

چکیده

هدف مقاله حاضر دو امر است: طبقه بندی نظریه های مربوط به ارتباط دین و سیاست (و هم چنین 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 قائل می شود. در خصوص بحث اول، برخی معتقدند دین به سیاست می پردازد، در حالی که برخی دیگر این ارتباط را نفی می کنند. گروه اول خود به سه قسم حداکثری ها، منطقه الفراغی ها و حداقلی ها و گروه دوم به دو قسم متدینان و دین ستیزان تقسیم می شوند. قسمت دوم مقاله به ارتباط نهاد دین (روحانیت و فقها) و دولت می پردازد. این رابطه ممکن است یا به صورت ادغام (و اتحاد) یا تعامل (و همکاری) و یا استقلال (و جدایی) تصور شود.

واژگان کلیدی: سکولاریسم، حداکثری، حداقلی، منطقه الفراغی

امروزه بحث عرفی گرایی (Secularism) از مهم ترین بحث ها در حوزه دین و مناسبات اجتماعی به شمار می آید. در گونه شناسی 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، همان گونه 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 می داند و پادشاهان مسیحی را متولی اصلی امور دینی نیز تلقی می کند (هابز، 1380: 452-479).

تعریف دین نزد متکلمان، مورخان، مردم شناسان، روان شناسان، جامعه شناسان و فیلسوفان متفاوت است، همان گونه که رویکردهای متفاوتی (هم چون تحویل گرایی، کارکردگرایی، عقل گرایی و شهودگرایی) نسبت به دین وجود دارد (شجاعی زند، 1380: 11-22). به نظر می رسد 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 می رود و هم به معنای سیاست روزمره و خط مشی (policy). علم سیاست در این جا به معنای کلاسیک خود (آن گونه که افلاطون و فارابی و امثال ایشان به کار می برند) مد نظر است، نه معنای مدرن و تجربی اش. از آن جا که در تفکر سنتی ما علم سیاست و امر سیاسی از هم جدا نشده اند، در این جا نیز نمی توان آن ها را تفکیک کرد. در قسمت اول مقاله، که رابطه دین و سیاست را بررسی می کنیم، دین به معنای متون و نصوص مقدس را با سیاست نسبت سنجی می نماییم. در قسمت دوم مقاله، که رابطه نهاد دین و نهاد سیاست بررسی می شود، در واقع به نسبت سنجی روحانیت و دولت نظر داریم. دولت در این جا 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 می باشد. قید «اسلامی» به این مسأله اشاره دارد که اقوال مختلف، قرائت هایی در حوزه اسلام دو هستند؛ [2] و از همین جا حکم آن ها از اسلام یک (متن قرآن و سنت) متمایز می شود. علت اختلاف اقوال در این زمینه، آن است که هر یک از قرائت های مختلف از متن واحد بر اساس پیش فرض ها و مبانی مختلفی انجام شده است.

هدف این مقاله دو امر است: طبقه بندی نظریه های مربوط به ارتباط دین و سیاست (و هم چنین نهادهای آن دو) و تبیین چرایی هر نظریه با رجوع به مبانی نظری آن. بر این اساس می توان گفت سطح مقاله حاضر از سطح توصیف گذر کرده و به تبیین (علت یابی) و تحلیل (یافتن مبانی و پیش فرض ها) می رسد. مسأله دیگری که نقطه تمرکز تحقیق را مشخص می کند، محدود نمودن تحلیل ما به حوزه اندیشه است. در واقع به بحث حاضر هم از دیدگاه اندیشه ای و هم از دیدگاه جامعه شناختی می توان نگریست. از دیدگاه اندیشه ای این بحث مطرح می شود که دین و سیاست (و روحانیت و دولت) چه نسبتی با هم می توانند داشته باشند. در سطح دوم، از دیدگاه جامعه شناختی، می توان روابط و تعاملات این دو نهاد را در سطحی غیر هنجاری به بحث گذاشت. آن چه در گونه شناسی نظریه ها در این مقاله دنبال می شود، سطح اول (مباحث اندیشه ای و نظری) است. بنابراین در این جا بحث از روحانیت و دولت و روابط آن ها در سطح نظری انجام می شود، نه با دیدگاه جامعه شناختی.

در سطح اول (مباحث نظری رابطه دین و سیاست) دو دیدگاه کلی وجود دارد: گروهی بین دین و سیاست ارتباط و هم بستگی می بینند، در حالی که عرفی گرایان (سکولارها) آن ها را با هم مرتبط نمی دانند. 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 می داند، 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 (برقعی، 1381: 17). 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 saeculom (به معنای گیتی) گرفته شده است. در کشورهای کاتولیک اروپا، معمولاً واژه لائیسته (Laicite) به کار می رود. Laos به معنای «مردم» و Laikos به معنای «عامه مردم» (در مقابل کاهنان و روحانیون) است. آشوری، واژه «سکولاریسم» را به «دین جداخواهی» و «لائسیسم» را به «دین جدایی» ترجمه کرده است (آشوری، 1374: 201 و 333).

سید جواد طباطبایی، به دلیل اختصاص واژه لائسیسم به حکومت فرانسه پس از انقلاب، مترادف بودن این دو واژه را مغالطه ای آشکار می داند: «گاهی واژه Laicite را با اصطلاح Secular معادل می گیرند، 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 مسامحه ای ترکیه - که از این حیث مقلد فرانسه است - هیچ یک از نظام های حکومتی اروپایی - مسیحی را نمی توان لائیک خواند» (طباطبایی، 1380: 321).

لائیسیت به «وضعیت» یا «اصل» جدایی نهادهای دین و سیاست، و لائسیسم به اندیشه مربوط به تفکیک آن ها اطلاق می شود. هر چند واژه سکولاریسم و لائسیسم مترادف تلقی می شوند، ولی به نظر می رسد. 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 «علمانیه» را به عنوان ترجمه سکولاریسم در نظر گرفته اند. به اعتقاد محمد عماره، لویس بقطر در سال 1828 میلادی برای اولین بار این معادل گذاری را انجام داد. عزیز العظمه آن را برگرفته از علم (العظمه، 1992: 18) و عادل ضاهر آن را برگرفته از «عالم» می‌دانند. (ضاهر، 1993: 37). به اعتقاد ناصیف نصار، علمانیت در راستای تحقق توسعه و نوسازی، با هر گونه تمامیت خواهی، ضرورت تاریخی و اجتماعی و الزام های عقلی و فلسفی مخالفت می‌کند (نصار، 1970: 184_185).

بررسی طبقه بندی موجود درباره ارتباط دین و سیاست

قبل از آن که معیارهای طبقه بندی در این مقاله را ارائه نماییم مروری بر طبقه بندی های موجود خواهیم داشت. حسین بشیریه در مقاله کوتاهی به تقسیم دو گانه جدایی حوزه دین از سیاست و ترکیب آن‌ها و نظریه کسانی چون کاشف الغطاء، شیخ فضل الله نوری، امام خمینی، بازرگان و تقی‌زاده اشاره می‌کند (بشیریه، 1378: 55_61). او هرچند به خوبی بین دو دسته دلایل درون دینی و برون دینی تفکیک کرده و در این ضمن به نظریه های مختلف اشاره نموده، اما مرز مشخصی بین نسبت دین و سیاست و رابطه نهاد دین و دولت قائل نشده است. عبارت هایی چون «هدف اصلی، اجرای احکام شرع است و بنابراین باید قوانین با شرع منطبق باشند» به امر اول، و جمله هایی چون «روحانیون و ارث حاکمیت در اسلام اند و حکومت از آن ایشان است» به امر دوم نظر دارد (همان).

داورسون وابستگی دولت به دین را تئوکراسی، وابستگی دین به دولت را نیمه تئوکراسی و جدایی آن‌ها را ویژگی نظام های لائیک می‌داند (داورسون، 1381: 93). 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 (قادری، 1378: 437_438). همان گونه که خود او اشاره می‌کند، مدل های شش گانه فوق صرفاً برای تسهیل و تفهیم نظری ارتباط میان دین و سیاست عرضه شده است و نباید در عالم واقع انتظار داشت که به طور کامل واقعیت داشته و مورد شناسایی قرار گیرد. (همان: 438).

ناصر به طبقه بندی پنج گانه ای دست می‌زند:

- اتحاد و در هم آمیختگی (اندماج): در این حالت حاکمیت سیاسی و دینی متحد می‌شوند و حاکم سیاسی منصب حاکم دینی را یا خود عهده دار 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): همان گونه که اردشیر می‌گوید، دین و حکومت دو برادر هم زادند 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 (نصار، 1995: 143_184).

از دیدگاه نصار پنج مدل فوق دارای شدت و ضعف هستند. پس اگر هم پیمانی بین دین و دولت تقویت شود، به اتحاد نزدیک میشود؛ همان گونه که اگر این رابطه تضعیف گردد، به حالت استقلال سوق پیدا می کند (همان: 161). 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 می کند. به نظر می رسد 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 می کند که برخی از آن ها صرف فرض و احتمال هستند (واعظی، 1378: 24_30).

علیرضا شجاعی زند قبل از آن که 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 هم گرایی، انفکاک و واگرایی و معاندت و ستیز در نظر می گیرد:

«لیکن این حصر مانع از آن نبوده که در ذیل هر یک از وضعیت های 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 هم گرایی می تواند حداقل دو صورت متفاوت به خود بگیرد: وضعیتی از تفاهم که در آن اقتدار برتر با دین است و شرایطی از هم گرایی که در آن اقتدار برتر با دولت است» (شجاعی زند، 1376: 87). وی سپس برای صورت سوم (انفکاک و واگرایی) به آثار تکفیک پذیری در درون فرد و تمایز یافتگی در ساخت اجتماعی اشاره می کند (همان: 88).

او هم چنین طبقه بندی دو وجهی (dichotomy) دین دولتی (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 می نماید. الگوی پنج گانه پانیکار بر این اساس طراحی شده که دین و سیاست یا عین هم دیگرند، یا دین اصول دولت مداری را دیکته می کند، یا دولت بر دین هیمنه دارد، یا با هم مرتبط اند و یا مناسبات آن ها بر اساس الزامات بیرونی تعیین می شود. در شکل اول مدل وبر مراجع سیاسی خود را متولی امور دینی نیز می دانند، در شکل دوم روحانیون سلطه قاهره بر دستگاه سیاسی دارند و در شکل سوم سیاست ابزار تحقق آرمان های دینی تلقی می شود. رابرتسون در جهت تکمیل این مدل، صورت چهارمی را با عنوان اراستیانیسم اضافه می کند. در این شکل، دین در قالب یک کلیسای محدود، موتور اقتدار سیاسی است (همان، 88_94). شجاعی زند سپس با استفاده از مدل های فوق، که در عالم مسیحیت ارائه شده اند، الگوهای تعامل دین و دولت در ایران اسلامی را چنین بر می شمارد:

- 1_ قیصر _ پاپیسم یا پادشاه روحانی، مثل حکومت متوکل و شاه عباس اول؛
- 2_ اراستیانیسم یا دین دولتی، مثل حکومت نادرشاه؛
- 3_ تقابل یا چالش دین و دولت، مثل عصر محمدشاه قاجار و دوره پهلوی؛
- 4_ روحانی سالاری یا دولت دینی، که با تسامح، می توان آن را منطبق با دوره شاه سلطان حسین دانست؛
- 5_ دین سالاری یا روحانی پادشاه، همانند عصر نبوی و تا حدی، دوره خلفای راشدین (همان: 195_199).

در مدل فوق هر چند نقاط مثبت زیادی دیده می شود، 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 می توان 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 _ همان گونه که عنوان فرعی کتاب (بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی) نشان می دهد _ این گونه مدل ها به مناسبات دین و سیاست به شکل نظری نمی پردازند و اساساً تفکیکی بین رابطه دین و سیاست و رابطه نهاد دین (روحانیت) و دولت قائل نمی شوند. این خلط بحث را در الگوی پانیکار (آن جا که از یگانگی «دین و سیاست» بحث می کند) نیز می توان 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 می پردازد. انزواگرایی و تفصیل گرایی _ آن گونه که توضیح داده خواهد شد _ به مناسبات نظری نهاد دین و دولت (قطع نظر از آن چه در جامعه اسلامی رخ داده) نظر دارد، نه بررسی جامعه شناختی آن ها. پس در این مقاله به نظریه های 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 مدل ها و طبقه بندی های موجود وارد باشد، در ادامه مقاله سعی می کنیم طبقه بندی جدیدی ارائه نماییم. مهم ترین معیار در این طبقه بندی، تفکیک ارتباط دین و سیاست و نسبت نهاد دین و دولت می باشد. 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 عرفی گرا (سکولار) می خواند (دایه، 1998: 92-104). 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 عرفی گرایی، باید بحث هایی هم چون دموکراسی و عقلانیت را مطرح سازیم (حنفی و جابری، 1990: 38-44).

به نظر می رسد این پیشنهاد چندان متقن نباشد چرا که در عالم تسنن بحث نظام خلافت و در تشیع بحث حکومت فقیهان مطرح است. عبدالکریم سروش به دقت چهار معنا برای سکولاریسم در نظر گرفته است: استفاده از نعمت های دنیوی در مقابل صوفی گرایی و عزلت نشینی، نفی دخالت روحانیت در حکومت، جدا کردن دین از حکومت و سکولاریسم فلسفی یا علمی، به معنای عدم تفسیر جهان بر اساس تبیین های دینی (سروش، 1383). از آن جا که معنای اول و سوم به موضوع مقاله حاضر مربوط نمی شوند، 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 بی معناست، چرا که در اسلام هیچ کاری مشروط به تولی روحانیت نیست (همان). این سخن چندان صواب به نظر نمی رسد، چون حداقل بر اساس برخی نظریه ها، ویژگی اجتهاد در منصب هایی چون قوه قضاییه و حتی رهبری، شرط شده است. به هر حال در این جا سعی می کنیم معیارهای طبقه بندی ارتباط دین و سیاست را از معیارهای طبقه بندی رابطه نهاد دین و دولت جدا نماییم:

1_ ارتباط دین و سیاست

1_1_ اثبات کنندگان:

1_1_1_ حداکثری ها

1_1_2_ منطقه الفراغی ها

1_1_3_ حداقلى ها

1_2_ نفى کنندگان:

1_2_1_ دين گرايان

1_2_2_ دين ستيزان

2_ ارتباط نهاد دين و دولت

1_2_ ادغام

2_2_ تعامل:

1_2_2_ نظارت نهاد دين بر دولت

2_2_2_ نظارت دولت بر نهاد دين

2_3_ همکارى نهاد دين و دولت

2_3_ استقلال:

2_3_1_ تفکيک گرايان

2_3_2_ انزواگرايان

2_3_3_ تفصيل گرايان

2_3_4_ مخالفان نهاد دين

1_ ارتباط دين و سياست

اگر در سطح نظری بخواهیم ارتباط دين و سياست را بررسی کنیم، لازم است به اين سؤال کلی بپردازیم که دين درصدد پاسخگویی به چه مسائلى از عرصه سياست است. در پاسخ به اين سؤال برخی معتقدند دين به سياست می پردازد، در حالی که برخی ديگر اين ارتباط را نفى می کنند. گروه اول به نوبه خود به سه قسم حداکثری ها، منطقه الفراغی ها و حداقلى ها و گروه دوم به دو قسم متدینان و دين ستيزان تقسيم می شوند.

1_1_ اثبات کنندگان ارتباط دين و سياست

به طور کلی اثبات کنندگان ارتباط دين و سياست بر آن اند که چون دين برای هدايت و تکامل بشر آمده نمی تواند نسبت به سرنوشت انسان و زندگى اجتماعى او بی تفاوت باشد. استدلال هاى اين گروه می تواند مربوط به ادله پیشینی و عقلی (برون متنى «meta - textual») یا مربوط به ادله پسینی و نقلی (درون متنى «textual») باشد. به بيان ديگر، هر سه گروه حداکثری ها، منطقه الفراغی ها و حداقلى ها، ممکن است با رجوع به دليل هاى عقلی یا با رجوع به متن کتاب و سنت، مدعاى خود را شرح دهند.

1_1_1_ حداکثری ها

طرفداران اين گرايش به اين نکته کلی باور دارند که اسلام چون کامل ترين دين تلقى می شود و هيچ گونه رطب و يابسى را فرو گذار نکرده، به مسائل سياسی و اجتماعى هم به شکل معتنايهی پرداخته است. بدون تردید قائلان به اين نظريه در طيف گسترده اى قرار می گیرند. اوج اين گرايش را می توان در «دفتر مجامع مقدماتی و

فرهنگستان علوم اسلامی» (با هدایت سید منیر الدین حسینی) یافت. ایشان درصددند 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 می دهند که طبق استدلال های عقلی این مسأله، امری بایسته است و اگر تا کنون تدوین و ارائه نشده، دلیل بر عدم امکان آن نمی باشد. در این گرایش برای عنصر زمان و مکان در اجتهاد تأثیری اندک لحاظ می شود. به بیان دیگر احکام صدر اسلام به آن زمان و مکان خاص محدود نمی شوند و بنابراین می توانند برای زمان ما هم به نحو کاملی دارای پیام باشند.

به نظر می رسد عبدالله جوادی آملی دیدگاهی معتدل تر از آن ها داشته باشد، هر چند در ضمن بحث «مدیریت اسلامی»، ادعاهایی شبیه ایشان دارد (جوادی آملی، 1372: 13). توصیف و نقد این دیدگاه را به محل خود وامی گذاریم (حقیقت، 1376).

محمد تقی مصباح یزدی اسلامی کردن مدیریت و امثال آن را می پذیرد، ولی تفسیر دقیق تری دارد، به نحوی که او را به طرف دیگر طیف حداکثری ها نزدیک می کند (مصباح یزدی، 1372: 19_21). به اعتقاد وی، علوم مختلف به چهار گونه می توانند به وصف «دینی» متصف گردند: به لحاظ روش، به لحاظ پاسخ، به لحاظ انسانشناسی و به لحاظ نظام ارزشی. طبق استدلال فوق می توان از «سیاست اسلامی» سخن گفت، چرا که دین نظام ارزشی و پاسخ هایی برای سوال های سیاسی ارائه می نماید. مصباح از بین نظریه های مربوط به ولایت فقیه، به نظریه «ولایت مطلقه انتصابی فقیهان» اعتقاد دارد. به نظر می رسد طرفداران این نظریه، حداکثری تر از طرفداران دیگر نظریه های ولایت فقیه باشند.

1_1_2_ منطقه الفراغی ها

نایینی دایرة امور غیر منصوص را وسیع می داند و معتقد است معظم سیاسات نوعیه از جمله کیفیت شورا از قسم دوم می باشد. او الزام در این قسم را وظیفه حکومت حقه قلمداد می کند (غروی نایینی، 1334: 98_102).

اصطلاح «منطقه الفراغ» را سید محمدباقر صدر به معنای حوزه ای که شارع در آن جا 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 انفتاح باب آن می باشد (الصدر، 1980: 400_402).

صدر در نظریه «دولت انتخابی اسلامی»، مبنای فوق را به مسأله ثابت و متغیر در شریعت پیوند می زند. حوزه منطقه الفراغ 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 می پذیرد. بدین لحاظ است که می توان این گونه احکام را شرعی نامید (کدیور، 1376: 166).

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،

– قضاوت در خصومت های افراد و دولت بر اساس احکام (ثابت) و تعالیم (متغیر) (همان: 163).

در مجموع باید گفت منطقه الفراغی ها، دایرة احکام غیر الزامی شرع را که به زمان و مکان وابسته اند وسیع تر

از حداکثری ها می بینند، هر چند دایره احکام الزامی شرع را نیز نسبت به حداقلی ها، گسترده تر می دانند. به همین دلیل بود که این گرایش را بین دو گرایش حداکثری و حداقلی قرار دادیم. بسیاری از متفکران عرب نیز اسلام را دین حکومت می دانند، ولی در عین حال چگونگی حکومت و اداره جامعه مسلمانان را بر اساس روایت نبوی «انتم ادری بشؤون دنیاکم» به اجتهاد عموم مسلمانان وا می نهند (حنفی و جابری: 38_41). بدین جهت می توان آن ها را نیز در زمره منطقه الفراغی ها محسوب کرد.

1_1_3_ حداقلی ها

مدعای حداقلی ها آن است که آن چه در مجموعه کتاب و سنت در اختیار ماست، تنها می تواند راهبردهای کلی و ارزشی را ترسیم نماید و بنابراین نباید ترسیم نظام کامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم. این مدعا با بیان ها و دلیل های مختلفی بیان شده است. محمد مجتهد شبستری بسیاری از امرها و نهی های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می داند و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می گیرد (مجتهد شبستری، 1375: 228_230).

عبدالکریم سروش اصولاً دین را امری اخروی میداند، هر چند نتایجی فرعی برای دنیا نیز در برداشته باشد. فقه، مجموعه احکام است و حکم، غیر از برنامه است. فقه برای تنظیم و برنامه ریزی معیشت دنیوی کافی نیست، چرا که کار آن رفع خصومات است (سروش، 1376: 251_257). سکولاریزم چیزی نیست جز علمی و عقلایی کردن تدبیر اجتماع (همان: 424).

سروش، ریشه های فلسفی سکولاریزم و بلکه علت اصلی آن را نظریه های محض فلسفی در باب ذوات اشیا دانسته است. در نظر وی، سکولاریزم فرزند فلسفه عقلانی و متافیزیکی است که بر اساس آن هر چیزی که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی تواند ذاتاً دینی شود، چرا که یک چیز نمی تواند دو ذات و ماهیت داشته باشد. لذا جامعه‌شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی یا مسیحی نمی توان داشت، هم چنان که حکومت ذاتاً دینی هم قابل تصور نیست. قول به طبایع و ماهیات، دست خدایان و جباران روی زمین را می بندد (همان: 438_439). مبنای دیگری که سروش برای مدعای خود توضیح می دهد، ضرورت جدا کردن ذاتیات دین از عرضیات آن است (سروش، 1377).

به نظر عادل ضاهر، تمامیت خواهی حکومت دینی، مبتنی بر تقدم وحی بر عقل است که عملاً به نفی استقلال عقل می انجامد. از این رو علمانیت با نفی مرجعیت نهایی دین، بر تقدم عقل بر نقل تاکید می کند (ضاھر، 1993: 62).

محمد اقبال همین مسأله را از زاویه ای دیگر طرح می کند. به اعتقاد او نبوت پیامبر (ص) در مرحله خاصی پایان یافته و عقل بشری جایگزین آن شده است:

«عقل استدلال گر که تنها همان سبب تسلط وی [انسان] بر محیط است، خود تکامل و پیشرفت است و چون تولد یافت بایستی آن را با اشکال دیگر معرفت تقویت کرد. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند» (اقبال، بی تا: 144_146).

به نظر می رسد با طرح این مسأله، دیگر جایگاه ویژه ای برای دخالت دین در حوزه امور سیاسی و اجتماعی باقی

نمی ماند.

نظریه های مهدی بازرگان را نیز به نحوی می توان در گروه حداقلی ها مطرح نمود. او در سخنرانی سال 1341 خود این مسأله را مطرح کرد که گزاره های سیاسی در حد کلیات و راهبردهای ارزشی در دین وجود دارد. به همین دلیل می توان گفت دین بر سیاست اشراف دارد (بازرگان، 1341). او که در دهه 1340 سعی نمود حتی قوانین ترمودینامیک را با آموزه های دینی تلفیق نماید، در سخنرانی عید مبعث 1371 این مسأله را مطرح کرد که یاد دادن نوع زندگی از جانب دین لغو است و اصولاً دین و دنیا دو مقوله جدا هستند. پس همان گونه که پیامبران درس آشپزی و چوپانی نداده اند، امور اقتصاد و سیاست را هم به خودمان واگذارده اند (بازرگان، بهار 1374). به هر حال خود او تصریح می کند که نظریه اخیرش عدول از نظرهای قبلی محسوب نمی شود (همان: 104). به نظر می رسد سنت گرایانی هم چون سید حسین نصر نیز از این جهت، حداقلی محسوب شوند. تفاوت حداقلی ها با نفی کنندگان ارتباط دین و سیاست آن است که گروه اول دیدگاهی اجتماعی دارند و قائل به توان دین در ارائه ارزش های کلی نسبت به جامعه هستند، در حالی که نفی کنندگان، دین و سیاست را همانند دو دایره متباین فرض می کنند.

1_2_ نفی کنندگان ارتباط دین و سیاست

کسانی که بین دین و سیاست ارتباط نمی بینند، ممکن است از سر علاقه به دین یا به دلیل ستیز با آن به چنین نظریه ای رسیده باشند. از آن جا که مبانی و رویکرد این دو گروه با هم تفاوت اساسی دارد، آن ها را در دو گروه دین گرایان و دین ستیزان به شکل جداگانه طرح می کنیم.

1_2_1 دین گرایان

برخی از فرقه های صوفیه اعتقادی به رابطه دین و سیاست ندارند؛ چرا که اصولاً سیاست را امری دنیوی و دنیا را بر باد فنا می بینند. مبنای فکری ایشان فردگرایی اخلاقی است و تکامل معنوی و روحانی فرد را اصل می دانند. از این جا است که زاویه دید آن ها به شریعت، از دیگران متمایز می شود و نمی توانند قضا و گزاره های سیاسی و اجتماعی در دین را برجسته نمایند. شاید بتوان به این گروه، فقیهانی را که (دست کم در دوره غیبت کبری) به تعطیل جنبه های اجتماعی دین می اندیشند، اضافه نمود. ایشان نیز ممکن است تصویری غیر سیاسی از دین داشته باشند.

1_2_2 دین ستیزان

اگر اندیشه سیاسی اسلامی در عنوان مقاله را به جهان اسلام وسعت دهیم، می توانیم از گروه دیگری که نه تنها اعتقادی به ارتباط دین و سیاست ندارند بلکه با دین ستیز دارند، نام ببریم. اعتقاد آن ها به این مسأله از ضدیت آن ها با اصل دین نشأت می گیرد، نه از مقایسه بی طرفانه گزاره های دینی و سیاسی. فرد سکولار به خودی خود دین ستیز نیست. به قول سروش: «در جامعه های سکولار هم کسی با خدا عناد نوزید، بلکه دشمنی با کسانی رفت که به نام حکومت خدا حکومت می کردند» (همان: 429).

2_ ارتباط نهاد دین و دولت

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

2_1_ 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 می باشند. البته هیچ نظریه ای مدعی نیست که ضرورتاً روحانیت باید به شکل مباشر عهده دار قوای سه گانه شود؛ اما بر اساس نظریه های ولایی (اعم از نصب و انتخاب)، مشروعیت کلیه ارکان به امضای والی منوط می شود. از این جهت تفاوت چندانی بین کسانی که به تفکیک رهبری و مرجعیت قائل اند با کسانی که این امر را قبول ندارند، قائل نمی شویم. اگر افلاطون معتقد بود یا فلاسفه باید حکومت کنند یا پادشاهان باید فلسفه بیاموزند، نظریه های ولایی معتقدند فقط فقها صلاحیت عهده دار 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 (ع) نصب شده اند. برخی هم به قدر متیقن استدلال می کنند و معتقدند اگر شک 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 (ر.ک حقیقت، 1376: 246_248). محمد علی اراکی نیز فقیهان را قدر متیقن تصدی امور سیاسی نمی داند (کدیور، 1376: 79).

بر اساس دلیل تنزیل، ولی فقیه دارای کلیه صلاحیت هایی است که امام معصوم (ع) در این حوزه داشته است. در بین اهل سنت، نظریه خلافت نیز به اتحاد نهاد دین و دولت حکم می کند. خلفای راشدین همانند نبیاکرم (صلی الله علیه وآله) دارای دو شأن دینی و سیاسی بودند. ماوردی خلافت را مقامی می داند که پس از نبوت برای تدبیر امور امت و تدبیر بر اساس دین مشروع و نظم دادن به ولایات خاصه و مصالح مردم تشریع شده است (الفراء، بی تا، 3).

عبدالرازق استدلال ایشان را منصوب شدن در مقام رسول الله (صلی الله علیه وآله) می داند:

«خلاصه آن که سلطان، خلیفه رسول الله (صلی الله علیه وآله)، حامی احکام خدا در بلادش و سایه خدا بر سر بندگان محسوب می شود. پس هر کس سایه خدا و خلیفه رسولش در زمین باشد، پس ولایت او عام و مطلق خواهد بود» (عبدالرازق، 1925: 14_15).

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 می تواند مقام اجرا را به دیگران واگذارد و خود صرفاً نظارت کند، چنین گفته می شود که نظارت بدون ولایت (حق سرپرستی) عملاً باعث به حاشیه راندن علما می شود، چرا که ضمانتی برای نظارت فوق باقی نمی ماند.

طرفداران ادغام، همانند حداکثری ها، ممکن است بر ادله برون دینی یا درون دینی تکیه زنند. در حالی که امام خمینی ادغام دو نهاد فوق را بر اساس دلیل های عقلی و نقلی اثبات می کند، محمد تقی مصباح نقطه ثقل بحث خود را دلیل های عقلی قرار می دهد.

2_2_ تعامل نهاد دین و دولت

در تعامل نهاد دین و دولت، وجود و همکاری دو نهاد فوق مفروض گرفته می شود؛ 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 زده اند. 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 آن ها قابل تصور است. در صورت سوم، هم عرض بودن این دو نهاد و همکاری آن ها فرض گرفته می شود. قدر اشتراک این سه صورت آن است که امور حکومتی به نهادی واگذار می شود که روحانیت و فقیهان در رأس آن قرار ندارند.

2_2_1_ نظارت نهاد دین بر دولت

در این فرض، نهاد دین و دولت دو وجود جدا از هم و همکار تلقی می شوند، 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 می شود و امت حق خدادادی خلافت خود را بر اساس راه های زیر اعمال می کند: انتخاب رئیس قوه مجریه و انتخاب اعضای مجلس اهل حل و عقد (قوه مقننه). تنها در وجود مبارک معصوم (ع) شاهد و خلیفه جمع می شود، اما در غیبت کبری جریان شهادت (نظارت و اشراف) در وجود مراجع صالح تقلید و جریان خلافت در امت تبلور می یابد (کدیور، 1376: 130_135).

این دیدگاه با نظریه دولت مشروطه نایبینی در نظارت نهاد دین بر دولت مشترک است، هر چند در نظریه نایبینی نقش مردم با اذن فقیهان صاحب ولایت در امور حسبه مشروعیات می یابد، اما در نظریه صدر حقوق سیاسی مردم، مستقل از ولایت فقیهان به رسمیت شناخته شده است. (همان: 136_137).

حسینعلی منتظری در سخنرانی 13 رجب 1419، 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 اجراییات 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 می شود _ در واقع، گذاری از نظریه ولایت به نظریه نظارت رخ داده است (حقیقت، 1381: 309).

2_2_2_ نظارت دولت بر نهاد دین

عکس حالت فوق را می توان در حالتی تصور کرد که پادشاهان به نهاد دینی اعتقاد دارند ولی آن را بخشی از حاکمیت خود قلمداد می کنند. شاید بتوان این صورت را در عهدنامه اردشیر مثال زد که هر چند دین و حکومت دو برادر هم زادند و یکی بدون دیگری نمی تواند باقی بماند؛ اما نظارت و برتری دولت پادشاهی او بر نهاد دین

مفروض تلقی شده است.

از نظر اردشیر، دولت (به مثابه یک ستون) بر دین (به مثابه بنیاد) تکیه می زند و هر چند بنیاد از اهمیت بیشتری برخوردار است، اما شاه باید تلاش کند بر آن تسلط داشته باشد (عباس، 1348: 65_68).
فردوسی نیز می گوید:

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 شهریاری به جای

در بین اندیشمندان دینی می توان به سیاست نامهنویسانی هم چون خواجه نظام الملک طوسی اشاره نمود. ایشان با مشروعیت بخشیدن به حاکمان، عملاً نهاد دین را تحت نظارت دولت قرار داده است. همان گونه که طباطبایی معتقد است، بایستی سیاست نامه های دوره اسلامی را ادامه سنت اندرزنانه نویسی دوران ساسانیان دانست. شالوده تحلیل سیاسی سیاست نامه، نظریه شاهی آرمانی ایران شهری است. پس پادشاه برگزیده ایزد است و نه خلیفه و جانشین پیامبر خدا و یا امامی که با بیعت امت انتخاب می شود تا بر اجرای احکام شریعت مباشرت نماید (طباطبایی، 1372: 35 و 43).

2_2_3 همکاری نهاد دین و دولت

همکاری نهاد دین و دولت با فرض هم عرض بودن آن ها را می توان در نظریه سلطنت مشروعه متجلی دید. این نظریه دو رکن دارد: ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبه و سلطنت مسلمان ذی شوکت در امر حکومت (کدیور، 1376: 60_79). بر این اساس فقیهان به افتا و قضاوت و اجرای احکام و اقامه جمعه و جماعات می پردازند و از همه مهم تر به سلطنت شاه مشروعیت می بخشند. در مقابل، شاهان که از حداقل صفات رهبری برخوردارند، شؤن روحانیت را در حوزه های فوق محترم می شمارند. به قول قطب الدین شیرازی: «مراد از «اولی الامر»، پادشاه و علماءند که اهل علم و قلم اند؛ 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» (الشیرازی، 1369: 157).

2_3 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 می شوند. 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 می دانند. گونه های استقلال دولت از نهاد دین را به شکل استقرایی در چهار گونه تفکیک گرایان، انزوا گرایان، تفصیل گرایان و مخالفان نهاد دین استقصا کرده ایم.

2_3_1 تفکیک گرایان

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 شده اند. مهدی حائری در نظریه وکالت خود، ولایت سیاسی را برای فقیهان و حتی معصومان (علیه السلام)، امری محال می داند. از آن جا که دلیل عقلی تخصیص نمی پذیرد، استدلال به «عدم امکان تشریع در اجرائیات» تفصیلی بین معصوم و غیر معصوم قائل نمی شود. از دیدگاه حائری، لازمه امکان تشریع در اجرائیات، دور مضمهر است و بنابراین ثبوتاً محال می باشد (حائری یزدی، 1995: 165-170) و آرای سروش و شبستری را نیز باید در زمره تفکیک گرایان به شمار آورد.

نکته حائز اهمیت در این نوع سکولاریسم آن است که، به قول ناصیف نصار، نهاد دین ضرورتاً به حاشیه و انزوا رانده نمی شود، بلکه ممکن است هم چون دیگر نهادها به حیات خود ادامه دهد و نقشی خاص را در حاکمیت فرهنگی و اجتماعی ایفا نماید (نصار، 1995: 181) همان گونه که روسو و دیگران برای دین مدنی (civil religion) نیز نقشی خاص قائل اند و این مسأله را با سکولاریسم متنافی نمی بینند. به اعتقاد روسو: «هیچ جامعه ای که مذهب اساس آن نباشد، تا کنون ایجاد نشده، یا پا بر جا نمانده است» (روسو، 1379: 496).

2_3_2_ انزوا گرایان

همان گونه که قبلاً دیدیم دسته اول نفی کنندگان ارتباط دین و سیاست، شامل برخی فرقه های صوفیه نیز می شود. ایشان نسبتی بین نهاد دین و دولت نمی بینند؛ چرا که اصولاً در جامعه منزوی هستند و برای رسیدن به اهداف معنوی خود، تفرد را پیشه کرده اند. در واقع آنها اصراری به عدم ارتباط این دو نهاد ندارند و با بی تفاوتی از کنار این مسأله می گذرند.

2_3_3_ تفصیل گرایان

آن دسته از اندیشمندان شیعی و اهل سنت که بین دو نهاد دین و دولت رابطه ای نمی بینند، ممکن است از باب تفصیل بین زمان حال با زمانی دیگر به این نظر رسیده باشند. تفصیل گرایان را می توان 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 وآله) 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 نمی ماند. وی با طرح مسأله «رسالة لاحکم و دین لادولة»، ارتباط ذاتی دین و سیاست را قطع می کند و بنابراین خلافت را امری غیر دینی معرفی می نماید (عبدالرازق، 1925: 135-164).

ب_ برخی از متفکران شیعی هر گونه قیام قبل از ظهور حضرت مهدی (ع) را طاغوتی می دانند و به نوعی انزوای سیاسی روی می آورند. ایشان در واقع بین رابطه نهاد دین و دولت بین زمان حضور و غیبت تفصیل قائل می شوند.

ج_ تفصیل بین زمان حضور و غیبت امام معصوم (ع) ممکن است به انزوای سیاسی نیانجامد. فقیهی که حیطة ولایت یا تصرف فقیهان را امور حسبه می داند _ همانند عبدالکریم حائری یزدی و محمد علی اراکی _ ممکن است فقیهان را قدر متیقن افراد صالح برای حکومت فرض ننماید (کدیور، 1376: 78-79).

طبق این مبنا، از دلیل های فقهی، نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی آید. پس اگر نخواهیم این رأی را در زمره قائلان به نظریه سلطنت مشروعه ذکر کنیم، جای این احتمال باقی می ماند 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 بحث های نظری اثبات شد) است، دینی محسوب می شود؛ همان گونه که از جهت جدا کردن نهاد دین از دولت، سکولار و عرفی به حساب می آید. این نظریه را شاید بتوان نوعی «عرفی گرایی دینی» نامید.

2_3_4_ مخالفان نهاد دین (روحانیت)

آخرین گروه از استقلال گرایان را مخالفان نهاد دین تشکیل می دهند. به هر حال برخی دین مداران یا دین ستیزان ممکن است به ضرورت مخالفت با نهادی به نام روحانیت رأی دهند. از دیدگاه ایشان نهاد روحانیت امری بر ساخته تلقی می شود و اساساً ضرورتی برای سامان دهی جامعه و هم چنین 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 گونه ای باشند که نسبت به نظریه های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی جامع و مانع باشند. گونه شناسی حاضر شاید بتواند تصور صحیح تری 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 می دهد. 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 تفکیک گرا هستند.

در پایان تذکر چند نکته لازم به نظر می رسد:

- 1_ بدیع بودن این گونه شناسی به آن سبب است که بین ارتباط دین و سیاست و رابطه روحانیت و دولت تفکیک قائل می شود. علاوه بر آن رابطه روحانیت و دولت از حیث نظری (در وادی نظریه های مربوط به ارتباط نهاد دین و دولت) بررسی شده، نه صرفاً بر اساس ارتباط جامعه شناختی آن ها. این تفکیک را می توان در مقایسه گونه شناسی 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 آن ها تطبیق شود. اما به این دلیل در گونه شناسی حاضر به تقابل یا چالش دین و دولت اشاره نمودیم که گونه ای جامعه شناختی (و در عالم «هست ها») محسوب می شود و نظریه ای را نمی توان سراغ گرفت که به شکل هنجاری به ضرورت این چالش رأی دهد.
- 2_ هر کدام از معیارهای ارائه شده در این طبقه بندی، به نوبه خود ممکن است طیف وسیعی از نظریه ها را شامل شود. همان گونه که دیدیم در گروه حداکثری ها، طیفی از آراء وجود دارد.
- 3_ برخی نظریه ها (هم چون نظریه مشروطه نایینی یا نظریه سلطنت مشروعه) ممکن است نظریه ای اضطراری (نظریه ای که در شرایط خاص زمانی و مکانی ابراز شده) قلمداد شود، ولی به هر حال در طبقه بندی حاضر نظر به وضع موجود آن ها بوده است.

4_ در این طبقه بندی بر نظریه های فلسفه سیاسی اسلامی تأکیدی خاص وجود ندارد. یکی از علت های این امر را در ابهام انتصاف «فلسفه سیاسی» به قید «اسلام» یا «اسلامی» می توان جستجو نمود (حقیقت، 1380: 148-154). علت دیگر این مسأله در عدم تنوع این گونه نظریه ها 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 مدینه های دیگر بحث می کند و در نهایت با دیدی واقع گرایانه قدرت را به فقیهان وا می گذارد (الفارابی، 1968: 50-60). فارابی در آن جا که قدرت رئیس مدینه فاضله را مطرح می کند، عمدتاً بر فلسفه تکیه دارد، ولی با دید واقع گرایانه خود به منابع درون دینی نیز توجه می کند.

5_ تأکید بر ادله درون متنی یا برون متنی معیار دیگری است که باعث تفکیک نظریه های موجود در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی می شود. به طور مثال سروش مفاهیمی هم چون عدالت و حقوق بشر را فرا دینی تلقی می کند و برای اثبات نظریه حکومت دموکراتیک دینی، به آیات و روایات استدلال نمی نماید. (سروش 1376: 354-433). به نظر می رسد تعیین دقیق ارتباط مبانی برون متنی و ادله درون متنی یکی از راه های گذار از تنگناهای موجود باشد (حقیقت، 1382).

6_ در آرای تفصیل گرایان، جدا کردن مسائلی هم چون عصر حضور و غیبت را مشاهده نمودیم. برخی از نظریه های دیگر، همانند نظریه «ولایت مقیده فقیه»، نیز بین این دو عصر تفاوت می بیند. بر عکس، نظریه «ولایت مطلقه انتصابی فقیهان» و هم چنین نظریه «وکالت» نسبت به این معیار بی تفاوتند. نظریه اول، ولایت فقیهان را در هر دو صورت اثبات می کند، در حالی که نظریه اخیر ولایت سیاسی را در زمان حضور و غیبت نفی می کند. 7_ دو گزینه «دین ستیزان» و «مخالفان نهاد دین» به لحاظ گسترش مفهوم «اندیشه اسلامی» به «جهان اسلام» ذکر شده اند. پس در صورتی که به اندیشه های موجود در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی نظر داشته باشیم، این دو عنوان می تواند از مجموعه حاضر حذف شود.

8_ در خصوص تصور آخر از آرای تفصیل گرایان لازم به ذکر است که از نظریه حاسبه دو تصور وجود دارد. در تصور مشهور، امور حاسبه به امور صغار و ایام و امثال آن ها محدود می شود، اما در نظریه حاسبه حکومتی، اصل تشکیل حکومت در دوره غیبت کبری مفروض می باشد (عمید زنجانی، 1376: 14-20؛ تبریزی، بی تا: 10؛ نجفی خوانساری، 1418: 74-75).

9_ هیچ یک از نظریه های 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 می توان گفت ضرورتی برای مباشرت فقیهان در حکومت و قوای سه گانه وجود ندارد. ابن خلدون فقیهان را نه تنها قدر متقین افراد صالح برای حکومت نمی داند، بلکه بابتی تحت این عنوان باز کرده است: «در این که در میان افراد بشر، فقیهان نسبت به همه کس از امور سیاست و روش های آن دور تر باشند» (ابن خلدون، 1375: 1146). وی دلیل این امر را انتزاعی شدن افکار آن ها می داند.

مقاله حاضر را با دو نقل قول از مرتضی مطهری و امام خمینی در این زمینه به پایان می بریم. 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.» (مطهری، بی تا: 82)

امام خمینی هم در دیدار با فقیهان شورای نگهبان فرمودند:

«این مطلب را بارها گفته ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند، کاری نباید بکنیم که مردم بگویند این ها دستشان به جایی نمی رسد، حالا که رسید دیدید این طور شدند. استبداد دینی خود تهمتی است که از کنارش نباید گذشت» (امام خمینی، بی تا: 43).

منابع

- 1_ ابن خلدون، مقدمه، ج 2، ترجمة محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1375.
- 2_ آشوری، داریوش، فرهنگ علوم انسانی تهران، نشر مرکز، 1374.
- 3_ اقبال، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمة محمد آرام تهران، پایا، بی تا).
- 4_ امام خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، ج 19، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، بی تا.
- 5_ بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء»، کیان، ش 28، آذر - بهمن 1374.
- 6_ _____، آیا اسلام یک خطر جهانی است، تهران، قلم، 1374.
- 7_ _____، مرز بین دین و سیاست، تهران، بی نا، 1341.
- 8_ برقعی، محمد، سکولاریسم از نظر تا عمل، تهران، قطره، 1381.
- 9_ بشیریه، حسین، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، موسسه نشر علوم نوین، 1378.
- 10_ تبریزی، جواد، صراط النجاة، ج 1، بی جا، بی نا، بی تا.
- 11_ جوادی آملی، عبدالله، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، 1372.
- 12_ حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا، شادی، 1995م.
- 13_ حقیقت، سید صادق، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش 3، بهار 1376.
- 14_ _____، «چیستی و گونه های فلسفه سیاسی»، نامه مفید، ش 25، بهار 1380.
- 15_ _____، مسؤولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، 1376.
- 16_ _____، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون متنی و دورن متنی»، دومین همایش حقوق بشر دانشگاه مفید، 1382.
- 17_ حنفی، حسن؛ الجابری، محمد عابد، حوار المشرق و المغرب، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1990م.
- 18_ داورسون، داوود، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه: منصوره حسینی و داود وفايي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1381.
- 19_ دایه، جان، الامام الکواکبي: فصل الدين عن الدولة، لندن، دار سوراقيا، 1998م.
- 20_ روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی: متن و زمینه متن، ترجمة مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، 1379.
- 21_ سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، مجله کیان، ش 42، خرداد و تیر 1377.
- 22_ _____، مدارا و مدیریت، تهران: صراط، 1376.
- 23_ _____، «روشنفکری دینی و چهار معنای سکولاریسم»، روزنامه شرق، 2/6/1383.
- 24_ شجاعی زند، علیرضا، دین، جامعه و عرفی شدن: جستارهایی در جامعه‌شناسی دین، تهران، نشر مرکز،

- 25_ _____، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی، تهران، تبیان، 1376.
- 26_ الشیرازی، محمد بن مسعود قطب الدین، درة التاج، تصحیح ماهدخت بانوهمایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1369.
- 27_ الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف، 1980م.
- 28_ ضاهر، عادل، الاسس الفلسفية للعلمانية، بیروت: دارالساقی، 1993م.
- 29_ طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، 1372.
- 30_ _____، دیپاچه ای بر نظریة انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر، 1380.
- 31_ عباس، احسان، عهد اردشیر، ترجمة محمد علی امام شوشتری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، 1348.
- 32_ عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحكم، القاهرة، 1925م.
- 33_ العظمه، عزیز، العلمانية من منظور مختلف، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، 1992م.
- 34_ عمید زنجانی، عباس علی، «دیدگاه حکومتی در نظریة حربه»، مجله حکومت اسلامی، ش 3، بهار 1376.
- 35_ غروی نایینی، محمد حسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تهران، بی نا، 1334.
- 36_ الفارابی، ابونصر محمد، کتاب الملة و نصوص اخرى، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، 1968م.
- 37_ الفراء، القاضی ابی یعلی محمد بن الحسین، الاحکام السلطانية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- 38_ قادری، حاتم، اندیشه های دیگر، تهران: بعقه، 1378.
- 39_ کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، 1376.
- 40_ مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، 1375.
- 41_ مصباح یزدی، محمد تقی، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، 1372.
- 42_ مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، قم، صدرا، بی تا.
- 43_ ملکیان، مصطفی، «روشناسی در علوم سیاسی»، قسمت دوم، مجله علوم سیاسی، ش 22، تابستان 1382.
- 44_ نجفی خوانساری، منیة الطالب، (تقریرات درس نایینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، 1418 ق.
- 45_ نصار، ناصیف، نحو مجتمع جدید، بیروت، دارالنهار، 1970م.
- 46_ _____، منطق السلطة: مدخل الى فلسفة الامر، بیروت، دار امواج، 1995م.
- 47_ هابز، توماس، لویاتان، ترجمة حسین بشیریه، تهران، نشر نی، 1380.
- 48_ واعظی، احمد، حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، قم، مرصاد، 1378.

پی نوشت ها :

[1]_ استادیار رشته علوم سیاسی در دانشگاه مفید و محقق حوزوی

[2]_ اسلام یک، متون دینی (کتاب و سنت)، اسلام دو قرائت های موجود از نصوص دینی و «اسلام سه» عملکرد

مسلمانان می باشد (ر.ک: مصطفی ملکیان، 1382).