



The University of Tehran Press

Analysis of the consequences of the economic origin of the modern state for the Islamic state

Mohammad Javad Rezaeizade¹  | Akbar Barari² 

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

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	the legal analyzes are presented in order to explain the developments of the state, often emphasize the political elements that created the modern state and they are considered the fundamental difference between such a government and other forms of exercising political power experienced in history in that such a mechanism is first and foremost aimed at new political institutions such as the separation of powers, parliament, elections, representation, etc. protect political freedom. This also usually causes the economic origin of this huge social transformation, and consequently, the economic products of this political system, such as economic efficiency, growth, development, welfare and concepts of this phenomenon, to be less considered and sometimes ignored; and while the genealogy of the modern state says that if the role of economic elements in the formation and transformation of this new order isn't greater than political elements, it is possible to say certainly not less, or in better words, the modern government is an institution of an economic nature rather than a political one. on the other hand, this neglect of the economic origin of the modern state, the idea of the Islamic state, which is trying to establish the Islamic state in the sense of a political system that implements Sharia, and also by understanding the undeniable influence of the requirements of the national governments, as the existing state of the state has faced challenges to benefit from modern institutions.
Pages: 833-859	
Received: 2023/10/01	
Received in Revised form: 2023/12/30	
Accepted: 2024/04/15	
Published online: 2025/06/22	
Keywords: <i>Laissez Faire Economy, Islamic State, Modern State, Shia theology.</i>	
How To Cite	
DOI	10.22059/jpls.q.2024.366093.3402
Publisher	The University of Tehran Press. 



تحلیل نسبت نظریه دولت اسلامی با خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

محمدجواد رضایی زاده^۱ | اکبر براری^۲^۱. دانشیار، گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. rezaeizd@ut.ac.ir^۲. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.barari_1366@yahoo.com رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	تحلیل‌های حقوقی که در راستای تبیین تحولات دولت ارائه می‌شوند، اغلب بر عناصر سیاسی موجد دولت مدرن تأکید کرده و تفاوت اساسی چنین دولتی با سایر اشکال اعمال 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 آزادی سیاسی پاسداری کند. همین مسئله نیز معمولاً سبب می‌شود که خاستگاه اقتصادی این تحول عظیم اجتماعی و به تبع 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 درحالی که 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 به عبارت دیگر، دولت مدرن بیش از آنکه خاستگاه سیاسی داشته باشد، نهادی با ماهیت اقتصادی است. از طرف دیگر، این نادیده‌انگاری خاستگاه اقتصادی دولت‌مدرن، اندیشه 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، به عنوان وضعیت موجود دولت‌های اسلامی معاصر، از نهادهای مدرن بهره‌مند شود با چالش‌هایی مواجه ساخته است.
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.	
استناد	رضایی‌زاده، محمدجواد؛ براری، اکبر (۱۴۰۴). تحلیل نسبت نظریه دولت اسلامی با خاستگاه اقتصادی دولت مدرن. <i>مطالعات حقوق عمومی</i> ، ۵۵ (۲)، ۸۳۳-۸۵۹. DOI: https://doi.com/10.22059/jplsq.2024.366093.3402
DOI	10.22059/jplsq.2024.366093.3402
ناشر	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۱. مقدمه

مورخان به طور معمول از حوادث قرن هفدهم و به خصوص جنگ‌های مذهبی سی ساله که از ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸ میلادی اروپا را در بر گرفته و این قاره را تا آستانه نابودی پیش برده بود، در کنار معاهده وستفالی (۱۶۴۸) که آبی بر آتش جنگ و مرهمی برای ویرانه‌های اروپای غرق در منازعه و خشونت بود، به عنوان 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 به مثابه 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 معرف اجتماعی مافوق و فراگیر است که همان‌طور که «وبر» تأکید می‌کند، با ایجاد تحول بنیادین در مناسبات سنتی قدرت، نه تنها کنترل ابزار خشونت در محدوده سرزمین (موجودیت جغرافیایی و ژئوپلیتیک) را در انحصار داشته، بلکه یگانه اقتدار نهایی و مطلق در اجتماع سیاسی و عرصه بین‌الملل نیز محسوب می‌شود. با این وصف اگرچه ویژگی‌های غرضی 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 عرصه بین‌الملل و زور سازمان‌یافته و امکان اعمال آن در عرصه داخلی، به مثابه یک نظم مسلط غیرشخصی و تعیین‌کننده ساختار جمعی اقتدار و مشخص‌کننده شکل اداره یک اجتماع معین است (آجرلو و اصلانی، ۱۳۹۷: ۱۰۰) که هسته مرکزی و مهم‌ترین معیار شناسایی دولت‌مدرن به شمار می‌آید و سبب می‌شود تا این سازوکار سیاسی در عین عمل در چارچوب قواعد از پیش تعریف‌شده (حکومت قانون)، ورا و برتر از همه 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 مؤلفه 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 وجهه دولت مدرن که عامل اصلی ایجاد شکاف نسبت به دوره‌های گذشته شد، نه عناصر مادی تشکیل‌دهنده آن، بلکه فراتر از این عوامل صوری، مجموعه ارزش‌ها و قراردادهای اجتماعی متأثر از «مدرنیته» است که بیش از هر چیز تلاش دارد تا با بذل توجه به جایگاه فرد در مقام موجود خالق و مشروعیت‌دهنده قدرت حاکم در نظام حقوقی دولت، آزادی و استقلال فردی را به ارمغان آورد (غفاری و امینیان، ۱۳۹۴: ۱۶۰). خود مدرنیته هم به‌عنوان یکی از انواع نگرش‌های اخلاقی-سیاسی، اساساً در تعارض با الگوی «بگذار سلطان هرچه می‌خواهد بکند» و با این ایده اساسی که اراده 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 دایره محدود تأمین معیشت محدود نمی‌شود، بلکه با تعمیم تفکر اقتصادی لیبرال به سایر جنبه‌های حیات اجتماعی، مفاهیم، ارزش‌ها و رویکرد اندیشه اقتصادی و علم اقتصاد به بخش مهم و حتی غالب اندیشه و فرهنگ مدرن تبدیل شده است تا جایی که متأثر از اندیشه اقتصادی حاکم بر دنیای مدرن می‌توان گفت که اساساً غالب نهادهای سیاسی مدرن، ریشه در مفاهیم و ارزش‌های اقتصادی لیبرال دارند. به عبارت دیگر در طریق مدرن تعقل، متعاقب تحول در شیوه تفکر، این به قول آدام اسمیت «انسان اقتصادی»^۱ که با پی‌جویی مستمر نفع شخصی خویش، در نهایت منافع عمومی را تأمین می‌کند، است که محور قرار می‌گیرد و همین امر نیز نه تنها 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 به مثابه مفاهیم پایه‌ای اندیشه اقتصادی مدرن و هسته اصلی علم اقتصاد، بیش از آنکه آثار اقتصادی داشته و محدود به حوزه اقتصادی باشند، ناظر بر نتایج سیاسی و اجتماعی مهمی‌اند که کل نظام سیاسی و اجتماعی مدرن بر اساس آنها بنا شده است (طیبیان 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، صرف نظر از ابهام‌ها و درگیری‌های نظری و عملی، شبهه‌دولت‌های مدرنی در نقش وراثت 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 شیوه اداره 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 «دولت‌سازی» خود، علاوه بر ایجاد ساختارهای نوین حقوقی، حضور در جوامع بین‌المللی به‌مثابه 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 فاصله ایجادشده با هم‌تایان غربی صورت گرفت، علی‌رغم تأثیرهایی در فرایند حکمرانی و مناسبات عرصه حقوق عمومی، علاوه بر نفی عملی جامعیت احکام شرعی و نادیده‌انگاری ادعای نظام‌سازی سیاسی و حقوقی در قالب حکومت اسلامی، رابطه 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 سایه حکومت‌های مذهبی سابق برخوردار شدند. همین امر نیز زمینه ایجاد جنش‌های معاصر احیاگری و بازگشت به هویت دینی را فراهم ساخت که دو جلوه اصلی آن، یکی تفکر سلفی با محوریت اخوان المسلمین در مصر که به‌جز برهه‌ای کوتاه و به‌مثابه دولتی مستعجل فرصت بروز و ظهور نیافت و دیگری اندیشه 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 جامعه عمل پوشیده و وارد عرصه رویارویی با نظریه دولت مدرن شود.

اما این ساختار سیاسی جدید که هم درصدد است تا در فرایند دولت‌سازی، نظام سیاسی‌ای که وظیفه اجرای شریعت به‌مثابه 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 مداخله دولت در امور، محدوده 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 مداخله دولت در تجارت و در حقیقت تعارض دو رویکرد اسلام و مدرنیته در عرصه 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، بر ساختی با خاستگاه اقتصادی است و از این رو نه تنها 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 عرصه خصوصی از حوزه عمومی نیز متأثر از اندیشه اقتصادی جدید بوده و تنها در این چارچوب توجیه پذیرند، پاسخی درخور به پرسش از تبار دولت مدرن به نظر می‌رسد. درحالی که خاستگاه دولت اسلامی، اندیشه 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 دولت مدرن و در ادامه مواجهه دولت اسلامی با تبعات این خاستگاه اقتصادی بررسی می‌شود.

۲. خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

اینکه پیشرفت در همه عرصه‌های زندگی جوامع کنونی در نهایت در گرو توسعه اقتصادی است و قدرت سیاسی، نظامی، علمی و حتی فرهنگی بدون اقتصاد توانمند غیرقابل تصور است، اهمیت اقتصاد را نه تنها به امری کاملاً پذیرفته شده و مورد اجماع همه، از افراد عادی گرفته تا متفکران و نظریه پردازان بدل کرده، بلکه روابط اقتصادی را به وجه غالب و تعیین کننده 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 پدران کهن خویش، بیشتر در بند امور معیشتی و مادی زندگی است؛ چراکه تأمین معیشت از آن رو که در واقع مسئله حیات و ممات است و تلاوم نوع بشر و جوامع انسانی به آن بستگی دارد، در همه جوامع و در همه زمان‌ها اهمیت درجه اول داشته است. از این رو به نظر می‌رسد آنچه در گذار از دنیای کهن به دنیای مدرن تحول یافته، اهمیت عینی مسئله 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 (طیبیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۸۵).

مهم‌ترین جلوه این رویکرد اقتصادی و تعمیم آن به سایر جنبه‌های زندگی را می‌توان در تأکید یکپارچه متفکران دوران جدید، از «ماکیاولی» گرفته تا روسو، بر درک جدید از «انسان» اساساً متفاوت از درک کلیسایی رایج در قرون وسطی ملاحظه کرد که با اصرار شدید بر اینکه «انسان بدان سان که واقعاً هست» می‌بایست مبنا قرار گیرد، نه آنچنان که کلیسا می‌خواهد، فرو نشاندن «هواهای نفسانی و پرانگر» را نیازمند سازوکاری جدید می‌دانستند که از پند و اندرزهای مذهبی و انذار از عذاب الهی، موعظه‌های اخلاقی و یا تشبث به اجبار و سرکوبگری به عنف توسط دولت مؤثرتر باشد (هیرشمن، ۱۳۹۷: ۱۵)، از این رو متأثر از اندیشه اقتصادی لیبرال، این ایده که می‌بایست برای گریز از فجایع ناشی از هواهای نفسانی و به منظور تضعیف و رام کردن این امیال، بین آنها تمایز ایجاد کرد و مبارزه یکی علیه دیگری را برانگیخت^۱ یا به عبارت

1. divide et impera (تفرقه بینداز و حکومت کن).

بهتر باید از گروهی از هواهای نفسانی کم خطر که خصلت پرخاشگری کمتری دارند، برای کنترل و متوازن ساختن گروه دیگر که خطرناک تر و مخرب ترند، بهره برد، مورد توجه قرار گرفت.^۱ بدین ترتیب بود که میل به سودجویی، کسب ثروت و مال دوستی^۲ که در سراسر قرون وسطی و در میان تمامی امیال، به عنوان ننگین ترین میل و هوس تلقی می شد، در مقام جبران کننده و مهارکننده دیگر هواهای نفسانی ویرانگر و در ترکیب با خودخواهی^۳ و عقلانیت^۴ (به معنی حسابگری) به تدریج رنگ و عنوان دیگری یافت، از سایر امیال انسان متمایز شد و جامعه جدید و فاخر «نفع»^۵ را بر تن کرد. در نتیجه چنین فرایندی، نه تنها وضعیت تغییر کرد و پس از آن کسب ثروت، کمتر از گذشته مورد سرزنش قرار گرفت، بلکه این نوع خاص هوای نفسانی که تا پیش از این با عناوینی همچون حرص، طمع و آز از آن یاد می شد، با پذیرش نقشی که به لحاظ اجتماعی مفید و به لحاظ اخلاقی خنثی یا بی ضرر می نمود، سرکوب و خنثی سازی امیال و هوس های خطرناک تر و ویرانگرتر مانند جاه طلبی، عشق به قدرت و شهوت جنسی را نیز عهده دار شد. البته این تغییر موضع تنها به این سبب نبود که واژه «خنثی» تری چون «نفع» جایگزین اصطلاح اخلاقاً مذموم «مال دوستی» می شد، بلکه مفهوم جدید (نفع) معنی مثبت و آموزنده اتخاذ روش های عقلانی در رفتار انسانی نیز یافته بود.^۶ به عبارت دیگر نفع در واقع به انگیزه سومی برای رفتار انسانی، مابین عقل و انفعالات نفسانی تبدیل شد. در نتیجه می توان گفت که تأیید منفعت طلبی، کسب ثروت و جستجوی نفع شخصی نزد متفکرین جدید، نه به معنی کنار نهادن اصول اخلاقی، بلکه به منظور مهار انفعالات نفسانی ویرانگر و جامعه ستیز و به حداقل رساندن شر بود. (غنی نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۱)، از همین رو کینز تأکید می کند: «امیال هولناک انسان را می توان از رهگذر وجود مجال پول درآوردن و ثروت خصوصی به مجاری بالنسبه بی ضرر سوق داد که اگر آن ها را از این راه نتوان ارضا کرد ای بسا مفر خود را در قساوت قلب و تعقیب بی پروای

۱. اسپینوزا در کتاب/خلاق، ضمن طرح نظریه «انفعالات نفسانی جبران کننده» می گوید: «ممکن نیست عاطفه ای جلوگیری و یا زایل شود مگر به وسیله عاطفه ای متضاد که قوی تر 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 هیچ چیز نمی تواند خیزش یک هوس را متوقف کند، مگر خیزش مخالف آن. لذا توصیه می کند که مسئولین حکومتی و قانونگذاران باید اصل ترجیح شر کمتر به بیشتر را در جامعه جاری سازند. البته پیش از همه اینها بیکن در کتاب معروف خود پیشرفت علم، با انتقاد از اخلاقیون گذشته که همیشه بر اصول اخلاقی تأکید کرده اند اما هیچ گاه روش دست یافتن و تحقق آنها را بیان نکرده اند، در ارائه این اندیشه که انفعالات نفسانی را باید با رسته دیگری از انفعالات نفسانی کنترل کرد و تحت سلطه درآورد، از متقدمین اسپینوزا و هیوم است. (غنی نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۰).

2. Ararice

3. Egoism

4. Rationality

5. Interest

۶. تقریباً تمامی دانش پژوهان تاریخی اتفاق نظر دارند که واژه «منفعت» از دو کلمه لاتین «inter» و «esse» مشتق شده است و معنای آن «مابین بودن» و «تفاوت ایجاد کردن» است (سوئدبرگ، ۱۳۹۷: ۲۱).

قدرت و اقتدار شخصی و سایر صور جاه طلبی شخصی بجویند؛ لذا بهتر است آدمی بر تراز بانکی خویش ستم روا دارد تا بر همشهریانش «(هیرشمن، ۱۳۹۷: ۱۵۲).

از طرف دیگر، رفتار مبتنی بر «نفع شخصی» انسان‌ها نتیجه دیگری را نیز حاصل می‌آورد که از ابتدا مورد توجه و استقبال شدید اندیشمندان دوران جدید قرار گرفت و آن عبارت است از نظم اجتماعی مستمر و قابل پیش‌بینی. به عبارت 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 پیش‌بینی 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 قاعده ثابت و معینی تبعیت نکرده و هیچ نیروی بازدارنده واقعی نتواند مانع خیزش هواهای نفسانی گوناگون شود. در حقیقت مبنای پیدایش علوم اجتماعی جدید، به‌خصوص اقتصاد سیاسی نیز همین رفتار طبق قاعده انسان‌ها و نظم اجتماعی حاصل از آن است و اساساً اگر این قاعده در جوامع انسانی جاری نباشد، نه تنها شالوده هستی‌شناسانه علم اقتصاد، بلکه تمامی نهادهای سیاسی ملهم از آن ممتنع می‌شود (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱۵۳). به این ترتیب منفعت‌طلبی که گسترش تجارت و صنعت را حاصل آورد از این لحاظ که موجب صلح‌آمیز شدن روابط میان انسان‌ها شد و به قول جیمز استوارت: «از این رو [که] اقتصاد مدرن مؤثرترین عنانی است که برای کنترل حماقت استبدادآمیز اختراع شده است» (سوندبرگ، ۱۳۹۷: ۲۴)، به عنوان درمانی برای ناپسامانی‌های سیاسی و جایگزینی واقع‌گرایانه برای اصول اخلاقی و مذهبی ناکارآمدی که نتوانسته بودند پس از پایان قرون وسطی، از شیوع و تکرار جنگ‌های ویرانگر و پایان‌ناپذیر داخلی و خارجی در اروپا جلوگیری کنند و به‌مثابه مبنایی برای اندیشه مدرن مورد استقبال قرار گرفت.

با این وصف به نظر می‌رسد که خاستگاه مدرنیته که با تأکید بر عقل خودبنیاد انسان و اینکه عقل او را در مرکز بحث قرار داده، اقتدار سنت‌ها، جهان‌بینی و اخلاق کهن را برتافتاده و نیرویی فراتر از انسان و عقل او را دارای حقی در تصمیم‌سازی نمی‌شناسد (احمدی، ۱۳۹۶: ۳۴)، این ایده ماهیتاً اقتصادی است که: اولاً چه بخواهیم و چه نخواهیم، انسان به‌مثابه موجودی نقش‌آفرین^۱ که می‌تواند آینده را بر مبنای ارزش‌ها و داورهای شخصی بنا نماید، همواره در پی منافع خویش بوده، ترجیحش بر آن است که سهم بیشتری از ثروت را از آن خود کند (سوندبرگ، ۱۳۹۷: ۴۵) و از این امر نیز گریزی نیست؛ ثانیاً میان خواسته‌ها یا منافع فردی و جمعی، نه تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه اساساً اگر انسان‌ها به خود وا گذاشته شوند، به مساعدت وجود 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 چنان هماهنگی را حاصل

1. agent

می‌کند که هیچ الگوی بدیلی قادر به ارائه آن نیست. البته این رویکرد برخلاف تصور مرسوم که همواره بر حفظ فاصله میان ابزارهای سیاسی^۱ و سازوکارهای اقتصادی تأکید می‌کند، هیچ‌گاه انکار نمی‌کند که نیاز به حمایت‌های فرااقتصادی موجد نظم و قهر، به‌منظور گام‌نهادن در مسیر خلق، حفظ و انباشت ثروت، از ضرورت‌های عمل آزادانه 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 کارآمد 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 پیش‌بینی‌پذیری ترکیب‌بندی‌های اجتماعی از نظر سیاسی منسجم و از لحاظ حقوقی تعریف‌شده، نیاز دارد، زیرا نه‌تنها استقرار چنین نظامی شرط وجود و لازمه بازتولید سرمایه است که به هیچ روی نمی‌تواند به خودی‌خود فراهم شود، بلکه کوچک‌ترین هرج و مرجی نیز قطعاً حرکت پیوسته این سازوکار را برهم می‌زند. از همین روست که همواره تأکید می‌شود، اقتصاد آزاد برای تثبیت مناسبات اجتماعی سازنده 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 مقوم این مناسبات باشد، سبب شد که دولت‌مدرن به‌مثابه تنها سازوکار سیاسی که می‌تواند با روابط آزادانه 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 عرصه تاریخ گذارد، تا پیش از هر چیز با ایجاد فضایی عمومی برای حمایت از فعالیت‌های آزادانه 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. مواجهه دولت اسلامی با تبعات خاستگاه اقتصادی دولت مدرن

درحالی‌که جوامع اروپایی از سده 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» به عنوان عامل ذهنی و «استفاده از روش‌های خشونت‌بار» (استعمار و زور) به عنوان عامل عینی است؛ به گونه‌ای که تازه از اواخر سده نوزدهم میلادی، همزمان با خلأ قدرت ناشی از فروپاشی خلافت عثمانی پس از جنگ جهانی اول و به دلیل فقدان نظریه‌ای بومی در خصوص دولت و با توجه به انبانی از تجارب منفی یادگار از نظام‌های شبه پادشاهی که نام نهاد خلافت را بر دوش می کشیدند، 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 تولید یافته، گرد هم آمدند و با ایجاد تحولات اساسی در نهادهای حقوقی همچون تصویب قوانین اساسی، تأسیس پارلمان‌ها و ایجاد 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 شیوه خاصی از زمامداری را طلب می‌کند و چه از جانب نواندیشانی که اصل تشکیل دولت مدرن را دسیسه‌ای استعماری از جانب غربی‌ها به منظور 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 وعده ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر دین اسلام که درصدد است تا شریعت اسلامی به مثابه حکم خدا را اجرا کند، بحث در خصوص مواجهه مسلمانان با دولت مدرن و اقتضائات هنجاری و ساختاری آن را وارد مرحله‌ای جدید کرد.

در حقیقت اندیشه تشکیل حکومت اسلامی مبتنی بر احکام شرعی مستنبط از فقه شیعه که در چند دهه اخیر و پس از انقلاب اسلامی ایران و انحلال نهاد فرتوت سلطنت بروز و ظهور یافته و در قامت آلترناتیور مدرنیته و به خصوص حاصل سیاسی آن، یعنی «دولت مدرن»، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته است، ریشه‌ای عمیق در تلقی فقه‌های 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 جامعه مسلمانان در صدر اسلام، در کنار رسالت ابلاغ وحی و بیان تفاسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، خود دلیلی بر این ادعاست، در درجه نخست بر ضرورت و وجوب استقرار دولت مبتنی بر احکام شرعی و سپس نقش خود به عنوان نایبان امام معصوم در این دولت تأکید می‌کنند.

به عبارت دیگر فقه‌های 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 از آن‌رو که اسلام همواره درصدد پاسخ به نیازهای انسان است، هرگز به صرف شرح و بیان آرمان‌ها بسنده نکرده، بلکه مدام در پی وسایلی برای جامعه عمل 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 اسوه حسنه پیامبر پیروی کنند^۱ 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؛ از این رو 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 از آن رو 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 نه تنها 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 عرصه 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 تجربه تاریخی حضور پیامبر در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان در صدر اسلام، وارد عرصه سیاسی شده و توانست جامعه عمل به خود بپوشاند، با داعیه تأسیس نظام سیاسی توسط یک فقیه به نیابت از ولی معصوم و غایب به‌منظور رساندن امت مسلمان 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 وظیفه اجرای شریعت به مثابه 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 مداخله دولت در امور، محدوده قانونگذاری مثلاً در حوزه کارگر و کارفرما، مداخله دولت در تجارت خارجی و مهم‌تر از آنها تعارض مفهوم ملت با امت، تفاوت نگاه به مقوله سرزمین و دار، اختلاف برداشت نسبت به مقوله حکومت و به‌خصوص تفاوت دو مفهوم تئوکراسی و دموکراسی را رویاروی دستگاه فقهی شیعه قرار داد که دیگر با استعاره‌های متخذ از احکام حوزه حقوق خصوصی نظیر تشبیه حکم اداره شهر به «وقف» و یا رابطه 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 اندیشه سیاسی مستنبط از فقه شیعه ناگزیر می‌سازد.

۳.۱. مواجهه دولت اسلامی با مفهوم «ملت»

اساساً مهم‌ترین تحول در اندیشه سیاسی مدرن، زمانی رقم خورد که مفهوم «ملت» جایگزین سایر برداشت‌ها از مقوله جمعیت شد. به عبارت 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، به دلیل اراده زیست دسته‌جمعی و فراتر از عوامل نژادی و تحت حاکمیت قدرتی برآمده از درون و خودبسندگی با یکدیگر زندگی می‌کنند و بیش از هر چیز بر پایه نفی وابستگی به مذهبی خاص و اتکای صرف به انسانیت انسان استوارند؛ از همین روست که همواره بر این نکته تأکید می‌شود که اندیشه مدرن بیش از آنکه تأکیدی بر عناصر ساختی دولت باشد، درصدد است تا انسان 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 دولت مدرن، اولویت نه با عناصر شکلی بلکه با قالب‌بندی عنصر انسانی در جامعه‌ای جدید و فاخر، تحت عنوان «ملت» است؛ تا جایی که اساساً در اندیشه مدرنیته، «دولت» تنها به «دولت مدرن» اطلاق می‌شود که به عنوان دستاورد مدرنیته و شکل ناگزیر حکومت برآمده از آن، در قالب «دولت ملت» نمود می‌یابد و در نهایت مقصودی جز فراهم‌سازی شرایط فعالیت آزادانه اقتصادی به منظور گام‌نهادن در مسیر سودجویی اقتصادی را ندارد. بر این اساس می‌توان «ملت» را «پیکره‌ای متشکل از شریکان» برابر خواند که چون مجاز به استفاده از زور فیزیکی علیه دیگران نیستند و به منظور دستیابی به قدرت اقتصادی فقط به ابزار اقتصادی^۱، آن هم با انتخاب و توافق داوطلبانه 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 افراد تشکیل‌دهنده این پیکره متشکل از شریکان، به خصوص در برابر خشونت فیزیکی و تعدی 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. بدین سان، «ملت» از عناصر عینی مانند قوم، زبان و به خصوص دین عبور می‌کند، تفاوت‌های ناشی از این عوامل را به‌شمار نمی‌آورد و درصدد است تا بدون زدایش این تفاوت‌ها، از آنها فراتر رود. از این رو ملت می‌تواند گروه‌های گوناگون قومی، زبانی یا مذهبی را در برگیرد بی‌آنکه خود را با یکی از آنها همسان انگارد. از این رو می‌توان گفت درحالی که 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. از این رو 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 تمیزدهندهٔ 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). به عبارت دیگر «امت»، مردم 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، از این رو 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 آجرو، 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؛ به عبارت 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 قرینه اصطلاح «در جمهوری اسلامی ایران» در اصل ۵ و یا بحث در خصوص قوای سه گانه مستقر در ایران که در اصل ۵۷ مورد اشاره قرار گرفته، مراد از امت را همان ملت ایران دانست، اما بدون شک ذکر اصطلاح «همه مسلمانان جهان یک امت اند» در اصل ۱۱ و «امت اسلام» در اصل ۱۰۹ بر این امر صحنه می گذارد که اصطلاح امت در قانون اساسی، حداقل در برخی از موارد مؤید واحد جمعیتی اسلامی است (ارسطا و نیکونهاد، ۱۳۹۳: ۴۲).

با این وصف به نظر می رسد که تدوین کنندگان قانون اساسی بدون توجه به اینکه یکی از مهم ترین علل عدم تکوین دولت مدرن در جوامع اسلامی، مهیا نبودن زمینه های عینی این سازوکار سیاسی بود که برخلاف اروپای قرون وسطی و نظم پیشاسرمایه داری ظهور یافته در قالب اقتصاد فتو دالی، اساساً مجالی برای تبلور، رشد و آزادی طبقات مستقل از حکومت باقی نمی گذاشت تا بخواهند در قامت «ملت» بروز یابند، صرفاً به تقلید و بازآفرینی ناقص مفهوم ملت و آمیزش آن با مفهوم ماهیتاً متفاوت امت اقدام نموده اند. به عبارت دیگر در جوامع اسلامی به دلیل وجود قدرت همراه با بُعد استعلایی و متمرکز سیاسی در طول تاریخ که تنها در پرتو اقتدار الهی معنا می یافت و از آن رو که حاکمان خود را به منبع این قدرت نهادی مقدس متصل می دیدند، از سویی رابطه حکومت با مردم در چارچوب نظم دینی و بر اساس رابطه ای یکطرفه و مبتنی بر اطاعت از بالا به پایین شکل گرفته است و از سوی دیگر چون قدرت خداوند به عنوان مالک آسمان ها و زمین در حاکم متجلی است، با این توجیه که استقلال از حکومت، تلاش در راه خروج از حیطه اقتدار الهی است، بی شک مجالی برای شکل گیری حق مالکیت فردی و به تبع آن حوزه مستقلی از حکومت در هیچ عرصه ای به خصوص اقتصاد وجود نداشته و از این رو طبقه ای در پرتو این استقلال، همچون بورژوازی اروپایی که بتوانند خواسته های خود را در قالب افراد برابری طلبی که علاوه بر استقلال طلبی اقتصادی، خواهان حضور در قدرت سیاسی باشند نیز شکل گرفته است (رضائی و قائمی، ۱۴۰۰: ۳۰۳). از این رو به نظر می رسد که علی رغم تلاش برای پیوند میان دو مفهوم امت و ملت توسط مؤسسان نظام جمهوری اسلامی و تلاش فقها و نظریه پردازان برای ارائه تبیینی نزدیک از این دو، خاستگاه اقتصادی مفهوم ملت و مبانی فلسفی شکل گیری آن بسیار پیچیده تر از این است که اجازه دهد صرفاً افراد ساکن در یک سرزمین را آن هم بدون زدودن عنصر مذهب، بدون منظور داشتن حق های اقتصادی و سیاسی که ساحتی مستقل از حکومت ایجاد کند، به خصوص بدون در نظر گرفتن حق حاکمیت و صرفاً با یک بازی زبانی، ملت نامید.

۲.۳. مواجهه دولت اسلامی با مفهوم «سرزمین»

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

از خاک کره زمین، مادیت و تجسد می‌یابد و اساساً مفهوم «وطن» از همین رابطه که بین گروه انسانی و سرزمین برقرار می‌شود، پا به عرصه وجود می‌گذارد (قاضی، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۲۰۱)، از همین روست که در حقوق بین‌الملل سرزمین را «زمین 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 ترسیم‌کننده خطوط اعتقادی، زبانی و نژادی و یا تعیین‌کننده محدوده مخاصمه بین طرفین مرزها نیست، بلکه غرض، مشخص ساختن عرصه حاکمیت دولت‌ها، محیط جغرافیایی اجرای قانون، تعیین محل اجرای سیاست‌های اقتصادی، تعیین نقاط ورود و خروج کالاها، محدوده صلاحیت مالیات‌ستانی و سایر مواردی است که سرزمین را به محدوده 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)، از این رو 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 به هم دوخته شده و از بافت اقتصادی ملتها بسیار ضعیف‌تر است (بولز، ۱۴۰۰: ۱۸۰-۱۸۱).

در مقابل به‌نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین مفهوم به عنصر «سرزمین» در اندیشه 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 شیوه حکومت، شخص حاکم، اکثریت جمعیت و... در شکل‌گیری این دو تأثیرگذار است، اما در اندیشه سیاسی مستنبط از فقه شیعه بیش از هر چیز، سابقه تاریخی تصرفات مسلمانان است که اهمیت دارد. به عبارت 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؛ از این رو سرزمین به‌هیچ‌وجه عنصر اصلی تشکیل‌دهنده و یکی از اجزا و عناصر قوام‌بخش دولت اسلامی نیست و تنها به‌مثابه عاملی فرعی و ثانوی محسوب می‌شود. از این رو بدیهی است که مرزهای دولت‌های کنونی که بیش از هر چیز مرهون سیاست‌های کفار و نتیجه پیمان «سایکس-پیکو» است،

به هیچ وجه 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 همه 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 از این رو اسلام قلمرو و حد و مرزی برای خود نمی‌شناسد و کشور و سرزمین در اسلام ارزش ذاتی و اصالت شرعی ندارد، بلکه از نظر اسلام، ارزش سامان و سازمان سیاسی بدان علت است که شریعت در آن حکمفرما باشد، تأکید می‌کند که دولت جمهوری اسلامی به مثابه حکومتی که در داخل مرزهایش محدود نمی‌شود، موظف است تا سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد.

با این حال نمی‌توان چشم بر واقعیت‌ها بست؛ از این رو تدوین‌کنندگان قانون اساسی، در گیرودار دوآلیسم مرزهای سرزمینی و عقیدتی، با پذیرش این واقعیت عینی که وجود قلمرویی با مرزهای مشخص به مثابه 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 بدین طریق، مرز جغرافیایی، هم‌نشین بی‌مرزی عقیدتی شده است. هرچند به خصوص با بررسی پیشینه تصویب اصول ۷۸، ۱۵۱ و ۱۵۲ قانون اساسی به نظر می‌رسد که حتی ذائقه خبرگان مقنن، بیشتر با واقع‌گرایی، باور به مرز جغرافیایی و میسر نبودن استحصال عینی مفهوم بی‌مرزی عقیدتی قرابت دارد تا بی‌مرزی ایدئولوژیک (خلیلی، ۱۳۹۰: ۴۱)، از همین روست که علی‌رغم عدم انکار علنی نظریه امت واحد اسلامی، در عمل و با توجه به مقتضیات حضور در جهان متشکل از دولت‌های مدرن، به جز 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 حوزه سرزمینی بوده و مرزها به مثابه دیوارهایی که بیش از هر چیز مانع از ورود و خروج بی‌ضابطه کالاهاست (حتی اگر مبدأ و مقصد آنها سایر سرزمین‌های اسلامی باشد) شناخته می‌شود.

۳.۳. مواجهه دولت اسلامی با مفهوم «حکومت»

مطابق اندیشه سیاسی مستنبط از فقه شیعه، اگرچه قادر واقعی و حاکم حقیقی خداوند است، اما هم او اعمال اراده الهی را در کف حاکمی قرار می‌دهد که شرع را به مثابه «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 به منظور حصول اطمینان از اجرای دقیق شریعت را که در نهاد «ولی فقیه» بروز می‌یابد، نتیجه می‌دهد. به عبارت دیگر، از آن رو که مجموعه قوانین برای اصلاح جامعه کافی نیست و برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجراییه و مجری احتیاج است، از این رو خداوند متعال در کنار ارسال مجموعه قوانین، یعنی احکام شرع، حکومت و دستگاه اجرا و اداره نیز مستقر کرده است و از همین رو نیز پیامبر در رأس حکومت جامعه 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 همین رو نیز خداوند به طور خاص پیامبر و امامان معصوم را به عنوان حاکمان جامعه اسلامی برگزیده و بعد از آنها در دوره غیبت، حکومت را به فقهای عادل به مثابه 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 پایه مشروعیت حکومت، شرع است و اگر حکومتی شرع را اجرا نکند، مصداق طاغوت خواهد بود. از این رو می‌توان گفت که در حکومت اسلامی با نگاهی متفاوت به نظریه تفکیک قوا، قوه قانونگذار بر نهادهای اجرایی و قضایی اولویت داشته و در حقیقت قوای اجرایی و قضایی در اسلام، تحت کنترل قوه قانونگذارند. به عبارت 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 نظریه دولت مدرن، حکومتی زمینه‌ساز فعالیت آزادانه افراد و فراهم‌کننده شرایط برای عمل آزادانه اقتصادی و به تبع 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 به سوی هدف‌هایی که دولت به عنوان مصلح اجتماعی، تشخیص می‌دهد، برداشتی واحد از «خیر» را به مردم تحمیل نکند (برلین، ۱۳۸۰: ۲۵۷-۲۵۸). به عبارت دیگر از آن رو که فعالان اقتصادی، همواره از باز شدن پای دولت در عرصه اقتصاد گریزان‌اند؛ حال چه این باز شدن پا از طریق فعالیت مستقیم اقتصادی و حضور به عنوان یکی از نقش‌آفرینان عرصه اقتصاد مثلاً به عنوان تولیدکننده محصولات و یا توزیع‌کننده آنها (مداخله‌های سوسیالیستی) باشد و چه از طریق برنامه‌ریزی و هدایت و ارشاد اقتصاد که با تجویز نوع خاصی از تولید یا بهره‌مندی از شیوه به خصوصی از فعالیت اقتصادی که با معیارهای دولت منطبق است (برنامه‌ریزی رفاهی)، صورت گیرد؛ از این رو بر خلاف قانون‌گذاران به مفهوم خیر واحد که مداخله دولت در انتخاب‌های افراد

را روا دانسته و برای تصحیح غیراخلاقی بودن انتخاب‌ها به منظور استقرار و توسعه منافع عمومی و به جهت اصلاح انحراف‌ها، این مداخله را ضروری می‌پندارند، از همان ابتدا بر آزادی انتخاب افراد و ضرورت عدم مداخله دولت در امور اقتصادی و به تبع آن سایر وجوه عرصه 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 به شدت 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 توصیه به بی‌طرفی و به رسمیت شناختن برداشت‌های مختلف از خیر، اهمیت مضاعفی می‌یابد، در کنار شرایط همیشگی کمیابی به مثابه آموزه اساسی اندیشه اقتصادی، بی‌شک کشمکش‌های بین‌شخصی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد و می‌تواند تهدیدی پایدار برای صلح و آشتی ناشی از روابط آزادانه اقتصادی و غیراقتصادی مورد ادعای آنها باشد و دقیقاً از همین روست که نقش حکومت در نظریه دولت‌مدرن اهمیت می‌یابد.

به عبارت دیگر اگرچه نظم مستقر در جامعه مبتنی بر اقتصاد آزاد، محصول عملکرد آزادانه 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 نهاده شده در تفکر مدرن، به جای تبعیت از اراده خاص فرد یا افراد دیگر، از قواعد عام و دولتی که این قواعد را بی‌طرفانه تضمین می‌کند، تبعیت می‌کند. نظریه دولت بی‌طرفی که کمترین حکمرانی را بکند^۱ هم دقیقاً

۱. میزس در این خصوص می‌گوید: «جمله مشهوری هست که مدام هم تکرار می‌شود: «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 همه 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 متقلبانه 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 نیست 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 خرج کند، در واقع گفته‌ام دولت برای انجام برخی کارها مناسب

بر اساس همین الگوی اقتصادی شکل گرفته است؛ یعنی در چنین ساختاری، دولت اگرچه نه مبدع قواعد است و نه حتی موجد نظم، اما آنچه انجام می‌دهد، وظیفه خطیر نگهداری از نظم، جلوگیری از تخلف و البته تلاشی حداکثری در جهت حفاظت از آزادی‌ها، حق‌ها و کرامت افراد است. بر مبنای این نظریه، فعالیت‌های روزمره 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 همه بازیکنان قواعد بازی و تفسیر و اجرای آنها را زیر نظر داور بپذیرند، برای داشتن جامعه مطلوب هم باید اعضا نه تنها بر سر شرایط کلی حاکم بر روابط خود، بلکه در خصوص نهادی برای داوری درباره تفسیرهای متفاوت این شرایط و همچنین در مورد راهی برای تضمین رعایت مقرراتی که همه 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 عادت 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 جرمه و همراه با اتفاق آرای اجتماعی و بنیادی آنها را بپذیرند، اما نکته 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 همه صلاحیت‌های مرسوم، «بی‌طرفی» از جمله اصلی‌ترین صفات ذاتی وی است ضروری می‌نماید. در چنین ساختاری، دولت به جای مداخله مستقیم در امور، نقش‌های مهمی نظیر قانونگذاری بی‌طرفانه، تأمین بی‌طرفانه سازوکاری که از طریق آن امکان اصلاح قوانین فراهم شود، میانجی‌گری بی‌طرفانه بین افراد جامعه در اختلافات ناشی از تفسیر قوانین و تضمین بی‌طرفانه 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 سلطه وی بر اراده بازیکنان نخواهد بود. در حقیقت، دولت در نظریه 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

نظیر اخذ مالیات، مصادره، قیمت گذاری و سلب مالکیت و یا ابزارهای سیاسی، اگرچه از طریق وضع قوانین، در حق های اقتصادی و یا سیاسی افراد دخل و تصرف کرده، به جای نقش داور، عملاً جامعه بازیگری بر تن کنند، علی رغم ظاهر شبه مدرن، نمی توان از دولت مدرن نشانی یافت.

۳.۴. مواجهه 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 حاکمیت 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 مطلقه امر و امامت امت که مشروعیتی الهی دارد، پذیرفته است. اما همان طور که گفته شد عرصه 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 سایه هر نوع حکومتی که این آزادی و گزینشگری را حتی با تشبث به احکام الهی نفی کند، نمی پذیرد. به عبارت دیگر، از منظر اندیشه اقتصادی، فرد مختار و آزاد با تکیه بر عقل خودبنیاد خویش، نه تنها شیوه موردنظر زندگی خود را برمیگزیند، بلکه حکومت را نیز منصرف از مبنای ماورایی (تئوکراسی)، تنها برآمده از اراده خود می پندارد و اگر برداشت های سنتی از مفاهیم مذهبی نیز، مانعی بر سر راه چنین تلقی ای ایجاد کنند، به تغییر آن همت می گمارد، مذهب جدیدی می آفریند. از همین روست که بسیاری بر این نظرند که چون استقرار و توسعه اقتصاد آزاد مبتنی بر روش های سرمایه دارانه، بیش از آنچه جهان نگر دینی کاتولیکی عرضه می کند، نیازمند مفاهیم تسهیل کننده فردگرایی است و این مذهب، کشش برداشت های فردگرایانه از انسان را نداشت، از این رو تحولات برآمده از مدرنیته به خصوص تمایل به آزادی فعالیت های اقتصادی و تغییر دیدگاه در خصوص کسب و کار، تجارت و تلاش در جلب منفعت، جز با دگرگونی در مفاهیم مذهبی سنتی امکان پذیر نبود و از همین رو بر پیوند میان «پروتستانتیسم» که با تکیه بر عقلانی و حسابگر شدن دین به تدریج اهمیتی مضاعف برای کار عقلانی، منظم و ثابت که در قالب حکم اطاعت از خدا نمود می یابد، منظور نموده، ممنوعیت های اخلاقی حاکم بر سرمایه داری سنتی را حذف کرده و مشوق فردگرایی است و توسعه اقتصاد آزاد به صورت عام و ظهور دولت های مدرن به صورت خاص تأکید می کنند. هرچند پس از طی این مرحله، سرمایه داری که اغلب بر حسب پویایی های خود کار می کند، به تدریج از دیگر فعالیت های انسان جدا شده و با کسب استقلال از سایر حوزه ها به خصوص مذهب که در پی به نظم آوردن کنش های اقتصادی عقلایی از طریق قوانین مذهبی است، تا اندازه ای تابع قواعد مخصوص خود شد (سوئدبرگ، ۱۴۰۰: ۲۵۲-۲۵۳).

اهمیت این استقلال از آن روست که تا پیش از ظهور دولت مدرن، دعوی حضور مذهب در حوزه عمومی و پیوند مذهب، سیاست و اقتصاد و این ادعا که دین از خصوصی ترین مسائل فردی تا عمومی ترین مسائل انسانی _ و از جمله سیاست و حکومت و به طریق اولی فعالیت های اقتصادی _ را در بردارد، از پذیرشی عام برخوردار بود. از این رو 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 به کار گرفته شده و به همین سبب می بایست رأی عالِم را از آن رو که عقل وی تنها مانند آینه ای عمل کرده و فقط رأی شارع را متجلی می سازد، همچون رأی خداوند لازم الاتباع دانست. این نقش آیین هوار عقل در واقع حاکی از حذف نقش شناسنده در فرایند شناسایی است که مخاطب را به طور مستقیم به خداوند مرتبط ساخته و لاجرم لزوم تبعیت را ایجاب می کند. از این رو بدیهی است که چنین فهمی از دین، ضرورتاً به حوزه عمومی کشانده می شود؛ چراکه مدعی کشف مراد خداوند، این حق و امکان را می یابد 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، نتیجه قهری دیگری نیز در بردارد و آن عبارت است از اینکه کشف مراد شارع، صرفاً توسط افرادی امکان پذیر خواهد بود که واجد مجموعه ای از ویژگی های مشخص باشند. به عبارت بهتر، کارکرد این مجموعه ویژگی ها، 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 به همراه می آورد تا فهم یا حوزه معلومی از فهم های دینی، مشروعیت و حجیت لازم برای ابراز و اعلام داشته باشند و رسماً نظر شارع را در خصوص مسائل مشخص بیان کنند. از منظر انسان شناسی نیز تفاوت از تلقی انسان به عنوان «مکلف» در مقابل فرد شناسنده ناشی می شود؛ در حقیقت انسانی که از جزئی ترین امور فردی تا جدی ترین امور اجتماعی، چشم به اوامر شرع دارد، همچنان که در امور فردی به تکالیف عمل می کند، در امور اجتماعی نیز صرفاً دل نگران تکالیف مذهبی خود است و بدیهی است همان گونه که در هستی و در حیات فردی، خدا حضوری مستقیم دارد، در نظام اجتماعی نیز خدا در رأس هرم اجتماعی قرار می گیرد. 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 حوزه عمومی از حوزه خصوصی باقی نمی ماند و همه چیز در عرصه حضور خداوند و امر تکلیف ذوب می شود (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۲: ۲۷).

مطابق چنین برداشتی، قدرت سیاسی نیز بی شک ناشی از اراده الهی بوده و اطاعت از حاکم نیز همانند اطاعت از خداوند، وظیفه ای دینی است.^۱ نتیجه اینکه، تمامی جنبه های زندگی سیاسی به عنوان

۱. به شرط آنکه دستگاه رسمی دین، حاکم را تأیید کند.

جلوه اجتماعی و دنیوی امر دینی بر وجه خصوصی زندگی انسانی تقدم و برتری می‌یابد؛ از همین رو عرصه اقتصاد نیز به عنوان یکی از اصلی‌ترین وجوه حوزه خصوصی، به عنوان امر ثانوی، تابع امر دینی و به تبع آن امر سیاسی به مثابه اصل اولی می‌شود (غنی‌نژاد، ۱۳۹۹: ۹۶). این در حالی است که همان‌طور که گفته شد، خاستگاه اقتصادی دولت مدرن حکایت از انسان‌شناسی دارد که جوهر آن تلقی انسان به عنوان 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 به عنوان موجود مختار و برخوردار از اراده، در فهم دین نیز نه تنها منفعل نیست، بلکه در جایگاه شناسنده، به برداشت شخصی از دین روی می‌آورد و از این رو با مشارکت در شکل‌دهی فهم دینی، برداشت خود از اراده الهی را به عنوان معرفت دینی معرفی و از واسطه‌هایی که در پی کشف بدون واسطه 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 همان‌طور که 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 اداره آنها نیز می‌یابد. پیامد این فرایند نیز جدایی حقوق خصوصی از حقوق عمومی است که تا پیش از این به هم آمیخته بودند. بر این اساس حقوق خصوصی می‌تواند از هر منبع - از جمله مذهب - تغذیه کند، اما در حوزه 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 نظم است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد فراهم کند و حتی الامکان در حوزه عمومی، حقیقت مقدسی که تلاش برای حفظ و صیانت آن، به رسوخ حوزه عمومی در حوزه خصوصی منجر شود، باقی نمی‌ماند. به این ترتیب نه تنها حوزه عمومی از حوزه خصوصی تفکیک می‌شود، بلکه ایمان هم دست از دعوی خود در حوزه عمومی که عقول میان‌دار آن هستند خواهد کشید (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۲: ۲۸). نتیجه این تفکیک نیز علاوه بر جدایی حوزه «ایمان» از حوزه فعالیت‌های اقتصادی و سپردن سازوکار اقتصاد به دست خود مردم و منع تکاپو به منظور استخراج قواعد پویایی بخش اقتصاد از منابع الهی، یک دگرگونی ریشه‌ای در سرشت اقتدار و سرچشمه قدرت و انقلابی در بنیاد آن است که سبب شد دیگر نه تنها قدرت، مبنایی الهی نداشته باشد و از سرچشمه

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 تحولات دولت در کشور ما همچنان، اغلب و بیش از هر چیز بر عناصر سیاسی موجد دولت‌مدرن تأکید کرده و تفاوت اساسی چنین دولتی با سایر اشکال اعمال 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 سببی شود 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 شکست وحدت قدرت سیاسی و اقتصادی که شاخصهٔ حکومت‌های ماقبل مدرنی بود که در آنها قدرت اقتصادی با ابزار «فراققتصادی» 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 هیچ‌سختی با نظام اندیشهٔ سنتی به‌خصوص تفکر برآمده از مذهب ندارد؛ چراکه دستگاه فکری جدید مدعی است که از واقعیات آغاز می‌کند، درحالی که دستگاه فکری مذهبی ریشه در دستورها و ارزش‌های الهی

دارد. از همین رو همواره تأکید می‌شود که علوم اجتماعی جدید، از جمله علم اقتصاد، با تفکر درباره انسان به صورتی که هست حاصل آمده و اطلاق علم به این نظام فکری نیز به همین لحاظ است و هیچ روی با انسان به مثابه بنده خداوند کاری ندارد. در حقیقت علم اقتصاد از این اصل اولیه آغاز می‌کند که در یک جامعه بزرگ، دستورهای اخلاقی صرف نمی‌تواند تنظیم‌کننده رفتار اجتماعی افراد و ایجادکننده نظم 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 اندیشه سیاسی مستنبط از فقه شیعه، نه تنها بسط و غلبه اندیشه اقتصادی و تعمیم آن به تمامی عرصه‌ها را خرسندکننده نمی‌یابند، بلکه با تأکید بر اینکه این نگاه با تمرکز صرف بر امور اقتصادی، از بسط «شخصیت کامل انسانی» ممانعت به عمل آورده و سایر سجایای اخلاقی را نادیده می‌گیرد، نهاد دولت را ابزار احیای ارزش‌ها و گسیل انسان به سوی ایده‌آل‌ها بیندارند و در نهایت ارزش‌های اقتصادی را بخش کوچکی از آرمان‌های اخلاقی و در تکمیل آنها بدانند. در حقیقت از آن رو که اندیشه 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 مدرن بی‌طرف با خاستگاه اقتصادی را که در صدد 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 کارآمد 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 همان‌طور که 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 از این رو به‌طور مستقیم به اهداف عالی مانند نیازهای درونی، روحی و متعالی انسان، بی‌اعتناست و از همین رو دولت‌های مدرن به تأسی از اندیشه اقتصادی، حتی به انسان‌ها وعده خوشبختی و رضایت هم نمی‌دهند، بلکه تنها وعده تأمین تا حد امکان

وسیع همه آن خواسته‌هایی را می‌دهند که می‌توان آنها را از رهگذر آماده‌سازی امور دنیوی به‌دست آورد. به عبارت 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 ماده‌باورانه 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 تأمین کرد و حتی اگر در این راستا دولت‌ها همه ابزارهای ممکن را نیز به کار 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، عریان‌مندگان 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. از این رو اندیشه اقتصادی نه به دلیل 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 از آن‌رو باید تنها در پی خلق رفاه بیرونی باشد که می‌داند غنای درونی و روحی را نه از بیرون، بلکه تنها از درون سینه 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.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک (۱۳۹۶). معمای مدرنیته. تهران: مرکز.
۲. اسپینوزا (۱۳۶۴). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. باریبه، موریس (۱۳۹۶). مدرنیته سیاسی. ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
۴. برلین، آیزیا (۱۳۸۰). چهار مقاله درباره آزادی. ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۵. بولز، پل (۱۴۰۰). کاپیتالیزم. ترجمه شیرین سادات صفوی، تهران: نی.
۶. تقی‌زاده انصاری، مصطفی (۱۳۸۳). ترمینولوژی حقوق بین‌الملل. تهران: دادگستر.

۷. خمینی موسوی، سیدروح اله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی موسوی، سیدروح اله (بی تا). *کشف الاسرار*. بی جا.
۹. سوئدبرگ، ریچارد (۱۴۰۰). *ماکس وبر و جامعه شناسی اقتصادی*، ترجمه شهین احمدی، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۰. طبیبیان، محمد؛ غنی نژاد، موسی؛ عباسی علی کمر، حسین (۱۳۹۱). *اندیشه آزادی*. تهران: دنیای اقتصاد.
۱۱. عنایت، حمید (۱۳۹۲). *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۲. غنی نژاد، موسی (۱۳۹۹). *جامعه مدنی، آزادی، اقتصاد و سیاست*. تهران: مینوی خرد.
۱۳. فریدمن، میلتن (۱۳۹۷). *سرمایه داری و آزادی*. ترجمه غلامرضا رشیدی، تهران: نی.
۱۴. فون میزس، لودویگ (۱۳۹۸). *سیاست اقتصادی*. ترجمه محمود صدقی، تهران: دنیای اقتصاد.
۱۵. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. تهران: میزان.
۱۶. کلهون، کریگ (۱۴۰۰). *ملت ها مهم اند*. ترجمه محمدرضا فدایی، تهران: شیرازه.
۱۷. مردیها، مرتضی (۱۳۹۸). *در دفاع از سیاست*. تهران: نی.
۱۸. نخعی، هادی (۱۳۷۶). *توافق و تراجم منافع ملی و مصالح اسلامی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۱۹. وود، الن میکسینز (۱۳۹۸). *خاستگاه سرمایه داری*. ترجمه حسن مرتضوی، تهران: ثالث.
۲۰. هیرشمن، آبرت (۱۳۹۷). *هواهای نفسانی و منافع*. ترجمه محمد مالجو، تهران: شیرازه.

(ب) مقالات

۱. آجرلو، اسماعیل؛ اصلانی، فیروز (۱۳۹۷). *رهیافتی بر ساختار حقوقی سیاسی دولت مدرن در کشورهای اسلامی*. *پژوهشنامه 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 دولت مدرن*. *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*. *فصلنامه راهبرد*، ۲۰ (۵۸)، ۷-۴۵.
۶. دارا، جلیل؛ کریمی، فردین (۱۴۰۱). *تحلیل مقایسه ای ویژگی های دولت اسلامی و دولت مدرن*. *فصلنامه حکمرانی متعالی*، ۳ (۹)، ۵-۳۰.
۷. رضائی، مهدی؛ قائمی، محسن (۱۴۰۰). *مبانی حقوقی دولت مدرن؛ ایده ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق*. *فصلنامه 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 آیه نفی سبیل و ادله همسو و شمول آن نسبت به مناصب انتخابی در دولت مدرن*. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، ۱ (۲۱)، ۳۱-۴۶.

۱۰. طاهری خنکداری، محمد؛ توسلی، مجید (۱۳۹۵). سنت‌گرایی و نقد اسلام‌گرایی سلفی. *مطالعات راهبردی*، ۹ (۴)، ۶۲-۳۵.
۱۱. عبدخدایی، مجتبی (۱۳۹۴). روش‌های کاوش در دولت‌مدرن. *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۱ (۸۴)، ۸۷-۱۱۵.
۱۲. عمیدزنجانی، عباسعلی؛ کرمی، حامد (۱۳۸۹). ماهیت سرزمین در فقه امامیه. *فصلنامه حقوق اسلامی*، ۷ (۲۷)، ۲۷-۷.
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 نظریه حکومت دموکراتیک دینی. *کیان*، ۱ (۱۴)، ۳۱-۲۶.
۱۵. غمامی، سیدمحمد مهدی؛ آجرلو، اسماعیل (۱۳۹۷). الزامات تحقق امت اسلامی و گذار از دولت مدرن. *فصلنامه حکومت اسلامی*، ۲۳ (۳)، ۱۶۶-۱۹۵.
۱۶. مرادی برلیان، مهدی؛ حسینی بهشتی، سیدعلیرضا؛ قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۹۷). دولت ممتنع: خوانش انتقادی نظریه امتناع دولت مدرن اسلامی حلاق. *فصلنامه پژوهش حقوق عمومی*، ۱۹ (۵۸)، ۱۱۲-۸۱.
۱۷. ملکوتیان، مصطفی؛ طاهری، میثم (۱۳۹۰). جامعیت و برتری اندیشه امام خمینی درباره ارکان دولت بر اندیشه دولت مدرن. *فصلنامه سیاست*، ۴۱ (۱)، ۲۷۱-۲۸۲.