

دولت ممتنع:

خوانش انتقادی نظریه امتناع دولت مدرن اسلامی حلاق

مهدی مرادی برلیان^۱ - سید علیرضا حسینی بهشتی^۲
سید محمد قاری سیدفاطمی^۳

دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۳۰

چکیده

پاسخ به پرسش دولت مدرن و اسلام؛ تعارض یا سازگاری؟ که خود بخش مهمی از مسئله‌ای فریه‌تر یعنی نسبت میان اندیشه مدرنیته و اسلام است، به توصیف حلاق ساده است؛ دولت اسلامی، با هر خوانشی که از دولت مدرن ارائه شود، ترکیبی ممتنع و البته متناقض نماست. حلاق با برگزیدن قرائت هابزی - اشمیتی از دولت مدرن و توصیفی بیش‌تر اسطوره‌ای و نه کاملاً تاریخی از حکمرانی اسلامی، نتیجه‌ای جز تعارض میان دولت مدرن و حکمرانی اسلامی را حاصل نمی‌کند. این پژوهش با توجه به اهمیت این نظریه بنیادین و ضرورت تبیین آن در ادبیات حقوقی کشورمان، خواهد کوشید که پا را فراتر از مرزهای توصیف نظریه دولت ممتنع بگذارد و با ارائه قرائتی نوکانتی از دولت مدرن به‌عنوان برداشت رقیب دولت هابزی - اشمیتی، نقدهایی را بر ادعاهای ظاهراً مطلق‌گرایانه حلاق از دولت مدرن وارد آورد. در قرائت نوکانتی از دولت مدرن، هم حاکمیت قانون جایگاه قابل توجه و هم احترام حقیقی به حیثیت انسان خواهد داشت.

واژگان کلیدی: حلاق، دولت ممتنع، حکمرانی اسلامی، خوانش هابزی از دولت مدرن، خوانش نوکانتی از دولت مدرن

۱. مقدمه

بخش متناهی از گفتمان دینی، فلسفی، سیاسی، فقهی و حقوقی معاصر به تبیین ارتباط و نسبت سنجی میان مدرنیته و اسلام اختصاص یافته است. تحولات چشم‌گیر طی قرون گذشته زایش‌گر مدرنیته به‌عنوان گونه‌ای از تفکر و شیوه‌ای از زندگی در جهان معاصر است که در موجزترین برداشت، به مفهوم پذیرش تغییر در شیوه‌های معمول تفکر است. مواجهه اندیشه‌های اسلامی در جوامع مسلمان با بنیادهای گفتمان مدرن، پرسشی گشوده را فراروی اندیشمندان و روشن‌فکران اسلامی و حتی غیرمسلمان قرار داده است: آیا مدرنیته با اسلام سازگار است و یا این دو در تناقض با یکدیگر قرار دارند؟ این پرسش در طول سالیان متمادی با پاسخ‌های متفاوت و مناقشه‌برانگیز، آن‌هم احتمالاً به دلیل گونه‌گونی برداشت‌ها از مدرنیته و اسلام روبرو شده است. صرف‌نظر از واکاوی تحلیل‌ها و پاسخ‌های مطروح در این زمینه که موضوع نوشتار دیگری است، حوزه سیاست و حکمرانی و به‌طور کلی نظریه دولت، جزء مهمی از نسبت‌سنجی میان مدرنیته و اسلام را به خود اختصاص داده است. در این میان، وائل بن حَلَّاق^۱ با ارائه توصیفی متفاوت از دولت مدرن و حکمرانی اسلامی و با طرح این دیدگاه بنیادین مبنی بر این که مدرنیته و دولت مدرن زائیده تاریخ غامض و پرپیچ‌وخم اروپاییان بوده و بدین لحاظ نسبتی با تاریخ زندگی مسلمانان ندارد، به تعارض ذاتی دولت مدرن و اسلام اشاره می‌کند. در اندیشه حَلَّاق، سنت اسلامی ترکیبی است از نظریه‌های فلسفی با پدیده‌های سیاسی، حقوقی و اجتماعی که از تاریخ اسلام؛ تاریخی متشکل از اعتقادات و رویه‌های پارادایمی برخاسته است. از نظرگاه حَلَّاق، حکمرانی اسلامی بنیان‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و متافیزیکال مخصوص به خود را داراست که به‌صورت چشم‌گیری از بنیان‌های مشابه در دولت مدرن مجزا و متفاوت است.

اندیشه‌های حَلَّاق در نظریه‌ی دولت ممتنع آن‌قدر پُراهمیت و حول مفاهیم بنیادین حقوقی، سیاسی و فقهی، به‌خصوص از جهت برداشت‌های وی از حکمرانی اسلامی و دولت مدرن است که بررسی آن برای هر کسی که در حوزه تفکر دینی، فلسفی، حقوقی و سیاسی اندیشه‌ورزی می‌کند، ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس همین ضرورت، نوشتار حاضر به واکاوی نظریه دولت ممتنع پرداخته است؛ البته این بررسی به تبیین صرف اندیشه‌های حَلَّاق نمی‌پردازد، بلکه سعی دارد با خوانش انتقادی و تحلیلی نظریه وی، وجوهی از آن را برجسته کند که به نظر مبتنی بر قرائت‌هایی زیاده از حد مطلق بوده است. درواقع، پرسش اصلی این مقاله آن است که خوانش حَلَّاق از

1. Wael B. Hallaq.

دولت مدرن با چه مناقشات و محدودراتی روبرو است؟ و متناظر با این پرسش، پیش‌فرض این نوشتار آن است که حلق روایتی از دولت مدرن به‌عنوان حاکم بلامنازع ارائه می‌دهد که بیش‌تر رنگ و بوی هابزی‌اشمیتی دارد و سایر برداشت‌ها یا نظریه‌های دولت از جمله خوانش نوکانتی از دولت مدرن را که با توسعه‌ی گفتمان حقوق بشر اهمیت دوچندان یافته است، مغفول می‌گذارد؛ تکانه فکری شگفت‌آور کانت در بنیان‌گذاری مبانی فلسفی حقوق بشر و تدارک اصول پیشادولت که بر تقیید اخلاقی دولت مدرن به رعایت و احترام به حق‌های بشری و آزادی افراد تأکید دارد، دیدگاهی است که می‌تواند به‌عنوان برداشتی رقیب برای خوانش هابزی-اشمیتی از دولت مدرن محسوب گردد و بدین ترتیب بنیان‌های استدلال حلق مبنی بر ناسازگاری دولت مدرن و حکمرانی اسلامی را که بر قرائت اخیر از دولت مدرن استوار بوده است، متزلزل سازد. باید این نکته را یادآور شد که در این نوشتار مقصود از خوانش نوکانتی، برجسته کردن و تأکید بر اهمیتی است که فلسفه سیاسی و اخلاقی کانت و اندیشه‌های او درباره دولت در جهان معاصر خاصه با توسعه روزافزون گفتمان حقوق بشر یافته است. بر این اساس، استفاده از اصطلاح نوکانتی منصرف است از معادل فلسفی آن که عمدتاً اشاره به طیفی از تفکرات انتقادی مبتنی بر دفاع از سوژکتیویته در برابر پوزیتیویسم دارد.^۱ بر این اساس شرح مکاتب موجود در فلسفه نوکانتی در چارچوب این نوشتار قرار نمی‌گیرد. البته باید مطمئن‌نظر داشت که ادعاها و تحلیل‌های حلق در خصوص حکمرانی اسلامی و سایر جنبه‌های مربوط به ارتباط این نوع حکمرانی با دولت مدرن که در تبیین و داوری در خصوص نظریه‌ی امتناع دولت مدرن اسلامی نقش کلیدی دارد، نیز مستلزم بررسی نقادانه و واکاوی موشکافانه است که بحث تفصیلی در خصوص آن را به مقاله دیگری وامی‌نهمیم.^۲ درنهایت باید اشاره کرد با توجه به جدید بودن نظریه‌ی دولت ممتنع هنوز

۱. برای تدقیق در مفهوم اخیر تفکر نوکانتی، ر.ک. آراتو، اندرو، (۱۳۸۵)، تفکر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی، ترجمه امید مهرگان، تهران: گام نو.

۲. آن‌چه در این زمینه به‌طور مختصر می‌توان بدان اشاره کرد آن است که توصیف حلق از اسلام و حکمرانی پیشاستعماری به میزان قابل توجهی اسطوره‌ای و افسانه‌ای است تا این که تاریخ‌نگارانه باشد. برای نمونه، وی ادعا می‌کند در اسلام پیشامدرن اراده حکمران اسلامی نقشی در اقتداربخشی به قانون نداشته است. این ادعا تا حدی ساده‌انگارانه و مطلق است. توضیح آن که در نظریه و رویه مشروطه اسلامی میان دو حوزه حکمرانی یا سیاست و قلمرو حقوق مذهبی (یا قواعد مذهبی) یعنی فقه تمایز صورت می‌گیرد. گرچه قلمرو اخیر (فقه) حوزه انحصاری علمای مذهبی است، اما بخش‌های مهمی از حیات عمومی، اجتماعی و اقتصادی وجود دارد که در مورد آن‌ها قواعد مذهبی خاصی مشاهده نمی‌شود، اما حکمرانان اسلامی قادرند در چارچوب یک محدودیت اخلاقی گسترده و تا جایی که اقدامات‌شان برای پیشبرد رفاه اجتماعی مسلمانان یا مصلحت آنان قابل توجیه است، عمل کنند. نمونه عملی چنین ادعایی برای مثال در سلسله‌ی عثمانی پیش از استعمار قابل مشاهده بود، حتی تا جایی که اراده‌ی سلطان عثمانی منبعی برای مشروعیت کدهای رسمی اعلام شده (kanuns) تلقی می‌شد؛ البته نباید از این نکته غفلت ورزید که مرزگذاری میان دوگانه فقه و سیاست، به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ درواقع مشخص نیست چگونه باید میان حوزه‌ی

هیچ تحقیقی در خصوص این نظریه و بررسی انتقادی آن انجام نشده است.

۲. چارچوب نظریه دولت ممتنع

ادعای حلاق در نظریه‌ی دولت ممتنع به گواه آغازین جملات کتابش، بسیار ساده است: دولت اسلامی^۱، با هر خوانشی که از دولت مدرن ارائه شود، ترکیبی ممتنع و البته متناقض-نماست^۲. توضیح آن که به نظر وی تا پیش از اوایل قرن نوزدهم و برای دوازده قرن قبل از آن، نظام حقوقی اخلاقی اسلام یعنی شریعت، به‌عنوان یک نیروی عالی الزام‌آور قانونی و اخلاقی در تنظیم جامعه و حکومت ظاهر شده است. این نظام حقوقی اخلاقی به‌عنوان یک پارادایم یا الگو، عالی‌ترین و عام‌ترین هنجارهای حاکم بر جامعه و اقتدار سیاسی را تعیین می‌کرد. این منظومه‌ی اخلاقی، موجب جامعه‌ای به‌سامان و نظام‌مند (برگرفته از ادبیات به‌کار گرفته‌شده توسط جان رالز) بوده است؛ اما در آغاز قرن نوزدهم و از طریق استعمار اروپایی، نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی سامان‌یافته توسط شریعت تضعیف و نظام حقوقی شریعت تهی گشته و به مرجعی غیرمنعطف برای قانون‌گذاری وضعیتهای شخصی در دولت مدرن فروکاسته شده است. این همه ماجرا نیست، بلکه شریعت مرجعیت و پایگاه اجتماعی خود را نیز به نفع دولت مدرن از دست داده است. البته به نظر وی، شریعت هم‌چنان نقش خود را برای مسلمانان به‌عنوان منبع اقتدار مذهبی و اخلاقی حفظ کرده است (Hallaq, 2013: ix).

در این وضعیت، متفکران و اندیشمندان اسلامی در سازش میان دو واقعیت گرفتار آمده‌اند: واقعیت هستی‌شناختی^۳ دولت و وجود غیرقابل‌انکار آن و واقعیت اخلاقی و وظیفه‌شناختی^۴ ضرورت حکمرانی مبتنی بر شریعت است. این چالش زمانی شکل پیچیده‌تری به خود می‌گیرد که بدانیم

که حکمرانان، گرچه با اجازه علمای مذهبی، آزادی عمل دارند با قلمرو انحصاری علمای دینی تمایز قائل شد؛ البته حلاق در نظریه دولت ممتنع از چنین نکته‌ای غافل شده است، حال آنکه در کتاب دیگر خود یعنی «شریعت: نظریه، عمل و دگردیسی» بدان توجه داشته است. هم‌چنین به نظر می‌رسد که حلاق به تکرار اخلاقی در جامعه مسلمین و اختلاف آنان در تعیین محتوای شریعت و به تبع آن تعیین نوع نظام سیاسی اخلاقی توجهی نداشته است؛ پرسش اساسی آن است که کدام شریعت ملاک است؟ ر.ک.

- F. March, A., (January 27, 2014), "What Can the Islamic Past Teach Us about Secular Modernity? Review of Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (Columbia University Press, 2013) and Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (University of Chicago Press, 2012)", Available at: ssrn.com/abstract=2386075.

- al-Azami, U., (2014), "Book Reviews: *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*", *The Muslim World*, Volume 104, pp.220-222.

1. Islamic State.
2. Impossibility and a Contradiction in Terms.
3. Ontological Fact.
4. Deontological Fact.

دولت‌های اسلامی هرگز نتوانسته‌اند شکل قابل‌قبولی از یک حکمرانی واقعاً مبتنی بر شریعت ارائه دهند. از نظرگاه حلق، نمونه‌های مصر، پاکستان و ناکامی انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یک بنیاد - طرح سیاسی و حقوقی نشانه‌هایی از این گرفتاری‌اند.^۱ با وجود این، دولت به‌عنوان یک قالب مطلوب مسلمانان و روحانیون باقی مانده و اعتقاد آن‌ها بر این است که دولت مدرن با اعمال شریعت ناسازگاری ندارد و سازوکار، قواعد و مقررات دولت مدرن در صورت عدم تعارض با اصول بنیادین اسلام، مانع پیشرفت جامعه اسلامی نخواهد بود. پس از دولت مدرن انتظار می‌رود که ارزش‌های اسلامی، منافع عمومی، حاکمیت قانون، آزادی و برابری را ارتقا دهد؛ اما پیش‌فرض حلق با این ادعاها ناسازگار است؛ او به تناقض ذاتی و درونی دولت مدرن اسلامی قائل است. این تعارض ذاتی از نظر او ریشه در مخمصه اخلاقی مدرنیته دارد.^۲ البته وی با طرح این پرسش که اگر دولت و اسلام با هم ناسازگارند، پس چگونه مسلمانان طی سالیان، تمدن بزرگی را ایجاد و نظامی از حکمرانی را برپا کردند و چه شکلی از حکمرانی در سرزمین‌های اسلامی اعمال شده است؟ به بخشی از ابهامات ذهنی مخاطبین خود پاسخ می‌گوید. حلق می‌نویسد مسلمانان به شدت تحت تأثیر تجربه استعماری حکمرانی قرار داشتند. درواقع، نخبگان ناسیونالیست پسااستعماری، ساختارهای قدرتی را که از خلال تجربه استعمار به ارث برده بودند، حفظ کرده و حتی بسیاری از سیاست‌های استعماری را که سال‌ها علیه آن مبارزه کرده بودند، پس از کسب استقلال، اتخاذ کردند. سیاست‌ها و رویه‌های برخاسته از این تجربه، ساختار حکمرانی مسلمانان را در قالب دولت-کشور یا دولت-

۱. ناکامی انقلاب اسلامی ایران در ایجاد نظام حکمرانی مبتنی بر شریعت، ادعایی است که صحت آن نیازمند بررسی مفصل و جداگانه است که در نوشتارهای آتی و به‌عنوان بخش مهمی از طرح فکری نگارندگان در تبیین ارتباط میان دولت مدرن و شریعت اسلام موردبررسی قرار خواهد گرفت. اما دلایلی می‌توان هرچند اجمالی ارائه کرد که نشان‌دهنده عدم تقیید کامل جمهوری اسلامی به بنیادهای دولت مدرن از یک‌سو، و هم‌چنین التزام ناقص به فقه و شریعت اسلامی به دلیل ضرورت‌های حکمرانی مدرن از سوی دیگر است. اصل ۵۶ قانون اساسی با ایجاد مبانی دوگانه برای حاکمیت و انعکاس آن در سایر اصول این سند، تا حد زیادی از مبانی حاکمیت و اقتدار سیاسی در دولت‌های مدرن که جز در اراده مردم قابل‌جست‌وجو نیست، فاصله دارد. از سوی دیگر اعتبار بخشیدن به قوانین مغایر یا حداقل غیرمنطبق با موازین اسلامی تحت لوای مصلحت دولت و حکومت که خود از عناصر لازم حاکمیت دولت‌های مدرن است، وجه عدم پابندی کامل به شریعت را بیش‌تر نمایان می‌سازد. مورد اخیر خود می‌تواند نشانه‌هایی از ویژگی دولت مدرنی باشد که حلق توصیف‌گر آن است. توجه به سیاست‌گذاری‌های متعدد در جمهوری اسلامی ایران در حوزه‌هایی نظیر رفاه و سلامتی عمومی، بوروکراسی گسترده و پیشرفت‌های فن‌آورانه که از مشخصه‌های دول مدرن است، این ادعا را تقویت می‌کند.

۲. اشاره خواهد شد که هدف اولیه حلق از پرداخت کتابش، معرفی بحرانی جهانی در اخلاقیات است که دولت مدرن و لیبرالیسم آتش آن را برافروخته‌اند. حلق ادعا کرده است که پارادایم شریعت پیشامدرن و فلسفه و اخلاقیات برساننده آن، منبعی مهم و البته فراموش‌شده برای یادآوری این بحران هستند. ر.ک.

Tutt, D., (February 10, 2015), "Review of The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament", SCTIW Review, Available at: <http://sctiw.org/sctiwreviewarchives/archives/393>. accessed 8 October 2016

ملت شکل داده است در حالی که شرایط اجتماعی موجود در جوامع مسلمین آمادگی پذیرش آن را نداشت. این ساختار حکمرانی در قواره جهان مسلمانان نبود و فی‌المثل با ظهور انقلاب اسلامی ایران، هنجارهای حکمرانی شریعت در این ترکیب نامناسب، آن‌چنان از شکل خود خارج شد که هم آرمان حکمرانی اسلامی و هم ایجاد دولتی مدرن به‌عنوان یک طرح سیاسی، به شکست انجامید.^۱ دولت‌های اسلامی امروزه، واقعاً تحت حاکمیت شریعت قرار ندارند، بلکه نسخه خام دستانه و معیوب دولت مدرن را ارائه کرده‌اند؛ آموزه‌های شریعت به‌صورت ناقص تنها در قالب مواد قانون مجازات به کار گرفته شده‌اند (Hallaq, 2013: x).

بر این اساس، تجربه‌های حکمرانی مدرن برای مسلمانان دستاورد مثبتی را به همراه نداشت و دولت اسلامی قادر به حل مسائل غامض حکمرانی نشد. این در حالی است که در چنین وضعیتی، شریعت که همواره به‌عنوان یگانه منبع یا حداقل یکی از منابع نظام حقوقی و قانون تقدیس شده است، به لحاظ نهادی حیات خود را از دست داده و مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. پس به نظر او شریعت در دولت‌های اسلامی به قتلگاه رفته و دولت مدرن نیز آرمانی است که حاصل نشده است. بدین ترتیب، وی در جست‌وجوی شریعت به‌عنوان پدیده پارادایمی^۲ (الگو و سرمشق) دوران پیشاستعماری در جامعه مسلمانان است؛ شریعت در آن زمان به‌هیچ‌روی قابل مقایسه و ارزیابی با رویه‌هایی که امروزه با پشتیبانی قرائت‌های شریعت‌محور از دولت مدرن اعمال می‌شوند، نیست. وی قائل به‌نوعی رجعت به حکمرانی پیشاستعماری در جامعه مسلمین است. به نظر حلاق، ریشه درخت دولت مدرن در خاک اروپا قرار داد و به دلیل نسب جغرافیایی، سیستماتیک و معرفت‌شناختی، دولت مدرن ذاتاً نمی‌تواند اسلامی باشد. در واقع دولت مدرن و البته ظرف آن یعنی مدرنیته ویژگی‌های جوهری و خاص خود را دارند؛ پارادایم فلسفی روشن‌نگری^۳، به‌خصوص نظرگاه آن نسبت به طبیعت و جهان، مرزگذاری میان واقعیت و ارزش، اعتقاد به انسان خودمختار و مرجعیت عقل خودبنیاد از جمله این خصوصیات هستند که دولت مدرن و مدرنیته را

۱. اشاره شد که این ادعای حلاق نیازمند بررسی بیش‌تر بوده و از چارچوب این نوشتار خارج است.

2. Paradigmatic Phenomenon

3. Enlightenment

برای مطالعه در خصوص روشن‌نگری ر.ک. بار، ارهاد، (گردآوری)، روشن‌نگری چیست؟ (۱۳۷۶)، نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه سیروس آراین‌پور، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.

Kant, I., (2013), Answer the Question? What is Enlightenment, Translated by: Daniel Fidel Ferrer, Available at: <https://archive.org/details/Answer The Question WhatIs Enlightenment>. accessed 14 June 2015

با حکمرانی اسلامی در موقعیتی ناسازگار قرار می‌دهند (Abu-Odeh, 2013). از نظرگاه حَلّاق، مشکلات سیاسی، حقوقی و فرهنگی مسلمانان ریشه در ناهماهنگی میان آرمان‌های اخلاقی و فرهنگی آنان با واقعیت‌های جهان مدرن دارد؛ واقعیت‌هایی که ساخته و پرداخته مسلمانان نیست؛ این ادعایی است که حَلّاق در سراسر کتابش در پی به اثبات رسانیدن آن است.

۳. پارادایم یا الگوی حکمرانی اسلامی^۱

پس از چارچوب‌بندی نظریه دولت ممتنع، در این جا باید مقصود حَلّاق از حکمرانی اسلامی^۲ را روشن ساخت تا از خلال آن دریافت که این نظام تمشیت‌امور عمومی از چه ویژگی‌هایی برخوردار است که وی آن را در تعارض با دولت مدرن یافته است. از نظرگاه حَلّاق، حکمرانی اسلامی^۳ بنیان‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و متافیزیکال مخصوص به خود را داراست که به صورت چشم‌گیری از بنیان‌های مشابه در دولت مدرن مجزا و متفاوت است. در اسلام، امت جانشین ملت در دولت مدرن است. در میان این امت، قواعد یکسان اخلاقی مجراست، یا بهتر است بگوییم قواعد اخلاقی حقوقی، حاکم در میان امت است؛ به طوری که شریعت به عنوان قانون پارادایمی اعمال می‌گردد. بر خلاف آن‌چه در دولت مدرن مشاهده می‌شود، جامعه یا امت در حکمرانی اسلامی وسیله‌ای هستند برای دستیابی به هدفی والا؛ این امر متضمن آن است که امت خودش حاکمیت نداشته و این که اراده خودآئین حقوقی و سیاسی را دارا نیست، چرا که حاکم خداوند بوده و او یگانه است. امت، متشکل از معتقدانی است که ضمن اشتراک در ارزش‌ها، نزد خداوند با هم برابر بوده و تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد و ملاک برتری افراد نه رنگ و نژاد و مذهب، بلکه در کیفیت اعتقادات آنان و تقواست.^۴ در این حکمرانی، خداوند حاکمیت مطلق

1. The Paradigm of Islamic Governance

پارادایم در نظریه حَلّاق نظامی از دانش و عمل (رویه یا کنش) است که حوزه‌های تشکیل‌دهنده آن ساختار ویژه‌ای از مفاهیم را که به طور برجسته‌ای متمایز از نظام‌های موجود در طیف‌های مشابه است، ارائه می‌دهد. وی برای ایضاح مفهومی پارادایم، از مفهوم قلمرو مرکزی (Central Domain) اشمیت بهره برده است. (Hallaq, 2013: 8-10) باید اشاره کرد که برابر واژه فارسی پارادایم را می‌توان الگوی نظری مسلط در نظر گرفت. در این نوشتار به دلیل معادل مفهومی خاص پارادایم، این اصطلاح بدون برابر واژه به کار رفته است

2. Islamic Governance

۳. استفاده از واژه حکمرانی برای پرهیز از کاربرد واژه دولت است؛ چرا که به نظر حَلّاق دولت اسلامی هرگز وجود نداشته است و هم‌چنین مقصود نظام تمشیت‌امور در دوران پیشاستعماری و پیشامدرن است.

۴. از نظر حَلّاق تابعان دولت مدرن، عمیقاً از منظر سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، معرفت‌شناختی و حتی روان‌شناختی با تابعان حکمرانی اسلامی تفاوت دارند. وظیفه دولت مدرن این نیست که از ما انسان‌های خوب بسازد؛ وظیفه دولت مدرن ساختن شهروندان کارآمد و مولد از طریق انجام صادقانه و حداکثری وظیفه خود در خلال گفت‌وگو ملی آموزش است. چنین شهروندی تابع نظم و قانون بوده و حاضر است جان خود را برای دولت فدا کند. ارزش‌های شهروند دولت مدرن در یک مفهوم مادی،

دارد و او برترین اهداف است و قانون خداوند، شریعت است. شریعت قانونی اخلاقی است که اراده اخلاقی خداوند را نمایندگی می‌کند. شریعت، متشکل از نظامی هرمونوتیکال، ادراکی، نظریه‌ای، عملی، آموزشی و نهادی است که حقوق اسلامی نامیده می‌شود (Hallaq, 2013: 51). شریعت طرحی عظیم جهت ایجاد امپراتوری اخلاقی حقوقی است که هدف بنیادی و ساختاری آن در یک تلاش بی‌پایان برای کشف اراده اخلاقی خداوند خلاصه شده است. باید توجه داشت که از نظر حلاق، ریشه ساختار مشروطه و حاکمیت قانون، ویژگی‌های فقه و ابزار آن یعنی اجتهاد و البته حکمرانی اخلاقی در شریعت را باید در قرآن جست‌وجو کرد. لذا باید گفت مشروطه‌ی اسلامی^۱ و یا حکمرانی مبتنی بر شریعت ریشه‌های خود را در قرآن می‌یابد؛ در واقع باید اذعان داشت قرآن برای خود چنین رسالتی قائل است؛ (Hallaq, 2012: 1).

در چنین حکمرانی، همه نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست‌آختر تابع شریعت هستند، از جمله قوای اجرایی و قضایی و از سوی دیگر شریعت خود، قوه قانون‌گذاری است. برخلاف دولت مدرن، شریعت حوزه‌ای بی‌رقیب است به طوری که هیچ قدرتی، صلاحیت قانون‌گذاری ندارد. نظارت قضایی در حکمرانی اسلامی وجود نداشته و قوه قضائیه نمی‌تواند در قانون‌گذاری مشارکت داشته باشد. قوه مجریه با قیومیت شریعت به قاعده‌گذاری در حوزه‌هایی محدود و مضیق می‌پردازد؛ این اختیار فرعی و اشتقاقی بوده و در مقایسه با اختیارات وسیع قوه مجریه در دولت مدرن، حاشیه‌ای است. بر این اساس چالش‌های مربوط به دکترین تفکیک قوا که کلسن در ارتباط با دولت مدرن یادآور شده بود، تا حد زیادی در حکمرانی اسلامی وجود ندارد. کلسن متذکر شده است که تفکیک قوا در دولت‌های مدرن با دموکراسی در تعارض افتاده است؛ چراکه مطابق آموزه‌ی دموکراسی، تمامی اقتدارات باید در اختیار مردم باشد و در جوامعی که امکان اعمال مستقیم اقتدار عالی وجود ندارد، باید نهادی انتخابی متشکل از نمایندگان مردم به اعمال حاکمیت از جانب آنان پردازد و سایر نهادهای حکومتی هم در مقابل آن پاسخ‌گو باشند؛

سیاسی و بهره‌ورانه از زندگی خلاصه شده است. این در حالی است که حکمرانی اسلامی زایش‌گر تابعان اخلاقی است که تعاملی مسئولانه با جامعه و نهاد خانواده دارند. آمال مسلمانان با همتایان مدرنشان نیز تفاوت دارد. در حالی که مسلمانان به دنبال بهبود و پیشرفت اخلاقی هستند، شهروندان دولت مدرن به دنبال عملی ساختن اراده حاکم خواهند بود؛ آن‌ها نمایندگان نمادین جملی از اراده سوژه هستند، در حالی که واقعاً اراده حاکم را نمایندگی می‌کنند. شهروندان مدرن زاده دولت مدرن هستند و این دولت آن‌ها را وارد یک جهان بی‌رحم رقابت اقتصادی کرده است. اگرچه مسلمانان نیز به دنبال رفاه و سلامتی هستند، اما از لحاظ مادی و روانی هم‌چنان متعهد به مسئولیت اجتماعی باقی می‌مانند. آن‌چه برای مسلمانان از اهمیت بیش‌تری نسبت به بهره‌مادی برخوردار است، افتخار، اعتبار، تقرب به خدا، و عشق و احترام به خانواده است که از طریق داشتن مسئولیت اخلاقی نسبت به جامعه تحقق می‌یابد (Hallaq, 2013: 160).

۱. مقصود نظام حکمرانی محدود و مقید به رعایت شریعت است که منع اصلی آن در قرآن یافت می‌شود.

اما شکل و عملکرد مبتنی بر تفکیک قوا در دولت‌های مدرن^۱ ضمن پذیرش مشارکت سایر قوا در ایجاد قواعد عام و الزام‌آور،^۲ منجر به اعمال نظارت دادگاه‌ها بر قوانین مصوب پارلمان شده است؛ این جاست که دموکراسی به خطر می‌افتد (Kelsen, 1945: 191).

حلاق با اشاره به دو نهاد مهم در حکمرانی اسلامی یعنی مفتی^۳ و قاضی^۴ به نقش برجسته آنان در به‌سامانی حکمرانی اسلامی اشاره می‌کند. مفتی نقش عظیمی در شکوفایی و سازگاری شریعت در طول قرن‌ها در نواحی مختلف جهان داشته است. ویژگی بارز مفتی به‌عنوان یک عالم حقوق اسلامی، مسئولیت اخلاقی و حقوقی آن در برابر جامعه خود و نه فرمانروا و منافع وی بوده است. مفتی نقش کلیدی خود را از طریق صدور فتوا در پاسخ به پرسش‌های ارجاعی به وی ایفا می‌کرده است؛ پرسش‌هایی که از سوی مردم و یا قضات به مفتی ارجاع می‌شده است. در حقیقت، مفتی قانون حاکم در یک موقعیت واقعی را تعیین می‌کرد و این امر اقتدار عالی حقوقی را به وی اعطا کرده بود. از طریق فتاوی مفتی، بیش‌تر اختلافات در دادگاه‌ها حل و فصل می‌شد. قانون یا موازین حقوقی که در حکمرانی اسلامی توسط قضات اعمال می‌شده، محصول یک پروژه هرمنوتیکی جمعی در طول قرن‌ها بوده که توسط فقها به‌عنوان عضوی از جامعه راهبری شده است. اصول فقه محصول همین پروژه در راستای تعیین شیوه‌های تفسیر قوانین است. همین شیوه‌های تفسیری، ابزار اجتهاد را تشکیل داده است. قوه قضائیه در نظام حکمرانی اسلامی، در خدمت اعمال قوانین وضع‌شده توسط دولت یا حاکم بلامنازع نبوده، بلکه پاسدار شریعت به‌عنوان مقررات مربوط به زندگی اجتماعی و اقتصادی بر مبنای بنیان‌های اخلاقی، بوده است. البته انتصاب قضات از طریق مشورت حاکم با فقها و روحانیون و مبتنی بر رویه صدر اسلام صورت می‌گرفته است. با وجود این، به نظر حلاق قوه قضائیه از قوه مجریه منفک بوده و قاضی خود را ملزم به اعمال شریعت می‌دانسته و نه فرامین سلطان یا شخص حاکم؛ و البته در پارادایم حکمرانی اسلامی از نظرگاه حلاق، خلیفه یا حاکم نماینده امت است و عزل و نصب قاضی نیز چیزی جز ایفای کارکرد نمایندگی از سوی حاکم نیست (Hallaq, 2013: 60-61).

بر این اساس، در حکمرانی اسلامی، شریعت به‌عنوان مرجع مقتدر قانون‌گذاری و دستگاه

۱. در قسمت‌های آتی این نوشتار در خصوص تفکیک قوا در دولت مدرن صحبت خواهد شد.

۲. امروزه در دولت‌های مدرن تفکیک سنتی میان قوا مرزهای روشن خود را از دست داده است و قوای دیگر خاصه قوه مجریه با داشتن صلاحیت وضع قواعد عام در قالب مقررات دولتی، تا حد زیادی به کارکردهای قانون‌گذاری نزدیک شده‌اند. این مقررات واجد آثاری مشابه با آنچه که هنجارهای ایجاد شده توسط قانون‌گذار دارند، هستند.

3. Mufti.

4. qā ī.

قضایی مجری اعمال قواعد اخلاقی حقوقی شریعت مطابق با اراده قانون‌گذار است؛ اما قوه مجریه چه وضعیتی در این بین داشته است؟ پاسخ اولیه آن است که قوه مجریه طبقه‌ای متشکل از یک حاکم دودمانی است که عمدتاً فرامین شریعت را اجرا می‌کند. در حقیقت قوه مجریه دارای ماهیتی سلطانی بوده و در دائره‌المعارف اسلامی عمدتاً اصطلاحی که به‌جای حکومت دودمانی بکار رفته، اصطلاح الدوله^۱ است. واژه‌ای که به کلیت دولت مدرن در اواخر قرن نوزدهم و پس از آن نیز اشاره دارد. این اصطلاح متضمن یک حکومت دودمانی دارای اقتدار در بخشی از جهان اعم از اسلامی یا غیر آن است. این حکومت روابط ذاتی، ارگانیک و دائمی با امت و شریعت ندارد و تنها، وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر است. در این زمینه حلاق از یک تمثیل بهره برده است؛ هم‌چنان که فردی، نظافت‌چی یا سرایداری را برای نظافت و حفظ و نگهداری خانه مطابق استانداردها، بکار می‌گیرد، حکومت دودمانی و سلطان و سربازان آن همانند خدمتکارانی هستند که حفظ و حراست از جهان اجتماعی شرعی را از طرف امت و جامعه برعهده دارند. بر این اساس، قدرت سیاسی حکومت دودمانی و مشروعیت آن در این واقعیت نهفته است که حکومت خدمتکاری مؤثر و کارا و مجری شریعت و نُرم‌های آن است. البته همان‌گونه که خدمتکار قابل تغییر است، حکومت نیز تغییر می‌یابد. در واقع، قوه مجریه بنده و مجری قواعد شریعت است. نکته‌ی حائز اهمیت در شناخت مفهوم تفکیک قوا در اسلام و نظریه مشروطه سلامی، ایستایی و پایایی شریعت و جامعه و امت در مقابل ویژگی تغییرپذیری دولت است (Hallaq, 2013: 63).

حلاق از دو تفاوت عمده دولت یا قوه مجریه در حکمرانی اسلامی با قوه مجریه در دولت مدرن پرده برمی‌دارد که به‌واسطه وجود آن‌ها قوه مجریه در اسلام تطابق حداکثری با قواعد شریعت و پارادایم حکمرانی اسلامی داشته است، در حالی که قوه مجریه در دموکراسی‌های معاصر تهدیدات جدی را برای سنت مشروطه و پارادایم حکمرانی دولت مدرن به همراه داشته است. این دو ویژگی از این قرار است که اولاً، شریعت قواعد اداره سرزمین را دیکته کرده و استانداردهای مدیریت سیاسی قوه مجریه را معین نموده است، در حالی که قوای قانون‌گذاری در دموکراسی‌های لیبرال از اختیارات محدودتری در این زمینه برخوردار هستند و دوم این که قوای اجرایی و اداری در لیبرال دموکراسی‌ها از قدرت قاعده‌گذاری بیش‌تری نسبت به قوه مجریه سلطانی در اسلام برخوردارند. پس به‌طور کلی قوه مجریه در نظریه و رویه حکمرانی اسلامی، کاملاً منفک از قوه مقننه و حتی قوه قضائیه بوده و در بسیاری جهات تابع دستورات آن‌هاست.

1. Dawla.

شریعت مقرر داشته است که حاکم^۱، امور دنیوی مسلمین را مدیریت و به نمایندگی از پیامبر جهان شرعی مسلمین را تقویت کند. وظیفه‌ای قیمومیتی که از طریق اجرای هنجارهای شریعت انجام می‌پذیرد. این امر به نوبه خود مستلزم آن است که منافع جامعه یا به لسان فقهی مصلحت مسلمین در نظر گرفته شود. همه مسلمین و غیرمسلمانان ساکن در دارالسلام در یک پیوند دائمی قراردادی با خاندان حاکم قرار دارند؛ تضمین حق حیات و زندگی و حمایت از اموال و دارایی‌ها شروط این قرارداد هستند. نقض این حقوق، معادل تجاوز به جامعه مسلمین و به طور ضمنی تجاوز به تعهدی است که مطابق آن جامعه استقرار یافته است. بدین ترتیب قوه مجریه در حکمرانی اسلامی در یک پیوند قراردادی نسبت به جامعه قرار دارد، اما قراردادی که به صورت اساسی به - وسیله شریعت و متخصصین آن و نه افراد دیگر تعریف شده است (Hallaq, 2013: 67).

بدین ترتیب در حکمرانی اسلامی، شریعت تجلی اراده حاکم خداوند بر پایه نیایش پارادایمی تحت عنوان لا اله الا الله است. این آموزه در تاروپود زندگی مسلمانان از اخلاق اجتماعی - سیاسی گرفته تا حکمرانی سیاسی ریشه دوانیده است. مفهوم حاکمیت خداوند در یک پارادایم خاص تفکیک قوا بروز و ظهور یافته است. قدرت قانون گذاری به وسیله فقهای غیروابسته به دولت که در میان امت و با آنها می‌زیند، اداره می‌شود. فقها و شریعت‌شان عامه مردم را در برابر مرجع عالی سیاسی به سان نظام نمایندگی امروزی، نمایندگی می‌کنند. قوه قضائیه تابع هنجارهای شریعت و نه فرامین حاکم است و حاکم نیز وسیله‌ای جز برای اجرای قواعد شریعت نیست. در این ساختار تمشیت امور عمومی، حاکمیت شریعت تجلی دقیق تر و عمیق تری از حاکمیت قانون امروزی دارد؛ بر این اساس به نظر حلاق، حاکمیت شریعت، مفهومی فربه از آنچه که از حاکمیت قانون فهمیده می‌شود، ارائه می‌دهد. در واقع، حاکمیت قانون با هر مفهومی که شناخته شود، سطح عمیق تر آن در حکمرانی اسلامی و از طریق حاکمیت قواعد شریعت، یافت می‌شود. پس باید گفت که از دیدگاه حلاق، مشخصه پارادایم حکمرانی اسلامی، شریعت است. شریعت از یک قانون اخلاقی که برای حلاق منبع اخلاقی برای به نقد کشیدن پروژه مدرنیته است، تشکیل یافته است. وضعیت پارادایمی شریعت از آن جهت است که در آن، قانون در مفهوم مدرن خود ابزار یا فنی است در خدمت اهداف اخلاقی، بی آن که فی نفسه خود هدف باشد. امر حقوقی ابزار امر اخلاقی و نه چیزی فراتر از آن است. پس شریعت، حوزه یا قلمرو مرکزی است که راه حل مسائل غامض حوزه‌های پیرامونی را باید در آن سراغ کرد. ایجاد، توسعه و پالایش زبان، علم

زبان‌شناسی، هرمنوتیک، منطق، علم بدیع و معرفت‌شناختی در قلمرو شریعت رخ داده است. حتی ریاضیات و نجوم که بعدها به‌عنوان بنیان علوم مدرن در اروپا به‌کار گرفته شد، در پاسخ به محرک‌های شریعت به درجات پیشرفت دست یافتند (Hallaq, 2013: 10).

۴. دولت مدرن

پس از طرح مطالب پیشین در باب حکمرانی اسلامی، ضروری است نظری بر روایت حلاق از دولت مدرن افکند تا از این طریق، بنیان‌های نظریه وی در باب ناسازگاری حکمرانی اسلامی و دولت مدرن آشکار گردد. وی ادعا می‌کند که در توصیف دولت مدرن قائل به پذیرش تنها یک خوانش از آن نیست. به نظر حلاق، در فهم دولت مدرن دیدگاه بوروکراسی وبر، نظریه محض حقوقی کلسن، امر سیاسی اشمیت، توصیف مارکسیستی از دولت و حتی چشم‌اندازهای هژمونیک گرامشی و فرهنگی فوکو از دولت مدرن، به کار خواهند آمد. او اعتقاد دارد که برای تبیین نظریه‌اش می‌تواند عناصری از هر یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته را اتخاذ کند، بی‌آن‌که به تمام عناصر یک نظریه وفادار بماند. برای وی، داشتن قرائت جامع از دولت مدرن مهم نیست، بلکه توصیفی از ویژگی‌های برساننده‌ی آن اهمیت دارد که برای تبیین ناسازگاری حکمرانی اسلامی و دولت مدرن ضروری است. البته او، میان شکل و محتوای دولت تمایز قائل می‌شود؛ محتوا را یک متغیر یا مجموعه‌ای از متغیرها در نظر می‌گیرد و شکل را مجموعه‌ای از ساختارها یا ویژگی‌های بنیادین می‌پندارد که در عمل، دولت طی حداقل یک قرن دارا بوده است و بدون آن نمی‌تواند تحت عنوان یک دولت مدرن درک شود. هم‌چنین باید گفت که دولت واقعی، موجود و پارادایمی^۱ معیار وی در توصیف دولت و نه دولت آرمانی و مدینه فاضله‌ای است. فایده چنین مرزگذاری از نظر حلاق آن است که محتوای دولت قابل‌تغییر است؛ برای نمونه، دولت ممکن است توسط لیبرال‌ها، سوسیالیست‌ها، جامعه‌گرایان و یا سایر گروه‌ها تحت کنترل درآید، اما هرگز نمی‌تواند و نباید شکل دولت تغییر یابد. شکل، ضروری وجود دولت است. وی به‌شدت ضد دیدگاه‌هایی است که دولت مدرن را نه به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی، بلکه برآمده از خلأ می‌انگارند؛ نظیر آنچه در علوم سیاسی بیش‌تر رخ می‌نماید. از نظرگاه او دولت به‌شدت محصولی تاریخی است؛ تاریخ دولت فرآیندی است که از طریق آن مفهوم انتزاعی و رویه‌های دولت هویدا می‌شود. در همین راستا، حلاق پنج ویژگی شکلی را برمی‌شمرد که دولت مدرن داراست یا باید

1. Real, Existing, and Paradigmatic State.

داشته باشد و بدون آن‌ها نمی‌توان از دولت مدرن سخن به میان آورد؛^۱ ۱- تشکیل دولت مدرن به‌عنوان یک تجربه تاریخی که تا حد زیادی خاص و مکان‌مند است؛ ۲- حاکمیت دولت مدرن؛ ۳- انحصار قانون‌گذاری و مشروعیت کاربست خشونت یا زور توسط دولت مدرن؛ ۴- ماشین بوروکراتیک دولت مدرن؛ ۵- هژمونی فرهنگی دولت مدرن که بر نظم اجتماعی اثرگذار است (Hallaq, 2013: 23).

تمامی این ویژگی‌ها ماهیتاً و از لحاظ روش‌شناختی و نظری از یکدیگر جداناپذیر بوده و در یک پیوند دیالکتیکی قرار دارند. در توضیح این خصوصیات حلاق با اصرار بر تاریخی بودن دولت مدرن، معتقد است که دولت مدرن نمایان‌گر روند شدن و فعلیت یافتن ساختار فرهنگی-سیاسی خاص اروپاییان است. هیچ‌بخش دیگری از این جهان چنین سازماندهی خاص سیاسی را پدید نیاورده است. در واقع اروپا، آزمون‌گاه تقریباً انحصاری ایجاد دولت مدرن و تحولات بعدی آن بوده است. هم‌چنان نیز اروپا و البته آمریکا، به‌عنوان مکان پارادایم دولت مدرن تلقی می‌گردند. البته از این نکته نیز نباید گذشت که کشورهای مستعمره اروپاییان درس‌هایی را از تجربه‌های سیاسی و حقوقی استعمارگران آموختند، اما چنین آموزه‌هایی به‌شدت وابسته به تحولات پارادایمی نظیر روشن‌نگری که در اروپای قرن هجدهم و نوزدهم رخ داد، هستند. روشن‌نگری نه‌تنها منجر به ایجاد دولت مدرن شده، بلکه توجیه ایدئولوژیک ضروری برای این شکل جدید نظام سیاسی دست‌وپا کرده است. بدین ترتیب دولت مدرن فراتر از هر محصول تاریخی محتمل است. این در حالی است که در بیش‌تر گفتمان‌های علوم سیاسی، دولت به‌عنوان موضوعی انتزاعی، جهانی، فرازمانی و در بستری فراتاریخی مطمح‌نظر قرار گرفته است. کوتاه‌سخن آن‌که دولت، تاریخ دولت است؛ محصولی تاریخی است که از یک جغرافیایی خاص و فرهنگی ویژه، اروپا و آمریکای شمالی و نه آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین زاییده شده است. همان‌گونه که اشمیت با قاطعیت گفته است: «(ایجاد) دولت تنها در غرب ممکن شده است» (Hay, Lister and Marsh, 2005: 4-7). مدرن در ترکیب دولت مدرن در نظریه حلاق، اشاره به مدرنیته به‌عنوان تجربه خاص و متمایز اروپایی دارد و در مفهوم یک دولت معاصر و رایج بکار نرفته است. در حقیقت، وی متکفل ارائه برداشتی تاریخی از دولت مدرن است. البته دستاوردهای این تجربه

۱. برای مشاهده بحثی تفصیلی در خصوص ویژگی‌های دولت مدرن و دیدگاه‌های مختلف درباره آن ر. ک.

Pierson, C., (1996), *The Modern State*, Routledge

پیرسون برای دولت مدرن هشت ویژگی را برمی‌شمارد: انحصار ابزار خشونت، حاکمیت، سرزمین، مشروطیت، قدرت غیرشخصی، بوروکراسی عمومی، مشروعیت و جمعیت یا شهروندی (Pierson, 1996: 6).

تاریخی زورمدارانه و به موجب استعمار به سایر ملت‌ها نیز تحمیل شده است؛ ملت‌هایی که زمینه-ی تاریخی مدرنیته را نداشتند.

صرف نظر از ایرادی که به خوانش حلاق از دولت مدرن وارد خواهد شد که در قسمت‌های آتی بر آن تمرکز می‌شود، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا مدرنیته و دستاورد آن یعنی دولت مدرن که تنها در بستر تاریخی و فرهنگی اروپا شکل گرفته، توانایی فهم سایر سنت‌ها و فرهنگ‌ها را ندارد؟ یا این که علی‌رغم خمیرمایه بنیادین اروپایی، آغوش آن بر روی سایر سنت‌ها و فرهنگ‌ها باز است؟ این که مفهومی در یک بستر تاریخی خاص شکل گرفته است، مانع از آن نخواهد بود که آثار و تبعات آن جهانی بوده و در سایر سنت‌ها نیز به کار آید. مدرنیته و دولت مدرن را گرچه باید ابتدا در غرب و اروپا جست‌وجو کرد، اما این تجربه اروپایی لزوماً نمی‌تواند نقشی منفعل برای سایر تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها قائل شود. آغوش مدرنیته باز است و باید باشد تا سایر جوامع و سنت‌ها نیز خود را در بستر آن آزموده و در این فرآیند بتوانند خوانشی بومی از آن را ارائه کنند که با بسترهای تاریخی و فرهنگی آن‌ها سازگار باشد (میرسپاسی، ۱۳۹۴: ۲۶). این ملاحظات، باب چالشی دیگر در نظریات حلاق را خواهد گشود.

آن‌چه در روایت حلاق از دولت مدرن مهم است آن که حلاق علی‌رغم تصریح به عدم‌پایبندی به قرائتی خاص از دولت مدرن و تأکید بر اتخاذ دیدگاهی منظرگرایانه که لزوماً نه به معنای پذیرش قرائتی خاص از دولت مدرن است و نه منجر به قبول همه مستلزمات نظریه‌ای خاص در این زمینه خواهد بود، در تبیین دولت مدرن و توصیف تاریخی آن و به‌خصوص در بیان ناسازگاری‌های حکمرانی اسلامی با آن، تمایل بیش‌تری به روایت هابزی-اشمیتی از دولت مدرن نشان داده و خاصه به نظرگاه‌های اشمیت بسیار تمسک جسته است. در قسمت‌های آتی و در نقد اندیشه‌های وی، بیش‌تر بر این مسئله تأکید خواهد شد؛ اما باید اشاره کرد که جهان پس از صلح وستفالیا، به دام مخلوق آن صلح یعنی دولت - ملت‌ها گرفتار آمد. در مرز نوین ملی، هیچ نظامی بالاتر از دولت قرار نگرفته است. قانون او، قانون سرزمین است و هرگونه مقابله با آن، پنجه کشیدن بر این اقتدار عالی است. قانون، منعکس‌کننده اراده حاکم است و این اراده خالق سوژه‌ها و الهام‌بخش آنان مطابق خواست خود خواهد بود. درواقع، نظام حقوقی مدرن و قوانین آن بر اراده غیراخلاقی و مطلق دولت بنا نهاده شده‌اند. گویی جایگزینی برای مفهوم الهی حاکمیت و

قادریت خداوند پدید آمده است. همان‌گونه که /شمیت^۱ مفاهیم مدرن از دولت را همان آموزه-های الهیاتی دانسته است که اکنون به زمین آمده‌اند. اراده مطلق خداوند به ترجمان اراده مطلق دولت تن در داده است. مطابق نظر حلاق، دولت - ملت به خاطر خودش وجود دارد و پای هدفی دیگر در میان نیست. دولت هدفی در میان سایر اهداف نیست، بلکه خود هدفی است که قربانی کردن شهروندان برای دستیابی به آن رواست. به قول اشمیت تصمیم دولت می‌تواند تا حد یک معجزه مذهبی محسوب گردد؛ دولت هیچ مرجع یا منشأیی جز واقعیت وجودی خود ندارد. اراده‌ی شهروندان تماماً در راستای اراده حاکم دولت است. حلاق می‌گوید شهروند، نمونه اولیه و کامل جلوه ایثار برای دولت است؛ چراکه هیچ‌چیز ارزشمندتر از ادامه حیات دولت وجود ندارد. وضعیت زندگی تحت لوای خدایی دیگر در این جا متصور است. دولت خداوندگار خدایان است، اراده حاکم او خدای جدیدی است که جز او خدایی نیست. بدین ترتیب، اتخاذ دیدگاه غایت بودن دولت و ابزارانگاری شهروندان دولت مدرن، خود وجه مهمی از برداشت‌های نوهابزی حلاق را نمایان می‌کند.

۵. تفکیک قوا و نظریه حاکمیت قانون

حلاق در بخش دیگری از نظریه‌اش، با طرح پرسش تفکیک قوا: حاکمیت قانون یا حاکمیت دولت؟^۲ (که در دل خود، تمام دستاوردهای نظریه حاکمیت قانون را به چالش می‌کشد) سعی در برجسته‌سازی مسائل غامض مفهومی که نظریه و اعمال حاکمیت قانون و تفکیک قوا با آن روبروست، دارد. هدف وی اثبات این ادعا است که حکمرانی پارادایمی (الگویی و مثالی) اسلامی در زمینه تفکیک قوا از دولت مدرن چیزی فرا نمی‌گیرد. در واقع به نظر حلاق، ماهیت تفکیک میان

۱. ژرف‌کاوی اشمیت در حوزه سیاست، هستی‌شناختی مبتنی بر آنتاگونیسم میان دوست و دشمن را عنصری بنیادی برای واکاوی دولت مدرن قلمداد می‌کند. چراکه مفهوم دولت بر مفهوم امر سیاسی دلالت دارد. از نظرگاه او تمامی ترسیم‌گری‌ها از دولت، تنها در پرتو امر سیاسی قابل مشاهده هستند. دولت مدرن بر بنیاد انضمامی دوست-دشمن استوار است و لباس هستی بر تن می‌کند. دولتی در این بین تصویر می‌شود که محتوای بنیادینش را تسلط کامل بر هویت‌بخشی به اعضای خود و بازسازی آن تعیین می‌کند. شهروند این دولت، برای کلیتی خود را فدا می‌کند که با امکان هماره موجود نزاع میان دوست و دشمن تعریف شده است. خداوندگار خدایان، تنها هویتی سیاسی و یکپارچه برای حفظ و حراست از دولت در مقابل دشمن، به مردمان اعطا کرده است و هیچ تمایزی خارج از این هویت جمعی وجود ندارد. دولت، تصمیم می‌گیرد و تصمیمش محدود به تعیین دوستان و دشمنان است که بدون آن، نه دولتی هست و نه شهروندانی. سکولاریزه کردن مفاهیم الهیاتی و ایجاد حاکمیتی مطلق و فراگیر برای دولت، جوهره طرح‌بنیاد اشمیت را تشکیل می‌دهد. ر.ک. اشمیت، کارل، (۱۳۹۳)، مفهوم امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.

و موفه، شانتال، (۱۳۹۱)، درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، چاپ اول، تهران: نشر رخداد نو.

2. Separation of Powers: Rule of Law or Rule of the State?

قوای مختلف تقنینی، اجرایی و قضایی در اسلام تجلی دقیق‌تری از معنا و هدف چنین تفکیکی در پارادایم دولت مدرن دارد. برداشت حلاق از قانون در دولت مدرن، همدلی بسیاری با قرائت‌های هابزی-اشمیتی از آن دارد. از نظر او قانون با سیاست گره خورده است و بنابراین، قانون نه در خلأ تاریخی اعمال می‌شود و نه مستقل از منازعات و مناقشات ایدئولوژیک در جامعه، حیات دارد. گویی منازعات و برآیند نهایی آن‌ها در جامعه سیاسی، خالق حاکمیت دولت مدرن و قوانین آن هستند. پس قانون، بخش مهمی از یک چارچوب بزرگ سیاسی است. قانون نماینده اراده حاکم و تعیین‌کننده شیوه زندگی افراد و زیست نهادهای بر سازنده دولت است.

وی معتقد است با عطف توجه دقیق به معنای حاکمیت قانون در کنار این واقعیت که فقها و قوانین‌شان به‌عنوان محصولات اصیل، از درون جامعه مدنی زمان بیرون آمده بودند، نظام حکمرانی اسلامی در چشم‌اندازی تطبیقی با دولت مدرن، تجلی عادلانه‌تری از حاکمیت مردم را به همراه دارد و به‌مثابه حاکمیت مطلوب عدالت و مردم ظاهر می‌شود. بدیهی است چنین ادعایی از نظرگاه هر کسی که با شریعت و نظریه مشروطه جدید آشنا باشد، خواسته مسلمانان برای ایجاد دولت مدرن بر مبنای اسلام را با چالش‌های جدی روبرو می‌سازد. از جمله دشواری‌هایی که نظریه تفکیک قوا در دولت مدرن با آن روبروست، ادغام قدرت اجرایی و تقنینی است به‌طوری که در اروپا و ایالات متحده آمریکا چنین خلطی به رویه ثابت سیاسی بدل شده است. بخش عظیمی از ایجاد هنجارهای عام در قوه مجریه و حتی قوه قضائیه رخ می‌نماید، حال آن‌که این قوا، قوه قانون‌گذار نامیده نمی‌شوند. هم‌چنین به نظر حلاق، ظهور اداره به‌عنوان نهادی مستقل و مقتدر دشواری‌هایی را در خصوص ایده حاکمیت قانون ایجاد کرده است. دولت اداری قدرت قابل‌ملاحظه‌ای را اعمال می‌کند، اقتداری که از طریق مقامات غیرانتخابی اعمال می‌شود و زندگی مردم را دائماً تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. قوه قضائیه با داشتن اختیار ابطال قوانین مصوب قوه مقننه به دلیل تعارض با قانون اساسی، مداخله‌ای جدی در امر قانون‌گذاری دارد. هم‌چنین از قدرت ایجاد رویه قضایی دادگاه‌ها نیز نباید غفلت ورزید؛ همه این موارد تخطی از دکترین تفکیک قواست (Hallaq, 2013: 39).

به نظر حلاق هیچ دولت مدرنی وجود ندارد که در آن قدرت قانون‌گذاری و ایجاد هنجارهای عام حقوقی در اختیار ارگان یا نهاد واحدی باشد. هیچ دولت مدرنی را نمی‌توان سراغ کرد که در آن قوای اجرایی و قضایی از ایجاد چنین هنجارهایی ممنوع شده باشند. با این توضیحات پرسش

بنیادین آن است چگونه می‌توان گفت در دولت مدرن حاکمیت قانون وجود دارد، حال آن‌که قوای اجرایی و قضایی دارای صلاحیت وضع قواعد حقوقی هستند و یگانه مرجع مظهر اراده عمومی، یعنی قوه مقننه اقتدار انحصاری خود را از کف داده است؟

نهایتاً از نظر حَلّاق، نظریه کلسن مبنی بر این که دموکراسی مستلزم آن است که قوه قانون‌گذار بر ارگان‌های اجرایی و قضایی کنترل داشته باشد، در حکمرانی اسلامی محقق شده است؛ چراکه قوای اجرایی و قضایی در اسلام، تحت کنترل قوه قانون‌گذار هستند. بر این اساس، برتری شریعت در این ساختار به معنای حاکمیت قانون است که در موقعیت برتری نسبت به همتای مدرنش قرار می‌گیرد. همتای مدرن حکمرانی اسلامی، نشان‌دهنده اقتدار و حاکمیت دولت است که تنها در راستای بقا و منافع آن عمل می‌کند. درحالی‌که شریعت در خدمت حاکم یا هر شکل دیگر اقتدار سیاسی نیست. شریعت در خدمت توده‌ها، فقرا و در راه‌ماندگان است. اگر معیار حاکمیت قانون، تضمین حق‌هایی مسلم برای شهروندان دور از دسترس دولت باشد، شریعت با اعمال حاکمیت بر دولت، این معیار را اجابت می‌کند. جامعه به‌سامانی که جان رالنز یادآور شده است، ساختار حکمرانی اسلامی آن را مهیا می‌سازد.^۱

در پایان این فراز و پیش از ورود به نقد نظریه دولت ممتنع، دلایل ناسازگاری دولت مدرن و حکمرانی اسلامی از نظرگاه حَلّاق می‌تواند بدین نحو بیان گردد که دولت در زمینه تاریخی و فرهنگی اروپا ظهور یافته است و بر این اساس نادرست خواهد بود که مفهوم مدرن از دولت را فراتر از زمینه تاریخی آن، به‌عنوان فهمی بی‌طرف و جهانی اعلام کنیم؛ بنابراین، تحمیل دولت به جوامع اسلامی بدون شناسایی ظرایف و دقایق حکمرانی اسلامی، توالی فاسد خود را به همراه خواهد داشت؛ دولت به‌عنوان یک نهاد انسان‌محور، متافیزیک مخصوصی را که در چارچوب مرزهای خود به‌عنوان اراده حاکم محدود است، ارائه می‌دهد. این متافیزیک مفاهیم و دیدگاه‌هایی خاص نسبت به جهان را با معیارهای خود ایجاد و با استانداردهای مخصوص به خود محدود می‌کند. متافیزیک دولت، در «حقیقت اراده»^۲ و «خواست قدرت»^۳ خلاصه می‌شود. این در حالی است که «استقلال اخلاقی»^۴ متافیزیک حکمرانی اسلامی را شکل می‌دهد. اخلاق در این حکمرانی، حوزه‌ای مستقل است که باید‌ها و نبایدهای عمل اشخاص را مشخص می‌کند. بدین ترتیب حکمرانی

۱. پیش‌ازاین نیز ذکر شد که این دست توصیفات از حکمرانی اسلامی، با نادیده گرفتن بسیاری از جنبه‌های تاریخی، برداشت‌های آرمان‌گرایانه‌ای از این واقعیت‌ها ارائه می‌کنند. مجال این بحث را باید در پژوهشی دیگر یافت.

2. Truth of Will.
3. Will to Power.
4. Autonomy of the Moral.

اسلامی، به اصولی خارج از خود مقید و به وسیله آن‌ها محدود شده است در حالی که در دولت مدرن، هیچ معیاری خارج از اراده دولت، برای تقیید آن وجود ندارد. توسعه دولت مدرن منجر به الزام مسلمین به زندگی تحت لوای خدای دیگر (دولت) شده است؛ دولت مدرن واضع قوانینی است که بیان‌گر حاکمیت آن هستند و این قوانین تعیین‌کننده حدود اعمال خشونت از سوی دولت و نه هیچ نهاد واسط و میانجی است؛ ارتباط میان اراده مطلق دولت، قانون و کارکرد اعمال خشونت، دولت را به خداوندگار خدایان بدل کرده است؛ دستگاه یا ماشین بوروکراسی دولت مدرن غربی، جامعه مخصوص به خود را ایجاد کرده است، اما چنین جامعه‌ای مورد پذیرش حکمرانی اسلامی نخواهد بود (و از جانب آن، مرتد شناخته می‌شود). جامعه خودمختار در حکمرانی اسلامی خارج از قلمرو دولت مدیریت می‌شود و خالق شماری از ارزش‌های اخلاقی ضروری برای سلامتی سراسری آن است. در دولت مدرن، ارتباط دیالکتیکی پیچیده میان دولت و حوزه فرهنگی قادر به دور ماندن از اراده مطلق دولت نبوده و بدین ترتیب هیچ استقلالی برای حوزه فرهنگی باقی نمی‌ماند (هژمونی فرهنگی).^۱

۶. افول روایت هابزی - اشمیتی؛ در جست‌وجوی خوانشی متفاوت از دولت مدرن

دولت، آغازگاه شکل نوینی از زندگی اجتماعی و سیاسی انبای بشر بوده است. این پدیده، آن-چنان قضاوت‌های متضادی را پیرامون خود ایجاد کرده که شناخت ماهیت آن را با مصائب فراوان همراه ساخته است؛ اگر به‌رغم نظر برخی اندیش‌ورزان دولت را پدیده‌ای متناقض‌نماندیم که البته وجه تناقض آن بسیار جدی است، دست کم باید آن را برساختی پیچیده قلمداد کنیم که برای

۱. از نظرگاه حلاق، تفکیک میان هست و باید و ظهور امر حقوقی و امر سیاسی که آخری به بهترین شکل توسط نوهابزی معاصر یعنی کارل اشمیت تبیین شده است، از دیگر موانع و دلایل ناسازگاری دولت مدرن و اسلام است. امر سیاسی و امر حقوقی با اسلام ناسازگارند؛ چرا که آن‌ها حتی کم‌ترین وجوه اخلاقی را نقض می‌کنند؛ در حالی که وجود این جنبه‌های اخلاقی در حکمرانی برای اسلامی نامیدنش، ضرورت دارد. پروژه مدرنیته ایجادگر تغییر و تحولی بنیادین از دوره اخلاقی حقوقی به عصر امر سیاسی در جامعه مسلمانان است. در مدرنیته، سیاست و امر سیاسی همه‌جا حضور دارند و حاکم بر زندگی شهروندان هستند. این در حالی است که جهان مسلمانان و اشکال دانش‌های موجود در آن تحت نفوذ نسخه‌های اخلاقی قرار دارد که توسط شریعت تجویز می‌گردند. مسلمانان مطابق آموزه‌های شریعت، بر اتحاد میان هست و باید اصرار دارند؛ چرا که شریعت معتقد است واقعیت و ارزش یکسان‌اند و همه عالم وجود، یکی است (Hallaq, 2013: 75-76). حلاق ادعای مطلق اشخاصی نظیر آستین مبنی بر تمایز میان حقوق و اخلاق را به چالش کشیده و معتقد است اگر تلفیق و درآمیزش اخلاق و حقوق در اوایل قرن نوزدهم در اروپا امری مطلقاً پوچ و یاوه بوده است، به همان صورت تحمیل این تمایز بر دوران و فرهنگی که هرگز آن را از ابتدا درک نکرده است، بیهوده خواهد بود. او می‌گوید جست‌وجوی آن‌چه دقیقاً یا به شکل مضیق قانون یا حقوق است و مصون نگه داشتن آن از چشم‌انداز گسترده جهان اخلاقی نه تنها منجر به برداشت نادرست از محتوای قرآن می‌گردد، بلکه باعث از شکل درآمدن ساختار و معرفت‌شناختی شریعت در کل می‌شود. عناصر حقوقی و قانونی در چارچوب جهان‌بینی اخلاقی قرآن فرع بر یک نظم اخلاقی هستند (Hallaq, 2009: 278).

شناختنش، نظریه‌های متنوع و بعضاً متضادی ارائه شده است؛ نظریاتی که گرچه برخی راضی‌کننده-تر به نظر می‌رسند، اما هنوز هم به‌طور کامل از پسِ رمزگشایی ابهام دولت برنیامده‌اند.^۱ شرح لویاتانی از دولت را باید اولین و البته یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در جهت تبیین ماهیت دولت مدرن و کارکردهای آن به حساب آوریم. تامس هابز در سنت قراردادگرایی، دولت را برساختی برآمده از شکافی عمیق در وضعیت طبیعی توصیف می‌کند. شرایط جنگ همه علیه همه در وضعیت طبیعی روایتی بدبینانه از زندگی انسان‌هاست که در آن وحدت و صلح مدنی به‌عنوان آمالی دست‌نیافتنی، ضرورت وجود دولت را توجیه می‌کند. «دولت وحدت همگان در یک شخص است که به‌موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر محقق می‌شود. جمع کثیری از آدمیان به‌موجب میثاق با یکدیگر خودشان را یک‌به‌یک 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، ۱۳۸۱: ۹۲). وجه برجسته دولت هابزی قابلیت مطلق حاکم و یا دولت است؛ حاکمی می‌تواند صلح و امنیت را برقرار سازد که آن‌چنان قاهر باشد که دیگر، فرد یا افراد نتوانند قواعد طبیعت را برای دستیابی به عدالت به اجرا درآورند؛ دولتی با داشتن هرگونه حقی نسبت به اتباعش. تضمین صلح و امنیت به بهای به انقیاد کشیدن شهروندان، تبیین قراردادگرایانه^۲ از دولت را وارد مرحله‌ای جدید کرد. قراردادگرایی با گرایش به برتری آزادی افراد تبلور قابل‌توجهی در اندیشه‌ی جان لاک یافت. دولت لاک‌ی اگرچه با قرارداد اجتماعی پا به عرصه وجود می‌نهد، اما مقید به رعایت آزادی افراد و به‌خصوص حق مالکیت آن‌هاست. حاکمیت دولت در این اندیشه آن‌چنان متزلزل است که حتی ممکن است در صورت دست‌یازیدن به اعمال سرکشانه، شورش شهروندان را به جان بخرد. گویی در این جا اقتدار سیاسی خادم آزادی افراد است. شکل لیبرالی‌تر این نوع قراردادگرایی را روبرت نوزیک ارائه کرده است. او دولتی کمینه را تصور می‌کند که وظایفش تنها محدود به حفاظت از فرد در برابر زور، دزدی، کلاهبرداری، تنفیذ قراردادها و چیزهایی از این قبیل است. وی معتقد است که هر چیزی فراتر از دولت کمینه، حقوق طبیعی را نقض می‌کند. (لسناف، ۱۳۸۵: ۲۲۹ به بعد) بدین‌سان قراردادگرایی هابزی آزادی سیاسی را برتر دانسته و بر این اعتقاد است که آزادی فردی تنها درجایی است که حاکم آن را مجاز بدارد. درحالی‌که در اندیشه لیبرالی قراردادگرایی، اولویت با آزادی افراد است.

۱. برای مطالعه در خصوص نظریه‌های دولت ر.ک.

وینسنت، اندرو، (۱۳۹۲)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، چاپ نهم، تهران: نشر نی.

اما همه داستان دولت به اندیشه قراردادگرایی محدود نمی‌شود؛ ذات‌گرایی^۱ در تلاش برای اتصال دولت به اصلی فراتر از اراده شهروندان، روایتی دیگر از دولت مدرن به دست می‌دهد. در اندیشه سیاسی فریدریش هگل، دولت واقعیت مسلم ایده اخلاقی است؛ به عبارت دیگر، دولت مرجع صلاحیت‌دار تنظیم زندگانی مشترک انسان‌ها بر اساس معنای غایی آن است. تنها دولت است که هدف‌هایی هم آگاهانه و هم فراگیر دارد و تنها اوست که می‌تواند آزادی عقلانی را عملی کند. به عقیده هگل دولت، مثال یا ایده روح در تجلی برونی اراده انسان و آزادی اوست. دگرگونی‌های تاریخی اساساً با دولت مرتبط‌اند و مراحل مختلف آن هم‌چون اصولی گوناگون در دولت متجلی می‌شوند (اوزر، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۷). ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس، شکل سازمان‌یافته‌تر و البته پیچیده‌تری از روایت ذات‌گرایانه از دولت ارائه می‌دهد. تاریخ جهان از نظرگاه او تاریخ مبارزه طبقاتی بوده است. دولت ملعبه‌ی دست طبقه بورژوا تاوان استعمار اقتصادی طبقه‌ی کارگر را به بدترین نحو پس خواهد داد. دست دولت پرولتاریا بالاتر از همه دست‌ها قرار خواهد گرفت؛ دولتی که مسیر خودش نیز مسیر نیستی و نابودی است تا جامعه‌ای بی‌طبقه و بی‌دولت آخرین سیر تحول تاریخی دولت را طلیعه دهد (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۹). اراده فردی در برداشت ذات‌گرایانه از دولت ظاهراً جایی ندارد؛ قداست الهی دولت در ارتباطی ناسازگار با اراده‌ی خودمختار افراد قرار خواهد گرفت.

۱-۶. خوانش نوکانتی و حقوق بشری از دولت مدرن

پس از بیان روایت کوتاه^۲ پیشین از دولت مدرن، برای نقد خوانش هابزی از دولت مدرن که توسط حلاق در نظریه دولت ممتنع اختیار شده است، باید رجعتی دوباره به اندیشه قراردادگرایانه از دولت داشت و این بار تکانه فکری ژرف‌کاوانه یکی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین فلاسفه غربی که عمدتاً در متافیزیک اخلاق^۳ صورت‌بندی شده است را یادآور شویم.^۴ کانت فلسفه سیاسی

1. Essentialism.

۲. برخی دیدگاه‌های پیش‌گفته در خصوص دولت را تحت عنوان نظریه اندام‌وار دولت و نظریه ابزاری یادآور شده‌اند. ر.ک. بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی، چاپ هشتم، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۹۱ به بعد.

۳. فلسفه اخلاقی کانت در این اثر بنیان نهاده شده است. وی در این اثر اصل برین اخلاقی، یعنی تنها بر پایه آیینی عمل کن که در عین حال بخواهی این آیین تو قانونی عام باشد را بنا نهاده است. ر.ک.

Kant, I., (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Translated by: Allen W. Wood, Yale University Press.

این اصل، به نحو مضمون، حاوی حاکمیت اراده است؛ چراکه احترام به همه اراده‌های عاقله به‌عنوان این که در خود غایت‌اند، مؤدی به این مفهوم می‌شود که اراده هر موجود عاقل قانون کلی ایجاد می‌کند. ر.ک. کاپلسون، فردریک، (۱۳۶۰)، کانت، ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف. ص به بعد ۱۸۵

۴. برای تعمیق در اندیشه‌های سیاسی کانت ر.ک.

خود را در دفاع از روشن‌نگری و به‌طور خاص آزادی آن‌چنان مستحکم بنیان نهاد که علاوه بر تنفس توأمان در فضای حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی، زیربنایی‌ترین و دکترینی‌ترین اصول پیشادولت و فلسفی‌ترین مبانی حقوق بشر را طرح‌ریزی کرد.^۱ از نظرگاه کانت، تنها آزادی به‌عنوان یک حق فطری و مبنایی برای دولت وجود دارد. آزادی به مفهوم کانتی آن تنها حق اولیه‌ای است که تا زمانی که با آزادی دیگران در چارچوب یک قانون فراگیر سازگار باشد، به انسان به‌دلیل انسان بودنش تعلق می‌گیرد. آن نوع آزادی که کانت در فلسفه‌ی سیاسی خود متفطن آن می‌گردد، آزادی عمل فردی است. با این وصف، کلیت آزادی سیاسی با آزادی استعلایی پیوند دارد. از آن‌جا که هر انسانی به‌واسطه‌ی عاقل بودن از آزادی استعلایی برخوردار است، آزادی انتخاب یک صفت کلی بشری است (Rauscher, 2007).

این مفهوم بنیادین از آزادی، نه‌تنها لازمه استقلال و برابری افراد، بلکه پیش‌نیاز ضروری تأسیس دولتی برحق و مشروع است. هم‌چنان که قاعده بنیادین آزادی سازگار با آزادی دیگران در چارچوب قانونی فراگیر، پیش‌هنجار تمامی هنجارهای حقوق بشری است.^۲ بدین ترتیب، نه‌تنها دولت واضع قاعده آزادی نیست، بلکه هر دولتی ضرورتاً باید مطابق آن تشکیل شود. پُر پیداست در این چارچوب فکری، تنها دولت از نوع حقوق بشری آن، مجالی برای بودن می‌یابد. لذا، در این برداشت، رعایت حق‌ها و آزادی‌های شهروندان مبنای حقانیت دولت و شرط امکان آن است، نه آن‌که تضمین آن‌ها، یکی از کارکرد دولت باشد.

see also, Katrin, F., (2008), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, CUP 2000 – paperback edition.

۱. این مطلب پوشیده نیست که اندیشه‌های جان لاک خاصه در ارتباط با مفاهیم حق و آزادی و به‌طورکلی حقوق بشر بر اندیشه‌های کانت اثر گذارده است به‌طوری‌که می‌توان گفت کانت بر روی‌شانه‌های لاک ایستاده است، اما باید اذعان داشت که سنت کانتی مهم‌ترین سنت فلسفی است که بر خلاف سنت فکری لاک می‌تواند بر مبنای یک قرارداد عقلانی و البته نه حقیقی، توجیه‌گر حقوق بشر باشد. قرارداد اجتماعی از نظر لاک، در حقیقت طرح تشکیل جامعه مدنی و شکل‌گیری حکومتی مشروع است و نه ناظر به مبنای نظری حق‌ها و آزادی‌های بنیادین بشر، چراکه از نظر وی این حق‌ها ریشه در حقوق طبیعی دارند. امتیاز رویکرد کانتی بر رویکرد حقوق طبیعی که درنهایت در حوزه فرائخلاق با مشکل منطقی بین «هست» و «باید» روبروست، با چنین مشکلی روبرو نخواهد بود. چه این‌که نقطه شروع این دیدگاه، گزاره‌ای هنجاری که همانا «اصل غایت بودن انسان» است. بر مبنای سنت کانتی، حق‌ها و آزادی‌های بشر در چارچوب قرارداد مبتنی بر انتخاب انسان عاقل گزینش‌گر، تبیین و توجیه خواهد شد و نه بر مبنای حقوق طبیعی. (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۱۳۳-۱۳۴)؛ و (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۱۴۷).
۲. مقتدرترین دفاع نظری از حقوق بشر که امروزه غالب فیلسوفان حقوق بشری در دفاع از حقوق بشر ارائه می‌کنند، دفاع کانتی است که انسانیت انسان استعلایی را به عقل خودبنیاد انسانی گره می‌زند. عقل خودبنیاد انسانی، هم در سطح جعل قاعده‌ها، بنیاد ارزش است و هم در سطح تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، خاستگاه مسئولیت و آزادی است. انسان از یک سو فاعل مختار اخلاقی است، لذا نسبت به تصمیماتش مسئول است و از سوی دیگر همین فاعل مختار اخلاقی در سطح فرائخلاق مبنای منشأ جعل قاعده و تقنین ارزش‌هاست.

نظریه سیاسی کانت در چارچوب قرارداد اجتماعی مطرح شده است و با داشتن پاره‌ای شباهت‌ها به قراردادگرایی تامس هابز، با آن متفاوت است. وجه تشابه این دو اندیشه آن است که از نظر آن‌ها، قرارداد اجتماعی سندی تاریخی نبوده و متضمن مصوبه‌ای تاریخی نیست. در واقع حتی جستجوی تاریخ برای این‌گونه توجیه تجربی از قدرت دولت می‌تواند برای استحکام دولت خطرناک باشد. قرارداد اجتماعی توجیهی عقلانی برای قدرت دولت است، نه نتیجه صورت گرفتن پیمانی واقعی در میان افراد یا میان آن‌ها و دولت (راوشر، ۱۳۹۴: ۳۱)؛ اما وجه تفاوت مهم آن ابتدا در تصویری است که این دو از انسان ارائه می‌دهند؛ در بنیاد طرح هابز، آدمی طبیعی خشونت‌طلب، خودخواه و تمام‌خواه دارد. «آدمیان با چنین طبع گرگ‌صفتانه‌ای در وضع طبیعی به دلیل طبع درندگی و شرورانه خود پیوسته در حالت جنگ‌اند. در نتیجه چنین تصویری از انسان، یک نظام سیاسی و حقوقی ناشی خواهد شد که عمده کارکرد آن کنترل انسان است؛ اما انسان کانتی، اولاً اخلاقی، ثانیاً طالب خیر مشترک و ثالثاً همه به صورت برابر دارای شأن و منزلت انسانی هستند که این شأن و منزلت در عقل خودبنیاد تجلی می‌یابد» (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷). تفاوت دیگر آن که بنای استدلال هابز بر منفعت فردی طرفین پیمان قرار دارد، حال آنکه اساس استدلال کانت بر خود حق مبتنی است؛ حق به معنای آزادی برای همه اشخاص به‌طور کلی و نه فقط برای منفعت فردی‌ای که هر یک از طرفین قرارداد در آزادی خاص خودشان به آن دست می‌یابند (راوشر، ۱۳۹۴: ۳۲). باید توجه داشت آزادی اشخاص در توانایی آنان برای عمل معطوف به آینده در درون قیدوبندهای حکم مطلق به‌عنوان اصل برین اخلاق نهفته است. این درک و برداشت از آزادی در مقام عاملیت خود-بازدارنده متفاوت از دیدگاه هابزی است، که طبق آن آزادی فردی شامل «فقدان موانع خارجی» است: شخص آزاد است زمانی که هیچ چیز و هیچ کس مانع از آن نشود که فرد در مسیر عمل دلخواهش به‌پیش برود. در گزارش هابزی هیچ انگاره‌ی خود-بازدارندگی اخلاقی تعبیه نشده است (فلیشکو، ۱۳۸۹: ۵۷).

بر این اساس، درک درست از اندیشه کانت ما را به وجود دولتی رهنمون می‌سازد که مشروعیت آن اساساً به رعایت آزادی افراد گره خورده است. دولت کانتی، بر خلاف نوع هابزی آن، شروط آزادی را تعیین نمی‌کند، بلکه خود مشروط به آزادی است. دولت کانتی خداوندگار خدایان و دولتی امنیتی پلیسی نیست، دولتی است اخلاقی^۱ که شهروندانش غایت بالذات و نه

۱. «دولت کانتی بر زمینه اخلاق وظیفه‌گرا بنیاد نهاده می‌شود و با مصلحت‌گرایی که به نتیجه و فرجام کارها می‌انديشد سر سازگاری ندارد. از دیدگاه کانت یک نظام سیاسی حقیقی، بدون بزرگداشت اخلاق و تکیه بر آن، نمی‌تواند به معنی درست

وسیله تحقق اهداف دولت هستند. جوهره اندیشه سیاسی کانت همانند فلسفه اخلاق او به همین غایت‌مندی انسان ختم می‌شود. هدف دولت کانتی، نه برقراری امنیت، بلکه ایجاد جامعه اخلاقی متشکل از افراد آزاد است.^۱ دولت کانتی هدف نیست، بلکه ابزار تحقق آزادی و حق‌های بشری است. چنین دولتی تحت عنوان دولت حقوق بشری ترسیم شده است که دولت آزادی است و هدف آن ایجاد جامعه‌ای است که افراد در آن، آن‌گونه که می‌خواهند، بزیند. این دولت به شدت مغایر با دولت استبدادی و حکومت قاهرانه است. اقتدار اخلاقی این دولت نشئت گرفته از اراده آزاد شهروندان است.^۲

با توجه به نکات پیش گفته و با درک خصوصیات نظریه‌ی نوکانتی و حقوق بشری در خصوص دولت، در مجموع، محذوراتی جدی پیش‌روی نظریه دولت ممتنع حلاق قرار می‌گیرد. برداشت نوکانتی و حقوق بشری از دولت مدرن خود می‌تواند تا حد زیادی با واقعیت فعلی دولت‌های مدرن تطابق بیش‌تری داشته باشد؛ چه آن‌که دستاوردهای نظریه مشروطه و حاکمیت قانون و به‌طور کلی حقوق بشر به‌عنوان یک نظام معرفتی و پیشینی و البته مبتنی بر گفت‌وگو کانتی، به شکل قابل توجهی بر قدرت لجام‌گسیخته دولت مدرن آن‌گونه که حلاق از منظر هابز و اشمیت بدان نظر افکنده، مهار زده است؛ حاکمیت دولت اکنون حاکمیت لویاتانی نیست؛ محدودیت‌های متعدد وارد بر دولت مدرن به‌خصوص از حیث رعایت حقوق و آزادی‌های بشر، اقتدار عالی آن را ساییده است. بدین ترتیب،

کلمه، گام‌هایی قابل دفاع بردارد. سیاست به‌خودی‌خود هنری بغرنج است، اما بدون اخلاق، به زیور هیچ هنری آراسته نمی‌شود. در فرآیند تصمیم‌گیری، گزینه‌های سیاسی باید با آموزه‌های خرد عملی همساز باشند» (محمودی، ۱۳۸۱: ۷).

۱. در این جامعه سه اصل عقلانی حاکم است: ۱- آزادی همه اعضای جامعه به‌مثابه یک انسان؛ ۲- برابری مدنی اعضای جامعه در برابر هم به‌سان یک تبعه؛ ۳- استقلال اعضای جامعه به‌عنوان شهروند. بر این اساس، شهروند از هیچ قانونی جز آن‌چه خود بدان رضایت داده است، اطاعت نمی‌کند؛ استقلال شهروند نیز او را از تبعیت از اراده مستبدانه افراد و مقامات خارج می‌کند. (Hastie, 1891:34)

۲. نکته‌ای که باید مطمح‌نظر داشت این است که در پرتو قرائت‌های مختلف از اندیشه کانت، روایت هابزی از آن نیز به چشم خورده است. در واقع جدانگاری فلسفه اخلاق از سیاست در نظام فکری کانت، برخی را به این نتیجه رهنمون کرده است که کانت برخلاف فلسفه اخلاق، در سیاست نفع شخصی را ملاک عمل قرار می‌دهد نه وظیفه‌شناسی. در این صورت افراد در عالم سیاست به دلیل عمل نکردن بر اساس وظیفه، خودقانون‌گذار نبوده و به حاکم مطلق هابزی برای قانون‌گذاری نیازمندند. او تفرید هوفه با آوردن استناداتی از نوشته‌های کانت، نوعی خوانش هابزی از آن‌ها ارائه داده است. درحالی‌که در مقابل افرادی مثل گایر ضمن پذیرش تمایز میان فلسفه اخلاق و سیاست در اندیشه کانت، قائل به ابتنای سیاست بر نفع شخصی نیستند. ر.ک. (فلیشکو، ۱۳۸۹: ۵۸).

نکته‌ای که باید مطمح‌نظر داشت این است که اندیشه‌ورزی کانت در فلسفه سیاسی هدفی فراتر از دولت درون مرزهای ملی را دنبال می‌کند. او در پی ایجاد صلحی پایدار در جهان از طریق کاربرد سیاست سه شرط اساسی بود: اول، برقراری حکومت جمهوری در کشورها؛ دوم، تأسیس فدراسیونی از دولت‌های آزاد و سوم، شناسایی حق جهان‌شهری. ر.ک.

Kant, I., (1917), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, Translated by: M. Campbell Smith, Third Edition, Macmillan.

ادعای حلاق مبنی بر ارائه خوانشی از دولت مدرن مبتنی بر واقعیت وجودی آن، سخت قابل مناقشه است. امروزه شکل‌گیری گفتمان حقوق بشر بر مبنای اندیشه‌های کانت، پیش‌فرض‌های موجود در خصوص حاکمیت دولت‌ها و قدرقدرتی آن‌ها را به چالش کشیده است. گرچه هنوز زود است که ادعا کنیم دولت حقوق بشری به تغییری پارادایماتیک در حاکمیت دولت‌ها و به تبع آن در خوانش هابزی از دولت مدرن منجر شده است، اما به سان حلاق نیز نمی‌توان برداشتی اقتدارگرایانه از دولت مدرن را امروزه به‌عنوان برداشتی غالب ارائه کرد. در این زمینه توجه به دستاوردهای تعمیق و توسعه حقوق بشر و شکل‌گیری قواعدی عام‌الشمول که طی سازوکارهای مختلف دولت‌ها را متعهد به رعایت و تضمین حق‌های بشری و در کل کرامت ذاتی انسان‌ها کرده است و ایجاد نهادهایی نظارتی نظیر دیوان اروپایی حقوق بشر، با همه محدودیت‌هایی که بر سر راه این توسعه وجود دارد، بسیار درس آموز خواهد بود. دولت در این دستگاه معرفتی، جایگاهی ابزاری داشته و مطلوبیت ذاتی در واقع از آن تضمین حق‌ها و آزادی‌هاست و اساساً برای تضمین همین حق‌هاست که آدیان بر مبنای یک قرارداد اجتماعی دولت را آفریده‌اند.^۱ این دولت را آندره توزل به‌صورت موجز اما زیبایی وصف کرده است: «دولت کانتی می‌خواهد آخرین ارباب یا کسی باشد که سلطه اربابی را به حاکمیت قانونی که خواست شهروندان خودمختار است، تبدیل کند» (به نقل از اوزر، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

بنابراین، در سامانه فکری حلاق خلأیی اساسی مشاهده می‌شود: او چگونه تأثیرات حقوق بشر مبتنی بر فلسفه کانت را بر دولت‌های مدرن امروزی نادیده گرفته است؟ هم‌چنین باید به این مسئله نیز اشاره کرد که حلاق به تبع توصیف خود از دولت مدرن، شهروند این دولت را همان‌گونه که پیش‌ازاین ذکر کردیم، آن‌چنان خوار و زبون ترسیم کرده و آن را قربانی خدای زمینی (دولت) در نظر گرفته است که گویی آموزه کرامت ذاتی انسان‌ها و غایتمندی آن‌ها که از نتایج درخشان اندیشه‌های کانت است، اساساً وجود نداشته است. رعایت حیثیت برابر انسان‌ها و عدم‌استفاده ابزاری از آن‌ها از پیامدهای کرامت ذاتی انسان‌هاست. در دستگاه فلسفی کانت، بشر، هدف نهایی خلقت و رأس همه غایات محسوب می‌گردد. انسان به جهت بهره‌مندی از عقل، از سایر موجودات متمایز گشته و هستی‌اش فی‌نفسه هدف است. بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد که کانت با جمع میان اصل غایت بودن انسان و قانون و قاعده فراگیر (بر اساس فرمانی عمل کن که مایلی آن فرمان، قاعده و قانونی فراگیر باشد)، مبنایی عقلانی و درعین حال قراردادی برای حقوق بشر

۱. قاری سید فاطمی، سید محمد، (۱۳۸۸)، حقوق بشر در جهان معاصر، روزنامه اعتماد ملی، شماره ۹۸۹، بازیابی شده در تاریخ: <http://www.magiran.com/ppdf/nppdf/5061/p0506109890151.pdf> از ۱۳۹۴/۰۱/۲۲.

فراهم کرده است که مقتضای منطقی آن، تصویر برابری انسان‌ها در حیثیت انسانی است (بالوی، ۱۳۹۰: ۷۶).

گفتمان حق در دوران معاصر، با پیروزی قدرت اجتماعی بر قدرت سیاسی، پیدایش برداشت‌های فردگرایانه‌تر از جامعه و با شکل‌گیری نظام سیاسی بر بنیاد فرد صاحب حق مرتبط است. گفتمان حق نیروی خود را از تغییری عمیق در برداشت انسان از رابطه‌ی سیاسی دولت و شهروند دریافت می‌کند. تمرکز سنتی اندیشه سیاسی بر حقوق حاکم و وظایف اتباع وارونه شده است. اکنون بر حقوق شهروندان و تعهدات حکومت تأکید می‌شود (لاگلین، ۱۳۸۸: ۲۵۱-۲۵۲). نظام هنجاری حقوق بشر که عمدتاً بر بنیادهای فکری کانت استوار است، ماهیت و ستفالیابی دولت را به شدت تحت تأثیر قرار داده و با محوریت بخشیدن به فرد صاحب حق در مفهوم دولت و تأکید بر حقوق افراد و تعهدات حکومت، دولت تکلیف‌مدار یا تعهدبنیاد را می‌آفریند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۰: ۵۳). هم‌چنین تحدید حوزه صلاحیت مقامات حکومتی از دیگر آثار حقوق بشر بر دولت مدرن و حقوق بشری شدن آن است؛ از این دیدگاه، حفظ و تضمین حق‌ها و آزادی‌های بنیادین افراد، کار ویژه اصلی دولت بوده و صلاحیت آن محدود به حدود برآمده از این امر بوده و دولت نمی‌تواند کارکرد گسترده‌ای برای خود تعریف کند (بالوی، ۱۳۹۰: ۸۲). بدین ترتیب، دولت نظامی حقوقی است که برای حمایت از حق‌های شخصی پایه‌گذاری شده است. هم‌چنین اگر بنیاد نظام سیاسی در قالب امر مطلق کانت فهمیده شود، ربط میان اخلاق و سیاست به آسانی مشخص می‌شود (لاگلین، ۱۳۸۸: ۲۵۸). باید این نکته را مدنظر داشت که گفتمان حقوق بشر بدین توصیف، حاکمیت قانون، تفکیک قوا و نظارت و پاسخ‌گویی را اساساً بر آموزه‌هایی استوار می‌سازد^۱ که با برداشت‌های حلق از این مفاهیم در خوانش‌هایبزی تفاوت دارد.

۲-۶. دولت نوکانتی و حکمرانی اسلامی

قرائت نوکانتی از دولت مدرن وجوه اخلاقی حکمرانی را که در گزارش حلق جایی در سیاست‌ورزی مدرنیته ندارد، به ساحت عمل دولت بازمی‌گرداند. در این صورت آیا نمی‌توان این پرسش را مطرح کرد که برداشتی از حکمرانی اسلامی با دولت اخلاقی و حقوق بشری کانت قابلیت تطبیق دارد؟ به نظر می‌رسد خوانش نوکانتی از دولت مدرن اگر نگوییم قابلیت هم‌نشینی و

۱. ر.ک. بالوی، مهدی، (۱۳۹۰)، «دولت مدرن و حقوق بشر با تأکید بر نظام جمهوری اسلامی ایران»، پایان‌نامه دکتری، تهران، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، ص ۷۹ به بعد.

سازگاری با خوانش انسانی و حقوق بشری از حکمرانی اسلامی را دارد، اما می‌تواند نسبت حکمرانی اسلامی و دولت مدرن را از زوایای نو و با پیش‌فرض‌های متفاوت بکاود. حاکمیت قانون و احترام به حیثیت و کرامت شهروندان در این خوانش از دولت مدرن جایگاه قابل توجهی را می‌یابد به طوری که مطابق آن، دولتی محدود شکل می‌گیرد که در آن اساساً ایجاد جامعه‌ای اخلاقی و شهروندان فضیلت‌مدار و آزاد هدف غایی است. البته باید توجه داشت که نگارندگان به دشواری‌ها و پیچیدگی‌های مفهومی و عملی سازگار کردن دولت نوکانتی و حقوق بشری با موازین اسلامی واقف بوده، اما درعین حال نیز معتقدند با تبیین مفاهیم و نظریه‌های مرتبط و تحلیل آن‌ها می‌توان به تحقق آن امیدوار بود. از جمله دشواری‌هایی که ممکن است پیش و پیش از همه به میان آید آن است که مطابق اندیشه‌های کانت، یک عمل اخلاقی تنها وقتی متصف به این وصف است که از نیت اخلاقی برآمده باشد نه بر اثر الزام و اجبار و ترس از مجازات. لذا، فرض اخلاقی بودن دولت نوکانتی و در نتیجه سازگاری حکمرانی اخلاقی و اسلامی با آن، در اساس با پیش‌فرض بنیادین کانت در خصوص فعل اخلاقی در تناقضی آشکار قرار می‌گیرد (چراکه در صورت قائل شدن به وظیفه اخلاقی برای حکومت، آن‌گاه انجام افعال اخلاقی بر اثر الزام حکومت و از سوی افراد به دلیل فقدان نیت اخلاقی از نقطه نظر کانتی، قاعدتاً اخلاقی محسوب نمی‌گردد)؛ پاسخ تفصیلی به این پرسش از حوصله نوشتار حاضر خارج است، اما مختصراً باید گفت که با پرداخت نظریه‌ای کمال-گرا^۱ نظیر آنچه راس هریسون ارائه داده است تا حد بسیاری می‌توان بر تناقض یادشده فائق شد. او کوشیده است میان هدف ترویج فضیلت و امر خوب از سوی حکومت و حفظ گوهر فعل اخلاقی که آزادی اراده است، ارتباط برقرار نماید. از نظر گاه وی، اگر به طریقی حکومت، «حکومت ما» باشد (از طریق یک قرارداد اجتماعی یا فرضی) و نه قدرتی بیگانه بالای سر و علیه ما، می‌توانیم بگوییم که حکومت را برای بهتر ساختن خود به کار می‌گیریم. در این صورت، ما هم به عنوان شهروندی منضبط از دستورات دولت تبعیت می‌کنیم و هم چنین در سطح تأمل یا سطح بالا می‌توانیم، به سبک اخلاق کانتی، تأیید کامل داشته باشیم؛ بدین سان احترام به قانون اخلاقی داریم. در واقع، از نظر او ما ضمن آن‌که از طرح و برنامه دولت برای رشد فضیلت و اخلاق‌مداری پیروی می‌کنیم (موقعیت عمل)، درباره نیت نهایی عمل نیز تفکر می‌کنیم (موقعیت تأمل) و این دو هر کدام نقش خود را ایفا می‌کنند (هریسون، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۷).

واضح است که تنها همدلی با قرائت نوکانتی از دولت مدرن برای حصول به دولت مدرن

اسلامی کافی نخواهد بود، چراکه وجه دیگر این نسبت یعنی حکمرانی اسلامی و یا به طور کلی شریعت، مستلزم قرائتی است که آن را از توصیفات و تحلیل‌های مطلق‌گرایانه و اسطوره‌ای خارج ساخته و با تأکید بیش‌تر بر جنبه تاریخی، ضمن ارائه برداشتی واقعی از حکمرانی اسلامی و نظام حقوقی اخلاقی شریعت تا حد ممکن آن را با قرائت مذکور از دولت مدرن سازگار سازد. به‌خصوص در این زمینه توجه به خوانشی انسان‌گرایانه از اسلام و تبیین نظرگاه آن نسبت به مقوله آزادی به‌عنوان اساس اندیشه‌های نوکانتی، ضروری است. ملاحظه‌ی اخیر باب پژوهشی دیگر در نظریه دولت ممتنع و امکان‌سنجی دولت مدرن اسلامی را خواهد گشود که در نوشتارهای آتی باید بدان همت گمارد.

۷. نتیجه‌گیری

نظریه دولت ممتنع با طرح ایده امتناع دولت مدرن اسلامی، بستری را فراهم کرد که در آن بتوان پرسش از امکان یا عدم‌امکان تشکیل دولت مدرن اسلامی را بار دیگر مطرح و از زوایای نو بدان پاسخ داد. وائل حلاق همدلانه با هابز و اشمیت، روایتی از دولت مدرن پیش‌روی مخاطبین نظریه خود قرار می‌دهد که با ویژگی‌های مخصوص به خودش در منظومه فکری او قابلیت هم‌نشینی با حکمرانی اسلامی را ندارد. حلاق در این خوانش هابزی-اشمیتی از دولت مدرن، بر حاکمیت مطلق دولت تأکید کرده و اساساً هرگونه حاکمیت قانون و محدود شدن این دولت را به هر تمهید از قبل پیش‌بینی شده غیرممکن می‌داند. او تصویرگر خدایی است که همه‌چیز در خدمت اوست؛ هدفی است که اهداف دیگر تنها ابزارهایی برای تحقق آن هستند. این دولت، خالق سوژه‌ها و الهام‌بخش آنان مطابق خواست خود است. دولت مدرن به این توصیف، ناقص حتی کم‌ترین وجوه اخلاقی تمثیت امور عمومی است. در این ساختار، برای حقوق بشر جایی وجود ندارد.

ژرف‌کاوی‌های قابل‌توجه کانت که اساسی‌ترین اصول تأسیس دولت و حقوق بشر را با ترسیم انسان استعلایی رها از تعلقات عرضی و متکی به عقل خودبنیاد و برخوردار از آزادی عمل و البته اخلاقی و فضیلت‌مدار بنیان نهاد، می‌تواند به‌عنوان خوانش رقیب برای توصیف هابزی-اشمیتی از دولت مدرن محسوب گردد. غایت‌مداری انسان‌ها و آزادی عمل آن‌ها در این اندیشه فراتر از دولت قرار می‌گیرد و اساساً تنها دولتی مشروع است که شهروندان را غایت دانسته و

آزادی آن‌ها را محترم شمرده؛ یعنی دولت حقوق بشری. هدف این دولت، نه برقراری امنیت، بلکه ایجاد جامعه اخلاقی متشکل از افراد آزاد است. دولت کانتی هدف نیست، بلکه ابزار تحقق آزادی و حق‌های بشری است. بر این اساس ایجاد و توسعه حقوق بشر که از آبخور اندیشه‌های کانت سیراب می‌گردد، نگاه‌ها بزی به دولت مدرن و تأکید بر غالب بودن چنین توصیفی از آن را با ایجاد محدودیت‌های متعدد بر دولت‌ها در راستای رعایت حقوق و کرامت ذاتی اشخاص تا حد بسیاری با چالش مواجه کرده است. این نوشتار با تأکید بر فلسفه اخلاقی و سیاسی کانت، اهمیت و صورت‌بندی مجدد آن را که تحت عنوان اندیشه‌های نوکانتی، مبانی مستحکمی برای حقوق بشر فراهم آورده و ماهیت و کارکردهای دولت مدرن را دگرگون ساخته است، یادآور می‌شود. اگرچه بسیار زود خواهد بود که با قائل شدن به خوانش نوکانتی و در نتیجه حقوق بشری از دولت مدرن، این نتیجه را حاصل کنیم که دولت مدرن با حکمرانی اسلامی سازگار است، اما کم‌ترین بهره توجه به چنین خوانشی، امکان مناقشه در نتیجه‌ای است که حلاق بدان دست یافته است؛ یعنی امتناع دولت مدرن اسلامی. پرسش آن است که اگر بتوان دولت را به گونه‌ای تصویر کرد که در آن ضمن پذیرش محدودیت‌های قابل توجه بر دولت، هدف نهایی تشکیل جامعه اخلاقی با شهروندانی فضیلت‌مدار و آزاد و غایت‌مند است (با در نظر داشتن همه تفاوتی که میان اخلاق کانتی و اخلاق دینی وجود دارد)، آن‌گاه نمی‌توان به درجاتی از امکان تشکیل دولت مدرن اسلامی امیدوار بود؟ آیا نظم اخلاقی نابسامان در دولت مدرنی که حلاق بدان قائل است و اساساً به همین دلیل بنیادین آن را با حکمرانی اسلامی ناسازگار می‌داند، از طریق دولت حقوق بشری و اخلاقی کانت به سامان نمی‌گردد؟ پیداست که پاسخ مثبت بدین پرسش‌ها، چالشی جدی فراروی نظریه دولت ممتنع قرار خواهد داد.

منابع

الف - فارسی

کتاب‌ها

- اشمیت، کارل، (۱۳۹۳)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- بار، ارهاد، (گردآوری)، *روشن‌نگری، چیست؟* (۱۳۷۶)، *نظریه‌ها و تعریف‌ها*، ترجمه سیروس آراین‌پور، تهران: مؤسسه انتشارات آگه.
- اوزر، آتیلا، (۱۳۸۶)، *دولت در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه دکتر عباس باقری، چاپ اول، تهران: نشر فرزاد.
- ایچ لسناف، مایکل، (۱۳۸۵)، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.
- باریه، موریس، (۱۳۹۲)، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ سوم، تهران: نشر آگه.
- بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، *آموزش دانش سیاسی*، چاپ هشتم، تهران، نشر نگاه معاصر.
- راوشر، فردریک، (۱۳۹۴)، *فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت*، ترجمه داود میرزایی، تهران: نشر ققنوس.
- قاری سیدفاطمی، سید محمد، (۱۳۹۰)، *حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم، درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع*، چاپ سوم، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- کاپلسون، فردریک، (۱۳۶۰)، *کانت*، ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- لاگلین، مارتین، (۱۳۸۸)، *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، چاپ اول، تهران، نشر نی.
- موفه، شانتال، (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، چاپ اول، تهران: نشر رخداد نو.
- میرسپاسی، علی، (۱۳۹۴)، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، چاپ دوم، تهران: نشر ثالث.
- وینست، اندرو، (۱۳۹۲)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ نهم، تهران: نشر نی.

– هابز، توماس، (۱۳۸۱)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

مقاله‌ها

- نظری، علی اشرف، (۱۳۸۴)، «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، پاییز، شماره ۶۹.
- سبزه‌ای، محمدتقی، (۱۳۸۶)، «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های هگل، مارکس و گرامشی در باره دولت و جامعه مدنی»، *پژوهش علوم سیاسی*، بهار و تابستان، شماره ۴.
- فلیشکو، کاترین، (۱۳۸۹)، «فیلسوف جهان‌میهن؛ تأملی در تفسیرهای متضاد درباره فلسفه سیاسی کانت»، ترجمه خشایار دیهیمی، *مهرنامه*، سال اول، اسفند، شماره ۹.
- قاری سیدفاطمی، سید محمد، (۱۳۸۱) «مبانی توجیهی-اخلاقی حقوق بشر معاصر»، *مجله تحقیقات حقوقی*، بهار و زمستان، شماره‌های ۳۵-۳۶.
- محمودی، سیدعلی، (۱۳۸۱)، «بنیادها و آموزه‌های فلسفه سیاسی کانت»، *مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، مرداد و شهریور، شماره‌های ۱۸۰-۱۷۹.
- هریسون، راس، (۱۳۸۷)، «حکومت و اخلاق»، ترجمه محمد راسخ در حق و مصلحت، تهران: انتشارات طرح نو.

سایر

- بالوی، مهدی، (۱۳۹۰)، «دولت مدرن و حقوق بشر با تأکید بر نظام جمهوری اسلامی ایران»، پایان‌نامه دکتری، تهران، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.
- قاری سیدفاطمی، سید محمد، (۱۳۸۸)، *حقوق بشر در جهان معاصر*، روزنامه اعتماد ملی، شماره ۹۸۹، بازیابی شده در تاریخ: ۱۳۹۴/۰۱۲/۲ از <http://www.magiran.com/ppdf/nppdf/5061/p0506109890151.pdf>

ب - انگلیسی

Books

- Gray, J., (1997), *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Routledge Classics.
- Hallaq, W., (2013), *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York City, Columbia University Press.

- Hay, C., Lister, M., and Marsh, D., (2005), *the State: Theories and Issues*, Basingstoke, United Kingdom, Palgrave Macmillan.
- Hastie, W., (Translator), (1891), *Kant's Principles of Politics*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Kant, I., (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Translated by: Allen W. Wood, Yale University Press.
- Kant, I., (1917), *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, translated by: M. Campbell Smith, Third Edition, Macmillan.
- Katrin, F., (2008), *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, CUP 2000 – paperback edition.
- Kelsen, H., (1945), *General Theory of Law and State*, Harvard University Press.
- Nozick, R., (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New Jersey: Blackwell.
- Pierson, C., (1996), *The Modern State*, Abingdon, United Kingdom, Routledge.

Articles

- al-Azami, U., (2014), “Book Reviews: The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament”, *The Muslim World*, Volume 104.
- Abu-Odeh, L., (2013), “Book Review of the Impossible State by Wael Hallaq”, *Georgetown University Law Center*, Available at: <http://ssrn.com/abstract=2316394>. Accessed 27 Aug 2013.
- F. March, A., (January 27, 2014), “What Can the Islamic Past Teach Us about Secular Modernity? Review of Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament* and Hussein Ali Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*”, Available at: ssrn.com/abstract=2386075, Accessed 3 Feb 2014.
- Hallaq, W., (2012), “Qur’ānic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity”, *Comparative Islamic Studies*, Vol. 8, No 1-2.
- Hallaq, W., (2009), “Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur ān and the Genesis of Sharī a”, *Islamic Law and Society*, Vol.6 Issue 3.
- Kant, I., (2013), “Answer the Question? What is Enlightenment”, Translated by: Daniel Fidel Ferrer, Available at: https://archive.org/details/AnswerTheQuestion?from_view=about

Question What is Enlightenment, Accessed: 10 Aug 2014.

- Rauscher, F, (2007), “Kant's Social and Political Philosophy”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Accessed: 24 Jul, 2015.

- Tutt, D., (2015), “Review of the Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament”, *SCTIW Review*, [http:// sctiw.org/sctiwreviewarchives/ archives/393](http://sctiw.org/sctiwreviewarchives/archives/393), Accessed: 8 October 2016.

