

- دین و سیاست در اندیشه مدرن
- موريس بارييه
- امير رضايي
- قصيده سرا
- ۱۳۸۴، ۴۱۰ صفحه، ۱۵۰۰ نسخه، ۴۴۰۰ تومان



مرور انتقادی اثری غیر قابل چشم‌پوشی

● حسن محدثی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - تهران مرکزی

ساده‌سازی نسبت دینی و سیاست

«دین و سیاست در اندیشه مدرن» برای ما که درگیر در فهم، تبیین و تنظیم رابطه بین این دو هستیم، عنوانی است غیر قابل چشم‌پوشی. این موضوعی است که در صدوپنجاه سال اخیر همواره مورد توجه اندیشه‌مندان و صاحب‌نظران ایرانی بوده است و همچنان به نحوی جدی در دستور کار متفکران قرار دارد. موريس بارييه در این کتاب که با نثر روان اميررضايي مترجم گزيده کار به زبان فارسي برگردانده شده است، افکار و آرای برخی از مهم‌ترین متفکران و صاحب‌نظران قرون جدید را درباره نسبت میان دین و سیاست بررسی کرده است. به رغم پاره‌ای دلالت‌های نهفته در عنوان، کتاب فاقد هرگونه بحث نظری درباره موضوع است و نویسنده صرفاً به توصیف و تحلیل و دسته‌بندی اندیشه‌های صاحب‌نظران موردنظر پرداخته است.

باريه درمقدمه کتاب خویش می‌گوید: «در سده شانزدهم بحران دین در اروپا پدیدار گشت» (ص ۱۶)، بحرانی که در نهایت به این نتیجه منتهی شد که «عرصه دین به تدریج تنگ و بی‌اعتبار شده تا آنجا که تقریباً به طور کامل از بین رفته و جای خود را به دیگر مراجع فرهنگی یا ایدئولوژیکی سپرده است» (ص ۱۳)؛ نکته‌ای که مارسل گشه در کتاب بسیار مهم تاریخ سیاسی دین با اعلام پایان اجتماعی دین در پایان قرن هجدهم به نحو خاص خویش آن را تأیید کرده بود.

باريه البته «سه ملاحظه» جامعه‌شناختی را چونان دلایل پرداختن به چنین موضوعی ذکر می‌کند: ریشه‌داری احساس دینی و جست‌وجوی مداوم امر معنوی؛ ربط وثیق بین باورهای دینی و آراء و رفتار سیاسی؛ و «اهمیت فزاینده امر دینی» در سیاست در «دیگر قاره‌ها» (ص ۱۴). او به درستی اضافه می‌کند که فهم و درک الگوهای نظری مورد بحث صاحب‌نظران می‌تواند راهگشای «کشف و درک حالات جدیدی» از نسبت میان دین و سیاست باشد. بارييه پژوهش خود را بر مبنای این نکات موجه



ماکیاول دین را برای جامعه مفید می‌داند زیرا دین «ستون جامعه و دولت است» و شهریاران می‌توانند با بهره‌مندی از دین مردم را متحد نگه دارند و حتی اگر خود به دین معتقد نباشند باید آن را پاسداری و تقویت کنند. ماکیاول در صورت لزوم حتی دستکاری و تحریف دین به دست دولت را به منظور بهره‌مندی از آن تجویز می‌کند و دست‌یازی به شیادی را در این مورد بنا به ضرورت تأیید می‌کند

می‌سازد و شروع بررسی را قرن شانزدهم، قرن بحران دین در اروپا و «تولد دولت مدرن» قرار می‌دهد؛ قرنی که با به راه افتادن جنبش اصلاح، یکپارچگی نهادی دین مسیحیت برای همیشه از میان رفت و بازآوری (restoration) و تحقق دوباره «عالم مسیحی» (Christendom) به حسرت و آرزوی ناکام بسیاری از مسیحیان بدل گشت. پس از این رخداد بود که بازاندیشی دربارهٔ نسبت میان دین و سیاست در اندیشهٔ غربی دست کم تا دهه‌های نخست قرن بیستم مسئله‌ای غیرقابل چشم‌پوشی بوده است.

چهار قرن نظریه‌پردازی دربارهٔ نسبت دین و سیاست

مورس باربیه کار خود را با یک دسته‌بندی بسیار ساده آغاز می‌کند. او صاحب‌نظران مورد بررسی خویش را به چهار دسته تقسیم می‌کند: کسانی که از موضعی دینی رأی به برتری دین بر سیاست و ضرورت تبعیت سیاست از دین می‌دهند، باربیه این رویکرد را «برداشت دینی» نام می‌نهد و در این دسته آراء لوتر، کالون، بُن، بوسوئه و دومستر را بررسی و تحلیل می‌کند. این رویکرد تداوم اندیشهٔ مسیحی قرون میانه است که وجه مشخصهٔ آن برتری امر روحانی بر امر دنیوی بوده است. این متفکران همگی به نحوی کلاسیک دیندارند و به کاتولیسیسم یا پروتستانیسم تعلق دارند الا بُن که به دین طبیعی باور دارد. رویکرد دوم که اهمیتی ثانوی به دین می‌دهد و اگر ارزش آن را انکار نکنند، کارکردهای اجتماعی مفیدی برای آن قائل می‌شود، خواهان «تبعیت» دین از سیاست است. در این دسته ماکیاول، هابز، اسپینوزا، منتسکیو و روسو جای داده شده‌اند.

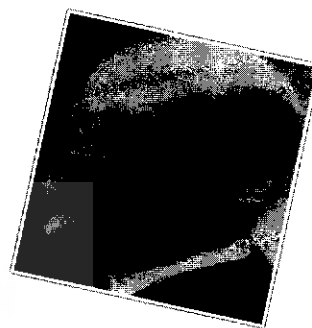
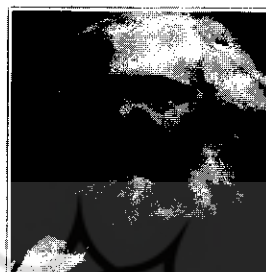
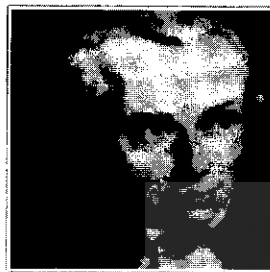
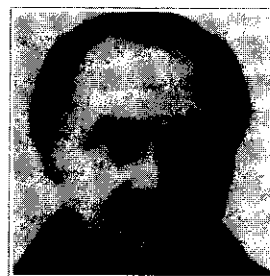
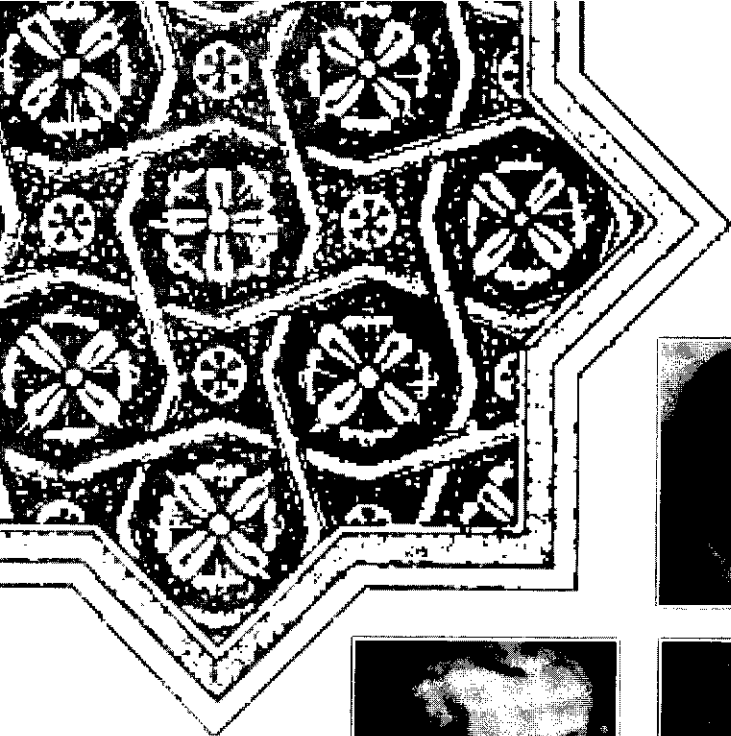
باربیه این رویکرد را «برداشت ابزاری» نام نهاده است زیرا خواهان این است که دین در خدمت جامعه و سیاست باشد. در میان این متفکران، ماکیاول دین را برای جامعه مفید می‌داند زیرا دین «ستون جامعه و دولت است» (ص ۱۲۹) و شهریاران می‌توانند با بهره‌مندی از دین مردم را متحد نگه دارند و حتی اگر خود به دین معتقد نباشند باید آن را پاسداری و تقویت کنند. از نظر وی، دین عامل تداوم نظام‌های سیاسی است. ماکیاول در صورت لزوم حتی دستکاری و تحریف دین به دست دولت را به منظور بهره‌مندی از آن تجویز می‌کند و دست‌یازی به شیادی را در این مورد بنا به ضرورت تأیید می‌کند. این امر را البته حاکمان بی‌آنکه ماکیاول را بشناسند و بی‌آنکه او را شنیده باشند، اغلب به صورت خود به خودی تحقق بخشیده‌اند. نکتهٔ جالب این است که آرمان ماکیاول ایجاد «دین دولتی» است (ص ۱۳۰). رویکرد او در تقابل با هرگونه نوآوری در دین قرار می‌گیرد زیرا او از دین یکپارچه (فاقد تکثر) دفاع می‌کند. در نظر ماکیاول تبعیت تام همگان از دین آغازین (ارتدوکسی) مطلوب است زیرا «اگر دین مسیحی به اصول قانونگذار خود وفادار می‌ماند، «دولتها و جمهوریهایی عالم مسیحیت به مراتب متحدتر و نیکبخت‌تر از آن بودند که اکنون هستند» (ص ۱۲۷). منتسکیو نیز دین را حافظ نظم اجتماعی می‌داند.

در نظر او بی‌خدایی «خطرناک» است، زیرا بدون دین مردم «خودسرها» می‌شوند. «دین نقش ترمز را برای مردم بازی می‌کند» (ص ۱۳۶). دین همچنین «عامل ثبات اجتماعی است» (ص ۱۳۶). «سودمندی اجتماعی دین» نیز «به حقیقت آن مربوط نیست، بلکه به استفاده‌ای که از آن می‌شود مربوط است. به عبارت دیگر، درستی یا نادرستی دین اهمیتی ندارد، بلکه پیوندها یا روابطی که بین دین و جامعه وجود دارد، مهم است» (ص ۱۳۸). از نظر او دین، هم ترمز مردم و هم ترمز شهریاران است. «شهرداری که اصلاً دین ندارد همچون حیوانی ترسناک است» (همان). منتسکیو می‌گوید: «قدرت روحانیت در حکومت جمهوری خطرناک است، زیرا قدرت به مردم تعلق دارد» (ص ۱۴۱) اما در حکومت سلطنتی و نظام استبدادی دین به مثابهٔ ترمز حاکمان می‌تواند اندکی آزادی فراهم آورد (همان). از نظر منتسکیو «دین ضد - قدرت است، یعنی قدرتی مافوق قدرت سیاسی و قادر به بازدارندگی آن» (همان)؛ به تعبیر دقیق‌تر یاد - قدرت است.

هابز اما دین را «سرچشمهٔ اختلاف و مناقشه و تهدیدی برای صلح و امنیت مردم» می‌داند (ص ۱۴۷). پس نباید به حال خود رها شود بلکه «باید تابع دولت گردد» (ص ۱۴۸). بدین ترتیب، آرمان هابز نیز دولتی دینی است. او یک مادیرگرای مسیحی است. از نظر او خدا نیز یک «روح مادی» نامریی است (همان). در نظر وی «دین برای انسان، جامعه دولت ضروری است» (ص ۱۴۹). برای هابز نیز حقیقت ذاتی دین اهمیتی ندارد. نقش دین «راحت کردن زندگی اجتماعی است»: یعنی دین به مثابهٔ ترمز، عامل همبستگی، نوع‌دوستی، احسان و صلح و از این قبیل است؛ البته اگر «تابع» دولت باشد. از نظر او، یک قدرت بیش‌تر وجود ندارد و آن هم قدرت دنیوی است. او خواهان هم‌سانی و یکپارچگی کلیسا و دولت است. هر چیزی که دولت در حوزهٔ دین می‌گوید باید مورد قبول واقع شود و اطاعت گردد و تنها یک دین باید وجود داشته باشد. در واقع، هابز عملاً نظریه‌پرداز دین دولتی و دولت دینی است. تفسیرهای مختلف از دین و کتاب مقدس و یا به تعبیر امروزی تکرر قرائتها جز افزودن بر مناقشات و به خطر انداختن صلح و اتحاد و یکپارچگی نقش دیگری ندارد. تفسیر کتاب مقدس برعهدهٔ قدرت حاکم است؛ یعنی ولایت مطلقهٔ دولت (ص ۱۵۵).

اسپینوزا گامی به پیش می‌نهد. وی میان اندیشه و عمل و ایمان باطنی و دین آیینی تمایز قائل می‌شود. او خواهان آزادی اندیشه و استقلال عقل است و معتقد است که انجیل نیز این را تأیید می‌کند. در اندیشهٔ اسپینوزا آزادی، هدف سامان‌دهی جامعه است و حق آزادی اندیشه نیز انتقال‌ناپذیر است. «آزادی نه تنها صلح کشور و قدرت را تهدید نمی‌کند که برای هماهنگی جامعه و پاسداری از قدرت ضروری است» (ص ۱۶۳).

او از این نظر کاملاً متفاوت با هابز می‌اندیشد. اما اسپینوزا نیز وقتی به عرصهٔ اجتماع، تصمیم‌گیری و عمل می‌رسد، تبعات این آزادی را نمی‌پذیرد. او خواهان تسلط حاکمیت بر امور دینی دین از جمله شاعران دینی است. از



کنستان میان احساس دینی و شکل دینی تفاوت می‌گذارد. اولی ثابت است و دومی باید متناسب با زمان تغییر یابد. وقتی شرایط بیرونی تغییر می‌کند لزوم تغییر در اشکال پیش می‌آید و از این رو، «احساس دینی درصدد ایجاد شکل جدید سازگارتری برمی‌آید»

دین شهروند است. «دین انسان» دینی است که عبادت در آن جایگاه مهمی دارد و آخرت‌گرا است و «هیچ پیوندی با جامعه و دولت ندارد و نمی‌خواهد هیچ یک از این دو را داشته باشد» (ص ۱۸۶). نمونه این نوع دین مسیحیت اولیه است. «دین کشیش» دینی است که از دو نوع قدرت دنیوی و دینی و از «دو قانون، دو رهبر، دو میهن» سخن می‌گوید (ص ۱۸۹). عیب بزرگ این دین نیز همین است، چون وحدت اجتماعی را از بین می‌برد.

از نظر او، روحانیون عامل این دوگانگی اجتماعی‌اند، زیرا آنها بدل به یک قطب قدرت می‌شوند (همان).

نمونه این نوع دین کاتولیسیسم است. مطلوب، دینی است که نه کاملاً از دولت جدا باشد و نه با آن یکی شود، بلکه بین‌شان «هماهنگی و وحدت باشد». نمونه تاریخی چنین دینی را روسو، اسلام اولیه (اسلام پیامبر و خلفای اولیه) می‌داند که در آن این هماهنگی و وحدت دیده می‌شود. البته تحلیل روسو، هم‌چون مورد مسیحیت اولیه در این مورد نیز خطا است، زیرا تفکیک دو قدرت در مسیحیت اولیه و وحدت آنها در اسلام اولیه هیچ یک مستقیماً مربوط به دین نبوده است بلکه در واقع ناشی از تمایزات ساختاری جامعه در مورد اولی و عدم تمایزیابی ساختاری (ساختار

نظر او، دین آیینی باید از قدرت سیاسی تبعیت کند. مقامات سیاسی قدرت خود را از خداوند می‌گیرند. بدین ترتیب، دین یا تبعیت از سیاست و قدرت سیاسی اصالت می‌یابد نه این که تحقیر شود (ص ۱۶۹).

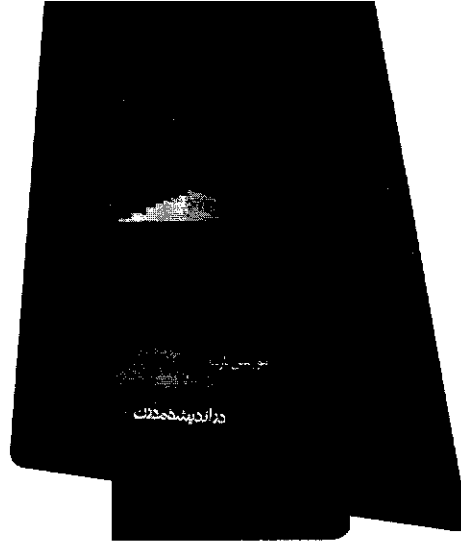
روحانیون باید تحت نظر حاکمان عمل کنند و در امور دنیوی نیز دخالت نکنند. از نظر او تنها یک قلمرو وجود دارد و آن قلمرو دنیوی است. اسپینوزا تبلیغ دینی را نیز وظیفه قدرت سیاسی می‌داند و قدرت سیاسی به نظر او فقط در برابر خداوند مسئول است نه در برابر پیامبر یا مقام دینی دیگر (ص ۱۷۱).

روسو نیز که قریب صد سال پس از هابز و اسپینوزا زندگی می‌کند، خواهان تابعیت دین از سیاست است. روسو از جنبه شخصی به دنبال دین حقیقی است اما از نظر اجتماعی، «در پی سودمندترین دین برای جامعه» است (ص ۱۸۱)، اگرچه در نظر او «حقیقی‌ترین دین، جامعه‌پذیرترین و انسانی‌ترین نیز هست» (همان).

دین، هم برای جامعه و هم برای شخص ضروری است. او البته اعتقادی به ادیان تاریخی ندارد و خود به دین طبیعی معتقد است (ص ۱۸۰). روسو می‌گوید: جامعه و دولت به سه دلیل به دین نیازمند است: نخست آنکه دین افراد را اخلاقی بار می‌آورد و «اتحاد موجب بی‌اخلاقی می‌گردد» (ص ۱۸۳)، دوم آن که دین قداست بخش قرارداد اجتماعی است و این باعث می‌شود که قرارداد نقض نگردد (همان). و سوم آن که «دین به قوانین، قدرت و اقتدار لازم را می‌دهد» (ص ۸۴).

روسو از بی‌کفایتی ادیان موجود سخن می‌گوید و به دنبال نوعی دین مدنی است. او ادیان را به سه نوع دین شهروند، دین انسان و دین کشیش تقسیم می‌کند. «دین شهروند» که نوعی دین ملی است، دو قدرت سیاسی و دینی را درهم می‌آمیزد و به «شهروندان می‌آموزد که «خدمت به دولت، خدمت به خداوند حامی است» (ص ۱۸۴)؛ و از این جهت مفید است. اما این دین با دروغ و فریب و خرافات آمیخته است و نیز می‌تواند انحصارطلب و ستمگر باشد و نسبت به دیگر اندیشان نابرदार. و از این لحاظ، زیانبار است. در نظر روسو، بت‌پرستی باستان نمونه‌ای از

کنستان از سهم آموزش دینی و جامعه‌پذیری دینی در پرورش، درونی ساختن و تداوم احساس دینی در حیات اجتماعی غفلت می‌کند. به همین دلیل است که او نگاهی بیشتر منفی به اشکال و نمادهای دینی و نهادهای دینی‌ای همچون روحانیت دارد



اجتماعی قبیله‌ای) در مورد دومی بوده است.

در هر صورت، او به دنبال دینی است که چنین خصوصیتی داشته باشد و آن را در «دین مدنی» پیدا می‌کند، دینی که ویژگی‌های مثبت «دین شهروند» و «دین انسانی» را داراست. او، هم به نقش ابزاری دین توجه دارد و هم به «ارزش ذاتی ایمان و مذهبی» (ص ۱۹۴). به هر حال، روسو آنجا که پی رابطه دین و سیاست به میان می‌آید، دین باید کاملاً تابع باشد.

رویکرد سوم که باریبه آن را «برداشت لیبرالی» می‌نامد خواهان استقلال دین و سیاست از یکدیگر است. اندیشه‌های لاک، کنستان، لامنه و توکویل در این بخش بررسی شده‌اند. لاک تمایزی قاطع میان اجتماع دینی و اجتماع سیاسی قائل می‌شود و دولت را فاقد صلاحیت دخالت در امور دینی و دین را فاقد صلاحیت دخالت در امور سیاسی و مدنی می‌داند. از نظر او کلیسا، اجتماعی آزاد و داوطلبانه است و دخالت قدرت سیاسی در شکل‌گیری اجتماعی دینی با اساس چنین اجتماعی منافات دارد. کلیسا و نهادهای دینی نیز نمی‌توانند بر مبنای اقتدار در «قلمرو سیاست مداخله» کنند (ص ۲۱۳).

«از دید لاک، کلیسا و دولت در ماهیت، کارکرد و قلمرو فعالیت‌شان دو واقعیت کاملاً متمایزند. پس درست نیست این دو درهم آمیخته شوند» (ص ۲۱۴). «کسی که این دو اجتماع بسیار متفاوت را در مبدأ مقصد و موضوعشان به هم پیوند می‌دهد، امور بسیار متضاد، آسمان و زمین را، درهم می‌آمیزد» (همان). وجه‌رهایی بخش اندیشه لاک در نقد دست‌اندازی‌های حکومت در عرصه دین و تأکید او بر آزادی و تساهل مذهبی یک روی سکه اندیشه او است. روی دیگر، محدود کردن حوزه عملکرد و دخالت دین است. او به درستی تأکید می‌کند که «بدون ایمان درونی» که امری اختیاری و قلبی است «نمی‌توان رستگاری روحانی» داشت، اما درباره پیوند میان «رستگاری روحانی» و حیات اجتماعی سخنی به میان نمی‌آورد (البته در روایت باریبه از لاک).

بنزائین کنستان نیز از «جدایی مطلق دین از سیاست» دفاع می‌کند (ص ۲۲۰). او که به خلاف لاک، دین‌دار نبود، دین‌پژوهی کوشا و پی‌گیر بوده است و اندیشه‌های بدیعی درباره دین ارائه کرده است. کنستان معتقد است دین بیشتر با احساس درونی عجین است تا با عقاید و مناسک ظاهری. کنستان میان احساس دینی و شکل دینی تفاوت می‌گذارد. اولی ثابت است و دومی باید متناسب با زمان تغییر یابد. وقتی شرایط بیرونی تغییر می‌کند لزوم تغییر در اشکال پیش می‌آید و از این رو، «احساس دینی در صدد ایجاد شکل جدید سازگارتری برمی‌آید» (ص ۲۲۶). تمدن به پیش می‌رود و اشکال دینی نیز باید از این پیشرفت تأثیر پذیرند.

«این فرایند در عمل ضروری است، زیرا هر شکل، بر اثر گذشت زمان «جزمی و ایستا می‌شود» و در نهایت متصلب و سازگار می‌گردد» (همان). دلیل مخالفت اشکال دینی با آزادی نیز همین است، در حالی که

احساس دینی همواره با آزادی سازگار است. این که می‌بینیم برخی ادیان در دوره‌های تاریخی معینی از استبداد حمایت می‌کنند «یا با آن متحد» می‌شوند، همین تصلب اشکال دینی است (همان). کنستان ادیان را به دو نوع دین متکی بر روحانیت و دین فاقد روحانیت تقسیم می‌کند. «ادیان نوع اول ادیان مطیع‌اند زیرا تابع اقتدار روحانی‌اند و ادیان نوع دوم «ادیان آزاد»‌اند زیرا وابسته به چنین اقتداری نیستند» (ص ۲۲۷).

ادیان فاقد روحانیت به «توسعه آزادی کمک می‌کنند» ولی ادیان واجد روحانیت مانع تحقق آزادی می‌شوند. در نظر کنستان «اقتدار روحانیت با تحول دین در تضاد است و به جزمیت سخت و انتطاف‌ناپذیر و حتی سرکوب‌فیزیکی می‌انجامد» (همان). از نظر او «ویژگی ایستای ادیان دارای روحانیت، هم برای خود دین خطر بزرگی است و هم برای آزادی فردی» (ص ۲۲۸).

کنستان هر مانعی را که در سر راه تغییر و تحول و تکامل دین قرار گیرد، «شوم» می‌داند (ص ۲۲۹). بدین ترتیب، او نظریه‌پرداز اصلاح دینی است و مبانی نظری قابل‌اعتنایی برای آن تدارک می‌بیند. کنستان عقاید، باورها، اعمال و تشریفات را از جمله شکل‌های دینی می‌داند. به خلاف اشکال دینی، «احساس دینی در خود هیچ اصل و عنصری از بندگی و اسارت ندارد»، بلکه کارکردی رهایی‌بخش دارد و از آزادی انسان حمایت می‌کند (ص ۲۳۰).

در هر جا که احساس دینی پیروز شده است (نظیر «مسیحیت اولیه، صدر اسلام و پروتستانسیسم سده شانزدهم»)، آزادی ملازم آن بوده است (ص ۲۳۱). احساس دینی نمی‌تواند بدون آزادی ادامه حیات دهد و «فقدان احساس دینی نیز ممکن است به استبداد بینجامد» (همان). از این رو، احساس دینی و آزادی لازمه یکدیگرند (همان) کنستان از سهم آموزش دینی و جامعه‌پذیری دینی در پرورش، درونی ساختن و تداوم احساس دینی در حیات اجتماعی غفلت می‌کند. به همین دلیل است که او نگاهی بیشتر منفی به اشکال و نمادهای دینی و نهادهای دینی‌ای همچون روحانیت دارد.

کنستان دین را تسلی بخش و نیز تاحدی رهایی‌بخش می‌داند. «دین ذاتاً با ستم، بردگی و بی‌عدالتی همراه نیست» (ص ۲۳۰). دین در پی سود نیست بلکه اخلاقی نوع دوستانه را پیش می‌کشد. اما بی‌ایمانی که ظاهراً مؤید آزادی و خردورزی است، در عمل «به استبداد کشیده می‌شود، زیرا همگان را به سوی منافع جلب می‌کند و آزادی سیاسی را تقویت نمی‌کند» (ص ۲۳۲). «یک ملت دین‌دار لزوماً آزاد نیست ولی یک ملت بدون دین هم نمی‌تواند آزاد باشد» (همان). کنستان اتحاد دین و سیاست را به شدت نقد می‌کند زیرا «دین که آزادی و برابری همگان را اعلام کرده، بسیار وقتها یار و یاور برخی حکومت‌های ستمگر می‌شود» (ص ۲۳۳) با این اتحاد، هم آزادی از دست می‌رود و هم دین، زیرا دین نیز بدین ترتیب، به بردگی کشیده می‌شود. اندیشه مقدس‌ترین سرمایه‌آمی است و از این

اغلب ناقدان معتدل معتقدند باید دین جدیدی پدید آورد که با نیازهای زمانه سازگار باشد، همچون «دین علمی» سن سیمون «دین حقیقی» روبرت اوئن، «مسیحیت سوسیالیزه» کابه و «دین انسانیت» کنت. همه آنها زوال مسیحیت را اعلام می‌کنند و به دنبال آن هستند که دینی جدی بسازند؛ دینی عقلانی، علمی، مدنی و انسانی که با شرایط تمدنی جدید سازگار باشد

رو، او هرگونه عدم تساهل را نفی می‌کند. در نتیجه، کثرت‌گرایی دینی مطلوب و یکپارچگی دینی خطرناک است (ص ۲۳۹). کنستان مخالف دین دولتی است.

لامنه شخصیت دیگری است که در درون برداشت لیبرالی جای داده شده است. او نیز مخالف استفاده ابزاری از دین است. در نظر وی دولتی شدن دین منجر به تخریب دین می‌شود (ص ۲۶۷). او می‌گوید: دین را «از چیزی که فرو می‌ریزد جدا بسازید» (ص ۲۷۷). او البته، ابتدا از دولتی دینی دفاع می‌کند، دولتی که تابع دین است. اما این کشیش خواهان احیای عالم مسیحی، کلیسای کاتولیک را ترک می‌کند و خواستار جدایی کامل دین و سیاست از یکدیگر می‌شود. فرق کنستان و لامنه درباره جایگاه دین این است که اولی معتقد است که دین غایتی فردی دارد ولی دومی از غایت اجتماعی دین سخن می‌گوید. اگرچه، نوع تجلی و بروز و ظهور تحقق این غایت اجتماعی در عرصه سیاسی هم‌چنان مغفول باقی می‌ماند (در روایت باریه از لامنه).

توکویل چهارمین شخصیتی است که آرائش در این رویکرد بررسی شده است. وی به دنبال ایجاد سازگاری بین دین و آزادی و دموکراسی است و از این که دین در انقلاب فرانسه در مقابل آزادی قرار گرفته است و انقلاب نیز به مبارزه با دین برخاسته است ناراحت است. توکویل منتقد اتحاد دین و دولت و منتقد ابزاری شدن دین است.

و بالاخره، رویکرد چهارم، رویکرد انتقادی شامل کسانی است که دین سنتی و تاریخی را طرد می‌کنند؛ شامل ناقدان معتدل دین مثل سوسیالیستهای به اصطلاح تخیلی (نظیر سن سیمون، روبرت اوئن، پیرلرو، کابه و پرودن) و اگوست کنت و نیز منتقدان رادیکال نظیر مارکس، انگلس و گرامشی. اغلب ناقدان معتدل معتقدند باید دین جدیدی پدید آورد که با نیازهای زمانه سازگار باشد، همچون «دین علمی» سن سیمون «دین حقیقی» روبرت اوئن، «مسیحیت سوسیالیزه» کابه و «دین انسانیت» کنت. همه آنها زوال مسیحیت را اعلام می‌کنند و به دنبال آن هستند که دینی جدی بسازند؛ دینی عقلانی، علمی، مدنی و انسانی که با شرایط تمدنی جدید سازگار باشد. غیر از پروردن که یکسره خواهان طرد دین است و دین را، هم «بی‌فایده» و هم «خطرناک» می‌داند (ص ۳۳۷) و به رویکرد مارکسیستی از دین نزدیک می‌شود. او نیز معتقد است که دین وسیله بندگی و تسلیم و رضایت است و یکی از اجزای «سه‌گانه استبداد» (سرمایه، دولت، دین) را می‌سازد (ص ۳۳۶).

ناقدین رادیکال نیز دین را افیون توده و نوعی ایدئولوژی - آگاهی کاذب - در خدمت طبقه حاکم تلقی می‌کنند. آراء مارکس حاکی از دو مرحله نقد درباره نقش دین است. وی در مرحله نخست در تقابل با آراء هگل، دولتی دینی را نقد می‌کند و معتقد است: «دولتی که متضمن مذهب است، هنوز یک دولت واقعی و حقیقی نیست» (ص ۳۵۹). و در مرحله بعد از بحث آزادی دولت از دین فراتر می‌رود و طالب آزادی انسان از دین

می‌شود.

گرامشی نقش دین مسیحی را به مثابه دستگاه ایدئولوژیک دولتی بررسی می‌کند و چشم‌اندازی بدیع را در بررسی نسبت دین و سیاست پیش می‌کشد. گرامشی نیز هم‌چون انگلس مسیحیت اولیه را جنبشی انقلابی و پیش‌رو می‌داند، اما به نظر وی مسیحیت در قرن سوم با پیوستن به امپراتوری بدل به یک دستگاه ایدئولوژیک دولتی گردید و در قرون میانه «انحصار بلامنازع ایدئولوژیک» را به دست آورد و این نقش را تا جنبش اصلاح حفظ کرد. نکته مبنایی در تحلیل گرامشی این است که یک دین و یک مسیحیت نداریم.

ارزیابی انتقادی

ارزشمندی کتاب باریه غیرقابل انکار است. بررسی موشکافانه چهار قرن اندیشه‌ورزی درباره دین و نظام سیاسی (با گزینش اندیشمندان و صاحب‌نظران برجسته) اقدام عظیمی است که باریه به انجام رسانده است؛ اثری که می‌تواند الگویی برای انجام اقدامی مشابه درباره بررسی اندیشه‌های صاحب‌نظران ایرانی در باب همین موضوع باشد. ارزش اثر باریه را دست کم از دو جهت می‌توان سنجید. یکی آن که مروری توصیفی - تحلیلی از بخشی از تاریخ اندیشه غربی در باب نسبت دین و نظام سیاسی ارائه می‌کند و دیگری، از جهت میزان الهام‌بخشی اثر برای همه کسانی که به دنبال نظریه‌پردازی جهت تنظیم نوع رابطه میان این دو هستند. از جنبه نخست، کتاب بسیار غنی است و از جنبه دیگر، به ویژه از جهت آسیب‌شناسی نسبت دین و نظام سیاسی نکات قابل توجهی را می‌توان در آن یافت.

البته، محتوای کتاب درخور نامی که بر آن نهاده شده نیست. در واقع، نویسنده نسبت دین و سیاست را به نسبت دین و نظام سیاسی و یا دقیق‌تر بگوییم، به نسبت کلیسا یا سازمان دینی و دولت تقلیل داده است.

در جای جای کتاب مفاهیم به هم مرتبط دین و دولت، دین و حکومت، دین و نظام سیاسی به جای دین و سیاست قرار گرفته‌اند و خواننده درمی‌یابد که بحث بر سر نسبت دین و سیاست به معنای عام و فراگیر آن نیست بلکه این نسبت به رابطه بین کلیسا (سازمان دینی) دولت (سازمان سیاسی) تقلیل یافته است (برای مثال رجوع شود به صفحات ۲۶۱، ۲۶۸ - ۲۶۹، ۲۹۷، ۳۲۴، ۳۷۲ و ۳۹۴).

به عبارت دیگر، اثر مزبور بیشتر در حد تنظیم سازمانی (مثلاً کلیسا و دولت و مصداق ایرانی‌اش حوزه علمیه و دولت) متوقف می‌ماند و رابطه دو نهاد دین و سیاست را در همه ابعاد آن تحت پوشش قرار نمی‌دهد. از جهت تنظیم نسبت دو نوع سازمان و دو دستگاه نیز فاقد مبانی نظری مشخصی است. رابطه دو دستگاه مختلف را نمی‌توان در اشکال تبعیت، استقلال و نفی خلاصه کرد. در بحث از نسبت دین و نظام سیاسی این رابطه اشکال بسیار پیچیده و متفاوتی می‌یابد. آنچه باریه به تبعیت از آراء

نویسنده نسبت دین و سیاست را به نسبت دین و نظام سیاسی و یا دقیق‌تر بگوییم، به نسبت کلیسا یا سازمان دینی و دولت تقلیل داده است

به عبارت دیگر، در عربستان سعودی هم چون نمونه «اسلام بنیادگرا» (همان) مثلاً حکومت طالبان، سیاست تابع دین است. ولی روشن است که حکومت طالبان چندان قابل مقایسه با حکومت عربستان نیست. طالبان به هیچ وجه حاضر نبود با اقتضات سیاست بین‌الملل سرسوزنی کنار بیاید و به حدی از چانه‌زنی بر سر امور متنازع فیه تن دردهد. ایدئولوژی طالبانی تمام جهان را دارلکفر و منطقه حاکمیت خود را دارالاسلام می‌دید. ترجیح این ایدئولوژی و معتقدانش تغییر جهان و انجماد آن در گذشته‌های دور یعنی همان زمانی بود که سنت اسلامی در آن شکل گرفت. اما حکومت عربستان در داخل، سیستمی فقهی را مطابق با قرائت دینی خود با حد ناچیزی از امکان چانه‌زنی درباره آنها پیاده می‌کند. این حکومت اما در روابط بین‌الملل نه تنها خواهان تغییر جهان نیست بلکه صرفاً در صدد حفظ خود و بیرون از بحث و گفت‌وگو نگهداشتن سیاستها و روشهای داخلی خود است. روشن است که در نگاه طالبانی، معیار مصلحت دولت جایی نداشت و حال آنکه در حکومت عربستان، این معیار، اهمیت و نقش بسیاری دارد.

در این قسمت انتظار داریم از ایران هم سخنی به میان آید. مطابق الگوی باریبه حتماً ایران هم مصداقی از تبعیت سیاست از دین است. اما فارغ از هرگونه تأیید یا تقبیح، ما می‌دانیم که در ایران دین، اصلی‌ترین منبع مشروعیت بخش دولت است و دولت می‌کوشد حوزه دینی را هر چه بیشتر در اختیار بگیرد (اینکه در عمل ققدر موفق شده است، مسئله دیگری است). وانگهی مصلحت نظام در این سیستم سیاسی، نقش بسیار پررنگی دارد. تأکید بر اولویت حفظ نظام همچون اصل دینی اساسی، تماماً بحث تبعیت سیاست از دین را منتهی می‌کند.

به لحاظ نظری، موقعی می‌توان گفت که سیاست تابع دین است که قلمروی دینی، خودمختار و در عین حال بر فراز دولت قرار گیرد و دولت (حاکمیت سیاسی) را تحت فرمان داشته باشد، مثل برهه‌ای از روابط میان کلیسا و دولت در مسیحیت.

خطای فاحش‌تر باریبه که مرتبط با الگوهای نظری مورد بحث است این است که «ماهیت خاص اسلام» را سبب تابع شدن اسلام در قبال سیاست می‌داند: «برداشتی که وحدت و تبعیت دین از سیاست را اعلام می‌کند بسیار رایج است... این برداشت به ویژه در کشورهای اسلامی وجود دارد و دلیل آن ماهیت خاص اسلام است که دین و جامعه را تفکیک نمی‌کند و ایمان مذهبی و نظام اجتماعی را با هم مطرح می‌کند. در این حالت اسلام به عنوان دین رسمی دولت تلقی شده و حکومتها تلاش می‌کنند بر آن نظارت و از آن استفاده کنند» (همان).

وقتی که به نمونه‌ها می‌پردازیم، مشکلات دسته‌بندی باریبه آشکار می‌شود. هم محصول «برداشت دینی» (امثال لوتر، کالون، بُدن، یوسوته، دومستر) و «برداشت ابزاری» (ماکیاول، منتسکیوه‌ها، اسپینوزا و روسو) کم و بیش منتهی به وحدت دین و نظام سیاسی می‌شود، تبعیت یکی از



متفکران تحت بررسی، تبعیت دین از سیاست و یا تبعیت سیاست از دین نامیده است، صرفاً جنبه‌های صوری دارد.

کلریکالیسم (روحانیت سالاری) و سزار و پاپیسم دو شق نهایی تبعیت سیاسی از دین و دین از سیاست هستند.

اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد اغلب متفاوت از این نوع الگوی نظری ساده‌بینانه است. یعنی، هم اشکال پیوند میان آنها متکثر است و هم محتوای رابطه همواره مطابق با الگوی صوری مورد بحث نیست. فی‌المثل آنچه‌ها بجز تحت عنوان تبعیت دین از سیاست نظریه‌پردازی می‌کند در عمل کمابیش همان محصولی را باز می‌آورد که مارتین لوتر تبعیت سیاست از دین نامیده است. هر دو در روند متغیر و متحولشان ممکن است دولتی دینی و دینی دولتی پدیدآورند. می‌توان در مقام اشکال به این اشکال گفت که مقصود باریبه توصیف الگوهای نظری ارائه شده است و نه توضیح نسبت واقعی دین و نظام سیاسی در غرب. اما نوع جهت‌گیری نویسنده نافی این نظر است.

نویسنده در موارد متعددی تلاش کرده است میان این الگوهای نظری و رابطه واقعی دین و نظام سیاسی در غرب تناظر و تطابق برقرار سازد. نمونه بارز آن را در بخش نتیجه‌گیری کتاب می‌توان یافت، جایی که باریبه می‌کوشد مصادیق امروزی این الگوهای نظری را معرفی کند (ص ۳۹۶) و به خطاهای فاحشی می‌انجامد. او مثلاً درباره عربستان سعودی می‌گوید: «حکومتی دینی دارد که یادآور حکومت دینی دنیای مسیحیت سده‌های میانه است» (همان).

آنچه‌ها زیر تحت عنوان تبعیت دین از سیاست نظریه‌پردازی می‌کند در عمل کمابیش همان محصولی را بار می‌آورد که مارتین لوتر تبعیت سیاست از دین نامیده است. هر دو در روند متغیر و متحولشان ممکن است دولتی دینی و دینی دولتی پدید آورند

امور اجتماعی و مدیریت جامعه و یا تأثیر نهادن بر فرایند تصمیم‌گیری و مدیریت باشد، آنگاه نسبت دین و سیاست بر حسب انتظارات حداقلی یا حداکثری ما از دین اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد.

مطابق انتظار حداقلی از دین، دین امری شخصی و خصوصی خواهد بود. از این رو، دین هر کسی مربوط به خود او است و خطوط راهنمای زندگی‌اش را تعیین می‌کند و مأمی عاطفی برای او فراهم می‌سازد و معنابخش زندگی‌اش خواهد بود. اما مطابق انتظار حداکثری از دین، دین نه تنها درباره محتوای زندگی اجتماعی و اصول حاکم بر آن نظر دارد بلکه اشکال سازمان‌یابی اجتماعی را نیز تعیین می‌کند. مثلاً تعیین می‌کند که شکل نظام سیاسی چگونه باید باشد و یا نظام اقتصادی و بانکی چگونه باید سازمان یابد. در این تعریف روش‌ها و جزئیات مربوط به سازمان‌یابی اجتماعی نیز باید از دین اخذ شود. اما شق سوم انتظار از دین، انتظاری میانه روانه است. دین صرفاً با مشخص ساختن ارزشهای کلی، مقاصد مطلوب زندگی فردی و اجتماعی را برای او مشخص می‌سازد و دیندار با اخذ جهت‌گیری‌های کلی از دین خود بر مبنای پیشرفت‌های عقلانی و فنی - تحولات مادی و معنوی - اشکال، روشها و سازمان‌یابی اجتماعی‌اش را متحول می‌کند. دین در اینجا مثل قطب‌نما، جهات اصلی را مشخص می‌سازد و معیارهایی برای نقد و ارزیابی محتواها و اشکال تبلور یافته در سازمانهای اجتماعی فراهم می‌سازد. مبنای چنین نسبتی میان دین و سیاست تلقی آنها در عرصه هنجارین است. اگر فرهنگ را به سه عرصه شناختی، هنجاری و ابزاری تقسیم کنیم، دین و سیاست در عرصه هنجاری با هم تلاقی می‌یابند و بر حسب موعس یا مضیق بودن تعریف‌ها، مدعیات متفاوت پیش گفته را می‌توانند پیش بکشند.

مطابق این الگوی اخیر چهار نوع نسبت میان دین و سیاست برقرار می‌شود: ۱) دین غیرسیاسی و سیاست غیر دینی (۲) دین سیاسی و سیاست دین‌دارانه (فعالیت سیاسی از موضعی دینی از جمله نقد وضع موجود و سیاست و قانون‌گذاری موجود) به مثابه رقیب سیاست سکولار، ۳) دین سیاسی و سیاست دینی (دین عرصه سیاسی را تسخیر می‌کند و در انحصار خود درمی‌آورد و دین دولتی و دولت دینی می‌سازد)، ۴) و سیاست سکولار ضد دین (به منظور حذف کامل دین از جامعه نظیر وضعیت دین در نظامهای کمونیستی).

ایراد مهم دیگر کار باریبه این است که او هیچ مبنایی برای گزینش متفکران مورد بررسی ارائه نمی‌کند. ما مثلاً نمی‌دانیم که چرا اندیشه‌های کسانی چون آراسموس، هگل ولتر و غیره مورد بحث قرار نگرفته است. باریبه به درستی می‌گوید: «بررسی همه پدیدآورندگان که به این رابطه پرداخته‌اند، نه ممکن است و نه ضروری» (ص ۱۷). اما متوجه ضرورت ارائه مبنایی برای گزینش متفکران مورد بررسی نیست.

صرف بیان اینکه این افراد «متفکران اصلی غربی» هستند، کافی نیست (همان).

دیگری چه معنایی دارد؟ تبعیت وقتی معنا دارد که استقلال نسبی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، مقاصد نظریه‌پرداز و نقطه عزیمت وی هرچه باشد، مهم محصول و نتایج نظری کار او است و وقتی که داعیه تحقق خارجی این نتایج نظری نیز مطرح می‌شود، مشکل مضاعف می‌گردد زیرا آنگاه تطابق محصول نظری و عینی نیز باید در دستور کار قرار بگیرد.

وقتی دو سازمان و دو دستگاه دین و دولت در یکدیگر منحل می‌شوند و امتزاج می‌یابند، تبعیت یکی از دیگری چگونه خود را آشکار می‌سازد؟ آیا در یک دولت دینی (نظیر حکومت اموی، مصادقی از به اصطلاح تبعیت سیاست از دین) دین بیش‌تر ابزار نظام سیاسی می‌شود یا در یک دولت غیردینی نظیر کشورهای اسکاندیناوی (مصادیق مورد نظر باریبه در مورد الگوی تبعیت دین از سیاست)؟ می‌بینیم همه آن مفاهیمی که باریبه بدیهی فرض کرده است، باید در ابتدای کار به نحوی نظری تعریف شوند. هم «برداشت دینی» و هم «برداشت ابزاری» هر دو، به ادغام دو دستگاه دین و دولت می‌انجامد و ادغام از نظر تنظیم سلسله مراتبی نیروها و امکانات می‌تواند صورتهای مختلفی به خود بگیرد اما لزوماً از نظر محتوای جاری در دستگاه نهایی متناظر یک به یکی وجود ندارد. مثلاً هم در کلریکالیسم و هم در سزار و پاپیسم دین بدل به دستگاه ایدئولوژیک دولتی می‌شود و به منبع مشروعیت حکومت بدل می‌گردد.

در مورد الگوی انتقادی نیز باز هم می‌بینیم که باریبه در معرفی نمونه‌های امروزی مرتکب خطا می‌شود. او جنبشهای دینی انقلابی و رهایی‌بخش را به عنوان مصادیق امروزی از «برداشت انتقادی» (یعنی ذیل سن سیمون، کنت، پرودن، مارکس و انگلس و گرامشی) قرار می‌دهد (ص ۳۹۷). یعنی جنبشهایی که بر مبنای خوانشی سیاسی از دین به قلمرو سیاست ورود می‌کنند در ذیل رویکردی جای می‌گیرند که نه تنها از پایان سیاسی دین که از پایان اجتماعی دین سخن می‌گوید.

باریبه می‌توانست چارچوب نظری مستقلی برگزیند و آراء اندیشه‌مندان مورد بررسی را تحت چارچوب خاص خود بررسی نماید. در این صورت، ارزش نظری کار او و قوت آن در الهام‌بخشی افزایش می‌یافت.

مثلاً در مورد نسبت میان دو سازمان یا دو دستگاه (کلیسا و دولت) می‌توان حالات گوناگونی را مدنظر قرار داد نظیر استقلال نسبی با تبعیت یکی از دیگری، استقلال ستیزه‌گرانه، استقلال مبتنی بر امتیازدهی متقابل، ادغام و امتزاج و الگوی نفی. این گونه دسته‌بندی با واقعیت بیشتر تطابق دارد.

اما اگر نخواهیم نسبت دین و سیاست را به نسبت دستگاه دینی و دستگاه سیاسی تقلیل دهیم و به عبارت دیگر، اگر از دین و سیاست تعریفی حداقلی ارائه نکنیم، آنگاه می‌توان اشکال مختلفی از نسبت دین و سیاست را صورت‌بندی کرد. مثلاً اگر از سیاست تعریف موسعی داشته باشیم و آن را به کسب و حفظ قدرت به منظور رسیدن به اهدافی خاص خلاصه نکنیم بلکه مراد ما از سیاست، دخالت در فرآیند تصمیم‌گیری در