

## Legal Foundations of Modern State; The Idea of "Referring State to the Concept of Etzali Right"

**Mehdi Rezaee\***

<https://orcid.org/0000-0002-3096-8341>

Assistant Professor, Public International Law, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

**Mohsen Ghaemi Kheragh**

Ph.D Student, Public International Law, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

### Abstract

Right is a meaningful, logical, and justifiable claim in the human realm, with the attribute of merit and the avoidance of the attribute of virtue, based on human dignity and honor. This concept, like a sword in the bottom of a drunken bell, is the basis for the rebirth of the state or the traditional order. In contrast, Etzali theology, contrary to the Kharijite or Ash'arite approach, while disturbing and struggling, has the concept of the right that the catalyst will be for the realization of the traditional order of the state and the advance towards the modern state. The proposed subject, without having a background and literature in pre-written writings, based on library studies and descriptive-analytical approach, to understand the form of right in the Etzali approach and its impact (as it is) on formation The modern State. This notion of Right, without regard to the modern state as a secondary and imposed nature, provides an epistemological basis for the formation of the modern state. This meaning, along with the divergence of Islam from the modern state in territorial dimensions, power-orientation and manifestations such as servitude, has considered the separation of the public sphere from the private sphere.

**Keywords:** Concept of Right, Islamic Law, Mu'tazilites Theory, Modern State, Theory of State.

\* Corresponding Author: [m.rezaei@atu.ac.ir](mailto:m.rezaei@atu.ac.ir)

**How to Cite:** Rezaei, M., ghaemi khargh, M., (2021), "Legal Foundations of Modern State; The Idea of "Referring State to the Concept of Etzali Right", *Public Law Research*, 23(72), 297-322. doi: 10.22054/qjpl.2021.53934.2460

## مبانی حقوقی دولت مدرن؛ ایده «ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق»

مهدی رضایی \*

استادیار حقوق بین‌الملل عمومی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

<https://orcid.org/0000-0002-3096-8341>

دانشجوی دکتری عمومی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

محسن قائمی خرق

### چکیده

حق، ادعایی استحقاقی (غیر امتنایی) و بر منزلت و شرافت انسانی مبتنی است. این مفهوم همچون شمشیری در کف زنگی مست، مبنایی برای نوزایی دولت و یا نظم سنتی است. در این میان الاهیات اعتزالی برخلاف رویکرد خوارجی و یا اشعری، در عین تلاطم و کشاکش، مفهومی از حق را داراست که کاتالیزوری برای محقق نظم سنتی دولت و پیش‌برنده به سوی دولت مدرن خواهد بود. موضوع طرح شده، مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، به فهم شکل حق در رویکرد اعتزالی و تاثیر آن (آنچنانکه هست) بر تکوین دولت مدرن می‌پردازد. این معنا از حق بی‌آنکه دولت مدرن را ماهیتی ثانوی در نظر بینگارد، زمینه‌ای معرفتی برای تکوین دولت مدرن فراهم می‌سازد (بی‌آنکه منسلخ از عوامل عینی باشد). این معنا در کنار واگرایی اسلام از دولت مدرن در ابعاد سرزمینی، قدرت‌گرایی و نمودهایی چون رعیت، به تفکیک حوزه عمومی از خصوصی نظر داشته و به تکوین دولت مدرن، چه در عصر خود و چه پس از آن در نظریات نواعترالی دامن می‌زند. این تحقیق، مبانی نظریه دولت مدرن را در مفهوم حق می‌داند که از حیث وقوعی با قبض و بسط همراه شده است.

واژگان کلیدی: مفهوم حق، حقوق اسلامی، مکتب معتزله، دولت مدرن، نظریه دولت.

## مقدمه

در نگاه مرسوم، شریعت تکلیف‌گرای الهی بی‌توجه به حق انسانی، جملگی مشحون از تکالیف است و نمی‌توان هویتی استقلالی برای حق، بدون انشعاب از تکالیف فرض کرد. دولت نیز خود را مبتنی بر نظریات تکلیف‌گرایی همچون «خطابات قانونیه» و «حسبه» پایدار می‌داند. این تحقیق بدون وجود ادبیات موضوعی، پرسش و فرضیه اثباتی خود را با تمرکز بر الیهات اعتزالی بر دریافت مفهوم حق و تاثیر آن بر تکوین دولت مدرن در کشورهای اسلامی سامان می‌دهد. بر این اساس، نخست به واگرایی اسلام از دولت مدرن و پس از آن به مفهوم حق در رویکرد اعتزالی و تاثیر آن بر تکوین دولت مدرن می‌پردازد.

## ۱. واهمه‌ها و واگرایی دلالت‌های اسلام از دولت مدرن

### ۱-۱. ابعاد سرزمینی

از ذاتیات ساختاری «دولت مدرن»، می‌توان به جغرافیای سرزمینی و مرزمحور آن اشاره کرد که تفوق و اجبار انحصاری در آن گستره اعمال می‌شود.<sup>۱</sup> سرزمین با خصایصی چون «ثبات»، «تشخص» و «اهمیت مساوی همه زمین‌های آن» به ترتیب از نظم امپراتوری، قبیله‌ای و نظام دولت شهری متفاوت شده و دولت مدرن در این نظم‌ها غیرمحقق فرض می‌شود.

معرفتهای اسلامی، ملاکات متعددی را برای تشخیص مفهوم‌دار در نظر انگاشته‌اند همچون: «نسبت صلح و عداوت با حاکمیت دینی» (و بالتبع تکوین‌دار الحرب و دارالبغی)، «اعتقاد و یا بی‌اعتقادی و دشمنی با عقاید دینی» (و مبتنی بر آن دارالاسلام، دارالکفر، دارالرده)، «امکان یا عدم امکان اجرای احکام و شعائر دینی (دارالاسلام و دارالاستضعاف)، محل سکونت اکثریت جمعیتی مسلمان. البته برخی ملاکات نظیر «نفوذ و اجرای احکام اسلامی» در قلمروی از زمین یا ملاک استیلای حکومت مسلمین می‌تواند تا حدود زیادی به مفهوم سرزمین در دولت مدرن رهنمون شود خصوصاً معیار اخیر که در آستان آن، مفهوم دارالاسلام وابسته به برپایی حکومت و اقتدار مسلمین می‌باشد، حتی اگر حکومت مسلمانان، حکومت امام معصوم و عادل نباشد. از این رو دارالاسلام،

1. C. Peirson, *The Modern State* (London and New York: Routledge, 1996) at 8.

مفهومی بر اساس رویکردهای عقیدتی محض نیست؛ آنگونه که مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین‌ها مدنظر نباشد.

## ۲-۱. مفهوم رعیت و شهروند

فارغ از نمایه‌های «انحصاری» و «درهم‌تنیدگی حوزه عمومی و خصوصی» مفهوم شهروندی<sup>۱</sup>، بنای آن بر حق‌مداری انسان مدرن شکل یافته و به مثابه منزلتی شناسایی می‌شد که موجبات برخورداری از حقوق و قدرت‌ها را فراهم می‌کرد.<sup>۲</sup> این مفهوم گرچه به دولت‌شهرهای یونانی رجعت می‌یابد، ولی مفهوم تکلیف‌مند آن ناشی از گسترش حاکمیت دولت از اواخر قرن شانزدهم است.<sup>۳</sup>

در مقابل، رعیت در معنای همه‌کسانی که نیازمند مراقبت و رعایت حال هستند، استفاده می‌شود. با شکل‌گیری رویکرد تجددگرایی، برخی رعیت را معنایی درون‌تهی از حق دانسته و دوگانه پارادوکسیکال شهروند-رعیت درانداختند. برخی نیز با پذیرش شاخصه‌بندی مفهوم شهروندی، آن را بر مفاهیمی همچون رعیت، ملت، امت، ناس، مردم در آثار متکلمان و فقهای اسلامی قابل حمل می‌دانند.<sup>۴</sup>

بررسی دلالت‌های سمانتیکی رعیت در نصوص، نشان از معنای کرامت‌وار و حق‌گرای رعیت دارد. همچنین نیازمندی به رعایت حال به معنای امتنانی بودن حق در بررسی فیلولوژیک این اصطلاح نیست؛ چه آنکه نفی حق، دولتران را از هویت راع (مسئول) به مسلطی مستبد سوق می‌دهد.<sup>۵</sup> برخلاف مفهوم شهروندی که از زنان و بردگان و مرتکبان «رفتار خارج از حدود عقلانی» قابل انفکاک است، رعیت حتی از کفار گسست نمی‌یابد.

1. D.F. De Coulanges, *The Ancient City* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 1980) at p. 93.

۲. آبرو کرابی، فرهنگ جامعه‌شناسی (تهران: نشر نی، ۱۳۶۷) ص ۶۵.

3. K. Will, *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2000) at p. 8.

۴. محمد عابد الجابری، مفاهیم الحقوق و العدل فی النصوص العربیه-الاسلامی (بیروت: مرکز دراسات الواحده العربیه، ۲۰۰۲) ص ۴۶-۴۰.

۵. ابو عمر احمد ابن عبدربه، عقده‌النریه، شرحه احمد امین (بیروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶) ج ۱، ص ۴۶.

### ۳-۱. عضویت در جامعه سیاسی

دولت مدرن به مرزهای هویتی (ملیت) نیاز دارد.<sup>۱</sup> این مفهومی بوده که انسان از ابتدا از نبود آن می‌ترسید و در پی بدست آوردن آن بود؛ چه با عضویت در تبار، چه قبیله و چه دولت؛ چراکه انسان خارج از هر تباری، انسانی با حقوقی تضمین نشده است. در نتیجه بین ساختار اجتماعی و وضعیت حقوقی تناظر وجود دارد. در مقابل رویکرد کهنه‌گرایی در ملت، همو محصول تدریجی عقلانیت صنعتی، تکنولوژیک و بوروکراتیک و فرهنگ و آموزش سکولار شده جامعه مدرن و جانشین روابط پیشاصنعتی دانسته می‌شود؛<sup>۲</sup> ساختار قدرتی که ماهیت مدرن نداشته باشد به ضرورت فاقد هویت ملی و وابسته و وامدار به یکی از گسل‌ها خواه قومی، مذهبی و غیره می‌باشد.

در برابر، «امت» مبتنی بر محوری اعتقادی؛ به مردم جوامعی اطلاق می‌شود که دین اسلام را بعنوان آیین و دین سعادت بخش در دو قلمرو مادی و معنوی پذیرفته‌اند. مفهوم امت بی‌آنکه مجرد از ساخت دولت باشد، عنصر جمعیت دولت اسلامی را تشکیل می‌دهد ولی برخی با اتکا به «امت» از دلایل عدم تکوین دولت مدرن در جهان اسلام، تفاوت نگرش مسلمانان نسبت به خاستگاه ملت و ویژگی‌های عرفی ملت را برمی‌شمارند.

در این نگاه، ناهمدلی امت و ملت تنها در پرتو عناوین ثانویه رفع می‌شود. ولی به نظر می‌رسد مواجهه هم‌اورد طلبانه امت، ثانوی باشد؛ به این معنا که در صورت انتاج ملت به آثاری چون تکالب، گسل‌های قومیتی، نژادی و جملگی عدم امکان اجرای احکام اسلامی، نگاهی سلبی به آن اندوخته خواهد شد. در حقیقت نباید اختلافات این دو مفهوم را به معنای نفی کلی مفهوم ملت دانست، بلکه با توجه به تفاوت ملت و ملیت، گزاره‌های سلبی اسلام متوجه به ملیت و ناسیونالیسم است. همچنانکه به نظر می‌رسد امت‌سازی، خود جریانی مراتبی است که در پایین‌ترین سطح از ملت آغاز یافته و در بالاترین سطح به امت نیل می‌یابد.

1. S. Parekh, *The Philosophical Analysis of Human Rights in the Work of Hanna Arendt*, A Dissertation in Boston College for Ph.D. Degree (Boston: Boston College, 2018) p. 197.

2. B. Cotter, *Hannah Arendt and the Right to Have Rights* in Anthony F. Lang Jr., John Williams (Eds) (New York: Springer, 2005) p. 97.

#### ۴-۱. هویت حکمران

تفاوت پارادایمی اسلام و دولت مدرن در اینجا به نحو چشمگیری وجود دارد؛ دو پارادایم «قدرت محور» و «هدایت محور» بعنوان دو ساحت متفاوت از «معرفت» میان دولت قدرت مینا و دولت کمال گرا تمایز می‌افکند. البته امامت در نگاه معتزله جایگاهی اجتماعی است نه منصبی الهی و بر آمده از خواست خداوند.<sup>۱</sup> فازی گرایی در مفهوم دولت عادل در ال‌هایات *ابن طقطقی* و سید بن طاووس در فقه شیعه نیز می‌تواند تا حدی از هیمنه این تقابل بکاهد.

#### ۲. گذاری بر تاریخ تکوین دولت مدرن در کشورهای اسلامی

همانند واسطه‌گری دولت مطلقه در گذر از سنت به دولت مدرن؛ در ال‌هایات اسلامی دولت نیز روند تدریجی این تحول، مدت‌ها قبل و در قالب خط شریف گلخانه آدر دولت عثمانی آغاز شده بود و با جنگ جهانی اول به اوج خود رسید. البته افرادی نظیر رشیدرضا فقه‌ال‌خلافه سنتی را دارای ابعادی از دولت مدرن نظیر ناسیونالیسم دانسته و بر آن تطبیق می‌دهند. او فقه‌ال‌خلافه را دارای تمرکزگرایی در قدرت و تمهیداتی برای تبدیل جماعت متفرق مسلمانان به حکومت واحد اسلامی می‌داند. به هر روی، تکوین دولت مدرن در کشورهای اسلامی پس از ضعف امپراتوری عثمانی - در جنگ جهانی اول - رخ داد. در سال ۱۹۲۲ میلادی با رأی نمایندگان مجمع ملی آنکارا، خلافت عثمانی به مقامی روحانی محدود و از سلطنت تفکیک شد و یک سال بعد با لغو نظام سلطنت، جمهوری ترکیه شکل گرفت. همچنین گام‌های عملی و فرخنده‌ای در طی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰م در تکوین دولت هند، پاکستان، لبنان، سوریه و اندونزی برداشته شد. آخرین مرحله نیز پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی تحقق یافت.<sup>۳</sup>

۱. محمدتقی شاکر و عبدالهادی اعتصامی، «حاکمیت سیاسی در مکتب اعتزال با تأکید بر اندیشه قاضی عبدالجبار»، ادیان و عرفان، ۱، (۱۳۹۳)، ص ۵۵.

۲. خط شریف گلخانه به دلیل تصریح بر مساوات میان حقوق مسلمانان و مسیحیان در برابر قرآن دانسته می‌شد. هدف این فعل که حرکتی ماسونی دانسته می‌شود برانگیختن احساسات قومی ملت مسیحی علیه دولت است (علی محمد الصلابی، *الدولة العثمانية: عوامل النهوض و اسباب السقوط* (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا) ص ۳.

3. L. Pye, *Aspects of Political Development*, Little Brow (Boston: Boston University Press, 1966) p. 21.

زمینه‌های عینی تکوین دولت مدرن در جوامع اسلامی، از آن رو مهیا نبود که این جامعه از ابتدا شاهد حضور قدرت متمرکز سیاسی بود که مجالی برای رشد و آزادی در اختیار طبقات مستقل باقی نمی‌گذاشت. بازیگران سیاسی حاضر در این صحنه، برخلاف نظم پیشاسرمایه‌داری در قالب نظم فتودالیه در اثر عنصر تقلید و ترجمه به بازآفرینی ناقص دولت مدرن در کشورهای اسلامی اقدام کردند.

فقدان مجال برای آزادی طبقات مستقل زیر پوشش مفهوم حق برای تحقق دولت مدرن، از آن رو در کشورهای اسلامی فراهم نبود که اولاً اسلام مدعی ایجاد نظم دینی در حوزه سیاست بود و آن را در قالب نظام امت اسلامی پیش می‌نهاد. از دیگر سو قدرت، بُعدی استعلایی داشت که تنها در پرتو اقتدار باری تعالی معنا می‌یافت. همچنین از آنجایی که قدرت نهادی مقدس به شمار می‌رفته، الگوی شکل گرفته از آن یک طرفه و مبتنی بر اطاعت از بالا به پایین بوده است. از این رو، صحنه حیات، برشی از حضور خداوند در هیات منسجمی از اقتصاد، سیاست و اخلاق بود (و مالکیت آسمانها و زمین برای خداست و او بر هر چیزی تواناست).<sup>۱</sup>

حسب این آیه، حوزه مستقلی از اقتصاد نیز شکل نمی‌گیرد تا در پرتو آن بورژوا و مفهوم حق در پرتو این طبقه، بتواند رنگی بر طرح دولت مدرن ریزد. در اسلام هیچ مالکیت حقوقی مستقلی در برابر طلبی از قدرت خداوند وجود ندارد و این خود ریشه‌های تفکر «حق به مثابه مالکیت» را تحت تاثیر رویکرد قدسی قرار می‌داد. سید قطب می‌نویسد: «اولین قانونی که اسلام به موازات حق مالکیت فردی مقرر می‌دارد این است که تملک فرد در این مال از طرف خداوند مقرر شده است و این تملک به وسیله او بیشتر به یک وظیفه مذهبی می‌ماند».<sup>۲</sup> در حالی که مالکیت محدود آدمی در قیاس با مالکیت مطلق خداوند، حق‌ها را از خصلت «مطلق‌انگاری» خارج می‌کند.<sup>۳</sup>

پرتوافکنی رویکرد طرح شده به خصوص در اواسط قرن دهم میلادی با گسترش وسعت قدرت امپراتوری اسلامی نمایان گشت. در این عرصه، فعالیت‌های اقتصادی

۱. آل عمران، ۱۸۹. و الله ملک السموات و الارض و الله علی کل شی قدیر.

۲. سید ابراهیم حسین شاذلی قطب، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه حسین فرهمند (قم: نشر رسالت، بی تا) ص ۳۲۴.

۳. راشد الغنوشی، *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه* (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۳) ص ۱۹۰.

منطقه‌ای از طریق واسطه‌های حکومت و با نظارت حکومت انجام می‌گرفت. این کنترل شدید که ریشه در قدرت مطلق دستگاه خلافت داشت برخلاف غرب، شهرها را به مناسبات زمینداری و اقتصادی مستقل از دولت تحویل نمی‌داد. در این عصر، شهر با فعالیت‌های اداری و سیاسی شناخته می‌شد و مقدم بر مناسبات اقتصادی به نظر می‌آمد.<sup>۱</sup> نفی مالکیت خصوصی در رویه حکمرانان، مبتنی بر حق الهی پادشاهان، خود تحقق مالکیت خصوصی بعنوان مولفه مهم گذار به دولت مدرن را به تاخیر می‌انداخت.

نظام اقطاع‌داری نیز بی‌شبهت به کارکرد و ساختار فئودالیت غربی، نمی‌توانست زمینه‌های تاریخی این گذار را فراهم سازد؛ نظام اقطاع‌داری، نظمی بوروکراتیک میان خلیفه و سپاهیان او بود که در آن به منظور تامین امنیت زمین‌های رو به تزاید امپراتوری و در مقابل اخذ خراج، زمین‌هایی به فرماندهان واگذار می‌شد. فقدان عرصه مستقل و آزاد ارباب و اسال و روابط قراردادی، از «ماهیت مطلق و تقسیم‌ناپذیر قدرت در اسلام» ناشی می‌شد که اقطاع را به نهادی استثمار و اولاً نظامی (تا اقتصادی) بدل کرده بود.<sup>۲</sup>

گزاره‌های اقتصادی اسلام از آن رو به غایتی چونان تکوین دولت مدرن نینجامد که حق مالکیت فرد، امری زودگذر و جز در برخی حالات مرتبط با حوزه اخلاق به رستگاری و سعادت اخروی فرد ارتباط نمی‌یافت. ویر می‌نویسد: در ادیانی که گروه‌های شاخص آنها انگیزه‌های اقتصادی و دین‌مدارانه داشته‌اند، طبقات مدرنی را که خواهان گذار به نظم جدید بوده‌اند تربیت کرده و نظم جدید در قالب دولت مدرن شکل گرفته است. بر عکس در ادیانی که گروه‌های حامل ارزش‌ها دارای انگیزه‌های اقتصادی و دنیوی نبوده‌اند طبقات مدرن، فرصت رشد نیافته‌اند.<sup>۳</sup>

به دلیل معنا شدن اقتصاد در پرتو ایمان مذهبی، بستر اقتصادی رقابت‌آمیزی که برندگان نظام مدرن در دست داشتند، شکل نگرفت. اندماج اسلامی دنیا و معنویت، برخلاف تمایز میان حوزه معنوی و دنیوی در مسیحیت، به شکل‌گیری حوزه‌ای مستقل از

۱. نینا ویکتوروننا پیگولوسکایا، تاریخ ایران، ترجمه کریم کشاورز (تهران: نشر پیام، ۱۳۶۲) ص ۳۵۰.

2. A. Lambton, *The Internal Structure of the Saljur Empire*, The Cambridge History of Iran, Vol v. J.A. Boyle (ed), "The Saljur and Mongol Periods" (UK: Cambridge, 1986) pp. 203-235.

3. M. Weber, *Sociology of Religion* (London: tr.E. Fishoff, Methuen and Co ltd, 1965) p. 85.



سیاست دینی نینجامید تا بر مبنای حق‌های شکل گرفته مبتنی بر این فاصله‌گذاری، افراد و گروه‌ها بستر اقتصادی مناسبی برای گذار به نظم جدید فراهم کنند.

اکنون که موانع تکوین و موانع معرفتی تبیین گردید، باید چنین پرسید که تحقق دولت مدرن در کشورهای اسلامی متأثر از چه عواملی بوده است. برخی دولت مدرن را در کشورهای اسلامی متأثر از عامل عینی و خشونت‌بار (استعمار و زور) تحلیل کرده<sup>۱</sup> یا عامل ذهنی<sup>۲</sup> و عوامل اقتصادی و اجتماعی دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

گرچه بنابر دوگانه‌های پیش گفته که البته تا حد زیادی از آن تحلیل و مرتفع شد، اسلام از دولت مدرن ابا دارد ولی استخدام سازکارهای مکنون در این دو عقلانیت متفاوت، زمینه ورود تاثیرگذار حق در تاسیس دولت را مهیا می‌نمود. چنین فرضیه‌ای بی-آنکه بی‌پیرایه و جملگی دولت مدرن را از حیث تاریخی در مفهوم حق پایدار بدانند، مدعی است حق در قرائت اعتزالی آن زمینه را برای دولت مدرن فراهم ساخت (فارغ از مساله وقوع).

پیمایش فهم اعتزالی از حق در اتم گزاره‌های دینی در مقابل فهم برخی مذاهب اسلامی همچون ظاهریه، اخباریه و حنابله معنا می‌شود که بدون تفکیک «دولت مدرن» از «دولت تاریخی مدرن»، نگاهی عمدتاً سلبی به دولت مدرن داشته‌اند<sup>۴</sup>؛ گویی میان نظم سلطانی سنتی با اسلام پیوند ناگسستنی وجود دارد.

---

1. B. Badie, Birnbaum. p, *The Sociology of the State* (Cambridge: University of Chicago Press, 1983) p. 201.

2. J. Piscatory, *Islam in the World of Nation-state* (Cambridge: Cambridge University, 1986) p. 52; W. B., Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York City: Columbia University Press, 2013) p. X.

۳. عزیز هادی ریاض، «مفهوم الدوله و نشوونماها عند ابن خلدون»، مجله العلوم القانونیه و السياسیه، ۳، (۱۹۷۷)، ص ۲۲۳.

4. A. Kazancigil, *Introduction in to the State in Global Perspective* (Unesco: Paris, 1986) p. 125.

### ۳. ایده و هویت حق در تجربه اعتزالی، در تناظر با دولت مدرن

#### ۳-۱. انسان ذی حق

در رویکرد اعتزالی چنین نیست که انسان، متصرف یا چنان برده بی حق انگاشته شود که تنها در مورد یقین به رضایت مالک، حق تصرف داشته باشد.<sup>۱</sup> کرامت بشر در منزلت «مهمان» برای ترک «تکلیف محتمل» نیازی به رخصت میزبان ندارد. بدین روی بجای اشتغال ذمه در وضعیت «حق و تکلیف‌های مردد»، تکالیف تنها به موارد «بیان» شده محدود گشته و در سایر موارد به منطقه «حق» گام می‌نهییم؛ زیرا عقل در آنجا که بیانی نرسیده باشد تکلیف و مواخذه را قبیح می‌داند.<sup>۲</sup> معنای مدرن حق ریشه‌های خویش را عمدتاً در همین جستار می‌یابد که وفق آن «ضدیت دولت و حق» کمتر شده و نیز به تکوین مفهوم دولت حق‌بنیاد راهبری می‌نماید. با اینکه لغزش‌های مفهومی «عبدانگاری انسان» و تسری آن به حوزه نظریه‌پردازی الاهیات حق تحت عنوان «فرمانبردار در حوزه سیاسی»، نشان از سازمان اقتدارگرایانه «نص» در «مهندسی حق» و «نفی ذاتیات حق» دارد.

#### ۳-۲. هویت تجربی دولت

گرچه پندار «الاهیات دولت» در اسلام، رأیی اصراری است.<sup>۳</sup> اما برخی همچون علی عبدالرزاقی، ولایت پیامبر بر مردم را معنوی و دولت را پدیده‌ای مدنی دانسته‌اند.<sup>۴</sup> نصر حامد ابوزید نیز دولت پیامبر را دولتی اتفاقی و یا در اثر رشد و شکوفایی اسلام قلمداد کرده است. برخی همچون عادل ظاهر، دولت شارح را تأیید ولی آن را در پی اغراضی برپا دانسته‌اند که امروزه این اغراض منتفی است.<sup>۵</sup>

در این نظریه پیوستار اسلام و دولت، پیوندی تاریخی است نه ذاتی؛ به این معنا که اسلام در ذات خود مقوله‌ای به نام دولت ندارد و از این رو در زمره وحی و امر قدسی در نمی‌آید. زیرا مدل دولت در سده ابتدای اسلام (در صورتی که اعتقاد به تکوین دولت در

۱. محمدحسین النائینی، *فوائد الاصول*، ج ۲ (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷) ص ۳۲۸.

۲. وحید بهبهانی، *الفوائد الحائریة* (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵) ص ۲۳۹.

۳. سمیر عالی، *نظام الدولة و القضاء و العرف فی اسلام* (بیروت: مؤسسه الجامعیة للدراسات، بی تا) ص ۱۷.

۴. علی عبد الرزاق، *الاسلام و اصول الحکم* (بیروت: دارمکتبه الحیاة، ۱۹۷۸) ص ۱۹.

۵. آلبرت حورانی، *الفکر العربی فی عصر النهضة* (بیروت: دارالنهار، ۱۹۷۷) ص ۳۳۱.

مبانی حقوقی دولت مدرن؛ «ایده ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق» ارضایی و قائمی خرق | ۳۰۷

این برهه پذیرفته شود، دولتی موضعی و از روی اضطرار خواهد بود و نه دولتی برنامه‌دار تا بتوان در آن عقلانیتی مدون برای حکومتداری مشاهده نمود.

عبدالحکیم با گمان بر اینکه عقل غیبی خطری برای توسعه است که سایه نفی را بر ابعاد مادی و بشری و عقلی آن می‌افکند، می‌نویسد: «ای کاش خطرهای عقل غیبی به برخورد‌های دینی نژادپرستی متوقف می‌شد، اما چنین نیست بلکه تحقق توسعه را به طور ریشه‌ای به تأخیر می‌اندازد و بلکه شیوه‌های رفتاری - معیشتی یا روزمره‌ای را شکل می‌دهد که بالطبع ضروریات جوامع فرسوده و فقیر یا جوامع رو به رشد را به تأخیر می‌اندازد؛ چیزی که با نیاز مبرم آنها به کار و بهره‌وری منافات دارد... همه علی‌رغم هر اختلافی باید بایستیم و این شعار واحد را سر دهیم: سکولاریزم دولت عربی»<sup>۱</sup>.

اثر اختلاف در پدیداری دولت در سوابق اسلامی و به عبارتی وجود یا عدم وجود دولت شارع در این است که وقتی دولت امری مدنی خوانده شود، پدیده‌ای بشری و ثمره عقل آدمی به شمار می‌آید.<sup>۲</sup> در این رویکرد، افزون بر طرد رویه قدسی از دولت، با «تفکیک حوزه عمومی و خصوصی»، تأسیس دولت بر مبنای منافع ملی و به واسطه «حق» استوار می‌گردد قبل از آن که بر چیز دیگری متکی باشد.

### ۳-۳. هویت پیشاشریعت «حق»

این پرسش مطرح است که آیا هویت حق، امری شرعی است و یا امری فطری و بدیهی عقل عملی بوده که ما قبل شریعت نیز وجود داشته است؟

اگر حق (اباحه)، قاعده‌ای عقلیه و معطوف به وضعیت ماقبل شرع باشد؛ حق، قسیم احکام شرع خواهد بود و معنا ندارد که از خود شرع دلیل داشته باشد و لابد حاکم بر آن باید دلیل عقلی باشد. با این مبنا آیا می‌توان چنین در نظر و عمل ملتزم شد که عقلانیت موضوعی درون‌دینی است و تابع اراده خداوند و دین حق دارد در باب هنجارهای عقلانی داوری کند یا عقلانیت مقوله‌ای فرادینی است که گزیری از مفروض انگاشتن آن نیست؟

۱. عبد الحکیم شوقی، *علمنة الدولة و عقلنة التراث* (بیروت: دارالعودة، ۱۹۷۹) ص ۶.

۲. حسین طه، *مستقبل الثقافة فی مصر* (القاهرة: مؤسسة هنداوی، ۲۰۱۲) ص ۲۱.

اگر عقلانیت موضوعی درون دینی باشد یعنی اگر قلمرو دین شامل عقلانیت هم بشود، در این صورت می‌توان ادعا کرد که حق عقل‌بنیاد دینی با حق عقلانیت‌بنیاد مدرن فرق دارد. اما کمترین عیب این نظریه این است که نسبت‌گرایی دینی در باب عقلانیت را مفروض می‌انگارد و پس از آن دفاع عقلانی از مدعیات دینی را ممتنع می‌سازد.

اما اگر عقلانیت مقوله‌ای فرادینی باشد، نمی‌توان ادعا کرد که مفهوم حق در اسلام با مفهوم مدرن حق فرق دارد. چون مفهوم مدرن حق به ذاتیات خود مدرن است که آنها نیز ثابت و پیشینی‌اند و مشمول قبض و بسط واقع نمی‌شوند و در هر حال با استناد به دلایل درون دینی نمی‌توان در باب هنجارهای عقلانیت داوری کرد.

با پذیرش تفکیک دین و فرادین، ظاهراً بتوان به مفهوم مدرن حق دست یافت که مستدعی به رسمیت شناختن ادعاهای زیر است:

\* وجود امور فرادینی (یعنی حقایقی هست و حقیقت‌بودگی آنها منوط به اراده خداوند و رجوع به متون دینی نیست)؛

\* تقدم و اولویت شناخت حقایق و امور فرادینی بر امور دینی؛

\* استقلال و توانمندی عقل بشری در شناخت امور فرادینی.

بنابراین مدعا از حق که واقعاً فرادینی است، دین‌زدایی می‌شود و دین به قلمرو واقعی خود بازگشت می‌یابد. این امر نیز مقتضای تقسیم کار اجتماعی میان پیامبر درون و بیرون (عقل و دین) خواهد بود. همچنین گرچه در ابتدا با پذیرش دوگانگی «شریعت نبوی» (احکام) و «شریعت عقلی» (عقاید و اخلاق)، معاضدت عقل و شریعت الهی در جهت سعادت بشری مطرح بود ولی از سده سوم هجری با بهره‌گیری از گزاره‌های خردگریز، «عقل» به مثابه یک منبع مستقل و فاقد انگاره قدسی شناسایی شد. بنابراین گرچه سابقاً آثاری از کثرت‌گرایی حقوقی را می‌توان یافت ولی در رویکرد جدید زمینه‌ای برای عبور از حقوق دینی به «حق در معنای مدرن آن» فراهم می‌شود.

با پذیرش مرجعیت عقل، بدان جهت که درک حسن و قبح از بدیهیات عقلی است، حقوق مشترکی ایجاد خواهد شد؛ بی‌تفاوت میان پیروان شرایع آسمانی و حتی بی‌دینان.<sup>۱</sup> معتزله در «حق‌انگاری» امری موارد ذیل را دخیل دانسته‌اند:

\* اعتبار «کمال و نقص امور برای نفس انسان» در حق؛

۱. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱ (قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۳۹) ص ۱۹۱.

\* ملائمت و سازگاری با نفس آدمی؛

\* برخورداری از «مدح و حکم عقلا بر استحقاق فرد یا اجتماع»؛<sup>۱</sup>

\* وجود مصالح فردی-جمعی در امر محتمل الحق.

#### ۳-۴. توسعه روش‌های فهم در دستگاه استنباطی حق

##### ۳-۴-۱. عقل بر ساخته

مضمون عقل بر ساخته، عقل آنتولوژیک ارسطویی و نیز ایدئولوژی نیست.<sup>۲</sup> ارکون و جابری نیز میان این عقل با مفهوم عقل عصر روشنگری، گسستی اپستیمولوژیک قائل هستند.<sup>۳</sup> این عقل بی‌آنکه جوهر ثابت و ساختار مطلق و فرازمانی و مکانی خود در الهیات و فلسفه روشنگری داشته باشد؛<sup>۴</sup> بعنوان فرآیند فهم، ادراک و تمایزی دانسته می‌شود که بواسطه فرایندهای عقلانی مختلف مانند تجرید، تحلیل، ترکیب، استقراء و استنتاج دانش، ریشه در تاریخ دارد.<sup>۵</sup>

جابری عقل را به دو نوع بر سازنده<sup>۶</sup> (کنشگر) و بر ساخته<sup>۷</sup> (رایج) تقسیم می‌کند. عقل بر سازنده با کارکرد "ایجاد و جعل" مفاهیم و پی‌ریزی اصولی که نزد همه یکسان است خود را بر شرایط، مولفه‌ها و عناصر موجود تحمیل می‌کنند<sup>۸</sup> اما عقل بر ساخته (عقل عرب)، بسته به زمان و افراد متفاوت بوده و با ساخت اجتماعی، جغرافیایی و زبانی پیوند دارد.<sup>۹</sup>

۱. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱ (قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۳۹) ص ۱۷۲.

۲. محمد عابد الجابری، «عقل... فرهنگ»، کتاب ماه دین، ۵۸ و ۵۹، (۱۳۸۱)، ص ۱۱۳.

۳. محمد ارکون، الفکر الإسلامی: نقد و اجتهاد (الجزایر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ۱۹۹۳) ص ۲۴۸.

۴. محمد ارکون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة (بيروت: دارالساقی، ۲۰۰۱) ص ۲۴.

۵. محمد مالکی؛ بخشایش، احمد، «بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی آرکون و نقد عقل عربی الجابری»، مطالعات سیاسی، ۳۴، (۱۳۹۵) ص ۱۷۲.

#### 6. Constructive Reason.

#### 7. Constructed Reason.

۸. سید حسین میری، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، اسراء، شماره ۲، (۱۳۸۹)، ص ۱۱۳.

۹. محمد عابد الجابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی (تهران: یادآوران، ۱۳۸۰) ص ۱۱۴. در اینجا

گویا عقلی همچون عقل اروپایی مدنظر است که به تعبیر جابری، عقل در اروپای مدرن نه مضمون و محتوا، بلکه به مثابه ابزار یا فاعلیت مطرح می‌گردد که نه تنها نظم دهنده است بلکه اصول آن نیز نظم دارد (محمد عابد الجابری،

جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی (تهران: یادآوران، ۱۳۸۰) ص ۴۱.

همو عقل اخیر را دارای چهار ویژگی مهم می‌داند: متن‌بنیاد و هنجاری است، همیشه از مسیر اخلاق به سوی معرفت می‌رود و فرجام اینکه ارزشی است و نه عینی. بنابراین، ساختار عقل عربی به طور کلی فاقد عنصر علیت است و تنها از طریق همانندی میان اشیا، استدلال‌های کلی را استوار می‌سازد. همانندی یا شباهت؛ بیش از آنکه معنایی انتزاعی داشته باشد، مدلولی حسی - عملی دارد و با وضعیت جغرافیایی انسانی و فرهنگی شبه‌جزیره عربی ارتباط وثیق دارد. این عقل به صورت افقی به ربط جزء به جزء، فرع به اصل (قیاس) و به صورت عمودی به ربط یک لفظ به معنای گوناگون و یک معنا به الفاظ گوناگون سوق دارد. عقل عربی مرجعیت خود را بر پایه «نص» قرار می‌دهد<sup>۱</sup> و نبوغ خود را نهایتاً از طریق جستجوی اصلی برای هر فرع یا آفرینشی از راه آفریده‌ای و تولیدی دیگر (چیزی که پیشتر آفریده شده است) جسته و خود را از حرکت انتقالی باز داشته است.

این نسل تحت حاکمیت «اصل تاریخمندی عقل» و «هم‌کنشی دائمی میان عقل سازنده و عقل برساخته»<sup>۲</sup> و «نفی اصل ثابت برای عقل و حقیقت»<sup>۳</sup>، متکی بر عقل برساخته، معیارهای پذیرش دولت مدرن را فراهم می‌سازد. این بدان معنی است که می‌توان مبانی و قواعد جدیدی (نظام معرفتی حاکم) را شکل داد که جای مبانی و قواعد پیشین را بگیرند و سرانجام به شکل‌گیری عقل برساخته متناسب با دولت مدرن و یا حداقل اعتدال و دگرذیسی و یا نوزایی و تجدید عقل رایج کهن منتهی شود.<sup>۴</sup>

## ۲-۴-۳. نگرش انتروپولوژیک به داده‌های منصوص حق

نگاه تجربی و انتروپولوژیک، در صورتی که "لفظها" و "عبارات" بعنوان فعالیتی انسانی پنداشته شود، در مطالعات الاهیاتی وارد خواهد شد. نگاه به آیات به مثابه یک «فعالیت انسانی»، اقتضانات و استلزامات خاصی را در پیش خواهد داشت؛ نتیجه این هویت گزاره‌ای، پذیرش قواعد هرمنوتیک در فهم متن است که خطاب را تبدیل به «ابژه» و

۱. محمد عابد الجابری، «دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۱۲، (۱۳۷۶)، ص

۱۲۹.

۲. جورج طرابیشی، نقد العقل العربی، نظریه العقل (بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۶) ص ۲۰.

۳. محمد ارکون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنی و إرادات الهمیئة (بیروت: دارالساقی، ۲۰۰۱) ص ۳۷.

۴. محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۰۹) ص ۱۶.

«مجهول علمی» درمی آورد تا فهمیده شود. نگاه به آیات به مثابه یک «فعالیت انسانی»، موجب فهم متون دینی در زمینه و به صورت زمان مند (تاریخی)، پیش از متوقف شدن در دلالت های سمانتیکی الفاظ خواهد شد. رهیافت اخیر با ایزه قرار دادن نص، در پی تبدیل در مفهوم حق است که ممنوعیت گرایش استصحابی حق، قرائتی اسارت گونه و واپس گرایانه از نصوص که اقتدارش از گذشته بودنش برمی آید<sup>۱</sup> را نفی می کند. رنگ فلسفی این سخن همان است که *امین العالم و فواد زکریا* در «انفصالی بودن زمان در نزد الاهی دانان» دانسته اند. *ماسینیون* می نویسد: «زمان در نظر الاهدانان، کمّ مستمر و متصل نیست بلکه مجموعه یا "کلهکشانی" از لحظه ها است<sup>۲</sup>». این زمینه موجب می گردد علی رغم تغییر پارادایم های ناظر بر انسان - در زمینه فکری، اخلاقی، روابط اجتماعی، اوضاع اقتصادی و در همه احوال و شرایط - همچنان همان رفتار پیشین نافی حق و گزاره های محدود کننده منصوص نسبت به «مفهوم حق» اجرا شود.<sup>۳</sup>

### ۳-۵. ابعاد حق در تجربه اعتزالی

از ابعاد ایده حق اعتزالی می توان به مواردی اشاره نمود از جمله: در اختیار قرار دادن «اصل حکومت و بودگی یا حذف آن از ساحات اجتماعی» در آفاق «حق» بشر، «انکار پیدایش اجماع در امت و بالالتزام دلالت بر جواز اختلاف آرا و خطا بودن» و ترسیم آن در قالب "حق"، «واگذاری طرق اعمال حق به عقل بشری و مصلحت مردم و پذیرش اصل تحول اجرا حقوق مبتنی بر تحول زمان ها<sup>۴</sup>».

همچنین وفق گزاره «منزله بین المنزلتین» (منطق فازی شریعت اعتزالی)، فرد عاصی نه از دین خارج می شود و نه چنین است که این گناهان به ایمان او مضر نباشد بلکه از نظر آنان گناهکار نه مؤمن است و نه کافر و نمی توان به صرف انجام گناه، شخص را از

۱. نصر حامد ابو زید، «الاستقطاب الفکری بین الاسلام العصری و اسلمة العصر»، بیروتی الطریق، شماره ۳، (۱۹۹۴)، ص ۱۲.

۲. محمود امین العالم، *مفهوم الزمن فی الفكر العربی - الاسلامی قديماً و حديثاً* (بیروت: دارالفارابی، بیروت، ۱۹۸۱)، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۱۸.

۴. قاضی عبدالجبار، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، جلد ۲۰ (قاهره: نشرة الشركة العربیة، ۱۹۶۲)، ص ۲۵۱.

حقوق فردی و اجتماعی‌اش محروم کرد.<sup>۱</sup> همچنین نظر به اختیار کامل آدمی (نظریه تفویض و رد نظریه کسب و جبر) عرصه "حق و آزادی" برای وی بسیار گسترده‌تر خواهد بود. این اصل به همراه عقل‌گرایی معتزله، زمینه حضور فعال فرد را در عرصه سیاسی و ساخت دولت به همراه دارد.

مفهوم حق و تاکید بر آزادی انسان تا حدی مطمح نظر بوده است که عبدالجبار در دوگانه «الزامی بون» یا «اختیاری بودن» لطف الهی، الزامی بودن آن را مغایر با اختیار انسانی می‌داند و می‌افزاید که انسان همواره حاکم بر افعال خویش است.<sup>۲</sup>

رویکردهای معتزله به امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان در دو حق «خروج» (مبارزه مثبت)<sup>۳</sup> و حق بر «روی آوردی به زهد و جدایی از حکومت»<sup>۴</sup> و مدل راهبردی اعتزالی‌ها تحت عنوان «حق بر اصلاح‌گری بدل از رویکرد انقلابی‌گری» نمایان دانست. حق انتخاب هر از سه راهبرد مطرح شده نیز جزء «حقوق» افراد در برابر حکومت است. معتزله افزون بر شناسایی نقش امت در انتخاب و برکناری امام و اعتراض و ایستادگی در برابر وی، در نهایت انتخاب امام را به افرادی می‌سپارد که شایستگی تشخیص امام را دارند؛ از این‌رو نظریه سیاسی معتزله بیشتر نخبه‌گرایانه است.<sup>۵</sup>

درک اعتزال از «قیح تکلیف بمالایطاق» نیز بخش دیگری از تئوری حق اعتزال را ساماندهی می‌کند و بر اساس آن، محدوده فراتر از توان «ناس و مردم»، ذیل گستره "حق" معنا می‌شود. در مقابل، قاضی عضد ایجی تکلیف مالایطاق را جایز دانسته و با رأی به «عدم قبح»، دایره "حق" را محدود می‌داند.<sup>۶</sup> وفق همین مبنا، تکلیف مشروط به توان و بلوغ است ولی حق، مشروط به هیچ شرطی نیست.

همچنین "معرفت‌شناسی" و "تفکیک میان سوژه و ابژه" در گذشته به دلیل عدم شناسایی عقلی بیرون و مستقل از سنت که عقل شناسا و نقاد نامیده می‌شود، بعنوان امری

۱. عبدالله ابن قدامه، *روضه الناظر*، جلد ۲ (ریاض: بی‌نا، ۱۹۹۰) ص ۴۱۸.

۲. عبدالجبار همدانی، *شرح اصول الخمسة* (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲) ص ۵۲۰.

۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، جلد ۱ (قاهره: مکتبه مصطفی البابی الحلی، ۱۳۸۷) ص ۶۹.

۴. ابن مرتضی، *طبقات المعتزله* (بیروت: دارمکتبه الحیاء، ۱۳۸۰) ص ۲۸۲.

۵. سید علی میرموسوی، «خردگرایی و امامت انتخابی در اندیشه سیاسی معتزله»، علوم سیاسی، شماره ۷۰، (۱۳۹۴)، ص ۲۳.

۶. میر سید شریف جرجانی، *شرح المواقف ایجی، سیالکوتی و چلبی*، جلد ۸ (قم: شریف رضی، ۱۳۷۳) ص ۲۰۰.



در کنار معرفت کردن، غایب و بی‌معنا دانسته می‌شد. این عقل بعنوان فهمی برون‌دینی برای به پرسش گرفتن دین، همان اصلی است که تجربه زیست اعتزالی بر پایه آن شکل یافته است. در این پارادایم تفسیری، حق پرسش [درباره عادلانه یا ناعادلانه بودن افعال] و احتجاج با خداوند بر اساس آیه‌ای از سوره نسا بنا نهاده شده است: «... لکی لا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل...».

این یافته اعتزالی می‌تواند زمینه‌های تحول مفهوم فقهی حق را ایجاد کند. بنابراین تحلیل الشاوی می‌تواند پذیرفته باشد که مفهوم مدرن حق (حقوق طبیعی منفک شده از عقل الاهی) پیش از اندیشه گروسوس در دیدگاه معتزلی قابل جستجو است.<sup>۱</sup>

در بینش اعتزالی، حق‌های مصرح در نصوص کتاب و سنت، نه جنبه تاسیسی که ماهیتی اعلامی خواهند داشت و حق‌های رویه‌ای که در جهت اجرای این اصول وضع می‌شوند، اعتبار خود را از این اصول و نه از اراده تشریعی اخذ می‌کنند. همچنانکه برای شناسایی حق جدید، نیازی به جستجوی نص خاصی که دال بر اثربخشی به آن حق باشد، نیست. تفسیر این نصوص نیز بی‌پیرایه و بی‌آنکه در پی تحفظ بر اراده ایجادکننده متن یا همان شارع باشد، نخواهد بود.

ظرفیت معتزله در حرکت انتقالی از حقوق دینی به حقوق مدرن، توسط جابری و حریشی مورد تردید قرار گرفته است. مستمسک این دو نویسنده آن است که معتزله، دغدغه سلامت دین داشته‌اند و نه ایجاد بدیلی برای حق شرعی. این تحلیل نیز از تاکید معتزله بر وجود اراده تکوینی الهی (علت فاعلی) هویدا است. در حالی که گروسوس با اعتقاد داشت حتی اگر خدا هم وجود نداشته باشد، حق طبیعی وجود دارد. گروسوس با حذف اراده تکوینی الهی، اراده تشریعی خداوند در حق را منطقاً حذف می‌کند.<sup>۲</sup> از این‌رو، اراده تکوینی و تشریعی الاهی در منظومه فکری گروسوس جای نمی‌یابد. بر همین وجه، چنانکه برخی نویسندگان معاصر نوشته‌اند، ماهیت حق در اندیشه او، "کثرت‌گرایی استقلالی" می‌شود و زمینه عبور از حقوق دینی به حقوق مدرن را موجب می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. منذر الشاوی، *مذاهب القانون* (بغداد: دار الحکمه، ۱۴۱۱) ص ۱۱۱.

۲. أحمد الحریشی، *المعتزله و الأحكام العقلیه و مبادئ القانون الطبیعی* (بغداد: شرکه بیت الوراق، ۲۰۱۱) ص ۲۸۴.

3. Patrick Riley, *The Philosopher's Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days* (New York: Springer, 2009) p. 68.

این تردید، عقل در فکر اعتزالی را از قبیل وسیله ادراک حکم و نه ایجاد کننده حکم می‌داند. از این رو حق، آن چیزی است که عقل درک می‌کند نه ایجاد.<sup>۱</sup> این تکرر گرچه قابل انکار نیست ولی بیشتر به تکرر سلسله مراتبی شبیه می‌ماند تا به کثرت گرایی استقلالی گروسیوسی که امکان تعارض میان عقل و اراده تشریعی را تداعی می‌کند (و نه لزوماً تعامل).

رویکرد اعتزالی را نمی‌توان نظیر یا قسمی از «حق در آموزه ساخت گرایی اجتماعی» دانست؛ چه آنکه معتزله دو شرط مهم را برای حق‌انگاری مفهومی یک امر مدنظر دارد؛ نخست آنکه نقش انحصاری برای اراده آزاد و عقل در اعتبارسازی حق قائل نیست؛ به تعبیری «حق» را برخلاف ساخت‌گرایان<sup>۲</sup> به «معقولیت» فرو نمی‌کاهد و ضروری می‌داند که «متعلق حق» دارای مطابق خارجی باشد. دیگر آنکه عقلا فارغ از تک‌تک دیدگاه‌های فراگیر موجود در جامعه، آن را بپذیرند. بنابراین میان «معقولیت» و «عقلایی» بودن تفاوت غیرقابل مناقشه‌ای مصور است و امر عقلایی از مصلحت‌سنجی در زندگی عمومی حکایت می‌کند.

به نظر، اعتزال چندان نمی‌تواند «عقل بماهو عقل» را در تکوین حق ادعا نماید؛ زیرا عقل اعتزالی برای فهم خیرهای نخستین، پیشتر شناختی از مفاهیم خاص خیر در شریعت نبوی یافته و تحت تأثیر آن به مفهومی از حق و گستره آن دست می‌یازد و چنین پاسخی برآمده از «عقل مقید» و به بیان بل، «مستلزم تعهد به خیر جماعت‌هایی خواهد بود که هویت شما در درون آن ساخته شده است»<sup>۳</sup>.

همچنین علی‌رغم تکرر مصادیق حق در اندیشه اعتزال، گستره هر یک از این حق‌ها دچار قبض و بسط هستند؛ نظیر تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر که از سویی منجر به «ازدیاد حق» و از سویی منجر به «تحدید حق» به دلیل جواز ورود به حوزه خصوصی دیگران می‌شود نظیر آنچه که حکومت قاعده «تحدید حق» بر «ازدیاد حق» در داستان تبعید بشار توسط واصل بن عطا و جریان محنت (تفتیش باورهای معتقد به خلق بودن

۱. محمد شریف احمد، *فکره القانون الطبيعي عند المسلمین* (بغداد: بی‌نا، ۱۹۸۰) ص ۴۵.

2. O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (UK: Cambridge University Press, 1989) p. 206.

3. D., Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993) p. 94.

قرآن) از سوی معتزله رخ داده است. وقایع اخیر نشان از رویگردانی در ارکان حق قلمداد می‌شود؛ معتزله آنگاه که بعنوان یک جریان فکری نمود داشت، دولت را جز با رضامندی عمومی مؤمنان حاصل نمی‌دانست و قائل به حق بر خطا بود، ولی پس از تبلور عینی در سازه دولت مأمون تا واثق عباسی، به عقل‌گرایی معتزلی از نوع انحصار‌گرایانه (مونیستی) و نه کثرت‌گرایانه، رهنمون گشت. این سیاق اعتزال بی‌توجه به احتمال خطا در فهم نصوص دینی یا قواعد زندگی اجتماعی همواره تمایل دارد که فهم خود از دین یا اجتماع را فهم نهایی دانسته، تمام ابزارها و نهادهای رسمی و غیررسمی دولت را برای تحقق و دفاع از آن به کار بندند.

کاربست عقل برهانی مبتنی بر قاعده «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة» است. حسب این قاعده، احکام الهی؛ الطاف خداوند (یا نزدیک‌کننده) در تحصیل مصالح و مفاسدی است که از آنها به واجبات عقلی تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup> در این صورت می‌توان این اصل را چنین ترجمه کرد که: «احکام شرعی، مقرب به احکام عقلی‌اند. از این رو هر جا حکمی از شارع وجود دارد، عقل پیش‌تر بدان حکم نموده است». اگر چنین باشد حکایت از نقش استقلالی عقل دارد که با وجود پافشاری‌ها؛ مکتب عملی اعتزالی در سیاست، دیرزمان به این حد و جایگاه رسیده است.

تا پیش از خط شریف گلخانه، همانطور که قطب الدین نوشته است محکوم؛ معدوم عاجز و بی‌حق در حکومت اموی، عباسی و عثمانی دانسته می‌شد. او می‌نویسد: «وجه سیم، آن است که آمر و حاکم چون موجودی است قادر متصرف و مستقل به نفس خود، و مأمور و محکوم چون معدوم‌میسست که بی‌تصرف بود؛ و در آن هیچ تردیدی نیست که موجود قادر فاضل‌تر باشد از معدوم عاجز».<sup>۲</sup> اهتمام به سه رکن اصلی سلطنت اسلامی یعنی «تغلب، حفظ شریعت و تقدیر‌گرایی»<sup>۳</sup>، هرگونه فضای نظری و عملی برای بروز و نشر مفهوم حق در اذهان و افکار مسلمانان را از میان برده بود. سلطان عبدالحمید دوم در ۲۳ دسامبر ۱۸۷۶، قانون اساسی را به‌صراحت پذیرفت که در آن تمامی رعایای دولت اعم از مسلمان یا غیرمسلمان با صفت عثمانی شناخته شدند و «همه از آزادی و حقوق

۱. میرزا ابوالحسن مشکینی، حاشیه بر کفایة الاصول، جلد ۴ (قم: انتشارات لقمان، ۱۴۱۳) ص ۲۴۲.

۲. قطب‌الدین شیرازی، دره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶) ص ۱۵۶.

۳. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹) ص ۲۱۰.

شخصی بهره‌مند و در اصل، تمام عثمانی‌ها در برابر قانون مساوی بودند». اگرچه عمر مجلس به بهانه این طرح تا سی سال تعطیل شد<sup>۱</sup> ولی این قبیل اتفاقات، ریشه‌هایی برای ساخت دولت آینده در جوامع اسلامی است.

### ۳-۶. «حق مصلحت‌بنیاد» و «مصلحت دولت»

در زرادخانه حق، شرح حق یا از مصلحت و خیر آغاز می‌شد و یا پایانی چون مصلحت و خیر برای آن تصویر می‌شود. برخی نویسندگان مانند *قرافی*، *شیخ علی خفیف* و *محمد یوسف موسی* حق را به مصلحتی برای مستحق می‌دانند که منتهی به ضرر او نمی‌شود؛ حال فایده آن ممکن است برای ذیحق باشد یا برای شخصی غیر از صاحب حق؛ برای نمونه *فیروزآبادی* کفار را در غنیمت صاحب حق نمی‌داند؛ زیرا این حق مغایر با "مصلحت" مسلمانان است.<sup>۲</sup> مفهوم مصلحت نیز به حفظ مقصود و هدف شارع نسبت به پنج امر اخیر<sup>۳</sup> یا سببی که انسان را به مقصود شرع رساند حال عبادت باشد یا عادت، معنا شده است.<sup>۴</sup>

ارتباط گرانقدر حق- مصلحت‌بنیاد و دولت نیز در مبنای جهات عامه دولت مدنظر قرار گرفته است. توضیح اینکه دولت، موقوفه‌ای از سوی خداوند در نظر گرفته می‌شود که برای "جهت عامه" در دستان متولیان قرار گرفته است. مفهوم جهات عامه می‌تواند یادآور خیر عمومی و مصلحت باشد که در راستای حق شخصی است و از حیث شمول، عموم «خواسته‌های دنیوی و عینی افراد» را نیز شامل می‌شود.<sup>۵</sup>

*ابن قیم* به این پرسش بنیادین می‌پردازد که به راستی آیا شرع قادر به حفظ مصلحتی است که حکومت نیازمند آن است.<sup>۶</sup> در رویکرد اعتزالی، مصلحت به مبنایی مهم در نظر و رویه تاریخی برای تقریب به دولت مدرن (حداقل به دولت مطلقه) بدل شده است. در

۱. اسماعیل احمد یاقی، *دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال* (قم: حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹) ص ۱۵۰.

۲. ابو اسحاق فیروزآبادی، *کتاب المهدب*، جلد ۲ مصر (مصطفی البابی، ۱۳۴۳) ص ۲۶۱.

۳. ابی حامد غزالی، *المستصفی من علم الاصول* (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷) ص ۴۱۶.

۴. نجم‌الدین الطوفی، *المصلحه الشریعه الاسلامیه* (بیروت: مؤسسه الرساله، بی تا) ص ۲۹۵.

۵. محمد سعید رمضان البوطی، *ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه* (سوریه: الدار المتحده، ۱۹۹۲) ص ۳۶.

۶. ابن قیم الجوزیه، *الطرق الحکمیة فی السیاسه الشرعیة* (بیروت: مؤسسه العربیة للطباعة و النشر، ۱۹۶۱) ص ۶۱.

این رهاورد، خلیفه همواره از برخی نصوص به نام مصلحت تجاوز می کرده و قدرت گسترده [و متمرکزی] را بدست می آورده است.<sup>۱</sup>

مصلحت دولت به ملاکی مهم در نزد اعتزالیه برای تخطی از حق‌های متنی و منصوص [پنداره مغایر حق] به سمت حق واقعی شده است. برای نمونه ملاک در نزد معتزله؛ «مصلحت» منصب و اقتضای امور مفوض به امام است و نه تولیت فاضل و وقوف بر خصایص و خصایل امام در امتیازات و فضل دینی بر دیگران.<sup>۲</sup> به این معنا که اگر افضل تمام آنچه را برای او لازم است، بداند و فضل او از باب عبادت و غیر آن باشد و مفضول، در فقه و معرفت سیاسی متخصص باشد؛ در این فرض، مفضول اولی است. به تحقیق، فضل مطلوب در امامت آن است که "مصلحتش" به همگان برسد، بنابراین هرگاه این ویژگی در افضل، مخفی و در مفضول ظاهر باشد، مفضول در آنچه برای جامعه مصلحت است افضل و مقدم می شود و همچنین کسی که الفت مردم با او و اطاعت پذیری آنان از او بیشتر است و در مراعات خود به او بیشتر مراجعه می کنند، سزاوارتر به تقدیم است؛ به دلیل اینکه مساله به مصلحت برگشت دارد. بنابراین اگر غرض به وسیله مفضول بیشتر از فضل افضل حاصل می شود، تقدیم مفضول مقدم می شود؛ زیرا در امامت مفضول، اجتماع کلمه و ظهور عدل انتظار می رود و توانمندتر در این امور، شایسته تر به تقدیم است.<sup>۳</sup>

### نتیجه گیری

با تحقیق در مقدمات نظری- رویه‌ای، رویکرد اعتزالی و درخشش آن در تفکرات نواعترالی، قرائن مفهومی حق یافت می شود. تحلیل انتقادی تاریخ تئوری این مفهوم، در ذهن استقرایی آدمی «قبض و بسط تئوریک حق» را صورت‌بندی می کند. در رویکرد (نه رویه) اعتزالی، حق؛ دریافت وجدانی هر انسان و مبتنی بر حسن و قبح عقلی است که این دریافت‌ها، حق را به مبنا بدل ساخته و نه یکی از مباحث. این شان والا، استفهام بنیادین بشر تکلیف‌گرا را از اینکه «تکلیف من چیست» به «حق من چه است» بدل کرد و پارادایم‌های حاکم بر جامعه اسلامی را به تدریج متحول ساخت. در پاسخ به پرسش

۱. حسن حسن عباس، الصیغه المنطقية للفکر السياسي الاسلامی (بیروت: دارالعالمیه، ۱۴۱۲) ص ۴۲.

۲. نجاح محسن، الفکر السياسي عند المعتزله (قاہرہ: دار المعارف، ۱۹۹۶) ص ۱۵۵.

۳. قاضی عبدالجبار، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، جلد ۲۰ (قاہرہ: نشرۃ الشركة العربیة، ۱۹۶۲) ص ۲۲۹.

تحقیق، باید چنین گفت که این تحول در مفهوم حق در نوع خود توانست بنیان دولت در کشورهای اسلامی را از نوع اعطایی آن توسط دولتمردان به استحقاقی بدل کند که مردمان می‌توانند آن را از طریق انقلاب‌ها و تاسیس خود بی‌آنکه لزوماً پشتوانه‌ای منصوص در متون دینی داشته باشد، پیگیری کنند.

اثر دیگر پارادایم‌های اعتزالی حق بر تکوین دولت از آن‌روست که با تعریف انسان به موجودی کرامت‌مدار و فهم نص بعنوان فعالیت انسانی، انتظار بشر از دین را محدود ساخته و عقل را بعنوان مبنای حق در نظر می‌انگارد. این فهم استقلالی از حق و تحلیل حق‌های منصوص بعنوان عقل برساخته، زمینه نفی محدودیت‌های الاهیاتی حق را فراهم ساخته و در پی آن میان حق به معنای مصلحت و مصلحت مبنای دولت پیوند برقرار می‌کند.

این یافته اعتزالی یا تحول در زمینه‌های مفهوم حق، پیش از تحول حق در مفهوم گروسیوسی آن در حقوق غرب، حق را از عقل الاهی منفک ساخت. در این زمینه، دولت مبتنی بر حق اعتزالی؛ حق‌های مصرح در نصوص کتاب و سنت را نه دارای جنبه تاسیسی که ماهیتی اعلامی برای آن قائل است و حق‌های رویه‌ای که در جهت اجرای این اصول وضع می‌شوند، اعتبار خود را از این اصول و نه از اراده تشریحی کسب می‌کنند. همچنانکه برای شناسایی حق جدید، نیازی به جستجوی نص خاصی که دال بر اثربخشی به آن حق باشد، نیست. دولت مبتنی بر این مفهوم، نه توان سلب حق اعتزالی را خواهد داشت و نه می‌تواند مانع از تکثیر حق‌های مبتنی بر عقل اعتزالی شود.

همچنین با تفکیک حوزه عمومی و حوزه خصوصی، از سوی دیگر معتزله زمینه را برای انسلاخ حق از الاهیات فراهم می‌سازد. البته از حیث رویه‌ای، مفهوم اعتزالی حق به دلیل وجود ملل متعدد و تکثر در اسلام، در عرصه عمل نتوانسته به تکوین انجام‌نگر دولت مدرن بینجامد. در مقابل، مفهوم گروسیوسی حق در غرب توانسته بر بنیان‌های دولت مدرن تأثیر بسزا و تعیین‌کننده‌ای داشته باشد، امری که در ساحت اسلامی آن، مفهوم معتزلی حق تنها نتوانسته برآیندی روندنگر و مقطعی و در برخی برهه‌ها در کشورهای اسلامی داشته باشد. از این‌رو می‌توان از موانع تشکیل دولت مدرن در کشورهای اسلامی، عدم ارجاع دولت و بنیان‌های آن را به مفهوم اعتزالی حق عنوان کرد؛ آنچنانکه تأثیر این مفهوم بر بنیان‌ها و حتی بنیادهای دولت مدرن در این تحقیق بیان شد.

## منابع

### کتابها

- ابن عبدربه، ابو عمر احمد، عقد الفريد، شرحه احمد امين (بيروت: دارالاندلس، ۱۴۱۶).
- ابن قدامه، عبدالله، روضه الناظر (رياض: بي نا، ۱۹۹۰).
- ابن مرتضى، طبقات المعتزلة (بيروت: دارمكتبة الحياة، ۱۳۸۰).
- احمد ياقى، اسماعيل، دولت عثمانى از اقتدار تا انحلال (قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹).
- اركون، محمد، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد (الجزائر: الموسسه الوطنيه للكتاب، ۱۹۹۳).
- اركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة (بيروت: دارالساقى، ۲۰۰۱).
- اركون، محمد، معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلاميه (بيروت: دارالساقى، ۲۰۰۱).
- امين العالم، محمود، مفهوم الزمن فى الفكر العربى - الإسلامى قديماً و حديثاً (بيروت: دارالفارابى، ۱۹۸۱).
- برتون، رولان، قوم شناسى سياسى، ترجمه ناصر فكوهى (تهران: نشر نى، ۱۳۸۰).
- البوطى، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحه فى الشريعة الإسلاميه (سوريه: الدار المتحده، ۱۹۹۲).
- بهبهانى، وحيد، الفوائد الحائريه (قم: مجمع الفكر الإسلامى، ۱۴۱۵).
- پيگولوسكايان، نينا ويكتوروونا، تاريخ ايران، ترجمه كريم كشاورز (تهران: نشر پیام، ۱۳۶۲).
- جرجانى، مير سيد شريف، شرح المواقف ايجى، سيالكوتى و جلىبى (قم: شريف رضى، ۱۳۷۳).
- الجوزيه، ابن قيم، الطرق الحكيمه فى السياسه الشرعيه (بيروت: موسسه العربيه للطباعه و النشر، ۱۹۶۱).
- الحريشى، أحمد، المعتزله و الأحكام العقليه و مبادئ القانون الطبيعى (بغداد: شركه بيت الوراق، ۲۰۱۱).
- حسن عباس، حسن، الصياغه المنطقيه للفكر السياسى الإسلامى (بيروت: دار العالميه، ۱۴۱۲).
- حكيم، محمد تقى، اصول العامه فى فقه المقارن (قم: مجمع جهانى اهل بيت، ۱۴۱۸).
- حورانى، آلبرت، الفكر العربى فى عصر النهضه (بيروت: دارالنهار، ۱۹۷۷).
- الشاوى، منذر، مذاهب القانون (بغداد: دار الحكمه، ۱۴۱۱).
- شريف أحمد، محمد، فكرة القانون الطبيعى عند المسلمين (بغداد: بي نا، ۱۹۸۰).

- شوقی، عبد الحکیم، *علمنة الدولة و عقلنة التراث* (بیروت: دارالعودة، ۱۹۷۹).
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل* (قاهره: مکتبه مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۸۷).
- شیرازی، قطب‌الدین، *دره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک* (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶).
- طریبش، جورج، *نقد العقل العربي، نظریة العقل* (بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۶).
- الطوفی، نجم‌الدین، *المصلحة الشریعة الاسلامیه* (بیروت: مؤسسه الرساله، بی تا).
- طه، حسین، *مستقبل الثقافه فی مصر* (القاهره: مؤسسه هنداوی، ۲۰۱۲).
- عابد الجابری، محمد، *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی* (تهران: یادآوران، ۱۳۸۰).
- عابد الجابری، محمد، *مفاهیم الحقوق و العدل* (بیروت: مرکز دراسات الواحده العربیه، ۲۰۰۲).
- عابد الجابری، محمد، *تکوین العقل العربی* (بیروت: مرکز دراسات الواحده العربیه، ۲۰۰۹).
- عالیہ، سمیر، *نظام الدوله و القضاء و العرف فی اسلام* (بیروت: مؤسسه الجامعیة للدراسات، بی تا).
- عبد الرازق، علی، *الاسلام و اصول الحکم* (بیروت: دارمکتبه الحیاة، ۱۹۷۸).
- غزالی، ابی حامد، *المستصفی من علم الاصول* (بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷).
- الغنوشی، راشد، *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه* (بیروت: مرکز دراسات الواحده العربیه، ۱۹۹۳).
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب* (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱).
- فیرحی، داود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹).
- فیروزآبادی، ابو اسحاق، *کتاب المهدب* (مصر: مصطفی البابی، ۱۳۴۳).
- قاضی عبدالجبار، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل* (قاهره: نشره الشركه العربیه، ۱۹۶۲).
- قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه حسین فرهمند (قم: نشر رسالت، بی تا).
- کرابی، آبرو، *فرهنگ جامعه‌شناسی* (تهران: نشر نی، ۱۳۶۷).
- مشکینی، میرزا ابوالحسن، *حاشیه بر کفایة الاصول* (قم: انتشارات لقمان، ۱۴۱۳).
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه* (قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۳۹).
- النائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول* (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷).
- نجاح، محسن، *الفکر السیاسی عند المعتزله* (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۹۶).



مبانی حقوقی دولت مدرن؛ «ایده ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق» ارضایی و قائمی خرق | ۳۲۱

- همدانی، عبدالجبار، شرح اصول الخمسه (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲).

### مقاله‌ها

- ابوزید، نصر حامد، «الاستقطاب الفکری بین الاسلام العصری و اسلمة العصر»، بیروتی الطریق، شماره ۳، (۱۹۹۴).
- ریاض، عزیز هادی، «مفهوم الدولة و نشوؤها عند ابن خلدون»، مجله العلوم القانونیه و السیاسیه، شماره ۳، (۱۹۷۷).
- شاکر، محمد تقی؛ اعتصامی، عبدالهادی، «حاکمیت سیاسی در مکتب اعتزال با تأکید بر اندیشه قاضی عبدالجبار»، ادیان و عرفان، شماره ۱، (۱۳۹۳).
- عابد الجابری، محمد، «دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی-اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۱۲، (۱۳۷۶).
- عابد الجابری، محمد، «عقل... فرهنگ»، کتاب ماه دین، شماره ۵۸ و ۵۹، (۱۳۸۱).
- مالکی، محمد؛ بخشایش، احمد، «بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی آرکون و نقد عقل عربی الجابری»، مطالعات سیاسی، شماره ۳۴، (۱۳۹۵).
- میروسوی، سیدعلی، «خردگرایی و امامت انتخابی در اندیشه سیاسی معتزله»، علوم سیاسی، شماره ۷۰، (۱۳۹۴).
- میری، سید حسین، «تحلیل و بررسی عقل عربی از منظر محمد عابد الجابری»، اسراء، شماره ۲، (۱۳۸۹).

### References

- Badie.b & Birnbaum.p, *The Sociology of the State* (Cambridge: University of Chicago Press, 1983).
- Bell, D., *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Cotter, B & Hannah Arendt, "The Right to Have Rights" in Anthony F. Lang Jr., John Williams (Eds) (New York: Springer, 2005).
- De Coulanges, D.F, *The Ancient City*. Baltimore, Md (United States: Johns Hopkins University Press, 1980).

- Giddens, A, *Nation-state and Violence* (London: Macmillan, 1985).
- Hallaq, W. B., *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York City: Columbia University Press, 2013).
- Kazancigil, A, *Introduction in to the State in Global Perspective* (Unesco: Paris, 1986).
- Lambton, A, *The Internal structure of the Saljur Empire*, the Cambridge history of Iran, Vol v.J.A. Boyle (ed), "The Saljur and Mongol Periods" (UK: Cambridge, 1986).
- Mayer, A., E, *Human Rights in: The Oxford Encyclopedia of the Modern World* (1995).
- O'Neill, O, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (UK: Cambridge University Press, 1989).
- Parekh, S, 2018, *The Philosophical Analysis of Human Rights in the Work of Hanna Arendt*. A disseration in Boston College for Ph. D. Degree (Boston: Boston College, 2018).
- Peirson, C, *The Modern State* (London and New York: Routledge, 1996).
- Piscatory, J, *Islam in the world of nation-state* (Cambridge: Cambridge University, 1986).
- Pye, L, *Aspects of Political Development, Little Brow* (Boston: Boston University Press, 1966).
- Riley, Patrick, *The Philosopher's Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days* (New York: Springer, 2009).
- Weber, M, *Sociology of Religion* (London: tr.E. Fishoff, Methuen and Co ltd, 1965).
- Will, k, *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

**استناد به این مقاله:** رضایی، مهدی، قائمی خرق، محسن، (۱۴۰۰)، مبنای حقوقی دولت مدرن؛ ایده «ارجاع دولت به مفهوم اعتزالی حق»، پژوهش حقوق عمومی، ۲۳(۷۲)، ۲۹۷-۳۲۲

doi: 10.22054/qjpl.2021.53934.2460