

واکاوی مؤلفه‌های کلیدی حقوق اساسی بر اساس دو نظریه حکومت مطلقه و ولایت مطلقه

دریافت: ۹۸/۲/۲۹ تأیید: ۹۸/۱۱/۱۱ اسماعیل علی‌عسگری رنانی*
و حسین جوان آراسته**

چکیده

بررسی مقوله‌های آزادی، عدالت، امنیت و حاکمیت قانون، در حقوق اساسی، به لحاظ نقشی که در تعیین ساختار دولت و حقوق ملت دارند، همواره مورد توجه اندیشمندان حوزه سیاست، حقوق و فقه سیاسی بوده است. با عنایت به تشابه ظاهری میان نظریه ولایت مطلقه و نظریه دولت مطلقه، نسبت‌سنجی دیدگاه «امام خمینی»¹ و «توماس هابز»، از بایسته‌هایی است که کم‌تر مورد عنایت قرار می‌گیرد. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، دیدگاه‌های این دو نظریه‌پرداز را در خصوص عناصر فوق‌الذکر بررسی کرده است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که به رغم قرابت لفظی میان دولت مطلقه و ولایت مطلقه، این دو نظریه؛ هم در مبانی و معانی و هم در برداشت از عناصر کلیدی حقوق اساسی، تمایزات اساسی دارند. اقتدارگرایی، عدم التزام به حاکمیت قانون و امنیتی کردن فضای جامعه از پیامدهای نظریه حکومت مطلقه هابزی است؛ در حالی که این پیامدهای نامقبول، جایگاهی در اندیشه ولایت مطلقه ندارد.

واژگان کلیدی

دولت مطلقه، ولایت مطلقه، آزادی، عدالت، حاکمیت قانون

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی قم: es.zamani41@yahoo.com
** دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه، گروه حقوق:
hoarasteh@gmail.com



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته
پرتال جامع علوم انساني

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی 1 که از مهم‌ترین نظریه‌پردازان ولایت مطلقه فقیه به عنوان زیربنای نظری تشکیل حکومت و دولت اسلامی به شمار می‌رود، نظریه‌های سیاسی مربوط به تشکیل دولت‌های دینی با منشای الهی، در صدر مباحث نظری مربوط به دولت قرار گرفت. تشابه ظاهری اصطلاح «ولایت مطلقه» با «دولت مطلقه هابز»، همواره این ذهنیت را ایجاد کرده است که گویا این دو، قرابت و مشابهتی با هم دارند. یکی از راه‌های درک دقیق از میزان تشابه یا تمایز این دو دیدگاه، تلقی آن‌ها از مفاهیم عمده و اصلی حقوق اساسی از جمله آزادی، عدالت، امنیت و حاکمیت قانون است. بدین منظور، ابتدا نظریه دولت مطلقه «توماس هابز» و نظریه ولایت مطلقه فقیه که مورد تأیید بسیاری از فقیهان و از جمله امام خمینی 1 می‌باشد، به اختصار تبیین و سپس بر اساس این دو نظریه، عناصر کلیدی یادشده در حقوق اساسی مورد بررسی و تحلیل قرار خواهند گرفت.

نظریه دولت مطلقه

پیشینه نظریه دولت مطلقه به قرن هفدهم و به شروع مباحث نظری در میان فلاسفه سیاسی آن دوران بر می‌گردد و از پیامدهای آن، بروز و ظهور حکومت‌های ملی و تشدید تمایلات ناسیونالیستی در سراسر اروپاست که عمدتاً با اتکا به زمینه‌سازی‌های نظری که در پرتو آرا و عقاید افرادی نظیر «ژان بَدَن»¹ و «توماس هابز»² صورت می‌گرفت، توسط شاهان مستبد و رهاشده از قید و بند قدرت کلیسا در سراسر اروپا گسترش یافت. توماس هابز یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی انگلستان و واضع نظریه دولت مطلقه است. او که از بنیان‌گذاران مکتب قرارداد اجتماعی به شمار می‌رود، در فلسفه سیاسی، فلسفه اخلاق، تاریخ و هندسه نیز دارای آثار ارزشمندی است؛ هرچند شهرت او بیش‌تر مرهون کارهای او در فلسفه سیاسی و «کتاب لویاتان» است. این کتاب در سال ۱۶۵۱ نوشته شده و بنیان بسیاری از نظریه‌های قرارداد اجتماعی را در فلسفه سیاسی به وجود آورد. عنوان لویاتان نیز از باب چهل و یکم کتاب «ایوب» در «تورات» گرفته شده است. لویاتان کلمه‌ای عبری است که در تورات به طور مکرر به آن اشاره شده است. منظور از لویاتان، حیوان آبی قوی و وحشت‌انگیزی

است که بر حسب وصفی که از آن شده گاه به اژدها و اغلب به نهنگ مانند است و بر روی زمین نظیر او وجود ندارد. لویاتان در حقیقت نمادی از حکومت مقتدر و مستبدی است که هابز از آن دفاع می‌کرد. هابز در تعریف دولت می‌گوید:

دولت عبارت است از شخصی که جمع کثیری از آدمیان به موجب عهد و پیمان با یکدیگر، خودشان را یک به یک مرجع اعتبار و جواز اعمال او ساخته‌اند تا این‌که او بتواند تمامی قوا و امکانات، همه آن‌ها را چنان‌که خود مقتضی می‌بیند، برای حفظ آرامش و امنیت و حراست عمومی به کار ببرد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲).

از این‌رو، تشبیه حکومت به لویاتان، بر قدرت قاهره آن دلالت دارد. هابز از این تمثیل نتیجه می‌گیرد که بلندپروازی بر خلاف واقع‌بینی است و مرد خردمند باید برای حفظ جان خود از حکومتی به هیبت و صولت لویاتان اطاعت کند (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱). هابز در این کتاب، مدافع قدرت نامحدود دولت و اختیارات مطلق سلطان است و اساس قدرت سلطان را بر توافق و رضایت مردمان مبتنی دانسته و رعایت آن را لازمه حفظ صلح و آرامش و عدل در اجتماع می‌داند. برخی بر این اعتقادند که پیدایش دولت مطلقه در اروپا و ایجاد تحول در ساختارهای اداری و حکومتی، زمینه‌ساز ایجاد دولت‌های مدرن در اروپا گشته است. زیرا ساخت دولت مطلقه، مدرن و شروعی برای ایجاد دولت ملی است. از مهم‌ترین ویژگی‌های دولت مطلقه در اروپا، تمرکز و انحصار در منابع و ابزارهای قدرت دولتی، تمرکز در وسایل اداره جامعه در دست دولت متمرکز ملی، پیدایش ارتش جدید، ناسیونالیسم و تأکید بر مصلحت ملی بود (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). بر اساس دیدگاه هابز، دولت مطلقه به عنوان شکلی از حکومت سلطنتی تلقی شده که در آن اقتدار شه‌ریار نامحدود، مطلق و آزاد از نظارت هر مقام بالاتر یا نمایندگان مردم است. یکی از نخستین معانی اصیل مفهوم «مطلقه‌گرایی» از دید هابز، این بود که حاکم خود به تنهایی قانون و قانون محصول قدرت حاکم است، اما در عین حال، نمی‌تواند دست و پای قدرت را ببندد یا برای آن حدودی تعیین کند. از دیگر اوصاف یا ویژگی‌های حکومت مطلقه می‌توان به غیر مردمی بودن آن اشاره کرد. حکومت مطلقه، غیر مردمی است و مردم؛ هرچند در تأسیس آن ایفای نقش می‌کنند، اما در اداره آن مشارکتی ندارند.

نظریه ولایت مطلقه

ولایت مطلقه به معنای برابری اختیارات حکومتی فقیه عادل با اختیارات حکومتی پیامبر و امام معصوم 7 است.

«فلفقیه العادل جمیع ما للرسول و الأئمة : مما یرجع إلى الحكومة و السیاسة و لا یعقل الفرق، لأن الوالی - أي شخص کان - هو مجری أحكام الشریعة و المقیم للحدود الإلهیة و الآخذ للخراج و سائر مالیات و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین» (امام خمینی، بی تا، ص ۴۶۷)؛ بدین ترتیب، فقیه عادل، همه اختیارات حکومتی و سیاسی پیامبر اکرم و امامان معصوم : را دارا می باشد و اساساً [از این جهت] تفاوت معقول نیست؛ زیرا والی - هر که باشد - اجراکننده احکام شریعت، اقامه کننده حدود الهی، گیرنده خراج و مالیات و متصدی مصرف آنها مطابق مصلحت مسلمانان است.

همان گونه که به روشنی از تعبیر امام خمینی 1 پیداست، گستره ولایت صرفاً در حوزه عمومی و مربوط به اختیارات حکومت در اداره جامعه است و این قلمرو، به هیچ وجه شامل حوزه های فردی و حریم خصوصی افراد نمی شود. البته در مواردی که میان مصلحت جامعه و حقوق افراد توازن به وجود آید، اعمال ولایت جنبه دیگری پیدا می کند (مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳-۹). بدین ترتیب، در صورتی که فرض شود برای معصومان، از جهات دیگری ولایت بر حوزه خصوصی هم وجود دارد، فقیه چنین ولایتی را ندارد و اگر قائل شویم که معصوم حق طلاق دادن همسر مرد یا فروش مال او یا گرفتن مال از او، حتی با فرض عدم وجود مصلحت عمومی را دارد، چنین اختیاری برای فقیه ثابت نیست (امام خمینی، بی تا، ص ۴۸۹).

نظریه ولایت مطلقه بر این مبنا استوار است که هر فرد واجد شرایطی که در مصدر امور قرار می گیرد، شارع مقدس در راستای تحقق مصالح امت، به او بسط ید خواهد داد و به همین جهت، این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم 9 بیش تر از حضرت امیر 7 بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر، بیش از فقیه است، باطل و غلط است... همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه : در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولایت

و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۰).

به این نکته مهم نیز باید توجه داشت که مطابق دیدگاه امام خمینی، ولایت فقیه عادل کاردان، از جمیع جهات مطلق نیست؛ زیرا

فقیه همه اختیارات امام را دارا می‌باشد، مگر آن که دلیلی قائم شود که اختیاری که برای امام ثابت است، به دلیل جهات شخصی معصوم است، نه به جهت ولایت و حکومت و یا اگر مربوط به امور حکومتی و سیاسی است، اختصاص به معصوم دارد (همان، ص ۳۸).

تأمل در این تعابیر نشان می‌دهد که نظریه ولایت مطلقه، هرگز بدین معنا نیست که فقیه حاکم هر چه می‌خواهد، انجام دهد و همانند پادشاهان مستبد و زمامداران خودکامه بر اساس تمایلات شخصی خود عمل نماید؛ زیرا «زمام‌دار باید از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد» (همان).

در نقطه مقابل نظریه ولایت مطلقه، در باب ولایت مقیده گفته شده است که برخی فقیهان امامیه معتقدند ولایت فقیه مانند ولایت امامان معصوم، همه امور حکومتی را در بر نمی‌گیرد و مقید به امور «حسبیه» هم‌چون سرپرستی نابالغان، محجوران، غایبان مفقودالاثر و اموری از این دست است (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۷، ص ۸۰)؛ البته موارد ذکر شده برداشت مضیق از امور حسبیه است و در این زمینه برخی از فقیهان هم‌چون «آیه‌الله خویی» و «آیه‌الله تبریزی»؛ هر چند معتقد به ولایت فقیه نیستند، اما نگاه موسع‌تری نسبت به امور حسبیه داشته و آن را شامل سازمان‌دهی امور عمومی و اجرای احکام انتظامی اسلام نیز دانسته و چنین اختیاراتی را برای فقیه جامع الشرائط ثابت می‌دانند. «آیه‌الله خویی» در بحث جهاد، در «منهاج الصالحین»، پس از اثبات مشروعیت جهاد ابتدایی می‌گوید:

از آن‌جا که انجام این امر مهم در خارج نیازمند فرماندهی می‌باشد که مسلمانان فرمان او را بر خود نافذ بدانند، به ناچار این فرماندهی در فقیه جامع الشرائط، متیقن است و اوست که متصدی این کار مهم از باب حسبه می‌گردد (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۶).

برخی دیگر از فقها، علاوه بر اعتقاد به حق تصرف در امور حسبیه به معنای موسع آن، برای فقیه جامع الشرائط، این تصرف را از باب منصب ولایت دانسته (نه وظیفه)؛ با این قید که اختیارات فقیه مذکور در زمامداری باید در چارچوب احکام اولیه شرع باشد و فراتر از آن ولایتی ندارد. یا به تعبیری که گفته شد: «ولایت فقیه مقید است، به مواردی چون قضاوت، امور حسبیه و زمامداری بر اساس احکام اولیه» (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۷، ص ۸۰). در مقابل، برخی دیگر از فقها معتقدند که امور حکومت و زمامداری اقتضائاتی دارد و لازمه اصلی آن دادن اختیارات لازم به حاکم و زمامدار است. این دیدگاه که نگاه حداکثری به قلمرو ولایت می‌کند، طرفداران قابل توجهی در میان فقها دارد. «علامه حلی» معتقد است روایات موجود بر عمومیت ولایت فقیهان دلالت می‌کند و اختصاصی به اقامه حدود و قضاوت ندارد (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۶۴). در نظر «محقق کرکی» نیز فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی، از طرف ائمه هدی، در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است (کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲). «محقق نراقی» نیز ولایت فقیه را در دو حوزه ترسیم می‌کند: اول، همه اموری که پیامبر و امام معصوم در آنها ولایت داشته‌اند و دوم، هر امری که متعلق به دین و دنیای مردم بوده و عقلاً و شرعاً معاش و معاد مردم به آنها بستگی داشته باشد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۷-۵۳۶). در همین زمینه می‌توان از نظرات «شیخ محمد حسن نجفی»، معروف به صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱، ص ۳۹۷) و «شیخ انصاری» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷-۴۹) نیز یاد کرد. فقهای مذکور در بحث ولایت، گاهی واژه عامه و گاهی واژه مطلقه را به کار برده‌اند و مقصود آنان، گسترش دامنه ولایت، مطابق مصالح اسلام و مسلمانان بوده است (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۷، ص ۸۲).

با عنایت به تبیینی که صورت گرفت، باید توجه داشت که میان کاربرد واژه «مطلقه» در فقه سیاسی و علوم سیاسی کاملاً تفاوت وجود دارد. در نظام‌های سیاسی، به رژیم‌های خودکامه و استبدادی که خود را مقید به قانون نمی‌دانند، اصطلاحاً حکومت مطلقه گفته شده است؛ حال آن که در فقه سیاسی، اطلاق در ولایت، ناظر به قیود و محدودیت‌هایی است که برخی ذکر کرده‌اند، نه به این معنا که از جمیع جهات مطلق است. به این دلیل، گفته شده که برای ولایت مطلقه نیز ملاحظاتی چون حوزه امور عمومی (حوزه ولایت عامه و نه ولایت

خاصه)، ولایت‌های غیر اختصاصی (غیر از موارد مختص به امام نظیر جهاد ابتدایی) و رعایت مصلحت جامعه اسلامی وجود دارد (همان، ص ۸۴-۸۳).

خاست‌گاه نظریه‌ها

برای حصول به درک بهتر از تفاوت‌های موجود و واکاوی عمیق‌تر در نظریات مذکور، لازم است ابتدا نوع نگاه هر یک از دو نظریه‌پرداز، به مقولات مهمی چون انسان، دین و سیاست را بررسی کرده و در ادامه به نگرش ایشان نسبت به مؤلفه‌های کلیدی حقوق اساسی بپردازیم که ذیلاً این تفاوت‌ها بیان گردیده است.

تفاوت در نگرش به انسان

نوع نگرش «امام خمینی» و «هابز» نسبت به انسان کاملاً متفاوت است؛ به گونه‌ای که امام خمینی بر مبنای نگرش الهی به انسان به عنوان خلیفه‌الله و جانشین خدا بر روی زمین می‌نگرد. امام انسان را مخلوق خالق هستی می‌شمارد و آن را عصاره خلقت می‌داند و در نظر او، انسان، عصاره همه خلقت است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۱۸). انسان در سایه تفکر و اندیشه و تلاش، قادر به شناخت نفع و زیان خود و جلب و دفع این دو است (امام خمینی، ۱۳۲۷ق، ص ۴۸). امام خمینی¹ بر اساس تفکر توحیدی در بحث هستی‌شناسی به تفسیر و تأویل انسان پرداخته و در این زمینه آزادی و اختیار را برای انسان اثبات و هرگونه جبر را نفی می‌کند. او انسان را موجودی تربیت‌پذیر معرفی کرده که خالق هستی از راه انبیا و کتب الهی شیوه تربیت را به وی نمایانده است (توحیدی، ۱۳۸۱، ص ۶۵). در نقطه مقابل، انسان‌شناسی «هابز» متأثر از همان نگاه طبیعت‌گرایانه است که در معرفت‌شناسی او نمودار است. انسان حیوانی است که فقط و فقط به دو انگیزه، هرکار و جنیشی را انجام می‌دهد: ترس و سود شخصی و انگیزه‌های دیگر به این دو سود اصلی، تحویل می‌شود. «هابز» ذاتاً انسان را شرور، خودخواه و بدسرشت و مانند سایر حیوانات خشن و درنده‌خو تلقی می‌کند (نظری، ۱۳۸۴، ش ۶۹، ص ۲۷۰-۲۶۹). «کلاسکو» نیز در تأیید همین مطلب می‌گوید «هابز» معتقد است انسان‌ها موجوداتی ستیزنده هستند که میل و اشتیاق‌شان آن‌ها را به ستیزه کشنده و شادکامی آن‌ها در ارضای امیال و اشتیاق‌شان است و چون وسایل ضروری برای ارضای امیال کم‌یاب

هستند، بنابراین، رقابتی برای کسب این وسایل به وجود می‌آید و تحت این شرایط، کشمکش تمام‌عیار میان افراد ناگزیر است، جنگ همه علیه همه (کلوسکو، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۴). «هابز» در تبیین بیش‌تر این وضع و بیان سختی‌ها و مشکلات انسان در این شرایط، در «لویاتان» می‌گوید:

هیچ جایی برای صنعت وجود ندارد؛ زیرا تولید و ثمره آن نامعلوم است و در نتیجه هیچ کشت و کاری در روی زمین وجود نخواهد داشت؛ نه کشتی‌رانی وجود خواهد داشت و نه استفاده از کالاهایی که ممکن است از طریق دریا وارد شود، نه ساختمان مفید و به درد بخور، نه ابزار حرکت و جابه‌جایی اشیایی که برای انتقال آن‌ها به نیروی زیادی نیاز می‌باشد؛ بدون هرگونه دانش و آگاهی از سطح زمین، بدون شمارش زمان، بدون هنر، بدون مکتوب یا نوشته‌ای و آنچه که بدتر از همه است، ترس مداوم و خطر مرگ خشونت‌آمیز می‌باشد و زندگی انسان، در انزوا، فقیرانه، زشت و زننده (نامطبوع)، پست و کوتاه خواهد بود (A. Lloyd, Sharon & Susanne Sreedhar. 2014).

تفاوت‌ها در نگرش به دین و سیاست

«هابز» بر خلاف سلطنت‌طلبان انگلستان که سلطنت را موهبتی الهی می‌دانستند، با هر نوع بیان خارج از طبیعت از قبیل «موهبت الهی» مخالف بود و اساس قدرت سلطان را بر توافق و رضایت مردمان مبتنی می‌دانست و رعایت آن را لازمه حفظ صلح و آرامش و عدل در اجتماع می‌پنداشت. بی‌اعتنایی «هابز» به خدا و دین و به‌خصوص استدلال او که دین باید تابع دولت و خدمت‌گزار اجتماع باشد، سبب واکنش کشیشان و ارباب کلیسا شد. در رابطه با دیدگاه «هابز» نسبت به دین و ارتباط آن با سیاست، «هابز» تأکید داشت که حکمران خود باید عهده‌دار ریاست امور دینی کشور باشد و نگذارد فعالیت‌های دینی و تبلیغی و مباحثات مذهبی، زمینه را برای اختلاف و در نهایت فروپاشی حکومت وی فراهم سازد. «هابز» دین را دارای دو وجه - هم وجه تخریبی و هم وسیله‌ای برای هم‌بستگی می‌داند -، اما حکمران را از جنبه‌های تخریبی دین بیش‌تر می‌هراساند (باریسه، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳). از سوی دیگر، امام

خمینی 1 با تأکید بر آموزه رابطه دین با سیاست، بر تشکیل حکومت بر مبنای نظریه ولایت فقیه اعتقاد داشت؛ نظریه‌ای که منشای حکومت را الهی دانسته و قوانین و مقررات اداره آن را نیز برگرفته از احکام دین اسلام می‌داند. در این رابطه، امام خمینی معتقد است:

ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است... احکام شرع، حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد. در این نظام حقوقی، هر چه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۸).

تفاوت در نگرش به حقوق اساسی

«هابز» به شکل حکومت‌ها علاقه‌ای نداشت، بلکه به وجود آن می‌اندیشید. در نظر او همه دولت‌ها باید لزوماً مطلقه باشند و هستند. در دموکراسی‌ها پارلمان، قدرت مطلقه دارد. به گمان من باید گفت که «هابز» فیلسوفی وجودگرا یا اگزستانسیالیست است که به وضع بشر در جهان می‌اندیشد (بشیریه، ۱۳۹۵، ش ۱۰۱، ص ۱۹). به عقیده برخی دیگر، دولت مطلقه را باید از برخی مفاهیم دیگر مانند استبداد، دیکتاتوری، حکومت فردی، جباریت بی‌بند و بار یا دولت توتالیتر تمیز داد. در مقابل، برخی از مورخین، دولت مطلقه را مستبد می‌دانند؛ زیرا به نظر آن‌ها چنان دولتی واجد حقوق نامحدود بر جان و مال مردم است (وینسنت، ۱۳۸۷، ص ۷۹). اختیاراتی که «هابز» برای حاکم در نظر می‌گیرد، دقیقاً مخالف آن چیزی است که امروزه در حقوق اساسی ملت‌ها برای حاکم و رؤسای حکومت‌ها در نظر می‌گیرند و اساساً تدوین قوانین اساسی در کشورها جهت محدود و مشروط‌ساختن اختیارات حاکم و حتی حکومت‌ها است. «هابز» پس از تکوین دولت، پیامدهای تشکیل حکومت و حقوق متقابل حاکم و اتباع را که برخی از آن‌ها به‌طور صریح با موادی که امروزه در قوانین اساسی اغلب کشورها یافت می‌شود، مغایرت داشته به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱. مردم باید از حاکم اطاعت کنند و در این مورد، حاکم مورد رضایت آن‌ها و حاکم مسلط‌شده با زور تفاوتی ندارد.

۲. قانون همان حکم پادشاه است و خود پادشاه تابع قانون نیست.
۳. حاکم جز در برابر خداوند مسؤول نیست.
۴. مردم حق اعتراض و شورش علیه حاکم (حتی جبّار) را ندارند، مگر برای حفظ نفس.
۵. اتباع نمی‌توانند شکل حکومت خود را تغییر دهند.
۶. هرکس که به تأسیس حکومت بر طبق رأی اکثریت معترض باشد، اعتراضش نادرست است.

۷. اتباع نمی‌توانند به حق، اعمال حاکم را محکوم کنند و یا این‌که هیچ یک از اعمال شخص حاکم از جانب اتباع، قابل مجازات نیست (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸-۱۹۳).

گزاره‌های مذکور، امروزه از منظر حقوق اساسی، منافی حقوق ملت‌ها بوده و قوانین اساسی کشورها از جمله قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از نظریه ولایت فقیه با منشای الهی است، به کرات و در مواد مختلفی؛ هم با قدرت نامحدود دولت و هم با اختیارات بی حد و حصر حاکم مخالفت نموده است. در نظر امام خمینی^۱ نیز حکومت اسلامی، هیچ یک از انواع حکومت‌های موجود نیست؛ مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۷). حکومت اسلام، حکومت قانون است. ... قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم^۹ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند... حکم الهی برای رئیس و مرئوس متبع است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۶-۳۷). نظریه‌های غالب فعلی در زمینه دولت و نظام‌های حاکم در دنیا از جمله لیبرال‌دموکراسی یا سوسیال‌دموکراسی نیز هیچ‌کدام اعتقاد به قدرت نامحدود دولت نداشته و به جز برخی از نظام‌ها و حکومت‌های مستبد و خودکامه، حتی نظام‌های سلطنتی و پادشاهی؛ چه برای دولت و چه برای پادشاه اختیار مطلق قائل نبوده و به نوعی، مشروطیت بر قوانین اساسی آن‌ها حاکمیت دارد. به نظر برخی، حکومت مطلقه «هابز»، حکومتی است، غیر مردمی با قدرت نامحدود حاکم و قدرتی است دائمی، غیر قانون‌مند و نظارت‌گریز و معتقد است؛ اگرچه مردم در تأسیس آن حکومت، تمام حق خود برای حاکمیت را به حاکم مطلق واگذار می‌کنند، لیکن در اداره آن مشارکتی ندارند

(بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۶-۱۴). مشارکت‌پذیری مردم در اداره کشور و نظارت بر اعمال حاکمیت که از اصول پذیرفته‌شده دموکراسی و حاکمیت ملت‌ها و از مشخصه‌های حکمرانی خوب است، همواره مورد تأکید امام خمینی 1 بوده و به کرات قبل از تشکیل جمهوری اسلامی و یا بعد از تأسیس آن بر آن تأکید شده است.

ببیند که این یک حق مسلم ملت، این یک حقی که همه عالم می‌گویند که باید با ملت‌ها باشد و از اساس دموکراسی این است که مردم آزاد باشند در این آرای خودشان، در [انتخاب] وکلای خودشان که به مجلس بفرستند، سرنوشت یک مملکتی به دست وکلا و این‌ها هست و باید خود مردم سرنوشت‌شان در دست خودشان باشد، قانون اساسی این اختیار را داده است به مردم (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

و یا این که: «هر ملتی حق دارد خودش تعیین کند سرنوشت خودش را. این از حقوق بشر است که در اعلامیه حقوق بشر هم هست» (همان، ص ۲۱۲). این مطالب همگی حاکی از اعتقاد عمیق ایشان به مبانی حقوق بشر به منزله حاکمیت رأی مردم است که به زعم ایشان تماماً در اسلام موجود بوده و در حکومت تحت زعامت فقیه عادل جامع الشرائط نیز باید به اجرا گذاشته شود. در خصوص تبیین بهترین نوع حکومت از میان انواع حکومت‌های موجود، «هابز» پس از تقسیم حکومت‌ها به سه نوع فردی یا پادشاهی، مردمی یا دموکراسی و حکومت اشرافی، با مقایسه میان آن‌ها، در نهایت دلایل خود را برای برتری حکومت پادشاهی بر دو نوع دیگر بیان نموده است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳-۲۰۱). آن چه که او بدان معتقد است، پادشاهی کاملاً مطلقه و بدون هرگونه محدودیتی می‌باشد. در نقطه مقابل، امام خمینی 1 به صراحت مردم را در رفراندوم تعیین نوع حکومت در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به رأی دادن به جمهوری اسلامی تشویق می‌نماید.

مؤلفه آزادی

امام خمینی 1 در تعریف آزادی، ضمن این که آن را امر واضحی می‌داند، عدم وجود الزام و اجبار در انتخاب راه، عقیده و یا انتخاب را به عنوان اصلی‌ترین دلایل وجود آزادی می‌داند.

آزادی یک مسأله‌ای نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده‌شان آزاد است، کسی الزام‌شان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید، کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروید، کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنی، ... آزادی یک چیز واضحی است (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۸۸).

در بیان شأن و منزلت آزادی، آن را نعمت و امانت الهی می‌داند: «آزادی یک نعمت الهی است... آزادی یک امانت الهی است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۰۰) و از منظری دیگر، آزادی را معادل حقوق طبیعی دانسته و می‌گوید: «اسلام بیش از هر دینی و بیش از هر مسلکی به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است. آنان نیز باید از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسان‌ها قرار داده است، بهره‌مند شوند» (همان، ص ۳۶۳).

«هابز» در تعریفی که از آزادی ارائه می‌کند، عدم وجود مانع خارجی در به‌کارگرفتن تمام قدرت فرد را معادل آزادی می‌داند. به نظر وی، مقصود از آزادی بر طبق معنای درست آن کلمه، فقدان موانع خارجی است و این موانع، اغلب بخشی از قدرت آدمی را در انجام خواسته‌های خود سلب می‌کنند، ولیکن نمی‌توانند وی را از کاربرد مابقی قدرتش به حکم داوری و عقل خویش باز دارند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰). روی‌کرد به آزادی از نگاه هر دو نظریه‌پرداز، بیان‌گر دو طرز تفکر متفاوت از آزادی است. «امام خمینی»¹ بر اساس تفکر الهی، توجه خود را بیش‌تر به منشای آزادی معطوف می‌کند و تعبیری هم‌چون هدیه، نعمت و یا امانت الهی را برای آن بر می‌گزیند؛ در صورتی که «هابز» در این خصوص، دغدغه‌ای نداشته و صرفاً به مفهوم آزادی و عدم وجود مانع خارجی در به‌کاربردن قدرت فرد توجه می‌کند. فارغ از این‌که بر همین تعریف نیز انتقاداتی وارد شده است که بیش‌تر عدم آزادی را تعریف می‌کند تا خود آزادی را و هیچ معنایی برای آزادبودن ارائه نمی‌شود (گری، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

نتیجه چنین روی‌کرد متفاوتی به «آزادی»، تفاوت در محدودیت‌هایی است که آن دو نسبت به آزادی در نظر می‌گیرند. امام خمینی¹ علاوه بر محدودیت‌های قانونی به موارد دیگری هم‌چون محدودیت‌های شرعی و اخلاقی نیز اشاره دارد. به نظر ایشان در هر مملکتی

آزادی در حدود قانون است، در حدود قوانین آن مملکت است. مردم آزاد نیستند که قانون را بشکنند... آزادی در حدود قوانین یک مملکت است. مملکت ایران مملکت اسلامی است و قوانین ایران قوانین اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۵۳۵). در مقابل، «هابز» در خصوص محدودیت‌های اعمال‌شده بر آزادی افراد، اعتقاد دارد هر آن چه را که قانون منعی برای انجام آن ندارد و یا در آن خصوص سکوت کرده است، افراد می‌توانند بر مبنای صلاح‌دید و حکم عقل خود انجام داده و یا از آن خودداری نمایند. «آدمیان در همه اعمالی که قانون مجاز می‌دارد، آزادند تا آن چه را که عقل خودشان حکم می‌کند، در مورد آن چه بیش‌ترین سود را برای‌شان دارد، انجام دهند» (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹) و یا این که «برخورداری از آزادی‌های دیگر بستگی به سکوت قانون دارد. در مواردی که حاکم هیچ قاعده و قانونی تجویز نکرده باشد، اتباع آزادند تا به صلاح‌دید خود عمل کنند یا از انجام عمل خودداری نمایند» (همان، ص ۲۲۴).

در حوزه محدودیت‌ها، دیدگاه اسلامی که «امام خمینی» از آن نمایندگی می‌کند و نوع خاصی از دیدگاه غربی که «هابز» نمایندگی آن را برعهده دارد، از این جهت با هم هم‌داستانند که «قانون» را مبنا و ملاک حدود آزادی قرار می‌دهند. برخی از نویسندگان در این زمینه معتقدند که در اندیشه اسلامی نیز حدود آزادی، تنها و تنها به موجب «قانون» تعیین می‌شوند و در این مسأله، تفاوتی میان نظام مردم‌سالاری دینی و غیر دینی نیست و تفاوت را صرفاً باید در محتوای قوانین جست و جو کرد. از سوی دیگر، محدودکردن آزادی‌ها توسط قانون در مردم‌سالاری دینی، بر اساس شاخص‌های پنجگانه‌ای چون تجاوز به «موازین شرعی»، «حقوق دیگران»، «آزادی دیگران»، «اخلاق و عفت عمومی» و «نظم عمومی» صورت می‌گیرد که به جز شاخص اول، هر دو نظام مردم‌سالار در تأکید بر این شاخص‌ها هم‌داستانند (جوان آراسته، ۱۳۹۶، ص ۹۷). دغدغه امام خمینی 1 در مقوله آزادی، رعایت موازین شرعی است و از این رو، یادآورد می‌شود که هر انسانی در آنچه خلاف قوانین الهیه نباشد، آزاد است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۷۱-۷۰). مطابق شاخص «موازین شرعی»، آزادی‌ها به دو دسته مشروع و نامشروع تقسیم می‌شوند و اصلی‌ترین ملاک این تقسیم‌بندی، اعتقاد به تقدم آزادی‌های درونی (آزادگی) بر آزادی‌های بیرونی است (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴).

به نظر می‌رسد که مبنای اصلی نگرش امام به آزادی، «آزادی درونی» و رهایی از قید و بند نفس است و این مسأله بسیار اساسی و مهمی می‌باشد. برای امام، آزادی درونی در هر شرایطی بر آزادی بیرونی اولویت دارد و آزادی بیرونی را هم برای این می‌خواهد که زمینه‌ای برای تحقق «آزادی درونی» باشد. در اندیشه‌های لیبرالیستی نیز توجه به فضیلت‌های اخلاقی، خردورزی عقلانی و صیانت از هویت انسانی وجود داشته، ولی متأسفانه با تسلط روی‌کرد مادی‌گرایانه به فراموشی سپرده شده است (همان، ص ۱۱۳).

مؤلفه عدالت

عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷) و از امهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است (همان، ص ۱۴۶). در اندیشه امام خمینی ۱ عدالت و قسط، نه یک غایت فردی، گروهی، طبقه‌ای یا مکتب خاص است، بلکه یک غایت انسانی است. لذا در همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه آدمیان مطرح است. عدالت در نگاه امام خمینی، مفهومی وسیع و گسترده دارد که تقریباً همه شؤون زندگی فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و حکومت مبتنی بر ولایت (حکومت ولایی) در همه حوزه‌ها لازم است، تحقق این هدف بنیادین را مد نظر قرار دهد. بدین منظور، اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستم‌گری و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صداها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۰۵). از دیدگاه امام خمینی، وجود عدالت نشانه وجود حق است و در هر امری که عدالت و قسط یافت شود، آن امر حق و دارای حقانیت است، ولی هر امری که فاقد عدالت باشد، باطل است. در واقع نوعی تلازم بین عدل و حق دیده می‌شود. بدین معنا که هر امر عادلانه‌ای حق است و هر حقی نیز عادلانه است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ش ۳۶، ص ۶۷). در مرتبه‌ای بالاتر، اساساً فلسفه وجود حکومت، چیزی جز اقامه حق و عدل نیست و نظام مبتنی بر ولایت معصومان یا فقیهان از همه ابزارهایی که در اختیار دارد، برای

نیل به عدالت در جامعه بهره می‌گیرد. ایده ولایت مطلقه نیز نه تنها نمی‌تواند مغایر با تحقق عدالت باشد، بلکه از اطلاق ولایت در راستای تحقق هرچه بهتر عدالت، استفاده می‌کند. با این نگرش، فقیهی که دارای ولایت مطلقه و در رأس هرم قدرت است، با دیگران تفاوتی ندارد.

عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم، یک هم‌چو اسلامی که در آن عدالت باشد، اسلامی که در آن هیچ ظلم نباشد، اسلامی که آن شخص اول با آن فرد آخر، همه علی السواء در مقابل قانون باشند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۲۵).

برخلاف دیدگاه «هابز» که عدالت را نه در وضع طبیعی، فقط در وضعیتی که دولت مستقر باشد، معنادار می‌یابد. امام خمینی تحقق عدالت و قسط را؛ چه در نفس و وجود فرد و چه در درون جامعه بشری یک تکلیف فطری و الهی و انسانی می‌داند و برای ضرورت پشتیبانی از مظلومان و مبارزه با ستم‌گران به وصیت معروف امیر مؤمنان به دو فرزندش اشاره می‌کند که فرمود: «کونا لظالم خصماً و للمظلوم عوناً» (همان، ص ۲۷).

در اندیشه امام خمینی 1 عدالت تشریحی هم‌سو با عدالت تکوینی است و از آن جا که نظام خلقت بر عدل و عدالت استوار است، به همین جهت نظام احسن است، اصل و ریشه همه عدالت‌ها خداوند است و از این رو، «حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود و احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت‌های خداوند متعال و تغییرناپذیر است» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۹). برخلاف نظر «امام خمینی»، «هابز» ریشه عدالت و بی‌عدالتی را در وجود و یا عدم وجود دولت می‌داند که مصنوع بشر و حاصل قرارداد اجتماعی بین اعضای جامعه می‌باشد. او هدف اصلی از برقراری حکومت و تشکیل دولت را ایجاد امنیت، برقراری و حفظ صلح می‌داند و عدالت را بدون ایجاد دولت، امری محال می‌داند. به نظر او در وضع طبیعی یا همان وضعیت فرضی جنگ همه بر ضد همه، صحبت از عدالت امری بیهوده است. بر این جنگ همه بر ضد همه این نتیجه نیز مترتب است که در این وضع، هیچ چیز نمی‌تواند عادلانه باشد. مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن

وضع، معنایی ندارد. وقتی قدرتی عمومی در کار نباشد، قانونی هم وجود ندارد و وقتی قانون وجود نداشته باشد، عدالتی متصور نیست (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰).

«هابز» مطابق با گزاره «آدمیان باید به عهد و پیمان خود وفا کنند»، آن را قانون سوم طبیعی می‌داند و عدالت و بی‌عدالتی را بر مبنای آن چنین تعریف می‌کند:

قانون سومی که استنتاج می‌شود، این است «که آدمیان باید به عهد و پیمان خود وفا کنند» و سرچشمه و ریشه عدالت در همین قانون طبیعی نهفته است؛ زیرا وقتی هیچ پیمانی پیش‌تر بسته نشده باشد، هیچ حقی هم واگذار نشده و هر کسی نسبت به هر چیزی حق دارد و در نتیجه هیچ عملی نمی‌تواند غیر عادلانه باشد. اما وقتی پیمانی بسته شود، نقض آن ناعادلانه خواهد بود و «بی‌عدالتی در تعریف، همان عدم ایفای عهد و پیمان است». بنابراین، پیش از آن که مفاهیم عدالت و بی‌عدالتی بتواند معنایی داشته باشد، می‌باید قدرت اجبارگری در کار باشد تا همه آدمیان را به یک میزان به واسطه ترس از کیفری که عظیم‌تر از فایده مورد انتظار از نقض پیمان باشد، به ایفای پیمان‌های خود وادار سازد... و چنین قدرتی پیش از تأسیس دولت وجود ندارد (همان، ص ۱۷۱).

مؤلفه امنیت

امنیت، همواره یکی از مقوله‌های بسیار مهم هر نظام سیاسی شمرده شده است. در زمینه نظریه امنیت، رویکردهای متفاوتی میان صاحب‌نظران وجود داشته است. امام خمینی¹ افزون بر امنیت سیاسی، امنیت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را نیز مورد توجه قرار داده و آن‌ها را مرتبط و وابسته به هم می‌داند. ایشان، امنیت را نه تنها در سطح ملی و اجتماعی آن، بلکه در خدمت تکامل و غایت انسان؛ یعنی نیل به سعادت دنیوی و اخروی دانسته و از این رو، ابعاد گسترده‌تری برای امنیت قائل است (درویشی، ۱۳۸۹، ش ۴۹، ص ۵۶). امام خمینی¹ امنیت را یکی از ارکان بقای جامعه و تأمین آن را یکی از کارویژه‌های به‌طور مستقیم «امنیت ملی» و «امنیت نظام سیاسی» تلقی می‌کرد (روحانی، ۱۳۹۱، ش ۶۵، ص ۴۵). در حالی که مقولاتی هم‌چون عدالت، امنیت و آزادی در دیدگاه امام به هم مرتبط‌اند. «هابز»

در نظام اندیشه سیاسی خود، عواملی نظیر امنیت، حفاظت و صلح را بر عدالت و آزادی ترجیح می‌دهد. به نظر برخی از پژوهش‌گران، ایده امنیت و صیانت، بیش از مفهوم عدالت و آزادی، ذهن هابز را به خود مشغول کرده است.

از آن‌جا که وضعیت جنگی موجب تیره‌بختی انسان بوده و غیر قابل تحمل می‌باشد، تمام افرادی که در جامعه سیاسی استقرار یافته‌اند، حتی شه‌ریار، باید برای نیل به امنیت و صیانت به استخدام درآیند. هابز معتقد است که حتی عدالت و آزادی را نیز باید در این رهگذر و برای تأمین این منظور، به استخدام درآورد (طالقانی، ۱۳۸۹، ص ۲).

از سوی دیگر، در اندیشه امام خمینی، دو رکن دین و مردم، امنیت‌زا تلقی شده‌اند، ضمن آن که نقش عوامل قوام‌بخش یا تضعیف‌کننده امنیت ملی در نسبت‌شان با دین مورد سنجش و داوری قرار می‌گیرد، مردم از سهمی کلیدی در این رابطه برخوردارند؛ هرگونه فاصله‌گرفتن نظام سیاسی، کارگزاران و مردم با اسلام و عدم حضور آگاهانه مردم در عرصه تعیین سرنوشت، یأس، انفعال و حاشیه‌نشین کردن آنان و تشتت و اختلاف بین آنان، مهم‌ترین تهدید امنیت ملی به شمار می‌رود (کریمی مله و هم‌کاران، ۱۳۸۹، ش ۴۹، ص ۲۶). بهادادن به نقش دین به عنوان عاملی امنیت‌ساز را می‌توان در نقطه مقابل نگاه «هابز» به دین ارزیابی کرد. به نظر وی دین از جهتی دارای وجه تخریبی و از منظری وسیله‌ای برای همبستگی است. در عین حال، او حکمران را از جنبه‌های تخریبی دین بیش‌تر می‌ترساند. در اندیشه سیاسی امام خمینی، امنیت فرهنگی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و به عبارت دیگر، اگر امنیت فرهنگی وجود داشته باشد، امنیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی هم به وجود می‌آید. «با انحراف فرهنگ؛ هر چند جامعه در بعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرت‌مند و قوی باشد، ولی پوچ و پوک و میان تهی است...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۴۳). امام خمینی ۱ صیانت از حریم شخصی و امنیت خصوصی افراد را به شدت مورد توجه قرار داده و تأکید می‌کند که نباید داخل منازل مردم ریخت، مردم باید در خانه‌های‌شان مطمئن باشند، در زندگی‌شان، کسب و تجارت‌شان اطمینان داشته باشند. دولت اسلامی موظف است مردم را مطمئن نماید در همه چیز، در سرمایه‌های‌شان، در کسب و کارشان.

دولت حق ندارد به آنها تعدی نماید و اگر کسی تعدی کرد، تأدیب خواهد شد (همان، ج ۱۷، ص ۱۶۱).

امنیت را می‌توان دغدغه اصلی هابز دانست. وی در مهم‌ترین اثر خود به نام لویاتان، اولویت امنیت بر آزادی و عدالت را مورد تأکید قرار می‌دهد. ملاحظات او در خصوص امنیت، بخش گسترده‌ای از نظام فلسفه سیاسی وی را تشکیل داده؛ در عین حال که از مفاهیمی نظیر آزادی و عدالت نیز غفلت نکرده است. به نظر هابز، پرهیز از جنگ داخلی، دغدغه اصلی یک فیلسوف سیاسی است و نه تنها فلسفه سیاسی که دانش سیاسی هم باید بکوشد تا زمینه جنگ داخلی را از بین ببرد تا همگان احساس امنیت کنند (نصری، ۱۳۸۱، ش ۱۷۷ و ۱۷۸، ص ۱۸). هابز در فصل سیزدهم کتاب لویاتان، در باب برابری آدمیان به حکم طبیعت، چنین می‌گوید:

در نهاد آدمی، سه علت برای کشمکش و منازعه وجود دارد: نخست رقابت، دوم ترس، سوم طلب عزت و افتخار. علت اول، آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت و علت سوم، کسب اعتبار و شهرت به تعدی وا می‌دارد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷).

به نظر هابز، امنیت از طریق قرارداد اجتماعی و در سایه تشکیل دولت میسر می‌شود و آدمیان در سایه اقتدار خداوند جاویدان (دولت) صلح و آرامش و امنیت خویش را مدیون او هستند (همان، ص ۱۹۲) و بدین ترتیب، غایت تأسیس دولت، صلح و امنیت عموم مردم است (همان، ص ۱۹۶). هابز نیز هم‌چون امام خمینی که عدالت اجتماعی را در تأمین امنیت مؤثر می‌داند، معتقد است که اجرای عدالت در جامعه و نیز در تأمین امنیت نقش دارد.

امنیت مردم مستلزم آن است که صاحب یا صاحبان قدرت حاکمه، عدالت را به طور مساوی و یکسان بر همه مراتب مردم اعمال کنند؛ یعنی این که به داد افراد توان‌گر و قدرت‌مند و اشخاص تهی‌دست و گم‌نام، هر دو در مورد ظلم‌ها و زیان‌هایی که به ایشان رسیده است، برسند (همان، ص ۳۰۸). هابز اعتقاد دارد حکومت در مقابل اطاعت شهروندان از وی، مکلف به تأمین صلح و

امنیت آنان می‌باشد. او می‌گوید: «میان تأمین امنیت از سوی حکومت و اطاعت مردم از حاکم، رابطه متقابل وجود دارد؛ هم حفظ امنیت و هم اطاعت، هر دو به حکم طبع بشر و قوانین الهی (چه قوانین طبیعی و چه قوانین موضوعه) ضروری است» (همان، ص ۵۷۱). از پیامدهای تفکر هابزی در خصوص امنیت، امنیتی‌کردن جامعه و بازگذاشتن دست حکومت در ایجاد محدودیت بر حقوق و آزادی‌هاست.

مؤلفه حاکمیت قانون

یکی از اصول بنیادین همه شاخه‌های حقوق عمومی و از جمله حقوق اساسی، حاکمیت قانون (Rule of law) است. در این زمینه، امام خمینی اعتقاد دارد که در پیش‌گاه قانونی که برگرفته از احکام اسلام و شرع باشد، همه از حاکم گرفته تا تک تک افراد، یک‌سان هستند، تفاوتی میان‌شان نیست و هیچ حاکمی حق ندارد برخلاف مقررات و قانون شرع مطهر قدمی بردارد. به اعتقاد ایشان:

حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۶-۳۷).

و یا در مقام جلوگیری از خودرأیی حاکم چنین می‌گوید: «مقصد این است که در حکومت اسلامی، اسلام حکومت کند، قانون حکومت کند، اشخاص به رأی خودشان، به فکر خودشان حکومت نکنند» (همان، ص ۳۸).

برخلاف نظر امام خمینی، هابز اعتقادی به برابری حاکم با دیگر شهروندان در مقابل قانون ندارد و برای حاکم، امتیازات فوق العاده‌ای در نظر می‌گیرد. هابز در باب حاکمیت قانون بر حاکمان در «لویاتان» می‌نویسد: «حاکم یک کشور؛ چه جمعی باشد، چه شخصی واحد، تابع قانون مدنی نیست؛ چرا که وی قدرت وضع و فسخ قوانین را دارد؛ می‌تواند وقتی خودش بخواهد با فسخ قوانین مزاحم و وضع قوانین تازه خودش را از انقیاد قانون رها سازد» (هابز،

۱۳۸۰، ص ۲۵۵). هابز، با توجه به ماهیت نظریه خود که مبنای تشکیل دولت را رهایی از یک شر گریزناپذیر می‌داند، نسبت به نظریه اطاعت دولت از قانون، نظر مساعدی ندارد و معتقد به اقتدار هر چه بیش از پیش دولت برای برقراری نظم و امنیت است (هاشمی و میرقاسمی، ۱۳۹۱، ش ۹، ص ۲۰۱). هابز در یک دیدگاه کلان، معتقد است که یگانه جامعه سیاسی کارآمد که می‌تواند به امنیت و نظم در اجتماع انسانی دست یابد، جامعه‌ای است که تحت حاکمیت فرمانروایی باشد که قدرت مطلق بر مردم داشته باشد.

نتیجه‌گیری

۱. در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت مطلقه، مناسبات میان حکومت و جامعه، نخست در چارچوب قوانین و مقررات برگرفته از شریعت اسلام و اگر در مواردی مصالح جامعه اسلامی اقتضا کند، با رعایت همه ملاحظات، بر اساس این مصالح در نظر گرفته می‌شود.
۲. در اندیشه هابز و امام خمینی، حد آزادی را قانون تعیین می‌کند. تفاوت در قبض و بسطی است که شریعت اسلام در رأس قوانین به رسمیت شناخته می‌شود.
۳. حکومت مطلقه هابزی، همان گونه که از نامش پیداست، حکومتی اقتدارگرا و توتالیتر است؛ در حالی که نظریه ولایت مطلقه به دنبال ترسیم نظامی است که بیش‌ترین توانمندی را در راستای مصالح جامعه اسلامی و احیاناً رفع تنگنای ناشی از احکام اولیه شرعی داشته باشد.
۴. از بارزترین تمایزهای ایده حکومت مطلقه هابزی با نظریه ولایت مطلقه امام خمینی، اعتقاد و التزام به حاکمیت قانون در اندیشه امام خمینی است که با تأمل در آن می‌توان بسیاری از برداشتهای ناصواب از ولایت مطلقه را تصحیح کرد.
۵. رهاورد روی کرد هابز، به مقوله امنیت و اعتقاد به تقدم آن بر آزادی و عدالت، امنیتی کردن فضای جامعه سیاسی است.

یادداشت‌ها

1. Jean Bodin (به فرانسوی).
2. Thomas Hobbes (به انگلیسی).

منابع و مأخذ

۱. امام خمینی، سید روح الله، آزادی در اندیشه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۲. امام خمینی، سید روح الله، انتخابات در اندیشه امام خمینی، دفتر اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۳. امام خمینی، سید روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
۴. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، ج ۴، ۷، ۹ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۵. امام خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، ج ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۸.
۶. امام خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، قم: اسماعیلیان، بی تا.
۷. امام خمینی، سید روح الله، کشف الاسرار، تهران: علمیه اسلامی، ۱۳۲۷.
۸. امام خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۹. انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، قم: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ق.
۱۰. باریه، موریس، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۳.
۱۱. بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۲. بشیریه، حسین، «لویاتان و بهی نوٹ در گفت‌وگو با حسین بشیریه در تربیت سیاسی»، هفته نامه صدا، ش ۱۰۱، ۱۳۹۵.
۱۳. بوشهری، جعفر، حقوق اساسی، ج ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰.
۱۴. توحیدی، علی اصغر، قرائت امام خمینی؛ از سیاست، تهران: انتشارات پژوهشکده، ۱۳۸۱.
۱۵. جمشیدی، محمدحسین، «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی امام خمینی»، فصلنامه حضور، ش ۳۶، ۱۳۸۰.
۱۶. جوان آراسته، حسین، «حدود آزادی در نظام مردمسالاری دینی»، فصلنامه اندیشه مردم سالاری اسلامی، سال اول، ش ۲، ۱۳۹۶.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۴، قم: مکتبه العلامة، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.

۱۹. درویشی، فرهاد، «ابعاد امنیت در اندیشه و آرای امام خمینی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال سیزدهم، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۹.
۲۰. روحانی، حسن، فصلنامه راهبرد، سال بیست و یکم، ش ۶۵، ۱۳۹۱.
۲۱. طالقانی، سیدحمیدرضا، «عدالت و آزادی و تلازم بین آن‌ها»، وبلاگ شخصی، ۱۳۸۹: <http://drhamta.blogfa.com>
۲۲. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران: نشر زمستان، ۱۳۷۹.
۲۳. کرکی، علی بن حسین، رسائل المحقق الکرکی، ج ۱، قم: کتابخانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۲۴. کریمی مله، علی و هم‌کاران، «تهدیدات سیاسی امنیت ملی از دیدگاه امام خمینی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره ۱۳، ش ۴۹، ۱۳۸۹.
۲۵. کلسکو، جرج، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.
۲۶. گری، تیم، آزادی، ترجمه محمود سیفی، تهران: پژوهش‌کده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
۲۷. مؤمن، محمد، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۸. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۳، ۱۳۶۲.
۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ق.
۳۰. نصری، قدیر، «تأملی معرفت‌شناختی بر فلسفه سیاسی هابز و معنا و مبنای قدرت و امنیت در آن»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۷۷ و ۱۷۸، خرداد و تیر ۱۳۸۱.
۳۱. نظری، علی اشرف، «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، مجله دانش‌کده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۹، ۱۳۸۴.
۳۲. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۳۳. هاشمی، سیدمحمد و میرقاسمی، سیدجواد، «حاکمیت قانون در اندیشه فلاسفه بزرگ مغرب زمین»، مجله تحقیقات حقوقی، ویژه نامه ش ۹، ۱۳۹۱.
۳۴. وینسنت، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
39. <https://plato.entries/hobbes-moral/>.
40. 1-A loyd, Sharon & Susanne Sreedhar. 2014. Hobbes's Moral and Political Philosophy. Stanford Encyclopedia. L. of Philosophy.