

بررسی تطبیقی نسبت دین و سیاست در فلسفه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی و جان لاک (با تأکید بر مبانی معرفت‌شناختی)^۱

محمد ذوالفقاری*

چکیده

نسبت دین و سیاست همواره به‌عنوان چالشی نظری، میان فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی لیبرالیسم مطرح بوده است. اگرچه اندیشمندان سیاسی بسیاری از هردو جریان سیاسی به پژوهش در این مسئله پرداختند، ولی نوشتار پیش‌رو بر آن است تا به بررسی تطبیقی این موضوع با تمرکز بر آرای دو فیلسوف سیاسی یعنی آیت‌الله مصباح یزدی (نماینده گفتمان غالب اسلامی) و جان لاک (نماینده گفتمان غالب لیبرال دموکراسی) و با تکیه بر کارآمدترین مبانی نظری این دو فیلسوف، به نسبت‌یابی دین و سیاست بپردازد.

یافته تحقیق عبارت است از انطباق دیدگاه استاد مصباح یزدی بر پیوند تفکیک‌ناپذیر دین و سیاست (حکومت) و نیز تطبیق نظریه جان لاک بر مرتبه نخست سکولاریسم یعنی لائیسزم. درنگی دوباره در این بحث تاریخی، با تمرکز بر دو اندیشمند کلیدی، مجال شناسایی برخی از ریشه‌های اساسی چالش موجود را برای ما فراهم خواهد کرد. به لحاظ کاربردی، از یک سو تحقق عینی نظریه پیوند دین و سیاست در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران در سده کنونی و از سوی دیگر آشفتگی تمدن لیبرالیسم و آغاز روند گذار از سکولاریسم و ورود جوامع سیاسی به عصر تجدید حیات جهانی دین در قلمرو اجتماعی و سیاسی، اهمیت پرداختن به این موضوع را دوچندان می‌سازد. این بحث با رویکرد فلسفه سیاسی و در قالب روش تحلیلی ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها

دین، سیاست، عقل، آیت‌الله مصباح یزدی، جان لاک.

*. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام؛ و خارج حوزه.

مقدمه

نسبت دین و سیاست از جمله مسائلی است که همواره در تاریخ سیاسی بشر بدان توجه شده و نظریه‌های گوناگونی در این باره از سوی اندیشمندان سیاسی مطرح شده است (ر.ک: شجاعی زند، ۱۳۷۶، ص ۹۳). به طور کلی می‌توان رابطه دین و سیاست را در قالب دو نظریه کلان ارائه کرد: الف) پیوست و جداناپذیری؛ ب) گسست و جدایی. ذیل صورت نخست، دو قرائت مشهور وجود دارد: قرائت اول، از آن بیشتر فیلسوفان سیاسی اسلامی است که بر تعامل و پیوند جدایی‌ناپذیر دین و سیاست پای می‌فشارند و قرائت دوم، نظریه تئوکراسی برپایه حکومت دینی ادعایی و انتسابی (صرف نسبت دادن غیرواقعی به خدا نه انتصاب حقیقی) است. ذیل صورت دوم (گسست و جدایی دین از سیاست) نیز، دیدگاه مشهور سکولاریسم مطرح است که سه قرائت از آن، در آثار فیلسوفان سیاسی غرب بیان شده است.

نوشتار پیش‌رو با تمرکز بر دیدگاه‌های دو فیلسوف سیاسی اسلامی و غربی، یعنی آیت‌الله مصباح یزدی و جان لاک که به ترتیب گفتمان غالب اسلامی و لیبرال دموکراسی را نمایندگی می‌کنند، به نسبت‌یابی دین و سیاست پرداخته است. از آنجا که دیدگاه‌های این دو فیلسوف سیاسی در بحث دین و سیاست، از مبانی نظری ایشان برخاسته است؛ بنابراین، نخست به بیان شاخص‌ترین و موثرترین مبانی آنها، یعنی مبانی معرفت‌شناختی خواهیم پرداخت. سپس استلزامات آن را در مسئله نسبت دین و سیاست از دیدگاه هر یک تبیین خواهیم کرد. با تطبیق این دو بخش بر یکدیگر، دیدگاه برگزیده از میان قرائت‌های پنج‌گانه یادشده و نیز نقاط تمایز آنها روشن خواهد شد. رویکرد این نوشتار، فلسفه سیاسی است و با روش تحلیلی ارائه خواهد شد.

مبانی دین و سیاست در فلسفه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی

اکنون به مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه استاد مصباح خواهیم پرداخت، تا در ادامه بتوانیم از استلزامات آن در بحث دین و سیاست بهره‌بریم.

مبانی معرفت‌شناختی

در اینجا تنها به آن دسته از مبانی معرفت‌شناختی خواهیم پرداخت که درباره جایگاه عقل و علم و نسبت آن دو با دین (وحی) است.

از دیدگاه استاد مصباح، مفاهیم سیاسی هر چند قراردادی و به معنای خاص اعتباری هستند؛ ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از قلمرو قانون علیت باشند؛ بلکه دارای ملاک صدق و کذب واقعی هستند. از این روست که می‌توان پاره‌ای از نظریات فلسفه سیاسی را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۰۷). ایشان حقیقت را، ادراکی می‌دانند که مطابق با واقع باشد (همان، ص ۱۷۵). درباره مطابقت هم نظریه حس‌گرایی (اصالت حس و تجربه‌گرایی افراطی) پوزیتیویست‌ها که خاستگاه انشقاق و اعتبار همه تصورات و تصدیقات یقینی را تجربه حسی می‌دانند (ر.ک: فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۱۱۳؛ سیف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۸) نادرست می‌شمارد. همچنین نظریه عقل‌گرایان افراطی (اصالت عقل) را که تنها معیار انشقاق و بازشناسی حقایق را عقل معرفی می‌کنند (همان، ص ۱۰۵، ۱۱۳ و ۲۰۲ به بعد؛ دکارت، ۱۳۸۱، بخش ۳) رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۲). استاد مصباح، راه کار درست را در این زمینه، ارجاع نظریات عقل عملی (در حوزه سیاسی) به یک رشته قضایای بدیهی یعنی «مبناگرایی» می‌داند (همو، ۱۳۹۱، ص ۷۳ و ۱۳۰).

استاد مصباح یزدی، در راستای مطابقت و حقیقت‌شناسی، خود را در روشی خاص محدود نکرده‌اند. البته هر علمی از جمله فلسفه سیاسی، روش اصیل خود را می‌طلبد. چارچوب کلی متدلوژی فلسفه سیاسی ایشان، اصالت روش تعقلی است و از ابزار عقل بیشترین بهره را می‌برد؛ ولی از راه نقل (کتاب و سنت) یا تجربه (حسی یا درونی) یا روش‌های فرعی دیگر (مانند فطرت، شهود و عرفان) نیز می‌توان بهره برد. با این نگرش که اینها به‌عنوان مؤید، مقدمه یا موضوع استدلال به کار می‌روند. البته تفسیر ایشان از اصالت عقل، با تفسیر عقل‌گرایان افراطی متمایز است (همو، ۱۳۷۶ الف، ص ۳۶۵) با توجه به مجموعه دیدگاه‌های استاد مصباح، چنین برداشت می‌شود که عقل از دیدگاه ایشان، اولاً عقلی برهانی و برخاسته از اصول منطقی است،

نه عقلی عمومی. ثانیاً بر پایه روایت «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱) و در سایه بهره‌مندی از فیوضات عقل فعال (جبرئیل)، چنین عقلی از جنبه قدسی و متافیزیکی برخوردار است و از مایه‌های خودبستگی و ابزاری و عرفی منزه است. ثالثاً دارای سطوح و لایه‌های مختلف است. اصالت حس نیز از دیدگاه ایشان، مجال برای پژوهش یقین‌آور درباره مسائل ماورای طبیعت باقی نمی‌گذارد؛ بلکه این دیدگاه دارای نقدهای اساسی و نادرست است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۸؛ صدر، ۱۳۵۹، ص ۷-۴۴؛ مطهری، ۱۳۶۴، مقاله ۵، ص ۱۷۱). ایشان بی‌آنکه ارج و اهمیت به کارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی نادیده بگیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۹)، نقش ادراکات تجربی را در پیدایش و اعتبار برخی از مفاهیم کلی فلسفه سیاسی، فراتر از یک نقش اعدادی و مقدماتی نمی‌دانند (همان، ص ۲۱۶-۲۴۰).

آیت‌الله مصباح بهره‌گیری از نقل را روشی مابین با روش عقلی به‌شمار نمی‌آورند (همو، ۱۳۸۶ پ، ص ۲۷-۲۸). از دید ایشان، عقل در چارچوب تعریف شده، منبع شناخت دین به‌شمار می‌آید (همو، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۴۲). گاهی احکام عقل و نقل همسان است؛ ولی عقل انسان عادی، گاهی از درک فروع و جزئیات ارزش‌ها ناتوان و خاموش است. در چنین مواردی، چاره‌ای جز استناد به وحی نیست (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۶۴). بسندگی به عقل و علم، بسندگی به قلمروی محدود آن، به معنای محروم‌شدن فیلسوف سیاسی از افق گسترده‌ای از حقایق سیاسی خواهد بود و بهره‌گیری از معارف نقلی می‌تواند بر غنای محتوایی، استواری و توسعه معارف فلسفه سیاسی بیفزاید. از نگاه علامه مصباح، عقل و علم با نقل ناسازگار نیستند؛ بلکه همگی ابزار معرفت دینی را شکل می‌دهند (همو، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۴۲). دین مجموعه احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند، برای هدایت و تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر تعیین شده و پیامبران علیهم‌السلام آن را به مردم ابلاغ کرده‌اند و یا اینکه به حکم قطعی عقل کشف شده است (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۷؛ همو، ۱۳۹۱ ث، ص ۶۵). شناخت خدا که رکن اساسی دین است، از دیدگاه علامه مصباح - برخلاف نظریه لاک که خواهد آمد - هم بعد فطری دارد و هم از راه عقلی قابلیت رشد و شکوفایی دارد. بینش خداشناسی و گرایش خداپرستی در همه

انسان‌ها، هرچند به صورت علم حضوری ضعیف، وجود دارد و از فطرت انسان برمی‌خیزد (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۵)؛ اما این مایه فطری، در افراد عادی به گونه‌ای آگاهانه و کمال یافته نیست که آنها را به کلی از اندیشیدن و استدلال عقلی بی‌نیاز کند (همان، ص ۴۵). دستیابی یقینی به حقایق دینی مطلق از دید ایشان امکان‌پذیر است؛ اگر علل [احکام ارزشی مانند] احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود، در مواردی که دارای ملاک و علت تامه باشند، عموم افراد را در برمی‌گیرند و دارای اطلاق زمانی خواهند بود (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶).

در عرصه سیاسی، صدق و کذب گزاره‌های سیاسی همسان - از جمله قوانین جزئی - که عقل درباره آنها خاموش است، با ارجاع به منابع نقلی دینی قطعی الصدور و یقینی الدلاله (مانند محکومات قرآن و نیز روایات حسن) کشف‌پذیر خواهند شد. بی‌گمان تفسیر پلورالیستی (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳؛ و مجتهد شبستری، ۱۳۷۹) و حق دانستن باورهای متناقض دینی با عقل سازگار نیست. مگر می‌توان گفت باور به توحید با سه گانه‌انگاری خدا یکسان است؟ این یعنی برای چندین خدا حاکمیت مطلق قائل شدن! بنابراین پلورالیسم در مقام عقیده پذیرفتنی نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶؛ همو، ۱۳۷۶؛ و حسین زاده، ۱۳۸۸، فصل ۴-۱۰) مبنای درست در این باره، جداسازی حوزه قرائت‌های نسبی از حوزه قرائت‌های مطلق است. از این رو، معرفت‌های دینی ناظر به سیاست نیز، به دو دسته قطعی و ظنی تقسیم می‌شوند. وجود قرائت‌های گوناگون، تنها در حوزه مسائل سیاسی ظنی دین پذیرفته است؛ اما در حوزه محکومات و ضروریات سیاسی اسلام، تنها یک قرائت وجود دارد و آن قرائت خداوند و معصومان علیهم‌السلام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ج ۲، ص ۲۷۷ و ۳۰۵-۳۱۰؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱-۳۴۳).

این اعتقاد یقینی به باورهای دینی، مستلزم اجبار و تحمیل دین اسلام از سوی دولت - آن گونه که در تئوکراسی دیده می‌شود - به پیروان دیگر ادیان (شهروندان غیرمسلمان) نیست؛ بلکه راه کار اسلامی در این باره، هدایت دلسوزانه است که اموری همچون دعوت، موعظه حسنه و جدال احسن و جهاد (با سران کفر و الحاد) را در خود می‌گنجاند. تساهل و تسامح نهفته در

راه کار اسلامی یادشده، به معنای این نیست که دولت از اصول حق خود دست کشیده و باورهای نادرست آنها را بپذیرد و با باطل آشتی کند؛ بلکه به معنای دلسوزانه کردن مقوله هدایت است (رحیم پور ازغدی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۴۳).

رابطه دین با عقل و علم

با نگاه به آنچه گذشت روشن می شود که علم و عقل و نقل، همگی ابزار معرفت دینی هستند. گاهی جهت ارزشی امور چنان روشن است که عقل به تنهایی می تواند خواست و رضای الهی را کشف کند. در این موارد، عقل منبع احکام است و آنچه در این زمینه با عقل کشف می شود، امری دینی به شمار آمده و نیازی به صدور بیان تعبدی نیست؛ مانند حسن عدالت. پس چنان نیست که میان عقل و شرع تباین کلی باشد و هیچ مصداق مشترکی نداشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۶۳)؛ ولی بی گمان دریافت های عقل و قوانین وضعی بشری، پاسخ گوی نیازهای پیچیده و ناشناخته جامعه سیاسی نخواهد بود. اینجاست که نیاز فلسفه سیاسی به وحی رخ می نماید. این دسته از قوانین «حقوق الهی» نامیده می شوند. باور بالا، به معنای دوگانگی عرضی قوانین در دو قالب حقوق الهی و حقوق عقلی نیست. بلکه هر دو کاشف قانون الهی به شمار می آیند و همگی معارف دین را می سازند (همو، ۱۳۹۱ ح، ص ۴۶-۴۷). بنابراین اگر در این نوشتار، سخن از رابطه دین با عقل و علم به میان می آید، واژه دین با مسامحه و براساس اصطلاحی رایج، به جای نقل و وحی به کار رفته است (همو، ۱۳۹۱ ث، ص ۱۳۷). بنابر آنچه گذشت، روشن می شود که در فلسفه سیاسی استاد مصباح، اولاً نقش آفرینی وحی و معارف دینی در سیاست یک ضرورت است؛ چراکه عقل و دانش در تدبیر امور جامعه، نارسا و ناتوان هستند. از این رو، توجه به عقل و علم، موجب رانده شدن دین از کارزار سیاست نمی شود. ثانیاً دین اسلام، حق دارد قرائت خود را از سیاست مطلق جلوه دهد. لذا تفسیر دین - چنان که لاک می اندیشد - نسبی نخواهد بود تا در نتیجه عرفی و بشری شود و داوری وحی و دین، در اختیار عقل ابزاری حاکمان قرار گیرد. بلکه اسلام «دینی وحیانی» به شمار آمده که عقل و دانش و نقل را در متن خود به کار می گیرد - نه اینکه دین

و حیانی در برابر دین عقلانی یا طبیعی باشد - تا دنیا و آخرت مردم را تدبیر کند که معنایش همان سیاست است. بنابراین، تعارضی وجود ندارد تا تقسیم کاری از جنس عدم مداخله شکل گیرد.

برای روشن شدن بیشتر رابطه دین با عقل و علم، باید دو جنبه ارزشی و ماهوی از افعال و واقعیات حیات انسانی را از یکدیگر جدا کرد. جنبه نخست روابط علی و معلولی و سببی و مسببی آنهاست. جنبه دیگر، ارتباطی است که با روح انسان و کمالات معنوی و مسائل ارزشی دارند (همو، ۱۳۹۱ پ، ج ۳، ص ۱۷۸). باور به معاد و زندگی اخروی، موجب درک رابطه علیت میان فعالیت‌های این جهانی و سعادت و شقاوت آن جهانی می‌شود و از این حیث می‌تواند در جهت دادن به رفتارهای اجتماعی و سیاسی، اثرگذار باشد (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱). بنابراین، رسالت اصولی دین، تبیین روابط میان پدیده‌ها نیست؛ بلکه این کار به عقل و دانش سپرده شده است و دین به‌طور کلی رابطه پدیده‌ها با روح انسان و مصالح انسانی را بررسی می‌کند. البته گاهی دین به روابط میان پدیده‌ها، کیفیت و راه کارهای اجرای اعمال غیرعبادی و ارزشی در جامعه پرداخته است؛ ولی این مسأله کلیت ندارد (همان). با پذیرش جایگاه یادشده، می‌توان چنین گفت که - برخلاف اندیشه سکولاریسم که دین را با علم و عقل ناسازگار می‌داند - دین اسلام، جایگاه علم و عقل را در شناخت واقعیات جهان، تبیین روابط آنها و لزوم برنامه‌ریزی براساس آن دو برای حیات فردی و اجتماعی (و مسائل سیاسی) رد نمی‌کند. بلکه دین اسلام بر کسب دانش و به‌کارگیری هرچه بیشتر عقل، و پیشبرد امور براساس این دو، سفارش بسیاری می‌کند. برای نمونه، دین می‌گوید در زمین غصبی و با پول حرام خانه نسازید؛ اما شیوه خانه‌سازی برعهده دانش معماری است و در صورت کمبود معمار، فراگیری این دانش واجب کفایی است. به بیانی دیگر، همه اموری که اصل و یا کیفیت انجام آنها مورد الزام دین نیست، در دایره برنامه‌ریزی عقل و علم قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۹۱ پ، ج ۳، ص ۱۷۸).

بنابراین، فلسفه سیاسی اسلامی، معارف یقینی و مطلق دینی را در سیاست نقش آفرین می‌داند و از آنها به‌عنوان مؤید یا مقدمه استدلال بهره می‌برد و برپایه آنها، نسبت به حل مسائل نوین اقدام می‌کند و از این راه، مبنای معرفت‌شناسانه نقش آفرینی دین در سیاست را ارائه می‌دهد.

قلمرو دین، برپایه رویکرد برون‌دینی (انتظار بشر از دین) و درون‌دینی

بنابر رویکرد برون‌دینی و میزان انتظار بشر از دین، دیدگاه استاد مصباح میانه‌ای از دو نگاه حداکثری و حداقلی است. برپایه نگرش حداکثری، دین باید پاسخ‌گوی همه انتظارات بشر باشد. انسان در همه امور سیاسی و اجتماعی و حتی در جزئیات نیز نیازمند دین است. بسندگی دین و بی‌نیازی از عقل و دانش از پیامدهای این نگرش است. این برداشت از دین، از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، کاملاً نادرست و به دور از حقیقت است (ر.ک: همان، ص ۴۵-۵۰). در نگاه حداقلی نیز، زندگی انسان به دو بخش مستقل دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود. قلمرو دین به امور اخروی، رابطه معنوی انسان با خدا و عرصه‌های ناتوانی عقل و دانش در حل مشکلات محدود می‌شود و نمی‌تواند در سیاست نقش‌آفرین باشد. این نگاه، افزون‌براینکه پشتوانه استدلالی استواری ندارد، هرگز با محتوای ادیان الهی سازگار نیست (همان).

دیدگاه میانه، برپایه اصل پیوستگی و نقش مقدمی و ابزاری دنیا برای آخرت استوار است. این نگرش، دیدگاه حداقلی را رد می‌کند و به تفسیر متمایزی از حداکثری قائل است. به این معنا که تنها از بُعد ارزشی می‌توان گفت هیچ شأنی از شؤون زندگی انسان، خارج از قلمرو دین نیست. پس دین آسمانی، نسبت به سیاست‌گذاری‌ها و عملکردهای سیاسی از جهت ارتباط آنها با مصالح حقیقی انسان سخن می‌گوید (همان، ص ۱۷۶-۱۷۸). این سخن که مسائل سیاسی انسان، از قلمرو رابطه انسان با خدا خارج است، با واقعیت دین بیگانه است. دین، یعنی شیوه رفتار درست انسانی، آن‌گونه که خدا می‌خواهد. اگر انسان در باورها، ارزش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی خود، دستورات الهی را سرلوحه خود قرار دهد، دیندار است؛ وگرنه، دین او دارای کاستی خواهد بود. پس دین همه عرصه‌های یادشده را دربر می‌گیرد (همو، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۴۱). در رویکرد درون‌دینی نیز ایشان با تمسک به قرآن و سنت، اسلام را شامل همه حوزه‌های عبادی، سیاسی، اجتماعی و فردی می‌داند:

اگر دین چیزی است که در قرآن آمده، شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود و راجع به قوانین مدنی، قوانین جزایی، قوانین بین‌المللی و راجع به عبادات و اخلاق فردی سخن گفته است و برای زندگی خانوادگی، ازدواج، تربیت فرزند و برای

معاملات و تجارت دستورالعمل دارد؛ پس چه چیزی از قلمرو دین اسلام خارج می‌ماند؟ (همان، ص ۴۲).

روایات در این باره نیز بسیار است. سیره پیامبر اسلام ﷺ و دیگر پیامبران و ائمه علیهم‌السلام نیز گواه اعتقاد و اهتمام ایشان به نقش‌آفرینی دین در سیاست بوده است. درگیری ایشان با ستمگران زمان و تلاش برای پایه‌گذاری حکومت دینی در تاریخ آمده است (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۳۶). بنابراین، برخلاف دیدگاه امثال عبدالرزاق مصری (ر.ک: عبدالرزاق، ۱۳۸۰، دفتر اول، فصل ۳، بند ۵ و ۶)؛^۲ اقتدار مذهبی و سیاسی پیامبر ﷺ دو گانه و جدای از یکدیگر نبوده است.

نسبت دین و سیاست در فلسفه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی

بر پایه مباحث پیشین، در دیدگاه استاد مصباح بر پیوند جدایی‌ناپذیر دین، سیاست و حکومت تأکید می‌شود. این دیدگاه، قلمرو نقش‌آفرینی دین در سیاست را بسیار گسترده می‌داند و دین را عهده‌دار ارائه برنامه جامع زندگی انسان در همه ابعاد، از جمله ابعاد سیاسی و اجتماعی آن می‌داند. در این دیدگاه، افزون‌بر پیوند دین با اصل سیاست، بر پیوند آن با حکومت نیز تأکید می‌شود. یعنی نسبت یادشده تنها محدود به ارتباط کلی میان دین و سیاست نیست؛ بلکه از مجموعه آموزه‌های اسلام می‌توان نظام حکومتی و همه آنچه برای اداره یک حکومت لازم است را نیز استنباط کرد (ر.ک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۷).

آیت‌الله مصباح یزدی، رسالت دین را تنظیم و تدبیر ارتباطات چهارگانه انسان با «خدا»، «خود»، «دیگران» و «محیط» می‌داند. جداانگاری ماهوی این روابط و واگذاری آنها به دو قدرت و نهاد جداگانه، یعنی قدرت دینی و قدرت مدنی، پذیرفتنی نیست. در واقع دین که بر پایه اجتماع و سیاست دنیا و آخرت مردم بنا گذاشته شده، در تحقق رسالت خود، دست به تشکیل دولت دینی نیز خواهد زد. «اسلامی که در قرآن تبیین شده است و ما از آن دفاع می‌کنیم، مجموعه مسائل سیاسی، اجتماعی و عبادی را شامل می‌شود (انفال: ۶۰؛ مائده: ۶۰؛ بقره: ۱۹۰؛ نساء: ۵۹) و سیاست از ارکان مهم آن و از قلمروهای اصلی آن به حساب می‌آید»

(مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۴۳). حیات انسانی پس از گذران یک وضعیت بسیط مبتنی بر فطرت پیش از زمان نوح علیه السلام، به انحراف از مسیر فطرت و پیرو آن بروز اختلافات دچار شد. خداوند پیامبران را با قوانین شرعی فرستاد تا اختلافات را حل کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۹۳-۹۴) از این پس، شاهد پیوند و نقش آفرینی دین در سیاست و پیدایش جامعه مدنی دینی و حکومت دینی هستیم که پیامبران علیهم السلام آغازگر آن بوده‌اند (همان، ج ۳، ۱۴۷-۱۴۸ و ۲۴۹؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰). پیشینه این دعوت، به حضرت نوح علیه السلام برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۸۳).

با توجه به اصل معاد، میان سعادت دنیوی (فردی و اجتماعی) و سعادت آخرتی (نهایی) ارتباط مستقیم و رابطه علی و معلولی در نظر گرفته می‌شود. از این رو، باید دین، رستگاری جسمانی و روحانی را هم‌زمان عهده‌دار شود. توضیح آنکه می‌توان اهداف درجه‌بندی شده‌ای را برای زندگی اجتماعی در نظر گرفت: هدف متوسط و هدف نهایی (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). زندگی اجتماعی یک زندگی محدود به این جهان و هدف قریب و متوسط آن سعادت اجتماعی است و این هدف قریب، باید وسیله‌ای باشد برای رسیدن به هدف نهایی که همان سعادت ابدی افراد است. پس زندگی اجتماعی و مدنی، مطلوبیت ذاتی ندارد (همو، ۱۳۹۱، ح، ص ۱۴۹). اهداف متوسطی همچون تأمین امنیت، عدالت، آزادی، بهداشت، رفاه اقتصادی و نیازهای ضروری دیگر، به لحاظ رتبه - نه از جهت زمانی - اهداف اولیه‌ای به‌شمار می‌آیند که مقدمه‌ای برای تبدیل شدن انسان‌ها به انسان واقعی است (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۳-۴۵). براساس اهداف یادشده، دولت نیز دو قسم «مادی و انسانی» خواهد داشت. اگر هدف دولتی، تنها فراهم‌سازی نیازهای مادی و طبیعی انسان‌ها باشد، در نهایت چنین دولتی، یک «دولت حیوانی» (مادی) خواهد بود و چنین جامعه‌ای، یک «جامعه حیوانی» خواهد بود که همانند موریانه‌ها از «زندگی حیوانی منظم» برخوردار خواهد بود. این دولت، سعادت‌مند نخواهد بود. چون با تأمین این اهداف، اهداف نظام حقوقی تأمین شده است؛ ولی جامعه به خداوند نزدیک نشده است (همو، ۱۳۹۱، ح، ص ۶۲ و ۹۱). یک دولت، آن‌گاه «دولت انسانی» خواهد شد که روح انسان را جزء اصلی و اشرف او بداند و در مقام عمل، اولویت را به تأمین نیازهای معنوی

و روحی بدهد (همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۱۶۲). پس مهم‌ترین وظیفه اساسی حکومت، آموزش و پرورش دینی و اخلاقی افراد جامعه است. جامعه الهی، برآورده شدن همه نیازهای فراوان و گوناگون خود را در چارچوب دین و اخلاق می‌خواهد (همو، ۱۳۹۱ ح، ص ۱۹۰). دفاع از ارزش‌های دینی و پرستش‌گاه‌های خدا، همچون کلیساها، کنش‌ها و مساجد به‌عنوان نمادی از این کار ویژه مطرح می‌شود (حج: ۴۰). این مراکز عبادی باید به‌صورت آباد روی زمین باقی بماند، تا انسانیت انسان و هدف از آفرینش آدمی تحقق یابد. وگرنه جامعه انسانی با حیوانات فرقی نخواهد داشت. بنابراین مهم‌ترین وظیفه حکومت، اقامه دین و بقای خداپرستی در جامعه است (همو، ۱۳۹۱ ج، ۲، ص ۲۷۰).

بنابراین، دین از دیدگاه استاد مصباح، دینی جامع است (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۳۳) و ماهیتی وحیانی دارد. از نگاه ایشان، دین به شکل نهاد اجتماعی در عرض نهاد حکومت نیست که وظیفه‌اش تنها تنظیم ارتباط انسان با خدا در چهارچوب عبادات (بالمعنی الأخص) باشد؛ بلکه دین یک فرانهاده است که همه نهادهای سیاسی و اجتماعی را در خود می‌گنجاند و برتر و حاکم بر آنهاست (همو، ۱۳۹۰ ب، ص ۳۴۹). دین مجموعه احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت و تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر تعیین شده و پیامبران علیهم‌السلام آن را به مردم ابلاغ کرده‌اند و یا اینکه به حکم قطعی عقل کشف شده است و برای چهار قلمرو رابطه انسان با خدا، انسان با خود، انسان با دیگران و انسان با محیط، برنامه دارد. سیاست نیز به آیین کشورداری و مدیریت و تدبیر امور جامعه به گونه‌ای که به مصالح جامعه (دنیوی و اخروی) تحقق بخشیده شود، تعریف می‌شود (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۱۷). دولت نیز دولتی انسانی و در واقع وسیله‌ای برای ادای حق‌الله به‌شمار آمده (همو، ۱۳۹۱ ح، ۱۸۸). در واقع سیاست راستین اسلامی در راستای هدف آفرینش و رسیدن به کمال از راه خیر، فضیلت و امور شریفه به فعالیت می‌پردازد (لمبتون، ۱۳۸۵، ص ۷۵۳). در نتیجه، نقش آفرینی دین در سیاست از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی به‌این معناست که «حاکمیت و سیاست‌گذاری و مدیریت جامعه، در همه ابعاد و بخش‌هایش باید به اراده تشریحی الهی منتهی شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۱۱۴).

مبانی دین و سیاست در فلسفه سیاسی جان لاک

از میان مبانی نظری ایشان نیز، تنها به مبانی معرفت‌شناختی اشاره خواهد شد؛ زیرا استلزامات این دسته از مبانی در بحث دین و سیاست پررنگ‌تر است.

مبانی معرفت‌شناختی

جان لاک از تأثیرگذارترین اندیشمندان در زمینه شناخت‌شناسی عصر روشنگری شمرده می‌شود. چنان‌که او را از مهم‌ترین پیروان مکتب تجربه‌گرایی در حوزه فلسفه سیاسی منسجم دانسته‌اند. ایده اصلی او در کتاب «رساله‌ای درباره فهم بشر» این است که حس و بازتاب ذهن، دو منبع اصلی دانش انسان هستند و ریشه همه دانش ما تجربه است و دانش ذاتی در وجود انسان قرار ندارد؛ «ما ذاتاً اطلاعاتی نداریم... پس اول تجربه باید به‌عنوان ریشه تمام شناخت علمی و فلسفی در نظر گرفته شود» (استراترن، ۱۳۹۰، ص ۹۸). او گفته این دیدگاه ارسطو که هرچه در ذهن است، نخست در حواس بوده است، را درست می‌داند؛ یعنی ذهن انسان از راه حواس پنج‌گانه، آرای ساده و پیچیده را دریافت می‌کند تا در ذهن خود دانش تولید کند (همان). کاپلستون معتقد است، لاک فیلسوف تجربه‌باور بود؛ یعنی معتقد بود که همه مواد شناخت ما از ادراک حسی و درون‌نگری فراهم می‌شود و بدین معنا تجربه‌باور نبود که بپندارد ما تنها داده‌های حسی را می‌شناسیم. او به شیوه‌ای فروتنانه خودش اهل مابعدالطبیعه بود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

جان لاک، عقل را نیز به منزله ابزار و منبع شناخت، به رسمیت می‌شناسد. عقل‌باوری او بدان معناست که باید همه آرا و معتقدات را در ترازوی عقل نهاد. او خوش‌نداشت که تقریرات عاطفی و انفعالی را جایگزین تصدیقات عقلی گرداند. در تبیین جایگاه رتبی تجربه و عقل، می‌توان چنین گفت که تجربه‌گرایی لاک، تنها بدین معناست که وی به تقدم حس و تجربه و ابزارهای حسی، بر عقل و معرفت عقلانی باور داشت؛ نه اینکه عقل به‌طور کلی در نگاه او از ارزش و اعتبار برخوردار نباشد (همان). از دیدگاه کاپلستون، رویکرد لاک اعتدال میان تجربه‌باوری و عقل‌باوری بوده است. البته لاک عباراتی دارد که گویای این است که وی

در بحث‌های فلسفی خود برداشتی سطحی و قرائتی نازل از عقلانیت (عقلانیت ابزار، سودنگر و جزئی) را که در عموم انسان‌ها وجود دارد، قصد کرده است: «خداوند چنان ممسک نبوده که انسان را فقط حیوانی دو پا بسازد و عقلانی کردن او را به ارسطو واگذار کند. نعمت‌های خدا در حق بشر بیشتر از این‌هاست. او به انسان شعوری داده که می‌تواند بدون تعلّم در روش‌های علم قیاس در امور قضاوت کند» (طاهری، ۱۳۹۳). لاک خاطر نشان کرده است که قیاس، بزرگ‌ترین ابزار عقل بشر نیست و صرف تعقل و خردورزی، منهای تشکیل قیاس هم می‌تواند انسان را به مقصد راهنمایی کند. بنابراین او به مرتبه اولیه‌ای از عقل، یعنی شناخت عقلانی عمومی انسان‌ها بسنده کرده و در بحث‌های فلسفه دین، سیاست و حقوق، به سطوح عمیق‌تری از عقلانیت ورود پیدا نکرده است (همان).

جان لاک، وحی را نیز بخشی از معارف انسانی می‌داند. از دیدگاه او، وحی به دو گونه اصلی و نقلی تقسیم می‌شود:

مرادم از وحی اصلی آن انطباق اولی است که خدا، بی‌واسطه، آن را در ذهن یک انسان ایجاد می‌کند و بر آن حد و مرزی نمی‌توانیم نهاد. مرادم از وحی نقلی آن انطباعاتی است که در قالب کلمات و شیوه‌های متعارف ابلاغ متقابل اندیشه‌ها، به دیگران انتقال می‌یابند (لاک، ۱۳۸۰، ص ۴۷۰).

اما وجه تمایز نظری او با اندیشمندان قرون وسطی در این است که وی از به‌کارگیری واژه‌های علم و معرفت برای معارف دینی به معنای حقیقی کلمه می‌پرهیزد (همان، ص ۳۳۹). او با وجود باور به مابعدالطبیعه، بحث درباره متافیزیک را غیرعلمی و نوعی خیال‌پردازی می‌داند:

به‌کاربردن واژه‌هایی چون خدا، جوهر و ابدیت، در واقع سوء استفاده از عقل است؛ زیرا اینها را در تجربه درنیافته‌ایم. اگر این‌طور باشد، می‌شود نظام‌های خودساخته فلسفی ساخت که در ظاهر هوشمندانه‌اند؛ ولی در واقع خیال‌پردازی و توهم‌اند (پل استراترن، همان، ص ۹۸).

او مواردی را که عقل به دلیل ناتوانی در درک، حکمی صادر نمی‌کند؛ یا در ظن و تردید

باقی می ماند، تحت امور «ایمانی» به شمار می آورد: «هر قضیه ای که وحی شده باشد و ذهن ما، به مدد قوا و تصورات طبیعی اش، نتواند درباره صدق آن داوری کند، منحصرراً امری ایمانی و تبعدی و ورای طور عقل است» (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). بنابراین، از دیدگاه لاک، حقیقت وجود دارد و از راه عقل و تجربه نیز دست یافتنی است؛ اما دستیابی به حقیقت امور دینی و کشف مقصود الهی، محتمل و غیر یقینی است؛ «اگر ما درباب وجود خودمان تردید کنیم، می توانیم در صحت وحی هم شبهه داشته باشیم» (لاک، ۱۳۸۰، ص ۴۳۰). به عبارت دیگر، در عرصه دین، تنها می توانیم به امور محتمل پی ببریم نه به یقینات. لاک، متأثر از این مبانی، به شناخت تجربی - عقلی خداوند گرایش پیدا کرده است. برخلاف دکارت، وی فطری بودن شناخت خداوند را رد کرده و معتقد است می توان برپایه قوای طبیعی، به وجود خداوند علم پیدا کرد. خداشناسی لاک، ازسویی حس گرایانه و مرکب است؛ یعنی انسانها موجودی را که دارای علم، قدرت و خیرخواهی بی پایان است تصور کرده اند و اسم این موجود را خدا گذاشته اند (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۳) ازسوی دیگر، برداشت لاک از قاهریت عقل بر ایمان و اصرار وی بر داوری آزادانه و تاثیرگذار عقل نسبت به وحی و محدود کردن دین به باریکه ای از امور، بستری را فراهم کرد تا اینکه دین و حیانی به تدریج در دوره مدرن، ماهیتی عقلانی و طبیعی پیدا کند. چنان که در این باره گفته اند: «از کتاب لاک، تحت عنوان معقولیت مسیح که در سال ۱۶۹۵ نوشته شد، تنها یک قدم تا مذهب طبیعی روشنگران سده هجدهم فاصله بود» (لاک، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹). با الهام از اندیشه های وی، برداشت های افراطی از ایده های او ارائه دادند که سرانجام به جایگزینی دین طبیعی به جای دین و حیانی انجامید. مراد از دین طبیعی، دینی برخاسته از عقل خودبنیاد و خودبسنده انسان و بی نیاز از وحی است. این دین، چنان به مرجعیت عقل وفادار است که هیچ گونه رویارویی با جریان انسان محوری (اومانیزم) دوران نوین ندارد (همان؛ ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۱۴۰). بنابراین، گرایش به الهیات طبیعی و دین عقلانی و طبیعی و آموزه اومانیزم، از پیامدهای قرینه گرایی و نیز عقل گرایی لاک می رود.

رابطه دین با عقل و علم

جان لاک درباره رابطه عقل و دین (وحی) نظریه‌ای را ارائه می‌کند که امروزه قرینه‌گرایی خوانده می‌شود (لاک، ۱۳۸۰، ص ۵۲۰). او از منادیان عقل‌گرایی در موضوع دین است که گستره توسل به ایمان و وحی را، بسیار محدود می‌بیند. از نگاه او، عقل معیار اصلی برای تعیین حدود خویش، در رابطه با وحی اصلی و نقلی به‌شمار می‌رود. در راستای تقدم و اولویت جایگاه معرفتی، عقل حکومتی مطلق بر وحی می‌یابد و در نقش داور نهایی ظاهر می‌شود. البته حاکمیت عقل بر وحی نقلی مقتدرانه‌تر است؛ زیرا وحی نقلی، هم از حیث صدور و هم از حیث فهم متدینین، همواره دستخوش تردید و احتمال خطاست. لاک، استدلال می‌کند که اگر مجاز باشیم چیزی را که با اصول بدیهی و مسلم عقل‌ناسازگار است بپذیریم، مبانی علم سست شده و قوای ادراکی ما بیهوده خواهند شد (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۹۰). رابطه علم و دین نیز در همین قالب ارزیابی می‌شود. بنابراین در عرصه دین، یقینات از دسترس علمی بشر خارج شده و تنها به احتمالات باید بسنده کرد.

او با نقد انحصارگرایی معرفتی کلیسا، معتقد است در روی زمین، داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان این امر (حقانیت هر یک از دوطرف) را روشن کرد (لاک، ۱۳۷۷، ص ۷۰) چنانچه اختلافی میان حاکم و مردم در بگیرد، یا میان نهاد کلیسا و حکومت، داوری شایسته تنها از عهده خود خداوند برمی‌آید، نه کلیسا (همان، ص ۱۱۰). از این دیدگاه، حقیقت دینی، همچون گوهری به‌شمار می‌رود که تنها نزد خداست و آنچه از انسان خواسته شده است، تنها کوشش برای دستیابی به آن (حتی با فرض علم به دست‌نیافتن به آن) است. «اینان (مسیحیان) می‌توانند به هر شیوه‌ای که فکر می‌کنند مقبول خداوند است، خدا را عبادت کنند و از طریق این عبادت، امید و آفری به سعادت ابدی داشته باشند» (همان، ص ۷۵). ره‌آورد این اندیشه، رواج فردگرایی معنوی، کثرت‌گرایی معنوی، ماده‌گرایی معنوی (معنویت طبیعی)، نسبیّت معنوی، شریعت‌ناپذیری و خودبسندگی معنوی در جامعه است (ر.ک: مجموعه‌ای از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۲۸۳-۳۰۵). همچنین از پیامدهای آن، بایستگی تساهل و تسامح دینی نسبت به اعتقادات دیگران و تحمیل نکردن دین از سوی حکومت است که لاک از

ایده پردازان اصلی آن به شمار می‌رود «اگر راه‌های متعددی وجود داشته باشد که انسان را به بهشت ببرد، دیگر هیچ بهانه‌ای برای مجبور ساختن دیگران وجود نخواهد داشت» (لاک، ۱۳۷۷، ص ۷۸). او چنان بر بردباری مذهبی پای می‌فشارد که معتقد است، حتی اگر قضاوت دنیوی نیز درباره دین حق و باطل امکان داشت، واداشتن جامعه به یک دین راستین اثر خوبی نمی‌داشت (McGrath, Alistair, 1998, p214-215) از پیامدهای امکان‌ناپذیری کسب یقین دینی، این است که هیچ دولتی یا کلیسایی نباید با جزم‌گرایی، مردم را به پذیرش عقیده خاصی وادار سازد (توماس، ۱۳۸۶، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰-۲۴۱). لاک، در پرتو این نگاه به دین، شایسته‌ترین زمینه فکری برای جزم‌ستیزی دینی را، تعدد قرائت‌ها و تکثرگرایی دینی معرفی می‌کند که بعدها در قالب نظریه‌ای منسجم به نام نسبی‌گرایی و پلورالیسم مذهبی و سیاسی بسط پیدا کرد.

اما در راه‌های بسیار متنوع و متفاوتی که آدمیان اختیار می‌کنند، این شک و تردید همواره وجود دارد که راه درست کدام است؟ نه حق حراست از حکومت و نه حق وضع قوانین، هیچ‌یک راهی را که به ملکوت ختم می‌شود کشف نمی‌کند (لاک، ۱۳۷۷، ص ۶۷).

اقتضای منطقی ایده بالا این است که کلیسا نمی‌تواند مدعی دریافت همه حقایق سیاسی باشد و تفسیر خود از سیاست را مطلق جلوه دهد و در مقام دخالت و تحمیل بر دولت برآید. دولت نیز اگر دینی باشد، نمی‌تواند از رسالت تساهل برآید و این امر، تنها در دولت لائیک امکان‌پذیر است (برای نقد و ارزیابی نظریه ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، بخش دوم؛ مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، مقاله چهارم؛ رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۴۳).

قلمرو دین بر مبنای رویکرد برون دینی (انتظار بشر از دین) و درون دینی

لاک در این باره قائل به تفصیل میان ادیان است و حکم فراگیر صادر نمی‌کند. از دید او برخی ادیان همچون اسلام و یهود، دارای قوانین سیاسی و اجتماعی‌اند و هیچ تفکیکی میان مرجع سیاسی و مذهبی وجود ندارد؛ ولی برخی دیگر از ادیان مانند مسیحیت، بی‌اعتنا و فارغ از

احکام سیاسی و اجتماعی بوده‌اند. باید دانست که رویکرد لاک در ارزیابی انتظار بشر از دین و نسبت آن با سیاست، درون‌دینی و تنها ناظر به دین مسیحیت بوده است و نمی‌تواند ادیان دیگر را دربرگیرد. از دیدگاه او، برخی احکام سیاسی و اجتماعی، همچون مبارزه با بت‌پرستی، کفر و شرک از دیدگاه آیین مسیحیت بر حکومت مدنی واجب نیست؛ ولی برپایه آیین یهود و اسلام، از وظایف اصلی حکومت به‌شمار می‌آید. او در بیان این تمایز، بر جدایی دین از سیاست در مسیحیت، برخلاف یهود، پای می‌فشارد:

حکومت یهودیان...یک حکومت دینی نامحدود و مطلقه بود. در این حکومت، هیچ تفاوتی بین دولت و مرجع مذهبی وجود نداشت و نمی‌توانست وجود داشته باشد. در این جامعه، قوانینی که در مورد عبادت خدای واحد غیرقابل رؤیت وضع می‌شد، همان قوانین مدنی مردم بود و بخشی از قوانین حکومت سیاسی آنان محسوب می‌شد...؛ حال اگر کسی بتواند در این زمان، جامعه‌ای را به من نشان دهد که بر این اساس شکل گرفته باشد، من می‌پذیرم در این جامعه، قوانین مذهبی لاجرم می‌بایست بخشی از قوانین مدنی باشد...؛ اما تحت تعالیم انجیل در یک جامعه مسیحی مطلقاً چنین چیزی وجود ندارد (لاک، ۱۳۷۷، ص ۹۸-۹۹).

او به باور مسلمانان درباره پیوند دین و سیاست نیز اشاره می‌کند و همین مسئله را دلیل استثنابودن آنان از قاعده تساهل دینی قرار می‌دهد: «مسلمانی که در میان مسیحیان زندگی می‌کند، پرواضح است که حکومت مسیحیان را قبول نخواهد داشت؛ زیرا پذیرفته است همان کس که رهبر دینی اوست، فرمان‌روای مقتدر حکومت نیز هست» (همان، ص ۱۱۴).

در رویکرد درون‌دینی لاک، احکام مسیحیت خالی از دستورات سیاسی و اجتماعی تصور می‌شود و بر استواری آنها برپایه احکام و اخلاق فردی تأکید می‌شود. او این جمله منسوب به حضرت مسیح علیه السلام را که «کار قیصر را به قیصر واگذارید و کار خدا را به خدا» درست می‌انگارد. لاک می‌گوید: «مسیح به انسان‌ها آموخته که چگونه از طریق ایمان و عمل صالح می‌توانند به حیات جاودانی دست یابند، اما او حکومت تشکیل نداد. او به پیروانش شکل خاص و جدیدی از حکومت تجویز نکرد» (همان، ص ۱۰۰).

جداننگاری قلمرو دین و عقل و علم، رویکرد برون‌دینی لاک را به‌سوی انتظار حداقلی

بشر از دین سوق می‌دهد. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، از نگاه لاک، قلمرو دین تنها چیزهایی است که بشر از فهم و حل آنها ناتوان است. از این‌رو، در عرصه سیاست و امور این‌جهانی که عقل ما توان حل مسائل را دارد، بشر نیازی به دین ندارد؛ بلکه به‌لحاظ غرابت ماهوی آن با سیاست، بشر نباید انتظار دخالت دین در سیاست را داشته باشد. بر این اساس، رسالت دین مسیح را، تنها تنظیم رابطه معنوی و ایمانی انسان با خدا و حیات اخروی می‌داند و قلمرو عقل و علم را به امور دنیوی و حکومتی و بشری معطوف می‌کند.

نسبت دین و سیاست در فلسفه سیاسی جان لاک

دیدگاه جان لاک منتقد تئوکراسی است و با مرتبه نخست سکولاریسم (یعنی لائیسزم) همسو است. «تئوکراسی» به معنای حکومت الهی (از نوع کلیسایی آن) است، که در آن قدرت مطلق سیاسی از سوی خداوند، به مرجع عالی روحانی (پاپ) سپرده شده و دستگاه اداری و قضایی او فرمان‌های خداوند را که از راه وحی رسیده است، تفسیر و اجرا می‌کند (آشوری، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹) در این نظریه، ادعا می‌شود که شاه، مشروعیت خود را از خدا دریافت می‌کند و تنها در برابر او پاسخ‌گو است. از «جیمز اول» پادشاه انگلستان نقل شده است که «پادشاهان نه تنها تصاویر تنفس‌کننده خداوند و معاونین خداوند در روی زمین هستند و بر روی تخت خداوند می‌نشینند، بلکه آنها حتی از طرف خود خداوند به نام خدایان نامیده شده‌اند» (خدادادی، ۱۳۸۰، ص ۵۴). از این‌رو چنین حکومتی، حکومت «خدا بر مردم» (Theocracy) خوانده شده است. در دوران حاکمیت فئودالیسم، کلیسا از مهم‌ترین کانون‌های فئودالی و صاحب املاک فراوان شد؛ به گونه‌ای که دنیاپرستی، کاخ‌نشینی و فسادهای گوناگون بر کلیسا حاکم گردید. این انحرافات عملاً به نابودی آموزه‌های معنوی مسیحیت و دوری دولت کلیسا از عدالت و سرانجام سرنگونی آن انجامید (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۸، ج ۴، فصل ۲۷). مفسد برخاسته از پیوند ادعایی دین و سیاست در دوره قرون وسطی، پیدایش نظریه‌های سکولاریستی (جدائنگاری جدایی دین از سیاست و حکومت) از سوی منتقدان کلیسا را در پی داشت که جان لاک یکی از آنهاست.

قرائت‌های مختلف از سکولاریسم

براساس مراتب گوناگون، سه قرائت از سکولاریسم در لسان فیلسوفان سیاسی غرب بیان شده است. پیش از بررسی دیدگاه جان لاک، نخست به بازگویی مراتب یادشده خواهیم پرداخت.

ا- دیدگاه جزئی‌نگر غیرمعرفتی (سکولاریسم دوگانه‌ساز یا حداقلی): سکولاریسم در دیدگاه حداقلی، بیشتر با مفهوم «لائسیسم» هم‌خوانی دارد که سرانجام آن، جدایی دین از سیاست و اقتصاد، یا در سطحی گسترده‌تر، جدایی دین از دولت (به مفهوم عام آن) است (مجموعه‌ای از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۳۲۶). این قرائت درصدد محدود کردن دین به حوزه فردی و جلوگیری از نقش آفرینی آن در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی است. برپایه این دیدگاه، تک‌تک انسان‌ها در حوزه‌های رفتاری شخصی، می‌توانند کاملاً دینی عمل کرده و براساس دستوره‌های آن، برنامه زندگی خود را سامان دهند (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱).

ب- دیدگاه عام معرفتی (سکولاریسم شالوده‌شکن یا حداکثری): سکولاریسم در این معنا مبتنی بر عقلانیت کاملاً مادی گرایانه است و رابطه دین، کلیات امور اخلاقی و امور متافیزیک را از همه عرصه‌های حیات بشری زدوده است. برپایه این دیدگاه، پیدایش جهان از ماده آغاز شده و هیچ‌گونه قداست و رازی در عالم نیست. این معنا از سکولاریسم با الحاد همراه است. یا به تعبیری دیگر با نوعی آتئیسم (لامذهبی) و یا دست کم با نوعی آگنوستیسم و از دیدگاه مارکس و فروید ناپدید شدن دین همراه است (ر.ک: همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۸۷؛ نقیب‌العطاس، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۱۷).

ج- دیدگاه عام معرفتی (سکولاریسم استحاله‌گرا): سکولاریسم در این معنا، نه دین و ارزش‌های متعالی را به کلی رد می‌کند و نه همگی آن را می‌پذیرد؛ بلکه مرجعیت دین را که با تدبیر حیات بشر و جریان عادی آن سازگار نمی‌بیند، رد می‌کند؛ البته نه از راه انکار، بلکه از راه حجیت انحصاری بخشیدن به منابع معرفتی این جهانی و رها دانستن از هرگونه استناد به داده‌های فراتر از این جهان. در این تفسیر از سکولاریسم، تنها آن معنا و تفسیر از دین که خواهان مرجعیت دین در همه عرصه‌هاست رد می‌شود و هر معنای دیگری از

دین (که در پی مرجعیت آن نباشد) می‌تواند برای خود در درون سکولاریسم جایگاهی بیابد (مجموعه‌ای از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۳۲۶-۳۳۰).

دیدگاه جان لاک، از میان مراتب سه‌گانه بالا، با مرتبه نخست سکولاریسم همسو است. لائیسیت، فرایندی سیاسی - اجتماعی است که مناسبات میان دولت و دین را در راستای استقلال دوسویه آنها تبیین می‌کند. به این معنا که حکومت، از هیچ دینی پیروی نمی‌کند و دین در جامعه مدنی، آزادانه به فعالیت می‌پردازد؛ ولی حق اعمال قدرت در حکومت را ندارد. برپایه این تعریف، شرط وجودی لائیسیت، از دو رکن هم‌تراز و جداناپذیر تشکیل یافته:

رکن نخست، اصل «جدایی دولت و دین» یا «جدایی نهاد دولت و نهادهای دینی» است. توضیح آنکه اولاً، دولت مشروعیت خود را از دین، مذهب و یا نهاد دینی همچون کلیسا، روحانیون و... به دست نمی‌آورد؛ بلکه تنها برپایه مشروعیتی که از مردم - با چشم‌پوشی از اعتقادات مذهبی یا غیرمذهبی‌شان - به دست می‌آورد، عمل می‌کند. ثانیاً، دولت به‌طور کلی، هیچ‌گونه نماد دینی ندارد. بنابراین، نه خود، به صورت رسمی هویت دینی دارد (برای نمونه در قانون اساسی به آن اشاره نمی‌شود) و نه برای ملت، هویت دینی تعیین و تبیین می‌کند. ثالثاً، دولت برای دین یا مذهبی و یا برای باورمندان به دین یا مذهبی، امتیاز ویژه‌ای قائل نمی‌شود.

رکن دوم، اصل تأمین آزادی وجدان، از جمله آزادی‌های دینی از سوی دولت لائیک است. به این معنا که اولاً؛ دولت لائیک، افزون‌براینکه دین دولتی یا نهاد دینی رسمی ایجاد نمی‌کند، در امور نهادهای دینی مستقل، نیز هیچ دخالتی نمی‌کند و سرپرستی نهادهای دینی را هم نمی‌پذیرد. ثانیاً؛ با محترم شمردن اصل کثرت‌باوری و کثرت‌گرایی (پلورالیسم)، آزادی وجدان (اعم از آزادی‌های دینی و غیردینی) را تضمین می‌کند. دین‌باوران، همچون همه شهروندان، در ترویج اعتقادات و آیین‌های خود (به صورت فردی یا جمعی)، در مشارکت سیاسی از جمله تشکیل حزب سیاسی آزاد هستند (ر.ک: همان؛ جاوید، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۶۰) با توضیحی که از مرتبه الحادی یا استحاله‌ای داده شد، تمایز رویکرد لاک مشخص می‌شود. البته لاک بهترین بستر نظری را برای ارتقای سکولاریسم به این دو مرتبه فراهم کرد و در این زمینه، نقش الهام‌بخشی داشته و گام‌های آغازین را برداشته است.

او در تحلیل رابطه میان دین و دولت، کلیسا را صرفاً اجتماع آزاد و داوطلبانه افرادی می‌داند که بنابر توافق مشترکشان به هم می‌پیوندند، تا به شیوه‌ای که به اعتقاد ایشان در پیشگاه خداوند پذیرفته است و در سعادت ارواحشان اثرگذار است، به طور جمعی به عبادت خداوند پردازند. از دیدگاه او، ایمان مقوله‌ای قلبی، درونی و اختیاری است؛ بنابراین، اکراه و اجبار در آن از سوی کلیسا هیچ معنایی ندارد (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۳). او می‌گوید: «دین حقیقی به منظور اقامه و برپایی جلال و شکوه ظاهری یا برای دستیابی به حکومت کلیسایی یا اعمال قدرت قاهره به وجود نیامده است؛ بلکه آمده است تا زندگی بشر را براساس قواعد و اصول فضیلت و تقوا تنظیم کند» (لاک، ۱۳۷۷، ص ۵۰). بنابراین، میان کلیسا با تصدی‌گری قوه قهریه حکومت، هیچ تناسبی وجود ندارد و باید نهاد حکومت از سلطه نهاد کلیسا خارج شود. نگاه فروگاهشی به نقش کلیسا و ظرفیت محدود مسیحیت، حق دخالت در حکومت را از دین و کلیسا می‌گیرد. در این تبیین با توجه به اینکه فلسفه سیاسی لاک در مباحثی مانند آزادی عقیده و تساهل و مدارا، دارای چارچوب دینی است. و نیز دین به عنوان جزئی از فرهنگ، ناگزیر بر سیاست تاثیرگذار است، از این رو ادعا شده است که لاک ادعای «جدایی دین از سیاست» ندارد؛ بلکه قائل به جدایی نهاد کلیسا از نهاد حکومت است. ولی از دید ما، در این ایده مسامحه زیادی به کار رفته است و می‌توان جدایی سیاست از دین را نیز به لاک نسبت داد و مباحث پیش‌گفته، نمایانگر این مطلب است.

با فرض ارتباطات چهارگانه انسان، لاک رسالت دین مسیح را تنها در تنظیم رابطه دوگانه انسان با «خدا» و «خود» می‌داند و تدبیر ارتباط انسان با «دیگران» و «محیط» را به دولت و سیاست واگذار می‌کند. بر این اساس، دو قدرت در جامعه وجود دارد که عبارتند از قدرت دینی (مذهبی) و قدرت مدنی (سیاسی). جدا کردن این دو قدرت، به معنای جداسازی حوزه اقتدار هر کدام در قلمرو ویژه خود و دخالت نکردن در قلمرو دیگری است. کار ویژه کلیسا، نجات و آموزش ارواح انسانی است. قدرت مذهبی، محدود به قلمرو کلیسا است و هرگز نمی‌تواند به حوزه امور مدنی کشیده شود و نباید در امور حیات دنیوی دخالت کند (همان، ص ۶۶ و ۷۳). تعیین درستی عقاید و دغدغه رستگاری روحی انسان‌ها، وظیفه دولت نیست.

زیرا در گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی و تشکیل تنواره سیاسی،^۴ چنین هدفی اساساً مدنظر نبوده است. «هدف اصلی انسانها از پیوند خوردن در درون یک تنواره سیاسی (جامعه سیاسی) و قرار دادن خود تحت یک حکومت، حفظ زندگی، آزادی و مراقبت از دارایی و مالکیت خویش است» (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵-۱۷۶). بنابراین «دولت، نیز اجتماعی از انسانهاست که فقط برای تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی تشکیل شده است. منافع مدنی را زندگی، آزادی، تندرستی و آسایش تن و تملک اشیاء خارجی، همچون پول، زمین، مسکن، اثاثیه و لوازم زندگی و امثال آن می‌دانم» (همو، ۱۳۷۷، ص ۵۶-۶۱ و ۱۰۴). این تفکیک، ریشه در جداانگاری دنیا و آخرت و ارزش‌های این دو عالم دارد. چون میان سعادت دنیوی (فردی و اجتماعی) و سعادت آخرتی، ارتباط مستقیمی وجود ندارد. بنابراین باید دو نهاد جداگانه برای تدبیر هریک از دو عرصه در نظر گرفته شود. رستگاری جسمانی، بر عهده نهاد مادی دولت است و تأمین رستگاری روحانی، بر عهده نهاد معنوی کلیسا است. چشم‌داشتن به چیزی بیش از این، از دولت و دین، درخواستی ناپذیرفتنی از عقل و وحی است. بنابراین، چون سرشت ذاتی این دو قدرت، جدای از یکدیگر است، حق ورود به قلمرو یکدیگر را ندارند. هریک از آنها (یعنی دولت و کلیسا)، باید فعالیت خود را در قلمرو خویش انجام دهند؛ یعنی یکی باید به فراهم‌سازی آسایش‌های دنیوی مردم سرگرم باشد و دیگری به رستگاری روح آنان بیانده‌شد (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۳).

در پرتو این نگاه حداقلی به دین، نگاه مادی و عرفی به دولت و برداشت خودبسندانه از عقل و علم انسان است که جان لاک مردم را ملاک مشروعیت، صاحب اصلی حکومت و دارای حق نصب و عزل قانونگذار، حاکم و داور معرفی می‌کند (لاک، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲ و ۱۸۳-۱۸۴ و ۲۳۵-۲۳۶). در فلسفه سیاسی او، حکومتی مشروع و قانونی است که برپایه قرارداد اجتماعی و توافق اکثریت انسان‌های آزاد و با هدف پاسداری از جان، مال، امنیت و کیفیت متجاوزان - دولت مادی - پایه‌ریزی شده باشد (همان، ص ۱۴۹-۱۵۲ و ۱۷۶). از دید وی، توافق، عمل و قدرت اکثریت، به منزله توافق، عمل و قدرت کل جامعه است (همان، ص ۱۵۰). جان لاک با تصور حیات بشری در قالب دو دوره طبیعی و مدنی، تشکیل جامعه سیاسی

براساس قرارداد اجتماعی را که همان واگذاری قدرت برخاسته از قانون طبیعی به جامعه است (همان، ص ۱۴۲)، تنها راهکار رهایی از وضعیت جنگی و رفع کاستی‌های وضع طبیعی می‌داند (همان، ص ۱۴۹). از دیدگاه او، حکومت ازسوی خداوند و با هدف مهار خشونت و بی‌نظمی و به‌عنوان دارو و درمان شرارت تشریح شده است. به باور او، سلطه آدم علیه السلام و دیگر پیامبران و دین، آغازگر حکومت نبوده است؛ بلکه رضایت و توافق اکثریت مردم آغازگر حکومت بوده است (همان، ص ۱۵۷). او نظریه فیلمر - که برای اثبات الهی و طبیعی بودن پادشاهی، به پادشاهی آدم علیه السلام در نهاد خانواده، نهاد پادشاهی اسرائیل، کلمات دانیال علیه السلام و کتاب سلیمان متوسل می‌شود - را مورد نقد جدی قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۵-۱۴۲ و ۱۵۷-۱۷۴).

نتیجه‌گیری

با تطبیق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و جان لاک در مسئله نسبت دین و سیاست، دو نگاه ناسازگار از حیث زیربنایی و روبنایی به‌روشنی استخراج پذیر است. بنابراین، نیازی به ادبیات توضیحی برای تطبیق نیست و تنها به ارائه جدولی تطبیقی از دو گانه‌های نظری مرتبط با موضوع، در فلسفه سیاسی آن‌دو بسنده خواهد شد. برخی از مؤلفه‌ها، ناظر به مبانی و برخی دیگر، از لوازم و پیامدهای جدایی یا عدم جدایی دین و سیاست به‌شمار می‌آیند.

موضوعات	فلسفه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی	فلسفه سیاسی جان لاک
وضعیت حیات سیاسی	دو مرحله: وضع فطری و وضع مدنی دینی	دو مرحله: وضع طبیعی و وضع مدنی
نسبت دین با سیاست و حکومت	جدایی ناپذیری دین از سیاست و حکومت	جدایی دین از سیاست و حکومت
دین	دین وحیانی	گرایش به دین طبیعی و عقلانی
سیاست	سیاست: تدبیر مصالح مادی و معنوی	سیاست: تدبیر منافع مادی
قانون	اراده الهی ملاک مشروعیت قوانین مدنی است (قوانین ثابت، متغیر و حکومتی)	اراده مردمی، قدرت برتر قانونگذاری و ملاک مشروعیت قوانین است
دولت	دولت اسلامی (مادی و معنوی)	دولت مادی (حیوانی)

حکومت مطلوب	مردم‌سالاری دینی	تنواره سیاسی
وظایف دولت	تأمین مصالح معنوی و مادی (باهم)	تأمین منافع مدنی (پاسداری از آزادی جان، مال و امنیت و کیفر متجاوزان)
مشروعیت	مشروعیت الهی (حکومت قدسی)	مشروعیت مردمی؛ قرارداد اجتماعی (حکومت عرفی)
اکثریت	اکثریت لزوماً همیشه مساوی با حقانیت نیست.	اکثریت مساوی قانونیت.
انسان	محقق و مکلف (عبد)، خلیفه‌الله، دارای سرشت متفاوت، قابلیت صعود و سقوط کمالی، دارای کرامت ذاتی و اکتسابی (تقوا)	محقق نه مکلف، خودمختار، خودبسنده (اومانسیم)، دارای سرشتی خوب
عقل و عقلانیت	عقل؛ ابزار معرفت دینی، عقلانیت تبعدی (عقل خادم دین)، عقل کلی	عقل‌گرایی افراطی، عقلانیت نازل ابزاری (خادم دنیا)، عقل جزئی (این جهانی)
علم و تجربه	تجربه یکی از ابزارهای معرفت	تجربه‌گرایی افراطی
معرفت دینی	معرفت دینی: معرفت نقلی، عقلی و علمی	معرفت دینی: غیر علمی و غیر عقلانی
خداشناختی	خداشناسی فطری، عقلانی؛ توحید در الوهیت، ربوبیت و حاکمیت به‌عنوان نقطه عزیمت دین و سیاست	خداشناسی عقلانی - تجربی؛ تثلیث محوری، خدای کلیسا نه دولت؛ خدای معنویت نه سیاست
دین و روابط چهارگانه انسان	دین عهده‌دار تنظیم و تدبیر روابط چهارگانه انسان (رابطه با خدا، خود، دیگران و محیط)	دین عهده‌دار تنظیم روابط انسان با خدا و خود؛ دولت متکفل تدبیر رابطه انسان با دیگران و محیط

پی‌نوشت‌ها

۱. اگرچه موضوع مقاله، فلسفه سیاسی است؛ ولی نویسنده با رویکردی معرفت‌شناسانه به موضوع پرداخته است.
۲. برای آگاهی از نقد این دیدگاه، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ۱، ص ۳۰۶-۳۱۲.
۳. درباره تفاوت لائسیسم با سکولاریسم ر.ک: ژان پل ویلم، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱.
۴. منظور جان لاک از تنواره سیاسی، نه یک دموکراسی یا هر شکل دیگری از حکومت؛ بلکه به معنی اجتماع مستقلی که در زبان لاتین آن را «Civitas» می‌نامند. تنواره سیاسی توصیف‌کننده اجتماعی از انسان‌هاست که نه مفهوم انجمن را در بر دارد و نه به معنی مفهوم شهر است. بلکه جامعه‌ای سیاسی است که در آن قدرت قانونگذاری از سوی اکثریت به یک نفر یا تعدادی از افراد، فقط برای زمان حیاتشان یا مدت زمان محدودی، تفویض شود و پس از آن مجدداً به دست اکثریت بازگردد. آنگاه جامعه می‌تواند قدرت را در دست‌ان هر کس یا کسانی که می‌خواهد قرار دهد. (جان لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱-۱۸۲)

منابع

- قرآن کریم.
۱. آشوری، داریوش، ۱۳۷۹، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.
 ۲. پل ویلم، ژان، ۱۳۷۷، *جامعه شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تیان.
 ۳. توماس، هنری، ۱۳۸۶، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
 ۴. جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، *تسامح آری یا نه*، قم، خرم.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا؛ نقدی بر نظریه سکولاریسم*، قم، اسرا.
 ۶. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۸، *درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۷. خدادادی، محمد اسماعیل، ۱۳۸۰، *مبانی علم سیاست*، قم، یاقوت.
 ۸. دکارت، رنه، ۱۳۸۱، *تاملاتی درباره فلسفه اولی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
 ۹. دورانت، ویل، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ج ۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۰. ذوالفقاری، محمد، ۱۳۹۲، «فلسفه سیاسی علامه مصباح یزدی»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، رشته علوم سیاسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۱۱. رحیم پور ازغدی، حسن، ۱۳۷۷، «بررسی انتقادی موضوع تساهل»، *صبح*، سال چهارم، ش ۸۰.
 ۱۲. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۱، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
 ۱۴. سیف‌زاده، حسین، ۱۳۷۹، *مدرنیته و نظریه های جدید علم سیاست*، تهران، دادگستر.
 ۱۵. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۷۶، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران، تیان.
 ۱۶. صدر، محمدباقر، ۱۳۵۹، *تئوری شناخت در فلسفه ما*، ترجمه حسین حسینی، تهران، بدر.
 ۱۷. ضاهر، عادل، ۱۹۹۸، *الاسس الفلسفیه العلمائیه*، دارالاساقی، بیروت.
 ۱۸. طاهری، محمدحسین، ۱۳۹۳، «مبانی فلسفی حقوق بشر از دیدگاه جان لاک»، *پرتو خرد*، سال پنجم، ش ۵ و ۶.
 ۱۹. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۰. —، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
 ۲۱. عبدالرزاق، علی، ۱۳۸۰، *الاسلام واصول الحکم*، ترجمه امیر رضایی، تهران، انتشارات قصیده سرا.
 ۲۲. فولکیه، پل، ۱۳۶۶، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.

۲۳. قاضی زاده، کاظم، ۱۳۸۴، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، تهران.
۲۶. کمالی اردکانی، علی‌اکبر، ۱۳۸۸، *بررسی و نقد میانی سکولاریسم*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۷. استراتون، پل، ۱۳۹۰، *فلسفه به زبان آدمیزاد*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، چاپ علامه حلی.
۲۸. لاک، جان، ۱۳۷۷، *رساله‌ای در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نی.
۲۹. —، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشر*، رضا زاده شفق، تهران، شفیعی.
۳۰. —، ۱۳۸۸، *رساله‌ای درباره حکومت*، ج ۲، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی.
۳۱. لمبتون، آن کاترین سواين فورد، ۱۳۸۵، *دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم*، ترجمه محمد مهدی فقیهی، چاپ سوم، تهران، شفیعی.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *نقد قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۳۳. مجموعه‌ای از نویسندگان، ۱۳۹۰، *مجموعه مقالات آیین عرفی: جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. جاوید، محمدجواد، ۱۳۸۸، *لائسیته، مسیحیت و سیاست*، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶ الف، *شرح نه‌ایة الحکمة*، تدوین و تحقیق: عبدالرسول عبودیت، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶ ب، *تعدد قرائت‌ها؟ و پلورالیسم، معرفت*، ش ۲۲.
۳۷. —، ۱۳۷۸، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر بین الملل.
۳۸. —، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه (۲ جلد)*، تهران، انتشارات امیرکبیر، مرکز چاپ و نشر بین الملل.
۳۹. —، ۱۳۸۶ الف، *راه و راهنما شناسی*، گردآورنده محمود رجبی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۰. —، ۱۳۸۶ ب، *تعدد قرائت‌ها، تحقیق و نگارش: غلامعلی عزیزی کیا*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۱. —، ۱۳۸۶ پ، «فلسفه سیاست (۲)؛ روش شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلام» *معرفت فلسفی*، سال چهارم، ش ۳.
۴۲. —، ۱۳۸۸، *انقلاب اسلامی؛ جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، تدوین: قاسم شبان‌نیا، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۳. —، ۱۳۹۰ الف، *نظریه سیاسی اسلام*، جلد ۲، تحقیق کریم سبحانی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۴. —، ۱۳۹۰ ب، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۵. —، ۱۳۹۱ الف، *اخلاق در قرآن*، ج ۱، نگارش: محمدحسین اسکندری، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

٤٦. —، ١٣٩١ ب، پاسخ استاد به جوانان پرسشگر، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٤٧. —، ١٣٩١ پ، پرسش‌ها و پاسخ‌ها ج ١-٥، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٤٨. —، ١٣٩١ ا، پندهای الهی، تدوین: کریم سبحانی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٤٩. —، ١٣٩١ ا، چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، تدوین: محمدمهدی نادری قمی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٥٠. —، ١٣٩١ ج، نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی، محمدمهدی کریمی‌نیا، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٥١. —، ١٣٩١ ح، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش: محمد شهرابی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٥٢. —، ١٣٩٢ الف، رابطه علم و دین، تحقیق و تدوین: علی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٥٣. —، ١٣٩٢ ب، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
٥٤. مطهری، مرتضی، ١٣٦٤، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
٥٥. نقیب‌العطاس، محمد، ١٣٧٤، اسلام و دنیوی‌گری، ترجمه احمد آرام، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
٥٦. همیلتون، ملکم، ١٣٧٧، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیان.
٥٧. وثیق، شیدان، ١٣٨٤، لائسیته چیست؟ همراه با نقدی بر نظریه‌پردازهای ایرانی، تهران، اختران.

58. McGrath, Alistair. 1998, *Historical Theology*, An Introduction to the History of Christian Thought. Oxford: Blackwell Publishers. p.214-215.