**سيد صادق حقيقت[1]**

**چكيده**

**هدف مقاله حاضر دو امر است: طبقه بندي نظريه­هاي مربوط به ارتباط دين و سياست (و هم­چنين نهادهاي آن دو) و تبيين چرايي هر نظريه با رجوع به مباني نظري آنها. اين مقاله بر اساس گونه­شناسي خاصي بين ارتباط دين و سياست و رابطه روحانيت و دولت تفكيك قائل مي­شود. در خصوص بحث اول, برخي معتقدند دين به سياست مي­پردازد، در حالي كه برخي ديگر اين ارتباط را نفي مي­كنند. گروه اول خود به سه قسم حداكثري­ها، منطقه­الفراغي­ها و حداقلي­ها و گروه دوم به دو قسم متدينان و دين ستيزان تقسيم مي­شوند. قسمت دوم مقاله به ارتباط نهاد دين (روحانيت و فقها) و دولت مي­پردازد. اين رابطه ممكن است يا به صورت ادغام (و اتحاد) يا تعامل (و همكاري) و يا استقلال (و جدايي) تصور شود.**

**واژگان كليدي: سكولاريسم, حداكثري, حداقلي, منطقه­الفراغي­**

**امروزه بحث عرفي­گرايي (Secularism) از مهم­ترين بحث‏ها در حوزه دين و مناسبات اجتماعي به شمار مي­آيد. در گونه­شناسي حاضر بين نسبت دين و سياست و ارتباط نهاد دين (روحانيت) و نهاد سياست (دولت) تفكيك صورت خواهد گرفت. اين تفكيك در عالم مسيحيت وجود ندارد، چون دين مسيحيت چندان سياسي نبوده كه بحث اول در آن مطرح شود. پس مسأله اصلي, همان­گونه كه توماس هابز اشاره دارد، آن است كه قدرت مدني تابع قدرت روحاني باشد، يا بالعكس. هابز به شش دليل قدرت روحاني را تابع قدرت مدني مي­داند و پادشاهان مسيحي را متولي اصلي امور ديني نيز تلقي مي­كند (هابز،1380: 452\_ 479).**

**تعريف دين نزد متكلمان، مورخان، مردم شناسان، روان­شناسان، جامعه شناسان و فيلسوفان متفاوت است، همان­گونه كه رويكردهاي متفاوتي (هم­چون تحويل­گرايي، كاركردگرايي، عقل­گرايي و شهودگرايي) نسبت به دين وجود دارد (شجاعي زند، 1380: 11\_22). به نظر مي­رسد در اين مقاله بايد به تعريف كلامي دين (به دليل توجه به دين خاص) بسنده نماييم، خواه به آن از ديدگاه حداقلي نگريسته شود خواه حداكثري. بر اين اساس دين عبارت است از «مجموعه نصوص و متون وحياني».**

**واژه «سياست» هم به معناي علم سياست (Politics) به كار مي­رود و هم به معناي سياست روزمره و خط مشي (policy). علم سياست در اين­جا به معناي كلاسيك خود (آن گونه كه افلاطون و فارابي و امثال ايشان به كار مي­برند) مد نظر است، نه معناي مدرن و تجربي­اش. از آن­جا كه در تفكر سنتي ما علم سياست و امر سياسي از هم جدا نشده­اند، در اين­جا نيز نمي­توان آن­ها را تفكيك كرد. در قسمت اول مقاله, كه رابطه دين و سياست را بررسي مي­كنيم، دين به معناي متون و نصوص مقدس را با سياست نسبت سنجي مي­نماييم. در قسمت دوم مقاله, كه رابطه نهاد دين و نهاد سياست بررسي مي­شود، در واقع به نسبت سنجي روحانيت و دولت نظر داريم. دولت در اين­جا به معناي حكومت (به عنوان نهاد سياست) است، نه به معناي مجموعه حكومت، حاكميت، ملت و سرزمين.**

**مقصود از «انديشه سياسي اسلامي» در عنوان مقاله، هر گونه تفكر منسجم انديشمندان در خصوص قلمرو سياست در اسلام مي­باشد. قيد «اسلامي» به اين مسأله اشاره دارد كه اقوال مختلف، قرائت­هايي در حوزه اسلام دو هستند;[2] و از همين جا حكم آن­ها از اسلام يك (متن قرآن و سنت) متمايز مي­شود. علت اختلاف اقوال در اين زمينه، آن است كه هر يك از قرائت­هاي مختلف از متن واحد بر اساس پيش­فرض­ها و مباني مختلفي انجام شده است.**

**هدف اين مقاله دو امر است: طبقه بندي نظريه­هاي مربوط به ارتباط دين و سياست (و هم­چنين نهادهاي آن دو) و تبيين چرايي هر نظريه با رجوع به مباني نظري آن­. بر اين اساس مي­توان گفت سطح مقاله حاضر از سطح توصيف گذر كرده و به تبيين (علت يابي) و تحليل (يافتن مباني و پيش­فرض­ها) مي­رسد.**

**مسأله ديگري كه نقطه تمركز تحقيق را مشخص مي­كند، محدود نمودن تحليل ما به حوزه انديشه است. در واقع به بحث حاضر هم از ديدگاه انديشه­اي و هم از ديدگاه جامعه شناختي مي­توان نگريست. از ديدگاه انديشه­اي اين بحث مطرح مي­شود كه دين و سياست (و روحانيت و دولت) چه نسبتي با هم مي­توانند داشته باشند. در سطح دوم، از ديدگاه جامعه شناختي, مي­توان روابط و تعاملات اين دو نهاد را در سطحي غير هنجاري به بحث گذاشت. آن­چه در گونه­شناسي نظريه‏ها در اين مقاله دنبال مي­شود، سطح اول (مباحث انديشه­اي و نظري) است. بنابراين در اين­جا بحث از روحانيت و دولت و روابط آن­ها در سطح نظري انجام مي­شود، نه با ديدگاه جامعه شناختي.**

**در سطح اول (مباحث نظري رابطه دين و سياست) دو ديدگاه كلي وجود دارد: گروهي بين دين و سياست ارتباط و هم­بستگي مي­بينند، در حالي كه عرفي­گرايان (سكولارها) آن­ها را با هم مرتبط نمي­دانند. در واقع سكولارها معتقد به جدايي و انفكاك دو مقوله فوق هستند. جابري سكولاريسم, به معناي جداسازي نهاد دين از دولت, را در اسلام سالبه به انتفاي موضوع مي­داند، چون در اسلام كليسايي وجود ندارد كه از دولت جدا شود.**

**اصطلاح سكولاريسم براي اولين بار توسط هلي ياك (Holy Yoak) در انگلستان به كار رفت. وي خواستار آن شد كه آموزش و پرورش, بهداشت و ساير خدمات عمومي از نهادهاي مذهبي جدا و به دولت واگذار شود ( برقعي, 1381: 17). در اين مقاله از فرآيند سكولار كردن جوامع يا عرفي سازي (secularization) بحث خواهيم كرد.**

**واژه سكولاريسم (Secularism), كه معمولاً در كشورهاي پروتستان رايج است، از واژه لاتين saeculom (به معناي گيتي) گرفته شده است. در كشورهاي كاتوليك اروپا، معمولاً واژه لائيسته(Laicite´) به كار مي­رود. Laos به معناي «مردم» و Laikos به معناي «عامه مردم» (در مقابل كاهنان و روحانيون) است. آشوري، واژه «سكولاريسم» را به «دين جداخواهي» و «لائيسيسم» را به «دين جدايي» ترجمه كرده است (آشوري، 1374: 201 و 333 ).**

**سيد جواد طباطبايي، به دليل اختصاص واژه لائيسيسم به حكومت فرانسه پس از انقلاب، مترادف بودن اين دو واژه را مغالطه­اي آشكار مي­داند: «گاهي واژه Laicite´ را با اصطلاح Secular معادل مي­گيرند، كه به هيچ وجه درست نيست. مفهوم Laicite´ اصطلاحي فرانسوي است و در آغاز براي بيان نظام حكومتي برآمده از انقلاب فرانسه به كار رفته است. جز فرانسه، مكزيك و با مسامحه­اي تركيه \_ كه از اين حيث مقلد فرانسه است \_ هيچ يك از نظام‏هاي حكومتي اروپايي \_ مسيحي را نمي­توان لائيك خواند» (طباطبايي، 1380: 321).**

**لائيسيته به «وضعيت» يا «اصل» جدايي نهادهاي دين و سياست, و لائيسيسم به انديشه مربوط به تفكيك آن­ها اطلاق مي­شود. هر چند واژة سكولاريسم و لائيسيسم مترادف تلقي مي­شوند, ولي به نظر مي رسد. خاستگاه آن­ها با هم متفاوت بوده است. فرانسه \_ بر خلاف كشورهاي انگلوساكسون \_ با مظاهر دين در حوزة عمومي هم مشكل دارد.**

**در زبان عربي واژه «علمانيه» را به عنوان ترجمه سكولاريسم در نظر گرفته­اند. به اعتقاد محمد عماره، لويس بقطر در سال 1828 ميلادي براي اولين بار اين معادل­گذاري را انجام داد. عزيز­العظمه آن را برگرفته از علم (العظمه، 1992: 18) و عادل ضاهر آن را برگرفته از «عالَم» مي­دانند. (ضاهر، 1993: 37). به اعتقاد ناصيف نصار، علمانيت در راستاي تحقق توسعه و نوسازي، با هر گونه تماميت­ خواهي، ضرورت تاريخي و اجتماعي و الزام­هاي عقلي و فلسفي مخالفت مي­كند ( نصار، 1970: 184\_185).**

**بررسي طبقهبندي موجود دربارة ارتباط دين و سياست**

**قبل از آن­كه معيارهاي طبقه بندي در اين مقاله را ارائه نماييم مروري بر طبقه بندي­هاي موجود خواهيم داشت. حسين بشيريه در مقاله كوتاهي به تقسيم دو گانه جدايي حوزه دين از سياست و تركيب آن­ها و نظرية­ كساني چون كاشف­الغطاء، شيخ فضل­الله نوري، امام خميني، بازرگان و تقيزاده اشاره مي­كند (بشيريه، 1378: 55\_61). او هرچند به خوبي بين دو دسته دلايل درون­ديني و برون­ديني تفكيك كرده و در اين ضمن به نظريه­هاي مختلف اشاره نموده، اما مرز مشخصي بين نسبت دين و سياست و رابطه نهاد دين و دولت قائل نشده است. عبارت‏هايي چون «هدف اصلي، اجراي احكام شرع است و بنابراين بايد قوانين با شرع منطبق باشند» به امر اول, و جمله‏هايي چون «روحانيون و ارث حاكميت در اسلام­اند و حكومت از آن ايشان است» به امر دوم نظر دارد (همان).**

**داورسون وابستگي دولت به دين را تئوكراسي, وابستگي دين به دولت را نيمه تئوكراسي و جدايي آن‏ها را ويژگي نظام­هاي لائيك مي­داند (داورسون, 1381: 93). حاتم قادري نيز شش مدل زير را براي ارتباط يا نسبت دين و سياست، محتمل مي­داند: وسعت دين نسبت به سياست، وسعت سياست نسبت به دين، انطباق آن­ها، تداخل ]في­الجمله[ آن­ها، مماس بودن دين و سياست و بالاخره تباين آن­ها (قادري، 1378: 437\_438).**

**همان­گونه كه خود او اشاره مي­كند، مدل­هاي شش­گانه فوق صرفاً براي تسهيل و تفهيم نظري ارتباط ميان دين و سياست عرضه شده­ است و نبايد در عالم واقع انتظار داشت كه به طور كامل واقعيت داشته و مورد شناسايي قرار گيرد. (همان: 438).**

**ناصيف نصار به طبقه بندي پنج­گانه­اي دست مي­زند:**

**\_ اتحاد و در هم­آميختگي (اندماج): در اين حالت حاكميت سياسي و ديني متحد مي­شوند و حاكم سياسي منصب حاكم ديني را يا خود عهده­دار مي­شود و يا شخصي را بر آن كار مي­گمارد. اين نوع حكومت را حكومت ديني (تئوكراسي) مي­نامند.**

**\_ ناديده انگاري (انكار): كه ظاهراً در مقابل حالت نخست است.**

**\_ هم پيماني (تحالف): همان­گونه كه اردشير مي­گويد، دين و حكومت دو برادر هم­زادند و يكي بدون ديگري نمي­تواند باقي بماند. از سويي دين اساس حكومت است و از طرف ديگر حكومت، نگهبان دين مي­باشد.**

**\_ به حاشيه راندن (استبعاد).**

**\_ استقلال: البته مقصود از استقلال دين از دولت آن نيست كه دين كاملاًَ منزوي شود، بلكه به هر حال نقشي در حاكميت فرهنگي و اجتماعي داراست (نصار، 1995: 143\_184).**

**از ديدگاه نصار پنج مدل فوق داراي شدت و ضعف هستند. پس اگر هم پيماني بين دين و دولت تقويت شود، به اتحاد نزديك ميشود; همان­گونه كه اگر اين رابطه تضعيف گردد, به حالت استقلال سوق پيدا مي­كند (همان: 161). هم پيماني (تحالف) نهاد دين و دولت در انديشه ايران­شهري و دوره اسلامي با هم متفاوت است. در انديشه ايران­شهري، دين همانند ديگر نهادهاي مدني داراي نقش اجتماعي است، ولي در دوره اسلامي روحانيت به عنوان نهاد دين براي خود نوعي «ولايت» يا حق تصرف قائل است و از اين باب زمينه همكاري با نهادهاي عرفي (همانند شاهان) را باز مي­كند. به نظر مي­رسد پنج تصور فرضي فوق، مربوط به نسبت نهاد دين و دولت باشد، نه رابطه دين و سياست. احمد واعظي نيز براي حكومت ديني هفت مدل تصور مي­كند كه برخي از آن­ها صرف فرض و احتمال هستند (واعظي، 1378: 24\_30 ).**

**عليرضا شجاعي زند قبل از آن­كه مدل مورد نظر خود در رابطه دين و دولت در اسلام را بيان نمايد، روابط آن دو را از نظر منطقي به چهار شكل وحدت كامل، معاضدت و هم­گرايي، انفكاك و واگرايي و معاندت و ستيز در نظر مي­گيرد:**

**«ليكن اين حصر مانع از آن نبوده كه در ذيل هر يك از وضعيت‏هاي فوق، حالات مختلف و متعددي شكل نگيرد. مثلاًَ وقتي كه دين و دولت در عين تمايز و استقلال عمل نسبي, با يكديگر معاضدت و همكاري دارند، اين هم­گرايي مي­تواند حداقل دو صورت متفاوت به خود بگيرد: وضعيتي از تفاهم كه در آن اقتدار برتر با دين است و شرايطي از هم­گرايي كه در آن اقتدار برتر با دولت است» (شجاعي زند، 1376: 87). وي سپس براي صورت سوم (انفكاك و واگرايي) به آثار تكفيك پذيري در درون فرد و تمايز يافتگي در ساخت اجتماعي اشاره مي­كند (همان : 88).**

**او هم­چنين طبقه بندي دو وجهي (dichotomy) دين­دولتي (state religion) و دولت ديني (religious state)، الگوي دو وجهي اسميت (مدل ارگانيك و مدل كليسايي)، الگوي پنج وجهي پانيكار (وحدت كامل monism، دين سالاري theocracy، دولت سالاري totalitarianism، هستي سالاري ontonomy و خودمختاري autonomy) و الگوي سه وجهي وبر (قيصر پاپيسمCaesaropapism , روحاني سالاريhierocracy و دين سالاريtheocracy ) را طرح مي­نمايد. الگوي پنج­گانه پانيكار بر اين اساس طراحي شده كه دين و سياست يا عين هم­ديگرند، يا دين اصول دولت­مداري را ديكته مي­كند، يا دولت بر دين هيمنه دارد، يا با هم مرتبط­اند و يا مناسبات آن­ها بر اساس الزامات بيروني تعيين مي­شود. در شكل اول مدل وبر مراجع سياسي خود را متولي امور ديني نيز مي­دانند، در شكل دوم روحانيون سلطه قاهره بر دستگاه سياسي دارند و در شكل سوم سياست ابزار تحقق آرمان­هاي ديني تلقي مي­شود. رابرتسون در جهت تكميل اين مدل، صورت چهارمي را با عنوان اراستيانيسم اضافه مي­كند. در اين شكل، دين در قالب يك كليساي محدود، موتور اقتدار سياسي است (همان، 88 \_94).**

**شجاعي زند سپس با استفاده از مدل­هاي فوق, كه در عالم مسيحيت ارائه شده­اند، الگوهاي تعامل دين و دولت در ايران اسلامي را چنين بر مي­شمارد:**

**1\_ قيصر \_ پاپيسم يا پادشاه روحاني، مثل حكومت متوكل و شاه عباس اول;**

**2\_ اراستيانيسم يا دين دولتي، مثل حكومت نادرشاه;**

**3\_ تقابل يا چالش دين و دولت، مثل عصر محمدشاه قاجار و دوره پهلوي;**

**4\_ روحاني سالاري يا دولت ديني، كه با تسامح, مي­توان آن را منطبق با دوره شاه سلطان حسين دانست;**

**5\_ دين سالاري يا روحاني پادشاه، همانند عصر نبوي و تا حدي, دورة خلفاي راشدين (همان: 195\_199).**

**در مدل فوق هر چند نقاط مثبت زيادي ديده مي­شود، ولي چون الگوهاي جهان مسيحيت را مبناي خود قرار داده، به سختي بر جهان اسلام قابل تطبيق است. به طور مثال عصر شاه سلطان حسين را به سختي مي­توان از شاه عباس اول جدا كرد و روحاني سالاري ناميد. مدل حكومتي شاه سلطان حسين همانند شاه عباس بوده، با اين تفاوت كه شاه (در سياست داخلي و به ويژه در سياست خارجي) اقتدار و قدرت كمتري داشته است. از اين نكته كه بگذريم \_ همان­گونه كه عنوان فرعي كتاب (بررسي جامعه شناختي مناسبات دين و دولت در ايران اسلامي) نشان مي­دهد \_ اين گونه مدل‏ها به مناسبات دين و سياست به شكل نظري نمي­پردازند و اساساً تفكيكي بين رابطه دين و سياست و رابطه نهاد دين (روحانيت) و دولت قائل نمي­شوند. اين خلط بحث را در الگوي پانيكار (آن­جا كه از يگانگي «دين و سياست» بحث مي­كند) نيز مي­توان مشاهده نمود.**

**تفاوت ديگري كه مدل شجاعي زند با مدل ارائه شده در اين مقاله دارد آن است كه دستور كار كتاب وي، «بررسي جامعه شناختي مناسبات دين و دولت» است، در حالي­كه مقاله حاضر به مناسبات نهاد دين و دولت به شكل نظري نيز مي­پردازد. انزواگرايي و تفصيل­گرايي \_ آن­گونه كه توضيح داده خواهد شد \_ به مناسبات نظري نهاد دين و دولت (قطع نظر از آن­چه در جامعه اسلامي رخ داده) نظر دارد، نه بررسي جامعه شناختي آ­ن­ها. پس در اين مقاله به نظريه­هاي هنجاري مربوط به نهاد دين و دولت نظر داريم، خواه در عالم خارج محقق شده باشد يا نه.**

**بر اساس نقدهايي كه ممكن است به مدل‏ها و طبقه بندي­هاي موجود وارد باشد، در ادامه مقاله سعي مي­كنيم طبقه بندي جديدي ارائه نماييم. مهم­ترين معيار در اين طبقه بندي، تفكيك ارتباط دين و سياست و نسبت نهاد دين و دولت مي­باشد. متفكري ممكن است به ارتباط دين و سياست معتقد باشد ولي روحانيت و فقها را مجريان اين امر نداند. جان دايه، كواكبي را به اين لحاظ عرفي­گرا (سكولار) مي­خواند (دايه، 1998: 92\_104).**

**برخي نيز معتقدند سكولار كردن اسلام سالبه به انتفاي موضوع است; چون اسلام كليسا ندارد كه از حكومت جدا شود. بنابراين به جاي طرح مسأله عرفي­گرايي، بايد بحث‏هايي هم­چون دموكراسي و عقلانيت را مطرح سازيم (حنفي و جابري،1990: 38\_44).**

**به نظر مي­رسد اين پيشنهاد چندان متقن نباشد چرا كه در عالم تسنن بحث نظام خلافت و در تشيع بحث حكومت فقيهان مطرح است. عبدالكريم سروش به دقت چهار معنا براي سكولاريسم در نظر گرفته است: استفاده از نعمت­هاي دنيوي در مقابل صوفي­گرايي و عزلت­نشيني, نفي دخالت روحانيت در حكومت, جدا كردن دين از حكومت و سكولاريسم فلسفي يا علمي, به معناي عدم تفسير جهان بر اساس تبيين­هاي ديني (سروش, 1383). از آن­جا كه معناي اول و سوم به موضوع مقاله حاضر مربوط نمي­شوند, تنها بايد بين مسأله دخالت روحانيت در امور حكومتي و مسأله ارتباط دين با سياست تفكيك نماييم. البته سروش معتقد است مورد اول در جهان مسيحيت معنادار و در جهان اسلام بي معناست, چرا كه در اسلام هيچ كاري مشروط به تولي روحانيت نيست (همان). اين سخن چندان صواب به نظر نمي­رسد, چون, حداقل بر اساس برخي نظريه‏ها, ويژگي اجتهاد در منصب‏هايي ­چون قوه قضاييه و حتي رهبري, شرط شده است. به هر حال در اين­جا سعي مي­كنيم معيارهاي طبقه بندي ارتباط دين و سياست را از معيارهاي طبقه بندي رابطه نهاد دين و دولت جدا نماييم:**

**1\_ ارتباط دين و سياست**

**1\_1\_ اثبات كنندگان:**

**1\_1\_1\_ حداكثري­ها**

**1\_1\_2\_ منطقه­الفراغي­ها**

**1\_1\_3\_ حداقلي­ها**

**1\_2\_ نفي كنندگان:**

**1\_2\_1\_ دين­گرايان**

**1\_2\_2\_ دين ستيزان**

**2\_ ارتباط نهاد دين و دولت**

**2\_1\_ ادغام**

**2\_2\_ تعامل:**

**2\_2\_1\_ نظارت نهاد دين بر دولت**

**2\_2\_2\_ نظارت دولت بر نهاد دين**

**2\_2\_3\_ همكاري نهاد دين و دولت**

**2\_3\_ استقلال:**

**2\_3\_1\_ تفكيك­گرايان**

**2\_3\_2\_ انزواگرايان**

**2\_3\_3\_ تفصيل­گرايان**

**2\_3\_4\_ مخالفان نهاد دين**

**1\_ ارتباط دين و سياست**

**اگر در سطح نظري بخواهيم ارتباط دين و سياست را بررسي كنيم، لازم است به اين سؤال كلي بپردازيم كه دين درصدد پاسخگويي به چه مسائلي از عرصة سياست است. در پاسخ به اين سؤال برخي معتقدند دين به سياست مي­پردازد، در حالي­كه برخي ديگر اين ارتباط را نفي مي­كنند. گروه اول به نوبه خود به سه قسم حداكثري­ها، منطقه­الفراغي­ها و حداقلي­ها و گروه دوم به دو قسم متدينان و دين­ستيزان تقسيم مي­شوند.**

**1\_1\_ اثبات كنندگان ارتباط دين و سياست**

**به طور كلي اثبات كنندگان ارتباط دين و سياست بر آن­اند كه چون دين براي هدايت و تكامل بشر آمده نمي­تواند نسبت به سرنوشت انسان و زندگي اجتماعي او بي­تفاوت باشد. استدلال­هاي اين گروه مي­تواند مربوط به ادله پيشيني و عقلي (برون متني «meta - textual») يا مربوط به ادله پسيني و نقلي (درون متني «textual») باشد. به بيان ديگر, هر سه گروه حداكثري­ها، منطقه­الفراغي­ها و حداقلي­ها، ممكن است با رجوع به دليل‏هاي عقلي يا با رجوع به متن كتاب و سنت، مدعاي خود را شرح دهند.**

**1\_1\_1\_ حداكثري­ها**

**طرفداران اين گرايش به اين نكتة كلي باور دارند كه اسلام چون كامل­ترين دين تلقي مي­شود و هيچ­گونه رطب و يابسي را فرو گذار نكرده، به مسائل سياسي و اجتماعي هم به شكل معتنابهي پرداخته است. بدون ترديد قائلان به اين نظريه در طيف گسترده­اي قرار مي­گيرند. اوج اين گرايش را مي­توان در «دفتر مجامع مقدماتي و فرهنگستان علوم اسلامي» (با هدايت سيد منير­الدين حسيني) يافت. ايشان درصددند كلية علوم (انساني و طبيعي) را اسلامي­ نمايند و در جواب اين سؤال كه چرا تاكنون «فيزيك اسلامي» و يا «سياست اسلامي» به شكل كامل تدوين نشده، چنين پاسخ مي­دهند كه طبق استدلال­هاي عقلي اين مسأله، امري بايسته است و اگر تا كنون تدوين و ارائه نشده، دليل بر عدم امكان آن نمي­باشد. در اين گرايش براي عنصر زمان و مكان در اجتهاد تأثيري اندك لحاظ مي­شود. به بيان ديگر احكام صدر اسلام به آن زمان و مكان خاص محدود نمي­شوند و بنابراين مي­توانند براي زمان ما هم به نحو كاملي داراي پيام باشند.**

**به نظر مي­رسد عبدالله جوادي آملي ديدگاهي معتدل­تر از آن­ها داشته باشد، هر چند در ضمن بحث «مديريت اسلامي»، ادعاهايي شبيه ايشان دارد (جوادي آملي، 1372: 13). توصيف و نقد اين ديدگاه را به محل خود وامي­گذاريم (حقيقت, 1376).**

**محمد تقي مصباح يزدي اسلامي كردن مديريت و امثال آن را مي­پذيرد، ولي تفسير دقيق­تري دارد، به نحوي كه او را به طرف ديگر طيف حداكثري­ها نزديك مي­كند (مصباح يزدي، 1372: 19\_21). به اعتقاد وي، علوم مختلف به چهار گونه مي­توانند به وصف «ديني» متصف گردند: به لحاظ روش، به لحاظ پاسخ، به لحاظ انسانشناسي و به لحاظ نظام ارزشي. طبق استدلال فوق مي­توان از «سياست اسلامي» سخن گفت، چرا كه دين نظام ارزشي و پاسخ­هايي براي سوال­هاي سياسي ارائه مي­نمايد. مصباح از بين نظريه­هاي مربوط به ولايت فقيه، به نظرية «ولايت مطلقة انتصابي فقيهان» اعتقاد دارد. به نظر مي­رسد طرفداران اين نظريه, حداكثري­تر از طرفداران ديگر نظريه­هاي ولايت فقيه باشند.**

**1\_1\_2\_ منطقه­الفراغي­ها**

**ناييني دايرة امور غير منصوص را وسيع مي­داند و معتقد است معظم سياسات نوعيه از جمله كيفيت شورا از قسم دوم مي­باشد. او الزام در اين قسم را وظيفه حكومت حقه قلمداد مي­كند (غروي ناييني، 1334: 98\_102 ).**

**اصطلاح «منطقه الفراغ» را سيد محمدباقر صدر به معناي حوزه­اي كه شارع در آن­جا داراي احكام الزامي نيست به كار برد. از ديدگاه او، مقتضيات زمان و مكان، مستدعي وجود چنين فضاي بازي در حوزة دين, و مستلزم نقش اجتهاد و انفتاح باب آن مي­باشد(الصدر،1980: 400\_402).**

**صدر در نظرية «دولت انتخابي اسلامي»، مبناي فوق را به مسأله ثابت و متغير در شريعت پيوند مي­زند. حوزة منطقه­الفراغ كه لازم است بر اساس اصول كلي و ثابت دين اشباع شود، جزء احكام متغير شريعت است و از استلزامات خاص زماني و مكاني تأثير مي­پذيرد. بدين لحاظ است كه مي­توان اين گونه احكام را شرعي ناميد(كديور، 1376: 166).**

**بر اساس اين ديدگاه اهداف و وظايف دولت اسلامي عبارت است از:**

**\_ بيان احكام شرعي (يعني قوانين ثابت ديني)،**

**\_ وضع تعاليم: كه بقاي آن به ظروف (زماني و مكاني) و شرايط بستگي دارد،**

**\_ تطبيق احكام شرعي (اعم از ثابت و متغير) بر امت،**

**\_ قضاوت در خصومت­هاي افراد و دولت بر اساس احكام (ثابت) و تعاليم (متغير) (همان: 163 ).**

**در مجموع بايد گفت منطقه­الفراغي­ها، دايرة احكام غير الزامي شرع را كه به زمان و مكان وابسته­اند وسيع­تر از حداكثري­ها مي­بينند، هر چند دايره احكام الزامي شرع را نيز نسبت به حداقلي­ها، گسترده­تر مي­دانند. به همين دليل بود كه اين گرايش را بين دو گرايش حداكثري و حداقلي قرار داديم.**

**بسياري از متفكران عرب نيز اسلام را دين حكومت مي­دانند، ولي در عين حال چگونگي حكومت و ادارة جامعة مسلمانان را بر اساس روايت نبوي «انتم ادري بشؤون دنياكم» به اجتهاد عموم مسلمانان وا مي­نهند (حنفي و جابري: 38\_41 ). بدين جهت مي­توان آن­ها را نيز در زمرة منطقه­الفراغي­ها محسوب كرد.**

**1\_1\_3\_ حداقلي­ها**

**مدعاي حداقلي­ها آن است كه آن­چه در مجموعه كتاب و سنت در اختيار ماست، تنها مي­تواند راهبردهاي كلي و ارزشي را ترسيم نمايد و بنابراين نبايد ترسيم نظام كامل سياسي، اقتصادي و اجتماعي را از دين انتظار داشته باشيم. اين مدعا با بيان­ها و دليل‏هاي مختلفي بيان شده است.**

**محمد مجتهد شبستري بسياري از امرها و نهي­هاي صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معناي اعم) را ارشادي مي­داند و از هرمنوتيك براي فهم نقش عنصر زمان و مكان در اجتهاد كمك مي­گيرد (مجتهد شبستري، 1375: 228\_230).**

**عبدالكريم سروش اصولاً دين را امري اخروي ميداند، هر چند نتايجي فرعي براي دنيا نيز در برداشته باشد. فقه، مجموعة احكام است و حكم، غير از برنامه است. فقه براي تنظيم و برنامه­ريزي معيشت دنيوي كافي نيست، چرا كه كار آن رفع خصومات است (سروش، 1376: 251\_257). سكولاريزم چيزي نيست جز علمي و عقلايي كردن تدبير اجتماع ( همان: 424).**

**سروش، ريشه­هاي فلسفي سكولاريزم و بلكه علت اصلي آن را نظريه­هاي محض فلسفي در باب ذوات اشيا دانسته است. در نظر وي، سكولاريزم فرزند فلسفه عقلاني و متافيزيكي است كه بر اساس آن هر چيزي كه از پيش خود ذاتي و ماهيتي داشته باشد، ديگر نمي­تواند ذاتاً ديني شود، چرا كه يك چيز نمي­تواند دو ذات و ماهيت داشته باشد. لذا جامعهشناسي ذاتاً ديني يا فلسفه ذاتاً اسلامي يا مسيحي نمي­توان داشت، هم­چنان كه حكومت ذاتاً ديني هم قابل تصور نيست. قول به طبايع و ماهيات، دست خدايان و جباران روي زمين را مي­بندد ( همان: 438\_439). مبناي ديگري كه سروش براي مدعاي خود توضيح مي­دهد، ضرورت جدا كردن ذاتيات دين از عرضيات آن است (سروش، 1377).**

**به نظر عادل ضاهر، تماميت خواهي حكومت ديني، مبتني بر تقدم وحي بر عقل است كه عملاً به نفي استقلال عقل مي­انجامد. از اين رو علمانيت با نفي مرجعيت نهايي دين، بر تقدم عقل بر نقل تاكيد مي­كند (ضاهر، 1993: 62).**

**محمد اقبال همين مسأله را از زاويه­اي ديگر طرح مي­كند. به اعتقاد او نبوت پيامبر (ص) در مرحلة خاصي پايان يافته و عقل بشري جايگزين آن شده است:**

**«عقل استدلال­گر كه تنها همان سبب تسلط وي ]انسان[ بر محيط است، خود تكامل و پيشرفت است و چون تولد يافت بايستي آن را با اشكال ديگر معرفت تقويت كرد. رسالت با ظهور اسلام، در نتيجة اكتشاف ضرورت پايان يافتن خود رسالت به حد كمال مي­رسد و اين خود مستلزم دريافت هوشمندانة اين امر است كه زندگي نمي­تواند پيوسته در مرحلة كودكي و رهبري شدن از خارج باقي بماند» (اقبال، بي تا: 144\_146).**

**به نظر مي رسد با طرح اين مسأله, ديگر جايگاه ويژه­اي براي دخالت دين در حوزة امور سياسي و اجتماعي باقي نمي­ماند.**

**نظريه‏هاي مهدي بازرگان را نيز به نحوي مي­توان در گروه حداقلي­ها مطرح نمود. او در سخنراني سال 1341 خود اين مسأله را مطرح كرد كه گزاره­هاي سياسي در حد كليات و راهبردهاي ارزشي در دين وجود دارد. به همين دليل مي­توان گفت دين بر سياست اشراف دارد (بازرگان، 1341). او كه در دهة 1340 سعي نمود حتي قوانين ترموديناميك را با آموزه­هاي ديني تلفيق نمايد، در سخنراني عيد مبعث 1371 اين مسأله را مطرح كرد كه ياد دادن نوع زندگي از جانب دين لغو است و اصولاً دين و دنيا دو مقولة جدا هستند. پس همان­گونه كه پيامبران درس آشپزي و چوپاني نداده­اند، امور اقتصاد و سياست را هم به خودمان واگذارده­اند( بازرگان، بهار1374). به هر حال خود او تصريح مي­كند كه نظرية اخيرش عدول از نظرهاي قبلي محسوب نمي­شود (همان: 104). به نظر مي­رسد سنت­گراياني هم­چون سيد حسين نصر نيز از اين جهت, حداقلي محسوب شوند.**

**تفاوت حداقلي­ها با نفي­كنندگان ارتباط دين و سياست آن است كه گروه اول ديدگاهي اجتماعي دارند و قائل به توان دين در ارائة ارزش­هاي كلي نسبت به جامعه هستند، در حالي­كه نفي­كنندگان، دين و سياست را همانند دو دايره متباين فرض مي­كنند.**

**1\_2\_ نفي­كنندگان ارتباط دين و سياست**

**كساني كه بين دين و سياست ارتباط نمي­بينند، ممكن است از سر علاقه به دين يا به دليل ستيز با آن به چنين نظريه­اي رسيده باشند. از آن­جا كه مباني و رويكرد اين دو گروه با هم تفاوت اساسي دارد، آن­ها را در دو گروه دين­گرايان و دين­ستيزان به شكل جداگانه طرح مي­كنيم.**

**1\_2\_1\_ دين­گرايان**

**برخي از فرقه‏هاي صوفيه اعتقادي به رابطة دين و سياست ندارند; چرا كه اصولاً سياست را امري دنيوي و دنيا را بر باد فنا مي­بينند. مبناي فكري ايشان فردگرايي اخلاقي است و تكامل معنوي و روحاني فرد را اصل مي­دانند. از اين­جا است كه زاوية ديد آن­ها به شريعت، از ديگران متمايز مي­شود و نمي­توانند قضايا و گزاره­هاي سياسي و اجتماعي در دين را برجسته نمايند. شايد بتوان به اين گروه، فقيهاني را كه (دست كم در دورة غيبت كبري) به تعطيل جنبه­هاي اجتماعي دين مي­انديشند، اضافه نمود. ايشان نيز ممكن است تصوري غير سياسي از دين داشته باشند.**

**1\_2\_2\_ دين ستيزان**

**اگر انديشة سياسي اسلامي در عنوان مقاله را به جهان اسلام وسعت دهيم، مي­توانيم از گروه ديگري كه نه تنها اعتقادي به ارتباط دين و سياست ندارند بلكه با دين ستيز دارند، نام بريم. اعتقاد آن­ها به اين مسأله از ضديت آن­ها با اصل دين نشأت مي­گيرد، نه از مقايسه بي­طرفانه گزاره­هاي ديني و سياسي. فرد سكولار به خودي خود دين ستيز نيست. به قول سروش: «در جامعه­هاي سكولار هم كسي با خدا عناد نورزيد، بلكه دشمني با كساني رفت كه به نام حكومت خدا حكومت مي­كردند» ( همان: 429 ).**

**2\_ ارتباط نهاد دين و دولت**

**قسمت دوم مقاله به ارتباط نهاد دين (روحانيت و فقها) و دولت مي­پردازد. با حصري عقلي مي­توان گفت اين رابطه ممكن است يا به صورت ادغام (و اتحاد) يا تعامل (و همكاري) و يا استقلال (و جدايي) تصور شود.**

**2\_ 1\_ ادغام نهاد دين و دولت**

**طرفداران ادغام يا اتحاد معتقدند در حكومت ديني، نهاد و كساني كه صلاحيت اداره جامعه را دارد نهاد روحانيت يا فقيهان مي­باشند. البته هيچ نظريه­اي مدعي نيست كه ضرورتاً روحانيت بايد به شكل مباشر عهده­دار قواي سه گانه شود; اما بر اساس نظريه­هاي ولايي (اعم از نصب و انتخاب)، مشروعيت كليه اركان به امضاي والي منوط مي­شود. از اين جهت تفاوت چنداني بين كساني كه به تفكيك رهبري و مرجعيت قائل­اند با كساني كه اين امر را قبول ندارند، قائل نمي­شويم. اگر افلاطون معتقد بود يا فلاسفه بايد حكومت كنند يا پادشاهان بايد فلسفه بياموزند، نظريه­هاي ولايي معتقدند فقط فقها صلاحيت عهده­دار شدن حكومت را دارا هستند. فلسفه سياسي فارابي را نيز بايد در گونه ادغام نهاد دين و دولت قرار داد; چرا كه در مدينه فاضله او نبي داراي قدرت ديني و سياسي است.**

**مبناي نظريه ادغام, يا اتحاد, در شيعه آن است كه فقيهان براي منصب ولايت از جانب امام معصوم (ع) نصب شده­اند. برخي هم به قدر متيقن استدلال مي­كنند و معتقدند اگر شك شود كه اين منصب از آن كيست، قدر متيقنِ كساني كه آن را دارا هستند فقيهان عادل خواهند بود. اين دليل در جاي خود مورد نقد واقع شده است (ر.ك حقيقت، 1376: 246\_248). محمد علي اراكي نيز فقيهان را قدر متيقن تصدي امور سياسي نمي­داند (كديور، 1376: 79).**

**بر اساس دليل تنزيل، ولي فقيه داراي كليه صلاحيت­هايي است كه امام معصوم (ع) در اين حوزه داشته است.**

**در بين اهل سنت، نظريه خلافت نيز به اتحاد نهاد دين و دولت حكم مي­كند. خلفاي راشدين همانند نبياكرم (صلي الله عليه وآله) داراي دو شأن ديني و سياسي بودند. ماوردي خلافت را مقامي مي­داند كه پس از نبوت براي تدبير امور امت و تدبير بر اساس دين مشروع و نظم دادن به ولايات خاصه و مصالح مردم تشريع شده است (الفراء، بي تا، 3).**

**عبدالرازق استدلال ايشان را منصوب شدن در مقام رسول الله (صلي الله عليه وآله) مي­داند:**

**«خلاصه آن­كه سلطان، خليفة رسول­الله (صلي الله عليه وآله)، حامي احكام خدا در بلادش و سايه خدا بر سر بندگان محسوب مي­شود. پس هر كس سايه خدا و خليفه رسولش در زمين باشد، پس ولايت او عام و مطلق خواهد بود» (عبدالرازق، 1925: 14\_15).**

**البته مقام خلافت در طول زمان دچار تحول شد و تحت الگوهاي ديگري همانند همكاري نهاد دين و دولت يا نظارت يكي بر ديگري قرار گرفت.**

**معمولاً در مقابل اين اشكال كه روحانيت مي­تواند مقام اجرا را به ديگران واگذارد و خود صرفاً نظارت كند، چنين گفته مي­شود كه نظارت بدون ولايت (حق سرپرستي) عملاً باعث به حاشيه راندن علما مي­شود، چرا كه ضمانتي براي نظارت فوق باقي نمي­ماند.**

**طرفداران ادغام، همانند حداكثري­ها, ممكن است بر ادلة برون ديني يا درون ديني تكيه زنند. در حالي­كه امام خميني ادغام دو نهاد فوق را بر اساس دليل­هاي عقلي و نقلي اثبات مي­كند، محمد تقي مصباح نقطه ثقل بحث خود را دليل­هاي عقلي قرار مي­دهد.**

**2\_2\_ تعامل نهاد دين و دولت**

**در تعامل نهاد دين و دولت، وجود و همكاري دو نهاد فوق مفروض گرفته مي­شود; خواه اين فرض بر اساس رأي ديني و خواه به خاطر اضطرار سياسي و اجتماعي باشد. قيد اخير را به اين دليل اضافه كرديم كه ممكن است به طور مثال درباره نظريه «سلطنت مشروعه» اين اشكال مطرح شود كه قائلان به اين نظريه در اصل به ولايت انتصابي فقيهان معتقدند، اما از باب اضطرار مهر تاييد بر سلطنت مسلمان ذي شوكت زده­اند. پاسخ ما در اين­جا آن است كه دليل گرايش به اين گونه اقوال در طبقه بندي حاضر چندان مد نظر نيست. مهم آن است كه اين نظريه، مبناي عمل فقيهان در طول چند صد سال بوده است.**

**به هر حال تعامل نهاد دين و دولت به سه صورت نظارت نهاد دين بر دولت، نظارت دولت بر نهاد دين و همكاري آن­ها قابل تصور است. در صورت سوم، هم عرض بودن اين دو نهاد و همكاري آن­ها فرض گرفته مي­شود. قدر اشتراك اين سه صورت آن است كه امور حكومتي به نهادي واگذار مي­شود كه روحانيت و فقيهان در رأس آن قرار ندارند.**

**2\_2\_ 1\_ نظارت نهاد دين بر دولت**

**در اين فرض، نهاد دين و دولت دو وجود جدا از هم و همكار تلقي مي­شوند، اما نهاد دين نسبت به دولت از نظارت (همراه با ضمانت) برخوردار است. به طور مثال در نظريه «خلافت مردم با نظارت مرجعيت» (سومين نظريه سيد محمد باقر صدر)، خلافت جريان رشد انسان به سوي خداوند تلقي مي­شود و امت حق خدادادي خلافت خود را بر اساس راه­هاي زير اعمال مي­كند: انتخاب رئيس قوه مجريه و انتخاب اعضاي مجلس اهل حل و عقد (قوه مقننه). تنها در وجود مبارك معصوم (ع) شاهد و خليفه جمع مي­شود، اما در غيبت كبري جريان شهادت (نظارت و اشراف) در وجود مراجع صالح تقليد و جريان خلافت در امت تبلور مي­يابد (كديور، 1376: 130\_135).**

**اين ديدگاه با نظريه دولت مشروطه ناييني در نظارت نهاد دين بر دولت مشترك است، هر چند در نظريه ناييني نقش مردم با اذن فقيهان صاحب ولايت در امور حسبيه مشروعيت مي­يابد، اما در نظريه صدر حقوق سياسي مردم, مستقل از ولايت فقيهان به رسميت شناخته شده است. (همان: 136\_137).**

**حسينعلي منتظري در سخنراني 13 رجب 1419، به مسأله نظارت اشاره نمود. اگر اين مسأله را تفسيري بر نظريه «ولايت انتخابي مقيده فقيه» تلقي كنيم، بايد گفت ولي فقيه انتخابي بايد سعي كند اجراييات را به كارشناسان واگذار كند و خود بيشتر نقش نظارتي داشته باشد. اما اگر اين سخنراني عدولي از نظريه قبلي محسوب شود \_ آن­گونه كه از آراي جديدتر ايشان استنباط مي شود \_ در واقع, گذاري از نظريه ولايت به نظريه نظارت رخ داده است (حقيقت، 1381: 309).**

**2\_2\_2\_ نظارت دولت بر نهاد دين**

**عكس حالت فوق را مي­توان در حالتي تصور كرد كه پادشاهان به نهاد ديني اعتقاد دارند ولي آن را بخشي از حاكميت خود قلمداد مي­كنند. شايد بتوان اين صورت را در عهدنامه اردشير مثال زد كه هر چند دين و حكومت دو برادر هم­زادند و يكي بدون ديگري نمي­تواند باقي بماند; اما نظارت و برتري دولت پادشاهي او بر نهاد دين مفروض تلقي شده است.**

**از نظر اردشير, دولت (به مثابه يك ستون) بر دين (به مثابه بنياد) تكيه مي­زند و هر چند بنياد از اهميت بيشتري برخوردار است, اما شاه بايد تلاش كند بر آن تسلط داشته باشد (عباس, 1348: 65\_68).**

**فردوسي نيز مي­گويد:**

**چنان دين و شاهي به يكديگرند**

**تو گويي كه در زير يك چادرند**

**نه بي تخت شاهي بود دين به پاي**

**نه بي دين بود شهرياري به جاي**

**در بين انديشمندان ديني مي­توان به سياست­نامهنويساني هم­چون خواجه نظام الملك طوسي اشاره نمود. ايشان با مشروعيت بخشيدن به حاكمان، عملاً نهاد دين را تحت نظارت دولت قرار داده­ است. همان­گونه كه طباطبايي معتقد است، بايستي سياست­نامه­هاي دوره اسلامي را ادامه سنت اندرزنامهنويسي دوران ساسانيان دانست. شالوده تحليل سياسي سياست­نامه، نظريه شاهي آرماني ايران­شهري است. پس پادشاه برگزيده ايزد است و نه خليفه و جانشين پيامبر خدا و يا امامي كه با بيعت امت انتخاب مي­شود تا بر اجراي احكام شريعت مباشرت نمايد (طباطبايي، 1372: 35 و 43).**

**2\_2\_ 3\_ همكاري نهاد دين ودولت**

**همكاري نهاد دين و دولت با فرض هم­عرض بودن آن­ها را مي­توان در نظريه سلطنت مشروعه متجلي ديد. اين نظريه دو ركن دارد: ولايت انتصابي فقيهان در امور حسبيه و سلطنت مسلمان ذي شوكت در امر حكومت (كديور، 1376: 60\_79). بر اين اساس فقيهان به افتا و قضاوت و اجراي احكام و اقامه جمعه و جماعات مي­پردازند و از همه مهم­تر به سلطنت شاه مشروعيت مي­بخشند. در مقابل، شاهان كه از حداقل صفات رهبري برخوردارند، شؤون روحانيت را در حوزه‏هاي فوق محترم مي­شمارند. به قول قطب­الدين شيرازي:**

**«مراد از «اولي­الامر»، پادشاه و علماءاند كه اهل علم و قلم­اند; زيرا كه امر پادشاه به حكم و سياست بود و امر عالم به حكم قلم و فتوا. تا فتواي اهل علم نباشد، پادشاه سياست نتواند كند و تا سياست پادشاه نباشد، فتواي اهل علم به نفاذ نرسد» (الشيرازي، 1369: 157).**

**2\_ 3\_ استقلال دولت از نهاد دين**

**در اين فرض، بر خلاف دو صورت ادغام و تعامل، دو نهاد فوق همانند دو دايره متباين و مستقل تصور مي­شوند. لازمه استقلال دولت از نهاد دين، حداقلي بودن در موضوع ارتباط دين و سياست و يا نفي اين ارتباط نيست. برخي دين و سياست را مرتبط، ولي نهاد ديني را از دولت مستقل مي­دانند. گونه­هاي استقلال دولت از نهاد دين را به شكل استقرايي در چهار­گونه تفكيك­گرايان، انزوا­گرايان، تفصيل­گرايان و مخالفان نهاد دين استقصا كرده­ايم.**

**2\_ 3\_ 1\_ تفكيك گرايان**

**اين گروه معتقدند دو نهاد دين و دولت وظايفي كاملاً جداي از هم دارند و به طور كلي بايد از هم متمايز باشند. از اين ديدگاه تخصص در امر دين اساساً ربطي به تخصص در امر سياست ندارد، به ويژه در عصر حاضر كه كليه امور تخصصي شده­اند. مهدي حائري در نظريه وكالت خود، ولايت سياسي را براي فقيهان و حتي معصومان (عليه السلام), امري محال مي­داند. از آن­جا كه دليل عقلي تخصيص نمي­پذيرد، استدلال به «عدم امكان تشريع در اجرائيات» تفصيلي بين معصوم و غير معصوم قائل نمي­شود. از ديدگاه حائري، لازمه امكان تشريع در اجرائيات، دور مضمر است و بنابراين ثبوتاً محال مي­باشد (حائري يزدي، 1995: 165\_170) و آراي سروش و شبستري را نيز بايد در زمره تفكيك­گرايان به شمار آورد.**

**نكته حائز اهميت در اين نوع سكولاريسم آن است كه, به قول ناصيف نصار, نهاد دين ضرورتاً به حاشيه و انزوا رانده نمي­شود، بلكه ممكن است هم­چون ديگر نهادها به حيات خود ادامه دهد و نقشي خاص را در حاكميت فرهنگي و اجتماعي ايفا نمايد (نصار، 1995: 181) همان­گونه كه روسو و ديگران براي دين مدني (civil religion) نيز نقشي خاص قائل­اند و اين مسأله را با سكولاريسم متنافي نمي­بينند. به اعتقاد روسو: «هيچ جامعه­اي كه مذهب اساس آن نباشد، تا كنون ايجاد نشده، يا پا بر جا نمانده است» (روسو، 1379: 496).**

**2\_3\_2\_ انزوا گرايان**

**همان­گونه كه قبلاً ديديم دسته اول نفي كنندگان ارتباط دين و سياست، شامل برخي فرقه­هاي صوفيه نيز مي­شود. ايشان نسبتي بين نهاد دين و دولت نمي­بينند; چرا كه اصولاً در جامعه منزوي هستند و براي رسيدن به اهداف معنوي خود، تفرد را پيشه كرده­اند. در واقع آنها اصراري به عدم ارتباط اين دو نهاد ندارند و با بي تفاوتي از كنار اين مسأله مي­گذرند.**

**2\_ 3\_ 3\_ تفصيل گرايان**

**آن دسته از انديشمندان شيعي و اهل سنت كه بين دو نهاد دين و دولت رابطه­اي نمي­بينند، ممكن است از باب تفصيل بين زمان حال با زماني ديگر به اين نظر رسيده باشند. تفصيل­گرايان را مي­توان به نوبه خود به چند دسته تقسيم نمود:**

**الف\_ عبدالرازق كه سكولاريسم در جهان عرب را بنيان نهاد، استدلال خود را بر اين امر مبتني كرد كه ورود پيامبر (صلي الله عليه وآله) در امر سياست براي تكميل شأن تبليغ او بوده است و بنابراين پس از او (كه نبوت خاتمه پذيرفته) دليلي براي اتحاد اين دو امر باقي نمي­ماند. وي با طرح مسأله «رسالة لاحكم و دين لادولة»، ارتباط ذاتي دين و سياست را قطع مي­كند و بنابراين خلافت را امري غير ديني معرفي مي­نمايد (عبدالرازق، 1925: 135\_164 ).**

**ب\_ برخي از متفكران شيعي هر گونه قيام قبل از ظهور حضرت مهدي (ع) را طاغوتي مي­دانند و به نوعي انزواي سياسي روي مي­آورند. ايشان در واقع بين رابطه نهاد دين و دولت بين زمان حضور و غيبت تفصيل قائل مي­شوند.**

**ج\_ تفصيل بين زمان حضور و غيبت امام معصوم (ع) ممكن است به انزواي سياسي نيانجامد. فقيهي كه حيطه ولايت يا تصرف فقيهان را امور حسبه مي­داند \_ همانند عبدالكريم حائري يزدي و محمد علي اراكي \_ ممكن است فقيهان را قدر متيقن افراد صالح براي حكومت فرض ننمايد (كديور، 1376: 78\_79).**

**طبق اين مبنا, از دليل­هاي فقهي، نحوه خاصي از حكومت براي زمان غيبت به دست نمي­آيد. پس اگر نخواهيم اين رأي را در زمره قائلان به نظريه سلطنت مشروعه ذكر كنيم، جاي اين احتمال باقي مي­ماند كه در زمان غيبت كبري، به نوعي حكومت عرفي و مردم سالار ديني قائل شويم. اين نوع حكومت از آن جهت كه ملزم به اجراي احكام ضروري شريعت (به هر مقدار كه در بحث­هاي نظري اثبات شد) است، ديني محسوب مي­شود; همان­گونه كه از جهت جدا كردن نهاد دين از دولت، سكولار و عرفي به حساب مي­آيد. اين نظريه را شايد بتوان نوعي «عرفي­گرايي ديني» ناميد.**

**2\_ 3\_ 4\_ مخالفان نهاد دين (روحانيت)**

**آخرين گروه از استقلال­گرايان را مخالفان نهاد دين تشكيل مي­دهند. به هر حال برخي دين­مداران يا دين­ستيزان ممكن است به ضرورت مخالفت با نهادي به نام روحانيت رأي دهند. از ديدگاه ايشان نهاد روحانيت امري بر ساخته تلقي مي­شود و اساساً ضرورتي براي سامان­دهي جامعه و هم­چنين براي ارتباط با خدا و حفظ دين به اين نهاد وجود ندارد. نظريه «اسلام منهاي آخوند» سعي بر دفاع از اسلام و مخالفت با روحانيت دارد.**

**جمعبندي**

**اين مقاله سعي در تفكيك ارتباط دين و سياست از رابطه نهاد دين و دولت دارد. توصيف و تبيين معيارهاي دو نسبت فوق، سطح پژوهش در اين مقاله (توصيفي \_ تبييني \_ تحليلي بودن آن) را تعيين نموده است. در طبقه بندي ارائه شده، سعي بر آن بوده كه معيارهاي فرضي انتخاب نشوند و علاوه بر آن به گونه­اي باشند كه نسبت به نظريه­هاي موجود در انديشه سياسي اسلامي جامع و مانع باشند. گونه­شناسي حاضر شايد بتواند تصور صحيح­تري از رابطه دين و سياست و نسبت نهاد دين با دولت به دست دهد.**

**هر نظريه در حوزة انديشه سياسي اسلامي پاسخي به معيارهاي ارائه شده مي­دهد. به طور مثال نظريه ولايت مطلقه فقيهان، در پاسخ به ارتباط دين و سياست، حداكثري و در پاسخ به ارتباط نهاد دين و دولت، ادغامي است. به همين ميزان نظريه حكومت دموكراتيك ديني و نظريه وكالت، حداقلي و تفكيك­گرا هستند.**

**در پايان تذكر چند نكته لازم به نظر مي­رسد:**

**1\_ بديع بودن اين گونه­شناسي به آن سبب است كه بين ارتباط دين و سياست و رابطه روحانيت و دولت تفكيك قائل مي­شود. علاوه بر آن رابطه روحانيت و دولت از حيث نظري (در وادي نظريه­هاي مربوط به ارتباط نهاد دين و دولت) بررسي شده، نه صرفاً بر اساس ارتباط جامعه شناختي آن­ها. اين تفكيك را مي­توان در مقايسه گونه­شناسي حاضر با مدل ارائه شده توسط علي ­رضا شجاعي زند ملاحظه نمود. مدل پادشاه روحاني، دين دولتي، روحاني سالاري و دين سالاري او به ترتيب ميتواند بر گونه همكاري نهاد دين و دولت، نظارت دولت بر نهاد دين، نظارت نهاد دين بر دولت و ادغام آن­ها تطبيق شود. اما به اين دليل در گونه­شناسي حاضر به تقابل يا چالش دين و دولت اشاره ننموديم كه گونه­اي جامعه شناختي (و در عالم «هست­ها») محسوب مي­شود و نظريه­اي را نمي­توان سراغ گرفت كه به شكل هنجاري به ضرورت اين چالش رأي دهد.**

**2\_ هر كدام از معيارهاي ارائه شده در اين طبقه بندي، به نوبه خود ممكن است طيف وسيعي از نظريه­ها را شامل شود. همان گونه كه ديديم در گروه حداكثري­ها، طيفي از آراء وجود دارد.**

**3\_ برخي نظريه­ها (هم­چون نظريه مشروطه ناييني يا نظريه سلطنت مشروعه) ممكن است نظريه­اي اضطراري (نظريه­اي كه در شرايط خاص زماني و مكاني ابراز شده) قلمداد شود، ولي به هر حال در طبقه بندي حاضر نظر به وضع موجود آن­ها بوده است.**

**4\_ در اين طبقه بندي بر نظريه­هاي فلسفه سياسي اسلامي تاكيدي خاص وجود ندارد. يكي از علت­هاي اين امر را در ابهام اتصاف «فلسفه سياسي» به قيد «اسلام» يا «اسلامي» مي­توان جستجو نمود (حقيقت، 1380: 148\_154). علت ديگر اين مسأله در عدم تنوع اين گونه نظريه­ها است. به هر حال اگر فرد شاخص فلسفه سياسي اسلامي را فارابي فرض نماييم، قدرت در فرد رئيس مدينه فاضله متمركز است; هر چند او نيز به شكل ترتيبي از مدينه­هاي ديگر بحث مي­كند و در نهايت با ديدي واقع­گرايانه قدرت را به فقيهان وا مي­گذارد (الفارابي، 1968: 50 \_60 ). فارابي در آن­جا كه قدرت رئيس مدينه فاضله را مطرح مي­كند، عمدتاً بر فلسفه تكيه دارد، ولي با ديد واقع­گرايانه خود به منابع درون ديني نيز توجه مي­كند.**

**5\_ تاكيد بر ادله درون متني يا برون متني معيار ديگري است كه باعث تفكيك نظريه­هاي موجود در حوزه انديشه سياسي اسلامي مي­شود. به طور مثال سروش مفاهيمي هم­چون عدالت و حقوق بشر را فرا ديني تلقي مي­كند و براي اثبات نظريه حكومت دموكراتيك ديني، به آيات و روايات استدلال نمي­نمايد. (سروش 1376: 354\_433). به نظر مي­رسد تعيين دقيق ارتباط مباني برون متني و ادله درون متني يكي از راه­هاي گذار از تنگناهاي موجود باشد (حقيقت, 1382).**

**6\_ در آراي تفصيل­گرايان، جدا كردن مسائلي هم­چون عصر حضور و غيبت را مشاهده نموديم. برخي از نظريه­هاي ديگر, همانند نظرية «ولايت مقيده فقيه», نيز بين اين دو عصر تفاوت مي­بيند. بر عكس, نظريه «ولايت مطلقه انتصابي فقيهان» و هم­چنين نظريه «وكالت» نسبت به اين معيار بي­تفاوتند. نظريه اول، ولايت فقيهان را در هر دو صورت اثبات مي­كند، در حالي­كه نظريه اخير ولايت سياسي را در زمان حضور و غيبت نفي مي­كند.**

**7\_ دو گزينه «دين­ستيزان» و «مخالفان نهاد دين» به لحاظ گسترش مفهوم «انديشه اسلامي» به «جهان اسلام» ذكر شده­اند. پس در صورتي كه به انديشه­هاي موجود در حوزه انديشه سياسي اسلامي نظر داشته باشيم، اين دو عنوان مي­تواند از مجموعه حاضر حذف شود.**

**8\_ در خصوص تصور آخر از آراي تفصيل­گرايان لازم به ذكر است كه از نظريه حسبه دو تصور وجود دارد. در تصور مشهور، امور حسبيه به امور صغار و ايتام و امثال آن­ها محدود مي­شود، اما در نظريه حسبه حكومتي، اصل تشكيل حكومت در دوره غيبت كبري مفروض مي­باشد (عميد زنجاني، 1376: 14\_20 ؛ تبريزي، بي­تا: 10؛ نجفي خوانساري، 1418 : 74\_75).**

**9\_ هيچ يك از نظريه­هاي موجود در انديشه سياسي اسلامي به ضرورت مباشرت روحانيون در امور حكومتي نظر ندارند. اگر اين مسأله مفروض تلقي شود كه اعلم بودن در اجرا غير از اعلم بودن در فتوا و نظر است، حتي در نظريه ادغام نيز مي­توان گفت ضرورتي براي مباشرت فقيهان در حكومت و قواي سه گانه وجود ندارد. ابن خلدون فقيهان را نه تنها قدر متقين افراد صالح براي حكومت نمي­داند، بلكه بابي تحت اين عنوان باز كرده است: «در اين­كه در ميان افراد بشر، فقيهان نسبت به همه كس از امور سياست و روش­هاي آن دور­تر باشند» (ابن خلدون، 1375: 1146). وي دليل اين امر را انتزاعي شدن افكار آن­ها مي­داند.**

**مقاله حاضر را با دو نقل قول از مرتضي مطهري و امام خميني در اين زمينه به پايان مي­بريم. مطهري معتقد بود:**

**«ولايت فقيه به اين معنا نيست كه فقيه خود در راس دولت قرار بگيرد و عملاً حكومت كند. نقش فقيه در يك كشور اسلامي \_ يعني كشوري كه در آن مردم، اسلام را به عنوان يك ايدئولوژي پذيرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند \_ نقش يك ايدئولوگ است، نه نقش يك حاكم.»(مطهري, بي تا: 82)**

**امام خميني هم در ديدار با فقيهان شوراي نگهبان فرمودند:**

**«اين مطلب را بارها گفته­ام كه روحانيون بايد وضعي ارشادي داشته باشند، كاري نبايد بكنيم كه مردم بگويند اين­ها دستشان به جايي نمي­رسيد، حالا كه رسيد ديديد اين طور شدند. استبداد ديني خود تهمتي است كه از كنارش نبايد گذشت»(امام خميني، بي تا:43).**

**منابع**

**1\_ ابن خلدون، مقدمه، ج 2، ترجمة محمد پروين گنابادي، تهران, شركت سهامي انتشار، 1375.**

**2\_ آشوري، داريوش, فرهنگ علوم انساني تهران, نشر مركز، 1374.**

**3\_ اقبال، محمد, احياي فكر ديني در اسلام، ترجمة محمد آرام تهران, پايا، بي تا).**

**4\_ امام خميني، سيد روح­الله, صحيفه نور، ج 19، تهران, وزارت ارشاد اسلامي, بي تا.**

**5\_ بازرگان، مهدي, «آخرت و خدا، هدف بعثت انبياء»، كيان، ش 28,آذر \_ بهمن 1374.**

**6\_ \_\_\_\_\_, آيا اسلام يك خطر جهاني است، تهران, قلم، 1374.**

**7\_ \_\_\_\_\_, مرز بين دين و سياست, تهران, بي نا، 1341.**

**8\_ برقعي, محمد, سكولاريسم از نظر تا عمل, تهران, قطره, 1381.**

**9\_ بشيريه، حسين, جامعه مدني و توسعه سياسي در ايران: گفتارهايي در جامعهشناسي سياسي، تهران, موسسة نشر علوم نوين، 1378.**

**10\_ تبريزي، جواد, صراط­النجاة، ج 1, بي جا, بي نا, بي تا.**

**11\_ جوادي آملي، عبدالله, «فلسفه و اهداف حكومت اسلامي»، نگرشي بر مديريت در اسلام, تهران، مركز آموزش مديريت دولتي، 1372.**

**12\_ حائري يزدي، مهدي, حكمت و حكومت, بي­جا, شادي، 1995م.**

**13\_ حقيقت , سيد صادق, «ارتباط فلسفه سياسي و فقه سياسي», مجله حكومت اسلامي, ش 3, بهار 1376.**

**14\_ \_\_\_\_\_، «چيستي و گونه‏هاي فلسفه سياسي»، نامة مفيد، ش 25, بهار 1380.**

**15\_ \_\_\_\_\_, مسؤوليت­هاي فراملي در سياست خارجي دولت اسلامي, تهران, مركز تحقيقات استراتژيك، 1376.**

**16\_ \_\_\_\_\_, «مباني نظري حقوق بشر: نسبت سنجي ادله برون متني و دورن متني», دومين همايش حقوق بشر دانشگاه مفيد, 1382**

**17\_ حنفي, حسن؛ الجابري, محمد عابد، حوار المشرق و المغرب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1990م.**

**18\_ داورسون, داوود, دين و سياست در دولت عثماني, ترجمه: منصوره حسيني و داود وفايي, تهران, وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي, 1381.**

**19\_ دايه، جان, الامام الكواكبي: فصل­الدين عن الدولة, لندن، دار سوراقيا، 1998م.**

**20\_ روسو، ژان ژاك, قرارداد اجتماعي: متن و زمينه متن، ترجمة مرتضي كلانتريان، تهران، آگه, 1379.**

**21\_ سروش، عبدالكريم, «ذاتي و عرضي در دين»، مجلة كيان، ش 42, خرداد و تير 1377.**

**22\_ \_\_\_\_\_, مدارا و مديريت, تهران: صراط، 1376 .**

**23\_ \_\_\_\_\_, «روشنفكري ديني و چهار معناي سكولاريسم», روزنامه شرق, 2/6/1383.**

**24\_ شجاعي زند، عليرضا, دين، جامعه و عرفي شدن: جستارهايي در جامعهشناسي دين، تهران، نشر مركز، 1380.**

**25\_ \_\_\_\_\_, مشروعيت ديني دولت و اقتدار سياسي دين: بررسي جامعه شناختي مناسبات دين و دولت در ايران اسلامي، تهران، تبيان، 1376.**

**26\_ الشيرازي، محمد بن مسعود قطب الدين, درة التاج, تصحيح ماهدخت بانوهمايي، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1369.**

**27\_ الصدر، محمدباقر, اقتصادنا, بيروت، دارالتعارف، 1980م.**

**28\_ ضاهر, عادل، الاسس الفلسفية للعلمانية, بيروت: دارالساقي، 1993م.**

**29\_ طباطبايي، سيد جواد , درآمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در ايران، تهران، كوير، 1372.**

**30\_ \_\_\_\_\_, ديباچه­اي بر نظرية انحطاط ايران, تهران, نگاه معاصر، 1380.**

**31\_ عباس, احسان, عهد اردشير, ترجمة محمد علي امام شوشتري, تهران, انتشارات انجمن آثار ملي, 1348.**

**32\_ عبدالرازق، علي, الاسلام و اصول الحكم, القاهره، 1925م.**

**33\_ العظمه، عزيز, العلمانية من منظور مختلف, بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.**

**34\_ عميد زنجاني، عباس­علي, «ديدگاه حكومتي در نظرية حسبه»، مجله حكومت اسلامي، ش 3, بهار 1376.**

**35\_ غروي ناييني، محمد حسين, تنبيه الامة و تنزيه الملة, تهران، بي­نا,1334.**

**36\_ الفارابي، ابونصر محمد,كتاب الملة و نصوص اخري، تحقيق محسن مهدي, بيروت، دارالمشرق، 1968م.**

**37\_ الفراء، القاضي ابي يعلي محمد بن الحسين, الاحكام السلطانية، قم، دفتر تبليغات اسلامي، بي تا.**

**38\_ قادري، حاتم, انديشه‏هايي ديگر, تهران: بعقه، 1378.**

**39\_ كديور، محسن, نظريه‏هاي دولت در فقه شيعه، تهران, نشر ني، 1376.**

**40\_ مجتهد شبستري، محمد, هرمنوتيك، كتاب و سنت، تهران, طرح نو، 1375.**

**41\_ مصباح يزدي، محمد تقي, «تبيين مفهوم مديريت اسلامي», نگرشي بر مديريت در اسلام, تهران، مركز آموزش مديريت دولتي، 1372.**

**42\_ مطهري، مرتضي, پيرامون انقلاب اسلامي, قم, صدرا، بي تا.**

**43\_ ملكيان، مصطفي, «روششناسي در علوم سياسي»، قسمت دوم، مجلة علوم سياسي، ش 22، تابستان 1382.**

**44\_ نجفي خوانساري، منية الطالب, (تقريرات درس ناييني)، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، 1418 ق.**

**45\_ نصار، ناصيف, نحو مجتمع جديد، بيروت، دارالنهار، 1970م.**

**46\_ \_\_\_\_\_, منطق السلطة: مدخل الي فلسفة الامر, بيروت, دار امواج، 1995م.**

**47\_ هابز، توماس, لوياتان، ترجمة حسين بشيريه، تهران، نشر ني،1380.**

**48\_ واعظي، احمد, حكومت ديني: تأملي در انديشة سياسي اسلام, قم, مرصاد، 1378.**

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**1\_ استاديار رشته علوم سياسي در دانشگاه مفيد و محقق حوزوي**

**[2]\_ اسلام يك، متون ديني (كتاب و سنت)، اسلام دو قرائت­هاي موجود از نصوص ديني و «اسلام سه» عملكرد مسلمانان مي­باشد (ر.ك: مصطفي ملكيان، 1382.**