلکه در فرایند انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران صورت عینی و نهادی یافت. با این حال، این عینیت‌یافتگی را باید صرفاً به معنای انتقال مستقیم یک دستگاه نظری به عرصه عمل ندانست؛ بلکه باید آن را حاصل پیوند میان رهبری دینی، بسیج مردمی، تجربه تاریخی جامعه ایران و صورت‌بندی حقوقی - سیاسی نظام جدید تلقی کرد (فتحی، ۱۴۰۲، ص. ۳۹). در این چارچوب، انقلاب اسلامی را می‌توان یکی از مهم‌ترین عرصه‌های ظهور مؤلفه‌هایی چون نفی سلطه، عدالت‌خواهی، استقلال‌طلبی و پیوند دین و سیاست در اندیشه امام دانست. مردم ایران با رهبری امام علیه نظام سلطنتی قیام کردند و نظامی سیاسی را بنیان نهادند که در آن، ولایت فقیه به‌عنوان یکی از ارکان ساختار سیاسی تعریف شد (عابدی و وزیر، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۱).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بازتابی از این چارچوب فکری است. اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی را بر ایمان به خدا، وحی، معاد، عدل الهی و امامت و رهبری مبتنی می‌داند و از این حیث، مبانی دینی نظام را تصریح می‌کند. همچنین اصل پنجم، ولایت فقیه را در عصر غیبت به‌عنوان یکی از مبانی سازمان سیاسی جمهوری اسلامی تثبیت می‌سازد. در کنار این اصول، مفاد دیگری چون اصل ۱۵۲ درباره سیاست خارجی مبتنی بر نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، و نیز اصل ۴۰ درباره محدودبودن اعمال آزادی فردی در صورت اضرار به غیر یا جامعه، نشان می‌دهند که در این نظام، آزادی، استقلال و حیات سیاسی جمعی در نسبت با یک چارچوب هنجاری و دینی تعریف شده‌اند.

در حوزه سیاست خارجی نیز این جهت‌گیری در قالب شعار «نه شرقی، نه غربی» و حمایت از مستضعفان بازتاب یافت؛ شعاری که ناظر به رد وابستگی به بلوک‌های قدرت و تأکید بر استقلال سیاسی و هویتی جمهوری اسلامی

بود. در این میان، حمایت از ملت‌های تحت ستم، به‌ویژه در مسئله فلسطین و لبنان، در گفتار سیاسی امام در امتداد همین نگاه ضدسلطه و فراملی قرار می‌گرفت (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص. ۷۳). در سیاست داخلی نیز تأکید بر عدالت اجتماعی، حمایت از محرومان و مقابله با فساد اقتصادی را می‌توان در چهارچوب همین تلقی از حکومت فهم کرد؛ تلقی‌ای که مشروعیت و کارآمدی نظام سیاسی را صرفاً در حفظ نظم خلاصه نمی‌کند، بلکه آن را به مسئولیت در قبال اقشار فرودست و صیانت از ارزش‌های عمومی نیز پیوند می‌زند.

برخی ناظران و پژوهشگران غربی نیز انقلاب اسلامی ایران را صرفاً یک دگرگونی سیاسی یا صرفاً یک خیزش دینی ندانسته‌اند، بلکه آن را پدیده‌ای مرکب از زیبایی کرده‌اند که در آن عدالت‌خواهی اجتماعی و معنویت دینی به هم پیوند خورده‌اند. فرید هالیدی، در تحلیل انقلاب اسلامی، بر این نکته تأکید می‌کند که انقلاب ایران از هم‌نشینی دو گفتمان شکل گرفت: از یک سو، گفتمان مبارزه با استبداد و سلطه خارجی، و از سوی دیگر، گفتمان دینی‌ای که توانست ارزش‌های الهی را به منبعی برای مشروعیت و بسیج سیاسی تبدیل کند. از نظر او، همین ترکیب، انقلاب ایران را از بسیاری از انقلاب‌های مدرن که بر مبانی سکولار یا ایدئولوژی‌های مادی استوار بودند، متمایز می‌سازد (Halliday, 1996, pp. 112–115).

۳. مبانی فردگرایانه، حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی در اندیشه سیاسی جان لاک

۳-۱- بستر تاریخی و جایگاه جان لاک در تحولات فکری قرن هفدهم

جان لاک در نیمه دوم قرن هفدهم در انگلستان می‌زیست که با بحران‌های عمیق سیاسی، مذهبی و نهادی روبه‌رو بود. جنگ‌های داخلی، منازعه میان سلطنت مطلقه استوارتها و پارلمان، تنش‌های مذهبی میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها، اعدام چارلز اول در سال ۱۶۴۹، تجربه حکومت جمهوری اولیور کرامول، بازگشت سلطنت در سال ۱۶۶۰ و سرانجام انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸، همگی نشان‌دهنده دوره‌ای بودند که در آن مسئله حدود قدرت سیاسی، منشأ مشروعیت حکومت و نسبت دین و سیاست به پرسش‌هایی بنیادین تبدیل شده بود. اندیشه سیاسی لاک را باید در پیوند با همین زمینه تاریخی فهم کرد؛ زیرا نظریه او درباره حقوق طبیعی، رضایت، قرارداد اجتماعی و محدودسازی قدرت حکومت، در واقع پاسخی به بحران مشروعیت سلطنت مطلقه و منازعات سیاسی - مذهبی زمانه‌اش بود (Dunn, 1969, p. 15).

لاک در چنین فضایی کوشید چارچوبی نظری برای تأسیس نظم سیاسی ارائه کند که از یک سو، آزادی و حقوق طبیعی افراد، از جمله حق حیات، آزادی و مالکیت، را پاس بدارد و از سوی دیگر، مانع تمرکز قدرت در دست سلطنت یا نهاد دینی شود. از این جهت، اندیشه او نه صرفاً دفاعی ساده از فردگرایی، بلکه تلاشی برای یافتن سازوکاری حقوقی و سیاسی جهت مهار قدرت خودسرانه و تأمین ثبات مدنی بود. نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه لاک نیز در همین افق معنا می‌یابد: انسان‌ها برای حفظ بهتر حقوق طبیعی خود، از وضعیت طبیعی به جامعه سیاسی وارد می‌شوند و حکومت تنها تا جایی مشروع است که در چارچوب رضایت مردم و صیانت از این حقوق عمل کند.

با این حال، نباید اندیشه لاک را به عقلانیتی کاملاً گسسته از الهیات فروکاست. هرچند او در نظریه سیاسی خود بر عقل، تجربه، حقوق طبیعی و رضایت افراد تأکید می‌کند، اما این مفاهیم در منظومه فکری او از نوعی پشتوانه اخلاقی و الهیاتی نیز برخوردارند. قانون طبیعی در اندیشه لاک، صرفاً قراردادی بشری یا محصول اراده دولت نیست، بلکه با فهم عقلانی انسان از نظم اخلاقی جهان پیوند دارد.

در سال‌های اخیر، برخی مفسران اندیشه لاک نسبت میان الهیات و فلسفه سیاسی او را بیش از گذشته مورد توجه قرار داده‌اند. جرمی والدرون معتقد است که بسیاری از مفاهیم محوری اندیشه لاک، از جمله برابری انسان‌ها، حقوق طبیعی و محدودیت قدرت سیاسی، بدون توجه به پیش‌فرض‌های دینی و الهیاتی او به درستی فهم نمی‌شوند. از نظر والدرون، لاک انسان‌ها را صرفاً به دلیل قرارداد یا توافق اجتماعی برابر نمی‌داند، بلکه برابری آنان ریشه در این باور دارد که همگی مخلوق خداوند هستند و هیچ انسانی به طور طبیعی حق سلطه مطلق بر دیگری ندارد (Waldron, 2002, pp. 1-18).

بر این اساس، هرچند اندیشه سیاسی لاک زمینه‌ساز شکل‌گیری سنت لیبرالی و دولت مشروطه شد، اما نباید آن را به منزله نظریه‌ای کاملاً سکولار و گسسته از دین تفسیر کرد. والدرون نشان می‌دهد که قانون طبیعی در اندیشه لاک واجد پشتوانه‌ای الهی است و حقوق طبیعی انسان‌ها نیز در نهایت به جایگاه آنان در نظام آفرینش بازمی‌گردد. از این منظر، عقل و تجربه در اندیشه لاک جایگزین کامل دین نیستند، بلکه ابزارهایی برای فهم نظم اخلاقی‌اند که ریشه‌ای فراتر از اراده دولت و توافق بشری دارد. از این رو، لاک را باید متفکری دانست که در مرز میان سنت الهیات طبیعی، تجربه‌گرایی جدید و نظریه دولت مشروطه قرار دارد (Waldron, 2002, pp. 96-118).

اهمیت لاک از آن روست که توانست برخی از مبانی نظری دولت مشروطه، محدودیت قدرت سیاسی، تفکیک نسبی حوزه دین و حکومت، تسامح دینی و حق مقاومت در برابر حکومت خودسر را صورت‌بندی کند؛ مبانی‌ای که بعدها در سنت لیبرالیسم سیاسی و نظریه دولت مدرن تأثیر گسترده‌ای برجای گذاشتند (Tully, 1993, p. 21). در همین زمینه، پتر لاسلت با تحلیل انتقادی رساله‌های لاک نشان داده است که اندیشه او محصول مستقیم بحران‌های نهادی، سیاسی و دینی عصر خود بود و باید آن را نه صرفاً فلسفه‌ای انتزاعی، بلکه پاسخی سیاسی - عملی به مسئله اقتدار، مشروعیت و حدود حکومت دانست (Laslett, 1988, p. 92).

۳-۲. مبانی معرفت‌شناختی: تجربه‌گرایی و عقل در اندیشه لاک

یکی از پایه‌های اندیشه سیاسی لاک، مبانی معرفت‌شناختی اوست. او در جستاری در باب فهم بشری ذهن انسان را در آغاز همچون لوحی سفید می‌داند که مفاهیم و ادراکات در آن از طریق تجربه حسی و تأمل درونی شکل می‌گیرند (Locke, 1975, p. 104). این دیدگاه، در برابر نظریه‌های مبتنی بر معانی فطری، بر نقش تجربه و فعالیت عقل در فرایند شناخت تأکید می‌کرد. پیامد سیاسی این رویکرد آن بود که فهم نظم سیاسی و قوانین عمومی نمی‌تواند صرفاً بر دعاوی اقتدارآمیز یا تفسیرهای انحصاری از حقیقت متکی باشد، بلکه باید در معرض داوری عقل و تجربه مشترک انسانی قرار گیرد. از این منظر، مشروعیت سیاسی نه از تحمیل یک تفسیر خاص دینی، بلکه از امکان فهم‌پذیری عمومی اصول حاکم بر زندگی مدنی ناشی می‌شود؛ امری که جایگاه لاک را در پیوند میان معرفت‌شناسی و سیاست برجسته می‌سازد (Ashcraft, 1986, p. 129).

این عقلانیت تجربه‌گرا، در عین حال، به محدودسازی دعاوی انحصاری در حوزه حقیقت نیز می‌انجامد. بر این اساس، هیچ فرد یا نهادی نمی‌تواند بی‌نیاز از سنجش عقلانی و تجربه عمومی، مرجع مطلق در امور مدنی تلقی شود. از همین رو، لاک کوشید میان حوزه شناخت سیاسی و قلمرو اعتقادات دینی تمایز بگذارد، بی‌آنکه ضرورتاً دین را از بنیان‌های اخلاقی زندگی جمعی حذف کند. این تمایز، زمینه‌ساز قرائتی از سیاست بود که در آن، اقتدار حکومت باید با معیارهای عقلانی، حقوقی و قابل فهم برای عموم توجیه شود، نه صرفاً با اتکا به مرجعیت دینی (Grant, 1987, p. 54). استیون پینکاس نیز نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی لاک در بستر انقلاب شکوهمند، به صورت‌بندی نظامی سیاسی یاری رساند که در آن مشروعیت حکومت بیش از پیش با رضایت، قانون و محدودیت قدرت پیوند می‌خورد (Pincus, 2009, p. 141).

۳-۳. مبانی انسان‌شناختی: آزادی، برابری و حقوق طبیعی

پایه دیگر اندیشه سیاسی لاک، مبانی انسان‌شناختی اوست. لاک در رساله دوم حکومت انسان‌ها را در وضع طبیعی آزاد و برابر می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ فردی به‌طور طبیعی حق سلطه بر دیگری ندارد (Locke, 1980, p. 162). او در نقد نظریه «حق الهی پادشاهان» رابرت فیلمر در پدرسالار، مشروعیت قدرت سیاسی را نه در وراثت، پدرسالاری یا فرمانروایی ذاتی، بلکه در حقوق طبیعی انسان‌ها و رضایت آنان جست‌وجو می‌کند. از نظر لاک، انسان‌ها پیش از تشکیل جامعه سیاسی واجد حقوقی‌اند که حکومت نمی‌تواند خودسرانه آن‌ها را نقض کند (Locke, 1980, p. 287). این حقوق، به‌ویژه در قالب حق حیات، آزادی و مالکیت صورت‌بندی می‌شوند.

در اندیشه لاک، مالکیت مفهومی گسترده دارد و افزون بر دارایی مادی، با جان، آزادی و کار انسان پیوند می‌یابد. استدلال او این است که انسان نسبت به شخص خویش و کار خود نوعی حق دارد و هنگامی که کار او با طبیعت درآمیزد، می‌تواند منشأ مالکیت شود (Locke, 1980, p. 182). البته این نظریه را نباید صرفاً به دفاع از سرمایه‌داری تقلیل داد؛ بلکه در چارچوب اندیشه لاک، مالکیت بخشی از منظومه حقوق طبیعی و ابزاری برای محدودسازی قدرت سیاسی است. از این منظر، جامعه سیاسی از اجتماع افراد آزاد و برابر پدید می‌آید و حکومت برای صیانت از حقوق آنان شکل می‌گیرد. بنابراین، فردگرایی لاک بیش از آنکه نفی کامل دین یا جامعه باشد، تأکیدی بر تقدم حقوق طبیعی افراد در برابر سلطه خودسرانه دولت یا هر مرجع اقتدارآمیز است (Laslett, 1988, p. 92).

۳-۴. قرارداد اجتماعی و نظریه مشروعیت سیاسی

لاک نظریه مشروعیت سیاسی خود را در چارچوب قرارداد اجتماعی توضیح می‌دهد. از نظر او، انسان‌ها در وضعیت طبیعی آزاد و برابرند، اما نبودِ داور بی‌طرف و قدرت اجرایی مشترک، صیانت از حقوق طبیعی را با دشواری روبه‌رو می‌سازد و زمینه اختلاف و ناامنی را فراهم می‌کند (Locke, 1980, p. 349). از این رو، افراد نه از سر واگذاری کامل اختیار، بلکه برای حفظ مؤثرتر حقوق خود، به تشکیل جامعه سیاسی رضایت می‌دهند و بخشی از آزادی‌های اجرایی خویش را به قدرتی عمومی می‌سپارند که وظیفه اصلی آن حمایت از حیات، آزادی و مالکیت آنان است.

تفاوت مهم لاک با هابز نیز در همین محدود بودن انتقال قدرت آشکار می‌شود. در نظریه هابز، قرارداد اجتماعی به تأسیس حاکمیتی گسترده و تقریباً مطلق می‌انجامد؛ اما در اندیشه لاک، افراد حقوق بنیادین خود را به حکومت واگذار نمی‌کنند، بلکه حکومت را برای پاسداری از آن حقوق پدید می‌آورند (Locke, 1980, p. 365). بنابراین، مشروعیت سیاسی در اندیشه

لاک به رضایت مردم، رعایت قانون طبیعی و حفظ حقوق افراد وابسته است. از این منظر، رضایت صرفاً یک توافق اولیه نیست، بلکه مبنایی برای محدودسازی قدرت سیاسی و سنجش استمرار مشروعیت حکومت به‌شمار می‌آید.

لاک در فصل نوزدهم *رساله دوم*، همین منطق را در قالب نظریه «حق مقاومت» بسط می‌دهد. به باور او، هرگاه حکومت از وظیفه اصلی خود، یعنی حمایت از حقوق مردم، فاصله بگیرد و خود به تهدیدی برای آن حقوق تبدیل شود، مردم حق دارند در برابر آن مقاومت کنند یا ساختار حکومت را تغییر دهند (Locke, 1980, p. 412). این نظریه در بستر منازعات سیاسی انگلستان قرن هفدهم، نقدی جدی بر سلطنت مطلقه بود و بعدها در شکل‌گیری سنت مشروطه‌خواهی، انقلاب آمریکا و مباحث مربوط به نظارت بر قدرت سیاسی اثرگذار شد (Dunn, 1969, p. 167). همچنین در تداوم این سنت، متفکرانی مانند جان استوارت میل مفهوم آزادی فردی و ضرورت محدودسازی قدرت را گسترش دادند (Mill, 1978, p. 13).

۳-۵. غایت سیاست در اندیشه لاک: حفظ حقوق و محدودسازی قدرت

لاک غایت سیاست را در حفظ آنچه «مالکیت» می‌نامد خلاصه می‌کند و تصریح دارد که «هدف بزرگ و اصلی تشکیل اجتماع سیاسی، حفظ مالکیت است» (Locke, 1980, p. 350). با این حال، مراد او از مالکیت صرفاً دارایی مادی نیست، بلکه مفهومی گسترده‌تر است که حیات، آزادی و اموال افراد را نیز دربر می‌گیرد. از این‌رو، غرض حکومت در اندیشه لاک، صیانت از حقوق طبیعی انسان‌ها و جلوگیری از تعرض به آن‌هاست، نه تحقق نوعی خیر اخلاقی تحمیلی یا اقتدار نامحدود سیاسی.

بر همین مبنا، حکومت در اندیشه لاک حکومتی محدود است؛ یعنی اقتدار آن باید به چارچوب قانون و وظیفه اصلی‌اش در حفظ حقوق افراد مقید بماند. این محدودسازی به معنای نفی کامل نقش دولت در نظم عمومی نیست، بلکه ناظر به آن است که دولت نمی‌تواند فراتر از رضایت مردم و برخلاف حقوق طبیعی آنان عمل کند. در نتیجه، هرگاه قدرت سیاسی از وظیفه اصلی خود فاصله بگیرد و بخواهد بدون مبنای قانونی و رضایت عمومی در حوزه‌های مختلف مداخله کند، از منطق مشروعیت در اندیشه لاک دور می‌شود. همین برداشت، به یکی از پایه‌های نظری دولت محدود در سنت لیبرالی تبدیل شد و بر متفکرانی چون مونتسکیو و جفرسون اثر گذاشت (Grant, 1987, p. 211). چنان‌که توکویل نیز بعدها نشان داد، تحدید قدرت سیاسی و تقویت حوزه کنش اجتماعی، از عوامل مهم شکل‌گیری جامعه مدنی جدید در غرب بوده است (Tocqueville, 2000, p. 292).

۳-۶. دین و کلیسا در اندیشه لاک: تسامح، حدود اقتدار و تمایز نهاد دین و دولت

یکی از ابعاد مهم اندیشه سیاسی لاک، دیدگاه او درباره نسبت دین، کلیسا و حکومت است. او در *نامه‌ای در باب تسامح* تصریح می‌کند که «دولت هیچ وظیفه‌ای در نجات روح انسان ندارد» (Locke, 1983, p. 28). از نظر لاک، ایمان امری درونی است و با اجبار سیاسی پدید نمی‌آید؛ از این‌رو، کلیسا را باید اجتماعی داوطلبانه دانست که افراد با اختیار خود به آن می‌پیوندند. بر این اساس، لاک می‌کوشد میان وظایف حکومت مدنی و غایات نهاد دینی تمایز بگذارد و اقتدار هر یک را به قلمرو خاص خود محدود کند. این دیدگاه، از پایه‌های مهم نظریه تسامح دینی و تحدید مداخله دولت در امور اعتقادی به‌شمار می‌آید.

با این حال، تسامح در اندیشه لاک مطلق و بدون قید نیست. او تصریح می‌کند کسانی که اصول جامعه مدنی را نقض می‌کنند یا وفاداری سیاسی خود را به قدرتی بیرونی می‌سپارند، نمی‌توانند به‌سادگی مشمول تسامح باشند (Locke, 1983, p.).

45). از این رو، نظریه او را باید تلاشی برای حل منازعات دینی در چارچوب حفظ نظم مدنی دانست، نه دفاعی نامحدود از تکرر دینی. در بستر تاریخی انگلستان و جنگ‌های مذهبی اروپا، این موضع پاسخی به تجربه خشونت‌های فرقه‌ای و ناکامی دولت‌ها در تحمیل مذهب واحد بود. لاک از طریق تفکیک نسبی حوزه ایمان و اقتدار سیاسی، راهی برای کاهش تنش‌های مذهبی و تثبیت نظم عمومی پیشنهاد می‌کرد؛ هرچند این رویکرد بعدها در شکل‌گیری قرائت‌های سکولار از سیاست نیز اثرگذار شد (Tully, 1993, p. 102).

در مجموع، می‌توان عناصر اصلی اندیشه سیاسی لاک را چنین خلاصه کرد:

۱. تأکید بر تجربه و عقل در شناخت سیاسی، در پیوند با قانون طبیعی؛

۲. دفاع از آزادی و برابری طبیعی انسان‌ها و حقوق بنیادین آنان؛

۳. تبیین مشروعیت سیاسی بر پایه رضایت، قرارداد اجتماعی و محدودیت قدرت؛

۴. تعیین غایت حکومت در حفظ حقوق طبیعی، به‌ویژه حیات، آزادی و مالکیت؛

۵. دفاع از تسامح دینی و تمایز نسبی میان نهاد دین و حکومت.

۴. مقایسه تطبیقی اندیشه امام خمینی (ره) و جان لاک

در این بخش، مقایسه اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک صرفاً به‌معنای کنار هم نهادن دو دستگاه فکری نیست، بلکه با رویکردی تحلیلی - مقایسه‌ای و بر اساس یک چارچوب روشن صورت می‌گیرد. با توجه به تفاوت زمینه تاریخی، دینی و مفهومی دو متفکر، مقصود از تطبیق در این مقاله، هم‌سنجی کارکردی و مفهومی دو نظریه در پاسخ به چند مسئله مشترک سیاسی است؛ مسائلی از قبیل منشأ اعتبار قدرت، جایگاه انسان در نظم سیاسی، غایت حکومت و نسبت دین و سیاست. از این رو، این مقایسه نه از نوع همانندسازی تاریخی، بلکه ناظر به سنجش دو پاسخ نظری متفاوت به پرسش‌های مشترک در فلسفه سیاسی است.

از حیث روش‌شناختی، این بخش بر منطق روش مقایسه‌ای، به‌ویژه با الهام از الگوی توافق و اختلاف در سنت مقایسه‌ای جان استوارت میل، سامان می‌یابد؛ بدین معنا که ابتدا وجوه اشتراک دو اندیشه در مواجهه با مسئله نظم سیاسی، قانون و تحدید قدرت شناسایی می‌شود و سپس تفاوت‌های بنیادین آن‌ها در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی، مشروعیت سیاسی و غایت حکومت تحلیل می‌گردد. بنابراین، مقایسه حاضر بر چند محور مشخص استوار است: مبانی معرفتی و هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی مشروعیت سیاسی، غایت سیاست و پیامدهای ساختاری - اجتماعی. این تصریح روش‌شناختی کمک می‌کند تا تطبیق از سطح توصیف‌های پراکنده فراتر رفته و در قالب یک الگوی روشن تحلیلی سامان یابد.

۴-۱. مقایسه مبانی معرفتی و هستی‌شناختی

بنیادی‌ترین تفاوت میان اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک را باید در سطح مبانی معرفتی و هستی‌شناختی جست‌وجو کرد. در اندیشه امام خمینی، سیاست در چارچوب جهان‌بینی توحیدی فهم می‌شود؛ بدین معنا که حقیقت عالم، انسان و جامعه، مستقل از اراده خودبنیاد انسانی تعریف نمی‌شود، بلکه در نسبت با اراده و حاکمیت الهی معنا می‌یابد. از این منظر، فهم «هست» و «باید» سیاسی از یکدیگر گسسته نیست و معرفت سیاسی در پیوند با شریعت، غایت آفرینش و هدایت انسان صورت‌بندی می‌شود. به همین سبب، سیاست در اندیشه امام صرفاً فن اداره قدرت نیست، بلکه ساحتی از هدایت اجتماعی در مسیر تحقق عدالت و تقرب الهی است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص. ۱۸۵). در نتیجه، مرجعیت معرفتی در این دستگاه فکری به‌طور کامل در تجربه حسی یا توافق عرفی خلاصه نمی‌شود، بلکه عقل، نقل و سنت دینی در منظومه‌ای واحد به فهم امر سیاسی یاری می‌رسانند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ب، ص. ۴۲).

در مقابل، لاک مبانی معرفت سیاسی را بر عقل و تجربه انسانی استوار می‌کند. هرچند او را نمی‌توان به‌سادگی متفکری ضد دین یا منکر هرگونه مبنای اخلاقی فراانسانی دانست، اما در دستگاه فکری او، شناخت سیاسی از مسیر تجربه، داوری عقلانی و فهم قانون طبیعی حاصل می‌شود. (Simmons, 1992, p. 51) از این‌رو، اعتبار قواعد سیاسی نه از طریق مرجعیت نهاد دینی، بلکه از رهگذر سنجش عقلانی شرایط زندگی مشترک و ضرورت صیانت از حقوق انسان‌ها صورت‌بندی می‌شود. تجربه‌گرایی لاک و تلقی او از ذهن به‌مثابه «لوح سفید» به این معناست که معرفت سیاسی، امری پیشاپیش اعطاشده از سوی یک اقتدار تاریخی یا نهادی نیست، بلکه در فرایند فهم انسانی و در نسبت با نیازهای زندگی مدنی شکل می‌گیرد (Locke, 1975, p. 104). از همین‌رو، او در حوزه سیاست، بیش از آنکه به مرجعیت وحیانی در تنظیم مستقیم نظم مدنی تکیه کند، بر عقل طبیعی، تجربه و حقوق پیشاسیاسی انسان تأکید می‌ورزد (Locke, 1983, p. 350).

با این همه، مقایسه این دو دیدگاه نباید به یک دوگانه‌سازی ساده میان «توحید» و «سکولاریسم» فروکاسته شود. تفاوت اصلی در این است که امام خمینی مبانی سیاست را در افق هستی‌شناسی الهی و غایت‌مندی معنوی انسان تبیین می‌کند، حال آنکه لاک آن را در چارچوب عقل، تجربه و حقوق طبیعی صورت‌بندی می‌نماید. بنابراین، اختلاف آن‌ها تنها در منبع شناخت سیاسی نیست، بلکه در تعریف جایگاه انسان، نسبت قدرت با حقیقت، و پیوند سیاست با غایت زندگی انسانی ریشه دارد. در عین حال، هر دو متفکر می‌کوشند سیاست را از خودکامگی و اراده مهارنشده قدرت جدا کنند؛ با این تفاوت که یکی این تحدید را از دل حاکمیت الهی و شریعت توضیح می‌دهد و دیگری از مسیر قانون طبیعی، رضایت و محدودسازی اقتدار سیاسی.

۲-۴. مقایسه مبانی انسان‌شناختی

در سطح انسان‌شناختی نیز دو سنت، تصویرهای متفاوتی از انسان و نسبت او با سیاست ارائه می‌کنند. در اندیشه امام خمینی، انسان موجودی مختار و برخوردار از کرامت است، اما این آزادی و کرامت در نسبت با عبودیت، تکلیف و سیر کمال معنا می‌یابد؛ از این‌رو، هویت انسانی صرفاً بر اراده خودبنیاد استوار نیست، بلکه در پیوند با مبادی الهی و مسئولیت اخلاقی شکل

می‌گیرد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۷۰). بر این اساس، حقوق و تکالیف فرد در افق الهی - اخلاقی تفسیر می‌شوند و امر سیاسی نیز نمی‌تواند از غایت تربیت و هدایت انسان جدا شود.

در مقابل، لاک انسان‌ها را موجودی آزاد و برابر می‌داند که به‌طور طبیعی از حقوقی چون حیات، آزادی و مالکیت برخوردار اند و نظم سیاسی باید در خدمت حفظ همین حقوق باشد (Locke, 1980, p. 287). با این حال، تقلیل دیدگاه او به انسانی کاملاً خودبنیاد نیز دقیق نیست؛ زیرا آزادی در اندیشه لاک در چارچوب قانون طبیعی فهم می‌شود و از منطق اخلاقی تهی نیست. تفاوت اصلی در این است که در اندیشه امام، انسان در نسبت با تکلیف الهی تعریف می‌شود، حال آنکه در اندیشه لاک، تأکید بیشتر بر حیث حقوقی و استقلال فرد در برابر قدرت سیاسی است.

۳-۴. مشروعیت سیاسی: ولایت الهی و رضایت سیاسی

نظریه مشروعیت سیاسی از مهم‌ترین نقاط افتراق این دو سنت است. در اندیشه امام خمینی، مشروعیت حکومت در نهایت به ولایت الهی و ضرورت انطباق قدرت سیاسی با شریعت بازمی‌گردد؛ از این رو، اعتبار حکومت صرفاً به پذیرش اجتماعی یا توافق انسانی فروکاسته نمی‌شود، بلکه به نسبت آن با حق الهی و اجرای احکام دینی وابسته است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۸۰). در این چارچوب، نهادهایی مانند ولایت فقیه و سازوکارهای نظارتی دینی برای صیانت از این انطباق معنا پیدا می‌کنند (بهشتی، ۱۳۶۰، ص ۵۷).

در مقابل، لاک مشروعیت را بر رضایت سیاسی، قانون طبیعی و حفظ حقوق افراد استوار می‌کند. به نظر او، حکومت زمانی مشروع است که با رضایت مردم شکل گیرد و در جهت پاسداری از حیات، آزادی و مالکیت عمل کند؛ بنابراین، مشروعیت نه امری مطلق، بلکه وابسته به انجام این کارویژه است. از همین رو، اگر حکومت از حدود خود فراتر رود و حقوق طبیعی را نقض کند، مردم حق مقاومت در برابر آن را خواهند داشت (Locke, 1980, p. 412). تفاوت اصلی در این است که در اندیشه امام، مشروعیت در افق الهی - فقهی تبیین می‌شود، حال آنکه در اندیشه لاک، در چارچوب رضایت، قرارداد و محدودسازی قدرت سیاسی.

۴-۴. غایت سیاست: هدایت و عدالت در برابر حفظ حقوق

غایت سیاست در هر دو اندیشه، نسبت مستقیمی با مبانی انسان‌شناختی و مشروعیت سیاسی دارد. در اندیشه امام خمینی، سیاست صرفاً ابزار حفظ نظم یا تأمین منافع فردی نیست، بلکه در خدمت اقامه عدالت، پاسداری از ارزش‌های دینی و فراهم کردن زمینه رشد اخلاقی و معنوی انسان قرار می‌گیرد؛ از این رو، حکومت باید شرایطی را پدید آورد که جامعه در مسیر هدایت و کمال حرکت کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۴۲). در این تلقی، عدالت و اخلاق از غایات درونی سیاست‌اند، نه اموری حاشیه‌ای و ثانوی.

در مقابل، لاک غایت اصلی سیاست را حفظ حقوق طبیعی افراد می‌داند؛ حقوقی که دربرگیرنده حیات، آزادی و مالکیت‌اند. بر این اساس، دولت مشروع دولتی است که قدرتش محدود باشد و از حقوق افراد در برابر تعرض حمایت کند، نه آنکه متکفل هدایت اخلاقی فراگیر شود (Locke, 1980, p. 350). بنابراین، تفاوت اساسی در این است که در اندیشه امام، سیاست واجد غایتی هنجاری و هدایتی است، حال آنکه در اندیشه لاک، بیش از هر چیز معطوف به صیانت از حقوق و تحدید قدرت سیاسی است.

۴-۵. پیامدها در ساختار سیاسی و اجتماعی: مردم‌سالاری دینی و دولت محدود

ترجمه مبانی نظری به سطح نهادها و ساختار سیاسی، در دو سنت پیامدهای متفاوتی دارد. در الگوی برخاسته از اندیشه امام خمینی، پیوند دین و سیاست به شکل‌گیری نهادهایی می‌انجامد که افزون بر اداره عمومی، وظیفه صیانت از جهت‌گیری دینی و اخلاقی نظام را نیز بر عهده دارند. در این چارچوب، مردم‌سالاری نفی نمی‌شود، بلکه در درون مبانی و حدود دینی معنا می‌یابد و با سازوکارهایی همراه است که انطباق قوانین و سیاست‌ها را با اصول اسلامی تضمین کنند (نظرپور، ۱۴۰۴، ص. ۱۷۶؛ جعفریان، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۲).

در مقابل، الگوی سیاسی متأثر از لاک به تقویت دولت محدود، تفکیک قوا، رضایت سیاسی، تضمین حقوق فردی و امکان جابه‌جایی مسالمت‌آمیز قدرت گرایش دارد. همچنین تسامح دینی در این سنت پذیرفته می‌شود، هرچند این تسامح مطلق نیست و تا جایی معتبر است که نظم مدنی و حقوق عمومی را مختل نکند (Tully, 1993, p. 102; Pincus, 2009, p. 119). از این‌رو، تفاوت اصلی در پیامدهای نهادی آن است که یک سنت بر پیوند ساختار سیاسی با غایات دینی و اخلاقی تأکید می‌کند و سنت دیگر بر محدودسازی قدرت و صیانت از آزادی‌های مدنی.

۴-۶. وجوه اشتراک و امکان گفت‌وگوی نظری

با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و غایات سیاسی، اندیشه امام خمینی و جان لاک را نمی‌توان به‌مثابه دو دستگاه کاملاً بی‌ارتباط با یکدیگر تلقی کرد. هر دو متفکر، هرچند از دو افق متفاوت، در برابر قدرت خودسرانه موضع انتقادی دارند و بر این باورند که حکومت نمی‌تواند صرفاً بر اراده عریان و فاقد ضابطه استوار باشد. در اندیشه امام خمینی، قدرت سیاسی باید در چارچوب شریعت، عدالت و مصالح عمومی محدود شود و از استبداد و خودکامگی پرهیز کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۸۰). در اندیشه لاک نیز قدرت سیاسی تنها در صورتی معتبر است که مقید به قانون، رضایت و حفظ حقوق طبیعی افراد باشد و از حدود خود تجاوز نکند (Locke, 1980, p. 350; Dunn, 1969, p. 168).

افزون بر این، هر دو سنت، سیاست را از حیثی اخلاقاً مهارنشده و خنثی تلقی نمی‌کنند. در اندیشه امام، این پیوند با اخلاق و دین آشکار و صریح است و حکومت وظیفه دارد زمینه عدالت و تعالی انسانی را فراهم آورد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص. ۳۴۲). در اندیشه لاک نیز اگرچه دولت مأمور تحقق سعادت معنوی شهروندان نیست، اما نظم سیاسی همچنان بر پیش‌فرض‌های اخلاقی معینی، مانند حرمت تعرض به جان و آزادی دیگران و التزام به قانون طبیعی، استوار است (Locke, 1980, pp. 271-272). از این منظر، امکان گفت‌وگوی نظری میان دو سنت نه در سطح یکسان‌انگاری مبانی، بلکه در سطح مقایسه پاسخ‌های آن‌ها به مسائل مشترکی چون تحدید قدرت، ضرورت قانون، جایگاه حقوق انسان و نسبت میان نظم سیاسی و خیر عمومی فراهم می‌شود.

بنابراین، گفت‌وگوی نظری میان این دو سنت زمانی ثمربخش خواهد بود که تفاوت در افق‌های مفهومی آن‌ها نادیده گرفته نشود. مقصود از این گفت‌وگو، تقلیل یکی به دیگری یا استخراج نوعی همسانی تصنعی نیست؛ بلکه نشان‌دادن این نکته است که دو سنت برخاسته از زمینه‌های تاریخی و معرفتی متفاوت، هر دو در پی پاسخ‌گویی به مسئله بنیادین مهار قدرت و سامان‌دادن به زندگی سیاسی‌اند، هرچند پاسخ‌هایشان بر مبانی و غایات متفاوتی استوار شده است.

۴-۷. ملاحظات انتقادی و حدود مقایسه

با وجود فایده تحلیلی این مقایسه، باید به حدود آن نیز توجه داشت. نخست آنکه اندیشه امام خمینی و جان لاک در دو بستر تاریخی، اجتماعی و معرفتی متفاوت شکل گرفته‌اند: یکی در سنت فقه سیاسی شیعه و در نسبت با مسئله احیای حکومت دینی در عصر جدید، و دیگری در متن تحولات انگلستان سده هفدهم، منازعات مذهبی، بحران سلطنت و شکل‌گیری دولت مشروطه (Pincus, 2009, p. 17; Dunn, 1969, p. 31). از این‌رو، مقایسه این دو متفکر نباید به معنای نادیده گرفتن تفاوت زمینه‌ها و تحمیل پرسش‌های یک سنت بر سنت دیگر باشد.

دوم آنکه نسبت‌دادن عناوینی چون «سکولاریسم کامل» به لاک یا «نفی اراده مردم» به اندیشه امام خمینی، موجب ساده‌سازی و کاهش دقت تحلیلی می‌شود. لاک، با وجود دفاع از تفکیک حوزه‌های کلیسا و دولت، همچنان در چارچوب قانون طبیعی و نوعی الهیات اخلاقی می‌اندیشد و نمی‌توان او را صرفاً نظریه‌پرداز حذف دین از عرصه عمومی دانست (Locke, 1983, pp. 26–27; Tully, 1993, p. 102). در سوی دیگر، اندیشه امام خمینی نیز به‌رغم تأکید بر منشأ الهی مشروعیت، نقش مردم، بیعت، مقبولیت و مشارکت سیاسی را در تحقق و استقرار نظم سیاسی نادیده نمی‌گیرد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۶۲).

سوم آنکه این مقایسه باید در سطح «هم‌سنجی مفهومی و کارکردی» باقی بماند، نه آنکه به داوری شتابزده درباره برتری مطلق یکی بر دیگری بینجامد. هدف این بخش، روشن کردن تفاوت در پاسخ‌ها به پرسش‌های مشترک سیاسی است، نه حذف پیچیدگی‌های درونی هر سنت. بر همین اساس، باید پذیرفت که هر دو دستگاه فکری، علاوه بر ظرفیت‌های نظری، با پرسش‌ها و چالش‌های درونی نیز مواجه‌اند: در اندیشه امام، مسئله نسبت ثابت و متغیر در شریعت و نحوه تنظیم نهادهای دینی و مردمی، و در اندیشه لاک، مسئله حدود واقعی تسامح، نسبت نابرابری اقتصادی با آزادی، و امکان تقلیل خیر عمومی به حفاظت از حقوق فردی، از جمله این چالش‌هاست. از این‌رو، اعتبار این مقایسه در گرو آن است که هم تفاوت‌های بنیادین و هم پیچیدگی‌های درونی هر دو سنت به‌طور هم‌زمان دیده شوند.

جدول مقایسه تطبیقی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک

محور مقایسه	امام خمینی (ره)	جان لاک
۱. مبانی معرفتی و هستی‌شناختی	سیاست را بر توحید، شریعت، وحی و عقل دینی مبتنی می‌داند و آن را در خدمت هدایت و عدالت الهی قرار می‌دهد.	سیاست را بر عقل، تجربه و قانون طبیعی استوار می‌کند و آن را ناظر به حفظ حقوق و تنظیم قدرت می‌داند.
۲. مبانی انسان‌شناختی	انسان را مختار، دارای کرامت الهی و مسئول در برابر خداوند می‌داند.	انسان را آزاد، برابر و دارای حقوق طبیعی می‌داند.
۳. مبانی مشروعیت سیاسی	مشروعیت حکومت را وابسته به انطباق با شریعت می‌داند و برای پذیرش مردم در تحقق آن نقش اساسی قائل است.	مشروعیت حکومت را ناشی از رضایت، قرارداد اجتماعی و حفظ حقوق طبیعی می‌داند.

۴. غایت سیاست و حکومت	غایت حکومت را تحقق عدالت، اجرای احکام الهی و رشد اخلاقی و معنوی جامعه می‌داند.	غایت حکومت را حفظ جان، آزادی، مالکیت و مهار خودکامگی می‌داند.
۵. پیامدهای ساختاری و اجتماعی	به مردم‌سالاری دینی و تنظیم حیات عمومی در چارچوب شریعت و مصالح عمومی گرایش دارد.	به دولت محدود، تفکیک قدرت، نهادهای نمایندگی و حقوق فردی گرایش دارد.
۶. وجوه اشتراک و امکان گفت‌وگوی نظری	بر قانون‌گرایی، نفی استبداد و مسئولیت‌مندی قدرت تأکید می‌کند.	بر محدودسازی قدرت، حاکمیت قانون و حفظ حقوق افراد تأکید می‌کند.
۷. ملاحظات انتقادی و حدود مقایسه	باید در بستر فقه سیاسی شیعه فهم شود و تقلیل آن به نفی اراده مردم نادرست است.	باید در بستر تحولات سیاسی و مذهبی انگلستان فهم شود و تقلیل آن به سکولاریسم مطلق نادقیق است.

۵- نتیجه‌گیری

مقایسه تطبیقی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و جان لاک نشان داد که تفاوت‌های این دو دیدگاه، بیش از آنکه صرفاً نهادی و سیاسی باشد، در مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و تلقی آنان از مشروعیت و غایت حکومت ریشه دارد. در اندیشه امام خمینی، سیاست در پیوند با توحید، شریعت و هدایت جامعه فهم می‌شود؛ در حالی که در اندیشه لاک، سیاست بیشتر بر قانون طبیعی، رضایت سیاسی و حفظ حقوق افراد استوار است. از این رو، مبنای مشروعیت در یکی به انطباق با شریعت و در دیگری به رضایت و قرارداد اجتماعی بازمی‌گردد.

در سطح غایات و پیامدها نیز، امام خمینی حکومت را در جهت عدالت، اجرای احکام الهی و رشد معنوی جامعه تفسیر می‌کند، در حالی که لاک بر حفظ آزادی، مالکیت و محدودسازی قدرت سیاسی تأکید دارد. این تفاوت، به دو الگوی متفاوت از نظم سیاسی می‌انجامد: در یک سو، مردم‌سالاری دینی که مشارکت مردم را در چارچوب شریعت معنا می‌کند و در سوی دیگر، دولت محدود که مشروعیت و کارکرد خود را از صیانت از حقوق طبیعی افراد می‌گیرد. با این حال، این مقایسه نشان داد که دو اندیشه یادشده صرفاً در تقابل کامل با یکدیگر قرار ندارند؛ بلکه در نقد قدرت خودسرانه، ضرورت قانون، مسئولیت‌مندی حکومت و اهمیت نظم سیاسی نیز اشتراکاتی دارند.

یافته‌های این پژوهش همچنین نشان می‌دهد که فهم دقیق این دو سنت فکری، بدون توجه به زمینه‌های تاریخی و مفهومی آنها ممکن نیست. اندیشه امام خمینی باید در بستر فقه سیاسی شیعه، مسئله حکومت دینی و نسبت

شریعت و اراده مردم فهم شود؛ همان گونه که اندیشه لاک نیز در زمینه بحران های سیاسی و مذهبی انگلستان سده هفدهم، نظریه قانون طبیعی و دغدغه تحدید قدرت قابل تبیین است. از این رو، مقایسه حاضر نه بر پایه همانندسازی، بلکه بر اساس هم سنجی مفهومی و کارکردی و با تمرکز بر مسائل مشترکی چون مشروعیت، غایت حکومت، حدود قدرت و جایگاه حقوق انجام شده است.

بر این اساس، یکی از نتایج مهم پژوهش آن است که اندیشه امام خمینی را نمی توان صرفاً در قالب تقابل ساده با سنت سیاسی جدید غرب توضیح داد و در مقابل، اندیشه لاک را نیز نباید به قرائتی کاملاً سکولار و گسسته از زمینه های اخلاقی و دینی فروکاست. دقت در این نکته، هم از دوگانه سازی افراطی جلوگیری می کند و هم امکان فهم دقیق تر نسبت اشتراک و افتراق دو متفکر را فراهم می سازد. در واقع، اگرچه افق های هنجاری و مبانی نهایی آنان متفاوت است، هر دو در پی پاسخ گویی به مسئله نظم سیاسی مشروع و مهار قدرت اند.

در مجموع، این پژوهش نشان می دهد که اندیشه امام خمینی، در عین تمایز مبنایی با سنت لیبرالی لاک، از ظرفیت بالایی برای ورود به گفت و گوی تطبیقی در باب مسائل اساسی سیاست برخوردار است. این ظرفیت نه به معنای حذف تفاوت ها، بلکه به معنای تبیین دقیق تر آنها در چارچوبی تحلیلی است. از این منظر، مطالعه تطبیقی حاضر می تواند زمینه ای برای پژوهش های بعدی در باب نسبت دین و سیاست، حدود مشروعیت، جایگاه اراده عمومی و امکان های متفاوت سامان سیاسی در جهان معاصر فراهم آورد.

منابع :

اخلاقی، مرضیه و شریعتمداری، شایسته (۱۴۰۳) انسان شناسی در اندیشه امام خمینی (س) (چاپ چهارم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

جعفریان، رسول (۱۴۰۰) جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی) (سال های ۱۳۲۰-۱۳۵۷) (چاپ سوم). انتشارات علم.

حقیقت، سیدصادق. (۱۴۰۴). ولایت سیاسی معصومان (ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی). پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۶)، ۳۰-۱. <https://doi.org/10.22034/matin.2025.480733.2296>

حمیدی، کامبیز و آزادی، بهداد. (۱۳۹۸). مقایسه بین آرا و اندیشه های جان لاک در تجربه گرایی مدرنیست با خط مشی گذاری های رئالیسم اسلامی. مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، (۱۹)، ۱۹۷-۲۰۸. <https://www.pantajournals.ir/buy.aspx?id=89488&t=1>

خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام (ج. ۱-۲۲). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، روح الله (۱۳۹۰) ولایت فقیه (حکومت اسلامی). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۹۷) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. انتشارات طلّیعه نور.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵) *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ هفتم). دارالکتب الاسلامیه.

طیبی، احمد. (۱۴۰۴). فلسفه سیاسی و کلام اصلاح‌گرایانه در اندیشه آیت‌الله نائینی و جان لاک: تأملی تطبیقی در مشروعیت قدرت و حدود حاکمیت دین. *رهیافت انقلاب اسلامی*، ۱۹ (۷۱)، ۱۵۳-۱۷۶. https://www.rahyaftjournal.ir/article_232063.html

عابدی، محجوبه و وزیر، مجید. (۱۳۹۹). آینده فقه و احکام سیاسی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره): رویکردی آینده‌پژوهی. *رهیافت انقلاب اسلامی*، ۱۴ (۵۰)، ۱۹۱-۲۰۸.

عنایت، حمید (۱۳۹۸) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. شرکت انتشارات خوارزمی.

فتحی، یوسف. (۱۴۰۲). بررسی مؤلفه‌های جمهوریت با تأکید بر صحیفه امام خمینی به روش تحلیل مضمونی. *پژوهشنامه متین*، ۲۵ (۱۰۱)، ۳۱-۶۳. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.357496.2086>

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ الف) *انسان در اسلام* (چاپ هشتم). صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ ب) *پیرامون جمهوری اسلامی* (چاپ پنجم). صدرا.

نظریور، مهدی (۱۴۰۴) *آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران* (چاپ سی‌ویکم). دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام رهبری در دانشگاه).

References

- 1) Abedi, M., & Vaziri, M. (2020). The future of jurisprudence and political rulings in Imam Khomeini's political thought: A futures studies approach. *Rahyaf-e Enqelab-e Eslami*, 14(50), 191-208. [In Persian]
- 2) Akhlaghi, M., & Shari'atmadari, S. (2024). *Human Anthropology in Imam Khomeini's Thought* (4th ed.). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- 3) Ashcraft, R. (1986). *Revolutionary politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton University Press.
- 4) Berque, J. (1980). *Islam: Yesterday and today*. Allen & Unwin.
- 5) Corbin, H. (1981). *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Vol. 4). Gallimard.
- 6) Dunn, J. (1969). *The political thought of John Locke: An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge University Press.
- 7) Enayat, H. (2019). *Political Thought in Contemporary Islam* (B. Khorramshahi, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian]

- 8) Fathi, Y. (2023). Examining the components of republicanism with emphasis on Imam Khomeini's Sahifeh using a thematic analysis method. *Matin Research Journal*, 25(101), 31–63. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.357496.2086> [In Persian]
- 9) Grant, R. (1987). *John Locke's liberalism*. University of Chicago Press.
- 10) Habermas, J. (2006). *Religion in the public sphere* (M. Pensky, Trans.). Polity Press.
- 11) Haghighat, S. S. (2025). Political guardianship of the Infallible Imams (A.S.) from the Shiite perspective (With emphasis on Imam Khomeini's viewpoint). *Matin Research Journal*, 27(106), 1–30. <https://doi.org/10.22034/matin.2025.480733.2296> [In Persian]
- 12) Halliday, F. (1996). *Islam and the myth of confrontation: Religion and politics in the Middle East*. I.B. Tauris.
- 13) Hamidi, K., & Azadi, B. (2019). Comparison between John Locke's ideas and thoughts in modernist empiricism and Islamic realism policy-making. *Strategic Studies of Humanities and Islamic Sciences*, (19), 197–208. <https://www.pantajournals.ir/buy.aspx?id=89488&t=1> [In Persian]
- 14) Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (E. Curley, Ed.). Hackett Publishing. (Original work published 1651)
- 15) Jafariyan, R. (2021). *Religious–Political Currents and Organizations in Iran (From the Rise of Mohammad Reza Shah to the Victory of the Islamic Revolution: Years 1941–1979)* (3rd ed.). Elm Publications. [In Persian]
- 16) Khomeini, R. (1999). *Sahifeh-ye Imam* (Vols. 1–22). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- 17) Khomeini, R. (2011). *Guardianship of the Jurist (Islamic Government)*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- 18) Laslett, P. (Ed.). (1988). *Two treatises of government* (Student ed.). Cambridge University Press.
- 19) Locke, J. (1975). *An essay concerning human understanding*. Clarendon Press.
- 20) Locke, J. (1980). *Two treatises of government* (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press.
- 21) Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration* (J. H. Tully, Ed.). Hackett Publishing. (Original work published 1689)
- 22) Mill, J. S. (1978). *On liberty* (E. Rapaport, Ed.). Hackett Publishing. (Original work published 1859)
- 23) Motahhari, M. (1996a). *Man in Islam* (8th ed.). Sadra Publications. [In Persian]
- 24) Motahhari, M. (1996b). *On the Islamic Republic* (5th ed.). Sadra Publications. [In Persian]
- 25) Nazarpour, M. (2025). *Introduction to the Constitution of the Islamic Republic of Iran* (31st ed.). Daftar-e Nashr-e Maaref (Affiliated with the Office of the Supreme Leader's Representation in Universities). [In Persian]

- 26) Pincus, S. C. (2009). *1688: The first modern revolution*. Yale University Press.
- 27) Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.
- 28) Rousseau, J.-J. (1978). *The social contract* (G. D. H. Cole, Trans.). Dent. (Original work published 1762)
- 29) Sadr al-Din Shirazi, M. I. (2019). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Tolou-e Noor Publications. [In Arabic]
- 30) Simmons, A. J. (1992). *The Lockean theory of rights*. Princeton University Press.
- 31) Tabataba'i, M. H. (2006). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (7th ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- 32) Tayyebi, A. (2025). Political philosophy and reformist theology in the thought of Ayatollah Naeini and John Locke: A comparative reflection on the legitimacy of power and the limits of religious sovereignty. *Rahyafi-e Enqelab-e Eslami*, 19(71), 153–176. https://www.rahyaftjournal.ir/article_232063.html [In Persian]
- 33) Tocqueville, A. de. (2000). *Democracy in America* (H. C. Mansfield & D. Winthrop, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1835)
- 34) Tully, J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press.
- 35) Waldron, J. (2002). *God, Locke, and equality: Christian foundations in Locke's political thought*. Cambridge University Press.