

# The Role of Religion in Politics Based on the Divine Theory of the State<sup>1</sup>

Mehdi Zolfaghari<sup>1</sup>

*1. Associate Professor, Political Science Department, Lorestan University, Lorestan, Iran.  
zolfaghari118@gmail.com*

## Abstract

The purpose of the present study is to review the role of religion in politics based on the divine theory of the state. According to the research hypothesis, the religious law of Islam with respect to human needs and the epistemological source of Wahy (revelation), by an inclusive interpretation of Islam and under the divine theory of the state has reached a new concept called political Islam that is considered the developed form of the divine theory of the state. The method of study is descriptive-analytic and the results indicated that by accepting the divine theory of the state and the legitimizing essence of God to the state, it can be emphasized that the role of religion is not limited to ethical, individual, and prayer rules, but also involves all political, prayer, and social aspects of human life. Since religion is sensitive to human life in both this world and the other world, it has arranged a substantial and systematic framework for human prosperity and perfection in both worlds. God is the substantial source of religious legitimacy and politics; it means that the legitimacy is established and signed by the holy legislator. In the discourse structure of political Islam, religion is not merely belief, but rather it has vast aspects including all realms of human life. Such an attitude is common between all inner discourse trends of political Islam. Therefore, they can be classified within political Islam discourse and regarded it as a whole in our analysis.

**Keywords:** Shari'at (Religious Law), Religious Society, Divine Theory of the State. Political Islam, Religion.

---

1. **Received:** 2019/12/25 ; **Revised:** 2021/08/21 ; **Accepted:** 2022/02/23

© the authors

<http://sm.psas.ir>

**Publisher:** Political Studies Association of the Seminary

## نقش آفرینی دین در سیاست بر اساس نظریه الهی دولت<sup>۱</sup>

مهدی ذوالفقاری<sup>۱</sup>

۱. دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران. zolfaghari118@gmail.com

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی نقش آفرینی دین در سیاست بر اساس نظریه الهی دولت است. بر مبنای فرضیه پژوهش، شریعت اسلام بر مبنای نیاز بشری و منبع معرفت شناختی وحی، با قرائت حداکثری از اسلام و در پناه نظریه الهی دولت به مفهوم نوینی به نام اسلام سیاسی رسیده است که شکل تکامل یافته نظریه الهی دولت قلمداد می‌شود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که با پذیرش نظریه الهی دولت و قبول ذات مشروعیت بخش خداوند به دولت می‌توان تاکید کرد که: نقش آفرینی دین منحصر به اخلاق و احکام فردی و عبادی نیست، بلکه شامل تمام جنبه‌های حیات سیاسی، عبادی و اجتماعی انسان می‌شود. به دلیل حساسیت دین نسبت به حیات دنیوی و اخروی انسان، دین چارچوب کلان و نظام‌مندی را نسبت به سعادت و کمال بشر در دنیا و آخرت ترسیم نموده است. خداوند منبع ذاتی مشروعیت و سیاست دینی یعنی مشروعیتی که توسط شارع مقدس تأسیس و یا امضاء شده، است. در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرف اعتقاد نیست، بلکه ابعاد فراگیر دارد، و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش‌های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این جهت می‌توان آن‌ها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار داد و در تحلیل خود، از اسلام سیاسی به مثابه یک کلیت واحد سخن گفت.

واژه‌های کلیدی: شریعت، سیاست، جامعه دینی، نظریه الهی دولت، اسلام سیاسی، دین.

۱. ذوالفقاری، مهدی (۱۴۰۱). نقش آفرینی دین در سیاست بر اساس نظریه الهی دولت. *سیاست متعالیه*، ۱۰(۳۶): ۶۵-۸۲.

DOI: 10.22034/sm.2022.118993.1481

تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۱۰/۰۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه

## ۱. مقدمه

شاید هزار و چهارصد سال پیش، هنگامی که اسلام در شبه جزیره عربستان ظهور کرد، کسی باور نمی کرد که امروز بعد از گذشت چهارده قرن، طیف وسیعی از گفتمان های اسلامی در جامعه امروز مسلمانان رواج داشته باشد. از گفتمان های تسامح طلب گرفته تا گفتمان های فوق العاده سخت گیر و افراطی که قصد اجرای شریعت اسلامی را بی کم و کاست با تفسیر خاص خود دارند. هرچند اسلام از ابتدای ظهور، سیاسی بوده و حتی در دوره هایی (مثل امپراتوری عثمانی در جهان اهل سنت و سلسله صفویه که خود را مستظهر به حمایت علمای شیعه می دانستند)، اقدام به تأسیس حکومت اسلامی کرد، اما برای مدتی طولانی از عرصه سیاست برکنار بود و در قرن اخیر است که بار دیگر ورود اسلام به عرصه سیاست با قرائت حداکثری و تحت عنوان اسلام سیاسی متبلور گردید (پورا احمدی و ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ص ۱۰). قطعاً مهم ترین موضوعی که در تحقق جایگاه گسترده دخالت شریعت در سیاست نقش ایفا نموده، وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ بوده است. این رخداد چنان تأثیرگذار بوده که فصل جدیدی را در اندیشه سیاسی اسلامی گشوده است و موجب احیای ارزش ها و آگاهی های اسلامی و دریچه ای جدید به مطالعه نقش دین در سیاست بوجود آورده است (طاهری، ۱۳۸۸). در دنیای معاصر با قرائت های متعددی از اسلام نظیر اسلام حداقلی، حداکثری و منطقه الفراغی روبه رو هستیم که هر کدام از اینها موجب ایجاد بسترهای گفتمان هایی نظیر اسلام سنتی، اسلام سیاسی و بنیادگرایی اسلامی شده اند که حاکی از تنوع گفتمانی و آگاهی های جدید در جوامع اسلامی است. ریشه این بیداری به اوایل دهه هفتاد قرن گذشته برمی گردد که پدیده بازگشت به تعهدات دینی شکل گرفت و بسیاری از اندیشمندان به ضرورت بازگشت به ریشه های اسلامی و احیای نقش دین در زندگی اجتماعی پی بردند. در این راستا، برداشت از اسلام به دو نوع سنتی و سیاسی تقسیم شد. اسلام از سنخ سنتی، اسلامی است که با هر نوع نظام سیاسی به بهانه ها و توجیهاات مختلف شرعی، عقلی، ضرورت و... می سازد. اسلام سنتی، اسلامی است قدیمی که پیشینه و قدمت آن به قرن ها می رسد. مردم در جوامع اسلامی بیشتر با این نوع اسلام آشنا هستند. در این نوع اسلام، حاکم و عالم مجزا و در کنار هم هستند. حاکم، امور دنیا و سرپرستی رعایا را بر عهده دارد و عالم، مشغول امور اخروی و نماز و روزه است. در نهایت عالم و فقیه زیر نظر سلطان قرار دارند و کارویژه مشروعیت بخشی دینی به شخص امیر را به عهده دارد. اما قرائت تازه و مدرنی هم در قبال قرائت قدیمی و سنتی وجود دارد که ریشه در معانی اسلامی داشته و به دنبال بازگشت و رجوع به اسلام اصیل است. در این نوع اسلام، تمایز بین دین و سیاست از بین می رود و حدود قلمرو بین دین و سیاست باطل

می‌شود. در این نوع که آن را اسلام سیاسی می‌خوانیم، دین، مرجعیت امور سیاسی و الزامات آن را بر عهده دارد (جمشیدی‌راد و محمود پناهی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۸).

اما در این قرائت‌های روشنفکرانه‌تر و نوین‌تر و در پیوند با مدرنیسم غربی، دین از سیاست جدا تلقی می‌شود. در نتیجه این دیدگاه، هرگونه حضور و نقش‌آفرینی دین در عرصه سیاسی مخرب، نابهنجار و با مخالفت جدی مواجه می‌شود. بدیهی است که مبانی و آموزه‌های این نوع از تفکر دینی سیاسی متفاوت از آنچه که در تعالیم سنتی دیده و شنیده شده است.

بر این اساس، آنچه در پژوهش پیش‌رو مورد توجه می‌باشد، به توضیح و تبیین نقش دین در سیاست، با امعان نظر قرار دادن نظریه الهی دولت و در نتیجه تحقق قرائت حداکثری از دین و تبیین آن در سایه مفهوم جدیدی به نام اسلام سیاسی است. به همین دلیل در ابتدا لازم است انتظار از دین به طور کامل مشخص شده، سپس با این بیان، نقش‌آفرینی دین در سیاست بررسی گردد.

## ۲. چارچوب مفهومی

### ۲-۱. فقه سیاسی

فقه سیاسی به عنوان یک دانش، دارای پایه‌های روشی است که طریق استنباط بوده و از آن رهگذر است که محصولات این دانش به ثمر می‌نشیند و در عرصه عمل جواب مکلفان داده می‌شود (اکبری، ۱۳۹۸: ص ۱۷۹). بخش مهمی از آموزه‌های سیاسی اسلام، فقه سیاسی است. فقه سیاسی بخشی از فقه بوده که عهده‌دار سیاست و تدبیر امور جامعه اسلامی است. فقه سیاسی در قیاس با سایر بخش‌های اندیشه سیاسی اسلام (نظیر اخلاق سیاسی و عقاید سیاسی)، قرابت بیشتری با سیاست دارد، زیرا در فقه سیاسی، رفتار سیاسی مسلمانان به عنوان یک مکلف سازماندهی می‌شود (برزگر، ۱۳۸۹: ص ۵۰).

### ۲-۲. دولت اسلامی

دولت اسلامی، دولتی دینی بوده و معیار دینی بودن یک دولت نیز استناد به دین و پذیرش مرجعیت دین در سبک زندگی سیاسی است. دولت‌های دینی عموماً دولت‌هایی هستند که به درجات مختلف در هستی دولت، مکانیسم عمل و غایات دولت، به آموزه‌های دین استناد می‌کنند (فیرحی، ۱۳۹۳: ص ۲۳). اما اینجا باید به یک تمایز مفهومی نیز اشاره کرد، یعنی تمایز میان «تحول دولت در جهان اسلام» و «تحول دولت در اسلام». دولت در جهان اسلامی، دولتی است که به مثابه یک امر واقع و به معنای جامعه‌شناختی آن در

جهان اسلام ظاهر شده و فراز و فرود خود را طی کرده است. اما دولت اسلامی، به معنای هنجاری، دولتی است که همه ضوابط و هنجارهای اسلامی را در کانون توجه و عمل قرار داده و دولت ناطق اسلام است (برزگر، ۱۳۹۲: ص ۱۳).

### ۲-۳. سیاست اسلامی

سیاست اسلامی که از حیث زبان‌شناسی با صفت و موصوف قابل تشخیص و تبیین است، ناظر به سیاستی می‌باشد که برای تحقق آرمان‌های نظام سیاسی اسلامی با استفاده از نظم‌سازی، قانون و عقل بکار برده می‌شود. بنابراین تعریف، موضوع سیاست قدرت نه «قدرت» یا «دولت»، بلکه اصلاح خلق و هدایت بشر بوده و از این‌رو است که در مکتب اسلامی، سیاست اسلامی را مکتب هدایت و اصلاح می‌دانند و هدف سیاست اسلامی را رهنمون شدن انسان به سوی خیر و سعادت و کمال عنوان می‌کنند. بدیهی است که تحقق آرمان سیاست اسلامی در سایه حکومت اسلامی قابل دسترسی است.

### ۳. چارچوب نظری

منظور از دولت ساخت قدرتی است که در سرزمینی معین بر مردمانی معین، تسلط پایدار دارد و از نظر داخلی نگاهبان نظم بشمار می‌آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت سرزمین و منافع ملت و یکایک شهروندان خویش بشمار می‌آید. این ساخت قدرت به صورت نهادها و سازمان‌های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می‌یابد (آشوری، ۱۳۶۶: ص ۱۶۲-۱۶۳).

نظریه‌های دولت را به گونه‌های مختلف می‌توان طبقه‌بندی کرد. «مهم‌ترین معیارهای طبقه‌بندی نظریه‌های دولت عبارتند از: منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فردی و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. گروه‌بندی نظریه‌های حقوقی دولت بر اساس معیار منبع مشروعیت قدرت سیاسی، روشن‌تر از سایر گروه‌بندی‌ها است. اینکه قدرت دولت را ناشی از خداوند یا حقوق فطری یا اراده ملت بدانیم، بر میزان قدرت دولت و حدود آزادی فرد تأثیر می‌گذارد» (وینسنت، ۱۳۷۱: ص ۸). با توجه به نظریه‌های موجود دولت در اسلام می‌توان آن‌ها را بر اساس معیارهای زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. منبع مشروعیت قدرت سیاسی (انتصاب از سوی خداوند یا انتخاب از سوی مردم با رعایت شرایط دینی)؛

۲. شرایط رئیس دولت اسلامی به ویژه لزوم شرط فقهت یا کفایت مؤمن مدبر؛

۳. اطلاق و تقیید اختیارات دولت اسلامی (حدود اختیارات دولت و حاکم اسلامی). مشروعیت دولت اسلامی را اگر ناشی از منشاء الهی بدانیم، منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند متعال است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از آن اوست. هر قانون و اقتدار و سیادت که بدون رعایت واجبات و محرّمات الهی وضع و یا حاصل شده باشد، بی اعتبار است. به عبارت دیگر، هر حاکمیت، تصرف و اقتداری که ناشی از او و متکی بر اذن و اجازه و صلاحدید ذات مقدس ربوبی نباشد، در اندیشه اسلامی فاقد مشروعیت، حقانیت و اعتبار است. بنابراین، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت بوده و هر مشروعیت بالعرضی می باید از این منبع مشروعیت بالذات کسب مشروعیت نماید، وگرنه فاقد حقانیت، اعتبار، مشروعیت و قانونیت است (کدیور، ۱۳۸۷: ص ۴۵).

### ۳-۱. نظریه الهی دولت

#### ۳-۱-۱. نظریه الهی دولت در غرب

تاریخ این نظریه به قدمت تاریخ علم سیاست است. بر مبنای شواهد و اسناد تاریخی، دولت های اولیه بر پایه ادراک منشاء الهی دولت استوار بوده اند. این نظریه بیشتر به قدرت سیاسی پرداخته تا منشاء دولت. دیدگاه اصلی در این نظریه این است که دولت و حکومت دو مؤسسه مشخص نیستند، بلکه یگانه بوده و این دو در وجود شخص فرمانروا خلاصه می شوند. مدافعین این نظریه معتقدند که دولت به وسیله خداوند خلق شده و بوسیله جانشین خداوند در روی زمین اداره می شود. با این حساب اطاعت از دستورات و فرمان های او، یک تکلیف الهی است. در دوران قرون وسطی، این تئوری به شکل حقوق الهی پادشاهان تکامل یافت. پل قدیس در رساله خود به تحلیل و تفسیر این نظریه به نفع قدرت امپراتوران روم پرداخته و در فرانسه، بوسوئه<sup>۱</sup> این نظریه را به نفع قدرت لویی چهاردهم بکار برد. در انگلستان سلسله استوارت پشت این تئوری موضع گرفتند. سیاستمدار و نویسنده ای مانند سر رابرت فیلمر<sup>۲</sup> از این دیدگاه با حرارت دفاع می کرد جیمز اول<sup>۳</sup> خود یکی از مفسران و توسعه دهندگان این نظریه بود (احمدیان راد، ۱۳۹۰).

1. Bossuet

2. Sir Robert Filmer

3. James

## ۳-۱-۲. نظریه الهی دولت در اسلام

در اسلام و به تبع آن در اندیشه شیعه، منشاء تمامی قدرت‌ها خداوند است، «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره، ۱۶۵). منشاء قدرت در اسلام از صدر به ذیل است، چنان که اقتدار پیامبر (ص) تابع و جلوه‌ای از قدرت خداوند بود که به جانشینان او منتقل گردید. بر این اساس، دولت خاستگاهی الهی داشته و به تبع آن شریعت در حیات سیاسی نیز نقشی اساسی به عهده دارد. طبق این نظر، دولت آفریده خداوند است و دولت را مقدر و مستقر کرده است. دولت از نظر دین مبین اسلام در شکل خلافت، به عنوان نهادی سیاسی - اجتماعی پایه قرآنی دارد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰). همچنین در مورد وظیفه قضایی دولت یا خلیفه در قرآن چنین آمده است: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ» (صاد، ۲۶).

از آیات فوق، ماهیت و منشاء این نهاد سیاسی - اجتماعی، یعنی دولت، از دیدگاه اسلام آشکار می‌شود. در ادامه، ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه، به طور مستقیم به پیامبر اسلام (ص) تفویض شده است و پس از ایشان این ولایت در سلسله امامان جریان داشته و در عصر غیبت امام معصوم به فقیهان عادل که از سوی امام معصوم جواز حکومت دارند، اعطاء شده است. فقیهان، خلیفه خداوند بر روی زمین، نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین هستند. فقیهان عادل از جانب خداوند موظف به هدایت قدرت سیاسی در جهت اهداف دین می‌باشند. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. مردم موظفند امر فقیهان را بپذیرند و از ایشان اطاعت کنند. حکومت و تدبیر امور سیاسی «وظیفه» فقیهان و اطاعت «تکلیف» مردم است. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در ثبوت و مشروعیت حکومت نقشی ندارد، این نوع مشروعیت را مشروعیت الهی بلاواسطه می‌نامند (والا در تحقق خارجی هر حکومتی مردم نقش تعیین‌کننده دارند، اما بحث از مقبولیت، کارآمدی و تحقق خارجی حکومت نیست، بلکه بحث از مشروعیت سیاسی آن است) (کدیور، ۱۳۸۷: ص ۴۸). از این نظر، فقیهان عادل با اتکاء به فقه غنی شیعه و تکیه بر ملکه ربانی عدالت، بر مبنای مصلحت امت اسلامی، حکم می‌رانند. در میان فقیهانی که در زمینه دولت در فقه شیعه بحثی ایجابی ارائه کرده‌اند، اکثریتشان به نظریه مشروعیت الهی دولت معتقدند.

محقق نراقی (۱۳۶۷) و امام خمینی (۱۳۸۹: ص ۶۰-۱۲۵) از جمله مهم‌ترین قائلین به نظریه مشروعیت

الهی بشمار می‌روند.

#### ۴. انتظار بایسته و سکولار از دین

در خصوص انتظار از دین، همانند دخالت دین در سیاست، نظرات و دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها به دو دسته جامعیت دین و شخصی بودن دین می‌پردازد.

##### ۴-۱. جامعیت دین

از این نظرگاه، دین فقط یک اعتقاد نیست، بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. در این نگاه، اسلام به‌مثابه یک ایدئولوژی جامع است که دنیا و آخرت انسان را در بر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی دستورها و احکام روشنی دارد (بهر روز لک، ۱۳۸۶: ص ۳۹؛ نک: علیخانی، ۱۳۹۸). این دیدگاه که به اسلام فقاهتی شهرت بیشتری دارد، معتقد است که اسلام برخلاف دیگر ادیان، دینی اجتماعی و سیاسی است، نه صرفاً عبادی و فردی؛ به این بیان که بایدها و نبایدهای اسلام در افق تحقق جامع خود، علاوه بر زندگی خصوصی افراد، دیگر ساحت‌های وجودی آدمی را در برمی‌گیرد. از نظر فرد اسلام‌گرا، مذهب تنها محدود به قلمرو سرنوشت فردی و زندگی خصوصی نیست. به طور کلی اسلام، متضمن نظرات بر ابعاد مختلف زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی است و احکام دقیقی درباره وجوه مختلف زندگی دارد. اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته‌ای ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده و موانع و مشکلات سر راه تکامل را به اجتماع و فرد گوشزد نموده و در جهت رفع آن‌ها کوشیده است (امام خمینی، ۱۳۷۷: ج ۵، ص ۱۷۶، به نقل از: جمشیدی‌راد و محمود پناهی، ۱۳۹۱: ص ۱۴۳).

##### ۴-۲. شخصی بودن دین

در عموم تعاریفی که از دنیوی شدن ارائه می‌شود، افول دین به عنوان محوری‌ترین عنصر، در تعاریف مختلف خودنمایی می‌کند. شاینر<sup>۱</sup> در طبقه‌بندی خود از تعاریف دنیوی شدن، ابعاد این فرایند را اینگونه روشن می‌کند.

یک. تعاریف مربوط به زوال دین که به نزول جایگاه و اعتبار نمادها، آموزه‌ها و نهادهای مذهبی پیشین



و زمینه‌سازی جهت تحقق جامعه فاقد دین اشاره دارد.

دو. تعاریف مربوط به جدایی دین و جامعه که به خصوصی شدن دین و در نتیجه از دست رفتن تسلط دین بر دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی اشاره دارد.

سه. تعاریف مربوط به سلب تقدس از جهان که به زوال جنبه‌های مقدس جهان اشاره دارند. چهار. تعاریف مربوط به حرکت از جامعه مقدس به سوی جامعه دنیوی و غیرمقدس که به رهایی جامعه از هرگونه پابندی به ارزش‌ها و عملکردهای سنتی و تأکید شدید بر عقلانیت انسان توجه نشان می‌دهند (همیلتون، ۱۳۸۱: ص ۲۸۹-۲۹۰).

سطح دیگر دنیوی شدن که بیشتر مورد توجه جامعه‌شناسان می‌باشد، دنیوی شدن خود دین است. از آنجایی که دین در وضعیت متکثر دینی و فرهنگی، قابل تحمیل کردن به افراد نیست و عرضه کالا به مصرف‌کنندگانی که مجبور به مصرف آن نیستند، بدون در نظر گرفتن نظر آن‌ها درباره آن کالا تقریباً غیرممکن است، محتویات دینی نیز در چنین وضعیتی با سلیقه مصرف‌کنندگان وفق داده می‌شود. البته منظور این نیست که، ترجیحات مصرف‌کنندگان، لزوماً و کاملاً محتویات اصلی دین را تعیین می‌کند، بلکه مقصود فقط تأثیرپذیری دین (یا به تعبیر دقیق‌تر، برداشت‌های دینی) از نیازهای زمانه است. این فرایند می‌تواند به حذف برخی آموزه‌های دین یا حداقل عقب راندن و تخفیف اهمیت آن‌ها منجر شود. بنابراین، دنیوی شدن درون دینی را اینگونه می‌توان تعریف کرد: تغییر و تحول در برداشت‌ها و قرآنت دینی که کارکرد آشکار و قصد شده آن حفظ و تقویت دین در دنیای نوین است (موحد مجد و حمیدی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۱۲۱).

#### ۴-۳. نقش آفرینی دین در سیاست

همان‌طور که اشاره شد، انتظار از دین می‌تواند روشن‌گر قلمرو و گستره نقش شریعت در سیاست باشد. به همین دلیل پیش از پرداختن به اینکه دین درصدد پاسخ‌گویی به چه مسائلی از عرصه سیاست است، باید دیدگاه‌های مختلف را در این زمینه بررسی کرد.

#### ۴-۳-۱. دیدگاه حداقلی

حداقلی‌ها، قائل به محدودترین قلمرو برای دین در امور دنیوی و سیاست هستند. آن‌ها اعتقاد دارند که دین صرفاً به ارائه یک‌سری کلیات بسنده نموده و ارزش‌های بنیادی را مطرح کرده است. مدعای حداقلی‌ها این است که آنچه در مجموعه کتاب و سنت در اختیار ماست، تنها می‌تواند راهبردهای کلی و ارزشی را

ترسیم نماید و بنابراین نباید ترسیم نظام کامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم (حقیقت، ۱۳۸۳: ص ۴). انتظار ایشان از دین، حداقلی (مبدأ و معاد) است. بر این اساس، بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده در باب معاملات (اجتماعی به معنای اعم)، ارشادی است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ص ۲۳۰). در واقع می‌توان گفت که این دیدگاه از سویی دیدگاهی فلسفی و معرفت‌شناختی است که ریشه در معرفت‌شناسی فلسفه علم دارد و از سوی دیگر دیدگاهی تفسیری و دین‌شناختی بوده که از هرمنوتیک فلسفی تغذیه می‌کند. از این نظر، دین و شریعت آسمانی عموماً، و دین اسلام خصوصاً در همه زمینه‌های فقه و حقوق، اخلاق و جهان‌شناسی به بیان حداقلی مطلب بسنده کرده، و حداکثر آن را به عقل و دانش بشر وا گذاشته است. از این منظر، خداوند ساختن دنیا را به خردمندان و انبیا و آنچه که متون دینی - به ویژه قرآن کریم - بر آن تأکید دارند، ساختن آخرت است. اساساً انبیا آمده‌اند تا جهانی را که از تیررس عقل و تجربه بشری خارج است، بسازند و ساختن جهان در دسترس، برعهده خود انسان نهاده شده است. پیش‌فرض اساسی دین حداقلی این است که پاسخ‌یابی به مسئله قلمرو دین از راه مراجعه به متون دینی نادرست بوده و «انتظارات ما از دین، تعیین‌کننده قلمرو دین است» (سروش، ۱۳۹۵؛ عباسی، ۱۳۹۵: ص ۲۰).

#### ۴-۳-۲. حداکثری‌ها

طرفداران نظریه حداکثری قائل به این امر هستند که دین به اکثر مسائل مورد نیاز انسان پاسخ داده است و مسئله‌ای در حیات دنیوی و اخروی انسان نیست که دین از آن فروگذار کرده باشد. طرفداران این گرایش به این نکته کلی باور دارند که اسلام چون کامل‌ترین دین تلقی می‌شود و هیچ‌گونه رطب و یابسی را فروگذار نکرده و به مسائل سیاسی و اجتماعی هم به شکل معتناهی پرداخته است. در این گرایش احکام صدر اسلام به آن زمان و مکان خاص محدود نمی‌شود و بنابراین می‌توانند برای زمان ما هم به نحو کامل دارای پیام باشند (حقیقت، ۱۳۸۳: ص ۱۶). متفکرانی که دیدگاه جامع‌نگر دارند، اهداف دنیوی و اخروی را از طریق غایت بالذات و غایت بالعرض و یا مقصود به قصد اولی و قصد ثانوی جمع کرده‌اند. آن‌ها معتقدند حقیقت دعوت انبیا اعراض مردم از دنیا و رساندن آن‌ها به خداوند متعال است. انبیا برای درمان بیماری‌های قلبی و اخلاقی آمده‌اند، آن‌ها از جانب خداوند مأمورند تا انسان را از غرق شدن در دنیا نجات دهند. اما پیام‌رهایی و هدایت به سوی بارگاه ربانی که انبیا آورده‌اند، برای بشر بوده و انبیا مأمور آسمانی هدایت بشر هستند. اهداف اخروی، غایت بالذات تعالیم انبیا است، اما این غایات در حیات دنیوی بشر باید محقق بشود.

حیات بشری، لوازم و اقتضانات گریزناپذیری دارد. همه اشکال حیات آدمی با دعوت انبیاء سازگار نیست. به عنوان مثال، خودخواهی، حبّ الذات و ستیزه‌جویی اقتضای طبیعت بشر است که در شکل اجتماعی به صورت ظلم و استبداد تجلی می‌یابد. چنین وضعیتی انسان را از معنویت و خداوند دور می‌سازد. به طور مسلم، می‌توان گفت تحقق هدف بالذات بعثت انبیاء در چنین شرایطی ممتنع است. به همین دلیل، انبیاء اصلاح معیشت دنیوی و مناسبات اجتماعی بشر را نیز سرلوحه برنامه خویش می‌گنجانند (عباسی، ۱۳۹۵: ص ۳).

#### ۴-۳-۳. منطقه الفراغ

منطقه الفراغی‌ها که قرائتی حداکثری با کمی تفاوت ارائه می‌کنند، نظریه خود را براساس تقسیم‌بندی دین به امور منصوص و غیرمنصوصی مطرح می‌نمایند. امور منصوص مسائل و احکامی هستند که نصّ صریحی در مورد آن‌ها وجود دارد. کسی نمی‌تواند در این مسائل دخل و تصرفی کند. به عنوان مثال هنگامی که قرآن در مورد مسئله‌ای اظهار نظر صریحی می‌کند، هیچ یک از مسلمانان اعم از فقیه و غیر فقیه مجاز نیستند برخلاف آن عمل کرده و نظری بدهند. در مقابل، اموری وجود دارد که دین نص صریحی در باب آن‌ها ندارد و غیرمنصوص هستند. به تعبیر دیگر، شارع مقدس در آن حوزه‌ها دارای احکام الزام‌آوری نیست. در حوزه امور غیرمنصوص که احکام الزام‌آوری را شارع مقدس تعیین ننموده است، از طریق اجتهاد و با استناد به امور منصوص، احکام صادر می‌شود (باقری دولت‌آبادی و سنگ سفیدی، ۱۳۸۹: ص ۶۵).

نکته مهم این است که حکومت اسلامی با در نظر گرفتن منطقه الفراغ و مقتضیات زمان و مکان، قانون‌گذاری می‌کند (صدر، ۱۴۱۷ق: ص ۳۸۰) و قلمرو منطقه الفراغ آنجایی است که حکم الزام‌آوری نباشد (به عبارتی مباحات بالمعنی الاعم را در برمی‌گیرد) (صدر، ۱۴۱۷ق: ص ۶۸۹). اما از آنجایی که ولیّ امر در عرصه اجتماعی مسئولیت را برعهده دارد، این اختیار را دارد که شخصاً و یا به واسطه قانون‌گذاری نمایندگان، در این حوزه‌ها اقدام نماید (صدر، ۱۴۱۷ق: ص ۳۸۰). بنابراین، طرح و بحث در این حوزه‌ها مستلزم نقص در شریعت نیست، بلکه برای حضور دین در تمامی عرصه‌ها لازم است کلیّات بیان شود و در مقام اجرا انعطاف‌پذیری نشان کارآمدی است. در این دیدگاه شاید بتوان ارتباط و پیوند بیشتری نسبت به نظریه حداقلی بین دین و سیاست یافت، اما در نهایت در این نظریه نمی‌توان ارتباط عمیق و ماهوی بین دین و سیاست را جستجو کرد. در مجموع می‌توان گفت منطقه الفراغی‌ها، دایره احکام غیرالزامی شرع را که به زمان و مکان وابسته‌اند، وسیع‌تر از حداکثری‌ها می‌بینند، هرچند دایره احکام شرع را نیز نسبت به حداقلی‌ها گسترده‌تر می‌دانند.

## ۵. ماهیت دولت دینی در ایران

اسلام فقاهتی بر اساس نظریه الهی دولت، تنها تفسیر اسلام سیاسی است که به رهبری امام خمینی موفق به تشکیل حکومت مبتنی بر قوانین اسلام در ایران شده است. آنچه در مورد تحولات مفهومی اسلام سیاسی گفته شده، در مورد مذهب شیعه به نحو شدیددی صادق است. مذهب شیعه اصولاً یک حرکت اعتراض آمیز بود و مسئله مورد اختلاف آن به ویژگی‌های رهبر سیاسی مربوط می‌شد. به هر حال از لحاظ نظری امام یا نماینده او به عنوان حاکم و رهبر قابل قبول بود و مشروعیت داشت. پس از دوران نیابت خاصه، علما به عنوان نایب عامه امام منصوب شدند. بدین سان بر طبق نظریه الهی دولت، در تشیع، آمریت سیاسی اصالتاً از آن خدا، پیامبر، امام و در سلسله طولی از آن علما است. هرچند مذهب شیعه همواره کم و بیش مذهبی سیاسی بوده است، لیکن باید گفت که اسلام در ایران به معنای فعال‌تری از اوایل قرن بیستم سیاسی شد و داعیه دخالت فعال در سیاست و اجرای احکام شریعت به عنوان قانون را پیدا کرد. گسترش علایق روحانیون نسبت به مسائل سیاسی داخلی و بین‌المللی و حضور فعال آن‌ها در صحنه تحولات سیاسی از اواخر قرن نوزدهم نشان‌دهنده تحول در مواضع سنتی آن‌ها بود. سازماندهی روحانیون نیز تحت تأثیر این تحولات تقویت شد. سیاسی‌تر شدن اسلام در قرن بیستم پاسخی به فشارها و تهدیدهای مدرنیسم بود و از موضع تدافعی صورت گرفت. رشد مدرنیسم و اندیشه‌های خارجی و نهادها و شیوه‌های تمدن غربی در ایران، از اواخر قرن نوزدهم به بعد لاجرم موجب بروز واکنش‌هایی از جانب نیابت عامه گردید. به هر حال علمای مذهبی باید مواضع خود را در مقابل تحولات جدید روشن می‌کردند. آن‌ها می‌بایستی یا به توجیه کامل تحولات عینی و ذهنی جدید بپردازند و یا کاملاً آن‌ها را نفی کنند و یا برخی از تحولات عینی و ذهنی را به حکم تعارض با اسلام ردّ نموده و بقیه را بپذیرند. با این حال واکنش مذهبی به تحولات جدید و نوسازی به شیوه غربی در طی یک قرن متحول شد و از نظر سیاسی از موضع تدافعی به تدریج به موضعی تهاجمی رسید و در اندیشه برخی راه‌حل‌هایی برای مسائل جامعه نو ارائه شد (بشیری، ۱۳۸۰: ص ۱۴۶، به نقل از: جمشیدی‌راد و محمودپناهی، ۱۳۹۱: ص ۱۴۲).

اصطلاح اسلام سیاسی، اصطلاح جدیدی است که در برابر اسلام سنتی پدید آمد و طرح جدیدی در شیوه حکومت و مدعای مسلمانان ایجاد نمود. بر اساس نظریه گفتمان، اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به یک دال برتر تبدیل می‌شود. بابت سعید معتقد است که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های

سیاسی اسلام بکار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. بنابراین، اسلام سیاسی را می‌توان گفتمانی به حساب آورد که گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است (سعید، ۱۳۷۹).

این گفتمان بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی، از دیگر نظریه‌های سیاسی موجود، برتر می‌باشد. در این گفتمان از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌شود و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، تنها راه‌حل بحران‌های جامعه معاصر بشمار می‌رود. هدف نهایی این گفتمان، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه بدست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. هواداران اسلام سیاسی، اسلام را به‌مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را در بر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی، دستورها و احکام روشنی دارد. بدین ترتیب این گفتمان در مقابل همه گفتمان‌های مدرن و سنتی، که اعتقادی به ادغام دین و سیاست ندارند، قرار می‌گیرد (بصیری و همکاران، ۱۳۹۵: ص ۵۰).

### ۵. مبانی فکری اسلام سیاسی فقهاتی (حداکثری)

یک. باور به ابعاد فراگیر دین، در گفتمان اسلام سیاسی، فقط یک اعتقاد نیست، بلکه تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در بر می‌گیرد.

دو. عدم امکان جدایی و تفکیک حوزه سیاست از دین: این دیدگاه معتقد است که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار بوده و به دلیل تکیه بر وحی از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ص ۱۷).

سه. اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام: اسلام سیاسی از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت جامعه استفاده می‌کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه‌حل بحران‌های جامعه معاصر بشمار می‌آورد. اسلام سیاسی در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دستاوردهای مثبت تمدن غرب، از آسیب‌های آن به دور باشد (بصیری و همکاران، ۱۳۹۵: ص ۵۱).

چهار. اسلام سیاسی معتقد است تمام مبانی، احکام و نظریه‌های آن از طرف خداوند است. این احکام

و مبانی فارغ از زمان و مکان همیشگی بوده و صلاح و مصلحت بشر را برای سعادت دنیوی و اخروی در دل دارد و با تغییر زمان و مکان کهنه و ناکارآمد نمی‌شود، هرچند در این میان توجه به بُعد متعالی دین، در انطباق با ضرورت‌های روزگار و مقتضیات زمان قابل اشاره است (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۱۸۱-۱۹۹).

**پنج. اعتقاد به اجرای عدالت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی:** اسلام سیاسی در پرتو حاکمیت دین در عرصه‌های عمومی می‌تواند جامعه بشری را به یک عدالت اجتماعی و اقتصادی مطلوب سوق داده و بسیاری از جنبه‌های ظلم، فقر و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی را مرتفع نماید.

**شش. ارائه الگوی توسعه پایدار و همه‌جانبه:** اسلام سیاسی معتقد است تمام مدل‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی که در دول اسلامی و غیراسلامی وارد شده، موفقیت نداشته و با شکست روبه‌رو شده است و اسلام سیاسی ناب می‌تواند الگوی توسعه پایدار و همه‌جانبه ارائه دهد.

**هفت. مبارزه آشکار علیه ارزش‌های تحمیلی غرب:** اسلام سیاسی معتقد است ارزش‌های تحمیلی غرب مانند حقوق بشر غربی، آزادی غربی، توسعه اجتماعی و اقتصادی، ارزش‌های تحمیلی غرب (در مورد زن)، روابط زن و مرد و... باعث انحطاط و علت فروپاشی فرهنگ و تمدن اسلامی گردیده و با نفی و طرد آن‌ها و جایگزینی ارزش‌های اسلامی می‌توان این عقب‌ماندگی را جبران نمود (بصیری و همکاران، ۱۳۹۵: ص ۵۱).

در واقع اسلام سیاسی اصطلاح جدید و گسترده‌ای در برابر اسلام سنتی و عنوانی کلی برای جریان‌های سیاسی و فکری متعددی است که در جهان اسلام حضور دارند و احیاناً با عناوینی متفاوت و گاه متضاد از آنان نام برده می‌شود. محمد ایوب معتقد است که اسلام سیاسی به‌مثابه بخشی از ایمان و اعتقادی است در مورد اینکه چطور سیاست و اجتماع بایستی در دنیای مسلمانان تنظیم و اجرا شود (محمودی‌کیا، ۱۳۹۶: ص ۱۳۹).

## ۶. نتیجه‌گیری

با پذیرش نظریه الهی دولت و قبول ذات مشروعیت‌بخش خداوند به دولت می‌توان تاکید کرد که:

۱. نقش‌آفرینی دین منحصر به اخلاق و احکام فردی و عبادی نیست، بلکه شامل تمام جنبه‌های حیات سیاسی، عبادی و اجتماعی انسان می‌شود.

۲. به دلیل حساسیت دین نسبت به حیات دنیوی و اخروی انسان، دین چارچوب کلان و نظام‌مندی را

نسبت به سعادت و کمال بشر در دنیا و آخرت ترسیم نموده است.

۳. خداوند منبع ذاتی مشروعیت و سیاست دینی یعنی مشروعیتی که توسط شارع مقدس تأسیس و یا امضاء شده، است.

۴. دلیل اطاعت مردم از دولت و سیادت دولت بر مردم مبتنی بر تعالیم وحی و منبع اقتباس شده از آن می‌باشد.

۵. به دلیل عام و اطلاق در ولایت پروردگار و تسری این اطلاق به پیامبران و جانشینان پیامبر، نقش آفرینی دین در سیاست نیز به صورت مطلق و حداکثری بیان می‌شود. در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرف اعتقاد نیست، بلکه ابعادی فراگیر دارد، و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش‌های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این جهت می‌توان آن‌ها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار داد و در تحلیل خود، از اسلام سیاسی به‌مثابه یک کلیت واحد سخن گفت.

در سده اخیر تولد واقعی فکر اسلام‌گرایی در ایران را به صورت تمام و کمال باید در دهه ۳۰ شمسی - حدود سال‌های ۳۶ و ۳۷-، یعنی در دوره فعالیت نهضت مقاومت ملی جستجو کرد. در این دوره این فکر نضج گرفت که مسلمانان خودشان باید حکومت کنند و برای دخالت در سیاست نیازی به پوشش نیروهای ملی ندارند و حکومت نه فقط حق مسلمین که تکلیف آنان نیز است. دیگر اینکه جامعه اسلامی باید بر اساس تعالیم دینی بنا شود و حکومت دینداران به شکل یک حکومت دینی تجلی یابد. چون از خرداد سال ۴۲ به بعد رفتار حکومت شاه با اسلام‌گرایان به خشونت گرایید و سرکوب آنان در دستور کار حکومت قرار گرفت، قرائتی انقلابی از اسلام‌گرایی نضج گرفت و بر این حرکت حاکم شد. در این مرحله که باید آن را دوره شریعتی‌نامید، دوره انقلابی‌گری و اتوپیاگرایی با چاشنی‌ای از سوسیالیسم، وجه غالب اسلام‌گرایی شد. شیعه با رهبری امام خمینی صاحب یک ایدئولوژی انقلابی گردید و سرانجام این حرکت در بهمن ۱۳۵۷ حاکم شد و توانست حکومت را به دست گیرد، یعنی از تولد یک فکر تا پیروزی آن ۲۰ سال طول کشید که در فرایندی تکاملی و پیشرفته سیر تحقق اندیشه اسلام سیاسی است.

بنابراین، این تفسیر از اسلام سیاسی توانست در یک کشور اسلامی، رژیم دیکتاتوری و شاهنشاهی را از بین ببرد، و در مسیر تحقق آرمان‌ها به حکومت اسلامی دست یابد و طرح نوینی به نام مردم‌سالاری دینی را به شکل واقعی و ملموس به اجرا بگذارد. در گفتمان اسلام سیاسی، دین فقط یک اعتقاد نیست و

ابعادی فراگیر دارد. اسلام، مرجع و مبنا در امور سیاسی و اجتماعی است. عدالت، روح قوانین اسلامی و اصل اولیه تعالیم انبیاء و بر هر امری حتی آزادی فردی مقدّم بوده و شریعت، محور اساسی امر قانون‌گذاری در جامعه اسلامی است. گستره شریعت در نظام سیاسی اسلام، عام و برخاسته از وحی الهی است که در راستای مبانی ثابت و پردامنه شریعت اسلام این قرائت از اسلام سیاسی بیشتر مبتنی بر قرائت حداکثری از دین در سایه‌سار حکومت اسلامی است که شاید یکی از نمونه‌های تجارب بشری آن بعد از بعثت پیامبر اسلام (ص)، انقلاب اسلامی ایران باشد.



## منابع

## قرآن کریم.

- آشوری، داریوش (۱۳۶۶). *دانشنامه سیاسی*. تهران: نشر مروارید و سهروردی.
- احمدیان‌راد، رضا (۱۳۹۰). *منشاء دولت و چگونگی پیدایش آن*. قابل دسترسی در: <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=2435784>
- اکبری، کمال (۱۳۹۸). تأثیر تأسیس جمهوری اسلامی ایران در شیوه استنباط فقه سیاسی. *سیاست متعالیه*، شماره ۲۵: ص ۱۹۴-۱۷۷.
- باقری دولت‌آبادی، علی؛ سنگ سفیدی، محمدرضا (۱۳۸۹). نقش انگاره‌های دینی در سیاست: عرضی یا ماهوی. *پژوهش‌های سیاست*، ۱۲(۲۹).
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹). ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام. *دانش سیاسی*، ۶(۲): ص ۴۳-۷۲.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۲). *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت، چاپ دهم.
- بصری، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۵). *اسلام سیاسی و انقلاب اسلامی ایران*. سیاست، ۳(۱۱).
- بهرزولک، غلامرضا (۱۳۸۶). *جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پوراحمدی، حسین؛ ذوالفقاری، عباس (۱۳۹۴). انواع مدل‌های اسلام سیاسی و تعامل آن‌ها با سیاست جهانی. *رهیافت سیاسی و بین‌المللی*، ۶(۴۱).
- جمشیدی‌راد، محمدصادق؛ محمودپناهی، سید محمدرضا (۱۳۹۱). مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۲(۵).
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۳). گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه. *نامه مفید*، شماره ۴۴.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷). *ولایت فقیه*. تهران: انتشارات عروج، ج ۵.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *ترجمه مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه امام خمینی*. ترجمه حسین مستوفی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵). *مدارا و مدیریت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعید، بابی (۱۳۷۹). *هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*. ترجمه غلام‌رضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری. تهران: دانشگاه تهران.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق). *اقتصادنا*. تحقیق عبدالحکیم ضیاء، علی اکبر ناجی، سید محمد حسینی و صابر اکبری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- طاهری، سید مهدی (۱۳۸۸). *بازخوانی تأثیرات انقلاب اسلامی ایران بر بیداری مسلمانان*. قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، پژوهشکده منطقه‌ای انتشارات جامعه المصطفی العالمیه.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۹۵). *نظریه دین حداکثری و الگوی اسلامی پیشرفت*. در: پنجمین کنفرانس الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۸). *حکمت و حکمیت سیاسی در قرآن و حدیث*. سیاست متعالیه، شماره ۲۴: ص ۳۴-۷.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: انتشارات سمت؛ دانشگاه باقرالعلوم (ع)، چاپ یازدهم.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*. تهران: نشر نی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *هرمنوتیک کتاب و سنت*. تهران: انتشارات طرح نو.
- محمودی‌کیا، محمد (۱۳۹۶). *تهدید هنجاری و بازخیزش دین در روابط بین‌الملل، چیستی، چرایی و نحوه تعامل*. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۷(۳).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: انتشارات صدرا.
- موحد مجد، مجید؛ حمیدی‌زاده، احسان (۱۳۹۳). *دنیوی شدن و نظریه انتخاب عقلانی دین*. پژوهش‌های ادیبانی، ۱(۳).
- نراقی، ملا احمد (۱۳۶۷). *شئون فقیه*. ترجمه سید جمال موسوی. بی‌جا: واحد تحقیقات اسلامی، بنیاد بعثت.
- وینسنت، آندرو (۱۳۷۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۱). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.