



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 17, Issue 2, No.36, 2026 pp.103-122

Receive:19/07/2025 Accepted: 26/08/2025

Beyond Religious Governance and Governance over Religion: Seeking a Third Way in the Thought of Spinoza and Allamah Tabataba'i

Hassan Karami Mohammadabadi

Ph.D. Student, Department of Theoretical Foundations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran
hassankarami@ut.ac.ir

Ali Asgari Yazdi

Professor, Department of Theoretical Foundations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran
asgariyazdi@ut.ac.ir

Seyed Mojtaba Mirdamadi  *

Associate Professor, Department of Theoretical Foundations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran
mirdamadi_77@ut.ac.ir

Hosein Rahnamaei

Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran
H_rahnamaei@ut.ac.ir

Abstract

This study conducts a comparative-synthetic rereading of the controversial relationship between religion and government in the thought of Baruch Spinoza and Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai. The main research question moves beyond mere comparison to ask: How can a dialogue between the two conflicting paradigms of "governance of the state over religion" and "religious governance" lead to a new perspective for constructive interaction between political and spiritual authority? The findings indicate that Spinoza, responding to the theo-political crises of his era, formulates a theory of "governance over religion" to ensure peace and security. In contrast, Allamah Tabatabai, relying on the concepts of *Fitra* (innate nature) and *I'tibariyyat* (social conventions), presents "religious governance" as a comprehensive system for human felicity. By placing these two views in a critical dialogue, this research argues that Spinoza's realism in managing human passions can enhance the practicality of Allamah's idealistic theory. Conversely, Allamah's concept of *Fitra* can provide a transcendent and meaningful foundation for "public good" and prevent the state from becoming an end in itself. Finally, the study proposes the model of "critical cooperation" as a conceptual synthesis.

Keywords: Spinoza, Allamah Tabatabai, Religious Governance, Governance over Religion, Comparative Model, Political Philosophy.

*Corresponding author

Karami Mohammadabadi, H. , Asgariyazdi, A. , Mirdamadi, S. M. and Rahnamaei, H. (2026). Beyond Religious Governance and Governance over Religion: A Search for a Third Way in the Thought of Spinoza and Allamah Tabataba'i. *Comparative Theology*, 17(2), 103-122.



2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2025.146022.2009

Introduction

The relationship between "religion" and "government" is one of the most enduring and controversial issues in political thought. This research focuses on a comparative and synthetic dialogue between two fundamental responses to this issue through the philosophies of Baruch Spinoza, as a key representative of modern Western thought, and Allamah Tabatabai, as a prominent contemporary Islamic philosopher. The central research problem is to move beyond a simple comparison and explore how a dialogue between their conflicting paradigms—Spinoza's "governance of the state over religion" and Allamah's "religious governance"—can yield a new conceptual framework for the interaction between political and spiritual authority. The primary hypothesis is that Spinoza's realism and Allamah's idealism are not mutually exclusive but can be synthesized into a model of "critical cooperation". This study's significance lies in addressing a central challenge of modernity by examining two powerful but opposing models. The research analyzes their foundational principles in anthropology and metaphysics to understand how they lead to their respective political theories. This approach aims to provide a deeper understanding of two distinct patterns in the religion-government relationship and to propose a novel third way.

Materials and Methods

This research is fundamentally theoretical and employs a descriptive-analytical and comparative-synthetic methodology. The data collection relies on a library-based approach, focusing on the primary texts of the two main thinkers. For Spinoza, key works such as the *Theologico-Political Treatise*, *Political Treatise*, and *Ethics* were analyzed. For Allamah Tabatabai, foundational texts including *Tafsir al-Mizan* and *The Principles of Philosophy and the Method of Realism* served as the primary sources.

The analysis was conducted in two stages. The first stage involved a descriptive-analytical method to systematically extract and explain the political and metaphysical foundations of each philosopher independently. Key concepts such as "state", "natural right", *Fitra* (innate nature), and *I'tibariyyat* (social conventions) were defined within the context of each thinker's system. The second stage utilized a comparative-synthetic method. The two paradigms were placed in direct dialogue, comparing their core tenets regarding the source of legitimacy, the goal of governance, and the role of religion. The final step involved a synthesis of the insights derived from this critical comparison to construct the proposed "critical cooperation" model, which integrates the strengths of both systems while mitigating their respective weaknesses.

Research Findings

The research found that the political theories of Spinoza and Allamah Tabatabai are direct consequences of their distinct metaphysical and anthropological foundations.

Spinoza's model of "governance over religion" stems from his realist anthropology. He posits that humans are primarily driven by passions and a desire for self-preservation (*conatus*). In this view, the state is a necessary construct to manage these passions and ensure peace and security, which are the ultimate goals of governance. Consequently, religion's public manifestations must be subordinated to the authority of the state to prevent it from becoming a source of civil strife. Legitimacy originates from a social contract designed to secure order.

Allamah Tabatabai's model of "religious governance" is founded on his concepts of *Fitra* (innate human nature) and *I'tibariyyat* (social conventions). He argues that humans have an innate disposition towards perfection and God. Society and governance are necessary conventions (*I'tibariyyat*) that humans create to achieve collective felicity. For these conventions to be legitimate, they must align with the principles of *Fitra*. Thus, a just government is one whose laws are rooted in divine guidance, making it a "religious governance" aimed at the comprehensive felicity of humankind in this world and the hereafter.

Discussion of Results and Conclusions

The comparative analysis confirms the central hypothesis that the opposing political models of Spinoza and Allamah Tabatabai stem from their deeply divergent metaphysical and anthropological premises. Spinoza's state-centric model is a logical outcome of his realism, designed to manage the "passionate man" and secure peace. Allamah's religion-centric model is the result of his perfectionist worldview, aimed at guiding the "(*fitri*) man" toward ultimate felicity.

However, a critical dialogue between these paradigms reveals a path toward a synthetic model of "critical cooperation". Spinoza's realism regarding human passions and his emphasis on a stable civil order can ground the more idealistic aspects of Allamah's theory in political practicality. Without such a realist foundation, a government based solely on ideal perfection risks instability when faced with the realities of human nature.

Conversely, Allamah's concept of *Fitra* offers a robust response to a key weakness in Spinoza's model: the potential for state power to become an end in itself. *Fitra* provides a transcendent moral standard for the "public good", ensuring that the state's actions are judged by a criterion beyond mere security and power. It provides a metaphysical foundation for justice that prevents the state from devolving into tyranny.

In conclusion, this research proposes that a synthesis is possible: a state that, in line with Spinoza's concern, holds a monopoly on political power to guarantee order and freedom, while religion, in line with Allamah's vision, acts as the critical conscience and moral compass of that state, providing it with a transcendent purpose and a standard for justice.

فراسوی حکمرانی دینی و حکمرانی بر دین: جست‌وجوی راه سوم در اندیشه اسپینوزا و علامه طباطبایی^۱

حسن کرمی محمدآبادی، دانشجوی دکتری مبانی نظری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

hassankarami@ut.ac.ir

علی عسگری‌یزدی، استاد گروه مبانی نظری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

asgariyazdi@ut.ac.ir

سیدمجتبی میردامادی * ، دانشیار گروه مبانی نظری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

mirdamadi_77@ut.ac.ir

حسین رهنمایی، استادیار گروه مبانی نظری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

h_rahnamaei@ut.ac.ir

چکیده

این پژوهش با رویکردی تطبیقی-ترکیبی، رابطه مناقشه‌برانگیز دین و حکومت در اندیشه باروخ اسپینوزا و علامه سید محمدحسین طباطبایی را بازخوانی می‌کند. مسئله اصلی پژوهش، فراتر از مقایسه صرف، این است که چگونه می‌توان از گفت‌وگوی میان دو پارادایم متعارض «حکمرانی دولت بر دین» و «حکمرانی دینی» به یک چشم‌انداز جدید برای تعامل سازنده میان مرجعیت سیاسی و معنوی دست یافت. یافته‌ها نشان می‌دهد اسپینوزا، در پاسخ به بحران‌های الهیاتی-سیاسی، نظریه «حکمرانی بر دین» را برای تأمین صلح و امنیت صورت‌بندی می‌کند. در مقابل، علامه طباطبایی با اتکا بر «فطرت» و «اعتباریات»، نظریه «حکمرانی دینی» را به عنوان نظامی جامع برای سعادت بشر ارائه می‌دهد. این پژوهش با قراردادن این دو دیدگاه در یک گفت‌وگوی انتقادی، استدلال می‌کند واقع‌گرایی اسپینوزا در مدیریت عواطف انسانی و تأکید او بر نظم مدنی، می‌تواند جنبه‌های آرمانی نظریه علامه را کارآمدتر کند. متقابلاً، مفهوم «فطرت» در اندیشه علامه می‌تواند مبنایی متعالی و معنادار برای «خیر عمومی» و «عدالت» فراهم آورد و از تبدیل شدن دولت به یک قدرت خودبسنده جلوگیری کند. در نهایت، این پژوهش الگوی «همکاری انتقادی دین و دولت» را به عنوان یک سنتز مفهومی پیشنهاد می‌دهد که در آن، دولت حافظ نظم و آزادی است، در حالی که دین به مثابه منبع ارزش‌گذار و جهت‌دهنده، مشروعیت و غایت اخلاقی آن را تأمین می‌کند.

واژه‌های کلیدی

اسپینوزا، علامه طباطبایی، حکمرانی دینی، حکمرانی بر دین، الگوی تطبیقی.

^۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

* مسؤول مکاتبات

کرمی محمدآبادی، حسن، عسگری‌یزدی، علی، میردامادی، سیدمجتبی و رهنمایی، حسین. (۱۴۰۵). فراسوی حکمرانی دینی و حکمرانی بر دین: جست‌وجوی راه سوم در اندیشه اسپینوزا و علامه طباطبایی، *الهیات تطبیقی*، ۱۷ (۲)، ۱۲۲-۱۰۳.



۱- مقدمه

رابطه میان «دین» و «حکومت» یکی از دیرپاترین، پیچیده‌ترین و در عین حال، مناقشه‌برانگیزترین مسائل در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی بشر بوده است. این پرسش که مرجعیت نهایی در سامان‌دهی زندگی جمعی انسان از کجا نشئت می‌گیرد، آیا از وحی الهی یا از قرارداد عقلانی-اجتماعی بشر، همواره ذهن فیلسوفان، متکلمان و دولتمردان را به خود مشغول داشته است. تصمیم‌گیری درباره این چالش، نه فقط شالوده نظام‌های حقوقی و سیاسی، بلکه هویت و ارزش‌های جوامع را عمیقاً شکل می‌دهد.

در این چشم‌انداز گسترده، این پژوهش بر ایجاد گفت‌وگویی تطبیقی میان دو پاسخ بنیادین به این مسئله، از طریق آرای دو متفکر برجسته تمرکز می‌کند: باروخ اسپینوزا به عنوان نماینده‌ای کلیدی از تفکر غرب مدرن و علامه سید محمدحسین طباطبایی به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان حکمت اسلامی معاصر. این دو متفکر، هرچند از دو جهان فکری متفاوت، در حال پاسخ‌گویی به یک مسئله مشترک بودند: بحران مشروعیت و نظم اجتماعی. اسپینوزا با بحران نزاع‌های فرقه‌ای و تنش میان اقتدار کلیسا و دولت نوظهور در اروپای عصر خود روبه‌رو بود و علامه طباطبایی با چالش‌های جهان اسلام در مواجهه با مدرنیته و نیاز به ارائه نظریه‌ای منسجم برای جامعه و حکومت اسلامی مواجه بود. این مسئله مشترک نقطه عزیمت این پژوهش تطبیقی است.

پاسخ اسپینوزا به این بحران ارائه نظریه «حکمرانی بر دین» بود. او برای حفظ صلح و امنیت و مقابله با خرافه، قدرت دولت را بر جنبه‌های بیرونی دین حاکم دانست و دین را تابع منافع عمومی و اقتدار دولت معرفی کرد. در سوی دیگر، علامه طباطبایی در پاسخ به چالش‌های عصر خود، نظریه «حکمرانی دینی» را مطرح کرد. از دیدگاه او، اسلام یک «روش اجتماعی» کامل و الهی است که حکومت جزئی جدایی‌ناپذیر از آن محسوب می‌شود و مشروعیت خود را از انطباق با «فطرت» و توحید کسب می‌کند.

این پژوهش، با عبور از یک مقایسه صرف، به دنبال ایجاد یک گفت‌وگوی تطبیقی و ترکیبی میان این دو پارادایم است. هدف، نه ترجیح یکی بر دیگری، بلکه پاسخ به این پرسش محوری است:

چگونه می‌توان از تقابل الگوی «دولت حافظ صلح» اسپینوزا و «دین هدایتگر به سوی کمال» علامه، به یک چارچوب مفهومی جدید برای رابطه دین و حکومت دست یافت که ضمن تأمین نظم مدنی، از بحران‌های معنوی نیز جلوگیری کند؟ اهمیت این رویکرد در تلاش برای استخراج یک «الگوی سوم» یا «فهم ترکیبی» از دل این گفت‌وگوی انتقادی نهفته است.

برای دستیابی به این هدف، این پژوهش ابتدا مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی دو متفکر را در یک گفت‌وگوی درهم‌تنیده تحلیل تطبیقی می‌کند. سپس، با قرارداد مفاهیم کلیدی آنها در برابر یکدیگر، تلاش می‌کند تا با سست نقاط قوت هر دیدگاه، به یک پارادایم ترکیبی و کارآمد برای فهم رابطه دین و حکومت دست یابد.

۲- پیشینه پژوهش

در حوزه اندیشه اسپینوزا، پژوهش‌هایی مانند مقاله «بررسی انتقادی رابطه دین و سیاست در رساله الهیاتی-سیاسی اسپینوزا» (میرزایی و شهرآیینی، ۱۴۰۱)، نشان داده‌اند او با تفکیک «دین رسمی» از «باور درونی»، دین را در حوزه عمل و مناسک، کاملاً تحت سلطه دولت و ابزاری برای ثبات سیاسی می‌داند. آثاری دیگر مانند مقاله «اسپینوزا و رساله الهیاتی-سیاسی در ایران» (نجف‌زاده، ۱۳۹۹) اهمیت «رسائل الهیاتی-سیاسی» در این زمینه را بررسی کرده‌اند. در سطح بین‌المللی نیز، تحلیل‌گرانی

همچون هیلل جی. فرادکین^۱ در مقاله «جدایی دین و سیاست: پارادوکس‌های اسپینوزا» (Fradkin, 1988)، راه‌حل اسپینوزا را «پارادوکسیکال» ارزیابی کردند و معتقد هستند او به‌جای جدایی، بر «تبعیت» دین از سیاست و کنترل مطلق دولت بر اعمال دینی برای حذف دین به عنوان عامل نزاع تأکید دارد. همچنین، استیون فرانکل^۲ در مقاله «ابداع الهیات لیبرال: تحلیل الهیاتی-سیاسی اسپینوزا از موسی و عیسی» (Frankel, 2001) نشان داده‌اند اسپینوزا با بازتفسیر کتاب مقدس، در پی پایه‌ریزی یک «الهیات لیبرال» برای دولت متساهل بوده است. این مطالعات، هرچند سویه‌هایی مختلف از پارادایم «حکمرانی بر دین» در اندیشه اسپینوزا را روشن می‌کنند، عمدتاً در چارچوب سنت فکری غرب باقی مانده‌اند.

در مقابل، پژوهش‌ها در رابطه با اندیشه علامه طباطبایی مانند مقاله «مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبایی» (صابریان و همکاران، ۱۴۰۰) بر وابستگی کامل حکمرانی به دین و ریشه‌داربودن عدالت و قانون‌مداری در اخلاق توحیدی تأکید می‌کنند. مطالعات تطبیقی محدودی نیز مانند مقاله «مطالعه تطبیقی رابطه دین و سیاست در اندیشه قرآنی سیاسی علامه طباطبایی و سید قطب» (میرجیلی و همکاران، ۱۴۰۱)، پیوند ذاتی دین و سیاست را در نگاه علامه با تأکید بر نیاز جامعه به دین برای تعالی در قیاس با متفکرانی همچون سید قطب بررسی کرده‌اند.

با وجود این پژوهش‌های ارزشمند، بررسی پیشینه حاکی از آن است که اندیشه سیاسی این دو متفکر بزرگ، یعنی اسپینوزا و علامه طباطبایی، کمتر به صورت یک «مقایسه نظام‌مند و مستقیم» با تمرکز بر تقابل بنیادین دو پارادایم «حاکمیت دولت بر دین» و «حاکمیت دین بر دولت» قرار گرفته است. این دو رویکرد، دو پاسخ اساسی و متعارض به چالش مدرن تنظیم رابطه مرجعیت سیاسی و معنوی را نمایندگی می‌کنند. از این رو، نوآوری و ضرورت پژوهش حاضر در تحلیل و مقایسه مبانی، لوازم و نتایج این دو مدل حکمرانی، برای دستیابی به درکی عمیق‌تر از دو الگوی متمایز در نسبت دین و حکومت و ارائه راهکاری جدید، نهفته است.

۳- روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، یک پژوهش «بنیادی-نظری» است و بر اساس ماهیت و روش، از نوع «توصیفی-تحلیلی» و «تطبیقی-ترکیبی» محسوب می‌شود. در این مقاله، برای گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و اسنادی بهره گرفته شده است. برای این منظور، آثار اصلی و کلیدی باروخ اسپینوزا و علامه سید محمدحسین طباطبایی به عنوان منابع دست‌اول به طور مطالعه شدند. رویکرد اصلی در تحلیل داده‌ها تحلیل مفهومی و سنتز بوده است. ابتدا، مفاهیم کلیدی مانند «حکمرانی»، «دین»، «انسان‌شناسی»، «فطرت»، «اعتباریات»، «حق طبیعی» و «دولت» در اندیشه هر دو متفکر استخراج و تبیین شده‌اند. سپس، این پژوهش از چارچوب مقایسه‌ای فراتر می‌رود و با ایجاد یک گفت‌وگوی مفهومی میان دو اندیشمند، به دنبال دستیابی به یک ترکیب نوآورانه است. به‌جای بررسی مجزای وجوه اشتراک و افتراق، این پژوهش تلاش می‌کند تا با قراردادن مفاهیم کلیدی دو متفکر در یک ساختار تحلیلی درهم‌تنیده، نقاط قوت هر دیدگاه را برای پوشش ضعف‌های دیدگاه دیگر به کار گیرد.

در این راستا، ضمن توجه به بستر تاریخی، فرهنگی و معرفتی هر اندیشمند، هدف نهایی نه صرفاً روشن کردن دو مدل متعارض «حکمرانی بر دین» و «حکمرانی دینی»، بلکه ساختن یک پل مفهومی میان آنها و استخراج یک الگوی سوم

¹ Hillel G. Fradkin

¹ Steven Frankel

و کارآمدتر است. همچنین، از پژوهش‌های پیشین و منابع دست‌دوم برای غنی‌سازی بحث و تعیین جایگاه این پژوهش در میان مطالعات موجود استفاده شده است.

مفهوم حکمرانی: پاسخی به ضرورت بقا یا بستری برای کمال؟

هر دو متفکر، اسپینوزا و علامه طباطبایی، از ارثه تعاریف سطحی و قاموسی برای مفهوم «حکمرانی» پرهیز و آن را در چارچوب نظام فلسفی و مبانی فکری خود تبیین می‌کنند، اما این تبیین‌ها بر پایه‌هایی متفاوت استوار است. سرچشمه و غایت این ضرورت نقطه آغاز گفت‌وگوی تطبیقی ماست.

اسپینوزا با رویکردی عقل‌گرایانه، حکمرانی را یک **ضرورت عقلانی** می‌داند که از تحلیل وضع طبیعی، حق طبیعی و نیاز به نظم و امنیت برمی‌خیزد. او مفاهیم رایج زمانه خود مانند حق الهی پادشاهان را به چالش می‌کشد و با شکافتن مبانی دولت، ماهیت حکمرانی مشروع را در توانایی کارکردی آن برای تحقق صلح و امنیت تعریف می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۹۶، صص. ۳۸۳-۴۳۵). در این نگاه، حکومت پاسخی به مشکل بقا و جلوگیری از فروپاشی اجتماعی است.

در مقابل، علامه طباطبایی مفهوم حکمرانی (مُلک) را نه یک ابزار، بلکه یک **شأن ضروری** از شئون زندگی اجتماعی می‌داند که ریشه در فطرت اجتماعی و کمال‌جوی انسان دارد. از منظر ایشان، انسان برای رسیدن به سعادت حقیقی نیازمند زندگی اجتماعی است و این زندگی نیز بدون یک ساختار مدیریتی مشروع، یعنی حکومت، سامان نمی‌یابد. بنابراین، حکمرانی یک **ساختار اعتباری** است که نه صرفاً برای فرار از وضع طبیعی، بلکه برای پیمودن مسیر **کمال** و تحقق اهداف متعالی انسانی شکل می‌گیرد و باید با هدایت الهی و مقتضیات فطرت هماهنگ باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۴، ۱۸۷).

این دو تبیین، بیش از آنکه متضاد باشند، می‌توانند مکمل یکدیگر و پاسخ به دو سطح متفاوت از یک پرسش در نظر گرفته شوند. حکمرانی از دید اسپینوزا پاسخی به این پرسش است که چرا باید از وضع طبیعی خارج شد. (پاسخ: برای بقا و امنیت). در حالی که حکمرانی از دید علامه پاسخی است به این پرسش که چرا باید جامعه تشکیل داد. (پاسخ: برای کمال و سعادت). در یک چارچوب تطبیقی، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که «امنیت» اسپینوزایی پیش‌شرط و بستر لازم برای تحقق «سعادت» مورد نظر علامه است. به عبارت دیگر، هر ساختار حکمرانی ابتدا باید ضرورت بقا و نظم را (که دغدغه اصلی اسپینوزاست) برآورده کند تا بتواند به غایت متعالی‌تر خود، یعنی هدایت جامعه به سوی کمال و سعادت حقیقی (که غایت مطلوب علامه است)، دست یابد.

مبانی متافیزیکی: دو پاسخ به پرسش از هستی

ریشه تفاوت‌های عمیق اسپینوزا و علامه طباطبایی در سیاست، دین و انسان‌شناسی را باید در پاسخ بنیادین آنها به پرسش از «هستی» و واقعیت جست‌وجو کرد. هر دو متفکر نظام فکری خود را بر یک جهان‌بینی متافیزیکی استوار کرده‌اند که درک آن کلید فهم سایر اندیشه‌های ایشان است.

اسپینوزا، با وجود ترک مراسم دین یهودی، همواره اندیشمندی خدا‌باور باقی ماند، اما خدای او در چارچوب یک متافیزیک دقیق و نوآورانه تعریف می‌شود (یاسپرس، ۱۳۷۵، ص. ۹). اساس متافیزیک او که در کتاب اخلاق تبیین شده، بر سه مفهوم **جوهر، صفت و حالت** استوار است. «جوهر» از دید او، «شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۴). او این تعریف را به نتیجه‌ای رادیکال می‌رساند: فقط یک جوهر مطلقاً نامتناهی وجود دارد و آن «خدا» است؛ «موجودی مطلقاً نامتناهی... که متقوم از صفات نامتناهی است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، صص. ۷-۸). این جوهر واحد همان طبیعت است (خدا یا طبیعت) که تقسیم‌ناپذیر و در همه جهات بی‌نهایت است. تمام موجودات جزئی و متناهی که ما در

جهان مادی می‌بینیم، بخش‌هایی از این جوهر نیستند، بلکه «حالات» (احوال جوهر) آن محسوب می‌شوند؛ یعنی پدیده‌هایی که در آن جوهر واحد وجود دارند و به واسطه آن به تصور می‌آیند (Bennett, 2006, pp. 66-67). این جوهر نیز از طریق «صفات» نامتناهی خود، که عقل ما فقط دو مورد (فکر و امتداد) را درک می‌کند، شناخته می‌شود (اسپینوزا، ۱۳۷۶، صص. ۵-۶).

در مقابل، جهان‌بینی علامه طباطبایی بر دو اصل اساسی حکمت متعالیه استوار است: اصالت وجود و تشکیک در وجود. «اصالت وجود» به این معناست که حقیقت عینی و متن خارج را «وجود» پر کرده است، نه «ماهیت» پدیده‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۹). اما این وجود اصیل یکپارچه و هم‌سطح نیست. علامه برای تبیین کثرت موجود در عالم، از اصل «تشکیک در وجود» بهره می‌برد. بر این اساس، هستی دارای یک ساختار سلسله‌مراتبی و دارای درجات متفاوت از شدت و ضعف است. در این نگاه، «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۱۸)؛ یعنی تمام موجودات در «وجود داشتن» مشترک هستند، اما تمایزشان نیز از خود «وجود» و به دلیل شدت و ضعف مرتبه وجودی‌شان است. در قله این هرم، وجود واجب (خداوند) با شدیدترین مرتبه وجودی قرار دارد و سایر موجودات، مظاهر و درجات پایین‌تر آن حقیقت واحد هستند.

این دو جهان‌بینی، دو پیامد کاملاً متفاوت برای فهم رابطه خدا، انسان و جهان دارند. متافیزیک وحدت‌گرایانه و درون‌ماندگار^۱ اسپینوزا به یک هستی‌شناسی افقی می‌انجامد. خدا جوهر جهان است و جهان حالت‌های او. در این نگاه، هیچ جدایی بنیادینی میان خالق و مخلوق، یا امر متعالی و امر طبیعی وجود ندارد. این دیدگاه راه را برای یک رویکرد کاملاً طبیعت‌گرایانه و عقلانی به دین و سیاست هموار می‌کند.

در مقابل، متافیزیک سلسله‌مراتبی و تشکیکی علامه طباطبایی به یک هستی‌شناسی عمودی می‌انجامد. با اینکه تمام موجودات تجلیات وجود حق هستند، تمایز رتبی و شدت وجودی میان آنها یک رابطه تعالی^۲ و وابستگی دائمی میان مراتب پایین‌تر و بالاتر ایجاد می‌کند. این نگاه بنیان فلسفی مفاهیمی همچون «فطرت» (گرایش ذاتی مرتبه ضعیف‌تر به مرتبه کامل‌تر) و ضرورت «هدایت الهی» (ارتباط از مرتبه بالاتر به پایین‌تر) را فراهم می‌آورد و راه را برای یک نظام دینی و سیاسی مبتنی بر این رابطه عمودی و غایت‌شناختی هموار می‌کند.

مبانی نظم سیاسی: گفت‌وگوی انسان عاطفی و انسان فطری

هرگونه نظریه حکمرانی ناگزیر بر دریافتی خاص از ماهیت انسان استوار است. اسپینوزا و علامه طباطبایی، هر دو با رویکردی واقع‌گرایانه، انسان را به عنوان موجودی اجتماعی به تبیین می‌کنند، اما تحلیل آنها از محرک‌های بنیادین و ظرفیت‌های انسانی به نتایجی متفاوت درباره سیاست و حکومت منجر می‌شود. هر دو فیلسوف بر این نکته بنیادی توافق دارند که نظریه حکمرانی باید بر مبنای فهمی عمیق از طبیعت انسان و «آنچه انسان هست» و نه «آنچه باید باشد» بنا شود.

این گفت‌وگوی تطبیقی از تعریف ماهیت و محرک اصلی انسان آغاز می‌شود. اسپینوزا با نگاهی طبیعت‌گرایانه، انسان را موجودی عمدتاً «غیرمختار» و تحت تأثیر عواطف می‌بیند؛ اعمال او بیش از آنکه ریشه در اراده آزاد (به معنای متکلمان) داشته باشند، جبری و ناشی از ضروریات ذات او هستند؛ زیرا فقط خداوند به معنای دقیق کلمه مختار است (صافیان، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۱). از این منظر، محرک اصلی و بنیادین انسان **صیانت از ذات** و تلاش برای گسترش قدرت و آزادی خویش است. این میل گریزناپذیر به بقا و قدرت نقطه عزیمت تحلیل اسپینوزا از وضعیت طبیعی و منشأ حق طبیعی است که آن را معادل قدرت

^۱ immanent

^۲ transcendence

هر فرد می‌داند (شهرآیینی، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۲). در مقابل، علامه طباطبایی، با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی، انسان را در افعال خود «مختار» (البته نه مستقل از ذات الهی) (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص. ۱۳۲-۱۳۳) و موجودی فعال و «اعتبارساز» می‌داند. از دید او، محرک اصلی انسان نه صرفاً بقا، بلکه یک نیاز وجودی برای رسیدن به کمال است؛ ناتوانی ذاتی انسان در دستیابی فردی به کمالات و تأمین نیازها، او را به سوی زندگی اجتماعی و همکاری سوق می‌دهد.

این دو تصویر متفاوت از انسان به دو تبیین گوناگون از منشأ و ضرورت حکومت منجر می‌شود. اسپینوزا واقع‌بینانه اذعان دارد آموزه‌های انتزاعی اخلاقی و دینی، در عرصه عمل، یارای مقاومت در برابر عواطف و غرایز قدرتمند را ندارند. این بدینی نسبی به حاکمیت عقل در توده‌ها به این نتیجه‌گیری سیاسی مهم می‌رسد که ضرورت تشکیل دولت، نه از یک آرمان اخلاقی، بلکه از همین طبیعت عاطفی و غیرعقلانی انسان و برای تأمین امنیت و صلح نشئت می‌گیرد (اسپینوزا، ۱۳۹۳، صص. ۳۸-۳۹). بنابراین، نظریه سیاسی باید بر پایه همین طبیعت واقعی انسان بنا شود (اسپینوزا، ۱۳۹۳، ص. ۳۹) و حکمرانی ابزاری برای مدیریت واقع‌بینانه این موجود عاطفی است.

در سوی دیگر، علامه طباطبایی منشأ جامعه و حکومت را نه صرفاً غلبه بر عواطف، بلکه یک «ضرورت وجودی برای پیمودن مسیر کمال» می‌داند. او انسان‌شناسی خود را بر دو مفهوم کلیدی «فطرت» و «اعتباریات» بنا می‌کند. حیات انسانی در ساحت «اعتباریات» - یعنی مفاهیم و ساختارهای ذهنی و اجتماعی خودساخته - شکل می‌گیرد. ورود انسان به حیات دنیوی، به تعبیری هبوط از عالم ماوراء به مرتبه مادی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳)، مقارن با ورود او به قلمرو امور اعتباری است (راستیان و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۶۴). این اعتباریات، اگرچه وهمی و سرابی‌شکل توصیف شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص. ۴۹-۵۱)، ابزارهای ضروری برای تسهیل حیات اجتماعی و برطرف کردن نیازهای انسان هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳). این زندگی اجتماعی خود نیازمند مفاهیم اعتباری همچون ریاست و قانون برای حفظ نظم و عدالت است (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص. ۵۴-۵۶)، اما این «اعتبارسازی» نباید خودسرانه باشد. اینجا نقش «فطرت» به عنوان معیار و جهت‌دهنده آشکار می‌شود؛ این ساختارها باید با سرشت حقیقی و الهی انسان هماهنگ باشند تا به سعادت واقعی منجر شوند.

در نهایت، این دو انسان‌شناسی به‌جای آنکه صرفاً متعارض باشند، می‌توانند دو سطح از یک واقعیت را توصیف کنند. واقع‌گرایی اسپینوزا و تأکید او بر تسلط عواطف توضیح می‌دهد چرا حتی در بهترین نظام‌ها، وجود یک قدرت حاکم برای تأمین نظم و امنیت ضروری است. این دیدگاه، لایه زیرین و بنیادین نیاز به حکومت را تبیین می‌کند. اما نظریه علامه به این پرسش پاسخ می‌دهد که غایت این نظم و امنیت چیست. مفهوم «فطرت» و «کمال‌جویی» یک هدف متعالی برای حکومت تعریف می‌کند که فراتر از صرف بقاست. به این ترتیب، می‌توان الگوی اسپینوزا را **شرط لازم** و الگوی علامه را **غایت مطلوب** حکمرانی دانست. حکومت ابتدا باید با مهار «انسان عاطفی»، امنیت را برقرار کند (دغدغه اسپینوزا)، تا در آن بستر امن، «انسان فطری» بتواند مسیر کمال خود را از طریق «اعتباریات» صحیح و منطبق بر فطرت بپیماید (غایت مطلوب علامه). این تفاوت در انسان‌شناسی نقطه عزیمت اصلی برای فهم دیدگاه‌های متفاوت آنها درباره نسبت دین و حکومت است.

ماهیت دین: ابزار فضیلت یا نقشه فطرت؟

هر دو اندیشمند، اسپینوزا و علامه طباطبایی، از تعاریف سطحی و تقلیدی دین فراتر می‌روند و به دنبال فهمی عقلانی از آن هستند. هر دو بر محوریت اخلاق و عمل در دین تأکید دارند و هدف نهایی آن را هدایت انسان به سوی سعادت می‌دانند. با وجود این اشتراکات کلی، مبانی و چارچوب مفهومی آنها، به دو درک کاملاً متفاوت از ماهیت و نقش دین در جامعه منجر

می‌شود.

اسپینوزا در قرن هفدهم، در تقابل با رویکردهای رایج، دین را نه مجموعه‌ای از آموزه‌ها و اعمال عبادی صرف، بلکه نوعی **فضیلت اخلاقی** می‌دانست که با فضایل اخلاقی همچون عشق و سخاوت پیوند دارد که از شناخت خدا ناشی می‌شوند (Carlisle, 2021, p.165). تعریف او از دین به مثابه «تمام خواهش‌ها و تمام افعالی که ما خود از این حیث که تصور خدا را داریم یا او را می‌شناسیم علت آنهایم» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۲۵۰)، این پیوند وثیق با شناخت را نشان می‌دهد. با این حال، مفهوم «فضیلت» نزد او با سنت ارسطویی (فضیلت به مثابه عادت اکتسابی) (ارسطو، بی‌تا، ص. ۵۳) یا آکوئیناسی تفاوت ماهوی دارد (Carlisle, 2021, p. 167)؛ اسپینوزا فضیلت را با قدرت یکی می‌گیرد (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۲) و آن را با قدرت فهم و عمل بر اساس قوانین ذاتی طبیعت پیوند می‌زند. او با نقد دین سنتی و بازخوانی تاریخی کتاب مقدس، جوهر پیام آن را ارائه یک سبک زندگی اخلاقی-ایمانی می‌داند که بر عدالت، نیکوکاری و به ویژه «محبت به همسایگان» به عنوان تمامی شریعت تأکید دارد (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص. ۳۵۹). این نگاه دین را به یک شریعت حداقلی و عقلانی برای تأمین صلح در جامعه فرو می‌کاهد و جنبه‌های درونی (میل و شناخت) و بیرونی (عمل اخلاقی) آن را از هم تفکیک می‌کند.

در مقابل، علامه طباطبایی با رویکردی جامع، دین را نه صرفاً یک فضیلت فردی، بلکه **نظامی پویا و ضروری** برای حیات انسان می‌داند که در تاروپود وجود او و زندگی اجتماعی‌اش تنیده شده است. تحلیل ایشان بر دو مفهوم کلیدی «فطرت» و «اعتباریات» استوار است. از دید علامه، معارف و احکام دینی به زبان «اعتباریات» بیان شده‌اند تا حقایق متعالی را در بستر تعاملات اجتماعی قابل فهم سازند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). اما این زبان اعتباری، بی‌ریشه و صرفاً قراردادی نیست، بلکه ریشه در حقیقتی عمیق‌تر، یعنی **فطرت** انسان دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). دین الهی، و به ویژه اسلام، به عنوان «دین فطرت»، دارای ریشه‌هایی عمیق در سرشت و نهاد انسان است و آموزه‌هایش به طور کامل با ساختار وجودی او هماهنگ هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۸۷/۴). حتی دعوت به خضوع در برابر حق تعالی نیز پاسخی به ندای درونی و فطری انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۶۹/۷). این نگاه، ضمن تأکید بر تکامل شرایع در طول تاریخ متناسب با ظرفیت جوامع (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۳۹۰/۸)، اسلام را کامل‌ترین و جامع‌ترین شریعت معرفی می‌کند.

در یک چارچوب تطبیقی، این دو دیدگاه به جای آنکه صرفاً متعارض باشند، می‌توانند دو کارکرد مکمل و حتی ضروری را برای دین در سامان‌دهی یک جامعه سالم و پایدار روشن کنند. این دو رویکرد، در واقع، به دو پرسش بنیادین و متفاوت پاسخ می‌دهند که هر جامعه‌ای با آن روبه‌رو است: **پرسش نظم** و **پرسش معنا**.

رویکرد اسپینوزا، که در پس‌زمینه تاریخی نزاع‌های خونین مذهبی در اروپا شکل گرفته، پاسخی قدرتمند به **پرسش نظم** است. او با تعریف دین به مثابه یک فضیلت اخلاقی حداقلی (عدالت، نیکوکاری و محبت به همسایه) و قراردادن تجلیات بیرونی آن تحت اقتدار کامل دولت در عمل، دین را از یک عامل بالقوه برای تفرقه و جنگ، به ابزاری برای تقویت همبستگی اجتماعی و صلح مدنی تبدیل می‌کند. این «اخلاق عمومی» که از طریق عقل قابل استنتاج است، یک بستر مشترک و خنثی فراهم می‌آورد که در آن، شهروندان با باورهای متفاوت می‌توانند به صورت مسالمت‌آمیز هم‌زیستی کنند. این رویکرد «قواعد بازی» را در یک جامعه متکثر تعریف می‌کند و از تبدیل شدن جزئیات دینی به سلاحی در نزاع‌های سیاسی جلوگیری می‌کند.

اما جامعه‌ای که صرفاً بر پایه یک اخلاق عمومی حداقلی و نظم سکولار بنا شده باشد، با یک خلأ عمیق روبه‌رو می‌شود: **پرسش معنا**. اینجا رویکرد علامه طباطبایی اهمیت حیاتی خود را نشان می‌دهد. نظریه «دین فطری» ایشان به این پرسش پاسخ می‌دهد که هدف نهایی این نظم و هم‌زیستی چیست؟ اگر جامعه صرفاً به دنبال امنیت باشد، ممکن است دچار پوچی، بحران هویت

و نسبی‌گرایی اخلاقی شود. علامه با پیوند زدن دین به «فطرت» و «کمال‌جویی» انسان، یک غایت متعالی و یک منبع پایدار برای ارزش‌های اخلاقی معرفی می‌کند. این دین به شهروندان دلیلی فراتر از ترس از مجازات یا منفعت‌طلبی صرف برای نیکوکار بودن می‌دهد و به «خیر عمومی» یک معنای عمیق و وجودی می‌بخشد. «اعتباریات» دینی در این نگاه ابزارهایی هستند که این معنای فطری را در ساختارهای اجتماعی جاری و ساری می‌کنند.

بنابراین، یک سنتز مفهومی کارآمد می‌تواند این دو الگو را در یک رابطهٔ سلسله‌مراتبی و مکمل ببیند. الگوی اسپینوزا، چارچوب حقوقی و سیاسی لازم برای بقا و نظم عمومی را فراهم می‌کند؛ این شرط لازم و بنیادین است. اما الگوی علامه، محتوای معنوی، اخلاقی و غایت‌شناختی آن نظم را تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، جامعه برای آنکه اصلاً بتواند وجود داشته باشد و از هم نپاشد، به «اخلاق عمومی» اسپینوزایی نیاز دارد؛ اما برای آنکه به جامعه‌ای پویا، متعالی و معنادار تبدیل شود، به «دین فطری» مدنظر علامه نیازمند است. این مدل ترکیبی هم از خطر یک دولت سکولار اما پوچ و بی‌هدف جلوگیری می‌کند و هم مانع از شکل‌گیری یک دولت دینی می‌شود که بخواهد با نادیده‌گرفتن ضرورت‌های نظم عمومی و تکثر اجتماعی، یک تفسیر خاص از دین را بر همگان تحمیل کند.

راه‌حل اسپینوزا: «حکمرانی دولت بر دین» برای تأسیس صلح

در تحلیل نظریهٔ سیاسی اسپینوزا، توجه به سیر تحول اندیشهٔ او ضروری است. همان‌طور که پژوهشگرانی همچون الکساندر ماترون^۱ اشاره کرده‌اند، دغدغهٔ اصلی او در «رساله الهی-سیاسی» تأمین «آزادی اندیشه» از طریق خنثی کردن قدرت سیاسی دین بود، حال آنکه در اثر متأخرش، «رسالهٔ سیاسی»، به تحلیلی واقع‌گرایانه‌تر از ساختارهای قدرت و حفظ «ثبات» دولت روی آورد. این تغییر کانون توجه از آزادی به ثبات نشان‌دهندهٔ عمق واقع‌گرایی او در اولویت‌بخشی به امنیت به عنوان پیش‌شرط هر نوع آزادی است (Matheron, 1990, pp. 258-270).

اسپینوزا، که به عنوان یکی از پیشگامان فلسفی لیبرال دموکراسی و نظریه‌پرداز دولت سکولار شناخته می‌شود (Fradkin, 1988, p. 605)، برای حل بحران‌های الهیاتی-سیاسی ویرانگر عصر خود، راه‌حلی رادیکال و دولت‌محور ارائه می‌دهد. او معتقد است فلسفه باید بر الهیات و سیاست نظارت داشته باشد تا همکاری آنها به سعادت و رفاه انسان‌ها منجر شود (بخشی فعله و همکاران، ۱۴۰۲، صص. ۳۴۴-۳۴۵). اسپینوزا دموکراسی را برترین و طبیعی‌ترین شکل حکومت و نزدیک‌ترین به آزادی طبیعی انسان می‌داند؛ این برتری دموکراسی در اندیشهٔ اسپینوزا، مبنایی عمیقاً متافیزیکی دارد. دموکراسی از یک سو طبیعی‌ترین نوع حکومت است؛ زیرا بیشترین شباهت را به وضعیت طبیعی انسان دارد که در آن هر فرد برای صیانت از ذات خویش آزاد است و این آزادی به بهترین شکل در حاکمیت جمعی حفظ می‌شود. از سوی دیگر، دموکراسی عقلانی‌ترین نوع حکومت نیز به شمار می‌رود؛ زیرا در این نظام، قدرت مطلق به کل جامعه تعلق دارد و تصمیم‌ها بر اساس خرد جمعی اتخاذ می‌شوند که احتمال خطای آن کمتر از ارادهٔ یک فرد یا گروهی معدود است (کریمی و همکاران، ۱۳۹۷، صص. ۸۵-۸۶). اما مانند هابز^۲ به کنترل مطلق دولت بر اقدامات شهروندان باور دارد؛ دیدگاهی که البته با چالش‌هایی همچون چشم‌پوشی از محدودیت‌های گسترده بر فعالیت‌های شهروندان و ناتوانی در انتقاد اخلاقی از دولت‌های سرکوبگر مواجه است (Della Rocca, 2008, p. 221).

^۱ Alexandre Matheron

^۲ Hobbes

محور اصلی اندیشه سیاسی اسپینوزا برتری بنیادین، مطلق و انحصاری حاکمیت سیاسی بر نهاد دین و تمامی تظاهرات بیرونی آن است. او در فصل ۱۹ رساله الهی-سیاسی، به صراحت استدلال می‌کند مفاهیمی همچون عدالت و نیکوکاری فقط از طریق قدرت و قانون دولتی رسمیت و الزام می‌یابند. به عبارت دیگر، تمام دستورات عقل، از جمله اصل بنیادین نیکی به همسایه، فقط زمانی به قانون تبدیل می‌شوند که حاکم سیاسی آنها را وضع کند: «این تنها وظیفه قدرت حاکمه است که مقرر کند هر شخصی باید چگونه با تقوا نسبت به همسایگانش رفتار کند» (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص. ۴۵۶). این تحلیل به یک نتیجه‌گیری رادیکال می‌انجامد: «پادشاهی خدا» در زمین همان حکومت مبتنی بر عدالت و نیکوکاری است و از آنجا که فقط حاکمان دنیوی قدرت اجرای این امور را دارند، خداوند فقط از طریق آنها بر انسان‌ها حکمرانی می‌کند (Spinoza, 2002, pp. 558-559).

مبنای این نظریه تحلیل اسپینوزا از وضع طبیعی است. او معتقد است پیش از تشکیل دولت، هیچ مفهوم عینی و مشترکی از عدالت یا بی‌عدالتی وجود ندارد. بنابراین، این دولت است که با تأسیس خود، نه فقط نظم فیزیکی، بلکه نظم اخلاقی و حتی مبنای قانونیت دین را نیز ایجاد می‌کند. از این منظر، منشأ قوانین، دین (به مثابه یک نظام قانونی)، عدالت و نیکوکاری، همگی اموری اجتماعی و سیاسی هستند. غایت نهایی تمام قوانین، اعم از بشری یا الهی، رفاه و امنیت مردم است و حاکم سیاسی، به عنوان «مفسر دین»، مسئولیت دارد آموزه‌های دینی را به گونه‌ای تفسیر و اجرا کند که در خدمت خیر و مصلحت عمومی جامعه باشند (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص. ۴۵۶). این اصل تا آنجا پیش می‌رود که حتی «دین و حیانی» نیز برای آنکه به قانون تبدیل شود، نیازمند انتقال حق طبیعی افراد به یک مرجع حاکم است، چنانکه مثال موسی (ع) نشان می‌دهد (Spinoza, 2002, p. 559).

در نهایت، پیام اصلی رساله الهی-سیاسی ضرورت «حکمرانی دولت بر دین» است. اسپینوزا اولویت مطلق را به حفظ نظم و امنیت جامعه می‌دهد و معتقد است منافع عمومی باید بر هرگونه عمل فردی، حتی اعمالی که ظاهراً متقیانه هستند، ترجیح داشته باشند. او می‌نویسد: «هر عمل تقوا نسبت به همسایه اگر منجر به آسیب به کل جامعه شود، باید بی‌دینی تلقی شود، و هر عمل بی‌دینی که علیه او انجام شود، اگر برای حفظ جامعه انجام شود، باید تقوا محسوب شود» (Spinoza, 2002, p. 562). با این حال، اسپینوزا برای حفظ آزادی وجدان، دایره تسلط دولت را به «کردار صالح و عبادت‌های رسمی و عمومی» محدود می‌کند و تقوا و عبادت خصوصی خدا را که جنبه درونی دارند، در حوزه اقتدار فردی باقی می‌گذارد (اسپینوزا، ۱۳۹۶، صص. ۴۵۰-۴۵۱). این رویکرد، همان‌طور که فرادکین اشاره می‌کند، با سیاسی‌کردن تمام فعالیت‌های عمومی مذهبی، دین را به امری خصوصی و بی‌خطر بدل می‌کند که تهدیدی برای دولت نیست (Fradkin, 1988, pp. 621-622).

برای درک غایت نهایی دولت اسپینوزا، می‌توان به تعریف او از «آزادی حقیقی» در «رساله مختصر» بازگشت. او در آنجا «بردگی» را تسلط «شورها» و «آزادی» را حاکمیت «عقل» و اتحاد با خدا (طبیعت) می‌داند (باقری، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۱). بنابراین، هدف غایی نظم مدنی، نه فقط حفظ بقا، بلکه ایجاد شرایطی است که شهروندان بتوانند از بردگی شورها رها شوند و به این آزادی عقلانی که سعادت حقیقی است، دست یابند (باقری، ۱۳۷۷، ص. ۱۸).

تحلیل رویکرد اسپینوزا نشان می‌دهد ارزش اخلاقی یک عمل دینی در ساحت عمومی، مشروط به پیامدهای سیاسی آن است. برای مثال، نیکی به همسایه که فی‌نفسه (لابشرط) امری پسندیده است، هنگامی که وارد عرصه عمومی می‌شود، مقید و مشروط (بشرط شیء) به عدم تعارض با نظم و منافع حاکمیت می‌شود. بنابراین، از دیدگاه اسپینوزا، دین در جنبه اجتماعی خود، محصول ضرورت‌های جامعه و قراردادهای سیاسی است و باید تابع منافع عمومی باشد. رویکرد او را می‌توان به‌درستی

طبیعت‌گرایانه^۱، از آن نظر که ریشه‌های اخلاق دینی را در عقل و طبیعت انسانی جست‌وجو می‌کند، و به‌شدت سیاسی^۲، از آن نظر که جنبه‌های اجتماعی دین را تابع مقتضیات دولت می‌داند، توصیف کرد.

با وجود این، نظریه سیاسی اسپینوزا با چالش‌هایی نیز روبه‌رو است. نقطه‌قوت دیدگاه او هموارکردن راه برای استقرار حکومت‌های ملی و عرفی است که بر پایه حاکمیت قانون عمل می‌کنند و از درآمیختن نهاد دین و دولت جلوگیری می‌کنند. اما نقطه‌ضعف آن نادیده‌گرفتن نیروهای اجتماعی است که از عقاید عمیق دینی نشئت می‌گیرند. اسپینوزا گمان می‌کند افراد می‌توانند در حوزه خصوصی به دین خود پایبند باشند اما در عرصه عمومی، فارغ از آن باورها و صرفاً به عنوان مهره‌های یک حکومت سکولار عمل کنند. تجربه تاریخی نشان داده است این جداسازی کامل ممکن نیست و دین به عنوان یک امر مهم در کنش اجتماعی انسان‌ها مؤثر است. علاوه بر این، قدرت مطلق که اسپینوزا در اختیار دولت قرار می‌دهد، می‌تواند راه را برای استبداد حاکمیت هموار و حقوق اساسی مردم را به بهانه حفظ نظم، محدود کند (باقری، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۶-۱۱۷).

راه‌حل علامه طباطبایی: «حکمرانی دینی» برای تحقق کمال

در مقابل، علامه طباطبایی به مثابه یک «حکیم اجتماعی متعالی» مسئله حکمرانی را مطرح می‌کند. در این نگاه، کل نظام حکمت او ذاتاً اجتماعی و معطوف به کمال انسان در جامعه است. بنابراین، نظریه سیاسی ایشان نه بخشی فرعی، بلکه نتیجه ضروری پروژه حکمی-اجتماعی او است (صدر، ۱۳۹۶، ص. ۹).

علامه طباطبایی برای پاسخ به چالش‌های جهان اسلام با مدرنیته و ارائه یک نظام اجتماعی جامع و معنادار، نظریه «حکمرانی دینی» را بر دو مفهوم بنیادین «فطرت» و «اعتباریات» استوار می‌کند. این دو مفهوم دریچه ورود حکمت متعالیه به تبیین سیاست و معیار مشروعیت‌بخشی به ساختارهای اجتماعی هستند.

از دیدگاه علامه طباطبایی، ساختارهای پیچیده زندگی اجتماعی، از جمله «حکومت»، بر اساس مجموعه‌ای از مفاهیم «اعتباری» یا «ساخته‌های ذهن» شکل گرفته‌اند که مطابق حقیقی در خارج ندارند اما برای سامان‌دهی جامعه ضروری هستند (بوذری نژاد و مرندي، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۰). ریشه این اعتبارات نیازهای فطری و غریزه «استخدام» در انسان است؛ یعنی به‌کارگیری دیگران و طبیعت برای برطرف کردن نیازهای خود. این غریزه در بستر اجتماع به طور طبیعی منجر به شکل‌گیری اعتبار «ریاست و مرئوسیت» می‌شود؛ به این معنا که افراد قوی‌تر اراده خود را بر دیگران تحمیل و یک نسبت فرمانروایی و فرمان‌برداری ایجاد می‌کنند (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۹). این اعتبار بنیادین، خود به صورت زنجیروار، نیازمند اعتبارات دیگری همچون «امر و نهی» (به عنوان ابزار اعمال اراده حاکم) و «جزاء» (پاداش و کیفر برای تضمین اطاعت) می‌شود. بنابراین، حکمرانی در نگاه علامه، یک قرارداد صرف نیست، بلکه یک اعتبار ریشه‌دار در طبیعت انسان است که برای گذار از هرج و مرج و ایجاد یک نظام اجتماعی، جعل و وضع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج. ۲/۲۳۱-۲۲۱).

هسته اصلی نظریه حکمرانی علامه بر این مبنا استوار است که انسان به حکم فطرت، موجودی اجتماعی است و حیات او جز در بستر اجتماع ممکن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۴/۱۴۴). بر این اساس، مُلک (حکومت)، به عنوان یکی از مهم‌ترین ساختارهای اجتماعی، از اعتبارات ضروری زندگی اجتماعی محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۳/۲۲۹). از دیدگاه علامه، اسلام به عنوان دین کامل و مطابق فطرت، صرفاً مجموعه‌ای از دستورات فردی نیست، بلکه نظامی جامع اجتماعی و حکومتی

¹ Naturalistic

² Political Theology

است که روح اجتماع را در احکام خود دمیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ۱۴۸/۴، ۱۵۴). این نظام، برای اداره جامعه، قوانین مادی و معنوی جامعی را پیش‌بینی کرده است که هدفشان تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان است و بر مفاهیمی همچون «اولی الامر» و «امر به معروف و نهی از منکر» استوار است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ۲۸۱/۱-۲۸۲). بنابراین، علامه طباطبایی اسلام را ذاتاً یک دین تأسیس‌کننده و جهت‌دهنده به نظام اجتماعی و حکومتی می‌داند که در نگاه علامه طباطبایی بر سه اصل قرآنی استوار است: «حاکمیت الهی» به عنوان منشأ مشروعیت، «ولایت و رهبری اسلامی» برای اجرا و «اصل شورا» برای مشارکت مردم. در این چارچوب، حاکمیت مطلق از آن خداست، اما اداره امور از طریق رهبری صالح و مشارکت مردم صورت می‌پذیرد (ملک‌زاده، ۱۳۹۶، صص. ۲۱۰-۲۱۹).

مشروعیت در این نظام، برخلاف نظام‌های بشری که به دلیل عدم تطابق با فطرت همواره ناقص و نیازمند تغییر هستند، ریشه در انطباق با فطرت و قوانین ثابت الهی دارد. کمال در این نظام با تربیت صحیح، علم نافع، عمل صالح و عدالت در چارچوب اصول فطری حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ۱۸۷/۴-۱۸۸). در جامعه اسلامی مطلوب که جامعه‌ای عادل و برابر است، معیار برتری فقط تقوای الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ۱۹۵/۴). از این منظر، مشروعیت هر ساختار اجتماعی و حکومتی به «دینی‌بودن» آن، یعنی ابتدای آن بر اصل توحید و حرکت به سوی قرب و عدالت الهی بستگی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۳، ۲۲-۲۳). در نتیجه، حکومتی که بر اصول غیرالهی (مانند شرک، خضوع در برابر قدرت‌های بشری یا تعصبات) شکل گیرد، از نظر اسلام فاقد اعتبار است. نظریه علامه بر این اصل استوار است که «اعتباریات» (ساختارهای اجتماعی) باید بر اساس «فطرت» (حقیقت و حق) شکل گیرند تا به سعادت حقیقی منجر شوند؛ از این رو، نظام‌های سیاسی غیرالهی، مانند دموکراسی‌های مادی‌گرا، فاقد اعتبار حقیقی هستند.

در نهایت، علامه طباطبایی در تبیین نسبت دین و حکومت، تأکید دارد دین خود «یک صبغه و روش اجتماعی» است که خداوند برای اداره جامعه بشری قرار داده و اختیار و مسئولیت جامعه را در چارچوب دین به دست مردم سپرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۴، ۱۹۳/۴). رابطه دین و حکومت رابطه‌ای ذاتی و بنیادین است و حکومت لازمه ضروری اجتماع دینی برای سامان دهی امور و نیل به سعادت بشری است (میرجلیلی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۵).

بر اساس دیدگاه علامه، نسبتی که میان دین و حکومت برقرار است، نسبت «شمول و بنیادگذاری دین نسبت به حکومت» است؛ ایشان به‌صراحت قائل به «حکمرانی دینی» هستند، نه حکمرانی دولت بر دین. حکومت جزء جدایی‌ناپذیر نظام اجتماعی اسلام است که خود بر اساس دین بنا شده است. دین چارچوب‌ها، قوانین و اهداف حکومت را تعیین می‌کند و حکومت بازوی اجرایی دین برای تحقق جامعه مطلوب الهی است. نمی‌توان اسلام را پذیرفت اما حکومت مبتنی بر آن را نادیده گرفت؛ زیرا اسلام خود نظام اجتماعی و حکومتی را تأسیس می‌کند و لازمه اجرای احکام جامع آن وجود یک حکومت دینی است. حکومت ابزار ضروری دین برای تحقق عدالت، حفظ شعائر و هدایت جامعه به سوی سعادت حقیقی است که خود در گرو تسلیم در برابر خدا و حرکت بر اساس تقواست. در این دیدگاه، حکمرانی دین در جامعه اسلامی به معنای «حکومت دینی» یا «ولایت» بر اساس مبانی و قوانین الهی است که مسئولیت اداره آن (با سازوکاری که باید در جای خود تبیین شود، از جمله نقش اولی الامر و اختیار مردم در چارچوب دین) به عهده جامعه دینی گذاشته شده است.

به سوی یک پارادایم ترکیبی: گفت‌وگوی حاکمیت دولت و حاکمیت دین

تحلیل مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی اسپینوزا و علامه طباطبایی ما را به دو راه‌حل متفاوت برای مسئله محوری تنظیم رابطه دین و حکومت رهنمون کرد: راه‌حل دولت‌محور اسپینوزا برای تأسیس صلح و راه‌حل دین‌محور علامه

برای تحقق کمال. در این بخش نهایی، به جای تأکید بر تضاد این دو پارادایم، تلاش می‌کنیم تا با ایجاد یک گفت‌وگوی مفهومی میان آنها، به یک سنتز کارآمد دست یابیم.

مشروعیت: قرارداد عقلانی یا انطباق با فطرت؟

نقطه عزیمت این گفت‌وگو منشأ مشروعیت حکومت است. از دیدگاه اسپینوزا که در چارچوب یک فلسفه سیاسی سکولار می‌اندیشد، مشروعیت امری برساخته و محصول قرارداد اجتماعی است. او استدلال می‌کند در حالت طبیعی، هیچ مفهوم عینی از عدالت وجود ندارد و این دولت است که با تأسیس خود، نظم اخلاقی و قانونی را ایجاد می‌کند. بنابراین، مشروعیت حکومت صرفاً از ضرورت عقلانی برای حفظ نظم و امنیت نشئت می‌گیرد.

در مقابل، علامه طباطبایی مشروعیت را امری ذاتی و منوط به انطباق با یک حقیقت پیشینی، یعنی «فطرت» و قوانین ثابت الهی می‌داند. حکومت و قوانین باید بر توحید و حرکت به سوی عدالت الهی بنا شوند. از این منظر، نظام‌های سیاسی غیرالهی، حتی اگر دموکراتیک باشند، به دلیل عدم انطباق با این مبنای فطری، فاقد مشروعیت حقیقی هستند.

آیا این دو منشأ مشروعیت لزوماً نافی یکدیگر هستند؟ در یک نگاه ترکیبی، می‌توان «قرارداد اجتماعی» اسپینوزا را به مثابه «اعتبار عقلایی» مدنظر علامه برای تحقق عملی اهداف «فطرت» در یک بستر تاریخی خاص در نظر گرفت. به عبارت دیگر، اراده جمعی برای تشکیل دولت (قرارداد) می‌تواند سازوکار زمینی برای اجرای اصولی باشد که ریشه در سرشت الهی انسان (فطرت) دارند.

رابطه دین و دولت: تبعیت یا بنیادگذاری؟

این تفاوت در منشأ مشروعیت مستقیماً به دو مدل متعارض در رابطه دین و دولت می‌انجامد. اسپینوزا، با اولویت دادن به صلح و امنیت مدنی، قائل به **حکمرانی دولت بر دین** است. در این مدل، دولت قدرت مطلق برای حفظ نظم دارد، حاکمان مفسران دین در عرصه عمومی هستند و دین به ابزاری کارکردی برای تقویت همبستگی اجتماعی بدل می‌شود. این تسلط البته به کردار عمومی محدود می‌شود و عبادت خصوصی در حوزه فردی باقی می‌ماند تا آزادی وجدان حفظ شود.

در مقابل، علامه طباطبایی بر **حکمرانی دینی** یا «شمول و بنیادگذاری دین نسبت به حکومت» تأکید دارد. از دیدگاه ایشان، دین خود یک «صبغه و روش اجتماعی» است و حکومت جزء جدایی‌ناپذیر و بازوی اجرایی دین برای تحقق عدالت، حفظ شعائر و هدایت جامعه به سوی سعادت حقیقی است.

سنتز نهایی: به سوی الگوی «همکاری انتقادی»

به جای انتخاب میان تبعیت کامل دین از دولت یا سیطره کامل دین بر دولت، می‌توان از دل این گفت‌وگو به الگوی «همکاری انتقادی» رسید. این الگو دغدغه‌های مشروع هر دو متفکر را به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند آنها را در یک چارچوب جامع‌تر تلفیق کند.

۱- دولت به مثابه حافظ نظم و آزادی (دغدغه اسپینوزا): در این مدل، دولت، با تکیه بر اصول اسپینوزایی، مسئولیت انحصاری حفظ نظم، امنیت و آزادی‌های اساسی شهروندی (از جمله آزادی اندیشه و وجدان) را به عهده دارد. این، چارچوب حقوقی و غیرقابل مذاکره جامعه است که از تبدیل شدن دین به ابزار سرکوب و نزاع جلوگیری می‌کند.

۲- دین به مثابه منبع معنا و نقد (دغدغه علامه): در عین حال، دین، با الهام از دیدگاه علامه، به عنوان وجدان بیدار جامعه و منبع ارزش‌های فطری، در حوزه‌ای مستقل از ساختار اجرایی دولت عمل می‌کند. نقش دین در این مدل، نه حکمرانی مستقیم، بلکه نقد قدرت، جهت‌دهی به ارزش‌های عمومی، و معنابخشی به قوانین و اهداف جامعه است.

این مدل ترکیبی هم از خطر یک دولت سکولار اما پوچ و بی‌هدف (که فاقد مبنای متعالی برای اخلاق است) جلوگیری می‌کند و هم مانع از شکل‌گیری یک دولت دینی می‌شود که بخواهد با نادیده‌گرفتن ضرورت‌های نظم عمومی و تکرر اجتماعی، یک تفسیر خاص از دین را بر همگان تحمیل کند. در این نگاه، اسپینوزا ساختار لازم برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌کند و علامه، محتوای لازم برای حیات طیبه و سعادتمندانه را.

۴- نتیجه‌گیری

از تقابل پارادایم‌ها به سنتز «همکاری انتقادی»

این پژوهش، با هدف عبور از یک مقایسه صرف، تلاش کرد تا با ایجاد گفت‌وگویی مفهومی میان دو پارادایم به‌ظاهر آشتی‌ناپذیر «حکمرانی دولت بر دین» اسپینوزا و «حکمرانی دینی» علامه طباطبایی، به یک فهم ترکیبی و کارآمد دست یابد. تحلیل تطبیقی نشان داد ریشه اختلاف نظرهای بنیادین این دو اندیشمند درباره منشأ مشروعیت، رابطه دین و دولت و غایت زندگی سیاسی به عمیق‌ترین لایه‌های متافیزیکی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی بازمی‌گردد. اسپینوزا از یک هستی‌شناسی درون‌ماندگار و افقی به یک انسان‌شناسی عاطفی و نهایتاً به یک راه‌حل دولت‌محور برای پرسش نظم می‌رسد. در مقابل، علامه طباطبایی از یک هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و متعالی، به یک انسان‌شناسی فطری و کمال‌جو و در نهایت به یک راه‌حل دین‌محور برای پرسش معنا دست می‌یابد.

رویکرد اسپینوزا، با اولویت‌دادن به صلح و امنیت، چارچوبی قدرتمند برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متکثر ارائه می‌دهد، اما این خطر را نیز به همراه دارد که با سپردن تعریف «خیر عمومی» به دولت، راه را برای استبداد اکثریت یا حاکمیت سکولار هموار و با خصوصی‌سازی دین، آن را از کارکرد انتقادی و معنابخشی‌اش تهی کند. از سوی دیگر، رویکرد علامه طباطبایی با اتکا به مبانی فطری و وحیانی، مبنایی پایدار برای اخلاق و عدالت فراهم می‌آورد و حکومت را به وسیله‌ای برای تحقق اهداف متعالی ارتقا می‌بخشد؛ اما این دیدگاه نیز با چالش چگونگی تطبیق یک نظام جامع دینی با واقعیت تکرر اجتماعی و تضمین آزادی وجدان برای همه شهروندان روبه‌رو است.

این پژوهش در نهایت به این سنتز مفهومی دست یافت که این دو دیدگاه، به‌جای آنکه نافی یکدیگر باشند، می‌توانند مکمل یکدیگر در چارچوب الگوی «همکاری انتقادی دین و دولت» باشند. این الگو بر دو پایه استوار است: ۱- دولت به مثابه حافظ ساختار نظم و آزادی: در این مدل، دولت، با الهام از دغدغه اسپینوزایی، مسئولیت انحصاری حفظ نظم، امنیت و حقوق اساسی شهروندی، از جمله آزادی اندیشه و وجدان را به عهده دارد. این حوزه چارچوب حقوقی و سکولار جامعه است که از تبدیل شدن دین به ابزار سرکوب و نزاع جلوگیری می‌کند و بستر لازم برای هم‌زیستی را فراهم می‌آورد. ۲- دین به مثابه منبع معنا و وجدان انتقادی: هم‌زمان، دین، با الهام از دیدگاه علامه، به عنوان یک مرجعیت معنوی و اخلاقی مستقل از ساختار اجرایی دولت عمل می‌کند. نقش دین در این مدل، نه حکمرانی مستقیم، بلکه نقد قدرت، جهت‌دهی به ارزش‌های عمومی بر اساس اصول فطری، و معنابخشی به قوانین و اهداف جامعه است. دین به مثابه وجدان بیدار جامعه، همواره از دولت می‌پرسد «نظم برای چه هدفی؟» و آن را به سوی عدالت و کمال سوق می‌دهد.

این مدل ترکیبی ضعف‌های هر یک از دو پارادایم را در حالت انفرادی پوشش می‌دهد. از یک سو، با معرفی یک منبع نقد اخلاقی متعالی (فطرت)، خطر استبداد دولت سکولار اسپینوزا را مهار می‌کند. از سوی دیگر، با تفکیک حوزه اجرایی قدرت از حوزه مرجعیت معنوی، خطر تحمیل یک قرلئت دینی بر کل جامعه را کاهش می‌دهد و راه را برای تکرر و آزادی وجدان باز

می‌گذارد.

در نهایت، این پژوهش نشان داد تقابل میان «حکمرانی دولت بر دین» و «حکمرانی دینی» صرفاً یک اختلاف نظر سطحی نیست، بلکه بازتاب دو پارادایم فکری عمیق در فهم انسان، جامعه و غایت زندگی سیاسی است. اما مهم‌تر آنکه، این تقابل یک بن‌بست فکری نیست. گفت‌وگوی میان این دو الگو ابزارهای مفهومی لازم برای اندیشیدن به یک نظم سیاسی استوارتر را فراهم می‌کند؛ نظمی که هم قادر به تأمین امنیت (دغدغه اسپینوزا) باشد و هم بتواند به سعادت و کمال (غایت علامه) جهت‌گیری کند. درک این سنتز، برای تحلیل و مواجهه با چالش‌های معاصر در تنظیم رابطه پیچیده دین و دولت، امری ضروری به نظر می‌رسد.

پیشنهادهای پژوهش‌های آینده

یافته‌های این پژوهش، ضمن پاسخ به پرسش‌های اصلی، زمینه‌هایی جدید را برای پژوهش می‌گشاید که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

بررسی تطبیقی مفهوم «آزادی» و «حقوق فردی» در دو پارادایم: این مقاله نشان داد اسپینوزا غایت حکومت را تأمین صلح و آزادی (به‌ویژه آزادی اندیشه) می‌داند، در حالی که علامه بر تحقق کمال و سعادت تأکید دارد. پژوهشی مستقل می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که مفهوم آزادی به مثابه پذیرش ضرورت در یک دولت سکولار (در اندیشه اسپینوزا) با مفهوم اختیار به مثابه یک موهبت الهی و مبنای تکلیف در یک حکومت دینی (در اندیشه علامه) چه تفاوت‌هایی دارد؟ و این دو تعریف متفاوت به چه نتایجی در زمین حقوق فردی و حدود دخالت دولت منجر می‌شوند؟

کاربست الگوی «همکاری انتقادی» در تحلیل نمونه‌های تاریخی یا معاصر: این مقاله در نهایت الگوی «همکاری انتقادی دین و دولت» را به عنوان یک سنتز مفهومی پیشنهاد داد. یک پژوهش کاربردی می‌تواند این الگوی نظری را در تحلیل یک نمونه عینی به کار گیرد. برای مثال، می‌توان بررسی کرد این الگو تا چه حد می‌تواند چالش‌های موجود در قانون اساسی یا نظام سیاسی یک کشور خاص که با تنش میان ارزش‌های دینی و ساختارهای سکولار مواجه است را تحلیل و تبیین کند.

منابع

- ارسطو (بی‌تا). /خلاق نیکوماخوس (محمدحسن لطفی، مترجم). طرح نو.
اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). /خلاق (محسن جهانگیری، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.
اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۳). رساله سیاسی (پیمان غلامی و ایمان گنجی، مترجمان). روزبهان.
اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶). رساله الهی-سیاسی (علی فردوسی، مترجم). شرکت سهامی انتشار.
باقری، جلال الدین (۱۳۷۷). رساله مختصر درباره خدا، انسان و سعادت او/تصنیف باروخ اسپینوزا [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی]. علم نت.

<https://elmnet.ir/doc/10840591-77731>

باقری، محمد علی (۱۳۹۹). ارزیابی مبانی و ساختار دین‌شناسی اسپینوزا [پایان‌نامه منتشر نشده کارشناسی ارشد]. دانشگاه تهران.
بخشی فعله، محمد، منفرد، مهدی، و جوادی، محسن (۱۴۰۲). بررسی رویکرد فلسفی اسپینوزا به دین و نتایج الهیاتی آن.
پژوهش‌های ادیانی، ۱۱ (۲)، ۳۳۳-۳۵۴.

<https://doi.org/10.22034/jrr.2024.332577.1999>

بوذری‌نژاد، یحیی، و مرنندی، الهه (۱۳۹۴). نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نظام حقوقی-سیاسی جامعه. فصلنامه مطالعات

حقوق عمومی دانشگاه تهران، ۴۵(۱)، ۱۰۷-۱۲۲.

<https://doi.org/10.22059/jpls.2015.53724>

راستیان، ابراهیم، بیدهندی، محمد، و رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۹۸). *تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبائی. فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۲(۱)، ۷۴-۵۷.

<https://doi.org/10.22059/jitp.2019.262778.523045>

شهرآیینی، سیدمصطفی (۱۳۹۰). *مقایسه نظریه‌های سیاسی هابز و اسپینوزا. در مجموعه مقالات بزرگداشت استاد دکتر محسن جهانگیری (صص. ۱۴۱-۱۵۳)*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. <http://noo.rs/ZlfOO>.

صابریان، اصغر، علویان، مرتضی، و عباس تبار مقری، رحمت (۱۴۰۰). *مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی. دوفصلنامه معرفت سیاسی*، ۱۳(۲)، ۹۷-۱۱۳. <https://siyasi.nashriyat.ir/node/258>

صافیان، محمد جواد (۱۳۸۳). *اسپینوزا، فیلسوف یا عارف؟. پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۵(۱۹)، ۱۰۳-۱۲۴.

<https://doi.org/10.22091/pfk.2004.346>

صدرا، علیرضا (۱۳۹۶). *ظرفیت فلسفه سیاسی و متعالی و حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی. معرفت سیاسی*، ۹(۱)، ۵-۱۹.

<https://siyasi.nashriyat.ir/node/172>

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. صدرا.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان (سیدمحمدباقر موسوی همدانی، مترجم)*. دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸). *شعبه در اسلام (طبع قدیم)*. دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). *ولایت‌نامه*. روایت فتح.

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*. بوستان کتاب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. مؤسسه النشر الإسلامی.

کریمی، بیان، شهرآیینی، سید مصطفی، و نوظهور، یوسف (۱۳۹۷). *مبانی مابعدالطبیعی برتری دموکراسی در فلسفه اسپینوزا. حکمت و فلسفه*، ۱۴(۵۳)، ۸۵-۱۰۲.

<https://doi.org/10.22054/wph.2018.8667>

ملک‌زاده، محمد (۱۳۹۶). *ماهیت «سیاست اسلامی» در قرآن از منظر علامه طباطبائی. فصلنامه علمی پژوهشی قیاسات*، ۲۲(۸۶)، ۲۲۳-۱۹۷.

https://qabasat.iict.ac.ir/article_30430.html

میرجلیلی، علی محمد، زارع زردینی، احمد، و زارع بیدکی، عباس (۱۴۰۱). *مطالعه تطبیقی رابطه دین و سیاست در اندیشه قرآنی سیاسی علامه طباطبائی و سید قطب*. *دوفصلنامه کتاب قیم*، ۱۲(۲۶)، ۱۵۱-۱۷۱.

<https://doi.org/10.30512/kq.2022.13771.2668>

میرزایی، محمدسینا، و شهرآیینی، مصطفی (۱۴۰۱). *بررسی انتقادی رابطه دین و سیاست در رساله الهیاتی — سیاسی اسپینوزا. مجله پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۳۸)، ۷۹۲-۸۱۴.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.34226.2353>

نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۹). *اسپینوزا و رساله الهیاتی-سیاسی در ایران. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ۲۰(۹)، ۲۷۳-۲۹۸.

<https://doi.org/10.30465/crtls.2020.30875.1847>

یاسپرس، کارل (۱۳۷۵). *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست (محمدحسن لطفی، مترجم)*. طرح نو.

یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۸). مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی. حکومت اسلامی، ۱۴(۱)، ۱۵۴-۱۳۳.

<http://noo.rs/Hgr1K>

References

- Aristotle. (n.d.). *Nicomachean ethics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Bagheri, J. (1998). *Short treatise on God, man, and his well-being by Spinoza* [Master's thesis, Shahid Beheshti University]. Elmnet. <https://elmnet.ir/doc/10840591-77731> [In Persian]
- Bagheri, M. A. (2020). *Assessment of the foundations and structure of Spinoza's religious studies* [Unpublished Master's thesis]. University of Tehran. [In Persian]
- Bakhshi Fa'leh, M., Monfared, M., & Javadi, M. (2023). A study of Spinoza's philosophical approach to religion and its theological results. *Religious Researches*, 11(2), 333-354. <https://doi.org/10.22034/jrr.2024.332577.1999> [In Persian]
- Bennett, J. (2006). Spinoza's metaphysics. In D. Garrett (Ed.), *Cambridge companion to Spinoza* (pp. 61-88). Cambridge University Press.
- Bouzarinejad, Y., & Marandi, E. (2015). Allamah Tabatabai's theory of I'tibariyyat and the legal-political system of society. *Journal of Public Law Studies of Tehran University*, 45(1), 107-122. <https://doi.org/10.22059/jpls.2015.53724> [In Persian]
- Carlisle, C. (2021). *Spinoza's religion: A new reading of the ethics*. Princeton University Press.
- Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. Routledge.
- Fradkin, H. G. (1988). The "separation" of religion and politics: The paradoxes of Spinoza. *The Review of Politics*, 50(4), 603-627. <https://www.jstor.org/stable/1407356>
- Frankel, S. (2001). The invention of liberal theology: Spinoza's theological-political analysis of Moses and Jesus. *The Review of Politics*, 63(2), 287-315. <https://www.jstor.org/stable/23016492>
- Jaspers, K. (1996). *Spinoza: Philosophy, theology, and politics* (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Karimi, B., Shahraeini, S. M., & Nozohour, Y. (2018). The metaphysical foundations of the superiority of democracy in Spinoza's philosophy. *Hekmat va Falsafeh*, 14(53), 85-102. <https://doi.org/10.22054/wph.2018.8667> [In Persian]
- Malekzadeh, M. (2017). The nature of "Islamic politics" in the Qur'an from the perspective of Allamah Tabatabai. *Qabasat*, 22(86), 197-223. https://qabasat.iict.ac.ir/article_30430.html [In Persian]
- Matheron, A. (1990). Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique. In E. Curley & P. -F. Moreau (Eds.), *Spinoza: Issues and directions* (pp. 258-270). E.J. Brill.
- Mirjalili, A. M., Zare Zardini, A., & Zare Bidaki, A. (2022). A comparative study of the relationship between religion and politics in the political Qur'anic thought of Allamah Tabatabai and Sayyid Qutb. *Ketab-e Qayyim*, 12(26), 151-171. <https://doi.org/10.30512/kq.2022.13771.2668> [In Persian]
- Mirzaei, M. S., & Shahraeini, M. (2022). A critical study of the relationship between religion and politics in Spinoza's Theologico-Political Treatise. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(38), 792-814. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.34226.2353> [In Persian]
- Najafzadeh, R. (2020). Spinoza and the Theologico-Political Treatise in Iran. *Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences*, 20(9), 273-298. <https://doi.org/10.30465/crtls.2020.30875.1847> [In Persian]
- Rastian, E., Bidehandi, M., & Rahimpour, F. S. (2019). An anthropological account of I'tibariyyat based

- on the story of the fall of man from the perspective of Allamah Tabatabai. *Islamic Philosophy and Theology*, 52(1), 57-74.
- <https://doi.org/10.22059/jitp.2019.262778.523045> [In Persian]
- Saberian, A., Alavian, M., & Abbas Tabar Moghari, R. (2021). The desirability of governance from the perspective of Allamah Tabatabai. *Ma'rifat-i Siyasi*, 13(2), 97-113.
- <https://siyasi.nashriyat.ir/node/258> [In Persian]
- Sadra, A. (2017). The capacity of political and transcendent philosophy and the pure and social wisdom of Allamah Tabatabai. *Ma'rifat-i Siyasi*, 9(1), 95-114.
- <https://siyasi.nashriyat.ir/node/172> [In Persian]
- Safian, M. J. (2004). Spinoza, philosopher or mystic?. *Philosophical-Theological Research*, 5(19), 103-124.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2004.346> [In Persian]
- Shahraeini, S. M. (2011). A comparison of the political theories of Hobbes and Spinoza. In *Collection of articles in honor of Professor Dr. Mohsen Jahangiri* (pp. 141-153). Association of Cultural Works and Luminaries. <http://noo.rs/ZlfOO> [In Persian]
- Spinoza, B. (1997). *Ethics* (M. Jahangiri, Trans.). University Publishing Center. [In Persian]
- Spinoza, B. (2002). *Spinoza: Complete works* (S. Shirley, Trans.). Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (2014). *Political treatise* (P. Gholami & I. Ganji, Trans.). Roozbahan. [In Persian]
- Spinoza, B. (2017). *Theologico-political treatise* (A. Ferdowsi, Trans.). Sherkat-e Sahami Enteshar. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1985). *The principles of philosophy and the method of realism*. Sadra. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan* (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1999). *Shi'a in Islam* (Old Ed.). Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Nihayat al-Hikmah*. Al-Nashr al-Islami Institute. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (2008). *Velayat Nameh*. Revayat-e Fath. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (2009). *Man from the beginning to the end*. Boostan-e Ketab. [In Persian]
- Yazdani Moghaddam, A. (2009). Religious democracy in the light of Allamah Tabatabai's theory of conventional perceptions. *Hukumat-i Islami*, 14(1), 133-154. <http://noo.rs/Hgr1K> [In Persian]

