

Islamic Law and Jurisprudence Studies
Volum 17, Consecutive Number 38, March 2025
Issn: 2717-0330

Pages 27-58 (Research Article)

Received: 2024 July 11 Revised 2024 August 18 Accepted: 2024 August 21

Journal Homepage: <https://feqh.semnan.ac.ir>

This is an Open Access paper licensed under the Creative Commons License CC-BY 4.0 license.



The impact of the idea of secularism and laicism on the formation of the foundations and functioning of the political system

Alireza. Dabirnia¹-Mohaddeseh. Zeraat^{2*} 

1: Associate Professor of Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran.

2: PhD Student in Public Law, Faculty of Law, Qom University, Qom, Iran (Corresponding Author): m.zeraat@stu.qom.ac.ir

Abstract: Today, we are witnessing the implementation of religious governments towards dynamic and living jurisprudence and in secular and non-religious governments towards the revival of religion, and one of the most important challenges of public law is the centralization of religion or custom for government policy making. It seems that both customary and religious theories have seen changes and it is moving from absolutism to moderation. Therefore, it is necessary to have a redefinition of religious and customary government concepts in the current period. This article is about the foundations of religion and government. And the political issue, and after studying the characteristics of secularism and laicity as the main character of the non-religious state, it examines the influence of religion and secularism on the foundations and theories of the state. The problem of this research is to compare the foundations of these two governments in order to resolve the ambiguities and problems in the field of public rights and human rights that exist in the customary or religious political theories of the government and what effect these theories have on the foundations of the nation-state and public rights. Because according to globalization, the governments of modern customary nations have a lot of political, cultural and economic effects on other governments, especially the developing governments, but these governments themselves have not yet approached the ideal of human rights. The two results obtained in this article are that, firstly, the phenomena of secularism and laicity have more affinity with the theory of liberal and limited government, but they are still far from the ideal system of human rights, and we seek to investigate the issue that these phenomena What effect do they have on the quality of the distribution of rights and freedoms? Secondly, the phenomena of secularism and laicity in the field of establishing the government and governance have faced challenges and have effects, sometimes positive and sometimes negative, on the areas of human rights and the distribution of rights and freedom. Have to be mentioned. The research method in this research is integrated and interdisciplinary. The main method of collecting information is the library method in the form of reading text and using the prepared slips. The documents and sources of the article are a library, i.e. books and articles.

Keywords: political matter, government, customary government, customs.

- A. Dabirnia; M. Zeraat (2025), "The impact of the idea of secularism and laicism on the formation of the foundations and functioning of the political system", Semnan University: *Islamic Law and Jurisprudence Studies*, 17(38), 27-58.

[Doi: 10.22075/feqh.2024.34722.3963](https://doi.org/10.22075/feqh.2024.34722.3963)

تأثیر رویکردهای عرفی و دینی بر شکل‌گیری مبانی و کارکرد نظام سیاسی

علیرضا دبیرنیا^۱ / محدثه زراعت^۲

۱: دانشیار حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران

۲: دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

m.zeraat@stu.qom.ac.ir

چکیده: در جهان امروز شاهد گذاری در دولت‌های دینی به سوی اعمال فقه پویا و زنده و در دولت‌های عرفی و غیر دینی به سوی احیای دین هستیم و از جمله مهم‌ترین چالش‌های کنونی حقوق عمومی، محوریت قراردادن دین یا عرف برای سیاستگذاری دولت‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد هر دو نظریه عرفی و دینی شاهد تحولاتی بوده و ضمن گذار از مطلق‌گرایی به سوی تعدیل پیش می‌روند؛ بنابراین لازم است تا بازتعریفی از مفاهیم دولت‌های دینی و عرفی در دوره کنونی داشته باشیم. این مقاله به مبانی دین، دولت و امر سیاسی پرداخته و بعد از مطالعه ویژگی‌های سکولاریسم و لائسیته به عنوان محورهای اصلی دولت غیر دینی، به بررسی تأثیر دین و سکولاریته بر مبانی و نظریه‌های دولت می‌پردازد. مسأله این تحقیق مقایسه مبانی این دو دولت در راستای رفع ابهام‌ها و مشکلاتی در حوزه حقوق عمومی و حقوق بشر است که در نظریه‌های سیاسی عرفی یا دینی دولت وجود دارد و این که این نظریه‌ها چه تأثیری بر مبانی دولت - ملت و حقوق عمومی دارند؛ چراکه طبق جهانی شدن، دولت ملت‌های مدرن عرفی تأثیرات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی زیادی بر دولت‌های دیگر بخصوص دولت‌های در حال توسعه دارند اما خود این دولت‌ها هنوز به ایده آل حقوق بشر نزدیک نشده‌اند. نتیجه‌ای که در این تحقیق به روش توصیفی تحلیلی انجام شده، این است که اولاً، پدیده‌های سکولاریسم و لائسیته با نظریه دولت لیبرال و محدود، قرابت بیشتری داشته اما هنوز با نظام ایده آل حقوق بشر فاصله دارند و به دنبال بررسی این موضوع هستیم که این پدیده‌ها، چه تأثیری بر کیفیت توزیع حقوق و آزادی‌ها دارند؛ ثانیاً، پدیده‌های سکولاریسم و لائسیته در زمینه تأسیس دولت و حکمرانی با چالش‌هایی مواجه بوده است و آثاری - گاه مثبت و گاه منفی - بر حوزه‌های حقوق بشر و توزیع حق‌ها و آزادی‌ها دارد که باید به آنها اشاره کرد. روش تحقیق در این پژوهش، تلفیقی و میان رشته‌ای است.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، دولت، دولت عرفی، عرف.

- دبیرنیا، علیرضا؛ زراعت، محدثه (۱۴۰۴) «تأثیر رویکردهای عرفی و دینی بر شکل‌گیری مبانی و کارکرد نظام

سیاسی». دانشگاه سمنان: مطالعات فقه و حقوق اسلامی دانشگاه سمنان. ۱۷ (۳۸). ۵۸-۲۷.

Doi: 10.22075/feqh.2024.34722.3963

درآمد

از مهم‌ترین چالش‌هایی که در حوزه دولت‌سازی در عصر مدرن وجود دارد، محوریت سیاستگذاری دولت‌ها می‌باشد. به این معنا که دولتی که محوریت سیاستگذاری‌های کلان و غیرکلان خود را بر اساس دین قرار می‌دهد، تا چه میزان با نظام بین‌المللی حقوق بشر، توزیع مطلوب حق‌ها و آزادی‌ها و از همه مهم‌تر اعمال حاکمیت انسان بر سرنوشت خود مطابقت دارد و در نقطه مقابل دولت عرفی، یعنی دولتی که موازین و معیارهای سیاستگذاری و قانونگذاری خود را عرفی می‌داند، تا چه میزان در راستای ارتقا یا نقض حقوق بشر شهروندان جامعه خود پیش روی دارد. زمانی که از عرفی‌سازی دولت و سیاست صحبت می‌کنیم، باید توجه کنیم که در این فرآیند، مهم‌ترین موضوع این است که محوریت سیاستگذاری و قانونگذاری‌های دولت عرفی، سکولاریسم و لائیسیته است؛ یعنی بعد از عصر رنسانس و گذار از دوره تاریک سلطه کلیسای کاتولیک در قرون وسطی، دولت‌های عرفی مدرن، تلاش کردند که دین را در حوزه عمومی و سیاستگذاری‌های خود دخالت نداده و آن را مبتنی بر سکولاریسم یا لائیسیته قرار دهند. در حوزه نسبیت فرهنگی و تنوع در استنباط مفاهیم و مصادیق حقوق بشر، مباحثی وجود دارد که نمی‌توان تأثیر آنها را در مبانی و رویه حکمرانی انکار کرد و در جای خود قابل تأمل و توجه است؛ یکی از نظریه‌های مهم و متناقض در نگاه مدرن به حقوق عمومی، این است که مفاهیمی مانند دولت - ملت، نمایندگی، قانون اساسی و توازن قوا به صورت مؤثر، متعلق به هر جامعه و فرهنگی نیست بلکه وابسته به جامعه‌ای است که از یک پشتوانه فلسفی و تاریخی مختص به خود برخوردار باشد و این مفاهیم در زیست‌های فردی، اجتماعی و سیاسی آن جامعه، تجربه شده است. این مفاهیم و پدیده‌ها ریشه در نگرشی خاص به جهان بینی و حوزه معرفت‌شناسی دارد و در بستر اندیشه‌ای شکل گرفته است که مدعی ظهور فردیت و فهم مدرن از جهان هستی، انسان و قدرت سیاسی است. این نگرش متفاوت به جهان و انسان موجب

شده است تا رنسانس در حوزه های مختلف، از جمله حوزه سیاسی مطرح گردد. به عبارت بهتر، این مفاهیم در یک فرایند ورزیدنی و تجربی شکل گرفته و به عنوان بخشی از تجربه زیست اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع مدرن درآمده است. در این میان، رویکرد عرفی به زیست اجتماعی و سیاسی در یک جامعه سیاسی تشکل یافته به عنوان مهم ترین عنصر شکل گیری جامعه مدرن مطرح شده است. مسأله اصلی تحقیق، بررسی تأثیر عرفی بودن دولت سازی بر توزیع حق ها و آزادی های بشری است. در این تحقیق، نگارندگان می کوشند بعد از تعریف عرف، رویکرد عرف را در مورد فلسفه و ماهیت دولت و تأثیر آن بر کارکرد حقوق عمومی تبیین کنند. به نظر می رسد که بر اساس دو رویکرد عمده در سیاست (دینی و غیردینی)، غالباً دو مفهوم و کارکرد عمده نیز از نظریه های دولت شکل می گیرد (دولت دینی و دولت عرفی) که متناسب با تاریخ، فرهنگ، جغرافیا، مبانی و ارزش های هر جامعه، بر اهداف و عملکرد حقوق عمومی آن جامعه مؤثر است. مسأله این تحقیق مقایسه مبانی این دو دولت در راستای رفع ابهام ها و مشکلاتی در حوزه حقوق عمومی و حقوق بشر است که در نظریه های سیاسی عرفی یا دینی دولت وجود دارد و این که این نظریه ها چه تأثیری بر مبانی دولت - ملت و حقوق عمومی دارند؛ چراکه طبق نظریه جهانی شدن، دولت ملت های مدرن عرفی تأثیرات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی زیادی بر دولت های دیگر، بخصوص دولت های در حال توسعه، دارند اما خود این دولت ها هنوز به ایده آل حقوق بشر نزدیک نشده اند و گرفتار چالش های مدرنیته از جمله از بین رفتن معنا و حقیقت هستند. هدف اصلی کار پژوهشی ما تبیین تأثیر این نظریات سیاسی عرفی بر روی مبانی دولت ملت مدرن - که از مهم ترین مسائل حقوق عمومی و حقوق اساسی مدرن است - می باشد. درمورد جنبه نوآوری این کار پژوهشی باید بیان کرد که کتب، مقالات و نگارش هایی در ادبیات حقوقی ایران در مورد رنسانس، سکولاریسم، مدرنیته، ماهیت و مبانی دولت ملت به عنوان محصول معاهدات صلح و ستفالی وجود دارد اما وجه افتراق کار ما در این است

که در این کار ضمن اشاره به تغییر و تحولات مختلف در دوره‌های تاریخی جهان غرب و اسلام، در مورد مبانی دولت ملت، بخصوص بعد مذهبی و دینی دولت‌های غیر عرفی و لائسیسم و سکولاریسم به عنوان محوریت دولت‌های عرفی، به تأثیر مکاتب و تاریخ بر روی حقوق عمومی مدرن، که مهم‌ترین موضوع آن دولت ملت مدرن و حکمرانی مدرن است، پرداخته می‌شود که آیا ماهیت دولت و قدرت، عرفی است یا به گفته برخی اندیشمندان مسلمان، هدف انحصاری دولت است که باید موازین شرعی و اسلامی را اعمال و اجرا نماید و این مذهب را باید هم در حوزه عمومی، که به عقیده هابرماس محلّ کنش سیاسی مردم جامعه است، اجرا کند یا منحصرأ باید دین در حوزه خصوصی و فردی شهروندان جامعه حضور داشته باشد؟

۱- مفاهیم، اصطلاحات بنیادین و مبانی نظری

یکی از نکات مهم برای تحلیل یک موضوع و بررسی احکام آن، شناخت دقیق ماهیت آن است. ماهیت، جزیی از مفهوم است که در مقابل وجود قرار دارد؛ یعنی صفتی که یک موضوع را از موضوع دیگری متمایز می‌سازد بر خلاف وجود که در تمامی موضوع‌ها، مشترک است. گاهی رابطه مفاهیم بسیار نزدیک به یکدیگر است و امکان دارد موجب خلط آنها با هم شود مانند «عرف» و «سنت» که در بسیاری نوشته‌ها، یکسان انگاشته می‌شود، حال آن که در برخی رشته‌ها، متفاوت هستند؛ به عنوان نمونه، سنت در حقوق عمومی ناظر به وضعیّت و رفتارهای گذشته است که در مقابل مدرنیته قرار می‌گیرد اما عرف، رفتارهای اجتماعی است که چهره قانونی و الزامی پیدا می‌کند. بر همین اساس در این قسمت، مفاهیمی که در ادامه بحث کاربرد دارند باید شناخته شوند. از دیدگاه فلاسفه برای این که مفهومی به خوبی شناخته شود ابتدا حسّ می‌شود (قوّه احساس)، آنگاه وارد ذهن گردیده (قوّه فاهمه) و نهایتاً توسط عقل مورد تحلیل قرار می‌گیرد (قوّه عاقله). ماهیت این مفاهیم بنیادین از جمله عرف، دولت، سیاست و ... باید در پهنه حقوق عمومی با دقّت و به درستی شناخته شوند تا مراد گوینده در ادامه

مباحث، روشن گردد. بر همین اساس، محقق باید آن چه را از این مفاهیم حسّ می کند بشناسد و سپس در ذهن خودش ترسیم کند و آنگاه تعقل کند که کدام مفهوم را در نظر دارد. گاهی بدون شناخت مفاهیم و اتکاء به آن چه نزد برخی دانشمندان (حتی نظر مشهور) مرسوم شده است اکتفا می شود؛ حال آن که آن معنا، کامل نیست یا حداقل با آن چه موضوع تحقیق می باشد تطابق ندارد. شناختن دقیق مفاهیم، شروع مهمی در امر پژوهش است تا موجب انحراف سیر تحقیق نشود؛ بنابراین ابتدا باید مفاهیم را شناسایی کرد. البته ممکن است گفته شود تبیین مفاهیم اصطلاحی در هر رشته، اثری جز اتلاف وقت مخاطبان ندارد، زیرا معنای واژه ها برای متخصصان روشن است اما همانگونه که بیان شد با توجه به تعدّد معانی لازم است گوینده، مراد خود را از معنای مورد نظرش بیان کند.

«دولت عرفی»، یکی از مفاهیم اساسی در این پژوهش می باشد که از دو واژه «دولت» و «عرف» تشکیل شده که ریشه در لغت عربی دارند. بنابراین ابتدا باید مفهوم این دو کلمه به صورت دقیق شناخته شوند. عرف، از نظر لغوی به معنای «معرفت و شناسایی است و در اصطلاح فقها، روش مستمرّ قومی است در گفتار و رفتار و آن را عادت و تعامل نیز نامند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۹: ۴۶۶/۱). واژه های عرفان، معرفت، معروف و متعارف از عرف ریشه گرفته و معنایی نزدیک به آن دارند (واسعی، ۱۳۸۵: ۱۷/۱). کتاب های لغت عربی، معانی فراوانی برای عرف بیان کرده اند؛ مانند: عرفان، دانش، شناخت، معروف در مقابل منکر، شناخته شدن، صبر، اعتراف، شایستگی و صلاحیت، بلندمرتبه، درخت خرما که به باردهی رسیده باشد و ...؛ و هرگاه به صیغه های دیگری درآید معانی متفاوتی پیدا می کند هرچند با معنای اصلی بدون ارتباط نیست؛ مانند اعتراف (درخواست معرفّی و شناخت) و عریف که به رئیس یک گروه یا کشور گفته می شود، زیرا نحوه اداره کردن کشور و مصلحت مردم را بهتر می داند و در روایت آمده است که عرفاء (جمع عریف) در جهنّم قرار می گیرند و در تشریح آن

گفته شده که به خاطر پرهیز دادن اشخاص نابلد از پذیرش مسؤولیت است (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۱۵۴/۹).

اما از منظر اصطلاحی همانگونه که بیان شد ممکن است عرف در دانش حقوقی و علوم دیگر، معانی متفاوتی داشته باشند؛ مثلاً عرف نزد جامعه شناسان به معنای هنجارهای اجتماعی است اما در علم حقوق، یکی از منابع حقوق است که از اراده مستقیم مردم ناشی می‌شود و در کنار منابع دیگر مانند قانون قرار دارد. با وجود این، میان معانی اصطلاحی و لغوی ارتباط وجود داشته و گفته شده است که راه شناخت هر چیزی، شناخت متضاد آن است (تعرف الأشياء بأضدادها) و متضاد عرف در اینجا سنت است. معنایی که با موضوع بحث ما نزدیک تر است همان شناخت عمومی مردم است؛ یعنی دولتی را مردم به عنوان حاکم خوب یا حکمرانی مناسب می‌شناسند، باید انتخاب شود. البته عرف گاهی عرف مردم عادی است و عرف عام نامیده می‌شود، مانند کشورهای که مثلاً رئیس‌جمهور با رأی تمام مردم انتخاب می‌شود و گاهی عرف اشخاص متخصص است و عرف خاص نام دارد، مانند نظام‌های پارلمانی که رئیس‌جمهور را اشخاص خبره و نمایندگان مجلس انتخاب می‌کنند. دولت نیز واژه‌ای عربی است که معنای گوناگونی دارد مانند: گردیدن، جابجا شدن، غلبه، حکومت، باقیمانده مال و...؛ آیه ۱۴۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «و تلك الأيام نداولها بين الناس: و ما این روزها را میان مردم می‌گردانیم» و تداول از ریشه دولت می‌باشد (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۴۴۵/۴).

عرفی شدن دین به معنای آن است که احکام دینی از عقل و اراده مردم، سرچشمه گرفته شود و از حالت اعتقادی و تعبّدی محض به درآید به گونه‌ای که عقل و عرف عمومی یا خصوصی مردم آن را بپذیرد (کلّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل). همچنین آن بخش که مربوط به شیوه زندگی مردم است از طریق مجالس قانونگذاری و سیستم حزبی و پارلمانی، عقلایی شده و مصوبات عقلاء در مجالس قانونگذاری تعیین‌کننده احکام رفتاری ماست (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۹/۱-۲۵)؛

البته گروهی نیز دین را نقطه مقابل عرف می دانند که نقش ایدئولوژیک داشته و تعبّدی است اما گروهی دیگر میان دخالت دین در احکام مختلف، تفکیک به عمل آورده اند؛ زیرا دین در گذشته، نقش های متفاوتی داشته که برخی جنبه شخصی و برخی دیگر جنبه عمومی دارند و در نظام های مختلف، این جنبه ها تفکیک شده و برخی از آنها از حیطه دین خارج گردیده است. عرفی شدن در گفتمان مدرنیته، در شش معنا به کاررفته است که محور همه این معانی، کم رنگ شدن دین و نقش ماوراء الطبیعه از امور دنیوی از جمله حاکمیت است. این معانی عبارتند از: افول دین، همنوایی با این دنیا، رهایی جامعه از قید دین، جابجایی باورها و نهادهای دینی، تقدّس زدایی از عالم و حرکت از جامعه مقدّس به جامعه سکولار. (سراج زاده، ۱۳۸۳: ۱۹/۱)؛ بنابراین، عرفی شدن دین لزوماً به معنای از بین رفتن دین نیست، بلکه دو احتمال به دست می آید: یکی این که دایره دین، محدود شده و موضوع هایی مانند اقتصاد و حکومت از دایره دین خارج شده و محدود به مسائل شخصی و ارتباط انسان با خدا می شود. احتمال دیگر، آن است که دین در تمامی مسائل عمومی و خصوصی نظر دارد منتها نظر دینی؛ و تعارضی با آن چه عقل و عرف می گوید، ندارد. البته باید به این نکته مهمّ نیز توجه داشت که ماهیت دین با استنباط دینی تفاوت دارد و آن چه مورد اختلاف واقع می شود معمولاً استنباط های مختلف از دین است که الزاماً همان دین واقعی نیست. از همین روی مشاهده می شود که ماهیت دولت های متعدّد که حکومت خود را در قانون اساسی، دینی شناخته اند تفاوت های اساسی با یکدیگر دارند به ویژه کشورهایی که مذهب رسمی آنها شیعه یا سنی باشد. برخی کشورهای دارای حکومت دینی مانند عربستان در این زمینه نوعی افراط را پیشه کرده و حتی گوی سبقت عرفی شدن را از کشورهای دارای حکومت عرفی هم ربوده اند. «در جهان جدید، زندگی معنای دیگری پیدا کرده است و مردم دل در گرو غایات دیگری دارند؛ غایاتی که ظواهر و رسانه های گروهی به مردم تلقین و در میان آنها ترویج می کنند، لذّت جویی و خوش باشی است.

مدرنیته وضعیتی در زندگی انسان است که جانشین وضعیتی دیگری می‌شود» (مجتهد شبستری و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۳۴/۱).

۲- سیر تطوّر تاریخی و ویژگی‌های اندیشه‌های سکولاریسم و لائسیسم

در این قسمت باید مفاهیم سکولاریسم و لائسیته را مورد تبیین قرار دهیم؛ چراکه رویکرد عرفی و مدرن، به دولت به این معنا است که دولت بر اساس موازین دینی شکل نگرفته بلکه بالعکس، به جدایی دین از دولت اعتقاد دارد و دین را در حوزه عمومی که محلّ کنش سیاسی شهروندان است، دخیل نمی‌کند که این همان سکولاریسم یا لائسیته است؛ پس در ابتدا باید استنباط‌های خود از مفاهیم سکولاریسم و لائسیته را توضیح داده سپس وارد مبحث دولت عرفی و غیر دینی شویم. در ابتدا با جدایی قلمرو علم از دین، اصطلاح سکولار درباره علوم تجربی به کار رفت که این علوم، الهی و قدسی نیستند. این اصطلاح اولین بار در مذاکرات صلح وستفالی و درباره سرزمین‌هایی بود که اداره آن از کلیسا به مقامات دولتی واگذار شد (برقعی، ۱۳۸۱: ۳۶/۱). انسان محوری، حاکمیت علوم تجربی، تقلیل گستره و مرتبه دین نسبت به تجربه دنیوی، کاهش کارکرد جمعی و سازمانی دین و جدایی نهادهای دینی از سیاسی، از نتایج سکولاریسم بوده است. سکولاریسم معتقد است که عقل می‌تواند به تنهایی تمام اصول سکولاریسم را بنیان نهد و از نظر هالیواک، که برخی او را پدر سکولاریسم می‌دانند، می‌توان شرایط مادی و غیردینی خاصی را ایجاد کرد که فقر و فساد را مطلقاً ریشه کن کند. از جنبه فلسفی، ضعف سکولاریسم ناتوانی در درک تمایز میان واقعیت و ارزش است. علت این ناکامی احتمالاً همان یقین جزم‌گرایانه‌ای است که مشخصه همه دعاوی‌ای بوده که به نام علم و سکولاریسم در اواسط قرن ۱۹ ارائه می‌شدند (Waterhouse, 1921: 349). یک دولت سکولار باید روابط بین دین و نهادهای دولتی را به گونه‌ای مدیریت کند که هم دین را در معرض ناتوانی‌های خاص قرار ندهد

و هم به عنوان یک الگو مورد توجه دیگر دولت ها قرار گیرد. سکولاریسم سیاسی دارای سه عنصر اساسی است: سیاست، مذهب و جدایی آنها. در این راستا، دولت باید دین را به گونه‌ای مدیریت کند که فاصله اصولی را با دیکتاتوری حفظ کند؛ همچنین باید از دین محافظت کند و آن را با شرایط تطبیق دهد تا دچار آسیب های ناعادلانه نشود. سکولاریسم سیاسی بر این ادعاست که مرجعیت دینی نباید اقتدار سیاسی را در حوزه عمومی از جمله حکومت، قانون و شهروندی کنترل کند (قریشی و رفیعی، ۱۳۸۸: ۱۷۳) در نتیجه، برداشت های مختلف از سکولاریسم وابسته به این که چگونه سیاست و مذهب را تعریف می کنند، با هم متفاوت است. سکولاریسم از نظر غالب اندیشمندان مسلمان، ادعای ربوبیت فرعون و الوهیت نمرودی است و به انسان مقام و مسئولیتی می بخشد که فراتر از شأن و توان اوست (داور پناه، ۱۳۹۲: ۷۶). برخی از سکولاریست ها معتقد هستند که سکولاریسم به خودی خود مخالف مذهب نیست، بلکه فقط با استفاده از نهادها و اعتقادات مذهبی در اجرای عدالت مخالف است. انجمن ملی سکولار در آمریکا بیان می دارد: «اگرچه ایالات متحده، قانون اساسی سکولار دارد اما از کشوری سکولار فاصله دارد. از سوی دیگر، اگرچه بیشتر اروپا به معنای رسمی در قانون اساسی سکولار نیست، اما از نظر عملی و اجتماعی کاملاً سکولار شده است» (Phillips, 2022: 1/14) پس قانون اساسی سکولار در یک نظام سیاسی لزوماً منجر به اعمال سکولاریسم در حوزه فرهنگی و اجتماعی جامعه نمی شود. در یک دسته بندی، قائلان به سکولاریسم چهار گروه هستند: گروه اول دین را مطلقاً باطل می دانند و ارزش آن را تا حد افسانه ای پائین می آورند. آنها با راهیابی دین به امور سیاسی مخالف اند. گروه دوم، دین را حق دانسته و به آن اعتقاد دارند، اما قلمرو دین را محدود و منحصر به مسائل فردی و اخلاقی می دانند. گروه سوم، اصل دین را حق دانسته و آن را برای اداره جامعه و تدبیر امور اجتماعی انسان، ثمربخش می دانند و معتقدند که مدیر و مدبر جامعه باید فردی معصوم باشد و افراد عادی و غیر معصوم حق اجرای دین در جامعه را

ندارند؛ پس در عصر غیبت چنین حکومتی منتفی است. گروه چهارم نیز اصل دین را امری قدسی و مطهر می‌دانند و معتقدند که دخالت دین در امور دنیوی، به آلوده شدن و از دست رفتن قداست آن می‌انجامد. برخی متفکران مسلمان مصری، دو سر طیف مدلول‌های سکولاریسم را به عنوان سکولاریسم جزئی (العلمانیة الجزئیة) و سکولاریسم فراگیر (العلمانیة الشاملة) از یکدیگر متمایز می‌کنند. سکولاریسم جزئی، نگرشی به عالم خارج است که جدایی دین از دولت را باور دارد، اما سکولاریسم فراگیر، نوعی نگرش معرفتی فراگیر به جهان است که در آن همه ارزش‌های دینی، اخلاقی و انسانی فرامادی، نه تنها از دولت بلکه از همه وجوه زندگی خصوصی و عمومی انسان جدا تلقی می‌شود (مسیری، ۲۰۰۵: ۱۶/۱-۱۷). برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان نیز، دو نوع سکولاریسم را از هم تفکیک می‌کنند: سکولاریسم معتدل غیر دینی، بی آن که خصوصیاتی با دین داشته باشد (مثل دولت لیبرال دموکراتیک) و سکولاریسم افراطی ضدّ دین است (مثل دولت کمونیستی) و توضیح می‌دهد که هر دو نوع سکولاریسم در اسلام مردود است؛ چرا که اسلام، سکولاریسم را یک نظام طاغوتی جاهلی می‌داند که با کلمه توحید مغایرت دارد (حوالی، ۱۹۸۲: ۲۳/۱). آن چه مهمّ است این نکته می‌باشد که انتخاب مدل دموکراسی، متناسب با شرایط و زیرساخت‌های اجتماعی هر نظام است. اگر در جامعه‌ای، اکثریت مردم اعتقادی به باورهای دینی نداشته باشد طبیعتاً گفتمان دموکراسی سکولار در این جامعه طرفداران بیشتری خواهد داشت و برعکس. یکی از مهمّ‌ترین علّت‌های پیش‌آمدن چنین وضعیتی، تأثیر پیوند اندیشه‌های متفکران غرب و قدرت کشورهای غربی بر ضمیر ناخودآگاه انسان است؛ چرا که در ذهن بسیاری از آدمیان به طور ناخودآگاه این باور پدید آمده است که قدرت کشورهای غربی، منجر به برتری اندیشه‌های غربی بر اندیشه‌های دیگر شده است (قریشی، ۱۳۸۴: ۷۰/۱). از نظر نگارندگان نیز دموکراسی بیشتر از این که با دینی یا عرفی بودن دولت و سیاستگذاری‌های دولت در ارتباط باشد، با زیرساخت‌های اجتماعی و تمایل غالب نیروهای جامعه

مبنی بر سکولار بودن یا دینی بودن این نوع دموکراسی ارتباط دارد. مشروعیت یک دولت، ناشی از اراده مردم است و اراده مردم اگر محتوای این شکل از دموکراسی را دینی بخواهند، دموکراسی دینی و برعکس اگر نیروهای غالب ایدئولوژیک جامعه، دین را به عنوان محتوای دموکراسی، که شکل دولت است، قبول نداشته باشند دموکراسی رنگ و بوی سکولار خواهد داشت. پس دموکراسی می تواند هم با دین و هم با سکولاریسم در ارتباط باشد و تماماً به اراده بستر اجتماعی و شهروندان جامعه بستگی دارد.

به عنوان مثال، نظام هایی مانند انگلستان که در رأس آن، ملکه به صورت موروثی و در قالب غیر از اراده مردم انتخاب می شود و در عین حال، حکومت دموکراسی به حساب می آید، چگونه قابل توجیه است؟ پس می توان گفت ممکن است حاکم با رأی مردم انتخاب نشود و در عین حال، همچنان دموکراتیک باشد هر چند حاکم، یک حاکم دینی باشد مانند حکومت پاپ در واتیکان. بنابراین، موضوع دموکراتیک بودن یک نظام، بیشتر به بستر فرهنگی، تاریخی و حتی جغرافیایی یک نظام سیاسی و برداشت های حاکمان از متون دینی و قانونی بستگی دارد.

مفهوم مشابه دیگری که در کنار سکولاریسم و به عنوان مبنای دولت های عرفی به تکرار استفاده میشود، لائیسیته است و در این پژوهش مورد تحلیل قرار می گیرد. از نظر لغوی، لائیسیته، واژه ای فرانسوی به معنای غیر مذهبی یا غیردینی است و دو مؤلفه دارد: یکی جدایی دولت و بخش های عمومی جامعه از نهاد دین، کلیسا و استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی؛ و دیگری تضمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات، اعم از مذهبی و غیر مذهبی. یکی از ارکان اندیشه لائیسیم، استقلال دولت، حقوق بشر، قوانین اساسی و قوانین موضوعه، خط مشی های عمومی و سیاستگذاری از ادیان است؛ به این معنا که هیچ یک از این موارد بر اساس دین تبیین نشوند. بنابراین اگرچه دینداران در جامعه مدنی آزادند که دین ورزی کنند اما هیچ یک

از نهادهای عمومی (اعم از دولت، شهرداری‌ها، نهادهای آموزشی و ...) مجاز نیستند بر اساس ارزش‌های دینی فعالیت کنند. نهادهای دینی حقّ دخالت در عرصه عمومی ندارند و دولت و دیگر نهادهای عرصه عمومی نیز مجاز به دخالت در امر دین نیستند (کدیور، ۱۳۷۹: ۶۵/۱-۶۷). اصطلاح لائسیسم نیز در فرانسه و در دوران کشمکش بر سر کسب قدرت معنوی در زمان حکومت جمهوری سوم وضع شد و مسائل و مشکلات مربوط به کلیسا و دنیا را به صورتی که در سده‌های ۱۸ و ۱۹ فهم می‌شد، مطرح می‌کند. یکی از پیامدهای لائسیسته، تجسّم آن در قانون اساسی فرانسه و جدایی کلیسا و دولت در این کشور بود که با قوانین وضع شده حکومت جمهوری سوم کامل می‌شد. در زمان انقلاب فرانسه، تلاش‌هایی در کار بود تا دینی جایگزین در قالب نوعی الحاد رسمی و انسان‌دوستی الهی عرضه شود؛ چیزی که در سال ۱۸۸۲ در لغو آموزش دینی در مدارس دولتی خود را نشان داد. قانون اساسی فرانسه در سوم سپتامبر ۱۷۹۱ تصویب شد و برای هر شهروند به صورت «حق مدنی و طبیعی، آزادی در انجام اعمال دینی را که به آن پایبند است» تضمین کرد. این بار آزادی دینی که محور اصلی لائسیسم است به رسمیت شناخته شد. قانون اساسی سال ۱۷۹۱، پادشاهی را از ماهیت دینی آن محروم کرد و از آن پس پادشاهی برآمده از قرارداد با ملّت محسوب می‌شد و منتهی به استقرار نظام جمهوری شد و دولت دیگر هیچ مبنای دینی نداشت (Baubérot, 1990: 1/165).

لائسیسته معمولاً در این جمله انجیلی تبلور پیدا می‌کند: «آن چه به سزار (قیصر) تعلّق دارد، به سزار (قیصر) برگردانید و آن چه را که به خدا متعلّق است به خدا برگردانید». پیامد حقوقی این جدایی در درجه اول، عدم مداخله سیاست در دیانت و تفکیک حوزه دیانت از سیاست است. آزادی مذهبی اولین رکن مهم لائسیسته است و برابری حقوقی ادیان نیز از دیگر ارکان لائسیسته است. بدین معنا که دولت لائیک دین خاصی را بر ادیان دیگر ترجیح نمی‌دهد. اساس و جوهره لائسیسته، بی‌طرفی دولت است. در این معنا قلمرو اعمال اقتدار دولت محدود شده و از هرگونه مداخله در زندگی

دینی و معنوی افراد خودداری می کند. به عنوان مثال، یکی از وظایف اصلی حکومت، ارائه خدمات عمومی (مانند آموزش و پرورش) است. بی طرفی دولت به این معناست که نمادهای سیاست و نمایندگان قدرت عمومی (آموزگاران و مدیران مدارس، دانشگاه ها و نهاد های آموزشی) به هنگام ایفای مأموریت دولتی، از تبلیغ و ترویج اندیشه های مذهبی احتراز ورزند. تلاش برای وادار ساختن شهروندان و کاربران خدمات عمومی به هیچ عنوان با مفهوم لائسیسته منطبق نیست (گرجی، ۱۳۸۳: ۳۰۴). حال که با مفهوم لائسیسته آشنا شدیم باید به شباهت ها و تفاوت های آن با مفهوم سکولاریسم که پیشتر در مورد آن صحبت کردیم، بپردازیم.

لائسیسته و سکولاریسم هردو، با پرسش های اساسی مشابهی در ارتباط هستند از جمله مسأله رابطه بین امر دینی و امر سیاسی و روش حضور دین در زندگی واقعی ادیان. دکرین لائسیسته و سکولاریسم، هردو، به سیاست های دولت در قبال دین اشاره دارند. این مفاهیم، به معنای محدود، شبیه یکدیگر هستند، زیرا هر دو شامل دو عنصر هستند: جدایی بین دولت و مذهب و آزادی مذهب؛ اما تفاوت این دو دکرین در این است که سکولاریسم معمولاً به صورت سهل گیرانه تری نسبت به دید عمومی دین توصیف می شود. یک دولت سکولار نقش منفعلانه ایفا می کند و نمادهای مذهبی را در حوزه عمومی مجاز می داند اما در لائسیسته، دولت با کنار گذاشتن نمادهای دینی از قلمرو عمومی، نقش خشونت آمیز تر و فعال تری ایفا می کند و در نهایت، دین را به حوزه خصوصی محدود می کند. لائسیسته یا لائسیسم همان طور که اشاره شد، در فرانسه معمولاً به عنوان ویژگی منحصر به فرد فرهنگ سیاسی فرانسه تعریف می شود. همانگونه که بیان شد پس از انقلاب ۱۷۸۹ لائسیسته به عنوان راهی برای جداسازی دولت و مذهب ظاهر شد و امروزه به عنوان بنیان جمهوری فرانسه پذیرفته شده است که وحدت ملی را با ایجاد تساهل در برابر گروه های مذهبی مختلف و با متحد کردن شهروندان به عنوان اعضای منطقی و روشنفکر یک وحدت جمعی تضمین می کند. با این حال، امروزه به

نظر می‌رسد که اصل لائیسیته نتیجه معکوس داشته است: دو قطبی شدن جامعه فرانسه از جمله ممنوعیت حجاب زنان مسلمان در عرصه عمومی. قانون سال ۱۹۰۵ در فرانسه که به عنوان قانون جدایی دولت از کلیسا شناخته می‌شود، پایه همه روابط بین ادیان و دولت در فرانسه باقی مانده است. ماده اول قانون مزبور، آزادی مذهب را با این جمله به رسمیت می‌شناسد: «جمهوری، آزادی وجدان را تضمین می‌کند. این قانون اعمال آزادانه ادیان را تنها با محدودیت‌هایی که از این پس به نفع نظم عمومی تعیین می‌شود، تضمین می‌کند.» در برخی کشورهای لائیک دیگر از جمله ترکیه، شکل سنتی اسلام به عنوان مانعی برای نوسازی جامعه و پروژه مدرن شدن تلقی می‌شد. بنابراین دولت با کنترل هر دو آموزه دینی و اعمال مذهبی، نسخه «مدرن تر» و «متمدن» تر از اسلام (در واقع از اسلام سنی) را ترویج کرد و در این کشور، آموزش به ابزار مهمی برای کنترل دین تبدیل شد (Tarhan and Porterfield, 2011: 2-6).

با بررسی پیشینه تاریخی کشورهای مثل فرانسه و ترکیه روشن می‌شود که هیچ یک از این دو نظام سیاسی، دکترین لائیسیته را به عنوان یک اصل متحد کننده یا پایه گذار سرچشمه نمی‌گیرند؛ در عوض، هر یک در طول دوره‌های بروز و ظهور خود، عدم مدارا و اغلب خشونت علیه کسانی که عقاید مخالف داشتند را نشان دادند (Tarhan and Porterfield, 2011: 30). پس آن چه می‌توان از این قسمت نتیجه گرفت این است که سکولاریسم و لائیسیته در عین شباهت به هم، در امر جدا کردن دین از سیاست، در این قسمت با هم تفاوت دارند که سکولاریسم تساهل بیشتری داشته و خشونت کمتری در زمینه خارج کردن دین از حوزه عمومی دارد. بعد از انقلاب کبیر فرانسه، قانون اساسی و دیگر قوانین این کشور عرصه دین و حکومت را طبق اصل لائیسیته کاملاً از هم جدا کرده و دین را از عرصه عمومی، با خشونت اخراج و محدود به عرصه خصوصی کرده است. مثلاً ممنوعیت صلیب، کلاه یهودی و حجاب اسلامی در مدارس و ادارات دولتی در فرانسه و این موضوع که مدارس و کلیساها و نهادهای مذهبی از

دولت حق گرفتن یارانه و کمک های مالی ندارند؛ برعکس در کشورهای آمریکا و آلمان که نمونه ای از یک کشور سکولار هستند دولت، نهادهای قانونگذاری و قضایی از دین جدا هستند و دین در عرصه عمومی و سیاسی نقشی ندارد و مشروعیت قوانین به تصویب پارلمان مشروط است، نه دین.

دین در کشورهای سکولار مثل آمریکا و آلمان برخلاف کشورهای لائیک، از عرصه عمومی با خشونت کامل اخراج نشده است؛ مثلاً در آلمان دانش آموزان حق دارند حجاب اسلامی و دیگر پوشش های مذهبی را داشته باشند یا در کشورهای سکولار احزاب سیاسی مذهبی مثل احزاب سیاسی مسیحی در آمریکا و آلمان فعالیت دارند اما در فرانسه و کشورهای لائیک چنین چیزی ممکن نیست. هرچند کشورهای سکولار در عرصه جدایی دین از حکومت رویه یکسانی ندارند اما در برابر باورها و ارزش های دینی بی طرف هستند و از باورها و ارزش های مذهبی خاص طرفداری نمی کنند، اما در جوامع لائیک بر جدایی کامل دین از دولت تأکید می شود و تلاش می کنند که دین را به طور کامل حتی از عرصه خصوصی نیز حذف کنند. در لائسیسم افراطی، نگاه دولت به دین منفی و سلبی است ولی سکولاریسم، این نگاه افراطی را برای حذف مذهب ندارد.

۳- تأثیر اندیشه سکولاریسم و لائسیسم بر شکل گیری نظریه های دولت

دولت عرفی، همان طور که بیان شد، دولتی است که در مقابل دولت دینی و اسلامی قرار می گیرد؛ یعنی دولتی که نه شکل گیری اش بر اساس دین اسلام باشد؛ نه قوانین آن از طرف شارع مشخص شده باشد و نه رهبر آن را شرع تعیین کرده باشد. در نقطه مقابل، دولت دینی دولتی است که در سیاستگذاری های کلان و خرد خود، موازین دینی را مدنظر دارد و دین را نه تنها به حوزه خصوصی محدود و منحصر نمی کند، بلکه در حوزه عمومی که محل کنش و عمل سیاسی است نیز آن را جاری می کند و

محوریت چنین دولتی این نکته است که با توجه به ورود دین در ابعاد مختلف زندگی انسان، اجرای کامل احکام و مقررات دین و در نتیجه وصول به اهداف آن جز با برقراری حکومت مبتنی بر دین امکان‌پذیر نیست (آهنگران و دیگران، ۱۴۰۱: ۱)؛ البته در رویه تاریخی دولت‌های دینی، می‌توان رگه‌هایی از دولت عرفی را مشاهده کرد. به عنوان مثال، مشروعیت دولت عرفی ناشی از اراده مردم است که در کلمات امام علی(ع) در نهج البلاغه به درستی به آن اشاره شده است. در خطبه ۲۱۶، امام علی(ع) می‌فرماید: «خداوند برای من که ولیّ امر و زمامدار شما هستم، بر شما حقیّی مقرر داشته و همانگونه که مرا بر شما حقیّی است، شما را نیز بر من حقیّی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۳۹/۱)؛ پس در دیدگاه شیعه و از کلام امام علی(ع) مشروعیت دولت ناشی از مردم که همانا محور دولت - ملت‌های بعد از عصر رنسانس است، می‌تواند برداشت شود که در قسمت دولت‌های دینی به آن اشاره خواهد شد. دولت مدرن را نباید یک کلّ یکپارچه قلمداد کرد بلکه باید آن را پدیده‌ای به حساب آورد از فرایند‌های اجتماعی متفاوت و در هم تنیده‌ای ساخته شده که هر یک تاریخچه خاصّ خود را دارند و بروز یافته‌اند. در کلیه جوامع سرمایه‌داری پیشرفته، دولت بر شهروندان سیطره عظیمی اعمال می‌کند و این دولت در هستی مدرن چنان اهمیتی یافته است که نقش آن به مضمون عمده مباحث سیاسی و فکری تبدیل شده است. یکی از بارزترین ویژگی‌های کلیدی جوامع سرمایه‌داری در قرن بیستم، گسترش وسیع دستگاه دولت بوده است و دولت در مقیاسی گسترده دیوان‌سالار شده است (مک‌گرو، ۱۳۸۸: ۲۶/۱). مبانی مهمّ این دولت‌ها که محصول معاهدات صلح و ستفالی، عصر روشنگری و انقلاب‌های مردمی از جمله انقلاب‌های کبیر فرانسه و استقلال آمریکا هستند عبارت‌اند از: عقلانیت، حاکمیت مردم، مشروطیت و محدود بودن به قانون، غیر شخصی بودن قدرت، دیوان‌سالاری، حقانیت و اعتقاد مردم به بنیان قدرت، شهروندی و تضمین حقوق بشر. این دولت‌ها عمدتاً نگاه اومانستی به انسان داشته و اراده انسان و مردم را منشأ مشروعیت حکومت

می‌دانند. در واقع، اراده سیاسی مردم کلیدواژه دولت عرفی مدرن است و مهم‌ترین نقش را در دولت‌های عرفی ایفا می‌کند؛ یعنی «اراده سیاسی مردم به عنوان مبنای اعتبار قانون اساسی است و نمی‌تواند و نباید در ساختار یک قانون اساسی، محدود شود» (دبیرنیا، ۱۳۹۵: ۱۸۸/۱)؛ «اراده مردم در تشکیل قدرت سیاسی بر این فرض استوار نیست که پس از تشکیل جامعه سیاسی، قدرت را به تشکیلاتی خاص منتقل نمایند یا از قدرت خود صرف‌نظر کنند، زیرا با شأن ذاتی و طبیعی انسان در تضاد است و به بردگی آنها منجر خواهد شد. قدرت مؤسس (اراده مردم) از طریق ساختار نمایندگی و با تأسیس قانون اساسی و نظام سیاسی و حقوقی از یک نیروی فراساختاری برخوردار است» (دبیرنیا، ۱۳۹۵: ۱۸۶/۱).

پس از پرداختن به مباحث قبلی درباره دولت عرفی، مطلوب است که در این قسمت پیرامون نقطه مقابل دولت عرفی، یعنی دولت دینی که در سیاستگذاری‌های کلان و خرد خود، موازین دینی را مدنظر دارد و دین را نه تنها به حوزه خصوصی محدود و منحصر نمی‌کند، بلکه در حوزه عمومی که محل کنش و عمل سیاسی است نیز آن را جاری می‌کند، صحبت کنیم تا به صورت روشن به تمایزها، ویژگی‌ها و چالش‌های دولت‌های دینی و دولت‌های غیر دینی پی ببریم.

متکلمان قدیم شیعه می‌گویند اگر جامعه بشری بخواهد به فلاح و رستگاری برسد و کارهای خیر گسترش یابد، باید رئیسی وجود داشته باشد و به دنبال آن شرایط حکومت و حاکم را بیان می‌کنند؛ بنابراین دولت و حکومت از دیدگاه شیعه، یک امر قدسی شده و از دسترس توده مردم خارج می‌شود (شفیعی، ۱۴۰۰: ۷۶/۱). از نظر فقه شیعه، دین برای همه ابعاد وجودی انسان برنامه دارد و آن در گرو تحقق عدالت است و این مهم صرفاً به وسیله حکومتی کارآمد و توانمند محقق می‌شود. عدالت اجتماعی که امام علی (ع) درصدد بیان و اجرای آن بود، در واقع فلسفه اجتماعی اسلام است که همان تحقق خلافت الهی در جامعه است و حکومت زمینه ساز این مهم است. دولت دینی به

این معناست که حکومت مبتنی بر قواعد دینی باشد و در رأس حکومت، انسان کامل یعنی پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) یا جانشین او یعنی فقیه عادل قرار داشته باشد (حاجی حسینی، ۱۳۸۸: ۷۷). با نگاهی به نهج البلاغه هدف از تشکیل حکومت را می‌توان از کلام امام علی (ع) یافت که چیزی جز اقامه حق و دفع باطل نیست. ابن عباس، آن حضرت را در منطقه «ذی قار» زمانی که به سوی جنگ جمل می‌رفتند در حالی که حضرت، کفش خود را وصله می‌زد ملاقات می‌نماید. امام از وی سؤال می‌کند که به نظر شما قیمت این کفش چقدر است؟ ابن عباس در پاسخ می‌گوید قیمتی ندارد. آن حضرت می‌فرماید: ولایت و سرپرستی من بر شما نیز چنین است و بی ارزش در نزد من. این کفش پاره از آن امارت محبوب تر است مگر این که این حکومت وسیله ای باشد برای اقامه حق و دفع باطل (نهج البلاغه، ۱۳۹۸: ۵۹). در جایی دیگر نیز امیرالمؤمنین (ع) کارگزاری حکومت را به عنوان امانت معرفی می‌کند و خطاب به کارگزارش می‌گوید: حکمرانی برای تو طعمه نیست، بلکه امانت است^۱ (نهج البلاغه، ۱۳۹۸: ۳۶۰/۱). برخی اندیشمندان اسلامی با مطرح کردن چالش در نظریات دولت دینی، بیان می‌کنند که قرآن و سنت پیامبر هیچ حکم ثابتی در مورد حکمرانی و روش های احکام ارائه نکرده است و خلافت در منابع اولیه اسلام مبنایی نداشته است. آنها با این رویکرد به حوزه مطالعات قرآنی نتیجه می‌گیرند که وقتی از اسلام یا قرآن صحبت می‌شود، در واقع شخص مفسر از تفسیر خود از اسلام یا قرآن صحبت می‌کند، تا اسلام یا قرآن. از نظر ایشان، حاکمیت الهی چیزی جز تفسیری انسانی از دین نیست؛ بنابراین، ایجاد حکومت اسلامی لزوماً منجر به تحقق اراده خداوند نمی‌شود بلکه افکار، عقاید یا تفسیرهای انسانی از کتاب خدا بر شهروندان تحمیل می‌شود. یک نظام سیاسی، حتی اگر توسط گروهی از علما اداره یا تحت نظارت باشد، لزوماً نشان دهنده حاکمیت الهی نیست (Akbar and Saeed, 2022: 6) برخی از محققان مطالعات اسلامی در

۱. إِنَّ عَمَلَك لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ

دانشگاه استرالیا نیز استدلال کرده‌اند که تفسیر مجدد منابع دینی برای دستیابی به اهداف دولت دینی بسیار مهم است. این رویکرد، اسلام اصلاح طلبانه به سیاست مسلمانان نامیده می‌شود (Zahir, 2022: 1). تأکید بر عقل، عنصر تعیین کننده جنبشی جهان اسلام و از جمله کشور ایران است که به اندیشه دینی نو معروف است و با این دیدگاه همراه است که اسلام با عقلانیت و حقوق بشر مدرن، از طریق باز تفسیر متون مقدس، سازگار است. از نظر تاریخی، در دوران ابتدایی مذهب شیعه، مکاتبی از جمله مکتب حدیث گرای قم ظهور پیدا کردند و در ادامه مکتب عقل گرای شیعی، معروف به مکتب بغداد، بروز و ظهور پیدا کرد. اصحاب مکتب بغداد با عقل کلامی خود به دو مقوله تأسیس حکومت و نهاد امامت رسیدند که آن را با استدلال عقلانی شرح و بسط دادند. تفکر و عمل سیاسی شیعیان در نخستین سده های ظهور اسلام در هاله ای از ابهام، پیچیدگی و تعارض قرار داشت. تا سال ۲۶۰ هجری قمری با عنوان عصر حضور معصوم، به مدت سه قرن اندیشه ها و رفتارهای سیاسی متفاوتی از جانب امامان شیعه دیده می‌شد و این کنش، بیشتر کنش کناره گیری نسبی از امر سیاسی همکاری محدود با نظام سیاسی توصیف می‌شود. بنابراین همان طور که نگارندگان در قسمت های قبل هم اشاره داشتند یکی از استدلال هایی که می‌توان در جهت تأیید عرفی بودن دولت در مذهب شیعه داشت، کنش و اندیشه ائمه معصوم (ع) در زمینه تأسیس حکومت و حکمرانی سیاسی بوده است. رفتار و آرای سیاسی علمای شیعه پس از آغاز عصر غیبت کبری، به سوی فقدان مشروعیت خلافت و حکومت های موجود، تحریم هرگونه تعامل و همکاری با آنها، عدم پذیرش هرگونه مقام و منصب سیاسی، جهت گیری کرده و عمدتاً در اندیشه فقیه حدیث گرا، شیخ صدوق، به عنوان نماینده اصلی مکتب قم قدیم، تجلی پیدا کرد. مکتب عقل گرای بغداد با سردمداری فقهای برجسته شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، آراء و نظرات دقیقاً متقابل با افکار شیخ صدوق مطرح کردند و مشروعیتی نسبی به خلافت و حکومت های عرفی موجود دادند. مکتب قم نص گرا بود

و عقل منفعل یا تماشاگر را نمایندگی می‌کرد؛ برخلاف مکتب بغداد که قائل به عقل فعال، اما ناظر بر شریعت بود و عقل را قادر به استنباط و استنتاج از معانی نهفته در منابع دینی می‌دانستند. از دیدگاه سیاسی مکتب بغداد، هرگاه حکومت و دولتی بتواند نظم و امنیت را برقرار کند و افراد جامعه را از جرم و جنایت بازدارد و از فروپاشی اجتماعی جلوگیری کند، نظم بر حق و مشروع است و اطاعت اتباع از آن لازم و ضروری است (دست باز و پولادی، ۱۳۹۹: ۱۶۹-۱۷۳). مکتب معاصر بعدی شیعه، مکتب حله به سرمدمداری محقق حلی است و از این دوره، اجتهاد مبنای فقاہت قرار می‌گیرد. این مکتب معتقد است که حکم شرعی بیشتر از این که از ظاهر آیات و روایات به دست آید ملاحظه نظری فقیه است. ماهیت اجتهاد از منظر این مکتب، اینگونه است که مجتهد باید همواره در خصوص مسائل و موضوعات جدید اظهار نظر کند و حتی باید به مقتضای شرایط جدید در مسائل پیشین نیز در صورت نیاز تجدید نظر کرده و حکم جدیدی ارائه نماید. در این مکتب، فقها در مواجهه با قدرت سیاسی با احتیاط برخورد می‌کردند و در ادبیات فقهی آنها سخن از جواز تأسیس دولت اسلامی نیست و حکومت در دوران غیبت همواره جائز است و مشروعیتی ندارد (فلاح، ۱۳۹۹: ۹۴-۹۶)؛ دولت را نیز می‌توان در قالب مبانی مذکور از این مکتب اینگونه تعریف کرد که ضرورتاً دولت اسلامی برآمده از آیات و روایات نیست بلکه می‌تواند نتیجه برداشت فقهی و استنباط فقها باشد و به نوعی سلیقه‌ای اعمال گردد.

از جمله مکاتب معاصر و مهم بعدی مذهب شیعه، مکتب اصفهان در عصر صفویه است. عهد صفویه نه تنها شاهد احیای علوم دینی شیعه و قدرت سیاسی و اقتصادی ایران بلکه دوره ارتقای علوم عقلی و حکمت اسلامی نیز بود. مذهب تشیع، مکتب فلسفی الهی بزرگی در درون خود پدید آورد که در آن تأملات فلسفی از ثمره آیات قرآن و روایات معصومین (ع) سود می‌جست. این دیدگاه فکری، مکتب اصفهان نامیده می‌شد که به مکتب فقهی-فلسفی اصفهان شهرت داشت. بزرگ‌ترین محصول و تجلی عینی

مکتب اصفهان، حکمت متعالیه است و زمانی به ظهور رسید که سلاطین صفویه زمام امور را به دست گرفتند و به عنوان یک دولت دینی و حکومت شیعی در عرصه جهانی ظهور پیدا کردند. اندیشمندانی همچون شیخ بهایی، میرداماد، ملاحسنعلی شوشتری، ملاصدرا و فیض کاشانی از جمله نمایندگان این مکتب فلسفی دینی هستند. از جمله ویژگی های اصلی مکتب اصفهان، جنبه تألیفی پرتوان کتب، خلافت، جامعیت در علوم عقلی و نقلی، مخالفت فقهای این مکتب با ظاهرگرایان تندرو و رفتار عوام صوفیه و آزادی اندیشه و تحمل دیدگاه های مخالف می باشد (کرباسی زاده اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۵-۳۳)؛ پس دولت در مکتب اصفهان، یک دولت دینی و شیعی اما با برجسته سازی فراوان هویت ملی بود، اما در حوزه عمل، حضور دائم و مداخله مستقیم دولت صفوی در همه امور تا آنجا پیش می رود که این دولت در بسیاری از موارد در تعارض با مفاهیم شرعی و مذهبی قرار می گرفت.

مکتب مهم بعدی در حوزه امور سیاسی، مکتب نجف بود که از دوران آخوند خراسانی به این سو برجسته گشته و کانون مرجعیت جهان تشیع شد. مکتب نجف در اصطلاح سیاسی و اجتماعی، مکتبی است که پس از محوریت مجدد حوزه علمیه نجف، به دنبال وفات میرزای شیرازی در حوزه علمیه نجف شکل گرفت (لطیفی، ۱۳۹۸: ۷۵). بسیاری از عالمان حوزه نجف و کربلا تحت تأثیر سنتی که شیخ مرتضی بنا نهاده بود، در اندیشه حکومت شیعی نبودند و ادله لفظی ولایت فقیه را ناتمام می دانستند و بیشتر در اندیشه نظارت فقیه بر تصرفات دیگران بودند. مکتب نجف با تأسیس دولت شیعی مخالف بود و اساساً نیز واگذاری قدرت به فقیه را غیر مستدل می دانست. با اوج گرفتن قدرت سیاسی شیعیان در دوره آیه الله حکیم، اندیشه تصرف حکومت در ذهن بخشی از حوزویان نجف شکل گرفت که در رأس آنان سید محمدباقر صدر بود و هدف آنها تأسیس دولت اسلامی بود. وی ضمن این که نمی توانست به نقش فقیه در غیاب امام عصر (عج) بی تفاوت بماند، نمی توانست در ورای سنتی که در حوزه نجف شکل گرفته

بود مسیر دیگری طیّ کند. رفت و برگشت‌هایی که در نظریات سیاسی خود داشت نیز حاکی از این واقعیت است (فراتی، ۱۴۰۱: ۱۳۶-۱۳۷)؛ اما در مجموع، مکتب نجف با تأسیس دولت دینی مخالف بود و وظیفه فقیه را نظارت آن‌هم صرفاً در امور حسبی می‌دانست. مکتب مهمّ بعدی، مکتب قم می‌باشد. مکتب قم با زعامت دینی آیه الله حائری یزدی، امام خمینی و آیه الله بروجردی شناخته می‌شود. در این مکتب، سه گرایش: نظارت، وکالت و ولایت فقیه در حوزه اجتماعی وجود دارد. این گرایش‌های متفاوت به دلیل درک متفاوت فقیهان از مهمّ‌ترین تحولات زمانه‌شان می‌باشد. قائلین به تئوری نظارت فقیه در این مکتب معتقد هستند که فقیه موظّف به برقراری حکومت دینی نمی‌باشد و اگر فقیه‌ی موفّق به برگزاری حکومت دینی و اسلامی شد، مورد مخالفت آنها قرار می‌گیرد. بر اساس تئوری وکالت نیز مشروعیت فقیه باید مبتنی بر رأی مردم باشد و به عنوان یک تئوری در مقابل تئوری‌های نظارت و ولایت ارائه شده است. مهمّ‌ترین و رایج‌ترین گرایش مکتب قم، گرایش ولایت فقیه به سرمداری امام خمینی (ره) است و در زمان فتحعلی شاه قاجار و بنا به شرایط تاریخی مقارن با جنگ‌های ایران و روسیه و نیاز به دخالت سیاسی فقها در امر حکومت، تولید شد. بنابراین، بین مکاتب مختلفی که در این مبحث به آنها اشاره شد، مکتب قم بیشترین اعتقاد را به تأسیس دولت دینی و اسلامی داشت (ره‌دار، ۱۳۹۲: ۳۳-۶۰).

مشکل ناسازگاری احکام شرعی با مدرنیته و تجدّد در ناحیه احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند و این مشکل با لحاظ مقتضیات زمان و مکان در استنباط همه احکام حلّ می‌شود (مجتهد شبستری و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۲۴/۱). در جوامعی که با حکومت‌های عرفی اداره می‌شوند اگرچه مصالح ملّی به رسمیت شناخته شده‌اند اما شهروندان با تشکیل جامعه مدنی، تصرّف در حیات عمومی و مدنی را مضبوط به قانون کرده‌اند و با پیش‌بینی مسئولیت قدرت سیاسی در مقابل جامعه مدنی و تحت نظارت بودن آن، استقلال نهاد قضایی، عدم تمرکز قوا و ادواری بودن قدرت سیاسی، قیودی

بر اعمال اینگونه مصالح زده‌اند. اما در قرائتی ویژه از حکومت دینی که حاکم، نماینده تامّ الاختیار خداوند در روی زمین است و وظیفه سنگین هدایت بندگان به سرمنزل سعادت را بر عهده دارد، مصلحت قوی‌ترین اهرم اجرای مقاصد حکومت می‌باشد.

نتیجه‌گیری

سکولاریسته و لائیسسته یا عرف و ارتباط آن با دین، مسأله اصلی این تحقیق می‌باشد. سکولاریسم به معنای رویکرد عرفی به جهان هستی و به ویژه دولت، یعنی جدایی دین از سیاست است. سکولاریسم از عصر روشنگری اروپای غربی در آثار فلاسفه و جامعه‌شناسانی چون اسپینوزا و لاک مطرح شد. از نظر کلیسای کاتولیکی قرون وسطی، هر آن چه الهی است، ابدی است و آن چه دنیوی است محدود می‌باشد. سکولاریزاسیون به روندی اشاره دارد که مکس وبر آن را افسون زدایی از جهان می‌نامد و در این روند گزاره‌های غیر عرفی اتوریده خود را از دست می‌دهند و در تجربه تاریخی آن در اروپای غربی، نخست آموزش و پرورش و علوم از سلطه کلیسا رها و سپس قانونگذاری و سیاست، دنیوی شدند. سکولاریسم در علم، یعنی صدق و درستی یک تئوری علمی که فقط با روش‌های تجربی مثل مشاهده و آزمایش سنجیده شود و معیارهای غیر عرفی دلیل اثبات در یک فرضیه علمی نباید قرار گیرند. نگاه سکولاریسم، انسان محور و خردمحور است و سکولاریسم سیاسی بر جدایی دولت از امور غیر عرفی تأکید می‌کند و قوانین انسان ساخته را به جای گزاره‌ها و متون قدیم جایگزین می‌کند. لائیسسیم نیز در فرهنگ فرانسوی ریشه دارد و در اواخر قرن ۱۹ میلادی متداول شد. این واژه در مقابل کلمه روحانی قرار می‌گیرد. سکولاریسم و لائیسسیم همانگونه که بیان گشت، به هم شباهت دارند و از نظر برخی اندیشمندان کاملاً یکسان هستند، با این تفاوت که سکولاریسم، واژه‌ای انگلیسی و لائیسسته فرانسوی است. اما برخی اندیشمندان قائل به تفاوت‌های مهمی بین سکولاریسم و لائیسسته هستند؛ از جمله این که لائیسسته در قانون اساسی و دیگر قوانین کشور، عرصه دین و حکومت را کاملاً از

هم جدا کرده و دین را از عرصه عمومی باخشونت اخراج و محدود به عرصه خصوصی کرده است. مثلاً ممنوعیت صلیب، کلاه یهودی و حجاب در مدارس و ادارات دولتی و این موضوع که مدارس و کلیساها و نهادهای مذهبی از دولت، حق گرفتن یارانه و کمک‌های مالی ندارند؛ اما دین در کشورهای سکولار مثل آمریکا و آلمان برخلاف کشور های لائیک از عرصه عمومی باخشونت کامل اخراج نشده است؛ مثلاً در آلمان دانش آموزان حق دارند حجاب و دیگر پوشش‌های مذهبی خود را داشته باشند. هرچند کشورهای سکولار در عرصه جدایی دین از حکومت، رویه یکسانی ندارند اما در برابر باورها و ارزش‌های دینی بی طرف هستند و از باورها و ارزش‌های مذهبی خاص طرفداری نمی‌کنند، اما در جوامع لائیک بر جدایی کامل دین از دولت تأکید می‌شود و تلاش می‌کنند که دین را به طور کامل حتی از عرصه خصوصی نیز حذف کنند.

مدرنتیه و عرفی شدن دین باعث شد که اقتصاد سرمایه داری، پول و قدرت در سیاستگذاری‌های دولت و زندگی انسان‌ها محوریت پیدا کند که این همان تعبیر قفس آهنین وبر است و به تعبیر فوکو، همین امر منجر به ورود به پست مدرنیسم شد. حال امروزه به نظر می‌رسد بشر به علت ظهور پست مدرنیسم نیز همچنان حقیقت را گم کرده و دنبال آن می‌گردد. در حقیقت سنت باید بتواند با مدرنیته وارد گفتگو و تفاهم شود تا شهروندان در عرصه‌های عمومی و خصوصی قادر به زیست باشند. همانگونه که فلاسفه گفته‌اند حقیقت الزاماً همان چیزی نیست که در ذهن انسان شکل می‌گیرد، هرچند برخی اعتقاد به سوژه وابژه دارند. اگر این موضوع را بپذیریم ذهن انسان‌ها تفسیرهای متفاوتی از دولت، عرف، دین و ... دارد و این تفسیرها را می‌توان به یکدیگر نزدیک ساخت، زیرا تفسیر با نظر، متفاوت است. به رغم تفاوت‌هایی که میان استنباط‌های گوناگون وجود دارد وجوه اشتراک آنها زیاده‌تر است؛ بنابراین می‌توان با تأکید بر اشتراک‌ها، حکومت‌های عرفی و دینی را به یکدیگر نزدیک ساخته و دست از مطلق‌گرایی کشید. در عمل نیز شاهد این موضوع هستیم که برخی حکومت‌های متعصب

دین زدا، گرایش های دینی پیدا کرده اند؛ همانگونه که اکثر کشورهای دارای حکومت دینی، الزامات عرفی را پذیرفته اند. بنابراین تعدیل در استنباط ها و تقریب دولت ها در نگرش خود به رابطه دین و عرف، راهی پیشنهادی است تا شاهد جهانی پرمدارا و مسالمت آمیز باشیم.

منابع

- نهج البلاغه (۱۳۸۹)، ترجمه: محمد دشتی، قم: نشتا.
- آهنگران، محمدرسلول؛ حبیب نژاد، سید احمد؛ بیروتی، محمد (۱۴۰۱)، **بررسی مبانی فقهی تشکیل حکومت در مذاهب اسلامی با تأکید بر نقش عقل**، فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، مقاله آماده انتشار.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۸م)، **لسان العرب**، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- باقی، عمادالدین (۱۳۸۲)، **گفتمان های دینی معاصر**، تهران: سرایی.
- برقی، محمد (۱۳۸۱)، **سکولاریسم؛ از نظر تا عمل**، تهران: قطره.
- بزرگمهری، مجید (۱۳۸۹)، **جایگاه حقوقی مقامات مملکتی در ایران و فرانسه**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، **جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی**، تهران: نی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۹)، **ترمینولوژی حقوق**، چ ۳۲، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰)، **اندیشه دینی معاصر (دفتر سوم): تأملاتی در باب رابطه دین و دولت**، تهران: میراث اهل قلم.
- حاجی حسینی، حسن (۱۳۸۸)، **جایگاه عدالت و توسعه در کارویژه های دولت دینی**، نشریه معرفت، ۱۴۵، ۷۵-۹۶.
- حمیدی، سمیه (۱۳۹۴)، **روایت تئولوژیکال از امر سیاسی در اندیشه کارل اشمیت**، نشریه پژوهش سیاست نظری، ۱۸، ۲۵-۴۸.
- حوالی، سفر (۱۹۸۲م)، **العلمانیة: نشأتها و تطوّرها و آثارها فی الحیاه الاسلامیه المعاصره**، مکه.

تأثیر رویکردهای عرفی و دینی بر شکل‌گیری مبانی و کارکرد نظام سیاسی ————— ۵۳

- داورپناه، زهرا (۱۳۹۲)، *انسان محوری، قلب سکولاریسم، بررسی تطبیقی آرای استاد جوادی آملی و چارلز تیلور*، نشریه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۴، ۶۷-۸۸.
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۵)، *قدرت موسس؛ کاوشی در مبانی حقوق اساسی مدرن*، تهران: پژوهشکده حقوقی شهر دانش.
- دست‌باز، علی؛ کمالی، پولاد (۱۳۹۹)، *عقل و عرف و بازاندیشی سیاسی در مکتب شیعی بغداد*، پژوهش سیاست‌نظری، ۲۸، ۱۶۱-۱۹۰.
- راستی‌تبار، سید رحیم؛ صالحی، سید محمدحسین؛ رضایی، رحمت‌الله (۱۳۹۳)، *سکولاریسم از ظهور تا سقوط*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- راسخ، محمد (۱۳۸۶)، *مدرنیته و حقوق دینی*، نامه مفید، ۶۴، ۳-۲۶.
- رهدار، احمد (۱۳۹۲)، *مناسبات فقه و سیاست در عصر مکتب قم*، نشریه پانزدهم خرداد، ۱۱، ۳۳-۷۰.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، *عرفی شدن دین*، قم: امام صادق (ع).
- سراج‌زاده، سید حسین (۱۳۸۱)، *چالش‌های دین و مدرنیته*، تهران: طرح‌نو.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۴۰۲)، *بحران تأسیس دولت در عراق از منظر فقهای نجف*، ۴، ۱۳۱-۱۴۴.
- فلاح، محمود (۱۳۹۹)، *ساخت فقه اجتهادی شیعه و مسأله قدرت با تأکید بر مکتب فقهی بغداد و حله*، نشریه علوم سیاسی، ۹۰، ۱۰۲-۷۸.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۳)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.
- قریشی، فردین (۱۳۸۴)، *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، تهران: قصیده سرا.
- قریشی، فردین؛ رفیعی، مهدی (۱۳۸۸)، *بررسی جامعه‌شناختی نسبت دموکراسی و سکولاریسم (مطالعه موردی تجربه دموکراتیک فرانسه و ایران)*، نشریه سیاست، ۱۲، ۱۷۱-۱۹۰.
- کدیور، محسن (۱۳۷۹)، *دغدغه‌های حکومت دینی*، ج ۱، تهران: نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵)، *حقوق بشر، لائیسیت و دین*، آیین، ۴، ۶۴-۶۷.
- کدیور، محسن (۱۳۸۰)، *مردم سالاری دینی*، در سایت: www.kadivar.com.
- کرباسی‌زاده اصفهانی، علی (۱۳۸۹)، *نگاهی به زمینه‌ها، اوصاف و پیامدهای مکتب اصفهان*، تاریخ فلسفه، ۲، ۲۳-۵۲.

- گرجی، علی اکبر (۱۳۸۳)، آزادی مذهبی و لائسیته، نشریه حقوق اساسی، ۲، ۳۰۱-۳۱۶.
- لطیفی، سید روح الله (۱۳۹۸)، دکترین سیاسی مکتب نجف، نشریه پاسخ، ۱۴، ۷۱-۹۸.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴)، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها و راه حل‌ها)، تهران: طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد؛ سروش، عبدالکریم؛ ملکیان، مصطفی؛ کدیور، محسن (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریسم، تهران: صراط.
- مجلسی (علامه)، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق) ف بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، ج ۵۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسیری، عبدالوهاب (۲۰۰۵م)، العلمانیة و الجزئیة و العلمانیة الشاملة، قاهره: دار الشروق.
- مک گرو، آنتونی (۱۳۸۸)، دولت در جوامع سرمایه داری پیشرفته، ترجمه: عباس مخبر، تهران: آگاه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، سکولاریسم و حکومت دینی، تهران: صراط.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۲)، در رهگذار باد و نهبان لاله، تهران: نگاه معاصر.
- واسعی، سید محمد (۱۳۸۵)، جایگاه عرف در فقه، تهران: اندیشه جوان.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۵)، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه: کمال پولادی، تهران: مرکز.
- Akbar, Ali and Abdullah Saeed. (November 2022). **A Critique of the Concept of Hākimiyya: Nasr Hamid Abu Zayd's Approach.** Asia Institute, University of Melbourne Religions press
- Baubérot. Jean. (1990). **La laïcité, quel héritage?** (Translated by Rahim Rasti tabar), Collection Entrée libre
- Phillips, Gerard. (2011). **Introduction to Secularism.** Published by the National Secular Society. London.
- Ridgeon, Liloyd. (May 2022). **Ahmad Qābel, Religious Secularity and Velāyat-e Faqih in Iran.** Theology and Religious Studies, University of Glasgow, Glasgow. Religions press.
- Tarhan, Gulce, Porterfield, Amanda. (2011). **Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey.** Journal of Political Inquiry. pp 4-32
- Waterhouse. Eric S. (1921). "Secularism," in **Encyclopedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, New York

- Zahir, Azim. (2022). **Beyond Fixed Political Models of Religion–State Relations**. Department of International Relations, Asian Studies and Politics and the Centre for Muslim States and Societies, University of Western Australia.

References

- Ahangaran, Mohammad Rasoul; Habibnejad, Seyyed Ahmad; Beyrouti, Mohammad (2022). "A Jurisprudential Study of the Foundations of Government Formation in Islamic Schools with Emphasis on the Role of Reason", *Islamic Jurisprudence and Law Studies Quarterly*, Forthcoming Article.
- Al-Majlisi, Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi (1983 CE / 1403 AH). *Bihar al-Anwar: Encyclopedia of the Teachings of the Pure Imams*, Vol. 57. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Baghi, Emad al-Din (2003). *Contemporary Religious Discourses*. Tehran: Saraei.
- Barghou'i, Mohammad (2002). *Secularism: From Theory to Practice*. Tehran: Qatreh.
- Basiriyeh, Hossein (2001). *Political Sociology: The Role of Social Forces in Political Life*. Tehran: Ney.
- Bazargmehr, Majid (2010). *The Legal Status of State Officials in Iran and France*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Beheshti, Mohammad (Ed.) (2021). *Contemporary Religious Thought (Volume 3): Reflections on the Relationship between Religion and State*. Tehran: Miras Ahl al-Qalam.
- Dabbirnia, Alireza (2016). *Constituent Power: An Inquiry into the Foundations of Modern Constitutional Law*. Tehran: Shahre Danesh Legal Research Institute.
- Davarpanah, Zahra (2013). "Humanism: The Heart of Secularism – A Comparative Study of the Views of Ayatollah Javadi Amoli and Charles Taylor", *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 4, 67–88.
- Dastbaz, Ali; Kamali, Poulad (2020). "Reason, Custom, and Political Rethinking in the Shiite School of Baghdad", *Theoretical Politics Research*, 28, 161–190.
- Ebadi, Simin (Trans. of Al-Makgraw, Anthony) (2009). *The State in Advanced Capitalist Societies*. Tehran: Agah.
- Farati, Abd al-Wahhab (2023). "The Crisis of State Formation in Iraq from the Perspective of Najaf's Jurists", 4, 131–144.
- Firahi, Davoud (2014). *Political System and State in Islam*. Tehran: SAMT.

- Habermas, Jürgen (2016). *The Theory of Communicative Action*, Trans. by Kamal Pouladi. Tehran: Markaz.
- Hajihosseini, Hassan (2009). "The Role of Justice and Development in the Functions of a Religious Government", *Ma'refat Journal*, No. 145, 75-96.
- Hamidi, Somayeh (2015). "A Theological Narrative of the Political in the Thought of Carl Schmitt", *Journal of Theoretical Politics Research*, 18, 25-48.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1988). *Lisan al-Arab*, Vol. 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Kadivar, Mohsen (2001). *Democratic Theocracy*. Available at: www.kadivar.com
- Kadivar, Mohsen (2006). "Human Rights, Laïcité and Religion", *Ayin*, 4, 64-67.
- Kadivar, Mohsen (2000). *Concerns of a Religious Government*, Vol. 1. Tehran: Ney.
- Karbasi Zadeh Esfahani, Ali (2010). "A Look at the Contexts, Attributes, and Consequences of the Isfahan School", *History of Philosophy*, 2, 23-52.
- Khatami, Seyyed Mohammad (Ed.) (2002). *Tradition and Secularism*, Tehran: Serat.
- Latifi, Seyyed Rouhollah (2019). "The Political Doctrine of the Najaf School", *Pasokh Journal*, 14, 71-98.
- Majid, Mustafa (Ed.) (2006). *Modernity and Religious Law, Name-ye Mofid*, 64, 3-26.
- Makarem Shirazi, Naser (2007). *The Message of Imam Ali (a)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Malekian, Mostafa (2002). *Secularism and Religious Government*. Tehran: Serat.
- Malekian, Mostafa (2013). *In the Crosswind and Guardian of the Tulip*. Tehran: Negah-e Mo'aser.
- Mesiri, Abd al-Wahhab (2005). *Partial and Comprehensive Secularism*. Cairo: Dar al-Shorouq.
- Nahj al-Balagha (2010). Trans. by Mohammad Dashti. Qom: Nashr.
- Quraishi, Fardin (2005). *Reconstruction of Religious Thought in Iran*. Tehran: Qasideh Sara.
- Quraishi, Fardin; Rafiei, Mehdi (2009). "A Sociological Study of Democracy and Secularism (Case Study: France and Iran)", *Politics Journal*, 12, 171-190.

- Rasakh, Mohammad (2007). *Modernity and Religious Law*, *Nameh Mofid*, 64, 3–26.
- Rastegar, Seyyed Rahim; Salehi, Seyyed Mohammad Hossein; Rezaei, Rahmatollah (2014). *Secularism from Rise to Fall*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
- Rahdar, Ahmad (2013). "Jurisprudence and Politics in the Qom School Era", *Fifteenth of Khordad Journal*, 11, 33–70.
- Sarajzadeh, Seyyed Hossein (2002). *Challenges of Religion and Modernity*. Tehran: Tarh-e No.
- Sobhani Tabrizi, Ja'far (2008). *Secularization of Religion*. Qom: Imam Sadiq (a) Institute.
- Vasi'i, Seyyed Mohammad (2006). *The Role of Custom in Jurisprudence*. Tehran: Andisheh Javan.

