

دکتر سید احمد موثقی*

رابطه دین و سیاست در ایران یک بررسی تئوریک و تاریخی

چکیده:

رابطه دین و سیاست در ایران یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که مقاله حاضر درصدد تبیین تئوریک و تجربی آن می‌باشد. سخن اصلی در اینجا این است که دین و سیاست می‌توانند بر مبنای عقلی، علمی و قانونی تعامل سازنده‌ای با هم داشته باشند. اما ادغام دین و دولت و سازمان‌یافته شدن و دولتی شدن دین مشکل‌ساز است و با عقل و علم و حتی روح و هدف و کارکرد اصلی دین سازگار نیست و صبغه ایدئولوژیک و گفتمانی پیدا می‌کند و در راستای منافع خاص صاحبان قدرت و ثروت مورد استفاده ابزاری قرار می‌گیرد و در نتیجه هم دین و هم دولت تضعیف شده و آسیب می‌بینند. اسلام اگرچه نگرشی یکپارچه نسبت به دنیا و آخرت و زمین و آسمان و انسان و خدا دارد و قائل به هماهنگی میان آنهاست ولی در عین حال با عقل و اختیار و انتخاب و آزادی و علم و تخصص هم سازگاری دارد و لذا با تئوکراسی سازگار نیست و تفکیک حوزه‌های کارکردی دین و دولت را تأیید می‌کند و با تقسیم کار تخصصی در جامعه‌ای مدرن موافق است. با این حال به حکم تجربه تاریخی، ادغام دین و دولت در ایران که مورد مطالعه و بررسی این مقاله است، منجر به تضعیف و تخریب دین و

* عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«نوسازی و اصلاح دینی از دیدگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی»، سال ۷۰، شماره ۲۶ - «روشنفکر و رابطه‌اش با

حقیقت و نظم در پروژه مدرنیته»، سال ۷۹، شماره ۴۸ - «پدرسالاری و مدرنیته، سال ۷۹، شماره ۵۰ - «بررسی

تجربه نوسازی فرهنگی و سیاسی در ترکیه در فاصله سال‌های ۱۹۵۰-۱۹۲۰»، سال ۸۰، شماره ۵۲ - «اقتصاد

سیاسی ترکیه در فاصله سال‌های ۱۹۵۰-۱۹۲۰»، سال ۸۰، شماره ۵۴.

دولت هر دو شده و مانع تحقق توسعه سیاسی و اقتصادی گردیده است.

واژگان کلیدی:

دین، سیاست، دولت، سکولاریسم، تئوکراسی، آزادی، دموکراسی، قانون، توسعه

مقدمه

در این مقاله تلاش می‌شود نحوه تعامل دین و سیاست از منظری تئوریک و تاریخی در ایران مورد بررسی قرار گیرد. سؤالانی که در اینجا مورد توجه هستند عبارتند از: چه نوع رابطه‌ای بین دین و سیاست باید باشد؟ آیا این دو قابل جمع هستند؟ یا باید آنها را از هم جدا نمود؟ آیا می‌توان حکم واحدی در همه موارد و مصادیق و مناطق یا دوره‌های تاریخی صادر کرد؟ تعامل سازنده یا تخریبی آنان به چه عواملی بستگی دارد؟ سکولاریسم به چه معناست؟ اسلام با سکولاریسم چه نسبتی دارد؟ دخالت دین در حوزه عمومی آن را تقویت می‌کند یا تضعیف؟ چگونه؟ اگر معتقد به دخالت دین در سیاست و یا حاکمیت دینی باشیم، آیا تئوکراسی اجتناب‌ناپذیر است؟ تئوکراسی چه نسبتی با دموکراسی دارد؟ آیا اسلام با تئوکراسی قابل جمع است؟ چه نوع رابطه‌ای بین دین و سیاست یا دولت در ایران برقرار بوده؟ این رابطه‌ها به نفع یا ضرر کدام یک از آنها بوده؟ تجربه تاریخی در این مورد چه حکم می‌کند؟

اینها سؤالات مهمی است که طبیعتاً نمی‌توان به همه آنها در یک مقاله مختصر پرداخت. اما اینها مسائل بسیار حساس و مبتلا به ما می‌باشند و خود به یک سلسله سؤالات دیگری بر می‌گردند که عمیق‌تر و پیچیده‌ترند و متأسفانه در کشور ما این مسائل در یک فضای علمی مطرح نمی‌شود و بسیار سطحی و عجولانه و ذهنی و ایدئولوژیک و توأم با افراط و تفریط در دو قطب «سنت» و «تجدد» با آنها برخورد می‌شود. در حالی که باید از این قالب‌های فکری سنتی و متجدد فراتر رفت و با نقد و بازسازی و نه رد آنها سنتزی از آنها متناسب با شرایط خاص ایران تدارک دید. تنها با این نوع رویکرد است که می‌توانیم یک مدرنیته اصیل و ایرانی خاص خودمان برای نوسازی و اصلاحات و توسعه و تمدن فراهم نماییم. مدرنیته غربی در عین حال که جنبه‌های خاص غربی دارد که برای ما قابل اخذ و تقلید نیست جنبه‌های عام نیز دارد که با سایر فرهنگ‌ها و ادیان و آئین‌ها در متن اصلی‌شان می‌تواند سازگاری و انطباق داشته باشد. در مقابل سنت هم که در کشور ما عمیقاً با دین گره خورده در عین حال که جنبه‌های خرافی، غیرعقلانی و موهوم

زیادی دارد که باید تصفیه و پالایش شود ولی مؤلفه‌های منطقی، اخلاقی و انسانی مهمی را هم در بردارد که برای تهیه و تدارک پروژه خاص ایرانی - اسلامی مان از مدرنیته بسیار تسهیل‌کننده و راهگشا است. تفکر فلسفی و علمی و انتقادی اگر مجال بروز و ظهور یابد کمک فراوانی برای تدارک «طرحی نو»، «انسانی نو»، «دنیایی جدید» و «جامعه یا تمدنی جدید» خواهد بود به نحوی که هم اصیل و ریشه‌دار و هم مدرن باشد. (۱) (به قول حافظ «عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی»).

رابطه دین و سیاست در این مقاله با چنین رهیافتی به سؤالات مطروحه در فوق با رعایت حداکثر اختصار می‌پردازد و فرضیه مورد آزمون هم آن است که به طور نظری دین و سیاست به نوعی قابل جمع هستند ولی عملاً تجربه‌های تاریخی یک تعامل تخریبی به ضرر هر دو را نشان می‌دهد که به عوامل و دلایل خاصی برمی‌گردد که بر هر دوی آنان عارض می‌شود، به خصوص زمانی که دین به صورتی سازمان یافته در نظام سیاسی و دولت ادغام می‌شود و با منافع صاحبان قدرت و ثروت گره می‌خورد و با زور و اجبار و تحمیل همراه می‌گردد و در تعارض با اختیار و انتخاب آزادانه و آگاهانه و عقلانی افراد قرار می‌گیرد.

رابطه دین و سیاست در تئوری

اگر بپذیریم که دین برای نجات بشر آمده و هدف آن تکامل انسان است به حدی که به قول قرآن همه آنچه در آسمان‌ها و زمین است در تسخیر او و وسیله تکامل اوست و به فرشتگان امر شده بر او سجده کنند و از روح خدا در او دمیده شده و اشرف مخلوقات است و کرامت و استعداد خلیفه‌الله شدن را دارد، (۲) پس می‌توان گفت دین در اصل همانند مدرنیته در غرب یک «پروژه برای رهایی بشر» است. براساس توحید دین آمده تا بشر را از جهل و جور و انواع بت‌های ذهنی و عینی و نیروهای آشکار و پنهان طبیعی، انسانی و ماوراء الطبیعی که مانع رشد و تعالی انسان می‌شوند رها و آزاد سازد. پس اصل و گوهر هستی انسان است و با رفع موانع و فراهم شدن بسترها و شرایط، و با آزادی و اختیار و انتخاب و حاکمیت انسان بر سرنوشت خود، فلاح و رستگاری و سعادت او رقم خواهد خورد.

اما آیا این رهایی و فلاح و سعادت انسان صرفاً جنبه فردی دارد یا دارای بعد اجتماعی هم هست؟ آیا صرفاً جنبه‌های معنوی، اخلاقی و روحی مطرح است یا جنبه‌های مادی و دنیوی و جسمی هم مورد توجه است؟ آیا دنیاگریزی و آخرت‌گرایی مطرح است یا با دنیاگرایی هم همراه

می‌باشد؟ پاسخ این سؤالات با تنظیم رابطه دین و سیاست و نحوه تعامل آنها ارتباط پیدا می‌کند.

اگر بگوییم دین مخاطبش انسان‌ها به‌طور فردی هستند و همانند دیدگاه‌های سنتی، چه فقهی و چه تصوفی، صرفاً جنبه‌های معنوی، عبادی، اخلاقی، روحی، باطنی، درونی، آخرتی و آسمانی مورد نظر هستند، پیامدش آن است که صریح یا ضمنی بپذیریم که دین ابعاد اجتماعی، این جهانی و سیاسی ندارد. اتفاقاً در مدرنیته و جوامع مدرن غربی هم به اینجا رسیده‌اند که دین امری مربوط به حوزه خصوصی است نه مربوط به حوزه عمومی و سیاسی و فقط به رابطه فردی انسان با خدا مربوط می‌شود. اما اگر بگوییم رهایی و سعادت و تکامل انسان به دلایل عقلی و نقلی نمی‌تواند فارغ از ابعاد و راه‌حل‌ها و بسترها و ساختارهای اجتماعی، دنیوی، سیاسی و مادی باشد، در آن صورت ناگزیریم بپذیریم که دین ولو با ارائه اصول و معیارهای عام احکامی در این حوزه‌ها هم دارد و بین هر دو بعد جمع می‌زند. ضمن اینکه در این شق اخیر هم دو نوع رهیافت وجود دارد: یکی اینکه فراتر از آن اصول و معیارهای عام به عقل و علم و عرف واگذار شده و دیگری آنکه حتی در جزئی‌ترین موارد هم خود دین حکم دارد و نیازی به رجوع به عقل و علم و عرف نیست.

به نظر می‌رسد انبیاء و پیامبران الهی مطابق با سیر تکاملی جوامع به عنوان مصلحان اجتماعی تعالیم و آموزه‌های اصلاحی و اجتماعی هم داشته و پایه‌گذار نهضت‌هایی به قصد تغییر اوضاع و احوال و روابط و مناسبات اجتماعی بوده‌اند. این امر در مورد پیامبرگرمی اسلام (ص) به روشنی صادق است و انقلاب آن حضرت با تأسیس جامعه و دولت جدید می‌رفت که بسترها و ساختارهای اجتماعی را برای رشد و شکوفایی خلاقیت‌ها و استعدادهای خدادادی انسانها و تکامل آنها در حوزه عمومی و سیاسی فراهم نماید. اما منطق تغییرات اجتماعی در قرآن طبق آیه ۱۱ سوره رعد آن است که تا انسان‌ها به‌طور جمعی (قوم) خود از درون تغییرات لازم در اوضاع و احوالشان ایجاد نکنند خداوند هم سرنوشت آنان را تغییر نمی‌دهد. در واقع این تغییرات به سمت کمال یا زوال به خود ما واگذار شده و نمی‌توان آن را به شانس، بخت و اقبال و حتی خدا حواله داد. به عبارت دیگر، اگرچه دین اصول و معیارهایی عام در حوزه‌های عمومی و سیاسی دارد ولی در عین حال این حوزه‌ها و تغییرات و ساماندهی اجتماعی و سیاسی در جامعه به خود انسان‌ها و عقل و علم آنها واگذار شده و پیامبران الهی و دنباله‌گیران آنان نیز مطابق با عقل و علم و عرف و مقتضیات زمان و مکان به امر سیاست و حکومت پرداخته‌اند که

قاعدتاً در چارچوب آموزه‌های کلی دین هم بوده است. در حقیقت این حوزه‌ها مستقلاً جنبه انسانی و این جهانی و اجتماعی و سیاسی دارند و تفکیک و تمایزی در کارکردها با آموزه‌های دینی دارند ولی نه لزوماً جدا و تجزیه شده و فاقد هرگونه رابطه بین آنها. احتجاج علی عبدالرازق هم ناظر بر همین مطلب است که قدرت سیاسی و حکومت اگرچه برای تحقق آرمان‌های اسلامی لازم و ضروری است ولی انتخاب نوع نهادهای سیاسی و نوع حکومت و مکانیسم‌های اعمال قدرت و حتی اصل حکومت صبغه این جهانی و انسانی و زمینی دارد و به خودمسلمانان واگذار شده است. (۳) اگرانسان و جامعه و سیاست در مدار عقل و علم و عرف مستقلاً ولی در عین حال در پرتو روح و آموزه‌های کلی دین عمل کنند مطابق با نگرش دینی به فلاح و سعادت و تکامل انسان می‌انجامد و خداوند هم سرنوشت او را آن‌گونه رقم خواهد زد. انسان در حوزه‌های گوناگون آزاد و مختار و حاکم بر سرنوشت خویش است و مسئول اعمال خود نیز می‌باشد و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم هم مطابق با آموزه‌های دینی براساس نوع عملش در انتظار اوست. (۴)

در خصوص سکولاریسم هم می‌توان گفت برخلاف بستر تاریخی غرب در اسلام و قرون اولیه اسلامی تضاد و تزاومی بین دنیا و آخرت، ماده و معنی، زمین و آسمان، انسان و خدا، فلسفه و دین، علم و دین، دنیا و دین، تمدن و دین و معاش و معاد وجود نداشته و برعکس نوعی هماهنگی و یکپارچگی در عین حفظ حریم‌ها و حوزه‌ها بین آنها وجود داشته است. در کتاب و سنت و آراء حکمای بزرگ مسلمانان، تعابیر زیادی در زمینه دین و دنیا و نوع رابطه دین و سیاست و موارد مشابه دیگر مطرح شده که ما در اینجا درصدد طرح این مطالب نیستیم ولی در جایی دیگر با تمرکز روی اندیشه‌های سیدجمال الدین اسدآبادی به آن پرداخته‌ایم. (۵) فقط به عنوان نمونه اشاره‌ای به آراء اقبال لاهوری (م. ۱۹۳۸) می‌کنیم که با نقل قول از پیامبر گرامی اسلام (ص) مبنی بر اینکه «سراسر زمین یک مسجد است» بر این باور بود که اسلام «حقیقت واحد غیرقابل تجزیه‌ای» است و در آن امور دینی و دنیایی دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند و «شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود». (۶) اقبال در ادامه استدلالش که به نوعی با نفی شوکراسی همراه است، جوهر «توحید» را «مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی» دانسته و برداشت خود از حکومت الهی و دولت در اسلام را این‌گونه بیان می‌کند:

«دولت، از لحاظ اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت

نیروهای زمانی - مکانی درآید، و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد... . حقیقت نهایی، به گفته قرآن روحانی است، و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است... سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است.» (۷)

به علاوه، اگر به محتوا و مضامین و مفاد سکولاریسم در اصل و منشأ غربی آن هم توجه کنیم، ضمن رد افراط‌هایی که بشر غربی در برابر تفریط‌های کلیسا صورت داده، می‌توان گفت سکولاریسم به چند معنا در حد متعادل و منطقی‌اش با اسلام سازگاری دارد. یک معنای سکولاریسم همان دنیاگرایی است که در مقابل آخرت‌گرایی مطرح شد ولی اشاره شد که در اسلام تقابلی بین اینها نیست و اسلام رویکردی این جهانی و دنیوی و عرفی و عقلانی و انسانی دارد و دنیا و طبیعت و ماده و معاش و زندگی و تجربه و تولید و ثروت و قدرت و نظایر اینها را مجاز و ممدوح می‌شمارد.

در معنای دوم که ماکس وبر دانشمند آلمانی هم در ادامه معنای اول در کتاب‌های خود به آن اشاره دارد (۸)، سکولاریسم به تفکیک و تمایز حوزه خصوصی از حوزه عمومی مربوط می‌شود که در جامعه مدنی و دموکراتیک و در پروژه توسعه سیاسی هم جنبه محوری و مبنایی دارد. به این معنا نیز در اسلام مرز میان حوزه خصوصی و حوزه عمومی پذیرفته شده و تحت هر عنوانی اعم از دین و دولت و جامعه دخالت در حریم خصوصی (Privacy) و مسائل شخصی و فردی افراد مؤکداً ممنوع اعلام شده است (مثلاً با تعبیر «ولانجسسوا» در آیه ۱۲ سوره حجرات). اسلام احکام عبادی و فردی دارد ولی به خود افراد واگذار شده و اینکه انسان در حوزه خصوصی چه می‌کند به کسی دیگر مربوط نیست و آزادی و حقوق فردی انسان‌ها که گوهر لیبرالیسم است در چارچوب قانون پذیرفته شده است. مسائل اخلاقی و اعتقادی و عبادی و دیانت و تقوا و درون و باطن انسان‌ها به رابطه انسان و خدا مربوط می‌شود نه به رابطه انسان‌ها با یکدیگر. مهم آن است که افراد در حوزه عمومی قواعد و هنجارها و قوانین موضوعه اجتماعی را رعایت کنند. اما اینکه دین در حوزه عمومی و در رابطه با قانون چه نقشی می‌تواند داشته باشد در معنای سوم

سکولاریسم که جدایی دین از سیاست است مطرح می‌باشد. در حوزه عمومی همگان آزادند در چارچوب قانون عقاید و نظراتشان را بیان کنند و به نوعی امر به معروف و نهی از منکر نمایند ولی هیچ کس چه به اصطلاح از «خواص» یا از «عوام» حق ندارد خارج از مجرای قانونی عقاید شخصی یا گروهی خودش را به نام دین در سیاست دخالت دهد و عملی و اجرا نماید. اجرا و اعمال دین هم از مجرای قانون است و مجری قانون هم حکومت و ضابطه قضائی و اجرایی آن، که مطابق با پیش‌بینی قانون و با رعایت تفکیک قوا صورت می‌گیرد. اگر قانون و مجری آن یعنی دولت به نام دین و شریعت نادیده گرفته شوند هرج و مرج و بی‌سامانی اجتناب‌ناپذیر می‌شود. در بستر تاریخی غرب هم همین‌طور بوده که افراد و گروه‌های مذهبی عقاید و قرائت‌های مختلف و متفاوتی از دین داشته و با هر یک با اصرار بر اعمال قرائت خاص خودشان در حوزه عمومی جامعه را دچار آشوب و هرج و مرج کرده بودند و اگر دولت هم جانب یکی از این قرائت‌ها را منهای قانون می‌گرفت به جای برقراری نظم و سامان خود به بی‌نظمی و هرج و مرج دامن می‌زد. (۹) برداشت‌ها و استنباط‌های مختلفی از دین در زمینه‌های گوناگون صورت می‌گیرد که طبیعی هم می‌باشد ولی اینها جنبه شخصی و گروهی یا فرقه‌ای دارد و نمی‌توان رأساً و خارج از مجرای واحد قانونی و دنیوی و ملی آنها را در حوزه عمومی دخالت داد. بنابراین به این معنای سوم هم اسلام با سکولاریسم سازگاری دارد، در عین حال که می‌توان گفت احکام و آموزه‌های اجتماعی و سیاسی دین، و به‌ویژه اسلام، از طریق قانون اساسی حاکمیت و نظارت عالیه را می‌تواند داشته باشد. اما این امر هم به معنای حاکمیت قانون خدا از مجرای قانون اساسی برخاسته از عقلانیت جمعی است نه خارج از آن و به معنای حاکمیت افراد و اقشاری بر جامعه به‌نام دین که در آن صورت تئوکراسی می‌شود.

تعامل تاریخی دین و سیاست

از منظر تاریخی انبیاء و پیامبران الهی معمولاً در شرایط بحرانی جوامع خود ظهور کرده و درصدد تغییر اوضاع به سمت اهداف و آرمان‌های اجتماعی مطلوب بوده‌اند. از این نظر آموزه‌های آنان قدرت‌های سیاسی و اقتصادی حاکم را به چالش می‌طلبید. نهضت‌های انبیاء از ابراهیم تا موسی و عیسی (ع) و پیامبر خاتم در مرحله سلبی با شعار نجات بشر از ظلم و ستم و استثمار و شرک و بت‌پرستی و آزادی و عدالت و با بسیج توده‌ها در سیاست درگیر بوده و در موضع اپوزیسیون قرار می‌گرفتند.

نهر و در کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» با اشاره به آئین‌ها و مذاهب در قرن ششم پیش از میلاد و بنیان‌گذاران آنها همچون «بودا»، «مهاویرا» و «کنفوسیوس» و «لائوتسه»، «فیثاغورث» و «زردشت» در کشورهای هند و چین و یونان و ایران می‌نویسد آنها خواهان تغییر اوضاع بودند و «همه آنها مردان بزرگ انقلابی بودند که از حمله بردن به وضع فاسدی که در زمانشان وجود داشت باکی نداشتند. هر وقت و هر جا که سنت‌های قدیمی به سوی انحراف و نادرستی متمایل شده بود و هر جا که این سنت‌ها مانع آن می‌شد که آینده بهتری به وجود آید ایشان به این سنت‌ها حمله می‌بردند و بدون هیچ ترسی آنها را دور می‌انگفتند. به علاوه، آنان نمونه و سرمشقی از یک زندگی نجیبانه و شریف در برابر مردم زمان خود قرار می‌دادند به طوری که سرمشق آنها تا مدت‌های دراز نسل اندر نسل صورت یک ایده‌آل عمومی را پیدا می‌کرد و الهام‌بخش یک زندگی عالی می‌شد» (۱۰).

البته در مرحله‌ایجابی و در مواردی که آنها موفق به تأسیس نظام جدید می‌شدند یا به دلیل شرایط سیاسی نظام‌های حاکم آئین آنان را پذیرفته و رسمیت می‌دادند، رویکرد محافظه‌کارانه به تدریج غالب شده و دین در خدمت سیاست و دولت حاکم قرار می‌گرفت. مطابق تحلیل ماکس وبر (۱۱) با مرگ رهبران کاریزما که سنت‌شکنی می‌کردند حرکت آنان یا دوباره به سمت سنت‌گرایی سوق می‌یابد یا به سمت استقرار نظامی قانونمند و عقلایی می‌رود که معمولاً مورد اول صادق بوده است. نتیجه غالباً عبارت بوده از تهی شدن دین از محتوای عمیق و انسانی و آزادبخش و عدالت خواهانه و حفظ شکل و پوسته و ظواهر دین در چارچوب گفتمانی سنتی و در راستای منافع گروه‌های حاکم. نهر و در این باره می‌نویسد:

«... معمولاً تعلیمات اولیه مذاهب تغییر یافته و چیزهای دیگری به آنها اضافه شده است که شکل آنها را به کلی عوض کرده است به طوری که دیگر شناختن صورت اصل آنها هم دشوار است. به جای معلمان و راهنمایان اولیه، مردمان تنگ نظر و متعصب کوچک فکری نشسته‌اند که نسبت به عقاید دیگران هیچ‌گونه تحمل و بردباری ندارند. چه بسیار که مذهب آلت دست سیاست‌ها شده...» (۱۲).

مسیحیت در روم از یک مذهب ممنوع و تحت فشار و سرکوب شدید، از زمان کنستانتین در اوایل قرن چهارم میلادی به یک دین رسمی امپراتوری روم تبدیل شد و به صورت دینی سازمان یافته و سلسله‌مراتبی در خدمت قدرت و دولت قرار گرفت و قرون وسطی را رقم زد که

توسط خود اروپائیان به عصر تاریکی یا Dark Ages معروف گردید. (۱۳) آئین زردشتی در ایران پس از آنکه پیروان آن علیه اشکانیان قیام و انقلاب کردند منجر به تأسیس دولت ساسانی و پیوند دین و دولت در سلسله ساسانیان گردید که در جهت حفظ و تداوم وضع موجود تبدیل به یک سری مراسم عبادی و آئین‌ها و تشریفات مذهبی شد و با تعصب و سختگیری و سرکوب شدید مخالفان و گروه‌های مختلف اجتماعی و نادیده گرفتن نیازها و منافع آنان همراه بود. پس از آنکه دین و دولت در نظام سیاسی ساسانی هر دو ضایع و تباه شدند و مشروعیت خود را از دست دادند، امپراتوری عظیم ساسانی علی‌رغم سرکوب جنبش‌های مانی و مزدک، توسط اعراب مسلمان که نهضت جدیدی را در لوای اسلام آغاز کرده بودند از پا درآمد. امین معلوف رمان‌نویس معروف عرب که سرگذشت مانی را به صورت رمان تشریح کرده (مربوط به قرن سوم میلادی) پس از اشاره به پذیرش دعوت مانی توسط شاپور پادشاه ساسانی، از قول شاپور به دسیسه‌ها و کارشکنی‌های موبدان زردشتی در گفتگو با مانی می‌پردازد که به خوبی نشان‌دهنده نقش تخریبی دین در سیاست آن روز ایران است:

در مقابل یک موبد خردمند و بلندهمت، چهل موبد قدرت‌طلب هست که دائم در حال دسیسه هستند، آنها می‌خواهند به همه دستور دهند که چگونه لباس بپوشند، غذا بخورند، بنوشند، سرفه کنند، گریه کنند، در موقعیت‌های گوناگون چگونه حرف بزنند، چه زنی را به همسری بگیرند و با او چه رابطه‌ای داشته باشند. آنها بهترین زمین‌های هر ایالت را مالک شده‌اند و معبدهای آنها مملو از طلا، برده و غلات است؛ زمانی که قحطی فرا رسد، تنها آنها هستند که رنج نخواهند برد. با گذشت سال‌ها موبدان هر چه بیشتر بر قدرت و امتیازات خود افزوده‌اند. کودکی نیست که بتواند دو کلمه روی صفحه‌ای بنویسد بدون آنکه موبدی دست او را بگیرد، قرار داد فروش ملکی به امضا نمی‌رسد، مگر آنها سهم خود را بردارند، بالاخره هیچ دعوا و اختلافی بدون حکمیت آنها خاتمه نمی‌یابد. از همه اینها گذشته، موبدان هستند که باید فرمان پادشاه را تأیید کنند و ببینند که با قانون پروردگار مغایرت نداشته باشد، قانونی که البته آنها به نفع خود تفسیر می‌کنند... آنها تاج و تخت را می‌خواهند و اگر نمی‌توانند آن را تصاحب کنند، در نظر دارند پادشاه را تضعیف کرده و زیر قیمومیت خود بگیرند». (۱۴)

در مقابل معلوف در اشاره به مذاکرات هرمز جانشین شاپور با مانی جهت رسمی کردن آئین

مانی و مخالفت مانی با این امر، از زبان مانی به نقش و تعامل سازنده دین و دولت می‌پردازد:

«اگر هر یک از ما در نقش خود باقی بماند، می‌توانیم چیزهای زیادی را با یکدیگر بسازیم. اگر تو با عدالت سلطنت کنی، در راه سعادت اتباع خود بکوشی و به ادیان مختلف احترام بگذاری، و اگر من با روش خود همراه با پیروانم آئین روشنایی را به ملت‌ها آموزش دهم، می‌توانیم با هم به سازندگی دست یابیم.» (۱۵)

اما هرمز و مانی هر دو با دسیسه موبدان زردشتی کشته شدند و بهرام توسط آنها روی کار آمد.

دین اسلام نیز با جهت‌گیری‌های عام و انسانی و عقلانی و آزادیخواهانه و عدالت طلبانه فراتر از مرزهای قومی و قبیله‌ای و نژادی و خونی و جنسیتی و طبقاتی و جغرافیایی ظهور کرده بود و انقلاب پیامبر گرامی اسلام (ص) هم در این جهت بود که با مخالفت شدید اشراف قریش مواجه شد. (۱۶) همیلتون گیب پس از اشاره به مفسد جامعه ثروتمند بازرگانی در مکه با فقر و شکاف عظیم طبقاتی و برده‌داری، مخالفت مکیان با حرکت پیامبر را کمتر به دلیل محافظه‌کاری یا حتی بی‌اعتقادی مذهبی آنان و بیشتر به دلایل سیاسی و اقتصادی می‌داند و می‌افزاید:

«آنان از اثراتی که ممکن بود دعوت او در پیشرفت اقتصادی قوم داشته باشد بیمناک بودند، خاصه یکتاپرستی بی‌شائبه‌ی وی که ممکن بود به وضع اقتصادی اماکن مقدس ایشان زیان برساند. از این گذشته ملتفت این نکته شدند که قبول تعالیم پیامبر نوعی قدرت سیاسی تازه و نیرومند را در جامعه‌ای که تحت حکومت مشتی از متنفذان فاسد بود به کار خواهد انداخت.» (۱۷)

نهر و هم در این باره به نکات مهمی پرداخته و می‌نویسد:

«محمد نیز مانند بنیان‌گذاران بعضی از مذاهب دیگر مردی انقلابی بود که برای مخالفت با بسیاری از عادات نظام اجتماعی موجود قیام کرد. مذهبی که او مردم را بدان می‌خواند به خاطر سادگی و صراحتش و به خاطر رنگ دموکراسی و برابری که با خود داشت توده‌های مردم را در کشورهای همسایه جلب می‌کرد زیرا آنها روزگاری دراز در تحت تسلط قدرت مطلقه پادشاهان مستبد و روحانیون و پیشوایان مذهبی مستبد به سر می‌بردند. آنها از نظام قدیمی فرسوده شده بودند و برای یک تغییر وضع آمادگی داشتند. اسلام این تغییر را به ایشان عرضه می‌داشت و از طرف ایشان هم استقبال می‌شد زیرا از بسیاری جهات وضعشان را بهتر

می ساخت و بسیاری از مفاسد قدیمی را پایان می داد» (۱۸).

نظام سیاسی برخاسته از نهضت پیامبر حتی در دوره خلفای راشدین و به ویژه در دوره حکومت امام علی (ع) نیز تا حدودی تعامل سازنده‌ای با دین اسلام برقرار کرده بود و حوزه‌های کاری دین و دولت به طور منطقی تفکیک و تقسیم شده بود. اگرچه در همین دوران با توجه به بافت قبیله‌ای و بدوی و سنتی و ابتدایی جامعه عرب زمینه‌های تعامل تخریبی میان دین و سیاست در جهان اسلام شکل گرفت و نارسایی‌های ایستاری و ساختاری در دوره امویان و عباسیان و در سراسر تاریخ اسلام مانع از برقراری رابطه‌ای منطقی و سازنده بین دین و دولت با حفظ حریم هر یک گردید و عملاً دین از مایه‌های عمیق انسانی و اخلاقی و عقلانی و ایمانی خود تهی شد و به صورت یک ایدئولوژی و گفتمان سیاسی در خدمت صاحبان قدرت و ثروت قرار گرفت و علماء سوء و درباری در کنار حکام مستبد دین را در ظواهر و یک سری مراسم و تشریفات خلاصه کرده و به نام دین و به ویژه پس از سرکوب معتزله مانع هرگونه تحرک و پویایی فکری و اجتماعی و عقلانی و فلسفی و سیاسی مسلمانان شدند و نیروهای مترقی خواهان آزادی و عدالت و حقیقت را به طُرُق مختلف سرکوب کردند و بدین ترتیب چراغ علم و عقل و تمدن در عالم اسلام خاموش شد و نه تنها زوال فلسفه بلکه زوال دین و دولت نیز شروع شد و مسلمانان با ظهور تمدن جدید غربی نتوانستند با غرب جدید نیز تعاملی سازنده داشته باشند. (۱۹)

ابن خلدون در مقدمه اش (۲۰) و مودودی در یکی از کتاب‌هایش (۲۱) از «تبدیل خلافت به ملوکیت» از دوره معاویه به این سو سخن گفتند، اگرچه به قول علی عبدالرازق از همان زمان ابوبکر جعل عنوان «خليفة رسول الله» برای مقاصد سیاسی صورت گرفت و دولت در حاله‌ای از تقدس و به صورت نظامی تئوکراتیک هرگونه مخالفتی و مخالفانی را به بهانه خروج از دین و ارتداد سرکوب نمود. (۲۲) بحران مشروعیت در سرزمین‌های اسلامی سبب خیزش جنبش‌های اجتماعی با قرائتی رادیکال از دین شد و پس از قیام امام حسین (ع) و با مرگ فجیع ابومسلم به ترتیب در اوایل دوره‌های اموی و عباسی، تشیع در قالب‌های زیدی، اسماعیلی و اثنی عشری در کنار تصوف نهایتاً در ایران به تأسیس سلسله صفویه انجامید. (۲۳)

تعامل دین و دولت در ایران در دوره صفویه

زوال دین و دولت سنی حاکم در ایران سلجوقی که بخشی از خلافت عباسی بود سبب ایجاد

بحران مشروعیت و گسترش جنبش اسماعیلیه گردید ولی هجوم مغول‌ها هم سلجوقیان و هم اسماعیلیه را مضمحل کرد. نارضایتی‌های مردم در پوشش مذهب تشیع که قرائتی رادیکال نسبت به قرائت رسمی و سنتی حاکم بود جنبش‌های اجتماعی و سیاسی شیعی دوازده امامی را، با زوال مغول‌ها، در سراسر ایران به دنبال داشت و علاوه بر مشعشعیان در خوزستان، علویان در طبرستان، آل‌کیا در گیلان و سربداران در خراسان، صفویان در غرب کشور و اردبیل در ترکیبی از تصوف و تشیع به کمک قزلباش‌ها و بکتاشیه پس از قرن‌ها بار دیگر سبب تشکیل دولت ملی در ایران و این بار در لوای تشیع گردیدند. اما در این تجربه تاریخی نیز نهاد دین در نهاد دولت ادغام شد و صفویان با رسمیت بخشیدن به تشیع و آوردن علمای شیعه از بلاد عربی عراق و لبنان در واقع دین و علما را در خدمت خود می‌خواستند و متقابلاً علما نیز با استفاده از این فرصت تاریخی که تشیع را در یک کشور دین رسمی کرده بود به تأیید تئوریک دولت پرداختند و بدین ترتیب قشر علما و حوزه‌های علمیه و فقه شیعه در ایران پا گرفت.

تعامل دین و دولت در صفویه در چارچوب نظامی تئوکراتیک و نه دموکراتیک صورت گرفت و مثل همه نظام‌های سنتی حکومت اشخاص و نه قوانین به صورتی دلبخواهانه جریان یافت و هر بار که قدرت سلطان نسبت به علما بیشتر می‌شد در واقعیت سیاسی آنها را به خدمت می‌گرفت و گرنه علما سلطان را تحت نفوذ خود قرار می‌دادند. دیوید آپتر یکی از نویسندگان ادبیات نوسازی و توسعه سیاسی در این باره می‌نویسد:

«در تئوکراسی‌ها، انجمن‌های مذهبی و سیاسی یکی و همسان هستند. تخصصی شدن نقش‌های سیاسی به نوعی امکان‌پذیر است، اما این نقش‌ها اهمیتشان را در یک نظام مذهبی آرا و ایده‌ها دارند. یک پادشاه، یک مشاور روحانی و نیز یک جنگجو است. او مدافع دیرینه ایمان است، علاوه بر آنکه یک قانون‌گذار است. عدالت با هدایت الهی رقم می‌خورد. مشکل بزرگی که تئوکراسی‌ها با آن مواجه بودند عمدتاً حول محور کنترل خودکامانه و فاسد سلاطین و روحانیان دور می‌زد، که سرپیچی‌ها و تخلفات آنان از قانون به جامعه انسانی و جامعه طبیعی صدمه و آسیب می‌رساند.» (۲۴)

در مقاطعی علما سیطره بیشتری بر سلطان داشتند و مثلاً شاه طهماسب صفوی در دوره سلطنتش (۷۶-۱۵۲۴/۸۴-۹۳۱) کرکی را به عنوان «شیخ‌الاسلام» کشور انتخاب و همه اختیارات یک پادشاه فرمانروا را بدو واگذار و اعلام کرده بود که خود معاون کرکی می‌باشد و

کرکی هم در تأیید نظام موجود کتاب می‌نوشت و موضع‌گیری داشت. (۲۵) اما در دوران سلاطین قوی مثل شاه‌عباس شرایط متفاوت بود. به طور کلی حکومت صفوی قائل به سلطنتی روحانی برای خود بود و شاه اسماعیل و اعقاب او را تجلی‌گاه و مظهر زنده‌خداوند و قطب می‌دانستند. (۲۶) اگرچه مجتهدین خود را نماینده‌امام غائب دانسته و از طرف او قدرت را به شاه تفویض کرده و به حکومت او مشروعیت می‌بخشیدند، اما حکمران صفوی هم همین ادعا را داشت و خود را سایه‌خدا بر زمین و جانشین او می‌دانست. (۲۷) در واقع همان‌طور که در عالم سُنی خلافت به ملوکیت تبدیل شده بود در اینجا نیز امامت به سلطنت تبدیل گردیده بود و به قول خانم لمبتون:

«...گرایش پدید آمد که صفات امامان به جانشینان او در زمین منتقل شود. اگر حکمران صفوی شخصاً فرد کاملی به شمار نمی‌رفت ولی حداقل به عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسان‌تر می‌توانست به کسب حقیقت محض نایل آید. و به این اعتبار او می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد. تقابل و مخالفت با او شرارت به حساب می‌آمد... وظیفه حکمران به عنوان جانشین امام غائب این بود که حکومت مطلق را اعمال کند زیرا او از هر کس دیگری به مخزن‌نهایی و معرفت‌غایی نزدیک‌تر بود و دیگران وظیفه داشتند از او تبعیت کنند. درست است که فقیهان شیعی با این فرض که حکمران دنیوی از خطا مصون است، مخالف بودند و اظهار می‌داشتند که امامت دارای اقتدار عام در مسائل مذهب و دنیاست و تنها به یک فرد تعلق دارد که او را در میان قاضیان و جانشینان ممتاز می‌گرداند، ولی در عمل این تفاوت به فراموشی سپرده شد. در اواخر دوره صفویان، نظریه غالب این بود که حکمران به عنوان کسی که مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است، محق است که از اطاعت محض و چشم بسته برخوردار گردد» (۲۸)

با این حال، همان‌طور که حامد الگار اشاره دارد، با گسترش دولت صفوی جنبه‌های روحانی و صوفیانه آن به ضعف گرائید در عین حال که «رابطه نزدیک دولت با مذهبی که تأسیس کرده بود تلویحاً بیانگر نوعی استیلای قدرت شاهانه بر علما بود». (۲۹) صفویان نظارت بر نهاد مذهبی را از طریق مقام صدر اعمال می‌کردند که از اواخر دوره تیموریان اهمیت یافته بود. (۳۰) مقام صدر نمونه استیلای وظیفه سیاسی دولت صفوی بر وظیفه مذهبی آن و مقامی رسمی بود که از طرف دولت بر مؤسسات و امور مذهبی نظارت داشت و شیخ‌الاسلام رئیس بزرگ گروه‌های

مذهبی را به کار می‌گماشت. (۳۱) محاکم شرع و قضات آن تابع عرف و دیوان بیگی (عالی‌ترین مقام رسمی در قضاوت دنیوی) بودند، و صدر و نماینده او، شیخ‌الاسلام، «آلت به وجود آوردن این انقیاد بودند». (۳۲) لمبتون در این رابطه می‌نویسد:

«حکومت صفویان مبتنی بر تصور و مفهومی بود که نمی‌توانست هیچ‌گونه استقلال نهاد مذهبی را تحمل کند و در نتیجه نظارت آنان گسترده‌تر از نظارت حاکمان پیشین سنی بر نهاد مذهبی بود. چگونگی تحمیل شیعه‌گرایی به عنوان مذهب دولتی کار دولت را در امر نظارت بر نهاد مذهبی آسان می‌کرد زیرا این نهاد، اگر نه تمام ولی به میزان وسیعی، موقعیت خود را مدیون حمایت نهاد سیاسی بود». (۳۳)

لمبتون در ادامه می‌افزاید:

«سلطان صفوی گرچه هنوز خود را سایه خدا در زمین می‌دانست، قدرت معنوی و دنیوی خود را به نام امام غایب به کار می‌برد که اقتدار او به واسطه وراثت پیامبر اعمال می‌شد. سلطان صفوی رئیس نهاد سیاسی و مذهبی بود و در حوزه نظریه تفاوتی میان این دو نهاد وجود نداشت، اما از آنجا که در عمل نقش مذهبی سلطان صفوی تابع نقش سیاسی او بود از اهمیت قاضیان، به سبب وجود صدر که به نام نهاد سیاسی بر نهاد مذهبی نظارت می‌کرد، کاسته شده بود». (۳۴)

به این ترتیب، یک نوع تعامل تخریبی و تداخل حوزه‌های کاری و وظایف بین دین و دولت در صفویه برقرار شد که در چارچوب یک نوع گفتمان سنتی و با ساختارها و روابط و مناسبات اجتماعی و سیاسی سنتی و غلبه گرایش‌های اخباری و ضد فلسفی و سلطنت و استبداد و خودکامگی در راستای منافع و موقعیت و قدرت گروه‌های حاکم عمل می‌کرد. تشیع که قبل از آن پرچمدار آزادی و عدالت و علیه دین و دولت حاکم بود اینک از آن مایه‌های آزادیخواهانه و عدالت‌طلبانه و عقلانی و فلسفی تهی شده و به یک سری ظواهر و مراسم و تشریفات و علم و کُتل آمیخته با آداب مسیحیان خلاصه گردیده بود. مرحوم عبدالهادی حائری می‌نویسد:

«به‌طور کلی باید گفت که چون علماء کیش شیعه در این دوران، به استثناء برخی از آنان، از گروه‌های بسیار ثروتمند جامعه به حساب می‌آمدند و در نتیجه با سران کشور و مقام‌های سیاسی سوده‌های مشترک داشتند بنابراین هرگاه گروهی از مردم ستم‌زده بر ضد ستم حاکم و مالکان و یا مالیات‌های سنگین برمی‌خواستند، رهبران

مذهبی فتوا می‌دادند که «اجامر و اوباش باید از میان برداشته شوند» (۳۵).

سازمان‌یافتگی دین در نهاد دولت، بسی فراتر از تعامل سازنده دین و سیاست با حفظ حریم و حوزه‌های هر یک، در دوره صفویه هم دین را تباه کرد و هم قدرت دولت را تضعیف و سست نمود. در واقع قدرت‌های سیاسی و مذهبی علی‌رغم اشتراک منافع به دلیل فقدان رویکرد ملی و مدرن تبدیل به رقیب یکدیگر شده و از هر فرصتی برای تضعیف یکدیگر و غالب آمدن بر دیگری استفاده می‌کردند و این تضاد و تخالف میان آنان از ثبات و استحکام و پایداری و قوام جامعه و دولت می‌کاست. لمبتون می‌نویسد:

«میان مقامات مختلف مذهبی و میان مقامات مذهبی و مقامات دنیوی بر سر حوزه قضاوت برخورد وجود داشت. این برخورد تا حدی محصول نوع به قدرت رسیدن صفویان است. هسته نیروی نظامی آنان در اصل از اعضای فرقه صفوی ترکیب می‌گردید و در نتیجه مرز مشخصی میان طبقات مذهبی که صوفیان مبارز نمایندگی آنان را داشتند و طبقات نظامی وجود نداشت... دولت هرگز خصلت نظامی خود را کاملاً از دست نداد. در قرن یازدهم هجری دیوان بیگی که رئیس سازمان قضایی کشور بود هنوز در لشگرکشی‌ها شرکت می‌جست. بسیاری از مقامات مذهبی نیز به همین ترتیب عمل می‌کردند... در سراسر این دوره، بسان زمان‌های گذشته، طبقات مذهبی یکی از منابع اصلی تکمیل‌کننده دیوان‌سالاری به شمار می‌رفتند» (۳۶).

در حقیقت این نوع نظام سیاسی با تداخل وظایف و کارکردها نظامی سنتی بود که در آن تقسیم کار و تخصص و صلاحیت‌های کاری و تفکیک حوزه‌ها و ساختارها سست و ضعیف می‌باشد، بر خلاف یک نظام سیاسی مدرن و توسعه یافته که در آن اقتدار عقلانی می‌شود و حوزه‌های صلاحیت‌های خاص حقوقی، نظامی، اداری و علمی از قلمرو سیاسی جدا می‌شوند و ارگان‌های مستقل و تخصصی با سلسله مراتب خاص عهده‌دار وظایف سیاسی می‌گردند (۳۷). علی‌رغم جلوه‌های قوی فرهنگی و سازمانی و تمدنی در دوره سلاطین قدرتمندی چون شاه عباس اول که حتی به قول برخی نویسندگان اوج تلاش خودجوش تجدد و نخستین جوانه‌های آن در ایران بود، (۳۸) نارسایی‌های عمیق ایستاری و ساختاری و رکود عقلانی و فلسفی و اجتماعی مانع از آن شد که صفویه از قالب‌های سنتی فراتر رود و در زمان شاه‌سلطان حسین به فروپاشی دولت و تسلیم شدن اصفهان در برابر افغان‌ها انجامید. با افول امپراتوری صفوی جنبه

غیرمذهبی دولت در دوره‌های افشاریه و زندیه افزایش یافت و نفوذ نهاد مذهبی در مرکز رو به زوال رفت، اگرچه در ایالات مقامات مذهبی همچنان سهم مهمی در زندگی محلی داشتند و تا حدودی نیرویی را در برابر مقامات حکومت دنیوی تشکیل می‌دادند. (۳۹)

تعامل دین و سیاست در دوره قاجاریه

با پیروزی اصولیون بر اخباریون به کوشش علمایی چون آقا محمدباقر بهبهانی (۴۰) در ابتدای روی کار آمدن ایل قاجار (۱۷۹۴ م) و در اوایل قرن ۱۹، نقش علما و مراجع و مجتهدین شیعه در ایران بار دیگر تقویت شد. استقرار علما و مراکز بزرگ شیعی در کربلا و نجف خارج از قلمرو سیاسی ایران نیز از عوامل مهمی بود که در استقلال فزاینده نهاد مذهبی در این قرن سهم داشت. (۴۱) ماهیت ایلی و عشیره‌ای دولت قاجاریه نیز مانع از آن بود که سردمداران آن همانند صفویه که خود را از اعقاب ائمه می‌دانستند، به آسانی ادعای مشروعیت دینی داشته باشند و با وجود آنکه خود را «ظل الله» یا «سایه خدا» در زمین می‌خواندند، نمی‌توانستند مدعی هیچ‌گونه تبار یا شرافت خاص مذهبی باشند. (۴۲) با این حال آغامحمدخان قاجار کوشیده بود بین علما و دولت ارتباط و پیوند برقرار کند که میزان آن به سبب وضع شخصی وی و شرایط حکومت او محدود بود. (۴۳) جانشینان او یعنی فتحعلی‌شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷)، محمد شاه (۴۸-۱۸۳۴) و ناصرالدین شاه (۹۶-۱۸۴۸) شیوه قبيله‌ای را کنار گذاشته و سنت‌های قدیم سلطنت شاهنشاهی را پیشه کردند و در تلاشی ناموفق کوشیدند با ایجاد بروکراسی دولتی قدرت خود را عادی و جاری سازند و با پدید آوردن ارتش دائمی کارآمد، موقعیت خود را تثبیت نموده و با تقلید از رسوم درباری شاهنشاهان قدیم به سلسله خود مشروعیت بخشیدند. (۴۴) به‌ویژه فتحعلی‌شاه در صدد جلب علما و استقرار مجدد الگوی صفوی در مورد پیوند دین و دولت بود ولی این بار علما مثل دوره صفویه به تأیید تئوریک دولت نپرداختند و بیشتر بنا به مصالح عملی و سیاسی در پیوند با دولت و به تدریج در مخالفت با آن فعال شده و به عنوان اپوزیسیون ایفای نقش کردند. خانم لمبتون در این باره می‌نویسد:

«.. این فرض دیگر مطرح نبود که سلطان به نام امام غائب قدرت را در اختیار دارد. سلطان رئیس دولت بود که از جانب خدا تعیین شده بود و چون سلاطین پیشین، دولت در وجود او تجسم می‌یافت. اما او دیگر نماینده امام غائب نبود تا مجتهدان نیز در زیر پوشش او قرار گیرند. از این رو نقش‌های نهاد مذهبی و نهاد

سیاسی به گونه‌ای آشکار از هم متمایز شدند. این تحول، افزایش احترام نمایندگان

نهاد مذهبی را در تظاهرات بیرونی به همراه داشت.» (۴۵)

به علاوه، با ناپدید شدن مقام صدر قدرت مجتهدان افزایش یافته بود و گرچه سلاطین قاجار با تعیین یک شیخ‌الاسلام برای هر یک از شهرهای عمده می‌کوشیدند بر نهاد مذهبی نظارت کنند ولی تقریباً همواره ناگزیر بودند خواسته‌های اهالی را نیز در نظر بگیرند و مردم هم نسبت به استقلال و اختیار آنان حساسیت و تعصب داشتند و این واقعیت که «نهاد مذهبی دیگر حتی در نظریه نهاد سیاسی را شامل نمی‌شد به معنای آن بود که نهاد مذهبی بیشتر از گذشته ملجاء و حامی مردم در برابر قدرت خودسرانه حکومت بود.» (۴۶) و علما به مثابه سپری میان مردم و اقتدار مطلق سلطان عمل کرده و به سبب دانش والا، دینداری و فضیلتشان راهنمای آنان در مذهب و حامی‌شان در برابر حکمرانان بودند. (۴۷) بنا به روایت آبراهامیان:

«قاجارها با وجود شکوه و تجمل درباری، نتوانستند حرمت الهی کسب کنند؛ زیرا بسیاری از مجتهدها علناً اظهار می‌داشتند که امام غائب مسئولیت ارشاد عامه را نه به فرمانروایان زمان بلکه به خادمان مذهب سپرده است. هر چند برخی از علماء، به ویژه امام جمعه‌ها و شیخ‌الاسلام‌ها که از دولت مواجب می‌گرفتند میل به شناسایی مقام سلطنت داشتند، مجتهدان بزرگ همچنان دور از دربار بودند و بر اساس متون اولیه تشیع، دولت را در بدترین تعبیر، ذاتاً نامشروع و در بهترین وجه، شرعی لازم برای جلوگیری از هرج و مرج اجتماعی می‌دانستند.» (۴۸)

بدین ترتیب قاجارها ظل‌الله‌هایی بودند که حیطة قدرتشان اغلب از پایتخت فراتر نمی‌رفت و گرچه در سخن و ادعا قادر مطلق بودند ولی در عمل برای اجرا و تنفیذ اراده خود وسیله‌ای نداشتند و از نظر سیاسی ناتوان بودند و در شرایط فقدان امنیت نظامی و ثبات اداری و مشروعیت اعتقادی عمدتاً از طریق عقب‌نشینی‌های به موقع در هنگام مخالفت خطرناک و مهم‌تر از آن با برانگیختن تفرقه‌ها و درگیری‌های قومی و قبیله‌ای در جامعه متشتت خود بر سر قدرت ماندند (۴۹) و تسلط آنان بر جامعه نه چندان مرهون قدرت خود آنان بلکه ناشی از ضعف شدید جامعه بود. (۵۰)

علما، تجار و رهبران قبایل اگرچه استقلال نسبی از دولت داشتند و به ویژه علما به عنوان عمده‌ترین قشر مستقل از دولت جلوه‌هایی از جامعه مدنی را در ایران معاصر به نمایش می‌گذارند، اما این گروه‌های اجتماعی فاقد یک انسجام نظری و طبقاتی و مالی و سازمانی

فراتر از محدوده‌های سنتی بودند. البته سلسله مراتب روحانیت از طریق جمع‌آوری مستقیم حقوق شرعی و نیز اوقاف از نظر مالی و اقتصادی نهادی مستقل و خودکفا بود و حتی برخی از علما منابع مالی و درآمدی دیگری از طریق املاک و تجارت نیز داشته و ثروتمند بودند که همین امر قدرت و استقلال آنان را افزایش می‌داد. (۵۱) به علاوه، تا نیمه قرن ۱۹ تعلیمات عمومی در ایران کاملاً در دست علما بود و دولت هیچ دخالتی در برنامه‌های آموزشی و یا سایر مسائل مربوط به آن نداشت (۵۲) و محاکم شرع را نیز علما اداره می‌کردند و در مقابل محاکم عرفی را دولت. (۵۳) روابط علما با طبقات پیشه‌ور («بازاری‌ها») نیز مستحکم بود (۵۴) و بیشتر درآمد علما از طریق پرداخت حقوق شرعی بازاری‌ها تأمین می‌شد (۵۵) و طبقه متوسط تجاری با روحانیت ارتباط تنگاتنگی داشت. (۵۶) با این حال این گروه‌های اجتماعی نمی‌توانستند از موانع و منافع محدود محلی و مذهبی و سنتی فراتر رفته و جهت‌گیری‌های قوی و منسجم طبقاتی و ملی پیدا کنند.

به طور صریح یا ضمنی تقسیم کاری بین علما و دولت صورت گرفته بود و سلطان شیعه در حوزه سیاسی و امور عرفی و علما در حوزه‌های قضایی و امور شرعی و دینی و مدارس و اوقاف و نظایر آن فعال بودند و این بافت سنتی در نیمه اول قرن ۱۹ چندان تغییری نیافت و همان‌طور که خانم کدی و آقای الگار اشاره می‌کنند در این مقطع علما کمتر در مخالفت با خط مشی‌های دولت فعال بودند (۵۷) و جز یک سلسله تماس‌ها بین حکمران و علما مشاهده نمی‌شد. (۵۸) در واقع یک نوع روابط عادی متقابل با حفظ حریم و فاصله بین دین و دولت برقرار بود. اما متغیر جدیدی که در همین مقطع وارد صحنه سیاسی و اجتماعی ایران شده بود، یعنی ورود موج تجدد و سرمایه‌داری و استعمار غربی، این بافت و ساخت و روابط سنتی جامعه و دولت را به شدت تحت تأثیر قرار داد که آثار آن در نیمه دوم این قرن مشهود گردید. دو دور جنگ‌های سنگین ایران و روسیه (۱۳-۱۸۰۴ و ۸-۱۸۲۶) و معاهدات ننگین گلستان (۱۸۱۳) و ترکمانچای (۱۸۲۸) ضرورت اصلاحات و نوسازی ارتش را توسط عباس میرزا و صدراعظم توانای او قائم‌مقام پیش کشید و نفوذ و مداخله روزافزون روسیه و انگلستان و ورود کمپانی‌های تجاری آنان از دوره محمدشاه و صدراعظم او آقاسی و در دوره ناصرالدین شاه به اوج خود رسید که به «عصر امتیازات» معروف شد. ماجرای هیئت گریبایدف و قتل او در ایران نخستین واقعه‌ای بود که با انگیزه دینی علیه خارجی‌ها رخ داد و نمایانگر تنفر بسیاری از ایرانیان از نحوه رفتار قدرتهای غربی با آنان بود. (۵۹) خانم کدی می‌نویسد:

«نفوذ و قدرت علمای مذهبی ایران روی توده‌های مردم، و اینکه می‌توانستند در راههایی که بطور کامل مورد موافقت حکومت نبود حرکت کنند، هم به هنگام اعلان جهاد علما و جلو انداختن دومین جنگ ایران و روس و هم در واقعهٔ گریبایدف نشان داده شد. همچنین علما غالباً در شکایت بازاریها از واردات غربی که باعث خرابی تجارتشان شده بود، جانب تجار را می‌گرفتند» (۶۰)

اگر سیاست‌های فتحعلیشاه به نحوی از رقابت میان علما و دولت جلوگیری می‌کرد ولی در زمان محمد شاه این رقابت علنی و سخت شد و گرایش او و صدراعظمش به تصوف و تحدید امتیازات علما (از جمله سپردن دعاوی محاکم شرع به محاکم عرف و گسترش حوزهٔ عمل محاکم عرف) و تلاش آنان در جهت تقویت قدرت مرکزی دولت، دشمنی ذاتی علما را شدت بخشید. (۶۱) آغاز قیام بابیه در ۱۸۴۳ که اعدام سید علی محمد باب توسط امیرکبیر در ۱۸۴۹ را به دنبال داشت تهدیدی دیگر این بار هم علیه دولت و هم علیه علما بود ولی اصلاحات گستردهٔ امیر در جهت تقویت دولت مرکزی و نوسازی همه‌جانبه در ایران با قدرت و موقعیت علما هم برخورد داشت و می‌رفت که به تعامل تخریبی دین و دولت و حتی دین و سیاست در ایران خاتمه دهد که این تلاش‌های اصلاحی هم با دسیسهٔ دربار و شخص ناصرالدین شاه و سفارت انگلستان ناکام ماند.

به این ترتیب تهدیدات داخلی و خارجی ناشی از ظهور قوی تصوف و بابیه یا نفوذ دول خارجی علما را عملاً درگیر سیاست و پیوند یا رقابت با دولت کرد که در نیمهٔ دوم قرن ۱۹ عقد قرارداد رژی با کمپانی انگلیسی و وقوع جنبش تنباکو (۹۲-۱۸۹۰) و بعد انقلاب مشروطیت (۱۱-۱۹۰۵) نقاط عطفی در روابط میان دین و دولت در این دوره هستند که علما را نیز دچار دو دستگی نمود، ضمن اینکه شکاف میان دین و دولت گسترش یافت و مبارزه با استعمار خارجی در جنبش تنباکو به مبارزه با استبداد داخلی در جنبش مشروطیت نیز کشیده شد. حامد الگار در این مقطع یک نقش سنتی دوگانهٔ مقاومت در برابر استعمار و مخالفت با دولت برای علما قائل است. (۶۲) اما علمای سنتی اگرچه در مبارزه با سلطهٔ خارجی تلاش‌های زیادی به عمل آوردند و حتی در جنبش پان اسلامی ملهم از سیاست‌های خلیفهٔ عثمانی عبدالحمید دوم و سیدجمال شرکت کردند، (۶۳) در برخورد با دولت به سمت تغییر رژیم قاجاریه حرکت نمی‌کردند. در جنبش تنباکو گرچه علمای ایران به رهبری میرزای شیرازی تکان شدیدی بر دولت ایران وارد کردند، ولی هنوز شاه را به عنوان سلطان مسلمین و «شاهنشا» و «حافظ اسلام» به رسمیت

می‌شناختند. (۶۴) در واقع این جناح رادیکال متأثر از سیدجمال بود که خواهان براندازی رژیم قاجاریه بود ولی تلاش آنها در این مقطع به دلیل عدم همراهی اکثریت علما ناکام ماند. (۶۵)

ورشکستگی مالی و رکود اقتصادی و فساد و تباهی دستگاه حکومتی و فقر و فلاکت مردم سبب خیزش جدید مردمی و اتحاد و ائتلاف گروه‌های مختلف اجتماعی به رهبری علمای متأثر از دیدگاه نوگرایانه و رادیکال دینی سیدجمال در پیوند با روشنفکران متجدد در انقلاب مشروطیت گردید. سیدجمال با هر دو دسته علما و روشنفکران پیوندهایی برقرار کرده بود و تز تلفیق سنت و مدرنیته با رویکردی انتقادی نسبت به هر دو را در چارچوب قرائتی ایرانی - اسلامی متناسب با شرایط ایران دنبال می‌کرد (۶۶) و همان‌طور که خانم کدی یادآور می‌شود این تاکتیک موفق سیدجمال در آشتی و پیوند دادن میان عناصر مذهبی و متجدد (۶۷) هم در جنبش تنباکو و هم در مشروطیت کارگر افتاده بود. خانم لمبتون می‌نویسد حرکتی که برای تحول در ایران در نیمه نخست قرن ۱۹ در میان طبقات حاکمه در مقابل فشار خارجی آغاز شده بود در نیمه دوم این قرن به صورت نهضتی دوگانه برای انجام اصلاحات در خصوص فساد داخلی و مقاومت در برابر تجاوزات بیگانه درآمد و به خاطر عدم سازگاری دولت به صورت یک حرکت ملی و اسلامی خواستار مشروطیت درآمد و دولت در حال فروپاشی با درخواست قانون و حکومتی مشروطه که تصور می‌رفت اسلامی هم می‌باشد نجات یافت و قالب‌های سنتی حکومتی متحول شد و جامعه را نیز دگرگون ساخت. (۶۸) هم قدرت و حکومت مطلقه محدود شد و هم مردم به عنوان یک منبع قدرت، علاوه بر سلطان و جدای از او، رسمیت یافتند و هم طی اصل دوم متمم قانون اساسی نظارت پنج نفر از علما برای تشخیص عدم مغایرت قوانین موضوعه با «قواعد اسلامی» پذیرفته شد. (۶۹) در واقع نخستین بار تلاش می‌شد تعادلی میان ارگان‌های مختلف حکومت به وجود آمده و «جدایی واقعی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی برقرار گردد». (۷۰) با پیوند دین و دولت در نظریه و نگرش سنتی اگرچه سلطان تابع شریعت بود ولی در عمل هیچ ابزاری برای جلوگیری از استبداد و خودکامگی سلطان و وادار کردن او به تبعیت از شریعت تدبیر نشده بود. (۷۱) اما با الهام از تجربه جوامع اروپایی و تلفیق دو دیدگاه سنتی و جدید به ویژه با نقش و تلاش فکری مؤثر مرحوم آیت‌الله نائینی در کتاب «تنبيه الامه و تنزیه الملة» (۷۲) در قالب گفتمانی سوم اندیشه سیاسی شیعه می‌رفت که با تنظیم نحوه تعامل سازنده دین و سیاست و مرزبندی میان حوزه‌های کاری نهادهای دینی و سیاسی در عین همکاری و هماهنگی آنها در چارچوب قانون مایه دوام و قوام و ثبات و استحکام دین، جامعه و

دولت در ایران گردد. اما اختلافات ایدئولوژیک و افراط کاری‌های طرفداران سنت و تجدد هر دو و نیز ساختار اقتصادی اجتماعی سنتی و نقش تخریبی و منفی گروه‌های غیرمولد دین‌ساز و دخالت بیگانگان مانع از تثبیت مشروطیت شد و دوباره استبداد و خودکامگی در چهره رضاخان و در دوره پهلوی بر ایران حاکم گردیده و باز تولید شد. الگار در نتیجه گیری نهایی کتابش می‌نویسد:

«برخورد مستقیم غرب و خطری که متوجه ایران کرد اهمیت نقش علما را در سراسر قرن نوزدهم افزایش داد. در عین حال نفوذ فکری غرب به آنجا رسید که موانعی میان مقامات دنیوی و مذهبی ایجاد کرد و از آن پس نقش اجتماعی و سیاسی علما به خمول گرائید. علما با شرکت در جنبش مشروطیت این تناقض را کمال بخشیدند، مشروطیت حاصل یک قرن اختلاف و کشمکش میان دولت و علما بود در عین حال نفوذ گروه‌های روحانی را در امور سیاسی و اجتماعی کاهش داد. بنابراین بهتر است مشروطیت را پایان ماجرای سبطه روحانیان در روزگار قاجار به شمار آوریم» (۷۳)

تعامل دین و سیاست در دوره پهلوی

در دوره پهلوی با وجود شتاب گرفتن آهنگ نوسازی در ایران و تلاش در جهت ایجاد یک دولت مرکزی قوی، ایستارها و ساختارهای سنتی و جدید به صورتی مکانیکی کنار هم قرار گرفتند. یک حکومت فردی و مطلقه و استبدادی و سلطانیسم و خودکامگی و بی‌قانونی و تکیه بر زور و ارتش و سرکوب و تحمیل از بالا و از بیرون و به قول هشام شرابی (۷۴) نوعی نظام پدرسالاری جدید در چارچوب وابستگی یا به تعبیر کاتوزیان (۷۵) شبه مدرنیسم و استبداد نفتی برقرار شده بود و با تکیه بر یک نوع ناسیونالیسم ایرانی ماقبل اسلام به کمک بخشی از روشنفکران متجدد، نفی سنت‌های چندین قرنه اسلامی و دین‌زدایی و دشمنی و مقابله روزافزون با علما در دستور کار قرار گرفت.

سرخوردگی علما از نتایج انقلاب مشروطه و شکست و انحراف آن و اعدام شیخ فضل‌الله نوری که حکایت از عدم توفیق ایرانیان در تلفیق میان سنت و مدرنیته و ارائه قرائتی ایرانی از این دومی بود، بار دیگر به جدایی دین از سیاست و کناره‌گیری علما از پرداختن به سیاست و به تدریج مقابله دین و دولت و گسترش شکاف میان جامعه و دولت انجامید و یک تعامل تخریبی

میان آنها جریان یافت. حتی نائینی بزرگترین مدافع تئوریک مشروطیت با ناامیدی و سرخوردگی در رده پشתיبانان رژیم رضاشاهی درآمد. (۷۶) رضاخان پیش از سفر به ترکیه و جهت تثبیت رژیم خود، آگاهانه تظاهر به دین می‌کرد و حتی در مراسم عزاداری شرکت و به قم سفر و با علما ملاقات می‌نمود. (۷۷) و این در حالیست که مدرس و در راستای حرکت او خیابانی و کوچک خان و پسین جهت احیاء مشروطیت و جلوگیری از باز تولید استبداد و خودکامگی قیام کرده بودند. مدرس ابتدا به عنوان یکی از نمایندگان ناظر از طرف مراجع شیعه در مجلس دوم و سپس به عنوان نماینده مستقل مجالس سوم و چهارم تا مجلس ششم از تهران، در ادامه خط فکری سید جمال و نائینی با وجود آنکه جمله و اعتقاد معروف «دیانت ماعین سیاست ماست و سیاست ماعین دیانت ما» (۷۸) را ابراز داشته و می‌گفت «منشأ سیاست ما دیانت ماست» (۷۹)، اما او نگرشی نوگرایانه در مورد رابطه دین و سیاست داشت و قائل به نوعی همکاری و هماهنگی بین آنها در چارچوبی ملی و قانونی با حفظ حریم و حوزه‌های کاری هر یک و نوعی تقسیم کار عقلانی و علمی و تخصصی میان دین و دولت بود. به عنوان نمونه، او در نطقی در مجلس گفته بود: «فساد کارها» و امورات ما ایرانیان ناشی از مباینت اهل مملکت از یکدیگر است و «قوه هم که تجزیه شد البته خرابی وارد خواهد آمد» و راه اصلاح امور هم در این است که این مباینت مرتفع گردد «تا آن خرابی‌ها را که می‌دانید برگردد آباد بشود» (۸۰). او بلافاصله می‌افزاید:

«اگر من عمامه سرم هست و دیگری کلاه ما با هم دو تا نیستیم. من یک صنعتی دارم که اقتضای صنعت من این است که عمامه سرم باشد آن یکی دیگر یک صنعتی دارد که اقتضایش کلاهست پس اینها از تباین ما است از اختلاف صنعتمان است. یقین است که کلیه ادارات که در مملکت بر پا می‌شود باید ملاحظه پیشرفت را کرد بدیهی است اگر تمام ادارات کسر کرد یا مالیه و غیره تمام اعضایش از برادران وطنی ما باشند هیچ محظوری در پیشرفت و اجرای قانون پیش نمی‌آید. اما اگر من قاضیم در یکی از محاکم و از قضات شرعیه هستم منتها خودم اگر یکی از برادران وطنی که در مذاهب دیگر هستند را انتخاب بکنم کار... پیشرفت نمی‌کند و این را گمان نکنید که برای مباینتی است که در اینجا است بلکه مناسبت کار اقتضا دارد مثل اینکه مناسبت کار اقتضا ندارد که من سرتیپ و سرهنگ باشم برای محرومیت از شغل دولتی نیست» (۸۱)

مدرس در نطقی دیگر در بحث از «امورات عرفی» نکته ظریفی را مطرح کرده و می‌گوید:

«فرق است میانۀ موافقت با شرع و عدم مخالفت آن. نکته قانون اساسی گفت مخالفت با شرع نداشته باشد نفرمودند موافق با شرع باشد یعنی در کتاب و سنت نیست که یک اداره بر پا می شود باید مشتمل بر صندلی یا پرده یا میز باشد و اول رنگ بزنند. اینها دخلی به موازین شرعیه ندارد... باید آنچه قرارداد می شود مخالف با شرع نباشد... اداره دولتی باشد، ملتی باشد، هر چه باشد موافقت نمی خواهد، باید همین قدر مخالفت نداشته باشد.» (۸۲)

معنی این سخن مدرس آن است که تصمیم گیری در امور عرفی بر اساس عقل و علم و تجربه بشری است که البته نباید مخالف شرع صورت گیرد نه اینکه این امور لزوماً توسط کتاب و سنت تعیین تکلیف شده باشد.

مدرس همچنین طی نطقی در مجلس ششم در شهریور ۱۳۰۵ گفته بود:
«هرکس باید عقیده خود را بگوید و حاکم قانون اساسی است، هر چه قانون اساسی گفته است باید کرد.» (۸۳)

رضاخان پس از تثبیت رژیم خود و سرکوب همه مخالفان و از جمله با به شهادت رساندن مدرس، به تقلید از آتاتورک به جای انجام یک نوسازی اصیل بر مبنای یک چارچوب نظری منسجم و مستقل و متناسب با شرایط فرهنگی و تاریخی ایران، به غربی سازی کشور و برخورد خشونت بار و سطحی با همه مظاهر دینی پرداخت که کشف حجاب اجباری و قتل عام در مسجد گوهرشاد نمونه بارزی از این سطحی نگری و تحمیل و اجبار از بالا به نام تجدد می باشد. در دوره محمدرضا شاه نیز همین تجددگرایی افراطی در سطح وسیع تر و عمیق تری دنبال شد و نوسازی مترادف با غربی سازی با حال و هوایی کاملاً ایدئولوژیک به ویژه پس از شکست نهضت ملی و سقوط حکومت ملی دکتر مصدق (۳-۱۹۵۱) و با افزایش درآمدهای نفتی در کشور اجرا گردید. مصدق و کاشانی هر دو مشروطه خواه بودند و نیروهای ملی و مذهبی در موضع اپوزیسیون در صدد اعاده و اجرای قانون اساسی برخاسته از انقلاب مشروطیت بودند که با بروز اختلاف میان آنان این تلاش ناکام ماند. فعالیت های سیاسی کاشانی علیه رژیم شاه مورد حمایت اکثر علما و مراجع دینی و در رأس همه آنها آیت الله بروجردی نبود و محافظه کاری ایشان هم در ادامه و نتیجه سرخوردگی علما از حوادث مشروطه بود. (۸۴) مرحوم دکتر حمید عنایت در این باره می نویسد:

«مراجع به این نتیجه رسیده بودند که سالم ترین خط مشی برای آنان این

است که از سیاست عملی برکنار باشند. این ترک و تسلیم آنان خوشایند دولتیان بود، به‌ویژه که آیت‌الله بروجردی از محکوم‌سازی کودتایی که در سال ۱۳۳۲ علیه مصدق به راه انداخته بودند، امتناع کرد» (۸۵).

بدین ترتیب اواخر دهه ۱۹۵۰ (سال‌های آخر دهه ۱۳۳۰ ش) برای علما «دوران نسبی سکوت و آرامش» (۸۶) بود تا اینکه پس از وفات مرجع تقلید وقت یعنی آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۴۰ ش امام خمینی (ره) با قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ (۱۹۶۳ م) و بعد از ولایت فقیه به نحوی آشتی‌ناپذیر در برابر سیاست‌های رژیم محمدرضا شاه ایستاد و گسترش شکاف میان دین و دولت زمینه‌ساز انقلاب اسلامی ایران در ۱۳۵۷ گردید. طالقانی، شریعتی، آل احمد، بازرگان، مطهری و افرادی دیگر از نوگرایان و روشنفکران دینی مؤثری بودند که هر یک از نگاه خاص خود درگیر سیاست شدند و خواهان نوعی تعامل سازنده بین دین و سیاست در چارچوبی ملی و عقلانی و قانونی و مدرن بودند. آنها با رویکردی انتقادی نسبت به سنت و مدرنیته هر دو، در ادامه خط فکری سیدجمال و نائینی، درصدد ارائه قرائتی ایرانی - اسلامی از مدرنیته به عنوان پایه نظری نوسازی و اصلاحات در ایران بودند.

تعامل دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران

رقابت و رویارویی علما با دولت نهایتاً به تأسیس جمهوری اسلامی و ایجاد یک قانون اساسی جدید انجامید. در واقع علما از حالت اپوزیسیون خارج شده و در موضع حاکمیت قرار گرفتند و تجربه جدیدی فراتر از صفویه و مشروطه و حتی فراتر از رابطه معمول دین و سیاست آغاز شد و دین و دولت به هم گره خوردند. تأکید و اصرار امام خمینی (ره) بر تدوین هر چه سریع‌تر قانون اساسی و تنظیم سیاست‌ها و روابط اجتماعی براساس آن خود موضعی مترقی و مبارک بود. به این معنی که مقرر شد دین و شریعت از مجرای قانون در حوزه سیاست و حکومت نظارت و اشراف داشته باشد و به آن معنای سومی که از سکولاریسم در بخش تئوریک مقاله ارائه شد دخالت دین خارج از مجاری قانونی در سیاست و در اجرا ممنوع می‌گردید. حکومت و نظام اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره) و نظریه‌پردازان اولیه و اصلی انقلاب اسلامی از جمله مرحوم مطهری حکومت قوانین الهی بود که از طریق قانون اساسی، این قوانین اعمال و اجرا می‌شد. در حقیقت با مبنا قرار گرفتن قانون اساسی دیگر هرگونه ارجاع افراد و گروه‌های خاص و عام به دین و شرع خارج از این چارچوب قانونی در حوزه‌های اجرایی و

عملی و سیاسی و اجتماعی مجاز و روا نبود. حاکمیت با قانون است که از عقل جمعی نمایندگان مردم که متخصصان دین هم بوده‌اند نشأت گرفته و هم مبنای دینی و شرعی دارد و هم مبنای عقلی و علمی و عرفی. البته در محتوای مواد قانون اساسی می‌توان بحث‌هایی داشت زیرا نارسایی‌های حقوقی و قانونی در آن وجود دارد. رشید رضا رهبر سلفیه و بنیادگرایان از کشور سوریه، که خود مُلهم از بحث نظارت علمای شیعه در جریان جنبش تنباکو و انقلاب مشروطیت در ایران بود و از نقش آنان تجلیل می‌کرد (۸۷)، خود او نیز متقابلاً با طرح ایده حکومت اسلامی، و بعد مودودی از پاکستان در نظریه‌های سیاسی اش، به طُرق مختلف بر افکار سیاسی علمای شیعه در ایران هم تأثیر گذاشته‌اند به حدی که مرحوم عنایت حتی فلسفه حقوقی جمهوری اسلامی ایران را متأثر از برداشت فدائیان اسلام از عدالت اسلامی می‌داند. (۸۸) اما نمی‌توان فلسفه حقوقی جمهوری اسلامی ایران و نظریه‌های سیاسی علمای شیعه را در این تأثیرات خلاصه کرد چون به‌طور سنتی علمای بزرگ شیعه در مقاطع مختلف ایده‌هایی را مطرح کرده‌اند (۸۹) که بارزترین آنها ایده ولایت فقیه از جانب خود امام خمینی (ره) می‌باشد. البته رویکرد بنیادگرایانه و محافظه‌کارانه فدائیان اسلام از طریق اخوان المسلمین در مصر با سرچشمه‌های فکری سلفیگری سنی معاصر نظیر رشیدرضا و سید قطب پیوندهایی داشته و یا ایده تئودموکراسی مودودی در جمهوری اسلامی ایران تأثیرگذار بوده است. (۹۰) با این حال از همان زمان مشروطیت در مقابل آراء نوگرایانه نائینی ایده‌های شیخ فضل‌الله نوری هم عمیقاً در میان علمای سنتی جریان داشته که این تأثیر تاکنون نیز تداوم یافته و با وجود تدوین قانون اساسی بار دیگر مشکل تقابل شرع و قانون و مداخله تخریبی فراقانونی شریعت و سخنگویان آن یعنی علما و روحانیون را در سیاست و اجرا و حوزه‌های مختلف اجتماعی به دنبال داشته است.

حاکمیت خدا و انسان در یک راستا و در پی آن حاکمیت انسان و مردم بر سرنوشتشان به عنوان حقی الهی که از طرف خدا به انسان و مردم واگذار شده، در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی به شرح زیر پذیرفته شده است:

«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت

اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان

سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد

را از طُرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

اما در اصول بعدی به مواردی می‌توان برخورد که این حاکمیت انسان و مردم بر سرنوشتشان که از طرف خداوند به آنها واگذار شده با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود که ما در اینجا در مقام طرح مباحث حقوقی نیستیم و درصدد نفی قانون اساسی هم نیستیم. به هر حال قانون اساسی موجود باید مبنای تنظیم روابط اجتماعی ما در حال حاضر باشد و پتانسیل‌های بالایی هم از نظر رعایت حقوق و آزادی‌های مردم در آن مندرج است که باید تحقق یابد، ضمن اینکه منافاتی ندارد بگوییم که نارسایی‌های حقوقی وقتی با غلبه گفتمان سنتی از طریق اهرم‌های قوی سیاسی، حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و مذهبی همراه می‌شود می‌تواند به تعامل تخریبی میان دین و دولت بیانجامد و هر دو را ضایع و تباه و تضعیف نماید.

به علاوه از این نظر که آیا نظام اسلامی نظامی تئوکراتیک هست یا نه، و آیا روحانیون می‌توانند خارج از حوزه صلاحیت‌های تخصصی‌شان در حوزه عمومی و سیاسی و حتی فراتر از محدوده قانونی دخالت کنند یا نه، مرحوم مطهری که با این سؤالات در همان ابتدای دوران انقلاب و پس از آن مواجه شده بود، در فرازهایی از سخنانش گفته بود:

«... ملت ایران که در انقلاب مشروطیت حق حاکمیت ملی را کسب کرد، هرگز آن را منافی با قبول اسلام به عنوان یک مکتب و یک قانون اصلی و اساسی که قوانین مملکت باید با رعایت موازین آن تدوین و تنظیم گردد، ندانست... اسلامی بودن این جمهوری به هیچ وجه با حاکمیت ملی... و یا به‌طور کلی با دموکراسی منافات ندارد... ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی 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... تصور مردم آن روز - دوره مشروطیت - و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبود و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را به دست گیرند بلکه در طول قرون و اعصار تصور مردم از ولایت فقیه این بوده که از آنجا که جامعه، یک جامعه اسلامی است و مردم وابسته به مکتب اسلامند، صلاحیت هر حاکمی، از این نظر که قابلیت اجرای قوانین ملی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تأیید فقیه قرار گیرد... میان حکومت اسلامی و حکومت طبقه روحانی، اشتباه شده است. می‌پرسم از کجای کلمه اسلامی مفهوم حکومت روحانیون استفاده می‌شود؟ آیا اسلام دین طبقه روحانیت است؟ آیا اسلام ایدئولوژی

روحانیون است؟ یا ایدئولوژی انسان بما هو انسان؟» (۹۱)

استاد مطهری در بحثی دیگر درباره نقش و جایگاه روحانیت با اشاره به اینکه روحانیت شیعه بر عکس روحانیت سُنی هیچ‌گاه عضو دستگاه‌های دولتی و غیردولتی نبوده‌اند، دقیقاً به حفظ حریم و حوزه کاری دین و علما در رابطه با دولت و نوع و ماهیت کارکرد اجتماعی روحانیون پرداخته و حتی با اشاره به نظر امام خمینی (ره) می‌گوید:

«در آینده هم باید این ارزش‌ها برای روحانیت محفوظ بماند. امام صریحاً فرموده‌اند که من موافق نیستم حتی در جمهوری اسلامی روحانیون پست‌های دولتی بپذیرند. البته بعضی از کارها در صلاحیت روحانیت است، از قبیل استادی، معلمی، قضاوت... اما روحانیون نباید کار دولتی بپذیرند، آنها باید در کنار دولت بایستند و آن را ارشاد کنند. آنها باید بر فعالیت دولت نظارت و مراقبت داشته باشند. شاید یک طریق معقول برای اعمال این نظارت، تأسیس همان دایره امر به معروف و نهی از منکر است که می‌باید مستقل از دولت عمل کند. روحانیت باید در حفظ مسجد کوشا باشد. امامت جماعت باید محفوظ بماند. روضه‌ها و ذکر مصیبت‌ها باید محفوظ بمانند، اما لازمست اصلاح شوند و تحریف‌ها و جعل‌ها و دروغ‌ها از آنها حذف و پیراسته گردد.» (۹۲)

در حقیقت روحانیت باید مستقل از دولت و ناظر بر عملکرد آن باشد نه اینکه خود رأساً رسماً قدرت سیاسی را در دست گیرد و در مقام اجرا بر جامعه حکومت نماید. امام خمینی در ابتدا اگرچه داشتند از اینکه علما در کارهای اجرایی و دولتی وارد شوند، همان‌طور که مرحوم مطهری در نقل قول فوق اشاره دارد ولی موقتاً به دلیل شرایط سیاسی خاص پس از عزل بنی صدر به این سمت اضطراراً گرایش یافتند ولی وقتی این اضطرار برداشته شد دیگر توجیهی برای دخالت دین و علما در سیاست و دولت فراتر از آن حداقلی ضروری مطرح و مُصَرَّح در قانون اساسی جایز نیست و همان شبهه حکومت تئوکراتیک روحانیون را تداعی می‌کند و مشروعیت نظام سیاسی و کلاً دین و دولت هر دو را همانند تجربه‌های تاریخی گذشته تضعیف و تباه می‌نماید. مؤلف کتاب «توسعه و تضاد» در تحلیلی جامعه‌شناختی و با مراجعه به افکار عمومی به تغییر ارزش‌ها در جامعه کنونی ایران و عوامل مؤثر بر تغییر ارزش‌ها و پیامدهای آن پرداخته و می‌نویسد پس از جنگ و از ۱۳۶۸ به بعد پای‌بندی مردم و گروه‌های اجتماعی به سمبل‌ها و ارزش‌های مذهبی رو به کاهش است که بسیار هشداردهنده می‌باشد. (۹۳) از جمله

ایشان فصلی تحت عنوان «تغییر کارکرد دین» می‌آورد که گرچه به ابعاد سیاسی این مسئله نمی‌پردازد، اما در نتیجه‌گیری آن فصل می‌نویسد:

«در شرایط کنونی ایران، نقش مذهب فراتر از حیطه‌های گذشته، مبنی بر هدایت‌های مردم رفته و حکومت را نیز در بر گرفته است. موفقیت و عدم موفقیت در این نقش جدید از یک طرف برای جایگاه مذهب در جامعه و از طرف دیگر برای اداره کشور در شرایط کنونی و همچنین در آینده بسیار سرنوشت‌ساز است... به همان نسبت که نقش مذهب در جامعه (از بیرون و درون) تضعیف شود، نظام اجتماعی و پیوندهای درون آن سست خواهند شد و کنترل جامعه چه در بعد فردی و خانوادگی (مثلاً انحراف جوانان) و چه در بعد اجتماعی (بی‌نظمی و آشفتگی) دشوار خواهد شد.» (۹۴)

نگارنده این مقاله سال‌ها پیش در مصاحبه‌ای به خطر غلبه گرایشهای محافظه‌کارانه سنتی، بنیادگرا و غربگرا بر فرهنگ سیاسی جامعه به عنوان مهم‌ترین خطری که «وفاق اجتماعی» را تهدید و به بحران هویت و مشروعیت دامن می‌زند اشاره کرده (۹۵) و افزوده بود که اگر در حوزه فرهنگ و ساختار سیاسی مؤلفه‌های عقلانی و علمی و ملی و مدرن در چارچوبی قانونی و در پیوند با دین درست تنظیم و برقرار نشود در دنیای کنونی که دنیای سرعت و تغییر و تکنولوژی و ارتباطات پیشرفته با پدیده‌هایی چون ویدئو، ماهواره، کامپیوتر و اینترنت، فراتر از کنترل دولت‌هاست، بنیان‌های جامعه و دولت سست و متزلزل می‌شود و

«پایه‌ها و مایه‌های تشکیل و قوام و دوام جامعه و دولت برخاسته از اسلام و انقلاب اسلامی و قانون اساسی ضعیف می‌شود، منابع و مبانی اقتدار و مشروعیت نظام زیر سؤال می‌رود، اقشار و گروه‌های اجتماعی به تدریج از یکدیگر و از رهبران و دولت فاصله می‌گیرند و وفاداری‌هایی به منابع غیرملی و غیرخودی در داخل و خارج از کشور پیدا می‌کنند که البته از نوع وفاداری‌های سنتی نخواهد بود، به خصوص که زمینه‌های عمومی ناشی از فقر مادی و معنوی، جهل و بی‌سوادی، تکاثر و شکاف‌های عظیم طبقاتی، تورم، بیکاری و... هم موجودند.» (۹۶)

با غلبه گرایش‌های فوق‌الذکر به جای گرایش نوگرایانه، اصیل و جامع متأثر از اسلام و امام و

قانون اساسی

«پراکندگی، تبعیض، بی‌اعتمادی، برچسب‌زدن‌ها و به‌عنوانی مختلف حذف و

طرد افراد و گروه‌ها، نفاق، ریا، ظلم، استبداد، جهل، جمود، تحجر و قشریگری میدان پیدا می‌کند و گسترش می‌یابد و ظرفیت، کارایی و کارآمدی نظام و قدرت پاسخگویی و انطباق‌پذیری آن را کاهش می‌دهد. وفاداری به اسلام و انقلاب و قانون و ضوابط به دور از هرگونه تفسیر و تعبیرهای خاص، جای خود را به وفاداری به اشخاص، گروه‌ها، باندها، جناح‌ها، خانواده‌ها، طایفه‌ها و اقوام و قبایل می‌دهد. در واقع فرهنگ سیاسی سنتی، محافظه‌کار و بنیادگرا که ضد توسعه است به جای فرهنگ سیاسی اصیل و انقلابی اسلام که پشتیبان توسعه است، حاکم می‌شود و یا به دلایلی تجددطلبی و غربگرایی ولو در پوشش دین و مذهب، که آن هم نهایتاً توسعه ملی و درونزا را برای کشور به ارمغان نخواهد آورد... وحدت و همبستگی علت و عامل قدرت و کارایی و مشروعیت نظام است که در صورت فقدان علت، معلول نیز از بین می‌رود و اقتدار و نفوذی برای دولت نمی‌ماند و کارکرد و خاصیت اصلی آن یعنی حکومت کردن و تدبیر امور محو می‌شود. (۹۷)

نتیجه‌گیری

بنابراین دین و سیاست به طور نظری می‌توانند تعامل سازنده‌ای با هم در چارچوب قانون و به صورتی شفاف با حفظ حریم‌ها و حوزه‌های کاری هر یک داشته باشند و آزادی و عدالت را به طور نسبی در پرتو حقیقت متکثر برای ایرانیان به ارمغان آورند و دموکراسی و توسعه را در تمدنی جدید شکوفا سازند. سکولاریسم به هر سه معنایی که در این مقاله ارائه شد در حد معقول و متعادلش با اسلام قابل جمع است و هم اجمالاً دید مثبت نسبت به دنیا داشتن یا دنیوی‌سازی و هم جدایی حوزه خصوصی از حوزه عمومی و هم جدایی دین از سیاست مگر در چارچوب قانون می‌توانند قابل قبول باشند. به علاوه، استقلال دین از دولت و دولتی و سازمان یافته نشدن دین و استفاده ابزاری نکردن از آن توسط صاحبان قدرت و ثروت در راستای اغراض و منافع سیاسی‌شان امری ضروری است و باید تدابیر لازم برای جلوگیری از این سوءاستفاده‌ها به عمل آید. حریم علما و مراجع و حوزه‌های دینی باید حفظ و پاسداری شود و آنها بتوانند آزادانه و در چارچوب قانون اظهار نظر اجتهادی داشته باشند. علما و روحانیت باید به عنوان یک سرمایه معنوی و ارتش ذخیره معنوی و مردمی تقدس و اعتبار و احترامشان حفظ شود تا بتوانند در مواقع بحرانی کمک و حامی جامعه و دولت باشند. برای حفظ این سرمایه و ارتش

معنوی و مردمی باید تدابیری اندیشیده شود تا در مقام عمل و اجرا خارج از چارچوب و مجاری قانونی و به عنوان شرع و شریعت در حوزه عمومی و سیاسی دلبخواهانه و سلیقه‌ای مداخله صورت نگیرد. در اختیار داشتن قدرت سیاسی و دولت به هزینه از دست دادن جامعه یک اشتباه بزرگ و راهبردی تاریخی و یک سرمایه‌گذاری و زیانبار و مهلک خواهد بود. در جمهوری اسلامی دین از طریق قانون اساسی و با سازوکارهای قانونی پیش‌بینی شده حاکمیت دارد که اگر با فلسفه و فرهنگ سیاسی مدرن و در عین حال دینی نخبگان فکری و دینی و سیاسی، چارچوب‌های قانونی و حریم‌ها و حوزه‌های کاری و تخصصی تعیین شده رعایت شود، تعامل دین و سیاست به تقویت هر دو و در نتیجه تقویت جامعه و دولت می‌انجامد. اما اگر ذهنیت‌های سنتی و بنیادگرا غالب شوند و حریم و حوزه دین و دولت مخدوش شده و به نام شرع قانون تعطیل شود و جدایی حوزه خصوصی از حوزه عمومی و استقلال گروه‌ها و طبقات اجتماعی در حوزه عمومی و در چارچوب قانون رعایت نشود و عقل و علم و عرف و کارشناسی و تخصص و شایسته‌سالاری به نام دین و شریعت مورد بی‌توجهی قرار گیرد و تئوکراسی به جای مردم‌سالاری دینی حاکم باشد، شکاف میان جامعه و دولت رو به گسترش نهاده و اقشار و گروه‌های اجتماعی و مخصوصاً جوانان و زنان و دانشگاهیان و روشنفکران و شهرنشینان و طبقه متوسط شهری که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند از دین و دولت رسمی و حاکم جدا شده و جذب مراکز و منابع و مراجعی می‌شوند که نه دین را بر می‌تابند و نه دولت ملی و حتی ایران را. آنگاه تجددگرایی و غربگرایی و سکولاریسم افراطی در بستر گسترش ارتباطات جهانی و پدیده جهانی شدن با رویکرد آمریکایی در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و باز شدن دروازه‌های کشور به روی کالاهای فرهنگی و اقتصادی دنیای سرمایه‌داری، دین را به حاشیه می‌راند و پایگاه اجتماعی علما به شدت تضعیف می‌شود و بار دیگر تجدد وارونه و تحریف شده و سرمایه‌داری پیرامونی و استبداد و خودکامگی و سرکوب و اختناق و عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی همه‌جانبه در قالبی دیگر و در پیوند با مراکز دنیای سرمایه‌داری و کمپانی‌های فراملیتی و قطب‌های سیاسی - نظامی جهانی و غربی و در رأس آنها آمریکا، گریبانگیر ایران و ایرانیان می‌گردد.

یادداشت‌ها:

۱- درباره امکان نظری جمع زدن میان اصالت و نوسازی رجوع کنید به: لوائی، ه. صفی، جالش مدرنیته،

- ترجمه سیداحمد موثقی، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۰.
- ۲- بقره ۳۴-۳۰، اسری ۷۰، ابراهیم ۳۳-۳۲، حجر ۳۰-۲۹، سجده ۹.
- ۳- حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، صص ۱۲۵-۱۱۷.
- ۴- مدثر ۳۸، انسان ۳، فصلت ۴۶، دهر ۳.
- ۵- سید احمد موثقی، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۶- محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم، بی تا، صص ۱۷۶-۷.
- ۷- همان، ص ۱۷۷.
- ۸- ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، مترجمان عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ و نیز ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه دکتر عباس منوچهری و دکتر مهرداد ترابی‌نژاد و دکتر مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- ۹- همان.
- ۱۰- جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ج ۱، ترجمه محمود تفضلی، ج ۷، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱، صص ۸-۸۷.
- ۱۱- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، صص ۴۴۵-۴۳۴.
- ۱۲- جواهر لعل نهرو، منبع پیشین، ص ۱۸۳.
- ۱۳- در این زمینه رجوع کنید به: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۳، «فیصر و مسیح»، مترجمان: حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶، فصل سی‌ام، صص ۷۸۴-۷۵۴.
- ۱۴- امین معلوف، باغ‌های روشنایی، ترجمه میترا معصومی، ج ۲، تهران: نشرگفتار، ۱۳۷۶، ص ۲۱۹.
- ۱۵- همان، ص ۲۹۴.
- ۱۶- ر.ک. به: سیداحمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، ج ۴، تهران: سمت، ۱۳۸۰، صص ۱۸-۱۰.
- ۱۷- همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۴۴.
- ۱۸- جواهر لعل نهرو، منبع پیشین، ص ۲۹۵.
- ۱۹- ر.ک. به: سید احمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، فصل اول.
- ۲۰- عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، ج ۴، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صص ۲۹۱ و ۴۰۰-۳۸۷.
- ۲۱- ابوالاعلی المودودی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمد حامدی، پاوه: انتشارات بیان، ه.ق. ۱۴۰۵.

- ۲۲- حمید عنایت، منبع پیشین، صص ۲۳-۱۲۰.
- ۲۳- سید احمد موثقی، جنبش‌های اسلامی معاصر، صص ۴۰-۲۸ و ۸-۷۶.
- 24- David E. Apter, *Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization*, New Jersey: Prentice - Hall, Inc., 1968, p. 204.
- ۲۵- عبدالهادی حائری، تشیع و مشروعیت در ایران، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۸۱.
- ۲۶- آن لمبتون، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز بهلوان، تهران: کتاب آزاد، ۱۳۵۹، ص ۶۶.
- ۲۷- همان، ص ۶۵؛ و نیز: پروفیسور حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه دکتر ابوالقاسم سزّی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۶، ص ۳۸.
- ۲۸- همان، صص ۶-۶۵.
- ۲۹- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، ص ۳۸.
- ۳۰- آن لمبتون، منبع پیشین، ص ۷۱.
- ۳۱- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، ص ۳۸.
- ۳۲- همان، صص ۹-۳۸.
- ۳۳- آن لمبتون، منبع پیشین، ص ۷۰.
- ۳۴- همان، ص ۷۵.
- ۳۵- عبدالهادی حائری، منبع پیشین، ص ۸۱.
- ۳۶- آن لمبتون، منبع پیشین، صص ۷۱-۷۰.
- ۳۷- ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم، ۱۳۷۰، صص ۷-۵۶.
- ۳۸- عباس میلانی، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸، صص ۱۴ و ۳۱۶.
- ۳۹- آن لمبتون، منبع پیشین، ص ۸۱.
- ۴۰- در این زمینه رجوع کنید به: علی دوانی، وحید بهبهانی، قم: ۱۳۳۸.
- ۴۱- آن لمبتون، منبع پیشین، ص ۸۵ و نیز نیکی. آر. کدی. ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵، صص ۶۶-۶۵.
- ۴۲- نیکی آر. کدی، منبع پیشین، ص ۶۵ و نیز: پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، ص ۵۸ و نیز: آن. ک. س. لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، صص ۸۰-۱۷۸.
- ۴۳- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، ص ۵۹.
- ۴۴- ایرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری، محسن مدبرشانه چی، ج ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، صص ۳۷ و ۳۵.
- ۴۵- آن لمبتون، نظریه دولت در ایران، ص ۸۲.

- ۴۶- همان، ص ۸۳.
- ۴۷- همان، ص ۸۳.
- ۴۸- ایرواند آبراهامیان، منبع پیشین، ص ۳۷.
- ۴۹- همان، ص ۳۷.
- ۵۰- همان، ص ۴۳.
- ۵۱- نیکی. آرکدی، منبع پیشین، صص ۶۶-۶۵.
- ۵۲- همان، صص ۶۶-۶۵.
- ۵۳- همان، ص ۶۷.
- ۵۴- همان، ص ۶۷.
- ۵۵- همان، ص ۶۸.
- ۵۶- ایرواند آبراهامیان، منبع پیشین، ص ۳۱.
- ۵۷- نیکی. آر. کدی، منبع پیشین، ص ۹۲.
- ۵۸- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، ص ۵۸.
- ۵۹- نیکی آر. کدی، منبع پیشین، ص ۹۱.
- ۶۰- همان، صص ۲-۹۱.
- ۶۱- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، صص ۳-۱۷۲.
- ۶۲- همان، ص ۲۸۷.
- ۶۳- در این زمینه ر.ک. به: سیداحمد موثقی، اندیشه و استراتژی وحدت در شبه قاره هند و ایران، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰، فصل دوم.
- ۶۴- آن. لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، فصل ششم.
- ۶۵- ر.ک. به: سید احمد موثقی، سیدجمال مصلحی متفکر و سیاستمدار، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰؛ و نیز: سید احمد موثقی، علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی سیدجمال‌الدین اسدآبادی.
- ۶۶- همان.
- ۶۷- نیکی. آرکدی، منبع پیشین، صص ۴-۱۲۲.
- ۶۸- آن لمبتون، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۲۱۷.
- ۶۹- آن. لمبتون، نظریه دولت در ایران، ص ۸۵.
- ۷۰- همان، ص ۸۶.
- ۷۱- همان، ص ۸۶.
- ۷۲- حضرت آیت‌الله علامه مرحوم آقا شیخ محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه العلة یا حکومت از نظر اسلام، سید محمود طالقانی، ج ۷، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.

- ۷۳- پروفیسور حامد الگار، منبع پیشین، صص ۵-۳۵۴.
- ۷۴- هشام شرابی، پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی، تهران: کویر، ۱۳۸۰.
- ۷۵- دکتر محمد علی (همايون) کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی، تهران: انتشارات باپروس، ۱۳۶۶.
- ۷۶- عبدالهادی حائری، منبع پیشین، ص ۳۳۴.
- ۷۷- علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، ج ۲، تهران: انتشارات امام رضا (ع)، بی تا، صص ۵۳-۱۵۰.
- ۷۸- حسین مکی، مدرس قهرمان آزادی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸، ص ۲۰۹.
- ۷۹- همان.
- ۸۰- همان، ص ۷۶.
- ۸۱- همان، صص ۷-۷۶.
- ۸۲- همان، صص ۳-۷۲.
- ۸۳- حسین مکی، مدرس قهرمان آزادی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹، ص ۷۲۲.
- ۸۴- علی دوانی، منبع پیشین، صص ۴۰-۳۳۸.
- ۸۵- حمید عنایت، منبع پیشین.
- ۸۶- نیکی آر. کدی، منبع پیشین، ص ۳۴۴.
- ۸۷- حمید عنایت، منبع پیشین، صص ۱۴۲.
- ۸۸- همان، صص ۱۷۷-۱۶۸.
- ۸۹- از جمله ر.ک. به: دکتر عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- ۹۰- حمید عنایت، منبع پیشین، فصل سوم.
- ۹۱- اسناد شهید مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، بی تا، صص ۸۲-۸۷.
- ۹۲- همان، ص ۱۸۶.
- ۹۳- فرامرز رفیع پور، توسعه و تضاد، ج ۳، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، بخش سوم.
- ۹۴- همان، ص ۳۶۰.
- ۹۵- مصاحبه نویسنده با روزنامه کیهان مورخه ۱۳۷۰/۱۱/۱۰ پیرامون وفاق اجتماعی.
- ۹۶- همان.
- ۹۷- همان.