

بازشناسی اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی قم

داوود فیرحی*

محمدصادق پورابراهیم اهوازی**

چکیده

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، فضا برای نقد تجدد مهیا گشت و افراد و گروه‌های زیادی انتقاد از آن را سرلوحه کار خویش قرار دادند. در این میان، «فرهنگستان علوم اسلامی قم» نیز یکی از نحله‌هایی بود که با شدت و توان و با رویکردی تمدن‌ساز به اسلام، سعی نمود پایه‌های تمدن اسلامی را در مقابل تمدن غربی استوار سازد. بر این اساس، در تحقیق حاضر برآنیم که اندیشه سیاسی اصحاب «فرهنگستان علوم اسلامی قم» را بررسی نماییم. بدین منظور، روش جماعت‌گرایی مورد استفاده قرار می‌گیرد. برای رسیدن به مقصود، غیریت‌سازی جماعت فرهنگستان با تجدد و نقدهای فرهنگستان به فلسفه اسلامی از نظر خوانندگان خواهد گذشت. هم‌چنین، مبانی فلسفی فرهنگستان (فلسفه شدن اسلامی) معرفی می‌گردد. در نهایت، تأثیر موارد فوق بر اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان تبیین خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی، تجدد، ولایت، دین، فلسفه شدن اسلامی، جامعه، جماعت.

۱. مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در میان انقلابیون مذهبی، هر آنچه اسلامی قلمداد می‌شد، منزلتی بالا می‌یافت و در مقابل، هر اندیشه‌ای که غیر اسلامی به حساب می‌آمد،

* استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران feirahi@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) m.s.poorebrahim@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۰

دون پایه تلقی می‌شد. این روند، در حوزه علوم انسانی نیز در قالب مباحثی چون انقلاب فرهنگی قابل مشاهده بود.

در این فضا و هم‌زمان با انقلاب فرهنگی، مرحوم سیدمنیرالدین حسینی شیرازی در سال ۱۳۵۹، «فرهنگستان علوم اسلامی قم» را با دغدغه‌هایی چون ایجاد تمدن اسلامی و هم‌چنین تولید نرم‌افزار و فلسفه متناسب با آن تأسیس کرد.^۱ به اعتقاد مرحوم حسینی، منظور از تشکیل این فرهنگستان، انجام فعالیت‌های فرهنگی جهت تبیین کیفیت اداره اسلامی امور و شیوه جریان یافتن آن بود.

هدف اساسی پژوهش حاضر، معرفی اندیشه‌های سیاسی اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی است. در واقع از آن‌جا که این اندیشه‌ها به صورتی فراگیر در سطح جامعه علمی کشور (اعم از حوزه و دانشگاه) رواج پیدا نکرده است، این پژوهش می‌تواند: اولاً، در معرفی نظام فکری آنان مؤثر افتد و ثانیاً، راه را برای ارزیابی جامع فرهنگستان هموار سازد.

در این تحقیق از الگوی جماعت‌گرایی (communitarianism) استفاده می‌شود. پیش‌فرض‌های عمده این تحقیق بر مبنای این روش عبارت‌اند از: اندیشه و تولید اندیشه محصول جماعت است نه فرد؛ هر اندیشه محصول زمانه خویش است و در تاریخ و شرایط خاصی شکل می‌گیرد؛ هر جماعت، دارای علقه‌های اجتماعی خاص، سلیقه رفتاری منحصر به فرد، خیر مشترک، مواضع مشترک، واژگان مشترک، روحیات نزدیک و مشابه اعضا، ادبیات خاص، عقلانیت، و سنت مخصوص به خود است. هر جماعت، به صورتی داوطلبانه و به دور از اجبار، در تاریخی خاص متولد می‌شود و با دیگر گروه‌های جامعه غیریت‌سازی می‌نماید و عقلانیت و اندیشه خاص خود را بنیان می‌گذارد و گسترش می‌دهد. فرهنگستان علوم اسلامی یک جماعت است؛ با ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد خود. اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی، محصول جماعت فرهنگستان است نه محصول فرد فرد اعضای آن.

سؤال اصلی: سؤال اصلی این مقاله این است که «جماعت فرهنگستان با چه مبنای فلسفی و هم‌چنین با چه نوع شناختی نسبت به تجدد و تمدن غربی؛ اندیشه سیاسی مورد نظر خود را بنیان نهاده‌اند؟». بر این اساس، فرضیه این تحقیق عبارت خواهد بود از این‌که: نگاه انتقادی به تجدد و تمدن غربی به همراه نقد فلسفه اسلامی و در مقابل آن، تأسیس فلسفه‌ای جدید (فلسفه شدن اسلامی)، اندیشه سیاسی اصحاب

فرهنگستان علوم اسلامی را سامان بخشیده است. در واقع، درک آنان از غرب به علاوه مبنای فلسفی فرهنگستان، ما را به اندیشه سیاسی مورد نظر اصحاب فرهنگستان رهنمون می‌سازد.

۲. روش

در این تحقیق برآنیم تا از روش «جماعت‌گرایی» برای بررسی اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان استفاده نماییم. قبل از هر چیز ناگزیر به ارائه تعریفی مختصر از «جماعت» هستیم. مطابق با نظر الیزابت فریزر:

جماعتی که هویت شخص را می‌سازد، بیش از هر چیز یک موجودیت است: گروهی از مردم یا یک نهاد یا یک سری از نهادها. هم‌چنین جماعت یعنی نوع خاصی از روابط بین اشخاص که از این منظر بسیاری از چیزهای مشترک مانند اصول مشترک، قواعد مشترک، معانی مشترک، خیر مشترک، اهداف و زندگی مشترک را می‌توان در آن مشاهده کرد. هم‌چنین باید گفت که روابط در میان جماعت، هم عینی، هم ذهنی، و هم بین‌الذهانی است (66: 2006).

در بعد روش‌شناختی، جماعت‌گرایان معتقدند ارزش‌های اخلاقی و اصول سیاسی نباید به گونه‌ای جهان‌شمول، بلکه باید با توجه به زندگی گروهی و جامعه و اجتماعی که افراد در آن عضویت دارند، مورد استنباط قرار گیرند. جماعت‌گرایان در راستای نقد جهان‌شمول‌گرایی، بر «این‌جا و اکنون بودن» اندیشه‌ها تأکید می‌ورزند.

کاربست این روش در مطالعات اندیشه سیاسی، بدون توضیح «سنت» ابتر خواهد بود. از دید جماعت‌گرایان، سنت نظام ارزشی منسجمی است که زندگی را معنا می‌کند، به فرد هویت می‌بخشد، و عقلانیت و خیر خاص خود را بسط می‌دهد (آل‌غفور، ۱۳۸۸: ۸). با اتکا به سنت است که فرد به دنبال خیر خود می‌گردد. سنت‌ها به لحاظ فهرستی که از فضایل تدوین می‌کنند، و به لحاظ برداشت خود از نفس و نفسانیت با یکدیگر متفاوتند (مکینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۲).

هم‌چنین این نکته حائز اهمیت است که از منظر جماعت‌گرایی، هر جماعت سنت ویژه خود را دارند و هر یک از سنت‌ها نیز از عقلانیت خاص خود برخوردارند (عقلانیت سنت‌ها) و هر سنت نیز نهادهای خاص اجتماعی و سیاسی خود را به وجود می‌آورد. تاریخ‌روایی هر یک از این سنت‌ها از یک سو روایت تحقیق و مباحثه در

چهارچوب یک سنت خاص و از دیگر سو روایت بحث و جدل میان آن سنت و سنت‌های رقیب است (همان).

سنت‌های فکری - سیاسی هر کدام در پی گسترش عقلانیت درونی خود در جهت تسلط بر حوزه عمومی هستند و چیزی به نام عقلانیت کلی و ذاتی وجود ندارد (مکینتایر، ۱۳۷۸: ۱۸۴). هریک از سنت‌ها با عقلانیت خاصی که دارند از سویی، به بسط عقلانیت خود و از سوی دیگر، به گفت‌وگو، کشمکش، همکاری، و سایش با دیگر سنت‌ها می‌پردازند (آل‌غفور، ۱۳۸۸: ۱). بر این اساس، در این مقاله فرهنگستان علوم اسلامی به مثابه جماعتی تلقی می‌شود که سنت و عقلانیت خاص خود را به مرور زمان تولید کرده و با غیریت‌سازی با دیگر جماعات و سنت‌ها تمایز خود را نشان داده است. این غیریت‌سازی و تمایزات در منظومه فکری فرهنگستان به طور عام، و در اندیشه سیاسی فرهنگستان به طور خاص، متجلی گشته است.

۳. اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی

مبنای کار در این بخش، فرضیه تحقیق است. در این قسمت باید به این سؤال پاسخ داد که اندیشه سیاسی فرهنگستان علوم اسلامی دارای چه مؤلفه‌هایی است؟ از نظر میرباقری، اندیشه سیاسی فرهنگستان هنوز به مرحله فرآوری نرسیده است و باید از مدخل فلسفه نظام ولایت تولید شود. ایشان معتقدند این موضوع که اندیشه سیاسی فرهنگستان در ذیل غیریت‌سازی دستگاه فکری فرهنگستان با تجدد از یک طرف و فلسفه شدن اسلامی از طرف دیگر شکل می‌گیرد؛ تا حدودی صحیح است.^۲ بر این اساس، در این قسمت از مقاله باید رگه‌های چنین مباحثی را در آرای فرهنگستان نشان داد.

البته از زاویه‌ای دیگر، اندیشه سیاسی فرهنگستان همانند دیگر ارکان نظام اندیشه‌ای آن، محتوایی کاملاً دینی دارد. بنابراین، با عنایت به دغدغه فراوان جماعت فرهنگستان در اعتلای کلمه توحید، و نگاه حداکثری این جماعت به امر دین، تأثیر اندیشه دینی فرهنگستان بر اندیشه سیاسی آن بارز و آشکار می‌گردد.

لذا، با علم به درهم‌تنیدگی اندیشه سیاسی، دینی، و فلسفی فرهنگستان؛ اندیشه سیاسی فرهنگستان علوم اسلامی در سه بخش ارائه می‌شود و نشان داده خواهد شد که اندیشه سیاسی این جماعت متأثر از رویکرد انتقادی آن‌ها به تجدد، اندیشه دینی و اصولی (اصول فقه) فرهنگستان، و عقلانیت خاص فلسفی آنان است.

۱.۳ تجدد و اندیشه سیاسی فرهنگستان

هر جماعتی بر مبنای علقه‌های اجتماعی و ادبیات خاص، و با عقلانیت مخصوص به خود، با دیگر اندیشه‌ها غیریت‌سازی می‌کند. حال باید دید که فرهنگستان علوم اسلامی، به مثابه یک جماعت، در مقابل دیگر اندیشه‌ها چگونه از خود دفاع می‌نماید و آن‌ها را چگونه نقد می‌کند؟ اگر بپذیریم که «سنت‌های فکری - سیاسی در پی گسترش عقلانیت درونی خود در جهت تسلط بر حوزه عمومی برمی‌آیند» (آل‌غفور، ۱۳۸۸: ۲)؛ در این راستا، اعضای فرهنگستان نیز مانند هر جماعت دیگری در جهت مسلط نمودن عقلانیت خود با دیگر گروه‌ها و اندیشه‌ها غیریت‌سازی می‌کنند.

هر جماعت در غیریت‌سازی خود با دیگران، «آنچه که نیست» را بیان می‌کند و در واقع می‌گوید که «چه نیست». بر این اساس، فرهنگستان موارد مختلفی را در عرصه‌های گوناگون به نقد می‌کشد و با انتقاد از آن‌ها، غیریت خود را با آن‌ها نشان می‌دهد. در این راستا باید گفت که بزرگ‌ترین نقد فرهنگستانی‌ها، نقد غرب و نقد تجدد است.

در مورد رویکرد فرهنگستان به تجدد، آنچه مسلم است این است که برای هر جماعت، بسیار طبیعی خواهد بود که بنیان‌های نظام سیاسی مطلوب خویش را بر ویرانه‌های نظام نامطلوب خود استوار سازند. فرهنگستان نیز مانند هر جماعت دیگری از این قاعده مستثنی نیست. لذا، در این قسمت چنین رویکردی را در اندیشه سیاسی فرهنگستان، نشان می‌دهیم و بیان می‌کنیم.

از نظر اصحاب فرهنگستان، در فضای تجدد، حیات اجتماعی از تعالیم انبیا و مفاهیم قدسی خالی شد تا از این طریق دین در متن حیات اجتماعی حضور نداشته باشد و بر فرایند تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی‌های اجتماعی تأثیر نگذارد. بر این اساس، غرب با رویگردانی از عبودیت الله، روحیه «استکبار علی الله» را در خود پرورش داد و در زمره اولیای طاغوت درآمد.

فرهنگستان معتقد است که ما در تلاش برای شناخت کامل غرب هستیم، چون باید در مبارزه دشمن خود را بشناسیم. درحقیقت میرباقری «غرب‌شناسی را به مثابه دشمن‌شناسی» می‌داند (۱۳۸۷: ۴۳) و در تکاپوی زایدالوصفی است برای افشاگری علیه تجدد. به عقیده وی می‌بایست تمدن رقیب را، که گوهرش پرستش نفس و دنیاست، شناخت و چهره‌های مختلف آن را معرفی نمود. چرا که اگر الان نتوانیم غرب و ماهیت حقیقی او را که در همه ابعاد آن (در علم، تکنولوژی، رفاه، مدنیت، و مناسبات و ساختارهای مدنیت مدرن) ریشه

دوانیده است، نشان دهیم حتماً محکوم به شکست خواهیم بود (همان). قاعدتاً با این نگاه منفی به مدرنیته، نمی‌توان و نباید انتظار داشت که فرهنگستان در ترسیم نظام مطلوب سیاسی خویش از الگوهای مدرن پیروی کند، بلکه برعکس الگوی خود را در مقابل تجدد و علیه آن سامان خواهد داد.

اصحاب فرهنگستان، بر این نظرند که اگر بت امروزی (تکنولوژی، علم، و دموکراسی) را افشا نکرده و بت شکنی نکنند، هیچ‌گاه نمی‌توانند از دین حداکثری سخن بگویند. به عقیده فرهنگستانی‌ها، ابلیس در تلون خود بت جدید درست می‌کند. علم سکولار، تکنولوژی، و لیبرال دموکراسی بت‌های جدید ابلیس هستند که به وسیله آن‌ها دنیا را اداره می‌کند. بنابراین، باید ابتدا این بت‌ها شکسته شود (میرباقری، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶).

علت بدبینی اصحاب فرهنگستان نسبت به غرب و رهاورد آن این است که معتقدند تمدن امروز غرب با تغییر و تحول در پایه‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، پی‌ریزی علوم، و روش‌ها و ابزارهای متناسب با این تحولات به نقطه‌ای رسیده که دین را از عرصه حیات اجتماعی کنار گذاشته است. با به حاشیه راندن دین، تمدن غرب وادار به اتکا به خود شده و از آن‌جا که، این تمدن ضعیف و کوتاه‌بین است و گستره فکر و اندیشه‌اش به دنیا محدود است؛ لذا، بینشی پدید آمده که انسان را هر چه بیش‌تر به لذایذ مادی نزدیک و از معنویات دور کرده است (پیروزمند، ۱۳۸۴).

با این اوصاف، طبعاً این نظر در آثار اصحاب فرهنگستان به‌وضوح بیان شده است که دموکراسی و در رأس آن لیبرال دموکراسی، و به طور کلی، نظام‌های سیاسی موجود در غرب بر اساس دروغ بنانهاده شده و بدترین نوع حکومت است. با این توضیحات، می‌توان این‌گونه حکم داد که در نظام سیاسی مطلوب فرهنگستان از دموکراسی مصطلح غربی خبری نخواهد بود.

اصول اساسی تمدن غرب، که به منزله زیربنای اصلی این تمدن و به تعبیری به منزله روح تمدن غرب محسوب می‌شود، از نظر اصحاب فرهنگستان عبارت‌اند از سه اصل: «اومانیسیم، لیبرالیسم، و راسیونالیسم». میرباقری با نگرشی کلامی این سه اصل را این‌گونه تعریف می‌کند. از نظر او «اومانیسیم» بدین معناست که انسان، خود مبنای ارزش‌ها قرار گیرد و از بندگی خدا سر باز زند و این همان طغیان علی‌الله است (۱۳۸۷: ۳۲).

اصل دوم تجدد از نظر میرباقری «لیبرالیسم» است که معنای آن آزادی از بندگی خدا و تعالیم انبیا است. به عبارت دیگر «لیبرالیسم» یعنی این که استکبار علی‌الله و نفس‌پرستی جایز است (همان: ۳۳). سومین اصل تجدد «راسیونالیسم» چیزی نیست جز تکیه به «عقل مستقل از وحی» و تکیه به عقل نقاد خودبنیاد در ترسیم اهداف (همان: ۳۴). با توجه به این سه اصل و نوع تعریف اصحاب فرهنگستان از این اصول، مشخص می‌شود که ایشان اصول اندیشه سیاسی خویش را بر چنین مواردی بنیان نمی‌نهند.

در ادامه، چند عبارت از ادبیات فرهنگستانی در باب نقد تجدد نقل می‌شود که به اثبات ادعای تحقیق کمک می‌کند. فرهنگستانی‌ها معتقدند برای جلوگیری از پیشروی همه جانبه غرب، تنها سلاح کتابت در برابر ایجاد شبهات ذهنی آنان کفایت نمی‌کند (میرباقری، ۱۳۸۲: ۱۰) و «مسلمانان تنها در باب اعتقادات موظف به رفع شبهات نیستند، بلکه نخستین گام در اقامه دین، برداشتن این موانع است. باید این کفر توسعه‌طلب را که از طریق مجادله و مغالطه به بسط قدرت خویش اقدام می‌کند، شکست داد» (همان) و شکست دادن آن نیز جز با تشکیل حکومت دینی میسر نخواهد بود.

از نظر فرهنگستانی‌ها «اقامه حکومت» تنها راه مبارزه جدی با نظام کفر جهانی و دفاع از کیان اسلام است؛ زیرا با جمع پراکنده مسلمانان نمی‌توان با مجموعه سازمان‌دهی شده جناح کفر به مبارزه پرداخت. بر این اساس، اصحاب فرهنگستان معتقدند که اصل «تشکیل حکومت» برای دفاع از اعتقادات، امری واجب است، هر چند مانند سایر اعمال واجب، مشروط به قدرت است (میرباقری، ۱۳۹۱).

۲.۳ تأثیر فلسفه شدن بر اندیشه سیاسی فرهنگستان

مبنای فلسفی اعضای فرهنگستان از دو سو بر اندیشه سیاسی‌شان اثر گذاشته است. فرهنگستانی‌ها از یک طرف، با نقد فلسفه موجود اسلامی در صدد برآمده‌اند تا نشان دهند که بر مبنای چنین فلسفه‌ای نمی‌توان حکومتی دینی بنا نمود. از طرف دیگر، تلاش کرده‌اند تا اثبات کنند که بر اساس فلسفه تولیدی‌شان (فلسفه شدن اسلامی) می‌توان حکومت دینی را به شایستگی بنیان نهاد. بر این اساس، در ابتدا نقدهای موجود به فلسفه اسلامی از زاویه بحث مذکور آورده می‌شود و پس از آن دیدگاه‌های فلسفی فرهنگستان و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی این جماعت از نظر می‌گذرد.

در بحث جایگاه حکومت در فلسفه، نظر اعضای فرهنگستان این است که اگر ما فلسفه را به دید رایج و مصطلح بنگریم نمی‌توانیم از این زاویه، «حکومت دینی» را قابل تعریف بدانیم و نمی‌توانیم بر این اساس، ضرورتی را برای مبتنی بودن ضوابط اداره حکومت بر پایه تعبد به دین قائل شویم (میرباقری، ۱۳۷۵: ۴).

اصحاب فرهنگستان برای اثبات ادعای خود، تلاش دارند تا این موضوع را در تقسیمات حکمت ردیابی کنند. به نظر آن‌ها از منظر حکمای اسلامی، حکمت نظری در مورد «آنچه که در خارج هست»، جدای از افعال انسان بحث می‌کند که بخشی از آن به امور مابعدالطبیعه و بخشی دیگر به ریاضیات و بخش پایانی آن به طبیعیات اختصاص داشته است، اما حکمت عملی به اعمال اختیاری انسان می‌پردازد، آن هم نه در باب هستی اختیار، بلکه در این رابطه که چگونه باید این اختیار در راه رسیدن به کمال مطلوب اعمال شود. در چنین تقسیم‌بندی برای مجموعه علوم، حکومت و اداره کردن و تدبیر و سرپرستی یک کشور، یکی از شعب حکمت عملی تلقی شده است (همان: ۵).

در چنین نگاهی، در حکمت عملی ملاک و مقیاس عقل عملی انسان است که مصلحت‌سنجی می‌کند و «بایدها و نبایدها» را در سه عرصه تدبیر کشور، منزل، و فرد ارائه می‌دهد. بر این اساس، همچنان که گستره حکمت نظری و رای محدود دین محسوب می‌شود، گستره حکمت عملی نیز جدای از دین تعریف شده است.

حاصل این پیش‌بینی است که دین در محدوده‌های حکمت نظری و عملی حضور بالذات ندارد، اما از آن‌جا که وحی با حقایق عالم در تنافی نیست؛ لذا، نوعی هماهنگی بین وحی و حکمت برقرار می‌شود. چرا که، مبنای هماهنگی، نظارت بر واقع است و چون همگی این‌ها ناظر به حقایق‌اند (هم حکمت نظری از بدیهیات آغاز می‌کند و به کشف حقایق می‌پردازد، هم حکمت عملی بر اساس راهبردهای عملی که ریشه در بدیهیات دارد شکل می‌گیرد، هم وحی منکر چنین حقایقی نیست)؛ از این رو، نوعی هماهنگی قهری بین این عرصه‌ها به وجود می‌آید (همان: ۸).

با این تفاسیر، جایگاه اساسی دین در حکمت نظری و عملی، یک موضع تأسیسی نیست و صرفاً امضاکننده عقل نظری و عملی است (همان: ۹). طبیعی است که بر پایه چنین رویکردی حکومت دینی امری غیر ضروری محسوب شود. چرا که از این منظر حکومت پدیده‌ای عقلانی است. در این حالت، حتی اگر پیامبر (ص) هم عهده‌دار رهبری یک حکومت شود، نمی‌تواند شأنیت رهبری حکومت را از آن جهت که پیامبر است

برعهده گیرد. وی حتی قادر نخواهد بود که امر اداره را بر پایه تعالیم دینی خود سامان دهد، بلکه باید بر اساس راهبردهای عقل عملی چنین کند (میرباقری، ۱۳۷۵: ۱۷).

با این مقدمات، به زعم اصحاب فرهنگستان، نقطه عزیمت بحث در تبیین «جایگاه حکومت در فلسفه» نباید مبتنی بر مباحث دستگاه اصالت وجود باشد، بلکه باید در نگرش فلسفی به هستی، عالم را بر اساس ربوبیت تفسیر کرد و سپس ربوبیت را به ولایت و تولی تعریف نمود؛ تا نهایتاً به ولایت اجتماعی رسید. این دو نگاه، به دو نتیجه متفاوت در ضرورت اقامه «حکومت اجتماعی» منتهی می‌شود که در یک نگاه ممکن است فلسفه‌های اجتماعی حاصل شود (فلسفه مورد نظر فرهنگستان) و در نگاه دیگر، صرفاً فلسفه در همان محدوده فلسفه نظری و نگرش کلی به حقایق هستی در قالبی برهانی باقی بماند و تعریف شود (همان: ۱۹).

بر این اساس، از نظر فرهنگستان فلسفه موجود اسلامی اگر چه موضوعات خود را از دین گرفته است و بعضاً شبهات جبهه باطل را نیز پاسخ می‌دهد، لیکن در خدمت دین نیست. در مقابل چنین فلسفه‌ای، اصحاب فرهنگستان معتقد هستند که فلسفه باید در خدمت دین باشد و تبدیل به حکمت شود و ظهور علم امام باید در فلسفه واقع گردد. این امر زمانی روی می‌دهد که فیلسوف در تفلسف خویش شیعه شود (همان). اصحاب فرهنگستان مدعی تولید چنین فلسفه‌ای هستند.

پس از ذکر مباحث انتقادی جماعت فرهنگستان به فلسفه موجود از زاویه موضوع حکومت دینی، نکاتی درباره تأثیر آرای فلسفی فرهنگستان بر اندیشه سیاسی آن جماعت بیان می‌شود. اصلی‌ترین محصول فرهنگستان دست‌یابی به فلسفه شدن (فلسفه نظام ولایت اجتماعی) است که بر اساس آن، معقولیت مهندسی اسلامی جامعه جهت ارتباط روش‌مند دین با مهندسی اجتماعی بیان می‌گردد (خاکی قراملکی، ۱۳۹۰: ۶۷۱). از این عبارات می‌توان چنین برداشت کرد که مهندسی اجتماعی نیاز به قدرت سیاسی دارد و نمی‌توان بدون نگاه به مقوله حکومت و سیاست سخنی از مهندسی توسعه اجتماعی به میان آورد.

مرحوم سیدمنیرالدین حسینی هاشمی «فلسفه نظام ولایت» را این‌گونه تعریف می‌نماید:

فلسفه به بیان علت اشاره دارد. البته علت‌شناسی اولاً و بالاصاله، نام «فلسفه چرایی» بوده است و هنگامی که کلمه فلسفه به صورت مطلق (غیر مضاف) به کار می‌رود، به معنای «بررسی و تحقیق برای شناسایی علت» است و موضوع آن «چرایی هستی» است، اما «فلسفه نظام ولایت» یک فلسفه مضاف است. کلمه «ولایت» که به فلسفه اضافه شده از

نظر لغوی به معنای سرپرستی است؛ فلذا، از «فلسفه نظام ولایت» به «فلسفه سرپرستی» تعبیر می‌شود (۱۳۸۸: ۹۱).

قبل از کلمه ولایت نیز کلمه «نظام» آمده است. اگر بنا باشد نظامی تأسیس شود و هدف از تأسیس آن سرپرستی باشد، باید برای سرپرستی شونده «رشد» قائل شد و سرپرستی را نیز به همین هدف (یعنی به رشد رساندن فرد تحت سرپرستی) لحاظ کرد. نظام ولایت عام‌ترین و بزرگ‌ترین سرپرستی در نظام را در سه مرتبه مشاهده می‌کند. مرتبه نخست، سرپرستی خداوند متعال (ربوبیت مطلقه الهی) را شامل می‌شود که به آن سرپرستی «تکوینی» و سرپرستی در شدن هستی گفته می‌شود. مرتبه دوم، مربوط به سرپرستی انبیا و ائمه طاهرین است که ولایت و سرپرستی «تاریخی» دارند و مراحل شدن تکامل انسان را سرپرستی می‌کنند.

در سرپرستی اجتماعی، به عنوان مرحله سوم، ولی فقیه از طریق فقاہت در اصول اعتقادات، فروع اعتقادات، و اجراء از راه به‌کارگیری عقل و رشد عقلانیت در فهم دین، واسطه بین جامعه غیر متخصص مذهبی با دین (ولایت تاریخی) محسوب می‌شود. از طرف دیگر با پرورش مذهبی جامعه، مجرای موضع‌گیری متناسب با جریان ولایت الهی خواهد بود. پس او علماً و عملاً حلقه ارتباط بین ولایت تاریخی و ولایت اجتماعی می‌شود (همان: ۹۲).

به اعتقاد اصحاب فرهنگستان، وجود جریان ولایت ولی فقیه در جامعه و بازتاب وضعیت رشد، رکود، و بحران جامعه در برابر سرپرستی، نیاز به این امر را ثابت می‌کند که باید یک «نظام» ولایت جامعه را به عهده گیرد. یعنی اگر چه در سطح جهان‌بینی ولایت دارای سه سطح «تکوینی و تاریخی و اجتماعی» است، اما این نظام ولایت اجتماعی است که توسعه اجتماعی (در هر سه سطح سیاسی و فرهنگی و اقتصادی) هر یک از مراحل تاریخی را بر عهده دارد. این بخش از توسعه، توسعه نظام ولایت اجتماعی است که حاصل آن توسعه مشارکت سیاسی، توسعه مشارکت عموم در تولید و توزیع و بهره‌وری از فرهنگ، و توسعه مشارکت عمومی در تولید و توزیع و بهره‌وری اقتصادی است (همان).

هم‌چنین، «فلسفه شدن اسلامی» در نگاه اصحاب فرهنگستان «ابزار هدایت تکامل تمدن دین‌محور» و وسیله‌ای برای تبیین تحول عدالت سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی بر محور تکامل ادیان الهی در تاریخ است. «فلسفه شدن اسلامی» هم‌چنین ابزار تعریف عینی معین نسبت به نظام‌های عدالت سیاسی، عدالت فرهنگی، و عدالت اقتصادی (حسینی هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۵۷) و وسیله تنظیم عینی برنامه‌ریزی، سازماندهی، و چگونگی اجرا در جریان عدالت سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی است (همان: ۱۵۸). این

فلسفه شالوده هماهنگ‌سازی شیوه تفکر در سطح هماهنگ‌سازی تکامل حجیت در فهم دین، اسلامیت در فهم کاربردی، و جریان اسلام در فهم اجرایی است که هر کدام از این سطوح به ترتیب به سه نهاد حوزه، دانشگاه، و دولت مربوط می‌شوند.

همان‌طور که ملاحظه شد، در تمامی تعاریف فلسفه شدن، رگه‌های توجه به مقوله دولت و حکومت وجود دارد و در واقع اجرایی شدن آن به ناگزیر از کانال دولت و حکومت می‌گذرد و اصلاً و اساساً این فلسفه به منظور کنترل عینیت و تصاحب حکومت برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی پایه‌گذاری شده است. بر این اساس، در تمامی این موارد و در خطوط پنهان این عناوین، کسب قدرت اجرایی و سیاسی و در کل، اعتقاد به برپایی حکومت دینی به منظور سرپرستی رشد و تکامل احساس می‌شود.

۳.۳ مؤلفه‌های دینی و اصولی

با توجه به ادبیات و دغدغه دینی اصحاب فرهنگستان مبنی بر چگونگی کنترل عینیت به وسیله دین، اندیشه سیاسی جماعت فرهنگستان نمی‌تواند غیر دینی باشد. درحقیقت، بخش اعظم اندیشه سیاسی جماعت فرهنگستان آکنده از گزاره‌های دینی است. بر این اساس، در این قسمت مؤلفه‌های دینی اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان مطرح می‌شود.

۱.۳.۳ ضرورت تشکیل حکومت و ضرورت وجود «ولی»

در نگاه اصحاب فرهنگستان، جامعه در حال تکامل است و نهاد حاکمیت، سرپرستی حرکت جامعه را بر عهده دارد. در این حالت، مدیریت اجتماعی باید مبتنی بر نظام ولایت اجتماعی، بر رشد و تکامل جامعه اثر بگذارد. مبتنی بر فلسفه نظام ولایت، جامعه مجموعه‌ای است از فاعل‌هایی که در تعامل با یکدیگر و حول محور واحد گرد هم آمده‌اند. فرایند ارتباط این فاعل‌ها با «ولایت و تولی» صورت می‌گیرد و وحدت آن‌ها نیز با تولی به «ولی اجتماعی» حاصل می‌شود. در این میان، ولی فقیه، مجرای ولایت خداوند و ائمه معصومین (ع) در جامعه است (میرباقری، ۱۳۸۷: ۲). در واقع، در این نگاه ضرورت وجود حکومت و ولی فقیه از ناحیه رشد و تعالی جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد.

از این منظر، ضرورت پیدایش نظام ولایت فقیه جهت مدیریت نظام‌مند همه عرصه‌های مدیریتی جامعه احساس می‌شود. وحدت ساختارهای اجتماعی و همچنین مدیریت اجتماعی می‌بایست حول ولایت فقیه بازسازی شود. این مدیریت باید در سه حوزه

«احساسات و افکار و رفتار» اجتماعی واقع شود و عرصه‌های سیاست، فرهنگ، و اقتصاد را پوشش دهد (همان: ۱۱).

از زاویه‌ای دیگر، ضرورت تشکیل حکومت این گونه اثبات می‌گردد. از نظر اصحاب فرهنگستان، از آن‌جا که تحقق بخشیدن به «اتمام حجت نسبت به کفار»، «دفاع از اعتقادات ملت‌ها»، و «ایجاد بستر برای ایمان آن‌ها» جز در پرتو حکومت ممکن نیست؛ بنابراین، تحصیل قدرت برای اقامه حکومت الهی واجب است. در صورت پذیرش این محور ناگزیر از یک نظام سیاسی خواهیم بود (میرباقری، ۱۳۹۱).

۲.۳.۳ ولایت فقیه و حکومت دینی

از دید جماعت فرهنگستان، «ولایت» عنصر اصلی در منظومه عقیدتی شیعه است. موضوع «ولایت فقیه» نیز محوری‌ترین عنصر نظام دینی اسلام در ساحت اجتماعی به حساب می‌آید (میرباقری، ۱۳۸۷: ۲). جریان ولایت، به معنای حق تصمیم‌گیری در سرپرستی و هدایت اجتماعی از سوی خداوند بر بندگانی است که به ربوبیت الهی توکل دارند و شایسته‌ترین انسان‌ها در عبودیت خداوند هستند. از این روی، معصومان (ع) در منصب ولایت تاریخی قرار می‌گیرند. در منصب اجتماعی نیز متعهدترین فرد به دین خداوند، قرار می‌گیرد و اراده او مجرای ولایت الهی در هماهنگ‌سازی شئون جامعه است (همان: ۳).

منظور از حکومت دینی آن است که حق سرپرستی و تکامل اجتماعی، از آن آموزه‌های الهی است. در این فرض، ادیان در ارائه ساختار قدرت و ضوابط و روابط جریان قدرت، دارای نظریه خاصی هستند و از طریق یک حاکمیت و دولت خاص، سرپرستی تکامل تاریخی بشر را به عهده دارند؛ لذا، حکومت دینی به معنای حق حاکمیت دین بر تکامل اجتماعی بشر (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۵) و بستری برای جریان سرپرستی دین و ولایت اولیای الهی بر ابعاد عمومی جامعه است (همان: ۹).

در نگاه اصحاب فرهنگستان، دولت و حکومت همانند دین، موصوف به صفت حداکثر هستند. رسالت حکومت، صرفاً به برقراری نظم و امنیت، خلاصه نمی‌شود. در این دیدگاه، سرشت فلسفی حکومت ناظر به سرپرستی توسعه اجتماعی و مترادف با «ولایت» است و به همین دلیل، دولت ماهیت و رسالت حداکثری دارد (همان: ۱۰) تا بتواند منویات دین را انجام دهد.

پس از تشریح معنای ولایت فقیه مورد نظر اصحاب فرهنگستان، تشریح معنای ولایت مطلقه فقیه نیز اهمیت به‌سزایی دارد. ولایت مورد گفت‌وگو در ولایت مطلقه فقیه، ابداً از

سنخ ولایت تکوینی یا ولایت تشریحی نیست، بلکه به معنای ولایت اجتماعی است. قائل شدن به ولایت مطلقه برای فقیه در محدوده ولایت اجتماعی، هیچ‌گاه ولایت تشریحی، به معنای جعل قوانین ثابت، و ولایت تکوینی را که از شئون ولایت نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) است دربر نمی‌گیرد (پیروزمند، ۱۳۸۵).

معنای اطلاق در ولایت مطلقه فقیه را از چهار جنبه اطلاق مکانی، اطلاق زمانی، اطلاق موضوعی، و اطلاق حکمی می‌توان بررسی کرد که جمع این چهار جهت، تصویر جامعی از معنای این واژه ارائه می‌دهد. اطلاق مکانی بدین معناست که محدوده ولایت ولی فقیه به هیچ مرز جغرافیایی مقید نمی‌گردد و هر جا که بشریت زیست می‌کند دایره ولایت ولی فقیه گسترده است. دلیل این امر این است که هیچ مکتب مدعی تکاملی نمی‌تواند خود را در محدوده جغرافیایی خاص محدود کند و اسلام نیز، به عنوان کامل‌ترین دین، مدعی تکامل پیام هدایت برای تمامی بشریت است.

اطلاق زمانی ولایت مطلقه بدین معناست که در هیچ مقطع زمانی‌ای نخواهد بود که نیاز به چنین ولایتی موضوعاً از بین برود و بشریت بی‌نیاز از ولایت ولی فقیه گردد. دلیل چنین اطلاقی، این است که مراحل تکامل بشریت عقلاً توقف‌بردار نیست و تا آن‌جا که انسان میل به کمال‌خواهی دارد، احتیاج به رهبر برای هدایت به سمت این کمال اجتناب‌ناپذیر است (همان).

اطلاق موضوعی نیز بدین معناست که موضوعات مرتبط با ولایت ولی فقیه به‌حدی گسترده است که ولایت دین بر جامعه سایه می‌افکند. درواقع، ولایت ولی فقیه بر کلیه روابط و ساختارهای سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی جامعه جاری است و هیچ شأنی از شئون اجتماعی جامعه نیست که ولایت او در آن محدوده جاری نگردد. از نظر اصحاب فرهنگستان، چنین اطلاقی طبیعت حاکمیت مقتدر است و بنابراین منحصر به ولایت دینی ولی فقیه نیست و در سایر نظام‌ها نیز، در صورتی که بخواهند توان جامعه مصروف فرهنگ مورد پذیرش عموم جامعه گردد، چنین شکل و گستره‌ای از ولایت اجتناب‌ناپذیر است. البته به اعتقاد پیروزمند، محدوده ولایت فقیه حوزه خصوصی و رفتار شخصی افراد را شامل نمی‌شود و به رغم آن‌که قاعده اولیه در جامعه ولایت است، در حوزه امور فردی اصل بر «عدم ولایت» خواهد بود. لذا، جز در موارد معینی که شرعاً ولایت آن به دست حاکم شرعی سپرده شده است؛ در سایر موارد، جز در موارد ضرورت و تزامم منافع شخصی با منافع اجتماعی، حاکمیت و ولایت ولی فقیه جاری نیست.

در مورد اطلاق حکمی (اطلاق در نفوذ)، به اعتقاد اصحاب فرهنگستان، این گونه نیست که اختیار ولی فقیه در این که در اعمال ولایت خود چه حکمی را صادر کند، مطلق باشد و فوق هر گونه قانونی عمل کند، بلکه به نظر آن‌ها، ولی فقیه بر اساس قوانین، حق رأی دادن دارد و رأی او نافذ بوده و آحاد جامعه باید تسلیم رأی او گردند. پیروزمند این موضوع را نازل منزله ولایت قاضی کرده و آن را همانند ولایت قاضی در موضوع مورد تخصص می‌داند که ولایت مطلق دارد. یعنی قاضی بر اساس قوانین شرع حکم می‌کند، اما رأی وی پس از انشا نافذ بوده و طرفین باید تسلیم آن گردند (۱۳۸۵).

گفتنی است که معنای ارائه شده برای ولایت مطلقه فقیه بیانگر حد عقلی ولایت دینی ولی فقیه در جامعه اسلامی است، اما اعمال این ولایت در جامعه همواره با محدودیت‌هایی روبه‌رو است که مانع شکل‌گیری معنای فوق از ولایت مطلقه است. نخستین مانع، وجود نظام الحاد، التقاط، و شرک جهانی است. همواره در طی تاریخ درگیری بین دو جبهه حق و باطل وجود داشته و خواهد داشت و مهم‌ترین عامل نزاع این دو جبهه نیز توسعه دایره ولایت و گستره نفوذ و اختیارات آن‌هاست.

دومین مانع، مرحله تکامل تاریخی بشر است. بنا بر جهان‌بینی الهی، حرکت عالم به سمت کمال است و ظرفیت جوامع متناسب با این که در چه مرحله‌ای از تکامل تاریخی خود به سر می‌برند، دست‌خوش تغییر می‌گردد و هر جامعه متناسب با آن مرحله تاریخی، تنها محدوده معینی از اعمال حاکمیت دینی را دارد. سومین مانع، کیفیت پذیرش و تبعیت مردمی است که تحت ولایت ولی الهی قرار دارند. تبعیت مردم از ولی اجتماعی در طیف بسیار گسترده‌ای قابلیت شدت و ضعف دارد و از تبعیت کامل تا مخالفت کامل در نوسان قرار می‌گیرد؛ لذا، به هر میزان که همراهی و پذیرش عمومی مردم از ولی عادل دینی ارتقا یابد، دامنه اختیارات ولی امر گسترده‌تر می‌شود و در حوزه وسیع‌تری قادر به سرپرستی جامعه است. بنابراین، وظیفه مهم ولی فقیه از بین بردن این موانع و محدودیت‌ها به منظور بالا بردن سهم تأثیر نظام اسلامی در مقابل کفر بین‌المللی است (همان).

۳.۳.۳ ویژگی‌های ولی فقیه و وظایف والی

از نظر اصحاب فرهنگستان، حکومت اجتماعی دینی در عصر غیبت باید با حکومت تاریخی معصوم (ع) هماهنگ باشد و این هماهنگی با جریان یافتن قوانین در جامعه واقع

می‌شود. اگر قرار است هماهنگ‌سازی جامعه بر اساس جریان دین در جامعه باشد و دین جامع در جامعه جاری شود و اراده جامعه را هماهنگ و مدیریت کند؛ ولی فقیه باید به دین جامع آگاهی داشته باشد. آگاهی حاکم اسلامی باید در حد قدرت استنباط و فهم فقه حکومت و مدیریت از منابع دینی باشد. علاوه بر این، ولی فقیه باید علاوه بر تقوای فردی، در امر هدایت اجتماعی نیز متقی باشد. تقوای اجتماعی از نظر اصحاب فرهنگستان به این معناست که تهدیدها و تطمیع‌های بین‌المللی و موانع داخلی و خارجی نتواند ولی فقیه را از عمل به تکلیف باز دارد (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

علم، قدرت، و وفاداری به مجموعه دین (عدالت)، سه ویژگی دیگر ولی فقیه را تشکیل می‌دهند. قدرت به این معناست که ولی فقیه با موازنه قدرت جهانی و توان تبدیل آن به نفع دین آشنا باشد. والی باید داناترین شخص نسبت به دین و وفادارترین آن‌ها باشد و در عین حال، تواناترین افراد در اقامه دین به حساب آید که البته معنای این توانایی در شأن ولایت کلی جامعه چنین است که او به برنامه‌های دشمنان بیش‌تر از دیگران واقف باشد (میرباقری، ۱۳۹۱).

ایجاد بستر برای حاکمیت دین و اجرای احکام وظیفه اصلی فقیه در اقامه دین است. پاسداری از حریم دین مردم نیز از وظایف ولی فقیه به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که با این عمل، دامنه اقتدار دین در سراسر عالم گسترش یابد. رسالت دیگر ولی فقیه، برنامه‌ریزی برای تحقق عینی دین در زوایای مختلف جامعه است (همان).

در این جا شایسته است به نقش کم‌رنگ مردم در اندیشه سیاسی فرهنگستان اشاره شود. مردم به مفهوم عام آن در مقابل ولایت الهیه مکلف‌اند. همه و حتی حاکم جامعه نسبت به خدای متعال منزلت عبودیت دارند، اما در درون نظام تاریخی و اجتماعی یک نفر مکلف است که سرپرستی تکامل را به عهده بگیرد و دیگران موظفند که با او بیعت کنند (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۵۶).

بیعت به معنای اعلام وفاداری و به معنای قدرت خود را در اختیار دیگری قرار دادن و یاری نمودن «ولی» در جهت هدایت جامعه است. همه در این امر مکلف هستند. بیعت، نسبت به ولی معصوم، مطلق است و نسبت به ولی اجتماعی مقید است؛ مقید به وفاداری او به دین، توانایی او در اداره جامعه، و تقوای وی در عملکرد هدایت اجتماعی. مردم بر اساس ضوابطی هم‌چون بندگی خداوند و ادای تکلیف، با ولی فقیه بیعت می‌نمایند. این اعلام وفاداری گاهی مستقیم است و گاهی، چون تشخیص آن مبتنی بر ضوابط فنی است،

اعلام وفاداری از طریق وکلا انجام می‌گیرد. بنابراین، خبرگان وکیل مردم در تشخیص شایسته‌ترین انسان‌ها هستند و بعد از این که مردم بیعت کردند، ولی فقیه حق حاکمیت الهی پیدا می‌کند (همان: ۱۵۷).

۴.۳.۳ پیش‌فرض‌های حکومت دینی

چهار مسئله در این زمینه قابل طرح است. محدوده رسالت دین (حداقل یا حداکثر بودن دین)، بررسی نسبت بین خرد انسانی و تجارب انسانی و وحی، مسئله تعریف حکومت، و مسئله مشروعیت حکومت (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۷).

۱.۴.۳.۳ گستره رسالت دین

اصحاب فرهنگستان معتقدند که دین کاملاً «حداکثری» است. بشر برای تأمین سعادت خود، در تمام زوایای وجودی‌اش، حتی برای تنظیم تک‌تک رفتارهای جمعی و فردی خود به هدایت دینی محتاج است. به تعبیر دیگر، بین همه حوزه‌های رفتار، اعم از عینی، ذهنی و روحی، فردی، و اجتماعی با سعادت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و این ارتباط مهم جز از منظر وحی تأمین‌شدنی نیست (همان: ۲۹).

بررسی گستره دین، از یک طرف به بحث رابطه معیشت و سعادت، و از طرف دیگر به بحث معیشت و عبودیت برمی‌گردد. زیرا، از نظر اصحاب فرهنگستان سعادت اخروی انسان در گرو دین است. هم‌چنین، حقیقت سعادت انسان در نیل به توحید در عبودیت و پرستش است. به علاوه، تکامل و نیل به سعادت اخروی انسان در گرو ربوبیت الهی است؛ یعنی ربوبیت رب‌العالمین سرچشمه تکامل همه مخلوقات، از جمله تکامل انسان تا نیل به مقام قرب است (همان: ۶۶).

جماعت فرهنگستان معتقدند که معیشت در ارتباط با سعادت معنا می‌یابد. هم‌چنین عبودیت و ربوبیت نیز در ارتباط با معیشت هستند؛ یعنی ربوبیت الهی و عبودیت و بندگی خدای متعال باید در معیشت بشر جریان پیدا کند تا سعادت اخروی حاصل شود (میرباقری، ۱۳۸۵: ۶۷). پس اگر عبودیت در معیشت جاری نشود و ربوبیت تشریحی الهی در معیشت جریان نیابد، سعادت تأمین‌شدنی نیست (همان: ۶۸). همان‌طور که از عبارات بالا برمی‌آید؛ از نظر اصحاب فرهنگستان، برای رسیدن به سعادت اخروی می‌بایست عبودیت در تمام ارکان زندگی آدمی و حتی در معیشت انسان جاری گردد. در این صورت، چنین رویکردی به قرائتی حداکثری از دین منجر خواهد شد.

۲.۴.۳.۳ رابطه عقل، حس، و تجربه با وحی

از نظر اصحاب فرهنگستان رویکرد اتخاذی افراد در باب نسبت عقل و وحی، کاملاً در نسبت بین «دین و دولت» انعکاس پیدا می‌کند. اگر برای بشر خرد و تجربه‌ای مستقل از وحی قائل شویم و معیار صحت و حقانیت آن را مستقل و بی‌نیاز از وحی بدانیم، طبیعی است که باید حوزه‌ای از زندگی به خرد و تجربه سپرده شود. در نتیجه، خود خرد و تجربه عهده‌دار صحت و حقانیت حوزه خود می‌شوند، اما اگر تجربه و اندیشه‌های بشری تحت هدایت وحی قرار گیرد و معیار صحت تجربه و اندیشه به بیرون از خود تعریف شود؛ در این صورت، وحی حقیقتی می‌شود که حقانیت همه زوایای زندگی بشر از جمله حوزه دین و دولت نیز به تویی، تبعیت، و تمسک به آن باز می‌گردد (همان: ۳۲).

نگاه فرهنگستان این است که در عین ضرورت خردورزی بشر و توسعه آن، وحی به صورت یک هادی و یک امر فراگیر، هدایت اندیشه و تجربه بشر را به عهده می‌گیرد. بنابراین، حوزه تجربه و اندیشه از حوزه‌هایی هستند که باید تحت ولایت و هدایت وحی قرار گیرند (همان: ۳۱). درحقیقت، به زعم اصحاب فرهنگستان، اگر چه عقل و حس بشر در مسیر تکامل، لازم و ضروری هستند، ولی به هدایت و رهبری الهی نیز نیازمندند؛ یعنی عقل و حس در عملکرد ذاتی خود، که همان شناخت و معرفت است، محتاج به هدایت دینی می‌شوند.

۳.۴.۳.۳ تعریف حکومت و دولت

اصحاب فرهنگستان دولت را عهده‌دار تکامل حرص به دنیا و یا تکامل عشق به خدای متعال و تعلق به آخرت می‌دانند. از نظر آن‌ها دولت در شکل مدرنش عهده‌دار تکامل همه‌جانبه است و تکامل انسان را از رسالت‌های خود می‌داند (همان: ۳۳). در این راستا، تحلیل سطحی از دولت و حکومت و رسالت آن موجب تلقی جدایی رسالت دولت از دین شده است؛ لذا، دقت در ساختار دولت و وظایف آن کمک می‌کند تا نسبت بین دین و دولت بهتر درک شود (همان: ۹۴).

رسالت دولت‌های فعلی، بسترسازی برای هماهنگی همه‌جانبه در جهت رسیدن به هدف خاص است. این دولت‌ها با تعریف خاص خود از تکامل، در تلاش هستند تا همه شئون ملت‌ها را در جهت هدفی واحد هماهنگ کنند و در این هماهنگ‌سازی، نه تنها از عقیده‌ها، فرهنگ‌ها، خلیقات، انگیزه‌ها، و گرایش‌های ملت‌ها فارغ نیستند، بلکه هدف اصلی آن‌ها تغییر اخلاق، فرهنگ و رفتار ملت‌هاست (همان: ۹۷).

پس از آگاهی از رسالت دولت مدرن این بحث مطرح است که اساساً دین نمی‌تواند نسبت به این دولت بی‌تفاوت باشد و در عین حال سعادت انسان را نیز تأمین کند. سعادت انسان فقط از طریق حکومت و جریان ربوبیت الهی در نظام اجتماعی محقق می‌شود (همان: ۱۰۱، ۱۰۹). بنابراین، در موازنه قدرت اگر سنگرهای کلیدی عالم در دست دین نباشد و دین در مدیریت توسعه دخالت نکند، حتماً مدیریت توسعه به دست کفار خواهد افتاد (همان: ۱۰۳) و در این صورت، شقاوت جانشین سعادت می‌شود.

۴.۴.۳.۳ مشروعیت، معقولیت، و حقانیت حکومت

از اصلی‌ترین مفاهیم دانش سیاسی مفهوم مشروعیت است. مشروعیت پاسخی به این سؤال است که چرا این نظام قدرت، حق است. مشروعیت در واقع توجیه قدرت است و این‌گونه با مفهوم حق و حقانیت ارتباط برقرار می‌کند. هم‌چنین مفهوم «عقلانیت» در فلسفه سیاسی، به معقول بودن یا نبودن نظام سیاسی می‌پردازد. گاهی مقصود از «مشروعیت» همان «مقبولیت» است، که در فلسفه سیاسی رایج چنین است. در این صورت مشروعیت حکومت یعنی مقبول و قانونی بودن حکومت از سوی جامعه و هماهنگی یک حکومت با قانون پذیرفته‌شده آن جامعه. این تعریف از مشروعیت به مفهوم «رضایت» و «پذیرش اجتماعی» نزدیک می‌شود (میرباقری، ۱۳۸۷: ۳).

چنین تعریفی از مشروعیت، آن را نسبی نشان می‌دهد و باعث می‌شود که جوامع مختلف، حکومت‌های متفاوتی با ساختارهای اجتماعی گوناگون داشته باشند. بر این اساس، فقط حکومتی فاقد مشروعیت است که جامعه آن را نمی‌پسندد و با قهر و غلبه سطره پیدا کرده است. چنین تعریفی از مشروعیت از یک سو، با معقولیت و از سوی دیگر با حقانیت، تلازمی پیدا نمی‌کند (همان: ۵).

اساس بحث معقولیت وقتی معنا دارد که ما اراده انسانی را بر سرنوشت خویش حاکم بدانیم. در این صورت، می‌توان بحث کرد که چه شکلی از اراده اجتماعی معقول است (میرباقری، ۱۳۸۵: ۱۱۶). فرض بر این است که انتخاب و اراده بر پسند اجتماعی حاکم است. بنابراین، خاستگاه معقولیت حکومت، معقولیت اختیار و انتخاب است، اما هرگونه انتخاب انسان مختار معقول نیست و به طور طبیعی هر حکومتی که جامعه آن را اختیار کند معقول نخواهد بود. اگر برای حقانیت اختیار و انتخاب معیاری ارائه شود، به طور طبیعی آن خاستگاه، خاستگاه معقولیت خواهد گردید و آن مبنا چیزی جز تکامل اجتماعی نخواهد بود (همان: ۱۱۷).

به طور طبیعی، اگر نوع تصمیم‌گیری جامعه تکامل و سعادت اجتماعی را تأمین کند، معقول است. آن‌گاه این سؤال پیش می‌آید که خاستگاه تکامل چیست؟ بر این اساس است که به عقیده کسانی که موحدند، خاستگاه مشروعیت و معقولیت حکومت، ربوبیت الهی است؛ زیرا تکامل از ناحیه ربوبیت الهی جاری می‌شود. اگر نظام اجتماعی که خود تابع اختیارات اجتماعی است، به طور هماهنگ با برنامه ربوبی برای تکامل انسان و عالم پیش رود و سرپرستی الهی را بر تکامل بپذیرد؛ نظامی معقول است، چون به تکامل منتهی می‌شود (همان: ۱۱۸). بر این اساس، دولت برآمده از چنین جامعه‌ای نیز معقول خواهد بود و به تکامل واقعی انسان‌ها منتهی می‌شود. بنابراین، اگر جامعه‌ای، با فرض اختیار و انتخاب، به ربوبیت الهی پشت کرد، دولتی که در آن‌جا شکل می‌گیرد اگر مقبولیت اجتماعی هم داشته باشد، نمی‌تواند آن جامعه را به تکامل واقعی هدایت کند (همان: ۱۱۹).

به نظر اصحاب فرهنگستان در صورت اعتقاد داشتن به جبر اجتماعی و بی‌اعتقادی به نقش اراده‌های انسانی در شکل‌گیری حکومت‌ها، بحث از مشروعیت و حقانیت منتفی خواهد شد. بنابراین، بحث مشروعیت وقتی معنا دارد که اراده انسانی را بر سرنوشت خویش حاکم بدانیم (میرباقری، ۱۳۸۷: ۵).

بر اساس این چهار پیش‌فرض، حکومت تاریخی و اجتماعی دینی، برای جریان داشتن ربوبیت الهی در تاریخ و جامعه ضروری است. صرف نظر از این که حاکم چه کسی باید باشد، اصل منصب حکومتی مجرای ربوبیت الهی در تاریخ و جامعه و از شئون ربوبیت الهی است (همان: ۱۴۴) و هدف اصلی چنین حکومتی سرپرستی تکامل انسان است (همان: ۱۳۴).

۵.۳.۳ جایگاه اصول فقه

در این قسمت مؤلفه‌های اصولی (اصول فقه) اندیشه فرهنگستانی، که بر اندیشه سیاسی این جماعت تأثیرگذار هستند، به بحث گذاشته می‌شود. این موضوعات عبارت‌اند از: ضرورت پی‌ریزی اصول احکام حکومتی، فقه حکومتی، و تفاوت احکام حکومتی و احکام فردی. اساساً ضرورت پی‌ریزی اصول احکام حکومتی هنگامی جلوه‌گر می‌شود که تفاوت احکام فردی و احکام حکومتی مشخص گردد. هم‌چنین ضرورت تولید اصول احکام حکومتی به ناکارآمدی فقه فردی در بیان احکام موضوعات حکومتی ارتباط پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد وجه دوم چنین ضرورتی با تجربه عملی انقلاب اسلامی رابطه مستقیمی داشته باشد.

توضیح این که پس از پیروزی انقلاب اسلامی و گسترش ادعای اداره تمامی امور حکومتی با فقه شیعی، به مرور زمان، خلأ تئوریک فقه شیعی در عرصه حکومت‌داری خود را نشان داد. اصحاب فرهنگستان نیز با چنین دغدغه‌ای و در جهت رفع نارسایی‌های نهفته در علم اصول فقه، درصدد برآمدند تا اصول فقه موجود را اصلاح نمایند و پروژه بلندمدت اصول فقه احکام حکومتی را آغاز کنند که هم‌اکنون، به ادعای اصحاب فرهنگستان، این پروژه به نیمه کار خود رسیده است.

در این جا، بر اساس رویکرد فرهنگستان در ضرورت دستیابی به اصول فقه احکام حکومتی، فقه حکومتی و تفاوت احکام حکومتی و احکام فردی بررسی می‌شوند. بررسی این موارد، خواه ناخواه رگه‌های اصولی اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان را نیز عیان می‌سازد. فقه حکومتی شاخه‌ای از علوم و معارف دینی است که به بیان احکام و تکالیف مربوط به موضوعات حکومتی می‌پردازد و در عین حال دانشی است که آموزه‌های مورد نیاز برای اداره جامعه را از منابع دینی استخراج می‌کند (پرور، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۵). هر حکم فقهی متعلق به یک موضوع است و بین احکام فقهی با موضوعات آن‌ها رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. تناسب حکم و موضوع در علم فقه سبب شده است که احکام به تبع موضوعات و متناسب با انواع آن‌ها به دسته‌های گوناگونی تقسیم شوند. یکی از دسته‌بندی‌های قابل طرح برای موضوعات، دسته‌بندی آن‌ها به دو گروه فردی و حکومتی است. موضوعات فردی، موضوعاتی هستند که علم فقه رایج با آن‌ها سروکار دارد. موضوعات حکومتی نیز با امر حکومت و برنامه‌ریزی برای اداره جامعه ارتباط دارند (همان). به اعتقاد اصحاب فرهنگستان، مشکل مهمی که در برخورد با موضوعات حکومتی وجود دارد، عدم کفایت احکام فقهی رایج برای تطبیق بر این موضوعات است. موضوعات حکومتی ویژگی‌هایی دارند که تعیین تکلیف شرعی در برخورد با آن‌ها را دشوار می‌سازد. فقه فردی، به رغم همه امتیازاتش، قدرت بیان احکام مورد نیاز برای موضوعات حکومتی را ندارد و نمی‌تواند احکام لازم برای مدیریت این نوع از موضوعات را در اختیار گذارد؛ لذا، چاره‌ای جز ارتقای علم فقه و توسعه رشته‌ای تازه در این علم دینی و تأسیس فقه حکومتی نیست (همان). از نظر اصحاب فرهنگستان، فقه حکومتی باید زمینه‌ساز حضور و دخالت دین در حوزه حاکمیت و مدیریت نظام اسلامی باشد و دینی بودن حکومت را تضمین کند. نکته دیگر در بحث فقه حکومتی، چیستی و ماهیت این شاخه از معرفت دینی است. در این زمینه باید به تفاوت‌های میان فقه حکومتی و فردی توجه ویژه‌ای شود. فقه

حکومتی از لحاظ اثر و محصولی که ارائه می‌کند با فقه رایج تفاوت دارد. فقه رایج به بیان احکام فردی می‌پردازد و تکالیف شرعی فرد در زمینه‌های مختلف عبادی و معیشتی را تعیین می‌کند، اما فقه حکومتی برای دست یافتن به احکام حکومتی تأسیس می‌شود. احکام حکومتی آموزه‌های قطعی شرع در زمینه شیوه اداره جامعه و تعیین تکالیف موضوعات حکومتی است (همان).

بخشی از تفاوت‌های فقه فردی و فقه حکومتی را می‌توان از طریق بررسی تفاوت‌های احکام فردی و احکام حکومتی و لوازم دست‌یابی به این دو سنخ از آموزه‌های دینی دنبال کرد. احکام حکومتی و احکام فردی از لحاظ موضوع با یکدیگر تفاوت دارند. موضوع احکام فردی همیشه یک مفهوم یا یک عنوان است. عنوانی که اولاً کلی است؛ ثانیاً ثابت است؛ ثالثاً مصادیق متعددی دارد که شبیه یکدیگر هستند؛ و رابعاً مستقل از سایر عناوین و مفاهیم است.

اما احکام حکومتی مفاهیم کلی نیستند، بلکه این احکام همیشه در ارتباط با یک مسئله معین یا یک «قضیه خارجی» صادر می‌شوند. به تعبیر دیگر، موضوع این احکام همیشه یک مصادق یا یک کل است و نه یک کلی. کل با کلی تفاوت دارد. اولاً، «کل» همواره در حال تغییر است. از این رو، برای صدور حکم در مورد هر «کل» توجه به تغییرات آن ضروری است. یعنی باید وضعیت آتی کل را پیش‌بینی کرد تا امکان صدور حکم درباره کل فراهم آید (همان)؛ ثانیاً، هر «کل» از اجزا و روابط خاصی تشکیل شده که هویتش به هویت آن‌ها وابسته است. برای صدور حکم درباره یک «کل» توجه به اجزا و روابط درونی و بیرونی آن ضروری است.

احکام حکومتی با احکام فردی از لحاظ نوع مکلف نیز تفاوت دارند. در احکام فردی همیشه ما با دسته‌های مختلفی از مکلفان روبه‌رو هستیم که عمل به هر یک از احکام دین تنها وظیفه یک گروه از آن‌هاست. مثلاً، مکلفان حکم نماز افراد بالغ و عاقل هستند، اما در احکام حکومتی مکلف حکم همه مسلمانان هستند. حکم حکومتی تکلیفی است که به دوش همه مسلمین است.

احکام حکومتی و احکام فردی هم‌چنین از لحاظ تکلیف تفاوت‌هایی دارند. در احکام فردی، تکلیف هر فرد مستقل از تکلیف دیگران است. علاوه بر این، تکلیفی که در احکام فردی بر عهده هر فرد گذاشته می‌شود مشابه تکلیف دیگران است (همان)، اما در احکام حکومتی اولاً، تکلیفی که به عهده افراد گذاشته می‌شود یک تکلیف

جمعی است؛ ثانیاً، وظیفه همه افراد در ادای این تکلیف یکسان نیست، بلکه هر فردی به تناسب قدرت، موقعیت، و سطح آگاهی‌هایش، تکلیفی پیدا می‌کند که باید برای انجام آن اقدام نماید.

حادثه‌سازی یکی دیگر از خصوصیات احکام حکومتی است که در احکام فردی وجود ندارد. حادثه‌سازی را در دو سطح می‌توان تعریف کرد. در یک سطح، حادثه‌سازی به معنای پاسخ‌گو نبودن به مسائل مستحدثه و در دست گرفتن ایجاد حادثه است؛ بنابراین این سطح از تعریف، حرکت‌های ضد استبدادی و ضد استعماری علمای گذشته را نمی‌توان حادثه‌سازی دانست چرا که آن‌ها در مقابل شرایطی که دیگران فراهم نموده بودند عکس‌العمل نشان می‌دادند. سطح بالاتر تعریف حادثه‌سازی، ایجاد تغییر در مقیاس است (گروه اصول فقه، ۱۳۸۷: ۳۴۹).

ملاک تحقق تبدیل مقیاس، ایجاد حادثه با ابزار سنجش جدید و بر اساس مبنایی تکامل‌یافته است. با تغییر در مقیاس، معیار حق و باطل در حوادث اجتماعی نیز تغییر می‌کند و از دنیاپرستی به خداپرستی تبدیل می‌شود. با معنای فوق از تبدیل مقیاس روشن می‌شود که این امر بدون در دست داشتن حکومت امکان‌پذیر نیست (همان: ۳۵۰).

فقه فردی و حکومتی از لحاظ ارکان نیز با یکدیگر تفاوت دارند. فقه فردی فقط یک رکن دارد و آن فقهت به معنای تتبع در علوم معارف دینی است. در فقه فردی از فقیه انتظار نمی‌رود که موضوع‌شناسی کند و هنگام صدور فتوا درباره نماز و روزه، شرایط روز جامعه را در نظر بگیرد.

در مقابل، فقه حکومتی دارای دو رکن است و علاوه بر فقهت و تتبع در منابع دینی، به موضوع‌شناسی و اطلاعات عینی و تجربی نیز تکیه دارد. به عبارت دیگر، در فقه حکومتی توجه به دو عنصر زمان و مکان ضروری است و حاکم اسلامی نمی‌تواند بدون موضوع‌شناسی و شرایط‌سنجی حکم صادر کند. پیوند مستقیم و صریح موضوع‌شناسی و فقهت در فقه حکومتی موجب می‌شود تا روش اجتهاد و فرایند صدور حکم در فقه حکومتی تا حدودی با فقه رایج متفاوت باشد (پرور، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۵).

فقه حکومتی از لحاظ مبادی و مقدمات نیز با فقه رایج تفاوت دارد. به این معنا که فقه حکومتی باید بر پایه اصول فقه حکومتی استوار شود و برای اداره جامعه از قواعد جامعه‌شناسی و مدیریت دینی به شکل گسترده‌تری بهره گیرد، اما در فقه رایج ممکن است فقیه از این قبیل امور استفاده نکند (همان).

۴. نتیجه‌گیری

در این تحقیق سعی کردیم با بهره‌گیری از روش جماعت‌گرایی، اندیشه‌های اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی با محوریت اندیشه سیاسی را بررسی کنیم. برای رسیدن به مقصود، تلاش شد تا فرضیه تحقیق در سیری منطقی و با مدد روش جماعت‌گرایی به اثبات برسد. البته از آن‌جا که اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان همانند دیگر ارکان نظام اندیشه‌ای آنان (هم‌چون فلسفه شدن اسلامی) محتوایی کاملاً دینی دارد، قسمتی از این تحقیق به بررسی تأثیر اندیشه دینی آنان بر اندیشه سیاسی‌شان اختصاص یافت؛ لذا، اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی در سه بخش ارائه شد و تأکید گردید که اندیشه سیاسی این جماعت متأثر از رویکرد انتقادی آن‌ها به تجدد، اندیشه دینی و اصولی (اصول فقه) فرهنگستان، و عقلانیت خاص فلسفی آنان است.

در مورد رویکرد فرهنگستان به تجدد، این نکته ذکر گردید که بسیار طبیعی خواهد بود که هر جماعت، بنیان‌های نظام سیاسی مطلوب خویش را بر ویرانه‌های نظام نامطلوب خود استوار سازد. اصحاب فرهنگستان هم مثل هر جماعت دیگری از این قاعده مستثنی نیستند. در این قسمت، چنین رویکردی در اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان پی‌گیری گردید. در گام بعد تأثیر فلسفه شدن اسلامی بر اندیشه سیاسی اعضای فرهنگستان از نظر گذشت و گفته شد که مبنای فلسفی این افراد از دو سو بر اندیشه سیاسی‌شان اثر گذاشته است. آن‌ها از یک طرف با نقد فلسفه موجود اسلامی درصدد برآمدند نشان دهند که بر اساس چنین فلسفه‌ای نمی‌توان حکومتی دینی بنا نمود؛ از طرف دیگر، تلاش نمودند تا اثبات کنند که بر اساس فلسفه ایجابی‌شان بنیان نهادن حکومت دینی به شایستگی امکان‌پذیر است.

در پایان، مؤلفه‌های دینی و اصولی تأثیرگذار بر اندیشه سیاسی اعضای فرهنگستان بررسی شد. همان‌طور که مشهود است بخش اعظم اندیشه سیاسی جماعت فرهنگستان آکنده از گزاره‌های دینی است. بر این اساس، در این قسمت مؤلفه‌های دینی اندیشه سیاسی جماعت فرهنگستان ذیل عناوین «ضرورت تشکیل حکومت و ضرورت وجود ولی»، «ولایت فقیه و حکومت دینی»، «ویژگی‌های ولی فقیه و وظایف والی»، «پیش‌فرض‌های حکومت دینی» (گستره رسالت دین؛ رابطه عقل، حس، و تجربه با وحی؛ تعریف حکومت و دولت؛ مشروعیت، معقولیت، و حقانیت حکومت) از نظر گذشت. در پایان، جایگاه اصول فقه در اندیشه سیاسی اصحاب فرهنگستان با مباحثی چون ضرورت پی‌ریزی اصول احکام حکومتی، فقه حکومتی، و تفاوت احکام حکومتی و احکام فردی به بحث گذاشته شد.

اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی یکی از معدود جماعت‌های مذهبی هستند که به صورت جمعی (و نه فردی) تفکر می‌کنند و سعی در تولید اندیشه دارند. البته در ارزیابی فرهنگستان به نظر می‌رسد که محصولات این مرکز به علت شفاهی بودن ادبیات اصحاب آن و پیچیدگی مباحث آن، در برخی موارد به‌سختی قابل فهم و البته قابل پذیرش هستند. به همین دلیل، اصحاب فرهنگستان در انتقال عقلانیت و ادبیات خاص خود به دیگران موفقیت اندکی کسب کرده‌اند. تحقیق حاضر تلاشی بود در راستای معرفی کردن آرای این جماعت به جامعه علمی. امید است این تحقیق سبب‌ساز گشایش راهی باشد و نقد منصفانه و علمی این جماعت آغاز گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیش از معرفی فرهنگستان، برای جلوگیری رخ دادن اشتباهات احتمالی، ذکر این نکته ضروری است که «فرهنگستان علوم اسلامی قم»، و «فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی»، که وابسته به نهاد ریاست جمهوری است، دو نهاد جداگانه‌اند و هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.
۲. گفت‌وگوی مختصر و کوتاه نگارنده با استاد میرباقری، قم، مسجد رضائیه، ۱۳۹۱/۲/۱۱.

منابع

- آل‌سیدغفور، سیدمحسن (۱۳۸۸). «الگوی اجتماع‌گرایی و تکثر سنت‌های فکری - سیاسی ایران معاصر»، فصل‌نامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره سی و نهم، ش ۲.
- پرور، اسماعیل (۱۳۹۰). «فقه حکومتی؛ چرایی، چیستی، و چگونگی»، دوماه‌نامه سوره اندیشه، ش ۵۶ و ۵۷.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۴). «بررسی مؤلفه‌های عام جنبش نرم‌افزاری»، سایت تخصصی جنبش نرم‌افزاری، آزاداندیشی و تولید علم، <<http://www.danaee.com>> بازبایی در ۱۳۸۴/۷/۷.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۵). «اثبات مطلق بودن ولایت فقیه»، <<http://www.hawzah.net/fa/Article/View/5319/?SearchText>> بازبایی در ۱۳۸۵/۵/۲.
- حسینی الهاشمی (شیرازی)، سیدمنیرالدین (۱۳۸۸). کلیاتی پیرامون فلسفه روش در اندیشه علامه فقیه سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی، قم: تکثیر داخلی گروه پژوهشی روش دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- حسینی الهاشمی (شیرازی)، سیدمنیرالدین (۱۳۸۷). معرفی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی از زبان استاد، قم: تکثیر داخلی فرهنگستان علوم اسلامی.
- خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۰). تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم: کتاب فردا.

گروه پژوهشی اصول فقه احکام حکومتی (۱۳۸۷). «گزارشی از مبادی علم اصول فقه احکام حکومتی»، قم: تکثیر داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

مکیتایر، السدیر (۱۳۷۸). «عقلانیت سنت‌ها»، ترجمه مراد فرهادپور، مجله ارغنون، ش ۱۵.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۷۵). *بازشناخت فلسفی حکومت دینی*، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۲). *ولایت فقیه*، قم: تکثیر داخلی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۵). *مبانی و پیش‌فرض‌های حکومت دینی و ولایت فقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۷). *در شناخت غرب*، قم: مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۷). *جزوه مبانی کلامی و جامعه‌شناسی ولایت فقیه*، قم: تکثیر داخلی فرهنگستان علوم اسلامی.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۱). «ولایت فقیه یا ولایت فقه»، پایگاه اینترنتی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، <http://www.isaq.ir/vdcdg4.9yaak9xrrp.html> بازایی در ۱۴/۵/۱۳۹۱.

میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۱/۲/۱۱). «گفت‌وگویی مختصر و کوتاه نگارنده با استاد میرباقری»، قم، مسجد رضائیه.