

# مناسبات «دین و دولت»

## در چشم اندازی مقایسه‌ای\*

رولندرابرتسون

برگردان: دکتر علیرضا شجاعی زند

دست کم از ابتدای قرن چهارم میلادی - زمانی که کنستانتین به ترویج مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری روم همت گمارد - به بعد است که دربارهٔ مناسبات «دین و دولت»، ادبیات گسترده‌ای گرد آمد. این ادبیات کمتر مورد استناد و رجوع مستقیم جامعه‌شناسان قرار گرفته، چرا که بخش عمدهٔ آن انحصاراً به برداشتی مسیحی از «تجمعات دینی» و تعریفی غربی از «دولت» استوار است، در حالی که جامعه‌شناسی، تأمل در مناسبات عینی موجود میان اقتدار دینی و اقتدار سیاسی در سطح کلان را بر موضوعات تنگ دامنهٔ کلیسایی - سازمانی ترجیح می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که جامعه‌شناسان هرگز از این قبیل متون بهره‌نجنسته و نخواهند جست؛ خصوصاً اگر مواد خام مهمی را که متفکر اجتماعی بدان سخت محتاج است، فراهم آورده باشد. در عین حال روشن است که جامعه‌شناس نباید جست و جوی خود را به رخدادهای یک فرهنگ خاص محدود کند.

\* مقاله حاضر، تحت عنوان «Church - state Relations in Comparative Perspective»

از کتاب زیرانتخاب و ترجمه شده است (م):

Robbins, R. & Robertson, R. (eds) (1987). "Church - State Relations".

U.S.A. & U.k.

نخستین تجربه غربی پیدایش معضل تمدنی در مناسبات دین و دولت، در تعارض میان «قانون میلان»<sup>\*</sup> مصوب سال ۳۱۳ میلادی که آزادی نامحدودی برای اعمال عبادی مسیحیان در امپراتوری روم قائل می شد از یک سو و موضع جوستینیان در قرن ششم به عنوان چهره‌ای «قیصر - پایست»<sup>(۱)</sup> از سوی دیگر بروز کرد. این تجربه نخست در عین حال می تواند منحرف کننده باشد، چراکه در جوامع دیگر به جز اجتماعات کاملاً نانویسا، بارزترین خصیصه مشترک، گویای شرایطی است که «نه دینی، دولتی بوده و نه دولتی، دینی»؛ وضعیتی که در آن دین غالب بی آن که کاملاً مقهور اجتماع باشد، با جامعه خویش وحدت داشته است (Strayer 1958:48). دین فقط در موقعیت‌های خاصی سیاسی می‌گردید و در دیگر حالات به عنوان نیروی اخلاقی رایج عمل می‌کرد.

قطع نظر از عوامل دیگر، تمایز پادشاهی آسمان از پادشاهی زمین در مسیحیت، باعث اهمیت یافتن موضوع «مناسبات دین و دولت» در شرایطی کاملاً انحصاری گردید. در واقع انسلاخ میان دین و دولت توسعه‌ی از همان طرح اصلی مسیحیت به شمار می‌رفت؛ بنابراین همان سان که مارتین مورد تأکید قرار داده، اگر چه تمایز میان دین و دولت با صورتی بیشتر «نمادین» و کمتر «سازمانی» همچنان باقی است، اما «مسیحیت با کششی دورکیمی به سوی وحدت کامل میان دین و دولت روبه روست» (Martin 1978:2:79). هنگامی که وحدت شکسته شد، هنوز «کششی جدی به سمت تبانی میان ارزش‌های بنیادین اجتماع و دین» وجود داشت. ما نمی‌خواهیم در این جا به این مسأله بسیار پیچیده که دولت اول بارکی و کجا پدید آمد پردازیم و در عین حال آگاهیم که هرگونه بحث جدی در باب «دین و دولت» باید به مشکل عمومی روش‌هایی توجه کند که بیش از این که در سنت‌های دینی - فرهنگی تجسم یافته باشد، از جهان بینی‌های متفاوت سرچشمه می‌گیرد.

\* Edict of Milan

بر این اساس از طریق یک مثال معتبر، می‌توان جهان بینی مسیحی را در مقایسه با جهان بینی بودایی مورد بررسی قرار داد. بودیسم در صورت‌های اولیه‌اش، به تعبیری که امروزه از آن به «بی تکلف»<sup>\*</sup> یاد می‌شود، کمترین ارتباط را با جامعه داشته است. در شرایطی که بوداییان غیر روحانی به تمکین منفعلانه در برابر جامعه توصیه می‌گردیدند، «مانک‌ها»<sup>\*\*</sup> و «نون‌ها»<sup>\*\*\*</sup> به عنوان افراد تارک دنیایی شناخته می‌شدند که از حیات اجتماعی انزواگزیده بودند. مسلماً نه نهادهای روحانی و نه بوداییان غیر روحانی در دوره اولیه بودیسم، به این جنبه مهم احتمالات ساختی یا ضرورت‌های هنجاری نظم اجتماعی توجهی نداشتند.

دومنت معتقد است تناظر قابل توجهی میان این شرایط (بودیسم اولیه) و وضع مسیحیت نخستین وجود دارد (Domont 1982). از مسیحیان اولیه نیز انتظار می‌رفت نسبت به دنیا بی تفاوت باشند و اجتماع کاریزمایی مؤمنان را تنها برای تمهید زمینه رجعت مسیح بر پا سازند؛ اما شکل‌گیری کلیسا، وضع مسیحیت را به کلی دگرگون ساخت. از قرن پنجم تا سوم پیش از میلاد، بوداییان صرفاً به تشکیل «اجتماع بودایی»<sup>۱</sup> توصیه می‌شدند؛ اما گرویدن آشوکا<sup>۲</sup> به بودیسم در هند همه چیز را دگرگون ساخت، البته نه همانند آنچه که پس از پی ریزی کلیسا در مسیحیت اولیه اتفاق افتاد. آشوکا بر این نظر بود که دولت تنها کارکرد سیاسی - اجتماعی ندارد، بلکه دارای اهمیت «رستگاری بخش»<sup>\*\*\*</sup> نیز هست. (Kitagawa 1980:91) با این دیدگاه بود که بودیسم به نوع آسیایی معضلات دین و دولت در غرب مبتلا گردید؛ وضعیتی که تا به امروز نیز در جوامع بودایی «تراوادا»<sup>\*\*\*\*</sup> چون سری لانکا، برمه و تایلند، جایی که نزاع دینی در آن سخت جریان دارد، ادامه پیدا کرده است. بودیسم در تمام این دوره طولانی - نه

\* Loosely

\*\* Manks

\*\*\* Nuns

\*\*\*\* Soteriological

\*\*\*\*\* Travada

فقط در شاخه‌های تراوادایی اش - به طور گسترده‌ای از مسیحیت متمایز گردیده است؛ علی‌رغم این واقعیت که در مقایسه با دیگر سنت‌های دینی عمده، آن دو در ویژگی‌ها دارا بودن ساخت دینی نسبتاً متفاوت با هم مشترکند. گفته می‌شود که بودیسم فاقد عناصری است که در مسیحیت «اصول واسطگی»\* «تعالیم»،\*\* دستور العمل‌های دکترینی برای رفتار و اخلاق یا اخلاقیات اجتماعی عامه خوانده می‌شود. یکی از نتایج مهم آن این است که بودیسمی که به میزان زیادی درگیر مسائل سیاسی بوده - به طور جاری در بخش‌هایی از آسیای جنوب شرقی - و به عنوان دین برخی از ملت‌ها جا افتاده است، همچنان دچار وضعیتی است که تامبیه آن را یک «تمایز یافتگی بنیادین» می‌خواند که بر اساس آن لا اقل در سطح نظری، «سنگا»<sup>۳</sup> و اقتدار سیاسی، قلمروهای متمایزی هستند (S.J. Tambiah 1979:521)؛ در حالی که پادشاه یا رئیس دولت، همواره نیازمند «سنگا» برای مشروعیت بخشی به اقتدار خویش بود و سنتاً نیز حق تطهیر معابد به او سپرده می‌شد، اما قلمرو دین و حوزه سیاسی دولت همچنان متمایز باقی ماند. یکی از جنبه‌های بسیار مهم پدیده تمایز یافتگی این است که برای افراد انتقال از یک قلمرو به دیگر بسیار متداول بود و در فرایند انتقال، یک گسیختگی در الگوهای رفتاری‌شان مشاهده می‌شد. به طور سنتی، پادشاهان کانالی برای انتقال «غصب» به سوی «خداترسی» را پدید می‌آوردند، در حالی که در دوران مدرن این امر (انعطاف پذیری سیاسی) میسر گردیده است، یعنی می‌توان ابتداً یک «مانک» بود و سپس فعالانه درگیر دنیاگردید (Tambiah 1976:522).

علی‌رغم وجوه مشترک، طی قرون متمادی موقعیت‌های مهم فراوانی از تنش و تعارض به وجود آمده که مورد بودایی را دقیقاً در مقابل مسیحیت قرار داده است؛ بدین شکل که هر جا مسیحیت دین غالب بوده است، دین و دولت معمولاً ادعای قاطعی بر قلمروهای مشابه داشته‌اند و به هر اندازه که کلیسای مسیحی در دنیای غرب

گسترش بیشتری می‌یافت، رقابت فشرده‌تری با دولت پیدا می‌کرد. به همین جهت است که در دوره‌های مشخصی از تاریخ اروپا شاهد دو دولت در کنار هم هستیم: یکی دولت کلیسایی و دیگری دولت حاکم بر قلمرو عرفی؛ بدین معنا که کلیسا مملکتی به موازات مملکت پادشاهان بر پا کرده بود و بالأخره هم در Sacerdotium قالب «یک ظهور عملی و سلطه یک احساس روحانی»<sup>۴</sup> پدیدار گردید.

تقابل جدی بین مسیحیت و بودیسم - به خصوص در شکل تراوادایی اش - به طور خلاصه در تعریف دومنت از اصل استكمال سلسله مراتبی به خوبی نمایان شده است. استنتاج از یک جهان‌بینی که جامعه را «قائم به ذات»<sup>\*</sup> و افراد را فرع بر آن ملاحظه می‌کند، مفهومی هندی از سلسله مراتب است که بر رابطه میان کارکردهای «روحانی» و «ملوکانه» از جهت دارا بودن جنبه‌های دوگانه تأکید دارد، با این تلقی که روحانی برتر از بعد معنوی، از جنبه مادی و دنیوی وابسته است (Dumont 1980:290).<sup>۵</sup> در مقابل، جهان‌بینی غربی علی‌رغم ادعای دومنت بر تارک دنیا بودن مسیحیت اولیه، بر این تفکر استوار است که جامعه اساساً از اجتماع افراد تشکیل یافته است؛<sup>۶</sup> بنابراین سلسله مراتب به عنوان قشریندی افراد و نه ناشی از ضرورت کارکردی یک جامعه‌ای که از بُعد سازمانی یگانه است، دیده شده است. در این دیدگاه، طرحی طبیعی از قلمروهای اجتماعی شده وجود ندارد. توصیف هر قلمرو و مرتب کردن قلمروها، امری ضرورتاً قابل نقاش است؛ بنابراین ادیسه تلاش‌ها در رسیدن به توافقاتی میان دین و دولت در جامعه مسیحی، نهایتاً در آمریکا در اصل جدایی کامل تحقق یافت. در تقابل اثبات شده میان مسیحیت و بودیسم، بازگو کردن این‌که در مقایسه با دیگر سنت‌های دینی - فرهنگی عمده، آنها در ویژگی تجسم یافتن در ساخت‌های متمایز دین و دولت مشترکند، ضروری است؛ در حالی که مسیحیت در ساخت کلیسایی اش - که در کامل‌ترین صورت به تعداد متنوعی سازمان

\* Suigeneries

دینی، شامل فرقه‌ها و آیین‌ها اشاره دارد - متصلب گردیده، حامل سازمانی عمده در بودیسم، «سنگا» است.

با استفاده از کار اسمیت (Smith 1974) به مثابه راهنما، می‌توانیم تقابل اسلام و هندوئیسم را با مسیحیت و بودیسم از طریق توجه به این امر که دو تای اولی به مفهومی گسترده دارای ویژگی ساخت‌های غیر متمایزند، بیشتر بشناسیم. اسلام و هندوئیسم یک رابطه اندامی را با جامعه ترویج می‌دهند - با جامعه یا تمدنی که در آن به طور عینی استقرار یافته‌اند - در هر دو مورد معضله «دین - دولت» حقیقتاً تازمانی که دولت عرفی به نحو خودآگاه مستقر نشود، بروز نمی‌کند. چنین است تجربه هندوئیسم در هند که در آن تا وقتی که رهبران سیاسی هند تلاش آشکاری را برای استقرار یک دولت عرفی در ۱۹۴۰ به کار نبردند، مسأله‌ای درباره تعریف دین بروز نکرد. در جوامع اسلامی، مشخصه تاریخی قانون اسلامی - در شکل شریعت - چنین تعریف شده بود که: زندگی روزانه اعم از جنبه‌های سیاسی و اجتماعی، مستقیماً موضوع جعل مقررات دینی - فرهنگی است. حاکمان نیز در هر دو سنت شیعی و سنی - گرچه در اولی بیش از دومی - موضوع همین جعل بوده‌اند.

سرانجام با عنایت کمتری به کار اسمیت، به الگویی می‌رسیم که بر حسب دو متغیر، مسیحیت، بودیسم، هندوئیسم و اسلام را از یکدیگر متمایز می‌سازد. متغیر نخست، مقدار تلاشی است که سنت دینی - فرهنگی در شکل دهی به ساخت‌های نسبتاً متمایز به کار می‌برد و متغیر دوم، میزان «این جهانی» یا «آن جهانی» بودن سنت دینی است. این جهانی بودن مستلزم تأکید بر ساخت یا بازسازی دنیا طبق خطوط اصلی آموزه‌های آن سنت است و آن جهانی بودن متضمن دیدگاهی است که دنیا را در وضع موجودش به طور گسترده می‌پذیرد؛ بنابراین می‌توان ادیان چهارگانه را بر حسب دو متغیر مذکور چنین تعریف کرد:

مسیحیت: با تعلقات «این جهانی» و مبتنی بر «تمایزات ساختی» میان دین و دولت.

اسلام: باگرایش «این جهانی» لیکن مناسبات مبتنی بر «تمایز ساختی».  
هندوئیسم: دارای تمایلات «آن جهانی» و در عین حال فقدان نسبی «تمایز ساختی».

بودیسم: مبتنی بر تعلقات «آن جهانی» و «تمایزات ساختی نسبی».<sup>۷</sup>  
یکی از چارچوب‌های کاملاً موفق در ارجاع به این عرصه‌های مشکل، حوزه‌هایی است که ماکس وبر در دسته‌بندی‌اش از «قیصر-پاپیسم» (Caesaropapism)، «روحانی سالاری»<sup>\*</sup> و «حکومت الهی»<sup>\*\*</sup> به دست داده است. بر اساس ترکیب و تأکید بر معیار «مشروعیت»، وبر انواع زیر را چنین تعریف کرده است:

«قیصر - پاپیسم»: مقهوریت دین توسط قدرت‌های عرفی.  
«روحانی سالاری»: مشروع سازی تسامحی حوزه سیاسی توسط کارگزاران دینی.  
«حکومت الهی»: امتزاج اقتدار دینی - سیاسی.  
مسئلاً در دسته‌بندی اصلی وبر، «حکومت الهی»، به عنوان شکل افراطی «روحانی سالاری» تعریف شده است (Weber 1978:1159-60). این دسته‌بندی می‌تواند پیشرفتی نسبت به دسته‌بندی قبلی او محسوب‌گردد و در تکمیل آن پیشنهاد شود که صورت‌های تند و ملایمی از نوع افراطی «قیصر - پاپیسم» نیز وجود دارد؛ شکل ضعیف‌تر آن غالباً «اراستیانیسم»<sup>^</sup><sup>\*\*</sup><sup>\*</sup> خوانده می‌شود که به مفهوم تبعیت دین در قالب یک کلیسای مستقل از دولت است، اما نه در شکل استیلای کامل.  
بنابراین می‌توانیم دسته‌بندی فوق را به میزانی که «مشروعیت دینی دولت» اهمیت می‌یابد، تکمیل کرده و انواع آن را به شرح زیر از هم تفکیک کنیم:  
حکومت الهی: مستلزم وحدت کامل دین و دولت است با تأکید بر آزادی عمل دین.

\* Hierocracy

\*\* Theocracy

\*\*\* Erastianism

روحانی سالاری: مستلزم جدایی دین و دولت است با درجه بالایی از خودمختاری دین.

قیصر - پاپیسم: متضمن وحدت دین و دولت است با آزادی عمل محدود دین. اراستیانیسم: مستلزم جدایی دین و دولت با میزان نسبتاً کمی از خودمختاری دین.<sup>۹</sup>

قطع نظر از هر نوع نگرشی نسبت به جهان، همواره استعداد بالایی برای بروز کشمکش میان دین و دولت وجود داشته و دارد که این قبیل طبقه بندی‌ها از الگوی مشروعیت را قابل تعمیم به همه انواع مناسبات دین و جامعه - که سابقاً بحث شد - می‌سازد، چنان‌که دیدیم این استعداد برای تنازع، در حوزه فرهنگ مسیحی رسماً وجود داشت.

در تلاش برای ارائه تصویری دقیق‌تر - حرکت به سمت شرایط مشخص‌تر - ضروری است که توجه موشکافانه‌تری به آنچه که ممکن است الگوهای عینی یا چارچوب‌های مناسبات دین و جامعه خوانده شود مبذول داریم (Martin 1978:15-18). در این رویکرد از یک سو عوامل اصلی تعدد و تنوع در «اقرار دینی» مردم در جامعه وجود دارد و از سوی دیگر میزان «تصلب» یا «انعطاف» شرایط، متفاوت است (Robertson:1970:101-2). بر حسب این اصطلاحات می‌توان چهار گرایش عمده را از هم تفکیک کرد:

موقعیت «تک قطبی متصلب»\* که بیشتر در میان مسیحیان ارتدکس و مشخصاً جوامع کاتولیکی حوزه ایبری دیده شده است.

موقعیت «تک قطبی منعطف»\*\* که در آن گردن نهادن به یک دین، تعدادی از دیگر اشکال «اقرار دینی» را که در اقلیت قرار دارند به طور خود به خودی از صحنه خارج می‌سازد، مانند فرانسه.



---

یک موقعیت «رقابتی متصلب»\* میان چند اقرار دینی؛ اشکال متفاوت آن در سوئد (لااقل تا این اواخر) و لبنان دیده شده است. شرایط «رقابتی منعطف»\*\* که بهترین مثال آن ایالات متحده است و در این اواخر انگلستان و حتی تا حدی استرالیا آن را تعقیب کرده‌اند. هر یک از این الگوها در عمل، به میزان زیادی از سیاست‌های حکومتی دولت متأثر می‌گردند، که از تلاش برای دگرگونی الگو تا حفاظت شدید از آن تنوع می‌یابد. شکل افراطی متصور، بی تفاوتی کامل حکومت به ادیان است. در هر صورت برای شناخت هر چه دقیق‌تر یک جامعه، باید درگام نخست الگوی مناسبات دین و دولت در متن قوانین اساسی آن جامعه به شکلی که در فوق آمد، و همچنین چارچوب الگوهای اجتماعی - دینی که بالاتر اشاره شد را مورد ملاحظه قرار داد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. Caesaropapism، استیلا کلیسایی و دینی دولت.
۲. آشوکا (Asoka) امپراتور بزرگ هند (۲۵۵ - ۲۳۷ ق.م) از سلسله «مأوریا» است. کشوری شامل قسمت اعظم هندوستان و افغانستان کنونی می‌شد. وی در ۲۵۷ ق.م به کیش بودایی گروید و علت عمده شهرتش کوششی بود که در ترویج این آیین انجام داد. (م)
۳. «sangha» یا «samgha» به معنای «اجتماع بودایی» است. (م)
۴. Kantrowitz (1957 : 193) Quoted in Tambiah (1976 : 7).
۵. نقطه تمرکز اصلی در تحلیل دومنت بیش از این‌که بر بودیسم باشد بر هندوئیسم و نظام کاستی در هند استوار است. من ذکر آنرا در این جا برای ترسیم خط فاصلی میان هندوئیسم و بودیسم لازم دیدم.
۶. شایان ذکر است که نقطه شروع کار هابز در مفهوم سازی بسیار مؤثرش از دولت «مقتدر»، «متمرکز» و «غیر دینی»، دقیقاً در قرن شانزدهم است.
۷. البته جوامعی وجود دارند - به جز اجتماعات بدوی - که از شمول این طبقه بندی خارج می‌افتند، مثل چین و ژاپن.
- ۸ «Erastianism» که متأسفانه معادل فارسی آن به دست نیامد، در فرهنگ علوم سیاسی چنین تعریف شده است: «مسئله‌ای که به موجب آن، دولت باید در امور کلیسا و مذهب سمت رهبری و ریاست داشته باشد و کلیسا و مذهب نیز باید متقابلاً از دولت تبعیت کند. آن مسلک به نام دین‌شناس سوئیسی توماس اراستوی (۱۵۸۳ - ۱۵۲۴) نامگذاری شده است. نگاه کنید به: فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران. (م)
۹. هر یک از این انواع می‌توانند به سوی عرفی شدن بیشتر متحول گردند. مارتین (۱۹۷۸) نظرگاه‌های بسیار خوبی در این باره ارائه کرده است. طبقه بندی من به طور مؤثری از امتزاج طرح وبر و تلاش ولیر (Vallier 1970:35) برای نشان دادن نوع مناسبات دین و دولت در آمریکای لاتین فراهم آمده است.

### References:

- Dumont Louis.(1980) *"Homo Hierarchicus: the caste system & Its Implications"* Rev. English ed. chicago: university press.
- Dumont Louis. *"A Modified View of our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism"* Religion 12 (1982): 1 - 27.

- 
- Kantorowicz E.H. (1957) *'The Kings Two Bodies'*. Princeton: University Press.
  - Kitagawa Joseph M. (1980). *'Buddhism & Social chang; An Historical perspective'* pp. 84 - 102 in *'Buddhist Studies in Honour walpola Rahula'* Somarratna Balasooriya et al (eds). London: Gordon Fraser.
  - Martin David. (1978) *'A General Theory of Secularization'*. New York: Harper & Row.
  - Rahman Fazlur. (1982) *'Islam & Modernity'*. Chicago: University of Chicago press.
  - Robertson Roland. (1970) *'The Sociological Interpretation of Religion'*. New york: Schocken.
  - Smith, Donald. E. (1974:) *'Religion & Political Modernization: Comparative Perspective'*. pp. 3 - 28 in *'Religion & Political Modernization'* Donald Eugene Smith, (ed). New Haven: Yale University Press.
  - Smith, Donald E. (1974b). *'Patterns of Secularization in Latin America'*. pp. 116 - 31 in *'Religion & Political Modernization'* New Haven: Yale univrsity press.
  - Strayer, Joseph. R: *'The State & Religion : Greece & Rome the West Islam'*. Comarative Studies in Society & History 1 (1958): 38 - 43.
  - Tambiah, S. J. (1976). *'World Conqueror & Word Renouncer: A Study of Buddhism & Polity in Thailand Againsta Historical Background'*. Cambridge University Press.
  - Vallier, Ivan. (1970). *'Catholicism, Social Control & Modernization in Latin America'*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall.
  - Weber, Max. (1978) *'Economy & Society'* Edited by G. Roth & C. Wittich. Berkeley: University of California press.