The University of Tehran Press

Public Law Studies Quarterly

Homepage: http://jplsq.ut.ac.ir

Online ISSN: 2423-8139

Volume: 55, **Issue:** 2
Summer 2025

An Analysis of the Relationship Between the Theory of the Islamic State and the Economic Origins of the Modern State

Mohammad Javad Rezaeizade[1] | **Akbar Barari**[2]✉

1. Associate Prof., Department of Public Low, Faculty of Low and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rezaeizd@ut.ac.ir
2. Corresponding Author; Ph.D Student in Public Low., Faculty of Low and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: barari_1366@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Pages: 831-857

Received:
2023/10/01
Received in Revised form:
2023/12/30
Accepted:
2024/04/15
Published online:
2025/06/22

Keywords:
laissez faire economy, islamic state, modern state, shia theology.

Abstract

Legal studies that aim to explain the transformation of the state often emphasize the political elements that give rise to the modern state. They highlight the fundamental difference between such a state and other forms of political power experienced throughout history, noting that this mechanism primarily seeks to safeguard political freedom through new political institutions such as the separation of powers, parliament, elections, and so on. This focus frequently ignores the economic origins of this social transformation, as well as the economic outcomes of this political system—such as economic efficiency, growth, development, welfare, and similar concepts—being less emphasized or even overlooked. This is so, despite the fact that the genealogy of the modern state suggests that if the role of economic elements in establishing this new order is not greater than that of political elements, it is certainly not less; in other words, the modern state is more an institution with an economic nature than one with a political origin. On the other hand, this neglect of the economic origins of the modern state has posed challenges for the idea of an Islamic state, which seeks to establish an Islamic government as a political system implementing Sharia while also recognizing the undeniable impact of the requirements of national states, as the current status of contemporary Islamic states, and benefiting from modern institutions.

How To Cite

Rezaeizade, Mohammad Javad; Barari, Akbar (2025). An Analysis of the Relationship Between the Theory of the Islamic State and the Economic Origins of the Modern State. *Public Law Studies Quarterly*, 55 (2), 831-857.
DOI: https://doi.com/10.22059/jplsq.2024.366093.3402

DOI 10.22059/jplsq.2024.366093.3402

Publisher The University of Tehran Press.

انتشارات دانشگاه تهران

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

Homepage: http://jplsq.ut.ac.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۱۳۹-۲۴۲۳
دوره: ۵۵، شماره: ۲
تابستان ۱۴۰۴

تحلیل نسبت نظریهٔ دولت اسلامی با خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

محمدجواد رضایی‌زاده[۱] | اکبر براری[۲]✉

۱. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rezaeizd@ut.ac.ir

۲. نویسندهٔ مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: barari_1366@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات: ۸۳۳-۸۵۹

تاریخ دریافت:
۱۴۰۲/۰۷/۰۹

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۲/۱۰/۰۹

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۰۱/۲۷

تاریخ انتشار برخط:
۱۴۰۴/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها:
اقتصاد آزاد، دولت اسلامی، دولت مدرن، فقه شیعه.

چکیده

تحلیل‌های حقوقی که در راستای تبیین تحولات دولت ارائه می‌شوند، اغلب بر عناصر سیاسی موجدِ دولت مدرن تأکید کرده و تفاوت اساسی چنین دولتی با سایر اَشکال اِعمالِ قدرت سیاسیِ تجربه‌شده در تاریخ را در این می‌بینند که چنین سازوکاری پیش و بیش از هر چیز درصدد است تا با نهادهای جدید سیاسی همچون تفکیک قوا، پارلمان، انتخابات، نمایندگی و غیره از آزادی سیاسی پاسداری کند. همین مسئله نیز معمولاً سبب می‌شود که خاستگاه اقتصادی این تحول عظیم اجتماعی و به‌تبع آن، محصولات اقتصادی این سامان سیاسی از قبیل کارایی اقتصادی، رشد، توسعه، رفاه و مفاهیمی از این دست، کمتر مورد توجه قرار گرفته و بعضاً نادیده انگاشته شود؛ آن هم درحالی‌که تبارشناسی دولت‌مدرن حکایت از آن دارد که اگر نقش عناصر اقتصادی در استقرار این سامان جدید، بیشتر از عناصر سیاسی نباشد، بی‌شک کمتر نیز نبوده و یا به‌عبارت دیگر، دولت مدرن بیش از آنکه خاستگاه سیاسی داشته باشد، نهادی با ماهیت اقتصادی است. از طرف دیگر، این نادیده‌انگاری خاستگاه اقتصادی دولت‌مدرن، اندیشهٔ دولت اسلامی را که هم درصدد است تا حکومت اسلامی به معنای نظام سیاسی مجری شریعت را مستقر سازد و هم با درک تأثیر انکارناپذیر اقتضائات دولت‌های ملی، به‌عنوان وضعیت موجود دولت‌های اسلامی معاصر، از نهادهای مدرن بهره‌مند شود با چالش‌هایی مواجه ساخته است.

استناد
رضایی‌زاده، محمدجواد؛ براری، اکبر (۱۴۰۴). تحلیل نسبت نظریهٔ دولت اسلامی با خاستگاه اقتصادی دولت مدرن. *مطالعات حقوق عمومی*، ۵۵ (۲)، ۸۳۳-۸۵۹.
DOI: https://doi.com/10.22059/jplsq.2024.366093.3402

DOI
10.22059/jplsq.2024.366093.3402

ناشر
مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران.

CC BY NC

۱. مقدمه

مورخان به‌طور معمول از حوادث قرن هفدهم و به‌خصوص جنگ‌های مذهبی سی‌ساله که از ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸ میلادی اروپا را در برگرفته و این قاره را تا آستانهٔ نابودی پیش برده بود، در کنار معاهدهٔ وستفالی (۱۶۴۸) که آبی بر آتش جنگ و مرهمی برای ویرانه‌های اروپای غرق در منازعه و خشونت بود، به‌عنوان بسترهای اجتماعی پیدایی مفهوم دولت مدرن یاد کرده و تأکید می‌کنند که استقرار این سازوکار سیاسی_حقوقی، محصول قهری دگرگونی‌های بنیادین در بافت روابط اجتماعی، نهادهای سیاسی، قواعد و هنجارهای اخلاقی، ساختار و سازمان‌های اداری، مراجع و رویه‌های حقوقی و از همه مهم‌تر، اصول و بنیان‌های فلسفی است که به‌مثابهٔ یک سامان جدید و فارغ از تجربه‌های پیشین بشری، با انحصار مطلق کاربرد خشونت، جمعیتی با احساس هویت، سرنوشت و منافع مشترک را درون سرزمینی مشخص جای داده، میانشان پیوند برقرار کرده و وظایف و حق‌های آنها را تعیین می‌کند. بر این اساس، دولت‌مدرن معرّفِ اجتماعی مافوق و فراگیر است که همان‌طور که «وبر» تأکید می‌کند، با ایجادِ تحول بنیادین در مناسبات سنتی قدرت، نه‌تنها کنترل ابزار خشونت در محدودهٔ سرزمین (موجودیت جغرافیایی و ژئوپلیتیک) را در انحصار داشته، بلکه یگانه اقتدار نهایی و مطلق در اجتماع سیاسی و عرصهٔ بین‌الملل نیز محسوب می‌شود. با این وصف اگرچه ویژگی‌های عَرَضی همچون مشروطیت و مبتنی بر قانون اساسی بودن، حکومت قانون، دیوان‌سالاری، شهروندمداری و تأمین درآمدها از طریق مالیات، مهم‌ترین مؤلفه‌های نمادین دولت‌مدرن هستند، اما این استقلال در عرصهٔ بین‌الملل و زورِ سازمان‌یافته و امکان اعمال آن در عرصهٔ داخلی، به‌مثابهٔ یک نظم مسلطِ غیرشخصی و تعیین‌کنندهٔ ساختار جمعی اقتدار و مشخص‌کنندهٔ شکل ادارهٔ یک اجتماع معین است (آجرلو و اصلانی، ۱۳۹۷: ۱۰۰) که هستهٔ مرکزی و مهم‌ترین معیار شناسایی دولت‌مدرن به‌شمار می‌آید و سبب می‌شود تا این سازوکار سیاسی در عین عمل در چارچوب قواعد از پیش تعریف‌شده (حکومت قانون)، ورا و برتر از همهٔ سازمان‌ها و گروه‌بندی‌های اجتماعی، مسئولیت بنیادین پاسداری از صلح و نظم داخلی و محافظت در برابر خارج را عهده‌دار باشد (پهلوان، ۱۳۹۴: ۳۷). حاصل این رویکرد مادی مبتنی بر برداشت سنتی از حقوق و روابط بین‌الملل نیز، قالب‌بندی دولت‌ها، در قامت واحدهای سرزمینی مستقل و مشابه، متشکل از چهار مؤلفهٔ اصلی یعنی جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت است که بر اساس آن، جمعیت در قالب «ملت» صورت‌بندی شده، سرزمین، نمایانگر پایگاه فیزیکی و زیرساخت عینی دولت است، نهادها و سازمان‌های دولتی اعم از قانونگذاری، اجرایی و قضایی مظاهر حکومت و قدرت سیاسی هستند و حاکمیت به معنای نفی هرگونه قدرت و اقتدار خارجی فراتر از دولت و تثبیت دولت به عنوان بالاترین مرجع تصمیم‌گیری داخلی، دولت را مشروعیت تام می‌بخشد (عبدخدایی، ۱۳۹۴: ۹۲).

با این حال، اینکه تحلیلگران حقوقی در تبیین تحولات دولت، اغلب و بیش از هر چیز بر عناصر شکلی تأکید می‌کنند، نباید سبب نادیده گرفتن این موضوع شود که اصلی‌ترین وجههٔ دولت مدرن که عامل اصلی ایجاد شکاف نسبت به دوره‌های گذشته شد، نه عناصر مادی تشکیل‌دهندهٔ آن، بلکه فراتر از این عوامل صوری، مجموعهٔ ارزش‌ها و قراردادهای اجتماعیِ متأثر از «مدرنیته» است که بیش از هر چیز تلاش دارد تا با بذل توجه به جایگاه فرد در مقام موجود خالق و مشروعیت‌دهندهٔ قدرت حاکم در نظام حقوقی دولت، آزادی و استقلال فردی را به ارمغان آورد (غفاری و امینیان، ۱۳۹۴: ۱۶۰). خودِ مدرنیته هم به‌عنوان یکی از انواع نگرش‌های اخلاقی_سیاسی، اساساً در تعارض با الگویِ «بگذار سلطان هرچه می‌خواهد بکند» و با این ایدهٔ اساسی که ارادهٔ معطوف به درآمد افراد و خود این درآمد باید ایمن باشد و دولت حق ندارد مانع فعالیت‌های اقتصادی شود یا درآمدهای افراد را در قالب مالیات‌های بی‌حساب مصادره کند، زاده شد و متعاقب خلق ارزش‌ها و نهادهای خاص خود، نظم سابق را متزلزل و سازوکار سیاسی جدیدی را جایگزین ساخت تا فرد رهاشده از تنگنای محدودیت‌های حکومت، بر اساس تمایلات منفعت‌طلبانه و محاسبات عقلانی خود فعالیت کند و رشد، توسعه، پیشرفت، فراوانی و آسایش همگانی را فراهم آورد (مردیها، ۱۳۹۸: ۷۶) از همین رو به‌نظر می‌رسد بر خلاف تصور مرسوم، تغییر نگرش و رویکرد انسان مدرن نسبت به حیات مادی و امور مربوط به مسائل اقتصادی، صرفاً آثار، تبعات و نتایج اقتصادی ندارد و به دایرهٔ محدودِ تأمین معیشت محدود نمی‌شود، بلکه با تعمیم تفکر اقتصادی لیبرال به سایر جنبه‌های حیات اجتماعی، مفاهیم، ارزش‌ها و رویکرد اندیشهٔ اقتصادی و علم اقتصاد به بخش مهم و حتی غالب اندیشه و فرهنگ مدرن تبدیل شده است تا جایی که متأثر از اندیشهٔ اقتصادی حاکم بر دنیای مدرن می‌توان گفت که اساساً غالب نهادهای سیاسی مدرن، ریشه در مفاهیم و ارزش‌های اقتصادی لیبرال دارند. به‌عبارت دیگر در طریق مدرن تعقل، متعاقب تحول در شیوهٔ تفکر، این به قول آدام اسمیت «انسان اقتصادی»[1] که با پی‌جویی مستمر نفع شخصی خویش، در نهایت منافع عمومی را تأمین می‌کند، است که محور قرار می‌گیرد و همین امر نیز نه‌تنها ناگزیر ارزش‌ها و نهادهایی با رنگ و بوی اقتصادی ایجاد می‌کند، بلکه برخی از مفاهیم قدیمی سیاسی و اجتماعی را نیز دچار تحول می‌سازد و در واقع مضمون جدیدی به آنها می‌دهد. بر همین اساس نیز تأکید می‌شود که مؤلفه‌هایی همچون آزادی انتخاب فردی، هزینه فرصت انتخاب‌ها، هماهنگی اهداف فردی و جمعی به‌مثابهٔ مفاهیم پایه‌ای اندیشهٔ اقتصادی مدرن و هستهٔ اصلی علم اقتصاد، بیش از آنکه آثار اقتصادی داشته و محدود به حوزهٔ اقتصادی باشند، ناظر بر نتایج سیاسی و اجتماعی مهمی‌اند که کل نظام سیاسی و اجتماعی مدرن بر اساس آنها بنا شده است (طبیبان و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۲۱).

1. Homo Economicus

از طرف دیگر پس از پایان جنگ جهانی اول و شکست دولت عثمانی که در نهایت به سقوط خلافت و انعقاد قرارداد سایکس_پیکو انجامید، صرف‌نظر از ابهام‌ها و درگیری‌های نظری و عملی، شبه‌دولت‌های مدرنی در نقش وراث خلافت عثمانی و متأثر از الگوی غربی، یکی پس از دیگری در سراسر دنیای اسلام ظهور کردند که علی‌رغم تفاوت‌ها در شکل و محتوایشان، در یک مسئله اشتراک داشتند و آن یافتن دلیل عقب‌ماندگی و اضمحلال جوامع اسلامی در شکل و شیوهٔ ادارهٔ جامعه و تشکیلات سیاسی_حقوقی و تلاش در جهت گام‌نهادن در مسیر رقبای غربی حتی به شکلی صوری بود. از همین رو نیز در مسیر «دولت‌سازیِ» خود، علاوه بر ایجاد ساختارهای نوین حقوقی، حضور در جوامع بین‌المللی به‌مثابهٔ دولت_ملت‌های مستقل و تأسیس نهادهای اداری، سعی در جهت «ملت‌سازی» نیز نمودند. اما این دگرگونی اساسی که در جهت بهبود اوضاع سرزمین‌های اسلامی و کاهش فاصلهٔ ایجادشده با همتایان غربی صورت گرفت، علی‌رغم تأثیرهایی در فرایند حکمرانی و مناسبات عرصهٔ حقوق عمومی، علاوه بر نفی عملی جامعیت احکام شرعی و نادیده‌انگاری ادعای نظام‌سازی سیاسی و حقوقی در قالب حکومت اسلامی، رابطهٔ مبتنی بر احکام شرعی را میان حکومت‌های جدید و اتباعشان بر هم زد و همین مسئله نیز مشکلات متعددی را حاصل کرد؛ به‌نحوی که مردمان ساکن در این دولت‌های نوظهور، نه خود را از منافع دولت مدرن بهره‌مند یافتند و نه از آرامش ذهنی و یقین ایمانی ناشی از زیست در سایهٔ حکومت‌های مذهبی سابق برخوردار شدند. همین امر نیز زمینهٔ ایجاد جنبش‌های معاصر احیاگری و بازگشت به هویت دینی را فراهم ساخت که دو جلوهٔ اصلی آن، یکی تفکر سلفی با محوریت اخوان‌المسلمین در مصر که به‌جز برهه‌ای کوتاه و به‌مثابهٔ دولتی مستعجل فرصت بروز و ظهور نیافت و دیگری اندیشهٔ شیعی با محوریت انقلاب اسلامی در ایران بود که با تأسیس نظام جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸، عملاً به جدی‌ترین و اصلی‌ترین نظریه در خصوص دولت اسلامی تبدیل شد که توانست جامهٔ عمل پوشیده و وارد عرصهٔ رویارویی با نظریهٔ دولت‌مدرن شود.

اما این ساختار سیاسی جدید که هم درصدد است تا در فرایند دولت‌سازی، نظام سیاسی‌ای که وظیفهٔ اجرای شریعت به‌مثابهٔ قوانین الهی را بر عهده دارد مستقر سازد و هم با درک تأثیر انکارناپذیر اقتضائات دولت‌های ملی، به‌عنوان وضعیت موجود دولت‌های اسلامی معاصر، از نهادهای مدرن بهره‌مند شود و الگویی نوین از ساختار سیاسی_حقوقی دولت در کشورهای اسلامی ارائه کند، خیلی زود چالش‌هایی نظیر میزان مداخلهٔ دولت در امور، محدودهٔ قانونگذاری، مقتضیات روز و سایر مسائل مستحدثه‌ای را که تا پیش از این برای فقها مطرح نبود، رویاروی دستگاه فقهی شیعه قرار داد که تحلیل مبنایی آنها، حکایت از اختلاف‌هایی فراتر از موارد عملی همچون قانون کار و مداخلهٔ دولت در تجارت و در حقیقت تعارض دو رویکرد اسلام و مدرنیته در عرصهٔ حقوق عمومی و فرایند دولت‌سازی، آن هم به‌دلیل تفاوت خاستگاه‌های دولت مدرن و دولت اسلامی دارد؛ چراکه این فرضیه که دولت مدرن بیش از آنکه ماهیتی

سیاسی داشته باشد، برساختی با خاستگاه اقتصادی است و ازاین‌رو نه‌تنها نهادهای برآمده از آن همچون پارلمان، رسانه‌های آزاد، تعدد احزاب، نهادهای علمی مستقل، همکاری‌های بین‌المللی و بسیاری از امور دیگر، بلکه حتی مؤلفه‌های بنیادین این ساختار سیاسی همچون بی‌طرفی اخلاقی و تفکیک عرصهٔ خصوصی از حوزهٔعمومی نیز متأثر از اندیشهٔ اقتصادی جدید بوده و تنها در این چارچوب توجیه‌پذیرند، پاسخی درخور به پرسش از تبارِ دولت مدرن به‌نظر می‌رسد. درحالی‌که خاستگاه دولت اسلامی، اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه است و همین امر نیز تعارض‌های میان این دو رویکرد را ناگزیر می‌سازد. با این وصف در ادامه، نخست تحلیل خاستگاه اقتصادی دولت‌مدرن و در ادامه مواجههٔ دولت اسلامی با تبعات این خاستگاه اقتصادی بررسی می‌شود.

۲. خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

اینکه پیشرفت در همهٔ عرصه‌های زندگیِ جوامع کنونی در نهایت در گرو توسعهٔ اقتصادی است و قدرت سیاسی، نظامی، علمی و حتی فرهنگی بدون اقتصاد توانمند غیرقابل تصور است، اهمیت اقتصاد را نه‌تنها به امری کاملاً پذیرفته‌شده و مورد اجماع همه، از افراد عادی گرفته تا متفکران و نظریه‌پردازان بدل کرده، بلکه روابط اقتصادی را به وجه غالب و تعیین‌کنندهٔ زندگی انسان معاصر تبدیل ساخته است. با این حال اهمیت یافتن اقتصاد در جوامع مدرن را نباید چنین تعبیر کرد که انسان امروزی نسبت به پدرانِ کهنِ خویش، بیشتر در بند امور معیشتی و مادی زندگی است؛ چراکه تأمین معیشت ازآن‌رو که در واقع مسئلهٔ حیات و ممات است و تداوم نوع بشر و جوامع انسانی به آن بستگی دارد، در همهٔ جوامع و در همهٔ زمان‌ها اهمیت درجهٔ اول داشته است. ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد آنچه در گذار از دنیای کهن به دنیای مدرن تحول‌یافته، اهمیت عینی مسئلهٔ معیشت نیست، بلکه تصور انسان از حیات مادی و رویکرد وی نسبت به امور مربوط به مسائل اقتصادی و تعمیم آن به سایر جنبه‌های حیات اجتماعی است (طبیبیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۸۵)

مهم‌ترین جلوهٔ این رویکرد اقتصادی و تعمیم آن به سایر جنبه‌های زندگی را می‌توان در تأکید یکپارچهٔ متفکران دوران جدید، از «ماکیاولی» گرفته تا روسو، بر درک جدید از «انسانِ» اساساً متفاوت از درکِ کلیساییِ رایج در قرون وسطی ملاحظه کرد که با اصرار شدید بر اینکه «انسان بدان‌سان که واقعاً هست» می‌بایست مبنا قرار گیرد، نه آنچنان‌که کلیسا می‌خواهد، فرو نشاندن «هواهای نفسانی ویرانگر» را نیازمند سازوکاری جدید می‌دانستند که از پند و اندرزهای مذهبی و انذار از عذاب الهی، موعظه‌های اخلاقی و یا تشبّث به اجبار و سرکوبگری به عنف توسط دولت مؤثرتر باشد (هیرشمن، ۱۳۹۷: ۱۵)، ازاین‌رو متأثر از اندیشهٔ اقتصادی لیبرال، این ایده که می‌بایست برای گریز از فجایع ناشی از هواهای نفسانی و به‌منظور تضعیف و رام‌کردن این امیال، بین آنها تمایز ایجاد کرد و مبارزهٔ یکی علیه دیگری را برانگیخت[1] یا به‌عبارت

1. divide et impera (تفرقه‌بینداز و حکومت‌کن).

بهتر باید از گروهی از هواهای نفسانی کم‌خطر که خصلت پرخاشگری کمتری دارند، برای کنترل و متوازن ساختن گروه دیگر که خطرناک‌تر و مخرب‌ترند، بهره برد، مورد توجه قرار گرفت.[۱] بدین‌ترتیب بود که میل به سودجویی، کسب ثروت و مال‌دوستی[۲] که در سراسر قرون وسطی و در میان تمامی امیال، به‌عنوان ننگین‌ترین میل و هوس تلقی می‌شد، در مقام جبران‌کننده و مهارکنندهٔ دیگر هواهای نفسانی ویرانگر و در ترکیب با خودخواهی[۳] و عقلانیت[۴] (به معنی حسابگری) به‌تدریج رنگ و عنوان دیگری یافت، از سایر امیال انسان متمایز شد و جامهٔ جدید و فاخر «نفع»[۵] را بر تن کرد. در نتیجهٔ چنین فرایندی، نه‌تنها وضعیت تغییر کرد و پس از آن کسب ثروت، کمتر از گذشته مورد سرزنش قرار گرفت، بلکه این نوعِ خاصِ هوای نفسانی که تا پیش از این با عناوینی همچون حرص، طمع و آز از آن یاد می‌شد، با پذیرش نقشی که به لحاظ اجتماعی مفید و به لحاظ اخلاقی خنثی یا بی‌ضرر می‌نمود، سرکوب و خنثی‌سازی امیال و هوس‌های خطرناک‌تر و ویرانگرتر مانند جاه‌طلبی، عشق به قدرت و شهوت جنسی را نیز عهده‌دار شد. البته این تغییر موضع تنها به این سبب نبود که واژهٔ «خنثی»تری چون «نفع» جایگزین اصطلاح اخلاقاً مذموم «مال‌دوستی» می‌شد، بلکه مفهوم جدید (نفع) معنی مثبت و آموزندهٔ اتخاذ روش‌های عقلانی در رفتار انسانی نیز یافته بود[۶]؛ به‌عبارت دیگر نفع در واقع به انگیزهٔ سومی برای رفتار انسانی، مابین عقل و انفعالات نفسانی تبدیل شد. در نتیجه می‌توان گفت که تائید منفعت‌طلبی،کسب ثروت و جست‌وجوی نفع شخصی نزد متفکرین جدید، نه به معنی کنار نهادن اصول اخلاقی، بلکه به‌منظور مهار انفعالات نفسانی ویرانگر و جامعه‌ستیز و به حداقل رساندن شر بود. (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۱)، از همین رو کینز تأکید می‌کند: «امیال هولناک انسان را می‌توان از رهگذر وجود مجال پول درآوردن و ثروت خصوصی به مجاری بالنسبه بی‌ضرر سوق داد که اگر آن‌ها را از این راه نتوان ارضا کرد ای‌بسا مفرِّ خود را در قساوت قلب و تعقیب بی‌پروای

---

۱. اسپینوزا در کتاب *اخلاق*، ضمن طرح نظریهٔ «انفعالات نفسانی جبران‌کننده» می‌گوید: «ممکن نیست عاطفه‌ای جلوگیری و یا زایل‌شود مگر به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای متضاد که قوی‌تر از آن است» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۳۰۴-۳۰۵). هیوم هم بسیار شدیدتر از اسپینوزا به فقدان دسترسی و تسلط عقل بر عواطف و شهوات تأکید کرده و اعتقاد دارد که هیچ‌چیز نمی‌تواند خیزش یک هوس را متوقف کند، مگر خیزش مخالف آن. لذا توصیه می‌کند که مسئولین حکومتی و قانونگذاران باید اصل ترجیح شر کمتر به بیشتر را در جامعه جاری سازند. البته پیش از همهٔ اینها بیکن در کتاب معروف خود *پیشرفت علم*، با انتقاد از اخلاقیون گذشته که همیشه بر اصول اخلاقی تأکید کرده‌اند اما هیچ‌گاه روش دست یافتن و تحقق آنها را بیان نکرده‌اند، در ارائهٔ این اندیشه که انفعالات نفسانی را باید با رستهٔ دیگری از انفعالات نفساتی کنترل کرد و تحت سلطه درآورد، از متقدمین اسپینوزا و هیوم است. (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۰).

2. Ararice
3. Egoism
4. Rationality
5. Interest

۶. تقریباً تمامی دانش‌پژوهان تاریخی اتفاق‌نظر دارند که واژهٔ «منفعت» از دو کلمهٔ لاتین «inter» و «esse» مشتق شده است و معنای آن «مابین بودن» و «تفاوت ایجادکردن» است (سوئدبرگ، ۱۳۹۷: ۲۱).

قدرت و اقتدار شخصی و سایر صور جاه‌طلبی شخصی بجویند؛ لذا بهتر است آدمی بـر تـرازِ بـانکی خـویش ستم روا دارد تا بر همشهریانش» (هیرشمن، ۱۳۹۷: ۱۵۲).

از طرف دیگر، رفتار مبتنی بر «نفع شخصیِ» انسان‌ها نتیجهٔ دیگری را نیز حاصل می‌آورَد که از ابتدا مورد توجه و استقبال شدید اندیشمندان دوران جدید قـرار گرفـت و آن عبـارت اسـت از نظـم اجتمـاعی مستمر و قابل پیش‌بینی. به‌عبارت دیگر در دنیایی که تمامی انسان‌ها مطابق منافع خود عمل کنند، رفتار آنها مبتنی بر قاعده‌ای مستحکم و قابل اتکا خواهد بود و از آن، نظم اجتماعی منسجم و قابل پیش‌بینـی پدیدار خواهد شد. افزون بر این برقراری نظم، آرامش و صلح در چنین جامعه‌ای بسیار آسان‌تر از موقعیتی خواهد بود که رفتار انسان‌ها از هیچ قاعدهٔ ثابت و معینی تبعیت نکـرده و هـیچ نیـروی بازدارنـدهٔ واقعـی نتواند مانع خیزش هواهای نفسانی گوناگون شـود. در حقیقـت مبنـای پیـدایش علـوم اجتمـاعی جدیـد، به‌خصوص اقتصاد سیاسی نیز همین رفتار طبق قاعدهٔ انسان‌هـا و نظـم اجتمـاعی حاصـل از آن اسـت و اساساً اگر این قاعده در جوامع انسانی جاری نباشد، نه‌تنها شالودهٔ هستی‌شناسانهٔ علم اقتصاد، بلکه تمامی نهادهای سیاسی ملهم از آن ممتنع می‌شود (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۳). بـه ایـن ترتیـب منفعـت‌طلبـی کـه گسترش تجارت و صنعت را حاصل آورد از این لحاظ که موجب صلح‌آمیزشدن روابط میان انسان‌ها شد و به قول جیمز استوارت: «ازاین‌رو [که] اقتصاد مدرن مـؤثرترین عنـانی اسـت کـه بـرای کنتـرل حماقـت استبدادآمیز اختراع شده است» (سوئدبرگ، ۱۳۹۷: ۲۴)، به‌عنوان درمانی برای نابسـامانی‌هـای سیاسـی و جایگزینی واقع‌گرایانه برای اصول اخلاقی و مذهبی ناکارامدی که نتوانسـته بودنـد پـس از پایـان قـرون وسطی، از شیوع و تکرارِ جنگ‌های ویرانگر و پایان‌ناپـذیر داخلـی و خـارجی در اروپـا جلـوگیری کننـد و به‌مثابهٔ مبنایی برای اندیشهٔ‌مدرن مورد استقبال قرار گرفت.

با این وصف به‌نظر می‌رسد که خاستگاه مدرنیته که با تأکید بر عقل خودبنیاد انسان و اینکـه عقـل او را در مرکز بحث قرار داده، اقتدار سنت‌ها، جهان‌بینی و اخلاق کهن را برنتافته و نیرویی فراتر از انسان و عقـل او را دارای حقی در تصمیم‌سازی نمی‌شناسد (احمدی، ۱۳۹۶: ۳۴)، این ایده ماهیتاً اقتصادی اسـت کـه: اولاً چه بخواهیم و چه نخواهیم، انسان به‌مثابهٔ موجودی نقش‌آفرین[1] که می‌تواند آینده را بـر مبنـای ارزش‌هـا و داوری‌های شخصی بنا نماید، همواره در پی منافع خویش بوده، ترجیحش بر آن است که سـهم بیشـتری از ثروت را از آن خود کند (سوئدبرگ، ۱۳۹۷: ۴۵) و از این امر نیز گریزی نیست؛ ثانیاً میان خواسته‌ها یا منـافع فردی و جمعی، نه‌تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه اساساً اگر انسان‌ها به خود واگذاشـته شـوند، بـه مسـاعدت وجودِ یک درک روشنگرانه از نیاز به رفتارهای مفید به حال طرفین (بدون نیاز به دخالت هیچ قدرت بیرونی) با یکدیگر مواجه می‌شوند و در حقیقت، این دو گرایش ظاهراً متضاد، در نهایت چنـان همـاهنگی را حاصـل

1. agent

می‌کند که هیچ الگوی بدیلی قادر به ارائهٔ آن نیست. البته این رویکرد برخلاف تصور مرسوم که همواره بر حفظ فاصلهٔ میانِ ابزارهای سیاسی[1] و سازوکارهای اقتصادی تأکید می‌کند، هیچ‌گاه انکار نمی‌کند که نیاز به حمایت‌های فرااقتصادی موجدِ نظم و قهر، به‌منظور گام‌نهادن در مسیر خلق، حفظ و انباشت ثروت، از ضرورت‌های عمل آزادانهٔ اقتصادی است و چنین مناسباتی بدون حمایت‌هایی از این دست، حتی اگر ایجاد هم شود، به هیچ روی تداوم نخواهد یافت؛ چراکه جست‌وجوی نفع شخصی اگرچه تأمین منافع عمومی، هماهنگی اجتماعی و نظم گسترده و کارامد را حاصل می‌آورد، اما هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل جایگزین قهر سیاسی مستقیم شود یا اساساً بدون حمایت سیاسی تداوم یابد. در واقع نظام مبتنی بر اقتصاد آزاد حتی بیش از سایر شکل‌های اجتماعی به ثبات، نظم و پیش‌بینی‌پذیریِ ترکیب‌بندی‌های اجتماعیِ از نظر سیاسی منسجم و از لحاظ حقوقی تعریف‌شده، نیاز دارد، زیرا نه‌تنها استقرار چنین نظمی شرط وجود و لازمهٔ بازتولید سرمایه است که به هیچ روی نمی‌تواند به خودی‌خود فراهم شود، بلکه کوچک‌ترین هرج و مرجی نیز قطعاً حرکت پیوستهٔ این سازوکار را برهم می‌زند. از همین روست که همواره تأکید می‌شود، اقتصاد آزاد برای تثبیت مناسبات اجتماعی سازندهٔ خود، متکی به قواعدی است از لحاظ حقوقی تعریف‌شده و از لحاظ سیاسی مقتدر (وود، ۱۳۹۸: ۲۰۶). اساساً بر همین سیاق هم، همزمانی تاریخی رونق، توسعه و گسترش بازارهای اقتصادی با ظهور دولت‌های مدرن توجیه‌پذیر است، چراکه نیاز مناسبات مبتنی بر آزادی اقتصادی به نهاد قدرتی که پیش و بیش از هر چیز، پاسدار مؤلفه‌های مقوّمِ این مناسبات باشد، سبب شد که دولت‌مدرن به‌مثابهٔ تنها سازوکار سیاسی که می‌تواند با روابط آزادانهٔ اقتصادی کنار آمده، مالکیت خصوصی را تضمین کند، تولید و تجارت را توسعه دهد و با حداقل مداخله در امور اقتصادی، شرایط را برای رشد و انباشت سرمایه مهیا کند، پا به عرصهٔ تاریخ گذارَد، تا پیش از هر چیز با ایجادِ فضایی عمومی برای حمایت از فعالیت‌های آزادانهٔ اقتصادی افراد، سیاست‌هایی را ترویج دهد که در کنار تأمین آزادی اقتصادی، لاجرم حمایت از حق‌های سیاسی را نیز در چارچوب خود ممکن سازد.

۳. مواجههٔ دولت اسلامی با تبعات خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

درحالی‌که جوامع اروپایی از سدهٔ هفدهم میلادی، تکاپوی چشمگیری را در جهت تشکیل دولت‌مدرن آغاز کردند، تحول تاریخی دولت در جوامع غیراروپایی به‌ویژه جوامع اسلامی، به‌دلیل ناآگاهی از تغییرات دنیا و عدم ایجاد ساختارهای حقوقی_سیاسی جدید و متناسب با تحولات و نیازهای نوین، از تجربه‌ای متفاوت حکایت دارد که بیش از هر چیز مؤید حرکت این جوامع به سمت اقتباس از الگوی اروپایی دولت و تشکیل دولت‌مدرن، هرچند بسیار کندتر و در طول دو قرن اما به‌تدریج و از دو طریق «تقلید نخبگان

1. the political means

غرب‌گرا» به‌عنوان عامل ذهنی و «استفاده از روش‌های خشونت‌بار» (استعمار و زور) به‌عنوان عامل عینی است؛ به‌گونه‌ای که تازه از اواخر سدهٔ نوزدهم میلادی، همزمان با خلأ قدرت ناشی از فروپاشی خلافت عثمانی پس از جنگ جهانی اول و به‌دلیل فقدان نظریه‌ای بومی در خصوص دولت و با توجه به انبانی از تجارب منفی یادگار از نظام‌های شبه‌پادشاهی که نام نهاد خلافت را بر دوش می‌کشیدند، بود که موجی از گسترش الگوی اروپایی دولت شکل گرفت و جوامع ساکن در خاورمیانه به تأسی از تنها الگوی پیش روی خود، در قالب دولت_ملت‌هایی مستقل و تازه تولدیافته، گرد هم آمدند و با ایجاد تحولات اساسی در نهادهای حقوقی همچون تصویب قوانین اساسی، تأسیس پارلمان‌ها و ایجادِ تشکیلات اداری به چارچوب سیاسی جهان اسلام، جلوه‌ای جدید دادند (غمامی و آجرلو، ۱۳۹۷: ۱۷۳-۱۷۴).

چنین ساختار جدیدی اگرچه از همان ابتدا نیز با انتقادهای مختلفی چه از جانب سنت‌گرایان مذهبی با محوریت تعارض دولت مدرن با مبانی دین اسلام و ماهیت احکام اجتماعی اسلامی که نوع ویژه‌ای از حیات سیاسی و شیوهٔ خاصی از زمامداری را طلب می‌کند و چه از جانب نواندیشانی که اصل تشکیل دولت مدرن را دسیسه‌ای استعماری از جانب غربی‌ها به‌منظور پاره‌پاره کردن دنیای اسلام و جلوگیری از نفوذ جهانی آن و یا توطئه‌ای در راستای غارت منابع این جوامع می‌دانستند، مواجه بود، اما بدون شک این انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران بود که با وعدهٔ ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر دین اسلام که درصدد است تا شریعت اسلامی به‌مثابهٔ حکم خدا را اجرا کند، بحث در خصوص مواجههٔ مسلمانان با دولت‌مدرن و اقتضائات هنجاری و ساختاری آن را وارد مرحله‌ای جدید کرد.

در حقیقت اندیشهٔ تشکیل حکومت اسلامیِ مبتنی بر احکام شرعی مستنبط از فقه شیعه که در چند دههٔ اخیر و پس از انقلاب اسلامی ایران و انحلال نهاد فرتوت سلطنت بروز و ظهور یافته و در قامت آلترناتیور مدرنیته و به‌خصوص حاصل سیاسی آن، یعنی «دولت مدرن»، بیش از پیش موردتوجه قرار گرفته است، ریشه‌ای عمیق در تلقی فقهای شیعه از سیاست دارد که با تکیه بر این نکته که خداوند متعال، در کنار فرستادن مجموعه‌ای از قوانین که در قالب احکام شرعی بروز می‌یابد، حکومت و دستگاه اداره و اجرا نیز منظور داشته و حضور پیامبر در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعهٔ مسلمانان در صدر اسلام، در کنار رسالت ابلاغ وحی و بیان تفاسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، خود دلیلی بر این ادعاست، در درجهٔ نخست بر ضرورت و وجوب استقرار دولت مبتنی بر احکام شرعی و سپس نقش خود به‌عنوان نائبان امام معصوم در این دولت تأکید می‌کنند.

به‌عبارت دیگر فقهای شیعه که خواستار زدودن زنگار از رخ محیط پیرامون و ایجاد جامعه‌ای نوین، نه از طریق دستاوردهای بشری حاصل از مدرنیته، بلکه از طریق پیاده کردن شریعت هستند، همواره بر این نکته تأکید می‌کنند که ازآن‌رو که اسلام همواره درصدد پاسخ به نیازهای انسان است، هرگز به صرف شرح و بیان آرمان‌ها بسنده نکرده، بلکه مدام در پی وسایلی برای جامهٔعمل پوشاندن به آنهاست و در

این راه، قدرت وسیله‌ای اساسی برای نیل به این هدف است. به‌خصوص اینکه قرآن نیز از مؤمنان می‌خواهد که از سرمشق والا یا به اصطلاح اسوهٔ حسنه پیامبر پیروی کنند[1] و از آنجایی که توفیق اصلی پیامبر در بنا نهادن حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام بود، بر مسلمانان فرض است که از سرمشق او در این زمینه پیروی کنند؛ ازاین‌رو نظام سیاسی اسلام، علاوه بر دو اصل توحید و رسالت، جزء سومی تحت عنوان حکومت دارد که در قالب «حکومت اسلامی» بروز می‌یابد (عنایت، ۱۳۹۲: ۱۹). بر این اساس ازآن‌رو که حاکمیت غیرخدا و قدرت‌های مستکبر دنیایی امری نکوهیده است، بازسازی جامعه بر اساس اصول و احکام شرعی واجب است و در این راه به‌دست آوردن قدرت سیاسی و متعاقب آن تشکیل دولتی که نه‌تنها مسلمانان بلکه کل بشریت را به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون سازد ناگزیر می‌نماید.

با این حال اگرچه در طول تاریخ فقها تلاش‌هایی به‌منظور حضور در عرصهٔ سیاسی بعضاً از طریق یاری و هدایت شاهان صفوی و قاجار و یا حمایت از مشروطه‌خواهان و اصل طراز قانون اساسی مشروطه کرده‌اند، اما این انقلاب اسلامی ایران بود که فرصت استقرار چنین دولتی را فراهم ساخت تا جدی‌ترین و اصلی‌ترین نظریه‌ای که در خصوص دولت اسلامی پس از تجربهٔ تاریخیِ حضور پیامبر در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعهٔ مسلمانان در صدر اسلام، وارد عرصهٔ سیاسی شده و توانست جامهٔ‌عمل به خود بپوشاند، با داعیهٔ تأسیس نظام سیاسی توسط یک فقیه به نیابت از ولی معصوم و غایب به‌منظور رساندن امت مسلمانِ ساکن در بلاد اسلامی به سعادت دنیوی و اخروی مستقر شود. اما حکومتی که با ساختار سیاسی جدید خود هم درصدد است تا دولت اسلامی به معنای نظام سیاسی که وظیفهٔ اجرای شریعت به‌مثابهٔ قوانین الهی را بر عهده دارد (دارا و کریمی، ۱۴۰۱: ۱۲) مستقر سازد و هم با درک تأثیر انکارناپذیر اقتضائات دولت‌های ملی بر ساخت دولت‌های اسلامی معاصر و به‌خصوص کشور ایران به‌عنوان وضعیت موجود آنها، از نهادهای مدرن بهره‌مند شود و الگویی نوین از ساختار سیاسی_حقوقی دولت در کشورهای اسلامی ارائه کند، به‌دلیل نحیف بودن فقه سیاسی و حقوق عمومی، خیلی زود چالش‌هایی نظیر میزان مداخلهٔ دولت در امور، محدودهٔ قانونگذاری مثلاً در حوزهٔ کارگر و کارفرما، مداخلهٔ دولت در تجارت خارجی و مهم‌تر از آنها تعارض مفهوم ملت با امت، تفاوت نگاه به مقولهٔ سرزمین و دار، اختلاف برداشت نسبت به مقولهٔ حکومت و به‌خصوص تفاوت دو مفهوم تئوکراسی و دموکراسی را رویاروی دستگاه فقهی شیعه قرار داد که دیگر با استعاره‌های متخذ از احکام حوزهٔ حقوق خصوصی نظیر تشبیه حکم ادارهٔ شهر به «وقف» و یا رابطهٔ فرمانروا و فرمان‌بر به «عبد و مولی» حل‌وفصل نمی‌شد (شکاری و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۰)؛ همین امر نیز نگاهی دوباره به تبعات دولت مدرن به‌خصوص خاستگاه اقتصادی آن را برای اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه ناگزیر می‌سازد.

---

۱. احزاب/ ۲۱

۳. ۱. مواجههٔ دولت اسلامی با مفهوم «ملت»

اساساً مهم‌ترین تحول در اندیشهٔ سیاسی مدرن، زمانی رقم خورد که مفهوم «ملت» جایگزین سایر برداشت‌ها از مقولهٔ جمعیت شد. به‌عبارت دیگر، خاستگاه اقتصادی مدرنیته، لاجرم به گذار از نقش «رعیت»، «اصحاب کلیسا» و یا تعلق به یک قومیت و قرار گرفتن در قالب افرادی برابر انجامید که درون مرزهای جغرافیایی مشخص، به‌دلیل ارادهٔ زیست دسته‌جمعی و فراتر از عوامل نژادی و تحت حاکمیت قدرتی برآمده از درون و خودبسنده با یکدیگر زندگی می‌کنند و بیش از هر چیز بر پایهٔ نفی وابستگی به مذهبی خاص و اتکای صرف به انسانیت انسان استوارند؛ از همین روست که همواره بر این نکته تأکید می‌شود که اندیشهٔ مدرن بیش از آنکه تأکیدی بر عناصر ساختی دولت باشد، درصدد است تا انسانِ از نظر فلسفی مستقل و از نظر اقتصادی آزاد را در صدر نشانده، برایش حرمت قائل شود و بر ارج آن بیفزاید تا با حرکت در مسیر جست‌وجوی منفعت‌های فردی، خیر عمومی را حاصل آورد. لذا در تبیین مفهوم دولت‌مدرن، اولویت نه با عناصر شکلی بلکه با قالب‌بندی عنصر انسانی در جامه‌ای جدید و فاخر، تحت عنوان «ملت» است؛ تا جایی که اساساً در اندیشهٔ مدرنیته، «دولت» تنها به «دولت مدرن» اطلاق می‌شود که به‌عنوان دستاورد مدرنیته و شکل ناگزیر حکومت برآمده از آن، در قالب «دولت_ملت» نمود می‌یابد و در نهایت مقصودی جز فراهم‌سازی شرایط فعالیت آزادانهٔ اقتصادی به‌منظور گام‌نهادن در مسیر سودجویی اقتصادی را ندارد. بر این اساس می‌توان «ملت» را «پیکره‌ای متشکل از شریکانِ» برابر خواند که چون مجاز به استفاده از زور فیزیکی علیه دیگران نیستند و به‌منظور دستیابی به قدرت اقتصادی فقط به ابزار اقتصادی[1]، آن هم با انتخاب و توافق داوطلبانهٔ تمامی مشارکت‌کنندگان در فرایند تولید و تجارت دسترسی دارند، تحت قواعد عام و یکسانی که نهاد قاعده‌گذار واحدی به نمایندگی از آنها وضع می‌کند، می‌زیند و تنها انتظارشان از دولت آن است که از حقوق افرادِ تشکیل‌دهندهٔ این پیکرهٔ متشکل از شریکان، به‌خصوص در برابر خشونت فیزیکی و تعدیِ به قراردادها حمایت و حافظت کند.

ویژگی اصلی چنین برداشتی از عنصر انسانی در این است که بر خلاف سایر برداشت‌های مبتنی بر قومیت، فرهنگ، نژاد و مذهب که بنیادش بر عناصر عینی است، بر پیمانی ارادی، یا دست‌کم پذیرشی ضمنی استوار است و فرض را بر تعهد یا رضایت شخصی می‌گذارد. بدین‌سان، «ملت» از عناصر عینی مانند قوم، زبان و به‌خصوص دین عبور می‌کند، تفاوت‌های ناشی از این عوامل را به‌شمار نمی‌آورد و درصدد است تا بدون زدایش این تفاوت‌ها، از آنها فراتر رود. ازاین‌رو ملت می‌تواند گروه‌های گوناگون قومی، زبانی یا مذهبی را در برگیرد بی‌آنکه خود را با یکی از آنها همسان انگارد. ازاین‌رو می‌توان گفت درحالی‌که سایر گروه‌بندی‌های انسانی بر مبنای داده‌های عینی شکل می‌گیرد که خود را به اعضایش

1. the economic means

می‌پذیراند، ملت تأسیسی ذهنی است که به یاری ارادهٔ اعضایش تحقق می‌پذیرد (باربیه، ۱۳۹۶: ۱۳۱). این در حالی است که تا پیش از اینکه مفهوم جمعیت انسانی در قالب «ملت» تبلور یابد، گروه‌بندی‌های انسانی سنتی، حاصل مجموعه‌ای از عناصر طبیعی و تاریخی مانند قوم، فرهنگ، زبان و به‌خصوص دین بودند که بر اساس داده‌هایی عینی که افراد از آغاز، منفعلانه دریافت می‌دارند و نمی‌توانند آنها را بدون طردشدن از گروه انسانی رد کنند، به عضویت این جماعت‌ها درمی‌آمدند. به این معنا، گروه انسانی فرآوردهٔ طبیعت و تاریخ است و نه آفریدهٔ اراده و خواست افراد، حتی اگر افراد بعدها آن را اندیشیده و فعالانه بپذیرند (باربیه، ۱۳۹۶: ۲۱۴).

این همان تعبیری است که فقها از مفهوم «امت» ارائه می‌کنند. در حقیقت نزد مسلمانان، مقصود از امت، گروهی بزرگ از مردم است که دارای دین واحدی هستند. ازاین‌رو امت به مجموعه‌ای از انسان‌ها اطلاق می‌شود که هرچند فراتر از مباحث نژادی یا تاریخی، هدف و مقصدی واحد آنان را گرد هم آورده، ولی مرز تمییزدهندهٔ آنها، همچنان عنصر عینی مرزهای عقیدتی است. از همین رو همهٔ آنان که بر محور توحید، نبوت پیامبر اسلام و معاد متمرکز شده‌اند، چه بخواهند و چه نخواهند امت واحد اسلامی را تشکیل می‌دهند که از نظر اسلام مهم‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری است (زارعی، ۱۳۹۰: ۱۵۰). به‌عبارت دیگر «امت»، مردمِ جوامعی‌اند که دین اسلام را به‌عنوان آیین و دین سعادت‌بخش در دو قلمروی مادی و معنوی پذیرفته‌اند و در حقیقت، غرض از مفهوم امت، تبلور جامعه‌ای است که در هیچ سرزمینی ساکن نبوده و براساس هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نیست، ازاین‌رو بر مبنای هیچ تشابهی در کار و شکل زندگی تشکیل نیافته، بلکه عبارت است از جامعه‌ای که افرادش با اعتقاد به خداوند متعال، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند (غمامی و آجرلو، ۱۳۹۴: ۱۷۰).

نکتهٔ شایان توجه در اینجا این است که با وجود تعارض‌های اساسی، هر دوی این برداشت‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی نمود یافته است؛ به‌عبارت دیگر قانون اساسی به‌منظور آشتی میان دو مفهوم «ملت» و «امت»، به هر دو اشاره کرده است؛ از یک طرف مفاهیمی همچون حاکمیت ملی، منافع ملی و نهادهایی همچون شورای عالی امنیت ملی که پسوند ملی را یدک می‌کشند در این قانون وجود دارد و از طرف دیگر، متأثر از نظریه‌ای که طرح بحث ملت‌ها در سرزمین‌های اسلامی از جانب غربی‌ها را به‌منظور متفرق ساختن مسلمانان و ایجاد اختلاف میانشان دانسته (خمینی موسوی، ۱۳۷۸: ۴۴۳-۴۴۴) و مبنای اصلی هویت را بر اساس دین اسلام قرار می‌دهد و سایر هویت‌های ملی و ... را عرضی می‌انگارد (ملکوتیان و طاهری، ۱۳۹۰: ۲۷۸)، مفهوم امت نیز علاوه بر مقدمه در اصول ۵، ۱۱، ۵۷، ۱۰۹ و ۱۱۱ مورد اشاره قرار گرفته است.

با این حال هرچند که قانون اساسی سعی در جمع این دو مفهوم، البته با محوریت مفهوم امت در عرصهٔ نظر و تأکید بر مفهوم ملت در متن قانون کرده، اما به‌نظر می‌رسد که چنین تلاشی از تعارض این

دو مفهوم نکاسته است». چراکه شاید بتوان با توجه به قرینهٔ اصطلاح «در جمهوری اسلامی ایران» در اصل ۵ و یا بحث در خصوص قوای سه‌گانهٔ مستقر در ایران که در اصل ۵۷ مورد اشاره قرار گرفته، مراد از امت را همان ملت ایران دانست، اما بدون شک ذکر اصطلاح «همهٔ مسلمانان جهان یک امت‌اند» در اصل ۱۱ و «امت اسلام» در اصل ۱۰۹ بر این امر صحه می‌گذارد که اصطلاح امت در قانون اساسی، حداقل در برخی از موارد مؤید واحد جمعیتی اسلامی است (ارسطا و نیکونهاد، ۱۳۹۳: ۴۲).

با این وصف به‌نظر می‌رسد که تدوین‌کنندگان قانون اساسی بدون توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین علل عدم تکوین دولت مدرن در جوامع اسلامی، مهیا نبودن زمینه‌های عینی این سازوکار سیاسی بود که برخلاف اروپای قرون وسطی و نظم پیشاسرمایه‌داریِ ظهوریافته در قالب اقتصاد فئودالی، اساساً مجالی برای تبلور، رشد و آزادی طبقات مستقل از حکومت باقی نمی‌گذاشت تا بخواهند در قامت «ملت» بروز یابند، صرفاً به تقلید و بازآفرینی ناقص مفهوم ملت و آمیزش آن با مفهوم ماهیتاً متفاوت امت اقدام نموده‌اند. به‌عبارت دیگر در جوامع اسلامی به‌دلیل وجود قدرت همراه با بُعد استعلایی و متمرکز سیاسی در طول تاریخ که تنها در پرتو اقتدار الهی معنا می‌یافت و ازآن‌رو که حاکمان خود را به منبع این قدرت نهادی مقدس متصل می‌دیدند، از سویی رابطهٔ حکومت با مردم در چارچوب نظمی دینی و بر اساس رابطه‌ای یکطرفه و مبتنی بر اطاعت از بالا به پایین شکل گرفته است و از سوی دیگر چون قدرت خداوند به‌عنوان مالک آسمان‌ها و زمین در حاکم متجلی است، با این توجیه که استقلال از حکومت، تلاش در راه خروج از حیطهٔ اقتدار الهی است، بی‌شک مجالی برای شکل‌گیری حق مالکیت فردی و به‌تبع آن حوزهٔ مستقلی از حکومت در هیچ عرصه‌ای به‌خصوص اقتصاد وجود نداشته و ازاین‌رو طبقه‌ای در پرتو این استقلال، همچون بورژوازی اروپایی که بتوانند خواسته‌های خود را در قالب افراد برابری‌طلبی که علاوه بر استقلال‌طلبی اقتصادی، خواهان حضور در قدرت سیاسی باشند نیز شکل گرفته است (رضائی و قائمی، ۱۴۰۰: ۳۰۳). ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد که علی‌رغم تلاش برای پیوند میان دو مفهوم امت و ملت توسط مؤسسان نظام جمهوری اسلامی و تلاش فقها و نظریه‌پردازان برای ارائهٔ تبیینی نزدیک از این دو، خاستگاه اقتصادی مفهوم ملت و مبانی فلسفی شکل‌گیری آن بسیار پیچیده‌تر از این است که اجازه دهد صرفاً افراد ساکن در یک سرزمین را آن هم بدون زدودن عنصر مذهب، بدون منظور داشتن حق‌های اقتصادی و سیاسی که ساحتی مستقل از حکومت ایجاد کند، به‌خصوص بدون در نظر گرفتن حق حاکمیت و صرفاً با یک بازی زبانی، ملت نامید.

۳. ۲. مواجههٔ دولت اسلامی با مفهوم «سرزمین»

سرزمین، قالب فضایی واجب و لازمی است که جمعیت هر دولت در آن استقرار می‌گیرد و بر روی بخشی

از خاک کرهٔ زمین، مادیت و تجسد می‌یابد و اساساً مفهوم «وطن» از همین رابطه که بین گروه انسانی و سرزمین برقرار می‌شود، پا به عرصهٔ وجود می‌گذارد (قاضی، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۲۰۱)، از همین روست که در حقوق بین‌الملل سرزمین را «زمینِ دولت» (تقی‌زاده انصاری، ۱۳۸۳: ۱۸۳)، یعنی فضایی جغرافیایی که با مرزها، محدود و در آن قدرت و حاکمیت دولت اعمال و چارچوب عملکرد و میدان موجودیت آن تبیین می‌شود، می‌دانند. بر این اساس، سرزمین‌های محصور در مرزهای بین‌المللی به‌هیچ‌وجه ترسیم‌کنندهٔ خطوط اعتقادی، زبانی و نژادی و یا تعیین‌کنندهٔ محدودهٔ مخاصمهٔ بین طرفین مرزها نیست، بلکه غرض، مشخص ساختن عرصهٔ حاکمیت دولت‌ها، محیط جغرافیایی اجرای قانون، تعیین محل اجرای سیاست‌های اقتصادی، تعیین نقاط ورود و خروج کالاها، محدودهٔ صلاحیت مالیات‌ستانی و سایر مواردی است که سرزمین را به محدودهٔ بازی اقتصادی ملت‌ها تبدیل ساخته و با خروجی میزان تولید ناخالص داخلی، ارزیابی می‌کند، به‌نحوی که حتی در جهان معاصر نیز که قائلان به «جهانی‌سازی»، درصدد کاهش اعتبار و نزول جایگاه دولت‌های سرزمینی هستند هم، مشاهدات تجربی گویای آن است که هنوز بخش عمده‌ای از تولید و سرمایه‌گذاری _حدود ۹۰ درصد_ ماهیت داخلی دارد و همچنان احتمال مبادله و تجارت شرکت‌ها و مصرف‌کنندگان با هموطنان خود بیشتر از خارجی‌هاست. از آن گذشته، حتی در بحران‌های مالی، شرکت‌های چندملیتی که مدعی‌اند فراتر از چارچوب‌های سرزمینی عمل می‌کنند، همچنان چشم به حمایت دولت‌های خود دارند (کلهون، ۱۴۰۰: ۱۶۰)، ازاین‌رو نباید از نظر دور داشت که اقتصادهای ملی همچنان اساسی‌ترین نهاد اقتصاد جهانی محسوب می‌شوند و فعالیت‌های اقتصادی همچنان ریشه‌های عمیقی در ساختار داخلی دارند. از همین روست که بسیاری بر این نظرند که اقتصاد جهانی در اصل چهل‌تکه‌ای از اقتصادهای ملی است که با نخ تجارت و سرمایه‌گذاری به‌هم دوخته‌شده و از بافت اقتصادی ملت‌ها بسیار ضعیف‌تر است (بولز، ۱۴۰۰: ۱۸۰-۱۸۱).

در مقابل به‌نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین مفهوم به عنصر «سرزمین» در اندیشهٔ اسلامی، مفهوم «دار» است که تجلی آن در دو اصطلاح «دارالکفر» و «دارالاسلام» نمود می‌یابد (عمیدزنجانی و کرمی، ۱۳۸۹: ۹). هرچند طرز تلقی از این دو نوع «دار» واحد نبوده و عوامل متعددی از جمله شیوهٔ حکومت، شخص حاکم، اکثریت جمعیت و... در شکل‌گیری این دو تأثیرگذار است، اما در اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه بیش از هر چیز، سابقهٔ تاریخی تصرفات مسلمانان است که اهمیت دارد. به‌عبارت دیگر، از منظر شرعی هر سرزمینی که در هر برهه‌ای از تاریخ، توسط مسلمانان «مفتوح» شده باشد، جزو قلمرو اسلامی است حتی اگر، مسلمانان در آن سرزمین در اقلیت باشند و یا حتی اکنون در آن سرزمین مسلمانی زندگی نکند؛ ازاین‌رو سرزمین به‌هیچ‌وجه عنصر اصلی تشکیل‌دهنده و یکی از اجزا و عناصر قوام‌بخش دولت اسلامی نیست و تنها به‌مثابهٔ عاملی فرعی و ثانوی محسوب می‌شود. ازاین‌رو بدیهی است که مرزهای دولت‌های کنونی که بیش از هر چیز مرهون سیاست‌های کفار و نتیجهٔ پیمان «سایکس_پیکو» است،

به‌هیچ‌وجه اعتباری شرعی ندارد و بر همین اساس نیز بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ضمن تأکید بر اینکه «اسلام می‌خواهد سرحدات را برچیند و همان‌طور که خداوند دنیا را وطن همهٔ انسان‌ها قرار داد، تمام افراد بشر را در زیر یک پرچم و قانون گرد آورد» (خمینی، بی‌تا: ۲۶۷)، بحث صدور انقلاب و کمک به مسلمانان در سایر کشورهای اسلامی را مطرح می‌کند (ملکوتیان و طاهری،۱۳۹۰: ۲۷۹)، از همین رو نیز قانون اساسی جمهوری اسلامی، با فرا روی از اصول دولت مدرن و متأثر از این ایده که از نظر اسلام مرزی جز اعتقاد به این آیین، پیرامون قلمرو حکومت اسلامی کشیده نیست و ازاین‌رو اسلام قلمرو و حد و مرزی برای خود نمی شناسد و کشور و سرزمین در اسلام ارزش ذاتی و اصالت شرعی ندارد، بلکه از نظر اسلام، ارزش سامان و سازمان سیاسی بدان‌علت است که شریعت در آن حکمفرما باشد، تأکید می‌کند که دولت جمهوری اسلامی به‌مثابهٔ حکومتی که در داخل مرزهایش محدود نمی‌شود، موظف است تا سیاست کلی خود را بر پایهٔ ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد.

با این حال نمی‌توان چشم بر واقعیت‌ها بست؛ ازاین‌رو تدوین‌کنندگان قانون اساسی، در گیرودار دوآلیسم مرزهای سرزمینی و عقیدتی، با پذیرش این واقعیت عینی که وجود قلمرویی با مرزهای مشخص به‌مثابهٔ سایر دول برای دولت اسلامی، حداقل تا پیش از جهانگیری مسلمانان و حاکمیت کامل یک دولت اسلامی در سراسر جهان، یک ضرورت از باب «الضرورات تبیح المحظورات» است (نخعی، ۱۳۷۶: ۱۷۴). هر دو مفهوم را در قانون اساسی آورده و بدین‌طریق، مرز جغرافیایی، همنشین بی‌مرزی عقیدتی شده است. هرچند به‌خصوص با بررسی پیشینهٔ تصویب اصول ۷۸، ۱۵۱ و ۱۵۲ قانون اساسی به‌نظر می‌رسد که حتی ذائقهٔ خبرگان مقنن، بیشتر با واقع‌گرایی، باور به مرز جغرافیایی و میسور نبودن استحصال عینی مفهوم بی‌مرزی عقیدتی قرابت دارد تا بی‌مرزی ایدئولوژیک (خلیلی، ۱۳۹۰: ۴۱)، از همین روست که علی‌رغم عدم انکار علنی نظریهٔ امت واحد اسلامی، در عمل و با توجه به مقتضیات حضور در جهان متشکل از دولت‌های مدرن، به‌جز غالب قواعد لازم‌الاجرای حقوقی که محدود به درون مرزهای سرزمینی است، متأثر از خاستگاه اقتصادی مفهوم سرزمین، تمامی سیاست‌ها، برنامه‌ها و سازوکارهای اقتصادی نیز در چارچوب اقتصاد ملی و محدود به حوزهٔ سرزمینی بوده و مرزها به‌مثابهٔ دیوارهایی که بیش از هر چیز مانع از ورود و خروج بی‌ضابطهٔ کالاهاست (حتی اگر مبدأ و مقصد آنها سایر سرزمین‌های اسلامی باشد) شناخته می‌شود.

۳. ۳. مواجههٔ دولت اسلامی با مفهوم «حکومت»

مطابق اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه، اگرچه قادرِ واقعی و حاکم حقیقی خداوند است، اما هم او اِعمال ارادهٔ الهی را در کف حاکمی قرار می‌دهد که شرع را به‌مثابهٔ «خیری واحد» مجری باشد و

حاکمیت را از طرف وی اعمال کند. در حقیقت اینکه شریعت «اکمل» و «اتم» و مبنای عمل مسلمانان در تمام امور و در هر لحظه است (طاهری و توسلی، ۱۳۹۵: ۴۳)، گزاره‌ای است که لزوم وجود حاکمی مقتدر به‌منظور حصول اطمینان از اجرای دقیق شریعت را که در نهاد «ولی‌فقیه» بروز می‌یابد، نتیجه می‌دهد. به‌عبارت دیگر، ازآن‌رو که مجموعه قوانین برای اصلاح جامعه کافی نیست و برای اینکه قانون مایهٔ اصلاح و سعادت بشر شود، به قوهٔ اجراییه و مجری احتیاج است، ازاین‌رو خداوند متعال در کنار ارسالِ مجموعه قوانین، یعنی احکام شرع، حکومت و دستگاه اجرا و اداره نیز مستقر کرده است و از همین‌رو نیز پیامبر در رأس حکومت جامعهٔ مسلمانان قرار گرفت تا علاوه بر ابلاغ وحی به اجرای احکام و نظامات اسلام همت گمارد و دولت اسلامی را ایجاد کند (دارا و کریمی، ۱۴۰۱: ۱۲).

بر این اساس اولاً حاکم می‌بایست شرایط خاصی داشته باشد، از همین‌رو نیز خداوند به‌طور خاص پیامبر و امامان معصوم را به‌عنوان حاکمان جامعهٔ اسلامی برگزیده و بعد از آنها در دورهٔ غیبت، حکومت را به فقهای عادل به‌مثابهٔ داناترین افراد به اوامر الهی و عادل‌ترین و پرهیزکارترین مردم واگذار کرده است؛ ثانیاً چنین حاکمی موظف است به حکم شرع عمل کرده و تنها اوامر الهی را اجرا کند، چراکه پایهٔ مشروعیت حکومت، شرع است و اگر حکومتی شرع را اجرا نکند، مصداق طاغوت خواهد بود. ازاین‌رو می‌توان گفت که در حکومت اسلامی با نگاهی متفاوت به نظریهٔ تفکیک قوا، قوهٔ قانونگذار بر نهادهای اجرایی و قضایی اولویت داشته و در حقیقت قوای اجرایی و قضایی در اسلام، تحت کنترل قوهٔ قانونگذارند. به‌عبارت دیگر برتری شریعت در این ساختار به معنای نوعی حاکمیت قانون است که از طریق اعمال حاکمیت شرع بر دولت، حق‌های شهروندان را از دسترس حکومت دور نگه می‌دارد (مرادی برلیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۹۷).

این در حالی است که در نظریهٔ دولت مدرن، حکومتی زمینه‌ساز فعالیت آزادانهٔ افراد و فراهم‌کنندهٔ شرایط برای عمل آزادانهٔ اقتصادی و به‌تبع آن موجب حداکثر منفعت عمومی است که اولاً حاکمان به نمایندگی از همین مردم سودجو و فعالان اقتصادی حکومت کنند و ثانیاً حکومت به تأسی از خاستگاه اقتصادی دولت‌مدرن با مداخله در کار انسان‌ها و سوق دادن آنها به‌سوی هدف‌هایی که دولت به‌عنوان مصلح اجتماعی، تشخیص می‌دهد، برداشتی واحد از «خیر» را به مردم تحمیل نکند (برلین، ۱۳۸۰: ۲۵۷–۲۵۸). به‌عبارت دیگر ازآن‌رو که فعالان اقتصادی، همواره از باز شدن پای دولت در عرصهٔ اقتصاد گریزان‌اند؛ حال چه این باز شدن پا از طریق فعالیت مستقیم اقتصادی و حضور به‌عنوان یکی از نقش‌آفرینان عرصهٔ اقتصاد مثلاً به‌عنوان تولیدکنندهٔ محصولات و یا توزیع‌کنندهٔ آنها (مداخله‌های سوسیالیستی) باشد و چه از طریق برنامه‌ریزی و هدایت و ارشاد اقتصاد که با تجویز نوع خاصی از تولید یا بهره‌مندی از شیوهٔ به‌خصوصی از فعالیت اقتصادی که با معیارهای دولت منطبق است (برنامه‌ریزی رفاهی)، صورت گیرد؛ ازاین‌رو بر خلاف قائلان به مفهوم خیر واحد که مداخلهٔ دولت در انتخاب‌های افراد

را روا دانسته و برای تصحیح غیراخلاقی بودن انتخاب‌ها به‌منظور استقرار و توسعهٔ منافع عمومی و به‌جهت اصلاح انحراف‌ها، این مداخله را ضروری می‌پندارند، از همان ابتدا بر آزادی انتخاب افراد و ضرورت عدم مداخلهٔ دولت در امور اقتصادی و به‌تبع آن سایر وجوه عرصهٔ خصوصی و بی‌طرفی دولت در انتخاب شیوه‌های زندگی تأکید کرده و هر عملی از جانب دولت که این بی‌طرفی را نقض کند، چه از طریق حضور دولت در نقش یکی از طرف‌های اقتصاد و تحمیل نوع خاصی از عمل اقتصادی و چه تحمیل خیری واحد در سایر عرصه‌ها را به‌شدت نفی می‌کنند.

با تمامی این اوصاف نباید از نظر دور داشت که حتی با اعطای این جایگاه رفیع به انسان و ارج نهادن به قدرت تفکر و نیروی اخلاقی او برای داشتن برداشتی مستقل از خیر نیز، همچنان نگرانی در خصوص تعارض منافع و تعدی از حدود وجود خواهد داشت؛ چراکه نبود انطباق و البته تنوع در علایق انسان‌ها که با توصیهٔ به بی‌طرفی و به رسمیت شناختن برداشت‌های مختلف از خیر، اهمیت مضاعفی می‌یابد، در کنار شرایط همیشگی کمیابی به‌مثابهٔ آموزهٔ اساسی اندیشهٔ اقتصادی، بی‌شک کشمکش‌های بین‌شخصی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و می‌تواند تهدیدی پایدار برای صلح و آشتی ناشی از روابط آزادانهٔ اقتصادی و غیراقتصادی مورد ادعای آنها باشد و دقیقاً از همین روست که نقش حکومت در نظریهٔ دولت‌مدرن اهمیت می‌یابد.

به‌عبارت دیگر اگرچه نظم مستقر در جامعهٔ مبتنی بر اقتصاد آزاد، محصول عملکرد آزادانهٔ افراد در بازار است، اما این آزادی، به هیچ روی بی‌قید و شرط نبوده و همواره در چارچوب قواعد کلی اعمال می‌شود و اساساً منظور از حکومت قانون و آزادی نیز همین است که فاعل اقتصادی ارج نهاده‌شده در تفکر مدرن، به‌جای تبعیت از ارادهٔ خاص فرد یا افراد دیگر، از قواعد عام و دولتی که این قواعد را بی‌طرفانه تضمین می‌کند، تبعیت می‌کند. نظریهٔ دولت بی‌طرفی که کمترین حکمرانی را بکند[1] هم دقیقاً

---

۱. میزس در این خصوص می‌گوید: «جملهٔ مشهوری هست که مدام هم تکرار می شود: «بهترین دولت، دولتی است که کمترین اعمال حکمرانی را بکند». باور ندارم که این توصیف درستی از کارهایی باشد که دولت خوب باید انجام دهد. دولت باید همهٔ کارهایی را که وجود دولت برای انجام شدنشان لازم است و برای انجام همان کارها تشکیل شده است، انجام دهد. دولت باید از افراد کشور در برابر تهاجم‌های خشونت‌بار و متقلبانهٔ باندها محافظت و از کشور در برابر دشمنان خارجی دفاع کند. کارکردهای دولت در چارچوب نظام اقتصاد بازار اینهاست. کسانی که با این تعریف از کارکرد دولت موافق نیستند، ممکن است بگویند: « این مرد از دولت بیزار است». چیزی بالاتر از حقیقت وجود ندارد. اگر من بگویم بنزین مایع مفیدی است که به درد کارهای زیادی می‌خورد اما من هرگز آن را نمی‌نوشم، زیرا برای چنین استفاده‌ای مناسب نیست، دشمن بنزین نیستم و از آن نفرت ندارم. فقط می‌گویم بنزین برای برخی مصارف بسیار مفید است و برای برخی دیگر نیست. اگر بگویم دولت وظیفه دارد قاتلان و دیگر مجرمان را دستگیر کند اما وظیفه‌اش این نیست که راه‌آهن بسازد یا برای کارهای بیهوده پول خرج‌کند، در واقع گفته‌ام دولت برای انجام برخی کارها مناسب

بر اساس همین الگوی اقتصادی شکل گرفته است؛ یعنی در چنین ساختاری، دولت اگرچه نه مُبدع قواعد است و نه حتی موجد نظم، اما آنچه انجام می‌دهد، وظیفهٔ خطیر نگهبانی از نظم، جلوگیری از تخلف و البته تلاشی حداکثری در جهتِ حفاظت از آزادی‌ها، حق‌ها و کرامت افراد است. بر مبنای این نظریه، فعالیت‌های روزمرهٔ مردم، شبیه به اعمال شرکت‌کنندگان در یک بازی و قواعد بازی نیز در حکم چارچوب آن است. از همین رو بدیهی است همان‌طور که انجام یک بازی ورزشی مطلوب مستلزم آن است که همهٔ بازیکنان قواعد بازی و تفسیر و اجرای آنها را زیر نظر داور بپذیرند، برای داشتن جامعهٔ مطلوب هم باید اعضا نه‌تنها بر سر شرایط کلی حاکم بر روابط خود، بلکه در خصوص نهادی برای داوری دربارهٔ تفسیرهای متفاوت این شرایط و همچنین در مورد راهی برای تضمین رعایت مقرراتی که همهٔ آنها را پذیرفته‌اند نیز توافق حاصل کنند. با چنین برداشتی، قوانین حاکم بر روابط اعضای جامعه، همانند قواعد یک بازی، بیش از هر چیز محصول نتایج قهری عرف و عادتِ حاصل از روابط بازیکنان است که بی‌تأمل پذیرفته شده است و قاعده‌گذار، تنها تغییراتی جزئی را در آنها اعمال می‌کند. البته هرچند چه در بازی و چه در جامعه، قواعد لازم‌الاجرا تنها در صورتی امکان غلبه می‌یابند که بیشتر شرکت‌کنندگان در بیشتر مواقع، بدون استفاده از زور و جریمه و همراه با اتفاق آرای اجتماعی و بنیادی آنها را بپذیرند، اما نکتهٔ حائز اهمیت این است که بی‌گمان برای اجرا و تفسیر چنین قواعدی نمی‌توان صرفاً به عرف یا اتفاق آرا تکیه کرد و در همین جاست که نیاز به داوری که در کنار همهٔ صلاحیت‌های مرسوم، «بی‌طرفی» از جمله اصلی‌ترین صفات ذاتی وی است ضروری می‌نماید. در چنین ساختاری، دولت به‌جای مداخلهٔ مستقیم در امور، نقش‌های مهمی نظیر قانونگذاری بی‌طرفانه، تأمین بی‌طرفانهٔ سازوکاری که از طریق آن امکان اصلاح قوانین فراهم شود، میانجی‌گری بی‌طرفانه بین افراد جامعه در اختلافات ناشی از تفسیر قوانین و تضمین بی‌طرفانهٔ تمکین از قوانین از طرف عده‌ای معدود که ممکن است آنها را اجرا نکنند، عهده‌دار می‌گردد (فریدمن، ۱۳۹۷: ۳۸).

با چنین وصفی جای شکی باقی نمی‌ماند که داور، نقش حیاتی در حفظ بازی و تداوم آن دارد، اما این نقش هر قدر هم که مهم باشد، هیچ‌گاه به معنای حاکمیت و سلطهٔ وی بر ارادهٔ بازیکن‌ها نخواهد بود. در حقیقت، دولت در نظریهٔ دولت مدرن اگرچه بخشی از بازی است، اما بر خلاف حکومت اسلامی بازیکن اصلی نیست و تنها در قامت داور، صرفاً تضمین می‌کند که رقابتی منصفانه میان بازیکنان در جریان باشد. از همین رو می‌توان گفت که هرچقدر هم که حکومت‌ها از ویژگی‌های ظاهری نظیر انتخابات، ارکان بوروکراتیک و سایر نهادهای برآمده از دولت مدرن الگوبرداری کنند، اما اگر این اجازه را داشته باشند که به نام «منافع عمومی»، «خیر عمومی» یا اجرای اوامر شرعی و از طریق ابزارهایی اقتصادی

است و برای برخی دیگر مناسب نیست؛ و این گفته‌ام به معنای نفرت از دولت نیست» (فون‌میزس، ۱۳۹۸: ۵۱).

نظیر اخذ مالیات، مصادره، قیمت‌گذاری و سلب مالکیت و یا ابزارهای سیاسی، اگرچه از طریق وضع قوانین، در حق‌های اقتصادی و یا سیاسی افراد دخل و تصرف کرده، به‌جای نقش داور، عملاً جامهٔ بازیگری بر تن کنند، علی‌رغم ظاهر شبه‌مدرن، نمی‌توان از دولت مدرن نشانی یافت.

۳. ۴. مواجههٔ دولت اسلامی با مفهوم «حاکمیت»

طبق الگوی مستنبط از فقه شیعه، حاکمیت تنها به خالق و آفریدگار جهان که آگاه به آشکار و نهان است تعلق داشته و حاکمیتِ جز او مشروع نخواهد بود (ملکوتیان و طاهری، ۱۳۹۰: ۲۷۶)، از همین رو نیز اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی، حاکمیت مطلق بر جهان و انسان را از آن خدا دانسته و در اصل بعد، اعمال قوای حاکم در جمهوری اسلامی را تنها زیر نظر ولایت مطلقهٔ امر و امامت امت که مشروعیتی الهی دارد، پذیرفته است. اما همان‌طورکه گفته شد عرصهٔ اقتصاد، محل زیست افراد آزاد، مختار و گزینشگر است که بیش از هر چیز، نظم، ثبات، امنیت و حاکمیت قواعد کلی را طلب کرده و از همین رو نیز زیستن در سایهٔ هر نوع حکومتی که این آزادی و گزینشگری را حتی با تشبّث به احکام الهی نفی کند، نمی‌پذیرد. به‌عبارت دیگر، از منظر اندیشهٔ اقتصادی، فرد مختار و آزاد با تکیه بر عقل خودبنیاد خویش، نه‌تنها شیوهٔ موردنظر زندگی خود را برمی‌گزیند، بلکه حکومت را نیز منصرف از مبنای ماورایی (تئوکراسی)، تنها برآمده از ارادهٔ خود می‌پندارد و اگر برداشت‌های سنتی از مفاهیم مذهبی نیز، مانعی بر سر راه چنین تلقی‌ای ایجاد کنند، به تغییر آن همت می‌گمارد، مذهب جدیدی می‌آفرینند. از همین روست که بسیاری بر این نظرند که چون استقرار و توسعهٔ اقتصاد آزادِ مبتنی بر روش‌های سرمایه‌دارانه، بیش از آنچه جهان‌نگری دینی کاتولیکی عرضه می‌کند، نیازمند مفاهیم تسهیل‌کنندهٔ فردگرایی است و این مذهب، کشش برداشت‌های فردگرایانه از انسان را نداشت، ازاین‌رو تحولات برآمده از مدرنیته به‌خصوص تمایل به آزادی فعالیت‌های اقتصادی و تغییر دیدگاه در خصوص کسب‌وکار، تجارت و تلاش در جلب منفعت، جز با دگرگونی در مفاهیم مذهبی سنتی امکان‌پذیر نبود و از همین‌رو بر پیوند میان «پروتستانتیسم» که با تکیه بر عقلانی و حسابگر شدنِ دین به‌تدریج اهمیتی مضاعف برای کار عقلانی، منظم و ثابت که در قالب حکم اطاعت از خدا نمود می‌یابد، منظور نموده، ممنوعیت‌های اخلاقی حاکم بر سرمایه‌داری سنتی را حذف کرده و مشوق فردگرایی است و توسعهٔ اقتصاد آزاد به‌صورت عام و ظهور دولت‌های مدرن به‌صورت خاص تأکید می‌کنند. هرچند پس از طی این مرحله، سرمایه‌داری که اغلب بر حسب پویایی‌های خود کار می‌کند، به‌تدریج از دیگر فعالیت‌های انسان جدا شده و با کسب استقلال از سایر حوزه‌ها به‌خصوص مذهب که در پی به نظم آوردن کنش‌های اقتصادی عقلایی از طریق قوانین مذهبی است، تا اندازه‌ای تابع قواعد مخصوص خود شد (سوئدبرگ، ۱۴۰۰: ۲۵۲-۲۵۳).

اهمیت این استقلال از آن‌روست که تا پیش از ظهور دولت مدرن، دعوی حضور مذهب در حوزهٔ عمومی و پیوند مذهب، سیاست و اقتصاد و این ادعا که دین از خصوصی‌ترین مسائل فردی تا عمومی‌ترین مسائل انسانی _ و از جمله سیاست و حکومت و به طریق اولی فعالیت‌های اقتصادی_ را در بردارد، از پذیرشی عام برخوردار بود. ازاین‌رو استقرار دولت مدرن اساساً در تعارض با این دعوی عالمان دین است که رأی و مراد شارع مقدس، تنها از رجوع به منابع دینی قابل کشف است و عقل، صرفاً ابزاری است که در کشف رأی خداوند به‌کار گرفته شده و به همین سبب می‌بایست رأی عالِم را ازآن‌رو که عقلِ وی تنها مانند آینه‌ای عمل کرده و فقط رأی شارع را متجلی می‌سازد، همچون رأی خداوند لازم‌الاتباع دانست. این نقش آیینه‌وارِ عقل در واقع حاکی از حذف نقش شناسنده در فرایند شناسایی است که مخاطب را به‌طور مستقیم به خداوند مرتبط ساخته و لاجرم لزوم تبعیت را ایجاب می‌کند. ازاین‌رو بدیهی است که چنین فهمی از دین، ضرورتاً به حوزهٔ عمومی کشانده می‌شود؛ چراکه مدعی کشف مراد خداوند، این حق و امکان را می‌یابد تا گفتار و رفتار دیگران را از موضع شارع مقدس ارزیابی کرده و بر حسب وظیفه، آنان را از اموری نهی و یا به اموری امر کند. این مقدمه، نتیجهٔ قهری دیگری نیز در بردارد و آن عبارت است از اینکه کشف مراد شارع، صرفاً توسط افرادی امکان‌پذیر خواهد بود که واجد مجموعه‌ای از ویژگی‌های مشخص باشند. به‌عبارت بهتر، کارکرد این مجموعه ویژگی‌ها، در جهت ممانعت از دخالت نابجای انسان آکنده از هواهای نفسانی در کار کشف مراد شارع و آمیختن آن با اغراض و اهوای فردی است؛ به همین سبب این نظام فکری لزوماً نوعی دستگاه رسمی تفسیر دین متشکل از نخبگان دینی (روحانیون) را به‌همراه می‌آورد تا فهم یا حوزهٔ معلومی از فهم‌های دینی، مشروعیت و حجیت لازم برای ابراز و اعلام داشته باشند و رسماً نظر شارع رادر خصوص مسائل مشخص بیان کنند. از منظر انسان‌شناسی نیز تفاوت از تلقی انسان به‌عنوان «مکلّف» در مقابل فرد شناسنده ناشی می‌شود؛ در حقیقت انسانی که از جزئی‌ترین امور فردی تا جدی‌ترین امور اجتماعی، چشم به اوامر شرع دارد، همچنان که در امور فردی به تکالیف عمل می‌کند، در امور اجتماعی نیز صرفاً دل‌نگران تکالیف مذهبی خود است و بدیهی است همان‌گونه‌که در هستی و در حیات فردی، خدا حضوری مستقیم دارد، در نظام اجتماعی نیز خدا در رأس هرم اجتماعی قرار می‌گیرد. از همین رو این انسان مکلف، اگر منبعی برای درک و کشف مراد شارع و اعلام آن وجود نداشته باشد سرگردان است و بر همین مبنا دیگر جایی برای تفکیک حوزهٔ عمومی از حوزهٔ خصوصی باقی نمی‌ماند و همه چیز در عرصهٔ حضور خداوند و امر تکلیف ذوب می‌شود (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۲: ۲۷).

مطابق چنین برداشتی، قدرت سیاسی نیز بی‌شک ناشی از ارادهٔ الهی بوده و اطاعت از حاکم نیز همانند اطاعت از خداوند، وظیفه‌ای دینی است.[۱] نتیجه اینکه، تمامی جنبه‌های زندگی سیاسی به‌عنوان

۱. به‌شرط آنکه دستگاه رسمی دین، حاکم را تأیید کند.

جلوهٔ اجتماعی و دنیویِ امر دینی بر وجه خصوصی زندگی انسانی تقدم و برتری می‌یابد؛ از همین رو عرصهٔ اقتصاد نیز به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین وجوه حوزهٔ خصوصی، به‌عنوان امر ثانوی، تابع امر دینی و به‌تبع آن امر سیاسی به‌مثابه اصل اولی می‌شود (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۹۶). این در حالی است که همان‌طورکه گفته شد، خاستگاه اقتصادی دولت مدرن حکایت از انسان‌شناسی دارد که جوهر آن تلقی انسان به‌عنوان فرد واجد عقل و توانمند در تشخیص نیازها و مصالح خویشتن و قادر به گزینش راه‌ها بدون نیاز به هیچ نیروی خارجی است و این امر کاملاً در تعارض با تفکری است که مجوز گزینش انسان را در مذهب می‌جوید و وی را تا آنجا آزاد به گزینش می‌داند که خداوند مجاز داشته است. در حقیقت انسان مدرن، خود ارزش‌های مبنای رفتار و کردارش را تعیین می‌کند و هر عمل وی منوط به تصمیمی است که بدون نمونه‌برداری مطلق از رفتار اولیای الهی و بی‌توجه به مذهب اتخاذ می‌شود (ثقفی، ۱۳۷۴: ۸-۱۱).

بدیهی است چنین انسانی به‌عنوان موجود مختار و برخوردار از اراده، در فهم دین نیز نه‌تنها منفعل نیست، بلکه در جایگاه شناسنده، به برداشت شخصی از دین روی می‌آورد و ازاین‌رو با مشارکت در شکل‌دهی فهم دینی، برداشت خود از ارادهٔ الهی را به‌عنوان معرفت دینی معرفی و از واسطه‌هایی که در پی کشف بدون واسطهٔ مراد خداوند هستند، بی‌نیاز است. با چنین نگاهی، معیار حق، فرادینی و عقل قادر به تشخیص آن است و انسان بر حسب همین عقل و معیارهای حقانیت برآمده از آن و بر حسب تشخیص نیازها و مصالح خود، دین را اختیار می‌کند. بنابراین ایمان و تعلق مذهبی برای چنین فردی، دخلی در اعتماد و ایقان او به اینکه می‌تواند امور جاری خود را بر حسب مصالحی سامان دهد که عقل او بدان فرمان می‌دهد، نخواهد داشت و فرد همان‌طورکه برای عقل خود چنان حجیتی قائل است که حقانیت دین را ارزیابی کند، بر حسب همان عقل، خود را قادر به داوری در منازعات و مشکلات جاری خود و ادارهٔ آنها نیز می‌یابد. پیامد این فرایند نیز جدایی حقوق خصوصی از حقوق عمومی است که تا پیش از این به‌هم آمیخته بودند. بر این اساس حقوق خصوصی می‌تواند از هر منبع – از جمله مذهب – تغذیه کند، اما در حوزهٔ عمومی، افراد، قطع نظر از هر عامل بیرونی – از جمله مذهب– چنان صورت‌بندی در روابط اجتماعی را ملاک عمل قرار می‌دهند که معیار آن صرفاً حصول به چنان نظمی است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد فراهم کند و حتی‌الامکان در حوزهٔ عمومی، حقیقت مقدسی که تلاش برای حفظ و صیانت آن، به رسوخ حوزهٔ عمومی در حوزهٔ خصوصی منجر شود، باقی نمی‌ماند. به این ترتیب نه‌تنها حوزهٔ عمومی از حوزهٔ خصوصی تفکیک می‌شود، بلکه ایمان هم دست از دعوی خود در حوزهٔ عمومی که عقول میان‌دار آن هستند خواهد کشید (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۲: ۲۸). نتیجهٔ این تفکیک نیز علاوه بر جدایی حوزهٔ «ایمان» از حوزهٔ فعالیت‌های اقتصادی و سپردن سازوکار اقتصاد به دست خود مردم و منع تکاپو به‌منظور استخراج قواعد پویایی بخش اقتصاد از منابع الهی، یک دگرگونی ریشه‌ای در سرشت اقتدار و سرچشمهٔ قدرت و انقلابی در بنیاد آن است که سبب شد دیگر نه‌تنها قدرت، مبنایی الهی نداشته باشد و از سرچشمهٔ

دیگری جز مردم ناشی نشود، بلکه این ایده را نیز حاکم ساخت که حاکمیت تنها برآمده از ارادهٔ افرادی است که به «ملت» تبدیل شده‌اند و نه در ارزش‌های اخلاقی ریشه دارد و نه در سنت و مذهب.

۴. نتیجه

در جوامع امروزی، اینکه پیشرفت در همهٔ عرصه‌های زندگی در گرو توسعهٔ اقتصادی است و دستیابی به قدرت سیاسی، نظامی، علمی، فناوری و حتی فرهنگی بدون اقتصاد توانمند غیرقابل تصور است، علاوه بر اینکه سبب اهمیت یافتن اقتصاد نزد همگان شده، مناسبات اقتصادی را به وجه غالب و تعیین‌کنندهٔ زندگی انسان معاصر نیز تبدیل ساخته است؛ تا جایی که کمتر کنش انسانی (حتی بسیار شخصی) را می‌توان در نظر آورد که مبتنی بر ارزش‌های اقتصادی و یا قابل تقویم به چنین ارزش‌هایی نباشد. با این حال تحلیلگران حقوقی تحولاتِ دولت در کشور ما همچنان، اغلب و بیش از هر چیز بر عناصر سیاسی موجدِ دولت‌مدرن تأکید کرده و تفاوت اساسی چنین دولتی با سایر اَشکال اِعمالِ قدرت سیاسی تجربه‌شده در تاریخ را در این می‌بینند که چنین سازوکاری پیش و بیش از هر چیز درصدد است تا با نهادهای جدید سیاسی همچون تفکیک قوا، پارلمان، انتخابات، نمایندگی و غیره از انسان به‌مثابهٔ موجودی خردمند، خودبسنده و مستقل پاسداری کند. بدیهی است که چنین تلقی‌ای از دولت مدرن، نه‌تنها خاستگاه اقتصادی این تحول عظیم اجتماعی و به‌تبع آن محصولات اقتصادی این سامان سیاسی مانند کارایی اقتصادی، رشد، توسعه، رفاه و مفاهیمی از این دست، بلکه تعارض این خاستگاه خاص با مبانی فقهی را که نظام سیاسی ما بر مبنای آن بنا شده است نیز کمتر مورد توجه قرار داده و بعضاً نادیده می‌گیرد؛ همین مسئله نیز سببی‌شود که تکاپوها برای وصول به چنین شاخص‌هایی، علی‌رغم گذشت بیش از قریب به صد سال از تلاش برای استقرار دولت مدرن در ایران، همچنان ناکام بماند. این در حالی است که تبارشناسی دولت مدرن حکایت از آن دارد که اگر نقش عناصر اقتصادی، به‌خصوص شکستِ وحدت قدرت سیاسی و اقتصادی که شاخصهٔ حکومت‌های ماقبلِ مدرنی بود که در آنها قدرت اقتصادی با ابزارِ «فرااقتصادی» اعمال می‌شد، در استقرار این سامان جدید بیشتر از عناصر سیاسی نباشد، بی‌شک کمتر نیز نبوده است. از همین روست که به‌نظر می‌رسد، دولت مدرن بیش از آنکه خاستگاه سیاسی داشته باشد، نهادی با ماهیت اقتصادی است که غایتی جز تأمین رفاه مادی انسان‌ها ندارد.

این خاستگاه اقتصادی نیز بیش از هر چیز مبتنی بر ایده‌ای است که اقتصاد به‌مثابهٔ یک علم را محصول جدایی حوزه‌های عمومی و خصوصی و در اصل، برآمده از شیوهٔ تعقلی جدید می‌انگارد که هیچ سنخیتی با نظام اندیشهٔ سنتی به‌خصوص تفکر برآمده از مذهب ندارد؛ چراکه دستگاه فکری جدید مدعی است که از واقعیات آغاز می‌کند، درحالی‌که دستگاه فکریِ مذهبی ریشه در دستورها و ارزش‌های الهی

دارد. از همین‌رو همواره تأکید می‌شود که علوم اجتماعی جدید، از جمله علم اقتصاد، با تفکر دربارهٔ انسان به‌صورتی که هست حاصل آمده و اطلاق علم به این نظام فکری نیز به همین لحاظ است و هیچ روی با انسان به‌مثابهٔ بندهٔ خداوند کاری ندارد. در حقیقت علم اقتصاد از این اصل اولیه آغاز می‌کند که در یک جامعهٔ بزرگ، دستورهای اخلاقی صرف نمی‌تواند تنظیم‌کنندهٔ رفتار اجتماعی افراد و ایجادکنندهٔ نظمی قابل پیش‌بینی باشد و تنها با اصل قرار دادن رفتار مبتنی بر نفع شخصی، رفتار اجتماعی افراد، نظم معین و قابل پیش‌بینی می‌یابد. در حقیقت مضمون علم اقتصاد در واقع توضیح چگونگی پیدایش، ساختار و عملکرد این نظم است و هیچ ارتباطی میان این علم، مقتضیات، ابزارها و ملزومات آن با تعالیم مذهبی، ارزش‌های الهی و آموزه‌های معنوی وجود ندارد.

با این وصف بدیهی است که قائلان به اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه، نه‌تنها بسط و غلبهٔ اندیشهٔ اقتصادی و تعمیم آن به تمامی عرصه‌ها را خرسندکننده نمی‌یابند، بلکه با تأکید بر اینکه این نگاه با تمرکزِ صرف بر امور اقتصادی، از بسط «شخصیت کامل انسانی» ممانعت به‌عمل آورده و سایر سجایای اخلاقی را نادیده می‌گیرد، نهاد دولت را ابزار احیای ارزش‌ها و گسیل انسان به‌سوی ایده‌آل‌ها بپندارند و در نهایت ارزش‌های اقتصادی را بخش کوچکی از آرمان‌های اخلاقی و در تکمیل آنها بدانند. در حقیقت از آن‌رو که اندیشهٔ سیاسی مستنبط از فقه شیعه، افزایش ثروت، رفاه و بهبود استانداردهای زندگی را ارزش‌هایی ثانویه می‌انگارد و بالتبع تحقق ارزش‌ها و استقرار آرمان‌های دیگری همچون سعادت اخروی را در اولویت قرار می‌دهد که بسیار ارزشمندتر از مواهب مادی است، دولت مدرنِ بی‌طرفِ با خاستگاه اقتصادی را که درصدد است با تضمین مالکیت خصوصی، استقرار بازار آزاد و حمایت از آزادی تجارت، نیازهای مادی انسان را تا حد امکان مرتفع سازد و رفاه اقتصادی را حاصل آورد، مطلوب نخواهد دانست. با این حال همچنان شاهدیم که عده‌ای با کج‌فهمی نسبت به ظرفیت‌های دولت مدرن و عدم درک مناسبات حاکم بر نهادهای برآمده از آن، تلاش می‌کنند با ابزارهای این برساخت سیاسی همچون قانونگذاری، بوروکراسی، سیاستگذاری، برنامه‌ریزی و غیره، این «اهداف عالی» را تأمین کنند و حتی پس از شکست و ناکامی در دستیابی به این اهداف نیز، ناباورانه و بدون درنگ در اینکه شاید اساساً دولت مدرن، ابزاری کارامد برای تحقق این آرمان‌ها نیست، صرفاً سیاست، برنامه، قانون و یا ساختار اداری جدیدی را بارها و بارها جایگزین نهادهای سابق می‌کنند و مجدداً چشم به راه معجزه باقی می‌مانند.

اما همان‌طورکه گفتیم، خاستگاه اقتصادی دولت مدرن حکایت از آن دارد که غرض از استقرار این سامان سیاسی، صرفاً قاعده‌مند ساختن رفتار انسان در این جهان مادی و ملموس است و در نهایت چیزی مدنظر ندارد مگر پیشبرد رفاه بیرونی و مادی انسان و ازاین‌رو به‌طور مستقیم به اهداف عالی مانند نیازهای درونی، روحی و متعالی انسان، بی‌اعتناست و از همین‌رو دولت‌های مدرن به تأسی از اندیشهٔ اقتصادی، حتی به انسان‌ها وعدهٔ خوشبختی و رضایت هم نمی‌دهند، بلکه تنها وعدهٔ تأمین تا حد امکان

وسیع همهٔ آن خواسته‌هایی را می‌دهند که می‌توان آنها را از رهگذر آماده‌سازی امور دنیوی به‌دست آورد. به‌عبارت دیگر اگرچه مخالفان با خرده گرفتن از چنین رویکرد معطوف به امور زمینی و فانی و با تأکید بر اینکه زندگی انسان به خوردن و آشامیدن خلاصه نمی‌شود بلکه نیازهای بالاتر و مهم‌تری هم وجود دارد که حتی بزرگ‌ترین ثروت‌های زمینی نیز نمی‌تواند آنها را تأمین کند و در نهایت برای انسان سعادت به ارمغان آورد، چنین دیدگاهی را متهم می‌کنند که در قبال تکاپوی ژرف‌تر و ناب‌تر انسان، چیزی برای عرضه ندارند و از همین رو روح انسان را اغنا نشده و تهی باقی می‌گذارد؛ اما از منظر رویکرد اقتصادی به دولت، اتفاقاً منتقدان با چنین سخنانی تنها تصور ناقص و ماده‌باورانهٔ خود را از این قبیل امور نشان می‌دهند؛ چراکه با ابزارهایی که سیاست انسانی در اختیار دارد، تنها می‌توان انسان‌ها را فقیر یا غنی کرد، اما هیچ‌گاه نمی‌توان آن‌ها را خوشبخت ساخت و یا ژرف‌ترین و درونی‌ترین امیالشان را تامین‌کرد و حتی اگر در این راستا دولت‌ها همهٔ ابزارهای ممکن را نیز به‌کار گیرند باز هم ناکام خواهند ماند؛ چراکه اساساً هر آنچه از ابزارهای سیاسی برمی‌آید، در رفع عوامل بیرونی درد و رنج خلاصه می‌شود و بس. در حقیقت با ابزارهای سیاسی حداکثر می‌توان گرسنگان را سیر کرد، عریان‌ماندگان را جامه پوشاند و بی‌خانمان‌ها را سرپناهی بخشید، اما خوشبختی و سعادت نه به خوراک و پوشاک و سرپناه، بلکه بیش از همه به آنچه انسان درونش می‌پروراند بستگی دارد. ازاین‌رو اندیشهٔ اقتصادی نه به‌دلیل ناچیزانگاری نیازهای رفیع انسانی، بلکه از سر این باور که با قاعده‌گذاری بیرونی نمی‌توان والاترین و ژرف‌ترین امور را در انسان دستخوش تغییر کرد، صرفاً بر مادیات معطوف می‌شود. از این منظر، دولت مدرن ازآن‌رو باید تنها در پی خلق رفاه بیرونی باشد که می‌داند غنای درونی و روحی را نه از بیرون، بلکه تنها از درون سینهٔ خویش می‌توان برای انسان به ارمغان آورد. از همین رو نیز چنین دولتی تنها در پی ایجاد پیش‌شرط‌هایی بیرونی است که می‌تواند به بالندگی حیات مادی کمک کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک (۱۳۹۶). *معمای مدرنیته*. تهران: مرکز.
۲. اسپینوزا (۱۳۶۴). *اخلاق*. ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. باربیه، موریس (۱۳۹۶). *مدرنیتهٔ سیاسی*. ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
۴. برلین، آیزیا (۱۳۸۰). *چهار مقاله دربارهٔ آزادی*. ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۵. بولز، پل (۱۴۰۰). *کاپیتالیسم*. ترجمهٔ شیرین‌سادات صفوی، تهران: نی.
۶. تقی‌زادهٔ انصاری، مصطفی (۱۳۸۳). *ترمینولوژی حقوق بین‌الملل*. تهران: دادگستر.

۷. خمینی موسوی، سیدروح‌اله (۱۳۷۸). *صحیفهٔ امام*. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی موسوی، سیدروح‌اله (بی‌تا). *کشف‌الاسرار*. بی‌جا.
۹. سوئدبرگ، ریچارد (۱۴۰۰). *ماکس وبر و جامعه‌شناسی اقتصادی*، ترجمهٔ شهین احمدی، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۰. طبیبیان، محمد؛ غنی‌نژاد، موسی؛ عباسی علی‌کمر، حسین (۱۳۹۱). *اندیشهٔ آزادی*. تهران: دنیای اقتصاد.
۱۱. عنایت، حمید (۱۳۹۲). *اندیشهٔ‌سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمهٔ بهاالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۲. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۹۹). *جامعهٔ مدنی، آزادی، اقتصاد و سیاست*. تهران: مینوی خرد.
۱۳. فریدمن، میلتون (۱۳۹۷). *سرمایه‌داری و آزادی*. ترجمهٔ غلامرضا رشیدی، تهران: نی.
۱۴. فون‌میزس، لودویگ (۱۳۹۸). *سیاست اقتصادی*. ترجمهٔ محمود صدری، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۵. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. تهران: میزان.
۱۶. کلهون، کریگ (۱۴۰۰). *ملت‌ها مهم‌اند*. ترجمهٔ محمدرضا فدایی، تهران: شیرازه.
۱۷. مردیها، مرتضی (۱۳۹۸). *در دفاع از سیاست*. تهران: نی.
۱۸. نخعی، هادی (۱۳۷۶). *توافق و تزاحم منافع ملی و مصالح اسلامی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۹. وود، الن میکسینز (۱۳۹۸). *خاستگاه سرمایه‌داری*. ترجمهٔ حسن مرتضوی، تهران: ثالث.
۲۰. هیرشمن، آلبرت (۱۳۹۷). *هواهای نفسانی و منافع*. ترجمهٔ محمد مالجو، تهران: شیرازه.

ب) مقالات

۱. آجرلو، اسماعیل؛ اصلانی، فیروز (۱۳۹۷). رهیافتی بر ساختار حقوقی_سیاسی دولت‌مدرن در کشورهای اسلامی. *پژوهشنامهٔ حقوق اسلامی*، ۱۹ (۱)، ۹۱-۱۱۸.
۲. ارسطا، محمدجواد؛ نیکونهاد، حامد (۱۳۹۳). مفهوم امت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. *دانش حقوق عمومی*، ۳ (۹)، ۲۷-۵۰.
۳. پهلوان، چنگیز (۱۳۷۴). مشروعیت دولت‌مدرن. *کیان*، ۱ (۲۵)، ۳۶-۴۲.
۴. ثقفی، مراد (۱۳۷۴). چندگانگی مدرنیته. *گفتگو*، ۱ (۱۰)، ۷-۱۵.
۵. خلیلی، محسن (۱۳۹۰). مفهوم قلمرو در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. *فصلنامهٔ راهبرد*، ۲۰ (۵۸)، ۷-۴۵.
۶. دارا، جلیل؛ کریمی، فردین (۱۴۰۱). تحلیل مقایسه‌ای ویژگی‌های دولت اسلامی و دولت مدرن. *فصلنامهٔ حکمرانی متعالی*، ۳ (۹)، ۵- ۳۰.
۷. رضائی، مهدی؛ قائمی، محسن (۱۴۰۰). مبانی حقوقی دولت مدرن؛ ایدهٔ ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق. *فصلنامهٔ علمی پژوهش حقوق عمومی*، ۲۳ (۷۲)، ۲۹۹-۳۲۴.
۸. زارعی، بهادر (۱۳۹۰). تحلیل تئوری امت در قلمرو جغرافیای سیاسی اسلام. *فصلنامه سیاست*، ۴۱ (۳)، ۱۵۳-۱۶۹.
۹. شکاری، روشنعلی؛ ملیحی، سیدحمیدرضا؛ ممتازنیا، محمدسعید (۱۳۹۶). واکاوی فقهی آیهٔ نفی سبیل و ادلهٔ همسو و شمول آن نسبت به مناصب انتخابی در دولت مدرن. *پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث*، ۱ (۲۱)، ۳۱-۴۶.

۱۰. طاهری خنکداری، محمد؛ توسلی، مجید (۱۳۹۵). سنت‌گرایی و نقد اسلام‌گرایی سلفی. *مطالعات راهبردی*، ۹ (۴)، ۳۵-۶۲.

۱۱. عبدخدایی، مجتبی (۱۳۹۴). روش‌های کاوش در دولت‌مدرن. *فصلنامهٔ روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۱ (۸۴)، ۸۷-۱۱۵.

۱۲. عمیدزنجانی، عباسعلی؛ کرمی، حامد (۱۳۸۹). ماهیت سرزمین در فقه امامیه. *فصلنامهٔ حقوق اسلامی*، ۷ (۲۷)، ۷-۲۷.

۱۳. غفاری، مسعود؛ امینیان، مهدی (۱۳۹۴). درآمدی بر نسبت آرای سیاسی افلاطون با دولت‌مدرن. *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۷ (۲)، ۱۵۶-۱۸۵.

۱۴. غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۷۲). چند پرسش و یک نظر پیرامون نظریهٔ حکومت دموکراتیک دینی. *کیان*، ۱ (۱۴)، ۲۶- ۳۱.

۱۵. غمامی، سیدمحمدمهدی؛ آجرلو، اسماعیل (۱۳۹۷). الزامات تحقق امت اسلامی و گذار از دولت مدرن. *فصلنامهٔ حکومت اسلامی*، ۲۳ (۳)، ۱۶۶- ۱۹۵.

۱۶. مرادی برلیان، مهدی؛ حسینی بهشتی، سیدعلیرضا؛ قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۷). دولت ممتنع: خوانش انتقادی نظریهٔ امتناع دولت مدرن اسلامی حلاق. *فصلنامهٔ پژوهش حقوق عمومی*، ۱۹ (۵۸)، ۸۱-۱۱۲.

۱۷. ملکوتیان، مصطفی؛ طاهری، میثم (۱۳۹۰). جامعیت و برتری اندیشهٔ امام خمینی دربارهٔ ارکان دولت بر اندیشهٔ دولت مدرن. *فصلنامهٔ سیاست*، ۴۱ (۱)، ۲۷۱- ۲۸۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی