

## گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه

هدف مقاله حاضر دو امر است: طبقه بندی نظریه‌های مربوط به ارتباط دین و سیاست (و همچنین نهادهای آن دو)، و تبیین چرایی هر نظریه با رجوع به مبانی نظری آنها. این مقاله بر اساس گونه-شناسی خاصی بین ارتباط دین و سیاست و رابطه روحانیت و دولت تفکیک فائل می‌شود. در خصوص بحث اول، برخی معتقدند دین به سیاست می‌پردازد، در حالی که برخی دیگر این ارتباط را نفی می‌کنند. گروه اول به نوبه خود به سه قسم حداکثری‌ها، منطقه‌الفراغی‌ها و حداقلی‌ها و گروه دوم به دو قسم متدینان و دین ستیزان تقسیم می‌شوند. قسمت دوم مقاله به ارتباط نهاد دین (روحانیت و فقها) و دولت می‌پردازد. این رابطه ممکن است یا به صورت ادغام (و اتحاد) یا تعامل (و همکاری) و یا استقلال (و جدایی) تصور شود. امروزه بحث عرفی‌گرایی (Secularism) از مهم‌ترین بحث‌ها در حوزه دین و مناسبات اجتماعی به شمار می‌آید. در گونه‌شناسی حاضر بین نسبت دین و سیاست و ارتباط نهاد دین (روحانیت) و نهاد سیاست (دولت) تفکیک صورت خواهد گرفت. این تفکیک در عالم مسیحیت وجود ندارد، چون دین مسیحیت چندان سیاسی نبوده که بحث اول در آن مطرح شود. پس مسأله اصلی، همان‌گونه که توماس هابز اشاره دارد، آن است که قدرت مدنی تابع قدرت روحانی باشد، یا بالعکس. هابز به شش دلیل قدرت روحانی را تابع قدرت مدنی می‌داند و پادشاهان مسیحی را متولی اصلی امور دینی نیز تلقی می‌کند.<sup>۱</sup>

تعریف دین نزد متکلمان، مورخان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و فیلسوفان متفاوت است، همان‌گونه که رویکردهای متفاوتی (هم‌چون تحویل‌گرایی، کارکردگرایی، عقل‌گرایی و شهودگرایی) نسبت به دین وجود دارد.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد در این مقاله باید به تعریف کلامی دین (به دلیل توجه به دین خاص) بسنده نماییم، خواه به آن از دیدگاه حداقلی نگریسته شود خواه حداکثری. بر این اساس دین عبارت است از «مجموعه نصوص و متون وحیانی». واژه «سیاست» هم به معنای علم سیاست (Politics) به کار می‌رود و هم به معنای سیاست روزمره و خط مشی (policy). علم سیاست در این‌جا به معنای کلاسیک خود (آن‌گونه که افلاطون و فارابی و امثال ایشان به کار می‌برند) مد نظر است، نه معنای مدرن و تجربی-اش. از آن‌جا که در تفکر سنتی ما علم سیاست و امر سیاسی از هم جدا نشده‌اند، در این‌جا نیز نمی‌توان آن‌ها را تفکیک کرد. در قسمت اول مقاله، که رابطه دین و سیاست را بررسی می‌کنیم، دین به معنای متون و نصوص مقدس را با سیاست نسبت سنجی می‌نماییم. در قسمت دوم مقاله، که رابطه نهاد دین و نهاد سیاست بررسی می‌شود، در واقع به نسبت سنجی روحانیت و دولت نظر داریم. دولت در این‌جا به معنای حکومت (به عنوان نهاد سیاست) است، نه به معنای مجموعه حکومت، حاکمیت، ملت و سرزمین. مقصود از «اندیشه سیاسی اسلامی» در عنوان مقاله، هر گونه تفکر منسجم اندیشمندان در خصوص قلمرو سیاست در اسلام می‌باشد. قید «اسلامی» به این مسأله اشاره دارد که اقوال مختلف، قرائت‌هایی در حوزه اسلام دو هستند؛<sup>۳</sup> و از همین‌جا حکم آن‌ها از اسلام يك (متن قرآن و سنت) متمایز می‌شود. علت اختلاف اقوال در این زمینه، آن است که هر يك از قرائت‌های مختلف از متن واحد بر اساس پیش‌فرض‌ها و مبانی مختلفی انجام شده است.

هدف این مقاله دو امر است: طبقه بندی نظریه‌های مربوط به ارتباط دین و سیاست (و همچنین نهادهای آن دو) و تبیین چرایی هر نظریه با رجوع به مبانی نظری آن. بر این اساس می‌توان گفت سطح مقاله حاضر از سطح توصیف گذر کرده و به تبیین (علت یابی) و تحلیل (یافتن مبانی و پیش‌فرض‌ها) می‌رسد. مسأله دیگری که نقطه تمرکز تحقیق را مشخص می‌کند، محدود نمودن تحلیل ما به حوزه اندیشه است. در واقع به بحث حاضر هم از دیدگاه اندیشه‌ای و هم از دیدگاه جامعه‌شناختی می‌توان نگریست. از دیدگاه اندیشه‌ای این بحث مطرح می‌شود که دین و سیاست (و روحانیت و دولت) چه نسبتی با هم می‌توانند داشته باشند. در سطح دوم، از دیدگاه جامعه‌شناختی، می‌توان روابط و تعاملات این دو نهاد را در سطحی غیر هنجاری به بحث گذاشت. آنچه در گونه‌شناسی نظریه‌ها در این مقاله دنبال می‌شود، سطح اول (مباحث اندیشه‌ای و نظری) است. بنابراین در این‌جا بحث از روحانیت و دولت و روابط آن‌ها در سطح نظری انجام می‌شود، نه با دیدگاه جامعه‌شناختی.

۱. توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۴۵۲-۴۷۹.

۲. علیرضا شجاعی زند، *دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه‌شناسی دین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۱۱-۲۲.

۳. اسلام يك، متون دینی (کتاب و سنت)، اسلام دو قرائت‌های موجود از نصوص دینی و «اسلام سه» عملکرد مسلمانان می‌باشد. (رک: مصطفی ملکیان، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، قسمت دوم، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۲).

در سطح اول (مباحث نظری رابطه دین و سیاست) دو دیدگاه کلی وجود دارد: گروهی بین دین و سیاست ارتباط و همبستگی می‌بینند، در حالی که عرفی‌گرایان (سکولارها) آن‌ها را با هم مرتبط نمی‌دانند. در واقع، سکولارها معتقد به جدایی و انفکاک دو مقوله فوق هستند. جابری سکولاریسم، به معنای جداسازی نهاد دین از دولت، را در اسلام سالبه به انتفای موضوع می‌داند، چون در اسلام کلیسایی وجود ندارد که از دولت جدا شود. اصطلاح سکولاریسم برای اولین بار توسط هلی یاک (Holy Yoak) در انگلستان به کار رفت. وی خواستار آن شد که آموزش و پرورش، بهداشت و سایر خدمات عمومی از نهادهای مذهبی جدا و به دولت واگذار شود.<sup>۱</sup> در این مقاله از فرآیند سکولار کردن جوامع یا عرفی سازی (secularization) بحث خواهیم کرد. واژه سکولاریسم (Secularism)، که معمولاً در کشورهای پروتستان رایج است، از واژه لاتین saeculum (به معنای گیتی) گرفته شده است. در کشورهای کاتولیک اروپا، معمولاً واژه لائیسته 'Laicite' به کار می‌رود. Laos به معنای «مردم» و Laikos به معنای «عامه مردم» (در مقابل کاهنان و روحانیون) است. آشوری، واژه «سکولاریسم» را به «دین جداخواهی» و «لائیسیم» را به «دین جدایی» ترجمه کرده است.<sup>۲</sup> سید جواد طباطبایی، به دلیل اختصاص واژه لائیسیم به حکومت فرانسه پس از انقلاب، مترادف بودن این دو واژه را مغالطه‌ای آشکار می‌داند: «گاهی واژه 'Laicite' را با اصطلاح Secular معادل می‌گیرند، که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم 'Laicite' اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه \_ که از این حیث مقلد فرانسه است \_ هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپایی \_ مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند».<sup>۳</sup> لائیسیت به «وضعیت» یا «اصل» جدایی نهادهای دین و سیاست، و لائیسیم به اندیشه مربوط به تفکیک آن‌ها اطلاق می‌شود. هر چند واژه سکولاریسم و لائیسیم مترادف تلقی می‌شوند، ولی به نظر می‌رسد. خاستگاه آن‌ها با هم متفاوت بوده است. فرانسه \_ بر خلاف کشورهای انگلوساکسون \_ با مظاهر دین در حوزه عمومی هم مشکل دارد. در زبان عربی، واژه «علمانی» را به عنوان ترجمه سکولاریسم در نظر گرفته‌اند. به اعتقاد محمد عماره، لوئیس بقطر در سال ۱۸۲۸ میلادی برای اولین بار این معادل‌گذاری را انجام داد. عزیزالعظمه آن را برگرفته از علم، و عادل ظاهر آن را برگرفته از «عالم» می‌داند.<sup>۴</sup> به اعتقاد ناصیف نصار، علمانیت در راستای تحقق توسعه و نوسازی، با هر گونه تمامیت خواهی، ضرورت تاریخی و اجتماعی و الزام‌های عقلی و فلسفی مخالفت می‌کند.<sup>۵</sup>

### بررسی طبقه بندی موجود درباره ارتباط دین و سیاست

قبل از آن‌که معیارهای طبقه بندی در این مقاله را ارائه نمایم مروری بر طبقه بندی‌های موجود خواهیم داشت. حسین بشیریه در مقاله کوتاهی به تقسیم دو گانه جدایی حوزه دین از سیاست و ترکیب آن‌ها و نظریه کسانی چون کاشف‌الغطاء، شیخ فضل‌الله نوری، امام خمینی، بازرگان و تقی زاده اشاره می‌کند.<sup>۶</sup> او هرچند به خوبی بین دو دسته دلایل درون‌دینی و برون‌دینی تفکیک کرده و در این ضمن به نظریه‌های مختلف اشاره نموده، اما مرز مشخصی بین نسبت دین و سیاست و رابطه نهاد دین و دولت قائل نشده است. عبارت‌هایی چون «هدف اصلی، اجرای احکام شرع است و بنابراین باید قوانین با شرع منطبق باشند» به امر اول، و جمله‌هایی چون «روحانیون و ارث حاکمیت در اسلام‌اند و حکومت از آن ایشان است» به امر دوم نظر دارد.<sup>۷</sup> داورسون وابستگی دولت به دین را تتوکراسی، وابستگی دین به دولت را نیمه تتوکراسی و جدایی آن‌ها را ویژگی نظام‌های لائیک می‌داند.<sup>۸</sup> حاتم قادری نیز شش مدل زیر را برای ارتباط یا نسبت دین و سیاست، محتمل می‌داند: وسعت دین نسبت به سیاست، وسعت سیاست نسبت به دین، انطباق آن‌ها، تداخل [فی-الجمله] آن‌ها، مماس بودن دین و سیاست و بالاخره تباین آن‌ها.<sup>۹</sup>

۱. محمد برقعی، سکولاریسم از نظر تا عمل، تهران، قطره، ۱۳۸۱.

۲. داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱ و ۳۳۳.

۳. جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱.

۴. عزیز العظمه، العلمانیة من منظور مختلف، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۲م، ص ۱۸.

۵. عادل ظاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۳م، ص ۳۷.

۶. ناصیف نصار، نحو مجتمع جدید، بیروت، دارالنهار، ۱۹۷۰م، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۷. حسین، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه شناسی سیاسی، تهران، موسسه نشر

علوم نوین، ۱۳۷۸، ص ۵۵-۶۱.

۸. همان.

۹. داوود داورسون، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه: منصوره حسینی و داود وفاپی، تهران، وزارت فرهنگ و

ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۹۳.

۱۰. حاتم قادری، اندیشه‌هایی دیگر، تهران، بعقه، ۱۳۷۸، ص ۴۲۷-۴۲۸.

همان‌گونه که خود او اشاره می‌کند، مدل‌های شش‌گانه فوق صرفاً برای تسهیل و تفهیم نظری ارتباط میان دین و سیاست عرضه شده؛ و نباید در عالم واقع انتظار داشت که به طور کامل واقعیت داشته و مورد شناسایی قرار گیرد.<sup>۱</sup>

ناصر به طبقه بندی پنج‌گانه‌ای دست می‌زند:

– اتحاد و در هم آمیختگی (اندامج): در این حالت حاکمیت سیاسی و دینی متحد می‌شوند و حاکم سیاسی منصب حاکم دینی را یا خود عهده‌دار می‌شود و یا شخصی را بر آن کار می‌گمارد. این نوع حکومت را حکومت دینی (تئوکراسی) می‌نامند.

– نادیده انگاری (انکار): که ظاهراً در مقابل حالت نخست است.

– هم پیمانی (تحالف): همان‌گونه که اردشیر می‌گوید، دین و حکومت دو برادر هم‌زادند و یکی بدون دیگری نمی‌تواند باقی بماند. از سویی دین اساس حکومت است و از طرف دیگر حکومت، نگهبان دین می‌باشد.

– به حاشیه راندن (استبعاد).

– استقلال: البته مقصود از استقلال دین از دولت آن نیست که دین کاملاً منزوی شود، بلکه به هر حال نقشی در حاکمیت فرهنگی و اجتماعی داراست.<sup>۲</sup>

از دیدگاه ناصر پنج مدل فوق دارای شدت و ضعف هستند. پس اگر هم پیمانی بین دین و دولت تقویت شود، به اتحاد نزدیک می‌شود؛ همان‌گونه که اگر این رابطه تضعیف گردد، به حالت استقلال سوق پیدا می‌کند.<sup>۳</sup> هم پیمانی (تحالف) نهاد دین و دولت در اندیشه ایران شهری و دوره اسلامی با هم متفاوت است. در اندیشه ایران شهری، دین همانند دیگر نهادهای مدنی دارای نقش اجتماعی است، ولی در دوره اسلامی روحانیت به عنوان نهاد دین برای خود نوعی «ولایت» یا حق تصرف قائل است و از این باب زمینه همکاری با نهادهای عرفی (همانند شاهان) را باز می‌کند. به نظر می‌رسد پنج تصور فرضی فوق، مربوط به نسبت نهاد دین و دولت باشد، نه رابطه دین و سیاست. احمد واعظی نیز برای حکومت دینی هفت مدل تصور می‌کند که برخی از آنها صرف فرض و احتمال هستند.<sup>۴</sup>

علیرضا شجاعی زند قبل از آن‌که مدل مورد نظر خود در رابطه دین و دولت در اسلام را بیان نماید، روابط آن دو را از نظر منطقی به چهار شکل وحدت کامل، معاضدت و هم‌گرایی، انفکاک و واگرایی و معاندت و ستیز در نظر می‌گیرد:

«لیکن این حصر مانع از آن نبوده که در ذیل هر یک از وضعیت‌های فوق، حالات مختلف و متعددی شکل نگیرد. مثلاً وقتی که دین و دولت در عین تمایز و استقلال عمل نسبی، با یکدیگر معاضدت و همکاری دارند، این هم‌گرایی می‌تواند حداقل دو صورت متفاوت به خود بگیرد: وضعیتی از تفاهم که در آن اقتدار برتر با دین است و شرایطی از هم‌گرایی که در آن اقتدار برتر با دولت است.»<sup>۵</sup> وی سپس برای صورت سوم (انفکاک و واگرایی) به آثار تکفیک پذیری در درون فرد و تمایز یافتگی در ساخت اجتماعی اشاره می‌کند.<sup>۶</sup>

او هم‌چنین طبقه بندی دو وجهی (dichotomy) دین‌دولتی (state religion) و دولت دینی (religious state)، الگوی دو وجهی اسمیت (مدل ارگانیک و مدل کلیسایی)، الگوی پنج وجهی پانیکار (وحدت کامل monism، دین سالاری theocracy، دولت سالاری totalitarianism، هستی سالاری ontology و خودمختاری autonomy) و الگوی سه وجهی وبر (قیصر پاپیسم Caesaropapism، روحانی

سالاری hierocracy و دین سالاری theocracy) را طرح می‌نماید. الگوی پنج‌گانه پانیکار بر این اساس طراحی شده که دین و سیاست یا عین هم‌دیگرند، یا دین اصول دولت‌مداری را دیکته می‌کند، یا دولت بر دین هیمنه دارد، یا با هم مرتبط‌اند و یا مناسبات آن‌ها بر اساس الزامات بیرونی تعیین می‌شود. در شکل اول مدل وبر مراجع سیاسی خود را متولی امور دینی نیز می‌دانند، در شکل دوم روحانیون سلطه قاهره بر دستگاه سیاسی دارند و در شکل سوم سیاست ابزار تحقق آرمان‌های دینی تلقی می‌شود. رابرتسون در جهت تکمیل این مدل، صورت چهارمی را با عنوان اراستیانیسم اضافه می‌کند. در این شکل، دین در قالب یک کلیسای محدود، موتور اقتدار سیاسی است.<sup>۷</sup>

شجاعی زند سپس با استفاده از مدل‌های فوق، که در عالم مسیحیت ارائه شده‌اند، الگوهای تعامل دین و دولت در ایران اسلامی را چنین بر می‌شمارد:

۱\_ قیصر \_ پاپیسم یا پادشاه روحانی، مثل حکومت متوکل و شاه عباس اول؛

۲\_ اراستیانیسم یا دین دولتی، مثل حکومت نادرشاه؛

۳\_ تقابل یا چالش دین و دولت، مثل عصر محمدشاه قاجار و دوره پهلوی؛

۱. همان.

۲. ناصیف ناصار، منطق السلطه: مدخل الی فلسفه الامر، بیروت، دار امواج، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳-۱۸۴.

۳. همان، ص ۱۶۱.

۴. احمد واعظی، حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، قم، مرصاد، ۱۳۷۸، ص ۲۴-۳۰.

۵. علیرضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی، تهران، تیان، ۱۳۷۶، ص ۸۷.

۶. همان، ص ۸۸.

۷. همان، ص ۸۸-۹۴.

۴\_ روحانی سالاری یا دولت دینی، که با تسامح، می‌توان آن را منطبق با دوره شاه سلطان حسین دانست؛

۵\_ دین سالاری یا روحانی پادشاه، همانند عصر نبوی و تا حدی، دوره خلفای راشدین.<sup>۱</sup> در مدل فوق هر چند نقاط مثبت زیادی دیده می‌شود، ولی چون الگوهای جهان مسیحیت را مبنای خود قرار داده، به سختی بر جهان اسلام قابل تطبیق است. به طور مثال، عصر شاه سلطان حسین را به سختی می‌توان از شاه عباس اول جدا کرد و روحانی سالاری نامید. مدل حکومتی شاه سلطان حسین همانند شاه عباس بوده، با این تفاوت که شاه (در سیاست داخلی و به ویژه در سیاست خارجی) اقتدار و قدرت کمتری داشته است. از این نکته که بگذریم \_ همان‌گونه که عنوان فرعی کتاب (بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی) نشان می‌دهد \_ این گونه مدل‌ها به مناسبات دین و سیاست به شکل نظری نمی‌پردازند و اساساً تفکیکی بین رابطه دین و سیاست و رابطه نهاد دین (روحانیت) و دولت قائل نمی‌شوند. این خلط بحث را در الگوی پانیکار (آنجا که از یگانگی «دین و سیاست» بحث می‌کند) نیز می‌توان مشاهده نمود. تفاوت دیگری که مدل شجاعی زند با مدل ارائه شده در این مقاله دارد آن است که دستور کار کتاب وی، «بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت» است، در حالی که مقاله حاضر به مناسبات نهاد دین و دولت به شکل نظری نیز می‌پردازد. انزوگرایی و تفصیل‌گرایی \_ آن‌گونه که توضیح داده خواهد شد \_ به مناسبات نظری نهاد دین و دولت (قطع نظر از آنچه در جامعه اسلامی رخ داده) نظر دارد، نه بررسی جامعه شناختی آن‌ها. پس در این مقاله به نظریه‌های هنجاری مربوط به نهاد دین و دولت نظر داریم، خواه در عالم خارج محقق شده باشد یا نه.

بر اساس نقدهایی که ممکن است به مدل‌ها و طبقه بندی‌های موجود وارد باشد، در ادامه مقاله سعی می‌کنیم طبقه بندی جدیدی ارائه نماییم. مهم‌ترین معیار در این طبقه بندی، تفکیک ارتباط دین و سیاست و نسبت نهاد دین و دولت می‌باشد. متفکری ممکن است به ارتباط دین و سیاست معتقد باشد ولی روحانیت و فقها را مجریان این امر نداند. جان دایه، کواکبی را به این لحاظ عرفی‌گرا (سکولار) می‌خواند.<sup>۲</sup> برخی نیز معتقدند سکولار کردن اسلام سالبه به انتفای موضوع است؛ چون اسلام کلیسا ندارد که از حکومت جدا شود. بنابراین به جای طرح مسأله عرفی‌گرایی، باید بحث‌هایی همچون دموکراسی و عقلانیت را مطرح سازیم.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد این پیشنهاد چندان متقن نباشد چرا که در عالم تسنن بحث نظام خلافت و در تشیع بحث حکومت فقیهان مطرح است. خلیفه هرچند الزاماً روحانی نیست؛ ولی به هر حال مدعی جانشینی پیامبر (ص) و مشروعیت الهی را دارد. عبدالکریم سروش به دقت چهار معنا برای سکولاریسم در نظر گرفته است: استفاده از نعمت‌های دنیوی در مقابل صوفی‌گرایی و عزلت‌نشینی، نفی دخالت روحانیت در حکومت، جدا کردن دین از حکومت و سکولاریسم فلسفی یا علمی، به معنای عدم تفسیر جهان بر اساس تبیین‌های دینی.<sup>۴</sup> از آنجا که معنای اول و سوم به موضوع مقاله حاضر مربوط نمی‌شوند، تنها باید بین مسأله دخالت روحانیت در امور حکومتی و مسأله ارتباط دین با سیاست تفکیک نماییم. البته سروش معتقد است مورد اول در جهان مسیحیت معنادار و در جهان اسلام بی‌معناست، چرا که در اسلام هیچ کاری مشروط به تولی روحانیت نیست.<sup>۵</sup> این سخن چندان صواب به نظر نمی‌رسد، چون حداقل بر اساس برخی نظریه‌ها، ویژگی اجتهاد در منصب‌هایی چون قوه قضاییه و حتی رهبری، شرط شده است. به هر حال در اینجا سعی می‌کنیم معیارهای طبقه بندی ارتباط دین و سیاست را از معیارهای طبقه بندی رابطه نهاد دین و دولت جدا نماییم:

#### ۱- ارتباط دین و سیاست

۱-۱- حداکثری‌ها

۱-۲- منطقه‌الفراغی‌ها

۱-۳- حداقلی‌ها

#### ۲- ارتباط نهاد دین و دولت

۲-۱- ادغام

۲-۲- تعامل:

۲-۲-۱- نظارت نهاد دین بر دولت

۲-۲-۲- نظارت دولت بر نهاد دین

۲-۲-۳- همکاری نهاد دین و دولت

۱. همان، ص ۱۹۵-۱۹۹.  
۲. جان دایه، الامام الکواکبی: فصل‌الدین عن الدولة، لندن، دار سوراقیا، ۱۹۹۸، ص ۹۲-۱۰۴.  
۳. حسن حنفی (و محمد عابد الجابری)، حوار المشرق و المغرب، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۰، ص ۲۸-۴۴.  
۴. عبدالکریم سروش، «روشنفکری دینی و چهار معنای سکولاریسم»، روزنامه شرق (۱۳۸۳/۶/۲).  
۵. همان.

### ۱- ارتباط دین و سیاست

در مبحث انتظار از دین، باید به این سؤال کلی بپردازیم که دین درصدد پاسخگویی به چه مسائلی از عرصه سیاست است. در پاسخ به این سؤال، برخی معتقدند دین به سیاست می‌پردازد؛ در حالی که برخی دیگر این ارتباط را نفی می‌کنند. به طور کلی، اثبات‌کنندگان ارتباط دین و سیاست بر این عقیده‌اند که چون دین برای هدایت و تکامل بشر آمده، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت انسان و زندگی اجتماعی او بی‌تفاوت باشد. استدلال‌های این گروه می‌تواند مربوط به ادله پیشینی و عقلی (ادله فرامتنی<sup>۱</sup>) یا مربوط به ادله پسینی و نقلی (ادله متن<sup>۲</sup>) باشد. هر سه گروه حداکثری‌ها، منطقه‌الفراغی‌ها و حداقلی‌ها ممکن است با رجوع به دلیل‌های عقلی یا با رجوع به متن کتاب و سنت مدعی خود را تأیید کنند.

۱-۱- حداکثری‌ها: طرفداران این گرایش به این نکته کلی باور دارند که اسلام چون کامل‌ترین دین تلقی می‌شود و هیچ‌گونه رطب و یابسی را فرو گذار نکرده، به مسائل سیاسی و اجتماعی هم به شکل معتناهی پرداخته است. بدون تردید، قائلان به این نظریه که انتظاری حداکثری از دین دارند، در طیف گسترده‌ای قرار می‌گیرند.<sup>۳</sup> برخی در صدند کلیه علوم (انسانی و طبیعی) را اسلامی نمایند؛ و در جواب این سؤال که چرا تاکنون «فیزیک اسلامی» و یا «سیاست اسلامی» به شکل کامل تدوین نشده، چنین پاسخ می‌دهند که طبق استدلال‌های عقلی این مسأله، امری بایسته است؛ و اگر تاکنون تدوین و ارائه نشده، دلیل بر عدم امکان آن نمی‌باشد. در این رویکرد، اسلامی‌سازی معرفت‌نقشی محوری دارد.

۱-۲- منطقه‌الفراغی‌ها: این گروه را می‌توان بین حداکثری‌ها و حداقلی‌ها قرار داد. نایینی دایره امور غیر-منصوص را وسیع می‌داند؛ و معتقد است معظم سیاست‌نوعیه از جمله کیفیت شورا از قسم دوم می‌باشد. او الزام در این قسم را وظیفه حکومت حقه قلمداد می‌کند.<sup>۴</sup> اصطلاح «منطقه الفراغ» را سید محمدباقر صدر، به معنای حوزه‌ای که شارع در آنجا دارای احکام الزامی نیست، به کار برد. از دیدگاه او، مقتضیات زمان و مکان مستدعی وجود چنین فضای بازی در حوزه دین، و مستلزم نقش اجتهاد و افتتاح باب آن می‌باشد.<sup>۵</sup> صدر در نظریه «دولت انتخابی اسلامی»، مبنای فوق را به مسأله ثابت و متغیر در شریعت پیوند می‌زند. حوزه منطقه‌الفراغ که لازم است بر اساس اصول کلی و ثابت دین اشباع شود، جزء احکام متغیر شریعت است؛ و از استلزامات خاص زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. بدین لحاظ است که می‌توان این گونه احکام را شرعی نامید.<sup>۶</sup> بر اساس این دیدگاه، اهداف و وظایف دولت اسلامی عبارت است از: بیان احکام شرعی (یعنی قوانین ثابت دینی)، وضع تعالیم (که بقای آن به ظروف زمانی و مکانی و شرایط بستگی دارد)، تطبیق احکام شرعی (اعم از ثابت و متغیر) بر امت، و قضاوت در خصومت‌های افراد و دولت بر اساس احکام (ثابت) و تعالیم (متغیر).<sup>۷</sup> در مجموع، باید گفت منطقه‌الفراغی‌ها، دایره احکام غیر الزامی شرع را که به زمان و مکان وابسته‌اند، وسیع‌تر از حداکثری‌ها می‌بینند؛ هر چند دایره احکام الزامی شرع را نیز نسبت به حداقلی‌ها گسترده‌تر می‌دانند.

۱-۳- حداقلی‌ها: مدعی حداقلی‌ها آن است که نباید ترسیم نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم. انتظار ایشان از دین، حداقلی (مبدأ و معاد) است. بر این اساس، بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) ارشادی است؛<sup>۸</sup> و دین اساساً امری اخروی تلقی می‌شود. فقه مجموعه احکام است؛ و حکم، با برنامه تفاوت دارد. فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی

<sup>۱</sup> . meta - textual

<sup>۲</sup> . textual

<sup>۳</sup> . عبد الله جوادی آملی، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، ص ۱۳؛ و محمدتقی مصباح یزدی، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، ص ۱۹-۲۱ (به اعتقاد مصباح، علوم مختلف به چهار حیثیت می‌توانند به وصف «دینی» متصف گردد؛ به لحاظ روش، به لحاظ پاسخ، به لحاظ انسان‌شناسی و به لحاظ نظام ارزشی. طبق استدلال فوق، می‌توان از «سیاست اسلامی» سخن گفت؛ چرا که دین نظام ارزشی و پاسخ‌هایی برای سؤال‌های سیاسی ارائه می‌نماید).

<sup>۴</sup> . محمدحسین غروی نایینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ۹۸-۱۰۲.

<sup>۵</sup> . سید محمدباقر الصدر، اقتصادنا، ص ۴۰۰-۴۰۲.

<sup>۶</sup> . محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۶۶.

<sup>۷</sup> . همان، ص ۱۶۳.

<sup>۸</sup> . محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۲۸-۲۳۰.

معیشت دنیوی کافی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که کار آن رفع خصومات است.<sup>۱</sup> ریشه‌های فلسفی سکولاریسم و بلکه علت اصلی آن را باید در نظریه‌های محض فلسفی در باب ذوات اشیا جستجو کرد. هر چیزی که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند ذاتاً دینی شود؛ چرا که يك چیز نمی‌تواند دو ذات و ماهیت داشته باشد. لذا جامعه‌شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی یا مسیحی نمی‌توان داشت؛ همچنان که حکومت ذاتاً دینی هم قابل تصور نیست.<sup>۲</sup> مبنای دیگر این مدعا، ضرورت جدا کردن ذاتیات دین از عرضیات آن است.<sup>۳</sup>

به نظر عادل ظاهر، تمامیت‌خواهی حکومت دینی، مبتنی بر تقدم وحی بر عقل است؛ که عملاً به نفی استقلال عقل می‌انجامد. از این رو عرفی‌گرایی با نفی مرجعیت نهایی دین، بر تقدم عقل بر نقل تاکید می‌کند.<sup>۴</sup> محمد اقبال همین مسأله را از زاویه‌ای دیگر طرح می‌کند. به اعتقاد او، نبوت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مرحله خاصی پایان یافته و عقل بشری جایگزین آن شده است.<sup>۵</sup> نظریه اخیر مهدی بازگان را نیز می‌توان در گروه حداقلی‌ها مطرح نمود. به نظر او، یاد دادن نوع زندگی از جانب دین لغو است؛ و اصولاً دین و دنیا دو مقوله جدا هستند. پس همان‌گونه که پیامبران درس آشپزی و چوپانی نداده‌اند، امور اقتصاد و سیاست را هم به خودمان واگذارده‌اند.<sup>۶</sup> حداقلی‌ها اساساً بین دین و سیاست ارتباطی نمی‌بینند؛ هرچند بین خود آن‌ها نیز تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. کسانی که بین دین و سیاست ارتباط نمی‌بینند، ممکن است از سر علاقه به دین یا به دلیل عدم تدین یا ستیز با آن به چنین نظریه‌ای رسیده باشند. البته «در جامعه‌های سکولار کسی با خدا عناد نوزید؛ بلکه دشمنی با کسانی رفت که به نام حکومت خدا حکومت می‌کردند».<sup>۷</sup> برخی از فرقه‌های صوفیه اعتقادی به رابطه دین و سیاست ندارند؛ چرا که اصولاً سیاست را امری دنیوی، و دنیا را فانی می‌بینند. فردگرایی اخلاقی مبنای فکری ایشان تلقی می‌شود؛ و تکامل معنوی و روحانی فرد اصالت دارد. زاویه دید آن‌ها به شریعت به شکلی است که اجازه برجسته شدن ابعاد سیاسی و اجتماعی در دین را نمی‌دهد.

## ۲\_ ارتباط نهاد دین و دولت

قسمت دوم مقاله به ارتباط نهاد دین (روحانیت و فقها) و دولت می‌پردازد. با حصری عقلی می‌توان گفت این رابطه ممکن است یا به صورت ادغام (و اتحاد) یا تعامل (و همکاری) و یا استقلال (و جدایی) تصور شود.

### ۲\_۱\_ ادغام نهاد دین و دولت

طرفداران ادغام یا اتحاد معتقدند در حکومت دینی، نهاد و کسانی که صلاحیت اداره جامعه را دارد نهاد روحانیت یا فقیهان می‌باشند. البته هیچ نظریه‌ای مدعی نیست که ضرورتاً روحانیت باید به شکل مباشر عهده‌دار قوای سه گانه شود؛ اما بر اساس نظریه‌های ولایی (اعم از نصب و انتخاب)، مشروعیت کلیه ارکان به امضای والی منوط می‌شود. از این جهت تفاوت چندانی بین کسانی که به تفکیک رهبری و مرجعیت قائل‌اند با کسانی که این امر را قبول ندارند، قائل نمی‌شویم. اگر افلاطون معتقد بود یا فلاسفه باید حکومت کنند یا پادشاهان باید فلسفه بیاموزند، نظریه‌های ولایی معتقدند فقط فقها صلاحیت عهده‌دار شدن حکومت را دارا هستند. فلسفه سیاسی فارابی را نیز باید در گونه ادغام نهاد دین و دولت قرار داد؛ چرا که در مدینه فاضله او نبی دارای قدرت دینی و سیاسی است.

مبنای نظریه ادغام، یا اتحاد، در شیعه آن است که فقیهان برای منصب ولایت از جانب امام معصوم (علیه السلام) نصب شده‌اند. برخی هم به قدر متیقن استدلال می‌کنند؛ و معتقدند اگر شك شود که این منصب از آن کیست، قدر متیقن کسانی که آن را دارا هستند فقیهان عادل خواهند بود. این دلیل در جای خود مورد نقد واقع شده است.<sup>۸</sup> آخوند خراسانی<sup>۹</sup> و محمدعلی اراکی نیز فقیهان را قدر متیقن تصدی امور سیاسی نمی‌دانند.<sup>۱۰</sup>

بر اساس دلیل تنزیل، ولی فقیه دارای کلیه صلاحیت‌هایی است که امام معصوم (علیه السلام) در این حوزه داشته است.

۱. عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت*، ص ۲۵۱-۲۵۷.

۲. همان، ص ۴۳۸-۴۳۹.

۳. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در دین».

۴. عادل ظاهر، *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، ص ۶۲.

۵. محمد اقبال، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۶. مهدی بازگان، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء».

۷. سروش، *مدارا و مدیریت*، ص ۴۳۹.

۸. ر.ک: سید صادق حقیقت، *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی*، تهران، مرکز

تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶، ص ۲۴۶-۲۴۸.

۹. محمد کاظم الخراسانی، *حاشیه کتاب المکاسب*، تهران، ۱۴۰۶ ق، ص ۹۳-۹۴؛ و محسن کدیور، *سیاست‌نامه*

*خراسانی*، تهران، کویر، ۱۳۸۵، ص یازده.

۱۰. کدیور، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، ص ۷۹.

در بین اهل سنت، نظریه خلافت نیز به اتحاد نهاد دین و دولت حکم می‌کند. خلفای راشدین همانند نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) دارای دو شأن دینی و سیاسی بودند. ماوردی خلافت را مقامی می‌داند که پس از نبوت برای تدبیر امور امت و تدبیر بر اساس دین مشروع و نظم دادن به ولایات خاصه و مصالح مردم تشریح شده است.<sup>۱</sup>

عبدالرازق استدلال ایشان را منصوب شدن در مقام رسول الله (صلی الله علیه وآله) می‌داند: «و خلاصه آنکه سلطان، خلیفه رسول الله (صلی الله علیه وآله)، حامی احکام خدا در بلادش و سایه خدا بر سر بندگان محسوب می‌شود. پس هر کس سایه خدا و خلیفه رسولش در زمین باشد، پس ولایت او عام و مطلق خواهد بود».<sup>۲</sup> البته مقام خلافت در طول زمان دچار تحول شد و تحت الگوهای دیگری همانند همکاری نهاد دین و دولت یا نظارت یکی بر دیگری قرار گرفت.

معمولاً در مقابل این اشکال که روحانیت می‌تواند مقام اجرا را به دیگران واگذارد و خود صرفاً نظارت کند، چنین گفته می‌شود که نظارت بدون ولایت (حق سرپرستی) عملاً باعث به حاشیه راندن علما می‌شود، چرا که ضمانتی برای نظارت فوق باقی نمی‌ماند.

طرفداران ادغام، همانند حداکثری‌ها، ممکن است بر ادله برون دینی یا درون دینی تکیه زنند. در حالی که امام خمینی ادغام دو نهاد فوق را بر اساس دلیل‌های عقلی و نقلی اثبات می‌کند، محمد تقی مصباح نقطه ثقل بحث خود را دلیل‌های عقلی قرار می‌دهد.

## ۲\_۲\_ تعامل نهاد دین و دولت

در تعامل نهاد دین و دولت، وجود و همکاری دو نهاد فوق مفروض گرفته می‌شود؛ خواه این فرض بر اساس رأی دینی و خواه به خاطر اضطرار سیاسی و اجتماعی باشد. قید اخیر را به این دلیل اضافه کردیم که ممکن است به طور مثال درباره نظریه «سلطنت مشروعه» این اشکال مطرح شود که قائلان به این نظریه در اصل به ولایت انتصابی فقیهان معتقدند، اما از باب اضطرار مهر تایید بر سلطنت مسلمان ذی شوکت زده‌اند. پاسخ ما در این جا آن است که دلیل گرایش به این گونه اقوال در طبقه بندی حاضر چندان مد نظر نیست. مهم آن است که این نظریه، مبنای عمل فقیهان در طول چند صد سال بوده است. به هر حال، تعامل نهاد دین و دولت به سه صورت نظارت نهاد دین بر دولت، نظارت دولت بر نهاد دین و همکاری آن‌ها قابل تصور است. در صورت سوم، هم عرض بودن این دو نهاد و همکاری آن‌ها فرض گرفته می‌شود. قدر اشتراك این سه صورت آن است که امور حکومتی به نهادی واگذار می‌شود که روحانیت و فقیهان در رأس آن قرار ندارند.

## ۲\_۲\_۱\_ نظارت نهاد دین بر دولت

در این فرض، نهاد دین و دولت دو وجود جدا از هم و همکار تلقی می‌شوند، اما نهاد دین نسبت به دولت از نظارت (همراه با ضمانت) برخوردار است. به طور مثال در نظریه «خلافت مردم با نظارت مرجعیت» (سومین نظریه سید محمد باقر صدر)، خلافت جریان رشد انسان به سوی خداوند تلقی می‌شود و امت حق خدادادی خلافت خود را بر اساس راه‌های زیر اعمال می‌کند: انتخاب رئیس قوه مجریه و انتخاب اعضای مجلس اهل حل و عقد (قوه مقننه). تنها در وجود مبارك معصوم (علیه السلام) شاهد و خلیفه جمع می‌شود، اما در غیبت کبری جریان شهادت (نظارت و اشراف) در وجود مراجع صالح تقلید و جریان خلافت در امت تبلور می‌یابد.<sup>۳</sup> این دیدگاه با نظریه دولت مشروطه نایب‌ی در نظارت نهاد دین بر دولت مشترک است، هر چند در نظریه نایب‌ی نقش مردم با اذن فقیهان صاحب ولایت در امور حسیبه مشروعیست می‌یابد، اما در نظریه صدر حقوق سیاسی مردم، مستقل از ولایت فقیهان به رسمیت شناخته شده است.<sup>۴</sup> حسینعلی منتظری در سخنرانی ۱۳ رجب ۱۴۱۹ قمری، به مسأله نظارت اشاره نمود. اگر این مسأله را تفسیری بر نظریه «ولایت انتخابی مقیده فقیه» تلقی کنیم، باید گفت ولی فقیه انتخابی باید سعی کند اجرائیات را به کارشناسان واگذار کند؛ و خود بیشتر نقش نظارتی داشته باشد. اما اگر این سخنرانی عدولی از نظریه قبلی محسوب شود \_ آن گونه که از آرای جدیدتر ایشان استنباط می‌شود \_ در واقع، گذاری از نظریه ولایت به نظریه نظارت رخ داده است.<sup>۵</sup>

## ۲\_۲\_۲\_ نظارت دولت بر نهاد دین

عکس حالت فوق را می‌توان در حالتی تصور کرد که پادشاهان به نهاد دینی اعتقاد دارند ولی آن را بخشی از حاکمیت خود قلمداد می‌کنند. شاید بتوان این صورت را در عهدنامه اردشیر مثال زد که هر چند دین و حکومت دو برادر هم‌زادند و یکی بدون دیگری نمی‌تواند باقی بماند؛ اما نظارت و برتری دولت پادشاهی او بر نهاد دین مفروض تلقی شده است.

۱. القاضی ابی یعلی محمد بن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا، ص ۳.

۲. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، القاهرة، ۱۹۲۵، ص ۱۴-۱۵.

۳. کدیور، همان، ص ۱۲۰-۱۲۵.

۴. همان، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۵. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، نهران، هستی-نما، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹.

از نظر اردشیر، دولت (به مثابه يك ستون) بر دین (به مثابه بنیاد) تکیه می‌زند و هر چند بنیاد از اهمیت بیشتری برخوردار است، اما شاه باید تلاش کند بر آن تسلط داشته باشد.<sup>۱</sup> فردوسی نیز می‌گوید:

**چنان دین و شاهی به یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند**  
**نه بی تخت شاهی بود دین به پای نه بی دین بود شهرباری به جای**

در بین اندیشمندان دینی می‌توان به سیاست‌نامه نویسانی همچون خواجه نظام الملک طوسی اشاره نمود. ایشان با مشروعیت بخشیدن به حاکمان، عملاً نهاد دین را تحت نظارت دولت قرار داده است. همان‌گونه که طباطبایی معتقد است، بایستی سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی را ادامه سنت اندرزنامه نویسی دوران ساسانیان دانست. شالوده تحلیل سیاسی سیاست‌نامه، نظریه شاهی آرمانی ایران‌شهری است. پس پادشاه برگزیده ایزد است و نه خلیفه و جانشین پیامبر خدا و یا امامی که با بیعت امت انتخاب می‌شود تا بر اجرای احکام شریعت مباشرت نماید.<sup>۲</sup>

### ۲-۲ همکارى نهاد دین و دولت

همکاری نهاد دین و دولت با فرض هم‌عرض بودن آنها را می‌توان در نظریه سلطنت مشروع متجلی دید. این نظریه دو رکن دارد: ولایت انتصابی فقیهان در امور حسیه و سلطنت مسلمان ذی شوکت در امر حکومت.<sup>۳</sup> بر این اساس فقیهان به افتا و قضاوت و اجرای احکام و اقامه جمعه و جماعات می‌پردازند و از همه مهم‌تر به سلطنت شاه مشروعیت می‌بخشند. در مقابل، شاهان که از حداقل صفات رهبری برخوردارند، شؤون روحانیت را در حوزه‌های فوق محترم می‌شمارند. به قول قطب‌الدین شیرازی: «مراد از «اولی‌الامر»، پادشاه و علماء‌اند که اهل علم و قلم‌اند؛ زیرا که امر پادشاه به حکم و سیاست بود و امر عالم به حکم قلم و فتوا. تا فتوای اهل علم نباشد، پادشاه سیاست نتواند کند و تا سیاست پادشاه نباشد، فتوای اهل علم به نفاذ نرسد».<sup>۴</sup>

### ۲-۳ استقلال دولت از نهاد دین

در این فرض، بر خلاف دو صورت ادغام و تعامل، دو نهاد فوق همانند دو دایره متباین و مستقل تصور می‌شوند. لازمه استقلال دولت از نهاد دین، حداقلی بودن در موضوع ارتباط دین و سیاست و یا نفی این ارتباط نیست. برخی دین و سیاست را مرتبط، ولی نهاد دینی را از دولت مستقل می‌دانند. گونه‌های استقلال دولت از نهاد دین را به شکل استقرایی در چهارگونه تفکیک‌گرایان، انزواگرایان، تفصیل‌گرایان و مخالفان نهاد دین استصفا کرده‌ایم.

### ۲-۳-۱ تفکیک‌گرایان

این گروه معتقدند دو نهاد دین و دولت وظایفی کاملاً جدای از هم دارند و به طور کلی باید از هم متمایز باشند. از این دیدگاه تخصص در امر دین اساساً ربطی به تخصص در امر سیاست ندارد، به ویژه در عصر حاضر که کلیه امور تخصصی شده‌اند. مهدی حائری در نظریه وکالت خود، ولایت سیاسی را برای فقیهان و حتی معصومان (علیه السلام)، امری محال می‌داند. از آن‌جا که دلیل عقلی تخصیص نمی‌پذیرد، استدلال به «عدم امکان تشریح در اجرائیات» تفصیلی بین معصوم و غیر معصوم قائل نمی‌شود. از دیدگاه حائری، لازمه امکان تشریح در اجرائیات، دور مضمهر است و بنابراین ثبوتاً محال می‌باشد.<sup>۵</sup> آرای سروش و شبستری را نیز باید در زمره تفکیک‌گرایان به شمار آورد.

نکته حائز اهمیت در این نوع سکولاریسم آن است که، به قول ناصیف نزار، نهاد دین ضرورتاً به حاشیه و انزوا رانده نمی‌شود، بلکه ممکن است همچون دیگر نهادها به حیات خود ادامه دهد و نقشی خاص را در حاکمیت فرهنگی و اجتماعی ایفا نماید.<sup>۶</sup> همان‌گونه که روسو و دیگران برای دین مدنی (civil religion) نیز نقشی خاص قائل‌اند و این مسأله را با سکولاریسم متنافی نمی‌بینند. به اعتقاد روسو: «هیچ جامعه‌ای که مذهب اساس آن نباشد، تا کنون ایجاد نشده، یا پا بر جا نمانده است».<sup>۷</sup>

### ۲-۳-۲ انزواگرایان

همان‌گونه که قبلاً دیدیم دسته اول نفی کنندگان ارتباط دین و سیاست، شامل برخی فرقه‌های صوفیه نیز می‌شود. ایشان نسبتی بین نهاد دین و دولت نمی‌بینند؛ چرا که اصولاً در جامعه منزوی هستند و برای رسیدن به اهداف معنوی خود، تفرّد را پیشه کرده‌اند. در واقع آنها اصراری به عدم ارتباط این دو نهاد ندارند و با بی تفاوتی از کنار این مسأله می‌گذرند.

۱. احسان عباس، عهد اردشیر، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸، ص ۶۵-۶۸.

۲. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۲، ص ۳۵ و ۴۳.

۳. کدیور، همان، ص ۶۰-۷۹.

۴. محمد بن مسعود قطب الدین الشیرازی، دره التاج، تصحیح ماهدخت بانوهامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۵.

۵. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۵-۱۷۰.

۶. نزار، همان، ص ۱۸۱.

۷. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی: متن و زمینه متن، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۷۹، ص ۴۹۶.



## ۲\_۲\_۲ تفصیل گرایان

آن دسته از اندیشمندان شیعی و اهل سنت که بین دو نهاد دین و دولت رابطه‌ای نمی‌بینند، ممکن است از باب تفصیل بین زمان حال با زمانی دیگر به این نظر رسیده باشند. تفصیل‌گرایان را می‌توان به نوبه خود به چند دسته تقسیم نمود:

الف\_ عبدالرازق که سکولاریسم در جهان عرب را بنیان نهاد، استدلال خود را بر این امر مبتنی کرد که ورود پیامبر (صلی الله علیه و آله) در امر سیاست برای تکمیل شأن تبلیغ او بوده است و بنابراین پس از او (که نبوت خاتمه پذیرفته) دلیلی برای اتحاد این دو امر باقی نمی‌ماند. وی با طرح مسأله «رساله للاحکم و دین لادوله»، ارتباط ذاتی دین و سیاست را قطع می‌کند و بنابراین خلافت را امری غیر دینی معرفی می‌نماید.<sup>۱</sup> ب\_ برخی از متفکران شیعی هر گونه قیام قبل از ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) را طاغوتی می‌دانند و به نوعی انزوای سیاسی روی می‌آورند. ایشان در واقع بین رابطه نهاد دین و دولت بین زمان حضور و غیبت تفصیل قائل می‌شوند.

ج\_ تفصیل بین زمان حضور و غیبت امام معصوم (علیه السلام) ممکن است به انزوای سیاسی نیانجامد. فقیهی که حیطه ولایت یا تصرف فقیهان را امور حسبه می‌داند \_ همانند عبدالکریم حائری یزدی و محمد علی اراکی \_ ممکن است فقیهان را قدر متیقن افراد صالح برای حکومت فرض ننماید.<sup>۲</sup> طبق این مینا، از دلیل‌های فقهی، نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی‌آید. پس اگر نخواهیم این رأی را در زمره قائلان به نظریه سلطنت مشروع ذکر کنیم، جای این احتمال باقی می‌ماند که در زمان غیبت کبری، به نوعی حکومت عرفی و مردم سالار دینی قائل شویم. این نوع حکومت از آن جهت که ملزم به اجرای احکام ضروری شریعت (به هر مقدار که در بحث‌های نظری اثبات شد) است، دینی محسوب می‌شود؛ همان‌گونه که از جهت جدا کردن نهاد دین از دولت، سکولار و عرفی به حساب می‌آید. این نظریه را شاید بتوان نوعی «عرفی‌گرایی دینی» نامید.

## ۲\_۳\_۴ مخالفان نهاد دین (روحانیت)

آخرین گروه از استقلال‌گرایان را مخالفان نهاد دین تشکیل می‌دهند. به هر حال برخی دین‌مداران یا دین-ستیزان ممکن است به ضرورت مخالفت با نهادی به نام روحانیت رأی دهند. از دیدگاه ایشان نهاد روحانیت امری بر ساخته تلقی می‌شود و اساساً ضرورتی برای سامان‌دهی جامعه و همچنین برای ارتباط با خدا و حفظ دین به این نهاد وجود ندارد. نظریه «اسلام منهای آخوند» سعی بر دفاع از اسلام و مخالفت با روحانیت دارد.

## جمع بندی:

این مقاله سعی در تفکیک ارتباط دین و سیاست از رابطه نهاد دین و دولت دارد. توصیف و تبیین معیارهای دو نسبت فوق، سطح پژوهش در این مقاله (توصیفی \_ تبیینی \_ تحلیلی بودن آن) را تعیین نموده است. در طبقه بندی ارائه شده، سعی بر آن بوده که معیارهای فرضی انتخاب نشوند و علاوه بر آن به گونه‌ای باشند که نسبت به نظریه‌های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی جامع و مانع باشند. گونه‌شناسی حاضر شاید بتواند تصور صحیح‌تری از رابطه دین و سیاست و نسبت نهاد دین با دولت به دست دهد. هر نظریه در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی پاسخی به معیارهای ارائه شده می‌دهد. به طور مثال نظریه ولایت مطلقه فقیهان، در پاسخ به ارتباط دین و سیاست، حداکثری و در پاسخ به ارتباط نهاد دین و دولت، ادغامی است. به همین میزان نظریه حکومت دموکراتیک دینی و نظریه وکالت، حداقلی و تفکیک‌گرا هستند. در پایان مقاله تذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

۱\_ بدیع بودن این گونه‌شناسی به آن سبب است که بین ارتباط دین و سیاست و رابطه روحانیت و دولت تفکیک قائل می‌شود. علاوه بر آن رابطه روحانیت و دولت از حیث نظری (در وادی نظریه‌های مربوط به ارتباط نهاد دین و دولت) بررسی شده، نه صرفاً بر اساس ارتباط جامعه شناختی آنها. این تفکیک را می‌توان در مقایسه گونه‌شناسی حاضر با مدل ارائه شده توسط علی رضا شجاعی زند ملاحظه نمود. مدل پادشاه روحانی، دین دولتی، روحانی سالاری و دین سالاری او به ترتیب می‌تواند بر گونه همکاری نهاد دین و دولت، نظارت دولت بر نهاد دین، نظارت نهاد دین بر دولت و ادغام آنها تطبیق شود. اما به این دلیل در گونه‌شناسی حاضر به تقابل یا چالش دین و دولت اشاره نمودیم که گونه‌ای جامعه شناختی (و در عالم «هست‌ها») محسوب می‌شود و نظریه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که به شکل هنجاری به ضرورت این چالش رأی دهد.

۲\_ هر کدام از معیارهای ارائه شده در این طبقه بندی، به نوبه خود ممکن است طیف وسیعی از نظریه‌ها را شامل شود. همان گونه که دیدیم در گروه حداکثری‌ها، طیفی از آراء وجود دارد.

۱. عبدالرازق، همان، ص ۱۲۵-۱۶۴.

۲. کدیور، همان، ص ۷۸-۷۹.

۲\_ برخی نظریه‌ها (همچون نظریه مشروطه ناپینی یا نظریه سلطنت مشروعه) ممکن است نظریه‌ای اضطراری (نظریه‌ای که در شرایط خاص زمانی و مکانی ابراز شده) قلمداد شود، ولی به هر حال در طبقه بندی حاضر نظر به وضع موجود آنها بوده است.

۳\_ در این طبقه بندی بر نظریه‌های فلسفه سیاسی اسلامی تأکیدی خاص وجود ندارد. یکی از علت‌های این امر را در ابهام اتصاف «فلسفه سیاسی» به قید «اسلام» یا «اسلامی» می‌توان جستجو نمود.<sup>۱</sup> علت دیگر این مسأله در عدم تنوع این گونه نظریه‌ها است. به هر حال اگر فرد شاخص فلسفه سیاسی اسلامی را فارابی فرض نماییم، قدرت در فرد رئیس مدینه فاضله متمرکز است؛ هر چند او نیز به شکل ترتیبی از مدینه‌های دیگر بحث می‌کند و در نهایت با دیدی واقع‌گرایانه قدرت را به فقیهان وا می‌گذارد.<sup>۲</sup> فارابی در آن‌جا که قدرت رئیس مدینه فاضله را مطرح می‌کند، عمدتاً بر فلسفه تکیه دارد، ولی با دید واقع-گرایانه خود به منابع درون دینی نیز توجه می‌کند.

۴\_ تأکید بر ادله درون متنی یا برون متنی معیار دیگری است که باعث تفکیک نظریه‌های موجود در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی می‌شود. به طور مثال سروش مفاهیمی همچون عدالت و حقوق بشر را فرا دینی تلقی می‌کند و برای اثبات نظریه حکومت دموکراتیک دینی، به آیات و روایات استدلال نمی‌نماید.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد تعیین دقیق ارتباط میان برون متنی و ادله درون متنی یکی از راه‌های گذار از تنگناهای موجود باشد.<sup>۴</sup>

۵\_ در آرای تفصیل‌گرایان، جدا کردن مسائلی همچون عصر حضور و غیبت را مشاهده نمودیم. برخی از نظریه‌های دیگر، همانند نظریه «ولایت مقیده فقیه»، نیز بین این دو عصر تفاوت می‌بیند. بر عکس، نظریه «ولایت مطلقه انتصابی فقیهان» و همچنین نظریه «وکالت» نسبت به این معیار بی‌تفاوتند. نظریه اول، ولایت فقیهان را در هر دو صورت اثبات می‌کند، در حالی‌که نظریه اخیر ولایت سیاسی را در زمان حضور و غیبت نفی می‌کند.

۶\_ دو گزینه «دین‌ستیزان» و «مخالفان نهاد دین» به لحاظ گسترش مفهوم «اندیشه اسلامی» به «جهان اسلام» ذکر شده‌اند. پس در صورتی که به اندیشه‌های موجود در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی نظر داشته باشیم، این دو عنوان می‌تواند از مجموعه حاضر حذف شود.

۷\_ در خصوص تصور آخر از آرای تفصیل‌گرایان لازم به ذکر است که از نظریه حسیبه دو تصور وجود دارد. در تصور مشهور، امور حسیبه به امور صغار و ایثار و امثال آنها محدود می‌شود، اما در نظریه حسیبه حکومتی، اصل تشکیل حکومت در دوره غیبت کبری مفروض می‌باشد.<sup>۵</sup>

۸\_ هیچ یک از نظریه‌های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی به ضرورت مباشرت روحانیون در امور حکومتی نظر ندارند. اگر این مسأله مفروض تلقی شود که اعلم بودن در اجرا غیر از اعلم بودن در فتوا و نظر است، حتی در نظریه ادغام نیز می‌توان گفت ضرورتی برای مباشرت فقیهان در حکومت و فوای سه گانه وجود ندارد. ابن خلدون فقیهان را نه تنها قدر متقین افراد صالح برای حکومت نمی‌داند، بلکه باری تحت این عنوان باز کرده است: «در این‌که در میان افراد بشر، فقیهان نسبت به همه کس از امور سیاست و روش-های آن دورتر باشند».<sup>۶</sup> وی دلیل این امر را انتزاعی شدن افکار آنها می‌داند.

۹\_ مقاله حاضر را با دو نقل قول از مرتضی مطهری و امام خمینی در این زمینه به پایان می‌بریم. مطهری معتقد بود: «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در راس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی \_ یعنی کشوری که در آن مردم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند \_ نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم».<sup>۷</sup>

۱۰\_ امام خمینی هم در دیدار با فقیهان شورای نگهبان فرمودند: «این مطلب را بارها گفته‌ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند، کاری نباید بکنیم که مردم بگویند این‌ها دستشان به جایی نمی‌رسید، حالا که رسید دیدید این طور شدند. استبداد دینی خود تهمت‌ی است که از کنارش نباید گذشت».<sup>۸</sup>

۱. سید صادق حقیقت، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، نامه مفید، ش ۲۵، بهار ۱۳۸۰، ص ۱۴۸-۱۵۴.

۲. ابونصر محمد الفارابی، کتاب المله و نصوص اخری، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸، ص ۵۰-۶۰.

۳. سروش، همان، ص ۳۵۴-۴۳۳.

۴. سید صادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون متنی و درون متنی»، مبانی نظری حقوق بشر، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

۵. عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسیبه»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶، ص ۱۴-۲۰؛ و جواد تبریزی، صراط‌النجاه، ج ۱، بی جا، بی تا، ص ۱۰؛ و نجفی خوانساری، منیه الطالب، (تقریرات درس ناپینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق، ص ۷۴-۷۵.

۶. ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۶.

۷. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، صدرا، بی تا، ص ۸۲.

۸. امام خمینی، سید روح‌الله، صحیفه نور، ج ۱۹، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، بی تا، ص ۴۳.