

دین و سیاست در نهضت مشروطیت

سید مصطفی تقوی

درآمد

سیر تحولات جوامع اروپایی در عرصه‌های علم و هنر و ادبیات و فلسفه و اقتصاد و سیاست و تکنولوژی که منجر به شکل‌گیری تمدن و مدرنیته غرب گردید و دگرگون شدن جایگاه و کارکرد دین مسیحیت در نظام سیاسی - اجتماعی این تمدن و ظهور مکاتب و ایدئولوژی‌هایی با این ادعا که پاسخگوی نیازهای زندگی فردی و اجتماعی بشرند و کارکردهایی به مراتب کارآمدتر از ادیان برای اداره امور انسانها دارند، چنین وانمود می‌ساخت که مذهب فلسفه وجودی خود را در نظام زندگی اجتماعی از دست داده و به تاریخ سپرده شده است. در دنیای مدرن، مذهب به صورت مجموعه‌ای از اندیشه‌هایی موهوم و انتزاعی و بیگانه با جهان واقع و غیرقابل اثبات تلقی می‌شود که به گونه‌ای غیرعقلانی از سوی دارندگان آن تقدیس می‌شود و فایده آن هم تنها تسکین آلام و دغدغه‌های آن عده از انسانهایی است که در چکاک بحرانهای گوناگون زندگی، آرامش روحی آنها از دست رفته و فراورده‌های علوم جدید و زندگی در دنیای متمدن نتوانسته است امنیت روانی لازم را برای آنها فراهم سازد. از چنین منظری، هنگامی که دین پدیده‌ای مربوط به روزگاران گذشته و تاریخ تلقی بشود و اصل وجود او منسوخ به حساب آید، سخن از رابطه دین با دیگر مقوله‌ها، از جمله رابطه دین و سیاست سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

امواج عظیم ظهور و حضور دین در دهه‌های پایانی قرن بیستم میلادی و نقش آفرینی آن در صحنه سیاست جهانی، پایه‌های آن باور را فرو ریخت به گونه‌ای که اندیشمندی چون مالرو اظهار داشت که «سده بیست و یکم یا مذهبی است، یا وجود ندارد».^۱

۱. موریس باربیه. دین و سیاست در اندیشه مدرن. ترجمه امیر رضایی. تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۴. ص ۱۴.

موريس بارييه، استاد دانشگاه نانسی و از پژوهشگران علوم سياسي، در کتاب خود تحت عنوان دين و سياست در اندیشه مدرن، ضمن نقل تأييدآميز سخن مالرو، تأکيد می‌کند که «این مسئله یکی از مسائل بزرگ آینده نیز خواهد بود. چرا که رابطه دين و سياست، برای انسان و جامعه، بنيادی و هميشگی است.»^۲

بدین‌گونه تمدن نیرومندی که بنياد خود را بر او مانيسم و سکولاریسم استوار ساخته بود و در مدت چند سده همه توان و تلاش خود را به کار گرفت تا به انسانها و جوامع ديگر نیز بباوراند که زندگی مطلوب تنها در پرتو الگوی ارائه شده از سوی آن تمدن به دست می‌آید، با چالشی بزرگ رویاروی شد، چالشی که مبانی نظری، الگوی عملی و حتی ساختار بین‌المللی ناشی از آن تمدن را در بر می‌گرفت. از این رو طبیعی است که گسترش گرایش انسان امروز به مذهب، از سوی حاکمان و مدیران تمدن غرب به عنوان تهدید و خطری که ماهیت و اساس اندیشه و عمل آنان را آماج خود قرار داده است، شناخته بشود و آنان تمام امکانات خود را برای مهار این موج و ایجاد تردید نسبت به کارآمدی آن و حتی زیانبار جلوه دادن آن، در افکار عمومی به کار بگیرند. تأسیس پژوهشگاههای جدید، فعال کردن مؤسسات تحقیقاتی و آموزشی، برپایی گردهماییها، استفاده از مطبوعات و نشریات گوناگون، به راه انداختن شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی و ماهواره‌ها و سایتهای اینترنتی، بهره‌برداری از همه مکانيسمها و تکنیکهای روانشناختی و جامعه‌شناختی برای تأثیرگذاری بر اذهان، به کارگیری همه ابزارها و اهرمهای اقتصادی و دیپلماتیک برای اعمال فشار بر دولتها و جوامع و حتی تخصیص بودجه ویژه، نمونه‌هایی است از واکنشها و فعالیتهای سردمداران تمدن غرب برای مبارزه با رویکرد نوین انسانها به مذهب. پر روشن است که اگر مذهب هیچ نسبتی با سياست نداشت و رویکرد مذهبی انسانهای امروز تنها جنبه روان‌درمانی داشت و برای تأمین آرامش درونی افراد به کار می‌رفت و اهداف سياسي زندگی اجتماعی را پی نمی‌گرفت، حاکمان تمدن کنونی این همه برای مبارزه با آن هزینه نمی‌کردند و حتماً از آن استقبال هم می‌کردند.

وقوع انقلاب اسلامی و استقرار حکومت دینی، با عنوان جمهوری اسلامی، در ایران، نه‌تنها طومار چندین دهه تلاش تمدن غرب برای حاکمیت لائيسم و سکولاریسم را در هم پیچید و منافع و موقعیت آن را در ساختار دو قطبی آن روز، در این بخش از

جهان تضعیف کرد، بلکه استعداد‌های موجود در ایدئولوژی انقلاب و توانایی بالقوه آن برای تسخیر بسیاری از مناطق جهان و تغییر سازمان و آرایش سیاسی بین‌المللی و، سرانجام، در انداختن «طرحی نو» در عرصه سیاست و اجتماع جهان، اسلام و انقلاب اسلامی و حکومت دینی با الگوی ایران را به عنوان مصداق آشکار کانون بزرگ‌ترین تهدید جهان غرب، برای سردمداران و نظریه‌پردازان آن دیار مطرح ساخت. بدین ترتیب، طبیعی بود که پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران، همه امکانات و ابزارها و تدابیر در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی برای از کار انداختن این الگو به کار بیفتند. فشارهای دیپلماتیک، تحریم اقتصادی، تبلیغات جهانی، تحمیل جنگ در عرصه بین‌المللی، و بحران‌آفرینی‌های فراوان و گوناگون در عرصه داخلی، از کودتا گرفته تا تفرقه‌افکنی‌های سیاسی، قومی و فکری - مذهبی و حتی در شگفت‌انگیزترین و در عین حال خنده‌آورترین شکل آن، یعنی تلاش برای جلوگیری از فعالیت علمی و تحقیقاتی از سوی سردمداران تمدن مدعی علم و حقوق بشر!، همه از این قبیل بوده و در همین راستا به وجود آمده و سازماندهی شده‌اند. در درون کشور نیز از یک سو متأثر از پارادایم غالب بر اندیشه و عمل تمدن غرب، و از سوی دیگر، به طور طبیعی، به علت استقرار حکومت دینی و حضور و مسئولیت اندیشه دینی برای اداره امور جامعه و ضرورت ارائه پاسخ‌های عملی و کارآمد به همه مسائل کشور در همه عرصه‌ها از منظر دین، انبوهی از پرسش‌ها و شبهات فلسفی و کلامی و نظریه‌پردازی‌ها سر برآوردند که، اگرچه ممکن است طرح بسیاری از آنها انگیزه و عللی غیر از کنجکاو‌ی‌های علمی داشته باشند، اما صرف‌نظر از انگیزه طرح آنها، به عنوان مقوله‌هایی فکری، مبانی نظری و الگوی عملی حکومت دینی یعنی جمهوری اسلامی را به چالش می‌کشند. بدین ترتیب، بسیاری از شبهات کهنه و قدیمی، که به طور عمده در سده‌های گذشته در جریان رویارویی تمدن غرب با دین مسیح از سوی اندیشمندان آن دیار مطرح شده بودند، همراه با پرسش‌های جدید به عنوان مسائل جدید ظاهر شده‌اند و پاسخ می‌طلبند. کارکرد و رسالت دین، دین و فرهنگ، دین و ایدئولوژی، دین و ایمان، دین و عرف، دین و جامعه، دین و سیاست، دین و دمکراسی، نهاد دین و نهاد دولت، مدیریت علمی و مدیریت فقهی و... برخی از مهم‌ترین محورهایی هستند که مهم‌ترین پرسش‌ها را متوجه خود ساخته‌اند.

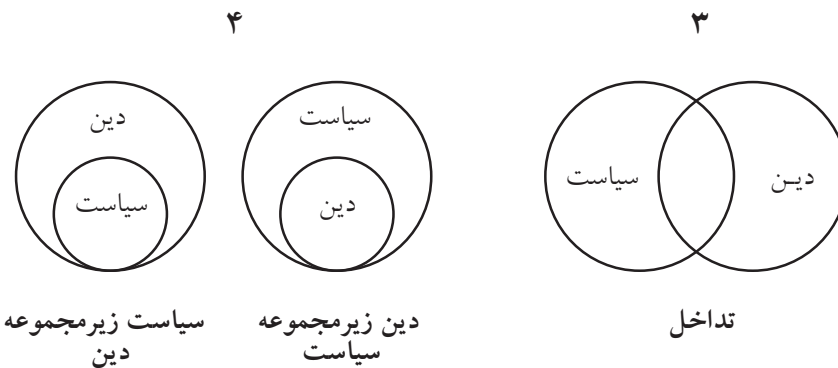
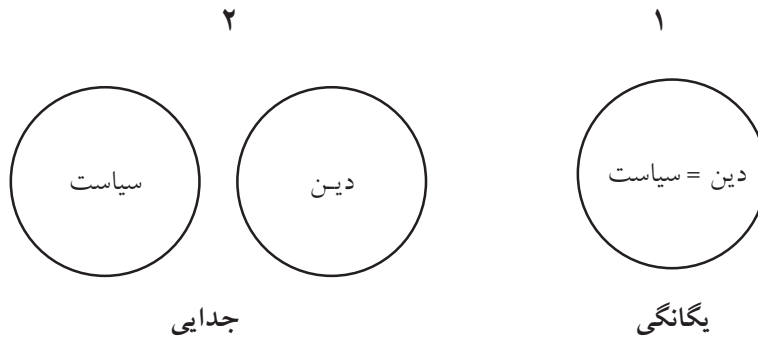
مقدمه

موضوع مورد بحث این مقاله، بررسی رابطه دین و سیاست در نهضت مشروطیت است. بی‌گمان، بحث درباره رابطه دین و سیاست در نهضت مشروطیت، بدون پاسخ دادن به پرسشهای بنیادینی که در این باره مطرح می‌شوند، میسر نمی‌گردد. پرسشهایی از قبیل اینکه: اصولاً دین چیست و سیاست چیست؟ چه ماهیتی دارند، کارکرد آنها کدام است و چه نسبتی میان آنها وجود دارد؟ امر دینی چیست و چه تفاوت‌هایی با امر غیردینی دارد؟ آیا دین یک امر شخصی و خصوصی است؟ ویژگیهای یک امر خصوصی کدامند؟ مرزبندی میان دین و نهاد دین کدام است؟ و... تا هنگامی که این‌گونه پرسشها پاسخی مناسب و شایسته پیدا نکنند، روشن نمی‌شود که مراد از اینکه دین باید در سیاست دخالت بکند و یا از آن جدا بماند، چیست؟ به بیان دیگر، اینکه حکم بشود که دین باید در سیاست دخالت کند و یا حکم بشود که دین نباید در سیاست دخالت بکند، هر دو احکامی ایدئولوژیک بوده و هر کدام بر مبانی نظری خاصی بنیاد نهاده شده‌اند. بنابراین، طرح چنین مدعیات ایدئولوژیکی، بدون تبیین مبانی نظری و ارزیابی عالمانه قوت و ضعف علمی و منطقی آن مبانی، ماهیتی بیش از یک ادعای ناشی از منافع و علایق و سلاقی شخصی و گروهی نداشته فاقد جاهت و پایه علمی است. به همین دلیل، مطالب این مقاله در دو بخش سازمان داده شدند؛ در بخش اول آن مباحث نظری مربوط به دین و سیاست مطرح می‌شود و در بخش دوم آن این مقوله در نهضت مشروطیت مورد بحث قرار می‌گیرد.

دیدگاهها

روشن است که بحث مفصل و مستوفی درباره رابطه دین و سیاست، بسی فراتر از حوصله و ظرفیت یک مقاله است. ناگزیر برای اینکه بتوان مطلب را در محدوده این مقاله به خوانندگان محترم تقدیم کرد، یکی از پرسشهای کانونی حوزه نظری مربوط به این دو مقوله را مطرح کرده مباحث را درباره رویکردهایی که نسبت به آن پرسش ابراز شده سامان می‌دهیم. آن پرسش کانونی این است که دین و سیاست چه نسبتی با هم دارند و کدامیک از نسبتهای چهارگانه مطرح شده در منطق بر آنها صدق می‌کند؟ آیا آنها یکی بوده و عین همدیگرند و یا اینکه از هم جدا بوده هیچ نسبتی با یکدیگر ندارند؟ همچنین آیا آن دو به عنوان دو پدیده مستقل، دارای برخی وجوه افتراق و وجوه

اشتراک‌اند، یا اینکه یکی از آن دو زیرمجموعه دیگری قرار دارد؟ اگر چنین است، کدامیک زیر مجموعه دیگری قرار می‌گیرد و چرا؟
 بدین ترتیب، نسبت‌های منطقی چهارگانه یاد شده را، به پنج صورت زیر درباره رابطه دین و سیاست می‌توان ترسیم کرد:



یگانگی: سخن مشهور آیت‌الله شهید سید حسن مدرس با این تعبیر که «دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست» در برخی از موارد در جامعه ما به معنای یگانگی و اینهمانی دین و سیاست تلقی شده است. از منظر فلسفه، در مقابل مفهوم «غیر»، «خود» و «نفس» یک چیز را «عین» آن چیز می‌گویند. به بیان روشن‌تر، وقتی گفته شود این «عین» آن است، یعنی این دو چیز دقیقاً از یک جنس و یک چیز هستند. به همین علت درباره سخن مرحوم مدرس، با تسامح و بدون عنایت به زمینه و

شان صدور آن، چنین وانمود شد که گویا مراد آن بزرگوار این بود که سیاست، درست دقیقاً همان دین است و دین نیز، درست همان سیاست است؛ و یا اینکه، صرف نظر از نیت و مراد گوینده، معنای واقعی عبارت نیز همین است. اگرچه بی نیاز از توضیح است که عالمی دینی و در عین حال، سیاستمدار، چون مرحوم مدرس، به خوبی ماهیت دین و سیاست و مرتبه و جایگاه هر کدام را می دانسته است؛ اما نقل یکی دو فراز از سخنان ایشان در این باره، منظور وی را بهتر روشن می سازد. او در یک مورد هنگام بحث از سیاست خارجی می گوید: «ما نسبت به دول دنیا دوست هستیم، چه همسایه، چه غیرهمسایه، چه جنوب، چه شمال، چه شرق، چه غرب، و هر کس متعرض ما بشود، متعرض آن می شویم، هرچه باشد، هر که باشد، به قدری که از مان برمی آید و ساخته است... پس هیچ فرقی نمی کند؛ دیانت ما عین سیاست ماست، سیاست ما عین دیانت ماست. ما با همه دوستیم مادامی که با ما دوست باشند و متعرض ما نباشند؛ همان قسم که به ما دستورالعمل داده شده است رفتار می کنیم.»^۳ در مورد دیگری نیز ضمن سخنانش چنین می گوید:

یک وقتی در نجف آب قحط شد، بنده مسافرت کردم بروم اراضی بابل را تماشا کنم. ده پانزده روز رفتم، عتیقه جات آن را استخراج می کردند. فکر کردم چرا ممالک اسلامی رو به ضعف رفته و ممالک غیراسلامی رو به ترقی؟ چندین روز فکر کردم و بالاخره چنین فهمیدم که ممالک اسلامی، سیاست و دیانت را از هم جدا کرده اند ولی ممالک دیگر سیاستشان عین دیانتشان و یا جزء آن است. ممکن هم هست اشتباه کرده باشند [شم]. لهذا در ممالک اسلامی اشخاصی که متدین هستند دوری می کنند از اشخاصی که در داخل سیاست هستند. آنها که دوری کردند ناچار همه نوع اشخاص رشته امور سیاست را در دست گرفته، لهذا رو به عقب می رود. با خود گفتم باید فکری کرد. آدمم با دو نفر از اساتید بزرگ، که فعلاً هر دو به رحمت ایزدی پیوسته اند این مسئله را مذاکره کردم؛ و بالاخره با مشروطه منطبق شده که به واسطه آن این اختلاف برداشته شود و هر کس امین تر است، بیشتر خدمت به سیاست مملکت بکند. من و امثال من و بزرگ تراز من که مشروطه را تصدیق کردیم برای این بود که یک اختلافی از بین برداشته شود. این معنا ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت دو تا باشد. پیغمبر اکرم (ص) که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست بود. از آن وقت که اختلاف پیدا شد، ممالک اسلام رو به ضعف رفت.^۴

۳. محمد ترکمان. مدرس در پنج دوره تقنینیه مجلس شورای ملی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲. ج ۱،

۴. همان، ص ۲۳۲.



سید حسن مدرس و فرزندش عبدالباقی [۳۷۷۳-ع]

مدرس این سخنان را در مجلس شورای ملی دوره چهارم و در موقعیتی اظهار داشت که او از یک سو شاهد وقوع کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ و طلوع نشانه‌های اهداف واقعی آن واقعه در عملکرد رضاخان بود و از سوی دیگر، همه رخدادها و عملکردهایی را که از نهضت مشروطیت به بعد به وقوع آن کودتا انجامیده بودند، شاهد بود و، آنها را به عنوان تجربه‌هایی تاریخی در نظر داشت و راهنمای عمل خود قرار می‌داد. چنین است که او، در دو فراز یاد شده، دو مورد از مهم‌ترین مواردی را که در اثر دیدگاهها و مواضع برخی

از نخبگان و جریانهای سیاسی آن دوره آسیب دیده بودند و ادامه آن وضع، سرنوشت کشور را در معرض تهدید قرار می داد، مورد توجه قرار داد.

در سخنان یاد شده، آنچه مورد توجه مدرس بود استقلال و پیشرفت کشور بود. در فراز اول، او می خواهد بگوید که در دفاع از استقلال و تمامیت ارضی کشور، موضع سیاسی ما همان چیزی است که دین ما به ما حکم می کند و دین ما نیز آن چیزی را حکم می کند که مصالح سیاسی کشور ما اقتضا می کند. بدین ترتیب، منظور مدرس از عبارت دیانت ما عین سیاست ما و سیاست ما عین دیانت ماست روشن می شود. پر روشن است که درک عمیق حاکم بر این سخن حکیمانه، با این دریافت عوامانه از آن، که دین و سیاست را مساوی همدیگر و یا همشان یکدیگر می انگارد، هیچ نسبت و قرابتی ندارد. بخش دوم سخنان مرحوم مدرس نه تنها دقت رویکرد نظری او درباره رابطه دین و سیاست را نشان می دهد، بلکه از منظر جامعه شناسی سیاسی، حاکی از آسیب شناسی واقعگرایانه و کاربردی او در زمینه روند تحولات جامعه ایران است. مراد او از اشاره به رابطه دین و سیاست در اروپا و ایران، نقشی است که وحدت و همسویی دین و سیاست، و به بیان روشن تر، پیروی سیاست از دین در ایران، می تواند به عنوان تنها راه رهایی از عقب ماندگی و کلید بازگشایی دروازه پیشرفت و تمدن داشته باشد.

نکته مهم دیگری که در هر دو بخش سخنان مدرس از اهمیت شایانی برخوردار است، نقد او بر دیدگاهها و مواضع افراد و احزابی است که در مدت چندین دهه با طرح مسائلی چون ناسازگاری دین و ملیت، و ایران و اسلام و جدایی دین از سیاست و دینداران از سیاستمداران، راه پیشرفت و سعادت را در آن بیراهه می دیدند. مدرس می خواست، با طرح مسئله وحدت دین و سیاست، ضمن نشان دادن کاستیها و آثار ویرانگر آن دیدگاهها و مواضع، اعلام کند که، با توجه به ساختار جامعه ایران و استعداد موجود در فرهنگ دینی و ملی آن، راه واقع بینانه پیشرفت و استقلال ایران، افتادن زمام امور به دست دینداران سیاستمداری است که منشأ سیاستشان، دیانتشان باشد. همانگونه که اشاره شد، سرانجام، تاریخ قضاوت خود را در این باره کرد و سیر تحولات جامعه میزان صحت و سقم هر کدام از آن دیدگاهها و مواضع را روشن ساخت.

جدایی، تداخل: دیدگاههای دیگر اصولاً بر جدایی دین از سیاست تأکید می ورزند. این دیدگاهها مشتمل بر رویکردهایی متعدد و با انگیزه های متفاوت دینی و

ضد دینی اند. چکیده مدعیات این رویکردها را در زیر می آوریم:

– قداست دین در جریان عمل سیاسی آسیب می بیند. دین باید از آلودگیهای اجتناب ناپذیر سیاست و حکومتها مصون بماند.

– دین یک امر معنوی منززل از حیات اجتماعی است.

– انسان، به عنوان موجود اجتماعی، حق حیات دارد و برای تنظیم زندگی خود ناگزیر از تشکیل حکومت است. سیاست و تشکیل حکومت امری عرفی، مدنی، عقلی و علمی و حق طبیعی و بشری است، نه یک امر دینی و تکلیف شرعی.

– دین و حکومت به لحاظ ماهوی دو مقوله متمایزند. دین امری معنوی و بیشتر قلبی است و حکومت امری قالبی و بیشتر دنیوی است. سر و سر دین با اعتقاد است و کار و بار سیاست با قرارداد. دین اعتبار درونی و هاله قدسی دارد، حکومت اقتدار بیرونی و نظام رسمی. دین حجیت روحانی دارد و حکومت رسمیت قانونی. دین به انگیزه‌ها و احساسات والا و متعالی آدمی مربوط است و سیاست به انگیزه‌های مادی. دین فطری است و سیاست غریزی. دین فراملی است و حکومت ملی. ولایت دین معنوی و اعتقادی است ولی حکومت بر سلطه و زور متکی است. رهبری دینی و سیاسی هر دو از جهتی عام‌اند و از جهتی خاص. رهبری سیاسی از آن جهت عام است که همه شهروندان، اعم از مخالف و موافق با هر آیین و مسلکی، را در بر می‌گیرد؛ و خاص است از آن رو که فقط شامل شهروندان یک کشور می‌شود. رهبری دینی عام است از آن جهت که محدود به مرزهای جغرافیایی یک کشور نمی‌شود و همه معتقدان به آن دین را در بر می‌گیرد؛ و خاص است از آن جهت که شامل پیروان عقاید دیگر نمی‌شود حتی اگر دارندگان آنها در یک کشور زندگی کنند.

– انسان، از آن نظر که موجودی اجتماعی است و حق حیات دنیوی دارد، حکومت و نظام سیاسی تشکیل می‌دهد و از آن جهت که مستعد انگیزه‌ها و احساس تعهد و مسئولیت معنوی و متعالی و اخروی است رفتار و سازمان دینی دارد.

– بنا به گفته جان لاک: هر یک از آنها [یعنی دین و دولت] باید فعالیت خود را در حریم خود انجام دهد؛ یعنی یکی باید توجه خود را به آسایشهای دنیوی مردم معطوف دارد و دیگری به آمرزش ارواح آنان.... دستگاه حکومت اجتماعی از افراد است که فقط برای تأمین و... پیشبرد علایق مدنی، یعنی زندگی و آزادی و تندرستی و آسایش جسمانی و تملک اشیاء خارجی همچون پول و زمین و خانه و لوازم زندگی و

چیزهایی از این دست، متشکل می‌شوند. از سوی دیگر، کلیسا یعنی اجتماع داوطلبانهٔ افراد که بنابر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند تا به شیوه‌ای که، به گمان آنها، در پیشگاه باری تعالی مقبول و در آموزش روحشان مؤثر می‌افتد، به طور جمعی به عبادت بپردازند... اگر هر یک از آنها از حدود وظایف و اختیارات خود پا فراتر نهند یعنی یکی به آسایش دنیوی مردم بپردازد و دیگری رستگاری ارواح آنان را و جهت همت خود قرار دهد هرگز برخوردار نامطلوبی میان آنها بروز نخواهد کرد.

– دین تجربه یا اعتقادی شخصی یا گروهی است؛ حکومت قرارداد متقابل اجتماعی و امری همگانی و عمومی است و باید منطبق و زبانی عام‌تر از زبان مذهب داشته باشد. جامعه مرکب از افراد و گروههایی با مسلکهای متفاوت است. اعتقادات یک گروه برای دیگر گروهها حجیت ندارد و نباید از طریق حکومت بر آنها تحمیل شود. دینداران مانند دیگر گروههای اجتماعی حق آزادی فکر و اعتقاد و قلم و بیان و مشارکت سیاسی دارند ولی نباید با تکیه بر اعتقادات شخصی خود حکومت کنند.

– بنا به گفتهٔ فروید: با برقراری شرایط و اصول و دستورهای مذهبی، بسیار با سختی و مرارت می‌توان میان اوامر شرع و عرف تمیز قائل شد؛ یعنی به ندرت و بسیار به دشواری می‌توان تفاوتی میان آنچه که ناشی از اراده و خواست خدایی است و آنچه که از یک شورای کشوری یا یک دادگاه مقتدر و نافذ به عمل درآمده، قائل شد... باید به طور کلی خدا را در خارج از این چهارچوب قرار دهیم.

– یک دین و ایدئولوژی، به عنوان امری مسلم و غیرقابل چون و چرا و از پیش معلوم، مورد اعتقاد گروهی، هرچند پرشمار، اگر مبنای مدیریت و دستگاه حکومت قرار بگیرد و زمام امور را بر عهده داشته باشد، خواه ناخواه به توتالیتریانیسم و خودکامگی و جباریت کشیده شده جلو مشارکت آزاد و طبیعی و تعقل واقع‌بینانهٔ جمعی را می‌گیرد.

– بنا به گفتهٔ اریک فروم: اگر دولت، مرجع عالی طرز تفکر دینی یا ارزشهای معنوی گردد، هرچند هم این ارزشها به لحاظ عینی درست و منطقی باشند، به پیدایی قدرت مطلقه می‌انجامد.

– یا بنا به گفتهٔ هانا آرنه: «وجه عرفی و این جهانی به امور بخشیدن، به عبارت دیگر، تفکیک دین از سیاست و ظهور یک قلمرو دنیوی، با شأن و حیثیت خاص خود، مسلماً از عوامل بسیار مهم در ظهور انقلاب به شمار می‌رود.» به بیان دیگر، تمایز

قلمرو دین و حکومت، به عنوان تجربه‌ای متفق علیه و رهیافتی پراهمیت، یکی از اصول موضوعه تفکر سیاسی نوین است. همچنین، بنا به گفته او، «انقلابهای عصر جدید... با اینکه فرو شکستن ایمان مذهبی را شرط قرار نمی دهند، اما تحقیقاً خواهان از میان رفتن ارتباط میان مذهب و سیاست اند.»

– معتقدان به یک ایدئولوژی مذهبی هم می توانند، مانند سایرین، به صورت یک حزب سیاسی در صحنه‌های مختلف اجتماعی فعالیت کنند و حتی با عرفی دمکراتیک به قدرت برسند و در مدیریت کشور دخالت قانونی کنند، مانند احزاب مذهبی اروپا. – تفاوت جوامع گذشته و حال، مثل تفاوت موجود زنده ساده و تک سلولی با موجود زنده پیچیده پرسلولی است. در جوامع ابتدایی نیز دین تمام افعال و شئون اجتماعی را فرا گرفته، همه مؤسسات به هم آمیخته، تنوع و تقسیم کار وجود ندارد. دیانت، حکومت، اقتصاد، اخلاق و حقوق از یکدیگر متمایز نیست؛ و مذهب چنان در همه جوانب زندگی افراد نفوذ پیدا کرده که تمیز و تشخیص آن از دیگر سازمانهای اجتماعی بسیار دشوار است.

اما تاریخ بشر فرایندی از تفکیک و تمایز در ارزشها و نهادها را طی و تجربه کرده است. بنابراین، نقش زیست - اجتماعی که در جامعه پیچیده و متنوع کنونی غالباً از دین انتظار می رود به کلی غیر از نقش زیستی دین در جوامع پیشین است. بر این اساس، به دین چونان نهادی در کنار سایر نهادها و تأسیسات، مثل دولت، آموزش و پرورش و اقتصاد و... نگریسته می شود که تنها می تواند برخی از نیازمندیها و انتظارات معتقدان را برآورده سازد. در این تلقی، اساساً، مذهب جزئی از فرهنگ و در کنار علم، اخلاق، هنر، ادبیات، اندیشه و... دانسته می شود.

– حکومت دینی سیاست را به جای عقلانیت و تجربه، تابعی از اعتقادات دینی این یا آن مذهب می کند، داستان دهشتناک انکیزیسیون در غرب، بازجویی و تفتیش عقاید زیر نقاب مناظره و احتجاج در دستگاه خلافت بنی عباس، و داستان حلاجها و ابن حنبلها و ابن رشد و گالیلهها را در میان مسلمانان و مسیحیان، بار دیگر، تکرار می کند و نه تنها امر حکومت را مختل و معیوب می سازد، بلکه قداست و حرمت و ارجمندهای معنوی، اخلاقی و اجتماعی دین را نیز نابود می کند.^۵

۵. مقصود فراستخواه. سرآغاز نواندیشی معاصر، دینی و غیردینی. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳. صص ۲۱۷-۲۲۷.

نقد و تحلیل: آنچه در سطور بالا ذکر شد چکیدهٔ مجموعه استدلال‌هایی است که برای تبیین جدایی دین از سیاست آورده می‌شود. در حوزهٔ این دیدگاه، برخی دین‌باورانی هستند که مؤمنانه دغدغهٔ دین را دارند و با آنکه دین را امری عمومی و اجتماعی و برنامه‌ای برای زندگی جامعه می‌دانند، اما از آنجا که آلودگی سیاست و عمل سیاسی به عدم صداقت و تضييع حقوق مردم را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند، بر پرهیز دین و دینداران از ورود به عرصهٔ سیاست تأکید می‌ورزند. برخی دیگر معتقد به دین نیستند و آن را به عنوان تجربه‌ای خصوصی می‌دانند که برای تعدادی از افراد جامعه به وجود می‌آید و در نتیجهٔ وجود و گسترش این تجربه در میان اقشار مختلف مردم است که چیزی به نام نهاد دین برقرار می‌شود. از این منظر، دین هدف و رسالت خاصی برای ادارهٔ امور جامعه، به ویژه بخش سیاسی آن، ندارد و اگر چنین هدف و رسالتی را هم ادعا بکند، کارآمدی لازم را ندارد؛ و حتی اگر کارآمدی هم داشته باشد، پیامدهای زیانباری خواهد داشت. با این همه، دین و نهاد دینی به عنوان یک واقعیت جامعه‌شناختی و به صورت یک نهاد اجتماعی در کنار سایر نهادهای جامعه پذیرفته می‌شود که باید تعامل آن با سایر نهادها مورد توجه نهاد سیاست قرار بگیرد. بنابراین، همانگونه که یگانگی مطلق دین و سیاست ناموجه می‌نمود، جدایی مطلق این دو نیز نامیسر است. البته این دو همچون دو پادشاه برابر و همشأن هم نیستند که در اقلیم واحدی ننگینند. بدین ترتیب، منظور از جدایی دین از سیاست این است که دین فقط به فعالیت در ساحت قدس خود مشغول شده به عنوان بخشی از فرهنگ و یکی از نهادهای فرهنگی، در کنار سایر نهادهای جامعه، در زیر مجموعهٔ مدیریت سیاسی قرار بگیرد. تصویر شمارهٔ ۴ چنین رابطه‌ای را نشان می‌دهد.

اکنون که تا اندازه‌ای مفهوم جدایی دین از سیاست و منظور صاحبان آن دیدگاه از این مفهوم روشن شد، باید دید که در چنین دیدگاهی چه تلقی‌ای از دین و سیاست وجود دارد که چنین رابطه‌ای را میان آنها برقرار می‌سازد. البته روشن است که این تلقی از دین و سیاست، از جهان‌بینی صاحبان آن و تعریفی که آنها از جایگاه انسان در جهان هستی دارند، ناشی می‌شود. اگر پنداشته شود که جهان هستی محدود به همین جهان مادی است و در ماوراء آن معنا و غایتی وجود ندارد؛ انسان نیز، در چنین جهان ابتری، موجودی تلقی می‌شود که تنها هدف او از زندگی تأمین غرایز حیوانیش می‌باشد. بدین ترتیب، از این منظر، «حیات چیزی نیست جز همین زندگی معمولی که در صحنهٔ عالم

طبیعت به وجود می‌آید و بر مبنای خودخواهی آزاد در اشباع غرایز طبیعی و مهار شده و قالب شده به سود زندگی اجتماعی و بدون التزام به عقاید خاص برای معانی حیات و توجیه آن به سوی هدف اعلا و بدون احساس تکلیف برای تخلق به اخلاق عالیة انسانی، ادامه می‌یابد.^۶ و در همین راستا، سیاست نیز چیزی نیست جز توجیه و مدیریت چنین زندگی‌ای.^۷ در این میان اگر صاحب چنین دیدگاهی به وجود خداوند باور نداشته باشد، دین و قوانین دینی هیچ‌گونه اصالتی نداشته کمترین پیوندی با واقعیت هستی نیز ندارند. بلکه جعلیاتی ساخته و پرداخته ذهنی بشرند که برای رفع برخی از نیازهای روانی انسانها مفید واقع می‌شوند.^۸ و اگر به وجود خداوند باور داشته باشند - اگرچه جهان‌بینی یاد شده منطقی با اعتقاد به خداوند ناسازگار است - در آن صورت، از منظر آنها، «دین عبارت از یک رابطه روحانی شخصی میان انسان و خدا و دیگر حقایق فوق طبیعی است، بدون اینکه کمترین نقشی در زندگانی دنیوی بشر داشته باشد.»^۹

بدین ترتیب، همراه با باور به خداوند یا بدون آن، دین به عنوان امری شخصی و خصوصی - موهوم یا مرتبط با عالم ماوراء - و بدون ارتباط با واقعیت‌های طبیعت و زندگی طبیعی انسانها شناخته می‌شود که نه تنها صلاحیت اداره جامعه و مدیریت آن را ندارد، بلکه حضور و دخالت آن در این عرصه نیز مضر تلقی می‌شود. اما از آنجاکه افراد جامعه برای پر کردن برخی از خلأهای روانی خود با آن سروکار پیدا می‌کنند و به همین علت، آداب و آیینها و نهادها و روابط خاصی را در جامعه پدید آورده به خود اختصاص می‌دهد، ناگزیر، می‌بایست به عنوان یک واقعیت اجتماعی غیرقابل انکار، مانند دیگر نهادهای اجتماعی تحت مدیریت سیاست قرار گرفته در تصمیم‌گیریهای سیاسی مورد توجه واقع شود.

بنابراین، طرح جدایی دین از سیاست، مبتنی بر یک جهان‌بینی ویژه و تعریف ویژه انسان و زندگی در آن جهان‌بینی است. به بیان دیگر، اعتبار ادعای جدایی دین از سیاست، وابسته به اعتبار آن جهان‌بینی و تعاریف ناشی از آن است. حال اگر استدلال و برهان پایه‌های آن جهان‌بینی و تعاریف را فرو بریزد، یا دست‌کم بلرزاند، روشن است که

۶. ژان پل ویلم. جامعه‌شناسی ادیان. ترجمه عبدالرحیم گواهی. نقد و بررسی محمدتقی جعفری. تهران، تبیان، ۱۳۷۷. ص ۱۹۶. ۷. همان، ص ۱۹۶.

۸. ایان باربور. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. صص ۴، ۵، ۴۸۸. ۹. ژان پل ویلم، همان، ص ۱۹۶.

آن مدعا نیز به همان نسبت دستخوش تزلزل خواهد شد. بحث شایسته برای نقد و نقض آن جهان‌بینی و تبیین نظری مفهوم خداوند در هستی‌شناسی دینی، به ویژه دین اسلام، و تبیین غایت هستی و رسالت انسان در این جهان و عینی بودن نظام و ارزشهای حاکم بر جهان، از حوصله این مقاله خارج است.^{۱۰} اما به اختصار باید گفت که «جهان‌بینی توحیدی یعنی درک اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و جود و رحمت، و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان‌بینی توحیدی، یعنی جهان یک قطبی و تک‌محور است. جهان‌بینی توحیدی یعنی جهان ماهیت «از اویی» (اَنَا لِلَّهِ) و «به سوی اویی» (اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ) دارد. موجودات جهان، با نظامی هماهنگ به یک «سو» و به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند. آفرینش هیچ موجودی عبث و بیهوده و بدون هدف نیست. جهان با یک سلسله نظامات قطعی، که «سنن الهیه» نامیده می‌شوند، اداره می‌شود. انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد. مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است. جهان مدرسه انسان است... جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است. هدفهای حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است.»^{۱۱}

بدین ترتیب، برخلاف جهان‌بینی مادی، در این جهان‌بینی، انسان موجودی آرمان‌دار، هدفمند و مسئول است و نمی‌تواند نسبت به خود و جامعه خود بی‌اعتنا باشد. آنچه از آن به عنوان دین یا ایدئولوژی دینی تعبیر می‌شود، و مشتمل بر آداب و آیینها و ارزشها و اهداف و روشها و بایدها و نبایدها و مسئولیتها و تکلیفهای^{۱۲} افراد و جوامع است، ناشی از این نگاه و نگرش انسانها به جهان هستی و انسان است.^{۱۳} به بیان دیگر، دین چیزی نیست جز تبیین و تدوین این جهان‌بینی و تجلّی آن در زندگی فردی و اجتماعی. در این دیدگاه، دین بینشی است که بر همه کنشهای انسانی حاکمیت دارد. یک انسان دیندار، یعنی انسانی که جهان هستی را مخلوق هدفمند حکیمی علیم می‌بیند و خود را نیز جزئی از این فرایند هدفمند می‌داند، همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی خود را

۱۰. برای آگاهی بیشتر، رک: والتر ترنس استیس. دین و نگرش نوین. ترجمه احمد رضا خلیلی. تهران، حکمت، ۱۳۷۷.

۱۱. مرتضی مطهری. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ جهان‌بینی توحیدی. قم، صدرا، ۱۳۵۷. صص ۲۱-۲۵.

۱۲. مرتضی مطهری. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ انسان و ایمان. قم، صدرا، ۱۳۵۷. ص ۶۹.

۱۳. مرتضی مطهری، جهان‌بینی توحیدی، همان، ص ۸.

در چهارچوب این فرایند قرار می‌دهد. خارج کردن بخشی از عرصه‌ها از چهارچوب یاد شده، منطقاً، امکان‌پذیر نیست و اگر دینداری دست به چنین اقدامی زده رفتاری ناهماهنگ با جهان‌بینی خود برگزیند، این عمل او، افزون بر خطای معرفتی، نوعی گناه نیز تلقی می‌شود. در جهان‌بینی و دینی چون اسلام همه شئون حیات انسانی همبسته و هم‌آهنگ‌اند. «در نتیجه، علم، جهان‌بینی، سیاست، اقتصاد، حقوق، اخلاق، فرهنگ... صنعت (تکنولوژی) و همه آنچه به نحوی در تنظیم و اصلاح مزبور [حیات انسانی] تأثیری داشته باشد، جزئی از دین اسلام است. این حقیقتی است که هر کس که اطلاعی از آن نداشته باشد قطعاً از خود دین اطلاعی ندارد. چه، هر کس اطلاعی از این دین داشته باشد، آن را می‌داند.»^{۱۴}

بدین‌گونه، روشن می‌شود که دین از مقوله معرفت و بینش است و، به عنوان یک جهان‌بینی و زیربنا، مبنای همه ارزشها و کنشها و روشها است. به همین دلیل، اصولاً قرار دادن دین و سیاست به عنوان دو پدیده همسنخ و مطالعه و بررسی آنها به عنوان دو نهاد اجتماعی سازگار یا ناسازگار با یکدیگر، فاقد هر گونه پایه و مبنای علمی است؛ زیرا آنها دو مقوله با دو ماهیت متفاوت‌اند. دین از مقوله معرفت و بینش، و سیاست از مقوله کنش و روش است. همچنین یک دیندار به همان اندازه که مقید است اعمال و جهت‌گیریهای فرهنگی یا اقتصادی خود را بر مبنای دینی خویش بنا نهد، خود را موظف می‌داند که اعمال سیاسی‌اش را نیز بر ارزشها و مبنای فکری خود، که همان مبنای دینی اوست، استوار سازد. برای جوامعی که چنین بینشی بر آنها حاکم است، چگونه ممکن است که حوزه عمل سیاسی را از دیگر حوزه‌های عملی استثنا کرده آن را از شمول جهان‌بینی خود خارج سازند؟ به بیان دیگر، در حالی که دین از مقوله بینش است و سیاست از مقوله کنش، و منطقاً همه کنشها مولود و معلول بینشها هستند، چگونه و با چه منطقی علمی‌ای می‌توان بینش دینی را از ورود و تأثیرگذاری در حوزه سیاست باز داشت؟ آیا از نظر علمی چنین استثنایی امکان‌پذیر است؟

بسیاری از اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر، این دیدگاه برخی از اندیشمندان سده‌های گذشته اروپا، مبنی بر اینکه دین پدیده‌ای متعلق به جوامع ساده سنتی بوده و در جوامع مدرن جایگاه چشمگیری ندارد، را به چالش کشانده و معتقدند که دین مانند گذشته بخش مهمی از جامعه نوین به شمار می‌آید هر چند ممکن است صورتهای

۱۴. ژان پل ویلم، همان، ص ۱۹۹.

خاص آن تغییر کند.^{۱۵} بنا به گفته ایش فروم، «هیچ کس نیست که نسبت به دینی نیازمند نباشد.»^{۱۶} بنابراین، تا انسان هست، دین هست و تا دین هست، همه حوزه‌های حیات انسانها، از جمله سیاست را تحت پوشش قرار می‌دهد. به بیان ملاصدرا، «سیاست هیچ راهی ندارد مگر اینکه در ظل شریعت قرار گیرد؛ زیرا اینها مانند روح و جسد در یک کالبد هستند. سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد... نهایت و غایت سیاست، اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت، مانند عبد در برابر مولای خود است که گاهی از وی اطاعت و گاهی معصیت و نافرمانی می‌کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد، ظاهر عالم، مطیع و منقاد باطن عالم می‌شود و محسوسات، زیر سایه و ظل معقولات قرار می‌گیرد و اجزاء به جانب کل حرکت می‌کنند.»^{۱۷}

بنابر آنچه گفته شد، جدا ساختن سیاست از دین، فاقد مبنا و پایه منطقی و علمی است. البته اگر دینی رسالت خود را هدایت انسانها بداند اما بخش مهمی از عرصه حیات انسانها، یعنی سیاست و حکومت، را از حوزه رسالت خود بیرون بداند، افزون بر ایرادهای منطقی وارد بر آن، دست‌کم به همان اندازه محدودیت حوزه رسالت خود را پذیرفته و به عدم جامعیت خود اذعان خواهد داشت. اما اگر دینی چون اسلام حوزه رسالت خود را عام و تام بداند، و هدایت انسانها در همه عرصه‌ها از جمله عرصه سیاست را ضروری رسالت خود بداند، و، به تعبیری، «پیوند ذاتی بین اسلام به عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسانی» و «سیاست به عنوان ابزار لازمی که در خدمت همه‌جانبه این برنامه باشد»،^{۱۸} وجود داشته باشد، نه تنها جدایی دین از سیاست، بلکه تلقی دین به عنوان امری شخصی و خصوصی و تفکیک امور زندگی به دینی و غیردینی را نیز فاقد بنیاد علمی و منطقی و امکان عملی می‌داند.^{۱۹}

ریشه‌یابی: بنابراین، سیاست، به عنوان یکی از حوزه‌های زیرمجموعه دین، از آن تفکیک‌ناپذیر «است»؛ ولی با این همه، به طور گسترده‌ای بر سکولاریسم تأکید شده و

۱۵. ملکلم همیلتون. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران، تیان، ۱۳۷۷. فصل ۱۵.

۱۶. مرتضی مطهری، انسان و ایمان، همان، ص ۴۵.

۱۷. صدرالمتألهین شیرازی. شواهد الربوبیه. به نقل از: شمس‌الله مریجی. سکولاریسم و عوامل شکل‌گیری آن در ایران. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۲. ص ۱۱۳.

۱۸. حمید عنایت. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲. ص ۱۶.

۱۹. همان، صص ۱۶-۱۸.

اصرار می‌شود که «باید» این دو از هم جدا باشند. باید دید چرا چنین حکمی داده می‌شود؟ شاید بتوان آغاز و انجام فرآیند سکولاریسم را در علل و عوامل زیر خلاصه نمود:

۱. انگیزه

۲. دستاویزها

۳. توجیهات

انگیزه: دینی چون اسلام کمال و تعالی انسان را در محدود نماندن در غرائز و توجه به جهانی دیگر با چشم‌اندازی وسیع‌تر و نیل به کمال مطلق می‌داند و این مهم جز از طریق مهار نفس و تسلط بر آن میسر نمی‌گردد. تنها یکی از آثار و پیامدهای مهار نفس عدم تجاوز به حقوق دیگران و سوءاستفاده نکردن از قدرت است. از سوی دیگر، حوزه سیاست و حکومت میدان قدرت و بهره‌برداری از لذایذ قدرتمداری است. مهار شهوات و تربیت نفس برای گام نهادن در مسیر تعالی، کاری است دشوار و بس پرهزینه. انسانها، در حالت معمولی و طبیعی و در مرتبه اول، تحت سلطه شهوات و غرائزند و برای برونرفت از این وضعیت، نیاز به تربیت و تهذیب دارند. به همین علت، حتی در حالت ضعف و در کمترین فرصت و امکانات، همواره در معرض فراموش کردن تعالی، و پیروی از شهوات اند. چنین انسانهایی، اگر بر کرسی قدرت تکیه بزنند و امکانات گسترده مملکت را در اختیار خواسته‌های نفسانی خود ببینند، دشوار است که بتوانند از چنگ آن رهایی یابند. از این روست که قدرت، ذاتاً، انحصارطلب است و هر چیزی که بخواهد برای آن محدودیت قائل شود به عنوان مزاحم تلقی شده و نابود یا سرکوب می‌شود. مزاحمها اگر افراد و احزاب و اقشار و قبایل باشند، حتی اگر از نزدیک‌ترین خویشاوندان و دوستان هم باشند، قلع و قمع آنها دشوار نخواهد بود. سرانجام، یا قدرتمداران پیروز شده به راه خود ادامه می‌دهند یا شکست می‌خورند و قدرتمداران جدید منش و روش آنها را پی می‌گیرند. به هر حال، راه تلذذ و بهره‌برداری از قدرت همچنان ادامه می‌یابد. اما اگر آیینی ریشه در فطرت انسانها داشته مهار نفس و اجرای حق و عدالت و تعالی را شعار خود قرار دهد، مزاحمت او برای قدرتمداران، دائمی است و به یک نسل و گروه و مقطع تاریخی خاص محدود نمی‌شود. بنابراین، دین به معنای دقیق و کامل خود، برای قدرتمداران همه عصرها و همه نسلها همچنان به عنوان یک مزاحم تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد، این واقعی‌ترین علت طرح جدایی دین از سیاست است

که همواره در طول تاریخ از سوی نظریه‌پردازان وابسته به قدرت تبیین و ترویج شده است. در چند سده اخیر نیز قدرت و قدرتمداری از محدوده حکومت‌های منفرد و غیرمنسجم فراتر رفته، در قالب یک تمدن، با حربه صنعت و سرمایه، ردای علم بر تن کرده و برای درهم شکستن موانع فرهنگی و مقاومت کشورهای که قصد استعمار آنها را دارند، به توجیه و ترویج و تحمیل سکولاریسم پرداخته است. ماهیتهای فلسفی - تاریخی سکولاریسم دیروز و امروز تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ هر دو می‌خواهند عرصه قدرت مزاحمی نداشته باشد؛ مگر اینکه توجیه‌گران امروز، خوش‌باورانه، دیروزیان را مرتجع و وابسته به مستبدان و دیکتاتورها تصور کنند و خود را فرزندان مترقی و روشنفکر دنیای مدرن بدانند.

دستاویزها: از آنجا که حکم جدایی دین از سیاست، صرف‌نظر از پیشینه آن، امروزه به عنوان یکی از شاخصه‌های مهم تمدن غرب مطرح است و از سوی نظریه‌پردازان و توزیع‌کنندگان دیدگاه حاکم بر آن تمدن ترویج و تبلیغ می‌شود، و آنان نیز آن تمدن را محور تاریخ و نمود کرده همه تحولات جهان را بر این مبنا تحلیل می‌کنند، از این رو، رابطه دین و سیاست در آن دیار را مبنا قرار داده با استناد به عملکرد روحانیون مسیحی در قرون وسطی و ماهیت دین مسیحیت از نظر میزان جامعیت یا کاستی شریعت و برنامه‌های آن برای پوشش دادن جوانب گوناگون زندگی فردی و اجتماعی، حکم عام و مطلق جدایی دین از سیاست را صادر کرده مانند دیگر وجوه مدرنیسم غرب، بدون توجه به ماهیت و سرشت دیگر ادیان و جوامع و مقتضیات ساختاری آنها، بر اجرای آن در کشورهای مختلف تأکید دارند. البته در این باره، افزون بر حوادث قرون وسطای غرب، برای اثبات مدعا به برخی از حوادث دوره خلفای بنی‌عباس نیز اشاره می‌شود.

توجیهات: برای تحقق آن انگیزه و با استناد به دستاویزهای یاد شده است که همه آن استدلال‌هایی که در صفحات پیشین به آنها اشاره شد، رخ می‌نمایند. تقابل معنویت و مادیت، تقابل دین و عرف، شخصی و خصوصی دانستن دین، عرفی و مدنی معرفی کردن سیاست، تفکیک امور زندگی به دینی و غیردینی، طرح آسیبها و خطرات ناشی از حضور و حاکمیت دین از قبیل خدشه‌دار شدن قداست دین، جزمیت و عصیت سیاسی ناشی از اعتقاد به قداست احکام دینی و تضييع حقوق دیگر اقشار و گروههایی که پیرو دین حاکم نیستند، از جمله این استدلال‌ات توجیهی هستند.

پاسخ مناسب به شبهات یاد شده نیازمند شرح مبسوطی از مباحث فلسفی، کلامی،

سیاسی، جامعه‌شناختی و تاریخی در این باره است که در این مقال مجال آن نیست؛ اما بدان علت که این نوشته صبغه نظری دارد، در اینجا تنها با طرح چند پرسش کوتاه، ذهن خواننده را به کاستیهای مدعیات یاد شده توجه خواهیم داد. آیا دین مسیح، عملکرد روحانیون مسیحی و تجربه قرون وسطای اروپا قابل تسری به همه ادیان و جوامع دیگر است؟ آیا همه جنایتهایی که در طول تاریخ بشر در صحنه سیاست رخ دادند و انسانهای بی شماری را - که واحد قربانیان برخی از موارد آن نه هزاران، که دهها هزار و صدها هزار و میلیونها نفر بودند - قربانی کردند، جز در قالب حکومتها و به وسیله حاکمان سیاسی صورت گرفتند؟ آیا این همه فاجعه باعث شد یا می شود که بشریت به آنارشیزم روی آورده حکومت را از عرصه حیات انسانها خارج سازد، یا اینکه می کوشد در پی اصلاح حکومتها و پیدا کردن راهکارهای مناسب برای مهار انحرافات و خودسریهای حاکمان برآید؟ اگر دینی در قالب یک مکتب رخ نماید و جهان بینی و ایدئولوژی آن همه عرصه های حیات فردی و اجتماعی انسان، اعم از فرهنگ و اقتصاد و سیاست و عرف و حقوق شهروندان همکیش و ناهمکیش و... را در برگیرند و آن دین تجربه تاریخی موفق و خوشنامی در تأسیس حکومت و تمدن سازی هم داشته باشد،^{۲۰} چه جایی برای طرح مباحثی چون تقابل معنویت و مادیت، تقابل دین و عرف، تفکیک امور به دینی و غیردینی، شخصی و خصوصی بودن دین و... باقی می ماند؟

در چنین آیینی با چه برهان علمی می توان سیاست را از دین جدا ساخت؟ پیروان مکتبی که هستی را مخلوق هدفمند خالقی حکیم می دانند و، بر اساس مبانی جهان‌نگریشان، تنظیم و ساماندهی همه اعمال و امور فردی و اجتماعی خود در راستای هدف حاکم بر هستی را تنها رسالت زندگی خویش دانسته و برآن اند که سرانجام در پیشگاه خالق حکیم، باید پاسخگوی کارنامه خود در این باره باشند، با کدامین برهان علمی می توانند حوزه عمل سیاسی را که از قضا تأثیر شایانی در سالم یا ناسالم سازی دیگر حوزه‌های عمل زندگی نیز دارد، از برنامه زندگی خود خارج سازند؟

۲۰. برای آگاهی بیشتر در این باره، رک: ریچارد نلسون فرای. عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران، سروش، ۱۳۵۸؛ آدام متز. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. ۲ جلد. ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳؛ زیگرید هونکه. فرهنگ اسلام در اروپا. ترجمه مرتضی رهبانی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲؛ گوستاولوبون. تمدن اسلام و عرب. ترجمه سید محمدتقی فخرداعی‌گیلانی. تهران، علمی، ۱۳۳۴؛ جرجی زیدان. تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهرکلام. ۵ جلد در یک مجلد. تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵.

در این جهان‌بینی، نه تنها قابل توجیه نیست، که بسیار تناقض‌آمیز و شگفت‌آور است که گفته شود خداوند حکیمی که انسان را در انجام دادن ریزترین اعمال زندگی مسئول دانسته و مورد بازخواست قرار می‌دهد، حوزه گسترده و تأثیرگذار سیاست را به حال خود رها ساخته و در این حوزه هیچ هدفی نداشته و هیچ مسئولیتی را متوجه انسانها ندانسته و آنان را به حال خود و انهداده تا در این حوزه، بدون توجه به اهداف مورد نظر او در نظام هستی و پیام پیامبرانش، هر چه خود مایل‌اند، انجام دهند. روشن است که چنین سخنی نه سخن توده‌های انسانها؛ بلکه سخن قدرتمدارانی است که می‌خواهند مانعی بر سر راه زیاده‌خواهیهای نفسانی خود نبینند.

اِشرف دین بر سیاست و آمیختگی این دو، ادعایی ایدئولوژیک که تنها از ناحیه فقها یا فلاسفه و اندیشمندان سیاسی مسلمان مطرح شده باشد، نیست؛ بلکه غیرمسلمانانی که در این باره مطالعه کردند نیز، با توجه به ماهیت و ساختار مبانی نظری و احکام عملی اسلام، آن را به عنوان یک امر بدیهی دریافتند. برای نمونه، همیلتون گیب می‌گوید: «دین و دولت در اسلام قرین یکدیگر و تجزیه‌ناپذیرند.»^{۲۱} خانم لمتون نیز می‌گوید: «اسلام با ویژگی آمیختگی دین و دولت شناخته شده است.»^{۲۲} همچنین، برنارد لوئیس، با توجه به تعریفی که برخی اندیشمندان غربی از سیاست و حکومت داشته و از آن به شرّ لازم تعبیر می‌کنند، می‌نویسد: «برای مسلمانان آمریت سیاسی نه تنها شرّ بشری به شمار نمی‌رفت، بلکه حتی شرّ کم یا شرّ ضروری محسوب نمی‌شد، بلکه موهبتی الهی بود. نظام سیاسی و قدرت حاکم بر آن را ذات خداوندی تجویز نموده است تا آیین او تعالی یابد و قانون الهی گسترش یافته فراگیر شود.»^{۲۳} در سالهای اخیر، اظهارات خانم مدلین آلبرایت، وزیر امور خارجه پیشین ایالات متحده آمریکا، به عنوان یک سیاستمدار غربی که مجری سیاستهای یکی از بزرگ‌ترین و مدرن‌ترین دولتهای امروزی در گستره جهانی بود، نیز جالب توجه است. وی، به مناسبت چاپ کتاب جدیدش با عنوان قادر متعال؛ باز نمود آن در آمریکا، خدا و امور جاری جهان، در گفت و گویی با هفته‌نامه انگلیسی تایم اذعان کرد که اصولاً نباید میان دین و سیاست خارجی تفکیک قائل شد. او در پاسخ به این

۲۱. همیلتون گیب. اسلام، بررسی تاریخی. ترجمه منوچهر امیری. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷. ص ۱۲۷.

۲۲. ان.ک.س. لمتون. دولت و حکومت در اسلام. ترجمه محمد مهدی فقیهی و عباس صالحی. تهران، عروج، ۱۳۷۴. ص ۲۲.

۲۳. برنارد لوئیس. زبان سیاسی اسلام. ترجمه غلامرضا بهروزک. قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸. ص ۶۵.

سؤال که آیا هدفش از نگارش کتاب فوق، تشریح این موضوع بود که میان دین و سیاست نمی‌توان تفکیک قائل شد؟ گفت: یکی از اهدافم همین مطلب بود. چون در گذشته، با اجرای یک دیپلماسی عملگرایانه، همواره سعی داشته‌ایم خداوند و مذهب را از سیاست خارجی کشور جدا سازیم، برای من که در آن مقطع زمانی وزیر خارجه بودم، کاملاً واضح بود که دین در سیر تحولات جهان نقش بیش از پیش تعیین‌کننده‌ای دارد. وقتی امروز به مقولاتی می‌پردازیم که، به طور مثال، به جوامع مسلمان مربوط می‌شود، می‌بینیم که به هیچ عنوان ماهیت اسلام را درک نکرده‌ایم. فقط تصاویری از آن را در ذهن داریم، تصاویری که با ملاک و معیار خشونت درآمیخته شده‌اند. ما فاقد بصیرت حقیقی درباره جنبه‌های مختلف اسلام هستیم. او در این مصاحبه اظهار داشت: رؤسای جمهور آمریکا، روی هم رفته، به گونه‌ای به خداوند توسل می‌جسته‌اند. اگر به تاریخ آمریکا از منظر سابقه دین در آن بنگریم، همان انگاره‌هایی را مشاهده خواهید کرد که اهمیت ایفای نقش مذهب (در سیاست) را نمایان می‌کند.

با این همه، طرح نمونه‌هایی از جدایی دین و سیاست - از قبیل ارائه تعریف حداقلی از دین، تفکیک نهاد دین از نهاد دولت، غیردنیوی معرفی کردن هدف دین و... از سوی برخی از اندیشمندان مسلمان، قابل تأمل است. در این مقال مجال طرح مبسوط این دیدگاهها و نقد آنها وجود ندارد. اما به اختصار اشاره می‌شود که برخی از صاحبان این دیدگاهها ممکن است دغدغه آسیب دیدن قداست ارزشهای دینی در باورهای مردم را داشته باشند و برخی دیگر نیز ممکن است چنین دغدغه‌ای نداشته، پیش از تأسیس جمهوری اسلامی خود از مدافعان پیوند دین و سیاست بوده و تنها از منظر دمکراسی و دغدغه‌های مدنی با نمایندگان دین، یعنی علما، و نوع حکومت و حاکمیت آنها مشکل داشته باشند. به بیان دیگر، مشکلی سیاسی - صنفی، خود را در قالبی نظری و تئوریک نمایان ساخته است. البته در چنین صورتی، راهکار غیرعلمی جدایی دین از سیاست و تقلیل نقش آن در جامعه و حکومت، و انکار ضرورت حاکمیت نمایندگان دین، چاره کار نیست. به عبارت دیگر، با پاک کردن صورت مسئله، نه جوهره و ذات سیاسی اسلام دگرگون می‌شود و نه گره بحرانه‌های نظری و تئوریک مربوط به حضور اجتناب‌ناپذیر آن در عرصه‌های مختلف حیات انسانها گشوده خواهد شد؛ حال آنکه برای تأمین حقوق جامعه و تحقق یافتن دمکراسی به عنوان یک روش، درست آن است که نظام سیاسی پیشنهادی اسلام، چگونگی چرخش قدرت و حکومت در آن، شاخصه‌های حاکمان،

نظام حقوقی و چگونگی تأمین حقوق شهروندان همکیش و غیرهمکیش و دیگر برنامه‌های مدیریتی آن مورد بررسی قرار گیرد و به طور روزآمد، متناسب با مقتضیات زمان، تبیین شود.

مقطع مشروطیت

با توجه به آنچه دربارهٔ دین و سیاست گفته شد، بخش پایانی مقاله را به بررسی اجمالی رابطهٔ این دو مقوله در نهضت مشروطیت اختصاص می‌دهیم. روشن است که تعامل دین و سیاست در آن مقطع تاریخی، امری خلق‌الساعه نبوده و فرایندی پیچیده و درازمدت از تضارب و تعامل چند جریان مهم تاریخ در عرصهٔ اندیشه و سیاست و جامعه را پشت سر خود داشته است. سرنوشت پرنوسان رابطهٔ دین و سیاست در دوره‌های حیات پیامبر اکرم(ص)، خلفای راشدین، بنی‌امیه و بنی‌عباس، و قبض و بسط روابط دستگاه خلافت با سلسله‌های حکومتی ایرانی طاهریان، صفاریان، سامانیان، بوییان، غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان، و همچنین تحولات پرفراز و نشیب نزدیک به سیصدسال حاکمیت مغولها و تیموریان، وضعیت و موضع شیعیان در مقاطع تاریخی یاد شده، و، مهم‌تر از اینها، ظهور سلسله‌های شیعی صفویان - صرف‌نظر از دورهٔ کوتاه سلطنت نادرشاه - و زندیان و قاجاریان، و سرانجام سلطهٔ دولتهای خارجی روس و انگلیس بر سلسلهٔ قاجار در عرصهٔ سیاست و اقتصاد و از مجرای این عرصه‌ها، حضور تمدن غرب در جامعه و پیامدهای فرهنگی آن، همه و همه عواملی بودند که در تکوین و تطور و تکامل مبانی نظری و وجوه اندیشهٔ سیاسی، به ویژه فقه سیاسی اسلامی - شیعی تأثیرگذار بوده و به عنوان تجربه‌های تاریخی برای تبیین رابطهٔ دین و سیاست و رابطهٔ علمای دینی با حاکمان سیاسی، به کار گرفته شده‌اند.

پیشینه: در اوایل دورهٔ قاجار پس از آنکه با تلاشهای علمی وحید بهبهانی (وفات ۱۲۰۶ق) اندیشهٔ اصولگرایی بر اندیشهٔ اخباری‌گری غلبه یافت و به گفتمان غالب فقه شیعه تبدیل شد، شاگردان و علمای پس از او نیز بر گسترش مکتب اصولی و استمرار آن کوشیدند. یکی از پیامدهای این رویکرد، تقویت اصل اجتهاد و گسترش کمی و کیفی فقه سیاسی، به ویژه فقه حکومتی و تبیین رابطهٔ دین و سیاست و عالمان و حاکمان بود. این رویکرد نظری، در حالی که اکثریت قاطع جامعهٔ ایرانی شیعه بودند و علمای دینی از پایگاه اجتماعی گسترده و نفوذ و اقتدار بسیاری برخوردار بودند، بر استقلال و تحکیم



شیخ مرتضیٰ انصاری [۹۷۸/۱-۱۰۴۰/۱]

موقعیت علما و حوزه‌های دینی در خارج از ساختار قدرت سیاسی حاکم می‌افزود. در چنین اوضاع و احوالی بود که فقهای چون کاشف‌الغطاء (فات ۱۲۲۸ق) و میرزای قمی (وفات ۱۲۳۱ق) زمینه را فراهم دیدند تا جدی‌تر از علمای پیشین، بر نیابت فقها از سوی ائمه معصومین و حق حاکمیت سیاسی آنان تصریح کرده مشروعیت حکومت سلاطین را مشروط به اذن فقیه جامع‌الشرایط اعلام نمایند؛ و، به بیان دیگر، بر پیوند دین و سیاست و اشراف اولی بر دومی تأکید کنند.^{۲۴} پس از آنها، برای نخستین بار ملا احمد نراقی (وفات ۱۲۴۵ق) به گونه‌ای مشروح‌تر و روشن‌تر به تبیین پیوند دین و سیاست و

۲۴. محسن طباطبایی فر. نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه. تهران، نشر نی، ۱۳۸۴. صص ۱۷۸-۱۸۳.

حق حاکمیت فقها پرداخت و استدلال کرد که «پیامبر اکرم و ائمه اطهار از همان ولایتی برخوردارند که خداوند بر بندگانش دارد. در واقع، آنان سرپرست و حاکمان مردم‌اند و سررشته تمام امور جامعه در دست ایشان است و بقیه مردم تحت سرپرستی این برگزیدگان خداوند قرار دارند.» و از آنجا که فقهای عادل جامع‌الشرایط نایبان ائمه هستند، در همه اموری که پیامبر و ائمه در آنها صاحب اختیار بوده و حق سرپرستی و ولایت داشته‌اند و همه اموری که با دین و دنیای بندگان ارتباط دارد، حق ولایت و سرپرستی و تصرف دارند.^{۲۵} پس از نراقی، نجفی، فقیه برجسته و صاحب دایرةالمعارف فقهی شیعه به نام جواهر (وفات ۱۲۵۸ق)، استدلال کرد که «فقیه همان جایگاه را در امور اجتماعی - سیاسی دارد که امام معصوم دارد. از این جهت تفاوتی بین امام و فقیه نیست. اگر فقیهان نیابت عامه از امام معصوم نداشته [باشند] تمام امور مربوط به شیعه تعطیل می‌ماند. از این رو کسی که درباره ولایت عامه فقیه سخنان و سوسه‌انگیزی می‌گوید، غریب می‌نماید و گویا طعم فقه را نچشیده و رمز سخن و مفهوم آن را درک نکرده است.»^{۲۶} سید محمدباقر شفتی (وفات ۱۲۶۰ق) فقیه برجسته معاصر صاحب جواهر نیز همین گفتمان را مورد تأکید قرار داد.^{۲۷} دیدگاه یاد شده همراه با بیان علت جدا شدن نهاد دین از نهاد سیاست، به وسیله فقیه برجسته دیگری به نام سید جعفر کشفی (وفات ۱۲۶۷ق) این‌گونه تشریح و تبیین شده است: «مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است که یکی علم به اوضاع رسولی است، که آن را دین گویند، و دیگر اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم، که آن را ملک و سلطنت گویند؛ و همین دو رکن است که آنها را سیف و قلم گویند یا سیف و علم نامیده‌اند و هر دو رکن در امام جمع بوده است... باید در هر شخصی که نایب اوست، هر دو رکن جمع باشد. ولیکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویّه محضه که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم و به نظام تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید؛ و مجتهدین و علما حامل یک

۲۵. همان، صص ۱۸۵-۱۸۶. ۲۶. همان، صص ۱۸۷-۱۸۸. ۲۷. همان، ص ۱۸۸.

رکن، آنکه علم به دین و معرفت اوضاع رسولی است، شدند و سلاطین متکفل یک رکن دیگر، که اقامه و ترویج آن اوضاع است، گردیدند... و به این سبب دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند.»^{۲۸}

پس از کشفی، شیخ مرتضی انصاری (وفات ۱۲۸۱ق) فقیه برجسته‌ای، که اگرچه در گستره حوزه ولایت فقها با علمایی که به آراء آنها اشاره کردیم، اختلاف نظر داشت و اختیارات علما در حوزه عرف را به رسمیت نمی‌شناخت، اما، دست‌کم از یک سو، طرح مسئله اعلمیت و ضرورت تقلید از مجتهد اعلم از سوی او باعث تمرکز مرجعیت و اقتدار اجتماعی - سیاسی بیش از پیش این نهاد گردید و از سوی دیگر، تأکید وی بر انحصار حق ولایت و حاکمیت به ائمه اطهار و غیرمشروع دانستن حکومت غیرائمه، اعم از حکام شیعه و سنی و کافر،^{۲۹} صرف‌نظر از مبانی نظری و فقهی آنها، در عمل به همان تقسیم وظایفی می‌انجامید که کشفی آن را تشریح کرده بود. میرزا محمدحسن شیرازی، معروف به میرزای شیرازی (وفات ۱۳۱۲ق)، نیز در چارچوب دیدگاه کشفی سلوک می‌کرد. او در پاسخ به سؤالی که شیخ فضل‌الله نوری درباره ترتب مفاصد بر حمل اجناس از بلاد کفر به محروسه ایران، از او کرده بود، می‌نویسد:

در اعصاری که دولت و ملت در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مآب صلی‌الله علیه و آله و سلم، تکلیف سیاست در این قسم امور عامه در عهده همان شخص معظم بود؛ و حال، به اقتضای حکمت الهیه جل ذکره، هر یک در محلی است و در عهده هر دوست که، به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر (عج) محافظت نمایند... مورد مذکور [= ورود اجناس از بلاد کفر به محروسه ایران]، باب سیاسات و مصالح عامه است و تکلیف در این باب، به عهده ذوی الشوکه از مسلمین است که، با عزم محکم مبرم، در صدد رفع احتیاج خلق باشد.^{۳۰}

در مقطع تاریخی نهضت مشروطیت، اگرچه مکتب فقهی شیخ انصاری بر محافل علمی شیعه غلبه داشت و به ویژه مراجع نجف، از جمله آخوند ملا محمدکاظم

۲۸. همان، صص ۱۸۹ و ۲۴۳.

۲۹. بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران؛ بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی. تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴. صص ۲۰۳.

۳۰. محمد ترکمان. مجموعه‌ای از رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات، ... و روزنامه‌های شیخ شهید فضل‌الله نوری. تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲. ج ۱ صص ۳۸۲-۳۸۳.

خراسانی مؤثرترین رهبر نهضت مشروطه، از شاگردان مستقیم و غیرمستقیم مکتب شیخ محسوب می شدند؛ اما در جریان نهضت، نمایندگان مشربهای مختلف فقهی از قبیل نائینی صاحب تنبیه الامه و شیخ فضل الله نوری نیز حضور داشتند و، بدین ترتیب، همان روندی که از صفویه آغاز شد، یعنی نظریه ولایت انتصابی فقیهان در شرعیات که از آن به امور حسبیه تعبیر می شد، و سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات، صرف نظر از تفاوت دیدگاهها در ماهیت مشروعیت مسلمان ذی شوکت و اینکه آیا حاکمیت او تنها با اذن فقها مشروعیت پیدا می کند و یا مستقل از اذن آنان هم مشروعیت می یابد، همچنان گفتمان غالب و عملاً رایج بود.

در این دیدگاه، منظور از مور حسبیه (شرعیات) افتاء و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع آوری مالیاتهای شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی سرپرست است؛ و منظور از عرفیات قلمرو حقوق عمومی، اداره جامعه، نظم، امنیت، دفاع در مقابل متجاوزان و روابط بین المللی است.

نکته مهمی که لازم است مورد توجه قرار بگیرد این است که اگرچه مقتضیات اجتماعی باعث شدند که نهاد دین و نهاد سیاست، جدا از یکدیگر، به وظایفی بپردازند؛ اما از منظر فقها این بدان معنا نیست که نهاد سیاست به حال خود رها شود و مجاز باشد که مبانی دینی و نهاد دین را نادیده انگارد؛ زیرا وظایف حکومتها تنها یک رویه سکه و بخشی از مجموعه وظایفی هستند که به عهده پیامبر و امام معصوم بودند. در دوره نهضت مشروطیت نیز شیخ فضل الله نوری این دیدگاه فقهای شیعه و دست کم انتظار آنان از سلطنت و سلاطین را این گونه بیان می کند:

نبوت و سلطنت، در انبیاء سلف، مختلف بود؛ گاهی مجتمع و گاهی متفرق؛ و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم (ص) و همچنین در خلفای آن بزرگوار، حقاً ام غیره، نیز چنین [مجتمع] بود. تا چندین مائة [مئه]، بعد از عروض عوارض و حدود سوانح، مرکز این دو امر یعنی تحمل احکام دینی [دینی] و اعمال قدرت و شوکت و وعاء امنیت، در دو محل واقع شد. و فی الحقیقه این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند. یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است، نیابت در امور نبوتی و سلطنت؛ و بدون این دو، احکام اسلامی معطل خواهد بود. فی الحقیقه، سلطنت قوه اجرائیه احکام اسلام است.^{۳۱}

بنابراین، در ساختار فرهنگی - اجتماعی ایران، سلطانی می‌تواند مورد تأیید قرار بگیرد و مأذون بشود تا امکان همکاری فقها با او فراهم آید که ۱. مسلمان باشد ۲. قائل به ولایت اهل بیت (ع) باشد، یعنی شیعه باشد ۳. شوکت و اقتدار لازم برای اداره مملکت اسلامی و دفاع از مسلمانان در برابر اجانب را داشته باشد ۴. ظواهر شریعت را محترم بدارد ۵. ولایت فقها در شریعت را به رسمیت بشناسد ۶. صرف‌نظر از چگونگی نیل به قدرت، شوکت و اقتدار خود را در خدمت ترویج مذهب قرار دهد،^{۳۲} یعنی قوه اجرائیه احکام اسلام باشد.

با چنین شرایطی، امکان حداقل تعامل میان نهاد دین و نهاد سیاست فراهم می‌شد و، در مجموع، همین شرایط بر روابط میان علما و شاهان قاجار برقرار بود؛ بدین معنا که شاهان قاجار نه اینکه از سلطه و نفوذ علما و به ویژه مداخله آنان در امر حکومت و سیاست خرسند بودند (زیرا قدرت ذاتاً انحصارطلب است)، و نه اینکه به همه ضوابط شرعی پایبند بوده و آنها را در ریز و درشت عملکرد سیاسی و سیاست‌گذاریهای خود به کار می‌بستند؛ بلکه به لحاظ نظری به این میثاق نانوشته باور داشتند و در عمل هم مواظب بودند که تخلفات به گونه‌ای نباشد که مشروعیت آنها را از نظر علما سلب کند. برای نمونه، فتحعلی شاه در پاسخ به میرزا مهدی مجتهد می‌نویسد: سلطنت ما به نیابت مجتهدین عهد، و ما را به سعادت خدمت ائمه هادین مهتدین سعی و جهد است.^{۳۳} قبض و بسط‌های روابط میان علما و شاهان قاجار در همین چارچوب قابل بررسی و تبیین است؛ بدین معنا که هرگاه علما کیان اسلام و جامعه اسلامی ایران را در معرض خطر و تهدید می‌دیدند و شاهان را ناتوان از حفظ بیضه اسلام می‌دیدند از آنان پشتیبانی می‌کردند و یا به آنان تذکر می‌دادند. نمونه آشکار چنین موردی مواضع علما در جریان جنگ‌های ایران و روس است. و هرگاه علما تصمیم و عملکرد شاهان را مغایر با مصالح اسلام و جامعه اسلامی می‌دیدند، دست‌کم از باب امر به معروف و نهی از منکر، با آنان برخورد می‌کردند. چنین مواردی فراوان‌اند و امکان ذکر همه آنها نیست. قیام میرزا مسیح مجتهد در برابر اهانت‌های سفارت روس، مخالفت ملاعلی کنی با انعقاد قرارداد رویتر، و مخالفت علمای ایران و میرزای شیرازی با عقد قرارداد رژی از این قبیل‌اند.

ماهیت مشروطیت: افزون بر حفظ کیان اسلام و جلوگیری از سلطه و تجاوز دولتهای

۳۲. محسن کدیور. نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران، نشر نی، ۱۳۷۶. ص ۵۹.

۳۳. طباطبایی فر، همان، ص ۱۸۴.

خارجی، اجرای عدالت و جلوگیری از ظلم و تلاش برای عزت و پیشرفت جامعه نیز از مطالبات محوری و اساسی و آرمانی علما و مردم از سلاطین و دولتهاست. تحقق یا عدم تحقق این مطالبات و، به بیان دیگر، عمل یا عمل نکردن به این وظایف از سوی شاه و حاکم جامعه اسلامی، مهم‌ترین عرصه کشمکش و تعامل و منازعه میان علما و سلاطین است؛ یعنی از منظر علما و مردم، حاکمان عرصه سیاست مسئولیت عقیدتی نیز دارند و در این باره باید پاسخگو باشند. نهضت مشروطیت، که با عنوان نهضت عدالتخانه آغاز شد، یکی از مصادیق بارز تعامل دین و سیاست و تضارب مسئولیت سیاسی علمای دینی با مسئولیت دینی حاکمان سیاسی و چگونگی انتظارات دو رکن سیف و قلم از یکدیگر است. همه نوشته‌ها و اعلامیه‌هایی که در آن مقطع تاریخی از سوی علمای ایران و نجف در این باره صادر شدند، این موضوع را تأیید و اثبات می‌کنند. نقل همه آن موارد سخن را به درازا می‌کشاند؛ تنها برای نمونه، بخشهایی از نامه سید محمد طباطبایی به مظفرالدین شاه را که نمونه‌ای از مطالبات دیگر علما نیز هست، می‌آوریم. او در این نامه نوشته است:

اعلیحضرتا، مملکت خراب، رعیت پریشان و گدا، دست تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز، ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد.... ده هزار رعیت قوچانی از ظلم به خاک روس فرار کردند، هزارها رعیت ایران از ظلم حکام و مأمورین به ممالک خارجه هجرت کرده به حمالی و فعلگی گذران می‌کنند و در ذلت و خواری می‌میرند.... حالت حالیه این مملکت اگر اصلاح نشود عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد. البته اعلیحضرت راضی نمی‌شود در تواریخ نوشته شود، در عهد همایونی، ایران به باد رفت، اسلام ضعیف و مسلمین ذلیل شدند.... تمام این مفاسد را مجلس عدالت [از میان می‌برد].... مجلس اگر باشد این ظلمها رفع خواهد شد، خرابیها آباد خواهد شد، خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد، سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد، فلان محل را روس نخواهد برد، عثمانی تعدی به ایران نمی‌تواند بکند.... مستدعیم این عریضه را به دقت ملاحظه بفرمایید و، پیش از انقطاع راه، چاره‌ای بفرمایید تا مملکت از دست نرفته و یک مشت رعیت بیچاره، که به منزله فرزندان اعلیحضرت اند اسیر و ذلیل خارجه نشوند.^{۳۴}

نهضت مشروطیت چیزی نبود جز مبارزه مردم به رهبری علمای دینی برای وادار کردن مظفردالدین شاه به انجام دادن وظایفی که از شاه یک مملکت اسلامی انتظار می‌رفت. با پذیرش آن مطالبات از سوی او، یعنی صدور فرمان مشروطیت و ملتزم شدن به اینکه با تأسیس نهادهای مناسب بستر مورد نیاز برای تحقق مطالبات جامعه را فراهم سازد، آن نهضت به پیروزی رسید. به بیان دیگر، نهضت مشروطیت یکی از مصادیق تعامل دیانت و سیاست، در چارچوب نظریه ولایت انتصابی فقها در شرعیات و حکومت مسلمان ذی شوکت در عرفیات، بود. همان‌گونه که در مباحث پیشین گفته شد، این نظریه ریشه در تمرکز دین و سیاست در یک مرکز و پیروی سیاست از دیانت دارد که، بنا بر مقتضیات اجتماعی و تاریخی و به ناگزیر، تقسیم کارکرد یاد شده را پذیرفته است. آنچه در این مبحث مورد توجه است این است که تا این مقطع تاریخی، هر دو طرف، یعنی علما و سلاطین، در مجموع و به طور رسمی، به این تقسیم کار وفادار بودند و در حد امکان از نقض رسمی و تشنج‌آفرین آن پرهیز می‌کردند.

پس از پیروزی: پس از پیروزی نهضت مشروطیت، هم آرایش سیاسی جامعه دگرگون شد و هم چگونگی تعامل فعالان عرصه سیاست دستخوش تغییر گردید. در ساختار سیاسی پیش از پیروزی، اقشار مختلف جامعه فعالیت سیاسی مستقیمی نداشتند. اگرچه تجار و رؤسای ایلات تنها گروههایی بودند که می‌توانستند در عرصه سیاست نقش داشته باشند و هیئت حاکمه، به ویژه شاه، در تصمیم‌گیریهای خود، موقعیت و مطالبات آنان را مورد توجه قرار می‌دادند؛ اما به درستی نمی‌توان آنها را فعالان عرصه سیاست کشور دانست؛ زیرا تجار، معمولاً و در موارد مهم، مشکلات خود با حکومت را از طریق علما حل می‌کردند و رؤسای ایلات نیز به‌گونه‌ای بخشی از شبکه و سلسله مراتب حکومت بودند و از یک جنم محسوب می‌شدند. بدین ترتیب، دو گروهی، که حاکمیت آنها نه در طول هم، که در عرض یکدیگر تلقی می‌شد و مجموعه آنها حوزه عمومی سیاست را تشکیل می‌داد، همانا حکام و علما بودند. به بیان دیگر، فعالیت سیاسی تنها در قبض و بسط تعامل و روابط این دو گروه معنا و نمود پیدا می‌کرد. البته به این نکته باید توجه داشت که، در این مبحث، تنها اشاره به فعالان سیاسی درون جامعه مورد نظر است و نه بررسی عوامل تأثیرگذار در تصمیم‌گیریهای سیاسی کشور. به همین علت، تأثیر دولتهای خارجی روس و انگلیس در تصمیمهای شاهان و دولتهای قاجار، به عنوان یک واقعیت عینی اما غیررسمی، مورد توجه نیست. اما پس از پیروزی

نهضت، آرایش سیاسی یاد شده تغییر کرد. بر پایه مطالبات نهضت، قدرت شاه محدود شد و بخشی از آن در اختیار مجلس شورای ملی قرار گرفت. بدین‌گونه، رکنی که تا آن زمان متولی عرفیات بود، به دو شاخه شاه و مجلس شورای ملی تقسیم شد. به طور طبیعی، علمای دینی انتظار داشتند همان وظایفی را که شاه برای حفظ دین و کیان اسلام و به رسمیت شناختن ولایت شرعی فقها به عهده گرفته بود، اکنون از سوی رکن جدید حاکمیت، یعنی مجلس شورای ملی، نیز پذیرفته و اجرا شود. اما واقعیت امر غیر از این بود. این رکن جدید، صرف‌نظر از گرایشهای تند و کند آن، الزامات رایج حاکم بر روابط سنتی میان علما و سلاطین را برنمی‌تابید و همین امر موجب بسیاری از تحولات و کشمکشها و حوادثی شد که در سرنوشت نهضت تأثیر بنیادین داشت.

بیشتر نمایندگان مجلس شورای ملی و، در مجموع، فضای غالب بر آن، متأثر از نگرش حاکم بر تحولات کشورهای اروپایی و تمدن غرب و برخی از زمینه‌های داخل کشور، بر سکولاریسم و عدم حضور علما در صحنه سیاست تأکید داشتند؛ به‌گونه‌ای که در نخستین اقدام پس از پیروزی، یعنی تدوین نظامنامه انتخابات، کسانی که در آن روزها کارگردان و مجریان امور نهضت بودند و بعداً به عنوان نماینده به مجلس شورای ملی راه یافتند، به‌رغم تعارضی که با شاه و دربار داشتند، دربارهٔ جلوگیری از حضور علما در صحنه با آنها هم‌رأی شدند. به گفته مهدی ملک‌زاده: «در این قسمت توافق آنها [رجال مستبد] با آزادیخواهان حاصل است.»^{۳۵} به طور طبیعی، با توجه به اینکه در آن مقطع تاریخی، علما تنها مرجع توده‌های مردم و عامل اصلی بسیج آنها برای مبارزه با استبداد بودند، چنین رویکردی در عمل به واگرایی و ایجاد شکاف در نهضت انجامید و پیامدهای مهمی در پی داشت.

نخستین کسی که این رویکرد را در رکن جدید حاکمیت دریافت و خطر آن را گوشزد کرد مرحوم شیخ فضل‌الله نوری بود. هنگامی که از او دربارهٔ علت موافقت اولیه‌اش با مشروطیت و مخالفت بعدی وی سؤال شد، در بخشی از پاسخ خود چنین آورد:

منشأ این فتنه فرق جدید و طبیعی مشربها بودند که از همسایه‌ها اکتساب نمودند و به صورت بسیار خوشی اظهار داشتند که قهراً هر کس فریفته این عنوان و طالب این مقصد باشد، به اینکه در طلب عدل برآمدند و کلمه طیبۃ العدل را هر کس اصغاء نمود، بی‌اختیار در تحصیل آن کوشید... من جمله خود داعی... وقتی که شروع به

۳۵. مهدی ملک‌زاده. تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران، علمی، ۱۳۶۳. ج ۱، ص ۳۸۹.

اجرای این مقصد شد، دیدم دسته‌ای از مردم که همه وقت مرمی به بعضی از انحراف بودند وارد برکار شدند؛ کم‌کم کلمات موهمه از ایشان شنیده شد... داعی با یأسی که از فلاح این ترتیبات داشتم، مماشائاً، مساعدت کردم... لکن فرقه‌ای که زمام امور حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهام کلیه به دست آنها بود مساعدت نمی‌کردند بلکه صریحاً و علناً گفته [شد] که ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیه...^{۳۶}

شیخ هنگامی که دریافت از دیدگاه کسانی که در رکن جدید، «زمام امور حل و عقد مطالب و قبض و بسط مهام کلیه به دست آنها بود، ممکن نیست مشروطه منطبق شود با قواعد الهیه و اسلامیه»، از آنان روی برتافت و با صراحت و قاطعیت اعلام داشت:

حاصل المرام این است که شبهه و ریسی نماند که قانون مشروطه با دین اسلام حضرت خیر الانام علیه آلاف التحية والسلام منافی است و ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است هر که باشد، از عارف یا عامی، از اولی الشوکه یا ضعیف. هذا هو الفتوی و الرأی الذی لا اظن المخالف فيه و علیه حکمت و الزمت. فرحم الله من اعان الاسلام و اهله.^{۳۷}

این حکم و این رویکرد، از سوی شیخ، بدان علت بود که از نظری رکن جدیدی که با عنوان مشروطیت و در قالب مجلس شورای ملی می‌بایست بعضی از وظایف و مسئولیت‌های اولی الشوکه مسلمان را انجام بدهد، در عمل چنین نبود. در همین حال، محمدعلی شاه، صرف نظر از نیت حقیقی اش که در این باره الله عالم، همواره بر پابندی و وفاداری خود به وظایف سنتی اولی الشوکه مسلمان تأکید می‌کرد. اگر در صداقت او تردید شود، در تظاهر او به این امر نمی‌توان تردید کرد. در چنین موقعیتی بود که شیخ به همان بستر سنتی روابط دیانت و سیاست که مبتنی بر اشراف ذاتی دیانت بر سیاست و تقسیم اعتباری وظایف میان فقیه و اولی الشوکه مسلمان بود، روی آورد. همه مواضع ایشان، از آغاز تا انجام حضورشان در نهضت مشروطیت و نیز تا لحظه شهادتشان، از

۳۷. همان، ص ۱۱۴.

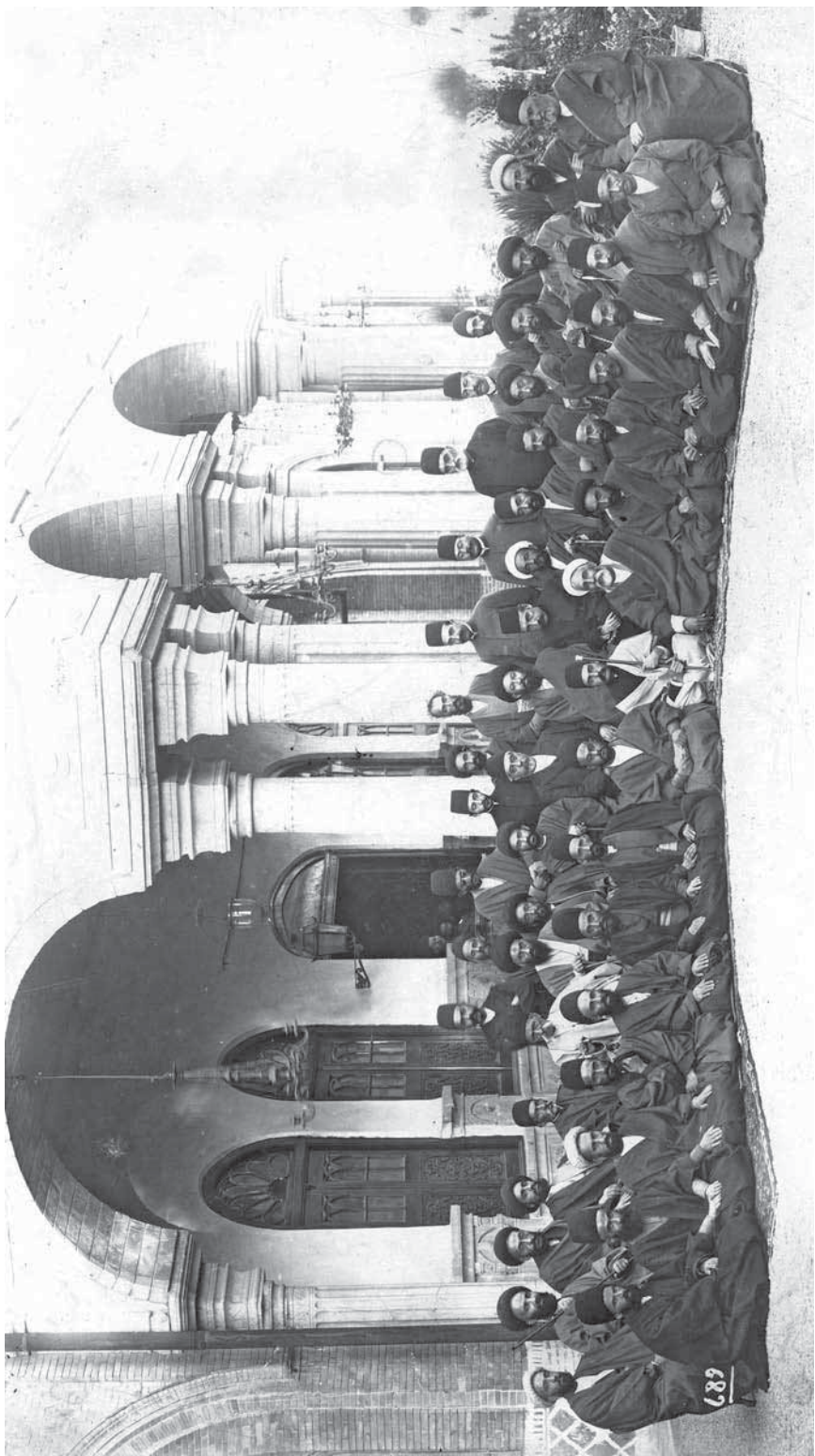
۳۶. ترکمان، همان، صص ۱۰۱-۱۱۴.

قبیل رویگردانی از مشروطه‌خواهان سکولار و ترجیح محمدعلی شاه بر آنها و تأیید و همکاری با او، بر این مبنا استوار بود.

اما دیگر علمای حاضر در صحنه نهضت، از قبیل آقاسید عبدالله بهبهانی و آقاسید محمد طباطبایی در تهران، و آیات‌الله خراسانی و تهرانی و مازندرانی در نجف، به گونه دیگری می‌اندیشیدند. البته هر دو گروه درباره پیوند دین و سیاست مبانی مشترکی داشتند. آنان در تقسیم وظایف میان فقیه و اولی‌الشوکه و غیراسلامی نبودن مصوبات و عملکرد اولی‌الشوکه - که اکنون مجلس شورای ملی نیز جزئی از آن به حساب می‌آید - رأی یکسانی داشتند. به همین علت بود که پیشنهاد شیخ مبنی بر نظارت فقها بر مصوبات مجلس با استقبال و تأیید اکید علمای نجف روبه‌رو شد. آنان در تلگرافی به شیخ و مجلس شورای ملی نوشتند:

ماده شریفه ابدیه، که به موجب اخبار واصله در نظامنامه اساسی درج و قانونیت مواد سیاسی و نحوها من‌الشرعیات را به موافقت با شریعت مطهره منوط نموده‌اند، از اهم مواد لازمه و حافظ اسلامیت این اساس است و چون زنداقه عصر، به گمان فاسد حریت، این موقع را برای نشر زندقه و الحاد مغتنم و این اساس قویم را بدنام نموده لازم است ماده ابدیه دیگر در دفع این زنداقه و اجرای احکام الهیه عز اسمه بر آنها و عدم شیوع منکرات درج شود تا به عون‌الله تعالی نتیجه مقصوده بر مجلس محترم مترتب و فرق ضاله مایوس، و اشکالی متولد نشود. انشاءالله.^{۳۸}

تحلیل محتوای همین یک نوشته علمای نجف، مشترکات مبنایی آنان با شیخ را درباره رابطه دین و سیاست و همچنین، رابطه علمای دینی و کارگزاران سیاسی را به خوبی روشن می‌سازد. با این همه، آنچه در عمل رخ داد رویارویی شدید آنان در صحنه سیاست ایران پس از نهضت مشروطیت بود. علت این امر تفاوت شناخت آنان از جریانهای سیاسی بود که پیرامون دو قطب دربار و مجلس شورای ملی - که می‌بایست بر پایه قانون اساسی مشروطه با همکاری یکدیگر مجموعه وظایف اولی‌الشوکه را انجام بدهند - سامان یافته و در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده بودند. همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، شیخ به این نتیجه رسیده بود که ترکیب مجلس شورای ملی به‌گونه‌ای نیست که وظایف سیاسی را، آن‌طور که مورد نظر علما بود، انجام بدهد و، به همین



نمایندگان اولین دوره مجلس شورای ملی [۱۳۰۵-۲۰ع]

علت، صلاح را در حمایت از محمدعلی شاه دید. اما علمای دیگر بر آن بودند که این محمدعلی شاه است که نقض عهد کرده و از انجام دادن وظایف سیاسی - دینی خود سرباز می‌زند و در برابر، «بحمدالله تعالی مجلس متکفل انتظام امور مسلمین و اعلاء کلمه حقّه اسلامیّه و تقویت دین و دولت و قطع نفوذ خارجه و اجرای احکام شرعیّه و صدور امر به معروف و نهی از منکر و عدم تعدی حدود الهیه عز اسمه و رفع ظلم و تعدیات مستبدانه»^{۳۹} است. و بنابراین، بر «قابطه مسلمین اهتمام در امر چنین مجلس محترمی واجب و اعراض از وساوس و شبهات و اهیه مطبوعه و غیر مطبوعه مخالفین، که جز اغراض شخصیه و آثار فتنه و فساد مقصودی ندارند، لازم است.»^{۴۰} همه مواضع سیاسی این علما در تحولات پس از پیروزی نهضت تا هنگام عزل محمدعلی شاه و نیمه اول عمر مجلس شورای ملی دوم، ریشه در این شناخت و تشخیص آنان داشت. البته آنان امیدوار بودند که بتوانند به تدریج اشکالات و نواقص مجلس را برطرف کرده آن را به انجام دادن وظایف مقرر هدایت کنند. آقایان بهیمنی و طباطبایی، در گفت و گویی که با مرحوم شیخ داشتند، پس از شنیدن اعتراضات و ایرادات شیخ، اظهار داشتند:

مطالبی که فرمودید تماماً بیان واقع است؛ اما امروزه کار اینطور پیش آمد. چون اول کار است اگر ما امروزه در مقام اصلاح برآییم و بخواهیم این مردم [سکولارها و منحرفین] را دفع دهیم، هیچ وقت نمی‌شود؛ بلکه فتنه و انقلاب بزرگی حادث خواهد شد که دولت و ملت دچار محنت و مخاطرات شوند. پس بر ما لازم است که، به مرور زمان، باید به معاونت یکدیگر رهبری کرده این معایب را رفع نماییم و رفع شر این مردم از سر ما بشود؛ ولیکن با این عجله و شتاب دفع این مردم را نمی‌شود کرد. رفع این معایب و مفاسد به این زودی میسر و مقدور نیست.^{۴۱}

اما، در عمل، روند امور واقعی به این خوشبینیها ننهاده و راه دیگری در پیش گرفت. به‌رغم اشتراک نظر علما در مبانی و اصول رابطه دین و سیاست و حتی اشتراک نظر آنان در بسیاری از موارد تقسیم وظایف علمای دینی و امرای سیاسی، اختلاف در تشخیص مصادیق و موضوعات و شناخت جریانهای سیاسی جدید باعث اختلاف مواضع آنان

۳۹. مذاکرات مجلس شورای ملی دوره اول. جلسه پنجشنبه ۱۷ شعبان ۱۳۲۵. ص ۳۲۷.

۴۰. همان.

۴۱. سید مصطفی تقوی. فراز و فرود مشروطه. تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴.

صص ۱۴۳-۱۴۴.

گردید. در حالی که شیخ شهید برقراری تعامل سازنده دین و سیاست را در تحکیم موقعیت محمدعلی شاه می‌دید، علمای نجف این منظور را در تقویت مجلس و اصلاح نقایص آن جست و جو می‌کردند. بدین‌گونه تعامل دیانت و سیاست نظم پیشین خود را از دست داد و در استقرار نظم نوینی نیز توفیق نیافت. در چنین آشفتگی‌ای، نه شیخ موفق به ادامه تعامل با محمدعلی شاه شد و نه علمای نجف موفق به اصلاح مجلس و تعامل سازنده با آن شدند.

پس از فتح تهران، این بحران با برکناری محمدعلی شاه و اعدام مرحوم شیخ فضل‌الله به اوج خود رسید. احمدشاه کودک در موقعیتی نبود که بتواند نقش سلطان اولی الشوکه مسلمان را ایفا کند و بنابراین، تعامل مؤثری با او میسر نشد. تشکیل دهندگان مجلس دوم نیز نسبت به رابطه دین و سیاست یا مانند دمکراتها بر جدایی این دو و عدم مداخله علما در امور تصریح داشتند و در مرامنامه تشکیلاتی خود بر این امر تأکید داشتند،^{۴۲} و یا مانند اعتدالیون سکوت را پیشه کرده و در عمل، مؤید سکولاریسم بودند. نتیجه طبیعی این رویکرد، ترور سید عبدالله بهبهانی، انزوای سید محمد طباطبایی و بی‌توجهی به رهنمودها و مطالبات علمای نجف و، به بیان دیگر، تعلیق رابطه دین و سیاست بود. می‌توان گفت بن‌بست اصلی مشروطیت ناشی از همین موضوع بود و همین بحران بود که به کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ انجامید. قبض و بسط روابط دین و سیاست و علما و شاهان پهلوی نیز در چنین بستری شکل گرفت و ادامه همین بحران بود که تبیین دقیق و واقع‌بینانه آن سخن مستقلی را می‌طلبد.

۴۲. منصوره اتحادیه. مرامنامه‌ها و نظام‌نامه‌های احزاب سیاسی ایران در دوره دوم مجلس شورای ملی. تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱. ص ۷.