

## مبنای عقلی مناسبات دین و دولت

دکتر علی‌رضا شجاعی‌زند\*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۲/۰۷

### چکیده

مناسبات دین و دولت را که در ادوار اخیر به موضوعی پیچیده بدل شده، از سه مسیر می‌توان بررسی کرد: مطالعه تاریخی جوامع، واکاوی آموزه‌های ادیان و تأمل عقلی در اقتضات دین و دولت. این مقاله با در پیش‌گرفتن مسیر سوم نشان می‌دهد تنها نسبت عقلی متصور میان آن‌ها، «همبستگی مثبت» است که با معطوف بودن هر دو به انسان و زیست جمعی او پدید آمده است. بررسی اقتضات دین و دولت به نحو مستقل نیز مبین نیاز متقابل هر یک از آن‌ها به دیگری است. این را از طریق بررسی نیاز هر دولت به داشتن فلسفه وجودی و جهت‌گیری‌های انسجام‌بخش می‌توان احراز کرد و برای دین هم، از طریق نشان دادن مستلزمات تحقق اغراض آن که در ساده‌ترین بیان، «تأثیرگذاری بر زیست و سلوک انسانی» است.

### واژگان کلیدی

دین، دولت، دولت حداکثری، دولت حداقلی، دین فردگرا، دین جمع‌گرا

## مقدمه

پدیده‌ها نه از زمان پیدایی، بلکه وقتی موضوعیت پیدا می‌کنند که در روند جاری یا وضع بدیهی و متعارف آن‌ها، وقفه یا تغییری حاد رخ دهد؛ آن زمان است که وقوف و توجهی نسبت به آن‌ها پدید می‌آید و به تبع، مسائلی زاده می‌شوند. مناسبات دین و دولت هم از جمله واقعیاتی است که در یکی دو قرن اخیر، وضع پیچیده‌ای پیدا کرده و توجهاتی را به سوی خویش جلب کرده است. پرسش این است: در حالی که دین و دولت همواره و به اشکال مختلف در زندگی بشر حضور داشته و به انحای مختلف به هم آمیخته و مرتبط بوده‌اند، چرا و چگونه است که مناسبات میان آن‌ها در ادوار اخیر، به موضوعی مورد تأمل و مسئله‌ای بغرنج بدل شده است؟

بی‌تردید آمیزش و درهم‌تنیدگی دین و دولت در گذشته بیش از امروز بوده است و طول دورانی که بشر در اجتماعاتی از این دست زیسته، به مراتب بیش از دوران اخیری است که پیوند میان دین و دولت در آن، مورد پرسش واقع شده است. با این وصف نه آن سابقه مدید و نه این تردیدهای جدید، به قدر کافی قانع‌کننده برای اتخاذ تصمیم در باره پیروی از الگوی آمیزش یا جدایی نیستند. لذا جستجوگر بحث را ناگزیر می‌سازد تا با صرف نظر از آن یا این «تجربه» و این یا آن «آموزه»، به تأمل در مقتضیات هر یک از آن‌ها بپردازد.

اذعان باید کرد که نقش مهم و برجسته دین در جامعه و دولت در گذشته، نه به دلیل دینی‌تر بودن مردمان پیشین،<sup>۱</sup> بلکه ناشی از بافت و ساختار آن جوامع بوده است که دین در آن، مهم‌ترین و بلکه تنها قدرت اجتماعی محسوب می‌شد و در عین حال، به هم‌آوردن اجتماع، معنابخش زندگی، نظم‌دهنده مناسبات و تلطیف‌کننده و توجیه‌گر قدرت.

دو تحول به موازات هم، این مناسبات قرین و پایدار میان دین و دولت را در بخشی از جهان برهم زده و به جدایی کشانده است:

اول. تحول ساختاری در موقعیت دین در جامعه؛<sup>۲</sup>

دوم. تحول فکری در مبانی انسان‌شناختی، غایت‌شناختی و معرفت‌شناختی

نخبگان.

دسته‌ای از عوامل فرعی تر نظیر جنگ‌های مذهبی منتهی به قرارداد صلح وستفالی در اروپا؛ ظهور ناسیونالیسم اروپایی در برافراشتن علم استقلال از امپراتوری روم؛<sup>۳</sup> برآمدن دولت‌های مطلقه و شکل‌گیری ملیت‌های چنددین و نظامات سیاسی جدید در قالب دولت-ملت‌ها نیز به نضج‌گیری و بسط جدایی دین از سیاست دامن زدند.

این اتفاقات در غرب، همسو بود و یکدیگر را تکمیل می‌کرد و در عین حال، با مؤیداتی از آموزه‌های مسیحی همراهی می‌شد. اما مسئله در شرق و کشورهایی نظیر ایران صورت و منشأ دیگری داشته و از مجرای دیگری سریان پیدا کرده است؛ مسئله‌مند شدن مناسبات دین و دولت در این بخش از عالم، نه از طریق فرایندها و رخدادهای درونی، بلکه مثل بسیاری از مسائل و پدیده‌های دیگر، با آمدن امواجی از بیرون، موضوعیت یافته و مورد تأمل واقع شده است. عوامل مؤثر در اهمیت یافتن این بحث در جوامع تابع، اولاً «توسعه» و پیامدهای ناگزیر آن در افزایش پیچیدگی و تمایز یافتگی بوده است و ثانیاً، رسوخ افکار و اندیشه‌های مکمل آن، که هر دو سرمنشأ خارجی داشته‌اند.

امروزه در حالی مناسبات نزدیک میان دین و دولت در جوامعی نظیر ایران، زیر سؤال رفته است که هم تجربه تاریخی متفاوتی از قرون میانه غربی داشته و هم پیرو دین متفاوتی از این حیث بوده‌اند. لذا مسئله در اینجا ابعاد خاص و پیچیده‌تری پیدا می‌کند که در تجربه غربی آن مطرح نیست.

### ۱. چارچوب تحلیلی

مناسبات میان دو پدیده، صرف نظر از جنس آن‌ها، از سه نوع «موجود»، «مطلوب» و «ممکن» بیرون نیست؛ بر همین اساس، برای بررسی مناسبات دین و دولت، حداقل از سه مدخل می‌توان وارد شد:

- اول. مطالعه تاریخی که به بررسی مناسبات تحقق‌یافته و «موجود» می‌پردازد؛<sup>۴</sup>
- دوم. بررسی آموزه‌ای که به واکاوی و معرفی مناسبات «مطلوب»، صرف نظر از امکان تحقق آن، مبادرت می‌کند؛<sup>۵</sup>

سوم. تأمل منطقی - نظری که به سراغ اقتضائات ذاتی هر یک از طرفین رابطه رفته و تمامی صور «ممکن» و مقتضی آن را در نسبت با یکدیگر واری می‌کند. در بررسی نخست، این واقعیت محقق است که موضوع مطالعه می‌گردد و برای نوع دوم، به سراغ فحوای الهیاتی ادیان و تلقی‌های متفاوت از آن می‌روند و در نوع اخیر، سرشت منطقی و نظری آن‌هاست که مورد تأمل و واکاوی قرار می‌گیرد. در این مقال مناسبات از مدخل سوم بررسی خواهد شد؛ زیرا مبتنی بر ملاکات عمومی است و حجیت قاطع و قانع‌کننده‌تری برای همراهی با نتایج آن در اختیار می‌گذارد. دنبال کردن بحث از این مدخل، مستلزم اتخاذ یک پیش‌فرض فلسفی در باره انسان و غایات وجودی اوست؛ زیرا بحث‌ها از هر دو سو بر فروضی انسان‌شناسانه توجه دارند. دین و دولت هر دو از پدیده‌های ناظر و مسبوق به وجود انسانی هستند و البته معطوف به زیست جمعی او. بدیهی و ابتدایی‌ترین عنصر ارتباط‌دهنده این دو مقوله به هم نیز همین امر است. البته در پیشبرد بحث به همین حد اکتفاء نمی‌شود و بر این به هم پیوستگی غیرمستقیم، شواهد مستقیم‌تری نیز ارائه خواهد شد. پیش از آن جای دارد بر چند اصل منطقی و بدیهی در این باره که به ما در حذف بعضی از مجادلات اضافی و انحرافی و قرار گرفتن بحث در مجرای درست آن کمک می‌کند، تصریح کرد.

### ۱-۱. صورت‌های تحلیلی نامحتمل

چند گزاره بدیهی در باره دین و دولت وجود دارد که در عین بداهت، کمتر در بحث‌های رایج مورد توجه قرار گرفته است. توجه به این قضایا و تصریح بر آن‌ها در ابتدای بحث، بسیاری از سوءتفاهمات را زایل می‌کند که به مجادلات کم‌حاصل در این باره دامن زده است:

- «دین» و «دولت» بی‌تردید، یک پدیده با دو اسم نیست.
- دو چهره یا دو جنبه از یک واقعیت هم نیستند.
- آن‌ها در حقیقت دو پدیده‌اند؛ اما نه هم‌سنخ و نه از هم‌بیگانه.
- نفی یگانگی<sup>۶</sup> و بیگانگی میان دین و دولت، اولاً مؤید دوئیت است

- و ثانیاً وجود حساسیت و رابطه متقابل میان آنها را نشان می‌دهد.
- نسبت میان دو امر نابیگانه، از سه صورت خارج نیست:
- «نسبت نقیضی»<sup>۷</sup>، «نسبت علی»<sup>۸</sup> و «نسبت همبستگی»<sup>۹</sup>.
- روشن است که آنها، نه نقیض هم‌اند و نه موجد هم.
- پس تنها صورت ممکن با توجه به این فروض، نسبت همبستگی میان دین و دولت است.

• همبستگی میان آنها نیز هیچ گاه صورت منفی<sup>۱۰</sup> پیدا نمی‌کند. با نفی و حذف صورت‌های نامحتمل، ویژگی‌های مبین مناسبات محتمل میان دین و دولت را می‌توان این گونه توضیح داد:

**یک. دوئیت:** هرچند کمتر کسی از بیگانگی و این‌همانی<sup>۱۱</sup> دین و دولت سخن گفته است، از آنجا که درهم‌تنیدگی شدید میان آنها در برخی مصادیق و تأکید بر روی هم افتادگی کامل در برخی رویکردها<sup>۱۲</sup> ممکن است موجب سوءتفاهماتی از این حیث گردد، لازم است بر دوئیت آنها تصریح شود. دوئیت از آنجا احراز می‌گردد که دین و دولت اولاً از حیث منشأ متفاوت‌اند و ثانیاً مصادیق یا برهه‌هایی از وجود و بقای یکی بدون دیگری مشاهده شده است.<sup>۱۳</sup> دوئیت میان دین و دولت، کاملاً حقیقی است؛ بدین معنا که تنها به عرصه ذهن و نظر تعلق ندارد، بلکه واجد حیثیت عینی و بیرونی است. شاهد مؤید آن هم، جلوه‌های بس متفاوتی از مناسبات گوناگون میان دین و دولت در اجتماعات بشری است که حسب نوعیت دین و دولت نمایان شده است.

**دو. ناهم‌سنخی:** دین و دولت، چنان که گفته شد، دو چهره یا دو مرحله یا دو نشئه از یک امر نیستند. آنها اساساً از یک سنخ و یک جنس هم نمی‌باشند. هم‌سنخ و هم‌جنس قلمداد کردن دین و دولت، تقلیل واقعیت و ساده‌سازی مسئله است؛ حتی اگر در مواردی همچون دو پدیده هم‌جنس ظاهر شده و رودرروی هم قرار گرفته باشند.

**سه. نابیگانگی:** تأکید بر دوئیت و ناهم‌سنخی نباید به بیگانگی و بی‌ربطی آنها حمل شود. دین و دولت به تعبیری، نه یگانه‌اند و نه بیگانه؛ یعنی دو پدیده متفاوت<sup>۱۴</sup> اما به هم مرتبط‌اند. لذا بود و بقای<sup>۱۵</sup> یکی در کمال بی‌اعتنایی<sup>۱۶</sup> به دیگری تقریباً محال است.

**چهار. غیر ناقض:** با قبول دوئیت و فرض رابطه میان دین و دولت، بحث بر سر چیستی این رابطه است که از سه حال بیرون نیست: نسبت نقضی؛ نسبت ایجاد و نسبت همبستگی. این نسبت‌ها با فرض یگانگی موضوعیت پیدا می‌کنند. در بیگانگی میان دین و دولت که در فراز پیشین نفی شد، نوعی بی‌ربطی و بی‌اعتنایی نهفته است؛ در حالی که در نسبت نقض، بر شرط نابودی و نسبت نافی تأکید می‌رود؛ چندان که بود یکی، مستلزم نابودی دیگری است. مدعای ما در مسیر نیل به ماهیت حقیقی این رابطه، پس از نفی بیگانگی، بیانگر نفی نسبت نقیض میان دین و دولت است.

**پنج. غیر موجد:** رابطه دین و دولت، ایجاد و علی هم نیست؛ یعنی دین و دولت، لزوماً و ذاتاً موجد هم نیستند؛ حتی اگر مصادیقی از وجود نسبت علی میان آن‌ها را بتوان در تاریخ اجتماعات بشری سراغ داد.

**شش. غیر مضاد:** با نفی نسبت نقیض و ایجاد، تنها نسبت ممکن میان دین و دولت، چنان که آمد، همبستگی است. با قبول نسبت همبستگی، پذیرفته‌ایم که آن‌ها در عین داشتن منشأهای متفاوت و بقای مستقل، واجد هم‌تغییری‌هایی منظم و معنادارند که از تداخل و تبدلات جاری میانشان برخاسته است. ویژگی غیر مضاد بودن رابطه دین و دولت بدین معناست که ضمن پذیرش همبستگی، نوع سلبی<sup>۱۷</sup> آن را منتفی می‌سازد و تنها رابطه ممکن میان آن‌ها را مثبت و ایجاد می‌داند. مشاهده مصادیقی از مناسبات پُرتنش میان آن دو در اجتماعات بشری نیز نافی این مدعا نیست. آن‌ها در واقع نه تضاد و تنش میان دین و دولت، که از مصادیق حقیقی رودرویی دین با دین دیگری هستند که در چنان پیوند عمیقی با دولت مستقر قرار گرفته‌اند که تشخیص محل نزاع بر شاهدان دشوار گردیده است. مخالفت ماکیاولی<sup>۱۸</sup> و هابز<sup>۱۹</sup> با مداخلات سیاسی دین و «دولت‌گرایان» با تفوق کلیسایی (بارنز و بکر، ۱۳۵۸، صص ۳۳۷-۳۳۹، ۳۷۷-۳۸۰) نیز به همین معنا و از همین موضع بوده است. آنان نه برای عزل و اخراج کلی دین از هیئت حاکمه، بلکه برای ابدال آن با دین و مرامی دیگر و یا قرار دادن آن در اختیار شهریان، با مداخله‌گری‌های کلیسا به مخالفت برخاسته‌اند. کسانی چون مارکس هم که به عزل کلی دین از ساحت دولت نظر داده و جایگاه مناسب آن را جامعه مدنی

تشخیص داده‌اند<sup>۲۰</sup> (مارکس، ۱۳۸۱، صص ۱۹ و ۲۴-۲۵)، دولت را با یکی از بدیل‌های عصری دین، یعنی سوسیالیسم همراه ساخته‌اند.

## ۱-۲. صورت‌های تحلیلی محتمل

با مفید و منتج دانستن بررسی‌های منطقی - نظری در کشف مناسبات متصور میان دین و دولت و ترجیح آن بر مداخل دیگر، حال باید سراغ اقتضائات هر یک از آن دو، مستقل از دیگری رفت و به این سؤالات پاسخ داد که با صرف نظر از تجربه‌های اجتماعی پیش از این و آموزه‌های دینی موافق و مشوق به هم‌آوری، آیا هیچ عامل و عنصری از درون و حسب مقتضای وجودی، آن‌ها را به هم نزدیک و مرتبط می‌سازد؟ آن‌ها کدام‌اند و چه الگو یا الگوهایی را اقتضا می‌کنند؟

آنچه مسلم است و نیاز به استدلال و استناد ویژه‌ای هم ندارد، میانجی انسانی دین و دولت است؛ بدین معنا که وجود دین و دولت، ناظر و مسبوق به وجود انسانی است و در واقع، تابع نیازها و قابلیت‌های وجودی اوست. در این صورت برای نیل به مشخصات برپادارنده آن‌ها باید به سراغ انسان رفت.

انسان موجودی است که در عین داشتن روحی سرکش و ذهنی فعال و فرارونده، به مثابه مهم‌ترین ویژگی تمایزبخش او از دیگر موجودات، از مقدرات اندامی محدودی برای برآورده ساختن آنچه به مدد تخیل می‌سازد و اراده می‌کند، برخوردار است. از این رو، در تجربه و تحقق تدریجی خویش، به دو چیز احتیاج پیدا کرده یا دچار شده است: «زیست جمعی»<sup>۲۱</sup> و «تأملات دینی»<sup>۲۲</sup>.

انسان پرمطالبه و کم‌توان با پیوستن به هم‌نوعان، بر توانایی و قابلیت‌های عینی خویش افزوده است و با یاری روانی و دلالت‌جویی‌های ماورایی، بر مشکلات و سرخوردگی‌های ناشی از رنج و شکست‌های فراوان در این راه غلبه پیدا کرده است.<sup>۲۴</sup> دولت و دین، محصول و مولود چنین وضع و حالی، صرف نظر از زمان و مکان آن، در انسان است. پس، زمینه‌های بروز و ظهور این دو پدیده را باید در مشخصات وجودی انسان جست و به فراتر از منشأهای تاریخی و مصداقی آن‌ها نظر افکند.

دولت در بسیط‌ترین صورت، ناظم و ناظر لازم برای تداوم زندگی جمعی در یک قلمرو مشخص بوده، و دین، تلاش و اهتمام انسانی در هر سطح برای فراتر رفتن از محدودیت‌های محیطی و مقدرات طبیعی خویش بوده است. پس دین و دولت نه محصولات اتفاقی و نه اموری تحمیل‌شده بر انسان، که پاسخ‌هایی ناگزیر و طبیعی به نیازها و قابلیت‌های انسانی بوده‌اند و نسبتشان به هم نیز بیش از آن که بیرونی و موردی باشد، درونی و همیشگی بوده است.

برای اذعان به این تلقی از انسان و قبول نتایج حاصل از آن در باره منشأ پیدایی دین و دولت، نیازی به ورود در چالش‌های فلسفی کهن در باره چیستی انسان نیست. این پیش‌فرض انسان‌شناسانه علاوه بر پشتوانه‌های عقلی فراوان، بر علم حضوری هر کس نسبت به خویش و استقرار نوع انسان در تمام ادوار و احوال استوار است. زیست‌جمعی چنان با حیات انسانی در تمام اعصار و امصار و با تمام تنوعاتشان سرشته است که نافیان ماهیت پیشینی برای انسان نیز در اجتناب‌ناپذیری آن برای بشر تردیدی روا نداشته‌اند. به علاوه هیچ گزارش یا گمانی در باره وجود دوره‌ای که انسان‌ها در آن در انزوای از یکدیگر زیسته باشند، از سوی هیچ اندیشمند معتبری ارائه نشده است. در باب حضور دین از زندگی بشر نیز همین اذعان و اجماع وجود دارد (برگسن، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸؛ دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹؛ الیاده، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۲؛ مقدمه؛ Livingston, 2005, p.3 Ringgren & Strom, 1967). این پیوند نزدیک و دائمی انسان با دین و جامعه، آیا توجیه دیگری جز وجود زمینه‌هایی در این سو و دریافت پاسخ‌هایی مناسب از آن سو دارد؟

پس، اگر مبنای ظهور این دو پدیده، وجود انسانی است، می‌توان اقتضائات وجودی آن‌ها را نیز بر همین پایه شناسایی و بررسی کرد که با چنین اقتضائاتی آیا نسبت پایدار و معناداری میان آن دو برقرار است و این مناسبات، واجد چه مشخصاتی است؟



## ۲. اقتضانات دولت

فلسفه سیاسی به جز تعیین مبنای مشروعیت و ساختار حاکمیت و مشخصات حاکمان و نحوه برآمدن و برکناری آنان، درگیر مسئله مهم‌تری است که منطقی‌مقدم بر آن‌هاست، اما توجه به آن با تأخر و تعلل همراه بوده است: تشکیل جامعه سیاسی و تأسیس دولت برای چیست؟

علت کم‌اعتنایی به این سؤال اولاً، تغلب و تقدم تاریخی فرمانروایی‌های بی‌فلسفه و دولت‌های واقعاً موجود بوده است بر انواع برآمده از بنیان‌های فلسفی - مرامی و ثانیاً چشم‌پوشی عمدی رویکردهای جدید به این وجه از مسئله. در حالی که عنصر فارق و تمایزبخش فلسفه‌های سیاسی بیش از هر جا و هر یک از مقولات مذکور، در اینجا به ظهور می‌رسد و در پاسخ به این پرسش آشکار می‌گردد.<sup>۲۵</sup> لذا حتی اگر به تبع اقتضانات نوپدید در زندگی بشر، نزدیکی و مشابهت‌هایی در الگوهای منبعث از این فلسفه‌ها حادث شود، یا به هر دلیل، به تأسی از هم وادار و راغب شوند، همچنان از این حیث از هم قابل تمییز و تشخیص‌اند.

بدیهی است که به این سؤال، به تلویح یا با انتباه،<sup>۲۶</sup> پاسخ‌های متنوعی داده شده است. از پاسخ بسیط و بدوی هابز تا پاسخ‌های صریح و تعیین‌بخش ادیان و ایدئولوژی‌های اجتماعی. همین جنبه است که حیطة توجه و دامنه‌اهتمامات دولت‌ها را تعیین می‌کند و صفت حداقلی و حداکثری را برای آن‌ها رقم می‌زند. به نظر می‌رسد تأمل در اطراف این مسئله، مناسب‌ترین مسیر برای بررسی اقتضانات دولت باشد. با تأکید بر این جنبه می‌توان دولت را چنین تعریف کرد: «یک دستگاه اداره و کنترل جمعی که با توجه به مشخصات وجودی انسان، یعنی بضاعت‌ها و نیازها، زمینه و شرایط لازم برای بودن و شدن او را تسهیل و مهیا می‌سازد».

این البته نه تنها تعریف و نه کامل‌ترین آن‌هاست. تعاریف وبری (دولت به مثابه دارنده تنها قدرت مشروع)، هابزی (دولت به مثابه برترین قدرت تفویض‌شده و ناگزیر) و تعاریف دیگر همچنان به قوت خویش باقی و در جای خویش موضوعیت دارند و حسب کاربرد و غرض محقق، مورد اقتباس و استناد قرار می‌گیرند. با این وصف تعریف ما به سبب داشتن چند ویژگی، در اینجا رجحان دارد:

اول. مبتنی بر مخرج مشترکی است که با دین دارد؛ یعنی ناظر به انسان و زیست جمعی اوست.  
دوم. تعریفی کارکردی است که درگیر موقعیت تاریخی و محتوایی مصادیق خویش نمی‌شود.  
سوم. تعریفی تا حد زیاد خنثی و بدون جهت است که با غرض این مطالعه مناسبت دارد.

از نقاط ضعف آن البته این است که از شمولیت کافی برخوردار نیست. بدین معنا که اگر بتوان دولت‌ها را با ملاک مندرج در تعریف در سه دسته کلی: «حداکثری»، «حداقلی» و «واقعاً موجود» تقسیم کرد، آن گاه باید اذعان نمود که این تعریف تنها قادر است دولت‌های نوع یک و دو را که به نحوی واجد پشتوانه فلسفی - مرامی هستند، در بر گیرد و وجود دولت‌های نوع سوم را نمی‌تواند به خوبی توجیه کند و پوشش دهد. در ذیل بحث از دولت‌های واقعاً موجود نشان خواهیم داد که این إشکال در باب آن‌ها نیز به نحو دیگری برطرف خواهد شد.

دسته‌بندی سه‌گانه ما از دولت‌ها بر این پایه‌ای استوار است که برآمدن و تشکیل دولت‌ها از دو صورت بیرون نیست: یا بنا بر درک و تلقی مشخصی از انسان و فرض غایاتی برای او برپا گردیده‌اند و یا به کلی بدون هر گونه مبنای توجیهی، اعم از تصریحی و تلویحی یا مفصل و مجملی هستند؛ یعنی به نحو کاملاً عریان، بر زور و شمشیر اتکا دارند و هیچ اصراری هم بر ارائه توجیهی عقل‌پسند در اثبات وجودی خویش ندارند. صورت نخست به عدد فلسفه‌های موجود، تنوع می‌پذیرد که برای تسهیل بحث، آن‌ها را در دو نوع حداکثری و حداقلی، که الگوی رایج روزگار ما در نسبت میان دین و دولت‌اند، محدود ساختیم. صورت دوم نیز دارای شدت و ضعف است، اما چون از نوع مطلقاً زیست‌واره آن در جهان انسانی و انسانی‌تر شده امروزی خبری نیست، تنها گونه‌های محتمل آن را با عنوان دولت‌های «واقعاً» موجود<sup>۲۷</sup> نام‌گذاری کردیم.

دسته‌بندی دولت‌ها به ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک را بدان دلیل که به اندازه کافی فارق نیست و بر مبنای نوعی برچسب‌زنی و در عین حال پنهان‌کاری لیبرالیستی

صورت گرفته است، برای این بحث مناسب تشخیص ندادیم. تعریف ما از ایدئولوژی بسیار خنثی‌تر از صورت‌سازی منفی مارکس و گمان مثبت لنین و تفاسیر بزرگ‌نمایی‌شده دیگران از آنهاست؛<sup>۲۸</sup> تا جایی که حتی لیبرالیسم را با همه ظاهرفریمی‌های غیرایدئولوژیکش، از آن بری نمی‌سازد؛ چرا که حداقلی بودن دولت‌های لیبرال، نه به دلیل ماهیت غیرایدئولوژیک آنهاست، بلکه دقیقاً برخاسته از جهت‌گیری خاص ایدئولوژی لیبرال است که رهاسازی حداکثری امور را مرجح می‌شمارد.<sup>۲۹</sup>

پس ایدئولوژی بدین معنا، ارائه‌کننده آشکار یا القاگر ضمنی الگویی برای زیست و تعامل است. دین هم از آن حیث که واجد نوعی نیکویی‌شناسی و حقیقت‌شناسی بارز است و الگویی برای زیست و تعامل عرضه می‌دارد، حکم نوعی ایدئولوژی را دارد که البته به دلیل داشتن غایاتی فراتر از آرمان‌های دنیوی و گشودن عرصه‌هایی والاتر به روی بشر، به ماورای آنها ره می‌سپارد.<sup>۳۰</sup>

**۱-۲. دولت‌های حداکثری:** مبنای توجیهی دولت‌های حداکثری، اولاً درکی پیشینی از انسان است و این که کجا باید برود و چه باید بشود و ثانیاً وجود مردمانی با عقاید یکدست و هم‌کیش در یک سرزمین معین و مشترک است. حداکثری بودن برخاسته از موارد ذیل است:

اول. بر درستی درک و تشخیص خویش از انسان و غایت مطلوب او اصرار دارند؛ دوم. نظرگاه خویش را مطلق، منحصر و دربرگیرنده می‌شمارند؛ سوم. خود را نسبت به تحقق عملی عقاید خویش مسئول می‌شناسند.

به همین سبب است که دولت‌های دینی و به تصریح ایدئولوژیک را از مصادیق بارز دولت‌های حداکثری دانسته‌اند. ویژگی مؤثر دیگر در حداکثری شدن این قبیل دولت‌ها، برخاسته از رجحانی است که برای جمع نسبت به فرد قائل‌اند. پس وظیفه‌ای که آنها بر خود مقرر می‌دارند، اولاً مسئولیت اداره یا به تعبیری «بسترسازی» با دخالت‌های لازم در امور است و ثانیاً هدایت، یعنی «انسان‌سازی» با حمیت تمام است. همان دو وظیفه یا دو مرحله‌ای که در ادبیات کهن از آن به کمال اول و دوم، و در تعابیر جدید، به توسعه مادی و معنوی تعبیر شده است.

باور شایع این قبیل دولت‌ها را مصداق بارز درگیر شدن<sup>۳۱</sup> دین با دولت می‌شناسد و مسئله‌مند شدن مناسبات را عمدتاً ناظر به آن‌ها می‌داند. همان باور تلاش دارد که حداکثری بودن دولت به این معنا را با ویژگی‌های دیگری چون «تمام‌گرا» و «مطلقه» بودن قرین سازد، در حالی که مفهوماً واجد چنین ترادفی نیست. مطلقه بودن و تمام‌گرایی، ناظر به ساختار حاکمیت و نحوه تعقیب سیاست‌هاست؛ در حالی که حداکثری بودن، برآمده از مسئولیت‌پذیری و جهت‌مندی دولت‌هاست.

۲-۲. «دولت‌های حداقلی»: <sup>۳۲</sup> دولت‌های حداقلی برخلاف ظاهر غیرایدئولوژیک، به هیچ رو بدون پشتوانه فلسفی و مبنای توجیهی نیستند و منطقیاً نیز نمی‌توانند باشند؛ چون با فرض آن، بی‌درنگ به دولت‌های نوع سوم، که پیش از این اشاره شد، تقلیل می‌یابند. لادریّت و عدم قطعیت‌های جاری در آن در باره انسان و غایات و حقایق معرفتی عالم، هیچ نافی وجود عقبه نظری و پیامدهای ناگزیر و مؤثرش در نحوه زیست و تعامل انسان‌ها نیست. فلسفه مبنایی این نوع که مصادیقی چون دولت‌های ژاندارم، رفاه<sup>۳۳</sup> و لیبرال را پدید آورده، با این تلقیات مؤثر در زندگی همراه است:

*اول. «نمی‌دانیم "انسان" چیست».* این نه به دلیل ضعف اندیشه فلسفی یا کمبود شناخت در باره انسان، بل بدان روست که معتقدند انسان برخلاف موجودات دیگر، بدون ماهیت مقدم بر وجود است. انسان به دلیل داشتن آگاهی و اراده مؤثر، ماهیتش را خود می‌سازد و با تجربه شخصی خویش آن را رقم می‌زند.

*دوم. «غایتی" برای جهان و انسان متصور نیست».* آینده بس باز و نامتعیّن است و رو به سوی هیچ سرانجام مطلوب یا مرجّحی ندارد. هر آنچه بشود، همان است که می‌توانست باشد و باید می‌شد. ترک و انکار غایات، نه فقط ناشی از ادبار دینی، بلکه برگرفته از بدگمانی نسبت به آرمان‌های بلند و هر نوع تاریخی‌گری<sup>۳۴</sup> است؛ زیرا غایت‌نگری و تاریخی‌گری، به آرمان‌خواهی می‌انجامد و آن، موجب تضعیف فردیت از یک‌سو و آشفته‌سازی زندگی در اینجا و اکنون از سوی دیگر است.<sup>۳۵</sup>

*سوم. «آگاهی ما از "حقیقت"، کامل و همسان نیست».* حتی اگر چیزی بدین معنا وجود داشته باشد. یافته‌های هر کس، همان حقیقت نزد اوست. این فرض در صورت قبول، تنها جهان معرفت را نسبی نمی‌سازد، بلکه دامان عقاید و ارزش‌ها را نیز خواهد

گرفت و از صلابت و تیزی آن‌ها خواهد کاست. بدیهی است تنها راه تدبیر و تدارک امور در چنین شرایطی، تمسک به سرجمع آراء در هر امری، به ویژه در عرصه عمل و زندگی جمعی است.

صورت بارز عقیده نخست را باید در فلسفه آگزیستانس، و ماده تلویحی آن را در دیگر فلسفه‌های جدید جست. دومی ریشه در هگل، نیچه، دیویی، پوپر و البته فلسفه‌های ماتریالیستی دارد. «نسبیت» اما فصل مشترک و محصول نهایی تمامی فلسفه‌های غربی، از ایده‌آلیسم و شکاکیت در شأن «وجود» گرفته تا تردید در واقع‌نمایی «معرفت» و دلالت‌های «زبانی» است.

اقبال از این عقاید در فلسفه‌های جدید با این توجیه و تمایل همراه بوده است که موجب وارهایی انسان از هر نوع تکلیف و چارچوب پیشینی<sup>۳۶</sup> می‌شود و اجبار و تحمیل‌های بیرونی را به حداقل می‌رساند. پیامد طبیعی نادانسته (لاادریت)‌های پیش‌گفته راجع به «انسان» و «غایت» و «حقیقت»، ادبار دینی و انصراف آرمانی، و البته بی‌موضوع شدن نقش هدایتی دولت‌ها و در نتیجه، کاستن از حجم مسئولیت و مداخلات آن‌ها در امور است.

جلوه بارز این مواصفات را امروزه در لیبرالیسم می‌توان دید. از دیدگاه لیبرال، همه تلقی‌ها از انسان و جهان، جز عقاید اطلاق‌طلب دینی و ایدئولوژی‌های ثقیل،<sup>۳۷</sup> تا حدی درست‌اند و هر کس حق دارد برداشت خاص خود را از انسان و هستی داشته باشد و ارائه دهد و تا جایی که مخل جریان غالب و عمومی نباشد، آن را عملی سازد. دفاع از عدم رجحان جمع بر فرد نیز محصول آن فلسفه‌ها و این مرام است. بر این اساس وظیفه دولت‌ها تنها رفع موانع، آماده‌سازی بستری کاملاً خنثی و پاسخ‌گویی به نیازها و درخواست‌های فردی است تا جایی که مزاحم دیگران نباشد.

لیبرال - دموکراسی به عنوان جدیدترین نسل دولت‌های حداقلی،<sup>۳۸</sup> علاوه بر تأکید بر «آزادی دینی» و «برابری شهروندی»، بر «نفی مطلق رجحان دینی دولت» استوار است (Audi, 1997, p.4)<sup>۳۹</sup> که مطالبه‌ای فراتر از تساهل و تسامح مورد نیاز دموکراسی‌هاست و بیش از همراهی با مستلزمات آن، مؤید پیوستن تدریجی آن به لائسیسم است. چنان که آئودی داشتن ترجیحات دینی را، حتی اگر موجب استبداد و تبعیض دینی هم

نشود، نوعی تهدید برای عملکرد درست لیبرال-دمکراسی محسوب می‌کند (Audi, 1997, p.7).

با این وصف و به‌رغم فارغ و خنثی معرفی‌شدن و اصرار بر «ماقبل انتخاب» شمردن لیبرالیسم (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲)، نمی‌توان آن‌ها را فارغ از عقبه فلسفی و جهت‌گیری مرامی دانست<sup>۴۱</sup> و اگر بر وجود چنین جهت‌مندی و عقبه‌ای اذعان شود، نمی‌توان اثراتش را بر نحوه زیست و تعامل در جامعه تحت آن انکار کرد<sup>۴۱</sup> و این یعنی برقرار بودن نسبت همبستگی میان صورت‌های بدیل و عدیل دین با دولت مدرن که در ظاهر نفی و منع می‌شد. با علم به این موضوع است که برخی تلاش دارند از یک سو دین و ایدئولوژی را در نمونه‌های بارز و اشکال تاریخی آن محصور سازند و مصادیق نوعی دولت‌های دینی و ایدئولوژیک را مهجور و رو به زوال نشان دهند و از سوی دیگر، لیبرالیسم را به مثابه فرانظریه و فراایدئولوژی، رویکردی متعلق به دوران کمال‌یافتگی بشر معرفی کنند تا پیوند مؤثر و انکارناپذیر آن با ساختارهای سیاسی-اجتماعی مدرن، به معنای بازگشت به دولت‌های دینی و ایدئولوژیک تلقی نشود.<sup>۴۲</sup>

به جز «لاادریّت»، وضعیت «تکثر و چنددینی» حاکم بر جوامع مدرن نیز به حداقلی شدن دولت‌ها و خنثی شدن جهت‌گیری‌های مرامی آنان دامن زده است. هرچند همان‌ها نیز به بی‌مرامی مطلق سقوط نمی‌کنند و یا در آن باقی نمی‌مانند و ناچار نوعی عقبه دینی یا ایدئولوژیک انسجام‌بخش برای خویش دست و پا می‌کنند. ظهور ناسیونالیسم در اروپا و دین مدنی<sup>۴۳</sup> در آمریکا و توصیه همین راهکارها به دولت‌های پسااستعماری در آسیا و آفریقا، محصول همین نیاز اجتناب‌ناپذیر بوده است.<sup>۴۴</sup>

نقش دین یا ایدئولوژی در دولت‌های حداکثری، کاملاً بارز و آشکار است؛ زیرا هم در انگیزه‌های رفتن به سوی قدرت، هم در مبانی برپادارنده دولت، هم در ملاک‌های شایستگی برای سپردن مسئولیت، هم در تنظیم امور و تدبیر سیاست‌های خرد و کلان و هم در طرح و تعقیب غایات مورد انتظار تجلی پیدا می‌کند. به همین رو چنین تصور شده که بحث‌های دین و دولت تنها ناظر به این قبیل دولت‌هاست و همبستگی مثبت ادعاشده میان دین و دولت، تنها گرفته‌شده از همین نوع است؛ در

حالی که حضور و نقش‌آفرینی آن را به نحوی که آمد، در انواع دولت‌های حداقلی، حتی نوع لیبرال-دمکراسی آن هم می‌توان مشاهده کرد.

با اینکه بنیان‌های فلسفی-ایدئولوژیک در دولت‌های حداقلی و مدرن، بروز آشکاری ندارند، اما به هیچ رو تهی از آن‌ها نیز نیستند. این را هم در ساختار و جهت‌گیری و عملکرد آن‌ها می‌توان دید و هم در حساسیت‌هایشان نسبت به ادیان و ایدئولوژی‌های مؤثر در حیات سیاسی و اجتماعی.<sup>۴۵</sup> پس تفاوت‌های مشاهده‌شده در دولت‌های حداکثری و حداقلی، نه از حیث بود و نبود دین یا ایدئولوژی، بلکه ناشی از نوعیت دین یا ایدئولوژی حاضر در آن موقعیت است. تقلیل کارکرد دولت به مدیریت امور جاری نیز داشتن مینا، چارچوب و جهت‌گیری پیشینی را از آن‌ها سلب نمی‌کند. لذا هر دو نوع حداکثری و حداقلی را با تمام تمایزاتشان در انسان‌شناسی، در فرض اطلاق یا نسبیت برای مدعیاتشان و در مشخصات و مسئولیت‌هایی که برای حاکمان قائل‌اند، باید دولت‌های مورد انتظار و مطلوب شمرد و نه دولت‌های واقعاً موجود.

مناسبات این دو نوع دولت با ادیان و ایدئولوژی‌های پشتیبانی‌کننده خویش نیز، خارج از الگوی همبستگی مثبت، نیست. چالش دولت‌های حداقلی با ادیان و ایدئولوژی‌ها نیز نه ذاتی و عمومی، بلکه نظیر چالش دولت‌های حداکثری، موردی و مصداقی است. «آن‌ها» نیز نظیر «این‌ها» در همبستگی تام و کاملی با عقبه فکری-مرامی خویش قرار دارند و در برابر جریانات ناهم‌سو و ناهم‌ساز از هر نوع، واکنش نشان می‌دهند. چه از جنس دین و ایدئولوژی باشند؛ چه از جنس فلسفه‌های رقیب. مخالفشان با دولت‌های حداکثری و دولت‌های واقعاً موجود، که بعد از این معرفی خواهیم کرد، نیز بیش از آن که سیاسی و ساختاری باشد، ناشی از افتراق فلسفی-مرامی، و برخاسته از تهدیدی است که از این بابت احساس می‌کنند.

**۲-۳. دولت‌های موجود:** مهم‌ترین عنصری که دولت‌های واقعاً موجود را از انواع پیش‌گفته جدا می‌سازد، نبود عقبه توجیهی و مبنای مرامی اصیل برای آن است. تصریح بر صفت «اصیل» از آن روست که مبنای کاذب و کارسازی شده، از انواع واقعی آن، بازشناخته شود؛ زیرا دولت‌های واقعاً موجود نیز مایل‌اند با دست و پا کردن نوعی فلسفه و عقیده، به انواع حداقلی یا حداکثری تشبیه جویند تا از این طریق، پایه‌های

لرزان اقتدار و مشروعیت خویش را، ولو به نحو صوری، تقویت کنند. این خود، تأییدی بر آن است که حتی در گونه‌های اخیر نیز گریزی از برقراری پیوند با نوعی دین یا ایدئولوژی، ولو ساختگی، وجود ندارد. پس باید پذیرفت که دین و ایدئولوژی در دولت‌های واقعاً موجود، به ویژه انواع امروزی آن نیز به نحوی حضور دارد؛ لیکن برخلاف نقش تعین‌بخش آن‌ها در انواع پیشین، در نقش و کارکردی کاملاً ابزاری ظاهر می‌شود. در این نوع دولت‌ها همه چیز از جمله دین، در خدمت حفظ قدرت و تأمین منافع حاکمان است و کارکرد آن برای حکومت‌شوندگان، اقتناع به آنچه هست و تحصیل نوعی تسلائی خاطر از آن گونه که مارکس<sup>۴۶</sup> عنوان می‌کرد.

بنابراین، از بحث‌های ذیل «اقتضای دولت» می‌توان چنین نتیجه گرفت که دین در معنای عام و به مثابه فلسفه زندگی و الگویی برای زیست و تعامل،<sup>۴۷</sup> در تمامی دولت‌های شناخته‌شده به نحوی حضور دارد؛ جز در دولتی کاملاً «زیست‌واره»، آن هم در آوان شکل‌گیری؛ زیرا دوام و بقای چنین دولتی نیز، جز از طریق تبدیل صوری یا واقعی به یکی از انواع پیش‌گفته ممکن نیست.

### ۳. اقتضایات دین

ادیان در معنای پیش‌گفته و با معیار مورد نظر ما در اینجا، از سه نوع بیرون نیستند: «فردگرا»، «جمع‌گرا» و «توأمانی». ادیان فردگرا چیزی به جز معنویت‌گرایی‌های<sup>۴۸</sup> فردی و تعلق خاطر خصوصی هستند. این دسته در صورت دارا بودن وجود مستقل هم اساساً دین محسوب نمی‌شوند.

اهتمام و تمرکز ادیان عموماً و در نهایت بر فرد است. این تمرکز در ادیان فردگرا با انصراف نظر از محیط اجتماعی صورت می‌گیرد و در ادیان جمع‌گرا، به انحصار از مسیر اجتماع. بدیهی است غرض ادیان از هر نوع، متأثر ساختن انسان و به تعبیری خاص و برگرفته از ادیان تاریخی، «انسان‌سازی» است. سؤال از معتقدان به ادیان فردگرا، به خصوص از قائلان به فردی بودن دین این است که آیا می‌شود فرد انسانی را بی‌توجه و مستقل از محیط اجتماعی‌اش متأثر ساخت؟ البته، تأثیرپذیری انسان ساخته‌شده از محیط به حداقل می‌رسد و حتی آن را وارونه می‌سازد؛ اما تا قبل از آن



چگونه است؟ پس از آن، آیا تأثیرپذیری او از محیط اجتماعی به صفر می‌رسد و هیچ احتمال عقب‌گرد و وارونگی در آن وجود ندارد؟

شروع بحث با ادیان فردگرا از آن روست که احراز نسبت ناگزیر آن‌ها با دولت، پیوند انواع دیگر را که خود به نوعی بر آن تصریح داشته‌اند، پیشاپیش مسجل می‌سازد. پاسخ جامعه‌شناسان به این پرسش‌ها روشن است. آنان انسان را در هر شرایطی متأثر از محیط اجتماعی خویش می‌شناسند. این تأثیر ممکن است در افراد و ادوار مختلف شدت و ضعف پیدا کند، اما به هیچ رو از میان نمی‌رود. روان‌شناسان نیز با اصل تأثیرپذیری انسان موافق‌اند و حتی تأکید بیشتری بر آن دارند. با این تفاوت که عوامل مؤثر بر انسان را به محیط اجتماعی و ساختارهای کلان آن محدود نمی‌سازند. اگر چنین است، چگونه یک دین، ولو فردگرا، می‌تواند غرض خود را در باب انسان برآورده سازد، در حالی که نسبت به عوامل تأثیرگذار بر او بی‌اعتناست. این را باید یا ناشی از نقصان آن دین دانست و یا از درک نادرست ما از آن دین که تأکید آن بر غرض و هدف غایی‌اش را به معنای نفی مستلزمات و ملزومات تحقق آن گرفته‌ایم.

بحث در بارهٔ ادیان جمع‌گرا اما از این دست نیست. آن‌ها حسب آموزه‌هایشان، باصراحت به وجه اجتماعی زندگی پیروان خویش پرداخته‌اند و در واقع، پذیرفته‌اند که وجود انسانی تحت تأثیر محیط اجتماعی‌اش قرار دارد و برای تأثیرگذاری بر او و کنترل تأثیرات سوء، باید تمهیداتی در شرایط زیست او به عمل آورد. سؤال اصلی در برابر ادیان اخیر در اینجا است که آیا اهتمام اجتماعی این قبیل ادیان، مستلزم مداخله در امور سیاسی و دولت‌سازی است یا بدون آن نیز می‌توان بستر مساعدی برای رشد و کمال انسانی فراهم آورد؟ این سؤال را باید تا پاسخ به سؤال دیگری به تعویق انداخت. آیا می‌توان دینی را فرض کرد که صرفاً آرمان‌ها و ایده‌هایش را مطرح سازد و اعتنایی به امکان تحقق آن و یا فراهم آوردن وسایل و شرایط عملی شدن آن نداشته باشد؟ راه را نشان دهد و قانون را بگوید و دغدغهٔ اجرای آن را نداشته باشد؟ یا پیامش را صرفاً برای اتمام حجت ابلاغ کند تا عذر و بهانه‌ای برای کسی باقی نماند؟ یا بگوید تنها برای اهلش؛ برای آن‌ها که قادرند بی‌اعتنای به محیط، گلیم خویش را از آب بیرون کشند؟

دین حسب مدعا، نگران انسان است و نباید او را در مضیقه بگذارد، یا در برابر فرامین شاق و تکالیف امکان‌ناپذیر قرار دهد. هدف را نشان دهد و راه نیل بدان را وانهد. نمی‌تواند در انسان‌شناسی خویش، قائل به تأثیرپذیری انسان از محیط اجتماعی باشد و در همان حال او را در تلاش برای مستولی شدن بر اوضاع، تنها و سرگردان رها کند. به عوامل خرد مؤثر در زندگی فردی اشاره کند و مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر محیط اجتماعی، یعنی دولت را نادیده انگارد و آن را به خود و هر آنچه شد و پیش آمد، واگذارد.<sup>۴۹</sup> اگر چنین نیست که دین نسبت به انسان، «بی‌تفاوت» باشد و نسبت به سرنوشت او، «بی‌موضع» و نسبت به تحقق تعالیم و آموزه‌هایش، «بی‌اعتناء» و نسبت به دیگر عوامل مؤثر بر حیات انسانی و روندهای تاریخی، «بی‌اقتضاء»؛ پس ناگزیر از ورود به عرصه عمومی حیات پیروان خویش است. البته نحوه ورود و میزان مداخلات و سطح درگیری، تابع وضع و موقعیت اجتماعی متفاوتی است که پیروان در آن به سر می‌برند و آمادگی و اشتیاق آنان به این مبادرات. در همین مرحله است که راهبردهای بدیل برای بسط و تعمیق دینداری - ناظر به سؤالی که پاسخ آن را به تعویق انداختیم - موضوعیت پیدا می‌کنند.

مرور و بررسی پاسخ‌های ارائه‌شده به این مسئله، مستلزم ورود مصداقی به این بحث و بررسی آراء و قرائات مختلف دینی است که به تحدی از مسیر و چارچوب این مقاله می‌انجامد. لذا در توضیح اجمالی مسئله به همین میزان اکتفاء می‌شود که افتراق آراء در این باره علاوه بر اختلاف در تشخیص و تحلیل شرایط، از مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی متفکر و تلقی و انتظار او از دین و البته بهره معرفتی او از علوم اجتماعی نشئت می‌گیرد.

بنابراین، بررسی مناسبات دین و دولت از مدخل اقتضائات دین را بدین نحو می‌توان جمع‌بندی کرد:

اول. فرض وجودی «دین یک‌نفره» از نظر ما متنفی است یا دست‌کم از انتساب دین بر آن باید پرهیز کرد؛

دوم. «دین فردگرایی» بی‌اعتنا به پیرامون خویش نیز چندان توجیهی ندارد؛ مگر انواع خاص‌گرا و انزواگزين که آنها نیز ناخواسته و غیرمستقیم، آن گاه که ابعادی

فراتر از یک جرگه درخود فرورفته پیدا کنند و به نیروی اجتماعی مورد توجهی بدل شوند، درگیر مناسبات قدرت می گردند.<sup>۵۰</sup> سرگذشت ورود مسیحیت به دستگاه قدرت در امپراتوری روم به رغم رویکرد فردگرایانه حاکم بر آموزه‌های آن و با وجود امتناع شدیدش از درگیر شدن با مسائل سیاسی - اجتماعی پیرامون خویش، مصداق بارزی از این پیامد ناخواسته در ادیان فردگرا و حتی انزواگزين است؛<sup>۵۱</sup>

سوم. درگیر شدن با مسائل اجتماع و وارد شدن در معادلات سیاسی برای «ادیان جمع‌گرا» البته از صراحت بیشتری برخوردار است و به نحو ارادی و مجدانه‌تری تعقیب می‌شود. این را از طریق مراجعه به سرگذشت تاریخی بسط و انتشار این قبیل ادیان و جدی‌ترین چالش‌های درونی و بیرونی پیروان آنان می‌توان احراز کرد؛

چهارم. شک و تردیدهای مطرح در ادوار اخیر پیرامون اهتمامات سیاسی - اجتماعی ادیان و توصیه به بازخوانی‌های نوگرایانه آموزه‌ها به منظور کاهش آسیب‌های واردشده از این ناحیه بر وجه فردی و معنوی آن‌ها، بیش از آنکه مستند به آموزه‌های این قبیل ادیان باشد و بر اقتضائات ذاتی دین و مشخصات وجودی انسان استوار باشد، از رویکردی سکولار برخاسته و دچار یک موضع متناقض‌نماست؛ زیرا با شعار خاتمه‌بخشی به مناسبات کهن میان دین و دولت، همان را در قالبی جدید بازتولید می‌کند. پنهان ماندن این تعارض از دید و نظر مدعی و مخاطب نیز بدان روست که گمان می‌رود دولت‌های حداقلی، نظیر دولت‌های واقعاً موجود، بدون هر گونه بنیان نظری و راهبرد عملی پیشینی‌اند؛ در حالی که دولت‌های مدرن، بر مؤثرترین فلسفه‌های زندگی توجه دارند و به جانب خاصی جهت‌گیری شده‌اند.

### نتیجه‌گیری

برای بررسی مناسبات دین و دولت، لازم بود تا به جای ارجاعات تاریخی و استناد به جوهر آموزه‌های ادیان خاص، مدعیات را بر گزاره‌های عام و منطقی استوار ساخت. به همین منظور و با توجه به اجزای سه‌گانه موجود در عبارت «مناسبات دین و دولت»، تلاش گردید تا پس از تعیین «نوعیت رابطه»، اقتضائات منطقی و عقلی هر یک از طرفین آن، یعنی «دولت» و «دین» را مستقل از دیگری واکاوی کرد.

در گام نخست و در تعیین نوع رابطه، نشان داده شد که این نسبت به دلیل وجود دوئیت حقیقی و در عین حال، عدم بیگانگی میان دین و دولت، نمی‌تواند از سه نوع «نقضی» و «علی» و «همبستگی» بیرون باشد و چون نسبت‌های اول و دوم در باره آن صادق نیست، تنها صورت متصور برای آن، همبستگی است و به رغم مشاهده تنش در برخی از تجربه‌های تاریخی، تنها همبستگی ممکن میان دین و دولت، مثبت و ایجابی است؛ چرا که تنش‌ها اصولاً نه میان دین و دولت که میان دین و دین دیگری درمی‌گیرد که در پیوند و آمیزشی قرین با دولت مستقر قرار دارد.

گام دوم در مسیر بررسی اقتضانات دولت چنین برداشته شد که از بین مسائل عدیده مطرح در فلسفه سیاسی، به سراغ مهم‌ترین سؤال کم‌تر طرح‌شده «تعقیب و تشکیل حکومت برای چیست؟» رفته شد. این سؤال با وجه مهم و در عین حال، مغفول‌مانده در دولت‌ها مواجه می‌سازد که همانا عقبه فلسفی - مرامی آنهاست و در عین حال، مهم‌ترین عنصر تمایزبخش آنها از یکدیگر. از این طریق نشان داده شد که حتی دولت‌های «حداقلی» که بعضاً ظاهر غیرایدئولوژیک به خود می‌گیرند، بدون آن نیستند و دولت‌های «واقعاً موجود» نیز نمی‌توانند خود را به کلی از آن بی‌نیاز سازند. بنابراین، مقتضای عقلی و منطقی هر دولتی، داشتن یا تمسک جستن به نوعی فلسفه زندگی است که در معنای عام همان دین است.

گام سوم، همین بررسی را از مدخل دین به انجام رساند؛ یعنی در صدد برآمد تا نشان دهد که دین به مثابه «تلاش برای تأثیرگذاری بر زیست و سلوک انسانی»، نمی‌تواند نسبت به هیچ یک از عوامل تأثیرگذار بر زندگی انسانی بی‌تفاوت باشد و ناچار وادار به ورود در مناسبات قدرت می‌گردد. این مسئله برای ادیان فردگرا و انزواگزين، ناخواسته و برای ادیان جمع‌گرا و مدعی، آگاهانه و قصدشده صورت می‌گیرد. بنابراین هم از طریق بررسی نوع رابطه متصور میان دین و دولت و هم از مسیر تأمل در اقتضانات وجودی هر یک از آنها، به همبستگی مثبت و وجود نیاز متقابل میان دین و دولت منتهی شد.

## یادداشت‌ها

۱. اگر معنای دقیق و خالصی از «دینی بودن» را در نظر بگیریم و آن را از جادو و عقاید خرافی بزداییم، در باره همین تلقی شایع، یعنی دینی‌تر بودن انسان گذشته نسبت به مردمان امروزی نیز تردید وجود دارد.

۲. جابه‌جایی و تنازل در موقعیت دین در جوامع غربی، دو علت «عام» و «خاص» داشته است؛ بدین معنا که علاوه بر گسترده و پیچیده شدن جوامع، از بدعملی کلیسای مسیحی در قرون میانه ناشی شده است.

۳. در این باره رک. راسل، ۱۳۶۵، ج ۱، صص ۱۸-۱۹.

۴. برای مشاهده نمونه‌ای از بررسی مناسبات تحقق‌یافته و تاریخی دین و دولت در تجربه اسلامی، رک. عنایت، ۱۳۶۶؛ شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، گفتار هفتم تا یازدهم.

۵. برای مطالعه تفصیلی در انواع مناسبات مطلوب میان دین و دولت از حیث آموزه‌ها، رک. باریه، ۱۳۸۴؛ رابرتسون، ۱۹۷۰، صص ۹۵-۹۶؛ شجاعی‌زند، ۱۳۷۶، گفتار سوم تا ششم.

6. identification

7. contradictory relation

8. causal relation

9. correlation

10. negative correlation

11. tautology

۱۲. منظور رویکردهای «وحدت‌گرا» (monism) است. برای تفصیل رک. میسر، ۱۹۹۱،

صص ۴۶-۵۶.

۱۳. برای اشاراتی در این باره، رک. ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، صص ۸۰، ۳۶۳-۳۶۴.

14. distinctive

15. existence

16. undifferent

17. contrariety

۱۸. ماکیاولی را بیشتر باید جداکننده اخلاق از سیاست دانست تا دین از دولت. او به لزوم پیوند دین با دولت قائل است، اما نه برای جهت‌دهی به آن، بلکه برای خدمت‌گزاری به شهریار و به مثابه ابزاری در دست قدرت او. از این رو، دولت مورد نظر ماکیاولی را باید از انواع «واقعاً موجود» شمرد که از سر مصلحت، نوعی عقبه مرامی برای خویش دست

- و پا کرده است (در این باره، رک. ماکیاوللی، ۱۳۷۴؛ ۱۳۷۷، فصل سیزده از کتاب اول؛ کاسیرر، ۱۳۷۲، صص ۱۷۸-۱۷۹).
۱۹. هابز می‌گوید، سلطان در عرصه شریعت، مانند سایر عرصه‌ها دارای قدرت مطلقه است و بر اتباع او فرض است هر مذهبی را که او بر آنها تحمیل می‌کند، بپذیرند (رک. هابز، ۱۳۸۰، ص ۸۳).
۲۰. جالب است انگلس، اهمیت و تأثیرگذاری جامعه مدنی را که مارکس برای حضور دین پیشنهاد می‌کرد، به مراتب بیش از دولت می‌داند و می‌گوید، اراده دولت و اراده افراد، خود تابع متغیر مهم‌تری است که در جامعه مدنی حضور دارد. او جامعه مدنی را جایگاه چالش‌های طبقاتی و تحول نیروهای تولید و روابط تولید می‌داند (رک. انگلس، ۱۳۵۷، صص ۷۸-۷۹).

## 21. collective life

## 22. religious involvement

۲۳. برای تفصیل در باره اثر تناهی وجودی بر اقبال به سوی دین، رک. ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۲۳۴-۲۳۷، ۲۸۳-۲۸۵.
۲۴. رنج برخاسته از طلب بسیار و توان محدود، با چهار توجیه متفاوت از سوی ادیان مواجه شده است. تفاوت میان این چهار مبنا و چهار راه حل برای مسئله «رنج»، تمایز آنان را در اهتمامات دنیوی و پرداختن به امور سیاسی-اجتماعی به خوبی نشان می‌دهد: یک. رنج، ذاتی شرایط ناسالم است و با فرض ناممکن بودن رفع آن، دین آمده است تا با وعده «جبران» در زندگی پس از مرگ، انسان را به قبول این شرایط قانع و رنج را تحمل‌پذیر سازد (نظریه محرومیت- جبران مارکس و فروید بر اساس تجربه مسیحی)؛ دو. رنج، ذاتی دلبستگی به این دنیا است و البته محصول منتقل شده عمل ما از زندگی‌های قبلی و رفع آن تنها با سرکوب تمنیات میسر است. دین آمده است تا به انسان کمک کند که «نخواهد» و از این طریق بر رنج ناشی از طلب، فائق آید (فلسفه بودا)؛ سه. رنج و شرور، ذاتی این دنیا هستند و دین آمده است تا از طریق «معنابخشی»، آنها را قابل درک و تحمل‌پذیر سازد (نظریه تئودیزی و بر اساس آموزه مسیحی)؛ چهار. رنج در کنار خوشی، ذاتی این دنیا است و محصول عمل و نگرش آدمی به زندگی است. دین آمده است تا با «اصلاح نگرش و رفتار فردی» و «اصلاحات

ساختاری در اجتماع»، به کاهش آلام بشری کمک کند؛ هرچند نمی‌تواند آن را به کلی از میان ببرد (ادیان دنیاپذیر و جامعه‌گرا).

۲۵. پوپر این تمایز را در تأکید فلسفه سیاسی کهن بر «کیستی حاکم»، در مقابل «چگونگی اعمال حاکمیت» یافته است که محل اعتنای فیلسوفان سیاسی جدید است (رک. پوپر).

۲۶. منظور از تلویح یا به انتباه این است که پاسخ‌های ناظر به «چرایی» (why) از پاسخ‌های مربوط به «برای چه» (for what) به درستی بازشناخته و تفکیک شود؛ زیرا میان اولی که به دنبال عوامل به اصطلاح ندانسته و ناخواسته ظهور دولت است با دومی که در جستجوی کشف دلایل اندیشیده و غایی برای آن است، تفاوت جدی وجود دارد؛ در حالی که بعضاً به هم خلط شده‌اند.

27. de facto

۲۸. برای مشاهده نمونه‌ای از این بزرگنمایی‌ها رک. سروش، ۱۳۷۲، صص ۷۹-۸۲.

۲۹. تردید و تخالف در نفی و اثبات ماهیت ایدئولوژیک برای لیبرالیسم، قبل از هر چیز از ماهیت ویژه لیبرالیسم برخاسته است که بر پایه نوعی «لادریت» و در نتیجه، ترجیح «رهاسازی» و «اکتفای به اینجا و اکنون» استوار است که تماماً با آنچه تا پیش از این از ایدئولوژی‌ها سراغ می‌رفت، در تعارض آشکار است. همین ویژگی به اضافه مطلوبیت اتخاذ موضع غیر یا ضد ایدئولوژی، آن هم در عصر ادبار ایدئولوژیک و غلبه علم، باعث شده تا لیبرالیسم خانه امنی در خارج از فضای منازعات رودرروی ایدئولوژی‌ها برای خود دست و پا کند و از موضعی فرادست به همه آن‌ها بتازد. این را در اینجا ما به مثابه نوعی ظاهر فریبی توسط لیبرال‌ها قلمداد کردیم.

۳۰. در این باره رک. سروش، ۱۳۷۲، صص ۱۲۱-۱۳۰. از مدعای سروش در مقاله «فربه‌تر از ایدئولوژی»، هم غیرایدئولوژیک بودن دین را می‌توان فهمید و هم فراتر از ایدئولوژی بودن آن را. آنجا که دین را همچون رسن و چراغ و نردبان، بدون جهت و واجد نظمی آشفته می‌داند که تنها خاصیت حیرت‌افکنی دارد، دین تماماً غیر و بلکه نقیض ایدئولوژی است؛ اما آن گاه که دین را چون شعر، فربه‌تر از نثر می‌شمارد و آن را به جز شریعت، دارای طریقت و حقیقت نیز می‌شناسد، در واقع بدون نفی ماهیت ایدئولوژیک برای دین، آن را فراتر از ایدئولوژی می‌شمارد. او می‌گوید: جهاد و هجرت و اهتمام به امور مسلمین و عدالت‌طلبی و حرکت و شهادت و نهضت و عزت و... همه در دین

هست و حتی کامل‌تر و انسانی‌تر و فربه‌ترش را در دین خواهید یافت و نیازی به ایدئولوژیک کردن دین نیست (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۲).

#### 31. involvement

۳۲. جان لاک را باید نخستین طراح ایده دولت حداقلی قلمداد کرد؛ چرا که بیش از هر یک از نظریه‌پردازان دولت لیبرال، نسبت به افزایش قلمرو و حیطه عمل دولت به زبان آزادی و اختیار آحاد مردم حساس است. ایده دولت حداقلی او از یکسو در مقابل دولت مطلقه هابز قرار می‌گیرد و از سوی دیگر، در مقابل لیبرالیسم روسویی که اهتمام بیشتر دولت به عدالت را طالب است (رک. همپتن، ۱۳۸۵، صص ۲۹۷-۲۹۹).

۳۳. دولت‌های رفاه را با تمام مداخله‌گری و گستردگی‌شان، از آن حیث حداقلی قلمداد کردیم که خود را تنها متعهد به تأمین معاش و نه تعقیب آرمان‌های انسانی می‌شناسند.

#### 34. historicism

۳۵. پوپر را باید از مخالفان بزرگ آرمان‌گرایی دانست (برای تفصیل در این باره، رک. پوپر، ۱۳۶۴، ص ۲۹۲؛ ۱۳۶۵، صص ۳۵۶-۳۵۸؛ ۱۳۶۹، صص ۱۰۷۹-۱۰۷۸؛ ۱۳۷۶، صص ۸۴ و ۱۴۳-۱۴۴؛ مارکوزه و پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

۳۶. سروش نیز قوی‌ترین ملاک تمییز جوامع ایدئولوژیک از غیرایدئولوژیک را «پیشینی بودن امور» می‌داند و می‌گوید لیبرالیسم حالت «ماقبل انتخاب» را با تمام لوازم سیاسی، اقتصادی، حکومتی و تربیتی‌اش حفظ می‌کند (رک. سروش، ۱۳۷۲، صص ۱۵۴ و ۲۷۸؛ ۱۳۷۷، ص ۱۵۲). البته خود او در جای دیگری غیرایدئولوژیک بودن لیبرالیسم را نفی کرده است (به پاورقی ۲۴ همین مقاله نگاه کنید). تردید و تخالف در نفی و اثبات ماهیت ایدئولوژیک برای لیبرالیسم، قبل از هر چیز از ماهیت ویژه لیبرالیسم برخاسته است که بر پایه نوعی «لادریت» و در نتیجه، ترجیح «رهاسازی» و «اکتفای به اینجا و اکنون» استوار است که تماماً با آنچه تا پیش از این از ایدئولوژی‌ها سراغ می‌رفت، در تعارض آشکار است. در عین حال، اتخاذ موضع غیر یا ضد ایدئولوژی، آن هم در عصر غلبه علوم، از مطلوبیت بیشتری برخوردار است و رقبای ایدئولوژیک لیبرالیسم را راحت‌تر از میدان منازعات رودررو بیرون می‌سازد.

۳۷. سروش در باره لیبرالیسم می‌گوید که ایدئولوژی و عقیده و دین را می‌پذیرد، اما نه عقاید یقینی را؛ چون منجر به عمل قاطعانه می‌گردند (رک. سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۷۸).

۳۸. برای آشنایی با انواع نظری لیبرال-دموکراسی‌ها، از کاملاً خنثی تا فاضلانیه، رک. همپتن، ۱۳۸۵، صص ۲۹۷-۳۱۰. پوپر به عنوان پرچمدار بزرگ این الگوی سیاسی، خود



- از قائلان به لیبرالیسم متعهد و تعدیل‌شده است (برای تفصیل در این باره، رک. شجاعی‌زند، ۱۳۸۳، صص ۱۵۲-۱۷۱).
۳۹. از نکات جالب توجه، هم‌سویی مارکس با اصول لائیسیتیه در رویکرد لیبرال است. آنجا که می‌گوید: «دولت نباید مقید به هیچ مذهبی باشد... با انقلاب فرانسه، انسان از مذهب آزاد نشد، آزادی مذهبی را به دست آورد...» (رک. مارکس، ۱۳۸۱، صص ۱۹ و ۴۰).
۴۰. به این میزان اذعان شده است که لیبرالیسم به مثابه مکتب مؤثر در فکر و عمل، یک ایدئولوژی است، اما متفاوت از فاشیسم و مارکسیسم (رک. سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱).
۴۱. در باره وجود عقبه شناختی در لیبرالیسم و اثرات آن بر نحوه زیست و تعامل در جامعه رک. سروش، ۱۳۷۲، صص ۲۶۹-۲۷۳.
۴۲. برای ملاحظه چنین تقریری از لیبرالیسم و حکومت‌های لیبرال، رک. سروش، ۱۳۷۷، صص ۱۳۴-۱۵۱. لیبرالیسم در تلقی سروش، نه یک ایدئولوژی، بلکه روشی در مدیریت معقول و علمی حکومت است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴). ایشان به رغم قائل شدن مبنای انسان‌شناختی و معرفت‌شناسانه برای لیبرالیسم، آن را بی‌نیاز از ورود در مجادلات بی‌سرانجام رایج در فلسفه و دین و اخلاق می‌داند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲). لیبرالیسم بر حسب این قرائت، بدون الگو و منطق پیشینی است و با اینکه مخالف دین است، اما همچون مارکسیسم، بر صورت دین ساخته نشده است (سروش، ۱۳۷۷، صص ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۱).

#### 43. civil religion

۴۴. آلفورد معتقد است مناسبات دین و دولت در کشورهای برهم می‌خورد که از هم‌گونی دینی برخوردار نیستند. از سه راه‌حل رفع این معضل در این نوع جوامع، یکی هم «یک‌دست شدن» (homogenization) مجدد پیروان ادیان مختلف بر پایه اصول مشترک بدیل است (رک. آلفورد، ۱۹۶۳).
۴۵. سبب نابرداری اندیشه لیبرال در برابر اندیشه‌های ایدئولوژیک و ادیان تمام‌گرا، خصلت فراگفتمانی جریان لیبرال است که رقبای هم‌سنخ خویش را بر نمی‌تابد، اما با گرایش‌ات نازل و کمتر مدعی، به سهولت کنار می‌آید.
۴۶. مبنای نظری نظریه «محرومیت-جبران» منتسب به مارکس را به روشنی از این دو تعبیر او در باره دین می‌توان به دست آورد: «بنیان جهان‌شمول دین، تسلی و توجیه است...»

دین، آه مخلوق ستم دیده، قلب جهان بی قلب و روح اوضاع بی روح است. دین، افیون مردم است» (رک. مارکس، ۱۳۸۱، صص ۵۳-۵۴).

۴۷. ما در اینجا به تعریفی عام از دین، به معنای الگویی برای زیست و تعامل اکتفاء کردیم تا از این طریق شمولیت آن افزایش یابد و انواع فلسفه‌های زندگی، در قالب مرام‌ها و ایدئولوژی‌های دنیوی را هم در بر گیرد.

## 48. spiritualities

۴۹. سروش نیز با تمام احتیاط‌ها و شک و تردیدهایش در باره فرض اهتمام اجتماعی و مداخله سیاسی برای دین، اذعان می‌کند: «ماهی از سر گنده گردد نی ز دم» (رک. سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۸).

۵۰. وبر پس از معرفی دو گونه دینداری «عارفانه» (mystical) و «زاهدانه» (ascetic) که در قبال سیاست، نوعی بی‌اعتنایی را پیشه می‌کنند و به شعار «کار قیصر را به قیصر بسپار»، متوسل می‌شوند، این سؤال معنادار را مطرح می‌کند که: «آیا آنچه به قیصر مربوط است، هیچ رابطه‌ای با رستگاری ندارد؟» (رک. وبر، ۱۳۸۲، ص ۳۸۶).

۵۱. گلاک و استارک بیان کرده‌اند که با اینکه سنت مسیحی-یهودی در تعارض و چالش با دنیا و امور جسمانی قرار داشت و پیامبران و مبشران بسیاری برای ابلاغ آن تلاش کردند، اما مردان دین در عمل، درگیر مدیریت علائق دنیوی دینداران شدند. این مسئله اگرچه از نظر الهیاتی مذموم شمرده می‌شود، از حیث جامعه‌شناختی کاملاً قابل پیش‌بینی بوده است (رک. گلاک و استارک، ۱۹۶۵، مقدمه).

**کتابنامه**

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲)، *دین پژوهی (۲مجلد)*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- انگلس، فریدریش (۱۳۵۷)، *لودویگ فوئرباخ: پایان فلسفه کلاسیک آلمان*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

باربیه، موریس (۱۳۸۴)، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.

بارنز، هـ و بکر، هـ (۱۳۵۸)، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: کتاب‌های جیبی.

برگسن، هانری (۱۳۵۸)، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران: شرکت انتشار.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۴)، جامعه باز و دشمنان آن (جلد ۱) ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

همو (۱۳۶۵)، جامعه باز و دشمنان آن، جلد ۲، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

همو (۱۳۶۹)، جامعه باز و دشمنان آن (جلد ۴) ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

همو (۱۳۷۶)، درس این قرن، ترجمه علی پایا، تهران: طرح‌نو.

راسل، برتراند (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ۲ مجلد، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.

دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

همو (۱۳۷۷)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۷۶)، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تبیان.

عنایت، حمید (۱۳۶۶)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۲)، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

مارکس، کارل (۱۳۸۱)، در باره مسئله یهود؛ گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.

مارکوزه، هربرت و کارل ریموند پوپر (۱۳۸۰)، انقلاب یا اصلاح، ترجمه هوشنگ وزیری، تهران: خوارزمی.

ماکیاوللی، نیکولو (۱۳۷۴)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: کتاب پرواز.

همو (۱۳۷۷)، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

ویر، ماکس (۱۳۸۲)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.  
هابز، توماس (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.  
همپتن، جین (۱۳۸۵)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff (1997), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Glock, Charles Y. & Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally.

Livingston, James C. (1993), *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, New York: Penguin Books.

Ringgren, H. & Strom, A./ Jensen, N. L. (trans.) (1967), *Religion of Mankind's Today & yesterday, U.S.A.*

Robertson, Roland. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.